LÉTÜNK

TÁRSADALOM, TUDOMÁNY, KULTÚRA

JÜRGEN HABERMAS
TANULMÁNYAI

LOSONCZ ALPÁR
HABERMAS VERSUS DERRIDA, AVAGY
A DIONÜSZOSZI SZELLEMISÉG BÍRÁLATA

REHÁK LÁSZLÓ, BÁLINT ISTVÁN, RUŽICA KOVAČ-ŽNIDERŠIĆ
ÉS BESZÉDES VALÉRIA KÖNYVKRITIKÁI

1

1989

LÉTÜNK

TÁRSADALOM, TUDOMÁNY, KULTÚRA

XIX. évfolyam, 1. szám 1989. január–február

„NEM AZ EMBEREK TUDATA AZ, AMELY LÉTÜKET, HANEM MEGFORDÍTVA, TÁRSADALMI LÉTÜK AZ, AMELY TUDATUKAT MEGHATÁROZZA!"

Karl Marx: A politikai gazdaságtan bírálatához Előszó, 1859.

FORUM KÖNYVKIADÓ, ÚJVIDÉK

KIADJA A FORUM KÖNYVKIADÓ

A Forum Könyvkiadó Kiadói Tanácsa
Dr. Bányai János
Bognár Antal
Mgr. Bordás Győző
Dr. Bori Imre
Dudás Károly
Fehér Ferenc
Fehér Kálmán
Gion Nándor
Gobby Fehér Gyula
Illés Lajos
Maurits Ferenc
Minda Tibor
Dr. Móra András, a Tanács elnöke
Rajcsán István
Tóbiás László
Tolnai Ottó

Szerkesztőbizottság
Árokszállási Borza Gyöngyi szerkesztő
Dr. Gabrić-Molnár Irén
Dr. Jung Károly
Dr. Rehák László fő- és felelős szerkesztő
Dr. Szórád György

Szerkesztőségi titkár
Terényi Zsófia

Készült a Forum Nyomdában, Újvidéken
A szám kézirata nyomdába érkezett 1989. január 10.-én
Megjelent március 25.-én
YU ISSN 0350-4158

TARTALOM

Jürgen Habermas tanulmányai

Rekonstruktív versus megértő társadalomtudományok 7
A racionalitás fogalmának ideiglenes meghatározása 24
A cselekvésracionalitás aspektusai 55
A modernség időtudata és önnön megbizonyosodási igénye 76
Kérdések és ellenkérdések 93

***

A válogatásról (magyar, szerbhorvát és angol nyelven) 116

Losoncz Alpár

Habermas versus Derrida, avagy a dionüszoszi szellemiség bírálata 120

Könyvszemle

Rehák László

Az elmélet és a gyakorlat egysége Milan Kangrgánál (Milan Kangrga: Hegel–Marx. Neki osnovni problemi marksizma. Naprijed, Zagreb, 1988) 143

Bálint István

Párttörténetünk fehér foltjai (Ivan Očak: Gorkić. Globus, Zagreb, 1988) 150

Ružica Kovač-Žnideršić

A Teorija in praksa 88/11–12. száma 156

Beszédes Valéria

Monográfia a betyárokról (Küllős Imola: Betyárok könyve. Mezőgazdasági Kiadó, Budapest, 1988) 159

SADRŽAJ

Studije Jirgena Habermasa Rekonstruktivne versus razumevajuće društvene nauke 7
Provizorna definicija pojma racionaliteta 24
Aspekti racionaliteta delovanja 55
Svest o vremenu moderne i njena potreba za samouverenjem 76
Pitanja i kontra-pitanja 93

*** O izboru (na mađarskom, srpskohrvatskom i engleskom jeziku) 116

Alpar Lošonc Habermas versus Derida, ili kritika dionizijske duhovnosti 120

Prikazi

Laslo Rehak Jedinstvo teorije i prakse kod Milana Kangrge (Milan Kangrga: Hegel–Marx. Neki osnovni problemi marksizma. Naprijed, Zagreb, 1988) 143

Ištvan Balint Bele mrlje naše partijske istorije (Ivan Očak: Gorkić. Globus, Zagreb, 1988) 150

Ružica Kovač-Žnideršić Broj 88/11–12. časopisa Teorija in praksa 156

Valerija Besedeš Monografija o bećarima (Küllős Imola: Betyárok könyve. Mezőgazdasági Kiadó, Budapest, 1988) 159

CONTENTS

Studies of Jürgen Habermas

Rekonstructive vs. Understanding Social Sciences 7
Temporary Definition of the Idea of Rationality 24
Aspects of Rationality of Action 55
Consciousness of the Time of Modernism and its Need for Selfconfidence 76
Questions and Counter-Questions 93

*** About the Selection (in Hungarian, Serbo-Croatian and English) 116

Alpár Losoncz Habermas vs. Derrida, i.e. Critique of Dionysian Spirit 120

Book and Journal Review

László Rehák Milan Kangrga's Unity of Theory and Practice (Milan Kangrga: Hegel-Marx. Neki osnovni problemi marksizma. Naprijed, Zagreb, 1988) 143

István Bálint White Stains in the History of Yugoslav Communist Party (Ivan Očak: Gorkić. Globus, 1988) 150

Ružica Kovač-Žniderišić No. 11–12/88 of Journal Teorija in praksa 156

Valéria Beszédes Monography about the Outlaws *(betyárs)* (Küllős Imola: Betyárok könyve.
Mezőgazdasági Kiadó, Budapest, 1988) 159

Jürgen Habermas

REKONSTRUKTÍV VERSUS MEGÉRTŐ TÁRSADALOMTUDOMÁNYOK*

Bevezető észrevételek

Engedjék meg, hogy személyes észrevétellel kezdjem.° Amikor 1967-ben első ízben állítottam fel a tézist, miszerint a társadalomtudományoknak nem kellett volna cserbenhagyniuk a kutatás hermeneutikai dimenzióját, hogy a megértésproblémát voltaképpen csakis torzítások árán szoríthatták háttérbe, az ellenvetések két típusával találkoztam.[1]

Az egyik kitartott amellett, hogy a hermeneutika egyáltalán nem tárgya a metodológiának. Hans-Georg Gadamer rámutatott arra, hogy a megértésprobléma elsősorban nem tudományos kontextusokban jelentkezik – a mindennapi életben, történelemben, művészetben, irodalomban és általában a hagyományokhoz való viszonyunkban. Emiatt a filozófiai hermeneutika feladata nem az, hogy szisztematikus kísérlet vagy eljárás formájában adatokat gyűjtsön és elemezzen, hanem hogy általános megértési folyamatokra derítsen fényt. Gadamer a „módszert" az „igazság" ellentéteként fogja fel; szerinte az igazságot csak a megértés begyakorlott és okos praxisa révén lehet elérni. Mint tevékenység, a hermeneutika a legjobb esetben ügyesség, de semmi esetre sem módszer – a tudomány szempontjából szubverzív erő, amely belopja magát minden rendszerességre törekvő megközelítésbe.[2] Az ellenvetések másik típusa a társadalomtudományok főáramlatainak képviselőitől származik, akiknek komplementáris ellenvetéseik voltak. Ők azt állították, hogy az értelmezés problémája annak misztifikálásában rejlik. Szerintük nincsenek általános, csupán egyedi értelmezési problémák, amelyek az alkalmazásban lévő kutatási eljárásokkal leküzdhetők. Az elméleti terminusok gondos operacionalizálása, azaz az eszközök érvényességi és megbízhatósági tesztjei útját állhatnák az ellenőrizetlen be-

* A „Morality and the Social Sciences" címmel, R. Bellah, N. Haan és P. Rabinow által szervezett konferencián (Berkeley, 1980. márc.) elhangzott előadás. Angolból fordította Max Looser. Először megjelent in: N. Haan, r.n. Bellah, P. Rabinow, M. Sullivan (kiadók), Social Science as Moral Inquiry, N. Y. 1983, 251–270.

° Részlet Jürgen Habermas *Moralbewustein und Kommunikatives Handeln* című könyvéből. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1983. (29–52. o.)

folyásoknak, amelyek különben a köznyelv és a mindennapi élet nem elemzett és nehezen kezelhető komplexitásából beszivárognak a kutatásokba.

A hatvanas évek közepének kontroverziójában a hermeneutika vagy a heideggeri ontológia pótszerévé vált, vagy a mérési nehézségek következtében trivializálódott. Azóta ez a konstelláció érezhetően megváltozott. A filozófiai hermeneutika fő érveit messzemenően elfogadták, de nem mint filozófiai doktrinát, hanem mint kutatási paradigmát a társadalomtudományokon, mindenekelőtt az antropológián, a szociológián és a szociálpszichológián b e l ü l. Paul Rabinow és William Sullivan ezt „interpretatív fordulópontnak" nevezték.[3] A hetvenes évek folyamán az akadémiai világon belül és kívül többféle irányzat kedvezett az interpretációs paradigma érvényre jutásának. Csak néhányat említenék közülük.

Először is vita alakult ki Popper és Kuhn között, ezt követte a posztempirikus tudományelmélet fellendülése, ami megrendítette a logikai pozitivizmus tekintélyét, és ezáltal szétrombolta egy többé-kevésbé egységesített nomologikus tudomány vízióját. Ennek egyik utóhulláma a tudománytörténeten belül a súlypont áthelyeződése a normatív struktúrákról a hermeneutikailag érzékenyebb szempontokra.

Ezenkívül láthatóvá vált azon konvencionális társadalomtudományok kudarca, amelyek nem tudták betartani elméleti és gyakorlati jellegű igéreteiket. A szociológiai kutatás nem tudott eleget tenni a mércéknek, amelyeket pl. Parsons átfogó elmélete állított fel; a keynesi gazdasági elmélet csütörtököt mondott a hatékony mércék politikai síkján; a pszichológiában zátonyra futott a tanuláselmélet univerzális jellegű magyarázó igénye, amely tulajdonképpen egy egzakt magatartástudománynak volt a mintapéldája. Ez olyan alternatív szempontoknak nyitott utat, amelyek a fenomenológia, a kései Wittgenstein, a filozófiai hermeneutika, a kritikai elmélet, stb. alapjaira épültek. Ezek a szempontok egyszerűen azzal kecsegtettek, hogy alternatívát kínáltak fel az uralkodó objektivizmussal szemben – és nem annyira elismert fölényük alapján.[4]

Ezek után két, félig-meddig sikeres nézőpont kerekedett felül, amelyek példákat szolgáltattak a társadalomtudományok értelmezési típusához: a strukturalizmus az antropológiában, a lingvisztikában és – kevésbé meggyőzően – a szociológiában; és a genetikus strukturalizmus a fejlődéspszichológiában – amely modell sokat ígérőnek tűnik a társadalmi evolúció, valamint a világképek, az erkölcsi hit- és jogrendszerek fejlődésének elemzése szempontjából.

A filozófiai szférában említésre méltó irányzat volt még a neokonzervatív eltévelyedés, amely a társadalomtudósok körében a háttér-feltevések változásához vezetett. Egyrészt sor került a politikai okoknál fogva több évtizeden át diszkreditált biológiai feltevések bizonyos fokú feléledésére (mint pl. a szociobiológia és a genetikai intelligenciakutatás), másrészt a relativizmus, historizmus, egzisztencializmus és nietzscheanizmus különféle válfajaihoz való visszatérésre, egy hangulatváltozásra, ami a szigorúbb tudományágaktól kezdve, mint pl. a tudományelmélet és lingvisztika, a kultúrtudományi kutatás lágyabb területein át, egészen az irodalomkritikáig, építészeti ideológiáig, stb. terjedt. Mindkét irányzat ugyanannak az igen elterjedt meggyőződésben kifejezésre jutó szindrómának a megtestesítője, miszerint minden, amit az emberi kultúra univerzális jellegzetességeiben felmutat, előbb vezethető vissza az emberi ter-

mészetre, mint az emberi beszéd, felismerés, cselekvés racionális infrastruktúrájára, azaz a kultúrára magára.

A nyelvhasználat kétféle módja

Engedjék meg, hogy mindenekelőtt megmagyarázzam, mit értek hermeneutika alatt. Minden értelemmel bíró kifejezés – akár egy (verbális vagy nem verbális) megnyilatkozás, akár egy tetszőleges artefaktum, mint pl. egy szerszám, intézmény vagy írásmű – bifokális beállításban nemcsak mint szemlélhető esemény, hanem mint megérthető jelentésobjektiváció is azonosítható. Leírhatunk, megmagyarázhatunk vagy megjósolhatunk egy kimondott mondat hangalakjával azonos értékű hangkeveréket anélkül, hogy bárminemű fogalmunk lenne a megnyilatkozás jelentéséről. Hogy megértsük (és megfogalmazzuk) jelentését, részt kell vennünk néhány (valóságos vagy képzelt) kommunikatív cselekvésben, melyek folyamán a közölt mondat olyan alkalmazást nyer, hogy érthetővé válik a beszélők, hallgatók és ugyanazon nyelvközösség véletlenül jelenlevő tagjai számára. Richard Rorty egy szélsőséges esetet említ: „Még ha meg tudnánk is jósolni, hogyan hallat majd magáról a kutatók közössége 4000-ben, akkor sem lennénk képesek arra, hogy részt vegyünk beszélgetésükben."[5] Az „előfeltételezett nyelvi magatartásuk" és a „beszélgetésükben való részvétel" közti ellentét a nyelvhasználat két különböző módja közt fennálló fontos különbségre utal.

Vagy a z t m o n d j u k, h o g y m i á l l f e n n, v a g y m i n e m á l l f e n n, vagy v a l a m i t m o n d u n k v a l a k i n e k úgy, hogy az m e g é r t s e, a m i t m o n d t u n k. Csupán a második nyelvhasználati mód kapcsolódik bensőleg vagy fogalmilag a kommunikáció feltételeihez. Az, hogy közlünk valamit a dolgok rendjéről, nem függ szükségszerűen a valóban lebonyolított vagy legalábbis előfeltételezett kommunikáció egy fajtájától; egyáltalán nem szükséges k ö z ö l n i valamit, azaz végrehajtani a beszédcselekvést. Ehelyett kimondhatjuk a „p"-t magunkban, vagy egyszerűen gondolhatjuk, „hogy p". A megértése viszont annak, amit valakivel közölnek, megköveteli a kommunikatív cselekvésben való részvételt. Léteznie kell egy beszédhelyzetnek (vagy legalábbis feltételezni kell azt), ahol a beszélő a hallgató v a l folytatott kommunikációban valami á l t a l a gondolt dolgot juttat kifejezésre valami r ő l. A tisztán kognitív, nem kommunikatív nyelvhasználat esetében csak e g y fundamentális kapcsolatot implikálunk; nevezzük el ezt a mondatok és a világból származó valami – „ami r ő l" a mondatok közölnek valamit – közötti kapcsolatnak. Ha azonban olyan céllal használjuk a nyelvet, hogy magunkat egy másik emberrel megértessük (akárcsak a disszenzus megállapításának erejéig), három ilyen kapcsolat lehetséges: azáltal, hogy a beszélő kifejezésre juttatja vélemény é t, nyelvközösségének egy másik tagjá v a l közöl valam i t a világról. Az episztemológia csupán ezzel a nyelv és valóság közti utolsó kapcsolattal foglalkozik, míg a hermeneutikának egyeidejűleg kell foglalkoznia egy megnyilatkozás hármas kapcsolatával, amely arra szolgál, hogy kifejezze a) a beszélő szándékát, b) a beszélő és hallgató interperszonális kapcsolatának megteremtését, és hogy kifejezzen c) valamit a világról. Továbbá minden, a nyelvi kifejezés jelentésének tisztázását célzó kísérlet egy negyedik, immanensen nyelvi vagy ling-

visztikai kapcsolatot tár elénk, nevezetesen, az adott megnyilatkozás és az ugyanazon nyelven belüli összes lehetséges megnyilatkozás tömege közti kapcsolatot.

A hermeneutika a nyelvet úgyszólván működésében figyeli, nevezetesen úgy, ahogyan a részvevők alkalmazzák, azzal a céllal, hogy egy dolog közös megértéséhez vagy közös belátásához jussanak. A valamit megfigyelő vizuális szóképe azonban nem kellene hogy elködösítse azt a tényt, hogy a performatív módon használt nyelv olyan kapcsolatokba ágyazódott be, amelyek összetettebbek mint az egyszerű -ról, -ről vonatkozások, (és az ehhez hozzárendelt intenciótípusok). Ha a beszélő köznapi kontextusban közöl valamit, ő nemcsak az objektív világban lévő valamire utal (mint összességére annak, ami fennáll, vagy ami fennállhat), hanem ugyanakkor a szociális világban lévő valamire is (mint a legitim módon szabályzott interperszonális kapcsolatok összességére), és a beszélő saját, szubjektív világában létező valamire is (mint a kinyilvánítható élmények összességére, amelyhez privilegizált módon csak ő férhet hozzá).

Ily módon a megnyilatkozás és a világ közötti hármas összefüggés intentione recta mutatkozik meg, azaz a beszélő és a hallgató perspektíváiból. Ugyanaz az összefüggés elemezhető intentione obliqua is, az életvilág perspektívájából vagy a közös feltevések és gyakorlatok hátterének kontextusában, amelyekbe eleve és észrevétlenül minden egyes kommunikáció beágyazódik. Ebből a szemszögből nézve a nyelv három funkciót tölt be: a) a kulturális reprodukció vagy a hagyományok megjelenítője (ebből a szempontból dolgozta ki Gadamer filozófiai hermeneutikáját), b) a szociális integrációban vagy a szociális interakcióban részt vevő szereplők cselekvésterveinek koordinálója (ebből a szempontból dolgoztam ki én a kommunikatív cselekvés elméletét) és c) a szükségletek szocializálója vagy kulturális értelmezője (ebből a szempontból vázolta fel G. H. Mead szociálpszichológiáját).

Míg tehát a kognitív, nem kommunikatív nyelvhasználat megköveteli a mondat és a tényállás közti kapcsolat tisztázását – akár a megfelelő intenciók, propozicionális beállítottságok, alkalmazkodási irányok vagy akár a teljesítési feltételek vonatkozásában – a kommunikatív nyelvhasználat azt a problémát és kérdést veti fel, hogy hogyan kötődik ez a kapcsolat (összefüggés) a másik kettőhöz („a valami nek a kifejezése lenni"-hez és a „valamit valaki vel megosztani"-hoz). Ez a probléma, ahogyan erre másutt is rámutattam, az ontológiai és deontológiai világok, érvényességi igények, igenlő-tagadó állásfoglalások és a racionálisan motivált közmegegyezés feltételeinek fogalmaival tisztázható le.

Most láthatjuk, hogy a „valakinek valamit mondani" és a „megérteni a mondottakat" összetettebb és sokkal igényesebb előfeltételeken alapszik, mint az egyszerű „közölni (vagy gondolni), hogy mi áll fenn". Aki a „p"-t szemléli, gondol rá, vagy kiemeli, objektiváló magatartást tanúsít valamihez viszonyítva az objektív világban. Aki viszont részt vesz a kommunikatív folyamatokban, azzal hogy közöl és megért valamit – legyen ez egy kinyilvánított vélemény, egy megfogalmazott megállapítás, egy adott ígéret vagy parancs; vagy legyenek ezek kifejezett szándékok, kívánságok, érzelmek vagy hangulatok – annak mindig performatív beállítottságúnak kell lennie. Ez a beállítódás engedélyezi a harmadik személy vagy az objektiváló magatartás, a második személy vagy a normakonform magatartás és az el-

ső személy vagy az expresszív magatartás közti váltást. A performatív beállítódás k ö l c s ö n ö s orientálódást engedélyez az érvényességi igényekkel szemben (igazság, normatív helyesség, őszinteség), melyeket a beszélő a hallgatóval szemben támaszt igenlő/tagadó állásfoglalására várva. Ezek az igények kritikai értékelést tesznek szükségszerűvé, hogy egy mindenkori igény interszubjektív elismerése egy racionálisan motivált közmegegyezés alapjaként szolgálhasson. Azáltal, hogy a beszélő és a hallgató megértik egymást a performatív beállítódásban, részességet is vállalnak azokban a funkciókban, amelyek megfelelnek a közös életvilág reprodukciójához fűződő kommunikatív cselekedetek céljainak.

A megértés értelmezése és objektivitása

Ha azoknál, akik egyszerűen közölnek valamit a dolgok állásáról (ez többek között a tudósok beállítódása), a harmadik személy magatartását összehasonlítjuk azok performatív beállítódásával, akik a közléseket megkísérlik megérteni (ez többek között az értelmezők beállítódása), nyilvánvalóvá válnak a hermeneutikai kutatási dimenzió metodológiai következményei. Hadd mutassak rá a hermeneutikai megközelítés három fontosabb implikációjára.

Először is az értelmezők átengedik a megfigyelő privilegizált posztjának fölényét, mivel jómaguk is virtuális részvevőivé válnak a megnyilatkozások értelméről és érvényességéről folyó megegyezéseknek. Azáltal, hogy részt vesznek a kommunikatív cselekvésben, alapjában véve ugyanazt a státust fogadják el, mint azok, akiknek megnyilatkozásait meg akarják érteni. Többé nem immunisak a kísérleteket végző személyek vagy laikusok igenlő/tagadó magatartásával szemben, hanem átengedik magukat egy kölcsönös kritikai folyamatnak. Egy elképzelt vagy aktuális megértési folyamaton belül nem létezik a priori döntés arról, hogy kinek kitől kell tanulnia.

Másodszor, a magára öltött performatív beállítódás által az értelmező nemcsak a tárgyterület ismeretéből eredő fölényhelyzetét engedi át, hanem választ kell adnia arra a kérdésre is, hogy értelmezése során hogyan tud majd megbirkózni a kontextuális függőséggel. Nem tudhatja előre teljes biztonsággal, hogy jómaga, valamint a kísérletben részvevő személyek ugyanazokból a háttér-feltevésekből és -gyakorlatból indulnak-e ki. Az értelmező hermeneutikai helyzetének előzetes globális megértése csak szakaszonként ellenőrizhető, és nem vonható kétségbe teljes egészében.

Akárcsak az értelmező kiiktatása az érvényességi kérdések esetében és azok értelmezési dekontextualizálása, éppoly problematikus az a tény is, hogy a mindennapi beszéd a nem leíró megnyilatkozásokra és a nem kognitív érvényességi igényekre is kiterjed. A mindennapi életben sokkal gyakrabban vagyunk egységesek (vagy nem egységesek) a cselekvések és normák helyessége, az értékelések és a minták alkalmassága és az önábrázolás hitelessége vagy őszintesége, mint a propozíciók igazsága szempontjából. Evégett a tudás, amit alkalmazunk, amikor valakinek mondunk valamit, átfogóbb mint a szigorúan propozicionális vagy igazságvonatkozású tudás. Hogy megértse, amit közölnek vele, az értelmezőnek olyan tudásra kell szert tennie, amely t o v á b b i érvényességi

igényekre támaszkodik. Ezért egy korrekt értelmezés nem egyszerűen igaz, mint egy létező tényállást tükröző propozíció, inkább azt mondhatnánk, hogy a korrekt értelmezés eltalálja, fedi vagy explikálja az interpretendum jelentését, amit az értelmezőnek fel kell fognia.

Ez a három következmény abból adódik, hogy valaminek a megértése részvételt és nem csupán megfigyelést követel. Nem meglepő tehát, hogy nehézségekbe ütközik minden olyan kísérlet, amely a tudományt értelmezésre kívánja alapozni. A fő akadályt annak a kérdésnek a megválaszolása képezi, miként lehetne a szimbolikus megnyilatkozásokat éppoly megbízhatóan mérni mint a fizikai jelenségeket. A hatvanas évek közepén Aaron Cicourel egy „szigorú", adatokkal[6] alátámasztott, jó elemzést adott olyan, a kontextustól függő szimbolikus megnyilatkozások átalakításáról, melyeknek intuitív módon kézenfekvő jelentéseik vannak. A nehézségek arra vezethetők vissza, hogy azt, amit performatív beállítódásban értünk meg, át kell fordítani arra, ami a harmadik személy szempontjából állapítható meg. A értelmezéshez szükséges performatív beállítódás engedélyez ugyan szabályos átmeneteket az első, második és harmadik személy magatartása között; mérési célokból azonban a performatív beállítódást egyetlenegy – nevezetesen az objektiváló – beállítódás alá kell rendelni. A további problémák abból adódnak, hogy a ténymegállapító beszédbe értékítéletek lopóznak be, ami abból ered, hogy a mindennapi viselkedés empirikus elemzéséhez szükséges elméleti keretnek fogalmilag kötődnie kell a részvevők mindennapi értelmezéseinek vonatkoztatási keretéhez. Értelmezéseik azonban kognitív és nem kognitív érvényességi igényekkel fonódnak egybe, míg az elméleti tételek (propozíciók) egyedül csak az igazságra vonatkoznak. Charles Taylor[7] és Alvin Gouldner meggyőző érveket hoztak fel emiatt az értékközömbös nyelvek ellen a megértő társadalomtudományok vonatkozásában. Ezt az álláspontot teljesen eltérő filozófiai iskolák támogatták – Wittgenstein, Quine, Gadamer és természetesen Marx érvei alapján.

Egyszóval minden tudománynak, amely tárgyterülete részeként engedélyezi a jelentésobjektivációkat, foglalkoznia kell az értelmező részvevői szerepének módszertani következményeivel, aki a szemlélt dolgoknak nem jelentést „adományoz", hanem explikálnia kell az objektivációk „adott" jelentését, amelyek csak a kommunikatív folyamatokból kiindulva érthetők meg. Ezek a következmények éppen azt a kontextustól való függetlenséget és értékközömbösséget veszélyeztetik, amely az elméleti tudás objektivitásához szükségesnek tűnik.[8]

Vajon ebből arra kell-e következtetnünk, hogy a társadalomtudományokon belül és azok vonatkozásában Gadamer álláspontját kellene elfogadni? Vajon az interpretatív fordulópont halálos csapás-e az összes nem objektivisztikus tétel szigorúan tudományos státusára? Tartsuk magunkat Rorty ajánlatához, és a társadalomtudományokat ne csak a szellemtudományokkal egyenlítsük ki, hanem egyáltalán az irodalomkritikával, költészettel és vallással, sőt általában a művelt beszéddel? Netán el kellene ismernünk, hogy a társadalomtudományok legjobb esetben is csak műveltségi tudásunkhoz járulhatnak hozzá – feltéve, ha nem cserélődnek fel valami komolyabb dologgal, mint pl. a neurofiziológia vagy a biokémia? A társadalomtudósok háromféleképp reagáltak ezekre a kér-

désekre. Ha külön-külön szemléljük az objektivitással és megmagyarázó erővel kapcsolatos igényeket, „hermeneutikai objektivizmust", „radikális hermeneutikát" és „hermeneutikai rekonstrukcionizmust" különböztethetünk meg. Néhány társadalomtudós megjátssza az interpretációprobléma drámai következményeit azáltal, hogy visszatér a megértés átéléselméletének egy válfajához. Ez az elmélet végeredményben azon a feltevésen alapul, hogy belehelyezhetjük magunkat egy másik személy tudatába, és az általa közöltek jelentését elválaszthatjuk az értelmező hermeneutikai kiindulóhelyzetétől. Gadamer meggyőző, az ifjú Dilthey átéléselméletére vonatkozó kritikája óta, véleményem szerint, ez a kiút nem létezik többé.

Ebből kifolyólag mások már habozás nélkül terjesztik ki a radikális hermeneutika elveit arra a területre – akár a Gadamer-féle, akár a Rorty-féle megindoklással – amelyet (az ő szemszögükből) sajnálatos módon és tévesen a társadalomtudomány tényleges területének tekintenek. Ezek a társadalomtudósok – lehet, hogy kellemetlen érzéssel vagy inkább reményteljes érzelmekkel – feladják mind az objektivitásra, mind az explanatorikus tudásra vonatkozó igényt. Ennek egy felemás fajta relativizmus a következménye, ami azt jelenti, hogy a különböző feltevések és értelmezések csupán különböző értékorientációkat tükröznek.

Ezzel szemben mások, az értelmezési problémára való tekintettel, készek cserbenhagyni az értékközömbösség konvencionális posztulátumát; ők tartózkodnak attól is, hogy a társadalomtudományokat egy szigorúan nomologikus tudomány modelljéhez hasonlítsák, ennek ellenére azonban az elméleti feltevések kívánatosságát é s lehetőségét hangsúlyozzák, amelyek mind objektív, mind elméleti tudás létrehozásával kecsegtetnek. Ez az álláspont igazolásra szorul.

Az értelmezés racionalitásának előfeltételei

Engedjék meg, hogy mindenekelőtt egy érvet említsek, amely, ha részleteiben kereszülvinnénk, bebizonyíthatná, hogy az értelmezők a megértési folyamatban vállalt elkerülhetetlen kötelezettségeik folytán elvesztik ugyan az érdektelen szemlélő vagy a harmadik személy privilégiumát, de u g y a n a n n á l a z o k n á l f o g v a olyan eszközökkel rendelkeznek, amelyekkel belülről tartják fenn kialkudott, pártatlan pozíciójukat. Egy hagyományos szöveg értelmezése a hermeneutika esetében paradigmatikus. Az értelmező először úgy véli, hogy érti egy ilyen szerző mondatait; utána zavartan tapasztalja, hogy a szöveget nem érti kellőképpen, azaz olyan jól, hogy esetleg válaszolni tudna a szerző kérdéseire. Az értelmezők ezt annak tudják be, hogy a szöveget egy másik kontextusra is vonatkoztatják nem csak arra, amibe a szöveg valóban beágyazódott, tehát revidiálni kell megértésüket. Az ilyen típusú kommunikációzavar a kiindulóhelyzetre jellemző. Abban a csendes meggyőződésben, hogy léteznek bizonyos tényállások, hogy érvényesek bizonyos értékek és normák, hogy bizonyos élmények bizonyos szubjektumoknak tulajdoníthatók, az értelmezők megkísérlik megérteni, miért tesz a szerző bizonyos kijelentéseket, miért tart tiszteletben vagy szeg meg bizonyos konvenciókat, és miért juttat ki-

fejezésre bizonyos intenciókat, hangulatokat, érzelmeket és ehhez hasonlókat. Az értelmezők csak annyira értik meg azt, amit a szerző gondol, amennyire feltárják azokat az o k o k a t is, amelyek az ő szemszögéből racionálissá teszik a szerző megnyilatkozásait.

Az értelmező tehát olyan mértékben érti meg a szöveg jelentését, amilyen mértékben belátja, m i é r t érezte magát jogosultnak a szerző arra, hogy bizonyos kijelentéseket (mint igazakat) előhozzon, hogy bizonyos értékeket és normákat (mint helyeseket) elismerjen és kifejezzen, azaz bizonyos élményeket (mint őszintéket) másnak tulajdonítson. Az értelmezőknek tisztázniuk kell a kontextust, ha a szerzőnek a korabeli publikum közös tudásából kellett kiindulnia, és ha a szöveggel kapcsolatos mai nehézségek annak megfogalmazása idején nem jelentkeztek vagy legalábbis nem olyan mértékben. Ez a folyamat azzal az immanens racionalitással magyarázható, amellyel az értelmezők minden megnyilatkozásnál számolnak, amennyiben azt olyan szubjektumnak tulajdoníthatják, akinek beszámíthatóságában előzőleg semmi okuk sem volt kételkedni. Az értelmezők nem érthetik meg egy adott szöveg szemantikai tartalmát, ha maguk nem tartják szem előtt az indokokat, amelyeket eredetileg a szerzőnek kellett szükségszerűen tételeznie.

Igen ám, de nem mindegy, hogy az indokok – akár ténymegállapító, norma- és érték-ajánló, akár kívánság- és érzelem-kinyilvánító indokokról legyen szó – ésszerűek-e vagy csak ésszerűeknek tartjuk őket. Ezért az értelmezők képtelenek maguktól feltárni és megérteni az indokokat anélkül, hogy azokat m i n t indokokat, legalább implicite, azaz pozitív vagy negatív állásfoglalás nélkül ne bírálnák el. Az értelmezők bizonyos érvényességi igényeket nyilván függőben hagynak, és amellett döntenek, hogy egyes kérdésekre mint megválaszolatlanokra tekintenek, nyitott problémaként megoldatlanul hagyják őket. Az indokokat azonban csak abban az esetben lehet m e g é r t e n i, ha azokat mint indokokat komolyan vesszük és é r t é k e l j ü k. Ezért az értelmezők csak akkor tudnak fényt deríteni egy homályos kifejezésre, ha magyarázatot adnak a homály mibenlétére és létrejöttére, azaz arra, hogy miért nem világosak számunkra egyértelműen az indokok, amelyeket a szerzőnek a kontextusban kellett kinyilvánítania?

Bizonyos értelemben minden értelmezés r a c i o n á l i s értelmezés. Az értelmezők kénytelenek a megértésnél – és épp ezért az indokok értékelésénél is –, racionalitási mintákhoz folyamodni, tehát olyan mintákhoz, amelyeket jómaguk kötelezőnek tekintenek minden fél számára méghozzá a szerzőt és kortársait is beleértve (amennyiben egy, az értelmező által újrakezdett kommunikációt hozhatnának vagy hoznának létre). Természetesen az ilyen univerzálisnak vélt racionalitási mintákra való, rendszerint implicit hivatkozás még nem bizonyítja a feltételezett minta ésszerűségét, még akkor sem, ha az bizonyos tekintetben elkerülhetetlen egy elkötelezett, a megértéshez ragaszkodó értelmező számára. Azonban minden egyes kompetens beszélő alapvető intuíciója –, hogy az igazságra vonatkozó igényeinek, a normatív helyességre és az őszinteségre vonatkozó igényeknek univerzálisnak, azaz meghatározott feltételek mellett mindenki számára elfogadhatónak kell lenniük – alapul szolgál arra, hogy röpke pillantást vessünk a formálpragmatikai elemzésre, amely a szim-

bolikus megnyilatkozások és teljesítmények érvényességének általános és szükségszerű feltételeire összpontosít. Itt én azon beszéd- és cselekvőképes szubjektumok know how-inak racionális rekonstrukcióira gondolok, akikről feltételezhető, hogy megnyilatkozásaik érvényesek, és akik önmagukról is feltételezik, hogy – legalább intuitíve – különbséget tudnak tenni az érvényes és érvénytelen kifejezések között.

Ez olyan tudományágak területe, mint a logika, a matematika, az ismeret- és tudományelmélet, a lingvisztika és nyelvfilozófia, az etika, a cselekvéselmélet, az esztétika, az érveléselmélet stb. Mindezen tudományágak közös célja, hogy igazolják az előelméleti tudást és a szabályozó rendszerek intuitív elsajátítását, amelyek alapját képezik a szimbolikus megnyilatkozások és teljesítmények létrehozásának és minősítésének akár helyes következtetésekről, jó érvekről, alapos leírásokról, magyarázatokról vagy előrejelzésekről, akár grammatikai mondatokról, sikeres beszédcselekvésekről, hatékony instrumentális cselekvésekről, célszerű értékelésekről, autentikus önábrázolásokról, stb. legyen is szó. Amennyiben a racionális rekonstrukció explikálja a megnyilvánulások érvényességi feltételeit, eltérő eseteket is meg tud magyarázni, és ezzel az indirekt legitimáló tekintéllyel k r i t i k a i funkcióhoz is juthat. Amilyen mértékben helyezi a racionális rekonstrukció az egyes érvényességi igények közti differenciációkat a hagyományosan bejátszott határokon túlra, oly mértékben képes új, analitikus minták megteremtésére és ezzel egy k o n s t r u k t í v szerep átvételére. És amilyen mértékben leszünk eredményesek a nagyon általános érvényességi feltételek elemzésénél, olyan mértékben jelentkezhet a racionális rekonstrukció azzal az igénnyel, hogy általános fogalmakat írjon le, és ezáltal versenyképes e l m é l e t i tudást jelenítsen meg. Ezen a síkon fél t r a n s z - c e n d e n t á l i s érvek jelennek meg, amelyek arra irányulnak, hogy a releváns gyakorlatok előfeltételeinek elkerülhetetlenségét, azaz visszautasíthatatlanságát bizonyítsák.[9] Épp e három ismérv (az elméleti tudás kritikai tartalma, konstruktív szerepe és transzcendentális megalapozása) csábította a filozófusokat alkalomadtán arra, hogy bizonyos rekonstrukciókat az utolsó megalapozásra vonatkozó igények (Letzbegründungsansprüchen) terhével sújtsanak. Ezért fontos belátni, hogy m i n d e n racionális rekonstrukciónak, éppúgy, mint a többi tudástípusnak, csak feltételes státusa van; alapulhat ugyanis állandó téves példaválasztáson; elsötétíthet és eltorzíthat helyes intuíciókat, és ami még gyakoribb – túlságosan is általánosíthat egyedi eseteket. Ezért újabb bizonyítások szükségesek. Az összes apriorisztikus és erősen transzcendens igényekre vonatkozó, indokolt kritikának mégsem kellene elriasztania azokat a kísérleteket, amelyek a feltehetően bazális kompetenciájú racionális rekonstrukciókat szándékoznak próbára tenni, és ezáltal közvetlenül ellenőriznék, hogy mint bemenő adatokat alkalmazták-e őket empirikus elméleteknél.

Adott esetben olyan megmagyarázásra törekvő elméletekről van szó, amelyek vagy a kognitív nyelvi és szocio-morális képességek ontogenetikus elsajátítására vagy az újító tudatstruktúráknak a történelem folyamán megvalósuló evolucionáris megjelenéseire és intézményes megtestesüléseire vonatkoznak; vagy pedig olyan elméletekről, amelyek a rendszeres eltéréseket magyarázzák

(pl. a nyelvpatológiában, ideológiákban vagy degenerálódó kutatási programokban). Kiváló példa erre a tudományelmélet és a tudománytörténet összjátékának Lakatos-féle, nem relativista válfaja.

Kohlberg erkölcsfejlődés-elmélete mint példa

Példaként Lawrence Kohlberg elméletét ragadnám ki, hogy alátámasszam azt a tényt, miszerint a társadalomtudományok tudatosítják a hermeneutikai dimenzióikat, és ennek ellenére hűek tudnak maradni feladatukhoz, hogy elméleti tudást produkáljanak. Választásom három okból esett erre a példára.

Először is úgy tűnik, hogy Kohlberg elméletének objektivitásigényét az veszélyeztette, hogy egy meghatározott filozófiai erkölcselméletet előnyben részesített a többivel szemben. Másodszor, Kohlberg elmélete az erkölcsi intuíciók racionális rekonstrukciója (filozófia) és az erkölcsfejlődés empirikus elemzése (pszichológia) közti egészen sajátos munkamegosztást példázza, és harmadszor, Kohlberg kinyilvánított szándékai egyszerre kockázatosak és provokatívak, azaz kihívóak mindazok számára, akik sem a társadalomtudóst, sem a gyakorlati filozófust nem akarják önmagukban elfojtani.

Engedjék meg, hogy ismertessem az alábbi, igen lerövidített és valószínűleg magyarázatot igénylő téziseket:

1. Szemmel látható párhuzam létezik (szigorú értelemben véve) Piaget kognitív fejlődéselmélete és Kohlberg erkölcsfejlődési elmélete között. Mindkét elmélet célja a k o m p e t e n c i á k megmagyarázása, amelyek mint képességek arra hivatottak, hogy megoldják az empirikus-analitikus vagy morális-gyakorlati problémák egyes csoportjait. A problémamegoldás vagy a leíró kijelentések (a magyarázatokat és előrejelzéseket is beleértve) igazságra vonatkozó igényeinek vagy a normatív kijelentések (a cselekvést és a cselekvésnormákat is beleértve) helyességének vonatkozásában objektíven minősíthető. Mindkét szerző ifjak célkompetenciáját írja le a formális-operacionális gondolkodás és a posztkonvencionális erkölcsi ítélet racionális rekonstrukciójának keretein belül. Ezen kívül Kohlberg és Piaget is konstruktivista módon értelmezik a tanulás fogalmát, ami a következő feltevéseken alapszik: először is azon, hogy a tudás, mint a tanulási folyamat terméke, általában elemezhető; továbbá, hogy a tanulás problémamegoldási folyamat, amelyben a tanulás szubjektuma aktívan résztvesz; és végül, hogy a tanulási folyamatot a közvetlen részvevők belátása irányítja. A tanulási folyamatot egy adott probléma X_1 interpretációjáról ugyanannak a problémának X_2 interpretációjára való átmenetként kell belsőleg felfogni, oly módon, hogy a tanuló szubjektum a második interpretáció szemszögéből meg tudja m a g y a r á z n i, miért téves az első.[10]

Piaget és Kohlberg azonos gondolatoktól vezérelve fektetik le a tanulási folyamat különböző szintjeinek hierarchiáját, ahol minden egyes szint a műveletek relatív egyensúlyaként definiálható, amelyek fokozatosan összetettekké, elvontakká, általánosakká és reverzibilisekké válnak. Mindkét szerző megfogalmazza feltevéseit a visszafordíthatatlan tanulási folyamat belső logikájáról, a tanulási mechanizmusokról (azaz az instrumentális, szociális vagy diszkurzív

cselekvési sémák bensővé tételéről), a szervezet endogén fejlődéséről (erősebb vagy gyengébb éréselméleti feltevések), a fokozataiban specifikus ingeradagolásról és az ezzel összefüggő eltolódási, lassulási, gyorsulási stb. jelenségekről, amit Kohlberg a szocio-morális és kognitív fejlődés közti interakcióval kapcsolatos feltevésekkel egészít ki.

2. Figyelembe véve a racionális rekonstrukció és az empirikus elemzés közötti egymást kiegészítő viszony érzékeny és a mi vonatkozásunkban fontos voltát, fennáll a naturalisztikus tévedés veszélye. Későbbi írásaiban, különösen a B i o l o g i e e t c o n n a i s s a n c e[11] óta, Piaget hajlamos arra, hogy feltevéseit a rendszerelmélethez idomítsa. Az egyensúly fogalma, amely a problémamegoldási folyamatok relatív állandóságára utal, és amelynek mércéje a reverzibilitási fok belső kritériuma, egy önfenntartó rendszer sikeres adaptációjának fogalmi tartalmaival kapcsolódik környezetéhez. Természetesen meg lehet kísérelni a strukturális és rendszerelméleti modell kombinálását (mint ahogyan ezt a társadalomelmélet teszi egyrészt a cselekvés- vagy életvilág-modellel, másrészt a rendszermodellel, de ezek kombinálása valami egészen mást jelent, mint az egyik modellnek a másikhoz való idomulása. Minden abbeli törekvés, hogy a problémamegoldási kísérletek érvényességén mért magasabbfokú teljesítményeket k i z á r ó l a g f u n k c i o n á l i s a n értelmezzük, a kognitív fejlődéselmélet sajátos teljesítményét teszi kockára. Voltaképpen racionális rekonstrukcióra sem lenne szükségünk, ha helyesnek bizonyulna, hogy az igazat vagy az erkölcsileg helyeset kielégítően csak annak keretében lehet elemezni, ami előnyös a rendszer határainak megőrzése szempontjából. Kohlberg ugyan elkerüli a naturalisztikus tévedést, de a következő mondatokat, enyhén szólva, kétértelműen fogalmazza meg: „Pszichológiai erkölcselméletünk messzemenően Piagettól származtatható, aki azt állítja, hogy mind a logika, mind az erkölcs fokozatosan fejlődik és hogy minden szint egy struktúra, amely – formálisan nézve – jobb (nagyobb) egyensúlyban van, mint az előző szint struktúrája. Tehát feltételezi, hogy minden új (logikai vagy erkölcsi) szint egy új struktúra, amely ugyan magába foglalja az előző struktúra elemeit, de úgy alakítja át őket, hogy azok szilárdabb egyensúlyt képeznek." Ezek után Kohlberg természetesen egyértelműen fűzi hozzá: „Pszichológiai elméletünk ezen »ekvilibrációs« feltevései természetesen összefüggnek a formalizmus hagyományával a filozófiai etikában, Kanttól kezdve Rawlsig. A pszichológiai és normatív elmélet ezen izomorfizmusa megköveteli, hogy a filozófiai kritériumokkal mért erkölcsi ítélet pszichológiailag magasabb szintje normatív szempontból megfelelőbb legyen."[12]

3. Az erkölcsi tudatra vonatkozó elméletalkotást a Kohlberg és Piaget elmélete közti különbségből fakadó nehézségek határozzák meg. Mindketten a feltehetően univerzális kompetenciák megszerzését magyarázzák az interkulturális invariáns fejlődési minták keretében, ahol e mintákat az határozza meg, amit a megfelelő megismerési folyamatok belső logikájaként fogunk fel. Az erkölcsi univerzalizmushoz viszonyítva mégis a kognitív univerzalizmus a könnyebben védhető álláspont – habár ez is kontroverz jellegű; ám sok bizonyíték van

arra, hogy a formális műveletek interkulturális szempontból egyformán alkalmazhatók a szemlélt állapotok és történések magyarázatánál. Kohlberg vállalja az összetettebb erkölcselmélet bizonyítási terhét annak érdekében, hogy: a) az univerzalista és kognitív álláspont egyáltalán védhető legyen az erkölcsi relativizmusba vagy az empirikus hagyományokba (és polgári ideológiákba) mélyen gyökeret vert szkepticizmussal szemben, és hogy b) bizonyítani lehessen egy formalista, Kanthoz fűződő etika fölényét az utilitarista és kontraktuális elméletekkel szemben. Folynak ma olyan erkölcselméleti viták, amelyek az a) és b) alátámasztási kontextusát képezik. Habár „knock-down"-érvek egyszerűen nem állnak rendelkezésre, feltételezem, hogy Kohlberg győzhetett volna az erkölcsi univerzalizmus körüli vitában. A második pontnál (a 6. szint – formalista erkölcs – és 5. szint – szabály-utilitarizmus és kontraktuális erkölcs – közti különbségnél) Kohlberg filozófiai álláspontja nem elég szilárd.

Ha az etikai formalizmust a p r o c e d u r á l i s r a c i o n a l i t á s fogalmaival kívánjuk megmagyarázni, nem fogadható el például a következő kijelentés: „Egy olyan erkölcs, amelyre univerzális megegyezések támaszkodhatnak, szükségessé teszi azt, hogy az erkölcsi kötelezettséget olyan materiális erkölcsi elvből lehessen közvetlenül levezetni, amely az emberek döntéseit konfliktusok és inkonzisztenciák nélkül határozhatja meg." Ha ezzel szemben Kohlberg az „ideális szerepátvételre" mint a gyakorlati döntésekhez szükséges „alkalmas eljárásra" utal, azok a helyes kanti intuiciók vezérlik, amelyeket Peirce és Mead pragmatisztikusan átértelmezett, és egy „univerzális diszkurzusban" való részvétel értelmében fejezett ki. Azt az alapintuíciót, miszerint az érvényben lévő normákhoz általános jóváhagyást kellene találni, Kohlberg Rawls elméletében is megtalálja: „Az erkölcsi dilemma helyes megoldása egy olyan, minden fél számára elfogadható megoldás, amely esetében minden egyes fél szabadnak és egyenlőnek tekinthető, és senkiről sem feltételezhető annak ismerete, hogy milyen szerepet tölthetne be egy (problematikus) helyzetben."[13]

4. Tegyük fel, hogy sikerül kivédeni az erkölcsi univerzalizmust. Még akkor is fennáll egy további nehézség. Kohlberg deontológiai álláspontra helyezkedik és azt állítja – mint azt alapos okom van feltételezni –, hogy a posztkonvencionális erkölcstudat betekintést követel az erkölcsi szféra autonómiájába. Az autonómia azt jelenti, hogy az erkölcsi érvelésforma különbözni fog az összes többi érvelésformától, akár a tények megállapítására és magyarázására, műalkotások értékelésére, kifejezések tisztázására, nem tudatos motívumok felderítésére, akár valami másra vonatkozik. Gyakorlati diszkurzusokban nem a propozíciók igazságtartalma, az értékelések megfelelő volta, a konstrukciók megformáltsága vagy az expresszív megnyilvánulások őszintesége a tét, hanem csupán a cselekvések és cselekvési normák helyessége: „A kérdés úgy hangzik, vajon erkölcsileg helyes-e ez?"[14]

Ebből azonban az következik, hogy a racionális rekonstrukció, amelyre Kohlbergnek támaszkodnia kell, a normatív elméletek típusához tartozik, amely kétszeresen „normatívnak" tekinthető. Egy kognitivisztikusan felépített erkölcselmélet először is abban az értelemben normatív, hogy meghatározott válfajú érvényességi igények feltételeit magyarázza – ebből a szempontból az

erkölcsi ítélet elméletei nem különböznek azok rekonstrukcióitól, amit Piaget formális-operacionális gondolkodásnak nevez. Ez az erkölcselmélet tekintettel, hogy nem merül ki metaetikai fontolgatásokban, olyan értelemben is „normatív", hogy saját állításainak érvényessége érdekében a normatív helyesség mércéire és a nem propozicionális igazságra apellál. Ebből a szempontból különbözik Kohlberg kiindulópontja Piaget kiindulópontjától.

Arra kell-e ebből következtetnünk, hogy az erkölcs fejlődés-elméletét valamiképp megmérgezi az alkotórészévé vált, különös válfajú racionális rekonstrukciók normatív státusa? Vajon Kohlberg elmélete csupán pszeudo-empirikus, hibrid variáns-e, amely sem arra nem képes, hogy megőrizze a normatív vonatkozású erkölcselmélet rangját, sem pedig arra, hogy eleget tegyen egy olyan empirikus tudomány követelményének, melynek elméleti állításai csak igazak vagy tévesek lehetnek? Úgy gondolom, a válasz erre nemleges.

5. Kohlberg egyéni magatartása azzal a kérdéssel kapcsolatban, hogy hogyan függ össze a bevált erkölcsi intuíciók filozófiai rekonstrukciója ezen intuitív tudás megszerzésének pszichológiai magyarázatával, természetesen nem mentes a kétértelműségtől. Vizsgáljuk meg először az erősebb tézist, miszerint mindkét vállalkozás egyazon elmélet része. Ez az ún. „azonossági tézis" a következőket állítja: „Egy, végső fokon megfelelő, pszichológiai magyarázata annak, hogy miért szakaszos a gyermek fejlődése, és végső fokon megfelelő filozófiai magyarázata annak, hogy miért megfelelőbb egy felsőbb szint az alsóbbtól, egyazon elmélet részei, amely csupán különböző irányokban valósul meg."[15] Ez a felfogás a tanulás konstruktivista fogalmára támaszkodik. Egy szubjektumnak, amely az egyik szinttől a másik felé halad, meg kellene tudnia magyarázni, hogy ítéletei (felsőbb szinten) miért megfelelőbbek mint az alacsonyabb szinten hozottak – a laikus mindennapi erkölcsi megfontolásának épp e fonalát veszik át reflexív módon az erkölcsfilozófusok. Ez az affinitás azon alapszik, hogy mind a pszichológussal szemben álló vonatkoztatási személy, mind az erkölcsfilozófus a gyakorlati diszkurzusban ugyanazt a performatív részvevői álláspontot foglalják el. Mindkét esetben, függetlenül attól, hogy csupán a laikus erkölcsi intuíciója vagy a szakember rekonstrukciós kísérlete tükröződik-e vissza benne, az erkölcsi megfontolás eredménye a normatív érvényességi igények szemszögéből értékelődik. Csakhogy más a pszichológus álláspontja és más az érvényesség típusa, amelyre megismerési törekvései irányulnak. Bizonyos, hogy a pszichológus is olyan szemszögből veszi szemügyre vonatkoztatási személyének megnyilvánulásait, ahogyan az az éppen túlhaladott szint erkölcsi ítéleteit bírálja, és a felsőbb szint ítéleteit igazolja; a pszichológus azonban a laikustól (és annak reflektáló alter-egojától, az erkölcsfilozófustól) abban különbözik, hogy a harmadik személy szempontjából írja le és magyarázza meg az ítéleteket, úgyhogy fontolgatásának eredménye kizárólag a propozicionális igazságigény alapján minősíthető. Ez a fontos különbség elmosódik a következő jellegű megfogalmazásokban: „Az arról szóló tudományos elmélet, hogy az egyén fejlődése ténylegesen miért szakaszos, és hogy miért részesítik előnyben a felsőbb szintet az alacsonyabb szinttel szemben, durván megfogalmazva, ugyanaz, mint az arról szóló erkölcselmélet, hogy

miért k e l l az embernek előnyben részesítenie a felsőbb szintet az alacsonyabbal szemben."[16]

A valóságban komplementaritás áll fenn a filozófiai és pszichológiai elmélet között, amit Kohlberg másutt találóan így ír le: „Míg az erkölcsi kritériumok hozzájárulnak az erkölcsi ítéletek megfelelő voltához a pszichológiai alkalmazhatósági vagy pszichológiai fejlődési szabványok definiálása céljából, a pszichológiai fejlődés empirikus kivizsgálása visszahat ezekre a kritériumokra azzal, hogy segít tisztázásukban. Pszichológiai elméletünk arra vonatkozóan, hogy miért szakaszos az indivíduumok fejlődése, olyan erkölcsfilozófiai elméleten alapszik, amely azt vázolja, hogy erkölcsileg miért jobb vagy megfelelőbb egy későbbi szint az előzőtől. Pszichológiai elméletünk azt állítja, hogy az indivíduumok az általuk elsajátított erkölcsi megfontolás legmagasabb szintjét részesítik előnyben; ezt az állítást a kutatás is alátámasztja. A pszichológiai elmélet ezen állítása egy filozófiai állításra vezethető vissza, amely szerint egy későbbi szint, bizonyos e r k ö l c s i kritériumok szerint, „objektíve" jobb vagy megfelelőbb. Ez a filozófiai igény azonban számunkra csak akkor válna kérdésessé, ha a haladás tényei az erkölcsi kérdések megítélése szempontjából összeegyeztethetetlenek lennének azok pszichológiai implikációival."[17]

Ez a komplementaritási tézis jobban megragadja az erkölcsfilozófia és az erkölcsi fejlődés elmélete közti munkamegosztást, mint az „azonossági" tézis. Egy olyan empirikus elmélet eredménye, amely csak igaz vagy téves lehet, az empirikus célokra alkalmazott erkölcselmélet normatív érvényességének biztosítására szolgálhat: »Az a tény, hogy erkölcskoncepciónk empirikusan „funkcionál", fontos annak filozófiai megfelelősége szempontjából.« Ilyen értelemben ellenőrizhetők vagy „tesztelhetők" a racionális rekonstrukciók, ha a „teszt" szó itt olyan kísérletet jelent, hogy felülvizsgáljuk, vajon komplementárisan beleilleszkednek-e a különböző elméletrészek ugyanabba a mintába. Kohlberg legvilágosabb megfogalmazása így hangzik: „A tudomány tehát letesztelheti, hogy egy filozófus erkölcskoncepciója fenomenológiailag összeillik(vág)-e a pszichológiai tényekkel. A tudomány azonban nem képes önmagát felülmúlni és az adott erkölcskoncepciót mint olyant igazolni, aminek az erkölcsnek lennie kellene..."[18]

6. A kölcsönös összetartozás arra utal, hogy a hermeneutikai kör mindenekelőtt metaelméleti síkon zárul be. Az empirikus elmélet az általa alkalmazott normatív elmélet érvényességét feltételezi; mindamellett érvényessége kérdésessé válik, amint az empirikus elmélet alkalmazásának viszonylatában a filozófiai rekonstrukció hasznavehetetlennek bizonyul. A normatív elmélet alkalmazásának azonban szintén van hatása a hermeneutikai kutatási dimenzióra. Az adatok létrehozása kifejezettebben „elmélet-vezérelt", mint a szokásos interpretációk. Hasonlítsuk csak össze ugyanannak a tesztfeladatnak két megfogalmazását:

(1) „Súlyos betegség, a rák egy különös fajtája miatt, halálán volt egy asszony Európában. Egyetlen gyógyszer létezett, és az orvosok azt ígérték, hogy az segíteni fog. Ez a gyógyszer a rádium egy fajtája volt, amiért a gyógyszerész tízszeresét kérte, mint amibe elkészítése került. Heinz, a férj, felkereste mindazokat, akikről feltételezte, hogy pénzt tudnának kölcsönözni, azonban a

szükséges összegnek csak a felét tudta összehozni. Elmesélte a gyógyszerésznek, hogy felesége haldoklik, és megkérdezte tőle, eladná-e olcsóbban a gyógyszert, vagy megengedné-e, hogy később fizesse ki. A válasz azonban így hangzott: „Nem, a gyógyszert én fedeztem fel, és pénzt csinálok belőle." Heinz kétségbeesett, betört a gyógyszertárba és ellopta a gyógyszert felesége részére. Ezt kellett tennie ennek az embernek? Miért?"

(2) „Egy férfi és egy nő nemrég jött le a hegyekből. Elkezdték művelni a földet, eső azonban nem esett, és így nem volt mit aratni. Nem volt elég ennivalójuk. Az asszony megbetegedett, és végül táplálékhiány miatt halálos beteg lett. A faluban csak egy élelmiszerüzlet volt, és az üzlet tulajdonosa nagyon magas árat kért az élelmiszerért. A férj egy kis élelmet kért a felesége számára a tulajdonostól, és azt mondta, hogy később megfizeti. A tulajdonos azonban azt mondta: „Nem, nem adok neked semmi ennivalót, ha nem fizetsz előre." A férj elment mindenkihez a faluban, és ennivalót kért. Feleslege azonban senkinek sem volt. Kétségbeesett, betört az üzletbe, hogy felesége részére élelmet lopjon. Ezt kellett tennie a férjnek? Miért?"[19]

Az (1) megfogalmazás Kohlberg híres Heinz-dilemmáját tolmácsolja; ez jól illusztrálja azt a módszert, ahogyan az amerikai gyerekeket az összehasonlító erkölcsi ítéletekre ösztönzik. Az ilyen jellegű dilemmára kapott válaszokat az erkölcsi szintek szabványleírásai szerint csoportosították. A (2) megfogalmazás ugyanannak a dilemmának kínai nyelvre fordított változata, amelyet Kohlberg egy tajvani faluban alkalmazott a gyerekek tesztelésére. Nem tudom megítélni, hogy a nyugati fogalmak mennyire épültek be ebbe a kínai változatba. Bármily gyenge is a kínai fordítás, magára a hermeneutikai feladatra mégis fényt vet. Amennyiben – és csakis akkor ha – az elmélet pontos, képesnek kellene lennünk arra, hogy minden kultúrában megtaláljuk a Heinz-dilemmának azt a kontextus-érzékeny ekvivalensét, amely a fontos elméleti dimenziókat illetően összehasonlíthatóvá teszi a tajvani válaszokat az amerikaiakkal. Magából az elméletből adódik, hogy elméleti-releváns történetek egyik kontextusról a másikra fordíthatók – és az elmélet ad útmutatást ennek megvalósításához. Ha a feladat nem hajtható végre erőszak és torzítás nélkül, éppen a hermeneutikai applikáció sikertelensége lesz a jele annak, hogy a feltételezett dimenziókat kívülről szabták meg – nem pedig egy belső rekonstrukció eredményei.

Engedjék meg, hogy befejezésül hangsúlyozzam, hogy az ugyanakkor általános kompetenciájú rekonstrukciókat is tartalmazó fejlődéspszichológiai elméletek struktúrájához fűződő metodológiai fejtegetések illusztratív célokból támaszkodnak Kohlberg elméletére. Ezzel egyelőre egyetlen olyan kérdést sem érintettem, amely az elmélet alapvető részeire vonatkozna: hogy pl. kell-e javítani az erkölcsi tudat posztkonvencionális szintjeinek Kohlbergtől származó leírásán; hogy, különösen a formalista etikai hozzáállás vajon a megengedettnél jobban ignorálja-e a kontextuális és interperszonális szempontokat; hogy vajon túl erős-e a Piaget-ra támaszkodó fejlődéslogika; és végül, hogy Kohlberg az erkölcsi ítélet és erkölcsi cselekvés közti kapcsolathoz fűződő feltevésével nem hanyagolja-e el a pszichodinamikai szempontokat?[20]

Blau Júlia fordítása

[1] J. Habermas: Zur Logik der Sozialwiessenschaften. Eint Literaturbericht. Beiheft zur *Philosophischen Rundschau*, Tübingen, 1967; megjelent a *Zur Logik der Socialwissenschaften*, Ffm. 1982, 89. o. című kötetben

[2] H. G. Gadamer: Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik. Metakritische Erörterungen zu „Wahrheit und Methode", in: K.-O. Apel u.a. *Hermeneutik und Ideologiekritik*. Ffm. 1971, 57. o.

[3] P. Rabinow és W. M. Sullivan (szerk.), *Interpretative Social Science*, Berkeley, 1979.

[4] R. j. Bernstein: *Restructuring of Social and Political Theory*, N. Y., 1976; németül Ffm. 1979.

[5] R. Rorty *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, N.J., 1979. 355.; németül Ffm. 1981. 384. o.

[6] A. Cicourel: *Method and Measurement in Sociology*, Glencoe 1964; németül Ffm. 1970.

[7] Ch. Taylor: Interpretation and the Science of Man. in: *Review of Metaphysics* 25, 1971, 3–51; németül: in uo., *Erklärung und Interpretation in den Wissenschaften vom Menschen*, Ffm. 1975.

