

KRITIKAI MEGJEGYZÉSEK A HABERMASI CSELEKVÉSELMÉLETHEZ*

Előadásomban arra teszek kísérletet, hogy Jürgen Habermas széles körben ismert cselekvéseméletét abból a szempontból tegyem vizsgálat tárgyává, hogy melyek azok a témakörök, illetve jelenségek, amelyeket — megítélésem szerint — nem, vagy csak nehezen lehet ezen elmélet alapján értelmezni vagy megragadni.

Az első részben a lehető legrövidebben bemutatom Habermas cselekvéseméletét, majd a másodikban összehasonlítom Max Weber koncepciójával. Ez az egybevetés fényt deríthet arra a hiányosságra, amely — megítélésem szerint — következményekkel terhes módon és alább még részletezendő értelemben „megrövidíti”, leszűkíti a habermasi cselekvéskonceptiót. Végül a harmadik részben kísérletet teszek annak magyarázatára, hogy cselekvéseméletének előfeltevései milyen elméleti kényszerpályára terelik Habermas társadalomelméletét.

I.

Habermas cselekvésemélete számára Arisztotelésznek a *poiészisz* (létrehozás) és a *praxisz* (cselekvés) közti különbségtevése¹ szolgál alapul, mégpedig e megkülönböztetés Hannah Arendt (1968) által adott értelmezésében². Nincs itt most terünk e megkülönböztetések részletes kifejtésére; ezt megtettem nemrég megjelent könyvemben (Felkai 1993). A probléma hatástörténetét pedig Márkus György elemezte kitűnően egyik, nemrég magyarul is megjelent tanulmányában (1992). A lényegyet illetően elég itt annyit mondani, hogy a *poiészisz* a cselekvésen kívül eső célra irányuló tevékenység (pl. a cipőkészítés „kedvéért” kifejtett minden aktivitás), a *praxisz* pedig olyan cselekvést jelent, amely önmagában hordozza célját, határozottan nyelvileg közvetített, erős morális tartalma van, és hat a cselekvő személyiségére (beszélgetés, érvelő vita, nevelés). A *praxisz* „igazi” természete a *közös érdekeik kialakítására törekvő szabad poliszpolgárok politikai vitájában* bontakozik ki. Ez a *praxisz-fogalomnak* az a jelentésárnyalata, amelyet Habermas egész további munkássága során mindvégig megőriz.

A szóban forgó megkülönböztetést — mint ismeretes — Habermas (1968: 9 skk) először *munka* és *interakció*, később pedig *instrumentális* (ill. *stratégiai*) és *kommunikatív* cselekvés³ fogalmainak szembeállításával igyekszik saját társadalomelmélete számára gyümölcsözővé tenni. Az instrumentális cselekvés lényegét tekintve létrehozó-előállító, azaz *munka* típusú aktivitást jelent, az interakció, illetve a kommunikatív cselekvés pedig a vitatkozás és megegyezésre törekvés révén a *cselekvéskoordináció* feladatát látja el, médiumot képezve az érdekek előbbrevalóságával, a tudományos tételek és állítások igazságával és az esztétikai objektumok autenticitásával kapcsolatos diszkurzusok számára. A két cselekvéstípushoz Habermas kiegészítő fogalmakat rendel. Az

instrumentális cselekvéshez (korai írásaiban) a munka, a gazdaság világát (később a pénz és a hatalom médiumaitól vezérelt társadalmi alrendszereket), míg a kommunikatív cselekvéshez az életvilágot, amely Habermas elképzelése szerint mind a társadalom, mind a kultúra, mind pedig a személyiség számára *rendszerszerű* (itt: adminisztratív) *erőforrásokból nem fedezhető vagy regenerálható* értelmi fogódzókat, identitást biztosító „ismereteket” szállít. Maga az életvilág két kapcsolatrendszerre bomlik: a családi intimitásra és a politikai *nyilvánosságra*. Az instrumentális cselekvés pusztán egyetlen, megdolgozandó, „visszaszólni” képtelen világ-szeletre (ti. a természet megformálására) irányul, s ennyiben alapvetően énközpontú szemléletet involvál, ezzel szemben a kommunikatív cselekvés plurális nézőpontokat vonatkoztat egymásra, egyszerre három „világhoz” (természet, társadalom, személyiség) viszonyul, s így interszubjektív jellegű. A két alapcselekvés továbbá más- és másfajta racionalitást testesít meg — három sfkon is. *Először* is, az instrumentális cselekvést a weberi célracionálitással jellemezhetnénk a legpontosabban, míg a kommunikatív cselekvés Habermas által kidolgozott fogalma a *kommunikatív*, azaz az elméleti vagy gyakorlati-morális közmegegyezést célzó racionalitás hordozója. *Másodszor*, eltérő a két szóban forgó alapcselekvés hozzájárulása az emberi nem fejlődéséhez is. Az instrumentális cselekvés az ember természet fölötti uralmának kibővülését, röviden: a termelőerők fejlődését, a stratégiai cselekvés pedig az ember ember általi uralásának vagy alávetésének egyre kifinomultabb technikáit eredményezi. Ezzel szemben a kommunikatív cselekvés az evolúciónak azt a szféráját bontja ki, melyet a kommunikáció elébe gördített akadályok fölszámolásaként (Entschränkung von Kommunikation) (Habermas 1968: 98) lehet leírni. A különbséget Habermas úgy jellemzi, hogy „a technikai termelőerők kibontakozása (...) nem azonos a normák kialakulásával (...) Az *éhség és a fáradtság alóli felszabadulás* nem jár szükségszerűen együtt a *szolgaság és a megaláztatás alóli felszabadulással*” (Habermas 1968: 46).

Ezzel megfogalmazódott a habermasi cselekvéskonceptió egyik legtöbbet bírált állítása, miszerint a munka típusú tevékenységek nem járulnak hozzá morális normák kialakulásához, sőt, egyenesen „egy darab” normáktól mentes szociális környezetben mennek végbe.⁴ Ez a jellemzés közvetlenül Habermas modernizáció- és demokraciáelméletéhez kapcsolódik. Már a fiatal Habermas kétségbe vonta a technikai beállítódás alóli felszabadulás lehetőségét a *munka* világának keretein belül⁵ és a szabadság, a demokrácia és az önteljesítés tereumát elsődlegesen a politikai akaratképzésben való széles körű részvételben vélte megtalálni.⁶ Ez a megfontolás kiindulópontja annak az elméletépítő útnak, amelyen haladva Habermas a modern társadalmak diszfunkcióit többé már nem az áruforma, azaz a termelési folyamat elemzéséből nyert elidegenedés-fogalom segítségével próbálta megérteni, hanem a gazdaság és a közigazgatási racionalitás imperatívuszainak (és teljesítményeinek) a kommunikatív szervezett életformákba való bürokratikus beavatkozása jelenségeiből. Ez a megoldás teljes mértékben összhangban volt az arisztotelészi praxisz-fogalomra épülő kommunikatív cselekvésemélet implikációival, de kétségkívül elvetette a magját egy olyan elméleti problémának, amelyet Habermas egyik legkitűnőbb kritikusa, P. J. van Niekerk (1982)⁷

