

Egy szociológiai autonómiaelmélet vázlata – a kritikai elmélet alternatív normatív bázisa

Sik Domonkos

sikdom@gmail.com

ÖSSZEFOGLALÓ: A tanulmány célja egy tágabb – a hazai társadalomfejlődési folyamatokból következő speciális kérdésekre fókuszáló – kutatás keretében, egy fenomenológiai alapon megalapozott kritikai autonómiaelmélet alapjainak kidolgozása. Kiindulópontként Habermas – az autonómiát pusztán a társas jelentéslétrehozás folyamatán belül értelmezni képes – elméletének kritikája szolgál. Ez tárja fel az elméletépítés szükséges irányát: egy alternatív, magától a társas jelentéslétrehozás folyamatától független fenomenológiai jelentéselmélet használatát. Ilyen elméletként kínálkozik Merleau-Ponty vad értelemképzésre vonatkozó, és Waldenfels reszponzív fenomenológiai koncepciója. Ezek alapján nyílik lehetőség a kommunikatív cselekvés logikáját megakasztó dogmatikus jelentéshasználat differenciálására: a kommunikatív racionalitás torzulása, illetve a társaktól való függetlenség, vagyis az autonómia kifejezésének megkülönböztetésére. Továbbá arra, hogy a kritikai elméletek egy alternatív normatív bázisát mutassuk be.

Bevezetés

Az alábbi tanulmány egy nagyobb vállalkozás része, melynek célja egy olyan társadalomelmélet kidolgozása, ami a hazai társadalomfejlődési folyamatokból következő speciális kérdésekre fókuszál. E vállalkozásnak kitüntetett referenciapontja a habermasi kritikai elmélet. Minthogy álláspontom szerint ez kínálja a modernizáció kritikai értelmezésének jelenleg hozzáférhető legátfogóbb és legmegalapozottabb keretét, ezért a hazai igényekre szabott kritikai elmélet kidolgozását ennek több irányú kiegészítéseként képzelem el. A kiegészítés irányait az elmélet hazai modernizációs viszonyokra való alkalmazása jelöli ki, amennyiben egy ilyen elemzés rámutat annak határaitra. „A cselekvéskoordináció szerkezetváltása?” című tanulmányomban ezt a feladatot végeztem el: Habermas kommunikációs és cselekvéselméleti alapokon nyugvó kritikai modernizációelmélete segítségével igyekeztem a rendszerváltás folyamatát értelmezni (2010).

Az empirikus vizsgálatok alapján arra a következtetésre jutottam, hogy cselekvéskoordinációs szinten a legfontosabb patológikus tendenciát illetően alapvetően folytonosság van az államszocializmus és napjaink között: a nyilvános életvilág továbbra is prekonvencionális keretek között termelődik újra, aminek következtében nincs lehetőség önálló rendszerek lekapcsolódására. Így annak ellenére, hogy

a cselekvéskoordinációs folyamatokat nem torzírtja központi hatalmi tényező, a kommunikatív racionalizálódás mégis megrekedt. Súlyosbítja továbbá a helyzetet, hogy az államszocializmussal szemben – amikor is a dogmatikus jelentések nem az életvilágon belül, hanem azon kívül, a központi hatalom által képviselve termelődtek újra – a rendszerváltás után a dogmatikus jelentéseket maguk a cselekvők termelik újra, így azok az életvilágon belül jelennek meg.

Belátható, hogy ilyen keretek között a habermasi kordiagnózis csupán korlátozott mértékben releváns. Annál a problémánál, hogy a rendszerek gyarmatosítják az életvilágot, sokkal súlyosabb problémának bizonyul, hogy az életvilág – a cselekvéskoordinációs stratégiák továbbélése, és az általuk nem szándékoltan újratermelt dogmatizmusok okán – eleve nem ér el olyan racionalitási fokot, ami az önálló rendszerek kialakulásához szükséges. Ilyen értelemben a magyar társadalom késleltetett modernizációjának tekinthető. Ebben a társadalomtörténeti konstellációban a legfontosabb szociológiai kérdések a modernizáció lehetőségére vonatkoznak: azon körülmények azonosítására, amelyek fennállta esetén a kommunikatív racionalizálódásként felfogott modernizáció beindulhat, a premodern, prekonvencionális cselekvéskoordinációs formák konvencionálissá és posztkonvencionálissá alakulhatnak, és ennek talaján önálló rendszerek jöhetnek létre.

Ezek a kérdések, az empirikusan azonosított domináns társadalomtörténeti tendenciák – a dogmatizmusok decentralizálódása és a prekonvencionális cselekvési stratégiák továbbélése – szerint, két dimenzió mentén pontosíthatók. A továbbélő stratégiák meghaladásának kérdése a prekonvencionális moralitásból a konvencionális moralitásba való átmenet kérdéseként, tehát egy morális fejlődésre vonatkozó kérdésként fogalmazható meg. A morális fejlődés kérdése Habermas társadalomelméletének keretei között elválaszthatatlan mind az általában vett szocializáció, mind pedig az állampolgári szocializáció problematikájától. Hiszen a konvencionális moralitás elsajátítása nem más, mint egy absztrakt normarendszer belsővé tétele. A posztkonvencionális moralitás elsajátítása pedig nem más, mint a normák megítélésére, kritikájára és adott esetben megváltoztatásukra való képesség, vagyis egy tag értelemben vett állampolgári kompetencia elsajátítása.¹

A morális fejlődésre vonatkozó kérdés ugyanakkor minden esetben beágyazódik adott társadalmi integrációs viszonyok kontextusába. Ezek a viszonyok egyaránt segíthetik vagy akadályozhatják a morális fejlődést. Az államszocializmusban a morális fejlődésnek a centralizált hatalmi struktúra formájában a közös életvilághoz képest külsődleges akadályai voltak. A rendszerváltás után ezek az akadályok megszűntek, ám helyettük újak keletkeztek: a továbbélő érdekvezérelt interakciók során újratermelt életvilágon belül jelentek meg a morális fejlődést akadályozó dogmatizmusok. Az, hogy természetes, magától értetődő cselekvési

¹ A szocializáció és állampolgári szocializáció kérdéseit több korábbi tanulmányomban jártam körbe: Sik 2008a, 2008b, 2009a, 2009c. A dolgozatban használt habermasi szak kifejezéseket – kommunikatív cselekvés, életvilág, morális fejlődés – ott ismertetem részletesebben.

gyakorlattá váltak az államszocializmus alatt külsődleges kényszer eredményeként kialakult érdekevezérelt cselekvések, sajátos nehézségek elé állítja a rendszerváltás utáni kommunikatív racionalizációt. Ilyen feltételek mellett a konvencionális morális fokra való átmenet nem csupán azokkal a nehézségekkel jár, amelyek tetszőleges konvencionális-posztkonvencionális morális fokon szerveződő modernizált társadalmakban megfigyelhetők, hanem emellett olyan nehézségekkel is, amelyek abból fakadnak, hogy ezt a morális átmenetet a közös életvilág gyakran nem igazolja vissza.

A rendszerváltás utáni hazai viszonyok között a konvencionális morális fokra való átmenet – paradox módon – egy társadalmilag nem támogatott folyamat. Ha valaki az általánosan érvényes, konvencionális moralitást kifejező elvekhez következetesen tartaná magát, azt jó eséllyel vagy ostobának tartanák (mondván, irracionális az általános érdeket a sajátunk elé helyezni, mivel senki más sem teszi ezt) vagy partikuláris közösségét elárulónak tekintenék (mondván, az általános értéket a partikuláris közösség érdekei és az azt kifejező dogmák elé helyezni irracionális, mivel senki más sem teszi ezt). Ebben az értelemben a konvencionális moralitásra való átmenettel nemritkán a társadalmi elismerés megvonását kockáztatja az egyén. Ezért, aki ma konvencionális morális fokra lép, a társadalmitól való függetlenedés terhét kell magára vállalja. Ennek megfelelően a decentralizált dogmatizmusok keretei közti morális fejlődés kérdése nem csupán a szocializáció és az állampolgári szocializáció, hanem a társadalmitól való függetlenedés, az autonómia kérdését is magában foglalja. Tanulmányomban arra teszek kísérletet, hogy az autonómia kérdését egy kritikai társadalomelmélet igényével vessem fel, és ezáltal előkészítsem a hazai társadalomfejlődési viszonyokból kiinduló kritikai társadalomelmélet szocializációelméletit kiegészítő dimenziójának kidolgozását.

Az autonómia társadalomelméleti megközelítésben a társadalmi – vagyis értelmi tartalmukban közvetlenül a társakra vagy a társadalmi rendekre vonatkozó – cselekvések egy tulajdonságaként írható le. Belátható, hogy az autonómia megnyilvánulására a társadalmilag releváns cselekvéshelyzetek teremtenek lehetőséget, hiszen ezekben merül fel a társadalminak megfelelő vagy attól független keretek közötti választás kérdése. Az autonómia a társadalmi cselekvéshelyzetekben megnyilvánulhat a társadalmasulás folyamatában (vagyis közvetlenül a társakkal való interakcióban) vagy a belsővé tett társadalmi (vagyis a társadalmi intézmények) viszonylatában, vagyis interaktív és monologikus cselekvéshelyzetekben egyaránt. Az alábbi tanulmányban kizárólag a probléma első vonatkozásával foglalkozom, és azt a kérdést vizsgálom, hogy a társadalmasulás folyamatában miként értelmezhető az autonómia fogalma.

A társadalmasulás folyamatát Habermas nyomán a társadalmi cselekvések interakciós mozzanatával azonosíthatjuk, vagyis a jelentések nyelvi cselekvéskoordinációjának folyamatával. Abban a weberi cselekvéselmélet által meghatározott hagyományban, amihez Habermas is kapcsolódik, a cselekvések az alapjukul

szolgáló értelmi tartalmak szerint jellemezhetők. Ebből kiindulva az autonómiát a társas cselekvések alapjául szolgáló értelemképződési folyamatok szintjén írhatjuk le.

Maga Habermas nem állította érdeklődése középpontjába az autonómia problematikáját. Ez persze nem jelenti azt, hogy egyáltalán ne vizsgálta volna, csupán annyit, hogy mindvégig alárendelte a társadalomelméleti kérdéseknek. A *kommunikatív cselekvés elméletében* az értelemképződést azonosítja a cselekvéskoordináció céljából lefolytatott kommunikatív jelentéslétrehozással. Ennek megfelelően az autonómiát a társas jelentés-létrehozási folyamaton belül, a mindenkori életvilággal szembeni kritikai képességként, vagyis a kommunikatív cselekvésen belüli önállósággként értelmezi. Habermas álláspontjának megfelelően tehát az autonómia szociológiailag a cselekvéskoordinációs mechanizmusokon keresztül ragadható meg, a cselekvéskoordináció különböző aspektusaival (szocializáció, társadalmi integráció, kulturális újratermelés) való összefüggésében.

Álláspontom szerint ez a megközelítés társadalomelméletileg beszűkítettnek tekinthető. A hazai társadalomfejlődési viszonyokból kiinduló kritikai társadalomelmélet előkészítése során, a habermasi társadalomelmélet ezért legfeljebb az autonómia egy részproblémája, a cselekvéskoordináción belüli autonómia kapcsán hasznosítható. Ahhoz, hogy az autonómia kialakulásának átfogó társadalomelméletét megalkossuk, ki kell lépni *A kommunikatív cselekvés elmélete* keretei közül. Erre teszek kísérletet az alábbiakban, Merleau-Ponty és Waldenfels belátásainak segítségével.

Habermas autonómiaelméletének határai

Egy társadalomelméleti autonómiaelméletnek első lépésben azt kell tisztáznia, hogy a cselekvések milyen aspektusaként értelmezi az autonómiát. A szociológiai cselekvésmegértés Weber óta a cselekvés alapjául szolgáló értelmi tartalmak elemzésén alapul. Ezért kézenfekvőnek tűnik az autonómiát a cselekvéshez rendelt értelmi tartalom autonómiájaként definiálni. A nyelvfilozófiailag megalapozott fenomenológiai szociológia a cselekvés értelmi szintjéhez az életvilág fogalma felől közelít. Ebből a perspektívából az autonómia az életvilág újratermelésének szintjén, a kommunikáció szabadságaként értelmezhető. Az autonómia kérdésére Habermas *A kommunikatív cselekvés elméletében* Mead kapcsán tér ki. Mead elmélete alapján az autonómia kétféle koncepciója is körvonalazható lenne attól függően, hogy a radikálisan új lehetőségét magában rejtő reaktív vagy az általánosított másik egyéni belsővé tételeként előálló reflektív énből indulunk ki. A reaktív én alapján az autonómia társadalmi tökéletesen független fogalmához lehet eljutni, a reflektív énből kiindulva egy a társadalomtól való részleges függetlenséget kifejező relatív autonómia fogalmához. Habermas az én e két dimenziójából az utóbbit veszi alapul, és az autonómiát a reflektált én autonómiájaként definiálja

(Habermas 1987: 97–106).

Mead elmélete szerint a reflektált én a szocializáció folyamatában alakul ki, az egyre általánosabb másik perspektívájának elsajátításával. Az egyre általánosabb cselekvési és önreflexiós perspektíva egyre nagyobb fokú autonómiát fejez ki abban az értelemben, hogy általa egyre átfogóbb szempontokhoz méri magát az egyén. A közvetlen attitűdátvétel során egy konkrét másikhoz, a szerepjáték során egy szerephez képest, a szabályozójáték során a normák absztrakt rendszeréhez viszonyítva kerül kialakításra az identitás. Belátható, hogy az egyre általánosabb szempontok szerint kialakított identitás egyre önállóbb cselekvést tesz hozzáférhetővé, és ebben az értelemben egyre nagyobb autonómiát implikál. Hiszen míg a közvetlen attitűdátvétel esetében egy konkrét másik a cselekvések korlátja, addig a szerepjátéknál egy konkrét szerep, a szabályozójátéknál pedig csupán a normák rendszere szab határt a cselekvéseknek.

A reflektált én egyre nagyobb fokú autonómiája az egyre fejlettebb interakciós képességben mutatkozik meg, vagyis abban, hogy egyre több cselekvési helyzetben képes az egyén interakcióra: a közvetlen attitűdátvétel esetében egy konkrét másikkal, a szerepjátéknál egy konkrét szerep képviselőjével, a szabályozójátéknál a normákhoz igazodó tetszőleges másikkal. A reflektív én autonómiája Mead elméletében ilyenformán valójában az általános társadalmi perspektíva elsajátításának relatív mutatójaként értelmezhető: minél általánosabb – és egyben racionálisabb – perspektívára tesz szert az egyén, annál autonómiásabbnak tekinthető, annál kevésbé akadályozzák konkrét viszonyok esetlegességei. Ebben a kontextusban tehát az autonómia nem a magától a társadalmi perspektívától, hanem annak korlátozott formáitól való függetlenség, amire ilyenformán a társadalmi minél absztraktabb megértése által tehet egyre nagyobb mértékben szert az egyén. A reflektív én autonómiája a meadi keretek között a társadalmi normarendszernek alárendlődik. Ugyanakkor a reflektív én autonómiáját kiegészíti a reaktív én autonómiája, aminek segítségével a társadalmi egészétől függetlenné válhat az egyén.

Habermas a meadi elmélet bizonyos vonásaira nagymértékben támaszkodik, másokat átértelmez, megint másokat elhagy. Mead a reflektív én fejlődésére vonatkozó gondolatait a Kohlbergi morális fejlődéselmélet alapján pontosítja. Eszerint az egyre általánosabb reflektív perspektíva az egyre általánosabb igazságosság-koncepciót kifejező morális perspektíva alapján értelmezhető. Prekonvencionális szinten a tekintéllyel bíró másik vagy az érdekvezérelt másik, konvencionális szinten egy szerep vagy egy normarendszer, posztkonvencionális szinten pedig általánosítható igazságossági elvek (kategorikus imperatívusz, diskurzuselv) perspektívájába képes az egyén behelyezkedni. Önmagát ezen perspektívák alapján ítéli meg, a cselekvési és főként a cselekvéskoordinációs maximákat ezekhez méri. Hasonlóképpen ahhoz, ahogy a közvetlen attitűdátvétel, a szerep- és a szabályozójáték egyre általánosabb perspektívájú reflexiót, és ezáltal a társadalmi korlátozott formáitól való egyre nagyobb fokú függetlenséget tesz lehetővé, az egyre

racionalisabb morális fokok is egyre általánosabb reflexiós perspektívát és egyre nagyobb fokú autonómiát fejtenek ki. E tekintetben tehát párhuzam van Mead és Habermas elméletei között.

