

Felkai Gábor: „Jürgen Habermas” című könyvéről

(Áron Kiadó 1993)

Felkai Gábor Habermas-monográfiájának megjelenése eseményszámba ment a magyar könyvpiacra. A magyar kulturális életbe ugyanis a késés még mindig be van programozva. A közönség általában 40–60–80 éves késéssel szerezhet tudomást meghatározó művekről¹. Talán először jelent meg monográfia egy olyan filozófusról, aki még csak nem is tartozik a nagy öregek generációjához, akinek főműve alig több mint tíz évvel ezelőtt látott napvilágot. Az igazsághoz tartozik: az elmúlt években a magyar folyóiratok hasábjain (és különszámaiban) sorra jelentek meg rövidebb-hosszabb Habermas-fordítások. Átfogó kép megalkotásához azonban ezek a szövegek még nem elegendők.

Ebben a szituációban az a veszély támad, hogy az interpretáció a művek helyettesítőjévé lép elő. Olyan tartalomismertetések születhetnek, melyeknek az olvasók ki vannak szolgáltatva. Kísértetiesen hasonló körülmények között született meg a Habermas-irodalom eddig legjelentősebb monográfiája, Thomas McCarthy *The Critical Theory of Jürgen Habermas* című könyve is. McCarthy könyve is egy olyan korban jelent meg, amikor Habermas műveinek recepciója az angol nyelvterületen éppen hogy elkezdődött. „A legfontosabb célom az — írja —, hogy megalkossam az angol nyelvű kritikai Habermas-recepció megbízható keretfeltételeit” (McCarthy 1979: X). Habermas kapcsán McCarthy nem az utolsó, hanem az első szót akarja kimondani, mely utat nyithat egy intelligens diszkusszió számára. Felkai Gábor önmaga számára is érvényesnek tekinti ezt a programot, amely garantálja a puszta tartalmi ismertetések átlépését, és utat nyit egy szimpatizáló, mégis kritikai recepció számára. A monográfia programját az alábbiakban négy lépésben fogom rekonstruálni.

1. Habermas első jelentős alkotása az 1962-ben megjelent habilitációs írás, *A társadalmi nyilvánosság szerkezetváltozása*. (A könyv 1971-ben magyarul is napvilágot látott, majd 1993-ban második kiadására is sor került.)² A könyv kontextusát Felkai Gábor a következőképpen rekonstruálja: Habermas könyve — az interpretáció kiindulópontja szerint — arra a kérdésre keresett választ, hogy milyen körülmények között valósítható meg a szociális racionalizáció. A tézis: a fiatal Habermasnál „a politikai részvétel (illetve a nyilvánosság) kategóriája” veszi át „a szociális racionalizáció funkcióját” (23.o.). A program kidolgozásakor Habermas a létrehozás (poiészis) és a cselekvés (praxisz) arisztotelészi megkülönböztetéséből indult ki. A megkülönböztetés alapja: a „létrehozónak önmagán kívül eső célja van, ellenben a cselekvésnek nem, hiszen a jó cselekvés maga a cél” (Nikomakhoszi etika 1880b–1881a). Ezt a megkülönböztetést Hannah Arendt elevenítette fel az ötvenes évek végén a *Vita Activa* című könyvében. Ő mutatott rá arra, hogy a görögöknél a létrehozás nem

