

TANULMÁNY

A KOMMUNIKATÍV CSELEKVÉS KOORDINÁCIÓJA* – Kísérlet a habermasi társadalomelmélet egy kategóriájának felvázolására –

SIK Domonkos

Ph.D-hallgató, ELTE TáTK Doktori Iskola
H-1117 Budapest, Pázmány Péter sétány 1/A; e-mail: sikdom@gmail.com

Összefoglaló: Tanulmányomban kettős célt tűztem ki magam elé. Elsőként azt a kérdést vizsgálom, hogy a habermasi társadalomelmélet kritikai bázisa tekinthető-e pusztán formálisnak, vagy sem. Álláspontom szerint, tekintve, hogy a kommunikatív cselekvés fogalma demokratikus intézményi háttérrel és bizonyos – a formális pragmatikából le nem vezethető – cselekvési maximákat előfeltételez, nem túlzás kijelenteni, hogy ezen előfeltételek formájában szubsztantív elemeket is tartalmaz a kritikai bázis. A tanulmány második részében egy ilyen szubsztantív előfeltételt mutatok be. Maga az előfeltétel a társadalomelmélet egy immanens problémájából vezethető le. A kommunikatív cselekvés fogalmát Habermas a társas cselekvések cselekvés-koordinációs mechanizmusaként mutatja be, amire akkor van szükség, amikor a társas cselekvés, a kooperáció megakad, mégpedig amiatt, mert a cselekvők eltérően definiálják a cselekvéshelyzetet. Ugyanakkor nem szabad elfelejtenünk, hogy maga a kommunikatív cselekvés is társas cselekvés. Így feltehető a kérdés: abban az esetben, ha problematikussá válik maga a cselekvés-koordináció (vagyis maga a kommunikatív cselekvés), milyen mechanizmus segítségével oldható fel ez a zavar? Más szóval: hogyan biztosítható a kommunikatív cselekvés koordinációja? Tekintve, hogy a társas cselekvések koordinációját alapértelmezésben az életvilág látja el, kérdésünk sem választható el az életvilág problematikájától. A kommunikatív cselekvés elméletében az életvilágok között racionalitásuk/nyitottságuk szerint differenciál Habermas. Ilyenformán a kommunikatív cselekvés problematikussá válását az életvilágok közti racionalitásbeli különbségre vezethetjük vissza, a kommunikatív cselekvés koordinációját pedig e különbség eliminálására tett kísérletnek tekinthetjük. Ezért a kommunikatív cselekvés koordinációját alapvetően tudatosításnak tekintem. A tudatosítás fogalmának pontos mibenlétét Habermas munkásságának egészét szem előtt tartva próbálom kidolgozni. A korai metodológiai művek, és a *Megismerés és érdek* belátásait felhasználva a tudatosítás fogalmát végül – a diskurzusetikai és a demokráciaelméleti művek alapján – a cselekvés-koordináció magasabb morális fokon történő újratanulásaként írom le.

* A tanulmány kapcsán sok embernek tartozom köszönettel. Annak korábbi változatait átolvasva és véleményezte: Csákó Mihály, Erdélyi Ágnes, Némedi Dénes, Somlai Péter, a *Szociológiai paradigmák* doktori szeminárium résztvevői, Tardos Róbert és Wessely Anna. Mindannyiuknak nagyon hálás vagyok az észrevételeikért!

Kulcsszavak: Habermas, kritikai bázis, kommunikatív cselekvés, életvilág, racionalizáció, cselekvés-koordináció, diskurzusetika

BEVEZETÉS

Az alábbi tanulmányban Jürgen Habermas társadalomelméletének két összefüggő, centrális problémáját elemzem. A tanulmány kiindulópontja az a kérdés, hogy tartható-e az elmélet pusztán formális pragmatikai megalapozása, vagy ehhez további, a nyelv pragmatikai elemzéséből közvetlenül nem levezethető tartalmi segédállításokra is szükség van. A kérdés megválaszolására egy *A kommunikatív cselekvés elméletén* (a továbbiakban KCSE) belüli sajátos probléma – a kommunikatív cselekvés koordinációjának problémája – bemutatásával teszek kísérletet.

A tanulmány első szakaszában a KCSE kritikai bázisának problematikáját járom körbe. Habermas intenciója szerint a KCSE kritikai bázisát a nyelv formális pragmatikai elemzése során kialakított kommunikatív cselekvés (a továbbiakban KCS) fogalma alkotja (erre mint „eredeti nyelvhasználatra” hivatkozik Habermas). A közvetlenül a nyelv formális pragmatikai szabályaiból levezetett kritikai bázistól azt várja, hogy segítségével, a korábbi kritikai elméletek normatív megalapozásakor támadó nehézségeit elkerülheti. Ezt a koncepciót – különböző okokból – Habermas több kritikusa is problematikusnak tartja. A kritikusok egyik fele szerint a KCS fogalma a nyelvből levezetett formális pragmatikai szabályok mellett tartalmi segédállításokra is szorul (McCarthy 1978; Taylor 1991). A kritikusok másik fele szerint pedig a KCS fogalma már maga is implicál bizonyos tartalmi segédállításokat (Alexander 1991; Apel 1992a, 1992b; Honneth 1986). Ez pedig azt jelenti, hogy ezen kiegészítő állítások kapcsán a KCSE-nek is szembe kell néznie a tartalmi állítások megalapozásának problémájával, amennyiben továbbra is normatív bázisként kíván a KCS-re tekinteni.

Tanulmányom második szakaszában a fenti problémával kapcsolatos álláspontom kidolgozásához kezdek hozzá. A kritikai bázis pragmatikai és nem-pragmatikai alapelveinek megkülönböztetése után egy a habermasi életművet a kezdetektől fogva végigkísérő problémát vizsgálom meg: azt a kérdést, hogy a problematikussá váló KCS-t milyen koordinációs mechanizmusok állítják helyre. Általában a társas cselekvés és egyben a KCS koordinációját Habermas álláspontja szerint az életvilág biztosítja. Ebből fakadóan a KCS-koordináció problematikája elválaszthatatlan az életvilág problematikájától. Habermas KCSE-beli álláspontja szerint két tetszőleges életvilág nem inkommensurábilis (racionalitásuk, vagyis nyitottságuk felől összevethetők). Ezért a KCS-koordináció az életvilágok racionalitásának közelítéseként, az eltérő racionalitási fokok közti különbség minimalizálásaként, vagyis a kevésbé racionális életvilágú fél racionalizálásaként képzelhető el (ezt *tudatosításnak* nevezem). Az apeli kritikához kapcsolódva a tudatosítást mint a KCS előfeltételeként rekonstruált, ugyanakkor pragmatikailag le nem vezethető eljárást mutatom be.

A tanulmány záró szakaszában a tudatosítás fogalmának vázlatos kidolgozására teszek kísérletet. Ehhez forrásul a korai módszertani, a diskurzusetikai és a kései demokráciaelméleti írásokra támaszkodom.

A KCSE KRITIKAI BÁZISÁNAK PROBLÉMÁJA

A kritikai bázis problémája Habermas egész munkásságát végigkíséri. Egyes álláspontok szerint Habermas pályája különböző szakaszain kidolgozott kritikai bázisok tekintetében folytonosság figyelhető meg,¹ más álláspontok szerint ezek a kritikai bázisok jól elkülönülnek egymástól.² Azt gondolom, hogy mindkét megközelítésben nagyon sok igazság van. A habermasi életmű egészében kétségtelenül kimutatható egy morális elköteleződés, amit talán legjobban az idős Kant „közjog transzcendentális formulájával”³ érzékeltethetünk.⁴ Ugyanakkor a nyilvánosság-elv, nagyon különböző formákat ölt a különböző művekben. A *Nyilvánosság-könyvben*, „polgári nyilvánosságként” még szubsztantív kritikai bázis. A *Megismerés és érdekekben* az emancipatorikus megismerés-érdek bemutatása során a pszichoanalízis kapcsán kerül elő.⁵ A KCSE-ben pedig a – beszédaktusok perlokúciós szintjén – rejtett nyelvi stratégiai cselekvés formájában bukkan fel újra (immáron formális elvként). Éppen ezért a két álláspont egyszerre igaz: a habermasi kritikai bázisok sokféle alakot öltöttek, de jó érvek hozhatók fel közös morális magjuk kimutathatósága mellett. Az alábbi fejezetben a KCSE kritikai bázisának sajátosságait és a habermasi megoldással kapcsolatos kritikákat mutatom be.

A KCSE kritikai bázisa

A KCSE-ben Habermas arra tesz kísérletet, hogy „a formális pragmatika segítségével rekonstruálja a beszédben rejlő racionalitáspotenciált (...), feltárva a kölcsönös

- 1 Felkai Gábor így fogalmaz: „Észrevehető, hogy implicit módon már a fiatal Habermas is a kommunikatív viszonyok állapotán méri le a társadalmak szabadságát és fejlettségét. (...) a széles értelemben vett politikai döntésekbe való beleszólás lehetőségét tartja az emberhez méltó élet *sine qua non*-jának. (...) igazolni kívánja, hogy a demokrácia és a jogállamiság intézményes garanciái, valamint az ezeknek megfelelő racionális életformák olyan kitüntetett értékek (...), amelyek *alternatíva-nélkülisége* belátatható” (Felkai 1993: 58–59). Mint ahogy arra Weiss János is rámutat (1994: 152–153), Felkai monográfiája bázisul a nyilvánosság könyvet veszi, az abban kidolgozott kritikai bázisnak életre szóló jelentőséget tulajdonítva.
- 2 Némedi Dénes (2000b) alapos áttekintése példaértékűen szemlélteti ezt az álláspontot.
- 3 *Az örök békében* így fogalmazza át a kategorikus imperatívuszt Kant: „Jogtalan minden mások jogait érintő cselekedet, ha maximája nem tűri a nyilvánosságot” (1995: 304).
- 4 A morális tartalommal feltöltött nyilvánosság fogalma dokumentálhatóan végigkíséri Habermas pályájának egészét közvetlenül és közvetve is (noha ezen állítás kifejtése egy külön tanulmány tárgya lehetne). Előbbire jó példa *A társadalmi nyilvánosság szerkezetváltozása*. Kantról szóló elemzésében Habermas explicité idézi ezt a formulát mint „a politikát a morál nevében racionalizálni kívánó” polgárság számára kulcsfontosságú elvet (Habermas 1993: 179). Utóbbira pedig jó példa az Arendt-hatás. Mint az közismert, Arendt Habermasra gyakorolt hatása már a Nyilvánosság-könyv óta kimutatható. Márpedig mint az poszthumusz Kant-előadásából kiderül, Arendt általános kritikai elvként mutatta be a nyilvánosságot. Arendt elemzése szerint, minthogy nyilvánosan nem igazolható az erkölcsi törvény megszegése, ezért az erkölcsi törvénytől való eltérés, mindig magában rejti a titok mozzanatát, a többiek szeme elől való elrejtést. Ebből fakadóan tekinthető absztrakt elvként is kritikai bázisnak a nyilvánosság (Arendt 2002: 245–248).
- 5 A terapeuta helyzetben a terapeuta a nyilvánosságot képviseli (erre a kérdésre később még visszatérek). A nyilvánosság tétel mint tudatosítás (önreflexió) ebből a szempontból maga a terápia (Habermas 2005: 201).

megértés mindennapi folyamatai univerzális és megkérdőjelezhetetlen előfeltevéseinek normatív tartalmát” (Habermas 1991: 243). Nem kevesebbet tűzött tehát célul maga elé, mint hogy magából a nyelv pragmatikai elemzéséből vezesse le kritikai elméletének normatív bázisát. Ezzel kívánta megoldani azokat a kritikai bázis megalapozása okozta problémákat, amelyek a frankfurti iskola első generációjának képviselői nem találtak megoldást.⁶ A *Filozófiai diskurzus a modernségről* című előadaskötetben Habermas azzal magyarázza, hogy Adornónak és Horkheimernek a kritikai elmélet megalapozására tett kísérletei kudarcba fulladtak, hogy „az önmagát túllicítáló ideológiakritika performatív ellentmondását szítani és fenntartani akarják, nem pedig elméletileg meghaladni” (Habermas 1998: 109). Habermas szerint *A felvilágosodás dialektikájában*, miközben a felvilágosodás ideológiakritikájának mércéjét (a polgári eszményeket) tették kritika tárgyává a szerzők, „meg kellett tartaniuk egyet az ésszerű mércék közül, jóllehet valamennyit korruptnak nyilvánították” (i.m. 108), és ez óhatatlanul paradox helyzetbe sodorta őket. A paradox helyzetből az ésszel szembeni totális szkepszis irányába léptek tovább. Ennek alternatívája lehetett volna, ha ész-konceptiójukat tették volna revízió tárgyává. Habermas pontosan ezt tette, a szubjektum-objektum relációban értelmezett instrumentális racionalitás mellett az interszubjektív relációban értelmezett kommunikatív racionalitás felmutatásával kiutat kínált az Adorno és Horkheimer által meg nem oldott apóriából. A kommunikatív racionalitás koncepcióját nem érinti a felvilágosodás – pontosabban a természetet uralma alá hajtó instrumentális racionalitás – Adorno és Horkheimer által megfogalmazott kritikája. Továbbá mint közvetlenül a nyelvből levezetett kritikai bázis, mentes mindenfajta tartalmi elemtől, így nem támaszkodik egyetlen polgári eszményre sem, így Habermas elkerüli a fent említett apóriát.

A korai kritikai elméletek másik problematikus elemeként azonosítja Habermas a Marxra, Adornóra és Horkheimerre egyaránt jellemző elméletstratégiai döntést: kiindulópontként mindhárman teleologikus történelemfilozófiát választottak. Éppen ezért Habermas nagy hangsúlyt fektet arra, hogy más utat válasszon. Elődei elemzéseik kritikai bázisát tartalmi elemektől tették függővé: azt posztulálva, hogy a termelési erők fejlődése meghatározott szakaszokon megy keresztül, ami egyúttal a „felépítmény” fejlődését is meghatározza, az emancipatorikus lehetőségeket is a fejlődési fokokhoz kötötték. Ebből kifolyólag a lehetséges kritikát is az adott kor történelmi jellemzői határozták meg: feudalizmusban a kapitalizmus a kritikai bázis, kapitalizmusban a kommunizmus (Habermas 1987: 382). Ezzel szemben Habermas a KCSE-ben ahistorikus elemzésből indul ki: a kommunikáció formális pragmatikai elemzéséből (Habermas 1987: 383). Közvetlenül a kommunikációt elemezve határozza meg formális kritikai bázisát, ami ilyenformán kortól és helytől független érvényességgel bír, vagyis univerzális. Habermas a sok bírálat ellenére mind a mai napig ragaszkodik ahhoz, hogy kritikai bázisát a nyelvből levezetett, univerzális bázisnak ismerjék el.

Ugyanakkor kérdéses, hogy a kritikai bázis pusztán formális pragmatikai bevezetése tartható-e, vagy pedig, pragmatikailag le nem vezethető tartalmi segédállításokra is rászorul. Több kritikusa is ezen a ponton érzi a leginkább támadhatónak a KCSE-t. Így

6 A frankfurti iskola különböző generációinak kritikai bázisáról nyújt alapos áttekintést egy-egy tanulmányában – az első generációra fókuszálva – Huszár Ákos (2006) és – Habermasra fókuszálva – Némedi Dénes (2000b). Továbbá a kérdést egy interjúban Habermas maga is kommentálja (Honneth 1990).

megemlített Charles Taylor és Karl-Otto Apel a KCSE-vel szemben megfogalmazott kritikája. Ők más-más megfontolások alapján, de egyaránt amellett érvelnek, hogy a KCSE tartalmi kiegészítő elvekre szorul. A fentiekhez hasonló kritika elfogadása a KCSE egészére döntő hatással volna. Elfogadva, hogy tartalmi elemek is szükségesek a KCSE megalapozásához, Habermasnak a korai kritikai elméletek nem-formális mi-voltából fakadó nehézségekkel is szembe kellene néznie (noha éppen ezt akarta elkerülni). Meg kellene válaszolnia a kérdést: miként alapozhatók meg a segédelvként bevezetett tartalmi elvek?