[8] Engedjék meg, hogy hozzáfűzzem: a hermeneutikai és nem hermeneutikai tudományok megkülönböztetésével nem a realitás meghatározott területei (pl. kultúra versus természet, értékek versus tények vagy hasonló új-kantiánus elhatárolások, amelyeket főképpen Windelband, Rickert és Cassirer vezettek be) közti ontológiai dualizmus mellett szeretnék szót emelni. Ami mellett szót emelek, az inkább azon tudományok módszertani megkülönböztetése, amelyek annak megértésével, amit valakivel közölnek, hozzáférhetővé kell, vagy nem kell hogy tegyék a tárgyterületeikhez vezető utat. Habár *metaelméleti síkon* természetesen minden tudománynak foglalkoznia kell interpretációs problémákkal (ez került a posztempirikus tudományelmélet gyújtópontjába, vö. Mary Hesse, *In Defence of Objectivity*, in: Proceedings of the British Academy, 58. köt., London, British Academy, 1972), az e problémákkal való foglalkozás csak (kizárólag) azok jussává válik, akik már az *adatkitermelés* síkján rendelkeznek hermeneutikai kutatási dimenzióval. Ilyen szemszögből beszél A. Giddens a „kétszeres hermeneutika" problémájáról (vö. *New Rules of Sociological Method* c. művével, London, 1976). A hermeneutikai módszert alkalmazó tudományok ezen metodológiai definiálásával cáfolom Rorty felfogását a hermeneutikáról, amely azt »eltérő diszkurzusokra« korlátozott tevékenységként értelmezi. Ez minden bizonnyal a rutinszerű kommunikáció összeomlása, amely a mindennapi életben vált ki leggyakrabban hermeneutikai törekvéseket. Az interpretációs igény azonban nemcsak olyan helyzetekben jön létre, ahol többé már semmi sem érthető, vagy ahol igen érezhetővé vált a nietzschei izgatottság egy fajtája, az Előreláthatatlan, az Új és az Alkotó vonatkozásában. Ilyen szükség felléphet teljesen triviális esetekben is, például ha olyasvalamivel találjuk magunkat szemben, ami mások számára kevésbé ismert. Az etnometodológusok mikroszkópja alatt a mindennapi élet legközönségesebb jellegzetességei is idegenszerűekké válnak. Ez a kimondottan mesterségesen létrehozott interpretációs igény mintaszerű a társadalomtudományokban. A hermeneutika nem a Nemes és a Nemkonvencionális számára van fenntartva; legalábbis a hermeneutika Rorty-féle arisztokratikus értelmezése nem egyeztethető össze a társadalomtudományok metodológiájával.

[9] I. Watt: Transcendental Arguments and Moral Principles. In: *Philosophical Quarterly*, 25, 1975, 38. o.

[10] Vö. S. Toulmin és D. W. Hamlyn vitáját Hamlyn: Epistemology and Conceptual Development c. tanulmányában, in: Th. Mischel, *Cognitive Development and Epistomology*, 1971, 3–24.

[11] J. Piaget, *Biologie et connaissance*, Párizs 1967; németül Ffm. 1974.

[12] L. Kohlberg, The Claim to Moral Adequacy of a Highest Stage of Moral Judgement. in: *Journal of Philosophy* 70, 1973, 632, 633.

[13] L. Kohlberg, From Is to Ought. in: Th. Mischel (1971), 208, 213.

[14] Uo., 215.

[15] Uo. 154.

[16] Uo. 223.

[17] Kohlberg, (1973), 633.

[18] Kohlberg, in: Mischel (1971), 222. és tovább

[19] Uo. 156, 165.

[20] Vö. ebben a kötetben a 194. és tovább

Jürgen Habermas

A RACIONALITÁS FOGALMÁNAK IDEIGLENES MEGHATÁROZÁSA*

... (1) Maradjunk először a racionalitásfogalom szűkebb értelemben vett kognitív megfogalmazásánál, ahol a fogalmat kizárólag a deskriptív tudás használatára vonatkoztatva definiáltuk. Ez a fogalom két különböző irányba fejleszthető tovább.

Ha a propozicionális tudásnak a célirányos cselekedetekben levő nem-kommunikatív használatából indulunk ki, akkor már eleve a *kognitív-instrumentális racionalitás* azon fogalma mellett hozunk előzetes döntést, amely, az empirizmuson keresztül, erősen hatott a modernség önmegértésére. E fogalom magában hordja a sikeres önérvényesítés konnotációját, amit a kontingens környezet feltételei feletti informált rendelkezés, valamint a hozzájuk való intelligens alkalmazkodás tesz lehetővé. Ha viszont a propozicionális tudásnak beszédcselekvésekben való kommunikatív alkalmazásából indulunk ki, akkor egy tágabb, a logoszra vonatkozó régebbi elképzelésekhez kapcsolódó másik racionalitásfogalom mellett hozunk előzetes döntést.[16] A *kommunikatív racionalitásnak* ez a fogalma olyan konnotációkat hordoz magában, amelyek végső soron az érvelő beszéd kényszermentesen egyezkedő, konszenzusteremtő erejének központi jelentőségű tapasztalatára vezethetők vissza. Az érvelő beszédben a különböző résztvevők túllépnek saját, kezdetben csak szubjektív nézeteiken, és az ésszerűen motivált meggyőződések közösségi mivoltának köszönhetően megbizonyosodnak az objektív világ egysége és életösszefüggésük interszubjektivitása felől.[17]

Tegyük fel, hogy „p" vélemény azt az azonos tudáskészletet reprezentálja, amivel A és B rendelkezik. Mármost A (mint a beszélők egyike) részt vesz egy kommunikációban, és „p" kijelentést tesz, miközben B mint (egyedüli) cselekvő egy olyan eszközt választ, amelyet a „p" vélemény alapján egy adott helyzetben alkalmasnak talál arra, hogy egy kívánt effektust érjen el. A és B *ugyanazt* a tudást használják *különböző* módon. Az egyik esetben a megnyilatkozás tényekre való vonatkoztatása és megindokolhatósága lehetővé teszi a kommunikáció résztvevői számára a megegyezést valamiről, ami a világban végbe-

* Részlet Jürgen Habermas: *Theorie des Kommunikatives Handelns* című művéből (I. kötet 28–71. o.) A fejezet címe: Rationalität eine verläufige Begriffsstimmung.

megy. A megnyilatkozás racionalitása szempontjából konstitutív, hogy a beszélő „p" kijelentése bírálható érvényességi igénnyel lép fel, amelyet a hallgató elfogadhat, vagy visszautasíthat. A másik esetben a cselekvési szabály tényekre való vonatkoztatása és megindokolhatósága lehetővé teszi a sikeres beavatkozást a világba. A cselekvés racionalitása szempontjából konstitutív, hogy a cselekvő cselekvését egy, a „p" igazságát implikáló tervre alapozza, amely szerint a cél adott körülmények között megvalósítható. Egy állítás csak akkor nevezhető racionálisnak, ha a beszélő teljesíti azokat a feltételeket, amelyek az illokuciós cél – a kommunikáció még legalább egy résztvevőjével megegyezni valamiről, ami a világban létezik – eléréséhez szükségesek; egy célirányos cselekvés csak akkor nevezhető racionálisnak, ha a cselekvő teljesíti azokat a feltételeket, amelyek a szándék – sikeresen beavatkozni a világba – megvalósításához szükségesek. Mindkét kísérlet meghiúsulhat – a kívánt konszenzus nem jön létre, a várt effektus nem következik be. E kudarcok jellege is a megnyilatkozás racionalitását bizonyítja – a kudarcok megmagyarázhatók.[18]

A racionalitás elemzése mindkét vonalon a propozicionális tudás és az objektív világ fogalmaiból indul ki; a felsorolt esetek azonban különböznek a propozicionális tudás *felhasználásának módjában*. Az egyik használati szempontból az *instrumentális beavatkozás*, a másikból a *kommunikatív megegyezés* jelenik meg mint a racionalitás télosza. Az elemzés különböző irányokba vezet, attól függően, melyik szempontra koncentrál.

Röviden vázolnám a két pozíciót. Az első pozíció, amelyet az egyszerűség kedvéért „realistának" nevezek, a világnak mint a fennálló esetek összességének az ontológiai előfeltételezéséből indul ki, hogy ezen az alapon tisztázza a racionális viselkedés feltételeit (a). A másik pozíció, amelyet „fenomenológiainak" nevezhetünk, transzcendentális fordulatot ad ennek a kérdésfeltevésnek, és arra a körülményre reflektál, hogy azoknak, akik racionális viselkedést tanúsítanak, maguknak is előfeltételezniük kell egy objektív világot (b).

(a) A realista megelégedhet azoknak a feltételeknek az elemzésével, amelyeket egy cselekvő szubjektumnak teljesítenie kell ahhoz, hogy célokat tűzzön ki, és realizálja őket. E modell szerint a racionális cselekvések alapvetően a létező tényállások világába való célirányos és a siker alapján ellenőrizhető beavatkozásokként jellemezhetők. Max Blanck egész sor olyan feltételt nevez meg, a melyeket egy cselekvésnek teljesítenie kell, hogy többé-kevésbé racionálisnak (reasonable) számítson, és egy kritikai megítélés (dianoetic appraisal) számára hozzáférhető legyen:

1. Only actions under actual or potential control by the agent are suitable for dianoetic appraisal...
2. Only actions directed towards some end-in-view can be reasonable or unreasonable...
3. Dianoetic appraisal is relative to the agent and to his choice of end-inview...
4. Judgments of reasonableness are appropriate only where there is partial knowlidge about the availability and efficacy of the means...
5. Dianoetic appraisal can always be supported by reasons.[19]

Ha a racionalitásfogalmat a célriányos, azaz problémamegoldó cselekvések vezérfonala mentén bontjuk ki,[20] akkor egyébként a „racionális"-nak egy má-

sodlagos nyelvi használata is érthetővé válik. Hiszen beszélünk néha egy inger kiváltotta magatartás „racionalitásáról", egy rendszer állapotváltozásának „racionalitásáról". Ezek a reakciók problémák megoldásaiként *értelmezhetők*, anélkül, hogy a megfigyelő a megfigyelt reakció interpolált *célszerűségéhez* *céltevékenységet* rendelne, és ezt a tevékenységet egy döntésképes, propozicionális tudást felhasználó szubjektum cselekvésének tulajdonítaná.

Egy külső vagy belső ingerre reagáló organizmus viselkedése, egy önszabályozó rendszer környezet által kiváltott állapotváltozása értelmezhető ugyan *kvázicselekvésként*, mégpedig úgy, mintha abban egy szubjektum cselekvőképessége nyilatkozna meg,[21] de racionalitásról ebben az esetben csak átvitt értelemben beszélhetünk. Ugyanis a racionális megnyilatkozások számára megkövetelt megindoklásképesség azt jelenti, hogy a szubjektum, akinek a megnyilatkozást tulajdonítjuk, alkalmas körülmények között *maga* képes indokokat megnevezni.

(b) A fenomenológus nem követi feltétlenül a célirányos vagy problémamegoldó cselekvések vezérfonalát. Ő ugyanis egy objektív világ ontológiai előfeltételezéséből nem egyszerűen csak kiindul, hanem azt problémává teszi azzal, hogy olyan feltételekre kérdez rá, amelyek között egy kommunikációs közösség tagjai számára egy objektív világ egysége konstituálódik. A világ csak azáltal tesz szert objektivitásra, hogy beszéd- és cselekvőképes szubjektumok egy közössége *számára* egy és ugyanazon világként *érvényes*. Az absztrakt világfelfogás szükséges feltétel ahhoz, hogy kommunkatív módon cselekvő szubjektumok egyetértést érjenek el valamiről, ami a világban előfordul, vagy amit abba meg kell tenni. Ugyanakkor ezzel a *kommunikációs praxis*sal bizonyosodnak meg közös életösszefüggésükről, az interszubjektíve birtokolt *élet*vilá*g*ról. Ezt azoknak az interpretációknak az összessége határolja, melyeket a résztvevők mint háttértudást feltételeznek. A fenomenológusnak tehát, hogy a racionalitásfogalmat tisztázza, meg kell vizsgálnia a kommunikatív úton elért konszenzus feltételeit; azt kell elemeznei, amit Melvin Pollner A. Schützre hivatkozva „mundane reasoning"-nek nevez: „That a community orients itself to the world as essentially constant, as one which is known and knowable in common with others, provides that community with the warrantable grounds for asking questions of a particular sort of which a prototypical representative is: 'How come, he sees it and you do not?'"[200]

E modell szerint a racionális megnyilatkozások értelmes, kontextusukban értelmezhető cselekvésekként jellemezhetők, amelyekkel a cselekvő valamilyen, az objektív világban levő dologra hivatkozik. A szimbolikus megnyilatkozások érvényességi feltételei egy, a kommunikációs közösség által interszubjektíve birtokolt háttértudásra utalnak. Ezen életvilágbeli háttér számára minden disszenzus sajátos jellegű kihívást jelent: „The assumption of a commonly shared world (életvilág) does not function for mundane reasoners as a *descriptive assertion*. It is not falsifiable. Rather, it functions as an incorrigible specification of the relations which exist *in principle* among a *community of perceivers' experiences* of what is purported to be the same world (objektív világ)... In very gross terms, the anticipated unanimity of experience (or, at least of accounts of those experiences) presupposes a community of others who are deemed to be observing the same world, who are psychically constituted so as

to be capable of veridical experience, who are motivated so as to speak 'truthfully' of their experience, and who speak according to recognizable, shared schemes of expression. On the occasion of a disjuncture, mundane reasoners are prepared to call these and other features into question. For a mundane reasoner, a disjuncture is compelling grounds for believing that one or another of the conditions otherwise thought to obtain in the anticipation of unanimity, did not. For example, a mundane solution may be generated by reviewing whether or not the other had the capacity for veridical experience. Thus, 'hallutination' 'paranoia', 'bias', 'blindness', 'deafness', 'false consciousness' etc., in so far as they are understood as indicating a faulted or inadequate method of observing the world, serve as candidate explanations of disjunctures. The significant feature of these solutions – the feature that renders them intelligible to other mundane reasoners as possibly correct solutions – as that they bring into questionnot the *world's intersubjectivity* but the adequacy of the methods through which the world is experienced and reported upon."[23]

A kommunikatív racionálitásnak ebbe az átfogóbb, fenomenológiai megalapozású fogalmába beilleszthető a kognitív-instrumentális racionalitás realista megalapozású fogalma. Vannak ugyanis belső kapcsolatok egyrészről a dolgok és események decentrált érzékelésének és manipulációjának képessége, másrészről a dolgokról és eseményekről való interszubjektív megegyezés képessége között. Ezért választja J. Piaget a *társadalmi kooperáció* kombinált modelljét, mely szerint több szubjektum kommunikatív cselekvés révén koordinálja beavatkozását az objektív világba.[24] Csak akkor jönnek létre kontrasztok, ha – mint az empirista hagyományok alapján – a kommunikatív racionálitástól megpróbáljuk *elválasztani* azt a kognitív–instrumentális racionalitást, mely a deskriptív tudás monologikus alkalmazását tükrözi, pl. olyan fogalmakkal mint a beszámíthatóság és az autonómia. Csak a beszámítható személyek viselkedhetnek racionálisan. Ha racionalitásukat a célirányos beavatkozások sikerén mérjük, akkor elég annyit követelni, hogy alternetívák között választani és (néhány) környezeti feltételt ellenőrizni tudjanak. Ha viszont racionalitásukat a megegyezési folyamatok sikerén mérjük, akkor nem elégedhetünk meg ezekkel a képességekkel. A kommunikatív cselekvés összefüggéseiben csak az tekinthető beszámíthatónak, aki egy kommunikációs közösség tagjaként cselekvését interszubjektíve elismert érvényességi igények szerint tudja orientálni. A beszámíthatóság különféle felfogásaihoz különféle autonómiafogalmakat rendelhetünk. A nagyobb mértékű kognitív-instrumentális racionalitás jobban függetlenít azoktól a korlátozásoktól, melyeket a kontingens környezet állít a célirányosan cselekvő szubjektum önérvényesítése elé. A nagyobb mértékű kommunikatív racionalitás megnöveli egy kommunikációs közösségen belül a játékteret a cselekvések kötöttség nélküli koordinálása és a cselekvési konfliktusok konszenzuális megszűntetése számára, (ha ezek szűkebb értelemben vett kognitív disszonanciákra vezethetők vissza).

A zárójelben hozzáfűzött megszorításra szükség van, ha a kommunikatív racionalitás fogalmát az állító kijelentések vezérfonala mentén bontjuk ki. M. Pollner is leszűkíti a „mundane reasoning"-et azokra az esetekre, amelyekben az objektív világ valamely dolgáról keletkezik disszenzus.[25] De a szemé-

lyek racionalitása nyilvánvalóan nemcsak abban a képességben mutatkozik meg, hogy tényekről konszenzust teremtsenek, és hatékonyan cselekedjenek.

(2) A megalapozott állítások és a hatékony cselekvések bizonyosan a racionalitás jelei. Az olyan beszéd- és cselekvőképes szubjektumokat, akik tényeket és cél-eszköz-viszonyokat illetően lehetőség szerint nem tévednek, racionálisnak nevezzük. De nyilvánvalóan vannak a megnyilatkozásoknak más típusai is, amelyek jól megindokolhatók, mégsem léphetnek fel igazság- vagy sikerigényekkel. A kommunikáció összefüggéseiben nemcsak azt nevezzük racionálisnak, aki állít valamit, és ezt egy bírálóval szemben meg is tudja indokolni azzal, hogy a megfelelő evidenciákra utal; azt is racionálisnak nevezzük, aki egy fennálló normát követ, és cselekedetét bírálójának igazolni is tudja azzal, hogy egy adott szituációt a legitim viselkedési elvárások fényében magyaráz meg. Sőt azt is racionálisnak nevezzük, aki egy kívánságot, egy érzést vagy egy hangulatot őszintén kinyilvánít, egy titkot elárul, egy tettet bevall stb., majd az így feltárt élmény hitelességét úgy bizonyítja be a bírálónak, hogy az élményből gyakorlati következtetéseket von le, és a továbbiakban konzisztensen viselkedik.

Normavezérelt cselekvéseknek és expresszív önábrázolásoknak is, az állító beszédcselekvésekhez hasonlóan, ugyanolyan jellegük van, mint az értelmes, kontextusukban értelmezhető megnyilatkozásoknak, melyekhez bírálható érvényességi igény kapcsolódik. Ezek tények helyett normákra és élményekre vonatkoznak. A cselekvő azzal az igénnyel lép fel, hogy viselkedése egy legitimként elismert normatív kontextusra vonatkoztatva helyes, vagy hogy egy számára privilegizált módon hozzáférhető élmény expresszív kifejezése őszinte. Ezek a megnyilatkozások is félresikerülhetnek, mint az állító beszédcselekvések. Ezek racionalitása számára is konstitutív egy bírálható érvényességi igény interszubjektív elismerésének lehetősége. A normavezérelt cselekvésekben vagy expresszív megnyilatkozásokban megtestesülő tudás azonban nem tényállapotokra utal, hanem normák előírt érvényességére és élmények megjelenítésére. Velük a beszélő nem utalhat az objektív világ valamely dolgára, hanem csak a közös társadalmi vagy a mindenkori saját, szubjektív világában levő valamely dologra. Ezen a helyen megelégszem azzal az előzetes utalással, hogy vannak olyan kommunikatív aktusok, amelyeket a világhoz való *másfajta* viszonyulás jellemez, és *másfajta* érvényességi igényekhez kötődnek, mint az állító kijelentések. Azok a kijelentések is teljesítik a racionlitás központi feltételét: megalapozhatók és bírálhatók, amelyek hasonló módon kötődnek a normatív helyesség és a szubjektív hitelesség igényéhez, mint más aktusok a propozicionális igazság és hatékonyság igényéhez. Ez a megynyilatkozások azon típusára is vonatkozik, amelyekhez nem járul egyértelmű érvényességi igény, tehát az *evaluatív (értékelő) megnyilatkozásokra*, amelyek se nem egyszerűen expresszívek, nem pusztán egy szubjektív érzést vagy szükségletet fejeznek ki, se nem norma vezéreltek, azaz nem konformak egy generalizált viselkedési elvárással. És mégis jól (meg)indokolhatók az ilyen evaluatív megnyilatkozások: vakáció iránti óhaját, egy őszi tájhoz való vonzódását, pacifizmusát, kollégái iránti féltékenységét egy bírálóval szemben értékítéletek segítségével magyarázhatja meg a cselekvő. Az értékminták nem rendelkeznek az interszubjektíve elismert normák általánosságával, de nem is egyszerűen egyéniek. Mindazonál-

tal különbséget teszünk azoknak a mintáknak az ésszerű és ésszerűtlen használata között, amelyekkel egy kulturális és nyelvi közösség tagjai szükségleteiket interpretálják. R. Norman ezt a következő példával világítja meg: „To want simply a saucer of mud is irrational, because some further reason is needed for wanting it. To want a saucer of mud because one wants to enjoy its rich riversmell is rational. No further reason is needed for wanting to enjoy the rich riversmell, for to characterize what is wanted as 'to enjoy the rich river-smell' is itself to give an acceptable reason for wanting it, and therefore this want is rational."[260]

A cselekvők racionálisan viselkednek mindaddig, míg az olyan predikátumokat mint a fűszeres, vonzó, idegen, szörnyű, utálatos stb. úgy használják, hogy életviláguk más tagjai felismerhessék e leírások között saját, hasonló szituációkra adott reakcióikat. Ha viszont az értékmintákat olyan önkényesen használják, hogy már nem számolhatnak egy kulturálisan bejátszott megértéssel, akkor idioszinkretikusan viselkednek. Az ilyen egyéni értékelések között lehetnek innovatív jellegűek is. Ezek természetesen autentikus kifejezésmódjukkal tűnnek ki, pl. egy műalkotás érzéki, azaz esztétikai formájával. Az idioszinkretikus megnyilatkozások ezzel szemben merev mintákat követnek, jelentéstartalmuk nem a költői beszéd vagy a kreatív alakítás ereje által válik hozzáférhetővé, és csak privatisztikus jellegük van. E megnyilatkozások spektruma az olyan ártalmatlan hóbortoktól, mint pl. a rohadt almák szagolgatása, egészen az olyan klinikai esetekig terjed, mint pl. a nyílt térségektől való irtózás. Aki a rohadt almákra adott libidinózus reakcióját a „bóditó", „mélységes", „szédítő" illatra való hivatkozással, aki a nyílt térségektől való irtózását ezek „bénító", „ólmos", „szívó" ürességével magyarázza, az aligha talál megértésre a legtöbb kultúra *mindennapi* kontextusában. Ezekre az eltérőnek érzett reakciókra nem terjed ki a mozgósított kulturális értékek *igazoló* ereje. Ezek a határesetek csak azt bizonyítják, hogy azok az állásfoglalások, valamint óhajok és érzések szenzibilitásai is, amelyek értékítéletekben fejezhetők ki, indokokkal és érvekkel állnak belső viszonyban. Aki beállítódásaiban és értékeléseiben olyan privatisztikusan viselkedik, hogy nem tudja ezeket az értékmintákra való hivatkozással megmagyarázni és plauzibilissé tenni, az nem viselkedik racionálisan.

Összefoglalásul azt mondhatjuk, hogy a normavezérelt cselekvések, expresszív önábrázolások és értékelő megnyilatkozások egy olyan kommunikációs praxissá egészítik ki az állító (konstatív) beszédcselekvéseket, amely konszenzus megteremtésére, megőrzésére és megújítására törekszik az életvilág háttere előtt, mégpedig egy olyan konszenzuséra, amely a bírálható érvényességi igények interszubjektív elismerésén alapszik. E praxis racionalitása abban mutatkozik meg, hogy egy kommunikatív úton elért megegyezésnek *végső soron* indokokra kell támaszkodnia. És azoknak a racionalitása, akik ebben a kommunikációs praxisban résztvesznek, azon mérhető, hogy megnyilatkozásaikat *megfelelő körülmények között* meg tudják-e indokolni. A mindennapi kommunikációs praxisban meglevő racionalitás tehát az érvelési praxist jelöli meg olyan felsőbb instanciaként, amely lehetővé teszi, hogy a kommunikatív cselekvést más eszközökkel folytassák, ha egy disszenzus a mindennapi

gyakorlattal nem küszöbölhető ki, s ugyanakkor az erőszak közvetlen vagy stratégiai alkalmazása sem kívánatos. Ezért úgy vélem, hogy a kommunikatív racionalitás fogalmát, amely az egyetemes érvényességi igények egy eleddig még nem tisztázott szisztematikus összefüggésére vonatkozik, érveléselmélettel kell explikálni a célnak megfelelően.

*Érvelés*nek azt a beszédtípust nevezzük, amelyben a résztvevők vitatott érvényességi igényeket tematizálnak, és megkísérlik ezeket érvekkel alátámasztani vagy bírálni. Az *érv* olyan indokokat tartalmaz, amelyek valamilyen rendszer szerint egy problematikus megnyilatkozás *érvényességi igényéhez* kapcsolódnak. Az érv „ereje" egy adott kontextusban az indokok nyomósságán mérhető; ez többek között abban mutatkozik meg, hogy az érv a diszkurzus résztvevőit meg tudja-e győzni, azaz képes-e őket a mindenkori érvényességi igény elfogadására motiválni. Ennek alapján egy beszéd- és cselekvőképes szubjektum racionalitását aszerint is megítélhetjük, hogy egy érvelés résztvevőjeként adott esetben hogyan viselkedik. „Anyone participating in an argument shows his rationality, or lack of it, by the manner in which he handles and responds to the offering of reasons for or against claims. If he is 'open to argument', he will either acknowledge the force of those reasons or seek to reply to them, and either way he will deal with them in a 'rational' manner. If he is 'deaf to argument', by contrast, he may either ignore contrary reasons or reply to them with dogmatic assertions, and either way he fails to deal with the issues 'rationally'."[270] A racionális megnyilatkozások megindoklásképességének a racionálisan viselkedő személyek részéről az a készség felel meg, hogy alávessék magukat a bírálatnak, és szükség esetén szabályszerűen vegyenek részt az érvelésekben.

A racionális megnyilatkozások bírálhatóságuk folytán *javíthatók*: korrigálhatjuk a félresikerült kísérleteket, ha sikerül a hibát azonosítanunk. A *megindoklás* felfogása összefonódik a *tanulás*éval. A tanulási folyamatokban is fontos szerepet játszik az érvelés. Így azt a személyt, aki a kognitív-instrumentális tartományban megalapozott véleményeket nyilvánít ki, és hatékonyan cselekszik, racionálisnak nevezzük; csakhogy ez a racionalitás véletlen marad, ha nem jár együtt a hibákból, a hipotézisek cáfolatából és a beavatkozások kudarcából való tanulás képességével.

A negatív tapasztalatok produktív *feldolgozás*ának médiuma az *elméleti diszkurzus*, azaz az érvelésnek az a formája, amelyben a kontroverz igazságigények tematizálódnak. A morális-gyakorlati tartományban hasonló a helyzet. Racionálisnak nevezzük azt a személyt, aki cselekvéseit a fennálló normatív kontextusokra való hivatkozással igazolni tudja. Még inkább érvényes ez arra, aki egy normatív cselekvési konfliktus esetén belátóan cselekszik, tehát nem követi sem az érzelmeit, sem a közvetlen érdekeit, hanem azon igyekszik, hogy a vitát morális nézőpontból pártatlanul ítélje meg, és konszenzuálisan vessen véget neki. Azt a médiumot, ahol hipotetikusan ellenőrizhető, hogy egy tényszerűen elismert vagy akár el nem ismert cselekvési norma pártatlanul igazolható-e, *gyakorlati diszkurzus*nak nevezzük. Ez az érvelésnek az a formája, amelyben a normatív helyesség igénye válik témává.

A filozófiai etikában még egyáltalán nem számít vitán felülinek, hogy a cse-

lekvési normákhoz kapcsolódó érvényességi igények, amelyekre parancsok vagy előíró mondatok támaszkodnak, az igazságigények mintájára diszkurzív úton beválthatók. De a mindennapi életben nem bocsátkozna morális érvelésekbe senki, aki intuitíve nem abból az erős előfeltevésből indulna ki, hogy az érintettek körében alapjában véve elérhető egy megindokolt konszenzus. Ez, úgy vélem, felfogásunk alapján a normatív érvényességi igények *értelméből* szükségszerűen adódik. A cselekvési normák érvényességi tartományukat illetően azzal az igénnyel lépnek fel, hogy a mindenkor szabályozást igénylő anyagra való tekintettel egy *minden* érintett számára *közös* érdeket fejezzenek ki, és ezért általános elismerésre találjanak; ennélfogva minden érvényes normának olyan feltételek között, amelyek a kooperatív igazságkeresés motívumán kívül minden más motívumot semlegesítenek, alapvetően meg kell találnia minden érintett racionálisan motivált beleegyezését is.[28] Erre az intuitív tudásra támaszkodunk mindig, amikor morálisan érvelünk; ezekben a preszuppozíciókban gyökerezik a „moral point of view".[29] Ez még nem jelenti szükségképpen azt, hogy ez a laikus intuíció a valóságban is rekonstruktív módon igazolható; mindenesetre én személy szerint ebben az etikai alapkérdésben egy kognitivisztikus pozíció felé hajlok, amely szerint a gyakorlati kérdések alapjában véve eldönthetők érvelés utján.[30] Ez a pozíció nyilván csak akkor védhető, ha a gyakorlati diszkurzusokat, amelyeket a mindenkori *érintettek* interpretált szükségleteihez való belső viszony jellemez, nem asszimiláljuk túl gyorsan az elméleti diszkurzusokba, amelyeket a *megfigyelő* interpretált tapasztalataihoz való viszony jellemez.

Nemcsak a kognitív-instrumentális és a morális-gyakorlati tartományok rendelkeznek reflexív médiummal, hanem az értékelő és expresszív megnyilatkozások is.

Racionálisnak nevezzük azt a személyt, aki szükséglettermészetét a kulturálisan begyakorolt értékminták fényében értelmezi; de igazán csak akkor, ha a szükségletinterpretáló értékmintákhoz maga is reflexív beállítódást tud kialakítani. A kulturális értékek a cselekvési normáktól eltérően nem lépnek fel általános igénnyel. Az értékek esetleg *pályáznak* interpretációkra, amelyek között az érintettek egy köre *adott esetben* le tud írni és normává tud tenni egy közös érdeket. Az interszubjektív elismerés udvara, amely a kulturális értékek körül képződik, még egyáltalán nem jelent kulturálisan általános, sőt univerzális beleegyezési képesség iránti igényt. Ezért azok az érvelések, amelyek értékminták igazolására szolgálnak, nem teljesítik a diszkurzusok feltételeit. Prototipikus esetben az *esztétikai kritika* formájával rendelkeznek.

Ez az érvelésnek egy olyan formáját variálja, amelyben az értékminták, egyáltalán nyelvünk értékelő kifejezéseinek alkalmassága válik témává. Ez persze az irodalom-, művészet- és zenekritika fejtegetéseiben indirekt módon történik. Az indokoknak ebben a kontextusban az a sajátos funkciójuk, hogy egy művet vagy egy ábrázolást úgy mutassanak be, hogy az egy példaszerű tapasztalat autentikus kifejezéseként, egyáltalán az autentikusság iránti igény megtestesüléseként felismerhető legyen.[31]

Egy megindokolt esztétikai felismerés által érvényesnek nyilvánított mű azután a maga részéről egy érv helyébe léphet, és pontosan azoknak a mintáknak

az elfogadása érdekében emelhet szót, amelyek szerint autentikus műnek számít. Ahogy a gyakorlati diszkurzus indokai annak kimutatására szolgálnak, hogy az elfogadásra ajánlott norma egy általánosítható érdeket fejez ki, úgy az esztétikai kritika indokai arra szolgálnak, hogy a felismerést irányítsák, és a mű autenticitását olyan evidenssé tegyék, hogy ez a tapasztalat maga is racionális motívummá váljon a megfelelő értékminták elfogadásában. Ez a meggondolás plauzibilissé teszi, hogy miért tartjuk az esztétikai érveket kevésbé kényszerítőknek, mint az olyanokat, amelyeket a gyakorlati, netán az elméleti diszkurzusokban használunk.

Hasonló a helyzet egy pszichiáter érveivel is, aki arra specializálódott, hogy az analizáltat a saját expresszív megnyilatkozásaival szemben reflexív beállítódásra bírja. Racionálisnak nevezzük ugyanis, mégpedig különös nyomatékkal, annak a személynek a viselkedését is, aki képes és kész is megszabadulni az illúzióktól, mégpedig olyanoktól, amelyek nem (ténybeli) tévedésen, hanem (saját élményekre vonatkozó) öncsaláson alapulnak. Ez vonatkozik a saját vágyak és hajlamok, érzések és hangulatok megnyilatkozásaira, amelyek őszinteség iránti igénnyel lépnek fel. Sok helyzetben nyomós okai vannak a cselekvőnek arra, hogy élményeit mások elől elrejtse, vagy hogy interakciós partnerét megtévessze saját „igaz" élményeit illetően. Ekkor nem támaszt őszinteségigényt, esetleg csak szimulálja azt azzal, hogy stratégiailag viselkedik. Az ilyenfajta megnyilatkozások objektíve nem bírálhatók őszintétlenségük miatt, sokkal inkább intencionált sikerük alapján kell megítélni őket. Őszinteségük (hitelességük) alapján az expresszív megnyilatkozások csak egy megegyezésre törekvő kommunikáció kontextusában mérhetők.

Aki rendszeresen téved önmagát illetően, irracionálisan viselkedik; aki azonban képes arra, hogy irracionalitását felismerje, az nemcsak egy ítélőképes és célracionálisan cselekvő, egy morálisan belátó és gyakorlatilag megbízható, egy érzékenyen értékelő és esztétikailag fogékony szubjektum racionalitásával rendelkezik, hanem azzal az erővel is, hogy saját szubjektivitásával szemben reflexív módon viselkedjen, és áttekintse azokat az irracionális korlátokat, amelyeknek kognitív, morális és esztétikai-gyakorlati megnyilatkozásai rendszeresen alá vannak vetve. Egy ilyen *önreflexiós folyamat*ban is szerepet játszanak az indokok; az érvelés hozzátartozó típusát Freud az orvos és az analizált közötti beszélgetés modelljén vizsgálta.[32] Az analitikus beszélgetésben a szerepek aszimmetrikusak, az orvos és a páciens nem proponensként és opponensként viselkedik. A diszkurzus feltételei csak a terápia sikeres befejezése után teljesíthetők. Ezért az érvelésnek azt a formáját, amely a rendszeres öncsalások felderítésére szolgál, *terapeutikus kritikán*ak nevezem.

Végül egy másik, de szintén reflexív síkon annak az interpretátornak a viselkedési módjai találhatók, aki a makacs megegyezési nehézségek láttán arra kényszerül, hogy a megegyezés eszközeit tegye a kommunikáció tárgyává, hogy a bajt orvosolja. Racionálisnak nevezzük azt a személyt, aki megegyezésre készen viselkedik, és a kommunikáció zavaraira olyan módon reagál, hogy a nyelvi szabályokra reflektál. Itt egyrészt a szimbolikus megnyilatkozások érthetőségének és jólformáltságának ellenőrzéséről van szó, arról a kérdésről tehát, hogy a szimbolikus kifejezések szabályszerűen, azaz az előállítási szabá-

lyok megfelelő rendszere szerint jönnek-e létre. Ehhez modellként a lingvisztikai vizsgálat szolgálhat. Másrészt a megnyilatkozások jelentésének explikációjáról van szó – egy olyan hermeneutikai feladatról, amelyhez a fordítás gyakorlata kínálkozik alkalmas modellként. Irracionálisan viselkedik, aki dogmatikusan használja saját kifejezőeszközeit. A *magyarázó (explikatív) diszkurzus* ezzel szemben az érvelésnek olyan formája, amelyben a szimbolikus kifejezések érthetőségét, jólformáltságát vagy szabályszerűségét nem feltételezik naívan vagy vitatják el, hanem mint kontroverz igényt teszik témává.[33]

Fejtegetéseinket úgy foglalhatjuk össze, hogy a racionalitást beszéd- és cselekvőképes szubjektumok diszpozíciójaként értelmezzük. A racionalitás olyan viselkedési módokban nyilvánul meg, amelyek mindig jól megindokolhatók. Ez azt jelenti, hogy a racionális megnyilatkozások egy objektív megítélés számára hozzáférhetők. Ez minden olyan szimbolikus megnyilatkozásra vonatkozik, amelyhez legalább implicit módon érvényességi igények kapcsolódnak (vagy olyan igények, amelyek egy bírálható érvényességi igénnyel belső viszonyban állnak). A kontroverz érvényességi igények minden explicit felülvizsgálata a kommunikáció egy olyan igényes formáját követeli meg, amely eleget tesz az érvelés feltételeinek.

Az érvelések olyan viselkedést tesznek lehetővé, amely sajátos értelemben számít racionálisnak: az explicit hibákból való tanulást. Míg a racionális megnyilatkozások birálhatósága és megindoklásképessége csupán *utal* az érvelés lehetőségére, addig a tanulási folyamatok, amelyekkel elméleti ismereteket és morális belátásokat szerzünk, az evaluatív nyelvet újítjuk meg és bővítjük ki, tévedéseket és megértési nehézségeket küszöbölünk ki, *rá vannak utalva* az érvelésre.

(3) *Kitérő az érveléselméletre*

Az eddig inkább csak intuitíve bevezetett racionalitásfogalom az érvényességi igények egy olyan rendszerére vonatkozik, amelyet – mint a 2. ábra mutatja – egy érveléselmélettel kellene megvilágítani. Ez az elmélet azonban egy tiszteletreméltó, Arisztotelészig visszavezethető filozófiai hagyomány ellenére is csak a kezdeteknél tart. Az érvelés logikája a formális logikával ellentétben nem szemantikai egységek (mondatok) közötti következtetési összefüggésekre vonatkozik, hanem pragmatikus egységek (beszédcselekvések) közötti belső, esetenként nem-deduktív kapcsolatokra, amelyekből érvek állnak össze. Az elmélettel alkalmanként az *informális logika* neve alatt találkozunk.[34] Az informális logika kérdéseivel foglalkozó első nemzetközi szimpózium számára a szervezők – utólag – a következő indokokat és motívumokat nevezték meg:

„– Serious doubt about whether deductiv logic and the standard inductive logic approaches are sufficient to modell all, or even the major, forms of legitimate argument.

– A conviction that there are standards, norms, or advice for argument evaluation that are once logical – not purely rhetorical or domainspecific – and at the same time not captured by the categories of deductiv validity, soundness and inductive strenght.

2. ábra

Érvelési típusok

Az érvelés formái \ A vonatkozó tárgy	Kérdéses kijelentések	Kontroverz (ellentmondásos) érvényességi igények
elméleti diszkurzus	kognitív-instrumentális	állítások igazsága; teológiai cselekvések hatékonysága
gyakorlati diszkurzus	morális-gyakorlati	cselekvési normák helyessége
esztétikai kritika	értékelő	értéksztenderdek helyénvalósága
terapeutikus kritika	expresszív	kifejezések hitelessége
magyarázó diszkurzus	– – –	érthetőség, illetve a szimbolikus kifejezések formáltsága

– A desire to provide a complete theory of reasoning that goes beyond formal deductive and inductive logic.
– A belief that theoretical clarification of reasoning and logical criticism in non-formal terms has direct implications for such other branches of philosophy as epistemology, ethics and the philosophy of language.
– An interest in all types of discursive persuasion, coupled with an interest in mapping the lines between the different types and the overlapping that occurs among them."[35]

Ezek az elvek egy olyan pozíciót jelelznek, amelyet St. Toulmin „The Uses of Argument"[36] c. úttörő vizsgálatában fejlesztett ki, és amelyből a „Human Understanding"-ről[37] folytatott tudománytörténeti vizsgálataiban indult ki.

Toulmin egyrészről azokat az *abszolutisztikus* felfogásokat vizsgálja, amelyek az elméleti megismerést, a morális-gyakorlati belátásokat és esztétikai értékeléseket deduktíve kényszerítő érvekre vagy empirikusan kényszerítő evidenciákra vezetik vissza. Ha az érvek a logikai következtetés értelmében kényszerítőek, semmi szubsztanciálisan újat nem hoznak felszínre; és ha egyáltalán szubsztanciális tartalmuk van, olyan evidenciákra és szükségletekre támaszkodnak, amelyek több leírási rendszer segítségével és váltakozó teóriák fényében különbözőképpen interpretálhatók, és ezért nem nyújtanak ultimatív alapot. Másrészről Toulmin ugyanúgy bírálja a *relativisztikus* felfogásokat is, amelyek nem világítják meg a jobb érv sajátságosan kényszer nélküli kényszerét, és az érvényességi igények, valamint a propozíciók igazságának vagy a normák helyességének univerzalisztikus konnotációit nem veszik figyelembe: „Toulmin argues that neither position is reflexive; that is, neither position can account for its 'rationality' within its own framework. The absolutist cannot call upon another – First Principle to justify his initial First Principle to cesure the status of the doctrine of First Principles. On the other hand, the relativist is in the peculiar (and self-contradictory) position of arguing that

his doctrine is somehow above the relativity of judgments he asserts exist in all other domains."[380]

Ha azonban a megnyilatkozások érvényessége sem empirikus módon nem nyilvánul meg önmagától, sem abszolut módon nem megindokolható, akkor pontosan azok a kérdések vetődnek fel, amelyekre az *érvelés logikájá*nak kell megadnia a választ: Hogyan lehet megalapozni olyan érvényességi igényeket, amelyek kérdésessé váltak? Mi tesz néhány, releváns módon érvényességi igényekre vonatkozó érvet és ezzel indokot erősebbé vagy gyengébbé más érvekkel szemben?

Az érvelő beszédet háromféle szempontból szemlélhetjük. Ha *folyamat*ként szemléljük, a kommunikációnak egy valószínűtlen, azaz eszményi feltételeknek kielégítően megfeleltetett formájáról van szó. Ebből a szempontból megkíséreltem az érvelés általános kommunikatív feltételeit egy eszményi beszédhelyzet *meghatározottságaiként* megadni.[39] Lehet, hogy ez a javaslat részleteiben nem kielégítő; de helyesnek tartom továbbra is azt az intenciót, hogy rekonstruáljuk az általános szimmetriafeltételeket, amelyeket minden kompetens beszélőnek, ha egyáltalán be akar kapcsolódni egy érvelésbe, kielégítettnek kell feltételeznie. Az érvelés résztvevőinek általánosan feltételezniük kell, hogy kommunikációjuk struktúrája tisztán formálisan leírható ismertetőjegyek alapján kizár minden (a megegyezési folyamatra kívülről ható vagy a folyamatból adódó) kényszert, kivéve a jobb érv kényszerét (és ezzel a kooperatív igazságkeresésen kívül minden más motívumot kikapcsol). Ebből a nézőpontból az érvelést a megegyezésre orientált cselekvés *más eszközöket használó, reflexivvé vált folytatásaként* foghatjuk fel.

Ha az érvelést *eljárás*ként szemléljük, akkor az interakció egy *speciálisan szabályozott* formájáról beszélhetünk. A diszkurzív megegyezési folyamat a proponensek és az opponensek közötti kooperatív munkamegosztás formájában olyan szabályozást kap, hogy a résztvevők

- egy problematikussá vált érvényességi igényt tematizálnak, és
- a cselekvés- és tapasztaláskényszertől megszabadulva, hipotetikus beállítódással
- indokokkal és csakis indokokkal vizsgálják, hogy a proponens által védelmezett igény jogos-e vagy sem.

Végül szemlélhetjük az érvelést egy harmadik nézőpontból is: ennek az a célja, hogy olyan nyomós, intrinzikus tulajdonságok alapján *állítson elő* meggyőző érveket, amelyekkel az érvényességi igények beválthatók vagy visszautasíthatók. Az érvek olyan eszközök, amelyek segítségével elérhető a proponens kezdetben hipotetikus érvényességi igényének interszubjektív elismertetése és ezzel a vélemény tudássá transzformálható. Az érveknek általános strukturája van, amelyet Toulmin – mint az közismert – a következőképpen jellemez. Az érv két tényezőből tevődik össze: egy problematikus megnyilatkozásból, amelyhez egy bizonyos érvényességi igény járul (conclusion) és egy okból (ground), amellyel ezt az igényt etablírozni kell. Az ok egy szabály (következtetési szabály, elv, törvény, stb.) segítségével nyerhető (warrant). Ez különféle evidenciákra támaszkodik (backing). Bizonyos esetekben az érvényességi igényt módosítani vagy korlátozni kell (modifyer).[40] Ez a javaslat is tökélete-

sítésre szorul, különösen ami az érvelés különböző síkja közötti differenciálást illeti, de minden érveléselmélet az előtt a feladat előtt áll, hogy megadja a nyomós érvek általános tulajdonságait. Ehhez ugyan szükségeltetik az érvekben alkalmazott mondatok formálszemantikai leírása, de nem elégséges.

A felsorolt három analitikus aspektus megadhatja azokat az elméleti szempontokat, amelyek szerint az arisztotelészi kánon ismert diszciplinái elválaszthatók egymástól: a retorika az érveléssel mint *folyamat*tal foglalkozik, a dialektika az érvelés pragmatikus *eljárás*aival, a logika pedig ennek eszközeivel (*produktum*aival). Az érvelések valójában mindegyik szempontból *más* struktúrát mutatnak: egy ideális, a represszió és az egyenlőtlenség ellen különleges módon immunizált beszédhelyzet struktúráit; aztán a jobb érvekért folytatott ritualizált verseny struktúráit; végül olyan struktúrákat, amelyek az egyes érvek felépítését és ezek egymás közötti viszonyait határozzák meg. De e három mód közül magában véve egyik sem alkalmas arra, hogy az érvelésben immanensen meghúzódó racionalitás kifejlődését megmutassa. Az érvelésekhez kötődő alapvető intuíciónkat a folyamat-aspektusból leginkább azzal a szándékkal jellemezhetjük, amely az *egyetemes hallgatóság* meggyőzésére és az általános egyetértés elérésére irányul; az eljárás-aspektusból azzal a szándékkal, amely a hipotetikus érvényességi igényekről folytatott vitának egy racionálisan motivált egyetértéssel való befejezésére irányul; és az eszköz-aspektusból azzal a szándékkal, amely az érvényességi igény érvekkel való megindoklására és *beváltására* irányul. Érdekes módon, ha elemezni próbáljuk a megfelelő érveléselméleti alapfogalmakat, mint pl. az „egyetemes hallgatóság egyetértése"[41] vagy a „racionálisan motivált egyetértés elérése"[42] vagy az „érvényességi igény diszkurzív beváltása"[43], akkor azt látjuk, hogy a három elemzési mód nem választható külön.

Jól példázza ezt az az egyik legújabb kísérlet, amely az érveléselméletet *egyetlen* absztrakciós síkon, mégpedig a folyamatként felfogott érvelés síkján próbálja felépíteni. Wolfgang Klein[44] kezdeményezése azzal a szándékával tűnik ki, hogy a retorikus kérdésfeltevésnek konzekvensen tapasztalattudományi fordulatot adjon. Klein a megfigyelő külső pozícióját választja, aki le szeretné írni és meg szeretné magyarázni az érvelésfolyamatokat. Eljárása nem abban az értelemben objektivisztikus, hogy csak a megfigyelhető viselkedést engedélyezi az érvelés résztvevői számára; szigorúan behaviorisztikus feltételek alapján nem lehetne diszkriminálni az érvelő viselkedést az általában vett verbális viselkedéstől. Klein az érvelés értelmét vizsgálja; ezt azonban a felhasznált érvek objektív értékelése nélkül, szigorúan leíró beállítódással teszi. Nemcsak Toulmintól határolja el magát, aki abból indul ki, hogy az érvelések értelme nem tárható fel a felhasznált érvek legalább implicit értékelése nélkül; eltávolodik a retorikai tradíciótól is, amely inkább a meggyőző beszéd, nem pedig annak igazságtartalma iránt érdeklődik: „Toulmin sémája bizonyos tekintetben közelebb áll a valódi érvelésekhez mint az általa bírált formális kezdeményezések, de ez a *helyes* érvelés sémája; nem végzett empirikus vizsgálatokat, ahogy azt mások tenni szokták. Ez érvényes Perelman/Olbrechts-Tytecára is, bár az összes filozófiai megközelítés közül ők jutnak a legközelebb a valódi érvelésekhez; az egyik központi fogalmuk,

az 'auditoire universel' azonban biztosan nem tényleges élő emberek csoportját, pl. a Föld mai lakosságát jelenti, inkább valamilyen – egyébként nehezen megragadható – instanciát... Engem nem az érdekel, milyen a racionális, értelmes vagy helyes érvelés, hanem hogy az emberek a maguk ostoba módján hogyan is érvelnek."[45]

Meg szeretném mutatni, hogyan bonyolódik instruktív ellentmondásokba Klein azon kísérlete, hogy külső perspektívát felvéve gondosan elválassza egymástól a „tényleges" és az „érvényes" érvelést.

Klein először az érvelő beszéd tartományát definiálja: „Az érvelésben arra történik kísérlet, hogy a kollektíve érvényes segítségével egy kollektíve kérdéseset valami kollektíve érvényesbe vezessenek át."[46] Az érvelés résztvevői problematikus érvényességi igényeket szeretnének indokokkal eldönteni; és ezek meggyőzőerejüket végső soron egy kollektíve birtokolt, nem-problematikus tudásból nyerik. Mármost az érvelés értelmének empirisztikus megrövidítése abban mutatkozik meg, ahogy Klein a „kollektíve érvényes" fogalmát használja. Csak azokat a nézeteket érti alatta, amelyeket meghatározott időben meghatározott csoportok ténylegesen osztanak; kizár ebből a felfogásból minden belső viszonyt aközött, amit *ténylegesen* érvényesnek fogadnak el, és aközött, aminek egy lokális, időbeli és társadalmi korlátozottságokat transzcendáló igény értelmében *érvényes*nek kell lennie: „Az *érvényes* és a *kérdéses* tehát személyektől és időpontoktól függően csak relatív módon határozható meg."[47] Azzal, hogy Klein a „kollektíve érvényeset" a mindenkor ténylegesen megnyilvánult és elfogadott meggyőződésekre korlátozza, az érveléseknek olyan leírását adja, amely a meggyőzési kísérleteket egy döntő dimenzióval megrövidíti. Leírása szerint az érvelés résztvevőit indokok motiválják arra, hogy valami felől meggyőzessék magukat; de ezeket az *indokokat homályos indítékként beállítódásváltozások koncipiálják*. Klein leírása közömbösít minden mércét, amely az indokok racionalitásának értékelését lehetővé tenné; megtiltja a teoretikusnak a belső perspektívát, amelyből adoptálhatná a megítélés saját mércéit. A Klein által ajánlott fogalmak szerint egy érv ugyanannyit ér, mint akármelyik másik, ha el tudja érni, hogy „egy megindoklást közvetlenül elfogadjanak".[48]

Klein maga is felismeri azt a veszélyt, amely az érvelés *logikáját* fenyegeti, ha az érvényesség fogalmát az elfogadásával helyettesítjük: „... úgy vélhetnénk, hogy e felfogáson kívül rekednek azok az igazság- és valóságvonatkozások, amelyek pedig az érvelésben esetleg szerepet játszanak; úgy tűnik, mintha ez a szemléletmód csak azzal törődne, hogy ki érvényesül, nem pedig azzal, hogy kinek van igaza; ez azonban súlyos hiba lenne... "[49]

Az érvelés logikája egy olyan fogalmi keretet igényel, amely lehetővé teszi, hogy figyelembe vegyük a jobb érv sajátosan kényszer nélküli kényszerének jelenségét: „Egy ilyen érv kibontása semmi szín alatt sem jelenthet barátságos megegyezést bizonyos nézeteket illetően. Ami kollektíve érvényes, az esetleg a résztvevők egyikének pragmatikus szempontból nagyon kellemetlen; de ha ez az érvényesből való érvényes átmenetek révén keletkezik, akkor érvényes – függetlenül attól, hogy a résztvevő akarja-e vagy sem. A gondolkodás ellen nehéz védekezni. Az érvényesből érvényesbe való átmenetek lejátszódnak ben-

nünk, akár akarjuk, akár nem."[50] Másrészről a relativisztikus konzekvenciákat nem lehet kiküszöbölni, ha a kollektíve érvényeset csak mint társadalmi tényt fogjuk fel, tehát az indokok racionalitásához való belső viszony nélkül: „Önkényesnek látszik, hogy egy személy vagy egy kollektíva számára mi válik érvényessé: némelyek ebben hisznek, mások abban, és hogy mi érvényesül, az véletlenektől, a nagyobb retorikai jártasságtól vagy a fizikai erőszaktól függ. Ez néhány, csak részben kielégítő konzekvenciához vezet. Akkor ugyanis el kell fogadni, hogy egyesek számára a 'Szeresd felebarátodat mint tenmagadat' az érvényes, míg mások számára az 'Üsd agyon felebarátodat, ha terhedre van'. Azt is nehezen lehet belátni, hogy mi célja van akkor a kutatásnak vagy egyáltalán a megismerési törekvésnek; van aki számára az az érvényes, hogy a Föld korongalakú, más számára az, hogy golyó- vagy pulykalakú; az első kollektívum a legnagyobb, a harmadik a legkisebb, a második a legagresszívebb; egyiknek sincs nagyobb jogosultsága (bár kétségtelenül a második nézet a helyes)."[51]

Mármost a dilemma abban áll, hogy Klein a relativisztikus konzekvenciákkal nem akar számot vetni, de ugyanakkor meg szeretné tartani a megfigyelő belső perspektíváját. Nem akar különbséget tenni a *társadalmi érvényesség* és az érvek *érvényessége* között: „Az olyan fogalmaknak mint az 'igaz' és a 'valószínű', amelyek eltekintenek a megismerő indivíduumtól és a megismerés módjától, lehet ugyan valami hasznuk, az érvelés(ek) számára azonban irrelevánsak; ott csak az számít, ami az egyes személyek számára érvényes."[52]

Ebből a dilemmából Klein különös kiutat keres: „Az érvényesben levő különbségek választóvize nem igazságtartalmuk – mert ki döntené ezt el? –, hanem az érvelés immanensen hatékony logikája."[53] A „hatékonyság" kifejezésnek ebben az összefüggésben szisztematikus kétértelműsége van. Ha az érvek érvényesek, az érvényességük belső feltételeibe való betekintésnek racionálisan motiváló ereje lehet. Az érvek azonban érvényességüktől függetlenül is hatást gyakorolhatnak a címzett beállítódására, amennyiben olyan belső feltételek között nyilvánulnak meg, melyek elfogadásukat biztosítják. Míg ez esetben az érvek „hatékonysága" egy érveléspszichológia segítségével megvilágítható lenne, addig az előzőben a magyarázathoz egy érveléslogikára lenne szükség. Klein viszont egy harmadikat posztulál, egy olyan érveléslogikát, amely *az érvényesség-összefüggéseket mint empirikus törvényszerűségeket* vizsgálja. Ez a logika az objektív érvényes fogalma nélkül ábrázolná azokat a törvényeket, amelyeket az érvelés résztvevőinek esetleg hajlamaik ellenére és külső behatásokkal szemben be kell tartaniuk. Ennek a teóriának azt, ami a résztvevők számára érvényes megnyilatkozások közötti belső összefüggésekként *jelenik meg*, nomologikusan kapcsolódó események közötti belső összefüggésekként kell elemeznie.

Klein az általa is látott dilemmát csak egy (eleve számításba vett?) kategóriahiba árán tudja kiküszöbölni, mégpedig úgy, hogy az érvelés logikájának olyan feladatot tulajdonít, amelyet csak a megfigyelhető viselkedés egy nomologikus teóriája tudna megoldani: „Azt hiszem, hogy a tényleges érvelések szisztematikus elemzésénél – mint minden *empirikus elemzésnél* – vi-

szonylag szilárd *törvényszerűségek* találhatók, amelyek szerint az emberek érvelnek – ez éppen az érvelés logikája. És azt is hiszem, hogy ez a fogalom sokban megegyezik azzal, amit általában – az érvelés racionalitása – alatt értünk."[54] Klein az érvelés logikáját nomologikus elméletként akarja beállítani, és ezért a szabályokat a kauzális törvényszerűségekhez, az indokokat az okokhoz kell asszimilálnia.[55]

Az ilyenfajta paradox konzekvenciák abból a kisérletből adódnak, hogy az érvelés logikáját *kizárólag* a kommunikációs folyamatok lefolyásának perspektívájából dolgozzák ki, anélkül, hogy a konszenzusképző folyamatokat eleve mint egy racionálisan motivált egyetértés elérését és mint az érvényességi igények diszkurzív beváltását elemeznék. A *retorika absztrakciós szintjére való korlátozásnak* az a következménye, hogy háttérbe szorul az érvényességösszefüggések utólagos konstrukciójának belső perspektívája. Egy olyan racionalitásfogalom hiányzik tehát, amely megengedné, hogy belső viszonyt létesítsünk az „ő" mintáik és a „miénk" között, aközött, ami „számukra", és aközött, ami „számunkra" érvényes.

Érdekes módon Klein az érvek igazságtartalmának eliminálását azzal is indokolja, hogy nem minden, az érvelésben vitatható érvényességi igény vezethető vissza igazságigényekre. Sok érvelés esetében „egyáltalán nem olyan kijelentésekről van szó, melyeket az „igazi" vagy a „valószínű" szerint el lehetne dönteni, hanem olyan kérdésekről például, hogy mi a jó, mi a szép, vagy mit kell tennünk. Érthető, hogy itt aztán tényleg arról van szó, hogy mi érvényes, hogy bizonyos emberek számára bizonyos időpontban mi érvényes."[56] A propozicionális igazság fogalma valóban túlságosan szűk ahhoz, hogy fedje mindazt, ami számára az érvelés résztvevői logikai értelemben érvényességet igényelnek. Ezért az érveléselméletnek az érvényesség egy átfogóbb, nemcsak az igazságigényre korlátozott felfogásával kell rendelkeznie. Mindazonáltal ebből semmiképp sem következik annak szükségessége, hogy lemondjunk az *igazságanalóg* érvényesség-felfogásokról, hogy töröljünk minden kontrafaktikus momentumot az érvényesség fogalmából, és hogy azonosítsuk az érvényeset az elfogadottal, az érvényességet a társadalmi érvényességgel.

A toulmini kezdeményezés előnyét éppen abban látom, hogy megengedi az érvényességi igények pluralitását anélkül, hogy ezzel cáfolná az érvényesség kritikai, tér-időbeli és társadalmi korlátozottságot transzcendáló értelmét. Mindazonáltal neki is megvan az a hibája, hogy a logikus és az empirikus közötti absztrakciós síkokat nem tükrözi meggyőzően.

Toulmin a mindennapi nyelvből indul ki, s így kezdetben nem kényszerül arra, hogy különbséget tegyen a két sík között. Arra vonatkozó példákat gyűjt, hogy hogyan próbálunk érvelés útján befolyást gyakorolni az interakció egy résztvevőjének magatartására. Ez történhet oly módon, hogy információt adunk át, jogigényt támasztunk, kifogást emelünk egy új stratégia (pl. vállalkozási politika) vagy egy új technika (pl. a műlesiklásé vagy az acélgyártásé) átvétele ellen, hogy egy zenei előadást bírálunk, egy tudományos hipotézist védelmezünk, jelentkezőt ajánlunk valamilyen munkahelyre, stb. Ezekben az esetekben az érvelés formája közös: azon fáradozunk, hogy egy igényt jó indokokkal támasszunk alá; az indokok minőségét és ennek re-

levanciáját a másik fél megkérdőjelezheti; kifogásokkal találjuk szembe magunkat, és adott esetben arra kényszerülünk, hogy az eredeti megnyilatkozást módosítsuk.

Az érvelések azonban különböznek a proponens által védelmezett *igények fajtája* tekintetében. Az igények a cselekvési kontextusoktól függően variálódnak. Ezek legelőször is intézmények – így pl. bíróságok, tudományos kongresszusok, felügyelőtanácsi ülések, orvosi konzultációk, egyetemi szemináriumok, parlamenti meghallgatások, formatervezők megbeszélései, stb. – által jellemezhetők.[57] A sokféle kontextust, amelyben érvelések léphetnek fel, funkcióanalízisnek vethetjük alá, és néhány társadalmi arénára vagy „mezőre" redukálhatjuk. Ezeknek az igények különböző típusa és az érvelések ugyanannyi formája felel meg. Toulmin tehát különválasztja az általános sémát, amelyben az érvek mezőinvariáns jellemzőit ragadja meg, és az érvelés különleges, mezőtől függő szabályait, amelyek a jog, az orvostudomány, a tudomány, a politika, a művészetkritika, a vállalatvezetés, a sport, stb. nyelvjátékai vagy életrendjei számára meghatározóak. Nem ítélhetjük meg az érvek erősségét és nem érthetjük meg a velük beváltandó érvényességi igények kategóriáját, ha nem értjük meg annak a *vállalkozás*nak az értelmét, amelyet az érvelés előmozdítani hivatott: „What gives judicial arguments their force in the context of actual court proceedings?... The status and force of those arguments – as *judicial* arguments – can be fully understood only if we put them back into their practical contexts and recognize what functions and purposes they possess in the actual enterprise of the law. Similarly the arguments advanced in a scientific discussion must be presented in an orderly and relevant manner if their initial claims are to be criticised in a rational manner, open to all concerned. But what finally gives strength and force to those arguments is, once again, something more than their structure and order. We shall understand their status and force fully only by putting them back into their original contexts and recognizeing how they contribute to the larger enterprise of science. Just as judicial arguments are sound only to the extent that they serve the deeper goals of the legal process, scientific arguments are sound only to the extent that they can serve the deeper goal of improving our scientific understanding. The same is true in other fields. We understand the fundamental force of medical arguments only to the extent that we understand the enterprise of medicine itself. Likewise for business, politics, or any other field. In all these fields of human activity reasoning and argumentation find a place as central elements within a larger human enterprise. And to mark this feature – the fact that all these activities place reliance on the presentation and critical assessment of 'reasons' and 'arguments' – we shall refer to them all as rational enterprises."[58°]

Persze a kísérletnek, hogy az érvényességi igények és az érvelési formák sokféleségét különböző „racionális vállalkozásokra" és megfelelően institucionalizált „érvelési mezőkre" vezessék vissza, kétértelmű szinezete van. Nincs tisztázva, hogy a jognak, orvostudománynak, tudománynak, managementnek, művészetnek és mérnöki tudománynak ezek a totalitásai csak funkcionálisan, pl. szociológiailag vagy pedig érveléslogikailag is elválaszthatók-e egymástól. Az érvelés belülről leírandó formáinak institucionális kifejeződéseiként fogja-e

fel Toulmin a „racionális vállalkozásokat", vagy az érvelés mezőit *kizárólag* institucionális kritériumok szerint differenciálja? Toulmin a második, kevesebb bizonyítékot követelő alternatíva felé hajlik.