úgy fogalmazott meg, hogy Habermas egyfelől (a fenti értelemben) tényként ismerte el a kapitalista gazdaság működési imperatívuszainak végső soron katasztrófák felé sodró hatásait (azaz az emberi élet alapjait jelentő természeti környezet veszélyeztetését meggondolatlan és felelőtlen kirablása által) és az e tendenciákkal való szembe-helyezkedés reménytelen voltát, másrészt pedig e morális normákat nélkülöző adminisztratív és gazdasági rendszer-imperatívuszok behatolását a kommunikatív szervezett életvilágokba teszi felelőssé az életviszonyok eldologiasodásáért, azaz az életvilág „gyarmatosításáért”. Habermas jelzett elméleti megoldása azért elfogadhatatlan, írja Niekerk, mert: „Ha gazdasági és adminisztratív téren legitimként fogadjuk el a belső természet integrációjának leválasztását az igazolásra szoruló normákról, akkor ezzel elvileg szabaddá válik az út e fölfogásnak más, ún. kommunikatív életterületekre való kiterjesztése, s ezzel az életvilág gyarmatosítása előtt is.” (Niekerk 1982: 218).

A magam részéről nem azonosulok teljesen a bíráltnak ezzel a szempontjával és előadásom későbbi részében másként fogalmazom meg a problémát. (E problémafelvetéshez — mint azt fentebb jeleztem — Habermas és Max Weber cselekvés-konceptióinak összehasonlítása útján közelítek majd.)

Végül az alapcselekvések eltérő racionalitásáról szóló tétel *harmadik* értelmi vonatkozása a cselekvések *megértésének* módszertanával függ össze. Ismeretes, hogy Habermas ezt a kérdéskört *A kommunikatív cselekvés elméletében* a beszéd kvázi-transzcendentális érvényességi igényeivel kapcsolatos tanítása⁸ és közismert cselekvéstipológiája — Habermas teleológiai (=instrumentális és stratégiai), normavezérelt, dramaturgiai és végül kommunikatív cselekvést különböztet meg — közti kapcsolatteremtés segítségével fogalmazza újra, rendkívül ötletesen továbbfejlesztve egykori, H.-G. Gadamerrel folytatott emlékezetes vitájában⁹ képviselt álláspontját. Az új elképzelés lényege az, hogy — a beszédaktusok analógiájára — minden cselekvés adott szituáció keretfeltételei mellett valamilyen érvényességi igényt (érthetőség/jól-megformáltság; igazság, illetve technikai értelemben vett hatékonyság vagy sikeresség; morális helyesség; hitelesség vagy őszinteség) testesít meg, ezért egy cselekvés racionálisan akkor érthető, ha a cselekvő által a cselekvéssel összekapcsolt érvényességi igényt konfrontáljuk az ugyanezen a síkon kialakult ismeretekkel, illetve háttértudásokkal.¹⁰ Habermas szerint a cselekvő azáltal ad módot e szembesítésre a megérteni kívánó kutatónak vagy embertársnak, hogy csak olyan technikai vagy morális normákat választhat cselekvése zsínórmértékéül, melyeket ő maga szubjektíve érvényesnek ismer el. Ez nyilván azt jelenti: irracionális (s ezért bizonyos értelemben érthetetlen), ha valaki azt mondja (1): „Tisztában vagyok vele, hogy X_1 , X_2 és X_3 cselekvéssorral és y , v , z általam választott eszközökkel nem érhetem el célomat, mégis x_1 -et, x_2 -öt és x_3 -at teszem y , v , z eszközöket latba vetve”, vagy (2): „Tudom, hogy t -t tenni erkölcsstelen — mégis t -t teszem.” Az első megnyilvánulásnak egyszerű példája lehet mindenféle pót- vagy indulati cselekvés, a második eset azonban már több figyelmet érdemel. Úgy vélem, Habermasnak a cselekvés-racionalitással kapcsolatos fejtegetéseiben világosan megjelenik a „belátásos” szókrátészi etikai hagyomány, amely szerint ha felismerjük

valamely cselekedetről, hogy helyes vagy jó, akkor nem *tudjuk* megtenni a rosszat, vagy megfordítva: rossz cselekedet csak tévedésen, a jó félreismerésen, a vele kapcsolatos hiányos tudáson alapulhat.¹¹ E tényellentétes konstrukció Habermas szerint ugyanakkor képes feltárni azokat a rejtett motívumokat, amelyek a cselekvő által helyesnek elismert cselekvés elmulasztásához vagy módosításához vezetnek.

Már itt felhívnám a figyelmet egy korántsem magától értetődő idealizációra. Köznap cselekvéseinknek — megítélésem szerint — csak egy része alapul racionális mérlegelésen vagy érvényességi igények bármennyire is begyakorolt és ezért kevésbé tudatos beváltási szándékán. A pszichológia eléggé hangsúlyosan foglalkozik olyan viselkedésmódokkal, amikor a cselekvő éppen személyes, racionális érdekeivel ellentétes módon tevékenykedik. További példa lehet a gátlásos vagy zavart viselkedésből fakadó „botlások” sora. De nem is szükséges pszichológiai esetekre hivatkozni; elég, ha csak arra a megdöbbentően mély szakadékra emlékeztetünk, ami az ökológiai felismerések, illetve az ipar és a mindennapok gyakorlata között — világszerte — tátong. Természetesen Habermas sem állítja, hogy minden cselekvésünk racionális volna, és a racionális cselekvéstől eltérő viselkedésmódokat a kommunikációs patológiák fogalma alá rendeli, azaz a szisztematikusan eltorzított kommunikáció azon eseteivel hozza őket összefüggésbe (lásd Habermas 1984), amikor a kommunikációk valamilyen oknál fogva nem tesznek eleget a beszéd négy érvényességi igényének. Ezt az eljárást azonban csak *módszertani* szempontból tartom védhetőnek (valóságos cselekvések hozzámérése a cselekvés nyelvelméletileg igazolt lehetőségfeltételeihez), nem pedig a köznap cselekvések gyakoriságáról vagy jellegéről tett *empirikus* állításként. Habermas néha felejtetni látszik saját figyelmeztetését, miszerint a kölcsönös megegyezésre irányuló cselekvések csak apró szigeteket képeznek a stratégiai cselekvések tengerében (v.ö. Habermas 1986).

A racionális értelmezés imént ismertetett módszerét Habermas kiegészíti az objektív és a szubjektív célracionális weberi megkülönböztetésének szempontjával. Alkalmazva ezt a habermasi cselekvéstípusokra, a következőkre jutunk.

A *teleológiai* (instrumentális) cselekvés esetén az értelmező mindig képes összevetni a ténylegesen lezajlott cselekvést egy a szituációnak megfelelő, objektíven célracionális cselekvés konstrukciójával (objektív célracionális). Ez azért lehetséges, mert a cselekvő önmaga és az értelmező számára közös, kognitív síkon instrumentálisan megragadható világhoz viszonyul. Szubjektíve akkor célracionális egy cselekvés, amikor a cselekvő úgy *véli*: helyzetéről és a külvilágról elegendő tudása van, és tervezett beavatkozása ezekbe a viszonyokba saját céljához elvezető eszközöket foganatosít.