Taylor és Apel kritikája

Charles Taylor *Language and Society* című tanulmányában ezt írja a KCSE-ről: „Az a központi problémám velem, hogy a racionalitás pusztán *formális* etikája alapozza meg a kölcsönös megértés fogalmát” (Taylor 1991: 29–30). A racionalitás pusztán formális megalapozása Taylor szerint azért nem tartható, mert nem válaszolja meg azt a kérdést, hogy miért kövessük inkább a racionalitás normáját, mint bármely egyéb normát. Hiszen, ha feltesszük is, hogy a KCS szerinti cselekvés-koordináció önérték (amennyiben a közös jelentés kialakításának legracionálisabb és morálisan leginkább igazolható módja), még akkor is akad számtalan egyéb érték, amely prioritást élvezhet ezzel szemben. Ebből kifolyólag igazolásra szorul, hogy miért részesítsük előnyben egyéb értékekkel szemben. Taylor álláspontja szerint szigorú formalizmusából még Kant is engedett egy analóg ponton, és tartalmi érveléssel indokolta meg, miért kell a gyakorlati ész törvénye szerint eljárunk: mivel eszes lények vagyunk, ennek megfelelően kell viselkednünk, és tisztelnünk kell az észet mind magunkban, mind másokban. Taylor mindezek fényében azt a megoldási javaslatot fogalmazza meg, hogy a racionalitás fogalmát terjesszük ki oly módon, hogy az magába foglaljon szubsztantív elemeket is (Taylor 1991: 34). Habermas mindezek ellenére megmarad a pusztán procedurális megalapozás talaján. Úgy utasítja vissza Taylor kritikáját, hogy rámutat: a racionalitás általános fogalmának – legyen az instrumentális vagy kommunikatív – mindig távol kell tartania magát bármiféle tartalmi elemtől (Habermas 1991: 219).

Habermas közeli munkatársa és barátja, Apel a *Diskurzusetika határain?*⁷ című tanulmányban Taylorhoz hasonló következtetésre jutott. Azonban számára a kommunikatív racionalitás értékének primátusa nem szorul igazolásra. Abból indul ki, hogy „performatív önellentmondáshoz” vezet, ha valaki komolyan akar érvelni valami mellett, de mégse fogadja el az ideális beszédhelyzet fogalmával jellemzett eljárást: „A komoly érveléssel együtt (...) már rá is léptünk a vita talajára és ennyiben elismertük az érvelő ész normáit.” (Apel 1992a: 93). Az tehát nem probléma Apel számára, hogy miért döntsek a racionális vita mellett a cselekvés-koordináció során, hiszen, ha cselekvés-koordinációt kezdeményeznek, akkor szükségszerűen a formális pragmatikában rekonstruált érvényességi igényekhez mérik beszédaktusaikat a felek. Ebben a

7 Apel tanulmánya során mindvégig a diskurzusetikát vizsgálja. Minthogy ez a cselekvés-koordináció folyamatának (amennyiben a helyesség érvényességi igénye mentén zajló közös jelentés kialakításaként foghatunk fel egy gyakorlati vitát), ezért a rá vonatkozó megállapítások az általában vett KCS szempontjában is relevánsak.

tekintetben Apel és Habermas egyetértenek. Álláspontjuk azon a ponton válik el, hogy az ideális beszédhelyzet leírható-e pusztán a nyelvből levezetett formális elvekkkel, vagy sem. Apel szerint az érvelő ész normái nem pusztán formális pragmatikai, hanem tartalmi imperatívuszokat is tartalmaznak.

Apel megkülönbözteti a diskurzusetika szándéketicai (ezt a kanti erkölcsi törvénnyel állítja párhuzamba) és felelősségetikai (ezt Weber nyomán írja le) bevezetését. Előbbi esetben a racionális vita keretfeltételei pusztán a formális pragmatika szabályaival is leírhatók, azonosak az ideális beszédhelyzet keretfeltételeivel. Azonban a diskurzusetika ilyen bevezetése eszményi és éppen ezért tényellentétes cselekvőket feltételez, akik nincsenek tekintettel cselekvésük mellékhatásaira és következményeire (Apel 1992a: 106). A cselekvés mellékhatásaira és következményeire is figyelmet fordító – és ebben az értelemben azért felelősséget vállaló, vagyis felelősségetikai dimenziót is szem előtt tartó – cselekvő nem elég, ha pusztán az ideális beszédhelyzet feltételeit tartja szem előtt. Ezen túl arra is figyelmet kell fordítania, hogy a tényleges beszédhelyzet soha sem elégíti ki teljesen ezeket a feltételeket, ebből kifolyólag társa sem ezekhez tartja magát. Így neki egy további imperatívusszal is számolnia kell: a reális és az ideális beszédhelyzet feltételei közti különbség csökkentésére kell törekednie (Apel 1992a: 109). Ez azonban már nem formális, hanem tartalmi imperatívusz. Apel tehát a reális kommunikatív cselekvőre vonatkozó transzcendentális pragmatikai reflexió segítségével a cselekvés-koordináció folyamatában azonosít egy – annak formális pragmatikai elvei mellett megbújó – tartalmi elvet is. A KCS során nem elég pusztán az érvényességi igények bírálatának és elfogadásának – a nyelv pragmatikai szabályai szerinti – lefolyását követni, ezen túlmenően a cselekvőknek még egy – pragmatikailag nem indokolható – tartalmi imperatívuszt is szem előtt kell tartaniuk, az ideális és reális beszédhelyzet közötti különbség csökkentésére kell törekedniük.

Apel egy másik esszéjében tovább lép. *Utópia-e az ideális kommunikációs közösség etikája?* című tanulmányában eredetileg azt a kérdést vizsgálja, hogy mennyire jogos az utópia vádjával illetni az ideális kommunikációs közösség koncepcióját (Apel 1992b: 14–16). Arra a megállapításra jut, hogy apóriába futunk, ha megpróbáljuk megválaszolni a kérdést: „nem szabad, és mégis szükségszerűnek kell feltételeznünk a továbbfejlődést az eszmény utópikus megvalósítása szerint” (Apel 1992b: 64). Vagyis az ideális kommunikációs közösséget egyszerre kell utópiaként elképzelnünk, amennyiben történelmileg szituált célként tekintünk rá (mely irányába konvergálunk), és egyszerre kell nem-utópikusan elképzelnünk, amennyiben nem egy eszményt ír le, hanem egy transzcendentális állapotot. Az apóriából kivezető megoldás a gyakorlati szándékkal fellépő történelemfelfogást kifejező kritikai társadalomelmélet jelenti. Ez képes ugyanis – feltárva az ideális beszédhelyzet szerkezetét és szerepét – leírni azokat a jellemzőket, amelyek az ideális beszédhelyzet létrejötte előtt annak létfeltételeit megteremtik és fenntartják (Apel 1992: 65). Apel álláspontja szerint tehát stratégiai célok eredőjeként és stratégiai célok által biztosítva képzelhető el az ideális kommunikációs közösség létrejötte és fenntartása. Apel az ilyen jellegű stratégiai cselekvést állami feladatnak tartja: „a diskurzust, amely mint olyan, elvileg egy korlátatlan kommunikációs „rendszerre” vonatkozik, egyúttal az állami önfenntartási rendszer azon alrendszereként kell kezelni, amely az uralom általi jótállásra szorul” (Apel 1992b: 67, 72–73).

Taylor és Apel kritikái mellett megemlíthető számos további kritika is. Tanulmányomban azért emelem ki Taylor és Apel bírálatait, mert úgy érzem jól reprezentálják a KCSE formalizmusával kapcsolatos kritikák két fő típusát. Mint azt láttuk Taylor a szubsztantív elveket hiányolja Habermas gondolkodásából, amire Habermasnak jól ismert válasza az, hogy ilyen elveket nem célja megadni.⁸ Apel kritikája ettől eltérő perspektívájú.⁹ Ő arra mutat rá, hogy már magában a KCS fogalmában szubsztantív preszuppozíciók rejlenek, s ezeket explicitté kell tenni. Apel javaslata arra vonatkozik, hogy a minél pontosabban kidolgozott preszuppozíciók, nemhogy gyengítenék a KCSE-t, éppen hogy erősítik. Hiszen rámutatnak arra, hogy a kommunikatív racionalitás-potenciál miként aktualizálható. Ebben az értelemben az apeli típusú érvek semlegesítik a taylori típusúakat: pontosan olyan tartalmi előfeltevésekre mutatnak rá, amelyeket Taylor hiányol.

Bizonyos értelemben Habermas alkotói útja az apeli típusú érvek jogosságát igazolja. A KCSE demokraciáelméleti implikációnak kidolgozásaként felfogott *Faktizität und Geltung*ban Habermas nem csupán a kommunikatív racionalitás-potenciált aktualizáló KCS mellett, hanem annak előfeltételei mellett is elkötelezi magát. A rekonstruált alapjogokkal (Habermas 1996: 122–123), a kommunikatív és adminisztratív hatalom megosztásának arendti koncepciójával (Habermas 1996: 147) és az Arato-Cohen által kidolgozott civil társadalom koncepciójával (Habermas 1996: 370) explicit tartalmi kérdésekben is állást foglal (a demokratikus berendezkedés egy konkrét modellje mellett kötelezi el magát). Ezeket a tartalmi elemeket maga a kommunikatív racionalitás igazolja. Abból fakadóan nem aggályos a kritikai bázisban szerepeltetni őket, mert annak szükségszerű preszuppozíciói (ez lehet a válasz az előző fejezetet záró kérdésre).

8 Taylorral megegyező típusú kritikát fogalmaz meg Habermas-monográfiájában McCarthy is. Azt találja aggályosnak, hogy Habermas formális elméletének nincsen politikai címzettje, az emberiséghez mint egészhez szól. Ebből fakadóan pedig nincs egy olyan társadalmi csoport, amely mozgalom formájában artikulálhatná a habermasi intenciót, a nyilvánosságban képviselhetné (McCarthy 1978: 385–386). Elgondolkodtató ez a bírálat még akkor is, ha a *Faktizität und Geltung* alapján érvelhetünk úgy, hogy a demokratikus keretek fenntartása az adminisztratív hatalom feladata és nem egy társadalmi csoporté. Ugyanakkor belátható, hogy ha a – *Faktizität und Geltung* koncepciója szerint az adminisztratív hatalom kontrolljáért felelős – nyilvánosságban és a civil társadalomban nincs olyan csoport, aki a habermasi elmélet címzettjének érezné magát, radikálisan lecsökkenne a deliberatív demokrácia esélyei.

9 Apeléhoz hasonló aggályt fogalmaz meg Honneth is *Diskursethik und implizites Gerechtigkeitskonzept* című tanulmányában (1986). Álláspontja szerint az eljárási szabályok lehetnek ugyan önmagukban neutrálisak, „ám e szabályok csak meghatározott kulturális és intézményi előfeltételek közepette érvényesülhetnek” (idézi Karácsony 2000: 134). Ebben az értelemben az intézményi előfeltételek formális pragmatikából közvetlenül nem levezethető elemei a kritikai bázisnak. Megemlíthető még ezen a ponton Jeffrey Alexander egy vonatkozó bírálat is. *Habermas and Critical Theory* című tanulmányában arra mutat rá, hogy a KCSE egy látens ideológiai, utópikus politikai berendezkedésre vonatkozó magot tartalmaz, mely a „kommunikáció=megegyezés” jóhiszemű, ám tényellentétes egyenlőségén alapszik (Alexander 1991: 63–64). Alexander alapján azt mondhatjuk, hogy a látensen feltételezett politikai rendszer is a KCS előfeltétele.

A KCS-KOORDINÁCIÓ ÉS A KRITIKAI BÁZIS PROBLÉMÁJA

Apel kétfajta érvelését rekonstruáltam az előző fejezetben: az első a mindenkori kommunikációs helyzetre vonatkozik („az ideális és reális beszédhelyzet közötti különbség csökkentésére kell törekedni”), a második annak intézményi előfeltételeire („az adminisztratív hatalom dolga a KCS keretfeltételeinek biztosítása”). Mint azt említettem az intézményi előfeltételek kidolgozását Habermas a *Faktizität und Geltung*ban elvégezte. Ugyanez nem mondható el az előbbi esetre vonatkozóan. Az alábbi fejezetben arra teszek kísérletet, hogy egy a mindenkori kommunikációs helyzetre vonatkozó tartalmi segédeltet kidolgozzak. Ennek megfelelően álláspontom az Apel által *A diskurzusetika határain?* című műben megkezdett út folytatásának tekinthető. Apel nem tett kísérletet kritikája pozitív hozadékaik kidolgozására, mindössze megállapítja, hogy a mindenkori kommunikációs helyzetben résztvevőknek az ideális és reális beszédhelyzet közötti különbség csökkentésére kell törekedniük. Azt gondolom, hogy e folyamatot érdemes közelebbről is szemügyre venni. Egy ilyen irányú program felvázolásában látom vállalkozásom újszerűségét. Az alábbi fejezetben először azt a problémát járom körbe – a KCS és teleológiai cselekvés közti különbségre való rámutatással – hogy pontosan hogyan különböztethetjük meg egymástól a „tartalmi segédhipotéziseket” és a formális pragmatikai elveket. Ezt követően látok a KCS-koordináció problémájának kibontásához.

A KCS teleológiai struktúrája?

Mindeddig meglehetősen naivan használtam a kritikai bázis pragmatikailag levezethető és nem-pragmatikai elvei közti megkülönböztetést. Erre alapot szolgáltat a distinkció látszólagos magától értetődősége: pragmatikailag levezethető alapelvek azok, amelyek a KCS-re visszavezethetők és nem-pragmatikaiak azok, amelyek nem. Ez a megkülönböztetés azonban korántsem olyan triviális, mint ahogy első látásra tűnik. Kommunikatív és teleológiai cselekvés elhatárolása Habermas minden ezirányú törekvése ellenére sok kérdést vet fel. Így például azt, hogy végső soron miért nem tekinthetjük a KCS-t is teleológiai cselekvésnek? Hiszen KCS során is egy célt kívánnak elérni a cselekvők: közös jelentés kialakítását (és ehhez eszközül a beszédaktusok sorozatát használják). Azonban mint azt látni fogjuk Habermas a KCS „teleológiai nyelvjátékban” való meghatározását kategorikusan visszautasítja.