lehetett a szabad emberek életformájának alapja. A létrehozás arra szolgál, hogy „előteremtse a szükségeset és létrehozza a hasznosat” — ez a tevékenység azonban nem lehet szabad, mert az emberi szükségletek és vágyak kényszere határozza meg (Arendt 1989: 19). A szabad emberhez méltó tevékenység: a cselekvés. Hannah Arendt arra is rámutatott, hogy a cselekvés — melynek legfontosabb mintája a beszéd — emberi lényegünkhöz tartozik. A szabadság közegét a polisz érintkezési viszonyai alkotják. Ebben a világban az emberek nemcsak szabadok, hanem — mivel nincs alá- és fölérendeltség — egyenlők is. (A szabadság és az egyenlőség ilyen összekötése, állapítja meg Felkai Gábor, homlokegyenest szemben áll e két fogalom feszültségét hangsúlyozó — Tocqueville-re visszavezethető — tradícióval.) Habermas a polisz közegében megvalósuló társadalmi érintkezések mintájára alkotja meg a maga nyilvánosság-fogalmát. A könyv — első megközelítésben — a fogalom történeti rekonstrukciójával foglalkozik. „Habermas számára — írja Felkai Gábor — mértékadó a görögök tanítása a politikáról, mely még része volt az etikának. A politika náluk még a jó és igazságos élet kérdésére kereste a választ” (28.o.). A nyilvánosságnak a görög polisz önértelmezéséből kiinduló fogalma „normatív érvényességgel rendelkezik” és egyfajta „ideológiai mintává” válik (uo.). A történeti elemzések így egy normatív elmélet kontextusába illeszkednek. Habermas már a könyv előszavában kísérletet tett a „nyilvánosság” fogalmában rejlő történeti és szociológiai mozzanatok összefonódásának magyarázatára. Mégis ezen a ponton érik a leghevesebb támadások. Felkai Wolfgang Jäger ellenvetését rekonstruálja: Jäger szerint Habermas súlyos módszertani hibát követett el a nyilvánosság történeti-empirikus leírásának és utópikus értelmezésének összekapcsolásakor. Azt lehetne válaszolni, hogy ez az ellenvetés félreérti Habermas intencióit. Felkai azonban — okkal — némileg árnyaltabban fogalmaz: „Kétségtelen — írja, hogy a politikailag működő nyilvánosság mint eszme tényleg hatékony volt, sőt ma is fontos legitimációs funkciót tölt be” (57.o.). A kiindulópont megvédése azonban még nem jelenti azt, hogy a könyv koncepciója minden ponton kiállta volna az ellenvetések megpróbáltatásait. A valóban releváns ellenvetéseket maga Habermas foglalta össze a könyv 1990-es kiadásához írott új előszavában (Habermas 1993: 17 skk) — Felkai Gábor összefoglalása is erre támaszkodik (57–58.o.). Ezeknél a hiányosságoknál³ azonban a monográfia stratégiája számára fontosabbak azok a vonások, melyek az egész életműre nézve meghatározóvá váltak. Ezek kidolgozásával lehet a nyilvánosság-könyvet valóban a monografikus elemzések bázisává tenni: a) Az egész életművet végigkíséri a létrehozás és a cselekvés megkülönböztetése, pontosabban, a megkülönböztetés elméleti megragadásáért vívott küzdelem; b) ugyanilyen meghatározó az egész életmű számára a nyilvánosság fogalmával megragadott nézetegyeztetési folyamatok szerepe; c) a legfontosabb azonban a koncepció egészének előföltétele, a *homo politicus* modellje (58.o.). Ez az utolsó szempont mintha magában foglalná a megelőzőeket. „Habermas — írja Felkai Gábor — nem igazolja a politikai cselekvésnek az egyes ember életében betöltött elsődlegességét, de tudományos eszközökkel igazolni kívánja, hogy a demokrácia és a jogállamiság intézményes garanciái ... olyan kitün-

tett értékeket jelentenek az emberiség történetében, amelyek tudományosan megalapozhatók..." (59.o.).