Szubjektíve *normatíven* az a cselekvő jár el helyesen, aki úgy gondolja: helyesen követi egy számára mérvadó és cselekvése alapjául választott közösség normáit; objektíve helyesen pedig akkor, ha a szóban forgó normákat a címzettek ténylegesen elfogadják.

A *dramaturgiai* cselekvés esetén az aktor, amidőn közönsége előtt leleplez valamit szubjektivitásából, saját élményvilágához viszonyul. Itt is kínálkozik azonban közös alap cselekvő és az értelmező számára: a szerepteljesítményben ugyanis megragadhatók

a család és az öncsalás elemei. A megnyilatkozás manifeszt tartalma összevethető azzal, amit a cselekvő valójában gondol, továbbá rá lehet mutatni azokra a szisztematikus torzulásokra, amelyek meggátolják a cselekvőt abban, hogy őszinte legyen.

A *kommunikatív* cselekvés esetén végül magának az interakciónak a kimenetele függ attól, hogy a felek meg tudnak-e egyezni egymással a világhoz való viszonyulásaik interszubjektíven érvényes megítélésében. Ehhez konszenzusra kell jutniuk egymással, ami olyan igényekhez való igenlő/tagadó állásfoglalásoktól függ, amelyek potenciálisan indokokra (azaz megalapozható érvekre) támaszkodnak (Habermas 1981a 1.: 170 skk).

Látjuk tehát, hogy Habermas a szerteágazó cselekvéseméleti irodalom által felvetett megközelítések közül az *indokok* (reasons; Gründe) általi magyarázat sajátos változatát képviseli és a kauzálisnak tekintett *okok* (causes; Ursachen) segítségével történő cselekvés-magyarázatnak nem ad teret.¹² „Az indokokat csak olyan mértékben érthetjük meg — írja Habermas —, amilyen mértékben megértjük, hogy *miért* meggyőzőek, vagy *miért* nem meggyőzőek.” Ezért: „Az indokok *leírása* eo ipso *értékelést* igényel, még akkor is, ha a leírást készítő pillanatnyilag képtelennek érzi magát, hogy megítélje ezen indokok meggyőző voltát” (Habermas 1981a 1.: 169–170).

Ezzel azonban Habermas rendkívüli mértékben *racionalizálja* (erre alább még röviden visszatérek), s — ami egy szociológiai elmélet tekintetében súlyos vádnak számít — megítélésem szerint *individualizálja* (ill. áttekinthető számú interakciós szereplőre képezi le) az eredetileg oly nagy vehemenciával a monologikus konceptualizációkkal szemben meghatározott cselekvésfogalmat. Társadalmi méretű cselekvéseknek ugyanis nincs azonosítható „értelmi szerzőjük”, akiktől számon lehetne kérni indokaik helyénvalóságát. Természetesen a habermasi társadalomelmélet is számításba veszi ezt a tényt, de nagy kérdés, hogy a cselekvések nem szándékolt mellékkövetkezményeiből létrejövő rendszerszerű társadalmi képződmények elmélete képes-e az imént jelzett konceptuális hiátus kitöltésére. Az intézmények és a nagy társadalmi alrendszerek működésének funkcionalista kiindulópontú leírása — aminek szükségessége mellett Habermas már *A kommunikatív cselekvés elméletének* megjelenése előtt is hozott fel érveket — nem képes a reflektálatlan szociális folyamatok és a kollektív cselekvés-modellek megragadására. Habermas elméletéből hiányzik a társadalmi tényeknek, illetve a *kollektív* cselekvés Émile Durkheim által elemzett valóság, „születének” ekvivalense. Ezen a ponton Habermas visszahullik az általa oly éleslátással bírált monologikus cselekvésfogalom szintjére, melyet messze meghaladni látszott. Ez még akkor is így van, ha Habermas — másfelől — a *társadalmi* cselekvést — szemben a közösségi cselekvéssel [természetesen itt a társadalomtudós Gesellschaft és Gemeinschaft Tönnies-i megkülönböztetésére utal] — a morális-gyakorlati racionalitás posztkonvencionális fokán megjelenő cselekvés-orientációkra épülő tevékenységmódokra alapozva (Habermas 1981a. 1.: 383) bevonja elemzéseibe. Természetesen Habermas a sikerre, illetve a kölcsönös megértésre való orientáció szempontja alapján megkülönbözteti egymástól a nem-szociális (instrumentális) és a szociális (stratégiai, dramaturgiai, kommunikatív) cselekvéseket, de a *kollektív* cselekvés formáit nem veszi számításba.

Térjünk vissza még egyszer a szociális cselekvések értelmezésének problémájára. Módszertani írásaiban Habermas maga is érvényt kívánt szerezni és — a pozitivizmus, valamint a kritikai racionalizmus „egységes tudomány” felfogása ellenében — törekedett a megalapozására is annak a gondolkodástörténetben általánosan máig nem elismert, ráadásul empirikus kutatások számára roppantul nehezen operacionalizálható¹³ tételnek, miszerint a társadalmi tényekhez elválaszthatatlanul hozzátartoznak azok a köznapi konceptualizációk, amelyek segítségével az emberek eligazodnak szociális világukban, azaz definiálják szituációikat — és benne saját lehetőségeiket is.¹⁴ Az a társadalomtudomány, amely módszertanilag komolyan akarja venni ezt a belátást, a társadalmi tények magyarázatánál nem tekinthet el ezektől a köznapi tudásokról, individuális és kollektív reprezentációktól. A szimbolikus interakcionizmus, a hermeneutikai, illetve fenomenológiai kiindulópontú szociológiák és az etnometodológia azonban — Habermas szerint — a társadalmi valóságot lényegében a nyelvileg-kulturálisan közvetített interakciókban oldják fel. Munka és interakció, rendszer-, illetve szociális integráció, instrumentális, illetve kommunikatív cselekvés fogalmi keretével azonban Habermas mind az intézmények és a médiumok (pénz, hatalom) által vezérelt alrendszereket, mind a kommunikatívén konstituált szociális területeket meg akarja ragadni. Vizsgáljuk most meg, hogy e gondolatok háttere előtt mit is nyújt a szociális cselekvések megértésére vonatkozó habermasi elmélet.

Mit is jelent a cselekvések megértésének az a módszere, amely a cselekvő érvényességi igényeivel szembesíti a megértő személyt, illetve annak ismereteit? Mint korábban említettük, ilyenkor vagy a kitűzött célhoz igénybe vett eszközök hatékonyságát, vagy a cselekvés indokálul szolgáló norma tényleges csoporttámogatottságát, vagy az önbeutatás hitelességét, vagy — végezetül — a nézetegyeztetés világvonatkozásainak racionalitását vizsgáljuk. De mi az, ami ennek során feltárulhat az értelmező szeme előtt? Megítélésem szerint olyan *racionalizációknak* juthatunk a birtokába, amelyek a cselekvőnek a — saját cselekvése idején aktuális — szituációjára, valamint önértelmezésére vonatkozó „tudásait” tartalmazzák. E racionalizációk vagy indoklások azonban fölöttebb bizonytalan státusúak. A kapott válaszokat befolyásolhatja a kérdező és a kérdezett viszonya, de a kérdezett pillanatnyi (nyilván változó) hangulata is. Ezért a Habermas javasolta módszerrel nem érthetjük meg a cselekvések *értelmét* (legfeljebb csak a cselekvő indokait). E módszer továbbá nem számol azzal sem, hogy a rákérdezés, a saját cselekvésre irányuló reflexióra való kívülről (ti. a társadalomkutatótól) érkező felszólítás torzító hatással lehet a válaszadásra.