A KCSE-ről született kritikai reflexiókat összegyűjtő tanulmánykötetben¹⁰ Habermas – a szerzők tanulmányaira adott válaszában – mint gyakran előforduló félreértést utasítja vissza azt a felvetést, hogy a KCS során is teleológiai struktúrába ágyazódna a cselekvés: „Más kritikák arra a tényre alapozzák érvelésüket, hogy akárcsak ott, úgy itt is [értsd: a stratégiai és a kommunikatív cselekvés esetében] a cselekvés teleológiai struktúráját feltételezzük (...) és ez a két modell egybeolvadásához vezet. Ez az azonosítás ugyanakkor megengedhetetlen. Még úgy is, hogy mindkét cselekvéstípus leírása a célkövető cselekvők egyazon teleológiai nyelvjátékán alapul. Hiszen a

10 A kötetben megjelent írásokat röviden összefoglaló tanulmányokat olvashatunk Némedi Dénes (2000a) és Weiss János (1997) tollából.

kölcsönös megértés illokúciós „céljait”, nem definiálhatjuk a kölcsönös megértés eszközeire való utalás nélkül (...), ezek között a kapcsolat pedig nem cél-eszköz jellegű” (Habermas 1991: 241). Nem árulok el nagy titkot azzal, hogy Habermas azért tekint „megengedhetetlennek” minden ilyesfajta értelmezést, mert elfogadása felszámolná a KCSE központi distinkcióját. Tekintve, hogy az egész életmű szempontjából kiemelten fontos ez a megkülönböztetés,¹¹ még inkább érthető a teljes visszautasítás. Ugyanakkor elgondolkodtató a sok félreértés.¹² Az, ahogyan Habermas bevezeti a KCS fogalmát, bizonyos mértékben kétségtelenül alapot szolgáltat rájuk. Éppen ezért érdemes közelebbről megvizsgálni a problémát. Annál is inkább, mert amíg nem tisztáztuk, teleológiai és kommunikatív cselekvés pontos különbségét, arra sem nyílik lehetőségünk, hogy a kritikai bázis problémáját tisztázzuk. Ennek megfelelően az alábbiakban rekonstruálok, hogy pontosan miért is „megengedhetetlen” teleológiai struktúrában értelmezni a KCS-t.

A KCS-t Habermas mint a problematikussá váló társas teleologikus cselekvés leg-rationálisabb koordinációs mechanizmusát írja le. Alapértelmezésben a társas cselekvések koordinációját a közös életvilág biztosítja. Saját életvilág fogalmát Habermas több forrás alapján rekonstruálja.¹³ Mind közül kiemelkedő szerepet tulajdoníthatunk azonban a Schütz életvilág felfogásának.¹⁴ Schütz az életvilágot mint a társas cselekvés koordinációjáért felelős reflektálatlan tudáshorizontot azonosította. Habermas a schützi koncepciót úgy fejleszti tovább, hogy árnyalja az életvilág teljesítményeit, azt pontos jelentéstartalommal tölti fel. A személyiségrendszer szintjén az életvilág biztosítja az egyéni tapasztalat strukturálásához szükséges reflektálatlan tudáskészletet, a cselekvési motivációk normákhoz való igazodásának képességét és a – személyes identitás kialakításához nélkülözhetetlen – interakciós kompetenciát. A társadalom szintjén a legitím rend, a kötelességek és a csoport-hovatartozás megszabása révén biztosítja a társadalmi integrációt. Végül a kultúra szintjén létrehozza a lehetséges világ-interpretációs, legitímációs és nevelési tartalmakat, tradíciót (mindezt egy táblázatban foglalja össze – Habermas 1987: 140–142).

Cselekvés-koordinációra akkor van szükség, amikor az életvilág cselekvés-koordináló szerepét nem tudja betölteni, ha a közösen cselekedni szándékozók nem azonos jelentéseket társítanak egy cselekvési szituációhoz. Ilyenkor a cselekvés-összefüggést felfüggesztve, beszédaktusok érvényességi igényeit kritizálva és igazolva juthatnak a

11 Gondoljunk csak arra, hogy miután a KCSE-ben elnyeri végső formáját az e distinkción alapuló program, annak történelemfilozófiai, diskurzusetikai és demokraci elméleti és jogfilozófiai implikációit is kidolgozza Habermas.

12 Mint arra Dombos Pál – oknyomozói izgalmaikat sem nélkülöző – tanulmánya (2007) rámutat, a félreértések háttérében nem kis mértékben a KCSE angolra való lefordítása és Habermas általi autorizálása során végrehajtott önkorrekción is áll. Dombos álláspontjával egyetértve, úgy gondolom, az önkorrekción egy a KCSE egésze szempontjából centrális probléma kapcsán hajtja végre Habermas: a KCS teleológiai olvasatára vonatkozó esetleges félreértéseket próbálja eliminálni az angol szövegben (Dombos 2007: 8).

13 Felsorolásszerűen: elsősorban a Husserl által bevezetett életvilág fogalmát továbbgondoló Alfred Schütz, valamint tanítványai, Peter Berger és Thomas Luckmann műveire (Habermas 1987: 130–135), továbbá Durkheimnek a társadalmi integrációra (Habermas 1987: 82–92), valamint Meadnek a szocializációt társadalmi interakciókkal (szerep és szabályozó játékokkal) megragadó gondolataira kell gondolni (Habermas 1987: 27–42).

14 A schützi gondolatok Habermasra gyakorolt hatásáról lásd Felkai 1993: 126–131.

konszenzust kifejező közös jelentéshez („összevarrva az életvilág felfeslett szövét”).¹⁵ Ebben az értelemben a cselekvés-koordináció: jelentés-létrehozás. Amennyiben a KCS torzításmentesen zajlik le, úgy „ideális beszédhelyzetről” beszélhetünk.¹⁶

A KCS Habermas szerint kitüntetett cselekvéstípus a cselekvő-világ viszonyulás tekintetében. KCS során ugyanis egyik világhoz¹⁷ sem viszonyul közvetlenül a cselekvő. Ehelyett „magához a cselekvő-világ viszonyuláshoz viszonyul” (Habermas 1984: 94). Más szóval: KCS során a – kooperatív cselekvéshez nélkülözhetetlen – közös jelentések kialakítása közben a cselekvő nem viszonyul kitüntetett módon egyik világhoz sem. Míg teleológiai cselekvés során valamelyik világhoz viszonyul, addig KCS során – meta szintről tekintve a világra – a világhoz való viszonyuláshoz viszonyul. Vagyis Habermas – a KCSE vitakötetében írt – szavait idézve: „a kölcsönös megértés folyamatában résztvevők számára e folyamat céljai, a világon – melybe a cselekvők szándékoltan beavatkoznak egy cél elérése érdekében – túl található” (Habermas 1991: 241). Úgy utasítja el tehát Habermas azt a felvetést, hogy a KCS is teleologikus cselekvésnek tekinthető, hogy megmutatja, célja egyik világban sem lelhető fel. Az, hogy „mindhárom világon túl” található a KCS célja, azt jelenti, hogy túl van azon a szférán, amelyre individuális cselekvő hatást gyakorolhat.

Ugyanakkor az, hogy mit értsünk mégis a KCS célján, és hogy ez milyen nem-teleologikus cselekvéssel érhető el, korántsem egyértelmű. Habermas válasza erre a kérdésre az, hogy a nyelvben „inherens teloszként” meglévő *kölcsönös megértés* a KCS célja (Habermas 1984: 287). Ahhoz, hogy megértsük, ez miért nem érhető el célkövető cselekvéssel, röviden ki kell térni Mead a jelentés ontogenezisééről vallott nézeteire, melyekre Habermas nagymértékben támaszkodik a KCSE-ben. Mead így fogalmaz: „Ha egyáltalán létre kívánunk hozni kommunikációt, a szimbólumnak valamennyi érintett számára ugyanazt kell jelentenie” (Mead 1973: 71). Vagyis Ego és Alter számára közös jelentés úgy keletkezik, hogy Egóban és Alterben ugyanazt a reakciót vált-

15 Ebben az értelemben nevezi Habermas az életvilágot és a KCS-t komplementer fogalmaknak. Egyik vagy másik révén valósul meg a cselekvés-koordináció (Habermas 1987: 130).

16 A tényellentétes ideális beszédhelyzet még 1971-ben megfogalmazott koncepcióján (Habermas 2001a: 70) a kritikák hatására Habermas változtatott bizonyos pontokon. Így annak nem tulajdonított többé transzcendentális státust, hanem csupán alternatíva-nélküliségükre hivatkozott (Habermas 2001c: 178).

17 Habermas első lépésben a *világ és életvilág* közti distinkció megtételét javasolja (Habermas 1984: 82). A világba be akarnak avatkozni a cselekvők, az életvilág ezzel szemben pusztán horizontjául szolgál a cselekvéseknek. A világot – Popper *Objective Knowledge* című könyvében kifejtett, három világ koncepcióját, Jarvie *Concepts and Society* című tanulmánya alapján módosítva – *objektív, társadalmi és szubjektív* világokra osztja fel. A cselekvő-világ viszony típusai szerint Habermas – a weberi cselekvéstípológia alternatíváját – megkülönböztet instrumentális (objektív világhoz viszonyul a cselekvő), normavezérelt (a társadalmi világhoz is viszonyul a cselekvő) és dramaturgiai (a szubjektív világhoz is viszonyul a cselekvő) cselekvést (Habermas 1984: 87–94). Felkai Gábor monográfiájában megjegyzi, hogy mind a weberi értelemben vett affektív, mind pedig a tradicionális cselekvés ekvivalense hiányzik a habermasi cselekvéstípológiából, ami egyúttal az „elmélet társadalmi valósághoz való viszonyának rendkívül erős leszűküléséhez vezet” (Felkai 1993: 285–287). Ezzel a megállapítással annyiban feltétlenül egyet kell értenünk, hogy egy realiztikus társadalomelmélet nem nélkülözheti ezeket a típusokat. Annyit azonban felhozhatunk Habermas védelmében, hogy ő a teleologikus cselekvéseket veszi számba az ismertett szöveghelyen, márpedig az affektív és a tradicionális cselekvéseket maga Weber is viselkedés és cselekvés közötti határesetnek tekintette (Weber 1987: 53). Álláspontom szerint pusztán elméletépítési stratégiája miatt tehát nem vonható felelősségre Habermas.

ja ki egy Ego által kiadott inger.¹⁸ A nem-vokális gesztus (pl. egy grimasz) még nem felel meg ennek a követelménynek: ugyan ingerként hat Alterre, azonban ez az inger nem azonos formában adott Ego és Alter számára, ebből fakadóan nem tudnak közös jelentést kapcsolni hozzá a felek. A vokális gesztusok viszont már megfelelnek ennek a követelménynek. A vokális gesztus mint inger – hang lévén – Ego és Alter számára azonos formában adott: ugyanazt a hangsort hallja a beszélő és a hallgató. Az azonos inger teremt meg a lehetőséget a közös jelentés kialakítására (Mead 1973: 60–61). Mint azt Habermas joggal megjegyzi, Mead szociálbehaviorista perspektívája, mely inger és reakció között egyértelmű hozzárendelést feltételez,¹⁹ nem tartható. Ernst Tugendhat *Selbsterkenntnis und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen* című könyvében (????) kifejtett interpretációját felhasználva azonban termékeny belátásokhoz vezethet a meadi koncepció. Tugendhat szerint ahelyett, hogy az Ego által kiadott vokális ingerre az Alter által adott válaszreakció folyamatának automatikus jellegét emelnénk ki, inkább annak válasz-jellegét kell hangsúlyozni. Tekintsük úgy, hogy Alter igen/nem válaszokkal reagál Ego vokális gesztusaira. Így ketten együtt, egy deliberatív folyamat keretében, fokozatosan egyezsége jutnak a közös jelentést illetően (Habermas 1987: 12–13). A gondolatmenetet Habermas Wittgenstein (nyelvi) szabálykövetésre vonatkozó belátásaival egészíti ki.²⁰ Wittgenstein álláspontja szerint nem lehetséges egyedül szabályt követni. Mindig csak a társakkal egyeztetve dönthetem el, hogy a szabálynak megfelelően járok-e el. Mivel a jelentés kialakítása nem más, mint adott kifejezés használati szabályait illető megállapodás, ezért a meadi gondolatok a wittgensteiniekkel kiegészíthetők (Habermas 1987: 16–22).

Habermas Meadre és Wittgensteinre vonatkozó elemzéseinek egyik legfontosabb konklúziója, hogy közös jelentések kizárólag interakciókban alakulhatnak ki, monologikus tudatok külön-külön nem hozhatnak létre – nemcsak közös, de semmiféle – jelentést. Ez a belátás mutatja meg, hogy miért nem lehet a KCS-t teleologikus sémában értelmezni. Mead és Wittgenstein belátásai nyomán azt mondhatjuk, közös jelentést csakis interakció során alakíthat ki Ego és Alter, méghozzá – Habermas kiegészítése nyomán – nem bármilyen, hanem kifejezetten nyelvi interakcióban, vagyis

18 Mead számára a problémának az öntudat kialakulása szempontjából van elsődlegesen jelentősége: Ego saját magáról a társak reakcióin keresztül alakít ki képet, a szocializáció folyamata ennek megfelelően a „jelentős másik”, illetve az „általánosított másik” reakcióinak szimbolikus interakciókban történő elsajátításaként értelmezett (Mead elméletének lényegretörő összefoglalását lásd Némedi 2005: 429–443).

19 Nem szabad elfelejteni, hogy Mead korántsem zárkózott el biológiai belátások saját gondolatmenetébe való beemelésétől. Gondoljunk például az alábbi – a gesztusokra vonatkozó fejtegetéseket felvezető – idézetre: „A társadalomtudományoknak azt a speciális területét, amellyel foglalkozunk, eredetileg Darwin munkássága, majd Wundt mélyreható tanulmányai tárták fel” (Mead 1973: 55). Ennek megfelelően érthető, hogy miért tekinti Mead inger-reakció sémában a gesztus-észlelés folyamatát. Habermas pontosan ezt a – csaknem biológiai – szemléletet akarja kiküszöbölni: „Ha nem behaviorista értelemben, ingerre adott reakcióként fogjuk fel a „választ”, hanem teljes dialogikus értelemben „válaszolás”-ként, akkor az „attitűdvétel”-nek az „állításokra vagy felszólításokra adott igen/nem válaszok internalizálása” pontosabb értelmét adhatjuk (Habermas 1987: 12).

20 Hans Joas Mead-monográfiájában hívja fel arra a figyelmet, hogy Mead nyelvelmélete csupán az egyes szavak jelentésének kialakulására szolgáltat alapot. A szintaxis, a jelentszervező és a taxonómia kérdései nem vethetők fel a meadi keretek között (Joas 1985: 117). Többek között ezt a problémát is megoldja a Habermas által javasolt megoldás, melyben Tugendhattól a meadi koncepció deliberatív átfogalmazását, Wittgensteintől a koncepció nyelv egészére való általánosíthatóságát veszi át.

KCS során. A jelentés-létrehozásként felfogott cselekvés-koordináció ebből kifolyólag nem képzelhető el két monologikus tudat párhuzamos aktusaként,²¹ csakis *interszubjektív* aktusként.