Ha figyelembe vesszük a folyamat-, eljárás- és eszközaspektusok fentebb bevezetett megkülönböztetését, akkor Toulmin az érveléslogikát illetően megelégszik a harmadik abstrakciós síkkal, ahol az egyes érvek felépítését és összefüggését vizsgálja. A különböző érvelési mezők szerinti differenciálást aztán az intézményesülés nézőpontjaiból próbálja megragadni. Az eljárás síkján különbséget tesz a konfliktus- és konszenzusorientált *szerveződési minták*[59] között, a folyamat síkján a *funkcionálisan specifikált cselekvési kontextusok* között, amelyekbe az érvelő beszéd problémamegoldó mechanizmusként ágyazódik be(le). Ezeket a különböző érvelési mezőket induktív módon kell felkutatni; csak egy empirikusan általánosító elemzés számára hozzáférhetőek. Toulmin öt *reprezentatív* érvelési mezőt emel ki, a jogot, az erkölcsöt, a tudományt, a managementet és a művészetkritikát: „By studying them we shall identify most of the characteristic modes of reasoning to be found in different fields and enterprises, and we shall recognize how they reflect the underlying aims of those enterprises."[60]

A szándék kinyilvánítása természetesen nem olyan egyértelmű, ahogy azt én bemutattam. Bár Toulmin úgy hajtja végre programját, hogy a mezőtől függő érvelési módokból mindig ugyanazt az érvelési sémát preparálja ki; ennyiben az öt érvelési mezőt az érvelésekhez kapcsolódó *általános konceptuális keret institucionális elkülönüléseinek* tekinthetjük. E szerint az olvasat szerint az érveléslogika feladata a lehetséges érvelések keretének explikációjára korlátozódna. Az olyan különböző vállalkozások, mint a jog és az erkölcs, a tudomány, a management és a művészetkritika mind ennek a közös magnak köszönhetnék racionalitásukat. Más összefüggésekben azonban Toulmin határozottan szembefordul egy ilyen univerzalisztikus felfogással; kételkedik ugyanis abban, hogy a racionalitás fundamentális és változtathatatlan keretét közvetlenül meg lehet ragadni. Így hát a Popper-féle normatív tudományelmélet történetietlen eljárásmódjával a felfogás- és paradigmaváltás történeti-rekonstruáló vizsgálatát állítja szembe. A racionalitás fogalma csak a racionális vállalkozások változásainak történeti irányultságú empirikus elemzésével tárulhat fel.

E szerint az olvasat szerint az érvelés logikájának főleg azokra a szubsztanciális koncepciókra kellene kiterjednie, amelyek a történelem folyamán megteremtik a vállalkozások (tudomány, technika, jog, orvostudomány, stb.) *mindenkori* racionalitását. Toulmin a „kollektív ész kritikájára" törekszik, amely az érvelések a priori elhatárolását ugyanúgy kerüli, mint a tudomány vagy a jog vagy a művészet absztrakt módon bevezetett definícióját: „Ha olyan kategoriális kifejezéseket használunk, mint a 'tudomány' és a 'jog', akkor nem gondolunk sem azoknak az absztrakt ideáloknak az időtlen követésére, amelyek a mindenkori emberi szükségletek és problémák iránti megértésünktől függetlenül lennének definiálhatók, sem pedig arra, amit az emberek valamilyen miliőben véletlenül 'tudománynak' vagy 'jognak' neveznek. Sokkal inkább bizonyos általános, 'nyílt', történetileg változó elképzelésekkel dolgozunk arra vonatkozólag, hogy a tudományos és jogi vállalkozásoknak mit *kell teljesíteniük*.

Ezekhez a tartalmi elképzelésekhez az empíria fényében jutunk, mégpedig azoknak a céloknak a fényében, amelyeket az emberek a különböző milliőkben kitűztek maguk elé azzal, hogy megalkották az említett ész-vállakozások formáját, továbbá azoknak a sikereknek a fényében, amelyeket a cél követésében elértek."[61]

Mindazonáltal Toulmin nem szeretne az észbeli mértékek mellőzéséért relativizmussal fizetni. A racionális vállalkozások és ezek racionalitásmintáinak változásaiban *nem egyedül* az számít, amit az érintettek „racionálisnak" tartanak. A rekonstrukció szándékával fellépő történésznek, ha az objektív szellem megjelenéseit „ésszerűen össze kívánja hasonlítani", akkor egy kritikai mércéhez kell igazodnia. Ezt Toulmin „az ésszerű ítélet pártatlan álláspontjával" azonosítja, amelyet ő természetesen – akárcsak a „Fenomenológia" Hegele – nem önkényesen *feltételezni*, hanem az emberi nem kollektív ész-vállalkozásának megértő elsajátításából *nyerni* szeretne.

Sajnálatos módon Toulmin nem tesz kísérletet a meglehetősen általánosan megfogalmazott *pártatlan álláspont* elemzésére, és ezzel szinte kiprovokálja azt az ellenvetést, hogy az érvelés logikáját, amelyet ő csak az általános érvelési séma síkján valósít meg, nem pedig az eljárások és folyamatok síkján, kiszolgáltatja a *már meglevő* racionalitás-elképzeléseknek. Amíg Toulmin nem tudja tisztázni a korporatív igazságkeresés általános kommunikatív feltételeit és eljárásait, addig nem tudja formálpragmatikailag meghatározni, mit is jelent egy érvelés résztvevőjeként pártatlan álláspontot elfoglalni. Ezt a „pártatlanságot" nem olvashatjuk le a felhasznált érvek felépítéséről, hanem csak az érvényességi igények diszkurzív beváltásának feltételei segítségével tisztázhatjuk. És az érveléselméletnek ez az alapfogalma megintcsak egy egyetemes hallgatóság racionálisan motivált egyetértésének és jóváhagyásának alapfogalmaira utal: „Although Toulmin recognizes that the validity of a claim... is ultimately established by community-produced consensual decisions, he only implicitly recognizes the crucial difference between warranted and unwarranted consensually achieved decisions. Toulmin does not clearly differentiate between these distinct types of consensus."[62] Toulmin az érvelés logikájával nem megy elég messzire a dialektika és a retorika területén. Nem húz egyértelmű határvonalat az érvelés véletlenszerű institucionális kifejeződései és a belső struktúrák által meghatározott érvelési formák közé.

Ez mindenekelőtt az érvelések konfliktus- és megegyezésorientált formái közötti tipológiai elhatárolásra érvényes. A bírósági tárgyalások és a kompromisszumkötések Toulmin számára a *vita*ként szerveződő érvelés példái, a tudományos és morális viták, de még a művészetkritika is, a *megegyezésfolyamat*ként működő érvelésé. Valójában azonban a konfliktus- és konszenzusmodellek nem egyenrangú szerveződési formák. A kompromisszumkötés egyáltalán nem az érvényességi igények szigorúan diszkurzív beváltását szolgálja, hanem a nem-általánosítható érdekek összehangolását az egyenlő súlyú hatalmi pozíciók alapján. A bíróság előtti érvelést (akárcsak a jogi diszkussziók más fajtáit, mint pl. a bírói tanácskozásokat, a dogmatikus fejtegetéseket, törvénykommentárokat, stb.) az általános gyakorlati diszkurzustól az érvényes joghoz való kötődés, továbbá az eljárásrend általi korlátozottság különbözteti meg,

amelyek számításba veszik az autorizált döntés követelményét és a vitában álló felek sikerorientáltságát.[63] Mindamellett a bíróság előtti érvelés olyan fontos elemeket tartalmaz, amelyeket csak a morális érvelés modellje, egyáltalán a normatív kijelentések helyességéről folytatott vita modellje segítségével ragadhatunk meg. Ezért *minden* érvelés a korporatív igazságkeresésnek *ugyanazt* a szerveződési formáját követeli meg, függetlenül attól, hogy a jog és az erkölcs kérdéseire vagy tudományos hipotézisekre vagy műalkotásokra vonatkozik. Ez a szerveződési forma az erisztika eszközeit annak a célnak rendeli alá, hogy jobb érv segítségével interszubjektív meggyőződéseket alakítsanak ki.

De főleg az érvelési mezők beosztásánál mutatkozik meg az, hogy Toulmin nem különbözteti meg egyértelműen a különböző *érvelési formák* belülről motivált elkülönülését a különböző *racionális vállalkozások* institucionális elkülönülésétől. Szerintem Toulmin ott követi el a hibát, hogy nem választja el világosan a *konvencionális*, cselekvési kontextusoktól függő *igényeket* az *egyetemes érvényességi igényektől*. Vizsgáljuk meg néhány kedvenc példáját:

(1) The Oakland Raiders are a certainty for the Super Bowl this year.
(2) The epidemic was caused by a bacterial infection carried from ward to ward on food-service eqiupment.
(3) The company's best interim policy is to put this money into short term municipal bonds.
(4) I am entitled to have access to any papers relevant to dismissals in our firm's personnel files.
(5) You ought to make more efforts to recruit women executives.
(6) This new version of KING KONG makes more psychological sense than the original.
(7) Asparagus belongs to the order of Liliaceae.*

A hét mondat olyan megnyilatkozásokat reprezentál, amelyekkel egy proponens egy opponenssel szemben valamilyen igényt támaszthat. Az igény fajtája többnyire csak a kontextusból derül ki. Ha egy sportrajongó fogadást köt egy másikkal, és közben (1)-t jelenti ki, akkor nem egy érvekkel beváltható érvényességi igénnyel állunk szemben, hanem egy nyerési igénnyel, amelyről konvencionális játékszabályok szerint döntenek. Ha viszont az (1) sportszakértők vitájában hangzik el, akkor egy prognózisról van szó, amelyet indokokkal alátámaszthatnak vagy vitathatnak. Az érvényességi igény fajtájáról akkor is csak a kontextus dönt, ha a mondatokból kiolvasható, hogy csak diszkurzív úton beváltható érvényességi igényekkel kapcsolatban hangozhatnak el. Például vitatkozhatnak érdeklődő laikusok vagy biológusok a spárga botanikai osztályozásáról, és közben kijelenthetik a (7)-t; ebben az esetben a kijelentés a propozíció igazságára támaszt igényt. Ha viszont egy tanár biológiaórán a Linné-féle taxonómiát magyarázza, és a (7)-t kijelentve egy diákot javít ki, aki rosszul osztályozta a spárgát, akkor egy szemantikai szabály érthetőségére támaszt igényt.

Az sem állítható semmiképp, hogy az érvelési mezők kielégítően megkülönböztetnék az érvényességi igények különböző fajtáit. Habár a (4) és az (5) kü-

lönböző érvelési mezőkhöz, a joghoz, ill. az erkölcshöz tartozik, sztenderdfeltételek között a beszélő normatív érvényességi igényt támaszthat velük (szemben): mindkét esetben egy cselekvési normára hivatkozik, amely a (4) esetében valószínűleg egy üzem szervezési előírásai között szerepel, s így jogi jellege van.

Ugyanaz az érvényességi igény ráadásul módosult formában lép fel, függetlenül attól, hogy propzicionális igazságról vagy normatív helyességről van-e szó. Felfoghatjuk az egyszerű prédikatív mondatok, általános kijelentések vagy egzisztencia-mondatok segítségével képzett állításokat a szinguláris vagy általános előíró mondatok segítségével képzett ígéretekhez vagy parancsokhoz hasonlóan paradigmatikusnak az igazságképes, ill. helyességképes megnyilatkozások *alapmódusa* számára. Láthatjuk azonban az olyan jövendölések példáján mint az (1), az olyan magyarázatokén mint a (2) vagy az olyan osztályozó leírásokén mint a (7) az olyan feljogosításokén mint a (4) vagy az olyan figyelmeztetések példáján mint az (5), hogy a megnyilatkozások *modusa* normális esetben valami specifikusabbat jelent: kifejezi azt a tér-időbeli vagy tárgyi perspektívát is, amelyből a beszélő egy érvényességi igényt támaszt.

Az orvostudomány, vállalatvezetés, politika, stb. érvelési mezői lényegében igazságképes megnyilatkozásokra vonatkoznak, de gyakorlati vonatkozásban különböznek egymástól. Stratégiák (vagy technológiák) ajánlása, ahogy az a (3)-ban történik, közvetlenül igényli a javasolt intézkedések hatékonyságát, s igénye a megfelelő prognózisok, magyarázatok vagy leírások igazságára támaszkodik. Egy olyan megnyilatkozás mint a (2) ezzel szemben magyarázatként fogható fel, amelyből gyakorlati kontextusokban az imperatívusz felhasználásával minden további nélkül technikai ajánlásokat lehet levezetni – például az egészségügyben a járványok kiterjedésének megakadályozására.

Ezek és más hasonló megfontolások ellentmondanak annak a kísérletnek, hogy az érvelési mezők institucionális kifejeződését az érveléslogika vezérfonalává tegyék. A külső elkülönítések sokkal inkább az érvelés különböző formái közötti belső elkülönítéseken alapulnak, amelyek a racionális vállalkozások funkcióira és céljaira irányított figyelem elől elzárva maradnak. Az érvelési formák egyetemes érvényességi igények szerint differenciálódnak. Ezek az igények persze csak a megnyilatkozás kontextusával összefüggésben *ismerhetők fel*, de nem a kontextusok és cselekvési összefüggések *hozzák létre őket*.

Ha ez így van, akkor természetesen az érveléselméletnek egy hatalmas bizonyítási feladat-tömeggel kell megbirkóznia; ki kell dolgoznia az *érvényességi igények rendszerét*.[64] Egy ilyen rendszerhez persze nem szükséges a transzcendentális dedukció értelmében véghezvitt „levezetés"; elég egy megbízható eljárás is a rekonstrukciós hipotézisek felülvizsgálatához. Itt megelégszem néhány előzetes megjegyzéssel.

Érvényességi igénnyel egy beszélő léphet fel (legalább) egy hallgatóval szemben. Normális esetben ez implicit módon történik. Azzal, hogy a beszélő egy mondatot mond, egy igénnyel lép fel, amely – ha explicitté akarná tenni – a következő formákat vehetné fel: „igaz, hogy 'p'" vagy „helyes, hogy 'h'", vagy esetleg „az a véleményem, amit mondok, ha itt és most 's'-et jelentem ki", ahol 'p' egy kijelentést, 'h' egy cselekvés leírását és 's' egy élménymondatot jelent-

het. Az *érvényességi igény* ekvivalens azzal a megállapítással, hogy a megnyilatkozás *érvényességének feltételei* ki vannak elégítve. Függetlenül attól, hogy a beszélő implicit vagy explicit módon lépett-e fel érvényességi igénnyel, a hallgatónak nem marad más választása, mint elfogadni, visszautasítani vagy ideiglenesen nem firtatni az érvényességi igényt. A megengedett reakció igen/nem-állásfoglalás vagy tartózkodás lehet. Természetesen a kommunikatív szándékkal kijelentett mondatokhoz fűzött igenek és nemek nem mindegyike jelent állásfoglalást egy bírálható érvényességi igénnyel szemben. Ha normatíve nemautorizált, tehát önkényes felszólításokat „imperatívuszoknak" nevezünk, akkor a hozzájuk fűzött „igen" vagy „nem" szintén beleegyezést vagy elutasítást fejez ki, de csak abban az értelemben, hogy a hallgató kész-e alávetni magát a másik akaratának vagy sem. A *hatalmi igények*hez fűzött igen/nem-állásfoglalások maguk is az önkény kifejeződései. Az érvényességi igényekhez fűzött igen/nem-állásfoglalások ezzel szemben a *belátás* kifejeződései; azt jelentik, hogy a hallgató egy bírálható megnyilatkozást *indokok* alapján vagy elfogad, vagy elutasít.[65]

Ha most a példamondatok fenti listáját abból a szempontból nézzük át, hogy a hallgató az egyes mondatokban mire mondhat igent, ill. nemet, akkor a következő érvényességi igényeket vehetjük számba: Ha az (1)-t jóslatként értelmezzük, akkor a hallgató az igennel vagy nemmel *egy propozíció igazságának kérdésében* foglal állást. Ugyanez érvényes a (2)-re is. A (4)-hez fűzött igen vagy nem egy jogigény kérdésében jelent állásfoglalást vagy általánosabban *egy cselekvési mód normatív helyességének kérdésében.* A (6)-nál az állásfoglalás azt jelenti, hogy a hallgató *helyénvalónak* tartja-e *egy értékminta alkalmazását.* Aszerint, hogy a (7)-t leírásként vagy egy jelentésszabály explikációjaként fogjuk-e fel, a hallgató állásfoglalása vagy egy igazság- vagy pedig egy érthetőség, ill. jólformáltságigényre vonatkozik.

E megnyilatkozások alapmódusát az igazságnak, a helyességnek, a helyénvalóságnak vagy az érthetőségnek (ill. a jólformáltságnak) a megnyilatkozásokkal együtt implicit módon fellépő érvényességi igénye határozza meg. Ugyanezekhez a módusokhoz vezet a *kijelentésformák szemantikai indíttatású elemzése* is. A legtágabb értelemben vett ténymegállapításra szolgáló leíró (deskriptív) mondatok a propozíció igazságának szempontjából helyeselhetők vagy tagadhatók; a cselekvések igazolására szolgáló normatív (vagy előíró) mondatok a cselekvési mód helyességének (ill. „jogosságának" szempontjából; az értékelésre használatos evaluatív mondatok (vagy értékítéletek) az értékminták (ill. a „jó") helyénvalóságának szempontjából; és az operációk (pl. beszéd, osztályozás, számolás, dedukció, ítélkezés, stb.) magyarázatára szolgáló explikációk a szimbolikus kifejezések érthetőségének vagy jólformáltságának szempontjából.

A kijelentésformák elemzéséből *kiindulva* először azok a szemantikai feltételek tisztázhatók, amelyek között a megfelelő mondat *érvényes.* Mihelyt azonban az elemzés eljut a kijelentések érvényességének megindoklás-lehetőségeihez, megmutatkoznak az érvényesség-fogalom *pragmatikus implikációi.* Hogy mit jelent a megindoklás, azt csak az érvényességi igények diszkurzív beváltásának feltételei segítségével tudjuk megmagyarázni. A szemantikai elemzésekből kiderül, hogy az egymástól eltérő – leíró, normatív, értékelő ma-

gyarázó, akárcsak az expresszív jellegű – kijelentéseknek nemcsak a formájuk más és más, hanem *megalapozásuk (megindokolásuk) értelme* is. A leíró kijelentések megindoklása a tényállások létezésének igazolását jelenti; a normatív kijelentések megindoklása a cselekvések, ill. cselekvésnormák elfogadhatóságának igazolását; az értékelő kijelentések megindoklása az értékek preferálhatóságának igazolását; az expresszív kijelentések megindoklása az önmegjelenítés átláthatóságának (transzparenciájának) igazolását; míg a magyarázó kijelentések megindoklása annak igazolását, hogy a szimbolikus kifejezéseket szabályszerűen állították elő. A megfelelően differenciált érvényességi igények értelme ezután olymódon explikálható, hogy specifikáljuk azokat az érvelés-logikai feltételeket, amelyek között egy ilyen igazolás véghezvihető.

Ehelyütt nincs módomban tovább taglalni az érvényességi igények rendszerezéséhez kapcsolódó formálszemantikai szempontokat, de szeretnék még két korlátozásra utalni, amelyek az érvényességi igények elméletében fontos szerepet játszanak. *Nemcsak* a kommunikatív megnyilatkozásoknak van érvényességi igényük; és a kommunikatív megnyilatkozások által támasztott érvényességi igények nem *mindegyike* csatlakozik közvetlen módon az érvelések megfelelő formáihoz.

A (6) mondat az esztétikai értékelések példája; ez az evaluatív kijelentés egy film értékére vonatkozik, és a film egy olyan műként jelenik meg benne, amely maga is egy igénnyel lép fel, mondjuk az autentikus ábrázolásnak, a példaszerű tapasztalatok instruktív megtestesítésének igényével. Mármost elképzelhető, hogy az új filmváltozat viszonylag pozitív értékeléséről folytatott vitában a beszélő, aki szerint az új változat szubtilisan bontja ki a szörnyeteg és áldozata viszonyában rejlő ambivalenciákat, megkérdőjelezi és témává teszi az általa kezdetben csak naivan felhasznált értékmintát. Hasonló eltolódás keletkezik a morális érvelésekben, ha magát a problematikus cselekvés igazolására felhasznált normát vonják kétségbe. Ugyanígy az (5) mondatot is felfoghatjuk egy olyan előíró mondatként vagy normaként, amelynek érvényességi igénye számára egy szkeptikus hallgató igazolást követel. Hasonló módon a (2)-höz kapcsolódó diszkurzus is eltolódhat a fertőző betegségekre vonatkozó alapvető elméleti feltételezések irányába. Mihelyt elkülönülnek a kulturális cselekvési rendszerek (pl. tudomány, jog, művészet), az institucionálisan állandósított, mesterségszerűen berendezett, tehát szakértők által véghezvitt érvelések olyan *magasabbfokú érvényességi igénykre* vonatkoznak, amelyek nem egyes kommunikatív megnyilatkozásokhoz kötődnek, hanem kulturális objektivációkhoz, műalkotásokhoz, erkölcsi vagy jogi normákhoz vagy elméletekhez. A kulturálisan elraktározott és objektivált tudásnak ezen a színtjén találhatók egyébként a technológiák és stratégiák is, amelyekben elméleti vagy szakmai-gyakorlati tudás szerveződik bizonyos gyakorlati vonatkozások között, mint pl. az orvostudomány, az egészségvédelem, a katonai technika, a vállalatvezetés, stb. E *szintkülönbség* ellenére az egyes, kommunikatív szándékkal elhangzó megnyilatkozások elemzése heurisztikusan teherbíró kiindulópont marad az érvényességi igények rendszerezése számára, mert a kulturális objektivációk szintjén nem lép fel olyan érvényességi igény, amelyet nem tartalmaznának a kommunikatív megnyilatkozások *is*.

Másrészről nem véletlen, hogy a bírálható és úgyszólván érvelés útján kapcsolódóképes megnyilatkozásokra felhozott példák között nem szerepel az alábbi típusú mondat:

(8) Bevallom neked, hogy nyugtalanít a kollégám állapota, amely rosszra fordult, mióta kijött a kórházból. Ez az első pillantásra meglepő, hiszen ezekhez az egyes számban elhangzó expresszív mondatokhoz is kapcsolódik érvényességi igény. Egy másik kolléga például feltehetné a kérdést: „Ezt komolyan gondolod, vagy azért egy kicsit meg is könnyebbültél, hogy ő pillanatnyilag nem jelent számodra konkurrenciát?" Az élmények kifejezésére szolgáló expresszív mondatok az önábrázolás őszintesége szempontjából helyeselhetők vagy tagadhatók. Mindazonáltal az expresszív megnyilatkozásokhoz kötődő igény az őszinteségre nem olyan, hogy az igazság- vagy helyességigényekhez hasonlóan érvekkel közvetlenül beváltható lenne. A beszélő bebizonyíthatja esetleg cselekedetei következetességével, hogy komolyan gondolta, amit mondott. Az expressziók őszintesége nem *megindokolható,* csak *megmutatható;* az őszintétlenségről a megnyilatkozás és a hozzá kapcsolódó cselekvések közötti hiányzó konzisztencia *árulkodik.*

Természetesen a pszichoanalitikusnak a páciens öncsalásait illető kritikáját olyan kísérletként is értelmezhetjük, amely beállítódásokat akar befolyásolni érvek segítségével, azaz *meg akarja győzni* a másikat. A pácienst, aki maga sem ismeri vágyait és érzéseit, aki élményei értelmezésében illúziók rabja, az analitikus beszélgetés során érvekkel arra kell bírni, hogy lássa át expresszív megnyilatkozásai addig észre nem vett őszintétlenségét. De ezesetben a kommunikatív szándékkal kijelentett expresszív mondat hitelességére vonatkozó igénye és az érvelő beszéd közötti viszony nem ugyanaz, mint egy problematikussá vált érvényességi igény és a diszkurzív (értelmező) vita között. Az érvelés itt nem ugyanolyan módon kapcsolódik a kommunikatív megnyilatkozás érvényességi igényéhez. Az önismeretre irányuló terapeutikus beszélgetés ugyanis nem teljesíti a diszkurzus néhány fontos feltételét: hiányzik az érvényességi igény problematikusságának kezdettől meglevő felismerése, az analizált hipotetikus beállítódása a mondottakhoz, a korporatív igazságkeresésen kívül az összes motívum kikapcsolása az analizált részéről, a beszélgetőpartnerek közötti szimmetrikus kapcsolat, stb. Mindamellett az analitikus beszélgetés gyógyító ereje – a pszichoanalitikus felfogás szerint – a felhasznált érvek meggyőző erején *is* múlik. Ezeket a különleges körülményeket a terminológiában olyképpen veszem figyelembe, hogy mindig akkor beszélek „kritikáról" „diszkurzus" helyett, ha a részvevők anélkül használnak érveket, hogy *feltételezniük* kellene, egy külső és belső kényszerektől mentes beszédhelyzet feltételeinek kielégítettségét.

Némileg más a helyzet az értékmintákról folytatott vita esetében, amelynek a példája az esztétikai kritika.[67] Ízléskérdésekről disputálva is bízunk a jobb érv racionálisan motiváló erejében, bár egy ilyen jellegű vita karakterisztikus módon eltér az igazság- és jogosságkérdésekről folytatott kontroverziáktól. Ha a fentebb körvonalazott leírásunk[68] megállja a helyét, akkor itt az érvnek az a különös szerepe van, hogy felnyissa a résztvevők szemét, azaz hogy egy hitelesítő esztétikai észleléshez *vezessen el.* De a döntő mozzanat az, hogy a

kulturális értékek támasztotta érvényességi igények fajtája nem transzcendálja ugyanolyan radikális módon a lokális korlátokat, mint az igazság- és jogosságigények. A kulturális értékek nem számítanak univerzálisnak; ahogy nevük is elárulja, határt szab nekik egy bizonyos kultúra életvilágának horizontja. Az értékek továbbá csak egy önálló életforma kontextusában tehetők plauzibilissé. Ennélfogva az értékminták kritikája a résztvevők előzetes megértését feltételezi, amely nem diszponálható, hanem a tematizált érvényességi igények tartományát konstituálja, és határolja is egyben.[69] Értelme szerint csak a propozíciók igazsága, a morális cselekvésnormák helyessége és a szimbolikus kifejezések érthetősége, ill. jólformáltsága tartozik a diszkurzusokban ellenőrizhető egyetemes érvényességi igényekhez. Csak az elméleti, gyakorlati és magyarázó diszkurzusokban kell a résztvevőknek abból a (gyakran a tényeknek is ellentmondó) feltevésből kiindulniuk, hogy sikerült megközelíteniük az ideális beszédhelyzet feltételeit.

A „diszkurzus" kifejezést csak akkor használom, ha a kérdésessé vált érvényességi igények értelme szükségessé teszi, hogy a résztvevők megállapítsák: elérhető közöttük az alapjában véve racionálisan motivált egyetértés. Az „alapjában véve" egy idealizált előfeltételt fejez ki, azt, hogy az érvelés eléggé nyitott, és eléggé hosszú ideig folytatható.[70]

Szíjj Ferenc fordítása

Jegyzetek

[16] A fogalom történetéhez vö.: K. O. Apel: Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico, Bonn, 1963.

[17] Wittgensteinhez kapcsolódva D. Pole: Conditions of Rational Inquiry, London, 1961; uő: The Concept of Reason, in: R. F. Dearden, D. H. Hirst, R. S. Peters (szerk.): Reason, Vol. 2, London, 1972, 1 ff. Pole főbb szempontjai, amelyekkel a racionalitás fogalmát tisztázza: objectivity, publicity and interpersonality, truth, the unity of reason, the ideal of rational agreement. Wittgenstein racionalitásfogalmához vö. főleg: St. Cavell: Must we mean what we say?, Cambridge, 1976; uő: The Claim of Reason, Oxford, 1979.

[18] Természetesen az indokok különböző *pragmatikus szerepeket* vesznek át aszerint, hogy segítségükkel a beszélgetőpartnerek közötti disszenzust vagy egy beavatkozás sikertelenségét kell-e megmagyarázni. A megállapítást tevő beszélőnek jó indokokat kell „tartalékolnia", hogy szükség esetén beszélgetőpartnerét meg tudja győzni a kijelentés igazságáról, és el tudjon érni egy racionálisan motivált megegyezést. Ezzel szemben egy instrumentális cselekvés sikeréhez nincs szükség a követett cselekvési szabály megindoklására. Teleologikus cselekvések esetén az indokok lényegében annak a ténynek a megmagyarázására szolgálnak, hogy egy szabály alkalmazása adott kürölmények között sikeres vagy sikertelen volt, ill. lehetett volna. Más szavakkal: van ugyan belső összefüggés egy technikai vagy stratégiai cselekvési szabály érvényessége (hatásossága) és az érvényességére adott magyarázatok között, de ennek az összefüg-

gésnek az ismerete nem szükségszerű-szubjektív feltétele a szabály sikeres alkalmazásának.

[19] Max Blanck: Reasonableness, in: Dearden, Hirst, Peters (1972)

[20] Összefoglalóan W. Stegmüller: Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und Analitischen Philosophie, Berlin–Heidelberg–New York, 1969, Bd. I, 335 ff.

[21] N. Luhmann: Zweckbegriff und Systemrationalität, Tübingen, 1968.

[22] M. Pollner: Mundane Reasoning, Phil. Soc. Sci. 4, 1974, 40.

[23] Pollner (1974), 47 f.

[24] J. Piaget: Die Entwicklung des Erkennens III, Stuttgart, 1973, 190: A társadalmi kooperációban a kölcsönhatás két fajtája kapcsolódik össze: a teleologikus cselekvés által közvetített „kölcsönhatás a szubjektum és az objektumok között" és a kommunikatív cselekvés által közvetített „kölcsönhatás a szubjektum és a többi szubjektum között." Vö. lentebb, 104 ff.

[25] Pollner empirikus példákat választ a közlekedési joggyakorlat területéről (1974), 49 ff.

[26] R. Norman: Reasons for Actions, New York, 1971, 63 f.; Norman a 65 ff. lapokon az evaluatív kifejezések státuszát tárgyalja, amelyket bizonyos szerzők, mint pl. Hare és Nowell-Smith, azok részben normatív, részben deskriptív jelentése miatt „janus-szóknak" neveznek.

[27] St. Toulmin, R. Rieke, A. Janik: An Introduction to Reasoning, New York, 1979, 13.

[28] Vö.: A. R. White: Truth, New York, 1970, 57 ff.; G. Patzig: Tatsachen, Normen, Sätze, Stuttgart, 1981, 155 ff.

[29] K. Baier: The moral point of view, Ithaca, 1964.

[30] Vö.: J. Rawls: Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt/Main, 1975; ehhez O. Höffe (szerk.): Über J. Rawls Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt/Main, 1977; J. Rawls: Kantian Constructivism in Moral Theory, J. Phil., 77, 1980, 515 ff.; a konstruktivista megközelítéshez vö.: O. Schwemmer: Philosophie der Praxis, Frankfurt/Main, 1971; F. Kambartel (szerk.): Praktische Philosophie und konstruktive Wissenschaftstheorie, Frankfurt/Main, 1975; a transzcendentálhermeneutikai megközelítéshez vö.: K. O. Apel: Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik, in: uő: Transformation der Philosophie, Bd. II, Frankfurt/Main, 1973 a, 358 ff.; uő: Sprechakttheorie und transzendentale Sprachpragmatik, zur Frage ethischer Normen, in: uő (szerk.): Sprachpragmatic und Philosophie, Frankfurt/Main, 1976 a, 10 ff.; a diszkurzuselméleti megközelítéshez vö.: J. Habermas: Wahrheitstheorien, in: Fahrenbach, H. (szerk.): Wirklichkeit und Reflexion, Pfullingen, 1973, 211 ff.; R. Alexy: Theorie juristischer Argumentation, Frankfurt/Main, 1978; uő: Eine Theorie des praktischen Diskurses, in: W. Oelmüller (szerk.): Normenbegründung, Normendurchsetzung, Paderborn, 1978, 22 ff.; W. M. Sullivan: Communication and the Recovery of Meaning, Intern. Philos. Quart., 18, 1978, 69 ff. Az áttekintéshez: R. Wimmer: Universalisierung in der Ethik, Frankfurt/Main, 1980; R. Hegselmann: Normativität und Rationalität, Frankfurt/Main, 1979.

[31] Vö.: R. Bittner: Ein Abschnitt sprachanalitischer Asthetik, in: R. Bittner, P. Pfaff: Das ästhetische Urteil, Köln, 1977, 271: „...a tárgy saját észlelése a fontos, és ezt irányítani, ennek útmutatást adni és perspektívát nyitni, ezt kísérlik meg az esztétikai ítéletek. Hampshire így fogalmaz: arról van szó, hogy valakit rávezessünk arra, hogy észlelje a különös tárgy különös tulajdonságait. Vagy negatív módon Isenberg: a szóban forgó tárgy jelenléte vagy direkt emlékezete nélkül az esztétikai ítélkezés fölösleges és értelmetlen. A két megállapítás

természetesen nem mond ellent egymásnak. A beszédaktusok terminológiájával a tényállás úgy írható le, hogy az illokuciós aktus, amely olyan megnyilatkozások révén játszódik le normális esetben, mint pl. „X rajz különösen kiegyensúlyozott", a kijelentések osztályába tartozik, míg a perlokuciós aktus, amely rendszerint ilyen kijelentések révén játszódik le, útmutatás a tárgy tulajdonságainak saját észleléséhez. Egy kijelentést teszek, és ezzel irányítok valakit esztétikai észelésében, ugyanúgy, ahogy egy kijelentést tehetünk, és ezzel felvilágosíthatunk valakit a szóban forgó tényállásról, vagy ahogy egy kérdést feltehetünk, és ezzel emlékeztethetünk valakit valamire." Bittner ezzel egy olyan érvelési vonalat követ, amelyet M. McDonald, A. Isenberg és St. Hampshire munkái jellemeznek, vö.: bibliográfia, uo., 281 ff.

[32] J. Habermas: Erkenntnis und Interesse, Frankfurt/Main, 1968 a, Kap. 10 f. és P. Ricoeur: Die Interpretation, Frankfurt/Main, 1969, Drittes Buch, 352 ff.; ehhez: W. A. Schelling: Sprache, Bedeutung, Wunsch, Berlin, 1978.

[33] Az explikatív diszkurzushoz vö.: Schnädelbach: Reflexion und Diskurs, Frankfurt/Main, 1977, 277 ff.

[34] A német nyelvterületre vö. Völzing kutatási beszámolóját: P. L. Völzing: Argumentation, in: Z. f. Litwiss. u. Ling., 10, 1980, 204 ff.

[35] J. A. Blair, R. H. Johnson (szerk.): Informal Logic, Iverness, Cal., 1980, X.

[36] St. Toulmin: The Uses of Argument, Cambridge, 1958.

[37] St. Toulmin: Human Understanding, Princeton, 1972.

[38] B. R. Burleson: On the Foundations of Rationality, in: Journ. Am. Forensic Assoc., 16, 1979, 113.

[39] Habermas (1973 c).

[40] Toulmin elemzése: Toulmin, Rieke, Janik (1979). Az elemzést a következőképpen foglalja össze: „It must be clear just what *kind* of issues the argument is intended to raise (aesthetic rather than scientific, say, or legal rather than psichiatric) and what its underlying *purpose* is. The *grounds* on which it rests must be relevant to the *claim* made in the argument and must abe sufficient to support it *warrant* relied on to guarantee this support must be applicable to the case under discussion and must be based on solid *backing*. The modality, or strength, of the resulting claim must be made explicit, and the possible *rebuttals* or exception, must be well understood" (106).

[41] Ch. Perelman, L. Olbrechts-Tyteca: La nouvelle rhétorique, 2. kiad. Brüssel. 1970.

[42] Habermas (1973 c). A fontos szerepet játszó racionális motiváció természetesen még nincs kielégítően elemezve; vö.: H. Aronovitch: Rational Motivation, Philos. Phenom. Res., 15, 1979, 173 ff.

[43] Toulmin (1958).

[44] W. Klein: Argumentation und Argument, in: Z. f. Litwiss. u. Ling., H. 38/39, 1980, 9 ff. A kezdeményezést Max Miller némileg más hangsúlyokkal gyerekek, ill. fiatalok csoportjainak morális beszélgetéseire alkalmazta. Vö.: M. Miller: Zur Ontogenese moralischer Argumentationen, in: Z. f. Litwiss. u. Ling., H. 38, 39, 1980, 58 ff.; uő: Moralität und Argumentation, in: Newsletter Soziale Kognition 3, TU Berlin, 1980.

[45] Klein (1980), 49. Vö. még: M. A. Finocchiaro: The Psichological Explanation of Reasoning, Phil. Soc. Csl., 9, 1979, 277 ff.

[46] Klein (1980), 19.

[47] Klein (1980), 18. Illusztrációként Klein egy szektás csoportra hivatkozik, amely azt a mondatot, hogy a vallás ártalmas a nép számára, azzal az utalással indokolja meg, hogy ezt Lenin írja. Ebben a csoportban elég Lenin autoritására hivatkozni, hogy egy „kollektíve kérdésest" egy „kollektíve érvényesbe" vezesse-

nek át. Klein szándékosan úgy használja ezeket a fogalmakat, hogy nem vetődik fel az a kérdés, vajon ezek a számunkra szektásnak tűnő emberek adott esetben milyen indokokkal tudnának másokat meggyőzni arról, hogy Leninnek az idevágó jelenségekre adott teoretikus magyarázatai fölényben állnak a konkuráló magyarázatokkal – pl. Durkheimével vagy Weberével – szemben.

[48] Klein (1980), 16.

[49] Klein (1980), 40.

[50] Klein (1980), 30 f.

[51] Klein (1980), 47 f.

[52] Klein (1980), 47.

[53] Klein (1980), 48.

[54] Klein (1980), 49 f.

[55] Ez megmagyarázza, hogy miért hihető nehezen például Klein összehasonlítása az érvelés szabályaitól való patologikus eltérések és a fizikai jelenségek túldeterminálása között: „Magától értetődik, hogy az érvelésben az érvelés logikája mellett más törvények is működnek, és nem mindegyik felel meg annak, amit az érvelésben mondanak. Ahogy a lehulló almák is követik ugyan a gravitáció törvényét, és ezt a törvényt a hulló almák és más, relatíve egymás felé mozgó testek példáján tanulmányozhatjuk. De az almák mozgását más törvények is meghatározzák. Ezt azért említem, mert a bolondok közötti érvelésre való utalást ugyanolyan kevéssé tekintem a fentebb megkísérelt explikáció cáfolatának, ahogy az alma elhajítását sem tekintenénk a gravitációs törvény cáfolatának." (Klein, 1980, 50).

[56] Klein (1980), 47.

[57] Toulmin (1979), 15.

[58] Toulmin (1979), 28.

[59] Toulmin (1979), 279 ff.

[60] Toulmin (1979), 200.

[61] Toulmin (1978), 575 f.

[62] Burleson (1979), 112; vö.: W. R. Fischer: Toward a Logic of Good Reasons, Quart. J. Speech, 64, 1978, 376 ff.

[63] Ez a körülmény kezdetben arra késztetett, hogy a bírósági tárgyalást stratégiai cselekvésnek tekintsem (Habermas–Luhmann: Theorie der Gesellschaft, Frankfurt/Main, 1971, 200 f.). Időközben R. Alexy (1978), 263 ff. meggyőzött arról, hogy a jogi érvelést minden institucionális kifejeződésében a gyakorlati diszkurzus különleges esetének kell tekinteni.

[64] Az érvényességi igények elmélete és az érveléslogika közötti összefüggéshez vö.: V. L. Völzing: Begründen, Erklären, Argumentieren, Heidelberg, 1979, 34 ff.

[65] Ezt a fontos különbséget elhanyagolja E. Tugendhat: Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie, Frankfurt/Main, 1976, 76 f., 219 ff.

[66] Itt csak a „valódi" értékítéletekre hivatkozom, amelyek nem-deskriptív értékmintákon alapulnak. A deskriptív módon felhasználható kritériumok szerint rangsoroló értékeléseket igazságképes kijelentésekként fogalmazhatjuk meg, és nem tartoznak a szűkebb értelemben vett értékítéletekhez. Ilyen értelemben tesz megkülözböztetést P. W. Taylor a „value grading" és a „value ranking" között: „In order to make clear the difference between value gradings and value rankings, it is helpful to begin by considering the difference between two meainings of the word 'good'. Suppose we are trying to decide whether a certain president of the United States was a good president. Do we mean good as far as presidents usually go? Or do we mean good in an absolut sense, with an ideal president in mind? In the first case, our class of comparison is the

thirty-five men who have actually been president. To say that someone was a good president in this sense means that he was *better than average*. It is to claim that he fulfilled certain standards to a higher degree than most of the other men who were president. 'Good' is being used as a ranking word. In the second case, our class of comparison is not the class of actual presidents but the class of all possible (imaginable) presidents. To say that a certain president was good in this sense means that he fulfilled to a high degree those standards whose complete fulfillment would define an ideal president. 'Good' id here used as a grading word. It is not possible to specify exactly to what degree the standars must be fulfilled for a man to be graded as a good president rather than as mediocre or bad. That depends on what standards one is appealing to (that is, what conception of an ideal president one has in mind), how clearly those standards are defined, to what extent the degrees to which they can be fulfilled are measurable, and how distant from reality is one's ideal." P. W. Taylor: Normative Discourse, Englewood Cliffs, 1961, 7 f.

[67] J. Zimmermann: Sprachanalytische Ästhetik, Stuttgart, 1980, 145 ff.

[68] L. fentebb, a 29. l.

[69] Vö. a következő kongresszusi beszámolót: G. Grossklaus–E. Oldemeyer (szerk.): Werte in kommunikativen Prozessen, Stuttgart, 1980.

[70] Ehhez a Peirce-re visszavezethető formálpragmatikai igazságelmélethez vö. most: H. Scheit: Studien zur Konsensustheorie der Wahrheit, Habilitationsschrift Univ. München (1981).

Az angol nyelvű idézetek fordítása

19° 1. Csupán a cselekvő személy tényleges vagy potenciális ellenőrzése alatt álló cselekvések alkalmasak dianoetikai értékelésre...

2. Csupán bizonyos végcél felé irányuló cselekvések lehetnek racionálisak vagy irracionálisak...

3. A dianoetikai értékelés összefügg a cselekvő személlyel és annak célkitűzésével...

4. A racionalitás bírálatai csak ott helyénvalóak, ahol létezik az eszközök felhasználhatóságának és hatásfokának parciális ismerete...

5. A dianoetikai értékelés indokokkal mindig alátámasztható.

22° „Az a tény, hogy a közösség úgy orientálódik a világ felé mint valami lényegében változatlan, ismert és másokkal közösen megismerhető felé, lehetővé teszi, hogy a közösség jogosan tegyen fel sajátos kérdéseket, melyek reprezantatív prototípusa a következő: 'Hogy van az, hogy ő látja azt és te nem?'"

23° „Egy közösen osztott világ (életvilág) feltételezése a világi gondolkodók számára nem deskriptív állításként funkcionál. Ezt nem lehet meghamisítani. Inkább azon viszonyok nem korrigálható leírásaként funkcionál, amely általában jelen van az észlelők közösségének arra vonatkozó tapasztalataiban, amelyek alapján ugyanarra a világra (objektív világ) lehet következtetni... Nagyon durván mondva, a tapasztalatok (vagy, legalábbis ezen tapasztalatok jegyzékének) anticipált egyezése mások olyan közösségét feltételezi, melynek tagjai úgy vélik, hogy ugyanazt a világot észlelik, fizikai alkatuk olyan, hogy képesek való tapasztalatok szerzésére, úgy vannak motiválva, hogy 'szavahihetően' beszéljenek tapasztalataikról és akik felismerhető, közös kifejezési sémákban beszélnek. Eltérés esetén a világi gondolkodók készek az ilyen, valamint más típusú jellegzetességeket is kétségbe vonni. A világi gondolkodó

számára az eltérés alapot szolgáltat ahhoz a meggyőződéshez, miszerint egyik vagy másik feltétel, amelyet különben az egyezés anticipálásával gondoltak kieszközölni, mégsem áll. Például, világi megoldás hozható létre annak felülvizsgálásával, hogy az a másik képes-e avagy sem valós tapasztalatok szerzésére. Ennélfogva, a 'hallucináció', 'paranoia', 'elfogultság', 'vakság', 'süketség', 'hamis öntudat', stb., amennyiben egy téves vagy nem megfelelő világszemlélet mutatóiként értelmezzük őket, esetleg magyarázatul szolgálhatnak az eltérésre. Ezen megoldásoknak fontos sajátossága – amely esetleges helyes megoldásként érthetővé teszi azokat más világi gondolkodók számára –, hogy nem a *világ interszubjektivitását* kérdőjelezik meg, hanem azon módszerek helytállóságát, amelyek segítségével a világot tapasztaljuk és bemutatjuk."

16° „Csak egyszerűen megkívánni egy csésze iszapot – irracionális, mert más indokok is kellenek megkívánásához. Racionális, ha valaki azért kívánja meg a csésze iszapot, mert élvezni akarja bódító folyó-illatát. További indokokra a bódító folyó-illat élvezetének megkívánásához nincs szükség, mert ha a kívánság jellemzése az, hogy 'élvezni a bódító folyó-illatot', akkor az már önmagában is elfogadható indok annak megkívánásához, tehát a kívánság racionális."

27° „Bárki, aki részt vesz egy érvelésben, racionalitását vagy annak hiányát azzal a móddal fejezi ki, ahogyan az érvényességi igény mellett vagy ellen kínálkozó indokokkal bánik illetve felel rájuk. Ha nyitott 'az érvelés iránt', akkor vagy tudomásul veszi az érvek erejét, vagy igyekszik felelni rájuk és mindkét esetben 'racionális' módon foglalkozik velük. Ha viszont ellenkezőleg, 'süket az érvekre', akkor vagy ignorálja az ellentétes indokokat, vagy pedig dogmatikus kijelentésekkel válaszolja meg őket, és egyik esetben sem bánik 'racionálisan' a kérdéssel."

35° „– Komoly kétely arra vonatkozóan, hogy a deduktív logikai és standard induktív logikai megközelítések elegendőek az összes, vagy legalábbis főbb legitim érvformák modellezéséhez.
– Meggyőződés, hogy vannak – és nem csupán retorikai vagy terület-specifikus – szabványok, normák vagy útmutatások, amelyek ugyanakkor nem ragadhatók meg a deduktív érvényesség, megcáfolhatatlanság és induktív erő kategóriáival.
– Abbéli óhaj, hogy egy olyan komplett okfejtési elmélet (theory of reasoning) jöjjön létre, amely túlmutat a formális deduktív és induktív logikán.
– Abbéli hit, hogy az okfejtés és logikai bírálat elméleti, nem formális ítéletelemekkel való felderítésének közvetlen implikációi vannak a filozófia olyan más ágazataira nézve mint pl. az ismeretelmélet, etika és nyelvfilozófia.
– Érdeklődés mindennemű diszkurzív meggyőződés iránt, amely a különböző típusok közti vonalak kijelölésével és a köztük előforduló átfedések iránti érdeklődéssel párosul."

38° „Toulmin azt bizonyítja, hogy egyik pozíció sem reflexív, azaz, egyik pozíció sem indokolhatja meg saját 'racionalitását' önnöm keretén belül. Az abszolutista az Első elvek doktrinális státuszának bírálatához nem hívhat segítségül egy másik Első elvet, hogy kiinduló Első elvét igazolja. Másrészt, a relativista abban a sajátos (és önellentmondó) helyzetben van, hogy azt bizonygatja miszerint doktrinája valamiféleképp az ítéletek relativitása felett áll, ami viszont – mármint az ítéletek relatív volta – állítása szerint minden más területen érvényesül."

58° „Mi adja meg a jogi érvek erejét a tényleges bírósági eljárások kontextusában?... Ezen érvek – mint jogi érvek – státusa és ereje csak akkor érthető meg

teljes egészében, ha visszahelyezzük őket gyakorlati kontextusaikba és kikutatjuk, hogy milyen funkciókkal és célokkal rendelkeznek a tényleges jogi vállalkozásban. Hasonlóképpen, egy tudományos vitában kialakult érveket is szabályos és releváns módon kell bemutatni, amennyiben elsődleges igényeiket kell bírálni, racionális módon, megadva ennek lehetőségét minden érdekeltnek. De ami valóban szilárdságot és erőt kölcsönöz az érveknek, az több mint szerkezetük és rendjük. Státusuk és erejük, csak akkor érthető meg teljes egészében, ha visszahelyezzük őket eredeti kontextusukba és kikutatjuk, hogy hogyan járulnak hozzá a tudomány nagyobb vállalkozásához. Miként a jogi érvek csak olyan mértékben helytállóak, amennyire a jogi per mélyebb céljait szolgálják, a tudományos érvek is csak olyan mértékben helytállóak, amilyen mértékben tudományos megértésünk tökéletesítésének mélyebb céljait szolgálják. Ugyanez érvényes más területekre is. Az orvostudományi érvek fundamentális erejét csak oly mértékben értjük meg, amennyire megértjük magát az orvostudományi vállalkozást – hasonlóképpen mint az üzleti ügyeket, politikát, vagy bármely más területet. Az emberi aktivitás mindezen területén a következtetés és érvelés központi helyet foglal el egy nagyobb emberi vállalkozás keretén belül. És hogy megjelöljük ezt a jellegzetességet – azt a tényt, hogy mindezen tevékenység bízik az 'indokok' és 'érvek' prezentálásában és bíráló megítélésében – racionális vállalkozásnak nevezzük majd valamennyit."

60° „Tanulmányozva a különböző területeken és vállalkozásoknál előforduló jellegzetes következtetési módok javarészét, azonosítjuk őket, és megismerjük, hogy miként tükrözik a szóban forgó vállakozások alapcéljait."

62° Habár Toulmin felismeri, hogy egy igény érvényessége... végül is a közösség alkotta, megegyezésen alapuló döntések folytán jön létre, a döntő különbséget a szavatolt és nem szavatolt, megegyezés alapján hozott döntések között csak implicite ismeri fel. Nem tesz világos különbséget a konszenzus ezen eltérő formái között."

* (1) Biztosra vehető, hogy az Oakland Raiders kapja idén a szuper-kupát.
(2) A járványt bektériumos fertőzés okozta, amely kórteremről-kórteremre terjedt a tálalóeszközök útján.
(3) A vállalat legjobb évközi politikájának az tekinthető, ha ezt a pénzt rövid lejáratú kötvényekbe fekteti.
(4) Fel vagyok jogosítva arra, hogy bármely dokumentumba, amely cégünk irattárában az elbocsátásokra vonatkozik, betekinthessek.
(5) Nagyobb erőfeszítéseket kell tenned, ha női vezetőt akarsz verbuválni.
(6) A KING KONG új változatának több pszichológiai értelme van mint az eredetinek.
(7) Az aszparágusz (spárga) a liliaceaek rendjéhez tartozik.

Jürgen Habermas

A CSELEKVÉSRACIONALITÁS ASPEKTUSAI*

(1977)

I.

A cselekvések racionalitását általában az eszközválasztás célracionalitásának szempontjából tematizáljuk. Eközben egy teleologikus cselekvésmodellt feltételezünk. A cselekvést céltevékenységként mutatjuk be. A cselekvő szubjektum azzal a szándékkal avatkozik be a világba, hogy alkalmas eszközök megválasztásával és felhasználásával valamilyen intencionált állapotot érjen el; megkísérli, hogy egy adott helyzetben kielégítse azokat a feltételeket, amelyek között az okozati összefüggésekről való tudása szerint a kívánt állapot létrejön. Mármost azt állítom, hogy a célracionalitás csak az *egyik* szempont, amelynek alapján a cselekvések racionalizálhatók, azaz többé-kevésbé racionálisan végrehajthatók (és a racionalitás fokozatai szerint megítélhetők). Más aspektusokat is meg fogok nevezni, amelyek alapján a cselekvések, különösen a társadalmi cselekvések racionalizálásképesek.

A „cselekvésracionalitás" szempontjai – ahogy azt majd röviden el szeretném mondani – nemcsak az analitikus cselekvéselmélet számára érdekesek, hanem a szociológia számára is, persze csak akkor, ha Max Weber segítségével a racionalizálás folyamatait akarjuk vizsgálni. A racionalizálás folyamatai mind történeti, mind metodológiai szempontból kiesnek a megszokott dolgok kereteiből. Ha meg akarjuk magyarázni a modern társadalmak keletkezését, akkor az „okcidentális racionalizmus"-t kulcsjelenségként kell kezelnünk. Ezt Max Weber vallásszociológiai munkáiban mutatta meg. A kulcsjelenségek közé tartoznak a kapitalista gazdaság és a modern közigazgatás racionalitásformái is, ha magyarázatot akarunk adni azokra a deformációkra, amelyek a modern társadalmakban jönnek létre, méghozzá olyan mértékben, amilyen mértékben a kapitalista növekedés dinamikája a gazdasági és adminisztratív racionalitás formáiba préseli be a élet *más* területeit. Erre vonatkozik Max Weber ismert kor-

* Részlet a szerző *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns* című könyvéből (Az Aspekte der Handlungsrationalität című fejezet). Suhrkamp Verlag, Frankfurt/Main, 1984. (441–472)

diagnosztikai jóslata a mindent átszövő bürokratizálódás tendenciáiról.[1] Másrészről Max Weber a racionalizáció fogalmának metodológiai jelentőségével nem volt annyira tisztában, mint annak történeti horderejével. Problémát jelent ugyanis, hogy a racionalizálási folyamatok minden leírása egyben értékelést is magába foglal, (tartalmaz).

Ha például a célracionális cselekvés modelljét egy bizonyos kontextusra alkalmazzuk, akkor nemcsak leírást adunk, hanem meg is ítéljük azt egy idealizálás fényében, amely arra is rávilágít, „hogyan játszód*na* le a cselekvés az összes körülmény és a résztvevők összes szándékának ismeretében, valamint az eszközök szigorúan célracionális, a *számunkra* érvényesnek tűnő tapasztalatokhoz igazodó megválasztása esetén."[2] A cselekvőnek racionalitást tulajdonítunk, és cselekvését (itt az eszközök célszerű megszervezése szempontjából) racionalizálásképesnek tekintjük. Ezzel a leírás kategoriális kereteibe olyan kritériumokat vezetünk be, amelyeket a megfigyelt cselekvő szubjektum és a megfigyelő egyaránt „érvényesként" akceptál. Mert a racionalitás kritériumai per definitionem általánosnak számítanak. Bár meglehet, hogy egy szubjektum adott esetben olyan eszközöket választ, amelyeknek őszerinte a körülmények ismeretében alkalmasaknak kellene lenniük, miközben a megfigyelő egy megbízhatóbb empirikus tudással rendelkezik, amely alapján meg tudja magyarázni az eszközök tényleges inefficienciáját és a cselekvés sikertelenségét. A megfigyelő esetleg meg tudja magyarázni mindkettőt, a cselekvés szubjektív célracionalitását ugyanúgy, mint annak sikertelenségét, mert feltételezi, hogy a) az illető cselekvés valamilyen tudást testesít meg, és b) minden tudás objektív módon megítélhető.

A homályos „tudás" kifejezést használom, mert ezzel nem kötelezem el magam eleve a cselekvésracionalitás egy bizonyos aspektusának. Beszéd- és cselekvőképes szubjektumoknak megnyilatkozásaik alapján tulajdoníthatunk tudást. A tudást azoknak a megnyilatkozásoknak a jelentéstartalmaként elemezhetjük, amelyek bírálható érvényességi igénnyel lépnek fel. Gondoljunk az 'Mp' kijelentésre, amellyel a beszélő a kinyilvánított propozíció számára igazságot igényel. A normális esetben implicit módon jelentkező igazságigény az „igaz, hogy p" formában explicitté tehető. Ez a meta-kijelentés a megfelelő kijelentés jelentéséhez semmit nem tesz hozzá; de explicit módon kifejezi azt a beszélő által érvényesített igényt, hogy „p" igazságfeltételei ki vannak elégítve. Ezen igény kérdésében a hallgatók igennel vagy nemmel foglalhatnak állást (vagy tartózkodhatnak az állásfoglalástól). Ezeket a bírálható érvényességi igényekhez fűzött *igen/nem*-állásfoglalásokat nevezzük az empirikus beállítódásoktól eltérően „racionális"-nak, ha *indokok* motiválják őket. Proponensek és opponensek indokok alapján vitatkozhatnak arról, hogy egy érvényesített igazságigény jogos-e vagy sem; az ilyen érvelési játékot nevezzük elméleti diszkurzusnak.[3]

Gondolatmenetünk szempontjából hasznos tisztázni, hogy az elméleti diszkurzus résztvevőinek többek között abból a feltevésből kell kiindulniuk, hogy a propozícióval szemben támasztott igazságigény univerzális, továbbá feltételezniük kell, hogy osztják a tudást arra vonatkozóan, hogy mit jelent igazságigénnyel fellépni és bírálni azt. Legyen bármily csökevényes és implicit, csak

egy közös igazságértelmezés garantálja azt a lehetőséget, hogy egy diszkurzust indokokkal eldöntsenek, azaz hogy egy racionálisan motivált megegyezéshez jussanak. Természetesen változnak azok az igazságkritériumok és értékelési minták, melyek segítségével a diszkurzus résztvevői *esetről-esetre* megítélik, hogy bizonyos igazságfeltételek ki vannak-e elégítve. Reflexív szinten gyakran vitatkoznak racionalitás-mintákról, ahogy az a tudománytörténetből kiderül. De egy ilyen vitát is csak akkor folytathatnak diszkurzív módon, ha a résztvevők mindenkori racionalitás-mintájukat egy közös és nem-kontroverz igazságszituáció megfelelő operacionalizálásaként foghatják fel.

Ha mármost egy cselekvés racionalizálásképes aspektusairól és a társadalmi racionalizáció folyamatairól beszélünk, ugyancsak feltételezzük, hogy a cselekvésekben megtestesült tudás objektív, azaz a cselekvő szubjektumok és a megfigyelő által egyaránt elfogadott mérce szerint ítélhető meg (legyen ez a mérce bármily intuitív). Ahol pedig az objektív megítélésnek ezt a lehetőségét feltételezzük, ott egy cselekvés többé-kevésbé racionálisként, egy társadalmi rendszer többé-kevésbé racionalizáltként való jellemzése olyan értékelést tartalmaz, amely végső soron bírálható érvényességi igényekre vonatkozó igen/nem-döntésekre támaszkodik. (A „racionalizálás" fogalmának ennek következtében érdekes konzekvenciái vannak Max Weber „értékszabadság"-posztulátumát illetően, de ezt itt nem áll módomban bővebben kifejteni.)

Ehelyett azt szeretném megvizsgálni, hogy a cselekvésracionalitás mely aspektusaiból indulnak ki a Weber által vizsgált racionalizálódás folyamatai. Az a gyanúm, hogy Weber a kulturális és társadalmi fejlődések leírásánál a racionalitásnak több dimenzióját vezeti be, mint amennyit a cselekvésfogalom elemzésének szintjén megenged. Természetesen nincsenek olyan nagyratörő szándékaim, hogy kimerítően interpretáljam Weber racionalitás-tézisét; inkább arra szeretném felhasználni néhány gondolatmenetét, hogy egy szisztematikus kérdést tegyek fel: a társadalmi cselekvés mely fogalma a legalkalmasabb, ha a modern társadalmak fejlődését nemcsak rendszerelmélet azaz a növekvő irányításképesség funkcionalisztikus szempontja alapján –, hanem cselekvéselméleti szempontból, azaz az élet különböző területei növekvő racionalitásának kognitivisztikus szempontjából is meg akarjuk magyarázni!

II.

A „Protestáns etiká"-hoz írt híres előszavában Weber egy sor olyan jelenséget nevez meg, amely körülírja az „okcidentális racionalizmus"-t, és illusztrálja azt a központi kérdést, hogy Európán kívül „miért nem terelődött a racionalizálás pályájára sem a tudomány, sem a művészet, sem az állam- és gazdaságfejlődés úgy, ahogyan Nyugaton történt?"[4] A Nyugat vívmányainak weberi felsorolása a matematizált elméletet és kontrollált kísérletet alkalmazó modern tudománytól a zenekari hangszereket (orgona, zongora, hegedű) megszólaltató racionálisan harmonikus zenén keresztül, a festészet lineáris és levegőperspektíváján, a tudományosan rendszerezett jogon és a jogilag iskolázott szakhivatalnokok által gyakorolt jogalkalmazáson keresztül, az állami bürokrácia racio-

nális felépítésén, a magánjogviszonyok kiszámíthatóságán, a racionális könyveléssel, racionális munkaszervezéssel és az alkalmazott természettudományokon alapuló gyártási technikával rendelkező, nyereségorientált kapitalista üzemen keresztül egészen addig a komplexumig terjed, amelyet Max Weber a protestáns etika racionalizált világképével kíván megmagyarázni, s amely az embernek bizonyos fajta gyakorlati-racionális életvezetésre vonatkozó képességeit és készségeit foglalja magába. Ez a lista eléggé zavarba ejtő. Szeretném négy lépésben pontosabban meghatározni, mit is ért Max Weber racionalizáláson.