Két fontos ponton azonban Habermas szakít Mead elméletével. Mead a reaktív én koncepciójával a társadalmitól teljesen független autonómia lehetőségét is felveti, Habermas azonban ezt a lehetőséget nem építi be elméletébe. Ugyanakkor a posztkonvencionális moralitás formájában beépít egy olyan mozzanatot, aminek a lehetőségével Mead nem számolt. A posztkonvencionális moralitás a társadalmitól való függetlenséget fejezi ki abban az értelemben, hogy a normarendszer egészét egy általános morális elv, az uralommentes diskurzus elve alapján ítéli meg. A posztkonvencionális moralitás ilyenformán másfajta megoldását kínálja a társadalmi egészétől való függetlenség lehetőségére vonatkozó kérdésnek. A posztkonvencionális moralitás az érintettek – kategorikus imperatívuszon alapuló – uralommentes empirikus vitájában magát az általános másikat, vagyis a normarendszer egészét is megítélhetővé teszi.

Ennyiben Habermas sajátos megoldását adja az autonómia kérdésének: anélkül próbálja meg a reflektív én autonómiáját a normarendszertől való függetlenség, vagyis a társadalmival szembeni önállóság irányába kiterjeszteni, hogy a reaktív én tudatfilozófiai ballaszttal terhelt koncepciójára kellene támaszkodnia. Megoldása eredményeként az autonómiát végső soron a cselekvéskoordináció szabadságaként írhatjuk le, ami nem más, mint az életvilággal szembeni kritikai attitűd. Ez a megoldás társadalomelméletileg kétségtelen előnyökkel jár, ugyanakkor egy jellegzetes vakfolt jellemzi. Abból fakadóan, hogy Habermas az autonómiát végső soron a cselekvéskoordináció folyamatához köti, valójában beszűkíti azt. A cselekvéskoordináció folyamata ugyanis, bármennyire uralommentes legyen is, a társadalmassulás *par excellence* folyamatoként implicite egy sajátos kényszerre támaszkodik.² A cselekvéskoordináció előfeltételezi, hogy a társakhoz igazodik az egyén, hogy jelentéseit végső soron a társak egyetértéséhez köti.

Végső soron tehát Habermas az autonómiafogalmát – Meadhez kapcsolódva – a társas cselekvéseket összehangoló jelentés-létrehozás szintjén definiálja. Az autonómiát relatív fogalomként az egyre általánosabb moralitású, egyre racionalisabb cselekvéskoordinációs kompetencia, vagyis az életvilággal szembeni reflexivitás kialakulásaként kezeli. E fejlődési folyamat végállomásának – Meadet kiegészítve – a posztkonvencionális moralitást tekinti, mely fokot az életvilág egészével szembeni kritikai attitűd, valamint az érintettek uralommentes vitájának végső igazolási alapként való elfogadása jellemez. Az ily módon definiált autonómiát a társadalmi akkor veszélyezteteti, ha a kommunikatív racionalitás korlátozott változatát kényszeríti ki. Ugyanakkor Habermas – Meaddal szemben, aki a reaktív én fogalmával hagyott teret a társadalmitól való függetlenségnek – nem veszi észre,

2 Ezen a ponton A kommunikatív cselekvés elméletébe impliciten beépített sajátos „igazságtörvény”, vagyis hatalmi mozzanat táruul fel. Ez az igazságtörvény nem más, mint maga a beszédaktusok formális pragmatikailag rekonstruált rendje, a kommunikatív racionalitás (vö. Sik 2009b: 52).

hogy megoldásával társadalomelméletileg beszűkíti az autonómia fogalmát.

Abból fakadóan, hogy Habermas az autonómia kifejeződését ugyanazokhoz a cselekvéskoordinációs folyamatokhoz köti, mint amelyek a társadalmi integrációért is felelősek, a „társadalmasodás” és „individualizálódás” folyamatait nem tudja elméletileg elkülönítve kezelni. A meadi-habermasi terminológiában a két folyamat egyaránt szocializációként kerül értelmezésre, elfedve a köztük lévő potenciális konfliktus teoretikus megragadásának lehetőségét, ami pedig az autonómia leírásához nélkülözhetetlen. Ha a habermasi társadalomelméletben mégis helyet próbálunk találni egy a társaktól való függetlenséget is magában foglaló radikális autonómia fogalmának, akkor abból kell kiindulnunk, hogy ez a cselekvéskoordinációnak való ellenállásban fejeződik ki.

A kommunikatív racionalitás logikáját egyrészt egyéni érdekeket követő nyelvi stratégiai cselekvés (manipuláció, hazugság), másrészt szándékolatlan megakadás (dogmatikus jelentések) akaszthatja meg. Az előbbi esetben valójában nem törekszik a cselekvéskoordináció akadályozására a cselekvő, csupán saját javára próbálja felhasználni azt (a stratégiai nyelvi cselekvés csakis elleplezett formában lehetséges). Ennek megfelelően itt nem beszélhetünk a kommunikatív racionalitásnak való ellenállásról, hiszen ilyenkor a társakhoz igazodás szempontjai nagyon is szerepet játszanak. Ezzel szemben a dogmatikus jelentéshasználat ténylegesen megakasztja a cselekvéskoordinációt. Ennyiben egy olyan ellenállásra utal, amit annak ellenére is nyíltan felvállal a cselekvő, hogy ezzel meghíúsítja a közös cselekvést.

A dogmatikus jelentéshasználatot Habermas a jelentések igazolatlan formában történő elsajátítására és a cselekvő korlátozott racionalitására vezeti vissza. Ennek megfelelően kizárólag úgy gondol a dogmatikus jelentéshasználatra, mint patológikus állapotok jelére, mint a kommunikáció emancipálandó korlátjára. Ez az értelmezési keret ugyanakkor beszűkülni mutatkozik, amint a társaktól való tényleges függetlenséget kifejező radikális autonómia fogalmát próbáljuk meg a segítségével értelmezni. Hiszen a radikális autonómia jele a cselekvéskoordináció folyamatában szintén a dogmatikus jelentéshasználat.

A dogmatikus jelentéseknek álláspontom szerint – szemben *A kommunikatív cselekvés elmélete* felfogásával – nem csupán torzító, de konstitutív szerep is tulajdonítható, amennyiben azok a társadalminak való ellenszegülés, az autonómia indikátorai is (vö. Sik 2009b: 51–54). A dogmatikus jelentéshasználatot értelmezhetjük úgy is, mint aminek során a cselekvéskoordináció társadalmi integrációs funkcióját feladja az egyén (hiszen a dogmatikus jelentéshasználat megszakítja a cselekvéskoordinációt) autonómiája kedvéért (azért, hogy fenntartsa egy saját jelentés érvényességét). A dogmatikus jelentések ugyanakkor nem feleltethetők meg egy az egyben a társadalmitól mint olyantól való függetlenségre utaló radikális autonómia kifejeződésével.³ Ezért a dogmatikus jelentéshasználat különböző

3 A prekonvencionális és konvencionális morális szinteken a társadalmasodásnak való ellenállást eleve nem lehet tiszta formában megragadni, minthogy korlátozott racionalitású cselekvéskoordinációs mechanizmusok visszautasítása legalább annyira a társadalmasodás egy konkrét formájára való nemet mondást fejezi ki, mint magának a cselekvéskoordinációnak a visz-

esetei között differenciálni kell. Meg kell különböztetni egymástól azokat az eseteket, amikor a dogmatikus jelentéshasználat pusztán kommunikációs patológia indikátora, azoktól az esetektől, amikor a radikális autonómia indikátora. Ahhoz, hogy ezt a különbségtevést megtehessük, és az autonómia ilyen értelemben radikális koncepcióját felvázolhassuk, *A kommunikatív cselekvés elméletéhez* képest alternatív jelentéselmélet felmutatására van szükség. Ennek a jelentéselméletnek mindenekelőtt függetlennek kell lennie a társadalmitól nem csupán abban az értelemben, hogy az életvilágok képest reflexivitást, hanem abban az értelemben is, hogy a társakhoz való igazodás logikájától való mentességet is kifejez. Ezen túlmenően a jelentéselméletnek *A kommunikatív cselekvés elmélete* normatív alternatíváját is kell nyújtania. Minthogy a keresett alternatív jelentéselmélet bizonyos dogmatikus jelentéshasználatok elismerését, vagyis a normatív kommunikatív racionalitás tagadását hivatott megragadni, ezért olyan normatív bázisra kell támaszkodjon, ami felől a kommunikatív racionalitás joggal bírálható. A következő szakaszban egy ilyen normatív jelentéselmélet felvázolására teszek kísérletet Merleau-Ponty és Waldenfels munkái segítségével.

Az autonóm értelemképződés normatív koncepciója

A husserli fenomenológia folytatására a XX. század második felében tett kísérletek történetét sokféle szempontból elmesélhetjük. Talán nem túlzás kijelenteni, hogy e történetben két jól elkülönülő szálnak feltétlenül szerepelnie kell. Az egyik főhőse a Németországban a kritikai társadalomelmélet által megtermékenyített – elsősorban Habermas és Apel nevével fémjelzett – nyelvfilozófiai alag megalapozott fenomenológia. Ennek keretei között a husserli fenomenológia tudatfilozófiai mivoltát igyekeztek meghaladni, a jelentés-létrehozási aktusokat nem tudati, hanem interakciós teljesítményként értelmezve. A másik szál főszereplője az elsősorban Franciaországban formálódó – Merleau-Pontyhoz, Lévinashoz és későbbi követőikhez köthető – fenomenológia. Ezek a törekvések a husserli fenomenológia tudatfilozófiai kiindulópontját nem vetették el, azonban az értelemképződést a tudat intencionális aktusa helyett preintencionális szinten igyekeztek megalapozni.

A német nyelvfilozófiai fenomenológia egy autonómiaelmélet számára – ahogy az előző szakaszból kiderült –, tekintve, hogy a nyelvi cselekvésen belül képes csupán az autonómiát megragadni, korlátozott mértékben hasznosítható csupán. Ezzel szemben monologikus és preintencionális megközelítésük kifejezetten vonzóvá teszi a francia fenomenológusokat – közülük is elsősorban Merleau-Pontyt – egy radikális autonómiaelmélet számára. Az autonómiát kifejező értelemképződésnek ugyanis nem elég monologikus aktusnak lennie, amellet – minthogy azokban a társadalmi mozzanat is megjelenik – az intencionalitást, a kogníciót megelőzőnek

szautasítását. Ezeken a fokon a személyes identitás nem különül el a társadalmi identitástól. Ez szigorú értelemben csak posztkonvencionális morális szintű dogmatikus jelentéshasználat esetén állapítható meg, amennyiben ott magukat az „érvelő és normáit” utasítja vissza a cselekvő (vö. Sik 2009b: 54–57).

is kell lennie. Egy ilyen értelemben minden társadalmitól független értelemképződés lehetőségét próbálja rekonstruálni Merleau-Ponty is kései filozófiájában.⁴ Ugyanakkor elméletét nem kritikai keretben dolgozta ki. Ezért az alábbi szakasz második felében Waldenfels ilyen irányba haladó gondolataival egészítem ki. Így reményeim szerint az autonóm értelemképződés olyan koncepciójához jutok, ami-re a későbbiekben normatív kategóriaként támaszkodhatok.

A vad értelemképződés mint az életvilág újratermelésének forrása

Kései filozófiájában Merleau-Ponty azt a célt tűzte ki maga elé, hogy az értelemképződés folyamatát a karteziánus örökség legfontosabb ballasztjától mentes formában mutassa be: a világ tudat-tárgy (szubjektum-objektum, cogito-cogitatum) alapú felosztását meghaladva. Az értelemképződést a tudat-tárgy viszonylatban leíró megközelítésekkel – tekintsék bár a jelentések végső forrásának a tudatot vagy a tárgyakat – az a baj, hogy szükségszerűen tartalmaznak egy filozófiailag nem indokolható elköteleződést (Merleau-Ponty 2006: 48). A világ tudatra és tárgyra történő felosztása, és ebből fakadóan az értelemképződést egyik vagy másik forrásra visszavezető magyarázatok helyett azt javasolja Merleau-Ponty, hogy ahhoz a tartomány térjünk vissza, amelyre a cogito és cogitatum megkülönböztetése maga is ráépül. E tartomány megközelítése ugyanakkor nem problémamentes: az, hogy miként lehetséges, maga is tisztázandó.

Egyrészt megválaszolandó az a kérdés, hogy milyen eredendőbb tartományra épül rá a tudat és a tárgy megkülönböztetése (ontológia); másrészt az, hogy miként férhetünk hozzá e tartományhoz; végül az, hogy hogyan épül erre rá minden további jelentés (fenomenológia)? Ezek a kérdések csakis egymással összefüggésben válaszolhatók meg. Ugyanakkor felfejtésükhöz ki kell választani egy pontot, ahol a perspektívaváltás elkezdhető. E pont annak a sajátos viszonyulásnak a fenomenológiai felmutatása, amely minden értelemképződés alapját, az új jelentések kialakulásának soha el nem apadó forrását jelenti. Ez a viszonyulás a „világra való nyitottság”.

A világra való nyitottság felmutatása különös elővigyázatosságot igényel, amennyiben nem a reflexió elmélyítésével férhetünk hozzá. Minthogy ez a viszonyulás jellegét tekintve „tompább, vak”, az ehhez való hozzáférés is „abban a pillanatban szertefoszlik, amint a reflexió megpróbálná megragadni” (Merleau-Ponty 2006: 49). A világra való nyitottság sokkal inkább egyfajta „beavatódásként” érthető meg. Ez a kifejezés arra utal, hogy a nyitottság valami elementáris élményként megmutatkozó, radikálisan újhoz való hozzáférést tesz lehetővé. Ahhoz, hogy ezt a viszonyulást működés közben vizsgálhassuk, reflexió helyett Merleau-Ponty

⁴ Merleau-Ponty filozófiájáról a közelmúltban több általánosabb igényű, igaz, különböző perspektívából megfogalmazott elemzés is született a hazai szakirodalomban (Szabó 2005; Tengelyi 1998: 117–135; Tengelyi 2007: 253–268; Ullmann 2009; Vermes 2006: 37–105). Ezért a továbbiakban eltekintek az általános bevezetéstől (Merleau-Ponty filozófiatörténeti kontextusának és a kései művek életpályán belüli helyének felvázolásától), csakis a probléma szempontjából fontos gondolatokra fókuszálok.

egyfajta „hyperreflexió” alkalmazását javasolja. Ennek legfontosabb sajátossága, hogy „azokkal a változásokkal is számot tud vetni, amelyeket az ő beavatkozása idéz elő a látványban” (Merleau-Ponty 2006: 52). Hyperreflexió alatt olyasfajta reflexiót ért, ami saját reflexió mivoltának is tudatában van, és ezáltal képes arra, hogy magában a reflexióban rejlő korlátokat ellensúlyozza. Ilyen korlátja a reflexiónak, hogy azt, amire irányul – miközben igyekszik világosan körülhatárolni –, egyúttal zárt keretek közé is szorítja, és ezért csak azt találhatja meg tárgyában, amit maga helyezett bele.

Ahhoz, hogy ezt elkerüljük, arra kell törekedni, hogy a világra való nyitottságot ne kívülről, a reflektáló perspektívájából értsük meg, és ezáltal ne döntsünk előre annak potenciális sajátosságai felől. Ehelyett „a világra nyíló” (más szóval: „a nyíló világ”) perspektíváján belülre kell helyezkednünk, és mintegy belülről megpróbálni lekövetni azt, ahogy e nyitottság működik. Ebben az értelemben a hyperreflexió valójában egy sajátos értelemben vett regresszió. Visszatérés egy olyan nyitottsághoz, amit még nem befolyásolnak az életvilág nyelvileg konstruált idealizációi és tipizációi.

Ezen a ponton már kijelölhetők Merleau-Ponty ontológiai fenomenológiájának sarokkövei: tisztázásra szorul mindenekelőtt, hogy pontosan miként írható le a világra való nyitottság élménye (fenomenológia), továbbá hogy miként jellemezhető az a tartomány, ami feltárul e nyitottságban (ontológia)? E kérdések megválaszolásához radikális perspektíaváltásra van szükség. Le kell bontani azon jelentésrétegeket, amik eredményeként egy a világgal szemben álló „megismerőként” (Descartes, Kant), „jelentéskonstituálóként” (Husserl), „megértőként” (Heidegger) vagy éppen „semmiként” (Sartre) felfogott szubjektum modellje kialakult. E perspektíaváltás során magával a szubjektum-világ megkülönböztetéssel kel szakítani (Merleau-Ponty 2006: 66–67). Azt kell megmutatni, hogy a tudat és a világ eredendően egyneműek. A kérdés ezen a ponton az, hogy mit jelent pontosan ez az egyneműség, és milyen következményei vannak?

