

A RACIONALIZÁLÓDÁS DIALEKTIKÁJA

1. A kritikai elmélet hagyománya

[...]

Honneth: A sajtó Önt a kritikai elmélet ifjabb képviselőjének tekintette. Elfogadta-e ezt a besorolást?

Habermas: Mindig úgy éreztem, túlbecsülnek. Végére is az öregek alkották meg, még a harmincas években, a kritikai elméletet. Engem Lukács vezetett el a fiatal Marxhoz. Adorno persze, azt mondhatnánk, felvilágosító szerepet játszott: nála láttam először azt, hogy Marxhoz nemcsak történetileg lehet közelíteni.

[...]

Mindenesetre az ember csak akkor lehet egy hagyomány folytatója, ha maga is alakítja és bírálja azt. Hermeneutikai trivialis, hogy csak azok a hagyományok elevenek, amelyek a megváltozott helyzetben maguk is változnak. Ez az idősebb Frankfurti Körhöz való viszonyomra is áll: Több, mint egy generációval vagyok fiatalabb – ha szabad így mondanom – az „öregeknél”, s más tapasztalatok közegéből érkeztem. Én vagyok például az első, aki nem zsidó, aki a náci Németországban nőtt fel és a fasiszmus vereségét is egészen másképp élte meg. Már csak ezért sem lehet engem simán a kritikai elmülethez sorolni. Azonkívül az *Institut für Sozialforschung*¹ intellektuális múltja tulajdonképpen nem volt eleven, amikor ott 1956-ban Adorno tanársegédje lettem.

[...]

Knödler-Bunte: Hogyan is jött Frankfurtba, s itt mivel találkozott?

Habermas: Frankfurtban föltűnt, hogy Horkheimer és Adorno alig hivatkozik az általam Bonnban megismert, kortárs filozófiára. Sohasem hittem el Adornónak, hogy elmélyülten olvasta Heideggert. Sokáig nem tudtam, vajon nemcsak egyes mondatait olvasta-e. Ez a szelektivitás – nem létezett sem Jaspers, sem a fenomenológia – némiképp egzotikus volt. Csak halála után, már a hetvenes években olvastam el Adorno székfoglalóját és a természettörténetről írott tanulmányát². Ekkor láttam csak, mi minden volt a fiatal Adorno fejében. Szubjektíve olyasvalakinek tartottam magam, aki a „jóvággyott” szövegek igen szűk, majdhogynem dogmaképző választékához képest elfogulatlanabban fogad be filozófiai és tudományos hagyományokat. A filozófiai szemináriumon a velem egyívású kollégák idegen elemnek éreztek engem a – mondjuk így –

¹Társadalomkutató Intézet: 1923-ban alapított, a frankfurti egyetemhez kapcsolódó, független kutatóintézet; 1934-től New Yorkban működött International Institute for Social Research néven; 1949–50-ben visszatért Frankfurtba, ekkor igazgatója Max Horkheimer, igazgatóhelyettese Theodor W. Adorno lett.

²„Die Aktualität der Philosophie” (1931), „Die Idee der Naturgeschichte” (1932), in: Adorno, Th. W., *Philosophische Frühschriften*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973.

rendszerző érdeklődésem miatt. Ráadásul világossá vált számomra az is, hogy a húszas évek, amelyekben tanulmányaim idején szellemileg éltem, mégiscsak a húszas évek voltak. Ez arra ösztönzött, hogy például az amerikai szociológiával foglalkozzam. Az analitikus filozófia később jött. A „polgári tudomány” kategóriája számomra sohasem létezett: egyszerűen vannak használható és kevésbé használható dolgok az elfogadott tudományokban. Elvben mindent beépíthetőnek tartottam, ami kognitivistá, strukturalista vagy hermeneutikai elemeket tartalmazott, mindent, ami lehetővé teszi a tárgyak belülről való feltárását.

Honneth: Miben állt az Ön – akár az elmélettől független – affinitása a kritikai elmélethez?

Habermas: [...] Kritikai elmélet, Frankfurti Iskola – ilyesmi akkor nem létezett. De Adorno olvasásából bátorságot merítettem ahhoz, hogy azt, amit Lukács és Korsch történetileg képviselt, rendszerzőn vegyem át: az eldologiasodás elméletét mint – Max Weberrel szólva – a racionalizálódás elméletét.

A problémám már akkor is a modern kornak és patológikus jelenségeinek az ész történelmi megvalósulásának – eltorzító megvalósulásának – a nézőpontjából megfogalmazható elmélete volt. Ehhez természetesen *A felvilágosodás dialektikája*³ adott kulcsot. Amikor azután Adornót megismertem, akkor eleinte megbénított az, milyen lélegzetelállítóan beszél az árufétisről, ahogyan ezt a fogalmat a kulturális és a mindennapi jelenségekre alkalmazza. De aztán azt mondtam magamban: Tégy úgy, mintha Marx és Freud – akikről Adorno egyformán ortodox módon beszél – *kortársak volnának*.

Knödler-Bunte: Hol látott azután hiányosságokat a kritikai elméletben?

Habermas: Akkoriban ez így nem jelentkezett. Nem létezett a kritikai elmélet mint valamilyen összefüggő tan. Adorno kultúrakritikai esszéket írt és Hegel-szemináriumokat tartott, megjelenítve egy bizonyos marxista háttérrel – ez minden.

Csak az okos fiatalok fedezték fel újra a hatvanas évek végén a korai kritikai elméletet, s tudatosították bennem azt, hogy ez a társadalomelmélet egykor szisztematikus jellegre törekedett.

Ami – visszatekintve – a kritikai elmélet gyengeségének tűnik, az a „normatív megalapozás”, az „igazságfogalom”, a „tudományokhoz való viszony”, valamint a „demokratikus, jogállami hagyományok lebecsülése” címszó alá sorolható. Az alapok firtatásával az ember persze minden Adorno-körben népszerűtlenné lesz. A régi Frankfurti Kör a harmincas években még nyíltan az ész fogalmára hivatkozott, amelyet történetfilozófiailag ki is fejtett, mégpedig a polgári filozófia ideológiakritikai elsajátításának a formájában. Ezt mutatja Horkheimer könyve a polgári történetfilozófia kezdeteiről⁴, de mindenekelőtt a *Zeitschrift für Sozialforschung*⁵ számos tanulmánya, köztük Marcuse és Horkheimer 1937-es írásai. Mindketten meg voltak győződve arról, hogy a polgári eszmények úgy a művészetben, mint a filozófiában bizonyos megszorításokkal, de lehetségesként mégis megvannak. Hivatkoznak is rájuk, mert marxista teoretikusként még

³Horkheimer, M.–Th. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Amsterdam: Querido, 1947.

⁴Horkheimer, M., *Die Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie*, Stuttgart, 1930

⁵A Társadalomkutató Intézet folyóirata, 1932–1940, megjelent Lipcsében, majd Párizsban (1933–39), végül Amerikában.

KITEKINTÉS

valamiképp arra hagyatkoznak, hogy – ha nem is a lukácsi formában vett proletariátust – bizonyos politikai csoportokat az európai munkásmozgalmon belül a termelőerők kibontakozása arra kényszerít majd, hogy a polgári társadalom potenciális ésszerűségét felszabadítsák és történelmileg valóra váltsák. Ezt nevezem „történetfilozófiai” észfogalomnak.

A harmincas évek folyamán a Frankfurtiak kételkedni kezdtek ebben. Az eredmény *A felvilágosodás dialektikája* és *Az instrumentális ész kritikája*⁶ lett. Adorno filozófiai jelentőségét abban látom, hogy egyedül ő fejtette ki és elemezte részleteiben könyörtelenül annak az egésznek hamisnak nyilvánító elméleti konstrukciónak az apóriáit, amelyet *A felvilágosodás dialektikája* nyújtott. A kritikai elkötelezettség tekintetében az általam ismert legrendszeresebb és legkövetkezetesebb gondolkodók egyike volt. Az eredményből mindenestre eltérő következtetések vonhatók le: vagy folytatva a negatív filozófia tanulságos gyakorlatát belátjuk és elviseljük azt, hogy az ész szikrája legfeljebb már csak az ezoterikus művészetben van meg, vagy pedig egy lépést hátrálva úgy látjuk: Adorno megmutatta, hogy újra vissza kell mennünk a felvilágosodás dialektikája elé, mert tudósként nem élhetünk együtt egy önmagát tagadó filozófia aporiáival. Ha az ember komolyan veszi Adorno *Negatív dialektikáját* és *Esztétikai elméletét*⁷, s ha csak egy lépést is távolodni akar ettől a beckettől, akkor valamiféle posztstrukturalistává kell válnia. Adorno ezt a lépést nem tette meg: ez szemében a rációnak, a kritikai elmélet örökségének az elárulása lett volna. Azt hiszem, hogy – ha egészen következetes – a kritikai elmélet nem is hivatkozhat a társadalmi állapotok empirikus vagy akárcsak diszkurzív elemzésének semmilyen formájára. Ez a második ponttal, a Hegeltől átvett, filozófiai igazságfogalommal függ össze, amit a régi Frankfurtiak sohasem adtak fel, s ami összeegyeztethetetlen a tudományos munka fallibilizmusával.