2. A nyilvánosság-könyv megírását követően Habermas intenzíven bekapcsolódott a német filozófiai és szociológiai irányzatok közötti vitákba. Ezt a korszakot zárta le az 1968-ban megjelent könyv, a „Megismerés és érdek”. (Magyarul egy részlete jelent meg a *Thalassa* című folyóirat 1991/92-es számában.) A művet az interpretálók általában az életmű első nagy szintézisének tekintik. E meghatározásnak azonban némi-
leg ellentmond a mű hangsúlyozott kísérleti jellege: a vizsgálódás — írja Habermas az előszóban — csak egy prolegomena helyi értékére tarthat igényt (Habermas 1973: 9). A nehézséget Felkai — találó módon — a provizorikus szintézis megjelölés-
sel hidalja át. E szintézis értelmezésére és megvitatására kiterjedt diskurzus jött létre. A mű megközelítése nem tűnik könnyűnek. Habermas a könyv megjelenése előtt —
1965. június 28-án — ugyanezzel a címmel tartotta meg a frankfurti Goethe-egyetemenen székfoglaló előadását. Ez az előadás Horkheimer 1937-es tanulmányának (Horkheimer 1992) nyomdokaiba szegődve a „kritikai elmélet” sajátosságainak meghatározására törekszik. A kritikai elmélet programját — Habermas szerint — a meg-
ismerést vezető érdekek feltárásával lehet kidolgozni. Ezeket az érdekeket a tudományok mögött meghúzódó kvázi-tanszcendentális alaporitációkként tárja föl Habermas. A szóban forgó előadás koncepciója meghatározóvá vált a mű interpretá-
ciója számára. Paradigmatikus kísérletként Nikolaus Lobkowicz „Interesse und Objektivität (1974) című tanulmányából indulhatunk ki. Ez a tanulmány a habermasi székfoglaló előadás téziseit rekonstruálja: „Az 1965 júniusában megtartott frankfurti székfoglaló előadásában Habermas kifejtette azt a tézist, hogy minden »kutatási folyamat« esetében pontosan meghatározható összefüggés áll fenn a »logikai meto-
dológiai« szabályok és a »megismerés« interszubjektivitásának garantálása között; a cselekvéstudományok — Habermas az ökonómiát, a szociológiát és a politikát említi — kritikai társadalomtudományokként az »emancipáció« érdekeit követik (Lobkowicz 1974: 169). A kérdés mármost az, hogyan lehet eljutni a székfoglaló előadás programjától a könyv koncepciójáig. Szükség van egy közvetítő feltételre, amely egyfajta fordulatként teljesen elterjedt a szakirodalomban: a könyv az előadás téziseinek részletes explikációja. Ez a feltevés azonban nehezen igazolható. Néhány nehézségre már Lobkowicz is rámutatott a könyv előaszavának elemzése kapcsán. „A megismerés és az érdek összefüggésének elemzése — így Habermas — arra az eredményre vezet, hogy a radikális ismeretelmélet csak társadalomelméletként lehetséges (Habermas 1973: 9). Ez a tézis az előadás szisztematikus érdeklődése helyébe egy filozófiatörténeti tendenciát állít. A filozófiatörténeti áttekintés minden szerzőről kimutatja, hogy nem gondolta végig következetesen saját gondolatait, sőt félreértette saját intencióit is; így aztán nem is mondhatta ki azt, amit ki kellett volna mondania (Lobkowicz 1974: 173). Ezt a nehézséget Lobkowicz úgy próbálja megoldani, hogy azt állítja: maga Habermas is félreértette önmagát, és így a történeti elemzések hátterében mégiscsak a szisztematikus program áll. A könyv tartalmi mondanivalójá-

vá így az ismeretérdekek elmélete válik, ezt az elképzelést a legrészletesebben McCarthy dolgozta ki. A pozitivizmus a technikai érdekre, a hermeneutika a gyakorlati érdekre, a pszichoanalízis pedig az emancipatorikus érdekre épül. Így azonban interpretálatlanul marad a mű első fejezete, amely „Az ismeretkritika válsága” címet viseli és a Kant—Hegel—Marx vonulat elemzésével foglalkozik. Ezt a vonulatot — McCarthy szerint — a könyv bevezetésének kell tekintetnünk. Habermas a marxi elmélet rekonstrukciójával jut el saját feladatának meghatározásához. Az önmagát alakító nem reflexiójának marxi elmélete a Habermas által kidolgozott „kritikai elmélet” alapja (McCarthy, 1979: 55). Ebbe a tradícióba illeszkedik Felkai Gábor elemzése is. Javaslatként szeretném fölvetni: érdemes lenne kidolgozni a könyv és az előadás töréspontjait, talán ez lehetne a könyv önálló alkotásként való értelmezésnek első lépése.