Ez a belátás emeli ki a közös jelentés kialakításra irányuló KCS-t a teleologikus cselekvés struktúrájából. A teleologikus cselekvő eszközként kezeli a világban fellelhető dolgokat (legyen szó akár az objektív, akár a szubjektív, akár a társadalmi világ dolgairól), amelyeket célja elérése érdekében felhasznál. Amikor egy jelentés kialakítása a cél, akkor pontosan ez a séma az, ami elképzelhetetlen. A kölcsönös megértésre törekvő interakció – a KCS – során Alterhez szükségképpen nem mint eszközhöz viszonyul Ego, amit egy cél (a konszenzus) elérésére felhasználhat. Ebben az esetben felcserélné a cselekvés-koordinációhoz szükséges interszubjektív viszonyt egy szubjektum-objektum (cselekvő-világ) viszonyra. Ahhoz, hogy közös jelentést hozhasson létre mindenképp előtte önmagához hasonló szubjektumnak kell elismernie Altert, hisz csak így tekintheti kompetens jelentés-létrehozó társnak. Abban a pillanatban, hogy Alterre mint eszközzel, vagyis eltárgyasított dologra tekint Ego, kiírja a kompetens jelentés-létrehozók köréből.²²

Továbbá az elérendő cél sem valamilyen világhállapot realizálása, hanem a világhoz való viszonyulás összehangolása, a világra vonatkozó közös jelentés kialakítása. Erre persze lehet azt mondani, hogy a cselekvők világhoz való viszonyulása is a világhállapot része és így a jelentés is a világ része, amennyiben Ego és Alter tudatának egy állapota. Ez az ellentét azonban azért nem helytálló, mert a jelentés nem létezik sem Ego, sem Alter tudatában, ha külön-külön vizsgáljuk őket. A jelentés kettejük interakciójában születik meg. És csak addig létezik, amíg Ego és Alter egyetért benne.²³ A

- 21 Habermas Weber megoldását hozza fel a cselekvés-koordináció problematika monologikus megoldásának példaként. Weber a cselekvés-koordináció magas racionalitási fokú változatát (ez lenne a KCS) nem dolgozta ki. Ehelyett csakis a megszokáson alapuló közös normarendszert illetve a kalkulatív racionalitást tekintette a társas cselekvés koordinálójának. Ennek az volt az oka, hogy monologikus cselekvőkből indult ki. A probléma így módon való megvilágítása implikálja a habermasi továbblépés motivációját: monologikus tudat helyett az interszubjektivitásból kell kiindulni (Habermas 1984: 282–284).
- 22 A fenti interpretáció értelmében egyetérték Dombos Pál – a teleológiai és kommunikatív cselekvés élesebb elhatárolásaként felfogott – önkorrekcióna vonatkozó megállapításának első felével, miszerint az „önkorrekció tehát egyértelműbbé tette, javította az okfejtés szövegét”. Ugyanakkor a mondat második felében megfogalmazottakkal szemben nem gondolom, hogy „paradox módon, valójában gyengíti Habermas kommunikatív cselekvési elméletének gyakorlati erejét, leszűkíti annak társadalmi hatékonyságát” (Dombos 2007: 9). A KCSE-nek álláspontom szerint nincs „gyakorlati ereje”, ill. „társadalmi hatékonysága” abban az értelemben, hogy minél jobban hasonlít a valósághoz, annál hatékonyabb az elmélet. Habermas a KCSE-ben a kommunikatív racionalitás-potenciál aktualizálásának lehetőségfeltételeit írja le, és ezek fényében fogalmaz meg kordiagnózist a komplex társadalmakról. A lehetőségfeltételek rekonstruktív tudás formáját öltik (a rekonstruktív tudás definíciójához lásd Habermas 1974: 22): nem a valósággal való hasonlóságuk alapján ítélték meg, hanem konzisztenciájuk alapján. Ennek megfelelően konzisztenciájuk növelésének csak pozitív hozadéka van.
- 23 A *Faktizität und Geltung* című – a KCSE belátásait a demokraciáelmélet és jogfilozófia területén is kamatoztató – könyvében Habermas erősen támaszkodik a kommunikatív hatalomnak Arendtnek *The Human Condition* c. művében (1998) kidolgozott fogalmára. Így szól a Habermas által idézett arendti részlet: „A hatalom akkor keletkezik, amikor emberek együtt cselekszenek, és eltűnik abban a pillanatban, ahogy különválnak” (Habermas 1996: 147). Amire felhívnam a figyelmet, az a feltűnő hasonlóság a jelentés KCSE-beli megragadása és a kommunikatív hatalom demokraciáelméletbeli megragadása között. A kettőben az a közös, hogy a világon túl vannak, abban az értelemben, hogy nem az egyének tudatában, hanem az egyének között létrejött interakcióban ill. a *The Human Condition* esetében a nyilvánosságban léteznek.

cselekvés-koordináció alapja, a közös jelentés tehát az interakció által létrehozott interszubbjektív térben létezik, soha nem az egyes tudatokban.²⁴ A teleologikus cselekvés cél-eszköz sémájából láthatóan sem az eszköz, sem pedig a cél analogonját nem találjuk meg a KCS-ben: Alter, akit eszközként használhatnánk, abban a pillanatban megszűnik Alter lenni, amint tárgyat kezeljük; a közös jelentés mint cél pedig hozzáférhetetlen az individuális cselekvő számára, lévén, hogy az kizárólag a világon túl, az interszubbjektív térben létezhet. Ezért lehetetlen a KCSE keretei között teleologikus cselekvésként értelmezni a KCS-t, még akkor is, ha teleológiai nyelvjáték keretei között írjuk le.²⁵

A KCS koordinációja mint a kritikai bázis tartalmi segédelve

Miután világosan elkülönítettük egymástól a kommunikatív és a teleológiai cselekvést, módunkban áll világos különbséget tenni a KCSE kritikai bázisának formális pragmatikai és tartalmi segédállításai között. A KCS minden olyan előfeltételét tartalmi segédállításnak tekinthetjük, amely teleológiai cselekvés-struktúrát (a világba való beavatkozást) implikál. Ilyen alapon a KCS intézményi előfeltételei tartalmi segédállítások. Ezek ugyanis a világ egy adott konfigurációjára vonatkoznak. Tartalmi segédállítás továbbá az az apeli maxima is, hogy a mindenkori kommunikatív cselekvőnek az ideális és reális beszédhelyzet közti különbséget csökkentenie kell. Ez a maxima, ugyanis szubjektum-objektum viszonyt implikál: valamelyik világon (a cselekvőtárson, a normarendszeren) végrehajtandó műveletet ír elő. Az alábbiakban bemutatott KCS-koordinációs mechanizmus formájában egy az apeli maximához hasonló tartalmi előfeltételt rekonstruálunk.

A KCS – és bármely hozzá képest kevésbé racionális egyéb típusú cselekvés-koordinációs mechanizmus²⁶ – társas cselekvés. Így velük kapcsolatban is feltehető a kérdés: mi biztosítja cselekvés-koordinációjukat? Vagyis hogyan érik el a teleologikus cselekvés-összefüggést cselekvés-koordináció céljából felfüggesztő cselekvők, hogy a cselekvés-koordináció fázisában mindketten KCS-t hajtsanak végre? A teleologikus cselekvés összefüggésében a KCS volt hivatott biztosítani, hogy a társas cselekvők, amennyiben a cselekvés szempontjából releváns jelentések tekintetében nem értenek

24 Fel lehetne vetni ezen a ponton, hogy az intézményesült, objektívált, hagyományozott jelentések tipikusan nem egy interakcióban léteznek, hanem azon kívül (az objektív, társadalmi világban). Azonban ez az ellenérv nem veszi figyelembe, hogy az állandósult jelentéseket, amint használni akarjuk elkerülhetetlenül egy interszubbjektív térben kell értelmezzük. Vagyis hiába „állandósulnak” bizonyos jelentések, amint használni akarjuk őket, azt csakis a fenti séma szerint tehetjük meg.

25 Mint ahogy azt kritikusai nem felejtik el felróni, ez a belátás empirikusan meglehetősen nehezen alkalmazhatóvá teszi a KCSE-t. Ugyanis ha a társadalomtudós szigorúan betartja ezt az elvet, akkor csakis az általa vizsgált cselekvésbe beavatkozva – a cselekvés jelentését tisztázó KCS-hez csatlakozva – férhet hozzá a cselekvők cselekvéséhez kapcsolt értelmi tartalmához, ezzel azonban magát az aktus is befolyásolja (vö. pl. Schändelbach 1991: 16).

26 Habermas az egyéb cselekvés-koordinációs mechanizmusokat privatív fogalmakként írja le, mint a leg-racionálisabb KCS-hez képest egyre kevésbé racionális mechanizmusokat. Ezek rendre: tekintélyen, csere-elvén, szerep-, vagy normarendszeren alapuló cselekvés-koordináció (Habermas 2001c: 201). Dolgozatom fókuszában azért a KCS-koordináció áll, mert e felől magyarázható a többi korlátozott racionalitású cselekvés-koordinációs mechanizmus is (ezekre *A cselekvés-koordináció koordinációjának mércéi* című fejezetben még visszatérek).

egyedül, a teleologikus cselekvés-összefüggést felfüggeszték, és konszenzust alakítsanak ki. Kérdéses, hogy abban az esetben, amikor a KCS válik problematikusná, egy „meta-KCS”-hez fordulunk-e mint racionális cselekvés-koordináló mechanizmushoz. A meta-KCS ugyanis nem a világ egy adott szférájához való viszonyulást hivatott összehangolni (rőla közös jelentést kialakítva), hanem a világhoz való közös viszonyulás összehangolásának módját teszi kérdésessé. Vagyis míg a KCS során egy közös jelentés kialakítása volt a cél, addig a meta-KCS során egy közösen elfogadott eljárást illető konszenzus.

Habermas elemzéseiből kiderül, hogy normális esetben a KCS koordinációjának kérdése nem külön problémaként merül fel, hanem a nyelvi szabálykövetés problémájába ágyazva. Mivel a nyelv inherens telosza a kölcsönös megértés, és a KCS az eredeti nyelvhasználat, ezért a KCS koordinációját a nyelvi szabályok követése biztosítja. Érvelése e pontján Habermas nagyban támaszkodik Wittgenstein nyelvi szabálykövetésre vonatkozó gondolataira (Habermas 1984: 97–98, továbbá 1987: 15–22). Wittgenstein egy szó megértésének körülményeit vizsgálva jut el a szabálykövetés problematikájáig. Amennyiben egy szó jelentése használatában rejlik (Wittgenstein 1992: 432.§), annyiban a használatot meghatározó szabályok rendszerébe ágyazódik. Ugyanakkor önmagában a szabályrendszer még nem határozza meg egyértelműen, hogyan kövessünk egy adott szabályt, hiszen minden szabály többféleképpen értelmezhető (Wittgenstein 1992: 198.§). Egyedül a szokás az, ami definitívvé teszi a szabályt (Wittgenstein 1992: 199.§). Egy kifejezést tehát akkor értünk, ha ismerjük, hogy milyen szabály szerint, hogyan használjuk, ami pedig nem más, mint egy szokásrendszer ismerete. Ez a szokásrendszer azonban maga már nem magyarázható tovább: „Igaz és hamis az, amit az emberek *mondanak*; a *nyelvet* illetően pedig az emberek összhangban vannak. Ez nem a vélemények egyezése, hanem az életformáé. Ahhoz, hogy a nyelv segítségével megértsük egymást, nem csak a definíciókban kell megegyeznünk, hanem (bármilyen furcsán hangozzék is) az ítéleteinkben is” (Wittgenstein 1992: 241–242.§). Ez a tétel azt mondja ki, hogy végső soron a közös jelentések kialakítása közös életformát (közös szokásokat, ítéleteket) előfeltételez. A közös életforma orientál ugyanis a szabálykövetést illetően és ezáltal a közös jelentések kialakítását illetően is.²⁷ Habermas az „életforma” fogalmát az életvilág fogalmába integrálja.²⁸ Úgy fogalmaz, hogy – akárcsak Wittgenstein esetében az életforma, a KCS-ben – „az életvilág strukturális jellemzői fektetik le a lehetséges megértés interszubjektív formáit” (Habermas 1987: 126).

Ilyenformán a KCS koordinációjának kérdésére Wittgenstein belátásai nyomán adható meg a válasz. A KCS-re, vagyis a közös jelentés kialakítására való képesség nem más, mint szabálykövetési kompetencia (Habermas 1987: 17). A szabálykövetési kompetencia elsajátítása, egy életvilág (életforma) elsajátításán múlik. Ebből kifolyó-

27 Ezen belátásból kiindulva hirdeti meg Peter Winch ismeretelméleti-társadalomtudományi programját, a társadalomtudomány feladataként az életformák tanulmányozását kitűzve (Winch 1988: 54).

28 Ugyanakkor leszögezi azt is, hogy az életvilág nem azonosítható az életforma fogalmával: mivel ez utóbbi nyelvi aspektus mellett, azonosítható az életvilág kulturális és társadalmi integrációs aspektusa is (Habermas 1987: 138–139).

lag a KCS-i kompetencia az életvilág függvénye.²⁹ Minthogy az életvilág nem „a vélemények megegyezésén” múlik, vagyis nem olyasvalami, amiről az emberek egyezkedhetnek,³⁰ ezért a KCS-i kompetencia sem egyezkedés tárgya. Így a válasz a kérdésre „hogyan koordináljuk a KCS-t?”, az, hogy adott életvilág – és ezen keresztül szabálykövetési kompetencia – elsajátítása biztosítja azt, hogy KCS-t vagy egyéb cselekvés-koordinációs mechanizmust használnak-e a felek.

Az eddig intuitíve használt „szabálykövetési” és „KCS-i” kompetencia fogalmát Habermas a – nyelvi kompetencia Chomsky által kidolgozott fogalma mintájára bevezetett – kommunikatív kompetencia fogalmával pontosítja. A kommunikatív kompetencia a beszélő azon képességét írja le, melynek segítségével képes kölcsönös megértésre törekvő beszédaktusokat végrehajtani (Habermas 2001a: 58–63). A nyelvi és kommunikatív kompetenciával egyaránt bíró egyén – vagyis aki megtanult egy nyelvet használni – egyúttal KCS-re is képes potenciálisan. Ugyanakkor azzal teljesen tisztában van Habermas, hogy a ténylegesen lezajló cselekvés-koordinációs aktusok mégsem az ideális beszédhelyzet forgatókönyve szerint zajlanak le. A gyakorlatban a KCS cselekvés-koordinációja többnyire problematikus, és emiatt a teleologikus cselekvések koordinációja sem KCS-sel történik.

A KCS-t mint cselekvés-koordinációs mechanizmust megakasztó jelenségek három nagyobb csoportját különböztette meg Habermas. Az elsőbe tartoznak a kommunikációs patológiák,³¹ amelyek valamilyen meg nem szüntethető, ugyanakkor manifesztte sem változtatható konfliktus lenyomatai. Gyakran figyelhetők meg aszimmetrikus hatalmi struktúrájú családokban, ahol nincs mód a konfliktusok nyílt, egyenlő felek között lefolytatott vitában való kihordására (Habermas 2001b: 94–100). A kommunikációs patológia okán megakadó KCS koordinációs mechanizmusaként Habermas a pszichoanalitikus terápiás diskurzust azonosítja. Ennek során a terapeuta és a páciens a látens konfliktusokat felszínre hozzák és egy reszocializációs folyamat keretében korrigálják.

A második lehetséges ok a nyelvi stratégiai cselekvés. A beszédaktusok perlokúciós szintjén lokalizált nyelvi stratégiai cselekvéseket az jellemzi – akár nyíltan, vagy rejtett módon, akár tudatosan vagy öntudatlanul hajtjuk azokat végre (Habermas 1984: 333) –, hogy az eredeti, kölcsönös megértésre törekvő nyelvhasználaton parazitaként élőködnek (Habermas 1984: 288). Jó példa a manipuláció esete: ilyenkor Ego stratégiai érdekeinek megfelelően próbálja befolyásolni a jelentés-kialakítás folyamatát. A nyelvi stratégiai cselekvés okán meghiúsuló KCS koordinációs mechanizmusaként az őszinteségi igény visszautasítása kínálkozik.

Ezektől radikálisan eltérő eset az, ha az életvilág korlátozott racionalitása miatt akad meg a KCS és válik szükségessé cselekvés-koordinációja. Az életvilág zártsága, vagyis korlátozott racionalitása akkor torzíthatja a KCS-t, ha a belőle meríthető interp-

29 Az, hogy KCS-sel hajtom-e végre a cselekvés-koordinációt vagy egyéb mechanizmus révén, attól függ mennyire racionális az életvilágom.

30 Habermas több helyen is leszögezi, hogy az életvilágról mint totalitásról nem lehetséges megegyezésre jutni (lásd pl. Habermas 1987: 131).