Nagyon fontos volt számomra a harmadik pont: a politikai elmélet síkján a régi Frankfurtiak sohasem vették igazán komolyan a polgári demokráciát. Ma ebben a három pontban látom a kritikai elmélet fő hiányosságait.

II. A kritikai elmélet hiányosságai

Honneth: [...] Milyen eszközökkel lehetett e három pontban jobban eligazodni?

Habermas: Itt most csak programszerű magyarázatokkal szolgálhatok. Azt a központi jelentőségű sejtést, amelyet *A kommunikatív cselekvés elméletében*⁸ fejtettem ki, egyaránt köszönhetem a hermeneutikai és az analitikus nyelvelmélet megismerésé-

⁶Horkheimer, M., *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, Frankfurt, 1967.

⁷Adorno, Th. W., *Negative Dialektik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1966 és *Ästhetische Theorie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970.

⁸Habermas, J., *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981: kivonatos fordítása a *Filozófiai Figyelő* és a *Szociológiai Figyelő* külön kiadványaként jelent meg magyarul.

nek avagy az analitikus filozófia fényében olvasott Humboldtnak⁹. E megsejtés szerint a nyelvi kommunikációba eleve beépült a kölcsönös megértés telosza. E vezérfogalom mentén a kommunikatív racionalitás olyan fogalmához juthatunk el, amelyen mellel Adornónak a nem elhibázott életről tett, ritka, igenlő kijelentései is alapultak. Amikor Adorno a *Minima Moralia*-ban¹⁰ kimondja, mit is ért a nem csupán a természet-tel, hanem az embereknek egymással való mimetikus bánásmódján, akkor a „távoli közelséget” idézi Eichendorfftól¹¹, – vagyis visszatér azokhoz az interszubjektivitás-kategóriákhoz, amelyekről máskülönben filozófiailag elhatárolja magát.

Ennyit arról a próbálkozásról, hogy a formális pragmatikának – a megértésre irányuló cselekvés általános tulajdonságai elemzésének – az eszközeivel valamilyen észfogalomról megbizonyosodhassunk. Ez persze csak az első lépés. A következő lépésben a kommunikatív racionalitás fogalmát alkalmazhatóvá kell tenni a társadalmi viszonyokra, az intézményesült interakciók összefüggésekre. S itt egy megszorítással kell élnünk, ha el akarjuk kerülni a fundamentalizmus, a nyelvi transzcendencia csapdát. 1857-ben Marx megindokolta („Bevezetés a politikai gazdaságtan bírálatához”), milyen értelemben egyetemes, minden társadalomra alkalmazható fogalom a munka kategóriája. Nevezetesen rámutatott arra, hogy csak a kapitalista termelési mód érvényre jutásával teljesültek objektíven azok a feltételek, amelyek lehetővé tették, hogy felismerhesse e kategória – „a munka” – egyetemes jellegét. A módszert tekintve ugyanígy kellene ennek a kommunikációelméletnek is tisztáznia, hogy a kései kapitalizmushoz vezető fejlődés miként teljesítette objektíven annak a felismerésnek a feltételeit, hogy a nyelvi megértés struktúráiban olyan univerzálák jelennek, amelyek akár mércéket is nyújthatnak a történetfilozófiailag immár meg nem alapozható kritika számára. [...] s most térjünk rá a második pontra. A Frankfurtiak ragaszkodtak az elméletnek és az igazságnak a filozófiai hagyomány emphatikus észfogalmára támaszkodó fogalmához. Ironikusan ez tér vissza az „instrumentális ész” formulában is. Az „ész” mindazonáltal nemcsak az igazságintenciókat jelenti abban a szűkebb értelemben, amelyben a kijelentések igazságáról beszélünk, hanem egységében kell felmutatnia a három kanti kritikában szétválasztott észmozzanatokat is: az elméleti észnek az erkölcsi-gyakorlati belátással és az esztétikai ítélőerővel alkotott egységét.

Ha viszont az ember a tudománnyal, s ezen belül filozófiával foglalkozik, akkor csak a szűkebb értelemben vett igazságigénnyel van dolga. Ez zavarbaejtő: egyrészt az emphatikus elmélet fogalmi világának olyan „igazságokhoz” kell igazodnia, amelyekről még nem váltak le az erkölcsi, illetve az esztétikai, kifejező mozzanatok; másrészt viszont a kritikai társadalomelméletnek is tudományosnak kell lennie, vagyis csak olyan kijelentéseket tehet, amelyekhez a propozicionális igazság igénye kapcsolódik. Ez csak más megfogalmazása annak a rossz közérzetnek, amely mindig is elfogta a hegeli-záló társadalomtudósokat az empirikus eljárások láttán. Ha az ember nem az adornói.

⁹Vö. „Az emberi nyelvek szerkezetének különbözőségéről és ennek az emberi nem szellemi fejlődésére gyakorolt hatásáról”, in: *Wilhelm von Humboldt válogatott írásai*, Budapest: Európa, 1985. 69–115.

¹⁰Adorno, Th. W., *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Berlin-Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1950.

¹¹Joseph Freiherr von Eichendorff (1788–1857), német romantikus költő.

KITEKINTÉS

a *Negatív dialektikához* vezető utat választja, ha olyan elméleti nyelvekkel foglalkozik, amelyek a szűkebb értelemben vett igazságra vonatkozó kérdésekre szakosodtak, akkor tudnia kell, miként juttathatná érvényre a társadalomtudományi, s főként a filozófiai elméletalkotáson belül – empirisztikus újradefiniálás nélkül – az esztétikai, kifejező és az erkölcsi, gyakorlati tapasztalást úgy, hogy közben ne sértse meg az elméleti leírások előfeltételeit. Ez a *nem pozitivistá elméleti kezdeményezések* problémája a *társadalomtudományokban*. A hermeneutikai megközelítésmódokban megvan a kommunikatív köznyelv tapasztalati tartományához való kapcsolódás. Ezt a tapasztalást éppen az jellemzi, hogy benne még nem különül el egymástól az, amit – kantiánus módra felbontva – az igazság, az igazságosság és az ízlés kérdéseinek nevezhetünk. Vagy vegyük a freudi elméletet. A „tudatnak” vagy az „énnek” olyan fogalma hatja át – gondoljunk csak olyan fogalmakra, mint a „tudatos ösztönszabályozás” vagy az „énerősség” –, amelyet nem lehet anélkül kifejtetni, hogy ne támaszkodnánk a kanti (vagy hegeli) autonómiafogalom erkölcsi, gyakorlati elemeire, s anélkül végképp nem, hogy ne folyamodnánk az „Énné” vált „Az” esztétikai, kifejező elemeihez.

Míg a nem objektivista humán tudományos kutatások az erkölcsi és az esztétikai kritika szempontjait is érvényesítik anélkül, hogy ezzel veszélyeztetnék az igazságra vonatkozó kérdések elsőbbségét, az etika és az esztétika területén ezzel ellentétes irányú mozgás is megfigyelhető. Igaz, hogy a kognitív etikák kirekesztik a jó élet problémáit, úgyhogy a Jó helyébe az Igazságos kerül. Ám a felelősség- és az érzületetikáról folyó vita, valamint a hedonista indítékok fokozott figyelembevételére újra behozza a következmények mérlegelésének és a szükségletek értelmezésének a szempontjait, amelyek viszont már a megismerés és a kifejezés érvényességi tartományában helyezkednek el. Az autonómmá lett művészet is az alapvető esztétikai tapasztalatok mind tisztább kidolgozására törekszik. De a mai posztavantgárd művészetet mégis a realista és a politikailag elkötelezett irányzatoknak és az esztétikai önértékűséget kidolgozó klasszikus modernizmus autentikus folytatásainak különös egyidejűsége jellemzi. A realista és elkötelezett művészetben tehát az avantgárd által felszabadított formagazdagság színvonalán érvényesülnek ismét a megismerési és erkölcsi, gyakorlati mozzanatok.

Úgy tűnik, mintha a radikális egyoldalúságokkal ellentétes irányú mozgásokban ismét valamilyen egységre utalnának az ész elkülönült mozzanatai. Mindenesetre ez az egység csak a szakértői kultúrákon innen, az el nem torzult mindennapi gyakorlatban teremthető újjá.

A harmadik hiányosság – a demokráciaelmélet – fejlődéslogikai dolgokkal függ össze. Szerintem bebizonyítható, hogy a polgári jogi és alkotmányos rendszernek, s általában e rendszer intézményeinek a formális jegyei az erkölcsi, gyakorlati gondolkodás és értelmezés olyan fogalmiságával rendelkeznek, ami fejlettebbnek tekinthető annál, mint ami mintegy erkölcsi kategóriaként épült be a hagyományos társadalmak jogi és politikai intézményeibe.