A kommunikatív cselekvésemélet kétségkívül egyik, módszertanilag legkellemetlenebb következménye a cselekvők *tényellentétes* racionalitásának előfeltételezése. A kommunikatívén cselekvő alany adott szociális helyzetben minden lehetséges információval rendelkezik, tisztában van önmaga szándékaival, céljaival, a cselekvéskoordínáció lehetséges alternatíváival stb. „Amint azonban egy magatartást a kommunikatív cselekvés fogalmi segítségével írunk le — állítja Habermas — úgy saját ontológiai előfeltevéseink többé már nem lehetnek komplexebbek, mint amilyeneket az aktoroknál feltételezünk. (...) A kommunikatív cselekvésmodell előfeltevései szerint ugyanis

a cselekvő éppoly gazdag interpretációs kompetenciával rendelkezik, mint a megfigyelő maga” (Habermas 1981a 1.: 173).¹⁶ Epésen jegyzi meg R. Bubner ezzel a konstrukcióval kapcsolatban, hogy a kommunikatív cselekvés alapján „Nem tudhatunk többet magánál a cselekvőnél, és a cselekvőnek mindent tudnia kell, amit tudni lehet” (Bubner 1982: 310).

Ugyanakkor Habermas késői kapitalizmusról adott — empirikusan rendkívül alaposan átgondolt — elemzéseiben a cselekvésnormák és kompetenciák transzcendentál-pragmatikailag kimutatott előfeltételeinek megléte helyett — felettebb realiztikusan — az állampolgárok privatizmusáról (v.ö. Habermas 1973), illetve fragmentált tudatáról (v.ö. Habermas 1981a 2.: 521) számol be, azaz nem találja és hiányolja nyomát a „nagykorú” személyiségnek. Látható tehát, hogy Habermasnál helyenként összekeverednek a transzcendentális elemzés síkján nyert állítások az empirikus folyamatokra vonatkozó állításokkal.

II.

A cselekvéseknek végső soron az indokokhoz, illetve az orientációkhoz való visszakapcsolása mellett feltűnő Habermasnál az életvilág(ok) szublimálás, az az álláspont ti., hogy az életvilágot túlnyomórészt a kommunikatív cselekvés jellemzi. Ennek elméleti okai — megítélésem szerint — a weberi cselekvéselmélet radikális átértelmezésében ragadhatók meg.

Ismeretes, hogy Weber célracionális, *tradicionális*, értékracionális és *affektív* cselekvéstípusokat különböztetett meg. Habermas — W. Schluchter interpretációs javaslatát felhasználva¹⁷ — a weberi cselekvéstípológiát a célracionális (*Weber szerint* a legracionálisabb) cselekvés jellemzői segítségével ábrázolja, amely egyszerre négy mozzanattal számol. Figyelembe veszi mind a kitűzött célt, mind az eléréséhez szükséges eszközöket, mind a cselekvést ellenőrző értékeket, mind pedig a cselekvés lehetséges következményeit. Ehhez képest a többi cselekvéstípus a cselekvő személy tudatának fokozatos beszűküléséről árulkodik (lásd az alábbi ábrát).

A szubjektív értelem a következő elemekre terjed ki:

Cselekvéstípusok	Eszközök csökkenő racionalitás-fok szerint	Célok	Értékek	Következmények
célracionális	+	+	+	+
értékracionális	+	+	+	–
affektuális	+	+	–	–
tradicionális	+	–	–	–

Forrás: Habermas 1981a 1.: 381.

Habermas először is azt teszi szóvá, hogy az értékracionális cselekvésnek a táblázatban való illetően elhelyezése csak az érületetikai, nem pedig a felelősségetikai habitus tekintetében lehet érvényes. A bennünket érdeklő összefüggésben azonban sokkal fontosabb, hogy Habermas saját cselekvéstipológiájából végül is *kihagyja* az affektív cselekvések csoportját. Ezzel rendkívüli mértékben leszűkíti a szociológiai emléletnek a társadalmi valósághoz fűződő viszonyát. (Gondoljunk a munkásmozgalom kezdeteire, a második világháború eseményeire, vagy éppen napjaink nemzeti háborúira.) Meglehet, hogy ennek a koncepciónak burkolt tudománypolitikai okai is vannak. Habermas a diáklázadások óta nem győzi hangsúlyozni, hogy az a baloldal, amely nem érvel és vélt szenvedéseit nem veti össze az általános társadalmi szenvedésekkel, hanem nyers erőszakot alkalmaz, nem baloldal többé: az erőszakot — érthető módon — sohasem értette bele a felvilágosodást eredményező folyamatok fogalmába.¹⁸

Habermas egyik legtehetségesebb egykori asszisztense, Axel Honneth ezt a problémát úgy fogalmazta meg, hogy a kommunikáció reális folyamatainak elemzése helyébe Habermasnál a kommunikáció transzcendentális feltételeinek kutatása lép. „Csakhogy ezzel Habermas végleg kiemeli elméletét abból az antropológiai keretből is, amelyen belül eredetileg ismerentanropológiaként megalapozta. A vizsgálódást leszűkíti a nyelvi szabályok elemzésére, úgy hogy a szociális cselekvés testi (leiblich-körperlichen) dimenziói immár nem tűnnek szembe. Az emberi test, amelynek sorstörténetét Adorno és Foucault — elméletileg persze elégtelen eszközökkel — kutatásaik középpontjába állították, ezáltal elveszti minden helyi értékét a társadalom kritikai elmélete számára” (Honneth 1989: 317).

Mivel Habermas az antropológiai állandóvá stilizált kommunikatív cselekvésből — hiszen a kommunikatív ész a nyelvben, a beszédben van lehorgonyozva — vezeti le az összes többi cselekvéstípust, nem képes a hatalom jelenségét cselekvésméletileg megragadni (v.ö. Honneth 1989: 317), holott *A társadalomtudományok logikájának* vége felé éppen a hermeneutikai–megértő szociológiai idealizációkkal szemben mutatott rá arra, hogy a társadalom nem pusztán kulturális hagyományokból konstituálódik, hanem „munkából, uralomból és nyelvből egyaránt” (v.ö. Habermas 1970: 287).

Hiányzik a habermasi cselekvés-tipológiából a *tradicionális* cselekvés funkcionális ekvivalense is (az értékracionális cselekvésnek ti. a normatív cselekvés fogalma feleltethető meg). Ez az eljárás azonban előzetes döntést jelent az átrefektált tradíció fogalma mellett. Ezért vetheti össze Habermas egy másik összefüggésben a különböző kultúrákat a tradícióhoz való reflektált, illetve reflektálatlan viszonyuk alapján.