3. 1981-ben jelentette meg Habermas „A kommunikatív cselekvés elmélete” című munkáját. (A mű rövidített formában, tartalmi összefoglalókkal, magyarul is megjelent a Filozófiai Figyelő és a Szociológiai Figyelő különkiadványaként.)⁴ Ezzel a könyvvel zárta le és koronázta meg Habermas a csaknem két évtizede tartó kutatási erőfeszítéseit. Már ez a pusztá biográfiai tény is feljogosít arra, hogy a mű szintetizáló jellegéről beszéljünk. A rendkívül komplex mű röviden összefoglalható alapgondolatra épül: „az emberek társadalmi életformájának mélyén ott húzódik a kommunikatív racionalitás elpusztíthatatlan folyamata”.⁵ Erre a tézisére építi Habermas a maga átfogó társadalomelméletét. A könyv körül a nyolcvanas évek végére élénk viták bontakoztak ki, amelyeknek legfontosabb csomópontjai: 1. a racionalitás fogalmának vizsgálata; 2. a cselekvésemélet kidolgozása; 3. a cselekvések összefüggése: a „társadalmi rend” elmélete; és 4. kordiagnózis analízise (Honneth—Joas 1988: 8). Felkai Gábor interpretációja is ezt a felépítést követi. Habermas a racionalitás fogalmából indul ki, ennek vonatkoztatási rendszerét próbálja lépcsőről lépésre meghatározni. A racionalitás kategóriája először a tudásformákra, majd a világképekre és végül a cselekvésekre vonatkozik. Ezen a ponton vezeti be Habermas a maga cselekvéseméletét, mégpedig úgy, hogy a különböző cselekvéstípusokhoz különböző racionalitási formákat rendel hozzá. A kommunikatív racionalitás — a könyv elemzéseinek tárgya — a cselekedetek interszubjektív legitimációját jelenti (Papp 1987: 75). E koncepció körvonalai egy Weber-interpretáció eredményeként rajzolódnak ki. Felkai Gábor az interpretáció ívének bemutatása helyett a két elképzelés konfrontálásának útját választja. „Ismeretes — írja —, hogy Weber célracionális, tradicionális, értékracionális és effektív cselekvéstípusok közt tett különbségeket” (284.o.). Ez a sorrend a csökkenő racionalitás elvét követi.⁶ A habermasi cselekvéstipológia legfájóbb hiánya — állítja Felkai (1989: 310) Honneth nyomán — a szociális cselekvés testi dimenziójának elsikkasztása. A habermasi koncepciónak ez a gyengesége mutatja, hogy a Weber-interpretáció intenciói — a kritikai meghaladás — kudarcot vallottak. Ez a kimondatlan tézis megkérdőjelezi a Weber-interpretáció helyi értékét is. A két legfontosabb cselekvéstípusnak Habermas a célracionális és a kommunikatív cselekvést tekinti, ezekhez tar-