[...] Szerintem az észnek *A felvilágosodás dialektikájában* megfogalmazott önmegtagadása oly messze elment, hogy Horkheimer és Adorno, de mellel az állam-

kapitalizmus elméletében Pollock is¹², úgy látta, hogy az ész nyomtalanul kiveszett a politikai intézményekből – valamennyi társadalmi intézményből, sőt, még a mindennapi gyakorlatból is. Szerintük az ész a szó szoros értelmében utópikussá vált, minden pozícióját elvesztette; ez hívta aztán elő a *Negatív dialektika* egész problematikáját. Most csak szeretnék még egyszer emlékeztetni arra, hogy ki kell fejteni azt a fogalomvilágot, amely lehetővé teszi az egyes dolgok bírálását, nehogy zavarba kerüljünk, ha megkérdezik, egyáltalán milyen szempontok, milyen mércék alapján, minek a fényében bírálunk. A régebbi kritikai elmélet ezt a zavart nem tudta elkerülni, még akkor sem, ha – mint a későbbiekben Adorno – következetesen kiaknázza, amikor meg akarta menteni a különöset mint áldozatot, mint megfoghatatlant, ami kisiklik a diszkurzív, azonosító gondolkodás keze körül. [...]

Honneth: A marxista hagyományban nem szokatlan, hogy a polgári demokrácia intézményeit – a formális demokrácia fogalmával – először vívmányként értékeljük. Adornóé inkább a marxista elméletben szokatlan perspektíva, amelyben – a fasizmus élményének hatása alatt – elhomályosulnak a különböző politikai rendszerek közti különbségek.

Habermas: Igen, ezt akár egy skálán is ábrázolhatjuk (ezek afféle pozitivisták segédeszközök): az egyik szélén a II. Internacionálé teoretikusai állnak, akiknél a haladás olyan értelemben evolúciós jellegű, amely szerintem nem tartható; a másik szélén pedig Benjamin, Bloch és néhány anarchista, akik a totális diszkontinuitás teoretikusai.

Noha fenntartásaim vannak a mértéktartás és a középút arisztotelészi erényével szemben, az ilyen kérdések a közép elfogadására készítetnek. Az mindenestre empirikus kérdés, mely történelmi helyzetben lehet és kell erősebben őrizni a folytonosságot a hanyatló társadalmi formációval, s mikor kell szinte mindent megtagadni már a legkisebb, az emancipáció felé vezető lépés megtételéhez is.

III. A racionalizálódás dialektikája: az új könyv motívumai

Honneth: Hogyan illeszkednek ezek a motívumok az Ön összel megjelenő könyvében? Hogyan fonódnak össze a különböző szálak, amelyeken Ön az elmúlt tíz évben dolgozott, a kommunikatív cselekvés elméletében?

[...]

Habermas: Ebben a monstrumban lényegében négy központi motívum kapott helyet. Az első a *racionalitáselmélet* megfogalmazásának a kísérlete. Ez éppen ma elég nehéz, amikor – egy kétségesen fölújított Nietzsche jegyében – a relativizmus minden elképzelhető változata felülkerekedett. A problémát föltehetően még túlságosan direkt módon tárgyalom, de azért fontos ellenérvekkel nézek szembe. Kapcsolódom például ahhoz a racionalitás-vitához, mely a hetvenes évek elején Angliában, az antropológusok és az analitikus filozófusok között zajlott. Az egyik fél akkor azt a tételt hirdette, hogy minden kultúra, minden életforma, minden nyelvjáték zárt totalitás, amely megteremti a saját, összehasonlíthatatlan racionalitásmércéit. A vitához kapcsolódva próbálom el-

¹²Pollock, F., „State Capitalism: Its Possibilities and Limitations”, *Studies in Philosophy and Social Science* IX, 2 (1941).

KITEKINTÉS

fogadhatóvá tenni a magam álláspontját mindazok számára, akiknek a kommunikatív racionalitás elmélete már eleve rettenetes gondolat, akik ilyen merev szót, mint amilyen a racionalitás, pirulás nélkül a szájukra sem vesznek. S közben tudom, hogy korunk, melyben az a tragédia, amelyet Lukács „az ész trónfosztásának” nevezett, a liberális társadalomokban bohózatként kerül újra színre, nem éppen kedvez az effajta vállalkozásnak.

A második, már kevésbé korszerűtlen motívumot a *kommunikatív cselekvés elméletének* formájában fejtem ki, amelyet egy sor elméletibb jellegű probléma – például az érveléstudomány – kapcsán aknázok ki. De elsősorban azt kívánom bizonyítani, hogy a megértésre törekvő cselekvésből való kiindulás társadalomelméleti szempontból is hasznos. Csak írás közben ismertem fel – s ezért dobtam sorra el az első változatokat –, hogy a cselekvés, a nyelv és a jelentés elméletéről folytatott angolszász viták l'art pour l'art-ként önállósultak. A végén gyönyörű, pedánsan fogalmakra szabott elképzeléseink lesznek arról, mi a társadalmi interakció, éppen csak azt nem tudni, mit kezdjünk velük. Ez azután arra indított, hogy erősebben kapcsolódjam az elmélettörténethez, például a szimbolikusan közvetített interakció George Herbert Mead kifejtette elméletéhez, hogy bebizonyítsam, ez a bizonyos racionalitásfogalom már a pragmatikus hagyományban is megvolt. Továbbá ismét visszanyúltam Durkheimhez, és pedig – ami nem szokásos – evolúcióelméleti szemszögből olvastam újra. A mechanikustól az organikus szolidaritásig vezető fejlődés perspektíváját a kommunikatív racionalitás fogalmának segítségével fejtettem meg. Végezetül, hogy tárgyi anyagot is tárgyaljak, visszatértem Max Weberhez, mert nem csupán az elvek szintjén akartam bizonyítani, miként tehető a kommunikatív cselekvés elmélete gyümölcsözővé a társadalomelméletben.

Engem a harmadik motívum foglalkoztatott, nevezetesen a *társadalmi racionalizálódás dialektikája*, ami már *A felvilágosodás dialektikájában* is központi téma volt. Meg akartam mutatni, hogy kommunikációelméleti fogalmakkal kidolgozható olyan *modernizációelmélet*, amely fogalmilag kellőképp árnyalt ahhoz, hogy megkülönböztethesse a társadalompatológiai jelenségeket, azt tehát, amit a marxista hagyomány eldologiasodásként fog fel. Ezért – s ez talán a negyedik motívum – olyan *társadalomfogalmat alakítottam ki, mely összehozza a rendszer- és a cselekvéselméletet*. Miután a totalitáskategóriákban kifejtett, marxi–hegeli társadalomelmélet elemeire esett szét, nevezetesen egyrészt cselekvéselméletekre, másrészt pedig rendszerelméletekre, a feladat ma az, hogy e két paradigmát nem triviális módon, tehát nem pusztán eklektikusan és egymás mellé illesztve, összehozzuk. Az instrumentális ész kritikája, amely a régebbi kritikai elmélet eszközeivel már nem folytatható, így módon a funkcionális ész kritikájának jobban megfelelő formáját öltheti.

Honneth: Miért éppen a racionalizálódás elmélete? Elvégre a kritikai társadalomelmélet számára más kiindulópont is elképzelhető [...]

Habermas: Megkönnyíthetném a dolgom, s azt mondhatnám: végtére is az instrumentális ész fogalma volt az a kulcs, amellyel Horkheimer és Adorno az eldologiasodás témáját újrafogalmazta. Először azonban – mintegy kutatáslelektanilag – emlékeztetnem kéne a háttérre. Az, hogy 1977 végén végre komolyan nekiláttam a dolognak, a következőkkel függ össze (a „racionalizációtémáról” majd később): A feszült belpolitikai

helyzet, amely 1977-ben, Schleyer elrablása után már szinte pogromhangulatot teremtett, arra kényszerített, hogy lépjek ki az elmélet elefántcsonttornyából és – mondjuk így – foglaljak állást a napi politikai vitában.

Egyrészt akkoriban vettem először komolyan a neokonzervatív ideológiákat, amelyek úgy 1973 óta jelentkeztek. Nem értem be a pusztá, vállvonogató déjà-vu-élménnyel, hanem az általános helyzetkép szignifikáns jegyének tekintettem ezeknek a harcos – nálunk főleg Gehlenhez és C. Schmitthez kapcsolódó –, kései liberálisoknak a fölléptét. Megpróbáltam önmagam előtt is tisztázni, a modernizációnak milyen fogalmát előfeltételezik ezek a fejtegetések – a modernség menesztése, a búcsú a radikális demokráciától és a felvilágosodástól, tehát azoktól az eszméktől, amelyek végül is a Szövetségi Köztársaságot éltették. Másrészt először látom úgy, hogy valamivel jobban értem az új, tiltakozó mozgalmak jelentését, amelyekhez korábban nem tudtam kapcsolódni. Ha egymás mellé teszik ezt a két politikai jelenséget, talán megértik, hogy akkor alakult ki bennem az az értelmezési séma, amely irányt adott – ha nem is az egész könyvnek, de annak, amit zárszavában kifejték.