A tudat és világ különmeműségének tézisé, az újkori filozófia egész további történetét meghatározó formájában, Descartes fogalmazta meg. Eszerint a testetlen gondolkodó szubsztancia és a világ egymástól eltérő minőséget alkotnak. Ez az az alapvetés, amittől mindenekelőtt meg kell szabadulnunk Merleau-Ponty szerint: „El kell tehát utasítanunk azokat az ősrégi előítéleteket, amelyek a testet a világban, a látót pedig valahol a testben helyezik el vagy éppen fordítva a világot – és ezen belül a testet – belegyömöszölik a látóba, mint valami dobozba” (2006: 156). Nem abból kell kiindulni, hogy különmeműként, egymásba dobozolva vannak a test, a világ és a látó, hanem abból, hogy egyneműként, egymással összefonódva, „összegöngyölödve”.

Az egyneműség azt jelenti, hogy a világ, a test és a látó egyazon „elem” külön-

bőző variánsaként írhatók le.⁵ Ezt az elemet Merleau-Ponty, minthogy a filozófia-történetben nem talál kapcsolódási pontot, jobb híján „nyers” – vagyis minden értelmezéstől független – létnek, „néma”, „vad” tartománynak, „húsnak” kereszteli el. A filozófia feladatául pedig ennek vizsgálatát jelöli ki. Ez a vállalkozás, ahogy arra Merleau-Ponty is rámutat, eredendően paradox, hiszen célja az, hogy „kimondassa a világgal azt, amit csendje üzen”, vagyis hogy értelmezze azt, ami lényegét tekintve független az értelmezéstől (Merleau-Ponty 2006: 52).

Ez a perspektívaaváltás adja meg a kereteit egy radikálisan új filozófia kidolgozásának. Ez az új filozófia úgy próbálja meg végiggondolni a fenomenológia és az ontológia kérdéseit, hogy felad minden előzetes megkülönböztetést. A létezőt a maga strukturálatlan diffúz valójában tekinti, melyben a létező különböző fajtái (a világ, a test, a gondolat, a nyelv) mind egymásba gyöngyölődő, egymással összefüggő szövedéket alkotnak (Merleau-Ponty 2006: 148). Az ily módon felfogott létező összefüggésében az olyan klasszikus filozófiai problémák, mint az észlelés, az értelem születése, a nyelvi kifejezés, az öntudat mind-mind eseményekként jelennek meg a létező szövedékében.

Az észlelés problematikája Merleau-Ponty számára talán mind közül a legfontosabb. Ezen keresztül tudja ugyanis a legpregnansabban bemutatni, hogy milyen lehetőségek rejlenek az újszerű megközelítésben. Az észlelés nem a megismerő és a világ között lezajló interakció, melyben vagy az előbbi, vagy az utóbbi domináns. Hanem egy esemény a húspan: a hús megnyílása, egy rés keletkezése. Merleau-Ponty – az észlelés szempontjából paradigmaticusnak tekintett – festői tapasztalatra hivatkozva írja le az észlelés eredeti élményét: „nem kifele nézni, és úgy látni egy (...) test körvonalait, ahogy azt mások is láthatnák, hanem elsősorban hagyni, hogy az lásson engem: benne létezni, beleköltözni, elcsábíttatni e kísértet által, a fogságába esni, és hagyni, hogy magamtól elválasszon, elidegenítsen úgy, hogy látó és látható teljesen összekeveredve egymást tükrözze, és ne lehessen többet eldönteni, hogy ki az, aki néz, és ki az, akit néznek” (2006: 157).⁶

Ebben a tömör részletben megtalálhatók az észlelésre vonatkozó legfontosabb belátások. Az észlelés elemi formájában független a társadalmitól, individuális élmény (vö. „nem, ahogy azt mások is láthatnák”). Az észlelés ugyanakkor saját magunktól való függetlenedés is (vö. „elidegenítsen”). Az észlelésben a hússal kapcsolatba kerülve feloldódik az identitás (vö. „összekeveredve”). Ilyenformán az észlelés során mind a társadalmin, mind az identitáson kívül kerülünk, függetlenné válunk mind a közösségünk, mind személyes élettörténetünk során felhalmozott

5 Az elem Merleau-Ponty megfogalmazásában: „általános létminőség, félúton a tér és idő, a lokalitások és az ideák között, egyfajta megtestesült principium, aminek bárhol is jelenjék meg akár egy kicsiny darabkája, mindent átítat a környezetében a létezésnek csak rá jellemző stílusával” (2006: 158). Más szóval egy olyan differenciálatlan minőség, ami minden további differenciálás (a tér, az idő, az értelem) alapja és előfeltétele.

6 Ennek az elementáris észleléselménynek a bemutatásakor Merleau-Ponty előszeretettel támaszkodik festők élménybeszámolóira, akik éppen azáltal képesek újszerűen megjeleníteni tárgyakat, hogy eredeti módon észlelik azt. Ez az eredeti észlelés írható le „a nézésben való feloldódásként” (vö. Merleau-Ponty 1948). Ez az észleléselmény hétköznapi életünkben ritkán fordul elő, ugyanakkor kísérletet tehetünk átélésére. Könyvében Szabó Zsigmond is bemutat egy ilyen gyakorlatot. Eszerint ha egy hétköznapi tárgyra kitartóan meredünk, továbbá szabadon engedve fantáziánkat megpróbáljuk kiszabadítani hétköznapi cselekvési kontextusából, úgy előbb-utóbb feltárul a néma tartomány, és „sémamarohanás” formájában beindul a vad észlelés (Szabó 2005: 33–34).

tapasztalatainktól, az életvilág egészétől. A szabadságnak ebben a ritka pillanatában nyílik lehetőség az észlelésben az új értelem keletkezésére.

Az új értelem forrása a hús. Pontosabban az, ahogy az észlelés pillanatában testünk húsa rányílik a világ húsára, ahogy testünk húsára rágöngyölődik a világ húsa, tehát ahogy e kettő egymással kapcsolatba kerül. Az észlelés ebben az értelemben egy anonim jelenség, nem egy aktus (nincs senki, aki csinálná), hanem egy esemény (megtörténik a húsban). Ebből fakadóan az észlelés mindig a látható hús egy pillanatnyi állapotát fejezi ki, a hús két variánsának illeszkedését. Ilyen illeszkedési pontokat vizsgál a filozófia, amikor az észlelés kérdéseit kutatja. Hasonló illeszkedési pontokat találunk más viszonylatban is: a beszéd és a gondolat viszonylatában. Ezek az illeszkedési pontok az észleléshez hasonlóan szintén a hús történéseiként ragadhatók meg, azonban nem a hús látható, hanem láthatatlan dimenziójának, az értelemnek, a gondolatnak a differenciálódásaiként.

Merleau-Ponty a beszéd és a logosz problematikájának központi helyet szánt vizsgálódásaiban. E tárgyban kifejtett gondolatai bizonyos értelemben az észlelésről kimondottak következményei. Ennek megfelelően a szintén befejezetlenül maradt, *A világ prózájában* a nyelvi kifejezés problematikáját a vizuális kifejezés (festészet) elemzése felől veti fel. Ezt az eljárást az teszi indokolttá, hogy a beszéd túlságosan otthonos, magától értetődő formája a kifejezésnek, és ebből fakadóan esetében sokkal nehezebb epochét megvalósítani, mint a vizuális kifejezés esetében (Merleau-Ponty 1969: 156). A vizuális kifejezés paradigmátikus esetének tekintett festészet történetét vizsgálva, a klasszikus és a modern festészet közti különbségre rámutatva fontos sajátosságai tárulnak fel az általában vett kifejezésnek is. Míg a klasszikus festészet explicit célja a természet reprezentációja volt, addig a modern festészet egyfajta „teremtő kifejezést” tűzött ki célul maga elé. Ezalatt a világ olyasfajta kifejezését kell érteni, amiben a festő individualitásában van jelen, amiben az ő egyéni látásmódja is szerepet játszik (Merleau-Ponty 1969: 76–77).

A modern festészet e törekvése tárja fel a kifejezés egy általános problémáját: „hogyan tudunk anélkül kommunikálni valamit, hogy a természet egy előzetesen kialakított koncepciójára támaszkodnánk (...), hogyan lehetséges kommunikáció előtti kommunikáció, ész előtti ész?” (Merleau-Ponty 1969: 79). A látható és láthatatlan fényében ezek a kérdések úgy fogalmazhatók meg, hogy miként lehetséges az életvilág alapjául szolgáló vad tartomány szükségképpen individuális észlelését kifejezni, vagyis mások számára hozzáférhetővé tenni? Más szóval: miként lehetséges valami radikálisan újat a régi jelkészlet segítségével közölni? Erre csakis úgy van lehetőség, ha a másokban is sikerül hasonló perspektívát nyitni a világra. Ebben az értelemben mondja azt Merleau-Ponty, hogy a jelentős új művészeti alkotásokat „az emberi kultúra új szerveinek” kell tekintenünk, amik új horizontot nyitnak (Merleau-Ponty 1969: 98). Az új horizont azután kihat minden további észlelési folyamatunkra is, ebben az értelemben a sikeres új művészeti alkotások egyúttal a látható világot is átszabják, a látó számára új összefüggések észlelését

teszik lehetővé.

Az új horizont létrehozása egyszerre romboló és teremtő munka. Ennek során rombolás történik a korábban létrehozott kultúra szerkezetében. Bizonyos elemek feledésbe merülnek, másokat átszab a művész. Teremtés történik ugyanakkor abban a tekintetben, hogy az alkotó saját legbensőbb titkaihoz fér hozzá és hozza felszínre a kifejezés folyamán, ezáltal a világra nyílás új kereteit téve lehetővé (Merleau-Ponty 1969: 140). A befogadó oldaláról mindez bizonyos értelemben „erőszakként” jelenik meg. Egy új perspektíva befogadása óhatatlanul a befogadó bizonyos szintű megváltozásával jár együtt. Ez a változás abban az értelemben erőszak, hogy szükségképpen a befogadó egyetértése nélkül jön létre, számára idegen forrásból származik, ennyiben meglepi őt (Merleau-Ponty 1969: 197–198).

A beszéd és gondolat kapcsolatát hasonlóképpen képzei el Merleau-Ponty a test és a világ kapcsolatához: „a beszéd (...) úgy vonzza hálójába a jelentéseket, ahogy az önmagát érző test érzi a világot” (2006: 135–136). Az észlelés mintájára felfogott beszédről megállapítható, hogy egy alany nélküli (anonim) esemény a húsban, annak különböző variánsai közti nyílás. Ez a nyílás többdimenziós: egyrészt rés a hús két beszélő teste (ego és alter ego) között,⁷ másrészt rés a látható (világ) és láthatatlan (értelem) szféra között. A beszéd ebben az értelemben a hús különböző típusú variánsai közti összefonódás csomópontját alkotja. Emiatt a különleges pozíció miatt tekinthető a filozófia kitüntetett tárgyának (Merleau-Ponty 2006: 144).

A beszéd, más szóval az élő, folyton újraszülető nyelv a látható, ugyanakkor önmagában néma húsról épül rá. Célja a néma tartomány csendjének kimondása (Merleau-Ponty 2006: 143).⁸ Már ebből a megfogalmazásból is látszik, hogy a beszéd eleve a lehetetlenre vállalkozik, éppen ezért egy befejezhetetlen vállalkozás. Világosan megjelenik ez, ha egy pillanatra a nyelvi interakciók merleau-ponty-i jellemzésére utalunk: „Valaki beszél, és a többiek máris eltérésként jelennek meg a valaki szavaihoz képest, miközben a beszélő maga is finomítja a többiektől való eltérését” (2006: 136). A beszéd eredményeként soha nem azonosság (kölcsonösen osztott jelentés) születik, hanem legjobb esetben is csupán az eltérések közelítése. Ebben az értelemben a beszéd egy sajátos örvénylésként írható le, a hús különböző szintjeinek, a látó húsnak, a látható húsnak és a beszélő húsnak a váltakozó összeolvadásaként és újrastrukturálódásaként.

Mindezek fényében pontosabban megérthető, miért írja le Merleau-Ponty a beszédet – az észlelés mintájára – a hús sajátos eseményeként. Az észlelést egy korábbi idézetben a közösségtől és önmagunktól egyaránt elidegenítő húsban való feloldódásként jellemeztük. A beszédet ennek mintájára úgy értelmezhetjük, mint

7 Egy helyen Merleau-Ponty az észlelés korábban idézett jellemzéséhez hasonlóan úgy írja le a beszédhelyzetet is, mint amiben hallgatóként „azonosítom magam a beszélővel”, ilyenformán nem valaki beszél, hanem a „diskurzus beszél bennem” (Merleau-Ponty 1969: 28).

8 A beszéd célját és a filozófia célját ugyanazzal a formulával foglalja össze Merleau-Ponty („a néma tartomány csendjének kimondása”). Ez a párhuzam jól érzékelteti, hogy a filozófia bizonyos értelemben nem más, mint a beszéd egy megkülönböztetett esete. Egy olyan beszéd, ami tudatában van beszéd jellegének, vagyis annak, hogy – tökéletesen soha meg nem valósítható – célja a néma tartomány kifejezése.

a láthatatlan (a gondolatok) szférájára való rámeredést és benne való feloldódást. Beszéd során arra a tökéletesen soha be nem fejezhető vállalkozásra teszünk kísérletet, hogy gondolataink értelmét kifejezzük. A kifejezésre tett újbóli és újbóli kísérlet során saját gondolatainkkal olyan viszonyba kerülünk, mint a vad észlelés során a látó a láthatóval. A láthatatlan húsrá nyers, társadalmi és individuális keretektől független valójában pillantunk rá, és e pillantás hatására jön létre a kifejezés. A beszéd ezen anonim, szubjektum nélküli folyamata során fejeződik ki új értelem. Ennyiben az új értelem születése rá van utalva nem csupán a – közösségtől és önmagunktól független – szabad észlelésre, hanem a – hasonló értelemben vett – szabad beszédre is. Ezért írja azt Merleau-Ponty, hogy „a gondolat önmagamhoz, a világhoz és másokhoz való viszonyulás egyszerre, e három dimenzióban egyidejűleg van jelen” (2006: 164).

Két befejezetlen kötete alapján összefoglalóan azt mondhatjuk, hogy Merleau-Ponty koncepciója szerint a beszéd mindenekelőtt egy olyan alany nélküli eseménynek minősül, amiben a beszélő és hallgató potenciálisan egyaránt feloldódik, és ezáltal új értelem születésének válik alanyává. A beszélő azáltal, hogy gondolataival új viszonyba kerül, azokat kifejezi, egyúttal azok reinterpretációját is végrehajtja. A hallgató azáltal, hogy új értelmi összefüggésben hall a számára is hozzáférhető világról, potenciálisan maga is átalakul, az új értelmi összefüggés perspektívájából átértelmezi saját világát is. A beszéd ennek megfelelően elsősorban az új értelem kifejeződésének lehetősége, és ezzel párhuzamosan a régi értelmek – mind az egyén, mind a közösség szintjén történő – meghaladásának lehetősége. Beszéd során új rések nyílnak mind a látható, mind a láthatatlan húspanban.

Fontos hangsúlyozni, hogy az észleléshez hasonlóan szubjektum nélkülüként felfogott beszédben is feltételeznünk kell egy késztetést, ami motiválja a kifejezés eseményét. Az észlelés esetében a látható világ, a beszéd esetében pedig a láthatatlan világ készteteti az embert az értelmezés soha be nem fejezhető feladatával való újabb és újabb próbálkozásra. A hús ontológiáján alapuló filozófia keretei között e kétféle késztetés alapján definiálható az ember. Egy olyan variánsaként a húsnak, amire hatnak ezek a késztetések, ami kész a körülötte lévő látható és láthatatlan világra kinyílni és azt megpróbálni kifejezni.

Az ily módon észlelő és kifejező húscsomópontként felfogott szubjektum perspektívájából az interszubjektivitás problematikájának is sajátos megoldása kínálkozik. Minthogy az észleletek és gondolatok nem egy szubjektum (ego) sajátjai, így az a probléma sem merül fel, hogy miként lehetnek ezek egy másik szubjektumban (alter ego) is jelen. A másik szubjektum ugyanis szintén nem más, mint a hús eseményeinek sűrűsödése, így ha nem is ugyanazon, de lényegében hasonló módon észlelhet, gondolhat és fejezhet ki (Merleau-Ponty 2006: 161).

Egy a húsbba ágyazott másik göngyölődési pontként felfogott alter ego tapasztalata több szempontból is kulcsfontosságú az ego számára. Mindenekelőtt amiatt, mert a „másik észlelési csomópont”-ként azonosított alter ego észlelése révén jut

az ego önmaga természetéről – mint észlelő létezőről – információhoz. Ezen túlmenően a másik észlelő ego tapasztalata a kifejezés késztetésének is fontos forrása, amennyiben a nyers létező alternatív értelmezését testesíti meg. Az eltérő értelem lehetőségének tapasztalata a kifejezésre tett újabb és újabb kísérletek végtelen sorozatának legfontosabb motivációja (Merleau-Ponty 2006: 165).