tozik a rendszer és az életvilág rendje. Ezt Felkai a „komplementer koncepciók” bevezetésekként írja le (200.o.). A rendszerből és az életvilágból álló konstrukció bírálatainak szempontjait Felkai Hans Joas kritikájából meríti, aki a problémát „A hermeneutika és a funkcionalizmus boldogtalan házassága” címszava alatt tárgyalja (Joas 1988: 144 skk). (A hermeneutika az életvilág, a funkcionalizmus pedig a rendszer szervező elve.) A két rend egymáshoz való viszonyából vezeti le Habermas az „életvilág technicizálásának” (vagy gyarmatosításának) tendenciáját. E diganózisról Felkai Gábornak két rendkívül érdekes — a koncepció kontextusára vonatkozó — megjegyzése van. Az egyik, hogy Habermas a „gyarmatosítás” kifejezést Freud „Rossz közérzet a kultúrában” című tanulmányából meríti, felfedezésszámba menő bejelentés (314.o.); A másik, hogy Habermas gyarmatosítási tézisének lényege: „A pénz és a hatalom sem nem vásárolhat, sem nem kényszeríthet ki szolidaritást vagy értelmet”. A megfogalmazás — fűzi hozzá Felkai — egészen nyilvánvalóan és meghatározó módon régi, hatvanas évekbeli emléket idéz fel: félreérthetetlen az utalás a Beatles „Can’t Buy Me Love” című számának mondandójára (336.o.). A rekonstruált interpretáció hézagaiban bizonyos ellentétek is meghúzódnak. Ezeket az ellentéteket élezte ki Felkai Gábor a „Kritikai megjegyzések a habermasi cselekvésemléthez” című tanulmányában (1993). Felkai már a könyvben ezt írta: „Habermas egyik legtehetségesebb... asszisztense, Axel Honneth a problémát úgy fogalmazta meg, hogy a kommunikáció reális folyamatainak elemzése helyébe Habermasnál a kommunikáció transzcendentális feltételeinek kutatása lép” (285.o.). Honneth ellenvetését a tanulmányban Felkai a következőképpen fogalmazta át: „Habermasnál helyenként összekeverednek a transzcendentális elemzés síkján nyert állítások az empirikus folyamatokra vonatkozó állításokkal” (Felkai 1993: 51). Ez az ellenvetés azonban az elméleti konstrukciót tekintve nem lehet releváns: a koncepció kritikai töltése ugyanis éppen arra épül, hogy a „kommunikatív cselekvés” fogalma egyszerre tartalmaz normatív és leíró elemeket. A „kommunikatív cselekvés” — bizonyos értelemben — a „nyilvánosság” fogalmának örököse. (Ezt a kapcsolatot maga Habermas is hangsúlyozta.)⁷ A „nyilvánosság” kategóriájának elemzésekor Felkai viszont még egyetértett a leíró és a normatív fogalmak összekapcsolódásával (lásd 56.o.). Ami mégis az ellenvetés megfogalmazására készteti a szerzőt, az a következő megfigyelés: „A kommunikatív cselekvésemélet kétségkívül egyik, módszertanilag legkellemetlenebb következménye a cselekvők *tényellenes* racionalitásának előfeltételezése” (Felkai 1993: 50). Ez az a feltételezés, amely miatt Habermas semmit sem tud mondani korunk barbárságairól (277.o.). Az ellenvetésre a választ (egy lehetséges válasz kiindulópontját) már magában a könyvben is megtalálhatjuk. „Azt is fontos emlékezetünkbe idézni — olvashatjuk —, hogy Habermas a modern világképet sem tekinti a megvalósult kommunikatív racionalitás terminusának, hanem csak egy olyan fejlődési foknak, ahol már tendenciaszerűen megjelennek ... a racionalitás bizonyos ismérvei” (276.o.).

4. „A kommunikatív cselekvés elméleté”-nek egyik aspektusaként dolgozta ki Habermas a diskurzus-etika programját. E program tárgyalásához Felkai Gábor sajátos