Ezt talán kicsit jobban meg kéne magyaráznom. A két oldal, az újkonzervatívok és a növekedés kritikusai, az egyik artikuláltan, a másik gyakorta csak diffúz módon, egymással ellentétes értelmezést nyújt arról az állapotról, amelyben a nyugati társadalmak találják magukat, Reagannal és a Ladyval az egyik, Mitterrand-nal a másik oldalon – s középen Schmidttel –, három évtizeddel az utolsó nagy zűrzavar után. Mindkét interpretáció, ideológia avagy értelmezési séma – nevezzék, ahogy akarják – a belpolitikai viszonyok egyébként egészen sikeres stabilizációjának kellemetlen társadalmi járulékos következményeit dolgozza fel. Ezt a stabilizációt pedig a szociális állami – tágabb értelemben, ahogy Dahrendorf nevezi –, a szociáldemokrata kompromisszum alapján érték el.

Honneth: Ezen mit ért?

Habermas: Csak címszavakban: a szociális állam tömegdemokráciája és az állami Intervencionizmus olyan rendszert alkot, amely valamelyest megtartja a kapitalista növekedés dinamikáját, s azután a növekményekből rendszerkonform kárpótlásokkal (pénz, szabadidő stb.) úgy vet véget a hagyományos osztálykonfliktusoknak, hogy közben nem érinti a magánberuházások felségjogát, a kapitalista javak struktúráját stb. Ez a gépezet már nem működik annyira olajozottan sem *gazdaságilag*, sem *szociálpszichológiailag*.

A *gazdaságban* van, aki fokozott neo-neokeynesianizmussal próbálkozik, van, aki Friedmann-nal és a monetaristákkal, s ami ebből kijön, az a megoldatlan problémák ideoda tologatása a piac és az állam között. Ebben a zéró-összegű játékban a résztvevők valahogy nem fogták föl, hogy „az állam” és a „társadalom” a kapitalista modernizáció szemszögéből csak ugyanannak az éremnek a két oldala: Mindkettő olyan cselekvési rendszer, amely a szabályozó médiumok – a csereérték és az igazgatási hatalom – révén különült el, majd pedig monetáris-adminisztratív komplexummá sűrűsödve önállósult a (privátszférát és a nyilvánosságot átfogó) kommunikatív strukturált életvilággal szemben, s nyilvánvalóan túlkomplexszé vált. A gazdasági növekedés során mindkettő – az állam és a gazdaság – szükségképp mind komplexebbé válik (ez az, amit az újkonzervatívok nem látnak be). Ezzel függenek össze azok a konfliktusok, amelyek

KITEKINTÉS

ma inkább társadalompszichológiai alakot öltenek: a belső kolonizációtól fenyegetett életformák védelmezésének alakját. S ehhez jön még a szuperhatalmak közötti, soha le nem küzdött labilitás drasztikus, csak átmenetileg elfojtott, katonai veszélye – a fegyverkezés egész örültsége.

Erre reagálnak most azok az egymással ellentétes értelmezések, amelyek öt-hat éve kristályosodtak ki. Engem közvetlenül az érdekel, hogy mindkettő szembefordul – Weber szavaival – a nyugati racionalizmus örökségével. Teszi ezt az egyik egy eltökélt posztmodernizmus nevében, mely furcsán visszafelé mutató vonásokat hordoz – mindegy, hogy a „pionírok kapitalizmusának” társadalmi romantikájához nyúl-e vissza, mint az amerikai újkonzervatívok, avagy a felvilágosodásellenességet mozgósítja, miként honi újkonzervatívjaink. Az utóbbiak többnyire az antimodernista indulatokat vetik be. Én csak attól tartok, hogy e két szindróma vetélkedésében az húzza majd a rövidebbet, ami szerintem a valódi nyugati hagyományok és ihletések megőrzésre érdemes tartalma.

Az újkonzervatívok szinte mindenáron és meglehetősen dühödten ragaszkodnak a társadalmi racionalizálódás kapitalista mintájához. A szociális állammal szemben a gazdasági növekedésnek adnak elsőbbséget. Egyidejűleg lökhárítót is beépítenek a politikának a társadalmilag integrált életszférákra – a családra, az iskolára, a politikai nyilvánosságra stb. – gyakorolt negatív hatásainak a tompítására, amit a biedermeier kultúrához, egy gyökerét vesztett, ám retorikailag újból felszerszámozott hagyományhoz való visszatérés képvisel. Sohasem volt annyira valóságos a luhmanni ideológiatervezés, mint ma. De azokat a problémákat, amelyeket a 19. század óta, jó okkal, a piacról az államra hárítottak, újból a piacra tolni át – aligha hozhat megoldást. A problémák túlélnek a médiumok, a pénz és a hatalom közötti ide-oda tologattatást. Nem világos, hogy a hagyomány védőrétege, amiből a kapitalista társadalmak századokon át éltek – s fölélték anélkül, hogy regenerálhatták volna –, vagyis a tradicionalizmus, miként volna megújítható éppen a történetileg felvilágosult tudat segítségével. S mindeközben azt az értékészleletet minősítik megvetendőnek, amiből egyedül meríthetnének – a modern kultúrát.

Ebben a pontban azonban furcsamód találkozunk az antimodernista élű növekedéskritika képviselőivel. A differenciálódás visszacsínálása már csak azért sem megoldás, mert nem különbözteti meg világosan a pénzügyi-igazgatási-katonai komplexum megfékezését az életformák strukturális differenciálódásának a visszavételétől. A modern életvilágok differenciáltak, és ilyen differenciáltak is kell maradjanak ahhoz, hogy a hagyomány reflexivitása, a társadalmasult szubjektumok individuummá válása, a jog és az erkölcs egyetemes alapja ne kerüljön ebek harmincadjára. Remélhetőleg nem alakul itt ki olyan perverz munkamegosztás, melyben az apologetikus újkonzervatívok az ünnepektől funkcionális észnek költögetnek hagyományos lajbit, az ifjúkonzervatívok pedig a mai, nagy veszélyekkel szembeni érzékenységüket, a fenyegetett életformák fontos és bátor védelmét, az új életformák feltárását egyre gyakrabban az észről való posztstrukturalista lemondás valamelyik válfajával kapcsolják össze.

De hogy visszatérjünk a kiindulóponthoz, 1977-ben, amikor könyvem írásába fogtam, tulajdonképpen csak az vezérelt, hogy tisztázzam, miként lehet az eldologiasodás, a racionalizálódás kritikáját úgy átfogalmazni, hogy egyrészt elméleti magyarázatot

adjon a szociális állam kompromisszumainak a megrendülésére és az új mozgalmak növekedéskritikai erejére anélkül, hogy másrészt fel kéne áldoznunk a modernizáció eszméjét; anélkül, hogy visszaesnénk a poszt- vagy antimodernizmusba, anélkül, hogy újkonzervatíván „eltökéltek” vagy ifjúkonzervatíván „vadak” lennénk.

Honneth: Ön szerint tehát a neopopulista erőök téves önképük foglyai mindaddig, míg bedőlnek a modernizáció posztstrukturalista vagy életfilozófiai kritikájának.

Habermas: Igen, de ne gondolja, hogy kifejezetten politikai könyvről van szó. Nagyön is elméleti kísérlet először is annak a megállapítására, mennyiben érthetők meg jobban a növekedést bíráló mozgalmak szándékai akkor, ha elválasztjuk őket a modernizáció általános kritikájától. Ez persze elsősorban elméleti probléma, s ha elolvassák, látni fogják, hogy a könyv reménytelenül akadémikusra sikeredett.

A szisztematikus problémával, a normatív alapokra vonatkozó kérdéssel akartam újra szembenézni. Nem lehet-e mégis kifejtetni – *pace* Adorno – a kommunikatív ész olyan fogalmát, amely megáll Adorno negativizmusával szemben, méghozzá úgy, hogy megtartja azt, amiről Adorno úgy vélte, csak a folytonos ész következtetés önmegtagadása útján, közvetve, utalásokban mutatható meg.

Adorno ezzel biztosan nem értett volna egyet: túlságosan affirmatív lett volna a számára. De ha valaki, mint én, a tudományos üzemben él, akkor el kell szakadnia azoktól az álláspontoktól, amelyek fél lábbal már a posztstrukturalizmusra támaszkodnak; meg kell próbálkoznia egy olyan elméleti kiindulópont tisztázásával, amelyből úgy építhet a termékeny tudományos kezdeményezésekre, hogy közben feleleveníti és ki is elégíti a régebbi kritikai elmélet követelményeit.

Az eredmény mintegy visszatérés azokhoz az álláspontokhoz, amelyeket a kritikai elmélet már a harmincas években célba vett. A „visszatérés” persze idézőjelben értendő, hiszen ezt a visszatérést úgy akarom megvalósítani, hogy ne járjon együtt a kritikai elmélet történetfilozófiai hátterének az elfogadásával. [...]