Az a lehetséges ellenvetés¹⁹, miszerint e két cselekvéstípus azért marad ki Habermas cselekvéskonceptiójából, mert nem tekinthetők a szó weberi értelmében *társadalmi* cselekvésnek, megítélésem szerint meggyengíthető, hiszen egy potenciális cselekvő mind indulati–érzelmi, mind tradícióvezérelt cselekvését felruházhajtja szubjektíve vélt értelemmel. (Igaz, nem minden esetben; erre példa a „hirtelen felindulásból” elkövetett gyilkosság lehet.)

III.

Vegyük most röviden számba azokat a deficiteket, melyeket a habermasi cselekvésmélet eddig kimutatott problémái halmoznak fel. A kantianus tradíciókat sok vonatkozásban továbbfolytató társadalomtudós nem veszi tekintetbe sem a Kant által tudatosított „Sucht”-okat, sem — mondjuk — a sumneri (Sumner 1978: 45) antropológiai állandókat — még a Nietzsche vagy C. Jung által leírt hatalomvágyat sem. Ezért aztán Habermas nem is igazán tud mit kezdeni a nyers hatalom és az erőszak megnyilvánulási formáival. Habermas fogalmi apparátusa csak a kommunikatív struktúrákat ért sebeket képes igazán érzékeltetni, illetve leírni — minden más nem kommunikatív módon közvetített bántalom túlságosan „erős” ahhoz, hogy a kategóriák eredményesen működésbe lépjenek. Mint arra H. Joas felhívta a figyelmet, a *játék*, és a most általunk kifogásolt *indulati-érzelmi* cselekvések kiiktatása a társadalomelméletből túlságosan légiessé, szublimálttá teszi a társadalom-konceptiót és veszélyes mértékben az éppen Habermas által bírált, „kulturalisztikusan megrövidített” életvilág-fogalomnak látszik engedményeket tenni.

Tovább súlyosbítja a habermasi koncepció helyzetét az a tény, hogy a társadalomtudós *lineáris, fejlődéslogikailag utánkonstruálható tanulási lépésekre* bontható fejlődésméletét is nagymértékben a kommunikatív cselekvés fogalmára, illetve teljesítményére építi. E felfogás szerint a termelőerők egyre gazdagabb kifejlődése mellett a posztkonvencionális morál, illetve a kölcsönös megértésre orientálódó cselekvés irányába való menetelés képezi a történelem funduszát. Habermas elméleti erőfeszítései a fejlődésmélet terén az evolúció *transzcendentális feltételeinek* rekonstruálására irányulnak; nem alkalmasak egyes régiók vagy társadalomrendszerek *különös* modernizációs útjának elemzésére.

További gondként említenék meg azt, hogy napjainkban a hagyományvéde, magától értetődő normák leépülésével — ez a tendencia Habermas kordiagnózisának egyik legfontosabb tétele — nem látható be, hogy a kommunikatív cselekvés miként lenne képes követőkészséget szervezni, hiszen ehhez működőképes és a mindennapi cselekvéseket kötő-szabályozó alapnormák szükségeltetnének. Teljességgel kidolgozatlan marad tehát Habermasnál az a probléma, hogy a kommunikáció transzcendentális szabályai miként tehetnek szert kötőerőre a mai, *stratégiailag* válságos világhelyzetben, amikor a kommunikatív cselekvés esetei Európa legújabb történetében is kivételnek számítanak, főként az országok *közötti* viszonyokban. E kidolgozatlanság legfőbb okát — hadd ismételjem meg — abban látom, hogy Habermas csak „féloldalas” antropológiát dolgozott ki, és elhanyagolta a destruktív erők, ösztönök és motivációk elemzését, még pontosabban ezek társadalomtörténetét, illetve kapcsolatukat a kommunikatív racionalitás potenciáljaival. Ezzel szemben viszont — nyelvelméletével összhangban — túlértékeli a racionális megfontolások kötőerejét a köznapi viselkedésben.

Habermas túlbecsüli azokat az elméleti előnyöket, amelyek a kommunikáció transzcendentális normáinak és az ezeket veszélyeztető — *ugyancsak kommunikatív struktúrákban megbúvó* — tényezőknek az összehasonlításából fakadnak. Egyik fentebb már idézett interjújában Habermas azt állítja, hogy a szisztematikusan eltorzított kommunikáció általa kidolgozott elméletével hasonló elemzések végezhetőek el, mint Foucault diszkurzus-analíziseivel (lásd Habermas 1981c: 507). Nem vádolom téves önértelmesséssel Habermast, de a két teoretikus közti különbségeket erőteljesebben kidomborítanám. E helyütt hadd utaljak csak arra a tényre, hogy milyen jelentős a különbség Habermas és Foucault racionalitás- illetve tudományfelfogása között — ami természetesen kutatásaik irányát, módszertani útkeresésüket is meghatározza. Arra utalnék, hogy amíg Habermas a humán tudományokat a kommunikatív racionalitás egyik leg-erősebb bástyájának tartja, addig Foucault — mint ismeretes — éppen a modern humán tudományok (köztük a pszichiátria) dehumanizáló, személyiséget aláveto és ellenőrző szerepére helyezte a hangsúlyt.

További problémaként azt lehetne felvetni Habermas cselekvéseméletével szemben, hogy a polisz-nyilvánosságból eredeztetett eszményi kommunikáció minden további indoklás nélkül a *homo politicus*, a jóltájékozott és a politikai akaratképzésben aktívan részt vevő citoyen életformáját avatja autentikussá. Másfelől, mint ismeretes, Habermas — dichotóm cselekvéseméletének viszonylagos egyszerűsége okán — megítélésem szerint minden társadalmi problémát kénytelen *egyetlen* alapvető konfliktusra visszavezetni, ti. a rendszerimperatívuszoknak az életvilág kommunikációk szötte világába történő behatolásaként, ami — a fentiek alapján — végső soron azt jelenti, hogy a gazdasági és az adminisztratív racionalitás nem teszi lehetővé, illetve megakadályozza a számára diszfunkcionális politikai akaratképzést arról, hogy nincsenek-e a társadalom tagjainak közös érdekeik. Habermas azzal próbálja magyarázni a hetvenes évek nyugatnémet szélsőbaloldali terrorizmusát is, hogy az egyfajta reakció volt a politikai participáció adminisztratív eszközökkel megkísérelt aláásására, kiürítésére (lásd Habermas 1981c: 509). Ebben nyilván „van valami”, de a magyarázat túlságosan általános ahhoz, hogy bármit is kezdhessünk vele. A problémák kommunikációelméleti interpretálása teszi kézenfekvővé azt a Somlai Péter által emlegetett hiányosságot, hogy Habermasnak nincs stratifikációs és mobilitás-elmélete, holott mára (ismét) — s korántsem a kelet-európai országok tekintetében — korrekcióra, sőt, bírálatra szorul az a habermasi tétel, miszerint „az új konfliktusok nem *elosztási problémákon* lobbanak fel, hanem az *életformák grammatikájának* kérdésein” (Habermas 1981a 2.: 576).²⁰

Megítélésem szerint az utóbbi időkben kiderült, hogy Habermas elképesztő gondnal és ötletgazdagsággal kidolgozott, igényes társadalomelmélete mégsem elég komplex ahhoz, hogy alapkategóriái a társadalmak általános és különös folyamatait kielégítő mélységben és élességgel megragadják.