bermas érdeme, hanem barátja és munkatársa, Karl-Otto Apel elméleti erőfeszítésének is köszönhető, ezért a koncepciónak mind az apeli, mind a habermasi változatát rekonstruálni szeretném" (353.o.). Ez a javaslat egy kicsit árt ugyan a könyv karcsúságának, de érdemes követnünk. (A témába tartozó tanulmányok közül néhány — Felkai Gábor fordításában — magyarul is napvilágot látott.)⁸ A könyv ezen fejezetének korábbi változata 1988-ban megjelent a *Medvetánc* című folyóiratban. Ebben olvashatjuk a következő fölvezető sorokat: „A hatvanas évek közepétől kezdődően mind Jürgen Habermas, mind barátja, Karl-Otto Apel munkásságában egyre hangsúlyosabb szerephez jut egy újonnan kialakítandó *kognitív* etika megalapozásának programja. Ez irányú kutatásaik már mintegy húsz évre egymásra épülnek és egymás eredményeit állandóan korrigálva folynak tovább napjainkig” (Felkai 1988: 33). Felkai Gábor tanulmánya ezt az ívet próbálja bemutatni. A bemutatás legnagyobb érdeme a *szinkronitás* elvének alkalmazása. Apel már a hetvenes évek elején a *Transformation der Philosophie* című kétkötetes tanulmánygyűjteményében megfogalmazta a diskurzus-etika programját. Egy ilyen programnak azonban szembe kell néznie néhány előzetes nehézséggel: a késő-liberalizmus rendszereiben — Weber leírása szerint — a nyilvánosság szféráját az „értékmentes racionalitás”, a privát szférát pedig a „pre-racionális végső döntések” jellemzik, ezen túlmenően az etika általános megalapozhatósága is problematikusnak tűnik, hiszen Hume-ot követően értékeket nem lehet többé tényekből levezetni. „Korunk kedvezőtlen társadalmi és tudományos feltételei ellenére, állítja Apel — sőt, talán éppen emiatt — még sohasem volt tapasztalható ilyen sürgetően jelentkező igény egy univerzális etika iránt (336.o.). A megoldás Apel által javasolt útja: olyan koncepciót kell kidolgozni, amely átlépi az újkori filozófia monologikus szerkezetét és az etikát egy kommunikációs közösségben horgonyozza le. Az emberek valamennyi szükségletét — Apel szerint — a kommunikációs közösségben kell — morális és gyakorlati viták során — igazolni (373.o.). Ugyanebben az időben — a hatvanas évek közepétől — Habermasnál is megtalálhatók a diskurzus-etika alapvetésének körvonalai. A *Megismerés és érdek* című szétfoglaló előadásában Habermas „annak a meggyőződésének adott hangot, hogy a nyelvileg közvetített emberi kommunikáció mélyszerkezetében bizonyos normatív anticipációk húzódnak meg” (334.o.). A kidolgozásra kerülő etikai koncepciók persze több ponton divergálnak. A legélesebb különbség a nyelvi diskurzusok preszuppozícióinak megalapozását illetően mutatkozik. Apel szerint az etika legfontosabb feladata éppen a megalapozás; Habermas viszont ebben a régi metafizika maradványát látja: a végső ok meghatározására irányuló metafizikai program már nem tartható. (A fejezet munkálatainak lezárását követően jelent meg az a nagyszabású tanulmány, amelyben Apel válaszolt a habermasi ellenvetésekre) (Apel 1989). Megfogalmazódtak persze olyan ellenvetések is, amelyek magát a programot veszik célba. Ezek közül a legjelentősebb: a normatív és az empirikus szempontok összefonódásának bírálata. A könyvben Felkai még védelmébe vette a két frankfurti gondolkodót. A „Kritikai megjegyzések a habermasi cselekvésmélethez” című tanulmány gondolatmenete azonban a diskurzus-etikát sem hagyhatta érintetlenül. A diskurzus-etika alapelve, hogy „a

ban a diskurzus-etikát sem hagyhatta érintetlenül. A diskurzus-etika alapelve, hogy „a döntést azoknak kell meghozniuk, akik a döntések következményeit kell, hogy viseljék” (Felkai 1993: 56). De hogyan lehetne garantálni, hogy az érintettek meghozzák azokat a döntéseket, amelyek *rájuk* nézve kellemetlen következményekkel járnak, és mégis — „mindenki által beláthatóan” — meg *kell* hozni őket? (Felkai 1993: 56).

A kitűnő monográfiának jó esélye van arra, hogy útjára indítson egy kritikai Habermas-koncepciót. Ennél azonban — ez érezhető a könyv néhány utalásából — mintha a szerző többre gondolna: „megkockáztatható az az állítás — írja —, hogy Habermas a hetvenes-nyolcvanas években viszonylag széles kutatói-oktatói körben egyfajta szerény, ha nem is mindig tudatosuló közös orientációs alapot is betöltött” (10 o.). Fölmerül a kérdés: milyenhozadékkal rendelkezik a habermasi koncepció a közép-kelet-európai társadalmak önértelmezése számára. Rendelkezik-e ilyen hozadékkal? Első lépésben a nemleges válasz ésszerűbbnek tűnik.

1. „Critical Sociology and Authoritarian State Socialism” című tanulmányában Arató András arra hívta fel a figyelmet, hogy Habermas marxismus-felfogása (az objektivizáló és redukcionista tendenciák, valamint a technikai haladás fetiszizációjának kritikája) és a praxis elmélete (a nyilvánosság és a diskurzusok jelentőségének hangsúlyozása) akadályozza az államszocialista társadalmak sajátosságainak megértését (Arató 1982).