Merleau-Ponty Husserllel folytatott folyamatos dialógusának egyik fontos kérdése a vad tartomány és életvilág kapcsolata. Noha ezt részleteiben már nem tudta kidolgozni, a jegyzetek alapján levonhatók erre vonatkozó következtetések. Egy helyen úgy fogalmaz, hogy a vad tartomány mint „nem tematizált *Lebenswelt* volt jelen bármilyen megnyilatkozásunkban” (Merleau-Ponty 2006: 192). Vagyis a vad tartományra úgy tekint, mint az életvilág mélyén meghúzódó, tematizálatlan forrásra. Az egyén életvilága a nyitottságban termelődik újra, azokban az eseményekben, amelyek során a hús különböző variánsai között rés nyílik, vagyis amikor új értelem születik. Az életvilág ennek megfelelően a hús egy csomópontja köré szerveződik, egymáshoz kapcsolódó eseményeinek történeteként, vagyis vad értelemképződések leülepedéseként ragadható meg.

Ugyanakkor a vad értelemképződmények leülepedése – sem térben, sem időben – nem egyenletesen, lineárisan szervezett életvilágot hoz létre. Sokkal inkább egy az öntudat számára nem transzparens szövedéket, melyben bizonyos ősbenyomások kitüntetett jelentőségűek, míg mások jelentéktelenek. A leülepedett vad értelem e hálója meghatározza mindazokat az eseményeket, amiket hagyományosan a tudat aktivitásához szoktunk rendelni. Sajátos szerkezetéhez igazítja mind az észlelés, a gondolkodás, az emlékezés, a beszéd eseményeit. Ebből a tartományból rajzolódnak ki az értelmezett világ kontúrjai. Az életvilág ilyenformán elfedi, ugyanakkor megújulásakor folyamatosan támaszkodik a vad tartományra. Merleau-Ponty ezt a kapcsolatot kifejezetten függőnek tekinti abban az értelemben, hogy a vad tartományt a mindenkori életvilág nélkülözhetetlen forrásának tartja. Álláspontja szerint a kettő soha nem szakadhat el teljesen egymástól (Merleau-Ponty 2006: 173–174). Egyfajta ingamozgás tételezhető fel a hús és az életvilág között, amennyiben ez utóbbi folyamatos újratermelése a vad tartományban születő élményekre utalt folyamat.

Ilyenformán Merleau-Ponty segítségével az életvilág újratermelődésének egy Habermashoz képest alternatív formája körvonalazható. Merleau-Ponty és Habermas fenomenológiai koncepciója sok tekintetben eltér egymástól, ugyanakkor célkitűzésüket illetően hasonlítanak egymásra. Mindkettő az életvilág kialakulását próbálja megragadni az azt létrehozó mechanizmusok feltárásával.⁹ Habermas ilyen mechanizmusnak tekinti a társas cselekvések koordinációját biztosító beszédaktusok sorozatát. Merleau-Ponty pedig a hús egymást kölcsönösen megha-

9 Mig Habermas az életvilágot egyre racionálisabb cselekvéskoordináció során újratermelt és ezért folyamatosan racionalizálódó, ebben az értelemben természetes, reflektálatlan mivoltától fokozatosan eloldódó horizontnak tekinti, addig Merleau-Ponty az életvilágot a vad észlelési folyamatokkal folyamatos és történetileg nem változó kapcsolatban állónak, melyben a racionalitás és irracionalitás tendencia nélküli egyensúlyban van. Vagyis előbbi koncepció az életvilág növekvő transzparenciáját posztulálja, utóbbi viszont az életvilág ilyen értelemben vett konstans diffuzitását hangsúlyozza (vö. Coole 2007: 144).

tározó, egymástól elválaszthatatlan eseményeit, az észlelést és a kifejezést.¹⁰ A két koncepció jól láthatóan a jelentés-létrehozás eltérő mechanizmusaira mutat rá. Ezekről álláspontom szerint belátható, hogy a jelentés-létrehozás eltérő szintjeire utalnak, vagyis egymás komplementerei.

A habermasi fenomenológiát társadalomelméleti célok vezetik. Habermas arra a kérdésre keres választ, hogy miként hozzuk létre a – társadalmi integrációt biztosítani hivatott – kölcsönösen elfogadott jelentéseket. Merleau-Ponty ezzel szemben általános filozófiai – kvázi-transzcendentális – perspektívából közelít az értelemképződés problematikájához. Arra kíváncsi, hogy mi az értelemképződés fundamentális formája és bázisa, ami univerzális, tehát minden történeti-társadalmi kontextustól függetlenül fennáll. Belátható, hogy ez a két kutatási cél két komplementer problémára irányul. Habermas a nyilvánosan megvitatható, társadalmi jelentéskialakulásra fókuszál, Merleau-Ponty viszont az – annak bizonyos értelemben alapjául szolgáló – társadalmi független értelemképződésre.¹¹ Az eltérő kutatási célokból ugyanakkor eltérő kutatási szintek adódnak. Ebben a megközelítésben a két koncepció közti különbség úgy fogalmazható meg, hogy Habermas a jelentés-létrehozás egy társadalmilag beágyazott, intencionális folyamatát írja le, Merleau-Ponty pedig egy társadalmitól független, preintencionális értelemképződés kereteit. A komplementer kutatási problémák és szintek egyúttal kijelölik a kutatások komplementer vakfoltjait is: Habermas a társadalmitól független, preintencionális jelentések eredetéről nem tud elszámolni, Merleau-Ponty pedig az értelemrögzülés társadalmi vonatkozásaival.

Álláspontom szerint, a fenti megfontolások figyelembevételével, Merleau-Ponty koncepcióját termékenyen hasznosíthatjuk az autonómia problémája kapcsán. Azt mondhatjuk, hogy a társadalmitól független, autonóm értelemképződési folyamatok a vad tartomány kifejeződései. Ennek a tartománynak a sajátos megélése, észlelése során anélkül képződhetnek jelentések, hogy azt társas interakciókban, nyelvjátékok során hozná létre az együtt cselekvők. Ezek a jelentések egyaránt vonatkozhatnak a fizikai világra, a társadalmi normákra vagy a személyes identitásra, vagyis ugyanúgy hozzájárulnak az életvilág újratermeléséhez, ahogy az intencionális beszédaktusok. Természetüket tekintve ezek a jelentések mindenkitől (beleértve közösségünk és saját magunk) függetlenül jönnek létre, egy szubjektum nélküli esemény során. Ebben az értelemben az abszolút autonómia kifejeződései.

A vad értelemképződés és reszponzivitás: a kritikai elmélet

¹⁰ Fontos különbség, hogy Habermas számára a kommunikáció a jelentés-létrehozás alapértelmezett mechanizmusa, ezzel szemben Merleau-Ponty számára a beszéd csupán a vad értelemképződés egy potenciális terepe. Ilyenformán a kommunikáció nála alárendelődik a vad értelemképződésnek.

¹¹ Más értelemben, de hasonló komplementer viszonyként mutattam be a máshol Habermas és Lévinas filozófiája közti kapcsolatot is (Sik 2009a). Ennek a háttérben az áll, hogy Lévinas filozófiája szorosan kötődik Merleau-Ponty fenomenológiájához. Azt lehet mondani, hogy Lévinas célja a vad észlelésben megjelenő Másik tapasztalatának feltárása és az ebből fakadó etika kidolgozása.

alternatív normatív bázisa

Merleau-Ponty vizsgálódásai – noha impliciten számos normatív utalást tartalmaznak – expliciten nem tekinthetők normatívnak. Ezért a bennük rejlő normatív bázist ki kell bontani. A továbbiakban erre teszek kísérletet Bernhard Waldenfels gondolatai alapján. A *normalizálás határai* című kötetében Waldenfels a vad tapasztalat kérdését sajátos megközelítésben vizsgálja. A kötet az „idegen fenomenológiáját” vizsgáló sorozat második részeként jelent meg. Ezekben a könyvekben Waldenfels az idegen fenomenjének elemzésére vállalkozik. Álláspontja szerint az idegen fenomenja a fenomenológia centrális tárgya, annak pontos leírása döntő a fenomenológia egésze szempontjából. Az „idegen” fogalmilag a „saját” ellentéte. A két fogalom közti ellentét nem csupán arra vonatkozik, hogy a saját az, „ami nálunk van”, és az idegen az, „ami máshol van”. Sokkal inkább azt mondhatnánk, hogy az idegen azáltal különül el a sajáttól, hogy nincs meghatározható helye, elhelyezhetetlen (Waldenfels 1999). Ebben az értelemben az idegen olyasvalami, ami túl van az életvilágon, túl van az értelmezhetőség horizontján. Az idegent ennek megfelelően egyfelől nem áll módunkban kontrollálni, ki vagyunk neki szolgáltatva. Másfelől viszont az idegen az újdonság lehetőségét hordozza magában.

Az újdonság élményére bizonyos értelemben az életvilág horizontján belül is van lehetőség (pl. észlelem valamilyen korábban ismert jelenség új kontextusban való felbukkanását). Az idegen élménye azonban az újdonság tapasztalatának eltérő formájára utal. Azokra az élményekre, melyek során maga az életvilág hasad fel, amikor a lehetségesnek hittől eltér a valóság (pl. észlelem valami elképzelhetetlen megtörténését). A waldenfelsi értelemben vett idegenség fogalma ilyenformán hozzákapcsolódik Merleau-Ponty vad tartományához: az idegen tapasztalat forrása a vad tartomány. Ezért a továbbiakban Waldenfels segítségével bontom ki a Merleau-Ponty belátásaiban rejlő normatív bázis körvonalait.

Az idegen, a vad tartomány Waldenfels álláspontja szerint elválaszthatatlan a felszámolására törekvő folyamattól, a normalizálástól. A normalizálás folyamata egy adott rend koncepciójához képest értelmezhető. A normalizálás során az idegenen (a rend-kívülin) a rendbe való beillesztés révén úrrá leszünk, helynélküli mivoltát felszámoljuk, elhelyezzük az életvilágban (Waldenfels 2005: 9). Legelemben szinten, az észlelésben a társadalmilag újrateremtett életvilág tölt be normalizáló funkciót. Kijelölve az észlelés lehetséges kereteit, meghatározza a lehetséges jelentéseket, és ezáltal körülhatárolja a normális tartományát. Az idegen és a normalizálás dinamikus fogalompár, a tapasztalás feszültségterének két pólusa. Minden tapasztalat ebben a feszültségtérben helyeződik el. Az, hogy épp melyik tendencia válik dominánssá – az idegen betörése vagy pedig a normalizálás –, esetleges. E kontingencia jelöli ki a normalizálás határait (Waldenfels 2005: 13–15).¹²

¹² A normalizálás eltérő formái különböztethetők meg aszerint, hogy a rend milyen koncepciójába illeszkedik be az idegen. Tradicionalizmusnak nevezzük azt az esetet, amikor az idegen egy önmagából táplálkozó rendbe illeszkedik be; normativizmusnak azt, amikor a rendek maguk is egy metarend szerkezetébe illeszkednek be; és funkcionlizmusnak azt, amikor a metarendek tautologikusan – az önfenntartásra (autopoieízisre) utalva – megalapozottak. Az első esetben a normalizálás során az idegen feloldódik a tradícióban, a második esetben az általános normák egy variánsává válik, a harmadik

Ahogy Waldenfels fogalmaz, az idegen – vagy más szóval a vad – élmények egy másfajta fenomenológiára utalnak. Ennek alapszerkezetét az idegen igény és a rá adott felelet jelöli ki (1999). Ezen alternatív fenomenológia nem az intencionalitást, hanem az idegen igényre adott választ, a rezponzivitás aktusát állítja középpontjába. Az intencionalitással szemben, ami fogalmilag, általánosként próbálja megragadni tárgyát, a rezponzivitás a fogalmiságtól függetlenül, egyediségében viszonyul tárgyhöz. Ennek megfelelően a rezponzív fenomenológia nem az általánost kifejező életvilág és a tudat (vagy a kommunikáció), hanem az idegen igény és a tőle elválaszthatatlan válasz körforgását vizsgálja. A rezponzív fenomenológia az intencionalitásban megalapozott racionalitás klasszikus koncepcióinak is alternatíváját kínálja. A racionalitás klasszikus koncepciói a normalizálás különböző típusaira utalnak: a célracionalitás adott cél függvényében a helyes eszközök körét jelöli ki, a kommunikatív racionalitás pedig a többiekhez való igazodás logikáját. A rezponzív fenomenológia mind az instrumentálistól, mind a kommunikatívól eltérő racionalitás körvonalaira utal. Az életvilágtól való függetlenség formájában a nyitottság új dimenzióját fejezi ki, ennyiben pedig egy eltérő normatív bázis kidolgozásának szolgál alapjául.

Egy újszerű fenomenológiai megközelítés számára kulcsfontosságú annak bizonyítása, hogy segítségével vagy új problémák vethetők fel, vagy régi problémák új megoldásai dolgozhatók ki. Ez utóbbi okból kifolyólag fontos téma a rezponzív fenomenológia számára a válság fenomenjének elemzése. A válságot általános értelemben egy olyan eseménynek tekinthetjük, ami a várakozási horizonttól eltér, és ebből kifolyólag a normalizált keretek közötti, vagyis az életvilág sémái szerinti reakciót ellehetetleníti. A válságban a korábban ismerős valóság rendkívülként, a korábbi sémák szerint értelmezhetetlenként jelenik meg. A válságban az életvilág egésze megkérdőjeleződik, és ezáltal a természetesnek hitt világrend kontingenciája láthatóvá válik.¹³ A válság – minthogy az életvilág megszabta rend érvénytelenítését vonja magával – renden kívüli megoldást igényel. A válság fenomenje ilyenformán egy olyan helyzetre utal, ahol a normalizálás logikája érvényét veszti: minthogy a válság megoldásához a fennálló rend nem kínálhat eszközöket, így az – annak keretei közé beillesztés folyamataként felfogott – normalizálás sem. Azt mondhatjuk, hogy a válság egy olyan idegen esemény, ami megkérdőjelezi magát a fennálló életvilágot, ezáltal ellenáll a normalizációs törekvéseknek, és az életvilág megújítására motivál. A válság problematikája a fenomenológiai gondolkodásban a kezdetek óta jelen volt: Schütz és Habermas egyaránt központi jelentőségű kérdésként tárgyalják, igaz, Waldenfels perspektívájából nézve nem kellőképp radikális megközelítésben. Ebben az értelemben Waldenfels problémafelvetése nem új, viszont – amiatt, hogy egy alternatív jelentéselméleti koncepciót

esetben pedig az önmagát fenntartó rend számára az autopoieízist elősegítő vagy hátráltató irritációként kerül feldolgozásra (Waldenfels 2005: 17).

13 Attól függően, hogy milyen rend kérdőjeleződik meg, beszélhetünk az értelem (célrend összeomlása), a legitimáció (normarend összeomlása), a szabályozás (technikai rend összeomlása) vagy állapot (szisztémarend összeomlása) válságáról (Waldenfels 2005: 99).

alkalmaz – megoldása igen.

Schütz a válságot (a problematikust) olyan eseményként kezelte, ami a cselekvések problémamentes lefolyását megakasztja, és ezért az életvilág reflexió – vagyis egy tudati aktus – során történő megújítását teszi szükségessé. Habermas lényegében Schützhöz hasonlóan jár el, azzal a kiegészítéssel, hogy vele szemben kimondottan a társas cselekvések koordinációs szükségletére fókuszál, és a válságot az életvilág cselekvéskoordinációs teljesítményének zavaraként definiálja. Ennek megfelelően nem a tudati reflexiót, hanem a kommunikatív aktust tekint a válság potenciális megoldásának. Schützhöz és Habermashoz hasonlóan Waldenfels is abból indul ki, hogy a válság az életvilág valamilyen zavara, ami az életvilág megújításának igényét implikálja. Ugyanakkor az életvilág megújításának lehetőségét illetően az övétől gyökeresen eltérő álláspontot foglal el. Elmélete perspektívájából feltárul, hogy sem a tudat reflexióját, sem a kommunikáció reflexióját nem tekinthetjük a válságok radikális megújítására képes mechanizmusnak. A tudat működése és a kommunikáció egyaránt intencionális aktusnak tekinthető, ily módon bizonyos mértékben mindkettő elválaszthatatlanul be van ágyazva az életvilágba: a tudat reflexió sémái nem függetlenek az életvilág axiómáitól, a kommunikáció nem független az életvilág morális aspektusától. Ezért az életvilág válsága potenciálisan a Habermas és Schütz által azonosított intencionális újratermelési mechanizmusokra is kiterjed, amik ilyenformán annak megoldására, az életvilág radikális megújítására sem alkalmasak. Erre csakis egy olyan mechanizmus képes, amit preintencionálisként az életvilágtól függetlenként vezetünk be. Egy ilyen mechanizmusra ugyanis értelemszerűen nem terjedhet át az életvilág válsága. Ilyen mechanizmusnak tekinthető a merleau-ponty-i vad értelemképződés. Ennek segítségével azonosítja Waldenfels az életvilágot alapjaiban megrendítő válság megoldásának lehetőségét.¹⁴

A válság feloldása tudati és kommunikatív reflexió helyett minden normalizációtól független megközelítést kíván: a „valamire való törekvés” logikája helyett a „más(ik)ból való kiindulás”, vagyis a rezponzivitás logikáját (Waldenfels 2005: 107). A rezponzivitás prenatalív szinten, vagyis a normalizálás előtti szinten, egyediségében rend-kívüliként, idegenként, húsként tekint tárgyára. Ezáltal lehetőséget teremt a válságot okozó esemény vad értelemképzési folyamat keretében történő átértelmezésére, a rend-kívülihez egyediségében való viszonyulásra, és a belőle fakadó igény megválaszolására. A válaszadás nem intencionális aktus, hanem rányílás az eseményre. Ilyenformán a rezponzivitáshoz tartozó „racionális” sem értelmezhető az intencionális értelemképzés szintjén (a kogníció vagy a kommunikáció sajátosságaként), csak preintencionális szinten, az esemény megélésére való képességeként, nyitottságként.¹⁵

14 Ebben az értelemben Waldenfels radikalizálja, minden elképzelhető formájának megakadására kiterjeszti a válság fogalmát. Ez praktikus azt jelenti, hogy az életvilág mellett az annak válságát kezelni hivatott mechanizmusra, a tudati reflexióra és kommunikatív cselekvésre is.