Ennek ellenére — és bizonyára ezt is fölösleges hangsúlyozni — Habermas életműve a filozófia legjelentősebb alkotásai egyikét reprezentálja, és ez az életmű mind az általános szociológia, mind a szakszociológiák számára rendkívüli jelentőségű inspirációt jelenthet, ha képesek leszünk a habermasi belátások empirikusan tartalmas

operacionalizálására. Jelen előadásunkban megemlített kritikai szempontjaink nem homályosíthatják el a habermasi kommunikációelmélet — megítélésem szerint — K.-O. Apel (1992a; 1992b) értelmében vett „transzcendentál-pragmatikai önellentmondás”²¹ nélkül cáfolhatatlan eredményét: azt ugyanis, hogy — legalábbis *modern társadalmakban* — minden nyelvi megnyilatkozásunkban (a korábban felvillantott értelemben) érvényességi igények húzódnak meg, melyek a mindenkori hallgatóból igenlő/tagadó állásfoglalásokat váltanak ki, hogy tehát bizonyos értelemben mindannyian osztozunk egy racionális életforma nyelvünkben lehorgonyzott normatív feltevéleiben.

A kommunikatív racionalizálódásnak — amin Habermas a „kommunikáció elé gördített akadályok fölszámolódását” érti — a technikai haladással részint szembeállított, részint azzal párosított társadalomfejlődési rendező elvvé tétele azonban a mondott okok következtében leegyszerűsítette a társadalmi modernizáció elméleti alapvetését. Mind a modern történetítrás (lásd pl. Braudel 1985), mind a gazdaságtörténet (lásd pl. Handbuch 1979) vagy akár a társadalomtörténet (B. Moore 1976) a társadalmi modernizációt sokkalta bonyolultabb folyamatként ragadja meg, mint amit a habermasi elmélet a technikai és a kommunikatív racionalizáció valamilyen egymást kiegészítő viszonyával érzékeltetni tud. Ráadásul Habermas kísérletet sem tesz a modernizációs *változatok* magyarázatára. Még kevésbé vet számot azzal, hogy a sikeres modernizáció esetei nem mindig és nem szükségszerűen kötődtek (vagy kötődnek) a kommunikatív racionalitás térnyeréséhez vagy a morális tudat elvektől vezérelt szintjéhez (Japán, újabban a „tigrisek”), sőt, éppenséggel a Max Weber által leírt protestáns evilági aszkézishez vagy a puritanizmus más formáihoz tapadnak (v.ö. Kopátsy 1993: 15 skk), olyan erkölcsi beállítódásokhoz tehát, amelyeket Habermas *torz* orientációknak tart, mondván, hogy irracionális választ adnak a vallásos testvériség-érzés morális követelményeire, s már csak ezért sem foghatók fel a sikeres modernizáció univerzális mintáiként (v.ö. Habermas 1981a 2.: 450).

A fentiekben megemlített deficitek, illetve konceptuális problémák — megítélésem szerint — egy központi elméleti gyengeségre vezethetők vissza: ti. arra, hogy Habermasnál a transzcendentális elemzések gyakran összekeverednek az empirikus leírásokkal. A kommunikáció, illetve a kommunikatív cselekvés normái hol transzcendentál-pragmatikailag igazolódnak, hol *valóságos* történelmi-társadalmi erőre tesznek szert. Ez a hiátus a transzcendentál-pragmatikai reflexió lényegében rejlik, amelynek *határát* a kommunikáció normái *akarat általi megerősítésének* kényszerű tematizálatlansága képezi.

A nyelvileg közvetített kommunikáció módszertani túlterheléséből további gond is fakad. Az ti., hogy a habermasi társadalomelmélet óhatatlanul a kommunikatív racionalizálódás irányába mutató tendenciákat hangsúlyozza, ezért — a fotózásból kölcsönzött kifejezéssel — „alulexponálja” a kifejezetten irracionális társadalmi jelenségeket — kontinensünkön csakúgy, mint az Európán kívüli világban. Az újra fellángolt nemzeti indulatok, a tradicionális egyházakon kívül üdvüket kereső új vallási mozgalmak²², a kábítószerfogyasztás térnyerése, az etnikai kisebbségekkel szembeni pogrom-

szerű akciók elszaporodása Németországban, hazánkban a mentális betegségek és — a legutóbbi évek enyhe visszaesése ellenére — az öngyilkossági arányszámok alakulása kétségtől olyan irracionális potenciálok meglétéről (is) árulkodnak, amelyek legalábbis kétségessé teszik Habermas viszonylag optimista helyzetértékelését. Ráadásul súlyosan — és fájdalmasan — megrendítik a társadalomtudós makacs következetességgel vállalt meggyőződését, miszerint a modern társadalmak embere tömeges méretekben képes univerzális (állampolgári) értékorientációban megadni identitását (v. ö. Habermas 1976).

Végül kifejezetten lehangolva megfogalmaznék egy ellenvetést a kommunikatív cselekvés elméletéből levezetett ún. diszkurzus-etikát illetően, amelyet eddig minden általam ismert ellenérvvel szemben védelmembe vettem (lásd Felkai 1988; 1990).²³ Mint ismeretes, ezen etikai rendszer legalapvetőbb — s elképesztő szellemi ráfordítással igazolt — követelése így hangzik: intézményesített (azaz demokratikus) viták segítségével racionálisan mérlegelhető az érdekek előbbrevalósága. Ezért a döntéseket azoknak kell meghozniuk, akik e döntések következményeit kell hogy viseljék.

S miközben mélységesen egyetértek ezzel az egyszerű követeléssel, ijedten mondom ki a bennem megfogalmazódó ellenvetést: De ki (vagy mi) szavatolja, hogy az érintettek képesek lesznek olyan döntések meghozatalára, amelyek hosszabb vagy rövidebb távon kedvezőtlen mellékhatásokkal járnak *magukra a döntéshozókra*, ám valamilyen szempontból és — tegyük fel — mindenki által beláthatóan, illetve ellenőrizhetően elkerülhetetlenül szükségese?

Jegyzetek

* Az ELTE BTK Filozófiai Tanszékcsoport által 1993. június 17–19. között megrendezett „Cselekvés és társadalomtudomány” című konferencián tartott előadás írásos változata.

¹ A megkülönböztetést bevezető legfőbb szöveg hely a *Nikomakhoszi etikában* található az 1140a, 1140b Bekker-oldalakon (Arisztotelész 1971: 154, 155).

² Lásd erről expressis verbis Habermas utalását (1978). A megkülönböztetésben megbúvó tehnikakritika Heidegger, A. Gehlen és persze Horkheimer és Adorno gondolataira megy vissza. A korai Habermasnak Heideggerhez fűződő szellemi kapcsolatát kimerítően először Petrus Johannes van Niekerk elemezte (1982).