2. Arató ellenvetésére Habermas (1984) a következő megoldási javaslattal állt elő: az államszocializmus sajátosságait a modernség egyik variációjának kell tekintetünk. A variáció lényege: az államszocializmust a jogi-adminisztratív hatalom diktatúrájával azonosíthatjuk; ez a diktatúra valósítja meg azt a kolonializálást, melynek szerepét a késő-kapitalizmusban — döntően — a gazdaság viszonyrendszere tölt be. Ez a javaslat azonban Johann P. Arnason (1988) szerint elhibázott. Sokkal inkább arról van szó, hogy az államszocializmus válságai és a válságok megoldásának nehézségei a hatalmi struktúrák jogi szabályozatlanságaira vezethetők vissza.

3. Egy további nehézségre Felkai Gábor hívta fel a figyelmet: Habermas elmélete „előfeltételezi olyan demokratikus viszonyok meglétét, melyek keretében valóban minden, egy adott probléma tekintetében számba jövő érdek szabadon és torzítatlan formában jelenhet meg a nyilvánosság előtt” (Felkai 1988: 54). Ez a feltétel azonban csak a magasan fejlett kapitalista társadalmakban teljesül.

E nehézségek ellenére mégis létrejöttek olyan kutatások és elméleti programok, amelyek megpróbálták hasznosítani és alkalmazni a habermasi belátásokat. Az alábbiakban ezek közül villantok fel néhányat.

a. A közép-kelet-európai térség társadalmi folyamatainak értelmezésében a legnagyobb szerepet a nyilvánosság koncepciója játszotta. E koncepciónak döntő jelentősége volt a *civil society* elméletének megszületésében: az államosított társadalomban a legfontosabb feladat az önszerveződés lehetőségeinek föltérképezése.⁹ Könyvének ilyen hatására utalt maga Habermas is: „A *civil társadalom* fogalmának konjunktúrája annak a kritikának köszönhető, amellyel főként az államszocialista társadalmak ellenzéki gondolkodói illeték a *politikai nyilvánosság* totalitárius megsemmisítését”

(Habermas 1993: 43. — Az én kiemelésem. W. J.) (A Nyilvánosság-könyvnek ezt a vonatkozását azonban Felkai nem említi.)

b. „A nyolcvanas évek elejére Habermas az új társadalmi mozgalmakat... a »kommunikatív strukturált életformák« ellenállásaként... értékelte, az emberi viszonyoknak a gazdaság és a közigazgatás általi elszegényesítésével és kiüresítésével szemben” (332–333.o.). Ilyen társadalmi mozgalmak — még ha némileg félénk formában is — Közép-Kelet-Európában is fölbukkantak. Ezek leírására, elméleti hátterük kidolgozására és tipizálásukra ebben a térségben is születtek kísérletek.¹⁰

c. A diskurzus-etikáról szóló fejezet korábbi változatában Felkai Gábor fölvetette azt a kérdést, hogy milyen feltételekkel alkalmazható a habermasi koncepció a magyar viszonyokra. A diskurzus-etika olyan világot tart szem előtt, amelyben a poszt-materiális értékrendszer vált uralkodóvá. A magyar értéktudatról egyelőre keveset lehet tudni, Felkai mégis megkockáztatja a következő hipotézist: „A magyar társadalomban csíráiban jelen vannak már a posztkonvencionális erkölcsi szint bizonyos jellemzői” (Felkai 1988: 68). Ez a hipotézis azonban empirikus tesztelésre szorulna.

Jegyzetek

¹ Lásd Székely 1987.

² Az első kiadást a Gondolat Kiadó, a másodikat a Gondolat Kiadó és a Századvég Könyvtár közösen jelentette meg.

³ A nyilvánosság-könyv legnagyobb problémái Habermas szerint:

1. A holisztikus szemlélet, amely lehetetlenné tette a differenciálódott modern társadalom sajátosságainak megragadását.

2. A nyilvánosság egységes fogalma miatt a könyv nem vehetett tudomást az alternatív és ellennyilvánosságokról: a feminista mozgalomról és a népi nyilvánosságról.

3. A könyv — szűkös tapasztalati és szakirodalmi bázisa miatt — túl pesszimista kicsengésűre sikerült (Habermas 1993: 17 skk).

⁴ ELTE é. n.

⁵ Ez a frappáns meghatározás Axel Honnethtól és Hans Joastól származik; lásd az általuk szerkesztett *Kommunikatives Handeln* című kötet bevezetését (Honneth—Joas 1988: 7).