31 Más néven szisztematikusan torzított kommunikációnak hívja ezeket Habermas. A szisztematikusan szót abban az értelemben használva, hogy nem a cselekvők által szándékolt módon – vagyis rendszerösszefüggésként – jönnek létre ezek a torzulások.

retációs keret a beszédaktusok elfogadásának és visszautasításának szabad folyamatát korlátozza. Az életvilágok zártságának problémáját tüzetesebben a racionalitás-problematika előzetes áttekintésének keretében, a KCSE első fejezetében vizsgálja meg Habermas. Abból a hatvanas években, Peter Winch két tanulmánya (Winch 1970, 1988) nyomán kirobbant vitából indul ki, amelynek a fő kérdése az volt, hogy „miként lehetséges a tudóstól eltérő életformájú cselekvőket megérteni?”. A vitában két álláspont körvonalazódott. Az egyik szerint – melyet többek közt Winch is képviselt – nincsen olyan univerzális nézőpont, ahonnan tetszőleges életformába ágyazott cselekvés megérthető, vagyis a különböző életformák inkommenzurábilisak. Így minden cselekvést csak a kontextusaként adott életformába történő előzetes behelyezkedés után lehet megérteni (Habermas 1984: 57). Fontos megjegyezni, hogy Winch ezt az álláspontot elsősorban az életformák szubsztantív szintjét szem előtt tartva védelmezi. Azonban álláspontja, Habermas szerint, okafogyottá válik, ha a racionalitás formális (kommunikatív) koncepciójából indulunk ki.

Az ennek megfelelő másik álláspont szerint – itt Robin Horton (1970) nevét említhetjük meg – a különböző életformák megítélhetők egy univerzálisan racionális perspektívából: aszerint, hogy „mennyire akadályozzák vagy segítik elő a kognitív-instrumentális tanulási folyamatokat” (Habermas 1984: 61). Vagyis Horton a kognitív-instrumentális racionalitáshoz képest előzetes – annak kialakulási feltételeire vonatkozó – szinten azonosítható racionalitást teszi meg az univerzális mérce alapjává. Nem nehéz ráismerni arra, hogy Habermasnak miért jöttek kapóra Horton érvei: hozzá hasonlóan Habermas is az instrumentális cselekvéshez képest előzetes cselekvés-koordináció szintjén azonosítja a racionalitás alternatív típusát. Horton érvei nyomán ugyanez a művelet az életformákra is kiterjeszhető: azok az életformák tekinthetők racionálisabbnak, amelyek kevesebb akadályt gördítenek a racionális vitában nyert ismeretek megszerzésének útjába.³² Egy életforma jellemzően – a hortoni-popperi értelemben vett – zártságával akadályozhatja az ilyen ismeretek megszerzését, vagyis úgy, ha a világ különböző szféráihoz kapcsolható potenciális jelentések körét korlátozza (Habermas 1984: 62–63). Habermas szerint tehát létezik egy olyan univerzális racionalitási mérce, amelynek segítségével az összes életforma megítélhető, vagyis az életvilágok nem inkommenzurábilisek.

A nyitottság korlátja lehet a gyakorlatban például egy vallás dogmatikája vagy egy diktatórikus rendszer ideológiája.³³ Ezek a beszédaktusok szabad folyását törlik meg: amikor egy egyházi dogma vagy egy politikai tan megkérdőjelezhetetlen, akkor a

32 A szabadon versengő alternatív értelmezések ugyanis szükségszerűen a racionális vita irányába hatnak. Ennek egész egyszerű oka van: ha sem tradíció, sem hatalmi szó nem határozza meg, hogy melyik értelmezési javaslatot fogadjuk el, akkor egyedül a racionális vita marad, amely el tudja dönteni a kérdést (Habermas 1984: 61–63).

33 Természetesen nem csak egy vallási dogma, vagy politikai ideológia teheti zárttá az életvilágot. Tetszőleges polgári demokráciákban is előfordulhat zárt életvilág, például egymással szemben álló politikai pártok kapcsán. Mannheim Károly tudásszociológiája felől érdemes a kérdést megvizsgálni. *Ideológia és utópia* című kötetében (1996) a tudás „léthelyezethez kötöttségének” tanára alapozva alakítja ki a társadalmi, politikai harc eszközeként tekintett partikuláris ideológia fogalmát. Partikuláris ideológiáról akkor beszélhetünk, amikor a politikai ellenfelek, egymás állításainak egy részét azon az alapon utasítják vissza (könyvelik el ideológiáinak), hogy egyszerűen nem hiszik el őket, azt gondolván, hogy azok az igazi szándékok elleplezését szolgálják (a totális ideológia esetében az ellenfél egész gondolatrendszerére mond hasonló alapon nemet – vö. Felkai 1999: 32). Ezeket az eseteket is a zárt életvilág okán lehetlenné váló KCS példáinak tekinthetjük.

pusztán racionális érvelésen nyugvó KCS lehetlenné válhat (Habermas 1987: 189–197). Ha a KCS résztvevői egy olyan jelentésről próbálnak meg konszenzusra jutni, amely az egyikük számára tabu vagy dogma, úgy a KCS lehetlenné válik. Hiszen a KCS előfeltétele az életvilághoz való kritikai viszonyulás, jelentésekhez mint kritizálhatókhoz való viszonyulás. Ezen a ponton fogalmazható meg a KCS-koordináció problematikájának dolgozatunk szempontjából érdekes fajtája (a továbbiakban ezt értem KCS-koordináción). Az életvilág zártsága okán megghiúsuló KCS-t helyreállító mechanizmust az életvilágok racionalitása közti különbség minimalizálásaként kell felfogni. Az előző fejezetben megfogalmazottak szerint ez a cél nem tekinthető pragmatikailag levezethetőnek. Hasonlóan Apel azon gondolatához, hogy „KCS során az ideális és reális beszédhelyzet közötti különbség csökkentésére is törekedniük kell a cselekvőknek”, ez is teleologikus cselekvés-struktúrát implikál. Amikor adott társas cselekvés-helyzetben az egyik fél társa életvilágát racionalizálni próbálja, akkor rajta végez műveletet (szubjektum-objektum viszonyba kerül vele).

Kérdés: milyen formát ölthet ez a minimalizálás? Logikus válaszként adódna a wittgensteini gondolatok tükrében, hogy tekintsük a KCS-koordinációt életformára való átnevelésként. Ezzel a felvetéssel azonban akad egy probléma. Mivel Habermas a különböző életvilágokat nem tartja inkommensurábilisnak, ezért a kommunikatív cselekvés koordinációját sem írhatjuk le úgy, mint egy új életforma elsajátításának folyamatát. Hiszen a racionálisabb életvilág nem egy másik életvilág, hanem egyazon életvilág nyitottabb változata. A kommunikatív cselekvés koordinációja során a saját életvilághoz való viszony megváltoztatása a cél: az eredeti dogmatikus viszonyulás kritikaival való felváltása, a jelentések szabadon megvitathatóvá tétele.

Logikus alternatív felvetésnek tűnhet a saját életvilághoz való viszony megváltoztatását meta-KCS-ként leírni. Olyan vitaként, mely során az életvilágra vonatkozó jelentésről jutnak kölcsönös megértésre a felek. Ennek keretében racionálisabb fél meggyőzhetné társát az életvilág egy olyan jelentéséről, amelyben a hozzá való reflexív viszony is benne foglaltatik. Azonban egy ilyen kommunikatív cselekvés elképzelhetetlen, hiszen – mint arra már utaltam – Habermas egyértelműen leszögezi, az életvilág egészen kívül soha nem kerülhetünk, ezért az életvilág egészéről nem folytathatunk vitát sem. Úgy tűnik tehát, hogy sem átnevelésként, sem meta-KCS-ként nem írható le a KCS koordinációja. De akkor hogyan?

KCS-KOORDINÁCIÓ MINT TUDATOSÍTÁS

Javaslom nevezzük ezt a folyamatot „tudatosításnak”. A tudatosítás kifejezés segítségével egyszerre több fogalomtól is szeretném megkülönböztetni az életvilág racionalizálásaként felfogott folyamatot. Elsőként a Habermas korai írásaiban megjelenő fordítás problematikától kell elhatárolnunk a fogalmat. A fordítást – a hermeneutikai diskurzust – Habermas mint az inkommensurábilis életvilágok közti kommunikáció esélyét vizsgálja meg. Ettől az különbözteti meg a tudatosítást, hogy az nem inkommensurábilis életvilágok közti fordítás, hanem egyazon életvilág különböző racionalitási fokai közti közvetítésként értelmezhető. A *Megismerés és érdek* pszichoanalízis recepciója kínálja az első olyan forrást, ahol ennek megfelelő helyzetet elemez Habermas. Terapeuta és páciens KCS-sorozata olyan korrigált reszocializációs folya-

matként értelmezhető, mely során az együtt cselekvők a torzított jelentés-létrehozási módok során született jelentéseket világítják át a torzítatlan KCS mércéje szerint. A tudatosítást a terápiától az a mozzanat választja el, hogy nem jelentéseket vizsgálunk felül az együtt cselekvők a KCS mércéje szerint, hanem jelentés-létrehozási módokat vizsgálunk meg. Ezen átvilágítás mércéjét a diskurzusetikai és demokráciaelméleti vizsgálódások alapján rekonstruálhatjuk. Az alábbi fejezetben a fenti sorrendben, programszerűen ismertetem a tudatosítás fogalmát.

Tudatosítás és fordítás

Elsőként az 1967-ben született *A társadalomtudományok logikája* című kötetet vizsgáljuk meg. Ez a könyv metodológiai értekezés. Azért érdekes számunkra, mert a neopozitivismus álláspontjával szemben egy megértő társadalomtudomány alternatíváját próbálja felmutatni. Ennek megfelelően különösen nagy hangsúlyt kap benne a társas cselekvések értelemmegértésének problémája. Ebben a perspektívában kerül bevezetésre a KCS fogalma is. És ebből az irányból közelítve a KCS fogalmához olyan kérdéseket is alaposan megvizsgál Habermas, amelyek a KCSE-ben háttérbe szorulnak, esetleg teljesen el is tűnnek. Így például megvizsgálja a „nyelvelemzés metanyelvjátékának” problémáját is. Amennyiben az értelemmegértés módjává a nyelvelemzés válik, felmerül a kérdés, hogy a vizsgált nyelvhasználóktól adott esetben különböző életformájú tudós miként képes a – *per definitionem* kizárólag az azonos életforma platformján állók számára érthető – nyelvjátékokat megérteni (Habermas 1994: 198). Vagyis az értelemmegértés mint nyelvelemzés az életformák közti fordítás problémájához vezet. Ezen a ponton kell rámutatni arra, hogy mi a fenti kérdés tétje dolgozatunk szempontjából. Bár *A társadalomtudományok logikájában* a társadalomtudós értelemmegértése perspektívájából tevődik fel a metanyelvjáték milyenségének kérdése, ugyanez a kérdés megfogalmazható társadalomelméleti perspektívából, a cselekvők szintjén is. A cselekvők szintjén akkor merül fel a metanyelvjáték iránti igény, ha a KCS-koordináció valamilyen okból problematikussá válik. Ebben az értelemben, dolgozatunk kérdése „miként lehetséges KCS-koordináció különböző életvilágú cselekvők között?”, összefonódik a kérdéssel, hogy „miként értheti meg a más életvilágban élő tudós a cselekvőt?”³⁴

Habermas *A társadalomtudományok logikájában* úgy látja, hogy a különböző életvilágú cselekvők közti megértés problémájára a wittgensteini nyelvjáték-analízis nem kínál kielégítő megoldást. Hermeneutikai megközelítésben sokkal plauzibilisebb lehetőség kínálkozik a probléma megoldására (Habermas 1994: 200). Abból indul ki, hogy „sohasem vagyunk egyetlen grammatika foglyai. A dolog inkább úgy áll, hogy az első

34 Fontos észben tartani, hogy bár mindkét esetben kölcsönös megértésről, közös jelentés kialakításáról van szó, mégis döntő különbség van a két megközelítés között. Ennek az az oka, hogy eltérő célú teleologikus cselekvést előz meg a KCS a két esetben. A tudós–vizsgálati alany relációban és az együtt cselekvők relációjában egészen más okokból célja a cselekvőknek közös jelentés kialakítása. A tudós ugyanis nem akar együtt cselekedni a vizsgálati alannal. Ezért neki nem fontos, hogy Alterrel a legracionálisabb módon alakítsanak ki a világ egyik szféráját illetően jelentést. Ehelyett az a célja, hogy felderítse, mennyire zárt Alter életvilága, hol húzódnak zártságának határai (erről alakítson ki közös jelentést Alterrel), hiszen ennek alapján tudja rekonstruálni, hogy az adott életforma tagjai milyen módon alakítanak ki jelentéseket (és mik azok).

elsajátított grammatika egyúttal arra is képessé tesz minket, hogy belőle kilépve értelmezhesük azt, ami idegen” (Habermas 1994: 208). Ennek megfelelően, Gadamernek az *Igazság és módszerben* (???) kifejtett gondolatait áttekintve,³⁵ Habermas úgy látja, hogy a szellemtudományok teljesítményeként felfogott fordítás nem különálló aktus, hanem szélsőséges esete a mindennapi nyelvhasználatban végzett, megértésre irányuló tevékenységnek, ennyiben modellként szolgál az általában vett megértés elemzésekor (Habermas 1994: 210–211). Gadamer szerint a fordítás teljesítménye akkor válik szükségessé, ha a nyelvjátékok természetes lefolyása problematikusává válik. Ez egyrészt párhuzamosan létező életformák kapcsán, másrészt a tradíció megértése kapcsán fordulhat elő. Ez utóbbi esetben tárul fel, hogy Wittgenstein értelmezése miért hiányos: a szocializáció során „a fiatalok nyelvjátékai nem pusztán reprodukálják az öregek gyakorlatát. Az első nyelvi szabályokkal együtt nem csupán a lehetséges konszenzus feltételeit tanulja meg a gyermek, megtanulja egyben e szabályok egy lehetséges értelmezésének feltételeit is, amelyek képessé teszik a távolság legyőzésére és *ezáltal kifejezésére is*” (Habermas 1994: 213–214).³⁶

A probléma a hermeneutikai diskurzussal (azon túlmenően, hogy Habermas végül pragmatikailag nem dolgozta ki), az, hogy az életvilágok közti fordítás képessége nem azonos a közös életvilág megteremtésének képességével (ne feledjük, hogy a megakadt cselekvés-koordinációt a közös életvilág kialakítása a korrigálja). Még ha sikerül is fordítani két életvilág között, akkor sincs olyan az életvilágoktól független mérce a cselekvők kezében, ami révén lehetőségük nyílna racionálisan érvelni bármely életvilág mellett. Így pedig az – életvilág racionalizálásaként felfogott – tudatosításra sincs lehetőség. A racionalizálás ugyanis az életvilág – kritikai mérce szerinti – megváltoztatásaként képzelhető el (vagyis a tudatosítás: „életvilágon végzett művelet”). Jól látható, hogy a problémát az életvilágok inkommensurabilitásának álláspontja okozza.

35 Az áttekintés nem mentes a kritikai felhangoktól sem, *A társadalomtudományok logikája* tekinthető a Habermas–Gadamer vita néven elhíresült tanulmánypárba nyitányának (ennek összefoglalását lásd Felkai 1993: 164–173). Így például Habermas azt állítja, hogy Gadamer „a megértés előítélet-struktúrájának a belátását az előítélet mint olyan rehabilitálásává fordítja át”. Saját álláspontja szerint „az átvilágított előítélet-struktúra nem működhet többé előítélet módjára” (Habermas 1994: 240–241). Vagyis a tradíció utólagos reflexió során bírálható, mégpedig azon elv alapján, hogy mely elemei fogadhatók el kizárólag racionális belátás útján és melyek pusztán uralmi viszonyok leképeződései.