15 Gondoljuk meg: a válság épp azáltal áll elő, hogy a rendelkezésre álló keretek (életvilág) között nincs megoldás egy problémára. Vagyis azáltal, hogy sem az egyéni-instrumentális, sem a társas-kommunikatív racionalitás nem tudja kezelni a problémát. Ilyenkor új keretekre, új rendre van szükség. Az új rend kialakításához a normalizálás felfüggesztésével kezdhünk hozzá,

A válaszadás logikája az aktivitáson alapuló intencionalitás logikájával szemben a passzivitásból indul ki. Arra hívja fel a figyelmet, hogy nem csupán aktivitás állhat az értelemképződés hátterében, hanem bizonyos esetekben éppen annak hiánya az, ami lehetővé teszi a probléma megoldását biztosító értelem megelégsét. Más szóval azt mondhatnánk, hogy bizonyos esetekben a gondolkodás és kommunikáció helyett a kivárá és a hallgatás az, ami a szükséges jelentésekhez elvezet. A kivárá és a hallgatás ugyanis a rend-szerű ügymenet megakasztásának egy formája, és ezáltal a rend-kívülihez való hozzáférés lehetősége.

Az életvilág alapjait megrengető, és az intencionális újratermelési mechanizmusokra is potenciálisan kiterjedő válság fenoménje ilyenformán nyilvánvalóvá teszi a racionalitás klasszikus koncepcióinak korlátait: az ilyen válságot ugyanis sem instrumentális (a korábban alkalmazott receptek), sem kommunikatív racionalitás (a közös receptkészlethez igazodva) segítségével nem lehet feloldani (Waldenfels 2005: 96). Habermas a kommunikatív racionalitás koncepcióját univerzális normatív mércének tekinti. Nem számol azonban azzal, hogy kritikai bázisa csakis a társas értelemképzési folyamatok számára univerzális érvényességű. Azonban akadnak olyan cselekvéshelyzetek is, amelyek megoldását maga a társas értelemképződés lehetetleníti el. Ezek csakis autonóm cselekvéssel oldhatók meg. A waldenfelsi értelemben vett válságok épp ilyen helyzeteknek tekinthetők, és mint ilyenek, a kommunikatív racionalitás partikularitására mutatnak rá.

A válság fenoménje segítségével tehát bemutatható, hogy bizonyos helyzetekre a racionalitás nem, csupán az ész másikjának tekintett reszponzivitás nyújthat megoldást. A reszponzivitás ugyanakkor nem csak a válságok során jelenik meg. Ahogy azt Waldenfels bemutatja, sokkal inkább a hétköznapi cselekvések egy alternatív logikájának tekinthető. Ebben az értelemben a reszponzivitás a társadalmi cselekvések megértésének alternatív bázisául szolgál. A különböző cselekvéselméletek adott racionalitásdimenziók mentén (pl. Weber: célracionalitás, Habermas: kommunikatív racionalitás), vagy különböző rendekhez (Arisztotelész: cél, Kant: törvény, Hume: kauzalitás) kapcsolódva vannak megalapozva (Waldenfels 2005: 120). A racionalitásdimenziók, illetve rendek szintjén megalapozott cselekvéselméletek csupán a relatív kreativitás és a rá épülő reproduktív cselekvés értelmezését teszik lehetővé. Nem tudnak számot adni azokról a cselekvésekről, amelyek a racionalitás és a különböző rendek kereteit átlépik, amelyek abszolút kreativitást implikálnak, és ilyen értelemben teremítő jellegűnek tekinthetők.

Ezek a cselekvések különösen fontosak az autenticitás, a társaktól való függetlenség kérdései kapcsán. Velük kapcsolatban jogosan merül fel a kérdés, hogy milyen okokra vezethetők vissza. A kérdésre két eltérő választípus ismert a filozófiatörténetből. Az első szerint a problémamegoldás a kreativitás forrása, a másik szerint a – művészi alkotás mintájára elképzelt – ihlet, génusz, „tisztá kreáció”. Mindkét megközelítés aggályos, mivel előbbi a funkcionalizmusra re-

azáltal, hogy új szemzőből pillantunk a helyzetre, vad észlelés során hagyjuk, hogy új jelentések szülessenek. Ebben az értelemben az odafordulás, a nyitás és a válasz egy másfajta racionalitás kiindulópontja.

dukálja a kreativitást, utóbbi pedig, tautologikus lévén, nem ad magyarázatot a kérdésre (Waldenfels 2005: 125). E két problematikus megoldással szemben a rezponzivitás kínál lehetőséget a kreativitás eredetére vonatkozó kérdés megválaszolására.

A rezponzivitás ugyanis feltételezi azt a tartományt, ami megkerülhetetlen igénygel lép fel velünk szemben. Ezt a tartományt Merleau-Ponty alapján nyers létként, vad tartományként, húsként azonosíthatjuk. A hús tökéletesen soha nem fejezhető ki, és éppen ezért újabb és újabb értelmezésre ingerlő elapadhatatlan forrás. Ennek megfelelően nem pusztá funkcionális, ugyanakkor nem is tiszta kreativitás az, ami a cselekvésben potenciálisan megjelenő radikális kreativitás, produktivitás forrása, hanem a vad lét, a hús. Ez a radikális kreativitás Waldenfels szerint egyaránt megjelenhet pusztá észlelési folyamatokban (ahogy Merleau-Ponty is írja), a fizikai világgal való kapcsolatunkban és a társas cselekvésekben, a másokkal való kapcsolatunkban. Vagyis a monologikus cselekvéseket és a társas interakciókat egyaránt szervezhetik előzetesen megalkotott sémák helyett a konkrét cselekvéshelyzetben megjelenő idegenhez igazodó válaszok (Waldenfels 2005: 125–127).

Ilyen típusú cselekvésekre számtalan példát találunk, ha a cselekvésekben potenciálisan megjelenő játékoság, könnyedség dimenziójára gondolunk. A cselekvés ezen aspektusai segítségével fejezhetjük ki, hogy adott helyzetnek urai vagyunk, nem pedig tőle függők, hogy potenciálisan képesek vagyunk a vonatkozó rend felfüggesztésére, radikális kreativitásra. Waldenfels „valóságkísérleteknek” nevezi azokat a cselekvéseket, amelyek során próbára tesszük a különböző rendeket. A valóságkísérletek nem csupán amiatt fontos aspektusai a cselekvésnek, mert ezek teszik lehetővé, hogy a válság jellegű helyzetekre reagálni tudjunk. Ezek szolgálnak alapjául minden absztrakciónak is abban az értelemben, hogy ezek során élünk át lehetséges, de meg nem valósuló alternatívákat. Ebben az értelemben a valóságkísérletek a tudatfejlődésben egyfajta felfedező szerepet töltenek be, segítségükkel lakjuk be az életvilágunkat, méghozzá azáltal, hogy felderítjük határait. Ez a szerep elengedhetetlen az egyéni kezdeményezőképeség, vagyis az autonómia kialakulása szempontjából is. Hiszen az autonómia nem más, mint olyan lehetőségek közötti választás, melyek nem korlátozódnak a társadalom által kijelölt lehetőségek terére (vagyis nem csupán a normalizált, hanem a rend-kívüli lehetőségek számbavétele).

A fentiek alapján már sejthető, hogy a cselekvések egy aspektusaként bemutított rezponzivitás pusztá jellemzésénél nem áll meg Waldenfels. A cselekvésben potenciálisan megmutatkozó radikális kreativitást normatív kategóriának tekinti. Úgy gondolja, hogy a rezponzivitás az ember létezéséhez elengedhetetlen, nem csupán amiatt, mert az életvilág fundamentális válságai a segítségével oldhatók meg, hanem amiatt is, hogy keresztülszövi a szubjektum olyan további diszpozícióit, mint az intencionalitás, regularitás, kommunikativitás (Waldenfels 2005:

145–146). Ellehetetlenítése éppen ezért patológikus állapotnak tekinthető.

Érvelését Waldenfels pszichoterápiás párhuzamokkal is kiegészíti.¹⁶ Megkülönbözteti egymástól a „beszélgetés orientált terápiát” és a „beszélgetésterápiát”. Az előbbi esetben a betegség megszemélyesedik a beteg alakjában, így a beteg (mint individuum) pusztán a betegség (mint általános) kihordójaként jelenik meg. Ilyenkor a terápia közbeni beszélgetés valójában nem a betegre, hanem a betegségre irányul. Az utóbbi esetben ezzel szemben a beteg idegenként jelenik meg, vagyis olyasvalakiként, aki nem egy általános megnyilvánulása, hanem valami rendkívüli. A kétféle terápia között tehát aszerint tehetünk különbséget, hogy míg az első normalizálja a beteget és intencionálisan viszonyul hozzá, addig a második idegenként tekint a betegre, és reszponzivitással viszonyul hozzá (Waldenfels 2005: 161–166).

A reszponzív viszonyulásból több dolog is következik a terápia folyamatára nézve. Mindenekelőtt ilyen esetben a terapeuta célja nem a beteg átalakítása (normalizálás) lesz, hanem a belőle érkező igény feltárása. Ez a folyamat a beteg perspektívájából önkifejeződésként, vagyis a világra való nyitásként jelenik meg. Ilyenformán a reszponzív terápia elsődleges célja a nyitottság megvalósítása, a normalizálás felfüggesztése, az életvilág – személyes és közösségi aspektusának – felszakítása. Ahhoz, hogy e célt megvalósíthassa, a reszponzív terápiának nem elég csupán a nyelvi kommunikációra támaszkodnia, vissza kell lépnie a nyelv előtti szintre. Meg kell törnie a testi szinten is megnyilvánuló normalizálás hatásait, meg kell akasztania a testek társadalmi rendjét (Waldenfels 2005: 170–179).

A reszponzív terápia bizonyos értelemben komplementere a hagyományos beszélgetésorientált terápiának, amennyiben a kettő eltérő problémákra ad választ. A beszélgetésorientált terápia egy normalizálási folyamat, célja a társadalmi valósághoz való visszaillesztés. Azokban az esetekben alkalmazható sikerrel, amikor egy korábbi normalizálási folyamat okozza a problémát. A beszélgetésterápia ezzel szemben a reszponzivitás megakadására szolgál ellenszerként, célja egy új rend kialakítása, a társadalmi valóságtól való lekapcsolás. Azokban az esetekben alkalmazható, amikor a probléma forrása maga a normalizálás. Ilyen esetnek tekinthető kiinduló problémánk, a társadalmival szembeni autonómia problémája is.¹⁷

Ezen a ponton érdemes felidézni, hogy saját kritikai elmélete korai kidolgozásakor Habermas is egy terápiából, a pszichoanalízisből merített inspirációt (2005). Ebből bontotta ki azt az emancipatorikus megismerésérdeket, amit általánosítva a kritikai elméletek megismerésérdekének szán. Ezért érdekes feltárni, hogy miként viszonyul egymáshoz a – habermasi értelemben vett – pszichoanalitikus és a – waldenfelsi értelemben vett – reszponzív terápia. A pszichoanalitikus terápia Habermas szerint a torzult művelődési folyamatok korrekciója, vagyis a kommu-

¹⁶ E tekintetben elsősorban Carl Rogers munkáira támaszkodik (Rogers 1961).

¹⁷ Emellett ilyen helyzetként említi Waldenfels azokat is, amelyek során a „beszédkészséget fel kell éleszteni” (2005: 166–167). Hasonló szerepet szántam más tanulmányomban Lévinas elemi etikájának (Sik 2009a).

nikatív racionalitás hatalmi viszonyok okozta torzulása okán keletkező szocializációs patológiák, uralommentes kommunikációs folyamatok reszocializációs hatása révén történő orvoslása. Belátható, hogy ez a folyamat waldenfelsi értelemben normális terápiának minősül, amennyiben a normalizáló mechanizmus torz mi-voltát orvosolja a terapia (egy hatalmi normalizálást egy uralommentes normalizálással vált fel). A reszponzív terapia ezzel szemben túlmegy magán a normalizáláson, célja magának a normalizálásnak mint olyannak a felfüggesztése. Ezáltal egy a kommunikatív racionalitáshoz képest előzetes szintre lép vissza (Waldenfels 2005: 195). Merleau-Pontyval azt mondhatnánk, hogy a reszponzív terapia célja az, hogy a vad léttel hozza viszonyba a páciens, hogy réseket nyisson a húson. Ennek megfelelően nem korlátozódik a kommunikációra. A beszéd mellett a nyitottság további dimenzióira is támaszkodik (észlelési, imaginációs gyakorlatokra). Mindezek okán a reszponzív terapia a pszichoanalízistől eltérő normatív bázis megalapozásához hasznosítható.

A két terápiában közös, hogy bár különböző módokon, de egyaránt az életvilág nyitottá tételére irányulnak. A pszichoanalízis – és a kommunikatív racionalitás belőle kialakított normatív bázisa – a nyitottságot a kommunikáció nyitottságaként értelmezi, vagyis a normalizálási folyamaton belül tesz különbséget zárt és nyitott variációk között. A reszponzív terapia a nyitottságot a normalizálástól való függés viszonylatában értelmezi. Ezáltal lehetőséget teremt egy a kommunikatív racionalitást kiegészítő kritikai mérce azonosítására. E mérce alapját a merleau-ponty-i értelemben vett vad értelemképződés, vagyis a waldenfelsi értelemben vett idegen igényre való felelet képzi. Azt mondhatjuk, hogy amennyiben a normalizáló mechanizmusok ellehetetlenítik a vad értelemképződést, úgy a szubjektum patológiás állapota jöhet létre. Az ilyen értelemben patológiás egyén nem csupán arra nem képes, hogy megoldja azokat a jelenségeket, amiket tág értelemben válságnak nevezhetünk, hanem szélsőséges esetben arra sem képes, hogy a cselekvéshelyzetek konkrétságától elvonatkoztasson, és autonóm módon döntsön. Azt mondhatnánk, hogy az ilyen egyén szabadsága abban az értelemben korlátozott, hogy „be van zárva az aktualitásba” (Waldenfels 2005: 320).

Az aktualitásba való bezártság alapjaiban lehetetleníti el a kezdeményező-készséget, az autonóm létet. Az autonómia bizonyos foka ugyanakkor nélkülözhetetlen a társadalmi együttéléshez is. Ebben az értelemben a reszponzivitásra való képtelenség egyszerre lehetetleníti el a racionalitás egyéni (instrumentális) és társas (kommunikatív) formáját. Mindezek alapján úgy gondolom, hogy a nyitottságra, reszponzivitásra ugyanúgy normatív kategóriaként kell tekintenünk, ahogy a habermasi kommunikatív racionalitásra. A két normatív kategória – amellet, hogy egymással is kapcsolatban áll – a szabadság különböző dimenzióit fejezi ki. Ezért egy kritikai elmélet számára mindkettőt hasznosítani kell.