Honneth: Még két kérdés. Mi a kommunikatív racionalitás, és fogalmával hogyan értelmezhető a mai társadalom?

Habermas: Mint mondtam, megpróbáltam kibontani a megértésnek a nyelvekben, a kommunikációban rejlő eszméjének a normatív tartalmát. Ez összetett fogalomhoz vezet, amely nemcsak azt jelöli, hogy megértjük a beszédaktusok jelentését, hanem azt is, hogy a kommunikáló felek közt egyetértés alakul ki tényekről, normákról, de élményekről is (a saját élmény megközelíthetősége mindenkinek egyéni kiváltsága, s ezért csak a valamilyen közönség előtti kifejező megnyilatkozásban jelenhet meg úgy, hogy valóban az illető saját élményének tekintsék). Ezzel meg is jelöltük a kommunikatív racionalitás fogalmának három dimenzióját: a megismerő szubjektum viszonyát az események, illetve a tények valamely világához; a másokkal interakciókba bonyolódó és gyakorlatiasan cselekvő szubjektum viszonyát a társasság világához; s végül a feuerbach-i értelemben szenvedő és szenvedélyes szubjektum viszonyát saját benső természetéhez, a maga és mások szubjektivitásához. Ez a három dimenzió tárul fel, ha a kommunikációs folyamatokat a résztvevők perspektívájából elemezzük. De ehhez hozzátartozik az életvilág is, amely a kommunikáló felek mindenkor támasza, amelyből merítve megoldják a nézetegyeztetés problémáit. Egyazon közösség tagjainak rendszeren közös az életvilága, amely a kommunikációban, de a megismerési folyamatokban is

KITEKINTÉS

mindig csak a háttérben meghúzódó feltételezések, készségek és viszonyok sajátos, prereflexív formájában van jelen. Az életvilág furcsa dolog: a szemünk láttára foszlik szét és tűnik el, amint elemeit megpróbálnánk külön-külön szemügyre venni. A kommunikációs folyamatok tekintetében az életvilág mindannak erőforrása, ami a megnyilatkozásokba bekerül; ám, amint kifejtetté, s ennél fogva bírálhatóvá válik, elveszíti sajátos jellegét – végső, a háttérben adott bizonyosság voltát –, éppen azt, amit az életvilág struktúrái a benne élők számára jelentenek.

Wildmann: Akkor Önnek mégiscsak érdeklődnie kéne az alternatív életformák iránt, amelyekben éppenséggel az életvilág bírálata zajlik. A kapcsolatok megvitatásától a pizsoktolerancia szintjéig itt pontosan azokat a kérdéseket próbálják racionálisan megtárgyalni, amelyek egyébként kivonják magukat minden kritika alól.

Knödler-Bunte: S vajon nem azt mutatja-e a tapasztalat, hogy a kritika és a racionális megvitatás nem feltétlenül zúzza szét az életvilágot, hiszen új életvilágok is kialakulhatnak?

Habermas: Persze, hogy nem gondolom azt, hogy az alternatív életstílusok kialakításának kísérletei az életformák szétzúzásához vezetnek. Azt viszont igen, hogy életvilágnak csak az az erőforrás tekinthető, amely nem válik megvitatás és bírálat tárgyává. Amint kiragadják, bírálják, vita tárgyává teszik egyik elemét, az az elem többé nem az életvilág része. Mindenesetre úgy nem lehet új életformákat teremteni, hogy folyton csak beszélnek és beszélnek a dolgokról. Az alternatív életstílusok azonban egy mozzanatukban világosan különböznek a hagyományosabb életstílusoktól: kiszélesült bennük a megvitatható dolgok köre.

Ez ismét csak jól jellemzi azt, amit talán kissé nehézkes szóval „az életvilág racionalizálódásának” nevezek.

Ezt teljesen pozitív értelemben gondolom.

Egyvalamiről persze nem szabad megfeledkezni: minden megváltoztatott vagy éppen tudatosan elfogadott elemmel, még egy kifürkészett, bevált és kipróbált életvilággal szemben is ott áll mindazon elemek óriási tömege, amelyeket még a legradikálisabb alternatív elképzelések sem emeltek a megvitathatóság küszöbe fölé. Az életvilág olyannyira problémátlan a számunkra, hogy egyáltalán nem tudatosíthatjuk egy-egy elemét kényünk-kedvünk, tetszésünk szerint. Objektív folyamatban válnak az életvilág bizonyos elemei problematikussá, s ezt a folyamatot objektíve kényszeríti ki az, ha tudtunkon kívül problematikussá vált valami, amire addig hagyatkoztunk.

[...]

Honneth: Eddig a kommunikatív racionalitás fogalmáról volt szó. De mit ért a racionalizálódás fogalmán? Ha jól látom, ez hivatott arra, hogy dinamikus szemponttal bővítse az elemzést.

Habermas: Elmélettörténetileg elsősorban Max Weberből indultam ki. Amit ő a társadalmi racionalizálódás folyamatainak nevez – lényegében a célracionális cselekvés intézményesülését, főleg a gazdasági és az igazgatási rendszerekben –, azt a racionalitáskomplexumok intézményes testetöltésének folyamataként foghatjuk fel. Ezt Weber is elemezte – a kultúra síkján, főképp a vallásszociológiában. A társadalmi racionalizálódás eszerint azt jelenti, hogy valamely társadalom úgy alakítja át alapintézményeit, hogy felhasználja a kulturálisan mintegy készen álló racionalitásstruktúrákat.

Weber szerint a kapitalista gazdasági rendszer csak azért alakulhatott ki, mert egyrészt volt egy vállalkozói réteg, amely a puritán szektákból magával hozta a módszeresen racionális életvezetés erkölcsi, motivációs előfeltételeit; másrészt nem érvényesülhetett és stabilizálódhatott volna a kapitalista termelési mód, ha nem intézményesül egy olyan jogi eljárási rendszer, amely a stratégiailag, célracionálisan, a mindenkori saját céljait követő magánjogi szubjektumokhoz igazodik. Az elvek vezérelte érület-etikai gondolkodás kognitív struktúráin alapul a modern jogrendszer, ezek öltöttek testet intézményekben, mint ahogy rögzültek a kapitalizmust hordozó rétegek motivációiban is.

Honneth: Eddig Weber. De a kommunikatív cselekvés fogalma a racionalizálódás fogalmának is másfajta megalapozását kell nyújtsa.

Habermas: Weber-kritikám röviden abban foglalható össze, hogy Weber nem veszi észre a kapitalista racionalizálódás mintájának szelektivitását. Nem látja, hogy a kapitalista fejlődés elnyomja azokat az elemeket, amelyeket ő maga a „testvériségetika” toposzával jellemzett, s amelyeknek erkölcsi, gyakorlati potenciáljával ő is tisztában volt. Ez érvényesült a radikális vallási mozgalmak, például az anabaptisták kísérleteiben olyan intézményes formák megteremtésére, amelyek nem pusztán a keletkezésben lévő kapitalista gazdasági rendszer szempontjából funkcionálisak. A kapitalista modernizáció uralkodó, intézményes mintájába éppen ez a potenciál nem került bele; éppen a kommunikatív szervezeti formákra törekvő etikai víziók maradtak kívül.

Meadhez és Durkheimhez kapcsolódva evolúciós szempontból próbálom leírni a világképek reflexív fellazulását, a fokozódó individualizálódást és az egyetemes, erkölcsi és jogrendszerek kialakulását, ami együtt járt a kommunikatív cselekvésnek az intézményesen befagyasztott összefüggésekből való föl- és kiszabadulásával. Továbbá határozott különbséget teszek a többé-kevésbé differenciált avagy „racionalizált”, a kommunikatív cselekvésben újratermelődő életvilágok, valamint a formálisan szervezett, a szabályozó médiumok közvetítette cselekvésrendszerek között.

Ma a gazdasági és az igazgatási rendszer követelményei olyan tartományokba is beleavatkoznak, amelyeket az életvilág már nem „adhat le”. Durván leegyszerűsítve: a kapitalista modernizációt végigkísérő, romboló folyamatok mindeddig többnyire olyan, új intézmények kialakulását eredményezték, amelyek a társadalmi tartalmakat az életvilág felségterületéről a médiumok által szabályozott, formálisan, jogilag szervezett problématarományokba vitték át. Ez mindaddig simán ment, míg az anyagi újratermelés funkcióiról volt szó, amelyeket nem feltétlenül kell kommunikatív meg szervezni. Ma már azonban azt látjuk, hogy a rendszer követelményei olyan cselekvési tartományokra is kiterjeszkednek, amelyeknek a feladatai nem oldhatók meg, ha kivonják őket a kommunikatív struktúrájú cselekvési tartományokból. A kulturális újratermelés, a társadalmi integráció és a szocializáció feladatairól van szó, miáltal egészen új aktualitást nyer az életvilág és a rendszer közti határvonal. Ma a pénz és a hatalom közvetítette, gazdasági és igazgatási követelmények olyan tartományokba hatolnak be, amelyek tönkremennek, ha leválasztják őket a megértésre irányuló cselekvésről, és azt a médiumok által szabályozott interakciókkal váltják föl. Ezek a folyamatok már nem illeszthetők bele az osztályelemzés sémájába, viszont kimutatható, hogy funkcionális összefüggés van az életvilág központi terepein föllépő problémák és a kapitalista moder-

KITEKINTÉS

nizáció funkcionális szükségszerűségei között. Ezt a szociális, az iskolai és a illetve részben az új ellenzéki mozgalmak példáján mutattam be.