1) A „racionális" és „racionalizálás" kifejezéseket Max Weber először is olyan megnyilatkozások, vélemények és cselekvések jellemzésére használja, amelyekhez indokok adhatók meg.[5] A (Rickert- és főleg Lask-féle) újkantianizmus filozófiai hátterében a vélemények és cselekvések racionalitása olyan bírálható érvényességi igényeken mérhető, amelyek indokokra támaszkodnak, és amelyek módszertani ellenőrzés alá vonhatók. Ha az ilyen módon potenciális indokokra vonatkoztatott megnyilatkozások jelentéstartalmát „tudás"-nak nevezzük, akkor igénye szerint minden tudás racionális, és – megfelelő tanulási folyamatok esetén – képes az önkorrekcióra és a kibővülésre, azaz a racionalizálásra. A racionalizálás vonatkoztatási pontjait Max Weber a formális-logikai gondolkodásban, a modern tapasztalati tudományban és egy elvek által vezetett erkölcsben látja. Ez világossá válik, ha megkíséreljük szétválasztani azokat a dimenziókat, amelyekkel Max Weber a racionalizálás folyamatait írja le:

a) *Az értelmi összefüggések rendszerezése.* Racionalizálásnak nevezi Weber a szimbólumrendszerek formális kiképzését, különösen a vallási értelmezésekét, az erkölcsi és jogi elképzelésekét. Itt a fogalmak explikációja, a mondatok konzisztenciája, a módszeres felépítés, a logikai komplexitás, stb. a lényeges mozzanatok, röviden: a formális operációk következetes használata a piaget-i értelemben. Weber például a világképek racionalitását a szisztematikus egységesülés és az argumentatív strukturálódás foka alapján ítéli meg; a világképek annál „racionálisabbak", minél inkább meg vannak tisztítva a mitikus és mágikus tartalmaktól.

b) *Modern tapasztalai tudomány és technika.* Racionalizálásnak nevezi továbbá Weber az empirikus tudás, a prognosztizáló erő, a természeti folyamatok instrumentális és organizatorikus uralására való képesség minden bővülését. Az ilyen tanulási folyamatok reflexivitását a modern tudomány biztosítja, amelyet a természet módszeres objektiválása jellemez, és amelyet a skolasztikusan iskolázott diszkurzív gondolkodás, a matematika, a természettel való kísérletező bánásmód és a természettel szembeni, kézművességben begyakorolt instrumentális beállítódás valószínűtlen kombinációja hozott létre. Ezen a szinten azután a technikai újítások közvetlenül kapcsolódhatnak a tudomány fejlődéséhez.

c) *Elvek által vezetett etika és módszeres életvitel.* Racionalizálásnak nevezi végül Weber az erkölcs kognitív önállósulását, azaz a morális-gyakorlati belátások, etikai alapelvek és doktrinák leválását a mitikus, kozmologikus, vallási világképekről, amelyek még nem húznak egyértelmű határvonalat az elméleti és gyakorlati ész közé. A kulturális hagyományok síkján érvényesülő forma-

lisztikus érzületi- és felelősségetikáknak a személyiségrenszer síkján egy (kohlbergi értelemben vett) posztkonvencionális erkölcsi tudat és egy elvek által vezetett, módszeres, önellenőrző, én-autonóm életvitel felel meg. Ennek a gyakorlati-racionális életvitelnek a kulturális és motivációs alapja érdekli leginkább Webert. Más kulturális területek kiegészítő jelenségei ezzel szemben háttérbe szorulnak. De Weber látja a művészet racionalizálását is, az irodalmi, képzőművészeti és zenei művek autonóm tartományának keletkezését, amely szakadást eredményez az üzletember és az állampolgár (bourgeois/citoyen) gyakorlati-racionális orientációja és a művészetélvező magánember (homme) konteplatív orijentációja között.

2) Szeretném a racionalizálás e három dimenzióját valamivel absztraktabb módon megragadni.[6] Az első dimenzió a kulturálisan áthagyományozódó szimbólumrendszereken belüli viszonyok formalizálását jelöli. Példa rá a formális-racionális gondolkodás professzionalizált felhasználása a jogászok szakmai-gyakorlati tudásához, amely a jog rendszerezéséhez vezet. A racionalizálás ebben az értelemben a két másik dimenzió felé való továbbhaladás feltétele. Itt nem az áthagyományozódott tudás *formái*nak pontosításáról és rendszerezéséről van szó, hanem a tudás*tartalmak* és azok módszeres megszerzésének teoretizálásáról. A világképeknek nemcsak a (szűkebb értelemben vett) kognitív, hanem a szociálintegratív alkotórészeit is racionalizáljuk, tehát egyfelől a *külső* természetről való empirikus tudást, másfelől a *társadalomról* való morális-gyakorlati tudást és a saját szubjektivitásunkról avagy a *belső természetről* való esztétikai–gyakorlati tudást.[7]

Amilyen mértékben ez a tudás a formális-operacionális indoklás- és a posztkonvencionális igazolásszinten átformálódik, és amilyen mértékben a tapasztalati tudomány elméleteiben, érzületi- és felelősségetikákban, valamint az autonóm művészet alkotásaiban alakot tud ölteni, olyan mértékben használható fel a *világ birtokbavételének gyakorlati céljaira.* A racionalizált tudás a technikában és a módszeres életvitel formáiban válik gyakorlativá. A technika az objektív világ birtokbavételét, a módszeres életvitel a szociális világ és a *belső világ* birtokbavételét szolgálja. Ezért tudja Max Weber az okcidentális racionalizmust olyan szorosan összekapcsolni a világ birtokbavételének motívumával, és ezért kísérelheti meg, hogy e jelenség keletkezését egy vallásszociológiai hipotézis segítségével magyarázza meg. (Mint ismeretes, Weber a világ birtokbavételének motívumát azzal magyarázza, hogy a világtól való zsidó-keresztény elfordulás világon belüli aszkézissé alakul át, amelyben a szakmai siker az egyéni sorsmegváltásnak ha nem is valóság-, de megismerésalapját jelenti. Ezzel a hipotézissel most nem foglalkozunk.)

3) Weber a racionalizálás problematikáját a tudati struktúrák síkján helyezi el, Parsons kifejezésével: a kultúra és a személyiségrendszer síkján. Egy másik síkon találhatók a *társadalmi racionalizálás-folyamatai.* Itt Weber a kapitalista gazdaságra, a modern államra és a formális jogra koncentrál. Mi van ebben „racionális"? A gazdaság- és uralomszociológia alapján az a benyomásunk, hogy Max Weber elsősorban azt a szervezési modellt nevezi „racionális"-nak, amely a kapitalista üzemmel és a modern állami bürokráciával jut érvényre; ezen túlmenően egy olyan jogrendszert, amely a magánjog szubjektumainak lehetővé

teszi, hogy sajátos érdekeiket egy erkölcsileg neutralizált területen érvényesítsék. A jog racionalitását abban kell látnunk, hogy célracionálisan cselekvő jogi szubjektumok stratégiai racionalitására van méretezve. Ezt a modern jog formális jegyeinek és a célracionális cselekvés modelljének megegyezésével kellene bebizonyítanunk.[8] Vajon a kapitalista vállalkozó döntési hatalma és az állam legális uralma alatt álló üzem- és intézményformák racionalitása visszavezethető-e az ezekben a szervezetekben cselekvő vállalkozók, vezetők, alkalmazottak, munkások és hivatalnokok célracionalitására? Ha a rendszer- és cselekvésracionalitást a kellő mértékben különválasztjuk egymástól, akkor ez a tézis tarthatatlan lesz. A szervezetek és egész alrendszerek igen gyakran csak akkor tudják fennmaradási problémáikat racionálisan megoldani, ha a rendszer tagjai *nem* viselkednek célracionálisan. A kapitalista gazdasági és a modern igazgatási üzem esetében sem szabad minden további nélkül harmóniát feltételezni a tagok cselekvésracionalitása és a szervezet racionalitása mint olyan között.[9]

A társadalomtudományi funkcionalizmus sem kapcsolódik a megismerés- és cselekvőképes szubjektumok tudásának racionalitásához; a társadalmi racionalizálás folyamatai számára a rendszerracionalitás vonatkoztatási pontját keresi: a racionalizálásképes „tudás" a reprodukciójukat a változó környezethez való alkalmazkodással biztosító társadalmi rendszerek önkormányzóképességében nyilatkozik meg. A rendszerracionalitást célracionalitásként vagy kanti szóhasználattal: céltevékenység nélküli célszerűségként foghatjuk fel, amelyet egy megfigyelő tulajdonít az önirányító rendszereknek: a fennmaradás lesz a rendszer legfőbb célja. Ezzel a rendszer tagjainak célracionális viselkedése elveszti központi jelentőségét a racionalitásprobléma számára; az a funkconális hozzájárulás válik érdekessé, amelylyel tetszőleges állapotok és elemek a rendszerproblémák megoldását elősegítik.[10]

A rendszer- és cselekvésracionalitás közötti felderítetlen összefüggésbe ütköznek persze a szociológiai rendszerelméletek is, amint pontosabban specifikálják a gazdaság, politika, jog, stb. társadalmi racionalizációs folyamatait. Bárhogy vezetjük be ezeket az alrendszereket, akár – mint Parsons – alapfunkciókon keresztül (adaptation-gazdaság; goal-attainment-politika; integration-jog; pattern meintenance-közösség, szocializációs terület), akár – mint Luhmann – médiumokon keresztül (pénz, hatalom befolyás, szeretet, igazság), mindig megmarad egy strukturális komponens, amely a problémák *alrendszerspecifikus jellegére* és racionális feldolgozásuk *öntörvényűségére* nézve meghatározó. Parsonsnak és Luhmannak is vissza kell nyúlnia egy cselekvés- vagy kommunikációelmélethez, hogy elemezhessék, mit értett Weber az „értékszférák belső öntörvényűségé"-n.[11] Minden esetben meg kell mondanunk, hogy miben áll a gazdasági, az adminisztratív, a normatív, a tudományos „racionalitás". Itt újból felmerül a szubjektumok tudásának érvényességével kapcsolatos problematika, amely a rendszer racionalitásának fogalmával eltűnni látszott a szociológiai rendszerelmélet köréből.

4) Ahogy az „értékszféra" kifejezés is jelzi, Weber kapcsolódott az érvényességi probléma újkantiánus felfogásához (l. mindenekelőtt Emil Laskot[12]). A racionalitás formális jegyeit először is a kulturális tudásrendszerekben keresi, és a racionalizálást egyfelől az empirikus-elméleti tudás vonatkozásában, másfelől a morális-gyakorlati és az esztétikai-gyakorlati tudás vonatkozásában

vizsgálja. Ezután természetesen az a kérdés merül föl, hogy a modern tapasztalati tudományok, az elvek által vezetett erkölcs és az autonóm művészet alapjául szolgáló tudati struktúrák hogyan alakulnak át társadalmi racionalizálási folyamatokká, és hogyan intézményesülnek. A kérdésre Weber elsősorban cselekvéselméleti választ ad. A modern tudati struktúrák a kultúra síkjáról aláereszkednek a személyiségrendszer síkjára, és ideáltipikus módon egy egyidejűleg érték- és célracionális cselekvésben testesülnek meg, ahogy az a „módszeres életvitel"-ben kifejezésre jut. Ezt a komplex cselekvéstípust a racionalitás három aspektusából szemlélhetjük.

– az *instrumentális racionalitás* aspektusából (technikai feladatok racionális megoldása mint hatékony eszközök konstrukciója, amely az empirikus tudástól függ); továbbá

– a *stratégiai racionalitás* aspektusából (választási lehetőségek közötti konzisztens döntés adott preferenciák és döntési maximák esetében, valamint a racionális ellenjátékos döntéseinek figyelembevételével); végül

– a *normatív racionalitás* aspektusából (gyakorlati feladatok racionális megoldása egy elvek által vezetett erkölcs keretei között).

Technikákon és stratégiákon keresztül az empirikus-elméleti tudás célracionális cselekvésbe, kompetenciákon és motívumokon keresztül mind a morális-gyakorlati, mind az esztétikai-gyakorlati tudás értékracionális cselekvésbe mehet át. A személyiségrendszer síkján ezek a különböző racionalitáselemek a cselekvési struktúrák egyetlen komplexumává állhatnak össze. De a gazdaság, politika és jog alrendszereinek síkján érdekes módon csak a *cél*racionális cselekvés racionalitás-aspektusainak lehet struktúraképző hatása, *érték*racionális cselekvéseinek nem. Persze Weber úgy képzeli el ezeknek az értékszféráknak a társadalmi racionalizálását, hogy a modern tudati staruktúrák a *célracionális cselekvés* problémaosztályok szerint differenciált *intézményesülése* révén találnak utat a társadalmi rendszerbe. E részrendszerek racionalizálásával az okcidentális racionalizmus az intézmények síkján érvényesül. Weber gazdaság-, állam- és jogszociológiája azt sugallja, hogy a modern társadalmakban a racionalizálási folyamatok csak az empirikus-teoretikus tudásból és a cselekvésracionalitás instrumentális és stratégiai aspektusaiból indulnak ki, miközben a gyakorlati racionalitás nem intézményesíthető önállóan, azaz alrendszerspecifikus függetlenséggel.

Ennek fényében válik érthetővé a formális és anyagi racionalitásnak az a dialektikája, amely Webert ismert pesszimista kordiagnózisának felállítására indította (Schluchter 1973, 90 ff.), A kapitalista gazdaság és a modern állam minél inkább átalakulnak a célracionális cselekvés alrendszereivé, a racionális életvitelnek ezek a szisztematikus feltételei annál inkább aláássák az életvitel önnön motivációs alapját. Webert nem az egyes alrendszereken belüli vagy az azok közötti válságok érdeklik. A világ birtokbevételének racionalizmusában végbemenő paradox fejlődés, amelyet Weber

– a vallás és a tudomány viszonyában,

– a modern jog formalizálásában és

– a gazdasági és politikai döntésfolyamatok bürokratizálásában

vél felfedezni, sokkal inkább az individuum és a társadalom viszonyának válságát jelenti.

A válság lényegét M. Horkheimer és Th. W. Adorno[13] a következőképpen látta: a demitologizált természet racionális áthatása és technikai birtokbavétele a kapitalista társadalomban oly mértékben intézményesül, hogy az individuumoknak meg kell tagadniuk saját szubjektivitásukat, és el kell nyomniuk belső természetük spontaneitását: a szubjektumok elcsökevényesednek. Akiknek érdekében a külső természet varázslat alól való feloldása, eldologiasítása és alávetése megtörtént, annyira elidegenednek saját természetüktől, hogy a haladást és a visszafejlődést mind nehezebb lesz megkülönböztetni, ahogy az instrumentális ész egy mind penetránsabban igazgatott társadalomban inkarnálódik.[14]

III.

Abból a kérdésből indultunk ki, hogy hogyan függnek össze a cselekvésracionalitás aspektusai a társadalmi racionalizálással? Mit tanulhatunk Max Weber elemzéséből? Három pontot szeretnék további gondolatmenetünk számára rögzíteni.

1) Különbséget tettünk rendszer- és cselekvésracionalitás között. Az egyik esetben a racionalitás az önirányító rendszerek alkalmazkodóképességén mérhető, a másik esetben a cselekvő szubjektumok tanulási képességén. A racionalitás mindkét esetben a problémamegoldó képességre vonatkozik. De nem-metaforikus értelemben csak szubjektumok esetében beszélhetünk arról, hogy a problémákat feladatként (teoretikus, technikai, stratégiai vagy gyakorlati feladatként) fogják fel, és tudásuk segítségével, azaz érvényességi igények támasztásával dolgozzák fel. A társadalmi rendszerek önirányító képességének funkcionalista elemzése kölcsönvett racionalitás-metaforák nélkül is elvégezhető lenne, a társadalmi aktorok cselekvőképességére irányuló strukturális elemzésnek viszont érvényességi igényekre és racionalitás-mintákra kell hivatkoznia. Természetesen a szociológiai funkcionalizmus az érvényesség problematikáját nem kerülheti meg teljesen. Nem kezelheti absztrakt módon a rendszerelméleti fogalmakat, hanem a rendszereket a társadalmi cselekvés alapfogalmaival kell értelmeznie. Eközben olyan társadalmi univerzáliák kapnak szerepet, mint az „értelem" és a „nyelvi kommunikáció", amelyek a maguk részéről olyan érvényességi igényekre utalnak, mint az igazság, az őszinteség és a helyesség. Ezeket az érvényességi igényeket újból és újból megpróbálták szubjektivisztikusan átértelmezni és elvitatni univerzalisztikus jellegüket. Ez olyan ellentmondásokhoz vezet, amelyek – legalábbis a propozicionális igazság esetében – könnyen felfedezhetők; ugyanis az igazságigény univerzalisztikus jellegén áll vagy bukik a mindenkori elmélet státusa.[15] A rendszer- és cselekvésracionalitás közötti összefüggés azonban a struktúrának főleg azokban a tulajdonságaiban mutatkozik meg, amelyek alapján a társadalmi alrendszerek elkülönülnek.

Max Weber a gazdaságban, igazgatásban, tudományban, stb. megfigyelhető cselekvéskoordinálás különböző módjait az értékszférák sajátos logikájára vezeti vissza. A rendszerelmélet nyelvén általános kommunikációs médiumokról beszélhetünk (pénz, hatalom, igazság, stb.), amelyeken keresztül a rendszer tagjainak cselekvését alrendszerspecifikus módon koordinálni lehet. Ha ezeket

a médiumokat először csak azoknak a rendszer-specifikus problémáknak a fényében vizsgáljuk, amelyekre az alrendszerek esetenként specializálódtak, akkor is beleütközünk olyan központi problémákba, amelyek minden metafora nélkül csak a cselekvő szubjektumok számára léteznek. És ezek a cselekvésproblémák, amelyeken keresztül a *szociális integráció* áll helyre, függetlenségre tesznek szert a rendszer jellegű problémákkal szemben, amelyeken a *rendszerintegráció* mérhető.

Ez a függetlenség negatív módon olyan elvonási jelenségekben mutatkozik meg, mint például az anómia, amellyel a szociális integráció teljesítetlen imperatívuszai fenyegetik a rendszer egészének fennmaradását. A szociális integráció a cselekvő szubjektumok „tudás"-ának médiumán keresztül valósul meg. Mármost a „tudás" érvényességi igények elismerése révén stabilizálható; és az alapvetően bírálható érvényességi igények tényleges elismerését nem lehet tetszés szerint manipulálni. Ezért a szociálintegratív mechanizmusok nem helyettesíthetők korlátozás nélkül a rendszerintegráció más, a cselekvő szubjektumok feje fölött működő mechanizmusokkal.

Másfelől a cselekvésproblémák különböző osztályainak függetlensége pozitív módon is megmutatkozik, mégpedig a társadalmi racionalizálás folyamataiban. Ez a függetlenség képezi a strukturális középpontokat az elkülönült részrendszerek, azaz az „értékszférák" számára, és ez jelöli ki azokat a dimenziókat, amelyekben a tanulási folyamatok kumulatív effektusokhoz, azaz a cselekvési tartományok racionalizálásához vezethetnek. Max Weber szisztematikus megközelítési lehetőséget talál a racionalitási struktúrákhoz mind a világképstruktúrák, mind a cselekvéskompetenciák síkján; az értékszférák és a részrendszerekre vonatkozó racionalizálás folyamatainak rendszertanát természetesen nem dolgozza ki.

2) A társadalmi racionalizálást Max Weber a célracionalitás intézményesülésére szűkíti le, s ebben a vonatkozásban csak a kultúra kognitív alkotórészei relevánsak, amelyek igazak vagy hamisak lehetnek, valamint a cselekvés instrumentális-stratégiai alkotórészei, amelyek a sikerről, az empirikus hatékonyságról döntenek.

E felfogásban Weber osztozik egyfelől Marxszal, másfelől Horkheimerrel és Adornóval. Számukra a propozicionális igazság és az empirikus hatékonyság a társadalmi racionalizálás kizárólagos mércéi. Ezeket természetesen nem ugyanazokon a történelmi jelenségeken mutatják be. *Marx* számára a racionalizálás közvetlenül a termelőerők fejlődésén keresztül érvényesül, azaz az empirikus tudás bővülésén, a termelési technika fejlődésén és a társadalmilag hasznos munkaerő egyre hatékonyabb mobilizálódásán, kvalifikálódásán és szerveződésén keresztül. Ezzel szemben a termelési viszonyok, tehát a társadalmi hatalom eloszlását kifejező és a termelőeszközök egyenlőtlen birtoklását szabályozó intézmények csak a termelőerők racionalizálásra irányuló nyomása alatt forradalmasíthatók. Max Weber másképpen ítéli meg a kapitalista gazdaság és a modern állam intézményes kereteit: nem termelési viszonyokként, melyek gúzsba kötik a racionalizálási potenciált, hanem a célracionális cselekvés alrendszereiként, amelyekben az okcidentális racionalizmus éppenséggel kibontakozik. Természetesen tart tőle, hogy a bürokratizálódás következményeképp

a szociális viszonyok eldologiasodnak, és ez elfojtja a racionális életvitel motivációs indítékait. *Horkheimer* és *Adorno* – később *H. Marcuse* is – Marxot ebből a weberi perspektívából értelmezik. Egy önállósodott instrumentális ész jegyében összeolvad a természet birtokbavételének racionalitása az osztályuralom irracionalitásával, a korlátaikról megszabadult termelőerők stabilizálják az elidegenedett termelési viszonyokat. „A felvilágosodás dialektikája" megszünteti azt az ambivalenciát, amely Max Webernek a racionalizálás folyamataihoz való viszonyát jellemezte, és a marxi pozitív jóslatot egyszerűen a visszájára fordítja. A tudomány és a technika, amelyek Marxnál még egyértelműen emancipatorikus potenciálnak számítanak, maguk is a társadalmi represszió médiumává válnak.[16]

Engem itt most nem az érdekel, hogy a három pozíció közül melyik lehetne a helyes; sokkal inkább az a fogyatékosság, amely mindhárom pozíció közös sajátossága. Marx, Weber, Horkheimer és Adorno a társadalmi racionalizálást egyfelől azonosítják a cselekvésösszefüggések instrumentális és stratégiai racionalitásának növekedésével; másfelől – ha másképp nem, implicit módon – egy olyan átfogóbb társadalmi racionalitás lebeg a szemük előtt – vagy a szabad termelők társulásának fogalmában vagy a gyakorlati-racionális életvitel történelmi előképeiben vagy a külső természettel való testvéri bánásmód eszményében –, amelyen az empirikusan leírt racionalizálás folyamatainak relatív helyi értéke lemérhető. A racionalitásnak ezt az átfogóbb fogalmát persze ugyanazon a síkon kellene kimutatniuk, mint amelyen a termelőerőket, a célracionális cselekvés alrendszereit, ill. az instrumentális ész totalitárius hordozóit. Ez nem történik meg. Az okot cselekvéselméleti hiányosságokban látom; a Marx, Max Weber, Horkheimer és Adorno által alapul vett cselekvésfogalmak nem elég komplexek ahhoz, hogy *minden* olyan aspektust megragadjanak, amelyekből a társadalmi racionalizálás kiindulhat.

3) Ezt a tézist röviden Weber cselekvéselméletének példáján szeretném kifejteni. Weber a cselekvést a megfigyelhető viselkedéstől az értelem kategóriája révén különbözteti meg: a cselekvő szubjektum megnyilatkozásához valamilyen értelmet kapcsol. Mivel Weber egy teleologikus cselekvésmodellből indul ki, a szubjektíve vélt értelmet a cselekvés céljaként értelmezi. A cselekvés céljait érdekek, értékek és indulatok szerint osztályozza.[17] A cselekvő érvényesítheti saját érdekeit (hatalom, gazdagság, stb.), vagy eleget tehet értékeknek, ideális követelményeknek (emberi méltóság, kegyelet, igazságkeresés, stb.), vagy kielégülést kereshet indulatok és vágyak kiélésében (félelem, harag, féltékenység, stb.). Ezeket az *utilitárius, értékközpontú* vagy *affektuális végcélokat* a helyzetnek megfelelően *közvetlen célok*ká kell konkretizálni. A célirányos cselekvést ennek alapján úgy foghatjuk fel, mint alkalmas eszközök organizációját egy végcélok alapján kijelölt közvetlen cél megvalósítása érdekében. Ez a cselekvésfogalom kitágítható a „szociális interakció" fogalmává (G. H. Mead-i értelemben), de ehhez még két kiegészítést kell hozzáfűznünk: a) a többi cselekvő szubjektum viselkedéséhez való igazodást és b) a cselekvésorientációk egymáshoz való reflexív viszonyát: „Társadalmi – kapcsolatról – beszélünk, ha többek magatartása értelmi tartalmának megfelelően kölcsönösen egymáshoz *igazodik*, és magatartásukat ez a kölcsönös igazodás irányítja." (Weber: Gazdaság és társadalom, Bp. 1987. 54)

A *társadalmi cselekvések* a társadalmi kapcsolat fajtája szerint osztályozhatók, pl. aszerint, hogy egy társadalmi kapcsolat érdekhelyzetekre vagy normatív egyetértésre támaszkodik-e. Ilymódon Weber megkülönbözteti például egy gazdasági rend tényleges fennállását egy jogrendszer empirikus érvényesülésétől; a társadalmi kapcsolatok az első esetben az érdekhelyzetek tényszerű egymásbakapcsolódása révén, a másik esetben a normatív érvényességi igények tényszerű elismerése révén állnak fenn. Egy, kezdetben csak érdekkomplementaritás által biztosított cselekvéskoordináció „egyetértés-érvényesülés"-sel, azaz „egy bizonyos viselkedés jogi vagy konvencionális parancsában való hit"-tel (uo.: 247) kiegészülve normatívvá alakítható. Ezt Weber a tradíciók kialakulásának példáján mutatja be, amikor a szokásból konvenció lesz: „A konvencionális szabályok jelentik normális esetben azt az utat, amely a cselekvés pusztán tényszerű szabályszerűségétől, a puszta „szokás"-tól a kötelező, kezdetben csak pszichikai kényszerrel garantált „normák"-hoz vezet." (Uo.: 246.)

Természetesen az érdekkomplementaritáson alapuló interakció nemcsak szokásként, azaz öntudatlanul elfogadott megszokásként létezik, hanem a racionális verseny-magatartás szintjén is, például a modern csereforgalomban, ahol az érintetteknek világos fogalmuk van a komplementaritásról, de érdekhelyzetük kontingenciájáról is. Másrészről a normatív konszenzuson alapuló interakció sem csak a tradícióhoz kötődő konvencionális cselekvés alakjában jelenik meg; a modern jogrendszer nem lehet meg egy felvilágosodott legitimitáshit nélkül, amelyet például a racionális természetjog a szabadok és egyenlők közötti alapszerződés eszméje révén az ésszerű akaratképzés eljárásaira vezet vissza. Így kézenfekvő lett volna a társadalmi cselekvés típusait a) a koordinálás fajtája és b) a társadalmi kapcsolat racionalitásfoka szerint meghatározni:

1. ábra *A társadalmi cselekvés típusai*

A cselekvéskoordinálás fajtája \ Radionalitásfok	alacsony	magas
érdekhelyzet révén	tényszerűen megszokott cselekvés	stratégiai cselekvés
normatív egyetértés révén	koncencionális egyetértés-cselekvés	posztkonvencionális egyetértés-cselekvés

Ehhez a típusképzéshez találunk ugyan kiindulási pontokat a „Gazdaság és társadalom"-ban (20–26. l., 233–240. l.), de Weber – mint az közismert – egy másik tipológiát részesít előnyben. Megkülönböztet célracionális, értékracionális, (indulati) affektuális és tradicionális cselekvést. Láthatóan ez a tipológia is a cselekvés racionalitásfokának megkülönböztetését tartja szem előtt. De Weber nem a társadalmi kapcsolatból indul ki. Csak egy teleologikusan elképzelt monologikus cselekvés cél-eszköz-kapcsolatát tartja racionalizálásképes

szempontnak. Ebből a perspektívából a cselekvésben csak a fennálló helyzetbe való kauzálisan hatékony beavatkozás megfigyelhető *sikere* és azoknak az empirikus kijelentéseknek az *igazsága* objektíve megítélhető, amelyek a cselekvési terv, azaz a célracionális eszközorganizációról való szubjektív vélemény alapját képezik.

Így tehát Max Weber a célracionális cselekvésre építi tipológiáját: „Mint minden cselekvés, a társadalmi cselekvés is lehet 1. *célracionális*: ekkor a cselekvést az határzza meg, hogy a cselekvő milyen viselkedést vár a külvilág tárgyaitól és más emberektől, és mennyiben képes e várakozásokat mint „feltételeket" vagy mint „eszközöket" felhasználni arra, hogy saját, racionálisan kiválasztott és mérlegelt céljait sikeresen elérje; 2. *értékracionális*: ekkor a cselekvést egy meghatározott magatartásnak – pusztán mint olyannak, függetlenül attól, hogy sikeres-e – a feltétlen etikai, esztétikai, vallási vagy bármilyen más néven nevezendő *önértékébe* vetett tudatos hit határozza meg; 3. *indulati-emocionális*: ha tényleges indulatok és érzelmi állapotok, és 4. *tradicionális*: ha meggyökeresedett szokások határozzák meg a cselekvést." (Weber, magyar kiadás, 1987, 53.) Ha W. Schluchter szóban előadott értelmezési javaslatát akarjuk követni, akkor a tipológia a célracionális cselekvés formális jegyei alapján alakulhat ki. Célracionálisan viselkedik az a cselekvő, aki egy világosan artikulált *érték*horizontból célokat választ ki, és az alternatív *mellékövetkezmény*ek figyelembevételével alkalmas *eszközöket* szervez meg. A következő csekevéstípusoknál a cselekvő szubjektum tudata lépésről lépésre szűkül: a tudatból kirekesztődnek, és ezzel racionálisan ellenőrizhetetlenné válnak a) az értékracionális cselekvésben a mellékkövetkezmények, b) az indulati v. affektuális cselekvésben a mellékkövetkezmények, valamint az értékek és c) a már csak tényszerűen megszokott cselekvésben a cél is.

IV.

A következőkben a „kommunikatív cselekvés" fogalmát intuitív módon szeretném bevezetni, hogy ezzel kiemeljem a cselekvés azon racionalizálásképes aspektusait, amelyeket a cselekvéselméletben eddig elhanyagoltak. A kommunikatív cselekvés elméletének előmunkálataira fogok támaszkodni, de itt természetesen részletes elemzéseket nem végezhetek; megelégszem azzal, hogy néhány analitikus szempontot plauzibilissé tegyek.

(1) Sikerorientált versus megegyezésre orientált cselekvés

A *célracionális* cselekvés modellje abból indul ki, hogy a cselekvő elsősorban egy, feladatokra megfelelően lebontott cél elérését tűzte ki, olyan eszközöket választ, amelyek az adott helyzetben megfelelőnek tünnek, és a cselekvés más, előreláthatóan következményeivel a siker mellékfeltételeiként számol. A siker, meghatározása szerint, egy kívánatos állapot létrejötte, márpedig ezt adott helyzetben célirányos tettel vagy a tett mellőzésével kauzálisan idéhzetjük elő. Egy sikerorientált cselekvést akkor nevezünk *instrumentális*nak, ha a technikai

szabályok betartása szempontjából vizsgáljuk, és a beavatkozás hatékonysági fokát állapotok és események összefüggésében értékeljük. *Stratégiai*nak ezzel szemben akkor nevezünk egy sikerre irányuló cselekvést, ha a racionálisan megválasztott szabályok betartásának szempontjából vizsgáljuk, és a befolyásolás hatékonyságát egy racionális ellenjátékos döntései alapján értékeljük. Az instrumentális cselekvések összekapcsolódhatnak társadalmi interakciókkal, a stratégiai cselekvések viszont *maguk* is társadalmi cselekvések. A stratégiai cselekvésekkel a kommunikatív cselekvéseket szeretném szembeállítai. Kommunikatív cselekvésről akkor beszélek, ha a résztvevők cselekvési tervüket nem egocentrikus sikerkalkulusok, hanem megegyezés révén hangolják össze. A kommunikatív cselekvés során a résztvevők elsősorban nem saját sikerüket, hanem a megértést tartják szem előtt.

Mindezek alapján a *cselekvéstípusok*at első nekifutásra a következőképpen osztályozhatjuk:

2. ábra: *Cselekvéstípusok*

Cselekvési helyzet \ Cselekvésirányultság	sikerorientált	megegyezésre orientált
nem-társadalmi	instrumentális cselekvés	–
társadalmi	stratégiai cselekvés	kommunikatív cselekvés

Most néhány szó a kommunikatív cselekvésről. Ha sikerül a megegyezés, akkor az a résztvevők közötti egyetértéshez vezet. Egy kommunikatív úton elért (vagy a cselekvés kontextusában közösen feltételezett) egyetértés nemcsak egy tényszerűen fennálló összhang feltételeit teljesíti; az egyetértés sokkal inkább olyan feltételek között jön létre, amelyek egy racionális alapra utalnak. Az egyetértés közös meggyőződéseken alapszik. Az egyik résztvevő beszédaktusa csak akkor sikerül, ha a másik a benne foglalt ajánlatot elfogadja, vagyis ha annak alapvetően bírálható érvényességi igényére (ha csak implicit módon is) igennel vagy nemmel válaszol. Mind ego, aki megnyilatkozásával valamilyen érvényességi igényt támasztott, mind alter, aki ezt elismeri vagy visszautasítja, lehetséges alapokra (indokokra) építik döntéseiket.

Ha nem hivatkozhatnánk a beszéd modelljére, már az első lépésnél megakadnánk az elemzésben, és nem tudnánk megmondani, mit jelent az, hogy két szubjektum megegyezésre jut: úgy tűnik, hogy a megegyezés téloszként benne rejlik az emberi nyelvben. A megegyezésre orientált cselekvések formálpragmatikai jegyeit a kommunikációban résztvevők beállítottságának alapján tudjuk elemezni, még akkor is, ha normális esetben nincs nyelvi-explicit formájuk, sőt gyakran még verbális formájuk se. Márészről nem tekinthetünk minden nyelvi eszközökkel megvalósított társadalmi kapcsolatot kommunikatív cselekvésnek. Ego nyelvi megnyilatkozásokkal valamilyen általa kívánt viselke-

désre *késztetheti* altert, és instrumentalizálhatja saját sikere érdekében. Ez viszont megintcsak nem jelenti azt, hogy a kommunikatív módon cselekvő szubjektumok ne tarthatnák saját sikerüket *is* szem előtt; de a kommunikatív cselekvés keretei között a célul kitűzött sikert csak egy sikeres megegyezés révén érhetik el: az egyetértés mértékadó cselekvéseik koordinálása számára.

Végül még két variánst szeretnék megemlíteni. A *rejtett stratégiai cselekvés* során legalább az egyik résztvevő viselkedése stratégiai, azaz eltitkolja a másik elől, hogy nem teljesíti a kommunikatív cselekvések feltételeit. Ez a manipuláció esete. A szisztematikusan eltorzított kommunikációkban legalább az egyik résztvevő nincs tisztában azzal, hogy stratégiailag cselekszik, és a kommunikatív cselekvésnek csak a látszatát tartja fenn. Ennek alapján egyelőre a következőképpen osztályozhatjuk a *társadalmi cselekvése*ket:

19. ábra: *A társadalmi cselekvés típusai*

(2) A megegyezésre orientált cselekvés kommunikációs módjai, érvényességi igényei és tiszta típusai

Szeretném azokat az aspektusokat, amelyek alapján a társadalmi interakciók leírhatók és racionalitásfokuk szerint megítélhetők, az egyszerűség kedvéért a társadalmi cselekvés idealizált vagy „tiszta" esetein keresztül bemutatni. Eddig egy ilyen esetet konstruáltunk: a nyílt stratégiai cselekvést, azaz a tudatosan reciprok sikerkalkulusokon keresztül vezérelt interakciót, amelyhez időközben racionális modellt sikerült kifejleszteni. Ezzel szemben nyilvánvalóan nemcsak a manipulatív cselekvés és a szisztematikusan eltorzított kommunikáció említett variánsai, hanem a kommunikatív cselekvés is komplex eseteknek számítanak. Hogy ezt a cselekvéstípust „tiszta eset"-ként tárgyalhassam, abból a kérdésből indulok ki, hogy milyen aspektusból lehet vitatni egy megegyezésre orientált beszédcselekvést. A beszélő megnyilatkozásához kapcsolódó racioná-

lisan motivált igen/nem-állásfoglalás különböző lehetőségei vezérfonalat nyújtanak a megegyezés révén koordinált cselekvések elemzéséhez.

Egy beszédcselekvés alapvetően három szempontból vitatható, azaz utasítható vissza „érvénytelen"-ként: az igazságából, amelyre a beszélő a megnyilatkozásával egy kijelentés (ill. egy kijelentéstartalom egzisztencia-feltételei) igényt formál; továbbá az őszinteségéből, amelyre a beszélő az intenciója megnyilatkozása számára igényt formál; és végül a helyességéből, amelyre a beszélő egy adott normatív kontextusra hivatkozva a cselekvése (ill. követve a kontextus) igényt formál. Minden kommunikatív cselekvést alapvetően mindhárom szempontból lehet vitatni, azaz hamissága, őszintétlensége vagy helytelensége alapján visszautasítani; de általában kitűnik a megnyilatkozás módjából (explicit beszédcselekvésekben az illokuciós alkotórész jelentéséből), hogy a beszélő megnyilatkozása főleg melyik szempontból értendő. Az ilyen alapmódok elemzése célszerű módon a *beszéd*cselekvések idealizált vagy tiszta eseteiből indul ki. A következőkre gondolok:

– konstatív beszédcselekvések, amelyek *elemi kijelentő mondatok*ból épülnek fel;

– expresszív beszédcselekvések, amelyekben (jelen idejű, első személyű) *elemi élménymondatok* szerepelnek; és

– intézményesen kötött beszédcselekvések, amelyek csak egy bizonyos normához (keresztelés, fogadás, házasság stb.) vannak hozzárendelve.

E komplexumok mindegyikének kiterjedt irodalma van az analitikus filozófiában, de ezzel itt nem tudok bővebben foglalkozni. Az ott kifejlesztett eszközök és elvégzett elemzések azonban lehetővé teszik, hogy tisztázzuk azokat az univerzális érvényességi igényeket, amelyekhez a beszélő igazodik, és pontosítsuk azokat az alapbeállításokat, amelyeket a beszélő eközben elfoglal. Ezek a következők: (a) az *objektiváló* beállítódás – egy semleges megfigyelő viszonya az objektív *világ* valamely dolgához; b) az *expresszív* beállítódás – egy önmagát ábrázoló szubjektum a publikum előtt leleplez valamit bensőjéből, amelynek megközelítése az ő privilégiuma, és c) a *normavezérelt* beállítódás – egy szociális világ tagja teljesíti vonatkoztatási csoportja generalizált viselkedési elvárásait. A három alapvető beállításnak három „világ"-felfogás felel meg.

Most egy lépéssel továbbmehetünk, és feladhatjuk a *beszéd*cselekvésekre való heurisztikus korlátozást, hogy megkonstruáljuk a kommunikatív cselekvés általában vett tiszta eseteit. Ehhez a három kommunikációs mód adja a vezérfonalat. Az első típus egybeesik a *konstatív beszédcselekvések*kel; bár a ténymegállapító beszéd sok kontextusban elliptikusan erősen lerövidíthető, teljes mértékben nem pótolható extraverbális megnyilatkozásokkal. Nem így az expresszív önábrázolások, amelyek nem kötődnek ilyen szorosan a nyelvi médiumhoz; a nyelvileg explicit élmény-megnyilatkozástól a költői beszéden át a művészi kifejezés extraverbális formájáig és a (majdnem) spontán kifejező gesztusokig sokféle alakot ölthetnek. Végül a normatív módon szabályozott cselekvések beszédcselekvések is *lehetnek*. Ez a típus egybeesik Max Weber (normatív módon biztosított) egyetértés-cselekvésével. Összefoglalásul a társadalmi cselekvés négy tiszta esete:

20. ábra: A társadalmi cselekvés típusai

jellemzők / *cselekvéstípusok*	*cselekvés-orientáció*	*alapbeállítódás*	*érvényességi igények*	*világvonatkozás*
stratégiai cselekvés	*sikerorientált*	*objektiváló*	*(hatékonyság)*	*objektív világ*
konstatív beszédcselekvés	*megegyezésre orientált*	*objektiváló*	*igazság*	*objektív világ*
expresszív önábrázolás	*megegyezésre orientált*	*expresszív*	*őszinteség*	*belső világ*
normavezérelt cselekvés	*megegyezésre orientált*	*norma-konform*	*helyesség*	*szociális világ*

(3) A komplex eset: kommunikatív cselekvés mint kooperatív értelmezési folyamat

A társadalmi cselekvés tiszta esetei a társadalomtudományi elméletképzés számára paradigmatikus jelentőségre tettek szert. Így például a Down-féle hatalom- és a Blau-féle csereelmélet a stratégiai cselekvés modelljén alapszik; a Harré és Secord által Gofman elemzéseiből levezetett dramaturgiai cselekvésmodell az expresszív önábrázolás tiszta esetéhez igazodik; és a normavezérelt cselekvés modelljére támaszkodik a konvencionális szerepelmélet, amely a Parsons-féle változatban még mindig uralja korunk társadalomkutatását. Ezt a cselekvésaspektusok általunk felállított rendszerének egyfajta megerősítéseként is felfoghatjuk. A szimbolikus interakcionizmusban, az etnometodológiában, a hermeneutika által inspirált szociológiában természetesen egy további paradigma érvényesült: az interakciót itt értelmezési folyamatként értelmezik, amelyben a résztvevők a reciprok értelmezéseket meghaladva egy közös helyzet definícióban állapodnak meg. Ez a cselekvésfogalom a megegyezés folyamatát állítja a középpontba. Feladjuk azokat az absztrakciókat, amelyek révén a társadalmi cselekvés tiszta eseteihez jutottunk. Normális esetben a cselekvőknek semmiképp sem csak egy fundamentális beállítódásuk van: nemcsak az objektív világ valamely dolgára vagy szociális világunk valamely dolgára vagy saját, belső világuk egy darabka szubjektivitására utalnak. Normális esetben *egyidejűleg* utalnak mindhárom világra, sőt adott esetben a kommunikatív módon cselekvőknek a három világ koordinátarendszeréhez való viszonya reflexív is lehet.

Minél kevésbé cselekednek a résztvevők konszenzuálisan, minél kevésbé hagyatkozhatnak egy olyan közös helyzetértelmezésre, amelyet a hagyomány teremt meg, és az értékkonszenzus biztosít, annál nagyobb teher hárul a résztvevők interpretációs teljesítményére – ugyanis akkor magunknak kell *előidézni* egy ilyen háttérkonszenzust. A közös helyzetdefiníciókban való megállapodásnak az a célja, hogy rögzítsék, mely szituációs elemek számíthatnak az ob-

jektív világ identikusan észlelt és interpretált alkotórészeinek, melyek a szociális világ közösen elismert normatív alkotórészeinek, és melyek számíthatnak pusztán szubjektív véleményeknek, szándékoknak, kívánságoknak és érzéseknek. Egy helyzet e három világ hálójában definiálható. Egy normatív módon nem kielégítően integrált cselekvés-szituációban a résztvevőknek meg kell kísérelniük, hogy az értelmezés révén különböző helyzetdefiníciói teherbíró átfedéséhez jussanak.

Ez csak egy performatív beállítódásból kiindulva sikerülhet, vagyis ha az interakció résztvevői szabályozott, azaz racionálisan ellenőrzött átvezető utat tudnak találni egy – akár objektiváló, akár expresszív, akár normavezérelt – beállítódásból más beállítódásokba. Egy ilyen transzformációnak intermodális érvényességi-invarianciákra kell támaszkodnia. A beszédcselekvések logikájának (a pragmatikus logikának) ezt a területét még nem nagyon kutatták. [18]

V.

Tételezzük fel, hogy az említett elemzések elvégezhetők a kommunikatív cselekvés elméletének keretei között. Mivel járul hozzá ez a cselekvéselmélet a társadalmi racionalizálás folyamatainak megragadásához? Az elmélet egyik előnyét abban látom, hogy a cselekvés tiszta típusainak segítségével pontosan azokat az aspektusokat világítaná meg, amelyek alapján a cselekvések racionalizálhatók, azaz – amennyiben „tudás"-t testesítenek meg – bírálhatók és kijavíthatók (1); a másik előnyét abban látom, hogy a kommunikatív cselekvés fogalmával egy olyan nem-arbitrárius szempontot nyernénk, amelynek alapján megítélhető egy társadalmi intézményrendszer kisebb vagy nagyobb mértékű racionalitása: a racionálisan motivált megegyezés szempontjára gondolok (2).

(1) A cselekvésracionalitás aspektusait a cselekvés tiszta típusainak katalógusa segítségével akarom kifejteni. Itt is meg kell elégednem utalásokkal, de talán ezek is plauzibilissé tudják tenni az analitikus kérdésfeltevéseket.

(a) A *konstatív beszédcselekvések* nemcsak tudást testesítenek meg; a többi cselekvéstípustól eltérően a tudás explicit *ábrázolására* szolgálnak. Az igazság szempontjából bírálhatók. Egy kontroverz *igazságigényt* témává lehet tenni, és hipotetikus beállítódásból argumentatív módon fel lehet dolgozni. Ha a kognitív nyelvhasználatban zavarok lépnek fel, az *elméleti diszkurzus* kínálkozik a megegyezésorientált cselekvés más eszközökkel való folytatásaként. Ha a diszkurzív ellenőrzés elveszti ad hoc jellegét, és az empirikus tudás szisztematikusan megkérdőjeleződik, ha a természetes tanulási folyamatokat átvezetik az érvelés zsilipjén, akkor az kumulatív effektusokat eredményez. Ezt a tudást *teóriák* formájában tárolják.

(b) A *célracionális cselekvések* a hatékonyság szempontjából ítélhetők meg. A cselekvésszabályok *technikailag* és *stratégiailag értékesíthető* tudást testesítenek meg, amely az igazságigényekre való tekintettel bírálható, és az empirikuselméleti tudás növekedéséhez visszacsatolva kijavítható.

(c) Az *expresszív cselekvések* a cselekvő mindenkori saját szubjekivitásáról való tudását testesítik meg. Ez a tudás a helyzetspecifikusan előhívott kívánsá-

gok, beállítódások és érzések alapját képező értékminták formájában explikálható. Az ilyen állításokat őszintétlenségre, azaz megtévesztésre vagy öncsalásra hivatkozva lehet visszautasítani. Öncsalások esetén az expresszív cselekvéseknek kettős jelentése van: a menifeszt jelentés, amelyet a cselekvő intencionálisan kifejez, valamint a látens jelentés, amelyet a cselekvő önszántán kívül elárul. Ha mármost vannak módszerek az öncsalások bírálására, akkor ki lehet javítani az expresszív tudást is, amely alapjában véve esztétikai-gyakorlati tudás. Azt az uralkodó felfogást, hogy a cselekvés expresszív aspektusa nem képes a racionalizálásra, empirisztikus előítéletnek tartom. Az öncsalások lerombolhatók argumentatív eszközökkel, mégpedig egyfelől módszeresen előidézett önreflexióval, másfelől azoknak az evaluatív kifejezéseknek a területén bevezetett innovációkkal, amelyek segítségével szükségleteket interpretálunk.[18] Amióta Freud kifejlesztette analitikus kezelési módszerét, megvan a lehetőség arra, hogy a kétfajta kritika közül az elsőt *a terapeutikus beszélgetés modelljén* pontosabban explikáljuk. A másik fajta kritika az *esztétikai értékelés logikájá*nak formájában, azaz a művészetkritika modelljén vizsgálható.[19]

(d) A *normavezérelt cselekvések* morális-gyakorlati tudást testesítenek meg, és a helyesség szempontjából vitathatók. Egy kontroverz helyességigény az igazságigényekhez hasonlóan témává tehető, és diszkurzív módon ellenőrizhető. A regulatív nyelvhasználat zavarai esetén a gyakorlati diszkurzus kínálkozik a konszenzuális cselekvés más eszközökkel való folytatásaként. Morális-gyakorlati érvelésekben a résztvevők ellenőrizhetik egy bizonyos cselekvés helyességét egy adott normára hivatkozva, de – egy magasabb szinten – magának a normának a helyességét is. Egy cselekvésnorma akkor számít helyesnek, ha számolni lehet azzal, hogy racionálisan motivált megerősítésre talál minden érintett részéről, amennyiben ezek gyakorlati diszkurzusban vesznek részt. Az érvényes normák általánosítható (ill. kompromisszumképes) érdekeket fejeznek ki. Ahogy az elméleti diszkurzus interpretált észlelésekhez kapcsolódik, úgy a gyakorlati diszkurzus interpretált szükségletekhez. Mivel a szükségletinterpretációk a maguk részéről megkérdőjelezhetők, a gyakorlati diszkurzus visszacsatolódik a terapeutikus és az esztétikai kritika formáihoz.

A cselekvésracionalitás aspektusait az alábbi táblázatban foglalhatjuk össze:

21. táblázat A cselekvésracionalitás aspektusai

A cselekvés tiszta típusa	Tudástípusok	A bizonyítás argumentatív formái	A hagyomány-képző tudás mintái
Konstatív beszédcselekvések	empirikus-elméleti tudás	elméleti diszkurzus	elméletek
célracionális cselekvés, instrumentális, stratégiai	technikailag és stratégiailag értékesíthető tudás	elméleti diszkurzus	technológiák stratégiák
expresszív cselekvés	esztétikai-gyakorlati tudás	terapentikus és esztétikai kritika	műalkotások
normavezérelt cselekvés	morális-gyakorlati tudás	gyakorlati diszkurzus	jogi és erkölcsi képzetek

(2) A racionalizálás nemcsak egyes tudás- és cselekvésaspektusokból indulhat ki, hanem magából a társadalmi kapcsolatból is (Weiss 1975, 53.). Amíg az interakció különböző résztvevőinek cselekvései megegyezés révén koordinálódnak, a racionálisan motivált egyetértés formális feltételei megadják, hogyan racionalizálható egy ilyen társadalmi kapcsolat: olyan mértékben számíthat racionálisnak, amilyen mértékben a mindenkori, konszenzust hordozó igen/nem-állásfoglalások maguknak a résztvevőknek az értelmezésfolyamataiból következnek. A társadalmi racionalizálás dimenziója, amely a megegyezésre orientált cselekvés általános struktúráiból kiindulva épül fel, a „normatív módon megkövetelt egyetértés", ill. a „kommunikatív úton elért megegyezés" fogalompárral jellemezhető. Minél inkább a kulturális tradíciók és a fennálló társadalmi struktúrák döntenek *előzetesen* arról, hogy mely érvényességi igények mikor, hol, minek az érdekében, kivel szemben lépnek fel, ill. ki által fogadtatnak el, annál kevesebb lehetőségük van a résztvevőknek arra, hogy igen/nem-állásfoglalásaikat alátámasztó potenciális indokaikat explicitté tegyék, és ellenőrizzék. A beszéd érvényességi bázisában olyan racionalitás-potenciál rejtőzik, amely sohasem kapcsolható ki teljesen, de amely a társadalmi fejlődés mindenkori állásától függően nagyon különböző szinteken aktivizálódhat. Mindazonáltal ez az absztrakt szempont nem igazán használható, ha közvetlenül a társadalmi racionalizálás folyamataira szeretnénk alkalmazni. Ehhez több lépésre van szükség.

a) A *világképek struktúrájá*ról leolvasható, hogy egyáltalán milyen mértékben engednek teret a társadalomban a kulturális értelmezési rendszerek az autonóm cselekvésorientációknak. Ez a játéktér nyilvánvalóan nagyon összeszűkül az olyan világképek esetében, amelyekben – mint például a mitikusban – a normatív érvényességi igények nemcsak igazság- és őszinteségigényekkel keverednek, hanem összefolynak egyfelől a nyelvi kifejezések érthetőségével, másfelől az empirikus hatékonyság olyan fogalmaival mint a kauzalitás és az egészség.

Ez a diffúz érvényesség-kategória a mindennapi cselekvést a mágián és a rituson keresztül a törzsi kultúrához és a természet mitikus értelmezéséhez köti. Durkheim és Piaget klasszikus munkái megadják nekünk a világképek racionalizálásának analitikus szempontjait.[20] A világképek elkülönülése a társadalmi rendszertől, a kognitív, expresszív és morális-gyakorlati alkotórészek önállósodása a vallásos értelmezésektől, a világlátás ennek megelelő decentralizálása és hit-beállítódások reflexívvé válása olyan trendeket jeleznek, amelyek abból a szempontból rekonstruálhatók, hogy különbség keletkezik először empirikus hatás, szemantikai jelentés és érvényesség között, az érvényesség kategóriáján belül, azután propozicionális igazság, autenticitás, ill. őszinteség és normatív helyesség között. Csak miután az előírt érvényesség (Sollgeltung) különválik a többi érvényességi igénytől, akkor fogható fel a normák helyessége is érvényességi igényként, amely maga is diszkurzív beváltásra képes. A posztkonvencionális jog- és erkölcselképzelések eme fokozatának elérése előtt nem lehet megtörni azt a varázslatot, amelyet a kulturális tradíció rótt ki a megegyezés erőszaknélküli, racionálisan motivált meggyőződésen alapuló interszubjektivitásra.

b) Másrészről a társadalmasított individuumok tudati struktúráiról, főleg cselekvéskompetenciáiról leolvasható, hogy milyen mértékben teszik lehetővé a társadalom tagjainak személyiségrendszerei az autonóm cselekvésorientációkat. Úgy hiszem, hogy Freud, Mead és megintcsak Piaget klasszikus vizsgálatai megteremtették az alapokat az én-fejlődésnek egy olyan elméletéhez, amely megfelel a társadalmi racionalizálás kommunikációelméletileg megalapozott fogalmának.[21]

c) Ha a kultúra- és személyiségrendszerek síkján a tudati struktúrák olyan mértékben elkülönültek, hogy a tudás specifikus érvényességi igények alapján bírálható és javítható, akkor megvannak az szükséges feltételei a megfelelően *differenciált tudásrenszerek* és tanulási folyamatok *intézményesülésének*. A modern, etablírozott tudomány-üzemben a tapasztalati tudomány problémái a teológiai tantételektől függetlenül és a morális-gyakorlati alapkérdésektől elkülönítve, belső minták szerint tárgyalhatók. A vele körülbelül egyidőben intézményesült művészet-üzemben a művészeti-produkció megszabadul az egyházi-kultikus és udvari-mecénási kötöttségektől, és a műveket a hivatásos művészetkritika értelmezi az olvasók, hallgatók és kiállítás-látogatók műélvező publikuma számára. Az egyetemek keretei között végül az etikai és államelméleti alapkérdések, valamint a jogi problémák tudományos feldolgozása talál önálló, intézményes területet. A tapasztalati tudomány, az autonóm művészet, az erkölcs- és jogelmélet eme intézményesülése jellemezte már a weberi „okcidentális racionalizmus"-t is. De forradalmasító erőt csak olyan mértékben képvisel a fentebb felsorolt területeken felgyülemlett tudás, amilyen mértékben a technikához, a jogrendhez és a szocializációs praxishoz kapcsolódik.

d) Hogy ezeket a racionalizálás-folyamatokat megragadjuk, a kommunikációs médiumoknak a rendszerfunkcionalizmusban kifejlesztett elméletét (Parsons 1970, Turner 1968) a kommunikatív cselekvés elméletének segítségével olyan formában kéne átalakítani, hogy valósággá legyen a rendszerképződés és a cselekvésracionalitás közötti összefüggés.

Szíjj Ferenc fordítása

Jegyzetek

Angol nyelvű, rövidített változata: Aspects of the Rationality of Action, in: Th. F. Geraets (szerk.): Rationality To-day. Ottawa, 1979, 185–205.

[1] K. Löwith: Max Weber und Karl Marx, in: uő: Ges. Abhandlungen, Stuttgart, 1960, 1 ff.

[2] M. Weber: Wirtschaft und Gesellschaft, Köln, 1964, 5. (Magyarul: Gazdaság és társadalom, 1987, Budapest)

[3] E. Tugendhat: Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalitische Philosophie, Frkankfurt/Main, 1976, 76 ff.

[4] M. Weber: Die protestanitsche Ethik, Hamburg, 1973, 20. (magyarul: A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme, Budapest, 1982, 20.)

[5] Az érvényességi igények racionális, azaz indokok által motivált elismerését ma olyan

kulcsjelenségnek tartom, amelyet a „racionalitás átfogó fogalmá"-ra irányuló rekonstrukciós kísérleteknek mindenképpen figyelembe kell venniük. (K. Nielsen: Rationality, Needs, and Politics, in: Cultural Hermeneutics, 4, 281–308.).

[6] J. Weiss: Webers Grundlegung der Soziologie, München, 1975, 137 ff.

[7] C. Seyfarth – M. Sprondel (szerk.): Religion und gesellschaftliche Entwicklung, Frankfurt/Main, 1973; W. Schluchter: Die Paradoxie der Rationalisierung, Zs. f. Soz., 5, 1976, 256 ff.

[8] J. Habermas: Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus, Frankfurt/Main, 1976, 260 ff.

[9] N. Luhmann: Zweck-Herrschaft, Grundbegriffe und Prämissen Max Webers, in: R. Maintz (szerk.): Bürokratische Organisation, Köln, 1965, 36 ff.

[10] N. Luhmann: Zweckbegriff und Systemrationalität, Tübingen, 1968.

[11] M. Weber: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Tübingen, 1968, 507 ff., 603 ff.

[12] E. Lask: Zum System der Logik, Ges. Schriften III, Tübingen, 1924, 57–170.

[13] M. Horkheimer – Th. W. Adorno: Dialektik der Auflklärung, Amsterdam, 1947.

[14] A. Wellmer: Kritische Gesellschaftstheorie und Positivismus, Frankfurt/Main, 1969.

[15] J. Habermas – N. Luhmann: Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie, Frankfurt/Main, 1971, 221 ff.

[16] A. Wellner: Kommunikation und Emanzipation, in: U. Jaeggi – A. Honneth (szerk.): Theorien des Historischen Materialismus, Frankfurt/Main, 1977, 456 ff.

[17] H. Girndt: Das soziale Handeln als Grundkategorie erfahrungswissenschatlicher Soziologie, Tübingen, 1968, 24 f.

[18] H. Peukert: Wissenschaftstheorie, Handlungstheorie, Fundametale Theologie, Düsseldorf, 1976 és Frankfurt/Main, 1978, 272 ff.

[19] A terapeutikus diszkurzushoz vö.: P. Ricoeur: Die Interpretation, Frankfurt/Main, 1969; A. Lorenzer: Sprachzerstörung und Rekonstruktion, Frankfurt/Main, 1970; az esztétikai kritikához: R. Bittner: Ein Abschnitt sprachanalitischer Asthetik, in: R. Bittenr – P. Pfaff (szerk.): Das ästhetische Urteil, Köln, 1977, 251 ff. A művészetkritikának az a feladata, hogy érvekkel felnyissa a szemet, azaz megtanítsa észlelni egy műalkotás autenticitását. Megkísérli érvekkel meggyőzni a nézőt, hallgatót vagy olvasót arról, hogy egy művet „szép"-ként elfogadjon, vagy üresként, laposként, jelentéktelenként elutasítson. Ha ez sikerül, a mű maga is érv lehet azoknak az értékelési mintáknak az elfogadása vagy elutasítása számára, amelyek alapján „szép"-nek számíthat. A kritika egyidejűleg hozzáférhetővé teszi nyelvileg (azaz egy propozicionálisan elkülönült nyelv számára) azt az értéket, amelyet a műalkotás expresszív szimbolizmusa kifejez. A művészetre hivatkozva az esztétikai kritika megújítja azokat a nyelvi kifejezéseket, amelyekkel megmondhatjuk, mi iránt *kell* érdeklődnünk, és milyen az érdeklődésünk; az esztétikai kritika a szükségletartikuláció diszkurzív eszköze, s ezzel egyidejűleg a megtévesztő szükségletinterpretáció kritikájáé is.

[20] R. Döbert: Methodologische und forschungsstrategische Implikationen von evolutionstheoretischen Studienmodellen, in: Jaeggi–Honneth (1977), 524 ff.

[21] R. Döbert–G. Nunner–Winkler: Adoleszenzkrise und Identitätsbildung, Frankfurt/Main, 1975; R. Döbert – J. Habermas – G. Nunner–Winkler (szerk.): Entwicklung des Ichs, Köln, 1977. 9–30.

Jürgen Habermas

A MODERNSÉG IDŐTUDATA ÉS ÖNNÖN MEGBIZONYOSODÁSI° IGÉNYE*

I.

Vallásszociológiai gyűjteményének híres bevezetőjében Max Weber azt az „egyetemes-történelmi problémát" fejtegeti, amelynek tudományos életművét szentelte, ti. hogy „Európán kívül miért nem terelődött ... a racionalizálás pályájára sem a tudomány, sem a művészet, sem az állam- és gazdaságfejlődés úgy, ahogyan Nyugaton történt?[1] Max Weber számára még magától értetődő a belső, azaz nem csak kontingens összefüggés a modernség és aközött, amit ő okcidentális racionalitásnak nevez.[2] „Racionálisnak" azt a varázslatfeloldó folyamatot írja le, amely Európában oda vezetett, hogy a széthulló vallási világképek egy profán kultúrát szűrtek ki magukból. A korszerű tapasztalati tudományokkal, az autonóm művészetekkel, valamint az elvi megalapozottságú erkölcsi és jogi elméletekkel olyan kulturális értékszférák alakultak ki, amelyek lehetővé tették a tanulási folyamatokat, immár az elméleti, esztétikai vagy erkölcsi-gyakorlati problémák belső törvényszerűségei szerint.

Max Weber azonban a racionalitás aspektusából nemcsak a nyugati *kultúra* profanizálását, hanem mindenekelőtt a modern *társadalmak* fejlődését írta le. Az új társadalmi struktúrákat az a két funkcionálisan egymásba kapcsolódó rendszer differenciálódása alkotta, amely a tőkés üzem és a bürokratikus államapparátus szervezeti nukleuszai körül kristályosodott ki. E folyamat alatt Weber egy célracionális gazdasági és közigazgatási tevékenység intézményesítését érti. Amilyen mértékben kerítette hatalmába a kulturális és társadalmi racionalizáció a hétköznapokat, úgy bomlottak fel a hagyományos *életformák*, amelyek a modernség korai szakaszában mindenekelőtt rétegenként differenciálódtak. Az életvilág modernizálását természetesen nemcsak a célracionális struktúrák határozzák meg. E. Durkheim és G. H. Mead szerint a racionalizált életvilágot sokkal inkább jellemzi: az eredetiségüket vesztett hagyományokkal

* Részlet a szerező *Der philosophische Diskurs der Modern* című művéből (9–33). Suhrkamp Verlag, 1985, Frankfurt am Main.
o Selbstvergewisserung

való bánásmód reflexívvé válása; a cselekvési szabályok és azon értékek univerzálissá válása, amelyek az opció kibővített tereiben megszabadítják a kommunikatív cselekvést a szűkre szabott kontextusoktól; végül pedig az olyan szocializációs minták, amelyek az absztrakt én-identitások kialakítására épülnek, és a fiatalkorúak individuációját sürgetik. Nagyvonalakban ilyen a modernségnek a társadalomelmélet klasszikusai által körvonalazott képe.