Merleau-Ponty vad értelemképződése az életvilág újratermelésének olyan alternatív folyamataként definiálható, ami a társakhoz való igazodás logikájától és

a belsővé tett társadalmitól egyaránt független, és ennek megfelelően egy radikális autonómiafogalom alapjául szolgálhat. Waldenfels a vad értelemképződést a válság fenoménje alapján rezponzivitásként továbbgondolva normatív tartalommal tölti fel. Elmélete szerint azokra a tág értelemben válságként definiált helyzetekre, amikor maguk a normalizálás folyamatai mondják fel a szolgálatot, csakis a normalizálás keretei közül kilépve találhatunk megoldást. Ilyen értelemben a normalizáló eljárásként azonosított kommunikatív racionalitás sem általános érvényességű: a válsághelyzetekben ugyanis tehetetlen lehet, miközben a vad értelemképződés, a rezponzivitás, az autonómia megoldásként szolgálhat. Ebben az értelemben a rezponzivitásként felfogott vad értelemképződés olyan normatív jelentéselméletnek tekinthető, ami bizonyos esetekben *A kommunikatív cselekvés elméletével* szemben is érvényesíthető, és ennyiben alapjául szolgálhat az autonómia egy radikális normatív fogalmának. A következő szakaszban ezt a fogalmat konfrontálom a kommunikatív cselekvés fogalmával, bemutatva az autonómia cselekvéskoordináció folyamatán belüli helyét, és egy a kommunikatív racionalitás mellett az autonóm értelemképződés normatív potenciálját is magában foglaló kritikai bázis lehetőségét.

Autonómia és cselekvéskoordináció – a kritikai elmélet alternatív normatív bázisa

Társadalomelméletileg az autonómia a cselekvés értelmi tartalmában lokalizálható. A habermasi társadalomelmélet szerint a társas cselekvés értelmi tartalma a cselekvéskoordináció fázisában konstruálódik. Ebből kiindulva úgy érveltem, hogy az autonómia a társas cselekvések cselekvéskoordinációs fázisában mutatkozhat meg, méghozzá radikális formában a cselekvéskoordináció logikájának megakasztásaként. A habermasi autonómiaelmélet kritikáját ennek megfelelően azzal a következtetéssel zártam, hogy a cselekvéskoordináció szintjén értelmezett radikális autonómiaelmélet oly módon alkotható meg, ha sikerül differenciálni a dogmatikus jelentések között, vagyis sikerül elkülöníteni a dogmatikus jelentéshasználaton belül azokat az eseteket, amik nem morális torzulásokra, hanem a társaktól független értelemképzési folyamatokra vezethetők vissza. Ehhez első lépésben egy olyan alternatív jelentéselméletet körvonalaztam, aminek segítségével a társadalmiságtól független, dogmatikusságuk ellenére normatívan alátámasztható értelemképzési folyamatok megragadhatók. Az alábbi fejezetben, folytatva a megkezdett gondolatmenetet, azt a kérdést vizsgálom meg, hogy a Merleau-Ponty és Waldenfels művei alapján bemutatott alternatív normatív jelentéselmélet miként kapcsolható az eredeti habermasi elképzelésekhez.

Jelentés-létrehozás és vad értelemképződés kapcsolatát négy lépésben mutatom be. Először azt pontosítom, hogy miként értelmezhető ez a két jelentésel-

mélet egy közös fogalmi keretben a beszéd kettős aspektusaként. Ezt követően azt vizsgálom meg, hogy milyen antagonisztikus tendenciák húzódnak közöttük, hogy miként veszélyeztetik egymást. Harmadik lépésben azt a kérdést vetem fel, hogy milyen értelemben beszélhetünk a kétféle értelemképződési folyamat egymásrataltságáról. Végül a kritikai elmélet normatív bázisára vonatkozó következményeket veszem számba, bemutatva egy olyan normatív bázis körvonalait, ami a kommunikatív racionalitás mellett a rezponzivitás szempontjait is magában foglalja.

A vad értelemképződés normatív koncepciója *A kommunikatív cselekvés elméletét* kiegészíti abban az értelemben, hogy felmutatja a dogmatikus jelentések torzításmentes eredetének lehetőségét, és ezáltal lehetővé teszi a dogmatikus jelentéshasználat differenciálását. A dogmatikus jelentések Habermas perspektívájából – vagy a jelentés-elsajátítás vagy az aktuális jelentés-használat kapcsán – kizárólag a korlátozott morális fejlettségre vezethetők vissza. Merleau-Ponty és Waldenfels alapján ezzel a kizárólagos megközelítéssel szakíthatunk. Dogmatikus jelentésként jelenhet meg a cselekvéskoordinációban minden olyan jelentés is, ami vad értelemképződés során született. Ezek közül normatívan igazolhatóak azok, amik az életvilág intencionális újratermelési mechanizmusaira is kiterjedő válságok megoldásában játszanak szerepet.

A vad értelemképződésben született jelentések használata azért tűnik a habermasi perspektívából a beszédaktusok logikáját megakasztó eseménynek, mert szemben a beszédaktusok során születő jelentésekkel, amik szükségképpen torzított vagy torzítatlan igazolási kontextusba ágyazottak, a vad értelemképződésben született jelentések függetlenek az igazolási kontextusoktól, és éppen ezért a kommunikációs folyamatokban sem mint potenciálisan igazolhatók jelennek meg. Aki egy vad értelemképződés eredményét kívánja közölni társával, az nem támaszkodhat az igazolások logikájára, az érvelő ész normáira, hisz maga sem igazolási eljárás során találkozott a jelentéssel. Ehelyett arra törekedhet, hogy azt az értelemképződési pillanatot rekonstruálja, amiben ő maga is hozzáfért a jelentéshez.¹⁸ Minthogy ez a pillanat a vad tartományhoz kapcsolódást, egy hasadásélményt tartalmaz, ezért ő maga is egy hasonló hasadásélmény megidézésével tudja kommunikálni tapasztalatát. A vad értelemképződésben született jelentés oly módon közölhető, ha sikerül új rést nyitni a másikon, egy olyan új perspektívát, ami lehetővé teszi, hogy a másik is átélje az eredetihez hasonló vad értelemképződést.

Merleau-Ponty a hús eseményeinek egyikeként tekint a beszédre, mely esemény szétválaszthatatlan szövedéket alkot a hús további eseményeivel, a vad értelemképződés egészével. A beszédet ilyenformán a vad értelemképződés egy formájaként, elsősorban a társadalmiától független, radikálisan új értelem kifejezésének lehetőségeként azonosítja. A kommunikáció általa leírt formája ennek

¹⁸ Belátható, hogy a habermasi modell is ugyanezen az elven alapul: a jelentések átadása aszerint is az eredeti keletkezési körülmények reprodukcióját feltételezi. Csak míg Merleau-Ponty elméletének keretei között ez a vad értelemképződés beindítását jelenti, addig Habermasnál egy igazolási eljárást.

megfelelően merőben más, mint a beszédaktusok érvelésen alapuló rendje. Nem az igazolások logikáját követi, hanem az értelemképződést próbálja beindítani, ezért nem az életvilág sémáira támaszkodik, hanem az attól független látásmódra próbál rádőbbsíteni, beavatni. Egy ilyen kommunikáció továbbá – ahogy azt Waldenfels elemzése kimutatják – nem a „valamire való (esetünkben konszenzusra) törekvés”, vagyis az aktivitás, hanem a „valamiből való kiindulás, az idegen igényre adott felelet”, vagyis a passzivitás logikáját követi. Habermas számára mindezzel szemben a beszéd elsősorban a konszenzus, az életvilágon belüli különbségek megszüntetésének, és ezáltal a társas cselekvések összehangolásának lehetősége. Röviden azt mondhatnánk, hogy Merleau-Ponty és Waldenfels a beszédet elsősorban a másság, az eltérés kifejezésének lehetőségeként tárgyalják, míg Habermas az azonosság kifejezésének lehetőségeként.¹⁹

Ebben az értelemben a vad értelemképződés és a reszponzivitás felől a kommunikáció kettős szerkezete tárul fel. A beszédben egyaránt benne rejlik a másság és az azonosság, az autonómia kifejezésének és a konszenzus kialakításának lehetősége. Ezt a belátást kiterjesztve a kommunikatív cselekvésre azt mondhatjuk, hogy abban nem csupán a konszenzust, hanem a disszenzust kifejező dogmatikus jelentések is pozitív szerepet tölthetnek be. A kommunikatív cselekvés ebben az értelemben nem csupán a cselekvéskoordináció, hanem amellet – a dogmatikus jelentéshasználat sajátos keretei között – az autonómia kifejezésének egyik kitüntetett terepe is. Minthogy a kommunikatív cselekvés a jelentések *par excellence* társas újratermelésének mechanizmusa, ezért kitűnő lehetőséget teremt arra, hogy megakasztásával közvetlenül a társadalmassulás legelemibb folyamatában fejezze ki a cselekvő a társadalmitól való függetlenségét.

Ilyenformán a nyelvi cselekvéskoordinációt nem csupán a kommunikatív racionalitás, hanem a reszponzivitás mércéi szerint is megítélhetjük. Ebből a kettős perspektívából sem az egyik, sem a másik kritikai bázis mércéi nem tekinthetők abszolút érvényességűnek. Ehelyett egy a kommunikatív racionalitást és a reszponzivitást egyaránt magában foglaló kritikai bázis kidolgozása válik szükségessé. A keresett kritikai bázis kidolgozásához egyaránt tisztázni kell azt a – külön-külön sem Habermas, sem Merleau-Ponty perspektívájából nem látható – kérdést, hogy milyen értelemben antagonisztikus a beszéd két aspektusa közti viszony, illetve milyen értelemben egymásra utalt ez a két aspektus. Az alábbiakban ennek megfelelően azt vizsgálom meg, hogy milyen értelemben riválisai és milyen értelemben előfeltételei egymásnak a cselekvéskoordináció autonómiát és konszenzust kifejező dimenziói.

Amennyiben feltesszük, hogy a beszéd egyszerre konszenzust és autonómiát kifejező funkciót is betölt, világossá válik a beszéd – e két funkció ellentmondásá-

¹⁹ Ezen a ponton utalni kell a kérdés demokrácielméleti aspektusára. Minthogy Habermas a nyelvet konszenzusteremtő képességére szűkíti, ezért a politikai filozófia szintjén is e korlátozott modellel tud csak dolgozni. Egy teljesebb politikai filozófiai koncepció kialakításakor nem hagyható figyelmen kívül a beszéd másságot kifejező funkciója, és a politikum erre épülő aspektusa sem (Coole 2000: 153–154).

ból fakadó – belső antagonizmusa is. Felmerül továbbá a lehetőség, hogy a kommunikáció két aspektusa közti egyensúly megbomlik: a beszéd „társadalmasító” aspektusának túlsúlyba kerülésekor a társadalmi veszélyeztetési az autonómiát; a beszéd autonómiát kifejező aspektusának túlsúlyba kerülése pedig a társadalmi integrációt sodorja veszélybe. Az előbbi probléma lehetőségével Habermas egyáltalán nem foglalkozik. Ezzel szemben az utóbbihoz hasonló kérdéseket körbejár a kommunikatív cselekvés diszfunkcióinak vizsgálatakor (Habermas 1987: 143).

Az életvilág újratermelési zavarait Habermas a nyelvi jelentés-létrehozáshoz képest külsődleges tényezők vonatkozásában veti fel. A kommunikatív cselekvés potenciális akadályaként, egyfelől annak cselekvéskoordinációs alternatíváját, a nem nyelvi médiumokkal operáló rendszerintegrációt említi, másfelől a kommunikatív cselekvés alapját képező morális fejlődésbeli különbségeket. Az életvilág újratermelési zavarait elemezve rámutat, hogy a fel nem oldott disszenzusok elszaporodása mind a kulturális reprodukció, mind a társadalmi integráció, mind a szocializáció folyamatában patológikus tendenciákat okoz. Ezek a zavarok álláspontom szerint ugyanakkor nem csupán a Habermas által említett okok következtében állhatnak be. Az csupán Habermas – társadalomelméleti, illetve morálfilozófiai – törekvéseinek következménye, hogy a probléma e két forrása merül fel az elemzések során. Az életvilág újratermelési zavarait legalább annyira jogos magán a beszéden belül, annak különböző aspektusai között meghúzódó potenciális antagonizmusoknak tulajdonítani. A beszéd individualizáló aspektusának túlsúlyba kerülése legalább olyan mértékben ellehetetlenítheti a kulturális reprodukciót, társadalmi integrációt és szocializációt, mint a nem nyelvi médiumok térnyerése. Hiszen – a dogmatikus jelentéshasználat formájában – ez is megakaszthatja az ezek alapjául szolgáló interaktív nyelvi jelentés-létrehozást. Ezért úgy gondolom, hogy Habermas elemzései iránymutatóak a beszéden belüli antagonizmusok egyik oldalának – a beszéd individualizáló aspektusa túlsúlyba kerülésének – leírásakor is.

Nyitott kérdés ugyanakkor, hogy mit mondhatunk a probléma megfordításáról. Belátható, hogy Habermas elméletének perspektívájában csak a rendszerintegráció és a morális fejlődés vonatkozásában vethető fel a kérdés. Vagyis csupán az a probléma vizsgálható, hogy az életvilág milyen értelemben akadályozza a rendszerek újratermelődését,²⁰ illetve a morális fejlődést.²¹ A beszéd belső antagonizmusának másik oldala, az integrációs aspektus autonóm aspektussal szembeni túlsúlyának lehetősége, eltérő problémahorizontja okán, rejtve marad a habermasi elmélet előtt. Ebből a perspektívából pedig a potenciális patológikus tendenciák egy teljesen új dimenziója tárul fel: a társadalmi integráció autonómiát veszélyez-

20 Ezzel a problémával Habermas közvetlenül nem, viszont közvetve – a rendszerek kialakulásának életvilágbeli előfeltételeit vizsgálva – maga is foglalkozott, a konvencionális morális szinten való újratermelést jelölve meg ilyen feltételként (Habermas 1987: 178–179). Ebben az értelemben azt mondhatjuk, hogy az életvilág prekonvencionális moralitása felől veszélyezteteti a rendszerek kialakulását. Mint látni fogjuk, az individualitást egész más módon.

21 Ezzel a problémával egy már korábban említett tanulmányomban néztem szembe, rámutatva, hogy a morális fejlődés megkerülhetetlen előfeltétele a kognitív folyamatok mellett a preintencionális morális értelemképződés is, és ebből kifolyólag az életvilág abszolutizálása veszélyezteti ezt a folyamatot (Sik 2009a).

tető tendenciája.

Az egyén autonómiája Merleau-Ponty gondolati rendszerében egy diszpozíció, a nyitottság alapján ragadható meg.²² Nyitottság egyfelől a látható húsrá (észlelés), másfelől a láthatatlan húsrá (gondolkodás), harmadrészt a másik nyitottságára (beszéd). Az ilyen értelemben nyitottságként felfogott autonómiára az alapjául szolgáló diszpozíció ellehetetlenítése, vagyis a nyitottság blokkolása leselkedik veszélyként. A kommunikáció cselekvéskoordinációs funkciója abban az értelemben hordozza magában az autonómia korlátozásának tendenciáját, hogy a világra való nyitottság diszpozíciója helyett az életvilághoz való igazodásra motiválja az egyént. E korlátozás okozta patológiák a kizárólag az autonóm értelemképződéshez köthető teljesítmények alapján értelmezhetők.

Az autonómia Merleau-Ponty és Waldenfels belátásai alapján az életvilág alapjait megrengető válságok megjelenésekor nélkülözhetetlen. Ezeket a válságokat ugyanis sem a schützi értelemben vett reflexió, sem a habermasi értelemben vett cselekvéskoordináció nem tudja kezelni, lévén, hogy mindkét folyamat részlegesen az életvilágra támaszkodik, és ezért annak válságában maga is érintett. E válságokat a gondolkodás és a cselekvéskoordináció sematikus, intencionális útjai helyett egyedi értelmezéssel, a válságban megjelenő igény megválaszolásával, vagyis preintencionális vad értelemképződéssel lehet megoldani. Az életvilág újratermelési mechanizmusaira is kiterjedő válságoknak kétféle típusa írható le: megeshet, hogy a válság megoldását maga a gondolkodás, illetve a cselekvéskoordináció akadályozza, vagy pedig a gondolkodás, illetve a cselekvéskoordináció adott formája.

Egy válság megoldását maga a gondolkodás azokban az esetekben akadályozhatja, ha a megoldás épp a gondolkodás valamilyen alternatívája révén lenne lehetséges. Ilyen esetnek tekinthetők például a kizárólag érzelmi reakciókkal orvosolható helyzetek.²³ A gondolkodás konkrét formája pedig akkor lehet egy válság megoldásának akadály, ha a gondolkodási alapjául szolgáló axiómák megváltoztatása révén lenne csak lehetséges a megoldás. Az életvilág axiomatikus szintje, a gondolkodás alapjául szolgál abban az értelemben, hogy minden további következtetés rá épül. Ha a válság ilyen axiómákat is érint, akkor a rá épülő gondolkodás útján értelemszerűen nem kezelhető. Erre csakis a gondolkodás adott keretei közül való kilépéssel, vagyis az axiómák vad értelemképződés során történő újra-definiálásával nyílik lehetőség.²⁴

22 Első látásra úgy tűnhet, hogy Merleau-Ponty passzív szerepre kárhozza a szubjektumot. Azonban egy ilyen felfogás mindig is távol állt tőle. Jerrold Seigel egy tanulmányában felhívja arra a figyelmet, hogy noha Merleau-Ponty olyan mélyen elmerült a szubjektum passzív oldalának tanulmányozásában, amennyire ez csak lehetséges, soha nem osztotta Heidegger azon tételét, hogy a passzivitása révén kerülhet legközelebb a szubjektum a léthez (1991: 478). Ehelyett a szubjektumra mindvégig mint a léttel aktív kapcsolatban álló cselekvőre tekintett. Ezt a kettősséget fejezi ki a nyitottságként felfogott szubjektum koncepciója.