Honneth: [...] nem hasznosabb-e, ha nem az intézményrendszerekből jukból indulunk ki, hanem a kollektív cselekvőkkel, tehát a társadalmi csoport szervezeteikkel kezdjük az elemzést?

Habermas: Az én javaslatomnak megvan az a módszertani előnye, hogy örökébe léphet a strukturalizmusnak és a rendszerelméletnek. Meggondolom nem volt-e alapos oka e két elméleti hagyománynak arra, hogy eltávolodjék véselemélet szintjétől. Azt hiszem, volt. Ha például a gazdaság szabályozási akarjuk elemezni, rendszerelméleti eszköztárat kell mozgósítanunk. Nincs nativa, mióta a hegeli hagyomány objektív dialektikája és totalitásfogalma vesztették, mióta kettészakadt, amit segítségükkel egybe lehetett fogni: a rendszerelmélet és a cselekvéselmélet.

Widmann: Ön azt mondja magában: na jó, itt van a szerszámok, fogalmi fejelet fegyvertára, ami felhasználható. De mit tár föl ez a megközelítésmód tartományaiban? A megismerés miféle nyeresége remélhető ettől?

Habermas: Az egyik nyereség az, hogy a kommunikációelmélet révén – nús módon – bevezethetjük az emberi együttélés normatív tartalmait, ahelyett ez orvul, történetfilozófiai úton kéne becsempészni.

Ha van kommunikációelméletünk, akkor semmi sem kötelez arra, hogy lag cselekvéselméletben gondolkozzunk, hogy csak a cselekvőkről, sorsukról, és szenvedéseikről szölgünk, hanem azon életvilágok sajátosságairól is beszélünk, amelyekben a cselekvők, a közösségek vagy az egyes szubjektumok mozognak. Követhetjük például, hogy vesztették gyökerüket a plebejus alsó réteg a hagyományos életvilágnak az eltűnésével, amely még a korai iparosítás korában volt. Milyen eszmékben ismertek magukra azok, akik a kapitalista modernizációval szembeálltak? Egészen a 19. század derekáig éppen hogy nem polgári emancipációs mozgalom eszményeiben és végképp nem egy vegytiszta eszmében. E lázadások és mozgalmak többnyire hagyományos eszmékhöz, vallási eszmékhez, a vallásban gyökerező természetjoghoz stb. folyamodtak. A parasztháborúkra gondolok, mert mindez még a 19. század kézművesmunkájához is áll. Ösztönzést adott mind az igazságtalanság közvetlen tapasztalata, mind a spontaneitás, az önkifejezés igénye; ám amíg nyilvánosan ki nem fejezhetett féle érzelmekből nem lesz történelmi következményekkel járó valóság. Kell tehát valaki, aki kimondja, amiben az ember magára ismerhet. Azok a korlátok például a hagyományos életvilág a politikai mozgalmak elé állít, vagy azok a szellemi eszmék, amelyek túlmutatnak eme életvilágokon, nem ragadhatók meg az egyes cselekvőkérdéseinek és indítékainak hermeneutikájával. Nem elég azt kérdezni, mi járt a fejében, mik voltak indítékaik, és miről beszélgettek, noha ezek a kérdések – nem ismét divatosak lettek a mindennapok történelmének a jegyében. Ami igerde önmagában véve – ahogy Adorno nálamnál több pátozzsal mondaná – híján való.

Ezért előnyös az életvilágok kommunikációelméleti struktúraelemzése nem akarunk az anyagra kívülről egyszerűen ráhúzni gazdasági érdekhelyzetet.

तिकai, hatalmi harcokat stb. Máskülönben viszont elmerülnénk a történelmi esetleges-ségek tengerében. Miként a művészetben egy stílus szerveződése és kibontakozása egyfajta grammatika érvényesülése, az életvilág differenciálódásai is leírhatók belülről, a cselekvési szintekre való hivatkozás nélkül. Mit jelent például az, ha egy preformált cselekvési mintákat tartalmazó, stabil intézményrendszer differenciálódik, és egyrészt leválik az értelmezést nyújtó világképekről, amelyeknek legitimáló, azaz megtévesztő funkciójuk is lehet; másrészt pedig olyan interakciós hálókat alakít ki, amelyeket rábíz az egyes cselekvők önmeghatározására?

Honneth: Belátom, hogy ez a „strukturalista” vonás megóvjá a társadalomelem-zést attól, hogy fogalmakat nélkülözve írja le a társadalmi folyamatokat. Csak akkor érzem, hogy baj van, ha az ilyen elemzés nem fordítható le ismét a csoportok és a cselekvők közötti társadalmi konfliktusok nyelvére. Ha ily módon felbontjuk a mo-dern kor különböző racionalitásdimenzióit, akkor azt is meg kéne kérdeznünk, hogy a kollektív cselekvők milyen racionalizációs utakat ösztönöznek, a felhalmozott tudást hogyan monopolizálják, s ez miként hozza létre a társadalom rétegszerkezetét is. Nem darabolódik-e így fel a társadalmi valóság a racionalitásmonopóliumokért folyó vitákra?

Habermas: Nincsenek fenntartásaim az Ön által fölvezetett programmal kapcsolat-ban, ha egyetértünk abban, hogy ehhez még hallatlan erőfeszítések szükségesek.

Knödler-Bunte: De tényleg mindennek egymásra kell találnia egy elméletben, mint ahogy azt Ön elvárja? Miért nem lehet elfogadni azt, hogy különböző típusú el-méletek léteznek, mindegyiknek megvan a maga erőssége és gyengesége, s abban ver-sengve, melyikük képes több tartalmas kijelentést tenni, helyet hagynak annak is, ami módszertanilag tisztázottan nem megközelíthető? Egyáltalán, lehetséges-e egyetlen társadalomelmélet, mely evolúcióelméletileg megalapozott, egyetemes történeti össze-függéseket kíván fölmutatni s ráadásul még konkrét helyzet- és tárgyelemzéseket is nyújt?

Habermas: Beérhetnénk azzal a tisztos történetírással, mely nyíltan megvallja hermeneutikai viszonylagosságát. Vajon elég-e ennyi? Mégiscsak azt szeretnénk, ha a helyzetelemzések szerencsés esetben valamivel többet is megértetnének, mint amennyit az általánosító történetírás. [...] Az evolúcióelméleti megközelítésmód persze nem kis hasfájást okoz, hiszen az egyik oldalon a II. Internacionálé, a másikon Luhmann fenye-get, sőt harmadikként még a naturalizált történetfilozófia kísértete is. De azt is látom, mit nyerhetünk az olyan elmélettel, amely megpróbálkozik valamilyen fejlődéslogika ki-dolgozásával. Ha valaki azután ilyen nehéztüzéséggel veszi célba a társadalom- vagy a kultúratörténet egy darabját, akkor ez az evolucionista nézőpont veszélyes. Szerintem le kell tompítani. Ami az evolucionista feltevéseket illeti, csupán néhány szempontot vezetek be a *lehetséges* életvilágok genetikusan és strukturálisan differenciálódó, álta-lános infrastruktúrájának az értelmezésébe.

Nem végeztem még ennek az evolúcióelméleti eszköztárnak a segítségével tör-téneti elemzést, de azt hiszem, új dimenziókkal bővítené az olyan alaposan feltárt területeket is, mint például a parasztháborúk története. Meg kell próbálni. A jelent illetően egyszerűbb a dolgunk, itt egyébként is mindennapi intuíciónkra hagyatkozunk. – „karosszékekben üldögélő” szociológusokként valamennyien a hegeli, realista reggeli áldásból, az újságból indulunk ki.

KITEKINTÉS

Honneth: Ön a rendszer és az életvilág olyan fogalmát alakította ki, hogy a jelen elemzése végül is a társadalmi rendszer súrlódásait csak horizontálisan – az életvilágok és a rendszerszerűen integrált részrendszerek között – észleli. A vertikális elemzés dimenziói már a rövidebbet húzzák, s ez nem szükségszerű. Lehetséges, hogy az Ön kategóriáival a marxi osztályelmélet is földolgozható lenne, ami azután többet tárna fel a valóságból, mint amennyi az újságokban áll.