Max Weber témája kritikusai, de nem kevésbé a rá hivatkozók munkái folytán is ma más megvilágításba került. A „modernizálás" mint terminus csak az ötvenes években jelenik meg; azóta ez a kifejezés elméleti szempontot jelent, amely átveszi Max Weber interpretációját, de a társadalmi-tudományos funkcionalizmus közvetítésével, eszközeivel dolgozza azt fel. A modernizálás fogalma egy csomó kumulatív és egymást kölcsönösen erősítő folyamatra vonatkozik: a tőkeképződésre és az erőforrások mobilizálására; a termelőerők fejlődésére és a munkatermelékenység fokozására; a központi politikai hatalom affirmálódására és a nemzeti identitás kialakulására: a politikai részvételi jogok, a városi életforma, a formális képzés kiterjesztésére; az értékek és normák szekularizálására stb. A modernizálás elmélete Weber „modernség" fogalmát egy messzeható, következményektől terhes elvonatkoztatásnak veti alá. Leválasztja a modernség újkori-európai eredetéről, és tulajdonképpen a szociális fejlődési folyamatok tér- és időbelileg semlegesített modelljévé stilizálja azt. Ezenfelül megszakítja a modernség és az okcidentális racionalizmus történelmi összefüggései közti belső kapcsolatokat úgy, hogy a modernizálás folyamatait többé már nem lehet racionalizálás*ként*, az észstruktúrák történelmi objektivációjaként felfogni. James Coleman ennek előnyét abban látja, hogy a modernizálás fejlődéselméleti szempontból általánosított fogalmát nem terheli többé a modernség kiteljesedésének, tehát egy célállapotnak a képzete, amely után „posztmodern" (minőségi) változásoknak kellene beindulniuk.[3]

Mégis éppen az ötvenes és hatvanas évek modernizálással kapcsolatos kutatásai teremtették meg az előfeltételeket ahhoz, hogy a „posztmodern" kifejezés a társadalomtudományi kutatók körében is alkalmazást nyerjen. Mert a fejlődésében önállósult, önműködő modernizáció láttán a társadalomtudományi megfigyelő még könnyebben vehet búcsút a nyugati racionalizmus azon fogalmi horizontjától, amelyen a modernség létrejött. Ha azonban egyszer már feloldódtak a belső kapcsolatok a modernség fogalma és a modernségnek a nyugati ész-fogalom horizontjából sarjadó önmegértése között, akkor egy posztmodern szemlélő távoleső vártájáról relativizálhatók a modernizálás mintegy automatikusan tovapergő folyamatai. Arnold Gehlen ezt pregnáns módon fejezte ki: a felvilágosodás premisszái halottak, csak következményeik élnek tovább. E felfogás szerint az önelégülten hömpölygő t á r s a d a l m i modernizálás elvált a látszólag elavulttá lett k u l t u r á l i s modernség ösztönzésétől; csak a gazdaság és az állam, a technika és a tudomány működési törvényeit fejezi ki, amelyek egy állítólag befolyásolhatatlan rendszerbe tömörültek. A társadalmi folyamatok feltartóztathatatlan gyorsulása ilymódon egy kimerített, kristályos állapotúvá vált kultúra visszájának tűnik. „Kristályosodottnak" nevezi Gehlen a modern kultúrát, mert „alapvető készletében az összes benne rejlő lehetőség kifejlődött. Felfedezték és elfogadták az ellenlehetőségeket és antitéziseket is, így ma már egyre kevésbé valószínűek a premisszsza-változások... Egy ilyen elképzelés alapján, az olvasó maga is kristályosodást

fedezhet fel... még egy olyan meglepően mozgalmas és tarka területen is, mint amilyen a modern festészet".[4] Mivel az „eszmetörténet lezárult", Gehlen megkönnyebbülten állapíthatja meg, »hogy megérkeztünk a „posthistoire"-ba« (uo. 323.). Gottfried Benn-nel valja: „Számolj fennmaradásoddal!" A modernségtől vett ezen ú j k o n z e r v a t í v búcsú tehát nem a modernség elavult kulturális önmegértésének burkára vonatkozik.[5]

Ezzel szemben a posztmodern eszméje egy egészen más, nevezetesen a n a r - c h i s z t i k u s politikai formában merül fel azoknál a teoretikusoknál, akik nem számolnak azzal, hogy bekövetkezett a modernség és a racionalitás szétválása. Ők is a felvilágosodás végét hirdetik, átlépik az észhagyomány horizontját – amely alapján egykor az európai modernség értelmezte önmagát – és ők is megvetik lábukat a „posthistoire"-ban. Az anarchisták búcsúja azonban a neokonzervatív búcsúval ellentétben a modernség szellemének e g é s z é r e vonatkozik. Miközben az alapfogalmak azon kontingense, amely Max Weber okcidentális racionalizmusát hordozza alámerülőben van, az ész – leigázóként, s ugyanakkor önmagát is iga alatt tartó szubjektivitásként – felfedi igazi arcát és instrumentális birtoklási vágyként lepleződik le. A kritika szubverzív ereje à la Heidegger vagy Bataille, amely lerántja a leplet a csupasz hatalomvágyról, ugyanakkor azt az acélépítményt is meg kell hogy ingassa, amelyben a modernitás szelleme t á r s a d a l m i l a g objektiválódott. Ebből a szempontból a társadalmi modernizálás nem élheti túl a kulturális modernség végét, amelyből maga is eredt – nem tud ellenállni annak az „előre nem látható" anarchizmusnak, amelynek jegyében a posztmodern jelentkezik.

Bármennyire is különböznek a posztmodern elméletek e változatai, mindkettő távoltartja magát attól a fogalmi horizonttól, amelyen az európai modernség önmegértése formálódott. Mindkét elmélet úgy tartja, hogy kilépett ebből a horizontból, maga mögött hagyva azt, mint egy letűnt korszakét. Hegel volt az első filozófus, aki világosan kifejtette a modernség fogalmát. Ha tehát meg akarjuk érteni, hogy mit jelent a Max Weberig magától értetődő és ma megkérdőjelezett b e l s ő kapcsolat modernség és racionalitás között, vissza kell térnünk Hegelhez. Meg kell bizonyosodnunk a modernség hegeli fogalmában, hogy meg tudjuk ítélni, jogos-e azok igénye, akik m á s premisszák alá vonják elemzéseiket. Mindenesetre a priori nem utasíthatjuk vissza a gyanút, hogy a posztmodern gondolkodás csupán jogtalanul tulajdonít magáénak egy transzcendentális álláspontot, míg valójában elkötelezettje marad a modernség önmegértésének Hegel által érvényre juttatott előfeltételeinek. Nem zárhatjuk ki eleve, hogy a neokonzervatizmus vagy az esztétikai ihletésű anarchizmus a modernségtől való búcsú címén nem kísérel meg újból lázadást ellene. Hiszen megtörténhet, hogy cinkos szövetségüket az ellenfelvilágosodás tiszteletreméltó hagyományával utófelvilágosodásnak álcázzák csupán.

II.

A modernség fogalmát Hegel történelmi összefüggésekben alkalmazza először korszak-fogalomként: az „új idő" a „modern idő".[6] Ez megfelel a korabeli angol és francia nyelvszokásnak: 1800 körül a modern times, azaz a temps mo-

dernes az akkori három utolsó évszázadot jelöli. Az „új világ" felfedezése, valamint a reneszánsz és reformáció – ez a három nagy esemény 1500 körül – képezik a korszakhatárt az újkor és a középkor között. Ezekkel a kifejezésekkel határolja körül Hegel is történelemfilozófiai előadásaiban a keresztény germán világot, amely a római és görög ókorból ered. A még ma is szokványos felosztás (pl. a történelmi tanszékek elnevezésénél) új-, közép- és ókorra (azaz az újkor, középkor és ókor történelmére) csak akkor alakulhatott ki, amikor az „új" vagy „modern" kor („új" vagy „modern" világ) kifejezések elvesztették pusztán időrendiséget jelentő, időrendiségre vonatkozó értelmüket, és felvették egy emfatikus „új" korszak oppozíciós jelentését. Míg a keresztény nyugaton az „újkor" a jövőnek egy még távollevő, s majd az ítélet napjával beköszöntő korszakát jelentette – mint pl. Schelling *Philosophie der Weltalter* című művében –, az újkor profán fogalma azt a meggyőződést tükrözi, hogy a jövő már elkezdődött: azt a korszakot jelöli, amely a jövő szerint él, amely kitárulkozik az eljövendő új előtt. Ezzel az új kezdetének határvonala a múltba tolódott (el), épp az újkor kezdetére; csak a XVIII. században, visszamenőleg (retrospektíve) alakult ki az 1500-as évek korszakhatárként – az újkor kezdeteként – való értelmezése. R. Koselleck tesztként azt a kérdést alkalmazza, hogy mikor keresztelődött át a „nostrum aevum", a mi saját korunk, „nova aestas"-szá – új idővé.[7]

Koselleck rámutat arra, miként konstituálódott a magát „modern" vagy „újkori" fogalmakkal meghatározó történelmi tudat történelem filozófiai nézetként: saját álláspontjainak reflexív megjelenítéseként a történelem egészének horizontján. A „történelem" (Geschichte) gyűjtőnév is, amit Hegel már magától értetődően használ, a XVIII. század egyik szóalkotása. „Az »újkor« világtörténelmi minőséget kölcsönöz az egész múltnak... Az újkor diagnózisa és az elmúlt korszakok elemzése egymásközt korrespondálnak."[8] Ennek megfelel a haladásra vonatkozó új tapasztalatok és a történelmi események felgyorsulása, akárcsak a történelmileg nem-egyidejű fejlődések (és folyamatok) kronológiai egyidejűségébe való betekintés.[9] Ekkor alakul ki a történelemnek egységes, problémákat létrehozó folyamatként való értelmezése, ugyanakkor e kor az időt a keletkező problémák leküzdésének megfogyatkozott erőforrásaként, időszűkeként éli meg. A korszellem – a Hegelt inspiráló újkeletű szavak egyike – a jelent olyan átmenetként jellemzi, amelyet kimerít (elemészt) a (fel)gyorsulás tudata és a „másság" jellemezte jövő várása: „Egyébként nem nehéz látni – állítja Hegel *A szellem fenomenológiájá*nak előszavában –, hogy a mi időnk, a születésnek és egy új korszakra való átmenetnek ideje. A szellem szakított létezésének és elképzelésének eddigi világával, épp azon van, hogy mindazt a múlt mélyére süllyessze, s átalakulásának munkájával van elfoglalva... a könnyelműség és az unalom, amelyek lábra kapnak a fennálló helyzetben, valami ismeretlennek határozatlan sejtelme, előhírnöke annak, hogy valami más van keletkezőben. Ezt a fokozatos lemorzsolódást, amely nem változtatta meg az egésznek fiziognómiáját, megszakítja az újnak felkelése, amely mint villám egyszerre állítja oda az új világ alakulatát."[10]

Mivel az új, modern világ a régitől abban különbözik, hogy kitárulkozik a jövő felé, ismétlődik és perpetuálódik a korszakos újrakezdés a jelen minden

pillanatában, amely önmagából újat hoz létre. A modernség történelmi tudatához tartozik evégett a „legújabb kor" újkortól való szétválasztása: a jelenkornak, mint kortörténelemnek prominens helyi értéke van az újkor horizontján. „Korunk" alatt Hegel is a „legújabb kort" érti. A jelen kezdetét attól a határvonaltól számítja, amely a távozó XVIII. és a kezdődő XIX. század mélyebb gondolkodású kortársai számára a felvilágosodást és a francia forradalmat jelentette. Ezzel a „gyönyörű napkeltével" jutunk el, vélte még az idős Hegel is, „a történelem utolsó szakaszához, világunkhoz, napjainkhoz.[11] Az újkor horizontjáról a legújabb kor aktualitásaként felfogott jelenkornak a múlttal való szakítását folyamatos megújulásként kell rekonstruálnia.

Ehhez illenek azok a mozgás-fogalmak, amelyek a „modern" vagy „újkor" kifejezésekkel együtt a 18. században bukkantak fel vagy nyerték el új, máig érvényben lévő jelentésüket: forradalom, haladás, emancipáció, fejlődés, válság, korszellem stb.[12] Ezek a kifejezések lettek a hegeli filozófia kulcsszavai is, és ezek vetnek fogalomtörténeti fényt arra a problémára, amelyet a modernség vetett fel a nyugati kultúra történelmi tudatával értelmezett „újkor" oppozíciós fogalmának segítségével: irányadó mércéit a modernség nem tudja, de nem is akarja többé valamely más korszak mintatárából átvenni; normativitását önmagából kell merítenie. A modernség önmagára utaltként látja önmagát, a menekvés lehetősége nélkül. Ez magyarázza önmegértésének irritabilis voltát, az „önrögzítést" célzó kísérletek dinamikáját, amely megszakítás nélkül, egészen korunkig terjed. H. Blumenberg már évekkel ezelőtt arra kényszerült, hogy nagy történelmi ráfordításokkal az újkor legitimitását vagy (ön) jogosultságát védje azokkal a konstrukciókkal szemben, amelyek az antik kor és a kereszténység örökhagyói iránti kulturális adósságát hangsúlyozzák: „Nem magától értetődő az, ha egy korszak számára felvetődik önnön történelmi legitimitásának problémája, mint ahogy az sem magától értetődő, hogy egyáltalán korszaknak tekinti önmagát. Az újkor számára ez a probléma abban a követelményben lappang, hogy radikálisan szakítani kell és lehet is a hagyománnyal, valamint abban a meg nem értésben, amellyel e törekvés a történelem realitásához viszonyul, amely sohasem képes alapjaiból újrakezdődni."[13] Bizonyítékként Blumenberg az ifjú Hegel egyik véleményét hívja segítségül: „Néhány korábbi kísérlet kivételével korunkra hárul az a feladat, hogy az ember tulajdonaként, legalább elméletben, visszakövetelje mindazokat a kincseket, amelyek az égre pazarlódtak el; de mely korszaknak lesz ereje ahhoz, hogy ezt a jogot érvényre juttassa és birtokába vegye?"[14]

A modernség önmagából történő megalapozásának problémája először az esztétikai kritika terén tudatosul. Ez megmutatkozik, ha nyomon követjük a „mondern" mint kifejezés fogalomtörténetét.[15] Az antik művészet eszményétől való elszakadás folyamatát a XVIII. század elején indítja el a híres Querelle des Anciens et des Modernes.[16] A modernség pártfogói a tökély arisztotelészi fogalmát beleépítve a haladás fogalmába – ahogyan ezt a modern természettudományok sugallták, fellázadnak a francia klasszicizmus önmegértése ellen. A „modernek" történelmi-kritikai érvekkel kérdőjelezik meg az antik eszmények utánzását; a látszólag időtlen, abszolút szépség szabályaival szemben kidolgozzák az időhöz kötött vagyis a viszonylagos szépség

mércéit, és ezzel a francia felvilágosodás önmegértését korszakalkotó új kezdetnek kiáltják ki. Habár a „modernitas" főnév (az „antiqui/moderni" melléknévi ellentétpárral együtt) már a kései ókortól kezdve használatos mint időrendiséget jelölő kifejezés, az újkori európai nyelvekben a „modern" melléknevet csak később, kb. a XIX. század közepén kezdték főnévként használni, éspedig először a szépművészetek terén. Ez magyarázatot ad arra, hogy a „modern" és „modernség" kifejezések miért őrizték meg napjainkig alapvetően esztétikai jelentésüket, ami az avantgárd művészet önmegértésével rögzítődött.[17]

Baudelaire számára akkoriban egybeolvad a modernség esztétikai és történelmi tapasztalata. Az esztétikai modernség alaptapasztalatában az önmegalapozás problémája éleződik ki, mert itt a kor tapasztalatának horizontja a mindennapi társadalmi konvencióktól eltérő decentrált szubjektivitássá zsugorodik. Ezért Baudelaire számára a modern műalkotás figyelemre méltó helyet foglal el az aktualitás és örökkévalóság tengelymetszetében: „A modernség: – az átmeneti, a tűnő, az esetleges – alkotja a művészet egy felét, más fele örök és változatlan."[18] A modernség viszonyítási pontjává a magát felemésztő aktualitás válik, amely elveszíti az átmeneti időszak – az újkor közepén létrejött és több évtizedig tartó legújabb kor – extenzitását. Az időszerű jelen immáron még az eltorzított és túlhaladott korszakkal, a múlt egy *képével* való szembefordulás által sem tudja elnyerni saját öntudatát. Az időszerűség csak az idő és örökkévalóság metszéspontjaként jöhet létre. Az időszerűség és örökkévalóság e közvetlen kapcsolatában a modernség ugyan nem szabadul meg a múlandóságtól, de megszabadul a trivialitástól: Baudelaire értelmezése szerint a modernség arra épül, hogy az átmeneti pillanat igazolást nyer egy eljövendő jelen valódi múltjaként.[19] Úgy mutatkozik meg, mint ami egyszer majd, klasszikussá válik; „klasszikus" immár egy új világ megjelenésének a „felvillanása", ami természetesen nem lesz tartós, hanem már első fellépésében megpecsételi saját széthullását. Ez, a szürrealizmusban még egyszer radikalizált időfelfogás képezi a modernség és a divat közti rokonság alapját.

Baudelaire a régivel és modernnel kapcsolatos híres vita eredményéhez kapcsolódik, azonban az abszolút és relatív szépség közti hangsúlyt jellemző módon mozdítja el: „A szépségnek van egy örök, változatlan része... és egy viszonylagos..., melyet a kor, a divat, az ízlés, a vonzalmak alakítanak. E nélkül a második elem nélkül, mely mintegy ínycsiklandó, étvágygerjesztő mázzal vonja be az isteni ínyencséget, az első elem az ember számára megemészthetetlen, természetétől idegen valami lenne."[20] A műkritikus Baudelaire a modern festészetnél „a jelen élet tűnékeny, múló szépségének" aspektusát emeli ki, „annak a karakterét, amit az olvasó enegedelmével »modernségnek« nevezünk".[21] Baudelaire a „modernség" szót idézőjelbe teszi; tudatában van e szó új, terminológialag önkényes alkalmazásának. Ennek következtében az autentikus mű radikálisan kötődik keletkezése pillanatához; éppen azért, mert az aktualitásban kimerül, állíthatja meg a trivialitás egyenletes folyamatát, törheti át a normalitást, és elégítheti ki a szép utáni kiapadhatatlan vágyat az örökkévalóság és aktualitás futó kapcsolatának pillanatáért.

Csak a korkosztüm leple alatt tárul fel az örök szépség – ezt a jelleget Benjamin

később a dialektikus szép kifejezésével támasztotta alá. A modern műalkotás az autentikus és az efemer egyesülésének jegyében áll. A jelenkor ezen jellege alapozza meg a divattal, az újjal, a henyélő, a gyerek, a zseni optikájával való rokonságot is, akikből hiányzik a konvencionálisan bejáródott ingerekkel szembeni védekezés, és akik ezért védtelenül kiszolgáltatottak a szépség és a leghétköznapibb dolgokban rejlő transzcendens varázs támadásainak. A dandy szerepe itt abból áll, hogy az elszenvedett rendkívüliség e vállfaját egykedvűen támadássá alakítsa át, és a rendkívüliséget kihívó eszközökkel szemléltesse.[22] A dandy a henyélést és a modernet a meghökkentési vággyal köti össze – jómaga azonban sosem hagyja magát meghökkenteni, a pillanat múló élvezetének szakértője, a pillanaté, amelyből az új fakad: „Ő azt a valamit keresi, amit én – engedelmükkel »modernségnek« nevezek, mivel nincs megfelelő szó az itt taglalt eszme kifejezésére. Számára az a fontos, hogy a divattól elválassza azt, ami a történelemben poétikusként, a múlandóságban pedig örökkévalóságként tételeződik.[23]."

Walter Benjamin veszi át ezt a motívumot, hogy még egy megoldást találjon arra a paradox feladatra, hogy a csupán átmenetiként létrejött modernség kontingenciájából hogyan lehet kihámozni annak *sajátos* mércéit. Míg Baudelaire belenyugszik a gondolatba, hogy az idő és örökkévalóság konstellációja az adott, autentikus műalkotásban tárul fel, addig Benjamin ezt az esztétikai alaptapasztalatot történelmi viszonyokra akarja visszavezetni. Megalkotja a „Most" (a „Jetztzeit") fogalmát, a messianisztikus vagy kiteljesült idő szilánkjait, amely a szinte leheletvékonnyá vált utánzási motívum segítségével a divatjelenségekben lelhető fel: „A francia forradalom a föltámadt Rómának gondolta magát. Úgy idézte a régi Rómát, mint ahogy a divat idéz valamilyen múltbeli viseletet. A divat szimatot fog arra, ami aktuális, bárhol bújkál ez a Valaha bozótjában. Tigrisugrással veti magát a múltba... De ha ugyanez az ugrás a történelem szabad ege alatt megy végbe, akkor dialektikus ugrás lesz belőle, aminek Marx fogta föl a forradalmat."[24] Benjamin nemcsak az eszmények utánzásából merített történelem k ö l c s ö n v e t t normativitása ellen lázad: éppúgy harcol azon két koncepció ellen is, amelyek – immár a modern történelemfelfogás talaján – felfogják és semlegesítik az új és az abszolút váratlan kihívásait. Egyrészt egy homogén üres idő képzete ellen fordul, amelyet az evolucionizmus és történelemfilozófia „vaskalapos haladáshite" tölt ki, másrészt azonban a mércék olyan semelegesítése ellen is, amilyent a historizmus szorgalmaz, amikor is múzeumba zárja a történelmet, „és ujjai közt úgy morzsolja az események sorát, mint valami rózsafüzért".[25] A példakép Robespierre, aki az antik Róma révén a Mosttal feltöltött múltat idézte elő, hogy felrobbantsa a történelem lomha folyamatosságát. Ahogyan ő megkísérli mozgásba lendíteni a történelem lomha menetét, megszakítva azt egy szürrelaista módon előidézett sokkal, úgy az aktulaitásban feloldódó modernség, amint eléri a Most hitelességét, kénytelen saját aktualitását a felidézett múlt visszfényéből meríteni. Természeténél fogva a múlt ezen visszfényét már nem eredeti, példaszerű múltként kell felfogni. A divatalkotó Baudelaire modellje mitöbb azt az alkotóképességet (kreativitást) világítja meg, amely az ilyen korreszpondenciák élesszemű feltárásának műveletét szembeállítja a klasszikus eszmények utánzásának esztétikai ideáljával.

A Benjamin történetfilozófiai téziseiben[26] kifejezésre jutó időtudatot nem könnyű besorolni. Nem hagyható figyelmen kívül, hogy a „Most" fogalmában a szürrealista tapasztalatok és a zsidó misztika motívumai sajátos kapcsolatot alkotnak. A gondolat, miszerint az innovatív jelen autentikus pillanata megszakítja a történelem kontinuitását, és kitör annak homogén lefolyásából, mindkét forrásból merít. A sokk profán megvilágítása, éppúgy mint a misztikus egyesülés a Messiás megjelenésével, a pillanatnyi történések megakasztását és kristályosodását kényszeríti ki. Benjamint eközben nemcsak a tudat emfatikus megújhodása foglalkoztatja, számára „a jövő minden pillanata kiskapu... ahol beléphet a Messiás" (18. tézis). Benjamin oly radikálisan forgatja vissza az újkorra általában jellemző jövő-orientációt a „Most" tengelye körül, míg az egy még radikálisabb múlt-orientációvá nem válik. A várakozás az eljövendő újra csak az elnyomott múltra való emlékezéssel töltődik ki. A történés messianisztikus megakasztásának jelét Benjamin „forradalmi esély"-ként értelmezi „az elnyomott múltért vívott harcban" (17. tézis).

R. Koselleck fogalomtörténeti vizsgálatai keretében a modern időtudatot többek között, a „tapasztalattér" és az „elvárási horizont" közti növekvő különbséggel jellemzi: „Az én tézisem úgy hangzik, hogy az újkorban állandóan növekszik a tapasztalat és elvárás közti különbség, pontosabban, az újkor csak azóta fogható fel új időként, amióta az elvárások mindinkább eltávolodnak az addig szerzett tapasztalatoktól."[27] Az újkor sajátos jövő-orientációja csak olyan mértékben tűnik ki, amilyen mértékben a társadalmi modernizáció megnyitja, mozgósítja és értékteleníti – mint az elvárást irányító útmutatót – a paraszti-ipari jellegű életvilágok óeurópai tapasztalatterét. Ezeknek az előző generációk által áthagyományozott tapasztalatoknak a helyét ekkor a haladás azon tapasztalata foglalja el, amely annak az eladdig erősen a múltban rögzített elvárási horizontnak egy „történelmileg új, utópisztikus szempontból tartósan megszeghető minőséget" kölcsönöz.[28]

Természetesen Koselleck felismeri azt a körülményt, hogy a haladás fogalma nemcsak az eszkatologikus remények e világivá tételére, és az elvárási horizont utópisztikus feltárására szolgált, hanem arra is, hogy a jövőt mint a nyugtalanság f o r r á s á t teleológiai történelmi konstrukciókkal újra elrekessze. Benjamin vitája a történelem történelmi-materialista felfogásának szociálforradalmi elegyengetése ellen tk. a modernség jövőbenéző időtudatának ilyenfajta elkorcsosulására vonatkozik. Ott, ahol a haladás történelmi szabvánnyá merevedik, a jelen jövő-vonatkoztatásából eltűnik az új minősége, az előreláthatatlan kezdet emfázisa. Ebből a szempontból Benjamin számára a historizmus csupán a történelemfilozófia funkcionális ekvivalense. A beleélő és mindent megértő történész a tények tömkelegét, értsd: az objektivált történelemi folyamatot gyűjti össze ideális egyidejűségbe, hogy ilymódon töltse ki a „homogén és üres időt". Ezzel megvon a jelen jövő-vonatkozásától minden relevanciát a múlt megértéséhez: „A történelmi materialista nem mondhat le róla, hogy fogalmat alkosson az olyan jelenről, amely nem átmenet: ebben a jelenben az időfolyam beáll és nyugalomban állapodik meg. E fogalmat éppen az a jelen definiálja,

amelyben a történelmi materialista személyesen és saját magának történelmet ír. A historizmus a múlt ‚örök' képét akarja, ő ellenben olyan tapasztalatot a múltról, amely egymagában megáll" (16. tézis).

Látni fogjuk, hogy a modern időtudat – amennyire ez az irodalmi bizonyítékokból kihámozható – folyvást fel-fellazult, és vitalitását mindig radikális történelmi gondolkodással kellett felújítani: az ifjú-hegeliánusoktól kezdve, Nietzschén és York von Warthenburgon át Heideggerig. Ugyanez az impulzus határozza meg Benjamin téziseit is; a modern időtudat felújítására szolgálnak. Benjamin azonban még a történelmi gondolkodás azon változatával is elégedetlen, amely mindaddig radikálisnak számított. A radikális történelmi gondolkodás a hatástörténet eszméjével jellemezhető. Nietzsche „kritikai történelemszemléletnek" nevezte. A „Brumaire tizennyolcadikájának" Marxa ezt a történelmi gondolkodástípust gyakorolta, a „Lét és idő" Heideggere pedig ontologizálta azt. De még magába a történelmiség egzisztenciájába zsugorított struktúrában is van valami, ami most is világosan felismerhető: a jelenkor által meghatározott elvárás jövő felé kitárult horizontja irányítja a múlthoz való viszonyulásunkat. Miközben jövő-orientáltan magunkévá tesszük a múlt tapasztalatait, az autentikus jelen egyben a hagyomány folytatásának és az innoválásnak a színhelyeként is mutatkozik – egyik sem létezhet a másik nélkül, és mindkettő a hatástörténeti összefüggés objektivitásává olvad össze.

A kontinuitás és diszkontinuitás mércéitől függően, amit meg kell szilárdítani vagy teremteni, a hatástörténet ezen eszméjének különféle olvasatai vannak – konzervatív (Gadamer), konzervatív-forradalmi (Freyer) és forradalmi (Korsch). A jövő-orientált tekintet azonban mindig a jelenből valamely múlt felé irányul, amely múlt, mint valami e l ő t ö r t é n e l e m mindenkori jelenünkkel, mint a múló sors láncolatával áll kapcsolatban. Két körülménynek van konstitutív jellege ennél a tudatnál: az egyik egy folyamatos hagyománytörténés hatástörténeti köteléke, beleértve a beleívódott forradalmi tettet is: a másik pedig az elvárási horizont dominanciája a történelmi tapasztalatok elsajátítandó potenciálja felett.

Benjamin explicite nem konfrontálódik ezzel a hatástörténeti tudattal. Szövegéből azonban az következik, hogy e g y i k b e n s e m bízik: sem a hagyományozódó kultúrkincsben, aminek a jelen tulajdonába kell átmennie, sem a jövő-orientált jelen elsajátítandó tevékenységei és a múlt elsajátított objektumai közti viszony aszimmetriájában. Ezért Benjamin d r a s z t i k u s a n módosítja az elvárási horizont és a tapasztalattér közötti viszonyt. Minden elmúlt korszakot a teljesítetlen elvárások horizontjával ruház fel – a jövő-orientált jelent pedig azzal a feladattal, hogy a mindenkor korrespondáló múltat úgy élje át az emlékezetben, hogy gyenge messianisztikus erőnkkel eleget tudjunk tenni elvárásainak. Ezen inverzió nyomán két gondolat kapcsolható össze: a meggyőződés, hogy a hagyománykapcsolat folyamatosságát egyaránt hozza létre barbárság és kultúra[29]; valamint a gondolat, hogy a jelenkori generáció nemcsak az eljövendő generációk sorsáért felelős, hanem a múlt generációinak ártatlanul elszenvedett sorsáért is. Az igény a múlt korszakainak megváltására, amely korszakok folyton felénk irányították elvárásaikat, a zsidó és protestáns misztikához közelálló elképzelésre emlékeztet, miszerint az ember a felelős az

Isten sorsáért, aki a teremtés aktusában lemondott mindenható erejéről az egyenrangú emberi szabadság javára.

Az ilyen szellemtörténeti minősítések azonban nem sok magyarázattal szolgálnak. Ami Benjamin előtt lebeg, az a legprofánabb belátása annak, hogy az etikai univerzalizmusnak a már megtörtént és egyértelműen irreverzibilis igazságtalanságot is komolyan kell vennie; hogy létezik szolidaritás utódok és elődeik, valamint mindazok között, akiknek testi vagy személyi integritását valaha is sértette emberi kéz; és hogy ezt a szolidaritást csak emlékezéssel (tudatosan) lehet bizonyítani és megvalósítani. Itt az emlékezet felszabadító erejére nem úgy kell tekinteni mint a múlt jelen feletti hatalmának megváltására – mint Hegeltől Freudig –, hanem mint a jelen egy múlttal szembeni adósságának törlesztésére: „Mert a múlt képe pótolhatatlan; minden jelennek, amely nem ismeri föl benne, hogy rá utal, tartania kell tőle, hogy elveszíti" (5. tézis).

Ezzel az első előadással kapcsolatban a fenti kitérőnek arra kell rámutatnia, hogy hogyan alkalmaz Benjamin teljesen különböző eredetű motívumokat, hogy még egyszer radikalizálja a hatástörténeti tudatot. Az elvárási horizont és a hagyományozódó tapasztalati potenciál szétválasztása először is lehetővé teszi – mint ahogyan ezt Koselleck bizonyítja – egy saját törvényeivel rendelkező új kor szembehelyezkedését azokkal az elmúlt korszakokkal, amelyekből az újkor kivált. Ezzel sajátosan megváltozott a jelen konstellációja a múlthoz és jövőhöz viszonyítva. A jövőből előtóduló problémák hatására a történelmileg felelős aktivitásra felszólított jelen egyrészt fölényre tesz szert az önérdekből elsajátítandó múlt felett; másrészt egy egyenesen tranzitorikussá vált jelen felelősnek érzi magát a jövő előtt az intervenciókért és mulasztásokért. Azáltal, hogy Benjamin ezt a jövő-orientált felelősséget k i t e r j e s z t i az elmúlt korszakokra, még egyszer megváltozik a konstelláció: a feszültséggel telített kapcsolat a jövő alapvetően nyílt alternatíváira vonatkozólag most közvetlenül érinti az elvárásai által mobilizált múlthoz fűződő kapcsolatot. A jövő problémáiból fakadó nyomás meghatványozódik az elmúlt (és beteljesületlen) jövő nyomásának hatására. Ugyanakkor azonban ezzel a tengely körüli fordulattal korrigálódik a hatástörténeti tudat titkos narcizmusa. Már nemcsak az eljövendő, de az előző generációk is jogot formálnak a jelenkoriak gyenge messianisztikus erejére.

Egy, ugyan jóvátehetetlen, megtörténtté nem tehető, de az emlékezés folytán legalább látszólag enyhíthető igazságtalanság anamnetikus jóvátétele beleszövi a jelent egy univerzális történelmi szolidaritás kommunikatív kapcsolatába. Ez az anamnézis decentráló ellensúlyt képez a felelősség veszélyes koncentrációjával szemben, amit a csupán jövő felé irányuló modern időtudat rótt a problematikus, szinte gúzsba kötött jelenre.[30]

III.

Hegel volt az első, aki a modernség leválási folyamatát a múlt rajta kívül álló normativitásáról filozófiai problémává emelte. Bizonyos, hogy a hagyomány bírálatának ténye, amely kritika befogadja a reformáció és reneszánsz tapaszta-

latát, és reagál a modern természetudomány kezdetére, az újkori filozófia – a kései skolasztikától Kantig – már kifejezi a modernség önmegértését is. A modernség önnön megbizonyosodásának problémája azonban csak a XVIII. század végén éleződik ki oly mértékben, hogy Hegel azt mint filozófiai problémát, éspedig mint filozófiájának alapproblémáját fogja fel. Az abból adódó nyugtalanságot, hogy a példakép nélküli modernségnek az önmagából kibontott meghasonlásokból kell stabilizálódnia, tekinti Hegel „a filozófiai szükséglet forrásának".[31] A modernség öntudatra ébredésével megszületik önigazolási igénye, amit Hegel a filozófia iránti szükségletként értelmez. Szerinte a filozófia azt a feladatot kapta, hogy saját korát – és ezalatt ő a modern kort érti – gondolatilag ragadja meg. Hegel meg van győződve afelől, hogy a modernség filozófiai fogalmától függetlenül a filozófia önmagáról alkotott fogalma sem ragadható meg.

Az új kor princípiumaként Hegel először is a szubjektivitást fedezi fel. Ebből az elvből kiindulva egyúttal megmagyarázza a modern világ fölényét és válságjellegét: amit egyszerre élünk meg a haladás és az elidegenült szellem világaként. Ezért a modernséget fogalmakba öntő első kísérlet egyidős a modernség kritikájával.

Hegel szerint a modern kort általában az önmagához való viszonyulás struktúrája jellemzi, amit szubjektivitásnak nevez: „Az újabb világ elve általában a szubjektivitás szabadsága, az, hogy e szellemi totalitás minden lényeges mozzanata a jogához jutva fejlődik."[32] Amikor Hegel az új kor (vagy modern világ) fiziognómiáját írja le, a „szubjektivitást" a „szabadsággal" és a „reflexióval" magyarázza: „Korunk nagyszerűsége az, hogy elismeri a szabadságot, a szellem tulajdonát, hogy önnön valóságában önmagánál legyen."[33] Ebben az összefüggésben a szubjektivitás kifejezésnek mindenekelőtt négy konnotációja van: a) individualizmus: hogy a modern világban érvényesítheti pretenzióit a végtelenül különös sajátosság[34]; b) a kritika joga: a modern világ elve megköveteli, hogy amit minden embernek el kell ismernie, mint valami jogosult mutatkozzék meg neki[35]; c) a cselekvés autonómiája: a modern kor tartozéka, hogy vállalni akarjuk a felelősséget tetteinkért[36]; d) végül maga az idealista filozófia: Hegel erre mint a modern kor azon törekvésére tekint, hogy a filozófia megértse az önmagát tudó eszmét[37].

A reformáció, a felvilágosodás és a francia forradalom kulcsfontosságú történelmi események a szubjektivitás elvének affirmálása szempontjából. A Lutherrel reflexívvé vált vallásos hit, az isteni világ, a szubjektivitás magányában valami általunk meghatározottá alakult át.[38] A kinyilatkoztatás és hagyomány tekintélyébe vetett hit ellenében a protestanizmus a saját belátására hivatkozó szubjektum uralmát erősíti: az ostya már csak tészta, az ereklye csak csontok.[39] Ezekután az emberi jogok proklamációja és a Code Napoléon az állam szubsztanciális alapjaként egyaránt az akaratszabadság elvét juttatta érvényre a történelmileg adott joggal ellentétben: „A jogra és erkölcsösségre, úgy tekintettek mint ami az emberi akarat jelenlevő talajában gyökerezik, mivel korábban csak mint kívülről jövő isteni parancs jelentkezett – írott formában az Ó- és az Újszövetségben vagy különleges törvény formájában a régi pergameneken, vagy kivételes esetben értekezésekben."[40]

A szubjektivitás elve továbbá meghatározza a modern kultúra konstrukciógát is. Ez elsősorban az objektiváló tudományra érvényes, amely egyszerre oldja fel a természetet a varázslat alól, és szabadítja fel a megismerő szubjektumot: „Így ellentmondtak minden csodának, mert a természet már ismert és megismert törvények rendszere, az ember otthonos benne, s csak az érvényes, amiben otthonos, az ember szabad a természet megismerése által."[41] A modern kor erkölcsi fogalmait az egyén szubjektív szabadságának elismerésére méretezték. E fogalmak egyrészt az egyén azon jogán alapulnak, hogy elfogadhatónak lássa azt, amit tennie kell; másrészt pedig azon a követelményen, hogy az egyéni jólét célját az egyes ember csak a többi ember jólétével összhangban követheti. A szubjektív akarat autonómiához jut az általános törvények közepette; azonban „csak az akaratban mint szubjetívban lehet a szabadság vagy a *magán*való akarat valóságos."[42]A modern művészet a romantikában fedi fel lényegét; a romantikus művészet formáját és tartalmát az abszolút bensőség határozza meg. A Friedrich Schlegel által megfogalmazott isteni irónia egy decentrált én öntapasztalatát tükrözi, „amely széttép minden bilincset, amely csak az önélvezet boldogságában tud élni".[43] Az expresszív önmegvalósítás egy életformaként fellépő művészet elvévé válik: „E szerint az elv szerint azonban akkor élek művészként, ha minden cselekedetem és megnyilvánulásom csupán *látszat* marad számomra, s oly alakot ölt, amely teljesen az én hatalmamban van."[44] A valóság csak az érzékeny lélek szubjektív áttörésében jut kifejezésre – ő „csupán énünket átjáró látszat". A modernség korában tehát a vallásos élet, az állam és társadalom, valamint a tudomány, az erkölcs és a művészet, a szubjektivitás elvének megannyi megtestesülésévé változik át.[45] Struktúrájuk, mint olyan, a filozófiában válik felismerhetővé, nevezetesen mint absztrakt szubjektivitás Descartes „Cogito ergo sum"-jában, vagy Kantnál az abszolút öntudat formájában. A megismerő szubjektum önmagához való viszonyának struktúrájáról van itt szó, amely mint egy objektumra visszahajlik önmagára, hogy mint tükörképet „spekulatív" módon – ragadja meg önmagát. Kant ezt a reflexív filozófiai kiindulópontot teszi meg három „Kritiká"-ja alapjának. Az észt nevezi ki a legfelsőbb bírává, amely előtt mindazt igazolni kell, ami bármilyen érvényességi igényt támaszt.

A tiszta ész kritikája, a megismerés alapjainak elemzésével egyetemben, átveszi a jelenségekhez igazodó megismerőképességünkkel való visszaélés kritikájának feladatát. A metafizikai hagyomány szubsztanciális észfogalma helyett Kant a tényezőire bontott ész fogalmát vezeti be, amelynek egysége már csak formális jellegű. Elválasztja a gyakorlati ész képességeit és az ítélőerőt az elméleti megismeréstől, és mindegyiket saját alapjaira helyezi. Azáltal, hogy a bíráló ész megalapozza az objektív megismerés, az erkölcsi belátás és esztétikai értékelés lehetőségeit, nemcsak saját szubjektív képességeit biztosítja – és nemcsak az ész architektonikáját világítja át, hanem átveszi a legfelsőbb bíró szerepét a kultúrával mint egésszel szemben is. A filozófia – ahogyan később Emil Lask mondja – kizárólag formális szempontok alapján határolja el a kulturális értékszférákat, a tudományt és technikát, jogot és erkölcsöt, művészetet és műkritikát – és e határokon belül legitimálja őket.[46]

A XVIII. század végéig a tudomány, erkölcs és művészet intézményesen is

különváltak mint olyan tevékenységi területek, amelyekben az igazság, az igazságosság és az ízlés kérdései egymástól függetlenül, autonóm módon, azaz az adott, sajátos érvényességi szempont szerint kerültek feldolgozásra. Egyrészt a tudásnak ez a szférája teljes egészében elvált a hit szférájától másrészt pedig a jogilag megszervezett társadalmi kapcsolatok, valamint a mindennapi együttélés szférájától. Ebben újra pontosan felismerhetjük azokat a szférákat, amelyeket Hegel később a szubjektivitás elvének formálódásaként értelmez. Mivel a transzcendentális reflexió, amelyben a szubjektivitás elve szinte lemeztelenítve jelenik meg, és a fenti szférákkal ellentétben ugyanakkor döntőbírói illetékességeket is igényel, Hegel a modern világ lényegét – mint valami gyújtópontban – a kanti filozófiában látja összesűrítve.

IV.

Kant a modern világot egy gondolati építmény formájában fejezi ki. Ez természetesen csak annyit jelent, hogy Kant filozófiájában visszatükröződnek a kor lényeges jellegzetességei, anélkül azonban, hogy ő maga a modernséget mint olyat felfogta volna. Hegel majd csak retrospektíve tudja Kant filozófiáját a modernség hivatott önmagyarázataként felfogni; Hegel úgy véli, hogy felismerte azt is, ami letisztázatlan maradt a kor eme legreflektálóbb kifejezésében: Kant az észen belüli differenciálódást, a kultúrán belüli formális tagoltságot, s egyáltalán ezen szférák felbomlását nem meghasonlottságként érzékeli. Emiatt nem veszi észre a szétválasztás által létrejött modernséget, amely a szubjektivitás elvét kikényszerítette. Ez az igény felvetődik a filozófiában, amint a modernség történelmi korszakként tételeződik, és amint az egzempláris múltakról való leválása és a szükségszerűség, hogy saját normativitását önmagából merítse, történelmi problémaként tudatosul. Ekkor ugyanis felmerül a kérdés, hogy elegendő-e a szubjektivitás elve és a benne rejlő öntudat-struktúra ahhoz, hogy a normatív orientálódások forrása legyen – általában elegendő-e ahhoz, hogy ne csak a tudományt, erkölcsöt és művészetet „alapozza meg", hanem az össztörténelmi kényszer alól feloldott történelmi formációt is megszilárdítsa. A kérdés most az, hogy a szubjektivitásból és az öntudatból kialakíthatók-e a modern világból merített mércék, amelyek ugyanakkor a világban való tájékozódásra, azaz az önmagával meghasonlott modernség bírálatára is alkalmasak. Hogyan alakítható ki a modernség szelleméből egy belső ideális forma, amely nem fogja sem pusztán leutánozni, sem egyszerűen kívülről felékesíteni a modernség változatos történelmi megjelenési formáit?

Amint így tesszük fel a kérdést, a szubjektivitás egyoldalú elvnek bizonyul, amely ugyan olyan példátlan erővel rendelkezik, hogy létre tudja hozni a szubjektív szabadság és reflexió egy formáját, és mint olyan alá tudja ásni az addig egyesítő hatalomként fellépő vallást, de nem elég erős ahhoz, hogy regenerálja az egyesítés vallási erejét az ész médiumában. A felvilágosodás reflexiójának büszke kultúrája „meghasonlott a vallással, és őt maga mellé vagy magát ő mellé helyezte."[47] A vallás lebecsülése a hit és tudás szétválásához vezet, amit a felvilágosodás saját erejéből képtelen legyőzni. Ezért neveztetik

„A szellem fenomenológiájában" a magától elidegenedett szellem világának.[48] „Minél jobban gyarapodik a műveltség, minél sokfélébb lesz az élet olyan megnyilvánulásainak fejlődése, amelyekbe a kettéosztottság beleszövődhet, annál nagyobb lesz a kettéosztottság hatalma... annál idegenebbé lesznek a műveltség egészével szemben és annál jelentéktelenebbé válnak az életnek azon törekvései, amelyek harmóniaként próbálnak újjászületni."[49]

Ez a mondat egy Reinhold elleni vitairatból, az ún. 1801-es Differenzschriftből való, amelyben Hegel az élet széttört harmóniáját a filozófia gyakorlati kihívása- és szükségleteként fogja fel.[50] Az a körülmény, hogy a kor öntudata kilépett a totalitásból, és a szellem elidegenült önmagától, szerinte éppenséggel a korabeli filozofálás előfeltétele. További előfeltételként, amellyel a filozófia egyáltalán belekezdhet ténykedésébe, Hegel az elsősorban Schellingtől átvett abszolút fogalmát tekinti. Ezzel a filozófia előre meggyőződhet saját céljairól, arról, hogy az észt tüntesse fel mint egyesítő hatalmat. Hiszen az észnek kell megszüntetnie a meghasonlottság állapotát, amelybe a szubjektivitás elve sodorta, akárcsak magát az észt, „az életviszonyok egész rendszerét". A közvetlenül Kant és Fichte filozófiai rendszereire irányuló kritikájával egyetemben Hegel a modernség bennünk megnyilvánuló önmegértésére akar rátapintani. Azáltal, hogy bírálja a természet és a szellem, az érzékiség és értelem, értelem és ész, elméleti és gyakorlati ész, ítélőképesség és képzelőerő, én és nem-én, véges és végtelen, tudás és hit filozófiai szembehelyezését, önmaga kíván választ adni magának az életnek a kettéosztottságból eredő válságára. Másként a filozófiai kritika nem helyezhetné kilátásba, hogy eleget tesz az őt objektíve létrehozó szükségletnek. A szubjektív idealizmus kritikája a modernség kritikája is egyben, amely csak ily módon tudja bizonyossá tenni önnön fogalmát, és ezzel önmagából megszilárdulnia. Eközben a kritika semmi más eszközhöz sem folyamodhat csak a reflexióhoz, amelyet az újkor elvének legtisztább m e g - n y i l v á n u l á s a k é n t fedez fel.[51] Ha ugyanis a modernségnek önmagából kell felépülnie, akkor a modernség kritikai fogalmát Hegelnek magából a felvilágosodás elvében rejlő dialektikából kell kifejlesztenie.

Látni fogjuk majd, hogyan valósítja meg Hegel ezt a programot, és miként bonyolódik eközben egy dilemmába. Miután affirmálja a felvilágosodás dialektikáját, kimerül ugyanis a korkritika impulzusa, az az impulzus, amely elindítója volt. Mindenekelőtt fel kell tárni, mi rejlik a „filozófia előcsarnokában", ahova Hegel az „abszolútum előfeltételét" helyezi el. Az egyesítésfilozófia motívumai visszavezetnek az ifjú Hegel válságtapasztalataira, és ott lappangnak a meggyőződés mögött, miszerint az észnek mint egyesítő erőnek fel kell lázadnia a széttépett korszak pozitivitásával szemben. A modernség megbékélésének mitopoétikus változata, amelyben Hegel mindenekelőtt Hölderlinnel és Schellinggel osztozik, természetesen még őrzi az őskeresztény és az ókor egzempláris múltjaihoz való kötődését. Majd csak a jénai korszakban szerez magának Hegel a rá jellemző abszolút tudás fogalmával olyan pozíciót, amely lehetővé teszi számára, hogy túllépjen a felvilágosodás produktumain – a romantikus művészeten, az ész vallásán és a polgári társadalmon – anélkül, hogy idegen minták (példaképek) felé tájolódna el. Az abszolútnak ilyen fogalmával Hegel természetesen ifjúkori intuíciói mögé lép vissza: a szub-

jektivitás leküzdését a szubjektumfilozófia határain belül képzeli el. Ebből adódik az a dilemma, hogy a modernség önmegértésétől végül is el kell vitatnia a modernségre vonatkozó kritika lehetőségét. Az abszolút hatalommá duzzadt szubjektivitás kritikája ironikusan átcsap az őt és a történelem folyamatát meg nem értő szubjektumok korlátoltságának filozófiai becsmérlésébe.

Blau Júlia fordítása

Jegyzetek

[1] M. Weber: *Die protestantische Ethik*, I. kötete, Hamburg, 1973. (magyarul: *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme.* Budapest, 1982., 20. o.)

[2] Vö. J. Habermas: *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt am Main, 1981., I. kötet, 225. o. és tovább

[3] A Modernization című cikk in *Encycl. Soc. Science*, 10. kötet, 386. és tovább, itt 397.

[4] A. Gehlen. Über kulturelle Kristallisation. in uő: *Studien zur Anthropologie und Soziologie*, Neuwied, 1963., 321. o.

[5] H. E. Holthusen: Heimweh nach Geschichte c. írása alapján in: Merkur, 430. 1984 decembere, 916. o. Feltételezem, hogy Gehlen a „posthistoire" kifejezést az azonos gondolkodású Henrik de Mantól kölcsönözhette.

[6] A továbbiakkal kapcsolatban vö. R. Koselleck: *Vergangene Zukunft*, Frankfurt am Main, 1979.

[7] R. Koselleck: Neuzeit. in uő (1979), 314. o.

[8] Koselleck (1979), 327. o.

[9] Koselleck (1979), 321. és tovább.

[10] Hegel: *A szellem fenomenológiája*, Budapest, 1973., 14. o.

[11] G. W. F. Hegel: *Suhrkamp-Werkausgabe*, /a továbbiakban: H./, 12. köt. 524. o.

[12] R. Koselleck: Erfahrungsraum und Erwartungshorizont, in: Koselleck (1979), 349. és tovább.

[13] H. Blumenberg: *Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt am Main, 1966., 72. o.

[14] H. 1. kötet, 209. o.

[15] H. U. Gumbrecht: Art. Modern. in: O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck */Hrsg/: Geschichtliche Grundbegriffe*, 4. köt. 93. és tovább.

[16] H. R. Jauss: Ursprung und Bedeutung der Fortschrittsidee in der „Querelle des Anciens et des Modernes". in: H. Kuhn, F. Wiedmann /Hg/: *Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt*, München, 1964., 51. és tovább.

[17] A továbbiakban H. R. Jauss: Literarische Tradition und gegenwärtiges Bewusstein der Modernität c. művére támaszkodom in uő: *Literaturgeschichte als Provokation*, Frankfurt am Main, 1970., 11. és sk. o. Vö. H. R. Jauss in: Friedenburg, Habermas (1983), 95. és tovább.

[18] Ch. Baudelaire: Der Maler des modernen Lebens. in: *Ges. Schriften*, ed. M. Bruns (Melzer), Darmstadt, 1982., 4. köt. 286. o.; Követem Jausst (1970), 50. és tovább. [Boudelaire válogatott művészeti írásai. Képzőművészeti Alap Kiadóvállalat, Bp., 1964., 139. o.]

[19] „Bármilyen *modernség* csak úgy lehet méltó az antik névre, ha kifejeződik benne az a megfoghatatlan szépség, mit az emberi élet akaratlanul is felhalmoz minden korban." [Uo. 239.]

[20] [uo. 131. o.]
[21] Baudelaire: uo. 325–326. o.
[22] „Minden embernél közös ugyanaz az oppozíciós és forradalmi jellem; mindannyian annak a képviselői vagyunk, ami az emberi büszkeség és önhittség színe-java: annak a manapság már csak ritkán jelentkező igénynek, hogy leküzdjük és megsemmisítsük a trivialitást." Baudelaire: *Ges. Schriften*, 4. köt. 302. o.
[23] Baudelaire: uo. 284. o.
[24] W. Benjamin: A történelem fogalmáról. in: *Angelus Novus*, Budapest, 1980., 970. o.
[25] Uo. 973. o.
[26] Uo. 959. o.
[27] R. Koselleck: Erfahrungraum und Erwartungshorizont. in: Koselleck (1979), 359.: o.
[28] Koselleck (1979), 363. o.
[29] „Nincs olyan dokumentuma a kultúrának, amely ne volna egyben a barbárságnak is a dokumentuma. És ahogy maguk a javak sem mentesek a barbárságtól, az áthagyományozás folyamata sem az, amelynek során egyik kézből a másikba kerül." Benjamin, id. mű. (7. tézis)
[30] Vö. H. Peukert kutatásával: Aporie der anamnetischer Solidarität. in: H. Peukert: *Wissenschaftstheorie, Handlungstheorie, Fundamentale Theologie*, Düsseldorf, 1976., 273. és sk. o., valamint az én replikámat H. Ottmann-nak in: J. Habermas: *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt am Main, 1984., 514. és tovább.
[31] G. W. F. Hegel: *Ifjúkori írások*, Budapest. 1982. 160. o.
[32] G. W. F. Hegel: A jogfilozófia alapvonalai vagy a természetjog és államtudomány vázlata. II. kiadás, Akadémia, Bp., 1983., 298. o., további alátámasztások a Moderne Welt c. cikkben, Werkausgabe, Registerband, 417. és tovább.
[33] H. 20. köt. 329. o.
[34] Hegel: A jogfilozófia alapvonalai... Bp. 1983., 189. o.
[35] uo. 339. o.
[36] H. 18. köt. 493. o.
[37] H. 20. köt. 458. o.
[38] H. 16. köt. 349. o.
[39] G. W. F. Hegel: Előadások a világtörténet filozófiájáról. Akadémia, Bp., 1979., 725. o.
[40] uo.
[41] uo. 725.
[42] Hegel: A jogfilozófia alapvonalai, Bp., 1983., 127. o.
[43] Hegel: Esztétikai előadások. I., Akadémia, Bp., 1980., 66. o.
[44] uo. 65. o.
[45] Vö. a *Jogfilozófia* 124. §-ának rezüméjével: „A szubjektum különösségének joga, hogy megtalálja kielégülését, vagy ami ugyanaz, a szubjetív szabadság joga a forduló- és középpont az ókor és a modern kor közötti különbségben. Ez a jog a maga végtelenségében a kereszténységben jutott kifejezésre, és a világ egy új formájának lett általános ható princípiuma. Közelebbi alakulataihoz tartozik a szeretet, a romantika, az egyén örök üdvösségének célja stb. – azután a moralitás és lelkiismeret, továbbá az egyéb formák, amelyek majd mint a polgári társadalom elve és mint a politikai alkotmány mozzanatai emelkednek ki, részben pedig általában a történelemben, különösen a művészet, a tudomány és a filozófia történetében lépnek fel." – G. W. F. Hegel: *A jogfilozófia alapvonalai*, Budapest, 1971., 142. o.
[46] I. Kant: *A tiszta ész kritikája*, Budapest,
[47] G. W. F. Hegel: *Ifjúkori írások*, Budapest, 1982., 162. o.

[48] Hegel: *A szellem fenomenológiája*, Budapest, 1973., 252. o.

[49] G. W. F. Hegel: *Ifjúkori írások*, 161. o.

[50] „Amikor az emberek életéből eltűnik az egyesítés hatalma, amikor az ellentétek elveszítették eleven kapcsolatukat és kölcsönhatásukat és önállóságra tesznek szert, akkor kialakul a filozófia szükséglete. Ennyiben ez a szükséglet véletlen, de az adott kettéosztottság mellett szükségszerű kísérlet a megszilárdult szubjektivitás és objektivitás szembeállítottságának megszüntetésére és arra, hogy az intellektuális és reális világ létrejött voltát mint létrejövést, termékként való létét mint egyfajta termelést lehessen megérteni." G. W. F. Hegel: *Ifjúkori írások*, Budapest, 1982., 160. o.

[51] Uo. 164. o.

Jürgen Habermas

KÉRDÉSEK ÉS ELLENKÉRDÉSEK°

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 tizennyolcadik 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.

° 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 bírálataikra 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 világképek 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 igénnyel, 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 polémiáik 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 szimptómáit 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 megállapítások 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 késztető 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 konkurrens meggyőződések közötti űrök mélyen benyúlnak az „igazságot megengedő" kérdések területére, létezik – Rortytól eltérően – egy olyan filozófiai érdeklődés, amely szerint a „jusztifikáció 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 tömegtájékoztatás 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 érthetővé 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 kifejteni, elvileg sosem lesz kiküszöbölhető".[3] Ezért van az – ha helyesen értem könyvének konklúzióját –, hogy Bernstein a kommunikatív gyakorlatunk univerzalisztikus érvényességi *igényébe* épült feltételnélküliség mozzanatát 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 kelepcéjébe. Ahelyett, hogy akár Heideggeren, Derridán vagy Bataille-on át Foucault-ig[6] 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 Humboldtot, 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 olyannak. 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 önigazolás igényét intellektuelek kreálta szeszélyes problémának – mi több, tipikusan germán problémának hiszi. Szerinte ez kis intellektuális körök ezoterikus *Weltschmerzéből* 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 kétkedés 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 konkréttá tegye az „embernek közössége 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 értelmezzem. Weber a világképek racionalizálódását a felbomlás és differenciáció folyamataként írja le. Egyrészt, felbomlottak azok az alapvető szubsztanciális fogalmak, melyekre az „üdvtörténet" 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 vesztik. 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 *Kritikájá*nak a felosztásából kitűnik, az igazság kérdései elkülönülnek az igazságosság kérdéseitől, ezek pedig az ízlés 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 cselekvésrendszerek 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 mecénásművészeten 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, jóllehet 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" (*Versprachlichung*) 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 sztenderdeket előfeltételez a műítélet 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 eszmefuttatások 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 decentrálásának és feloldozásának irányába. Ugyanakkor ez a decentráltság 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 fantasztikus és az őrült, 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 organikusan 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 stíluseszköz egyforma hozzáférhetőségét szolgálja. A művészet laboratóriummá, a kritikus szakemberré, a művészet fejlődése egy tanulási folyamat közegévé (médiumává) 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 találok 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 művészeten, beváltsunk, 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 ítészek ízlésítéleteibe, 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 újítja 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 interszubjektivitásának mimetikus kapcsolataiban visszhangra találnak. 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 kérdésére. 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 igénnyel 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 kordiagnózisára vonatkozó szisztematikus interpretációm ellen és másodszor, az interpretatív megértésre vonatkozó elemzésem ellen. Mivel úgy vélem, hogy a kapcsolat, amit McCarthy e két probléma között vél látni, mondvacsinált, 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 kommunikatív 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 racionalitásminták 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" mintáiknak a „mieinkkel" való összevetését, hogy ellentmondás esetén vagy saját prekoncepcióinkat revideáljuk, vagy az „ő" racionalitás-mintáikat relativizáljuk a „mieinkkel" szemben.

Ezek a gondolatok valóban ahhoz a fölöttébb „erős" tézishez 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 semifféleképpen 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 természetre 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* tűnik) 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. Különféle 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 „objektiváló beállítódással semmi sem tudható meg a belső természetről 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 szkémára hivatkoztam. [19] McCarthy itt ugyanezt teszi. Így hát korábbi gondatlanságom szükségessé teszi, hogy a továbbiakban gondosabban szétválasszam Weber-intrepertációmat 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); másodszor 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 professzionalizált 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 feszabadított (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 fejlődéspszichológia 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 jusztifikációja 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.[20] 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 érveléselméletre hárul; a magyarázó diszkurzust és a terapeutikai kritikát félretéve, 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 érveléselméleten 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) objektiváló, 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 megfeleltetett három érvelési forma *először is* az átló mentén (1.1, 2.2, 3.3) elhelyezkedő formálpragmatikus relációkkal hozható összefüggésbe.

2. A jelentéselmélet 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 érhetők el vagy azonosíthatók, aki megfelelő beállítódást vesz fel (akár objektiválót, 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 objektiváló 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:

Alapbeállítottságok	Világok		
	1. objektív	2. szociális	3. szubjektív
1. objektiváló	kognitív-instrumentális viszony	kognitív-stratégiai viszony	objektivisztikus viszony önmagához
2. normakonform	morális-esztétikai viszony a nem objektivizált környezethez	kötelező viszony	ellenőrző-elítélő viszony önmagához
3. expresszív		önábrázolás önbemutatás	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 objektiváló 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 szubjektívéhez. 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 sértsék 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 hátterében meghúzódó motiváció: érdeklődése az iránt, hogy a differenciáció közepette hogyan őrzik 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); másodszor, 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 meggyőződései nem lennének hatással a reális életre, ha a moralitás nem rögzül az etikai élet konkrét formáiban. A kanti tradíción belül kifejlesztett deontológiai etika valóban megoldást kínál a jusztifi-

kció 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*; másodszor, 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-imperatívuszoktól, 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 ismételheti meg azt a már rég diszkreditált próbálkozást, hogy a világnak mint egésznek valamiféle elméleti képét vetítse ki.