23 Könnyen elképzelhetjük, hogy például egy temetésen a hozzátartozók gyászaként értelmezett válságot kevésbé a helyzet logikus érvelés formájában történő újradefiniálásával, mint inkább érzelmi támogatással kezelhetjük.

24 Ilyen radikális paradigmaváltást kiváltó válságok voltak például a felvilágosodás korában a teodicea kérdését felvető természeti katasztrófák (pl. lísszaboni földrengés). Ezek az események logikailag beilleszthetetlenek voltak a fennálló világértelmezés keretei közé, amennyiben paradoxon eredményezett az axiómaként kezelt Isten onnipotenciájának és jóakarátának, valamint a tapasztalt értelmetlen szenvedéseknek az összeegyeztetése. Ezen paradoxon csakis valamelyik axióma feladásával (vagy a szenvedés értelmetlenségének tagadásával) oldható fel, mely lépés viszont csakis az axiómarendszertől való függetle-

Problémánk szempontjából a gondolkodás válságánál fontosabbak a cselekvéskoordinációt is érintő válságok. Maga a cselekvéskoordináció abban az esetben lehet a válság megoldásának akadálya, ha a válság a társadalomtól való függetlenség kifejezésében állt elő. Azokban az esetekben, amikor az autenticitás, egyediség megnyilvánulása ütközik akadályba, a cselekvéskoordináció során aligha hozható létre a keresett értelem. Ilyen esetnek tekinthetők például a többiektől való különbözőség, az egyéniség kapcsán felmerülő – az individualizálódással, az élménytársadalom kiteljesedésével és a posztmaterális értékek elterjedésével egyre gyakoribb – problémák. Hiszen az egyediségét megélni próbáló cselekvő célja a többiektől való eltérés. Ilyen esetnek tekinthető továbbá egy művész alkotói válsága, akinek a célja éppen az, hogy valamilyen egyedi, vad észlelés során szerzett tapasztalatot kifejezzon, és másokban is hasonló réseket nyisson. Ezek a célok definíció szerint nem érhetők el konszenzuskeresésen alapuló kommunikációval, csakis vad értelemképződéssel.

A cselekvéskoordináció valamilyen konkrét formája végül abban az esetben lehet válság megoldásának akadálya, ha a válság összefüggésben áll a konkrét cselekvéskoordinációs formával. A cselekvéskoordináció konkrét formáit morális alapjaik szabják meg. Ebből következően a cselekvéskoordináció konkrét formája akkor akadályozza valamilyen válság megoldódását, ha az magának a cselekvéskoordinációban is kifejeződő moralitásnak a válsága. Morális válsághelyzet akkor áll elő, amikor valaki – egy katartikus esemény, más közösségben szerzett tapasztalat vagy akár egy „cselekvéskoordináció-koordinációban” átélt közelségélmény hatására – saját közösségétől eltérő morális perspektívát fedez fel egy vad észlelési folyamat keretében. Ilyenkor minden egyes társas cselekvéshelyzetben feszültség támad a korábbi, közösség által jóváhagyott és az új moralitás között, aminek hatására az egyén válságba kerül. Minthogy a válság a kommunikatív életvilág-újratermelési mechanizmusokra is kiterjed (tekintve, hogy a moralitás a cselekvéskoordináció formáját is meghatározza), ezért annak feloldására nincs lehetőség a közösség tagjaival folytatott kommunikatív cselekvések során (ez normalizációs eljárásként az erkölcsi hasadásélmény eróziójához vezetne). Ehelyett az új morális igényre adott rezponzivitás, a vitás cselekvéshelyzetekben a morális hasadásélmény melletti – akár a közösséggel szembeni – kitartás az, ami lehetőséget kínál a válság megoldására.

Ez a stratégia a cselekvéskoordinációs mechanizmusokban a vad értelemképződésen alapuló, éppen ezért autonómiát kifejező dogmatikus jelentéshasználatban fejeződik ki. Amennyiben így jár el a „morális újtó”, úgy le kell mondania a többiekhez való igazodásról, cserébe nem kell feladnia meggyőződését. A cselekvéskoordináció megakasztásával a morális válság közvetett módon oldható fel: az autonóm viselkedés elsődleges teljesítménye abban áll, hogy a közösségnél racionálisabb moralitást stabilizálja és a morális regressziót megakadályozza. Ezen

nedésként, vad értelemképződésként képzelhető el.

túlmenően, a beszéd vad értelemképződés beindítására törekvő formája révén, potenciálisan hozzájárul a racionálisabb moralitás elterjedéséhez.

Ilyenformán azt mondhatjuk, hogy amennyiben túlsúlyba kerül a beszéd cselekvéskoordinációs funkciója, úgy azon válságok megoldásának lehetősége, amelyeknek maga a cselekvéskoordináció vagy a benne megjelenő moralitás is érintett, minimálisra csökken. Egyfelől veszélybe kerül a társadalmitól független autentikus lét (pl. alkotás, kreatív cselekvés). Másfelől – és kiinduló problémánk szempontjából ez a kérdés fontosabb – talaját veszti a korlátozott moralitású közösségekkel szembeni autonómia, a közösségi morál autonóm kritikája, és ezáltal a racionálisabb moralitás stabilizálása és elterjesztése. Ha az interakciók folyamatában a cselekvéskoordinációs aspektus túlsúlyba kerül, és nincs lehetőség a beszéd autonómiát kifejező aspektusának – dogmatikus jelentéshasználat formájában történő – érvényesítésére, akkor a fenti példában szereplő cselekvő rövid időn belül kénytelen újra társaihoz igazítani morális elveit, és ebben az értelemben a közösség morális fejlődése hosszú távon ellehetetlenül.

Már ebből az összefüggésből is látható, hogy a beszéd két különböző aspektusa közti viszony nem csupán antagonisztikusként, hanem abból a szempontból is megvizsgálható, hogy milyen értelemben egymásra utalt ez a két funkció. Az egymásra utaltság kimutatása révén a korábbi elemzések elmélyíthetők. A beszéd két aspektusának egymásrautaltságát feltárva belátható, hogy a köztük lévő egyensúly felborulása, vagyis az egyik aspektus túlsúlyba kerülése nem csupán a különböző kritikai bázisok okán problematikus, hanem amiatt is, mert önmaga alapját aláásó, patológus tendenciaként azonosítható. A patológiák önellentmondó, paradox tendenciák révén történő azonosítása azon a filozófiatörténetileg mélyen beágyazott gondolaton alapul, hogy a kritikai mércéjéül formális szempontot kell választani.²⁵ Ilyen formális szempontként kínálkozik teoretikus szinten az önellentmondás, gyakorlati szinten az önpusztítás kritériuma. A kommunikatív racionalitást és a rezponzivitást együttesen magában foglaló kritikai bázis ebben az értelemben a beszéd kettős funkciójának egymásrautaltsága révén alapozható meg.

Először a vad értelemképződés cselekvéskoordináció különböző aspektusaihoz – kulturális újratermelés, társadalmi integráció, szocializáció – való hozzájárulását vizsgálom. A cselekvéskoordináció mint kulturális újratermelés alapvetően a valóság értelmezésének interpretációs sémáit termeli újra. A vad értelemképződés definíció szerint a valóság radikális újrainterpretálásának folyamata, ebben az értelemben az életvilág megújításának egy a cselekvéskoordinációhoz képest fundamentális szinten elhelyezkedő folyamata. Vad értelemképződésre olyan valóságértelmezési válságok esetében van szükség, amelyek megoldására a pusztá cselekvéskoordinációs folyamatok nem elegendőek (erre példaként szolgál a ko-

25 E gondolat Kant gyakorlati filozófiájáig nyúlik vissza, a rossz „önpusztítóként” való leírására. Hasonlóképp alapozza meg Habermas is diskurzusetikáját, amikor a diskurzus-elv tagadásának performatív ellentmondás jellegét emeli ki, valamint hasonló alapon minősíti patológusnak a rendszerek gyarmatosító tendenciáját is, mondván: saját alapját ássa alá a gyarmatosító rendszer.

rábban említett életvilág axiomatikus szintjének megújítása). Ez a munka egyszerre pusztító (a régi hagyományok szempontjából), és teremtmő. A vad értelemképződési folyamatok háttérbe szorulásával a kulturális újratermelés bemerevedik, a tradíció pusztta átöröklésévé üresedik, ezáltal veszélyezteti a társadalom adaptív kapacitását.

A cselekvéskoordináció mint társadalmi integráció a legitim interperszonális kapcsolatokat hivatott újratermelni, a szocializáció pedig megismerteti azokat az egyénnel. A vad értelemképződés ebben a két folyamatban egyfelől azon a – Lévinas által kidolgozott – módon vehet részt, hogy biztosítja a másikhoz való viszonyulás minden életvilágbeli szereptől függetlenül érvényes definícióját. Ez a viszonyulás bizonyos értelemben a legitim személyközi viszonyok alternatívája és ősképe (ilyenformán a társadalmi integráció nyelv előtti formája), egy folytonos késztetés arra, hogy személyközi viszonyaimat újra és újra konstruáljam. Ilyenformán egyúttal a szocializáció katalizátora is. Másfelől a vad értelemképződés – a pár bekezdéssel fentebb tárgyalt módon – a közösség morális fejlődéséhez járul hozzá. A beszéd cselekvéskoordinációs funkciójának kizárólagossá válásával mind a társadalmi integráció nyelv előtti formája, mind pedig az egyéni és a közösségi morális fejlődés ellehetetlenülne.

A cselekvéskoordináció különböző funkcióit áttekintve belátható, hogy az autonómiát kifejező vad értelemképződés hozzájárul a társadalmi integrációhoz, a kulturális újratermeléshez és a szocializációhoz is. Ha nem is ugyanebben az értelemben, de belátható, hogy ez az összefüggés fordítva is fennáll: a vad értelemképződés különböző formái több értelemben is a cselekvéskoordináció folyamatára utaltak. Első látásra úgy tűnik, hogy a vad értelemképződés a cselekvéskoordinációhoz képest fundamentális folyamat, vagyis a cselekvéskoordinációtól függetlenül zajlik le a vad értelemképződés, és csupán az értelemrögzítésben játszik szerepet a cselekvéskoordináció. Azonban ez a megközelítés figyelmen kívül hagyja a hús fenomenológiájának sajátos szubjektumfogalmából fakadó következményeket.

Merleau-Ponty fenomenológiájának keretei között – ahogy arra korábban utaltam – a szubjektum úgy írható le, mint az észlelésre és kifejezésre kész, más szóval nyitott csomópont a húsban. A szubjektum megkülönböztető sajátossága egy diszpozíció, a nyitottság. A nyitottság diszpozíciója ugyanakkor nem képzelhető el a társadalmi léttől függetlenül. A nyitottság – ahogy az Lévinas vizsgálódásaiból kiderül, aki szerint az értelem eredendően a Másiktól kapott – éppen a társadalmi léthez köthető, a többiekre való nyitottságként. Hiszen a többiek azok, akik az igazodás kényszerével motiválnak a kifejezésre, és ezzel összefüggésben az észlelésre. Ilyenformán a társadalmi az, aminek hatására újra és újra kapcsolatba kerülök a vad tartománnyal.

Ebből következően pedig megállapítható, hogy a társas cselekvések igazodási mozzanata, a cselekvéskoordináció az észlelésre és kifejezésre való nyitottság egy

olyan motivációja, ami kezdettől fogva körülveszi az egyént. Nincs tehát prioritás a beszéd két szférája, a cselekvéskoordináció és vad értelemképződés között. Sokkal inkább úgy tűnik, hogy ezek viszonya a nyelven belüli belső kiazmusként jellemezhető.²⁶ Ennek megfelelően belátható, hogy a vad észlelés is rá van utalva a társadalmi kifejező cselekvéskoordinációra. Így pedig megállapítható, hogy a beszéd két aspektusa egymásra utalt, és hogy a köztük lévő egyensúly megbomlása önvészélyes, és ezért patológiakusnak tekinthető.

A kommunikáció két aspektusa közti potenciális konfliktus és egymásra utaltság, valamint az autonómia cselekvéskoordináción belüli helyének tisztázása után immár lehetőség nyílik a cselekvéskoordinációs folyamatok kommunikatív racionalitást és rezponzivitást egyaránt magában foglaló kritikai bázisának leírására. A cselekvéskoordinációs folyamatokat nem lehet sem csupán a kommunikatív racionalitás, sem csupán a rezponzivitás alapján megítélni. Előbbi esetben ugyanis nem lehetnének azonosíthatók azok az esetek, amikor a társadalmi integráció veszélyezteti az autonómiát, utóbbi esetben pedig azok az esetek, amikor az autonómia veszélyezteti a társadalmi integrációt. Minthogy a cselekvéskoordináció két aspektusa egymásra utalt folyamatok, így belátható, hogy bármelyik is kerül túlsúlyba, az hosszú távon saját magára is veszélyessé válik.

A cselekvéskoordinációs folyamatok kritikai mércéjét a kommunikatív racionalitás és az autonómia egyensúlyi modelljéből kiindulva kell kialakítani. Azt lehet mondani, hogy a cselekvéskoordináció azon megvalósulásai tekinthetők normatívan megalapozottnak, amelyekben mind a kommunikatív racionalitás, mind az autonómia kifejezésére lehetőség van, vagyis a beszéd két aspektusa nem veszélyezteti egymást, egyensúlyban van. A cselekvéskoordináció e normatív modellje negatív lehatárolással körvonalazható. Akkor valósul meg a cselekvéskoordináció egyensúlyi modellje, ha a cselekvéskoordináció egyik aspektusát sem gyakorolják öncélú módon. Az öncélúság mércéje mindkét esetben az eredeti normatív bázisok alapján definiálható. Minthogy a kommunikatív racionalitás telosza a társas cselekvések uralommentes összehangolása, ezért esetében az öncélúság ettől a telostól való eltérés. A rezponzivitás telosza az életvilág alapjait megrengető válságok megoldása, ezért esetében az öncélúság az ezen válságok hiányában gyakorolt autonómia.

Ennek megfelelően a kommunikatív racionalitás szempontjai (a cselekvéskoordináció koordinációja révén történő emancipáció) abban az esetben érvényesíthetők, ha adott cselekvéshelyzetben a – potenciálisan autonómiára utaló – dogmatizmusok nem oldanak meg semmilyen válságot. A rezponzivitás szempontjai (a dogmatizmus elismerése) pedig abban az esetben érvényesíthetők, ha a kommunikatív racionalizálódásban kifejeződő normalizáció maga lehetetleníti el a cselekvéshelyzetben adott valamilyen válság megoldását. Ilyenformán negatívan határolható le, hogy mikor melyik szempont alapján értékelhető adott cselekvés-

26 Erre utal egyébként Merleau-Ponty is: „a természeti és a kulturális megkülönböztetése pusztán absztrakció: bennünk mindent áthat a kultúra” (2006: 283).

koordinációs mechanizmus: azokban a cselekvéshelyzetekben, amelyekben nincs jelen semmiféle válság, a kommunikatív racionalitás, azokban pedig, amelyekben valamilyen válság van jelen, a rezponzivitás szempontjait kell figyelembe venni.