36 *A társadalomtudományok logikája* mellett egy másik a korban született fontos dokumentumot is érdemes megvizsgálni. Az 1971-ben tartott *Gauss-előadásokban* az életvilágok inkommensurabilitásának és kommensurabilitásának álláspontja közti – szükségképpen inkonzisztens – álláspontra helyezkedve veti fel a hermeneutikai diskurzus gondolatát Habermas. Úgy fogalmaz, hogy „az életvilág univerzális struktúrájának kidolgozására tett fenomenológiai kísérlet a nyelvfilozófia által, az univerzális pragmatika keretei között, a kommunikatív életformák univerzális struktúráinak rekonstruálására irányuló kísérlet formájában tér vissza” (Habermas 2001d: 68). A kommunikatív életformákat megragadandó, vezet be – Chomsky nyelvi kompetencia fogalmának mintájára – a kommunikatív kompetencia fogalmát. Egyfelől még elismeri az életvilágok inkommensurabilitását, másfelől már a KCSE-ből ismert módon a kommunikatív kompetencia fogalmával magyarázza a KCS-koordinációt. Ebből a hibrid álláspontból következik a diskurzus-típológiában – KCSE-ben is megjelenő gyakorlati és elméleti diskurzusok mellett – feltűnő „hermeneutikai diskurzus” fogalma. A hermeneutikai diskurzus azt a beszédaktust hivatott leírni, amely két különböző életvilág talaján álló egyén között képzelhető el, és melynek célja a fordítás (Habermas 2001d: 94). A *Gauss-előadások* hibrid álláspontja azonban inkonzisztens: hiszen amennyiben léteznek ilyen univerzális szabályok, annyiban azok az életformák univerzális tulajdonságából következnek (ami viszont azt jelenti, hogy az életformákban van valami közös, tehát nem összemérhetetlenek). Ezen inkonzisztencia felismerésére Habermas mint döntő fordulóponton utal vissza a KCSE bevezetésében (Habermas 1984: xli). A problémából kiutat az életvilágok kommensurabilitásának elfogadása jelentett.

Amennyiben nem tudunk olyan mércét felmutatni, amely szerint összevethetők az életvilágok, úgy arra sincs mércénk, hogy az életvilágon műveletet hajtsunk végre. Így pedig nem tudjuk megoldani a KCS koordinációjának kérdését.

Tudatosítás és terápia³⁷

A *Megismerés és érdeken* a pszichoanalízisre úgy tekint Habermas, mint „a megzavart és eltorzult művelődési folyamatok számára kidolgozott interpretációs keretre”, mely segítségével e művelődési folyamatok „egy terapeutikusan vezérelt önreflexió révén normális pályára terelhetők” (Habermas 2005: 169). Habermas szerint Freud – Dilthey interpretációs elméletével szemben – abból indul ki, hogy az életrajzként elmondott szöveg soha nem pusztán tudatos nyelvhasználatot tükröz. Azt nem pusztán külső, hanem belső tényezők is torzítják. Vagyis Freud differenciálja a torzításokat, ezáltal jelentéssel ruházza fel őket. Abból fakadóan, hogy a torzításoknak is jelentést tulajdonít, már nem pusztán a szöveget létrehozó intencionális bázis rekonstruálását, hanem ezen intencionális bázis mögöttes (tudatalatti) tartalmainak azonosítását is a megértő feladatának tekinti. Ezen mögöttes tartalmak közvetlenül nem hozzáférhetőek a páciens számára, ezeket a terapeuta segítségével tudja csak feltárni, méghozzá a kettejük között zajló kommunikáció során (Habermas 2005: 191). Ebben az értelemben a pszichoanalitikus terápia során – a terapeuta – reflexiója és – a páciens – önreflexiója elválaszthatatlan egymástól.

A terápia során Freud természetesen a neurózisok gyógyítását tartotta szem előtt. Elsősorban elfojtott tudattartalmakat keresett, mely elfojtások tüneteinek az elvételüket tekintette.³⁸ Úgy gondolta az elvételek háttérében minden esetben olyan meg nem oldott belső (pszichés) konfliktusok állnak, melyek a beteg számára sem hozzáférhetőek, vagyis melyek az önreflexió előtt is el vannak fedve (Habermas 2005: 197). Ezek a pszichés konfliktusok minden esetben az interiorizált társadalmi intézményrendszer (felettes én) és az ennek keretein belül megvalósíthatatlan vágyak (ösztön én) között alakulnak ki. Minthogy a beteg önmaga számára sem tudja tudatosítani ezeket, ezért zárja ki őket a nyilvános kommunikációból is. A terapeutára ebben a kommunikációs helyzetben azért van szükség, mert ő képviseli a nyilvánosságot: azáltal tudatosítja a páciensben az elfojtott tudattartalmakat, hogy nyilvánosan kimondja (az álomfejtés eredményeként), vagy kimondatja őket (a terápiás beszélgetésben). Ezzel a tettel a páciens az önmagáról alkotott jelentés átértelmezésére motiválja. Az átértelmezés folyamata pedig nem más, mint a saját emlékeinek – az újonnan nyert optikán keresztül történő – átvilágítása, más szóval önreflexió (Habermas 2005: 201).³⁹

37 Az alábbi fejezetben kifejtett gondolatok részletes tárgyalása olvasható megegyező című tanulmányomban (Sik 2008a).

38 Ahogy azt Habermas is jelzi, ahhoz, hogy az elvételeket azonosítani tudjuk, szükségünk van a nyelv normális működésének szisztematikus elméletére. Ilyen elméletet Freud nem dolgozott ki, és a MÉ-ben Habermas is csak utal rá (Habermas 2005: 209–210). A KCSE formális pragmatikai elemzéseit tekintetjük e terv realizálásának.

39 A konfliktusok felfedése nem pusztán közlés. Sokkal inkább terapeuta és páciens közös kísérlete a páciens reszocializációjára („átdolgozás”). Habermas a szocializáció folyamatát mint jelentés-létrehozási folyamatok sorozatát értelmezi, melyek során közvetlenül az egyén kommunikatív kompetenciája (je-

A pszichoanalitikus terápiát tehát Habermas olyan példaként elemzi, mely példa segítségével bemutatatható, hogy miként képzelhető el az önreflexió – egy személy dogmatikus beállítódásainak meghaladása – a gyakorlatban.⁴⁰ Az önreflexió megismerés-érdekét nevezi emancipatorikus megismerés-érdeknek. Célját tekintve nagyon hasonlóan tűnik a tudatosítás és a pszichoanalitikus szituáció: mindkét folyamatnak az önreflexió valamilyen formája a célja. Ugyanakkor nyilvánvalóan számos különbség fedezhető fel a tudatosítás és a terápia között, hogy csak a legszembevetőbbet említsem: a tudatosítás nem gyógykezelés. A döntő különbség mégsem ez. A terapeuta segítségnyújtása abban állt, hogy az elvétések révén azonosította az elfojtásokat és ezeket feltárta a páciens számára. A tudatosításra csak jelentős módosításokkal alkalmazható ez a modell. A legfontosabb különbség, hogy míg a terápia során a cél egy nyitott életvilág előtt, az érvelő ész normáit elfogadva⁴¹ átvilágítani a páciens korábbi jelentés-létrehozási aktusait és ennek megfelelően kiszűrni a kommunikatív ész rostáján fennakadó jelentéseket, addig a tudatosítás során az a cél, hogy a racionalizáló fél rávegye társát az érvelő ész normáinak elfogadására (jelentései kritika előtti megnyitására). A terápia során konszenzus van a jelentés-kialakítás módjáról, mindkét fél azonos (magas) racionalitású életvilággal rendelkezik. Páciens és terapeuta a páciens torzult kommunikatív kompetenciájából fakadóan torzult jelentéseit a torzítatlan jelentés-létrehozás mércéje szerint korrigálják: azokat ismerik el, melyek a köztük lefolytatott uralommentes szabad vitában igazolhatóak.⁴² A tudatosítás során nem jelentéseket világitanak át a felek az uralommentes vita mércéi szerint, hanem éppen az a céljuk, hogy ezekről a mércékről jussanak konszenzusra.⁴³ Ebben az értelemben nem jelentéseket, hanem jelentés-létrehozási módokat (más szóval: cselekvés-koordinációs módokat) világitanak át. Ezek mércéjét a diskurzusetikai és demokráciaelméleti írásokban találjuk.

lentés-létrehozási képessége), és közvetve a világra vonatkozó jelentések kialakulnak. Fontos megkülönböztetni egymástól ezt a két szintet, hiszen a kommunikációs patológia nem pusztán „torzult önmagáról alkotott jelentés”, hanem „a torzult jelentés-létrehozási módból fakadó torzult önmagáról alkotott jelentés”. A páciens célja az, hogy a jelentés-létrehozási mód korrekciója révén korrigálja a saját magáról alkotott jelentést.

- 40 Elmélet és gyakorlat összemosódása miatt számos kritikát kapott Habermas (McCarthy 1978: 96–98), melyek érvényességét el is ismerte (Habermas 1974: 22).
- 41 Az életvilág zártságából fakadó torzulás előfordulási esélye kifejezetten kicsi a terápiás helyzetben. Mégpedig azért, mert attól kezdve, hogy a beteg megérti, a terápia nem más mint jelentéseinek a legracionálisabb jelentés-létrehozási eljárás (KCS) mércéje szerint történő átvilágítása, egyúttal el kell fogadja az „érvelő ész normáit” is. Az érvelő ész normáinak elfogadása pedig azt jelenti, hogy csakis a jobbik érv alapján (egy KCS-ben születő konszenzusként) fogad el bármely jelentést.
- 42 Mínt hogy a páciens eredeti jelentéseit a látens hatalmi viszonyokkal terhes családi körben hozta létre, torzult KCS keretében, ezért azok szükségszerűen torzultak maguk is. A terápia ennek a folyamatnak a korrekciója: egy uralommentes KCS keretei között újratárgyalva a jelentéseket kiderül melyek voltak azok, amiket pusztán a hatalmi viszonyok miatt fogadott el a páciens és melyek voltak azok, amiket egy uralommentes eljárásban is igazoltak tekint.
- 43 Ennek megfelelően belátható: a tudatosítás probléma ott végződik, ahol a pszichoanalízis kezdődik.

A cselekvés-koordináció koordinációjának mércéi

Morális vita során a résztvevők a közerkölcsiség (Sittlichkeit) életvilágba ágyazott – és éppen ezért eredetileg reflektálatlan – szférájához reflektált módon viszonyulnak, vagyis felfüggesztik megkérdőjelezhetetlen mivoltát, és hipotetikusként kezelik. Ennek megfelelően a morális vitát Habermas nem tekinti hétköznapi teljesítménynek. *Morális tudat és kommunikatív cselekvés* című tanulmányában a morális tudat egy bizonyos fejlettségi szintjéhez (posztkonvencionális) köti a morális vitára való képességet. A morális tudat fejlődésének leírásakor Kohlberg – empirikus és elméleti – munkásságára támaszkodik. Az említett tanulmányban Habermas kimutatta, hogy a cselekvés-koordináció módja, a cselekvő-perspektíva és a morális fok között immanens kapcsolat van (Habermas, 2001c: 185–201).⁴⁴ Álláspontom szerint ez a kapcsolat lehetőséget teremt a különböző cselekvés-perspektívák átvilágításhoz szükséges mérce felvázolására.⁴⁵

A terápia során a jelentéseket a hozzájuk képest előzetes jelentés-létrehozási mód korrekciójával korrigálja a terapeuta. A tudatosítás során is hasonló logika szerint gondolkodhatunk. A jelentés-létrehozási módokhoz képest előzetes tényező korrekciójával lehet a jelentés-létrehozási módot korrigáltan újratanulni. Mint említettem Habermas szerint a morális fok, a cselekvés-koordináció foka és a cselekvés-perspektíva foka között immanens kapcsolat van. A tekintetben nem igazít el minket egyértelműen, hogy e három tényező közötti reláció milyen irányú (melyik tényező az eredendőbb?). Ezért a három tényező közti kapcsolat irányát magam kell rekonstruáljam. Álláspontom szerint a három tényező közötti kapcsolat iránya a következő: a morális fok meghatározza a cselekvés-perspektívát⁴⁶ és a cselekvésperspektíva meghatározza a cselekvés-koordinációt⁴⁷. Az, hogy milyen morális fokon állok, megszabja, hogy milyen cselekvés-perspektívám van (miként észlelem a társam), s ez

44 A morális fokokat és az ezeknek megfelelő cselekvés-perspektívákat és egy-egy táblázatban foglalja össze Kohlberg (Habermas 2001c: 174, 177). Ezeket egészíti ki Habermas a cselekvés-koordinációs típusokkal (Habermas 2001c: 201).

45 Mind Kohlberg, mind Habermas számos kritikát kapott amiatt, mert az empirikus kutatások során nem sikerült igazolni a posztkonvencionális morális szint létét. Ezt jobb híján filozófiai konstrukciónak minősítették a kritikusok (Habermas 2001c: 205). Jelen dolgozat szempontjából azonban mindez nem annyira fontos, tekintve, hogy számomra a diskurzusetikai írásk legfontosabb belátása – melyre építeni fogok – morál és cselekvés-koordináció immanens kapcsolata.

46 Habermas, Durkheim nyomán elfogadja, hogy a moralitás a társadalmi létből szükségszerűen fakad. Durkheimet idézi: „a moralitás azzal veszi kezdetét, hogy egy csoport tagjává váltunk, bármi legyen is az a csoport” (Habermas 1987: 48). Ebben az értelemben írja Habermas, hogy a csoporttagból fakadó moralitási fok a legalapvetőbb tényező: „a kollektív tudat, az ősi szimbólumokkal alátámasztott normatív konszenzus és a kollektív identitás (...) „eredendőbbek” mint a nyelvtanilag szabályozott interakció” (Habermas 1987: 61).

47 A fentiekkel megegyező szellemben McCarthy is a kölcsönös elismertség fokára vezeti vissza a cselekvés-koordináció fokát: „a [Habermas által megfogalmazott] állítás nem arra vonatkozik, hogy a reciprocitás minden interakció fundamentális normája lenne per se, hanem arra, hogy minden beszédképes szubjektum birtokában van a reciprocitás intuitív koncepciójának, minthogy ez az interakció immanens struktúrájához tartozik. És ehhez az intuitív koncepcióhoz lehet fordulni, ha a morális konfliktusok tudatos megoldását keressük” (McCarthy 1978: 350–351). Vagyis az intuitív kölcsönös elismertségi forma (cselekvés-perspektíva foka) az interakció (cselekvés-koordináció) immanens meghatározója.

meghatározza, hogy milyen cselekvés-koordinációs mechanizmust választok, vagyis a szimbolikus interakció formáját.⁴⁸

A jelentés-létrehozáshoz képest tehát előzetes tényezőként a morális fejlődési fokot azonosíthatjuk. A tudatosítás során ennek megfelelően egy morális mérce szerint tanulja újra a racionalizálandó fél a cselekvés-koordinációt. Kérdéses, melyik morális fok szolgáljon mércéül, és, hogy ez a mérce állandó-e. Mint az közismert Kohlberg és Habermas unilineáris morális fejlődési modellel dolgozott. Eszerint a cselekvés-koordináció fejlődése csak fokozatosan, lépésről-lépésre, egy lépcsőfokot sem átugorva („megszüntette-megőrzés” szerint) zajlik. Ebből kiindulva amellet érvelhetünk, hogy a mindenkor racionalizálandó fél aktuális morális szintjéhez kell igazítania a reszocializáció mércéjét. Attól csupán egy szinttel feljebbi morális mérce szerint újratanult cselekvés-koordinációt tűzhet ki célul (egy prekonvencionális racionalizálandó nem ugorhat rögtön posztkonvencionális szintre, előbb konvencionális fokra kell eljutnia és csak ennek elsajátítása után léphet tovább). Így a tudatosítást úgy írhatjuk le mint a problematikussá vált cselekvés-koordinációs szinthez képest eggyel magasabb morális fok mércéje szerint korrigált reszocializációt. Vagyis a tudatosítás során a racionalizálandó fél adott cselekvés-koordinációs szintjénél eggyel magasabb morális szinten tanulja újra a cselekvés-koordinációt. Az egy szinttel magasabb erkölcsi foknak megfelelően dönti el, hogy adott jelentéshez kapcsolódó cselekvés-koordinációja elfogadható-e.