⁶ Figyelemre méltó megjegyzés a lap alján: „A cselekvéstípusoknak a *beszűkülő racionalitás* foka szerinti megkülönböztetése eredetileg Mannheim Károly ötlete volt” (285.o.). Mannheim szóban forgó műve 1945-ben jelent meg, *Mensch und Gesellschaft im Zeitalter des Umbaus* címmel.

⁷ Lásd Habermas 1993: 29.

⁸ Lásd Karl-Otto Apel: Két erkölcsfilozófiai tanulmány. Különlenyomat a *Magyar Filozófiai Szemle* 1992/3–4. számából. Áron Kiadó. Jürgen Habermas: Előkészítő megjegyzések a kommunikatív kompetencia elméletéhez. *Szociológiai Figyelő*, III. évf. 2. sz.; Magyarázatok a kommunikatív kompetencia fogalmához *Magyar Filozófiai Szemle*, 1986/1–2; A jószágos uralkodó utópiája. *Magyar Filozófiai Szemle*, 1986/1–2.

⁹ A Magyarországon megszületett *civil society*-konceptciókat próbáltam kritikailag áttekinteni *A civil társadalomról — öt tételben* című tanulmányomban (Weiss 1993).

¹⁰ Legutóbb lásd Szabó 1994.

Hivatkozások

- Apel, Karl-Otto 1989. Normative Begründung der „Kritischen Theorie“ durch Rekurs auf lebensweltliche Sittlichkeit? In: Honneth—McCarthy—Offe—Wellner (hrsg.) 1989.
- Arato, Andrew 1982. Critical Sociology and Authoritarian State Socialism. In: John B. Thompson—David Held (eds.) *Habermas. Critical Debates. Cambridge, Massachusetts*
- Arendt, Hannah 1989. *Vita Activa*. Serie Piper
- Arnason, Johann P. 1988. Die Moderne als Projekt und Spannungsfeld. In: Honneth—Joas (hrsg.) 1988.
- Felkai Gábor 1988. Ideális beszédhelyzet és egyetemes kommunikációs közösség. *Medvetánc*, 2–3.
- 1993. Kritikai megjegyzések a habermasi cselekvésemlethez. *Szociológiai Szemle*, 3–4.
- Habermas Jürgen, 1973. *Erkenntnis und Interesse*. Suhrkamp Verlag
- 1984. Replik auf Einwände. In: *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*. Suhrkamp
- 1993. *A társadalmi nyilvánosság szerkezetváltozása*. Századvég — Gondolat Kiadó
- Honneth, Axel 1989. *Kritik der Macht*. Suhrkamp Verlag
- Honneth, Axel—Hans Joas (hrsg.) 1988. *Kommunikatives Handeln*. Suhrkamp Verlag
- Honneth, Axel —Thomas McCarthy—Claus Offe—Albrecht Wellner (hrsg.) 1989. *Zwischenbetrachtungen. Jürgen Habermas zum 60. Geburtstag*. Suhrkamp Verlag
- Horkheimer, Max 1992. *Traditionelle und kritische Theorie*. Fischer Verlag
- Joas, Hans 1988. Die unglückliche Ehe von Hermeneutik und Funktionalismus. In: Honneth—Joas (hrsg.) 1988
- Lobkowicz, Nikolaus 1974. Interesse und Objektivität. In: Winfried Sallmayr (hrsg.) *Materialien zu Habermas' „Erkenntnis und Interesse“* Suhrkamp Verlag
- McCarthy, Thomas 1979. *The Critical Theory of Jürgen Habermas*. The MIT Press
- Papp Zsolt 1987. A racionalitástól a kommunikatív racionalitásig. Jürgen Habermas társadalomelméleti szintéziséről. In: Csepeli György—Papp Zsolt—Pokol Béla: *Modern polgári társadalomelméletek*. Gondolat Kiadó
- Szabó Máté 1994. Az alternatív társadalmi mozgalmak Németországban és Magyarországon. *Politikatudományi Szemle*, 1.
- Széky János 1987. Jelentés az A rekeszből. *Élet és Irodalom*, április 17.
- Weiss János 1993. A civil társadalomról — öt tételben. *Világosság*, 2.