Úgy gondolom, hogy a hegeliánusi 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 felélesztethetnék a materialista tradíciót, anélkül, hogy behódolnának egyrészt a formális gondolkodás jusztifikációs 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 megcsonkításáért. McCarthy és Whitebook hol azért ostoroz engem, mert túl sokat merítek 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, akárcsak az ego-pszichológiára és az „individuális végét" hirdető híres tézisre vonatkozó kritikájukra. Maga Whitebook többékevésbé 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 revíziónak inkább a kognitív fejlődéspszichológiától 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 énfejlődés 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 interszubjektivitás és a zavartalan kommunikáció pragmatikus preszuppozíciójával hozza kapcsolatba.[26] (3) A pszichoanalízis kommunikációelméleti 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 (extralinquistic) 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-bonyodalmakat" (instinctual vicissitudes) az identitás kialakulásának és az interakciós folyamatoknak a szempontjából írják le. Ebben a kommunikációelméleti értelmezésben a belső természet semmiképp sem válik kulturalisztikus ködd é.[29] Nem határozza meg előre, hogy a belső természet szubsztrátumának harmonikusan be kell illeszkednie a nyelvi struktúrákba, sőt, teljesen beléjük kell hogy olvadjon. De egy ilyen fogalmi keret igenis egy, a részvevők által interszubjektíven osztott életvilág perspektívája mellett dönt. Föladata az organikus szubsztrátum 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 fejlődéselmélet helyzetét és formáját tekintve eltér egyrészt a newtoni fizikától, másrészt a romantikus természetelméletektől: a három elmélet nem ugyanazzal a „természettel" foglalkozik. Az „ösztöntermészet", 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 belefonódása 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 ragaszkodok 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 megcsonkít egy fontos normatív dimenziót, nevezetesen a boldogságét. Ugyanakkor a „nyelvészeti idealizmusban" az utópianizmus 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 interpretációmat[31] a morális ítélet[32] 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 érhetnénk 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 interszubjektív folyamata számára. A morális cselekvések és normák jusztifikálására 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 motíváció 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 objektiválni. 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 mérhetők, 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. Tárgya 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 inherensen 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 szükségszerűségből 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. Böhler 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 észkritikáját a Weimari Köztársaság *„ifjú konzervatívjaival"*. Rendszerint Hans Freyert, Arnold Gehlent, Martin Heideggert, Ernst Jüngert és Carl Schmidt-et sorolják ebbe a csoportba. Mindahányan Nietzschétől 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 Communikative 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 Communikative 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 Communikative Acitons,* I. kötet, 237. o.

[18] Ibid., 238. o.

[19] Habermas: *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns. Frankfurt, 1982.*

[20] Erről a „felettébb kockázatos modellről" lásd a *Theory of Communikative Actions,* I. kötet 239. o. és tovább.

[21] Ibid.

[22] Lásd „Kitérőmet" az érveléselméletre, 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 nemobjektivisztikus 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 felelősségetika megvitatása és az utilitárius motívumok erőteljesebb figyelembe vétele a következmények 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 posztavantgarde 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 Universalitätsanpruch 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 psychoanalystischen Orthodoxie", in *Psychoanalyse als Wissenschaft*, Frankfurt, 1971., 93. és a következő oldalakon.

[30] A gyakorlati kérdéseket illetően szeretnék rámutatni arra, hogy elgondolásaim a korunkra 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.

A VÁLOGATÁSRÓL

1953-ban, amikor Martin Heidegger *Bevezetés a metafizikába* címmel közzétette 18 évvel korábbi előadásait, egy 24 éves egyetemista a Frankfurter Allgemeine Zeitungban egy szenvedélyes, de ugyanakkor mértéktartó vitairattal reagált. A szenvedély a német szellemiség problémáinak átreflektálására irányult, a mértéktartás pedig a nácizmussal szemben kellőképpen soha le nem tisztázott viszonyt tanúsító freiburgi bölcs szellemi nagyságára vonatkozott. Egy francia filozófus a Heidegger említett könyve kapcsán tartott kurzuson, nem ismervén a vitairat szerzőjét, egy kétségbevonhatatlan intellektuális és erkölcsi értékekkel rendelkező fiatal bölcselőt vélt fölismerni. Az egyetemista a frankfurti iskola egyik legjelentősebb képviselője, Adorno későbbi asszisztense, a jelenkori társadalomtudomány talán legnagyobb hatású gondolkodója, Jürgen Habermas volt. A *Heideggerrel együtt Heideggerrel szemben gondolkodni* című írást két okból említettem. Először is figyelembe kell venni, hogy effajta vitairatok, esszék vagy egyéb olyan szellemi megnyilvánulások, amelyeket a szűk látókörű szcientizmus lekicsinyel, szerves részei Habermas munkásságának. Igaz, hogy a kategóriák kozmoszára, a rendszer totalizálására való törekvése, a szociológiai, valamint nyelv- és cselekvéselméleti paradigmák ötvözésének gyakorlata olyan pályákra lendítik, amelyek nem mesterének, Adornónak sajátjai, aki fragmentarikus gondolkodásmódjával, az esszé logikájára támaszkodó reflexióival éppen a rendszereket, az egészt utasította el. De Habermas azon írásaiban, amelyekben kivételes érzékenységről tesz tanúbizonyságot pl. a Scholem, Moltmann vagy Bloch által felvetett kérdések iránt, megfigyelhetők az adornói gondolkodás jegyei: így az aforisztikus megfogalmazások, az apodiktikus kijelentések. Másodszor: az erkölcsi kérdések elemzésére vonatkozó állandó készenlét is a habermasi szellemiség jellemzője. Nemcsak a politikai vagy netán a történelmi kérdésekhez fűzött reflexiói esetében azonosítható ez a karakterisztikum, hanem éppenséggel elméleti munkáiban is. Habermas az európai demokratikus hagyomány örököse, a felvilágosodás progresszív filozófiájának védelmezője.

A jelen válogatás, amely a tudományos szisztematika, az elméleti reflexió szemszögéből mutatja be Jürgen Habermast, az utóbbi években kidolgozott programba nyújt betekintést. Habermas ugyanis rendkívül erőteljesen törekszik a felvilágosodás, valamint a modernség hagyományának újragondolására (lásd a modernség időtudatára vonatkozó tanulmányt). Teszi ezt az ún. posztmodern kihívásával szemben, amelyet Habermas neokonzervatív fordulatnak minősít, lévén hogy a modernség és a felvilágosodás értékeit kívánja kitessékelni történelmünk további folyamatából. Ebben a szellemben nyúl vissza Habermas a modernség alaptémáihoz, elemzi a racionalitás tartalmait és mó-

dozatait (lásd a cselekvésracionalitásról írott tanulmányt); számára a racionalitás a befejezetlen vagy ha úgy tetszik, megvalósulatlan modernség transzcendentális kategóriája, olyan vívmány, amelyről az emberiség nem mondhat le. A cselekvési racionalitás különleges szereppel bír: Habermast azon cselekvési „terepek" érdeklik, amelyek, mint egy helyen mondja, a kultúra áttevődéseit, a társadalom integrációját vagy a fiatalok szocializációját valósítják meg: nos, ezek a kommunikatív cselekvés médiumai. Habermas ugyanis úgy látja, hogy az előítéleteken alapuló életvilág szétesőben van, azaz egyre több az olyan szituáció, amelyben a résztvevők közötti interakciót csupán a megegyezés révén lehet koordinálni, amely viszont kiiktatja a pénzt, valamint a hatalmat mint közvetítési médiumokat.

Ehhez a kontextushoz tartozik Habermas azon törekvése, hogy a megértés dimenzióját tematizálja, méghozzá oly módon, hogy a társadalomtudós (a megfigyelő) és a résztvevő viszonylatának új megfogalmazását tegye lehetővé (lásd a *Rekonstruktív versus megértő társadalomtudományok* című tanulmányt). Habermas műveivel, gondolkodásával számtalan cikk, tanulmány, sőt könyv foglalkozott. Gondolkodói arculatának része, hogy az ellenvetésekre, bírálatokra gyakorta válaszol, sőt mi több, nézeteinek módosítására is több ízben hajlandóságot mutatott. Válaszai, amelyekből egyet itt is olvashatunk, a különféle elméleti irányzatok közötti párbeszéd markáns példái.

A válogatásban arra törekedtünk, hogy olyan fordításokat szorgalmazzunk, amelyek sem magyar, sem szerbhorvát nyelvterületen nem jelentek meg. Ennek a követelménynek, egy kivétellel (*A modernség időtudata és önigazolási igénye*) az itt olvasható tanulmányok eleget tesznek.

Losoncz Alpár

O IZBORU

Kada je 1953. Martin Hajdeger objavio svoja predavanja koja je držao 18 godina ranije, jedan student, koji je imao 24 godine, reagovao je jednom raspravom u Frankfurter Allgemeiner Zeitungu. Rasprava je bila prožeta strastvenom argumentacijom ali i „osećanjem" za „meru". Strast se odnosila na reflektovanje nemačke duhovnosti, a „mera" na nikad dovoljno razjašnjen odnos frajburškog mislioca prema nacizmu i na njegovu duhovnu veličinu. Jedan francuski filozof, na jednom kursu držanom povodom Hajdegerove knjige, ne poznavajući autora rasprave govorio je o njemu kao mladom filosofu, sa nesumnjivim moralnim i intelektualnim vrednostima. Mladi student, kasniji asistent Adorna, jedan od najznačajnijih predstavnika frankfurtske škole, mislilac koji danas po svoj prilici ima možda najveći uticaj na tokove u društvenim naukama, bio je Jirgen Habermas.

Raspravu „Sa Hajdegerom misliti protiv Hajdegera" spomenuo sam zbog dva razloga. Prvo, treba uzeti u obzir da ovakve rasprave, eseji ili druga duhovna ispoljavanja koje skučeni scijentizam podređuje, predstavljaju organski deo Habermasovog opusa. Istina je da ga, njegovo nastojanje u odnosu na kozmos kategorija, na totalizaciju sistema, kao i praksa sinteze između različitih paradigmi, kako socioloških tako i teorije delovanja, vode prema drugim putevima u odnosu na Adorna koji je, fragmentarnim načinom mišljenja, oslanjanjem na logiku eseja, negirao i celinu i sistem. Ali u onim spisima Habermasa, gde se pokazuje njegova izvanredna osetljivost prema pitanjima koja su tematizovali Bloh, Šolem ili Moltman, raspoznaje se adornovska stigma: aforistička određenja, apodiktične izjave. Drugo: kod Habermasa je na delu jedna stalna spremnost za diskurzivnu analizu moralnih dilema. Ova karakteristika se može identifikovati ne samo

raspravama o istorijskim i političkim pitanjima nego i u njegovim teorijskim radovima. Habermas je naslednik evropske demokratske tradicije, branilac progresivne filosofije prosvetiteljstva.

Ovaj tematski blok, koji prikazuje Habermasovo mišljenje iz aspketa naučne sistematike i teorijske refleksije, omogućuje uvid u program koji poslednjih godina dobiva svoju definitivnu formu. Habermas veoma energično nastoji da na novi način tematizuje tradiciju moderne i prosvetiteljstva (vidi njegovu studiju o svesti o vremenu moderne). To čini naspram tzv. postmodernističkog izazova, koji on kvalifikuje kao neokonzervativni obrat, koji pokušava eliminisati upravo vrednosti prosvetiteljstva i moderne. U ovom svetlu reflektira Habermas na teme moderne, analizira sadržinu i forme racionalnosti (vidi studiju o racionalnosti delovanja) – za njega je racionalnost dostignuće nezavršene moderne od kojeg čovečanstvo ne sme odustati. Ovde racionalnost delovanja igra posebnu ulogu: Habermas se interesuje za one domene delovanja koje ostvaruju transmisiju kulture, društvenu integraciju ili socijalizaciju mladih – to su medijumi komunikativnog delanja.

Po Habermasu, svet života zasnovan na predrasudama se raspada, odnosno sve više ima takvih situacija gde se interakcija može koordinisati samo posredstvom konsenzusa, što isključuje moć ili novac kao medijume posredovanja.

U ovaj kontekst spada i Habermasovo nastojanje da osvetli značaj razumevanja za društvene nauke, i to na taj način da se definiše nov odnos između posmatrača i učesnika u društvenim odnosima (vidi studiju o hermeneutici kao paradigmi za istraživanje u društvenim naukama: Rekonstruktivne versus razumevajuće društvene nauke). O Habermasovom opusu je pisano mnogo. Značajna karakteristika njegovog duhovnog profila je da često odgovara na kritike i da je više puta pokazao sklonost da modificira svoje poglede. Njegovi odgovori, jedan od ovih možemo i ovde čitati, markantni su primer za mogućnost dijaloga između različitih teorijskih stanovišta.

Prilikom selekcije smo imali pred sobom kriterijum da prezentujemo takve priloge koji dosad nisu prevedeni ni na mađarski ni na srpskohrvatski jezik. Sa izuzetkom jedne sudije (Svest o vremenu moderne i njena potreba za samouverenjem), ostali prevodi zadovoljavaju ovaj kriterijum.

Alpar Lošonc

ABOUT THE SELECTION

In 1953, when Martin Heidegger published his lectures under the title Introduction to Metaphysics given 18 years ago, the reaction of a 24 years old student appeared in Frankfurter Allgemeine Zeitung in the form of a passionate polemical treatise being moderate at the same time. The intense emotion was directed towards the transreflection of problems of the German spirit and the moderateness was related to the greatness of the philosopher of Freiburg and to his attitude to Nazism being never cleared up properly. At a course given in connection with Heidegger's a. m. book, a French philosopher – knowing not the author of the polemic treatise – recognized him for a young philosopher possessing indisputable intellectual and moral values. The student, on of the most significant representatives of the Francfortian School, Adorno's assistant later, was Jürgen Habermas, the philosopher, with probably the greatest influence on the contemporary social sciences.

I have mentioned the treatise "To Think together with Heidegger against Heidegger" because of two reasons. In the first place, it has to be taken into account that this kind of polemical treatises or other intellectual manifestations being depreciated by the narrow-minded

scientism, are the organic parts of Habermas' work. It is true that this striving after the cosmos cathegories and totalization of the system as wall as the practice of synthesizing the paradigms of sociology and of the theory of language and of action brought him to pathes which were not the own of his master, Adorno who refused exactly the system, the totality by his fragmentary way of thinking and reflexions leaning on the logic of essays. However, in some works, where Habermas gives evidence of his extraordinary sensibility concerning e. g. the questions put by Scholem, Moltmann or Bloch, the marks of the Adornoian thinking can be noticed: like the aphoristic formulations, apodeictical statements. In the second place: the constant readiness related to the analyse of moral questions is the characteristic feature of the Habermasian spirit as well. This characteristic may be identified not only in the case of his reflexions connected with political or, perchance, historical questions, but exactly in his theoretical works, too. Habermas is the inheritor of the European democratic tradition, the protector of the progressive philosophy of enlightenment.

The present selection, introducing Jürgen Habermas from the point of view of the scientific systematics and theoretical reflexion, gives an inside view of the programme elaborated recently. Namely, Habermas makes enormous efforts to rethink the tradition of enlightenment and modernism (see the study related to the consciousness of the time of modernism). He directs it against the so-called post-modern challenge being qualified by him as a neo-conservative turn, since he wants to exclude the values of modernism and enlightenment form the further courses of history. In the light of this facts Habermas returns to the fundamental themes of modernism, analyses the contents and methods of rationality (see the study written about the rationality of action) – the rationality is for him the transcendental cathegory of the unfinished or, in other words, of the unrealized modernism, an achievement which cannot be given up by the human race, The rationality of action has a specific role: Habermas is interested by those fields of action which realize – according to him – the transpositions of the culture, the integration of the society or the socialization of young people being the mediums of the communicative action. Habermas considers, namely that the life world based on prejudices is in the process of disintegration, i. e. there are more and more situations in which the interaction between the participants can be coordinated only by consensus, which excludes, on the other hand, the money and power as the intermediary mediums.

To this context belongs Habermas' effort to explain the dimensions of understanding, actually in a way which enables the new definition of relationship of the social scientist (the observer) and the participant (see the study about the understanding social sciences). Innumerable articles, studies, even books deal with Habermas' works and thought. One of the characteristic feature of his reasoning being is that he often replies to the objections and criticism, moreover, he showed readiness to modify his opinions several times. His answers – one of which we can read here, too – are outstanding examples of the dialogue between different theoretical tendencies.

Our criterion was to present those works in our selection which have been not yet translated neither in Serbo-Croatian-, nor in Hungarian-speaking territory. The studies published in this issue fulfil – except one – this requirement.

Alpár Losoncz

Original scientifie paper

Losoncz Alpár

HABERMAS VERSUS DERRIDA, AVAGY A DIONÜSZOSZI SZELLEMISÉG BÍRÁLATA

A fenti cím, mert nem fedi maradéktalanul írásom témáját, némi magyarázatot igényel. Habermas versus Derrida? Ezúttal persze nem a két gondolkodó közötti különbségek ténye, hanem ezek különálló taglalásának jogusultsága a kérdéses. Az eltérések, tudniillik, túlságosan is nyilvánvalóak: így már az is tudhat a két gondolkodó szembenállásának miértjéről, aki csupán felületes ismeretekkel rendelkezik Habermas kommunikatív cselekvéselméletéről vagy a modernizmus és posztmodernizmus vitáról vallott nézeteiről. Mi indokolhatja tehát mégis a két homlokegyenest ellenkező szellemi pályán mozgó gondolkodó közötti magától értetődő különbségek itt következő láttatását és értelmezését? A kérdés annál is inkább jogos, mert ehhez az értelmezéshez, tekintettel a Derridát sújtó éles bírálatára, maga Habermas nyújt támpontokat. A következőkben erre a kérdésre keresem a választ, jelesül: miben határozza meg a habermasi gondolkodás önnön differentica specificáját a derridai filozófiával való számvetés kapcsán? Vajon feltárja-e ez a szembesülés Habermas elméletének problematikus pontjait, azaz a kommunikatív cselekvés elméletének – ha úgy tetszik – sebezhetőségét?

Jacques Derrida gondolkodása, a posztmodern horizontok megformálásában játszott jelentős szerepe ellenére is ritkán van jelen hivatkozási alapként vagy bírálandó tárgyként Jürgen Habermas kritikáiban és értelmezéseiben. Így *Moralbewusstsein und Kommunikatives Handeln* című könyve első tanulmányában,[1] amelyben az újabb bölcseleti törekvések kritikai összegezését adja és a filozófia új feladatkörét kívánja kijelölni, meglepő módon elmarad a *Grammatológia* írójának akár említése is. Nem ejt szót Habermas a dekonstrukció apostoláról abban az egyik legújabb cikkében sem, amelyben a posztmodern gondolkodásnak a radikális kontextualizmusra való törekvését az egy és a sok kategóriapár filozófiatörténeti artikulációinak fényében elemzi.[2] Szó esik Derridáról viszont a New Left Review című folyóiratnak adott interjújában.[3] Itt Habermas először is kapcsolatba hozza és szembeállítja Derridát a neopragmatizmus egyik központi alakjával, Richard Rortyval, majd mesterével, a negatív dialektika aszkétikus észkritikát gyakorló Adornóval. A negatív dialektikát eszerint az észre vonatkozó szubverzió köti össze a Nietzsche-ta-

nítvány Derridával, hiszen Adorno úgy radikalizálja az észkritikát, hogy eljárása önmagát kérdőjelezi meg, azza kihúzza a talajt a reflexió érvényességvonatkozásai alól. A radikalizálódás végső foka itt az árutermelés keretén belüli megnyilvánulások gyökeres megkérdőjelezése, abszolút értelemben a tökéletes elnémulás. A performatív ellentmondás hálójában vergődő Adorno és Derrida számára egyaránt Nietzsche, a filológus-bölcselő jelenti az ősforrást. De Adorno Derridával szemben tudja – így Habermas –, hogy nincs gyógyír a felvilágosodás okozta sebekre, magán a radikalizálódott felvilágosodáson kívül. A Derridára vonatkozó bírálat itt implicit jellegű: a dekonstrukció csapásai folytán a modernizmus a kritika nem-dialektikus változatának áldozatává válik. Richard Rortyt a radikális kontextualizmust támogató elképzelései ellenére is az különbözteti meg Derridától, hogy a humánus kollektív élet lehetőségei szerinte is a mindennapi élet kommunikatív, törékeny, de egyenlő lehetőségeket előfeltételező szerkezeteitől függnek. Ugyanitt még egy vád éri Derrida eljárását: Derrida, hangzik a bírálat, a mindennapi és más megnyilvánulásainkban jelenlevő retorikus elemek tényéből kiindulva összemossa a filozófia és az irodalom, a fikció és a tudomány, valamint a poézis és az elmélet közötti határokat. Így lesz minden macska fekete az „Írás éjszakájában".

A *Der philosophische Diskurs der Moderne* című könyvében Habermas, Foucault mellett újra csak meglepő módon, Jacques Derridának szenteli a legtöbb teret,[4] sőt a Derrida-értelmezéssel nyitja meg a posztmodern szerzőket sújtó éles elmarasztalásainak sorát. De mielőtt erről beszélnék, szólnom kell, ha mindjárt nagyvonalakban is, az előző fejezetekről. A könyv első részében fölsorakoztatott értekezések voltaképpen régebbi tanulmányok folytatásainak is tekinthetők, hiszen a korábbi Habermas-kötetek is tartalmaznak Weber-, Hegel-, Nietzsche-, Adorno- és Benjamin-interpretációkat.[5] A *Der philosophische Diskurs der Moderne* idevágó fejezeteiben Habermas célja a modernizmus történelmi toposza kialakulásának felrajzolása. Ezt a kísérletet ezúttal azonban csak annyiban követem, amennyiben az a Derrida-bírálat jobb megértését elősegítheti.

Hegel, akárcsak a *Technik und Wissenschaft* című könyvében, ezúttal is kulcsszereplő.[6] Habermas ott, Hegel jénai korszakának filozófiájára reflektálva, saját gondolatvilágának egyik folytonosan kiemelt kategóriapárját, a munkát és az interakciót szűrte ki. Emitt Hegel a modernizmus öneszmélő diszkurzusának kezdeményezője, a modernizmus önreflexív igazolásának gondolkodója. Hegel, aki szerint a kor, amelyben él(t), a történelem utolsó stádiuma, a jelent a folyamatos megújulás fényében vette szemügyre. Egyúttal a modernizmust végérvényesen eltávolította az idegen normatív szerkezetektől. Hegel egy történetfilozófiai diszkurzus keretén belül tett kísérletet az antik és az újkori gondolkodás[7] ötvözésére és a radikalizált felvilágosodásban, a felvilágosodás célirányos dialektikájában reménykedett. Az új idő, a hegeli bölcseletben alapvető elvét a szubjektivitásban találja meg, az önreflexív szerkezetén belül, amely négy részre bontható:[8] a) individualizmusra, b) a kritika gyakorlásának jogára, c) a cselekvés függetlenségére, d) az idealista filozófia, avagy az önmagát tudó eszme bölcseletére. A modernizmus intézményrendszere ennek megfelelően nem más mint a szubjektivitás kivetülése – megtestesülése. A korszerű

történelem bölcseleti tolmácsolása a szubjektivitásban gyökerező ész és a történelem széttéphetetlen egységét feltételezi. Mindennek alapján tételezheti Hegel oly emfatikus módon az észvalóságot, amely a kontingencia, a fakticitás „rossz végtelenségével" szemben nyer jelenlétet.

A hegeli filozófiát illető kritika, amely az ifjúhegeliánusok tollából eredt, meghatározó erejű a mára nézve is. Habermas szerint ugyanis azt a kísérletet, amibe Hegel belekezdett, az ifjúhegeliánusok módosították állandó jellegű diszkurzussá.[9] Így ők szabadították meg a modernizmus önreflexív diszkurzusát a hegeli emfatikus észvalóság terheitől is. Az ifjúhegeliánusok immáron nem tudták elfogadni a jelenkor aktualitásait és ellentmondásait szublimáló szellemet, amely az „abszolút önreflexió önviszonyulás" fényében láttatja ezeket, éppen ezért az ész fogalmának átminősítésére (is) törekszenek.

Az ész tevékenységére vonatkozik Nietzsche kritikája is, aki azonban az ész fogalmát kiegyenlíti a hatalmat igénylő akarattal.[10] A pre-szokratikus, pre-filozófiai korhoz való visszatérés kívánalma nála az archaizmus dionüszoszi tartalmainak felidézésére irányult. A kultúra történetében az ész és a hatalom frigyének különböző változatai sarjadtak. A történeti-szubjektív észnek a dialektizált felvilágosodásba vetett hitét felcseréli az archaikus eksztázisra, a dionüszoszi messianizmusra utaló szenvedélyes retorika. A dionüszoszi-elv hangsúlyozása tehát elmarasztalja az önreflexió közegében megvalósuló észt és annak történeti racionalizációit is. A Héra által őrületbe kergetett görög isten, aki szatírokkal és bachánsnőkkel járja Kis-Ázsiát és Észak-Afrikát,[11] a romantika mitológia-káprázata számára a távollevő, de egyben eljövő isten, akinek eljövetelét, mint Krisztusét, várni lehet. A dionüszoszi ünnepségen „titáni és barbár" őrjöngésének, archaikus bachanáliáinak visszahívása az önmegjelenítő szubjektivitás és az önigazoló ész bírálatát készíti elő.

A fiatal Nietzsche több ízben is Dionüszosz követőjének vallja magát, sőt Dionüszoszt filozófusnak nevezi, (akit Herakleitosz Hádésszal egyenlít ki).[12] Dionüszosz isten a teremtés, az alkotás potenciáljait, az életenergia csordultságát testesíti meg – egyúttal a fokozatos (fel)eszmélés reményét nyújtja. A felvilágosodás megkérdőjelezése nem kívánja visszacsempészni a modernizmus ellentmondásos erői által széttört totalitást, így lemond a modernizmus, az ész és a szubjektivitás immanens meghaladásáról. Tulajdonképpen az ész ama másságára áhítozik, amely nem racionalizálható többé. Az ész e másságát az esztétikai szféra igazolhatja, azaz az esztétikai közeg átvezethet bennünket a dionüszoszi szellemiség öntömjénezéséhez. Habermas szerint Nietzsche sajátos módon folytatta mindazt, amire a romantika törekedett nevezetesen az esztétikai szféra megtisztítását az erkölcsi és elméleti vonatkozások „hordalékaitól". Nietzsche számára a világ esztétikai jelenségként igazolható, amelynek egyik következménye, hogy az igazság fogalmát elszakítja az érvényességtől és kontextuális-pragmatikus-perspektivikus összefüggések elemévé módosítja.

Itt azonban megszakítom Habermas Nietzsche-értelmezésének felvázolását. Nézetem szerint ez az értelmezés perdöntő a Derrida-bírálatra nézve is. Aligha lehetne számon kérni Habermastól azt, hogy egy fejezet keretén belül adós maradt egy olyan differenciáltabb Nietzsche-kép kidolgozásával, amely a filológus-bölcselő életművének minden árnyalatát figyelembe venné. De meg

kell jegyeznünk, hogy Habermas Nietzsche-értelmezése nam mentes az egyoldalúságtól, amennyiben a dionüszoszi szellemiség nietzschei felfogásában kizárólag az irracionalizmusra való ablaknyitás folyamatát látja. Habermas szerint Nietzsche hatalom-filozófiája teljességgel felszívta az észtevékenység megnyilvánulásait, ami után (már) csak az esztétikai fragmentumok retorikus igényei maradnak fenn. Habermas tehát kétségbe vonja azt a lehetőséget, hogy a nietzschei gondolkodással (egyáltalán) párbeszédbe elegyedhetünk. Ezen álláspontja az egyik legfontosabb forrása a „tragédia filozófusának" francia követőit mereven elítélő nézeteinek. Kérdés, hogy Nietzsche a dionüszoszi elv érvényesítésében kiiktatta-e az észtevékenység minden összetevőjét,[13] kérdés, hogy Nietzsche a „filozofáló isten" képzetében a belefeledkező miszticizmust, az irracionális-archaikus eksztázis részegültségét áhítozta-e, amely minden apollóni vonást nélkülöz. A tragédia születése című Dionüszosz-interpretációjának – Willamovitz korabeli gúnyos kritikájának tárgya – talán egyik legfontosabb jellegzetessége az apollóni és a dionüszoszi vonások közvetítettségének taglalása.[14] Az apollóni mértéktartás nemcsak hogy nem veszik el a dionüszoszi lendület forgatagában és az állítólagosan sötét irracionális erők orgiasztikus hömpölygésében, hanem a dionüszoszi elv, mint az élet és a művészet legmagasabb alapelve, elképzelhetetlen az apollóni vonások nélkül. Habermassal szemben a nietzschei gondolat, amely a kontingens, a nem-azonos, a különböző megvilágítására törekedett, nincs híján az ész „revíziójára" irányuló törekvéseknek. A másik vonatkozás, amely Nietzschét és a posztstrukturalistákat összekapcsolja, a fogalmi szféra és a metafora viszonyából ered. Nietzsche, a hagyományos gondolkodás fogalomalkotásával szemben, az önelégült kategóriákkal a nyelv alapvetően metaforikus jellegét hangsúlyozta. Lázadását a fogalmi elvonatkoztatásokkal szemben azzal támasztotta alá, hogy a fogalom légritka közegében eltűnnek az egyeshez, a heterogénhez fűződő különbségek (sajátosságok). A metaforában a nyelv rejtett – a metafizika folytán feledésbe merült – lehetőségei nyilvánulnak meg, amelyek az ember teremtő- és alkotóképességeit erősítik. Nietzsche azonban a fogalmi nyelvezet éles elmarasztalása ellenére sem köt ki az úgymond romlatlan metaforikus nyelvezet dicsőítésénél: gondolkodásának egyik fontos vonása éppen a fogalmi és a metaforikus nyelv egymásrautaltsága, amely bizonyos értelemben a dionüszoszi és apollóni szellemiség hasonló viszonyával analóg.[15]

Ezek után Habermas a „léttel vívott küzdelem" huszadik századi változatával néz szembe. Habermas szerint[16] Heidegger a dionüszoszi szellemiséget, amelyet Nietzsche az „esztétikai megjelenítésben" vélt felfedezni, ismét a filozófia terepén kívánja visszaszerezni; megkísérli tehát a filozófiát visszaállítani jogaiba, amelyeket az ifjúhegeliánusok kérdőjeleztek meg. Heidegger Nietzschével szemben a metafizika immanens destrukciójára, meghaladásra esküdött, amely ébren tarthatja az új kezdetbe vetett reményt. A dionüszoszi szellemiség és a metafizika alapgondolata között az „ontológiai differencia" elgondolása ver hidat. Csupán a létezőktől függetlenedő léthorizont képes a dionüszoszi messianizmus fáklyavivő szerepét átvenni. A filozófia szükséglete, parafrazálhatnánk a régi, hegeli apercut, itt egy új mitológia formáját nyeri el. A lényegkeresést, amely a mindennapi gyakorlattal szemben tételeződik, immáron lehetet-

len azon normatív és tapasztalati kérdések fényében láttatni, amelyeket a társadalomtudományok dolgoztak ki argumentatív formában. „Mivel a léttematizálás megszabadul a leíró mondatok asszertorikus igényeitől, s mivel csupán a közvetett beszéd ragadhatja meg, a léttörténet meghatározatlan marad."[17] Heidegger fiatalkori műveiben a pszeudoegzisztenciális választáson alapuló, nemformalizálható decizionizmust szorgalmazza, a késeiekben pedig az üressé vált, létre vonatkozó eltökéltségre való készenlétet. Igazság-filozófiája az igazság történését helyezi előtérbe, amely megszabadul az idő és tér keretei között fennálló érvényességvonatkozások terheitől. Habermas elismeri, hogy Heidegger világ-fogalma egy eredeti kísérlet a tudat-filozófia bírálatának megfogalmazására. De a metafizika alapjainak „időesítése", az eredetbölcselet temporalizációja nem tud e feladatnak következetesen megfelelni. Heidegger úgy kíván kilépni az alanyfilozófia örvényéből, hogy elmossa annak alapjait. A léttörténet hiperfundamentalizmusa, amely minden konkrét történéstől elvonatkoztat, elárulja, hogy Heideggert köti az a gondolkodásmód, amelyet tagadni igyekezett.[18] Habermas a bírálatot Heidegger és a fasizmus kapcsolatának elemzésével zárja. Ez az elemzés azonban nem a sokat taglalt téma kapcsán kíván új adalékokkal szolgálni. Habermast az érdekli, hogy milyen összefüggés áll fenn a fasizmushoz való csatlakozás és egy olyan létbölcselet között, amely az igazság kérdését kivonja az argumentatív megnyilvánulások hatásköréből, s amely egy szakrális módon tételezett léttörténetre bízza magát. Milyen összefüggés állt fenn Heidegger 1933-as választása és azon bölcselet között, amely úgy rombolta szét az újkori ész fogalmát, hogy immáron nem különböztette meg a humanizmus egyetemes tartalmát, a felvilágosodást, a Jünger modorában alkalmazott „retrospektív gondolkodásmódtól"? A decizionisztikus eltökéltség, a dionüszoszi nyomok lázas keresése a pereszokratikus filozófiákban, s a modernizmus ennek megfelelő nem-dialektikus bírálata megakadályozta abban, hogy kiaknázhassa a modernizmus azon tartalmait, amelyeket a fasizmus barbárságával szemben mozgósítani lehetett volna. A dionüszoszi messianizmus a konkrét történelem kihívásán zátonyra futott.

Habermas Hegel-, Nietzsche- és Heidegger-elemzései megnyitják az utat a Derrida-kritika felé. (Megjegyzem, hogy Habermas szinte lineáris értelmezése itt sem tárja fel kellő mélységgel a különbségeket: Nietzsche francia követői ugyanis, a Heideggerrel való vérszövetség ellenére is fellázadtak a freiburgi bölcs Nietzsche-interpretációja ellen, amely a „tragikus filozófust" a metafizikai hagyomány sajátos beteljesítőjének minősítette. Ebben a lázadásban Derridának vezető szerep jutott.[19] A posztstrukturalista fragmentarizmus elképzelhetetlen a Nietzsche-reneszánsz és ezen felül Heidegger Nietzsche-értelmezésének radikális bírálata nélkül.) Habermas szerint Derrida a heideggeri misztika termékeny folytatója, aki azonban elhatárolta magát a kései Heidegger-bölcselet metafizikájától, ezzel szemben a „partizánháború felforgató világát építette ki magának".[20] Habermas találó metaforája rávilágít a derridai metafizikakritika mozgásformáira: kerülni a frontális összeütközést, az „ellenfelet" annak „érzékeny" pontjain támadni, az állandó megújulás örve alatt cselekedni és az egész metafizikával ellentétesen gondolkodni. Habermas számára a derridai „dekonstrukció" a freiburgi bölcs filozófiájában tapasztalható űr betöltője.

Heidegger ugyanis a nyelvet a lét házának tekintette, mégsem szentelt soha kimerítő elemzést ennek a kérdésnek. Derrida itt veszi fel a fonalat. Gondolkodásának kitüntetett tárgya a grammatológia, az „írásra" vonatkozó tudomány. A grammatológia a metafizikakritika tényleges médiuma, amely az e hagyományt támogató, azt előfeltételező fonocentrikus gondolkodást veszi célba. A hagyomány számára – így Derrida – a logosz, a megtestesült ész, benne lakozik a kimondott szóban, így a metafizika a fonocentrizmus és a logocentrizmus nászából születik és termelődik újra. A metafizikával szemben a természet és a világ „könyvére" kell odafigyelnünk, amely Isten nehezen dekódolható kézírására utal. Az őskézirat elveszett, így csupán könyvekről beszélhetünk, sőt pusztán nyomokról. Derrida itt – a természet és a világ könyvének metaforájával – Jaspershez kapcsolódik. Jasperset idézem: „A világ csupán egy másik, egészen soha fel nem tárható világ kézirata, amelyet csupán az egzisztencia világíthat meg."[21] Habermas ebben egyrészt a dionüszoszi szellemiség nyomait véli felfedezni, másrészt, mint látni fogjuk, a derridai elgondolást a zsidó misztika felől kívánja értelmezni.

Derrida, mondja Habermas, az igazságot – Heideggerhez hasonlóan – mint történést[22] kívánja megragadni, amelyhez modellként az „írás" közege szolgál. Az „írás" közege függetlenséget biztosít a szövegnek minden fennálló kontextussal szemben, ezáltal lehetővé válik, hogy a szöveg minden tetszőleges kontextusban olvasható legyen. A szöveg megszabadul a szerző személyiségétől (a szöveg mindig apagyilkos árva – írja Derrida) és a címzett szándékaitól is, mint ahogy autonómmá válik a kimondott szó jelenlétével szemben is. Tehát Derridát, Habermas szerint, az abszolút olvashatóság lehetősége lelkesíti, az a „heroikus elvonatkoztatás", amelynek segítségével előfeltételezhető a „minden evilágit" transzcendáló olvasat.

A következő lépés: Derrida Husserl-értelmezésének kritikai tolmácsolása.[23] Derrida helye eszerint a fiatal Husserl tudat-bölcseletét és a kései Heidegger nyelvfilozófiáját összekötő reláción jelölhető ki. Habermas úgy látja, hogy az alanyfilozófia bírálatának központi mozzanata Derrida esetében épp a Husserl-értelmezésben jut kifejezésre. Itt talán érdemes elidőznünk. Szembetűnő, hogy a kommunikatív cselekvés elméletének gondolkodója és a dekonstrukció apostola által taglalt filozófusok nagyon gyakran azonosak, legyen az Hegel, Heidegger, Nietzsche vagy Freud, ezúttal pedig Husserl. A *Megismerés és érdek* valamint a *Technika mint tudomány és ideológia* című Habermas-könyvek mellett, amelyekben igen nagy szerep jut Husserlnek, a fenomenológia volt még egyfajta ugródeszka a nyelvet mint modellt számon tartó szociológia számára, legalábbis 1970-ben, a kommunikatív cselekvés elméletének kidolgozása kezdetén.[24] Habermas szerint rendkívül jellegzetes, hogy Derrida nem a kései Husserlhez kötődik – aki az újkori én-filozófiákból adódó nehézségek tudatában a transzcendentális interszubjektivitásban kereste a megoldást –, hanem a korai Husserlra összpontosít, aki Fregevel együtt osztja a „jelentésplatonizmus" tételét, elválasztva az alárendelt, a fizikai világban megvalósuló jelentésvonatkozásokat a beszélő belső, „lelki életéből" sarjadó, tehát az alany abszolút immanenciájához tartozó aktusoktól. Husserl elválasztva a „magában való jeleket" – amelyek a lelki életben valósulnak meg –, azoktól a „vokális

egységektől", amelyek jelentésként funkcionálnak, azon szemlélethez fordul, amelynek révén a „lényegiségek" önadottságként jelentkezhetnek. Az önmagukkal azonos jeleket csupán a tapasztalati összefüggésektől megtisztított transzcendentális szubjektivitás érvényesíti.

Ezen a ponton látja Derrida a metafizikus gondolkodás tényleges helyét, amely a létet jelenlétként, jelenítésként érvényesíti. Derrida vádja szerint Husserl nem ismerte föl, hogy a megjelenítés kizárólag a jelek szimbolizáló erejének segítségével valósítható meg. A megnyilatkozás, a jelentés és az élmény közötti viszony állandóan mint feszültség születik újjá, amely lehetővé teszi a jelenlétet mint olyant. Ha a husserli fogalomhasználattal élünk, akkor azt kell mondanunk, hogy csupán a megnyilatkozás és a jelentés együtt képes valamit re-prezentálni. A dekonstrukció apostola a Husserl-bírálatot összekapcsolja a metafizika egészének elmarasztalásával. Husserl tehát azért rendelte alá a nyelvi jelek szubsztrátum jellegét, mert a nyugati filozófia fölérendeli a hanghoz fűződő megnyilatkozást a „grafikus nyomokkal", az „írással" szemben. A hang a nyugati bölcseletben a jelenlét közege, az áttetszőség, az átláthatóság, amely feltárhatja az ideális jelentés tartományát, s amely az önmegjelenítő alanyiság sajátja.[25] Derrida számára az írás új fogalma a különbségek játékát foglalja magában, amely kiiktatja azt a lehetőséget, hogy bármely elem önmagában elégséges lenne, ahhoz, hogy jelenlétét önmagára-vonatkoztatottságában nyerje el. Bármilyen elem létezése itt nem a jelenlétben, hanem a másikra-valóutaltságában nyilvánul meg, tehát csak úgy funkcionálhat, hogy mintegy szétrepeszti a hagyományos fogalom telítettségét és megnyílik a többi elem felé. A szöveg az elemek egymásrautaltsága folytán keletkezett nyomok szövete. Mindegyik szöveg egy másik szöveg átváltozásából sarjadt (ki), a szövegek tehát úgy tárulnak elénk, hogy egymásbafonódnak, egymásbaszövődnek.[26]

Habermas mindezzel szemben a következő ellenvetéseket sorolja fel. A jelölők aktivitását Derrida nem pragmatikusan, és nem a szabálykövetés felől világítja meg, s így csupán Husserlal gondolkozik Husserlal szemben. Számára a szöveg az alanyiságtól függetlenedő, alany-nélküli történéssé módosul. A transzcendentális alanyiság helyét felváltja az egy anonim, a szövegen belül immanensen működő tevékenység, amely isteni attribútumokkal rendelkezik. Habermas további ellenvetése, hogy Derrida, szándékával ellentétben az eredetfilozófia mögé hull vissza. A szubverzió, a partizánharc visszájára fordul: Derrida Heidegger létfátumával szemben az anarchikus vágyhoz áll közel, amely felforgató módon a történelem foytonosságát kívánta szétrepeszteni. Ezúttal nem a léttörténet értelmezése, hanem a szöveg „labirintusszerű-tükröreffektusai" állnak az előtérben. Az Ős-írás fogalmában Derrida, a kinyilatkoztatás-mitológiáját ecsetelő Schellinghez hasonlóan, azt a múltat kívánja életre kelteni, amely sohasem válhat jelenné. Habermas nem egyszerűsíti le az írást mintaszerű megnyilatkozási formaként értelmező derridai filozófiát oly módon, hogy netán azt a képtelenséget adná „ellenfelének" szájába, miszerint az írás kronológiailag elsődleges (lenne) a hanghoz fűződő megnyilatkozásokhoz képest. Habermas szerint Derrida számára az írás a „reflexívvé vált jel... nem parazita jellegű, ellenkezőleg, a kimondott szó a leírtra támaszkodik, úgyhogy a nyelv lényegét, tudniillik a konvencionális rögzítést, a jelentéseknek a

jelentés-szubsztrátumokban való intézményesülését az írás teszi láthatóvá.[27] A szerző halála után az alany-nélküli mozgató veszi át a struktúra teremtőjének szerepét. Az ős-írás és nyomainak metafórájában visszatér a dionüszoszi szellemiség, amely ezúttal a távollét istenítésébe fullad.

Derrida, ugyancsak Heideggerrel ellentétben, egy tudomány, nevezetesen a grammatológia érvényesítésére törkedett, de ezen kísérletétől egyenes út vezet a mitológia feltámasztásához.

Ezek után hadd essen szó a zsidó misztikának Derridára tett hatásáról. Habermas kritikai kommentárja Gerschom Scholem híres könyvére hivatkozik. A fő szempontjai a következők. Az írásos Tóra a kabblisztikus hagyományban az isteni szónak az emberi nyelv közvetítésével megvalósuló problematikus, s ennélfogva megkérdőjelezhető értelmezése. Az, amit írásos Tórának nevezünk a szóbeli Tóra alapján teremtődött meg. Az írásos Tóra tehát misztikus fogalom, amely csupán a próféták számára hozzáférhető. Így a zsidók magatartását a szóbeli Tóra határozza meg. A Tóra elbeszélései csupán külső köntöst képeznek, s nem tárhatják fel az e könyvben rejlő titkokat.[28] A rejtőző Tóra állandóan változtatja köntösét, és ezek a változtatások képezik a hagyományt. Habermas hosszasan idézi Scholemet, aki arról, a már a Talmudban is megtalálható problémáról tudósít, hogy mit hallgattak Izrael fiai az isteni tízparancsolat kinyilatkoztatásakor.[29] Scholem Mendel rabbi véleményét fogadja el, miszerint mindaz, amit Izrael népe a Sinai-hegyen hallhatott aligha lehetett több, mint az az „Aleph", amivel az első parancsolat kezdődik a Biblia héber szövegében. Az aleph mássalhangzó ugyanis a héber nyelvben a torok állása a hangképzés előtt, ha a szó magánhangzóval kezdődik. Az aleph-től ered ilymód minden artikulált hang, és a kabbalisták az aleph-ben látták az összes betű szellemi gyökerét. Nos, Habermas szerint Mendel rabbi aleph-ja tükröződik vissza Derrida „differance"-ában is, amelyben mint „meghatározhatatlan és többértelmű jelben" az isteni „ígéret összpontosul".[30]

A hagyományt Derrida is a kinyilatkoztatás történéseként tolmácsolja, s a hagyomány szerinte is addig birtokolja kivételes erejét, amíg elrejti valódi arcát. A dekonstrukció, amely a negativitásra esküszik, a hagyomány fenntartásának és újjáélesztésnék ellentmondásos formája.[31]

Habermas véleménye szerint a zsidó hagyomány, a rabbinisztikus hermeneutika alkalmazása előfeltételezi Derrida gondolkodásának a heideggeritől való további eltávolodását. „Nála nem a modernizmus olyan meghaladása a döntő, amely archaikus forrásokat kíván feltámasztani."[32]

Derrida a dekonstrukció észjárása révén az általa elidegenültnek minősített hatalmi viszonyokat tételező hierarchiákat rombolja szét – így a szellem és az anyag, a természet és a kultúra, az érzéki és szellemi, a külső és belső, az alany és tárgy közötti kettősségeket, valamint az arisztotelészi bölcselet által elsőként igazolt logika elsődlegességét a retorikával szemben. Habermas Derridát a Dantetól és Vicótól kezdődő és egész Gadamerig terjedő hagyomány keretei közé helyezi, amely hagyomány kitartóan tiltakozott az arisztotelészi–platóni bölcseletnek a logika elsőbbségét hangsúlyozó elgondolása ellen.[33] De Derrida – pl. Gadamerral szemben – a retorika szuverenitását a totalizálódott észkritika igényeinek fényében hitelesíti. E célból – így Habermas –, Derrida a metafizika-

kritika eljárását kiegyenlíti az irodalomkritika módszerével, amelyet nem lehet többé „szcientikus módon félreértelmezni". Derrida dekonstrukciója a stíluskritika módszereit alkalmazza – a nem-irodalmi szövegek esetében azt a retorikai többletet keresi, amelyet szembefordíthat a szerző explicit módon kinyilvánított gondolkodásával. Tehát Habermas szerint Derrida a szöveg azon elnyomott rétegeit kutatja, amelyekben a szerző szándékai semmissé válnak a többértelműség történésében. A dekonstrukció alanya előtt a bölcseleti szöveg csupán abban az esetben tárul fel, ha a szerző szándékával ellentétben, irodalmi szövegként vesszük szemügyre. A posztmetafizikus gondolkodás akkor valósíthatja meg önmagát, ha a bölcseleti szöveg igazságtartalmát az irodalom közegében keresi. Ám akkor, mondja Habermas, megszűnnek a különbségek az irodalmi és bölcseleti szövegek között. Ami marad: a Szöveg, az önmagát író Írás végtelenbe nyúló mozgása. A retorikának a logikával szembeni elsőbbsége az irodalomkritika szerepét is módosítja, amely megszűnik tudományos vállalkozás lenni, lévén, hogy a retorikai kritériumok alkalmazása kiegyenlíti azt az elemzett tárggyal. Az irodalomkritika ilyenképpen átveszi a metafizika bírálatának világtörténeti küldetését és a művészi teremtőképesség szintjére emelkedik. Derrida amerikai követőinél a Szöveg Irodalommá válik, amely révén a dekonstrukciós eljárás föloldani véli az „önreferenciális észkritika performatív ellentmondása" (Habermas) okozta feszültségeket. Cullernél például a dekonstrukció lerombolja az irodalom hagyományos kettősségeit[34] (igazság/fikció, stb.), és megszünteti azt az állapotot, amelyben az irodalmi nyelvet csupán a nyelv parazita intézményeként tartottuk számon. Ami Derridánál az Ős-Szöveg, az Cullernál az Ős-Irodalom.

Habermas rendkívül részletesen szól John Searle és Derrida vitájáról,[35] amelynek tárgya – Austin beszédcselekvés-elmélete – lényegbevágóan érinti a kommunikatív cselekvés elméletét. (Habermas, mint ismeretes, az austini–searle-i beszédcselekvés elméletét beépítette elméletének alapjaiba. A vita a komoly és a szimulált, a mindennapi és a fiktív, a szabálykövető és a parazitáris beszédmód közötti vonatkozások kapcsán lángolt fel. Searle ugyanis a szabálykonform, „normális", mindennapi beszédgyakorlattól – az „ordinary language" filozófiájának szellemében – elválasztja a beszéd szimulatív vagy fiktív alkalmazását, méghozzá abban az értelemben, hogy a „fikcionális mozzanatokat" parazita-jellegűeknek nevezi. Ezek ugyanis szerinte logikailag és grammatikailag is föltételezik a szabálykonform, azaz a mindennapokban bejátszott nyelv használatát. Austin például az ígéret „állapotváltozásait" elemzi, amelyben módosul a kimondott mondat illokuciós ereje: ez érvényes a színész diszkurzusára, amelyben az ígérettételt el kell játszani, és az idézetekre is, amelykben az ígérettétel megismétlődik. Derrida mindezzel ellentétben a performatív megnyilatkozás döntő jellegzetességét abban látja, hogy „idézetet képez", s egyáltalán az idézhetőség, az ismétlés lehetőségeként teszi lehetővé a konvencionalitást.[36] Ez az elgondolás Habermas számára azt jelenti, hogy a beszédcselekvéseket, ismétléseket lehetővé tevő konvenciókat azok fiktivitása határozza meg, valamint, hogy a bejátszott konvenciók és a cselekvési normák nem különböznek. Mindkét tétel alapjaiban kérdőjelezné meg a kommunikatív cselekvés elméletét. (Austin a nyelvi megnyilatkozások illokuciós vonatkozásaiban

a cselekvéskoordináció mechanizmusát tárta fel; amelyeket Habermas transzcendentális feltételekként előlegez.) Habermas itt azt nehezményezi, hogy Derrida Austin-bírálatában azt tételezi, amit bizonyítani kellene. Továbbá: a második ütközőpont Searle és Derrida között a jelentésmódosulás kapcsán alakult ki. Derrida (és Culler) úgy látja(k), hogy a nyelvi megnyilatkozások jelentései a változó kontextusoktól függően módosulnak – a kontextusok sajátossága, hogy nyitottak a további jelentésspecifikáció formái előtt. Ennek megfelelően semmilyen „korlátok" nem akadályozhatják e specifikáció végtelen voltát. Ezzel szemben Searle a jelentésmódosulások folyamatában, a módosulások ellenére is azokat a prereflexív háttérbizonyosságokat véli fölfedezni, amelyek Habermas számára konstitutívak az életvilágot illetően. Habermas kommunikatív cselekvés elméletének egy „erős", idealizáló hipotézisét veti be a Derrida–Culler-féle „jelentésrelativizmus" ellen: ha a kommunikációban kérdésessé válnak a határmeggyőződések, a résztvevők ezeket is racionális megegyezés, egyeztetés tárgyává tehetik.[37]

S végül, íme a harmadik ütközőpont. Hermeneutik(ai) fölismerés, hogy maga a szöveg nyílik meg az ellenőrizhetetlen hatástörténet számára. Habermas azonban nehezményezi, hogy Derrida e feltevésből kiindulva arra a megállapításra jut, hogy minden megértés voltaképpen félreértés, azaz, ahogy Culler kiélezi az elgondolást: „a megértés a félreértés egy különleges válfaja".[38] Habermas ehelyütt érdekes módon a gadameri bölcseletet mozgósítja annak érdekében, hogy bizonyítsa, a megértés csupán abban az esetben lehet „produktív", ha a résztvevők egy olyan aktuális megértést céloznak meg, amelyben ugyanazon megnyilatkozásoknak ugyanazon jelentéseket tulajdonítanak. Habermas gondolkodásában az értelmezőt, tehát az esetleges párbeszédet lehetővé tevő műalkotás kapcsán kialakult kommunikatív viszony résztvevőjét, a „performatív beállítódás" jellemzi, amely csak az interszubjektív módon „azonos" jelentésvonatkozások segítségével időszerűsíthető.

Ki kell emelni, hogy miután e vitapontra is rávilágított, Habermas fontosnak tartja megjegyezni, hogy nem fogadja el Wittgensteinnek a nyelvi játékokról szóló magyarázatát sem.[39] Habermas elutasítja Wittgenstein, Derrida és Culler azonos feltevését is, jelesül, hogy kizárólag a bejátszott nyelvi játékok döntenek arról, hogy egy szöveg vagy más nyelvi megnyilatkozás milyen jelentéseket nyerhet. Ez a pragmatizmus ugyanis nem veheti figyelembe a megegyezés formáinak érvényességvonatkozásait, amelyek formálpragmatikájának alappillérei. Habermasnál a megértés csak annyiban lehetséges, amennyiben tudjuk, milyen érvényességi igényhez kapcsolódik.

Habermas még egy lépést tesz. Ezúttal azt kívánja megmutatni, hogyan különbözik a fiktív a mindennapi beszéd alakzataitól. A bírált, ezúttal sem csupán Derrida, hanem amerikai követői is, akik az „új világok játékszerű megteremtésére... az innovatív nyelvi megnyilatkozások világfeltáró hatalmának felmutatására törekszenek".[40] Derrida számára a nyelv a világ poetikai feltárásában vesz részt. Ezáltal a nyelv esztétizálódik, s megszűnnek a poetikai és a mindennapi beszéd közötti különbségek. Derrida esztétikai kontextualizmusában – így Habermas – a nyelvileg közvetített folyamatok a Szöveg megnyilatkozásaihoz kapcsolódó, betájolhatatlan történésekhez fűződnek, amelyek „hátteré-

ben" az Ős-írás áll. Ez teszi Derridát – Habermas szerint – képtelenné arra, hogy felismerhesse azokat a tanulási lehetőségeket, amelyeket a kommunikatív cselekvés szerkezetébe beépített idealizációk tesznek lehetővé. Habermas itt ismét Rorty filozófiáját hasonlítja a dekonstrukció eljárásához. Rortynál ugyanis a tudomány, a gazdaság, a morál – a művészethez és a filozófiához hasonlóan –, szintén a nyelvi világfeltárás folyamatában gyökerezik. Számára nyelvi gyakorlatunk egyúttal a nyelv állandó forradalmasítása és normalizálása közötti ritmus lüktetése. A kommunikatív cselekvők Igen-jét és Nem-jét meghatározzák a rerotikusan és előítéletszerűen tételezett nyelvi kontextusok, „hogy az anomáliák, amelyek a feltárás folyamatában lépnek elő, csak egy süllyedő vitalitás szimptómájaként, s nem egy téves problémamegoldás vagy érvénytelen felelet eredményeként jelentkeznek".[41] Habermas tehát Rorty és Derrida filozófiáját az életfilozófiai relativizmushoz látja közel állónak, amely félreismeri az érvényesség-dimenziókra (igazságosság, normatív helyesség) vonatkozó diszkurzus szerepét. Derrida éppen azért, mert abszolutizálja a poetikai nyelvi funkciót, érzéketlen marad a mindennapi gyakorlatból kiváló szférák közötti komplex viszony iránt. Habermas itt azokat az érveket sorakoztatja fel Derridával szemben, amelyeket a *Moralbewusstsein und Koomunikatives Handelns* egyik tanulmányában fejtett ki legteljesebben:[42] A filozófiának, mint a racionalizmus helytartójának, az a szerepe, hogy közvetítsen a mindennapi életgyakorlat és a szakemberi kultúra között; feladata, hogy áthidalja a mindennapok és az ebből kinövő szférák közötti hiátust. (Ugyanakkor a filozófia „intim viszonyt" tart fenn az érett emberi nem gondolatával és az életvilág totalitásával.) Az Európában a XVIII. században intézményesült irodalomkritikának, mutatis mutandis, ugyanaz a szerepe. Tehát megszűnik – legalábbis Habermas elképzelésében – a szakértői – ezotéria eleme lenni, ilymód hasonulhat a propozicionális igazságot és a normatív helyességet célzó érvelési formákhoz. Az irodalombírálat átvezeti a művészet nyelvteremtésének eredményeit, tapasztalathorizontjának vonatkozásait a mindennapi, „normális" nyelvgyakorlatba.

Habermas szerint a retorikai elem tiszta formában csupán a poétikai megnyilvánulások önmagára vonatkoztatottságában jelentkezik. A mindennapi gyakorlatot, valamint az ebből kinövő szférákat átszövik a metaforikus beszédformák, a retorikus elemek, de ezek „meg vannak szelídítve a különféle problémamegoldások érdekében". Ha az irodalom és a filozófia határait összemossuk, e szellemi területek gazdagságát szegényítjük el.

*

Habermas gondolkodásának sarkköve a filozófia és az elméleti diszkurzus közötti esetleges közvetítés lehetősége.[43] A jelenkori gondolkodás keretei között aligha találunk filozófust, aki nálánál mélyebben gondolta volna végig e közvetítés lehetőségeit. Habermas számára az elméleti diszkurzus elmaradása ok az adott filozófus elmarasztalására. Példa erre a heideggeri „heroikus" gondolkodásmód habermasi bírálata (természetesen e bírálat minden további nélkül Derridát is sújtja). A kommunikatív cselekvés elmélete egy kísérlet a filozófia transzcendentális kritériumai és az elmélet tapasztalati kritériumai közti

hiátus áthidalására. Habermas filozófusa azzal a „fallibilisztikus tudattal" rendelkezik, hogy azt, amit a bölcselet valaha ígért, ma csupán a különböző elméleti töredékek szerencsés koherenciája nyújthatja,[44] ugyanakkor nem mond le a totalitást célzó ízig-vérig bölcseleti igényről sem. A filozófia immáron nem a „transzcendentális" döntőbíró szerepét játssza, amely előfeltételezi az utolsó megalapozáshoz kapcsolódó tekintélyt. Feladatköre szerényebb. Így segítenie kell az esztétikai-expresszív, a morális-gyakorlati, kognitív-instrumentális szférák együttes mozgásának beindításában. Ezáltal lehetővé teheti, hogy az ész szférái újra egyesüljenek a mindennapok kommunikatív gyakorlatában. Habermas számára ez az erény máris megvalósul ott, ahol a bölcselők mint a racionalitáselmélet kidolgozásának előfutárai jelennek meg.

Habermas gondolkodására jellemző, hogy módosítja a kanti transzcendentalizmust, következésképpen a transzcendentális kérdésfelvetéssel szemben nem fogadja el a transzcendentális módszert,[45] amely nem tudja felszámolni az újkori én-filozófiák nehézségeit. A filozófia és az elmélet ötvözését illetően Habermas egy olyan úton halad, amelyet húsz évvel ezelőtt jelölt ki: ez az út Kant és Hegel gondolkodását köti össze.[46] Meggyőződésem, hogy modernizmus-elmélete, amelyből Derrida-bírálata is fakadt, megvilágítható ebből a szemszögből. Habermas számára Kant először is az ész szféráinak differenciációja miatt válik fontossá: eszerint a königsbergi filozófus joggal osztotta fel a magaskultúrát a tudomány, a morál és a művészet területeire. Ez az elgondolás Habermas szerint irányadó a modernitás vonatkozásában, mint azt már Hegel is hangsúlyozta. Ezenkívül Kant helyet adott a modern tudomány ama dinamikájának, amelyet Habermas is igencsak tekintetbe vesz, s amelyet azonosítani lehet a racionalitás történelmi menetével. (Hadd jegyezzem meg, hogy Habermas már a *Megismerés és érdek* című könyvében kiemelte, hogy Kant volt az utolsó filozófus, aki komolyan vette a tudományt.[47]) Kant az irányadó az érvelés-elméletének formáját felöltő habermasi filozófiai etika vonatkozásában is.[48] Habermas azonban elfogadja az ész szféráinak egyesítésére vonatkozó hegeli gondolatot is; Hegel szerint ez a szükséglet azért áll fenn, mert ezáltal támasztható fel mindaz, amit a vallás egyesítő hatalmának eltűnésével veszítettünk el.

Habermas ugyanakkor határozottan elveti a hegeli történetfilozófiai diszkurzust,[49] mint olyan gondolkodásmódot, amely egy „makroalany" szubjektivitásába beépített célirányosság révén halad a történelem ellentmondásainak végső feloldása felé. Kérdés azonban, hogy a kommunikatív racionalitás eszménye, szándékával ellentétben, kikerüli-e a történetfilozófia buktatóit. Kérdés, hogy a kommunikatív cselekvés elmélete, mint azt Habermas néhány vitapartnere hangsúlyozta, nem az okcidentális racionalizmus programját emeli-e újra történetfilozófiai szintre.[50] (Természetesen, amennyiben ez a vád jogos, akkor egy olyan történetfilozófia áll előttünk, amely a hegelivel szemben nem metaetikai kritériumokon alapul.) Ha a filozófia az érvelés folyamatának formálpragmatikai elemzésére szűkül, ha az életgyakorlat nem-diszkurzív mozzanatait az irracionalitás szféráiba taszítja, ha a kontingenst, a különbözőt, a racionalizálhatatlant távol tartja magától, akkor félő, hogy az egyébként jogos kívánalom a filozófia szerénységét illetően, visszájára fordul. Ha a filozófia metaelmélettté egyszerűsül, amely csupán a racionalizáció történetét írja le és reflek-

tálja, akkor nem felel meg azon elvárásinknak, amelyeket mi, véges egyedek, a bölcselet végéről szóló baljós előrejelzések ellenére is, még mindig fenntartunk. A kérdés méginkább kiéleződik azáltal, hogy Habermas rendkívül szigorúan, már-már mereven viszonyul a bölcseleti hagyomány egészéhez, olyannyira, hogy ez a szigorúság megakadályozza abban, hogy párbeszédbe elegyedjen e hagyomány hőseivel. Sokkal kevésbé szigorú a szociológiai hagyomány megítélésében, ami azzal hozható kapcsolatba, hogy a kommunikatív racionalitás gondolkodója számára a szociológia a mintaszerű társadalomelméleti gondolkodásmódot jelöli.[51] Úgy vélem, hogy abban az esetben, ha a filozófiát csupán az érvelés szenvedélye ösztönzi, s ha csupán az érveléselmélet előcsarnokává válik, akkor védtelenné lesz az érveléselmélet esetleges imperializmusával szemben. Gadamer szerint az elméleti tevékenység az ész önmagával szembeni távolság tartásának az eredménye kellene, hogy legyen,[52] s ennek a fölismerésnek a tudatosításához a filozófia mindenesetre kiindulópontokat nyújthat.