³ Legkiemelkedőbb megfogalmazásban lásd elsősorban III. fejt.

⁴ A két legélesebb elhatárolódás ettől a felfogástól Axel Honneth könyvében (1989: 279), valamint Hans Joas tanulmányában (1986: 144 skk) olvasható.

⁵ Ezt a tételt Habermas később így fejt ki: Minden modern gazdasági rendszer annyira komplex, hogy participatív döntési eljárásokra való totális átállásuknak, azaz *minden* szinten való demokratikus átstrukturálásuknak sérteniük kellene a szervezeti realitás érzékeny imperatívuszait (Habermas 1981a: 479).

⁶ Lásd Habermas 1956., a jelzett összefüggéshez főként a 225., 226. és 228. oldalakat. A politikai döntésekbe való beleszólás rendkívüli fontosságát egy két évvel későbbi tanulmány (Habermas 1958) és természetesen *A társadalmi nyilvánosság szervezete* változása hangsúlyozza.

Két évtizeddel később Habermas újra elhatárolja magát a munkásonigazgatás követelményétől. „Ha meg akarjuk őrizni a mára elért szervezeti színvonalat, akkor a szocializmus eszméje vélhetően nem váltható többé be (és nem is kell, hogy beváltható legyen) az elidegenült munka alóli emancipáció útján. Úgy gondolom, hogy az össz gazdasági prioritások és a humanizált munkafeltételek melletti döntés demokratikus premisszái talán már csak kívülről vihetők be (a gazdasági életbe — F.G.) abban az értelemben, hogy a

gazdaságnak az öngazgatás elvei szerint átfogó belső újjászervezése sem nem szükséges, sem nem lehetséges. A gazdaság — fogalmazzunk kielve — extern hozzákapcsolása a demokratikus akaratképzéshez az együttélés közösségi formáinak ekkor ha nem is elégséges, de szükséges feltételévé válik — olyan életformák feltételévé, amelyeket többé már nem egy természetadta akkumulációs folyamat imperatívuszai irányítanak, s amelyre nem a gazdasági és adminisztratív racionalitás formái nyomják rá bélyegüket. Megfordítva: az életviszonyoknak ezen újjászervezése nélkül hiányzik a következményekkel terhes demokratikus akaratképzés bázisa is” (Habermas 1981b: 479). Egy másik interjúban Habermas már világosabban fogalmazza meg ezt a gondolatát. A kérdés ismét az, hogy „olyasvalami, mint a szocializmus, jelentheti-e valóban még mindig a gazdasági rendszernek felülről lefelé történő *totális*, demokratikus átstrukturálását, azaz a kapitalista gazdaságnak az öngazgatás vagy a tanácsi demokrácia modellje szerinti transzformációját. Ebben nem igazán hiszek már. Ha egyáltalán töprengeni akarunk ezekről dolgokról, akkor már azt is kielégítőnek tartanám, ha a gazdasági rendszerbe *felülről* vezetnénk be az alapidöntéseket mintegy politikai premisszáként, és ha *alul*, azaz a természetben belül a döntéseket annyira demokratizálnánk, hogy minden olyan imperatívusz érvényesülne, amelyeket már ma a munka világa humanizálásának nevében a gyakorlatba akarunk átültetni.

Azon töprengök, s ez természetesen empirikus kérdés, melyet nem lehet elvontan, hanem csak experimentális gyakorlat alapján megoldani, hogy vajon nem kellene-e a gazdasági rendszeren belül a meglévő komplexitás nagy részét a pénz és a hatalom vezérlő médiumai segítségével fenntartani, miközben a diszkurzív akaratképzés formáit főként a politikai uralom központi struktúrára terjesztenék ki (Habermas 1981b: 503 skk.).

⁷ Lásd főként 218. skk. old.

⁸ Lásd ennek legkorábbi megfogalmazását: Habermas 1987: 9 skk.

⁹ Lásd e vita dokumentumait Apel et al. 1971.

¹⁰ Ugyanazok a struktúrák, melyek lehetővé teszik a kölcsönös megértést, gondoskodnak a nézetegyeztetési folyamat reflexív önkontrolljának lehetőségeiről is. A kritikának ez a kommunikatív cselekvésben bennrejlő potenciálja az, amit a társadalomtudós, amidőn virtuális résztvevőként belehelyezkedik a köznap cselekvés kontextusaiba, szisztematikusan felhasználhat és a kontextusokból kiindulva azok partikularitásával szemben érvényre juttathat (Habermas 1981a. 1. 176). (Kiemelések az eredetiben.)

¹¹ Lásd ehhez elsősorban Platón 1984.

¹² Bár ismeretes olyan próbálkozás is, amely azt kívánja bizonyítani, hogy az indokok általi magyarázatok teljes értékű kauzális magyarázatok.

¹³ Az idevágó empirikus kezdeményezésekhez elsősorban Gerhard Kleinig és Friedrich Krotz munkái sorolhatók. Lásd pl. Kleinig–Moore 1960; 1968; Kleinig 1971; 1975; 1986; 1987; Krotz 1990.

¹⁴ Lásd a gondolat szisztematikusan kifejtését Winch 1988.

¹⁵ Lásd ehhez (is) Léderer Pál e konferencián elhangzott „Megbízhatóság?... Bizalmatlanság!” címmel elhangzott rendkívül gondolatébresztő tanulmányát. Különösen egyetértek kollégám azon állításával, hogy a köznap élet szereplőinek attitűdjei, értékvonzalmai és -választásai gyakran nem koherensek.

¹⁶ Idézi Bubner 1982: 310.

¹⁷ Ebben az összefüggésben Habermas W. Schluchter *Die Entwicklung des okzidentalem Rationalismus* című művének (1979) 192. oldalára hivatkozik. Megjegyezzük ugyanakkor, hogy a cselekvéstípusoknak a *beszűkülő racionalitás foka* szerinti megkülönböztetése eredetileg Mannheim Károly ötlete volt, aki szubsztanciális és funkcionális racionalitás (Weber fogalomhasználatában: célracionális és tradicionális cselekvés) között látott különbséget (lásd Mannheim 1935: 30).

¹⁸ V. ö. Habermas 1971. számos helyen, és később is, lásd Habermas 1981a, ugyancsak több helyen.

¹⁹ A „Cselekvés és társadalomtudomány” konferencián ezt a szempontot Erdélyi Ágnes fogalmazta meg.

²⁰ Erre a szempontra ugyancsak Somlai Péter hívta fel figyelmemet.

²¹ Lásd a fogalomhoz (és levezetéséhez): Apel 1992a., a kérdéses fogalomhoz 515–516. old. A transzcendentál-pragmatikai reflexió legrovidebb leírását Apel *A diszkurzus-etika határain?* című tanulmányának 534. oldalán találhatjuk meg. (lásd ugyanezeket a munkákat in: K.-O. Apel, *Két erkölcsfilozófiai tanulmány*, Budapest: Áron Kiadó 1993.)

²² Áttekintésükhöz lásd Molnár Attila 1993.