Hogyan írható le a magasabb morális fok szerinti cselekvés-koordináció újratanulás folyamata? Ez minden esetben egy jelentés-létrehozási folyamat. A magasabb morális fokon lévő racionalizáló fél a cselekvés-koordináció e magasabb fokának megfelelő jelentését igyekszik elfogadtatni társával. A cselekvés-koordinációra vonatkozó jelentés-kialakítás maga még nem a magasabb morális foknak megfelelő, hiszen ezt épp annak során igyekszik a racionalizálandó fél elérni. Összefoglalva a fentieket: a tudatosítás a cselekvés-koordináció racionalizálandó fél morális fokánál eggyel magasabb morális fokához tartozó jelentésének elfogadtatása, egy a racionalizálandó fél morális szintjének megfelelő cselekvés-koordinációs eljárás keretében. Ennek megfelelően vegyük végig a tudatosítás fokait.

Első fokon a cselekvés-koordinációt a tekintéllyel bíró konkrét személy parancsa biztosítja. Ennek megfelelően a második fokra való átmenet is a parancs általi jelentés-kialakítási folyamatra való reflexió révén történik. A racionalizáló félnek azt kell megmutatnia, hogy a „parancs és engedelmesség komplementaritása” egy magasabb

48 Tallár Ferenc *Korlátozott szkepszis* című tanulmánygyűjteményében azt a kérdést járja körbe, hogy a radikálisan eltérő racionalitású életvilágú vitapartnerek között lehetséges-e KCS. Tallár válasza nemleges. Álláspontja szerint egy a boszorkányok létében hívó közösségnek hiába is érvelnénk egy boszorkánysággal gyanúsított nőt védve, azzal, hogy nincsenek is boszorkányok, hiszen így nem egy KCS-t folytatnánk, hanem egy életformát tennénk kritika tárgyává (Tallár 1994: 144). Márpedig egy életformával szemben nem nyújthatók be az igaz és a helyes érvényességi igények (egy életforma nem lehet igaz vagy hamis, sem pedig helyes vagy helytelen). Ugyanakkor nem hajlandó elfogadni Tallár a fenti belátásból következő relativizmust sem. Tartja, hogy az életvilágok között nyitottságuk szerint lehetséges differenciálni és hogy egy dogmatikus életvilágú egyénnek – még ha nem is lehet meggyőzni KCS-sel – nincs ugyanolyan mértékben igaza mint egy racionális életvilágú egyénnek (Tallár 1994: 136–139). A racionális életvilágú egyén ugyanis fel tud mutatni egy többletet a dogmatikussal szemben: ő képes megérteni a másik álláspontját, míg ez fordítva nem igaz. Ez a többlet azonban – mint azt Tallár is világosan látja – pusztán morális jellegű (nem pedig elméleti). Ez a gondolatmenet számunkra amiatt tanulságos, mert prezentálja, hogy egész más szempontok alapján is el lehet jutni a KCS morális alapjaiig.

igazságossági fokon a „kárptlások szimmetriájaként” fogalmazható újra. Vagyis a racionalizálандónak arról kell társát meggyőznie, hogy a parancs logikája csak annyiban követendő, amennyiben a kölcsönösség elve igazolja (nem a tekintélynek kell engedelmessé válni, csak annak, aki ezért ellenszolgáltatást nyújt). Ennek megfelelően a cselekvés-koordináció parancs révén való biztosítását a kölcsönösség szerinti biztosítása váltja fel. Az első átmenet esetében a racionalizáló fél nem tetszőleges személy: mint-hogy az első morális fokon álló cselekvés-koordinációs mechanizmusa a konkrét személyhez kötött tekintély, ezért a cselekvés-koordinációra vonatkozó új jelentést egy tekintéllyel bíró személy tudja elfogadtatni a racionalizálандóval.

A második fokról a harmadik fokra való átmenetet a kölcsönösség elvére való reflexió motiválja. A racionalizálандó azért fogadja el a harmadik morális fokhoz tartozó cselekvés-koordinációra vonatkozó jelentést, mert a racionalizáló megmutatja, hogy ez a kölcsönösség elvének egy magasabb racionalitási fokon való megvalósítása. A közvetlen kölcsönösség elve helyét (ahol a kapcsolatok szimmetriáját közvetlenül kell biztosítani, vagyis akinek szívességet teszek, attól várok ellenszolgáltatást) a szerepek közötti kölcsönösség elve veszi át (nem konkrét személytől, hanem az adott szerephez tartozó bármely személytől várok kárptlást). Ennek megfelelően a cselekvés-koordinációt sem a konkrét személyek közti viszonyok, hanem a szerepek közti viszonyok szabályozzák (ez a prekonvencionális fokról a konvencionális fokra való átmenet). A második átmenet esetében a racionalizáló fél tetszőleges személy lehet, egyetlen kikötéssel: a tudatosítást kölcsönösségi elvet szem előtt tartva kell végrehajtania (azt kell megmutatnia, hogy „megéri” átváltania a racionalizálандónak a szerep alapú cselekvés-koordinációra).

A harmadik fokról a negyedik fokra való átmenetet a szerep alapú cselekvés-koordinációra való reflexió segíti elő. A racionalizálандónak azt kell belátnia ebben a tudatosítási mechanizmusban, hogy a szerepek egy társadalmi normarendszerbe ágyazódnak. Ennek megfelelően a szerepek nem önmagukban igazoltak, hanem csak annyiban, amennyiben a normarendszernek megfelelnek. Így a cselekvés-koordinációt sem a puszta szerepek, hanem a normarendszer biztosítja. A harmadik átmenet során a racionalizálандó fél szerepe kötött. Minthogy a cselekvés-koordinációt harmadik fokon a szerepek biztosítják, ezért a racionalizálандó félnek olyan szerepben kell lennie, ami a meggyőzésre feljogosítja (pl. tanító, lelki vezető, elismert tudású ember).

A fenti leírásokból már látható, hogy az újabb fokokra való átmenet minden esetben az életvilághoz való egyre racionálisabb, egyre elmélyültebb, egyre reflektáltabb viszonyulást eredményezi.⁴⁹ Újabb fokokra érve, az életvilághoz való dogmatikus viszonyulást szünteti meg az egyén lépésről-lépésre haladva. Az egyes morális fokok és ehhez tartozó cselekvés-koordinációs mechanizmusok oly módon haladhatók meg, hogy egy absztraktabb perspektívából tekintve rájuk belátható relatív igazságossági-deficitjük (Habermas 2001c: 203). Az első átmenetnél a tekintély személyhez kötöttségének dogmatizmusa kérdőjeleződik meg és adja át helyét a kölcsönösség elvének (nem csak azokkal működök együtt, akiktől félek, hanem bárkivel, akitől legalább annyit elvárhatok, amennyit befektetek). A második átmenetnél a kölcsönösség elvének konkrét személyhez való kötöttségét a szerepek közti kölcsönösség elve váltja

49 A leírtakhoz hasonlóan az egyre absztraktabb cselekvő-perspektívák kognitív elsajátításának folyamatként jellemzi McCarthy a habermasi szocializáció-felfogást (McCarthy 1978: 344–350).

fel (nem konkrét személyek, hanem szerepek a kölcsönösség alanyai). A harmadik átmenetnél a szerepek dogmatikusságára reflektál az egyén és azokat a normarendszer egésze felől ítéli meg (a különböző szerepeket a normarendszernek való megfelelés alapján fogadom el).

A negyedik fokról a posztkonvencionális fokra való átmenet kétségtelenül a legizgalmasabb társadalomelméleti szempontból. A posztkonvencionális morális perspektíva ugyanis az elképzelhető legigazságosabb cselekvés-perspektívát implikálja (kölcsönös elismerést, a társ „célként és nem eszközként” való elismerését) és egyben a legracionálisabb cselekvés-koordinációs mechanizmust hívja életre (KCS-t).⁵⁰ Erre a fokra érve aktualizálható teljességében a kommunikatív racionalitás potenciál. A tudatosítás utolsó foka a KCS-koordináció formáját ölti. A negyedik átmenet során a posztkonvencionális morális szinten (ötödik vagy hatodik fokon) álló racionalizáló fél a társadalmi normarendszerre való reflexióra motiválja társát. Azt mutatja be neki, hogy a fennálló normarendszer (a Sittlichkeit) nem abszolút érvényű, igazságosságát tekintve bírálható.⁵¹ A negyedik morális foknak megfelelő cselekvés-koordinációs mechanizmus a „normavezérelt interakció”. Vagyis a cselekvés-koordinációt ebben az esetben a közös normarendszer biztosítja. A racionalizáló fél ennek megfelelően olyan tetszőleges személy, akivel közös normarendszer talaján áll a racionalizálandó.

A racionalizáló a posztkonvencionális szintnek megfelelő cselekvés-koordinációs mechanizmust úgy fogadathatja el társával, ha sikerül megmutatnia, hogy az a közösen elfogadott közerkölcsiségből következik. Ez azt jelenti, hogy a racionalizálandó csak abban az esetben fogja elfogadni, hogy saját a normarendszere nem abszolút érvényű, amennyiben ez magából a normarendszerből következik. Vagyis a tudatosítás utolsó lépcsőfoka csakis abban az esetben lehetséges, ha az adott normarendszer, tehát maga az életvilág már előzetesen elért egy adott racionalitás fokot, tehát ha magán a normarendszeren belül megfogalmazható az igény a kritikai reflexióra, a nem dogmatikus viszonyulásra.⁵² E feltétel fennállta esetén a racionalizálandó félnek csupán meg kell mutatnia, hogy közös normarendszerükből következik a rá való reflektálás, vagyis a hipotetikus viszonyulás. Amint ezt sikerült megmutatnia a racionalizálandó fél többé nem dogmatikusan viszonyul saját életvilágához és normarendszeréhez, hanem azt az igazságosság (illetve hatodik fokon az eljárás igazságossága) alapján ítéli meg.

50 Ennek kapcsán McCarthy megjegyzi, hogy a posztkonvencionális fokon gyakorlatilag a diskurzusetika morálfilozófusa áll. Ezért amennyiben posztkonvencionális fokon álló kutatási alannal beszélget a morálszociológus, úgy egyenlő vitapartnerrel folytat vitát. Habermas szerint ez gyökeresen új kutatási helyzetet eredményez, melyben eltűnik a kutató és kutatási alanya közti aszimmetria (Habermas 2001c: 206–207).

51 Ezen a ponton érthetővé válik, hogy az életvilág totalitása helyett annak egy részszeletét (a moralitást) tematizálva lehetséges az életvilágot racionalizálni (a hozzá való beállítódást megváltoztatni) a KCS-koordinációt végrehajtani (Némedi Dénesnek és Wessely Annának tartozom köszönettel, akik ilyen irányú megoldás keresésére bíztattak).

52 Ez a belátás a tudatosítás egy fontos korlátjára hívja fel a figyelmet: csakis azokban a társadalmakban lehetséges KCS, amelyekben az életvilág már elérte a racionalitás olyan fokát, hogy a reflexió értékévé vált. Ilyen normarendszert leginkább a felvilágosodás örökségét magáénak valló társadalmakban találhatunk. Ez a belátás arra mutat rá, hogy a nem-rationális életvilágban élő egyén csak egy rationális életvilágú közösségben győzhető meg a KCS adekvátságáról. Mindez rávilágít a habermasi univerzalitás igénnyel kapcsolatos aggályok egy típusára. Minthogy a KCS kialakulása egy rationális életvilághoz, életformához kötött, ezért csak ilyen életforma esetén lehetséges KCS.

A kérdés ezen a ponton az, hogy miként mutathatja meg a racionalizáló fél társának, hogy saját normarendszerük már tartalmazza a reflexió és a kritikai viszonyulás normáit. Álláspontom szerint ez a kérdés a diskurzusetikából átvezet a habermasi demokrácielmélet és jogfilozófia területére. A racionalizáló fél a jog szerepére és a deliberatív demokrácia gyakorlatára utalva, abba bevezetve társát mutathatja be a diskurzusetika elvét működés közben. A proceduális demokráciában való participáció révén, a jogok legitimációs folyamatában való részvétel során szembesülhet a racionalizálандó azzal, hogy saját normarendszere már magában foglalja a reflexiót és az univerzális morális fokot. Ugyanis a jogok legitimációja során lefolytatott diskurzusok par excellence KCS-ek, posztkonvencionális fokot igényelnek, az általános igazságossági elvek (U elven) mércéjén alapszanak. Ebben az értelemben meglátásom szerint *a tudatosítás utolsó lépéseként felfogott KCS-koordináció az állampolgári szocializáció formáját ölti.*

Habermas a *Faktizität und Geltung*-ben a cselekvés-koordináció problematikájának közvetett megoldását nyújtja.⁵³ Elismeri, hogy a komplex társadalmakban a hétköznapi cselekvés-koordinációs feladatokat sem az életvilág sem a KCS nem tudja ellátni. Az így keletkező réseket a jog tömi be. A kommunikatív racionalitásnak egy ilyen felállásban a jog megalapozása révén juthat továbbra is szerep. Vagyis ahelyett, hogy közvetlenül koordinálná a KCS a cselekvéseket, közvetetten, az általa legitimált jupon keresztül koordinálja. A legitim jog tehermentesíti a cselekvőket: nem kell minden egyes cselekvésnél KCS-hez szükséges cselekvés-perspektívát felvenniük (és ki lépni a teleologikus cselekvés-összefüggésből), elég azt pusztán a jogi cselekvések kapcsán (Habermas 1996: 28, 114).

Ebben az értelemben a *Faktizität und Geltung*-ben a KCS hatókörének megváltoztatásáról beszélhetünk. Immáron nem általános cselekvés-koordinációs elvként gondol rá Habermas. A KCS az állampolgári cselekvés formáját ölti: jog-legitimáló eljárás.⁵⁴ Álláspontom szerint a KCS pontosabb lokalizálása leszűkíti ugyan a KCSE hatókörét, de egyúttal nagyobb magyarázóerőre is emeli. Mint láttuk az ideális beszédhelyzet létrejötte számos – a cselekvőkre és az intézményekre vonatkozó – előfeltételtől függ. A KCS a cselekvőktől külön erőfeszítést igényel, minthogy természetes beállítódásuk megváltoztatását feltételezi. Különleges erőfeszítés, csakis különleges cselekvési-helyzetben várható el a cselekvőktől. Ilyen különleges cselekvés-helyzetnek tekinthetjük az állampolgári cselekvés-helyzetet. Ennek során a cselekvő a minden további stratégiai cselekvésnek keretet adó jogi szabályozásról folytat vitát.

Amikor minden további cselekvési-helyzetben érvényes jogról vitatkozik a cselekvő speciális cselekvés-összefüggésbe kerül. Míg a teleológiai társas cselekvések során a cselekvő a konkrét cselekvés-helyzetre összpontosítja figyelmét, addig az állampol-

53 Wessely Anna így fogalmaz *Habermas politikafilozófiájának szerkezetváltozása (a társadalmi válság esélyétől a társadalmi integráció esélyéig)* című tanulmányában: „konkrét tárgyiságoktól, a kognitív vagy normatív meghatározott érvektől és elvektől visszalép a létrehozásuk vagy elismerésük lehetőségfeltételeit hordozó eljárások nem megkérdőjelezhető szabálykészletéhez” (Wessely 1997: 43.).