Sokkal gyümölcsözőbbnek tűnik számomra (Habermasztól eltérően) ha a filozófiát kulturális modellként tételezzük, mint ahogy azt több, különböző irányultságú filozófus teszi. Így Rorty szerint a filozófia a „kultúra egy neme, hang az emberiség beszélgetésében, ...amelynek középpontjában, egy adott időpontban nem dialektikus szükségszerűség alapján kerül egy-egy adott probléma".[53] A bölcselet a reflektált beszélgetés mintaképe lehet, s ezáltal sokkal inkább képessé válik arra, hogy megnyíljon a poszt-racionális mozzanatok befogadása előtt. Ezáltal képessé válik arra, hogy utaljon a szolidaritásra, amely a formális egyenlőség hangsúlyozása mellett (adott esetben akár azzal szemben) az egyedek közötti különbségeket is figyelembe veszi. Akkor lehet a szolidaritás hangja a különbségek tömegében.

A kommunikatív cselekvés elmélete a racionalitás olyan szerkezetét szorgalmazza, amely mintegy transzcendentális feltételként a szociális közeg alapja. Ilymód azonban a kommunikáció komplex mivolta szűkül le az ésszerűsített cselekvés formáira. Igazolt a bírálat, miszerint Habermas nam reflektál a beszéd és a kommunikáció közötti különbségekre.[54] A beszédnek, mint a kommunikatív cselekvés racionalizált alakzatának – Habermas által történő – előtérbe helyezése nem veszi kellő gonddal figyelembe a kommunikáció azon szféráit, amelyekben a test, mint szocio-kulturális forma vagy a nem-verbális tapasztalatok válnak meghatározókká.[55]

Habermas arra törekszik, hogy az életvilág fogalmát megtisztítsa a fenomenológiai böcselet terheitől, a transzcendentális szubjektivitás logocentrizmusától. De azáltal, hogy az életvilág fogalmát a formálpragmatika szemszögéből értelmezi, csökkenti e fogalom gazdagságát. A fenomenológiai szociológiát sújtó bírálata jogos, de Habermas elmélete nem aknázza ki a husserli horizontok adta lehetőségeket. Pedig az életvilág koncepciója esély lehet arra vonatkozólag, hogy tárggyá tegyük a Habermas által ecsetelt érvényességvonatkozások és a pre- vagy posztracionális mozzanatok összeszövődöttségének formáit. Igazoltnak érzem Schnädelbach bírálatát,[56] miszerint Habermas racionalitásra vonatkozó, egyszerre „kognitivisztikus" és „normatív" pozíciója szinte megoldhatatlan nehézségek elé állítja a kommunikatív cselekvés elméletét. Habermas ugyanis az életvilág résztvevőinek kommunikatív kompetenciáját tényként

tételezi. A normák viszont, amelyeket elmélete feltételez e kommunikatív kompetencia tényéből fakadnak.[57] Schnädelbach szerint Habermas a racionális értelmezést kiegyenlíti a valamilyen dolgot racionálisként való értelmezéssel, ami az életvilág vonatkozásában azt jelenti,[58] hogy Habermas csak úgy építheti ki kétlépcsős társadalomelméletét (rendszer és életvilág), hogy az életvilágot a már megértett közegre egyszerűsíti.

Habermasnak az esztétikai érvényességre vonatkozó gondolatairól is szeretnék szólni, annál is inkább, mert ezek összefüggnek azokkal az álláspontokkal, amelyeket a Searle-Derrida-vitában értünk tetten. A kérdés lényege, mint ahogy Martin Jay írta a Praxis International hasábjain, az esztétikai racionalitás, valamint a művészet kognitív vonatkozása.[59] A műalkotásba beépített érvényességi igény az igazsághoz köthető, amely Habermas koncepciójának megfelelően az életvilág komplexitásában valósul meg. Habermas korábban az igazság-lehetőséget az esztétikai diszkurzusban csupán egy érvényességi igényhez kötötte,[60] de Albrecht Wellmernek az Adorno-konferencián elhangzott bírálata után arra a megállapításra jutott, hogy a művészet igazságlehetősége kizárólag az igazság komplex, egymásbaszövődő dimenzióinak feltárásával értelmezhető.[61] Ugyanis Wellmer szerint abban az esetben, ha a művészet igazságlehetőségét egy érvényességi igényhez kötjük, akkor a művészet igazságát egy speciális beszédcselekvés analogonjára egyszerűsítjük. Habermas azonban, annak ellenére, hogy a művészet igazságlehetőségét nem egyetlen érvényességi igényhez köti, a racionalitás fogalmát egyes számban használja. A racionalitás különböző részterületeiről beszél, amelyeket, mint láttuk, ugyanazon érvelési logika határoz meg. Habermas nem aknázza ki Wellmer megfigyelését a művészeti igazság és az esztétikai érvényesség közötti viszonylatokról és az igazság metaforikus voltáról.[62] Kétséges, hogy Habermas intervenciója folytán döntően változott-e a helyzet: a horizontok kitágultak, de a műalkotás továbbra is a beszédcselekvés vagy a beszédcselekvések analogonjára redukálódik. Kérdés, hogy az érvelési logika, a racionalitás egyes számban való használata avagy kiterjesztése a különböző részterületekre, érvényesítheti-e azt a pluralizmust, amelynek Habermas elképzelése szerint a kommunitakív cselekvés elméletét jellemeznie kellene. Az érvelési logika monisztikus szorgalmazása csakis olyan ésszerűsítés árán valósítható meg, amely kétségbe vonja a pluralitás elméleti helyét. Ebből erednek Habermasnak a Searle-Derrida vitával kapcsolatos egyes álláspontjai. Csupán egy monizmussal átszőtt racionalitás szemszögéből állítható, hogy a színházban kimondott mondat parazita jellegű a normális használattal szemben. Derrida Searleval ellentétben azt hangsúlyozza, hogy a jeleket nem köthetjük egy kontextushoz, a jel végtelen számú kontextust teremthet, amiből az következik, hogy az idézés a „megkettőzés", az „iterabilitás" lehetősége nem másodlagos jellegű, hanem a „normalitás" része.[63] Ebből a tézisből azonban nem következik szükségszerűen a „neostrukturalista szkepszis", Habermas (és Wellmer) csakugyan helyénvalóan szorgalmazzák, hogy a „nyelvi értelem életét nem lehet leegyszerűsíteni a különbségek ellenőrizhetetlen játékára. (Wellmer eszmefuttatásának csattanója kétségkívül az, amikor kijelenti:[64] Derrida azáltal, hogy minden jel használatához az „ellenőrizhetetlenség" indexét köti, az „intencionalista perspektíva csapdájába" esik. Azaz: Derrida

a tudat-filozófia mögé kerül vissza, amennyiben a jelek kritérium-nélküli, anarchikus tobzódását ünnepli). De nem kényszerítjük magunkat abba a helyzetbe, hogy elfogadjuk a neostrukturalista értelem-anarchiát – amely véleményem szerint is elszegényíti nyelviségünket –, ha például a színpadon kimondott mondatokat nem minősítjük parazitárisnak.

Tehát: Habermas nem szorgalmazza következetesen az „ész szféráját makacsul felosztó" kanti eljárást, amelynek normatív voltát a modernizmusra nézve nemegyszer hangsúlyozta. Mintha Habermas visszaállítaná a hegeli totalitáshoz fűződő igényeket, amikor azt állítja, hogy a racionalitás különböző részterületeit ugyanazon logika vezérli, azaz, hogy ezeket az érveléselmélet legfőbb kategóriái egyneműsíthetik. Ehelyütt igazoltnak érzem az iménti megjegyzésemet arra vonatkozólag, hogy a kommunikatív cselekvés gondolkodója Hegel és Kant között oszcillál. Az azonos érvelési logika és az azonos argumentációs figura tételezése kétségbe vonhatja Habermas elméleti igyekezetének jogosultságát, amely az ész differenciálódott mozzanatait kívánta önállósítani. Most hadd térjek vissza a dekonstrukció apostolával szembeni habermasi ellenvetésekre. Úgy vélem, hogy Habermas (Susan Handelmann és mások[65]) megfigyelései Derridának a zsidó Kabbalához, a rabbinisztikus hermeneutikához fűződő kapcsolatairól helytállóak. Egy részletes filológiai elemzés például kimutathatná a kabbalisztikus hagyomány egyéb elemeinek a jelenlétét (is) a derridai filozófiában. (A Tóra e hagyományban olyan élő szövetként tételeződik, amely derridai értelemben vett textus; továbbá, a Tórával kapcsolatos fényvonatkozások is analógok a Fehér mitológia című Derrida-tanulmány sötét és fekete fényeivel stb.) A kabbalisták, mint Scholem mondja: tradicionalisták voltak. Habermas szerint, láttuk, Derrida felújítja a hagyomány misztikus fogalmát, és ennek megfelelően veheti át a rejtőző Tóra gondolatkörét. A kabbalisták nem a kommunikálni tudó értelemből indulnak ki[66] – a Tórának, az emberi beszéddel közölhető kommunikatív dimenziói számukra másodlagos jellegűek. Az isteni szónak végtelen számú értelme lehet, ami egy sajátos hermeneutikai gyakorlatot feltételez. Egyszóval: tekintettel a Habermas által is előlegezett aspektusokra, derrida is tradicionalista, legalábbis a fenti értelemben. Így filozófiájának a mitológiával való sajátos kapcsolatai is kétségbevonhatatlanok.

Hogyan viszonyul azonban Derrida (főként) a filozófiatörténethez? Derrida filozófiai diszkurzusa (Habermasszal ellentétben a Grammatológia írója nem kívánja átlépni a filozófia határait[67] – így természetszerűleg nem kívánja ötvözni a filozófiát az elmélettel) implicit filozófiatörténet, mégha folytonosan a filozófia határain mozog is. Richard Rorty[68] a filozófiatörténet négy fajtáját különböztette meg: Derrida filozófiatörténete, Heideggeréhez, Blumenbergéhez hasonlóan, a geistesgeschichte kánonjához tartozik, amely önigazoló módon viszonyul a filozófia hagyományához. Rorty ezen azt érti, hogy a filozófiatörténet megragadására irányuló gondolkodásmód ebben az esetben az adott szerzőnek a jelenlegi állapotaink iránt bölcseleti magatartását tanúsítja. A geistesgeschichte művelője – továbbra is Rortyt követem – kánont alkot, rekonstrukciói révén arra a kérdésre reflektál, hogy melyek a kiváltképpeni filozófiai problémák az adott történelmi korszakban. Számára nem az a fontos, hogy minél több gondolkodó releváns teljesítményéről hírt adjon; ő szökellhet

csúcsról-csúcsra az általa teremtett kánon keretén belül. Mondok két példát: Derrida, átfogó metafóratörténetében nem tesz különbséget Aquinói Tamás és például Locke között, holott az előző teológiája sokkal gyümölcsözőbb nyelvfilozófiát hozott létre, amely a metafórát nem csupán „nyelvi díszletként" vette tekintetbe. Grammatológiai vizsgálódásaiban Derrida nem tesz említést Vicóról, aki pedig rendkívül fontos helyet foglal el nemegy jelenkori bölcselő nyelvfilozófia-történetében, legyen az Gadamer vagy Apel. A geistesgeschichte művelőjének normatív magatartásából következik, hogy rákérdez arra: vajon a filozófia helyes úton járt és jár-e? Fenntartja azt a képzetünket, hogy még mindig úton vagyunk, hogy a kánonból fakadó fontos dolgainkra vonatkozó beszélgetésünk tovább folytatható. Így Heidegger a filozófia vége után a gondolkodás felszárnyalását jósolta, Derrida dekonstrukciója pedig, amely a fogalmi hierarchiák leépítésére irányul, szükségszerűen lezárhatatlan. Bizonyítják ezt Derrida arra vonatkozó kijelentései, hogy a metafizikától nem lehet „megszökni",[69] tehát a dekonstrukciót létrehozó igény változatlanul fennáll.

Habermas filozófiatörténeti beállítottságát nehezebb egyértelműen azonosítani. Mégis, ha a Rorty-féle tipológiánál maradok, akkor a racionális rekonstrukcióknak nevezett irányulás segítségével írható le a legmegfelelőbben. A racionális rekonstrukció jellemzője, hogy a problémamegoldás szintjén bontakozik ki, művelője már feltett kérdéseket vesz át, „újrafogalmazza" és megtisztítja azokat. Így fogalmazza újra Habermas a Kant és a Marx által feltett kérdéseket – így Kantot a kognitivista és a folyamatszerűen megvalósuló etika égisze alatt „csiszolja". Számára nem bír kitüntetett jelentőséggel a „filozófiai kérdés" fogalmának használata, az ő története az adott probléma esetleges racionalizálhatósága szempontjából fakad. Ez nem jelenti azt, hogy Habermasnál nem találhatunk geistesgeschichtlich-gesztusokat; ő is felteszi a filozófia útjának helyességére vonatkozó kérdést. Ezeket a gesztusokat a racionális rekonstrukció igénye irányítja: így ezért fordul a jénai korszak Hegeléhez, hogy a nyelv és a cselekvés közvetítésével történő interszubjektivitás fogalmát értelmezze, Husserlhez pedig azért, hogy a megismerés és az érdek összefüggéseit elemezze.

Habermas itt taglalt bírálatára jellemző, hogy legalább ugyanolyan figyelmet fordít a Derridát követő amerikai kritika elmarasztalására, mint a dekonstrukció apostolával való számvetésre. Így nem tesz semmilyen különbséget Derrida és követői között, holott erre igencsak szükség lenne. (Külön téma lehetne a derridiánusok létének abszurditása, akik által a dekonstrukció akarva-akaratlanul módszerré változott át, megismételhető eljárássá, amely távol áll a mester partizánharcának taktikájától.) Ezáltal kénytelen elfogadni axiómaként a Derrida-követők körében gyakran hangsúlyozott elgondolásokat. Ezeknek az axiómáknak a megformálásához persze Derrida is hozzájárulhatott, de filozófusi következetességéhez tartozik, hogy a grammatológia gondolkodásmódja meszszemenőleg összetetteb képet mutat mint a derridiánusok reflexivitása. Két axiómát emelek ki, amelyek Habermasnál is jelen vannak. Az első arra vonatkozik, hogy az irodalom Derridánál egyetemleges jellegű (hogy „minden irodalom"). Az irodalom dekonstruálja a filozófia fogalmi hierarchiáit – ilymód a filozófia „igazságává" módosul, amelyben megmutatkoznak ennek elnyomott mozzanatai. Gaché[70] azonban joggal figyelmeztet: Derrida dekonstrukciója nem egy

fenomenológiai értelemben vett külsőségből indul ki, mint pl. az irodalom, amely netalán a bölcselet elnyomott igazságát fejezi ki. Shoshanba Felmannak a Derrida és Foucault között zajló vitára vonatkozó reflexiói közvetve megerősíthetik ezt a megállapítást.[71] Foucault számára az irodalom közvetítő csatorna az őrültség és a filozófia között; az őrültség, mint a nyugati, racionális gondolkodás Másikja, amely e kultúra keretén belül kizárandó kategóriaként érvénytelenítődött, az irodalom és a bölcselet közötti hasadás sávján keletkezett. Az őrültség „fikcionalitása", mint azt Foucault a karteziánusi eljárás kapcsán bizonyítani kíséreli, persze a filozófián kívülre helyeződik. Derrida számára viszont a nyelvi fikcionalitás, így az őrület fikcionálitása, ha úgy tetszik irodalmi színezetű nyelvezete, beleívódik a filozófiába, annak gondolkodásába és írásmódjába. Míg Foucaultnál az irodalom érveket szolgáltat a filozófiával szemben – mivel a nyelv és az őrület viszonya történelmi jellegű –, addig Derridánál e kapcsolat a nyelv gazdaságtanának része, azaz a nyelv természetéhez tartozik. Derrida számára az irodalom nem nyújt érveket a filozófiával szemben. A filozófiának nem „kell" levetnie kényszerzubbonyát és az irodalom köntösébe bújni. Fellmann szerint „az irodalom pontosabban az intra-filozófikus fikció a filozófia őrültségének metaforája... Derrida igényei par excellance filozófiai igények".[72] A másik axióma, amely az elsőhöz kapcsolódik, a metafora Derrida általi bálványozására, a metaforának a fogalommal szembeni fölérendeltségére utal. Az értelmezők általában arra helyezik a hangsúlyt, hogy a fogalmi mitológia terheit cipelő bölcselet hagyományosan veszélyesnek minősítette a metaforát teremtő nyelvi tevékenységet, mint afféle nyelvi orgiát, amely folytán gondolkodásunk veszít objektivitásából. Derrida mármost nem pusztán arra törekszik, hogy agyonhasznált fogalmaink hátterében diadalittasan felfedezze a metafora veszélyes jelenlétét. Thomas Lewis,[73] az idevágó kulcsszöveg, a Fehér mitológia elemzésében javasolja, hogy Derrida eljárásának következménye a metafora fogalmának dekonstrukciója (is). Derrida a fogalom és a metafora hagyományos felfogásaiban a jelenítésre való leszűkítést támadja – a metafora szerinte ilymód a két jel közötti megfeleltetésre egyszerűsül, amelyek közül az egyik a másikat jelöli. Ha itt csupán arról lenne szó, hogy a dekonstrukció pusztán megfordítja a viszonyt és előnyt adományoz a metaforának a fogalommal szemben, mint ahogy Habermas bírálatából is következik, akkor abba a helyzetbe kerülhetne, hogy a fogalmak segítségével igazolja a metaforát. De Derrida támadásai folytán a fogalom és a metafora hagyományos felfogása egyaránt lehetetlenül.

Derrida metaforaelméletét hasonló félreértés övezi mint Nietzschéét, akinek metaforikus nyelvezetét szintén a fogalmi közeg puszta rombolásának vélték. Derrida, éppúgy mint a filológus bölcselő, tud a fogalmi nyelvezet bírálatának kötéltáncáról, egyszóval veszélyeiről. Metaforaelmélete értelmezésének – amely meghaladja írásom kereteit – egyik lehetséges kiindulópontja is Nietzschéhez fűződik: a metafora metaforájának „fogalmára" gondolok, amely utat nyithat a metaforikusság sokoldalúbb feltárásához.[74]

Habermas bírálatának fényében szólni kell a következő mozzanatokról is: Derrida átveszi Heidegger gesztusát, Heideggerét, aki a legkövetkezetesebben gondolta végig Schopenhauer maximáját: a filozófiára végességünk miatt van

szükségünk. Heidegger az alany szubjektivitását, annak kontingens mivoltát és az ebből kibontakozó szabadság-lehetőséget a halál viszonylatában elemzi. Önmagunk megvalósítása csak a halállal szemben lehetséges. Derrida az Írás révén reflektál a halál tényére: az Írás feltételezi a halál jelenlétének és távollétének cél nélküli játékát. (Az Írás istene a halál istene – írja). Az Írás hírt ad arról, hogy a halál innenső oldalán vagyunk, ugyanakkor figyelmeztet a halál tényére, egy ellentmondással szólva, azt világítja meg, hogy a halál csupán távollétében bír jelenléttel számunkra. Az Írás testesíti meg tehát a halál hermeneutikáját: az Írás szólaltatja meg az abszolut egyedit. Az Írás ezen elgondolása, éppúgy mint az imént az Irodalom vonatkozásában, nem szűkíthető le a fenomenológiai értelemben vett írásra.

Habermas szerint a dekonstrukció „akaratlagos aktusa", amely a retorikának a logikával szembeni uralmát kívánja hitelesíteni. A feladat nehéz: Derrida eddigi műveiben rengeteg felvilágosítást adott arra vonatkozólag, hogy a dekonstrukció *mi nem kíván lenni*, miközben nemegyszer nem tudott menekülni a negatív metafizika, a negatív „teológia" befolyásától.[75] A kulcs talán a negativitás energiájának bölcs alkalmazásában rejlik? A dekonstrukció Derrida szándéka szerint nem ragadható meg kívülről, s nem tárható fel megmerevített módszerként: a dekonstrukciót csupán mozgásban láthatjuk,[76] amint megkérdőjelezi a fogalmainkhoz – és metaforáinkhoz – fűződő képzeteinket. Lehet-e a dekonstrukció a negativitás hatalmának önreflexiója, amely felismeri önmaga korlátait, s amely önmaga iránt sem kíméletes? Ekkor lehetne talán fronézis, gyakorlati jellegű tudás, s nem pusztán a kritériumnélküli relativizmus, a negativitás technikai eszköztára. Ekkor jelenthetne számunkra afféle figyelmeztető regisztert, amely kitartóan emlékeztetne fogalmaink és metaforáink egyaránt imaginárius voltára és arra a tényre is, hogy mindennek ellenére a hagyományból sohasem léphetünk ki. Számomra elfogadhatónak tűnik Gerald Bruns ajánlata arra vonatkozólag, hogy a dekonstrukciót hermeneutikus jelenségként elemezzük: „a dekonstrukciót fronézisként megérteni annyit jelent, mint megérteni milyenek azok a feltételek, amelyek ma szükségessé teszik létezését.

Végül is: Habermas Derridával szembeni ellenvetései többnyire a posztmodernizmus kihívásával szemben tanúsított merev álláspontjából erednek. Elégedetlenségemet az okozta, hogy a rideg elutasításig Derrida gondolkodásának leegyszerűsítésével jutott el. Hogy a kezdeti kérdésre feleljek: a kommunikatív racionalitás filozófiája a derridai filozófiával való számvetésben felmutatja problematikus pontjait. Habermas túlságosan gyorsan lemond a dekonstrukció esetleges szolgálatairól. Természetesen joggal bírálja nemcsak az értelmi anarchiába vetett hitet, hanem a nem-azonos, a heterogén, az akcidentális apológiáját is. Hiszen amennyiben a posztmodernizmus naiv módon megfordítja a hagyományos sémákat s az egytől, az általánostól való félelmében az egyes, a kontingens kritériumnélküli imádatánál köt ki –, s e veszély jelenlétét sem Derrida, sem az ún. posztmodernizmus kapcsán nem lenne szabad tagadni –, akkor csakugyan nem más, mint a metafizika időszerűtlenül negatív képe. Derridának, mint aki mélyen ismerheti Heideggernek a metafizika naiv bírálatáról vallott nézeteit, úgymond belülről kell ismernie ezt a problémát.

Az „Ész egysége" hangjai „sokaságának közepette" (a pluralitás elméleti he-

lye) – éppen Habermas fogalmazta meg élesen ezt az ősrégi követelményt. A kérdés továbbra is az, hogy a kommunikatív racionalitás elmélete mennyire oldja meg következetesen ezt a feladatot?

Jegyzetek

[1] Die Philosophie als Platzhalter und Inteepret, in: *Moralbewusstsein und Kommunikatives Handeln*, Frankfurt a. M. 1983

[2] Die Einheit der Vernunft inder Vielheit ihrer Stimmen, Merkur, Heft 1., Januar 1988

[3] Lásd: J. Habermas – filozofsko-politički profil, in: *Treći program* Radio-Beograda, 1985, br. 66

[4] *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Ffm, 1985 (a továbbiakban: PDM), lásd az Überbietung der temporalisierten Ursprungsphilosophie: Derridas kritik am Phonozentrismus c. fejezet

[5] Hegel vonatkozásában lásd: Arbeit und Interaktion, Bemerkungen zu Hegels Jenenser Philosophie des Geistes, in: *Technik und Wissennschaft als Ideologie*, Ffm 1968. Nietzsche vonatkozásában lásd: Zu Nietzsche Erkenntnistheorie, in: *Zur Logik* der Sozialeissenschaften, Ffm. 1982 Benjamin vonatkozásában: *Bewusstmachende oder rettende Kritik*, Ffm 1973 stb.

[6] Hegel: i. m. 9–45

[7] Erről: H. G. Gadamer: Hegel und die antike Dialektik, valamint Hegels Dialektik des Selbsbewusstseins, in: *Hegels Dialektik*, Tübingen, 1980

[8] PDM

[9] PDM

[10] PDM

[11] Erről: Kerényi Károly: *Görög mitológia*, Budapest, 1977, 164–178

[12] Hermann Diels: *Predsokratovci*, I svezak, 151. Zagreb, 1983, 151.

[13] Mihailo Đurić: Niče i metafizika, Beograd, 1984, 290.

[14] Uo. 302.

[15] Lásd: S. Žunjić: Pojmovnost i metafora, in: *Theoria*, 1982, br. 3/4. 93.

[16] Die Metaphysikkritische Unterwanderung des okzidentalen Rationalis

[17] I. m. 168, 183.

[18] I. m. 183.

[19] J. Derrida: *Éperons, Les Styles de Nietzsche*, Paris, 1978

[20] PDM, 192

[21] Idézi J. Derrida: *O gramatologiji*, Sarajevo, 1976, 25.

[22] PDM, 197–207.

[23] PDM

[24] J. Habermas: Vorlesung zu einer sprachtheoretischen Grundlegung der Soziologie, in: *Vorstudien und Erganzungen zur Theorie des kommunikative Handelns*, Ffm, 1984. 35.

[25] Derrida kiegyenlíti a hangot a tudattal, erről: Sémiologie et grammatologie – entretien avec Julia Kristeva, in: *Positions*, Paris, 1972. 33.

[26] Erről: S. Kofman: Operacija kalemljenja, in: *Polja*, 1988, április

[27] PDM, 212. Habermas hozzáteszi, hogy Derrida számára a megnyilatkozás minden közege lényegében – Írás

[28] G. Solem: Kabala i njena simbolika, Beograd, 1981. 61. 62.

[29] Uo. 40.

[30] PDM, 213.; Vö: J. Derrida: La Différance, in: *Marges de la Philosophie*, Paris, 1977.
[31] PDM, 215.
[32] PDM, 215.
[33] PDM, 218.
[34] J. Culler: *On Deconstruction*, London, 1983, 150.
[35] Lásd a belgrádi Delo 1984. júniusi számát
[36] J. Derrida: Signature événement contexte, in: *Marges*... i. m. 374.
[37] PDM: 232.
[38] Culler: i. m. 176.
[39] PDM, 226.
[40] PDM, 242.
[41] PDM, 247.
[42] Lásd a Die Philosophie als Platzhalter... c. tanulmányt in i. m.
[43] A filozófia és az elmélet viszonyáról Habermas vonatkozásában, M. Theunissen: Zwangszusammenhang und Kommunikation, in: Suhrkamp Information, 1981. 24.
[44] PDM.: 247.
[45] J. Habermas: Vorstudien und... i. m.: 505.
[46] J. Habermas: Saznanje i interes, Beograd; 1975, 64. Erről Gy. Márkus: Die Welt menschlicher Objekte. Zum Problem der Konstitution im Marxismus, in: Arbeit, Handlung, Normativität, Hrsf. A. Honneth und U. Jaeggi, Ffm. 1980, 76.
[47] Saznanje i interes: i. m. 30.
[48] J. Habermas: Moral i običajnost, in: Fil. istraživanja, 1985 br. 15
[49] Lásd pl. PDM.
[50] Márkus: i. m. 81.
[51] Theorie des kommunikativen Handelns, Ffm. 1981, 15–24
[52] H. G. Gadamer: Wissenschaft und Öffentlichkeit, in: Universitas, 1988 Januar/Februar, 279.
[53] R. Rorty: Philosophy and the Mirror of Nature, Princeton University Press, 1980, 147.
[54] Z. Đindić: Društvena kriza ili društvena patologija, in: Gledišta, 1988, br. 5/6, 7.
[55] B. Waldenfels: In den Netzen des Lebenswelt, Ffm, 1985.
[56] H. Schnadelbach: Transformacija kritičke teorije, in: Dijalog 1988, br. 5/6
[57] Habermas itt ún. naturalisztikus „hibát" követ el. Márkus: i. m. 128.
[58] Schnadelbach: i. m.
[59] M. Jay: Habermas and Modernism, in: Praxis International 1984/1
[60] A. Velmer: *Prilog dijalektici moderne i postmoderne*, Novi Sad, 1987, 31–37.
[61] J. Habermas: Kérdések és ellenkérdések. Lásd a Létünk e számában.
[62] Erről lásd még: M. Prokopijević: Habermasovo shvatanje filosofije, in: Kulturni radnik, 1986, br. 5, 49.
[63] Derrida: Signature... i. m. 379.
[64] Velmer: i. m. 86.
[65] Susan Handelmann: Jacques Derrida the Heretic Hermeneutic, in: *Displacemont, Derrida and After*, Bloomington, 1983 (ed. M. Krapnick)
[66] G. Solem: i. m. 47.
[67] J. Derrida: Marges... i. m. 9.
[68] R. Rorty: A filozófiatörténetírás négy fajtája, Magyar Filozófiai Szemle, i. m.
[69] J. Derrida: Positions i. m. 27.
[70] R. Gase: Dekonstrukcija kao kritika (II), in: Književna kritika 1987, br. 6. 108.

[71] S. Felmann: Writing and Medness, lásd: Foucault (Derrida: The Madness of the Thinking/Speaking Subject, 49.

[72] Uo.

[73] T. Lewis: Referencija i diseminacija: Althusser po Derridi, in: *Republika*, 1988. 197.

[74] J. Derrida: La Mythologie Blanche, Marges... im. 261. Nietzschéről ebben a kontextusban: S. Žunjić: i. m. 91.

[75] Vö.: F. Wahl: Die philosophie dieseits und jenseits des Strukturalismus, in: *Einführung in den Strukturalismus*, Ffm, 1973.

[76] G. Bruns: Structuralism, Deconstruction and Hermeneutics in: *Diacritics*, 1984, spring

Rezime

Habermas versus Derida, ili kritika dionizijske duhovnosti

Budući da gornji naslov ne pokriva u celosti temu studije, potrebno mu je dodati izvesna objašnjenja. Habermas versus Derida? Ovoga puta naravno nije sporna činjenica postojanja razlika između ova dva mislioca, već opravdanost njihovog odvojenog razmatranja. Divergencije su, naime, isuviše očite: otuda o razlogu konfrontiranosti dvojice mislioca može da zna i neko ko raspolaže tek površnim poznavanjem Habermasove komunikativne teorije delovanja ili gledišta koja zastupa u vezi sa polemikom o modernizmu i postmodernizmu. Šta može dakle učiniti ipak opravdanim predočavanje i tumačenje po sebi razumljivih različitosti mislilaca koji se kreću po dijametralno suprotnim duhovnim putanjama? Pitanje je utoliko opravdanije, što ovoj interpretaciji, imajući na umu oštru kritiku kojom se obara na Deridu, tačke oslonca pruža sâm Habermas. U svojoj studiji autor traži odgovore na sledeća pitanja: u čemu definiše habermasovska misao sopstveno differentia specifica u relaciji sučeljavanja sa filozofijom Deride? Otkriva li ovo sučeljavanje problematične tačke Habermasove teorije, to će reći ranjivost teorije komunikativnog delovanja.

Autor razmatra najpre ona Habermasova dela odnosno saopštavanja, koja se vezuju za Deridu. Među ovima je van svake sumnje najznačajnija njegova knjiga *Der philosophische Diskurs der Moderne*, u kojoj Habermas, što je opet svojevrsno iznenađenje, uz Fuko-a najviše prostora posvećuju Žak Deridi, štaviše, red oštrih osporavanja kojima se obrušava na postmoderne autore započinje interpretacijom Deride.

Nakon iscrpne analize Habermasovog odnosa prema Deridi i postmodernizmu autor konstatuje: »Prigovori koje Habermas upućuje Deridi proističu najčešće iz njegovog krutog stava prema izazovu postmodernizma. Autorovo nezadovoljstvo je uzrokovano okolnošću što je do svog odlučnog odbacivanja Habermas došao simplifikacijom Deridine misli. Otuda sledi, da je u antagonističkom suočavanju sa filozofijom Deride filozofija komunikativne racionalnosti manifestovala svoje problematične tačke. Habermas se prebrzo odriče eventualnih usluga dekonstrukcije. On je naravno u pravu kada izlaže kritici ne samo veru u razumsku anarhiju, već i apologiju ne-identičnog, heterogenog, akcidentalnog. Naime, ako postmodernizam na jedan naivan način obrće tradicionalne sheme i u svom strahu od jednog, opšteg završava u kriterija lišenoj apologiji kontingentnog – a prisutnost te opasnosti ne bi se smela poricati ni u vezi sa Deridom, niti u vezi sa tzv. postmodernizmom –, onda on doista nije drugo do li neaktuelno negativna slika metafizike. Kao čovek koji duboko po-

znaje poglede koje je Hajdeger zastupao u vezi sa naivnom kritikom metafizike, Derida bi zacelo trebao da poznaje ovaj problem iznutra.

Sred „mnogozvučja" „jedinstva Uma" (teorijski topos pluraliteta) – upravo je Habermas formulisao oštro ovaj prastari postulat. Nakon svega rečenog pitanje se sastoji u sledećem: u kojoj meri teorija komunikativne racionalnosti rešava dosledno ovaj zadatak?«

Summary

Habermas versus Derrida, i. e. Critique of Dionysian Spirit

The above title requires some explanation since it does not conform completely to the theme of the study. Habermas versus Derrida? Naturally, not the fact of differences between the two philosophers is disputable this time, but the right to examine them separately. As a matter of fact, the deviations are too obvious: in this way, even those people may be aware of the whys and wherefores of the two philosophers' opposition, who posses only surficial knowledge about Habermas' theory of communicative action or about his opinion concerning the discussion of modernism and post-modernism. Which reasons can be given then for the presentation and interpretation of self-evident differences between the two philosophers moving on diametrically opposed intellectual courses? The question is so much the more rightful as Habermas himself offers basis for this interpretation on account of the incisive judgement against Derrida. In the essay the author is searching for the answer to the question: wherein does the Habermasian thinking determine its own differentica specifica in connection with clearing the Derridaian philosophy? Will this counterposing discover the problematical points of the Habermasian theory, i.e. the vulnerability of the theory of communicative action?

The author examines first those works, i.e. manifestations of Habermas which are in connection with Derrida. His work under the title "*Der philosophische Diskurs der Moderne*" (Philosophical Discours about Modernism) is undoubtly the most significant among them, in which, surprisingly again, Habermas offers the largest scope – beside Foucault – on Jacques Derrida, moreover, he begins his line about the incisive condemnation against the post-modern authors with an interpretation of Derrida.

After detailed analysis of Habermas' relation to Derrida and to the post-modernism, the author states that "Habermas' objections to Derrida originate mostly from his uncomplying attitude manifested against the challenge of post-modernism. The reason of the author's unsatisfaction is that Habermas came to the uncomplying attitude by simplification of the Derridaian thinking. Accordingly, the philosophy of communicative rationality shows its problematic points by its comparison with the Derridaian philosophy. Habermas gives up too quickly the possible services of deconstruction. Naturally, he criticizes rightfully not only the belief in intellectual anarchy, but also the apology of the Not-Identical, Heterogenous and Accidental. Certainly, if post-modernism inverts naively the traditional schemes and because of its fear of the One, of the Universal it chooses the criterionless adoration of the Single, of the Contingent – and the presence of this danger should not be denied neither in connection with Derrida, no with the so-called post-modernism – then it can be only the

untimely negative picture of metaphysics. Derrida, presumably with deep knowledge of Heidegger's views concerning the naive judgement about metaphysics, must know this problem practically on the inside.

"Among the abundance" of voices of the "Unity of Reason" (theoretical position of plurality) – exactly Habermas formulated severely this ancient requirement. After all, the question is to what extent does solve the theory of communicative rationality this task consequently?"

AZ ELMÉLET ÉS A GYAKORLAT EGYSÉGE MILAN KANGRGÁNÁL

Milan Kangrga: Hegel–Marx. Neki osnovni problemi marksizma. Naprijed, Zagreb, 1988

Milan Kangrga zágrábi filozófus már négy évtizede alkot. Mindig is vallotta az elmélet és gyakorlat egységét, és azt sajátos módon értelmezi, kevés változással pedig gyakorolja is egyéniségére jellemző, kitartó hevességgel. Bölcseleti téren saját meghatározása szerint az etika a szűkebb érdeklődési területe. Ebben a témakörben valóban kimagasló hazai alkotásoknak számítanak könyvei: az *Etički problemi u djelu Karla Marxa*, 1963 (II. kiadás 1980), *Etika i sloboda* (1966) és *Razmišljanja o etici* (1970). Danko Grlić (1923–1984) összesítése szerint M. Kangrga szűkebb szakterülete: az etika, az ontológia és az esztétika, de ezen kívül jelentős eredményeket mutat fel a német klasszikus filozófia és Marx munkáinak elemzése terén, különösen az ember, a gyakorlat (a praxis), a szabadság, az elidegenedettség és az ideológia kérdéskörén belül.

Az elmélet és a gyakorlat egysége Kangrga felfogásában és egyéni életvitelében mindig határozottan jelen van. De amíg a társadalomtudomány területén munkássága magasfokú szakmai felkészültségről tanúskodik, addig az általa értelmezett és kifejtett gyakorlat terén a saját balkáni-középeurópai adottságaink és civilizációs örökségeink következtében nem is egyszer működevelő, tapasztalatlan politizáló kritikai értelmiségi szerepében tűnik fel, noha megjegyzendő, hogy ezt a szerepet töretlenül és következetesen minden következményével együtt vállalja. Ezért volt lehetséges, hogy a hetvenes évek elejéig megjelenő *Praxis* című folyóirat egyik szerkesztőjeként úgy fogalmazzon, és olyan álláspontokat képviseljen, amelyek az akkori politikai gondolkodás és döntő súllyal bíró politikai erők számára elfogadhatatlanok voltak, így közölt munkái is okot szolgáltattak a folyóirat számának bírósági betiltására. Később is nehézségei voltak írásai megjelentetésével. Könyve magyarázó függelékében külön megemlíti, hogy *A szocializmus történelmi előfeltételei* című (a kötet 143–155. és 245. oldala) cikkét eltávolították a zágrábi Naše teme folyóirat 1984/12. számából (a szerző számára elégtételt jelenthet, hogy könyvét a kérdéses írással zágrábi kiadó jelentette meg), ami azután a belgrádi Književnost 1985/9–10 számában jelent meg először nyomtatásban.

Milan Kangrga professzor 1988 elején datált előszavának szövegében a jelenlegi hazai légkört figyelembe véve ismételten kifejti saját alkotói nézőpontját, amely szerint elveti „az úgynevezett analitikus filozófiát", joggal, mert az valóban csak úgynevezett. Nem is filozófia tulajdonképpen, mivel megreked a józan ész elmélkedésében és gondolati sekélysége nemegyszer az elmélet kicsúfolása. Másrészt viszont elveti a pozitivizmust is, amely napjainkban mind arogánsabbá válik, tekintettel arra, hogy a társadalmi-politikai és kulturális-szellemi egyhelyben topogáshoz kapcsolódik. Ez a pozitivizmus (amelynek létjogosultságát Milan Kangrga epésen fogalmazva, határozottan és feszülő indulattal veti el) a filozófia területén a tiszta és elvont, sallangmentes elmélet szószólójaként elhatárolja

magát minden gyakorlattól, és ezzel azonosul a bürokraták által képviselt napipolitikával; tartózkodik attól, hogy közvetlenül beleavatkozzon bármilyen társadalmi-gazdasági-politikai kérdésszövevénybe. Így azután az ilyen pozitivizmus senkinek sincs útjában, állapítja meg a szerző, és művelőik a maguk, elméletileg hangsúlyozottan semleges „szenteltvíztermékük" kínálják és hasznosítják kelendő „filozófiai áruként". (8. o.)

Milan Kangrga 1988-ban megjelent kötete tizenhárom tanulmányt tartalmaz, az utolsó kettőt párbeszédes alakban, de azok sem rögtönzött interjúk. Ebből a fele kapcsolódik közvetlenebbül Marx és Hegel munkásságának egy-egy témájához, így a könyv tartalmát kifejezőbben a kötet alcíme jelzi: *A marxizmus néhány alapvető problémája.* Az írások nagyobb része 1982–1987 között keletkezett, de a szerző besorolta egy, még 1953-ban közölt tanulmányát (*Az ideológia kérdései* című) és kettőt a 60-as években megjelentekből. Ez a körülmény nem hat zavarólag, mert tematikai szempontból logikus a besorolásuk, ma is időszerű a mondanivalójuk, ezen felül pedig dokumentum jellegűek, mert ahogy az előszó írja, (9. o.) a kötet bemutatja „milyen gondolati látóhatárt és milyen megvalósítást képviselt a szerző sokéves erőfeszítése az olyan filozófiai kérdések megvilágításában, amelyek országunk egész háború utáni marxista filozófus-nemzedéke érdeklődésének középpontjában álltak..." A könyv ilyen értelemben rámutat arra, hogy az elvont marxista humanista filozófiai irányzat képviselőit ma is lehetetlen figyelmen kívül hagyni, mert valós és maradandó értékeket képviselnek, még akkor is (vagy éppen azért), ha képviselőik kizárólagok és olyan indulattal telítettek, mint a szóban forgó kötet szerzője, aki a legradikálisabb és egyben egyik legszínvonalasabb képviselőjük.

Milan Kangrga kötetében számos időszerű témát vet fel a marxizmus tárgyköréből érzékeltetve a problémák sokrétűségét és szorosabb-tágabb összefüggéseit. Véleményünk szerint a Kangrga-kötet olvasóját leggyakrabban három témakör ragadja meg. Nevezetesen, a marxizmus lényegre törő meghatározása napjainkban és az eddigi felismerések az eltérő társadalmi gyakorlatok alapján, az ideológia-értelmezések kérdése és végül a szocializmus jövővíziója, amely természetesen nem veti el az eddig elért eredményeket sem.

Ezzel közelről sem merült ki a szerző által tárgyalt témák köre, de a felsoroltak is érzékeltetik Kangrga kötetének szintjét és izgató voltát. Ez utóbbi alatt a filozófiai kérdésfelvetés alapján jelentkező érdekfeszítő tárgyalási módot és a mondanivalót értjük. Nem hallgatható el az sem, hogy a szerzőnek – a kritikai értelmiség egyik jeles képviselőjének – az életútja kapcsán a szakmai kérdéseket tárgyaló interjúkban is fel-felvillan az elmúlt két évtized politikai életének nem egy torz vagy ígéretes, de mindenképpen izgató mozzanata, amelyek Kangrga munkásságához és társadalmi magatartásához is kapcsolódnak.

***

Milan Kangrga tanulmánykötetének, amint már hangsúlyoztuk, egyik alapvető és szembetűnő témaköre a marxizmus lényege, a korszerű viszonyulás a marxizmushoz. E tanulmányok végleges alakja különböző, egymástól meglehetősen távoli időpontban keletkeztek, mégis egybecsengnek és egy egységes, összefüggő gondolati rendszert képeznek. A szerző filozófus évén szakmájára jellemző módon meglehetősen elvont szinten elemez, noha gondolkodása mindig szemmel tartja a jelenkor társadalmi adottságait, és ezzel kiválik, ahogy ő nevezi, a semleges „szenteltvizes" szakmabeliek közül. Marx gondolatvilágát mégis elsősorban a német klasszikus filozófiából – elsősorban G. W. F. Hegel, I. Kant és J. G. Fichte munkásságából – indítja. Sokkal kevesebb figyelmet és jelentőséget tulajdonít a francia felvilágosodás képviselőinek, az angol közgazdaságtan művelőinek, valamint a korabeli és azt megelőző szocialista gondolkodók szerepének.

Marx gondolati rendszerét és az általa megsejtett társadalmi távlatokat filozófiai elvontsággal ez utóbbiak nélkül is lehetséges jól, sőt (erre Kangrga a példa) elmélyülten tárgyalni, de a történelmiség sajátos marxi elvének, az emberi szabadság és jogok Marx által tárgyalt tételeinek jelenkori időszerűsége sokszor megköveteli a marxi gondolat szélesebb hátterének figyelembevételét. Ezzel ellentétben

a szerző a maga fegyelmezetten leszűkített nézetéhez híven, miután arra az általánosan elfogadottnak mondható nézetre emlékeztet, miszerint *„a marxizmus nem létezik filozófiai dimenziója nélkül"*, hangsúlyozza, hogy „tulajdonképpen senkinek sincs joga, magát *marxistának* tekinteni, amennyiben nem járta alaposan végig Kant, Fichte és Hegel gondolati erőfeszítéseinek útját, méghozzá gyökeresen, nemcsak filozófiai, hanem éppen történelmi okokból." (12. o.)

Mellesleg megjegyzendő, hogy ez a kikötés – amely általában Lenin megfogalmazása alapján került a köztudatba, aki Hegel elmélyült tanulmányozását feltételnek tartotta ahhoz, hogy Marx Tőkéjét valaki kellő alapossággal megértse – ma már nem mindenben mérvadó. Vladimir Bakarić a 70-es évek elején (a Belgrádi Egyetem kommunista tanáraival folytatott eszmecsere során) kifejtette véleményét arról, hogy a XX. század második felében a dialektika elsajátításáért olyan szinten, amelyet a tudományos munka végzése és természetesen egyben a Tőke lényegének megértése megkövetel, már nem Hegel tanulmányozásához, hanem inkább az e század élvonalbeli dialektikusainak műveihez kell folyamodni. Itt nyilván Lukácsra és Blochra gondolt, akik szintén átfogóan elemzik Hegelt, de Fichtét is jól ismerik, amellett azonban a XX. század valóságát is beleszövik elemzéseikbe. Ami a történelmi indokoltságot illeti, erre két hazai szerző figyelmeztetését említjük meg. Leszek Kolakowski a marxizmus fő vonulatairól írva, „fölfedezi", hogy Marxnál olyan álláspontok is találhatók, amelyek már egy emberöltővel korábban tetten érhetők más gondolkodóknál. Prvoslav Ralić utószavában az ilyen leleplezési igyekezetekkel kapcsolatban figyelmeztet arra, hogy a nagy eszméknek általában mindig voltak előhírnökei és legalább csíráiban fellelhetők a korábbi alkotók életműveiben. A másik hasonló figyelmeztetés Predrag Vranickitől származik, aki megállapítja, hogy Marx szocializmusképének kialakulására nyilvánvalóan nem csak a XIX. század eleji szociálutópisták hatottak, hanem lényeges hatással voltak rá a kortárs német szociálutópisták is, amit a szakirodalom részben nem vesz figyelembe, részben nincs is tudomása róla.

Milan Kangrga már a bevezető *Mi a marxizmus?* (1982) című tanulmányában vallja a marxizmust, azt lényegében tanításával azonosítja (11. o.), és nem fogadja el azt a látszatra radikális modorosságot, amely a marxizmus fogalmának elmélyültebb vizsgálatát elveti azzal, hogy a marxizmus fogalmának létrehozása és használata Marx le nem zárt tanításának és nézeteinek egységes rendszerként való tárgyalásához és dogmatizálásához vezetett, ami ellenkezik Marx életművének lényegével. Máskülönben a szerző is elveti a marxizmus gyakran emlegetett, jelszószerű, az ideológia szintjére alacsonyított meghatározását, ami szerintünk nem is a szerző által idézett („A marxizmus a munkásosztály élcsapatának fegyvere vagy eszköze", „A marxizmus a munkásosztály világnézete" stb.) meghatározások vétke, hanem mindenekelőtt azé a körülményé, hogy a tömör meghatározásokat elkoptatva, felületesen és tényleges tartalom nélkül, jelszószerűen alkalmazták.

Kangrga Marxnak a praxisra vonatkozó forradalmi gondolatát nevezi marxizmusnak, amelyet feltételesen „elméleti" alakjában tárgyalunk és értelmezünk. Ha másként fogjuk fel a marxizmust, valójában elutasító, dogmatizált gondolati rendszerhez juthatunk, ami önmagának mondana ellent, mert Marx – ahogy a szerző kifejti – nem válthat ki belőlünk elutasítást, hiszen tanítása korunk és mai életünk lényegéről szól, még akkor is, ha a múltban és napjainkban is gyakran megmásítva értelmezik, és a gyakorlatba úgy ültetik át, hogy az már nem követi tanításának lényegét.

A szerző a marxizmusra jellemző néhány alapvető elvet hangoztat: az elmélet és a gyakorlat egységét, a proletariátus önmaga általi meghaladását és felszabadítását, a munkás emberré válását, ami a szerző szerint az önigazgatás sava-borsa, valamint a meglévő világ lényege elleni harcot, a meg nem békélést az ideologizált, elidegenedett és az egyedül lehetségesnek hitt vagy kikiáltott világgal. Ezért Kangrga kifejti: *„a marxizmust nem lehet megtanulni...* A „tanulása" csak azt jelentheti, hogy elhatározzuk: Marx nyomdokain haladva élünk, cselekszünk és gondolkodunk... jelenti ez teljes életünk átgondolt változtatását." A szerző a marxizmust tömören, a következőképpen jellemzi: „Öntudat nél-

kül, vagyis öneszmélés nélkül nincs marxizmus. A marxizmus nem más, mint jelenkorunk öntudatosulása, amelyben már benne foglaltatik a meglévő világ lényeges változtatása (destrukciója), mert: az öntudatosulás = öntevékenység = praxis = szabadság." (13. o.) A szerző itt még külön figyelmeztet arra, hogy a „szabadságot" Fichte értelmezésében használja, aki szerint *„a szabadság tudománya mindennek abszolút kezdete."* (13. o.)

A szerző szerint Marx szellemi, forradalmi erőfeszítése nem más mint felfogni a világ létét, amely nem a természettől adott, hanem történelmileg kialakított valóság és ennek kapcsán megérteni az ember hozzá való viszonyulását, hogy azt a maga igényének megfelelően alakíthassa. Tanulmányát a következő zárógondolattal fejezi be: *„A forradalom* az ember világának valódi és igazi kiindulópontja, az ember igazsága, szabadsága és lehetősége. Ez viszont *Marx gondolatvilágának lényege,* tehát annak lényege, amit marxizmusnak nevezünk, amennyiben Marx hiteles forradalmi *praxis gondolatának* nyomdokait követjük, vagyis amennyiben forradalomban gondolkozunk." (25. o.)

A kötet bevezető tanulmányát *A marxizmus meghatározott alapkérdései* (1962) című követi, amelyet a szerző alkalmi tanulmányként írt. A kiváltó ok egy, a belgrádi Gledišta szerkesztősége szervezésében megtartott kerekasztal-beszélgetés és vita volt, Predrag Vranicki (1961-ben, akkor még egy kötetben) megjelent, a marxizmus történetét tárgyaló úttörő munkájáról (anyagát a Gledišta 1962/6–7. száma közölte). Kangrga kritikai megvilágításban összegezi az elhangzott nézeteket. Szerényen megjegyzi, hogy csak kritikai széljegyzeteket enged meg magának, tekintettel a mű úttörő jellegére és alapvető kritikai megközelítésére, amivel ő maga is teljes egészében egyetért. Külön fejezetben kitér a marxista megalapozottságú szociológia vonulatára, tekintettel az erőteljes tudománytalan sztálinista befolyásra, amely a 30-as évek kezdetétől tagadta a szociológia mint tudomány létjogosultságát, és burzsoá általtudománynak nyilvánította azt. (33–39. o.)

Kangrga erről a kérdésről még 1962-ben közölt írásában meg is állapítja a következőket: „Ismeretes, s erről legalább mellesleg szükséges lett volna valamit írni, *A marxizmus történetében*, hogy maguk a marxisták is éles vitákat és polémiákat folytattak (nálunk is) a szociológia mint a marxizmuson belüli önálló tudományág helyzetéről, amely során eltérő vélemények csaptak össze különböző érvek alapján és gyakran ellenkező kiindulópontról emeltek szót mellette vagy ellene. Ismeretes az is, hogy a marxista dogmaták (különösen a sztálinista típusúak sorából) teljes egészében tagadták a szociológia létjogosultságát azzal a megindoklással, hogy a történelmi materialimzus képezi tulajdonképpen Marx szociológiáját, valamint hogy a szociológia abban az alakjában, amelyben Comptetől napjainkig jelentkezik, úgymond jellegzetesen burzsoá tudomány." (34. o.)

Összegezve az akkori idők ökonomistáinak véleményét, akik többsége kifogásolta, hogy Vranicki nem hangsúlyozta kellőképpen az „agrár- és parasztkérdést", illetve, „az agrár- és a paraszt-, valamint a nemzeti kérdést" mint a marxizmus központi kérdéseit (46–47. o.), Kangrga részletesen megindokolja az ilyen álláspont egyoldalú és szűk látókörű voltát. Természetesen napjainkban ez elég kézenfekvő, de nem feledjük, hogy 1962-t írunk, és az ilyen felfogás ma sem minden vonatkozásában a múlté.

Kangrga egyik végkövetkeztetése az, hogy Vranicki könyve nemcsak jókor jött, hanem éppenséggel szükség is volt rá (51–52. o.), és a szerző igyekezete, hogy elérje a JKSZ 1958-ban meghozott programjának a szintjét, jórészt sikerrel járt (51. o.). A könyv megjelenése, hangsúlyozza Kangrga, hozzájárul egy lassan halódó gondolati sematizmus és kolasztika meghaladásához.

Marxszal Marx ellen (1975) című tanulmányában, helyesebben könyvkritikájában Kangrga barátjának (ezt többször is hangsúlyozza a szövegben) Vanja Sutlićnak a könyvéről ír elmarasztaló kritikát (címe: A munka praxisa mint tudományos történelem). Kangrga aprólékosan összeveti Sutlić szövegrészleteit – nemcsak a szóban forgó könyvből merítve – miközben nem téveszti szem elől Marxnak a *termelésre* (praxis) és a *munkára,* valamint a két alapfogalom megkülönböztetésére vonatkozó meghatározását sem. Ezt elsősorban azért teszi, mert kétségbevonja Sut-

lić könyvének egyik alapgondolatát, miszerint a marxizmus „nem tesz különbséget a munka és a termelés között". Határozottan tévesnek nyilvánítja Sutlić azon nézetét, amely szerint Marx távlatai nem terjednek túl a metafizika határain, noha meg kell jegyezni, hogy az utóbbi néhány évtizedben a metafizikát a marxisták is igen eltérő és nem csak elmarasztaló értelmezésben használják. Megállapítja, hogy lehetetlen világosan felfogni „vajon Sutlić számára Marx a forradalom vagy a metafizika léptékeiben gondolkodik-e, vagy mind a kettőben egyszerre, illetve épp azáltal forradalmár, mert metafizikus, metafizikus viszont, mert – forradalmár" (69. o.). Zárkövetkeztetésében Kangrga Sutlićnak még azt a nézetét is kifogásolja, amely szerint korszakunk válságai a filozófiában az irányvétel válságaként jelentkeznek, mert ahogyan az Sutlić szövegeiből kielemezhető, nála inkább a meglévő előtti behódolásra való hajlandóság, mintsem a Marx nyomdokain való haladás érhető tetten. (71. o.) Ezzel a nézettel szembesíti Bloch hozzáállását, amely szerint lényegében az az újszerűség, amely „a-még-eljövendőt" tartja szem előtt mint lényegeset, ami megakadályozza a szellemiség és az emberi méltóság megmaradt minimumának lebénulását. Ez azért annyira lényeges, mert Kangrga szerint „a rezignáció különben is és enélkül is »már tevékenyen hat«, sarkunkban van árnyékként és hiéna módjára lesi bukásunkat." (72. o.)

***

Az ideológiát mint nyílt kérdést nálunk Kangrga vizsgálja elsőként elmélyülten még az 1950-es években. A háborút követő évtizedben ugyanis a szakmailag képzett marxisták közül kevesen és csak mellesleg, – Ljubomir Živković kivételével – foglalkoznak az ideológiával. Az erre a témakörre vonatkozó tanulmányban Kangrga megállapítja, menynyire eltérő értelmezése van az ideológia fogalmának a marxista irodalomban: kezdve attól, hogy az egész szellemi tevékenységet (tudomány, filozófia, vallás, művészet stb.) ideológiának tekintik, egészen addig, hogy egy meghatározott politika jelzőjének használják, és a hatalmi harcot, a mások feletti egyeduralmi törekvéseket leplezik vele. A szerző emlékeztet a bonapartizmussal szembeni ellenállás idejére, amelyet a francia akadémia fejtett ki saját szellemi irányzatát jelölve meg, először használva szakkifejezésként az ideológia szót a 18. század végén és a 19. század legelején. Azóta ezt a kifejezést nemcsak sokféleképpen értelmezték, hanem megkopott szólammá is züllesztették és sokakban viszolygást és elutasítást vált ki, ami – mint azt Kangrga joggal jegyzi meg – azért következett be, mert az ideológia terminust nem megfelelően, hanem átgondolt tartalom nélkül, szólamszerűen használják.

A sokféle alkalmazási mód feltárása ellenére Kangrga egy meghatározott, alapjában véve elutasító értelmezésben fogadja el és használja az ideológia fogalmát *Az ideológia problémája* (1953) című tanulmányában. Ideológia-fogalma nem leegyszerűsített, de véleményünk szerint mégis szűk és szubjektív, éppen azért, mert az ideológia Kangrga kötetbe sorolt tanulmányának érvelése szerint egy meghatározott tudatstruktúra. Az ideológia nem egyetlenegy értelmezést és gyakorlatot fedő tudatstruktúra; ezt részben maga Kangrga is bizonyítja azáltal, hogy az idők folyamán az ideológiának más jelentést is tulajdonít, úgy határozza azt meg, mint ami egy minőségileg új logikai, ismeretelméleti, ontológiai és szociológiai kérdéskört is magába foglal (168. o.). Az ideológiáról elismeri a szerző, hogy amennyiben egy adott kor vagy társadalmi rendszer ideológiáját vizsgáljuk, az a hamis tudat megnyilvánulásaként jelentkezik, mivel az ellenlábas politikai nézetek iránt mindig egy értékrend szerinti közelítést valósít meg, mindig meghatározott történelmi, és ezáltal osztályjellege van.

A szerző 1953-ban megjelentetett tanulmánya szerint a marxizmus ideológiaellenes, mert nemcsak az ésszerűségre tör, nem elégszik meg azzal, hogy egyoldalúan elveti a meglévőt és a tényekkel alátámasztott nézeteket, hanem mindig a kritikai igazságot feltáró felismerés meghódítására törekszik, és ezáltal biztosítja a folyamatosságot az emberiség története folyamán elért és történelmileg mindenkor behatárolt, ésszerűen megismerhető igazság megfogalmazása, végső vonatkozásá-

ban: kialakítása terén. Ez például, figyelmeztet Kangrga, a filozófiatörténet terén az ideológiai és a tudományos kritikai szétválasztásának feladatát rója a marxizmus művelőire (169. o.).

A szerző 1953-ban kifejtett nézetei szerint, amelyek a mai körülményeink között is érvényesek, az ideológia „akkor válik misztifikálóvá, nem toleránssá, kizárólagossá, tehát ideológiaivá, amikor a szent, a tévedhetetlen, a haladó, az igaz, a demokratikus és ehhez hasonlók köntösét ölti magára, ami szükségszerűen a komformizmus és az opportunizmus logikájával és jelszavaival párosul. Minden ideológiai álláspont meghaladott a mostani körülményekben, minden olyan állásfoglalás, amely (a szerbhorvát népi szólás szerint) a szarvat gyertya gyanánt igyekszik eladni, és azt a nyilvánvaló igazságtalanság oltárára helyezi." Kangrga azért veti el a szerinte egyértelműen leszűkített ideológia-meghatározást, mert az „valóságos kerékkötője a haladó, kibontakozó szocialista demokráciának, amely humanista tartalommal gyarapszik és értelmezést nyer..., amelyben valóban az ember az alapvető érték, a problémák központja, az ember gyakorlati és elméleti tevékenységének és megnyilvánulásának valódi értelme és igazi célja." (183. o.)

Ennyire leszűkítetten értelmezve az ideológiát, Kangrga joggal fogalmazhatja meg azt az állítását, hogy az ideológiai tudat az egyéni és a közösségi érdekek közötti különbség talaján sarjad, és így az elidegenültség megnyilvánulása. Ezért, az ideológiai tudatot értelmezve, a szerző a következővel zárja fejtegetését: az új társadalomért és az új emberért folytatott harcban az ideológia bírálatának elsőrendű szerepe van az olyan kürülmények leküzdésében, amelyek az embert lealacsonyítják és dehumanizálják. Az embert visszaszármaztatni önmagához, megszabadítani minden hazugságtól, mennyei és evilági illúzióktól, kísértetektől és képzetektől, azért, hogy számára valós eszményt és célt állítsunk: harcolni a társadalmiasult és emberiesült emberért.

Három évtizeddel az idézett tanulmány megírása után (1982-ben) készült a Theoria folyóirat számára az a beszélgetés, amely e kötet utolsó előtti írása. Ebben D. Bošković filozófus felteszi Kangrgának a következő kérdést is: „A második kérdés, amit külön nem kell megindokolni, tekintettel arra, hogy annak idején »ontologizálva« az ideológia fogalmát védte a tudományra mint az ideológia megjelenési formájára vonatkozó tételt: lehet-e a tudomány az ember felszabadulásának tényezője?" Ezt a második kérdést Kangrga megválaszolatlanul hagyja. Csak a kérdés első részére felelt; arról beszélt mennyire hatott rá középiskolásként a háború előtt Krleža mint nem beskatulyázott marxista (195–196. o.).