Az egyensúlyi kritikai bázis alaposabb megértése érdekében ezen a ponton érdemes bemutatni egy példát. Képzeljük el a szakmunkások egy olyan közösségét, amit alapvetően második morális fokú interakciók szerveznek (a csoport tagjai csak nem régóta ismerik egymást, sok rossz tapasztalatuk volt korábban, és ezért alapvetően bizalmatlanok egymással szemben, érdekvezérelt moralitás alapján viszonyulnak egymáshoz).²⁷ Akad a közösségben egy kimondottan ügyetlen, akit a pár hete közösen dolgozó csoport mindennap elküld tízórai sörért. Ez a kimondottan ügyetlen szakmunkás – belátva, hogy nem sok mindent tehet a csoport akaratával szemben – minden további nélkül eleget is tesz az utasításnak. Akad a csoportban továbbá egy ifjú szakmunkás is, aki időről időre beszélget ügyetlen társával, és fokozatosan egyre jobb viszonyba keveredik vele (lévinasi értelemben vett közelségi viszonyba kerül vele). Az egyik nap, ahogy ismét látja barátját beletörődött arccal a boltba indulni, hirtelen átérzi nem csupán a szenvedését, de azt is, hogy valójában maga az a rend igazságtalan, amelyik mindig a leggyengébbet küldi a boltba (erkölcsi hasadásélmény, normativitásra vonatkozó vad észlelés). Rádöbben, hogy valójában maga is mindvégig e szerint a rend szerint járt el, ugyanakkor úgy érzi, hogy nem tudja többé követni. Így is tesz a legközelebbi alkalommal, és felemeli a szavát az igazságtalansággal szemben: nem csupán az ellen, hogy mindig ügyetlen társát küldik a boltba, hanem maga az igazságtalan eljárás ellen is (morális válság). Amikor elmondja álláspontját, a többiek azt kérdezik tőle, hogy miért éri meg nekik az, hogy az eddigi gyakorlat helyett, amikor a legügyetlenebb ment sörért, „igazságos eljárásban” döntsék el, hogy mikor ki menjen (érdekvezérelt interakció)? Valamint hozzátesszik, hogyha ennyire zavarja a dolog, menjen el ő az ügyetlen helyett (korlátozott moralitás tartalmi kifejeződése). Erre az ifjú szakmunkás igazán nem tud mit mondani, hiszen érzi, hogy azt nem tudja megmutatni, „miért éri meg jobban” az igazságosabb eljárás, és amellett sincsenek érvei, hogy miért jobb az igazságosabb rend (kudarcos igazságosságra vonatkozó társas jelentéslétrehozás). Mégis makacsul kitart álláspontja mellett (autonóm morális értelem dogmatikus képviselője, morális fejlődés stabilizálása). Érzékletes szavakkal, képekkel és gesztusokkal megpróbálja rádöbbszentesíteni a többieket újonnan nyert perspektívája érvényességére (vad észlelés során született értelem interszubjektív stabilizálásra tett kísérlet, nem érvekkel, hanem a többiekben is megpróbálva beindítani a vad észlelést, vagyis cselekvéskoordináció koordináció során). Emberi kapcsolatait igyekszik ebből az új perspektívából egyedül újraértelmezni (további vad értelemképződések), továbbá minden további interakcióban kifejezésre juttatni (dogmatikus jelentéshasználat a korlátozott morális keretek között, a beszéd másságot kifejező aspektusának használata).

27 A példa alapjául az eredetileg Habermas által a cselekvéskoordináció bemutatására kidolgozott helyzet szolgál (Habermas 1987: 121).

Mindezzel a többség nem törődik különösebben (a dogmatikus jelentéshasználat tolerálása), néhányan felszólalnak ugyan ellene, hogy mit lázadozik, és ne akarjon fiatal létére parancsolgatni (a cselekvéskoordinációs funkció érvényesítésére tett kísérlet), néhányan azonban gondolkodóba esnek, hogy vajon neki van-e igaza (a csoport morális bázisának relativizálása, fejlődésének potenciális előmozdítása).

E példán keresztül talán jobban elképzelhetők azok az esetek, amikor a cselekvéskoordináció logikájának érvényesítése révén nincs lehetőség egy válság megoldására. Minthogy a válság érintette a csoport cselekvéskoordinációjának is alapjául szolgáló moralitást, ezért az nem volt megoldható annak keretei között. A második morális fok mind formális, mind tartalmi szinten egyaránt rányomta a bélyegét a keretei közt lefolytatható interakcióra. Így hiába élt meg morális hasadásélményt az ifjú szakmunkás, hiába született meg benne vad értelemképződés során a morális felismerés, arra nem volt lehetősége, hogy az igazságosságkonceptiót társaival újrafogalmazza. Ilyenformán két lehetőség kínálkozott számára: vagy elfelejti az élményt, és a csoporthoz igazodik (enged a cselekvéskoordinációs nyomásnak), vagy pedig kitart álláspontja mellett a csoporttal szemben is (vállalja a dogmatikus jelentéshasználatot, és potenciálisan előmozdítja a csoport morális fejlődését).²⁸ Ezen a ponton jól látható, hogy a cselekvéskoordináció egyoldalú – pusztán a kommunikatív racionalitás alapján történő – értékelése önmagában nem kielégítő. Hiszen az ifjú szakmunkás dogmatikus jelentéshasználata valójában emancipatorikusnak tekinthető.

A fenti példából kiderül az is, hogy az autonómiaelmélet milyen értelemben komplementere a szocializáció (cselekvéskoordináció-koordináció) elméletének. Míg az utóbbi azokat a helyzeteket világítja meg, amelyekben a közösség morálitása az egyén racionalitásánál magasabb racionalitású, és ezért az egyén morális perspektíváját kell megváltoztatni, addig az előbbi épp fordítva, azokat a helyzeteket, amelyekben az egyén morálitása magasabb racionalitású a közösségénél. Ebben az értelemben az autonómia problematikája ott kezdődik, ahol a cselekvéskoordináció koordinációjáé véget ér. Az autonómiaelmélet azt a kérdést veti fel, hogy az eseteleges sikeres cselekvéskoordináció koordinációja után mi történik az eredeti morális referenciacsoporttal való interakciókban. Az autonómiát kifejező dogmatikus jelentéshasználat erre a kérdésre ad pozitív választ, körvonalazva a morális fokváltás stabilizációjának és a közösségen belüli elterjesztésének lehetőségét. Belátható ilyenformán, hogy a két megközelítés együtt feleli meg a prekonvencionális társadalmak morális átalakulásának kérdéseit. A morális átalakulás során ugyanis mindkét típusú kihívással szembe kell nézni különböző cselekvéshelyzetekben. Különösen fontos ez az összetett megközelítés azokban az esetekben, amikor valamilyen közösség korlátozott morálitása akadályozza az egyes tagok morális fejlődését (ahogy a bevezetőben utaltam rá, a rendszerváltás

²⁸ Természetesen az, hogy mennyire választható az utóbbi opció, nagyrészt a csoporttól függ, egyáltalán nem biztos ugyanis, hogy tolerálják a különvéleményt (ezen a ponton az autonómia kérdése összeér az elismeréssel, mely kapcsolatot egy további tanulmányban vizsgálom meg részletesebben).

utáni Magyarországon ez a probléma nagyon is valós).

A fenti példa ugyan egy speciális morális fejlődési fokkal jellemezhető helyzetet mutat be, azonban kiterjeszthető nem csupán tetszőleges korlátozott moralitású közösségre, de a tisztán posztkonvencionális moralitású közösségekre is. A prekonvencionális és konvencionális közösségek esetében minden esetben elképzelhetők olyan morális újítók, akik közösségükkel szemben is képviselik általánosabb igazságossági szempontjaikat, ebben az értelemben egyfajta „morális prófétaként” lépnek fel. Az talán kevésbé nyilvánvaló, hogy miként képzelhető ez el a posztkonvencionális moralitás esetében. A kommunikatív racionalitás autonómiaelméleti kiegészítése értelmezhető úgy is, mint a kommunikatív emancipáció hatáskörének megvonása, vagyis a „kommunikatív ész kritikája”.²⁹ Más szóval egy olyan határmegvonásnak tekinthető, amit – minthogy az emancipatorikus ész nem tekintette korlátozandónak – Habermas mindvégig elmulasztott: az átvilágítandó és át nem világítandó dogmatikus jelentések megkülönböztetését.

A posztkonvencionális moralitás keretei közti morális újítás pontosan e kritika mentén képzelhető el. Minthogy a posztkonvencionális moralitás nincs tudatában saját határának, e hiányossága miatt jogosan bírálható. A posztkonvencionális moralitás morális prófétája az uralommentes kommunikatív ész abszolutizálását amiatt bírálhatja, mert az önmagában nem hagy lehetőséget a radikális autonómiára, azon dogmatikus jelentések fenntartására, amelyek a társadalmitól való függetlenséget, a személyes identitást fejezik ki.³⁰ Fontos hangsúlyozni, hogy a kommunikatív ész kritikája nemhogy ellentmond *A kommunikatív cselekvés elmélete* intenciójának, sokkal inkább általánosabb szinten valósítja meg célkitűzéseit: a reflexió határaitra történő reflexió formáját öltve, végső soron a reflexió kiterjesztését tűzi ki célul maga elé. Ebben az értelemben azt mondhatjuk, hogy a fentiekben bemutatott kritikai bázis valójában általánosabb formában valósítja meg a kanti–habermasi kritikai elmélet törekvését. A diszkurzív ész a kategorikus imperatívusz általánosítását fejezte ki, az autonómiaelméletileg kibővített kritikai bázis pedig – a diszkurzív ész határaitra való rámutatás nyomán – annak általánosítását.

Záró megjegyzések

A tanulmányban arra tettem kísérletet, hogy egy a hazai társadalomfejlődés speciális igényeihez igazodó kritikai társadalomelmélet autonómiaelméleti aspektusát tisztázzam. Az autonómia kérdése azért tekinthető kiemelt fontosságúnak a rendszerváltás utáni Magyarországon, mert annak hiányában a morális fejlődést akadályozhatja a prekonvencionális moralitás általános beágyazottsága (autonó-

29 Észkritikáiban Kant határmegvonásokra törekedett: annak meghatározására, hogy milyen kérdésekre terjed ki a tiszta és a gyakorlati ész hatásköre. Akárcsak egy korábbi tanulmányomban (Sik 2009b), ezúttal is hasonló szellemben, vagyis határait felmutatva kritizáltam a kommunikatív észet.

30 Ezeknek a személyes identitást kifejező dogmatikus jelentéseknek a körét két további szempontból kell leszűkíteni. Egyfelől előfordulhat, hogy a saját személyes identitásával nem tud azonosulni az egyén. Ilyen esetben a dogmatikus jelentések átvilágítása természetesen emancipatorikus potenciállal bír (az ilyen helyzeteket kezeli a pszichoanalízis). Másfelől előfordulhat, hogy mások méltóságát, szabadságát sértik a dogmatikus jelentések. Ezek ideológiakritikai átvilágítása szintén emancipatorikus hozadékkal bír.

mia híján az általánosan elfogadott morális szinthez igazodik az egyén). Az autonómia fogalmát a társadalmasulás, vagyis a cselekvéskoordináció folyamatán belül értelmeztem, olyan dogmatikus jelentéshasználatként, mely nem korlátozott moralitásra, hanem vad értelemképződésre vezethető vissza. Az autonómiát ilyenformán nem a tudat, hanem a cselekvéskoordináció jellemzőjeként írtam le, vagyis társadalomelméletileg vezettem be. Az autonómia fogalmát továbbá igyekeztem normatív tartalommal is feltölteni, azonosítva azokat a helyzeteket, amelyek csak is autonóm cselekvéssel kezelhetők, valamint rámutatva a beszéd cselekvéskoordinációs aspektusával való kölcsönös egymásrautaltságra. Ennek eredményeként egy olyan összetett normatív bázis kidolgozására nyílt lehetőség, ami egyesíti a kommunikatív racionalitás és az autonómia kritikai mércéjét, és ezáltal lehetővé teszi a cselekvéskoordinációs helyzetek korábbinál átfogóbb perspektívából történő értelmezését.

Az autonómia fogalmát a fentiekben a társadalmasulás folyamatán belül értelmeztem. Ahogy azt a bevezetőben is jeleztem, a dogmatikus jelentések közti differenciálás ugyanakkor nem fed le egy szociológiai autonómiaelmélet egészét. Habermas társadalomelméletének egyik kiindulópontja a weberi cselekvéselmélet újragondolása. Weberrel szemben, aki a monologikus cselekvőből indult ki és jutott el a társadalmi kapcsolatig, Habermas eleve a társadalmi kapcsolatokból indul ki, amikor a cselekvéskoordináció folyamatát állítja központba. Így kevésbé fordít figyelmet a monologikus cselekvésekre, azon belül is a monologikus cselekvések társadalmi aspektusaira. Álláspontom szerint a habermasi alapokon kidolgozott autonómiaelmélet ebből a szempontból is kiegészítésre szorul: meg kell vizsgálni a kérdést, hogy az értelmi tartalma szerint monologikus cselekvésben hogyan van jelen a társadalmi, és hogyan értelmezhető attól való függetlenségként az autonómia. A további vizsgálódásokban erre a kérdésre keresek választ.

ABSTRACT: The article – being embedded in the broader context of the elaboration of a critical theory based on the special challenges of post-transition Hungary – aims at the elaboration of a phenomenologically grounded sociological theory of autonomy. The starting point of the article is the criticism of Habermas' over-narrowed concept of autonomy, which is only capable to grasp autonomy within social interactions. This criticism indicates the directions of theory building: the application of such a phenomenological theory of meaning, which does not rely on social interactions. Merleau-Ponty's concept of wild sensations and Waldenfels's concept of responsive phenomenology serves as a basis of such theory of meaning. According to these theories, dogmatic speech acts can be differentiated: the distortions of communicative rationality and the expression of autonomy can be told apart. Furthermore an alternative normative basis of critical theory may be introduced.

Irodalom

- Coole, Diana (2000): *Negativity and Politics: Dionysus and Dialectics from Kant to Poststructuralism*. London: Routledge.
- Coole, Diana (2007): *Merleau-Ponty and Modern Politics after Anti-Humanism*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield.
- Crossley, Nick (1996): Corporeality and Communicative Action: Embodying the Renewal of Critical Theory. *Body and Society*, (3)1.
- Crossley, Nick (1998): Emotion and Communicative Action: Habermas, Linguistic Philosophy and Existentialism. In: Bendelow-G. Williams, S. (ed.): *Emotions in Social Life*. London: Routledge.
- Epstein, Michele F. (1975): The Common Ground of Merleau-Ponty's and Wittgenstein's Philosophy of Man. *Journal of the History of Philosophy*, (13)2.
- Habermas, Jürgen (1984): *The Theory of Communicative Action. Vol. 1: Reason and the Rationalization of Society* (trans. McCarthy T). Boston: Beacon Press. [Magyarul megjelent részletek: *A kommunikatív cselekvés elmélete*. Filozófiai Figyelő és Szociológiai Figyelő különlenyomata 1986.]
- Habermas, Jürgen (1987): *The Theory of Communicative Action. Vol. 2: Lifeworld and System: A critique of Functionalist Reason* (trans. McCarthy T). Boston: Beacon Press.
- Habermas, Jürgen (2005): *Megismerés és érdek*. Pécs: Jelenkor.
- Haysom, Keith (2009): Communicating Depth Habermas and Merleau-Ponty on Language and Praxis. In: *Political Theory*, (37)5.
- Merleau-Ponty, Maurice (1948): *Le doute de Cézanne*. In: Sens et non-sens, Paris: Nagel.
- Merleau-Ponty, Maurice (1969): *La prose du monde*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, Maurice (2006): *A látható és a láthatatlan*. (Ford. Farkas H., Szabó Zs.), Budapest: L'Harmattan.
- Rogers, Carl (1961): *On Becoming a Person: A Therapist's View of Psychotherapy*. London: Constable.
- Siegel, Jerrold E. (1991): A Unique Way of Existing: Merleau-Ponty and the Subject. In: *Journal of the history of philosophy*, (29)3.
- Sik Domonkos (2008a): A kommunikatív cselekvés koordinációja. In: *Szociológiai Szemle*, 1.
- Sik Domonkos (2008b): Szocializáció és állampolgári szocializáció a habermasi társadalomelmélet tükrében. In: Némédi D. – Szabari V. (szerk.): *Kötő-jelek 2007*. Budapest: ELTE TáTK.
- Sik Domonkos (2009a): A cselekvéskoordináció koordinációjának fenomenológiája. In: *Filozófiai Szemle*, 3–4.
- Sik Domonkos (2009b): A kommunikatív ész kritikája – kommunikatív cselekvés és személyes identitás. In: *Szociológiai Szemle*, 3.

- Sik Domonkos (2009c): Habermas életvilág fogalmán innen és túl. In: Némedi D. – Szabari V. (szerk.): *Kötő-jelek 2008*. Budapest: TáTK-ELTE.
- Sik Domonkos (2010): A cselekvéskoordináció szerkezetváltása? – Kísérlet a rendszerváltás kritikai értelmezésére. In: *Szociológiai Szemle*, 1.
- Szabó Zsigmond (2005): *A keletkezés ontológiája*. Budapest: L'Harmattan.
- Tengelyi László (1998): *Élettörténet és sorseseemény*. Budapest: Atlantisz.
- Tengelyi László (2007): *Tapasztalat és kifejezés*. Budapest: Atlantisz.
- Ullmann Tamás (2009): *Maurice Merleau-Ponty*. In: http://www.fenomenologia.hu/wp-content/uploads/2009/11/Ullmann_Merleau_Ponty.pdf
- Vermes Katalin (2006): *A test éthosza*. Budapest: L'Harmattan.
- Waldenfels, Bernhard (1999): Test és korpusz. In: *Pro Philosophia*, 3.
- Waldenfels, Bernhard (2005): *A normalizálás határai. Tanulmányok az idegen fenomenológiájáról*. Budapest: Gond-Cura Alapítvány.