Habermas: A konfliktushelyzetek és a tudatformák mai eltolódásaira valószínűleg az osztályelméletnek és a szubkultúrák elemzésének az összekapcsolásával lehetne magyarázatot adni, de az új könyvemben erre nem vállalkoztam. Addig pedig nincs meg a puding, ami a dolog próbája lehetne.

[IV. Válságelméletek és társadalmi mozgalmak]

V. Tudomány és életpraxis

Knödler-Bunte: Bevallom, nekem az Ön elméletének struktúrája s a mögötte felsejlő alapállás okoz nehézséget, nem pedig a megfogalmazott program és politikai, elméleti önértelmezés. Miféle libidinózus képek vannak az efféle elvont és hihetetlen rendszerező kényszer alatt álló elméletben? Hol van ebben a szellemi munkában az az öröm és kielégülés, ami nélkül ilyen erőfeszítés elképzelhetetlen? Önmagáról szólva Ön újra meg újra a „kapcsolódás képességét” említi, azt, hogy intellektuális munkájának kapcsolódnia kell a tudományos rendszer képviselte mércékhez és követelményekhez. De mi az oka annak, hogy az Ön szemében a tudomány eme rendszere ennyire központi, egyértelmű, majdnem hogy kizárólagos vonatkoztatási pont? Igaz, hogy a másik, történelmileg lehetséges vonatkoztatási pont – a proletariátus szervezete – időközben maga számolta fel magát. De valóban csak ez a két alternatíva volna? A tudomány rendszerének és a szervezett munkásmozgalomnak közös vonása, hogy intézményesen önállósulva az egyes embert éppen azoktól a tapasztalatoktól választotta el, amelyekre mint értelmi kihívásra szüksége volna. Az állami alkalmazott tudósok vagy a politikai funkcionáriusok a legjobb esetben sem marad más, mint egyfajta kézműves munka-erkölcs, hacsak nem ölte már ezt is ki belőle az a fontoskodó és szorgos semmittevés, amit a rendszer kínál, s ami az egészet mozgásban tartja: a rövid távú elismerések. A radikalizmus és a tudományos újítás egyaránt az életvitel megváltoztatását feltételezi. annak a fontossági sorrendnek az átalakítását, amelyhez az ember az életét igazitja. Az olyan társadalomelmélet, mint az Öné, igazolhatja-e a tudományos rendszer működőképességébe vetett bizalmat?

Habermas: Ez két kérdés: az egyik a munkám ösztönzőire és indítékaira vonatkozik, a másik egy bizonyos – mondjuk így – tudományhívőiségre.

Ami az első kérdést illeti, a gondolati indíttatás mellett van egy alapvető intuícióm, mely egyébként vallási hagyományokra támaszkodik, például a protestáns és a zsidó misztikusokra, de Schellingre is. Az indíttatást adó gondolat a meghasonlott modernitás kibékítése, tehát, hogy azon differenciálódás feláldozása nélkül, amely a

modernizációt mind a kultúrában, mint pedig a társadalomban és a gazdaságban lehetővé tette, rátaláljunk azokra az együttélési formákra, amelyekben autonómia és függőség valóban megbékélt viszonyba kerül; hogy az ember emelt fővel vállalhasson egy közösséget, mely mentes a múltba forduló, tartalmi közösségiségek kétes jellegétől. Az intuíciónak forrása a másokkal való érintkezés: a nem sériált interszubjektív tapasztalatára vonatkozik, ami törekényebb, mint bármely más, eddigi, a történelem során létrejött kommunikációs struktúra – az interszubjektív kapcsolatok egyre sűrűbb, egyre finomabb szövésű hálójá, amely ugyanakkor szabadság és függőség olyan viszonyát teszi lehetővé, amelyet csak az interaktív modellek mutathatnak. Bárhol tűnjön is fel ez az elképzelés – Adornónál, amikor Eichendorffot idézi, a „világkorszakok” Schellingiénél, a fiatal Hegelnél vagy Jakob Böhménél –, mindig a sikeres interakció képzetéről van szó. Kölcsönösség és távolságtartás, eltávolodások és sikeres, nem elhibázott közeledés, sebezhetőség és kölcsönös tapintat: a védelem, a kiszolgáltatottság és a részvétel, az odaadás és az ellenállás mindeme képei – Brechtrel szólva – a barátságos együttélés tapasztalatának horizontján bukkannak fel. Ez a barátságosság nem zárja ki a konfliktust, hanem azokat az emberi formákat jelenti, amelyekben a konfliktusok túlélhetők.

Knödler-Bunte: A kérdéseim inkább arra céloztak, hogy ez a kifejtett önértelmezés milyen indíttatáson, a valóságélmény miféle struktúráján alapul. Hadd világítsam ezt meg a két szélsőség példájával. Ha meghatározó érzésem az, hogy a világ, úgy ahogy van, alapjában véve rendben van, akkor a valóság egyes tartományaihoz kísérletező, kalandor módon viszonyulhatok. Akkor a kaotikus sokféleség egyáltalán nem zavar, mert érzelmileg biztosított távolságtartással szemlélem. Ez rejlik szerintem a brechti gesztus mögött is; Brecht bizonyos értelemben a radikalizált alkalmazkodás életművésze volt. A másik alapszerkezet viszont az, amikor az ember fenyegetőnek érzi a káoszt és mindenféle fogalmak rendjével rendezni próbálja, hogy egyáltalán talajt érezzen a lába alatt. Ez inkább a földmérő alkata, akinek, mielőtt megmozdulna, előbb a struktúrákat kell megalkotnia.

Habermas: Nos, jó; nincs meg bennem ez az ösztönös bizalom a környezettel szemben, de idegen tőlem az a beállítódás is, mely rendet akar teremteni a káoszban. Egyáltalán semmi sincs, amihez – ritka pillanatoktól eltekintve – ne ambivalensen viszonyulnék. Ezért van az, hogy a társadalmi viszonyokról alkotott naiv képem sem igazán naiv, hanem mélységesen ambivalens. Ez nagyon személyes tapasztalatokból fakad, amelyekről nem akarok beszélni, de összefügg igen válságos pillanatokkal is – például azzal, hogy nálam 1945-ben egybeesett a nagy történelem a kamaszkorral. Ambivalens vagyok azért is, mert az a benyomásom, hogy van valami mélységesen torz abban a társadalomban, amelyben felnőttem s amelyben élek. Másrészt valamit mégis megőriztem 1945 és az azt követő évek élményéből: hogy az élet valamivel jobb lett. S valóban jobb lett valamivel. Erre is támaszkodni kell, és megkeresni az előtörténetét, amit túl egyszerű volna a „felvilágosodás” fogalmával letudni.

Rátérve a tudományok rendszere iránti bizalomra, máig nem vagyok biztos abban, hogy az, amit valóban akarok, ami a munkámat intuitíve irányítja, lényeges elemeiben beilleszthető-e a tudományok rendszerébe. Aki úgy nőtt fel, mint mi itt valamennyien, az megpróbál valami olyasmit csinálni az életében, amibe alapintuíciónak beleviheti és tisztázhatja. Nekem ez a tudományos gondolkodás közegében vagy a filozófiában megy.

KITEKINTÉS

Ha az embert az igazság kérdései foglalkoztatják, s közben nem érti önmagát is félre, akkor ne próbáljon Heidegger és Adorno módjára, a tudományokra rá sem hederítve, magasabb rendű felismerésekben – a lét emlékezetében vagy a megkínzott természet elgondolásában – bízva igazságokat kimondani.

Widmann: Miért ne?

Habermas: Mert ha az ember végső evidenciákból akar élni és írni, akkor ne tan széken vagy kutatóintézetben próbálja meg azt, amit szeretne. Ez eszembe juttatja a korábban, a katedrán és a szemináriumokon szerzett tapasztalataimat. Ha észreveszem, hogy az, amit csinálok, amit együtt csinálunk, a diákokat érzelmileg teljesen hidegen hagyja, akkor elégedetlen vagyok, mert tudom, hogy minden tanuláshoz hozzátartozik a mélyebb indítékok kialakítása is. Ha viszont azt látom, hogy a diákok nem tudnak szabadulni az érzelmeiktől, hogy szimbiotikus viszony kezd kialakulni, akkor végtelenül ideges leszek. Az igazságra vonatkozó kérdések izolálhatóságát, ha tetszik, a diszkurzivitás iránti érzéket meg akarom menteni és elevenen tartani egy olyan helyzetben, amely objektíve kényszerít arra, hogy az igazságra vonatkozó kérdéseket ne keverjük össze az igazságosság és az ízlés kérdéseivel. Ez mereven kanti módon cseng; de az utóbbi években hozzászóltam ehhez az újkantiánus zsargonhoz, s könnyebb, hogy ez a dolog így triviálisan kifejezhető. Sohasem mertem így kimondani – Adorno ezt „az észmozzanatok bürokratikus felosztásának” nevezte volna. Ám éppen ez a modernitás ismérve és egyben fájó pontja. Hogy miként vágjuk át rajta magunkat, ez talán a probléma.