***

Milan Kangrga azoknak a marxistáknak a sorába tartozik, akik eszmélésük kezdetén lényegesnek tekintették az emberi-egyedi szabadságjogokat is az elidegenedettség leküzdése szempontjából és a szocialista demokrácia kibontakozásának útján. Ez alkalommal hivatkoztunk is erre (1953-ban írt tanulmányát ismertetve). A. D. Boškovićtyal folytatott beszélgetésnek is a következő címet adta: *„Polgári szabadságok nélkül a szocializmusnak nyoma sincs."*

Ennek vonatkozásában a beszélőtárs Bošković emlékezteti Kangrgát az egzisztencializmus sajátos módon való értékelésére 1952-ben, amely szerint az alany (a szubjektum) különvalósságra való joga, az alanyi szabadságjogok „kimondottan történelmi-európai *nóvum*", amely nóvum nem csak szellemileg körvonalazott, hanem intézményesítve is garantált. Milan Kangrga erre az utalásra, azt válaszolja, hogy számos marxista elveti ezt a polgári örökséget, és szerinte az ilyeneket nem is lenne szabad többé marxistának nevezni. „Ami az ilyen marxistákat illeti (ez esetben filozófiai-elméleti szintűekre gondolok), akik *en bloc* elvetik azt, amit a polgári világ a gondolkodás történelmi fejlődése során létrehozott, ők az ürességből ürességbe utaznak, mert egyrészt nem vesznek tudomást és nem becsülik saját „történelmi kezdetüket", másrészt viszont nem tudják merre, hová és miért tartanak, tekintettel arra, hogy saját *történelmi feladataik és mozgásuk* távlatai lezárulnak pőre voluntarizmusuk és pragmatizmusuk látókörén belül (illetve a politi-

záción belül, ami mindenkor, mint olyan, szükségszerűen a közvetlen, olcsó politizálgatásra züllik). Sem Marx, sem a marxizmus (ez azt jelenti: sem a szocializmus, sem a kommunizmus) nem „az égből pottyant", hanem szilárdan „történelmileg leföldeltek", és egy bizonyos történelmi irányvételt („eszmét") jelentenek, amely Marx által *a modern proletariátus történelmi érdekeként* körvonalazott." (189–190. o.)

Ezt a gondolatmenetét tovább szőve Kangrga arra a következtetésre jut, hogy „... *semmiképpen sem azonos* a polgársággal és a polgári világgal a maga felfelé ívelésében (ezt ezúttal külön hangsúlyozni kell: a maga *forradalmi* felfelé ívelésében és történelmi előretörésében!) szembesülni vagy ugyanezzel a világgal annak *alkonyán vagy széthullásakor.* Amennyiben éppen ezt a *történelmi* távolságot hagyjuk figyelmen kívül, ismét ugyanoda jutunk el: a polgári világ en blockénti szemléletéhez és annak en bloc elvetéséhez, csak itt, ezesetben a marxizmusnak nyoma sincs; mert, a marxizmus par excellence *történelmi gondolkodásmód és a gyakorlat forradalmi gondolata.*" (190. o.)

A Martin Heidegger kapcsán hangoztatott tételéről kérdező Kozomorának, miszerint „először lőn a jövő", amellyel Kangrga az általa is képviselt *radikális-történelmi gondolkodásmódot* igyekezett kifejezésre juttatni (ami egyébként többféle hazai értelmezést indukált, pl. olyat is, hogy az voluntarizmust, illetve nihilizmust fejez ki), a szerző először Fichtére hivatkozik, majd Herbert Marcusera, hogy végül a kérdezőt saját, *Etikai problémák Karl Marx életművében* (II. kiadás 1980-ban) c. kötetére, illetve az abban kifejtett érvelésre utalja.

Kangrga a végsőkig szkeptikus arra vonatkozóan, hogy századunk nyolcvanas éveiben társadalmunkban folyhat-e eredményes párbeszéd a másképpen gondolkodók között. Megjegyzendő, hogy annak idején a Praxiskör legradikálisabb képviselői is inkább igazuk és véleményük egyeduralmának biztosítására törekedtek, mintsem a tőlük eltérően gondolkodókkal való párbeszédre. A szerző úgy véli, hogy a „dialógus szükségességének" hangoztatása „horog" az együgyűek kihalászására. „Egyetértek azzal – mondja –," hogy lehetetlen a dialógus úr és szolga között, vagyis a *dominació adottságaiban.* Ezért a napjainkban hangoztatott jelszó a „dialógus szükségességéről" közösnéges bürokratikus-ideológiai csapda vagy „horog", amely a naivak kifogását szolgálja. Ezzel valójában *minden bírálat tompítását* szorgalmazzák és ezeknek a bírálatoknak – a lényegében aljas módon való – *dezavuálását* célozzák, ez a jelszó nem más, mint áldemokrata köntös az ellentétes gyakorlat és politika számára." (207. o.).

A beszélgetés során felmerült Kangrga valamikori igyekezete, hogy kifejtse „a jugoszláv középosztály előretörésének fenomenológiáját". Erre visszatérve a szerző emlékeztet arra, hogy ő lényegében azt a gondolatot fejtegette, amelyet szociológusaink „társadalmunk kapitalista irányba való eltolódásaként" tárgyalnak. Ez a fejtegetés egyben a Kangrga által képviselt radikalizmus ellentmondásos „antidogmatikus – dogmatikus" (Veljko Vlahović kifejezése) gondolkodásmódjára is fényt vet. Kangrga a következőkre emlékeztet:

„A csehszlovák és jugoszláv filozófusok szimpóziumán 1965 tavaszán (Zadar) többek között kifejtettem..., hogy felvont vitorlákkal a kapitalizmusba hajózunk (amit akkor a „Komunist"-ban élesen bíráltak). Ma ugyanezt *valamivel óvatosabban* fogalmaznám meg és mindenképpen *pontosítanám!* Tudniillik ha társadalmi-gazdasági és politikai szempontból szemléljük helyzetünket, akkor a valódi kapitalizmustól még *meglehetősen távol vagyunk,* viszont a polgári világ civilizációs-kulturális-szellemi hagyatékát tekintve, amely még ma is felfelé ívelő, még *sokkal távolabb!* De itt is szükség van az egész kérdéskör konkretizált és differenciált megközelítésére (ami szociológusaink előtt még mindig nyílt feladat), tekintettel arra, hogy mi nemcsak többnemzetű, hanem történelmi szempontból is többrétegű ország (társadalom) vagyunk: nálunk még fellelhetők az elsődleges *nemzetségi-törzsi* közösségek maradványai, *a hűbéri* maradványok egészen a többé-kevésbé kifejezett *kapitalista-polgári* alapokig, amelyre még a *szocialisták irányzata* is ráépül, leginkább társadalmunk leghaladóbb tudatában...

Az ami nálunk van, lényegében abból következik, hogy *a mi uralkodó osztályunkat* a bürokrata-technokrata-etatista politikai réteg képezi – szemben a nyugat-európai kapitalista polgári osztállyal, amely (ahogy Weber mondja) évszázadokon át»a munka protestáns étoszát« hangsúlyozza, így aztán valóban derekasan dolgozott is és még mindig éjtnappallá téve dolgozik és gazdálkodik. A mi uralkodó osztályunk viszont dologtalan, ingyenélő elem, *kisebb gondja* is nagyobb annál, hogy a termelés fejlesztésével, a munka tényleges termelékenységének fellendítésével, a tőke ésszerű befektetésével és hasonlókkal törődjön – ezért ebből a harácsolási elem és pszichológia csírázott ki (amely ugyebár »már régóta vérünkben van«?). (221–222. o.)

Ezeket a keserű és önmarcangoló jellemzőket, amelyeket mintegy történelmi korszakunkat szemlélve sarkosítja, a következőkkel toldja meg:

„És most a középosztályról szóló cikkemről kérdeznek? Hát, furcsa, hogy senki sem vette észre, hogy abban *nem csak, sőt nem is általában* a középosztályról, hanem az attól fontosabb és kissé magasabb osztályról van szó, amely az összes fontos termelőeszközt és általában minden hatalmat a kezében tart. A többiek (a közép és az alsó osztálybeliek) csak segítkeznek ezeknek abban, hogy hörcsögök módjára halmozzanak!" – Gondolatát már egyáltalában nem akadémiai-bölcseleti, hanem cinikusan önmarcangoló módon, keserű nihilizmusba átcsapva a következőkkel zárja: – „És »minden rendben van«, jobban nem is lehetne! Különben, ahogyan az a bizonyos Kangrga mondta, hagyjuk dédunokáinkra, hadd bajlódjanak majd ők azzal a – hogyishívjákkal? ahá – a szocializmussal és a kommunizmussal!" (223. o.)

***

Végezetül megállapíthatjuk, hogy Milan Kangrga könyve érdemlegesen és mélyrehatóan tárgyalja a marxizmus időszerű és lényeges kérdéseit. A kötet, ha nem is nyújt átfogó képet a szerző érdeklődéséről és munkásságának minden jelentősebb területéről, de mindenképpen hitelesen tárja fel Kangrgának mint marxistának a gondolkodásmódját és valóságunkhoz való viszonyulását.

REHÁK László

PÁRTTÖRTÉNETÜNK FEHÉR FOLTJAI

Ivan Očak: Gorkić. Globus, 1988

Meghökkentő mennyire feldolgozatlan pártunk történelme. Legtöbbször nem is azért, mert nem gyűlt hozzá elegendő anyag, hanem inkább, mert a lényeges kérdések feldolgozását egyszerűen elodázzuk. (Jellemző például, hogy A JKSZ történelmének áttekintése című, 1963-ban kiadott, eddig legteljesebb párttörténetünk egész fejezetet szentel az 1932–34. évi korszaknak és a párt ideiglenes vezetőségének, de tagjai között meg sem említi Gorkićot. Csak egyetlen mondattal utal arra, hogy ott volt Gorkić is, közben ekkor már a párt titkára: „Ezzel kapcsolatban bírálták Milan Gorkićot és néhány elvtársat." Az 1937-ig terjedő korszakkal foglalkozó rész is néhányszor említi csupán: egyszer abban a vonatkozásban, hogy téves nézetei fokozták a pártvezetőségen belüli vitákat. A másik eset még jellemzőbb: egy mondatban elmondja és felsorolja, hogy milyen neves jugoszláv kommunisták estek Sztálin áldozatául és utána külön mondatban, mintha attól független lenne: „1937 júliusában Moszkvába hívták és letartóztatták Gorkićot, a JKP főtitkárát". Általában sok mindent csak a jövendő, ki tudja mikor elkészülő párttörténet tisztáz majd. Ezért talál osztatlan érdeklődésre az olyan vállakozás, mint Ivan Očak könyve Gorkićról.

Kutatásai és eredményei okvetlenül figyelmet érdemlőek. Főleg ha olyan részeredményekre gondolunk, hogy kimutatja: az oly nagy előkészületekkel, körültekintéssel készülő Tito összegyűjtött művei is Titónak tu-

lajdonítanak egy olyan írást, amelyet szerinte bizonyítottan Gorkić írt. Ennek ellenére könyvét csak első lépésnek tekinthetjük a párt történelme egy sajátos – a Gorkić vezette pártvezetőség – korszaka megvilágítása felé, sőt még a Gorkićhoz fűződő problémák feldolgozását illetően is. Elsősorban azért, mert a könyv nemcsak azt tárja elénk, amit Očak kitartó, aprólékos munkával felkutatott, hanem azt is, hogy milyen nehéz megbirkózni ezzel a problematikával. A nehézségekkel kapcsolataban utal arra, hogy a partizánok kivégezték Živojin Pavlovićot, amikor csatlakozott a népfelszabadító háborúhoz, csak azért, mert Gorkić letartóztatása után paszszivizálódott a pártban, vagy hogy az 1940-ben megtartott V. országos pártértekezlet – amelynek történelmi szerepe van a népfelszabadító háború előkészítésében – állást foglalt az „árulló, trockista és kém" Gorkić ellen. Ez persze semmit sem von le a partizánharc nagyságából és az V. országos értekezlet jelentőségéből, de elegendő ahhoz, hogy e kérdésekhez kissé félve nyúljanak a történészek. A másik hátráltató körülmény, hogy ezek a dolgok csak lassan tisztázódnak. Hisz Hruscsov is már a XX. kongresszuson szólt arról, hogy Sztálin a becsületes kommunisták ezreit gyilkolta le, azokat „akik viselték a polgárháború, az iparosítás és a kollektivizálás első, igen nehéz éveinek terhét, akik aktívan harcoltak a trockisták és jobboldaliak ellen, a lenini vonal diadaláért a pártban", de a Szovjetunióban is csak most ismerik fel azt, hogy Trockij sem volt áruló és népellenség, aki ellen harcolva érdemeket lehetett szerezni. Ennek nyoma ott van a jugoszláv kommunisták lelkületében is, de a kérdések feldolgozásának fő akadálya az, hogy a lassan tisztázódó szovjet elképzelések miatt sok mindenhez még mindig nehéz hozzáférni a Szovjetunióban.

Az ilyen objektív vagy részben objektív természetű akadályok mellett számolni kell bizonyos szubjektív akadályokkal is. Később, a könyv mondanivalójának és eredményeinek részletesebb ismertetésénél bővebben is foglalkozunk majd vele: az események elemzésének egyik általános szubjektív akadálya az úgynevezett frakcióharcok iránti viszony tisztázatlansága, vagyis konkrétabban az, hogy e kérdés elvi tisztázása nélkül a kutató részben adós marad az eredmények merészebb megfogalmazásával, részben maga is hajlamossá válik arra, hogy elvesszen a részletekben és a belső vitákkal járó ellentmondások között. Csak ezután szólhatunk a szerző egyedi adottságairól, jó vagy rossz oldaláról, az eredmények szűkebb értelemben vett szubjektív alapjáról. Itt mindjárt el kell mondanunk, hogy Očak érdemeit csökkenti, hogy további búvárkodás helyett túl gyorsan belenyugszik abba, hogy nincs több adata, okmánya, kiindulópontja a kérdések tisztázásához, és így a kutatások eredményeit sokszor bátortalanul megfogalmazott feltevésekkel próbálja pótolni. Például: „valószínűleg igen" – adja meg a választ saját kérdéseire, vagy közöl egy feltevést, és utána hozzáteszi „talán van ebben némi igazság". De méginkább az, hogy szerintünk sokszor nem a legszerencsésebb módszert választja. Elsősorban azért, mert ingadozik kutatási eredményeinek felsorakoztatása és egy-egy kérdés feldolgozása között. Ennek a következménye, hogy a feltárt anyag legtöbbször kiváló feldolgozását éretlenül ható megjegyzéssel vagy összegezéssel zárja: „mindebből látni, hogy Cizinsky (Gorkić igazi neve) fegyveres felkelésre szólított fel". Ehhez párosul, hogy könyvét olvasva többször a „sok mindent tisztázatlanul hagyott" és az „elvesz az apró részletekben" értékítéletek között ingadozunk.

Egészében véve a fentiek csak arra az objektív és szubjektív keretre utalnak, amelyben a könyv mozog. Az viszont elvitathatatlan, hogy Očak nemcsak azt összegezi, amit Gorkićról, pártunk történelmének egyik fontos alakjáról megtudott, hanem úttörő munkát végez párttörténetünk fehér foltjainak felszámolása terén és egyben meghatározhatja a további kutatások irányát is, hozzájárulhat több kérdés teljes feldolgozásához, több vonatkozásban pedig már maga is ilyen feldolgozást ad. Ennek alátámasztására és a könyv gondolatmenetét követve két problémakörrel külön is foglalkozunk. Először: annak a stratégiának és taktikának megfogalmazásával, amely később a népfelszabadító harc és a szocialista forradalom győzelmébe is beépült, másodszor: a frakcióharcok már említett problematikájával.

1.

Gorkić nagyon szerencsétlen korszakban került a párt élére. Egyéni tragédiája is az lett, hogy ez a korszak a sztálini csisztkák tobzódásának időszaka, a „trockistákkal" való leszámolás első kisebb hulláma után a „népellenségek" népesebb csoportjával való leszámolás nagyobb hullámának a korszaka. Egy másik szempontból viszont szerencsés volt ez a korszak: részben azért, mert már éreztették hatásukat a párt új körülmények között kialakult káderei, akik később meghatározták a párt politikáját – Tito mellett Čolaković, Kardelj, Kidrič stb. Részben pedig, mert két szerencsétlen korszak között erre az időszakra esett a III. internacionálé legszerencsétlenebb korszaka. Ezt ugyanis az az időszak előzte meg, amikor a Komintern lebecsülte a fasiszta veszélyt még a Kommunista Internacionálé 1933 decemberében tartott XIII. plénuma sem foglalkozott a fasiszta veszéllyel és az ellene való harccal. Ezt a korszakot a szovjet-német paktum időszaka követte. A hitleri hatalomátvétel és a Molotov–Ripentrop paktum közötti időszak viszont lehetővé tette a kommunista párt népfront politikájának kialakítását, vagyis az újszerű választ a hatalom megszerzésére.

Mint ismeretes, Európa valamennyi kommunista pártja előtt létfontosságú kérdésként vetődött fel, hogy milyen taktikát kell kidolgozni a stratégiai cél – az új társadalom győzelme – elérésére, olyan körülmények között, amikor az I. világháborút követő forradalmi hullám lecsitult, a forradalmak sorra elbuktak, a Szovjetunió magára maradt, és a kapitalizmus megszilárdult. Amikor a mozgalmon belül is éreztette hatását az antikommunista terror – a párt legjobb tagjainak emigrációba kényszerítése vagy börtönbe zárása – éppúgy mint a csalódás abban, hogy a világforradalom feltételeinek látszólagos megérlelődése ellenére a világforradalom vagy az egy-egy országon belüli forradalmi átalakulás bizonytalan távlatba tevődött át. A taktika kialakítását a csalódás és a válság hatására meginduló belső harcok mellett akadályozta a Lenin halála után bürokratizálódó Komintern hatásával párosuló dogmatizmus is. Közismert, hogy ebben a korszakban milyen sorsra jutott a válaszadás egy sajátos kísérlete Magyarországon, a Lukács-féle Blum-tézisek, mert azt merte hirdetni, hogy a proletárdiktatúra helyett a munkás-paraszt kormány irányította demokratikus köztársaságért kell küzdeni. A KI felfogásának megváltozása viszont a hitleri hatalomátvétel és a szovjet–német paktum közötti korszakban lehetővé tette ennek a huszas években még oly erélyesen elvetett tételnek az elfogadását. (Amibe persze beleépült az Európában ismét forradalmasodó hangulat, amelynek olyan csúcsai voltak mint 1934 februárjában a bécsi proletariátus fegyveres felkelése, 1934-ben a spanyolországi bányászok felkelése, vagy a 4 millió munkás részvételével tartott franciaországi általános sztrájk a fasizmus ellen.)

Így aztán Gorkić már a pártpolitikába építhette a népfrontot is. A jugoszláviai helyzet elemzése alapján megállapíthatta: „1. hogy azok a gazdasági és társadalmi körülmények, amelyekben Jugoszlávia munkásosztálya él, imperatíve megkövetelik, hogy halogatás nélkül hozzálássunk a munkásosztály mind gazdasági, mind politikai összefogásához; 2. hogy megvannak a szubjektív és objektív feltételek az egységes független munkásmozgalom kialakítására a minimális akcióprogram alapján". De beépíthette a hatalomátvétel, a tömegek győzelme utáni korszak egy rugalmasabb értelmezését is, mely szerint nem kell a frontot szűkíteni a proletárdiktatúráért vívott küzdelemmel, hanem az ország minden haladó erejét össze kell fogni a föderatív demokratikus köztársaság jelszavával. Igaz, hogy a KI sematizmusa és a belső ellentétek miatt ebben a taktikában még sok volt a sematizmus, mert hasonlóan abszolutizálták, hogy nem szabad az átmeneti állapotnál messzebb mutató célokért küzdeni, még akkor sem, ha a tömegek hangulata éppen ilyen forradalmi megoldás felé hajlik. (Bírálja például a sisaki munkásifjúság nagygyülését, mert azt „a mi türelmetlen és könnyelmű fiataljaink kommunista demonstrációvá alakították át, éltetve Szovjet Oroszországot, a kommunista pártot, a Szovjet Horvátországot". Más alkalommal pedig büszkén dicsekszik vele, hogy „nem volt szektás és baloldali túlzás" mivel sikerült elérniük, hogy nem hangzottak el az ő jelszavaik.) Vagy joggal tették

szóvá a pártnak az országban élő vezetői, hogy milyen sematizmus az, amely a „reformszakszervezetekbe" való bekapcsolódást erőlteti, amikor a gyakorlati munka sokkal gazdagabb lehetőséget kínál.

A sematizmus ilyen maradványai ellenére ez a sajátos helyzet lehetővé tette Gorkić számára, hogy megfogalmazza e politika bizonyos elemeit, amelyeket végül Tito vitt győzelemre. Ezek: a cél, hogy „a párt összefonódjon a tömegekkel, létrehozza a népfrontot és munkát végezzen a tömegszervezetekben", a felkarolása mindennek, ami tömegeket tud mozgósítani, közösségvállalás a tömegek minden érdekével, ezen az alapon összefogás a többi haladó erővel és célként a demokratikus állam megteremtésének feladata. Persze hozzá kell tennünk, hogy ennek a politikának a teljes kidolgozása a titói pártvezetőségre és a népfelszabadító háborúra várt. Előzőleg azonban le kellett vetkőzni azt a sematizmust is, amely most már ebből a taktikából csinált dogmát, olyannyira, hogy Sztálin hátbatámadásnak vette, amikor Tito a szocialista forradalom mellett döntött, vagyis átlépte azt a határt, amelyet a dogmatizmus szerint ezzel a politikával át lehetett lépni. E politika bizonyos elméleti vonatkozását pedig csak az eurokommunizmus tisztázta. Ennek ellenére elvitathatatlan Gorkić érdeme e politika megfogalmazásában, amit nála kiegészít annak felismerése, hogy a pártnak e politika érvényesítéséhez közelebb kell kerülnie az országhoz – ezt fejezte ki a KB áthelyezése Bécsbe, az országon belüli pártvezetőség létrehozása stb.

Ebben a keretben külön szólnunk kell a nemzeti kérdésben kialakított álláspontról, mivel ez is lényeges része Gorkić tevékenységének. Kiindulópontja: „mi kommunisták a kizsákmányolt népek teljes értékű, elszakadásáig menő önrendelkezési joga mellett szállunk síkra, a forradalmi harc álláspontjából, a forradalom és a munkásosztály érdekeiből indulva ki". Ennek érdekében a társadalmi és nemzeti fölszabadulást egybe kell kapcsolni, „a kizsákmányolt népek munkásainak és parasztjainak szükségleteiért vívott harcot össze kell kötni a válságból való forradalmi kiút agitációjával, propagandájával és megmagyarázásával, valamint a szovjet hatalomnak Jugoszlávia minden részében való megteremtésének és a kizsákmányolt népek elszakadásáig menő önrendelkezési joga érvényesítésének jelszavával". Kezdetben, titkári tevékenykedésének elején előtérben állt a Szerbia elleni harc: „a mai körülmények között elismerjük és segítjük a független Horvátország, szlovénia stb. megteremtését, a munkásparaszt köztársaságokért vívott harcot és az elszakadást Szerbiától, mert ez a legfőbb ellenség – a nagyszerb burzsoázia gyengítését jelenti." Később azonban felismerte, hogy az elszakadás nem áll a jugoszláv népek érdekében. De politikájának mindvégig alapja maradt: az önrendelkezés („Platformunkban világosan és minden félreértést kizáróan kifejezésre kell jutnia annak az eltökéltségnek, hogy tiszteletben tarjuk valamennyi nép önrendelkezési jogát, nemcsak a horvátok és szlovénok, hanem a macedónok és crnagoraiak jogát, sőt Vajdaság, Bosznia és Hercegovina népének ugyanilyen jogát, hogy eldöntse megtartja-e regionális önállóságát a föderatív államban"); a kisebbségek egyenjogúsága (azzal, hogy nála még hiányzik a későbbi nemzetekre és nemzetiségekre való felosztás, hiszen az albánokat is ott emlegeti a többi jugoszláv nemzet között); és a föderatív berendezés (ő hét föderatív egységre gondol, de Očak nem sorolja fel, hogy melyek ezek). Politikájának lényeges része marad a nagyszerb politika elleni küzdelem, annak bírálata még abban az esetben is, ha az esetleg el is ismeri a horvátok és szlovének önállóságát, de minden mást szerbnek tekint: „A szerb burzsoázia – írta –, új és rafinált módon kívánja biztosítani uralmát és hegemóniáját a macedónok és crnagoraiak, Bosznia és Hercegovina, valamint Vajdaság népe fölött."

A könyv legértékesebb része az, amely a jugoszláv párt politikájának kialakulását és annak lényeges mozzanatait tárgyalja. Két szempontból is értékes hozzájárulás ez párttörténetünk megírásához. Egyrészt önmagában véve azért, mert elég teljes képet ad Gorkićról – és láttatja azt is, hol szorulnak kiegészítésre vizsgálatai –, eloszlat vele kapcsolatban egy csomó félreértést és párttörténetünkben az őt megillető helyre állítja. Másrészt mint résztanulmány beleépülhet párttörténetünk megírásába is. Ahhoz azonban, hogy a könyv ezt a párttörténeti szere-

pét betölthesse, de ugyanakkor teljesebb képet kapjunk eredményeiről és hibáiról – ami előfeltétele annak, hogy helyesebb elképzelésünk legyen Gorkićról –, részletesebben kell foglalkoznunk azzal, amit leegyszerűsítve frakcióharcnak nevezünk. Meggyőződésünk, ugyanis, hogy az ezzel kapcsolatos téves álláspont – pontosabban a frakcióharc téves és egyoldalú értelmezése, az ezzel kapcsolatban megnyilvánuló vagy éppenséggel burkolt sztálinista szemlélet jelenléte akadálya lehet pártunk történelme helyes feldolgozásának is. Ez eredményezi a konkrét esetben Očak feldolgozásmódjának nyilvánvaló fogyatékosságát is, ami bizonyos aránytalanságokban, téves hozzáállásban vagy megállapításokban jut kifejezésre.

Gondolunk itt elsősorban arra, hogy Očak fejtegetései más megvilágításba helyezik a pártvezetőségben kialakult vitákat. Mivel ezeket Gorkićtyal kapcsolatban elég részletesen taglalja, láthatóvá válik, hogy a vitákban sok esetben pusztán a hatalmi harc vagy a kicsinyes áskálódás munkál Gorkić ellen. Főleg akkor, amikor a KI-nek adott beadványokban Buharin emberének igyekeztek őt feltüntetni, akkor amikor Buharin csillaga már letűnőben van. Ugyanakkor számtalan jogos kifogás is elhangzott ellene: nem ismerte a pártot és az országon belüli helyzetet, egyoldalúan értelmiségi álláspontot képviselt stb. A KI azonban nem törődött ezekkel a jogos kifogásokkal vagy puszta áskálódásból fakadó bírálatokkal, feljelentésekkel, sőt büntette a bírálókat, Gorkićot viszont akkor tartóztatták le, amikor a legteljesebben, legvilágosabban megfogalmazta azt a politikát, amelyet később Tito vitt és fejlesztett tovább, úgyhogy erre vonatkozó utolsó brosúrájának terjesztését a KI és a rendőrség már közösen akadályozza meg. Ebből a könyv alapján összegezett tényállásból néhány következtetés adódik: alaposabban kellen foglalkozni párttörténelmünk azon egyéniségeivel is, akiktől a Gorkićtyal szembeni jogos kifogások származtak, mert a Gorkićról alkotott kép is csak az ilyen több oldalú megvilágítás alapján válhat teljessé. A másik tanulság pedig az, hogy az elfogulatlanabb és helyesebb történelmi kutatómunka érdekében másként kell értelmezni a párton belüli frakcióharcokat.

Gondolunk itt elsősorban arra, hogy a bevezetőben említett, eddig legteljesebb párttörténet is, meg Očaknak ez a könyve is abból indul ki, hogy a frakcióharcok gyengítették a pártot, vagyis azok akadályozták meg, hogy a párt megfelelő politikát alakítson ki és eredményeket érjen el. Ezzel szemben az igazság ennek éppen a fordítottja: a párt valamennyi gyengesége frakcióharc formájában ütközött ki, vagyis nem azért volt gyenge a párt, mert a frakcióharcok dúltak benne, hanem azért voltak frakcióharcok, mert a párt gyenge volt. Így aztán azok a tényezők voltak a frakcióharc forrásai, amelyekből a párt gyengesége eredt. Itt elég két ilyen tényezőre utalnunk. Az egyik a túlzott függés a KI-től: a párt csak a KI szekciója volt, vezetői a KI fizetett tisztviselői és a KI jogot formált a pártvezetőség alakítására és leváltására, halálos sértésnek vette ha a KB-ülés a KI megkérdezése nélkül döntött. Olyannyira, hogy a párton belül végig lényeges szerepet játszott a KI-vel szembeni önállósulási törekvés. Már Đuro Đaković javasolta: „a személyes harcban álló elvtársak leváltását, mégpedig nem a Komintern részéről, hanem úgy, hogy minél előbb összehívjuk a pártkongresszust". Titónak pedig a párt sikeres munkájához legelőször ezt az önállóságot kellett megteremteni, a vezetőségnek az országba költöztetésével és az anyagi függés megszüntetésével. A függőség a gyengeség lényeges forrása volt, részben a KI mind teljesebb elbürokratizálódásának és a Szovjetunión belüli leszámolásoknak a hatására, részben azért, mert a KI álláspontja gyakran változott. Nem egyszer egyik napról a másikra az előző álláspont ellenkezőjévé alakult át, és tévessé, frakcióvá, szektássá nyilvánította azt a nézetet, ami tegnap még a hivatalos politika volt. Viták származtak abból is, ha egyesek nem tudták ezt az átállást rögtön végrehajtani vagy ha akár a régi, akár az új álláspont körül tisztázni valókat láttak. Ez a gyakorlat már önmagában is elegendő volt annak létrejöttéhez amit frakcióharcnak nevezünk. A gyengeség másik lényeges forrása, hogy a párt vezetői a párttól és az országtól teljesen elszakadt emberek voltak, akik mesterséges – a KI hatásától, az emigráció levegőtlenségétől, a konspiráció szabályaitól megmérgezett – légkörben egymást kínozva

nagy, gyakran absztrakt vitákat folytattak, azok minden következményével.

Ebből az alábbi következtetések adódnak a párttörténet, de konkrétan az itt vizsgált könyv szempontjából is. Az első: helyes az említett párttörténet hozzáállása, hogy a párt külföldön élő vezetőségén belüli vitáktól függetlenül próbálja megragadni a párttörténelmet. Očak viszont elvesz ezekben a vitákban, amikor Gorkić életútját és a párt élén eltöltött éveit próbálja megragadni. Mivel nyilvánvalóan kevés anyaggal rendelkezik a vitákkal kapcsolatban – legfeljebb szűkszavú, leegyszerűsítve fogalmazó jegyzőkönyvek birtokában van, de legtöbbször még azok is hiányoznak – kutatásai nem terjedhetnek ki a vita minden részvevőjének egyéniségére, egész hozzáállásának felvázolására. Emiatt állandóan az a benyomásunk, hogy kevés az, amit a központba állított vitákról tud, ugyanakkor lényeges problémák feldolgozásával is adós marad.

A második következtetés: mindaddig, amíg a párt nem önállósodott, nem tehetett mást mint hogy követte a KI kacskaringóit, aminek velejárója volt az is, hogy egyszerre elítélték a tegnap még kötelezőnek nyilvánított álláspontot vagy annak hordozóit. Éppen ezért nem biztos, hogy hiba, melléfogás és tévedés az, amit az éppen hivatalos álláspont annak minősít. Utaltunk arra, hogy Gorkić esetében megbüntették a tényleges hibák bírálóit, Gorkićot viszont akkor ölték meg, amikor a legvilágosabban látta a helyes politikát, leginkább megközelítette azt az irányvonalat, amelynek a párt győzelmét köszönheti. Sőt, mindaddig, amíg egy vezető megsemmisítését nem határozták el – mindegy, hogy Buharinról vagy Gorkićról van-e szó –, hibái nem számítottak. Sztálinnak egyenesen szüksége volt a gyakran tévedő emberekre, akiket kezében tarthatott. Az elkövetett hibák csak akkor kerültek terítékre – de akkor évtizedekre visszamenőleg –, amikor eljött a leszámolás ideje. Így a pártvezetőség is nyilvánvalóan torz képet adott a helyzetről, mindaddig, amíg Tito a KI-vel szemben az önállósulást el nem végezte. Ezért tekinthető melléfogásnak az általunk vizsgált könyv esetében az, amikor Očak Gorkić hibáinak elemzésébe bocsátkozik, oldalakon át kutatva annak okát, hogy miért lett Gorkić kegyvesztett. A magyarázatot ugyanis nem Gorkićnál, még csak nem is a szovjet-jugoszláv viszony alakulásában, hanem a sztálini csisztkák belső logikájában, Gorkićtól – hibáitól és erényeitől – teljesen függetlenül kell keresni.

A harmadik következtetés: Gorkić helyes megértéséhez az ellentmondásos egyéniség mindkét vonását figyelembe kell venni: azt tudniillik, hogy tipikusan KI-ember volt, ugyanakkor viszont jelentkeztek nála az önállósulási törekvések is. Ezzel kapcsolatban Očak Čolaković értékelését idézi, mely szerint „Gorkić elsősorban a Komitern tisztségviselője, tisztviselője", nem pedig egy ország pártvezetője volt és annak is érezte magát, de maga is példákat sorol fel Sztálin iránti viszonyának olyan megnyilatkozásaira mint az, hogy Sztálint a párttal és a Szovjetunióval azonosította és „a nemzetközi munkásmozgalom legnagyobb vezérének" tartotta. Ugyanakkor azonban hivatkozik arra is, hogy próbál lavírozni meggyőződése és a hivatalos álláspont között. Például már kezdetben tudja, hogy „a fasizmus elleni harc lesz a Kommunista Ifjúsági Internacionálé első következő feladata", de mindjárt eszébe jut a hivatalos álláspont is: „soha nem szabad elfelejteni, hogy a fő ellenség továbbra is a szociálfasizmus, vagyis a szociáldemokraták". Még jellemzőbbek kísérletei a KI iránti egyoldalú álláspont leküzdésére. Annak hangsúlyozása, hogy „a kommunista párt minden tagjának teljes bizalommal kell viseltetnie a Komitern vezetősége iránt, de nem szabad fatalikus álláspontra helyezkednie, mindenben vakon hinnie, csak a Komitern vezetőségére támaszkodnia és nem tenni kísérletet arra, hogy saját tapasztalata és tudása alapján oldjon meg egyes problémákat". Innen erednek egyrészt az önállósodás felé tett már említett szerény lépései – a Bécsbe költözés, az országon belüli iroda létrehozása stb. – másrészt az, hogy tehernek érezte a túlzott függést a KI-től: „nem lehet helyesen dolgozni, amikor nem tudjuk, honnan fúj a szél". Sőt ebből fakadnak közvetett bírálatként ható megállapításai is: „egyetlenegy politikai vagy szervezeti kérdésben sem lehet kidolgozni valamilyen merev sémát, amely minden esetre és minden időben érvényes lenne", de közvetlen bírálata

is, amikor szóvá teszi, hogy Moszkvában bürokratikusan akadályozzák egyes elvtársak oda utazását, vagy amikor a csisztkák sztálini gyakorlatát bírálja: „A vezetés nem állhat abból, hogy megengedi a hibák halmozását – ha vannak ilyen esetek – és utána egyszerre mindet előszedi és lerántja az embereket". Očak könyvének fő erénye az, hogy az ellentétpár mindkét oldalát elénk tárja, bár magyarázatukkal nem is kísérletezik.

És a negyedik, összegező következtetés: a párt történelmét ezután kell megírni, amely az említett párttörténetben alkalmazott kiindulópontot – az a lényeg, ami az országban, nem az, ami a pártvezetőségekben történt – a frakcióharc fent vázolt értelmezésével párosítja és teljes, a sztálini sematizmus minden maradványától mentes képet ad párttörténelmünk eseményeiről és személyiségeiről.

Mindezt összegezve elmondhatjuk, hogy Očak hasznos munkát végzett. Sok anyagot összegyűjtött. És kedvet, kiindulópontot adhat azoknak, akik – bizonyos dolgok tisztázása után – kevesebb objektív és szubjektív korláttal látnak hozzá a párttörténet fehér foltjainak felszámolásához.

BÁLINT István

A TEORIJA IN PRAKSA 88/11–12. SZÁMA

Teorija in praksa (Revija na družbena vprašanja) broj 11–12 1988, let XXV, Ljubljana

A Ljubljanában megjelenő Teorija in praksa társadalomtudományi folyóirat decemberi számának bevezetőjében Ciril Baškovič a kutatás és a társadalom átalakulásának jelentőségét hangsúlyozva megállapítja, hogy a jelenlegi társadalmi helyzetre a fejletlenség, az állapotok túlhaladására nem ösztönző különbségek, a veszélyeztetett életszínvonal és a lakosság mind jelentősebb részének kilátástalansága jellemző. A cél a szociális jogegyenlőség fejlett társadalmának elérése lenne. Ahhoz, hogy ezt a jelenlegi helyzetben elérhessük, meg kell szüntetni a helyzetükért a felelősséget magukra vállaló legfontosabb társadalmi tényezők autonomizálódásának akadályait, a rendszer túlszabályozását, demokratizálni kell a politikai légkört és stratégiai jellegű beavatkozásokat kell eszközölni a társadalmi újratermelés kulcsfontosságú területein.

A szerző szerint a gazdaság átalakítása a legfontosabb kérdés, amelyre minden társadalmi szféra harmonikus átalakulásával kerülhet sor, miáltal ezek az átalakulások önigazgatású vállalkozói szellem kialakulásához vezethetnének. A vállalkozói szellem kibontakozása a kutatás és fejlődés erősítését, stratégiai jellegű igazgatást, tervezést, irányítást és ügyvitelt jelent.

A vállalkozások előtérbe helyezése ösztönzőleg hat a fejlődésre, s ezért rátermett egyéneket kell a tudományos kutatással és technológiai fejlődéssel foglalkozó intézmények élére állítani. Az átmeneti időszakban a tudományt és a technológiát arra kell ösztönözni, hogy sor kerüljön a tudásnak a gazdasági és egyéb szervezetekre, a gazdaságirányítási intézményekbe való átvitelére, hogy azok könnyebben vegyék a piac felé való nyitásnak és az érdekek demokratikus pluralizmusának az akadályát.

Társadalmi szempontból a tudományos kutatómunka legfontosabb értékmérője, hogy miként járul hozzá más társadalmi szférák átalakulásához és eredményeihez, miként hat ki a szakemberképzésre és a fejlesztési programok véghezvitelére. Végső eredmények azonban a tudományos kutatómunka és a fejlesztés fokozásával érhetők el, három, a tevékenység rendeltetésénél és természeténél fogva különálló egységben:

1. A tudományos kutatómunka programja, amelyet a fontos tudományos problematikára való tekintettel hozzáértő kutatók alakítanak ki és visznek véghez.

2. A nemzeti kutatási tervek, amelyeket a szakma és a széleskörű társadalmi érdek határoz meg.

3. Gazdasági vagy gazdaságon kívüli intézmények közös fejlesztési terevei, amelyek követelményeik alapján szükségszerűen rá-

termett kutatócsoportokat, intézeteket és egyetemeket mozgósítanak.

Végezetül még el kell mondanunk, a szerző szerint a tudományos kutatómunka a technológia és a termelés korszerűsítésének, de különösen a társadalmi viszonyok és újratermelés demokratizálásának és stratégiai jellegű nivellálásának a kulcsa.

Janez Jerovšek cikkében a vállalkozás és újítás rendszerbeli meghatározóival foglalkozik. A korszerű vállalkozás nem más munkájának az ügyes eltulajdonításán, parazitizmuson alapul, hanem újításokon; nem jelenti mások lehetetlenné tételét, hanem inkább a túlhaladását, az adott környezet innovációs lehetőségeinek a kihasználását. Az így körülhatárolt vállalkozás többé már nem antiszociális, bár még mindig aszociális lehet. A szerző szerint a modern vállakozást meg kell szabadítani a túlszabályozottság nyűgétől.

Az utóbbi három év folyamán sok szó esett a kisipar jelentőségéről; ennek eredményeként erőteljes lendületet vett fejlődése és az a politika, amely lehetővé tette, hogy a magánszektor kifejlődjön a háttérgazdaságból. Állítását a következőkkel támasztja alá:

1. az utóbbi években a társadalmi szektorban nem jött létre túl sok kisvállalat;
2. a társadalom, a bankok és a vállalatok nem rendelkeznek megfelelő pénzeszközökkel, amelyekkel kisvállalatok százainak létrejöttét segíthetnék elő;
3. nincsenek szubvenciók, nincs kockázati tőke, az állam pedig nem mond le az új vállalkozások létrejöttét akadályozó adókról;
4. a túlszabályozott gazdasági rendszer iránti bizalmatlanság olyan nagyfokú, hogy a társadalomban uralkodó pszichikai és erkölcsi légkör nem kedvez a kisvállalatok létrejöttének;
5. egy ilyen társadalomnak az értékrendszere sem segíti elő a kisvállalatok létrejöttét.

Ilyen körülmények között egyre elterjedtebb az a nézet, hogy a válságból való kiutat mikroszinten, azaz a vállalatok, a kisipar és a háttérgazdaság szintjén kell keresni. Gyakorlatilag ez azt jelenti, hogy helyi szinten kell ösztönözni a vállalkozás minden formáját, csakhogy meghatározott értékeket hozzanak létre.

A vállalkozás azoknak a körülményeknek a rendszeres kihasználása, amelyek az átalakulásban rejlenek. A szerző szerint az eredményes vállakozás feltétele a lehetőségek szisztematikus elemzése és kihasználása. Új munkahelyet könnyebb vállalkozás alapján megnyitni mint új technológiák gyors bevezetésével. A szerző példaként az Egyesült Államokat említi, ahol éppen a vállalkozói szellemnek köszönhetően nyithattak 24 millió új munkahelyet az 1974/84-es időszakban, miközben az új technológiának köszönhetően csupán négymillió munkahelyet létesítettek.

A mai világban a technológiai és egyéb változások felgyorsultak, a konkurrencia egyre növekszik, a vállalatok pedig csak akkor képesek a túlélésre, ha gyorsan alkalmazkodnak a változásokhoz. A szerző szerint a mi vállalataink statikus makropolitikus szerkezeti körülmények között fejtik ki tevékenységüket, ezért képtelenek gyors alkalmazkodásra. Ebből az következik, hogy amíg nem változik meg ez a statikus makropolitikus struktúra, amely egészen más gazdasági, technológiai és osztály jellegű körülmények között nyert megfogalmazást, addig nem kerül sor a vállalkozói szellem valódi értelemben vett kibontakozására.

A szerző szerint minden makrostruktúránk statikus, és az óriási, felesleges energiát felemésztő változások ellenére gazdaságunk évről évre egyre betegesebbé válik. Ha például a szlovéniai foglalkoztatást vizsgáljuk, kitűnik, hogy jövőjét nem az iparban, de különösen nem az elavult technológiában kell keresnünk. Ha ilyen körülmények között tartjuk magunkat a magánszektor foglalkoztatási korlátozásaihoz, akkor meg kell békélnünk a munkanélküliséggel. Bennünket nem zavar, hogy a munkanélküliek nyugatra emigrálnak és olyan magánvállalkozóknál keresnek munkát, akik tíznél több dolgozót foglalkoztatnak.

A korszerű gazdasági fejlődés lényege az újító készség. Csak innovációk útján bontakozhat ki dinamikus és hatékony gazdasági élet, amely képes szembenézni a konkurrenciával és megfelelni a nemzetközi piac követelményeinek. Mivel az innováció a dinamikus fejlődés hajtóereje, egész sor új, nem hierarchián alapuló szervezeti struktúrát, ellenőrzési, motivációs és irányítási rendszert hoz

magával, amelyeknek nincs sok közük a hagyományos szervezési elvekhez.

A vállalkozás lényege a nagyfokú cselekvési, kezdeményezési és alkotói szabadság. Ezt csak nyitott, nem pedig zárt rendszerekben lehet megvalósítani. Éppen ezért nem lehet a vállalkozást szűk, helyi jellegű vagy állami határok közé szorítani. Különösen nem lehetséges ez a mai világban, amikor a tőke nem ismer államhatárokat. A vállalkozás ösztönzésének és a nyitásnak sajátos példája Spanyolország, amelyre Európában a legnagyobb mérvű növekedés jellemző. Spanyolország példáján mutat rá, hogy a nemzetközi piaci viszonyokba való bekapcsolódás első feltétele a gazdasági nyitás, ami gyakorlatilag a vállalkozói szellem kibontakozásának lehetővé tételét jelenti. Jugoszlávia éppen zártságánál fogva, a vállalkozói szellem akadályozása miatt került válságba. A válságból nem kerülhetünk ki, ha nem vezetjük be a piacgazdaságot, nem engedélyezzük a magánszektor megerősödését, amely a társadalmi összterméknek legalább egyharmadát valósítaná meg, ha nem tesszük lehetővé és nem engedélyezzük a termékek, szolgáltatások, eszmék és választási lehetőségek versengését, és ha a társadalmi tulajdont nem tesszük olyan tulajdonná, amelynek lesz szociális felelőse, aki ezzel konkrét felelősséget vállal érte.

Tanulmánya végén Jerovšek felteszi a kérdést: Melyek azok a társadalmi erők, amelyek Jugoszláviában ilyen társadalmi változásokra képesek?

A folyóirat Cikkek, hozzászólások című rovatában helyet kapott még Franjo Štiblar: Beruházás, értékpapírokkal, Lev Kraft: Az intellektuális tevékenység autonómiája az egyetemen és a társadalomban, valamint Anton Bebler: A polgári és katonai szféra kapcsolata az európai szocialista országokban című cikke is.

Az 1988-as szlovéniai közvéleménykutatással foglalkozó írások közül különösen Niko Tošnak az Új értékek a társadalmi fejlődés szolgálatában című cikke érdemel figyelmet. A hetvenes évek állandósult ideológiai posztulátumain és az újra dogmatizálódó tudaton alapuló mély társadalmi válság – a maga kifejezésformáival és a nyolcvanas évekre előre vetülő következményeivel – ad alkalmat az értékelésre. Az ideológiailag állandósult értékelések és normák elvesztik a „magától értetődő" jellegzetességüket: elmaradnak az empirikus bírálatok, mellettük az álláspontok módosulásában jut kifejezésre a kritikai viszonyulás. Mindez új értékek, új kiindulópontok létrejöttét segíti elő.

A közvéleménykutatás Szlovéniában 1968 és 1988 között három fejlődési illetve értékátalakulási időszakot különböztet meg. Az első időszakra, a hatvanas évekre a reálszocializmus dogmatikus ideológiájának a fokozatos széthullása, azaz a fokozatos „liberalizálódás" volt jellemző. A második időszakra, a hetvenes évekre az ideológiai tudat redogmatizálódása nyomta rá bélyegét, amelyet az egyéni religiozitás, a valahova tartozás tudata és a hagyományos értékrend szétesésének lelassulása határozott meg. A harmadik időszak a nyolcvanas éveké, amikor a válság felismerése változást idézett elő és alternatív megoldásokhoz vezetett, olyan értékekhez, amelyek alapjául szolgálhatnak az életmód és a társadalmi fejlődés új irányvételéhez. A szerzőt különösen az utóbbi időszak foglalkoztatja, amelyről elmondja, hogy az embereknél az életüket, családjukat, munkaközösségük, népük életét befolyásoló változások miatt jelentkező számos frusztráció, meg nem értés jellemzi.

A valóság megnyitja a puszta igazság felismeréséhez vezető utat: ma sokkal rosszabbul élek mint tegnap vagy tíz évvel ezelőtt; holnap majd még ennél is rosszabbul élek.

A szerző a továbbiakban a legfontosabb területek értékelésében végbement változásokat illusztrálva a szlovén közvéleménykutatás terjedelmes anyagából az alábbi területek empirikus adatait emeli ki:

– az állam, a párt, a hatalom a politika értékelése,

– tulajdonformák, autonómia,

– nemzeti autonómia és kulturális azonosság,

– nyitottság a világ felé, kényszer nélküli kapcsolatteremtés,

– az értékelés egyéb területei.

A folyóirat gazdasági szakemberek véleményét interpretáló rovatában érdekes véleményeket olvashatunk a munkaszervezetek ügyviteli filozófiájának megváltozásáról és a gaz-

dasági hatékonyság hiányáról. Lev Premru szerint továbbfejlődés csak akkor lehetséges, ha gyökeres változások mennek végbe ügyviteli filozófiánkban. Tanulmányában az ipar és a bányászat hatékonyságát vizsgálja. A hatékony ügyviteli politika legalapvetőbb feltétele, hogy érvényre jussanak a piaci törvényszerűségek, a tudás, a termék, a munkaerő és a tőke. A szerző szerint mindez illúzió marad, ha nem változik meg alapvetően gazdaságpolitikánk, mert ez a legfontosabb feltétele olyan vállalatok kialakításának, amelyek önálló ügyviteli tényezőként tűnnek fel mind a hazai, mind a külpiacokon.

A szakmai és tudományos tanácskozásokat ismertető fejezetben olvashatjuk Adolf Bibič: A korszerű politológia a pluralizmus és a globalizmus között című cikkét. Az IPSA (International Political Association) szervezetét az UNESCO védnökségével alapították 1949-ben, s ma harminckilenc „kollektív" tagot számlál. A jugoszláv politológusok már az ötvenes években bekapcsolódtak a szervezet munkájába. Az IPSA a politikai tudományok fejlődésén munkálkodik. Két könyvismertetőre is felhívhatjuk a figyelmet: Az egyik dr. Mirjana Ule Ifjúság és ideológia, a másik pedig Radovan Delalle A lakókörülmények identitásának keresése című kötetét mutatja be.

Ružica KOVAČ-ŽNIDERŠIĆ

MONOGRÁFIA A BETYÁROKRÓL

Küllős Imola: Betyárok könyve. Mezőgazdasági Kiadó, Budapest, 1988

A betyárok viselt dolgai már akkor a közvélemény érdeklődésének a középpontjában voltak, amikor e híres betyárok még éltek, s a tanyák lakói suttogva arról beszéltek, hogy köztük járt Vidrócki Marci. Napjainkban is még viszonylag könnyen gyűjthetők azok a történetek, amelyek Rózsa Sándor és a topolyai Angyal Bandi viselt dolgait elevenítik fel. A ludasi, martonosi gazdák még ismerték azokat az embereket, akik egykor beszéltek is a két ismert betyárral. Megmutatják azokat az épületeket, ahol egykor csárda állt, s ott mulatott az egykori szegénylegény. Hajdújáráson mindenki tudja, hogy a Szollár Sztipán tanyáján álló hatalmas fűzfában egykor Rózsa Sándor bújt el, amikor a csendőrök már majdnem elfogták.

Másfél évszázada azonban nem csak a paraszti emlékezet szól a betyárokról, majdnem ennyi ideje foglalkozik velük már a néprajzi irodalom is. Ugyanis, a betyárok megjelenésével csaknem egyidőben kezdik kutatni ezt a témát, ha Vahot Imre 1846-ban megjelent ismertetését a Sobri családról ilyen írásnak tekintjük. Az érdeklődés a társadalom peremére szorultak iránt sohasem szűnik meg a magyar néprajzkutatásban. *A magyarság néprajza* külön fejezetben foglalkozik a betyár alakjával. Itt olvashatók a híres betyárok életrajzai is. A betyárvilágnak a népköltészettel és a ponyvával való kapcsolatát ismerteti Békés István a *Magyar ponyva Pitaval* című, 1966-ban megjelent könyvében. Azóta több mint két évtized múlt el, s újabb és újabb publikációk foglalkoznak a kérdés általános vonatkozásaival. Több tanulmány taglalja a helyi betyárok népköltészeti tanulságait. A legújabb kutatások eredményeit és saját kutatásait foglalja össze Küllős Imola a *Betyárok könyve* című monográfiájában.

A szerző a kérdéskört minden szempontból elemezni kívánja, ezért tartjuk munkáját átfogó tanulmánynak a betyár kérdéskörről. A könyv szerkezetileg három részre tagolódik. Az első részben a történelmi, társadalmi kérdéseket vizsgálja, a betyárokról szóló népköltészeti alkotások folklorisztikai és poétikai vonatkozásait elemzi. A másodikban számba veszi az országos hírű betyárokat, azokat, akikről a népballadákban, történelmi énekekben és mondákban megemlékeznek. A harmadikban pedig az egyes népköltészeti alkotások példatárait találjuk.

A betyárok világa, annak népköltészeti megjelenítése nem speciálisan magyar folklórjelenség. A primitív lázadók – így nevezi

európai rokonait Eric Hobsbawm – Európaszerte ismert alakjai a folklórnak. A magyar népköltészet betyárja, a felfogás szerint, így egyenes ágú rokona a szerb törökverő hajduknak és a görög kleftisznek. Ennek a hagyománynak a folytatását véli felfedezni a szerző a XX. században kialakult partizánfolklórban is. A primitív lázadónak ilyen általánosítása nézetünk szerint túlságosan leegyszerűsíti a problémakört: az, hogy a szlovák Janošik, a román Pienta együtt harcolt a kurucokkal, és Rózsa Sándor szabadcsapataival részt vett az 1848/49-es forradalomban, nem jelenti azt, hogy ezek az események alapvetően befolyásolták a szlovák, román és magyar betyármondákat. Népballadáinkban, mondáinkban legkevésbé arról esik szó, hogy hogyan harcolt Rózsa Sándor Kossuth oldalán. Ezzel szemben a szerb hősénekekben az alaptéma az, hogyan győzte le Hajduk Veljko és Stanko a törököket, hogyan haltak hősi halált a cári ütközetben. A többi híres magyar betyár életében nem igen akad olyan jeles pillanat mint Rózsa Sándorében.

Hobsbawm kilenc pontban sorolta fel azokat az ismérveket, amelyek Európa-szerte jellemzik a jó ügyért harcoló nemes bandität. Küllős Imola ismerteti ezt a kilenc ismérvet és megállapítja: „A magyar folklórban élő »igazi betyár« minden pontban megfelel e nemzetközi meghatározásoknak." Ezt a megállapítását csak némi fenntartással fogadhatjuk el, mert az általunk ismert betyártörténetekben és népballadákban nem találjuk e meghatározás összes jellemzőjét. A népköltészeti anyagban nincsen olyan történet, amely arról szól, hogy a betyár jó útra tért, és becsületes parasztként tovább dolgozik. Egyetlenegy monda sem olvasható arról, hogy a betyárok nincsenek ellenséges viszonyban a királlyal és a császárral, és ezek a szegénylegények csak a helyi urakkal vagy az elnyomó intézmények képviselőivel harcolnak.

Ugyancsak fenntartásaink vannak ha a szerb hősénekeket vizsgáljuk meg a kilenc pont alapján. Maga Küllős Imola is érzi, hogy az európai betyár-, illetve balladaköltészetet nem lehet kizárólag e kilenc pont alapján összefoglalni, mert néhány oldallal előbb ezt olvashatjuk könyvében: „... a köztudatban a magyar betyárok nem váltak nemzeti hősökké, mint a balkáni népköltészetben a hajdutok vagy a kleftiszek." Meggyőződésünk, tehát, hogy a magyar betyár, a nyugateurópai nemes bandita és a balkáni törökverő szabadságharcos kérdésköre lényegesen összetettebb, mint az Küllős Imola munkájából kitűnik, és ha annak néhány vonatkozásában adottak is az interetnikus kapcsolatok. Ezért magukat a folklóralkotásokat kell összevetni, és csak utána szabad végső következtetéseket levonni. E kérdéskör tanulmányozása azonban nem is volt célja a szerzőnek, hisz ő a magyar betyárság néprajzi vontkozásait vizsgálta.

A magyar szegénylegényekről a kutatók ismereteiket több forrásból meríthetik. A folklorista számára a legfontosabb adatokat kétségtelenül a népköltészet és a népi díszítőművészet adja. Nem hagyhatja azonban figyelmen kívül a múlt században készült ponyvakiadványokat sem, amelyek nagymértékben befolyásolták a betyárok népi megítélését. Nem mellőzhetőek azok az irodalmi alkotások sem, amelyeknek témája a betyárvilág. E művészi áttranszformálások mellett a kutatónak számolnia kell a híres betyárok valóságos élettörténetével, levéltári adatokkal, bírósági ítéletekkel, korabeli sajtóbeszámolókkal is. Küllős Imola tanulmányában mind a négy forrást mérlegeli, s ezek alapján vizsgálja meg egy-egy híres betyár életútját. Ugyanezt a módszert választja a népköltészet és a valóság viszonyának szembeállításakor. Részletesen vizsgálja azokat a társadalmi körülményeket, amelyek kedveztek a szegénylegényekről szóló ponyvakiadványok létrejöttének. Tanulságosak azok a megállapításai, amelyek a betyár szó eredetével s annak jelentésváltozásaival foglalkoznak. Azzal azonban vitakozunk, hogy a betyárok részben azért választottak álnevet, hogy nehezebben fogják el őket, részben pedig azért, hogy eredeti nevükön könnyebben visszatérhessenek a becsületes életbe. A hatóságok a zsiványokat álnevükön körözték, ilyen néven emlegetik őket a népköltészeti alkotásokban is. Valószínűbb inkább, hogy a felvett nevek jó része ragadványnév. Falvainkban még napjainkban is ez egyes családokat kizárólag csúfnevükön ismerik.

A parasztság csodálta a betyárokat, de félt, rettegett is tőlük. Éppen emiatt megjelenité-

sük a népköltészetben nem egyértelmű. Túlsúlyban vannak azok a folkóralkotások, amelyek a betyárokról idealizált képet festenek. A népköltészet e témával foglalkozó alkotásai a XIX. században keletkeztek, akkor, amikor a betyárok éltek. Három műfajcsoportban: lírai dalokban, népballadákban és történelmi mondákban születtek értékes alkotások. Küllős Imola részletesen ismerteti a betyárballadák és -dalok jellegzetességeit. Feltárja a betyárköltészet és a XVIII. századi latorköltészet összefüggéseit. Példákkal igazolja azokat az eszmei különbségeket, amelyek a betyárfolklór és a vágánshangulatú költészet között kimutathatók. Az eszmei különbséget a szerző annak tulajdonítja, hogy a XVIII. századi vágáns dalok egyedi szerzemények, bennük az egyes szerzők egyéni élményeiket, megpróbáltatásaikat mondják el, illetve jegyzik fel. A XIX. századi betyárdalok pedig valóságos népköltészeti alkotások.

Küllős Imola a prózai műfajokkal csak érintőlegesen foglalkozik. Pedig tanulságos lett volna a dalok és mondák eszmeiségének összehasonlítása. Vajon a mondákban is megtalálhatók-e azok a konfliktushelyzetek, amelyeket a betyárdalokban kimutat és részletesen elemez? Érdemes lenne vizsgálni azt is, milyen arányban találhatók hiedelmek a történelmi mondákban és betyárdalokban. Jó lett volna, ha nem csak tételszerűen szögezi le, hogy a helyi mondák sokkal több valóságos elemet tartalmaznak, mint az országosan ismert betyárokról szóló mondák, hanem ezt példákkal is igazolja, ugyanúgy, ahogyan azt a verses műfajok esetében megteszi. A mondák szövegelemzését azért is hiányoljuk, mert a példatárban többnyire betyárokról szóló mondákat olvashatunk.

Az egyes betyárportrék felvázolásakor a szerző következetesen közli a valóságos életrajzi adatokat, a róluk szóló népköltészeti alkotásokat, de hivatkozik a szépirodalmi munkákra, korabeli újságcikkekre is, így több szemszögből láttatja az egykori híres szegénylegények életét, sorsát.

A betyár alakja minden bizonnyal további kérdéseket vet majd fel a magyar és nemzetközi folklórtudományban. Valószínű, hogy a XX. század végén is megihleti majd a szépírókat, filmeseket. Számunkra azonban lényegesebb, hogy napjainkban is gyűjthetők azok a történetek, amelyek a híres betyárok viselt dolgait örökítik meg. Énekelik még a betyárballadákat, csak most már nem kizárólag a férfiak, hanem az asszonyok is. Küllős Imola munkája azt bizonyítja, hogy érdemes e témával tovább foglalkozni s továbbgondolni a még tisztázatlan kérdéseket.

BESZÉDES Valéria

MUNKATÁRSAINK

A Habermas-blokkot *Losoncz Alpár* állította össze.
Fordítók: *Blau Júlia, Szíjj Ferenc* és *Selmeci Gyöngyi*
A tartalomjegyzéket és az összefoglalókat szerbhorvát nyelvre *Mirko Gotesman*, angolra *Blau Júlia* fordította.
Korrektorok: *Kollárs Magda, Buzogány Kardos Julianna*

SZÁMUNK SZERZŐI

Jürgen Habermas	társadalomtudós, Frankfurt am Main, NSZK
Losoncz Alpár,	a társadalom- és gazdaságtudományok magisztere, Műszaki Tudományok Kara, Újvidék
Dr. Rehák László,	a társadalomtudományok doktora, nyugalmazott egyetemi tanár, a Létünk fő- és felelős szerkesztője, Szabadka
Bálint István	külpolitikai kommentátor, a Magyar Szó külpolitikai rovatának állandó munkatársa, az SZVT fordítószolgálatának vezetője, Újvidék
Dr. Ružica Kovač-Žnideršić,	a szociológia doktora, a szabadkai Közgazdasági Kar docense, Szabadka
Beszédes Valéria	néprajzkutató, az Észak-Bácska Műemlékvédelmi Intézet szakmunkatársa, Szabadka

LÉTÜNK társadalmi, tudományos, kulturális folyóirat. – Alapító: Vajdaság Dolgozó Népe Szocialista Szövetségének Tartományi Választmánya. – Megjelenik a Tartományi Művelődési ÖÉK és a Tartományi Tudományügyi ÖÉK támogatásával. – Kiadja a Forum Lap- és Könyvkiadó és Nyomdaipari Munkaszervezet, 21000 Novi Sad, Vojvode Mišić utca 1. – Szerkesztőség: 24000 Subotica, Trg slobode 1/2., Tel.: 024/26-819. – Szerkesztőségi fogadóórák: mindennap 10-től 12 óráig. – Megjelenik kéthavonta. – Előfizethető a 65700-601-14861-es folyószámlára; előfizetéskor kérjük feltüntetni a LÉTÜNK nevét. – Egyes szám ára 5000, kettős szám ára 10 000 dinár. Előfizetési díj egy évre belföldön 25 000, külföldre 50 000 dinár. Külföldön egy évre 10 dollár.
– Készült a Forum nyomdájában Újvidéken