Hivatkozások

- Apel, Karl-Otto 1992a. Utópia-e az ideális kommunikációs közösség etikája? Az etika, az utópia és az utópia-kritika viszonyáról. *Magyar Filozófiai Szemle*, 3–4, 491–526.
- 1992b. A diszkurzus-etika határain? *Magyar Filozófiai Szemle*, 3–4.
- Apel, K.O.— C. v. Bormann—R. Bubner et al 1971. *Hermeneutik und Ideologiekritik*. Frankfurt/M.: Suhrkamp Verlag
- Arendt, Hannah 1968. *The Human Condition*. Chicago, Illinois: The University of Chicago Press
- Arisztotelész 1971. *Nikomakhoszi Etika*. Budapest: Magyar Helikon
- Barrington, Moore 1978. *Soziale Ursprünge von Diktatur und Demokratie*. Frankfurt/M.: Suhrkamp Verlag
- Braudel, Fernand 1985. *Anyagi kultúra, gazdaság és kapitalizmus a XV–XVIII. században: A mindennapi élet struktúrái*. Budapest: Gondolat
- Bubner, Rüdiger 1982. *Handlung, Sprache und Vernunft: Grundbegriffe praktischer Philosophie*. Frankfurt/M.: Suhrkamp Verlag
- Felkai Gábor 1988. Ideális beszédhelyzet és korlátozatlan kommunikációs közösség. *Medvetánc*, 2–3.
- Die transzendentalpragmatische Freilegung der normativen Dimension von Sprechakten: Karl-Otto Apels Entwurf einer Argumentationsethik. In: Bernard, Jeff—János Kelemen (szerk.) 1990. *Zeichen, Denken, Praxis*. Wien–Budapest: Österreichische Gesellschaft für Semiotik–Institut für Sozio–Semiotische Studien, 73–109.
- 1993. *Jürgen Habermas*. Budapest: Áron Kiadó
- Gean, William D. 1977. Gründe und Ursachen. In: Ansgar Beckermann (....) *Analytische Handlungstheorie*. 2. köt., Frankfurt/M.: Suhrkamp Verlag, 195–220.o.
- Handbuch der europäischen Wirtschafts- und Sozialgeschichte* 1–6. köt., Klett-Cotta Verlag
- Habermas, J. 1956. Notizen zum Mißverhältnis von Kultur und Konsum. *Merkur* (X.évf.) 97, 212–228.
- 1958. Soziologische Notizen zum Verhältnis von Arbeit und Freizeit. In: Funke (szerk.), *Konkrete Vernunft: Festschrift für Erich Rothacker* Bonn: Bouvier Verlag 219–231.
- 1968. Arbeit und Interaktion. In: J. Habermas *Technik und Wissenschaft als „Ideologie“*. Frankfurt/M.: Suhrkamp Verlag
- 1970. *Zur Logik der Sozialwissenschaften*. Frankfurt/M.: Suhrkamp Verlag
- 1971a. A társadalmi nyilvánosság szerkezetváltozása. Budapest: Gondolat
- 1971b. *Protestbewegung und Hochschulreform*. Frankfurt/M.: Suhrkamp Verlag
- 1973. *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*. Frankfurt/M.: Suhrkamp Verlag
- 1976. Können komplexe Gesellschaften eine vernünftige identitát ausbilden? In: Habermas, J. *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*. Frankfurt/M.: Suhrkamp Verlag
- 1978. *Theorie und Praxis*. Frankfurt/M.: Suhrkamp Verlag
- 1981a. *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt/M.: Suhrkamp Verlag
- 1981b. Interview mit Gad Freudenthal. In: Habermas, J. 1981d.
- 1981c. Interview von Angelo Bolaffi mit Jürgen Habermas für die italienische Wochenzeitung *Rinascita*. In: Habermas 1981d. (Magyarul: Jürgen Habermas interjúja a Rinascitában. 1979. *Kritika* 3., 4. 21–23., ill. 24–26. old.)
- 1981d. *Kleine politische Schriften I–IV* Frankfurt/M.: Suhrkamp Verlag

- Habermas, J. 1984. „Überlegungen zur Kommunikationspathologie” In: Habermas, J. *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt/M.: Suhrkamp Verlag, 226–270.
- 1986. A jóságos uralkodó utópiája. *Magyar Filozófiai Szemle*, (XXX. évf.) 1–2.
- 1987. Előkészítő megjegyzések a kommunikatív kompetencia elméletéhez. *Szociológiai Figyelő*, 2.
- Honneth, Axel 1989. *Kritik der Macht: Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*. Frankfurt/M.: Suhrkamp Verlag
- Joas, Hans (1986) Die unglückliche Ehe von Hermeneutik und Funktionalismus”. In: Honneth, Axel—H. Joas (Hrsg.) 1986. *Kommunikatives Handeln: Beiträge zu Jürgen Habermas Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt/M.: Suhrkamp Verlag
- Kleining, G. 1971. Struktur- und Prestigemobilität in der Bundesrepublik Deutschland. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* (a továbbiakban: *KZfSS*), (23. évf.) 1.
- 1975a. Soziale Mobilität in der Bundesrepublik Deutschland I: Klassenmobilität. *KZfSS*, (27. évf.), 1, 97–121.
- 1975b. Soziale Mobilität in der Bundesrepublik Deutschland II: Status- und Prestigemobilität. *KZfSS*, (27. évf.) 2, 273–292.
- 1986. Das qualitative Experiment. *KZfSS*, (38. évf.), 724–750.
- 1987. A kvalitatív társadalomkutatás módszerének vázlata. *Szociológiai Figyelő* 3, 49–73.
- Kleining, G.—Harriett Moore 1960. Das soziale Selbstbild der Gesellschaftsschichten in Deutschland. *KZfSS*, (12. évf.) 1.
- — 1968. Soziale Selbsteinfaltung (SSE), *KZfSS*, (20. évf.) 3, 502–552.
- Kopátsy Sándor 1993. A volt szocialista országok átalakulásának feltételei. *Valóság*, 5, 15–26.
- Krotz, F. 1990. *Lebenswelten in der Bundesrepublik Deutschland; eine EDV-gestützte qualitative Analyse quantitativer Daten*, Opladen: Leske & Budrich
- Mannheim, K. 1935. *Mensch und Gesellschaft im Zeitalter des Umbaus* Leiden: A.W. Sijthoff's Uitgeversmaatschaappij N.V.
- Márkus György 1992. Poiészisz és praxisz. *Magyar Filozófiai Szemle*, 1–2
- Molnár Attila 1993. Új vallási jelenségek. *Valóság*, 5, 550–55.
- Niekerk, P.J. van 1982. *Demokratie und Mündigkeit — eine kritische Auseinandersetzung mit der politischen Philosophie von Jürgen Habermas*. Doktori disszertáció, Johann Wolfgang Goethe Universität. Frankfurt/M.
- Platón 1984. *Gorgiasz. Platón Összes Művei I. köt.* Budapest: Európa
- Schluchter, W. 1979. *Die Entwicklung des okzidentalern Rationalismus*. Tübingen: Mohr
- Sumner, G. 1978. *Népszokások*. Budapest: Gondolat
- Winch, Peter 1988. *A társadalomtudomány eszméje és viszonya a filozófiához*. Budapest: Akadémiai Kiadó