Abban, amire törekszem – az ember sohasem tudja, mit is csinál valójában –, félúton találkozom Max Weberrel, amikor a különböző szférákat elkülöníteni igyekszem. A politikai, publicisztikai dolgokat, aztán az „igazi” filozofálást (amit, paradox módon, csak közvetetten folytathatok, noha szándékaim itt érvényesülnek a legközvetlenebbül!), továbbá a szűkebb értelemben vett tudományos munkát s végül az oktatást és – ha olyan idők jönnek – a publicisztikán túllépő politikai gyakorlatot. E különféle munkaformákat szétválasztom, de ez nem olyan munkamegosztás, ahol az egyiknek a másikhoz semmi köze, ahol csak különböző szerepek adódnak össze. Úgy akarom e szerepek mindegyikét játszani, hogy közben a többi is mindig látható legyen. Rettentően bosszant és bánt azoknak a támadása, akik szerepeimnek ezt a differenciálódását nemhogy tiszteletben tartanák, de észre sem veszik, s mindent összezagyválnak. [...]

Meg akarok őrizni egy bizonyos különbségtevést, éspedig – ha ez nem hangzik túl fennköltlen – morális okokból. Vagy talán félelemből is? A mai társadalmakban vannak bizonyos mércék, amelyek elválasztják egymástól a felelős és a felelőtlen elméket. Professzorként és tudósként, az igazságot kutató ember tekintélyének a birtokában nem szabad olyasmit mondani, ami más embereket érint anélkül, hogy meg ne kíséreltük volna legalább az intézményesített kutatás lehetőségeit kimeríteni.

Widmann: Nem Önben rejlik inkább ennek az oka? Nehogy azon kapja magát, hogy valami mellett minden rációval dacolva kitart?

Habermas: A meggyőződésemmek van dogmatikus magja is. Inkább hagynám oda a tudományt, semmint hogy ez meggyengüljön, mert ezek nem a tudomány révén nyert intuíciók, s általa meg sem szerezhetők, hanem csak úgy, hogy emberek között növünk fel, akikkel vitatkoznunk kell s akikben magunkra ismerünk.

Widmann: Miért gondolja, hogy épp az egyetem volna az a hely, amely biztosítja az ésszerű érvelés és az analitikus eljárások lehetőségét?

Habermas: Ezt csak akkor gondolom, ha azokon bosszankodom, akik folyvást a „polgári tudományról” beszélnek, mintha kibéreltek volna valamilyen átfogó felismerést. Az elméleteket mindenesetre nem lehet már e kritérium mentén rendezni. Mert ez csak genetikus magyarázat, mely még semmit sem mond arról, miért éppen az egyetemen ... De van-e más hely?

Widmann: Ön mindig az uralkodó tanokhoz vagy a jó outsidersokhoz kapcsolódik ...

Habermas: Netán azt akarja ezzel mondani: Ön alapjában véve gyáva kutya, aki mindig szaktekintélyekkel és az éppen menő dolgokkal biztosítja be magát? Tény, hogy a hatvanas-hetvenes években – és ez bosszantja az empirista bagázst – jelentős részem volt abban, hogy bizonyos elméleti kezdeményezések – Wittgenstein, Piaget, Chomsky, Kohlberg stb. – egyáltalán megvitatásra kerültek, noha ezeket másoknak kellett volna feldolgozniuk. A különbség csak annyi, hogy akkor is kitartottam amellett, amit ebből tanultam, amikor a tudományos divatja elmúlt. Ha valakitől tanultam valamit, akkor abban bizonyos mértékig hűséges maradok hozzá. Nem követem a tudományos üzemi divathullámaikat. Nem tudom: ezzel válaszoltam-e az Ön kérdésére?

Widmann: Úgy érzi, szüksége van ezekre az állványokra, a mások nyelvén való beszédre, erre az óriási befogadókésziségre ahhoz, hogy kifejezhesse önmagát?

Habermas: Azt hiszem, hogy hermeneutikai szempontból brutális az a mód, ahogyan az idegen nyelveket elsajátítom. Még ha sokat idézek és át is veszem mások terminológiáját, pontosan tudom, hogy néha nincs sok köze ennek a felhasználásnak ahhoz, ami a szerzők szándéka volt.

Mégis, mi az a különös élvezet, amit ebből az ember nyer? Noha beleizzadok és az életemből is sokat felemészt a munka, már csak örömet okoz, ha az a benyomásom: itt megláttam valamit, ez az érvelés továbbvihető. Ez kielégít, mert azt gondolom, ez az egyetlen út. Ezek persze apró örömek. A gondolkodás mint életforma, mint látomás, mint kifejező önmegjelenítés – az már nem megy. Nem vagyok világnézetgyártó; néhány kis igazságot akarok kimondani, nem az egyetlen nagy igazságot. ...

Ha érdekes virágra vagy növényre bukkanok, megnézem, hogyan illik a többihez, lesz-e belőle csokor, valamilyen minta? Az elemekből építkező munka olyan, mint egy puzzle kirakása. Elsajátítok más elméleteket; miért ne? – át kell venni mások erősségeit és megnézni, mit kezdetünk velük a továbbiakban. Egyik a másikat támogatja, mert elméleti igazságok már tényleg csak plauzibilitásokként léteznek. Jómagam legalábbis búcsút vettem az emphatikus filozófiai igazságigénnytől. Az Öregek elit igazságtogalma a mítosz utolsó maradványa; s Önök tudják, hogy – ellentétben a mai korszellemmel – én abba nem vágyom vissza.

Knödler-Bunte: Tudományos munkája váltotta-e már ki Önben a boldogság vagy elégedettség élményét?

Habermas: Vannak inkább analitikus és inkább szintetikus koponyák. Én a szintetikusakhoz tartozom, s ennek következtében nekem inkább egy-egy szintetizáló érvelés okoz megelégedést. Régebben az is kielégített, ha szövegeket fabrikáltam. A „szép nyelvnek” ez a mozzanata (ezt Grass mondta egyszer Adornóról) nálam egyre jobban

KITEKINTES

a háttérbe szorult. Fontosabb, hogy valamit kifejtsek, még ha nyers beszéddel is, akkor is, ha nem lesz belőle igazán szöveg. Ez az új könyvön is meglátszik. Persze nem múlt el a becsvágy, hogy legyen szöveg – bevezetővel, expozícióval, közbevetett megjegyzésekkel stb. –, de a problémafelvetések megszerkesztése már fontosabb.

Szinte fizikailag átérzem a problémákat, amelyekkel foglalkozom, úgyhogy boldog vagyok, ha valami sikerülni látszik. Nagyon ritkán vagyok euforikus hangulatban. . . Papír, üres papír, teleírt papír kell legyen előttem, könyvek körülöttem, de nem vagyok a cédu-lákkal teli dobozokkal dolgozó fajta. Bele kell merülni a munkába, s akkor írás közben mozgásba lendülnek a problémák. A problémáknak ez az állandó jelenléte valahogy el-választhatatlan az élettörténettől. Zavarja az életet, s az ember boldog, ha megoldást talál és tovább írhat.

Knödler-Bunte: Melyik lesz a következő hegy, amelyet meg kell másszon?

Habermas: Domb lesz csak, kis halom. Talán Frankfurtba megyek, az egyetemre, és nem tudom, mennyi időt hagynak az ottani kötelezettségeim. Előadássorozatot tervezek a modernitás elméleteiről.¹³ Ezt bizonyára élvezem majd. Szívesen dolgoznék együtt a más szakmákból jövő kollégákkal; mindig követelménynek tartottam a filozófia és az egyes tudományok együttműködését. Empirikus anyagon kell bizonyítani, hogy az ész a tudományokba bevihető. A másik célom az volna, hogy *A nyilvánosság szerkezetváltozásához*¹⁴ hasonló munkát írjak meg a mai szememmel. Oly nagy a homály ma mindenütt. Nem adom föl a reményt, hogy ez a homály eloszolhat. Szép lenne, ha ebben magam is segíthetnék még valamit.¹⁵

Váradi Mónika Mária fordítása

IRODALOM

Habermas írásainak és a róla szóló irodalomnak teljes jegyzékét 1985-ig René Görtzen állította össze:

René Görtzen, *Jürgen Habermas: Eine Bibliographie seiner Schriften und der Sekundärliteratur 1952–1981*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1982.

René Görtzen, „Bibliographie zur *Theorie des kommunikativen Handelns*”, in: Honneth, A.–H. Joas, *Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas 'Theorie des kommunikativen Handelns'*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986, 406–416.

¹³Vö. Habermas, J., *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985.

¹⁴Habermas, J., *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Neuwied-Berlin: Luchterhand, 1962; *A társadalmi nyilvánosság szerkezetváltozása*, ford. Endreffy Zoltán, Budapest: Gondolat, 1971.

¹⁵Az itt rövidítve közölt interjú először az Adorno-tanítványok alapította frankfurti folyóirat, az *Ästhetik und visuelle Kommunikation* 45–46., 1981. októberi számában jelent meg. A jegyzetek a magyar fordításhoz készültek.