54 A KCS szerepének beszűkítése alighanem a kritikák jogosságának elismerése motiválta. Az ilyen irányú kritikák közül alighanem az egyik legjelentősebb – ahogy arra Felkai Gábor is felhívja a figyelmet – McCarthy-é. McCarthy amellett érvel, hogy az életformák pluralizálódása miatt nem pusztán a társas cselekvések, de a KCS-ek koordinációja is kétségessé vált. Amire Habermas azzal válaszolt, hogy újra fogalmazta a KCS-ek reális lehetőségét, az állampolgári cselekvés szintjén (Felkai 2001: 41).

gári cselekvés-helyzetben *per definitionem* a konkrét cselekvés-helyzet meghaladására kell fókuszálnia, ahhoz megfigyelőként kell viszonyulnia. Az állampolgári cselekvés szükségyszerűen azt implikálja, hogy a cselekvő meghaladja a cselekvés-összefüggés konkrétságát, és általában a cselekvés-helyzetekhez viszonyuljon. Visszaútnék ezen a ponton a már korábban idézett KCS jellemzésre: annak során egyik világhoz sem viszonyul közvetlenül a cselekvő: ehelyett „magához a cselekvő-világ viszonyuláshoz viszonyul” (Habermas, 1984: 94). Pontosan ez történik a jog-legitimációs diskurzusban (az állampolgári cselekvés-helyzetben a természetes beállítódás: a kritikai beállítódás).

A legitimációs diskurzusnak az a célja, hogy egy a konkrét cselekvés-helyzetektől független, általános cselekvés-koordinációs elvben megállapodjanak a felek. A legitimációs diskurzusban részt véve – jogalany helyett, jogalkotóként fellépve – a cselekvő abban a helyzetben találja magát, hogy értékek között kell mérlegelnie. Így első kézből tapasztalja meg, hogy a normák közötti mérlegelésnek kell valamilyen mércét szabni. A jogot mint minden belátható jövőbeni cselekvés-koordináció során érvényes elvet azonosítja. Ebből következően a cselekvőnek azt a jogot kell érvényesnek elismernie, amely bármely cselekvés-összefüggésben igazságos helyzetet teremt az összes érintett számára (hiszen a jövőben, bármely cselekvés-összefüggés bármely szerepbe kerülhet a cselekvő).⁵⁵ Ezért a cselekvő akkor jár el a legracionálisabban, ha az általánosíthatóságot (az U elvet) és a D elvet ismeri el a jog érvényességének mércéjeként. Így a KCS-koordináció nem más, mint a cselekvés-koordináció legmagasabb morális fok mércéje szerinti újratanulása (a posztkonvencionális morális fok egyúttal a jog legitimációjának mércéje is). A KCS-koordinációnak a demokratikus keretek között elképzelt állampolgári cselekvés-helyzetek adnak keretet. A tudatosítási helyzet mint együtt-cselekvőkre értelmezhető helyzet ezen a ponton felszámolja önmagát. A KCS-koordináció nem két személy közti interakció formáját ölti, hanem a demokratikus participációt, vagyis egy „nyilvánosságban való megmutatkozását”.⁵⁶ Ebben az értelemben bizonyos intézményi háttérre (adminisztratív hatalom) és nyilvánosságra utalt folyamat.

KONKLÚZIÓ

A tudatosítás folyamatának vázaltszerű ismertetése olvasható úgy, mint az Apel által megfogalmazott kiegészítő tartalmi cselekvési maxima konkretizálása. Tehát annak kifejtése, hogy mit értsünk azon, hogy a „cselekvőknek az ideális és reális beszédhelyzet közötti különbség csökkentésére kell törekedniük”. Amennyiben a cselekvés-koordináció megakad és maga is koordinációra szorul, a mindenkori racionálisabb életvilágú félnek társa életvilágának racionalizálását kell célul kitűznie. A tu-

55 Ezen a ponton a habermasi koncepció rawlsi „eredeti állapottal” való rokonsága jól kivehető. Csak míg Rawlsnál egy hipotetikus állapotban lefolytatott hipotetikus dialógust, addig Habermas a proceduális legitimáció torzításmentes vázát írja le.

56 Itt csak jelezném a tanulmány egy lehetséges folytatásának irányát. Ennek keretét az a kérdés jelöli ki, hogy „mit jelent egy nyilvánosságban megmutatkozni?”. Ezt a kérdést egzisztenciális mélységében Hannah Arendt világította meg. Így az állampolgári cselekvés és az állampolgári szocializáció fogalmát az ő elemzései felől kell áttekintenünk az esetleges további vizsgálatok során.

datosítás pontos formája a racionalizálható fél morális fejlődési fokától (és az ennek megfelelő cselekvés-koordinációs gyakorlatától) függ. A tudatosítás első három foka stratégiai cselekvés, annak során a racionalizáló fél műveletet hajt végre társán (szubjektum-objektum relációba helyezkedik vele). Ebben az értelemben a KCSE kiegészítő elveként tekintendő. A tudatosítás negyedik foka (a tényleges KCS-koordináció) állampolgári cselekvés keretében valósítható meg. Ebből fakadóan túlmutat két együtt cselekvő fél cselekvési helyzetén. A KCS-koordináció proto-demokratikus keretet és proto-nyilvánosságot igényel.

A tudatosítás ennek megfelelően olvasható úgy is, mint egy olyan szocializációelmélet vázlatja, melynek végpontja az állampolgári szocializáció. Habermas társadalomelméletének zavarba ejtő pontja a szocializációelmélet.⁵⁷ Centrális jelentőségéhez⁵⁸ képest nem mondható, hogy részletes formában kidolgozásra került volna.⁵⁹ Ebben a vonatkozásban egyfelől Mead elméletét említhetjük irányadónak, másfelől Kohlberg morális fejlődési fokait és a hozzájuk rendelt cselekvés-koordinációs típusokat. Ami pedig az állampolgári szocializációt illeti: annak ellenére, hogy Habermas számos helyen megemlékezik fontosságáról (Habermas 1993: 41, 1996: 302, 317), rendszeres kifejtésére szintén nem tesz kísérletet. Mint arra a tudatosítás fogalmának felvázolásával rá szerettem volna világítani, álláspontom szerint az életvilág fokozatos racionalizálásaként (az egyre racionálisabb cselekvés-koordinációs mechanizmusok elsajátításaként) felfogott szocializáció folyamatának végső eleme az állampolgári szocializáció formáját ölti. Szocializáció és állampolgári szocializáció – ezzel párhuzamosan társadalomelmélet és demokráciaelmélet – kapcsolatának feltárása megkülönböztetett figyelmet irányít az olyan szocializációs ágensek vizsgálatára, amelyben intézményi és életvilági feltételek egyaránt adottak. Ilyen ágensnek tekinthető az iskola.⁶⁰ A tudatosítás folyamatának részletes kidolgozása ebben az értelemben az iskolai szocializációs folyamatok kritikai elemzésének bázisául szolgálhat.⁶¹

57 Több mint egy évtizeddel a KCSE előtt 1968-ban írt *Stichworte zur Theorie der Sozialisation* címmel tanulmányt explicite a szocializáció kérdéséről Habermas (1973).

58 Centrális abban az értelemben, hogy a KCS-re képes egyén kialakulásának folyamatát tárja fel, vagyis a KCS legelemibb előfeltételét. Érdekes, hogy a *Megismerés és érdek*ben Habermas maga is az egyén „művelődési folyamatainak” (szocializációjának) átvilágításában látta a kritikai társadalomelmélet lehetőségét. Ehhez a szemlélethez való visszatérés tehát nem tekinthető idegennek Habermastól.

59 Balogh István érdekes elemzésében ennek magyarázataként azt hozza fel, hogy Habermas pályája során mindvégig került a – tönnesi értelemben vett – közösség problematikáját és ebből fakadóan mulasztotta el a szocializációelmélet részletes kidolgozását is. Hiszen ez utóbbi csakis az előbbi probléma kidolgozását követően lehetséges (Balogh 2000: 121).

60 *Szocializáció* című monográfiájában Somlai Péter is kiemeli a rendszer és életvilág határán lévő iskola sajátos szocializációs szerepét (Somlai 1997: 43).

61 A KCS-koordináció szocializációelméleti aspektusának kidolgozása olvasható *Szocializáció és állampolgári szocializáció a habermasi társadalomelmélet tükrében* című tanulmányomban (Sik 2008b).

IRODALOM

- Alexander, J. (1991): Habermas and Critical Theory. In Honneth, A.–Joas, H. eds.: *Communicative Action – Essays on Jürgen Habermas's The Theory of Communicative Action*. Cambridge: MIT Press.
- Apel, K-O. (1992a): A diskurzusetika határain? In Apel, K-O.: Két erkölcsfilozófiai tanulmány. *Magyar Filozófiai Szemle*, 3–4. számának különnyomata.
- Apel, K-O. (1992b): *Utópia-e az ideális kommunikációs közösség etikája?* In Apel, K-O.: Két erkölcsfilozófiai tanulmány. *Magyar Filozófiai Szemle*, 3–4. számának különnyomata.
- Arendt, H. (1998): *The Human Condition*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Arendt, H. (2002): Előadások Kant politikai filozófiájáról. Arendt, H.: *A sivatag és az oázisok*. Budapest: Gond – Palatinus.
- Balogh I. (2000): A diskurzív közösség problémája Habermas munkáiban. In Szabó M. szerk.: *Beszélő politika*. Budapest: Jó Szöveg Műhely.
- Dombos P. (2007): Habermas önkorrekciója. *Szociológiai Szemle*, 1–2.
- Felkai G. (1993): *Jürgen Habermas*. Budapest: Áron.
- Felkai G. (1999): Kordiagnózis, tudásszociológia, tudományos program. In Felkai G. szerk.: *Mannheim Károly*. Budapest: Új Mandátum.
- Felkai G. (2001): A diskurzusetika és a demokratikus politikai eljárások eszménye. In Felkai G. szerk.: *A kommunikatív etika*. Budapest: Új Mandátum.
- Gadamer, H.G. (2004): *Igazság és módszer*. Budapest: Osiris.
- Habermas, J. (1973): Stichworte zur Theorie der Sozialisation. In Habermas, J.: *Kultur und Kritik*. Frankfurt am Main.
- Habermas, J. (1974): Some Difficulties in the Attempt to Link Theory and Praxis. In Habermas, J.: *Theory and Practice*. Boston: Beacon Press.
- Habermas, J. (1984): *The Theory of Communicative Action vol.1: Reason and the Rationalization of Society*. Boston: Beacon Press.
- Habermas, J. (1987): *The Theory of Communicative Action vol.2: Lifeworld and System: A critique of Functionalist Reason*. Boston: Beacon Press.
- Habermas, J. (1991): A Reply. In Honneth, A.–Joas, H. eds.: *Communicative Action – Essays on Jürgen Habermas's The Theory of Communicative Action*. Cambridge: MIT Press.
- Habermas, J. (1993). *A társadalmi nyilvánosság szerkezetváltása*. Budapest: Gondolat.
- Habermas, J. (1994). *A társadalomtudományok logikája*. Budapest: Atlantisz.
- Habermas, J. (1996): *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*. Cambridge: Polity Press.
- Habermas, J. (1998). *Filozófiai diskurzus a modernségről*. Budapest: Helikon.
- Habermas, J. (2001a): Előkészítő megjegyzések a kommunikatív kompetencia elméletéhez. In Felkai G. szerk.: *A kommunikatív etika*, Budapest: Új Mandátum.
- Habermas, J. (2001b): Gondolatok a kommunikációs patológiákról. In: Felkai G. szerk.: *A kommunikatív etika*. Budapest: Új Mandátum.
- Habermas, J. (2001c): *Morális tudat és kommunikatív cselekvés*. In Felkai G. szerk.: *A kommunikatív etika*. Budapest: Új Mandátum.
- Habermas, J. (2001d): Reflections on the Linguistic Foundation of Sociology: The Christian Gauss Lecture (Princeton University, February-March 1971. In Habermas, J.: *On the Pragmatics of Social Interaction*. Cambridge: MIT Press
- Habermas, J. (2005): *Megismerés és érdek*. Pécs: Jelenkor.
- Honneth, A. (1986): Diskursethik und implizites Gerechtigkeitskonzept. In Kuhlmann, W. ed.: *Moralität und Sittlichkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Honneth, A. (1990): A racionalizálódás dialektikája. Interjú Jürgen Habermassal. *Replika*, 2.

- Horton, R. (1970): African Thought and Western Science. In Wilson, B.R. ed.: *Rationality*. Oxford: Blackwell.
- Huszár Á. (2006): A frankfurti iskola első generációjának kritikai pozíciója. In Némedi D.–Szabari V. szerk.: *Kötő-jelek 2005*. Budapest: ELTE TáTK.
- Jarvie, I.c. (1972): *Concepts and Society*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Joas, H. (1985): *G. H. Mead – A Contemporary Re-examination of his Thought*. Cambridge: Polity Press.
- Kant, I. (1995): *Az örök békéről*. In Mesterházi M. szerk.: *Történelemfilozófiai írások*. Budapest: ICTUS.
- Karácsony A. (2000): Eljárásbeli racionalitás és a társadalomkritika lehetősége. In Karácsony A.: *Jogfilozófia és társadalomelmélet*. Budapest: Pallas Stúdió.
- Mannheim K. (1996): *Ideológia és utópia*. Budapest: Atlantisz.
- McCarthy, Th. (1978): *The Critical Theory of Jürgen Habermas*. London: Hutchinson.
- Mead, G.H. (1973). *A pszichikum, az én és a társadalom szociálbehaviorista szempontból*. Budapest: Gondolat.
- Némedi D. (2000a): Az értékmentesség elve a szociológiában. In Némedi D.: *Társadalomelmélet – Elmélettörténet*. Budapest: Új Mandátum.
- Némedi D. (2000b): A kritikai elmélet normatív bázisának problémája Habermasnál. In Némedi D.: *Társadalomelmélet – Elmélettörténet*. Budapest: Új Mandátum.
- Némedi D. (2005): *Klasszikus szociológia*. Budapest: Napvilág.
- Popper, K. (1972): *Objective Knowledge*. Oxford: clarendon Press.
- Schändelbach, H. (1991): *The Transformation of Critical Theory*. In: Honneth, A.–Joas, H. ed.: *Communicative Action – Essays on Jürgen Habermas's The Theory of Communicative Action*. Cambridge: MIT Press.
- Somlai Péter (1997) *Szocializáció*. Budapest: Corvina.
- Sik D. (2008a): Tudatosítás és terápia. *Elpis*, 2(1).
- Sik D. (2008b): Szocializáció és állampolgári szocializáció a habermasi társadalomelmélet tükrében. In: Némedi D.–Szabari V. szerk.: *Kötő-jelek 2007*. Budapest: ELTE TáTK.
- Tallár F. (1994): *Korlátozott szkepszis – A kommunikatív racionalitás elméletéhez*. Budapest: T-Twins.
- Taylor, Ch. (1991): Language and Society. In Honneth, A.–Joas, H. eds.: *Communicative Action – Essays on Jürgen Habermas's The Theory of Communicative Action*. Cambridge: MIT Press.
- Tugendhat, E. (1979): *Selbsbewußtsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Weber, M. (1987): *Gazdaság és társadalom*. Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó.
- Weiss J. (1994): Felkai Gábor: „Jürgen Habermas” című könyvéről. *Szociológiai Szemle*, 3.
- Weiss J. (1997): A kommunikatív cselekvés elméletének fogadtatása. In Weiss J.: *A Frankfurti Iskola – Tanulmányok*. Budapest: Áron.
- Wessely A. (1997): Habermas politikafilozófiájának szerkezetváltozása (a társadalmi válság esélyétől a társadalmi integráció esélyéig). *Világosság*, 12.
- Winch, P. (1970): Understanding a Primitive Society. In: Wilson, B.R. ed.: *Rationality*. Oxford: Blackwell.
- Winch, P. (1988): *A társadalomtudományok eszméje*. Budapest: Akadémiai.
- Wittgenstein, L. (1992): *Filozófiai vizsgálódások*. Budapest: Atlantisz.