

Sik Domonkos

2006-ban végeztem az ELTE szociológia szakán. Jelenleg az ELTE filozófia szakán végzős, az ELTE Szociológia Doktori Iskolájában másodéves hallgató vagyok, emellett az Erasmus Kollégium tagja. A közölt tanulmány egy tágabb kutatási programba illeszkedik: az állampolgári szocializáció mechanizmusainak elemzésére szolgáló kritikai mércét igyekszem kidolgozni, elsősorban Habermas társadalom- és demokráciaelméleti műveire támaszkodva.

Sik Domonkos

Tudatosítás és terápia

Az alábbi tanulmányban a habermasi társadalomelmélet egy immanens problémájának eredeke nyomába. Habermas álláspontja szerint alapértelmezésben a társas cselekvések koordinációját a közös életvilág biztosítja. Amennyiben ez problematikussá válik, akkor külön cselekvés-koordinációs mechanizmusra lesz szükség, melynek legracionálisabb módja a kommunikatív cselekvés (továbbiakban KCS). Minthogy maga a KCS is társas cselekvés, ezért a fenti állítások rá is vonatkoztathatók. Megeshet, hogy nem állnak közös életvilág talaján, hogy nem osztoznak közös életformában a közösen cselekedni szándékozók, és maga a cselekvés-koordináció – tehát a KCS – koordinációja is problematikussá válik. A *kommunikatív cselekvés koordinációja* című tanulmányban ezt a problémát körvonalaztam (Sik 2008).

Összefoglalva a dolgozat eredményeit, elmondható, hogy mivel Habermas álláspontja szerint két tetszőleges életvilág nem inkommensurábilis (racionalitásuk, vagyis nyitottságuk felől összevethetők), ezért a KCS-koordináció az életvilágok racionalitásának közelítéseként, az eltérő racionalitási fokok közti különbség minimalizálásaként, vagyis a kevésbé racionális életvilágú fél racionalizálásaként képzelhető el. Az életvilágok racionalitása közti különbség minimalizálását az említett dolgozatban a „tudatosítás” fogalmával jelöltem meg. Egyúttal felvázoltam a fogalom kidolgozásának menetét is, melynek első lépése a tudatosítás fogalmának a pszichoanalitikus terápia felőli körbejárása.

Jelen tanulmányban erre teszek kísérletet. Elsődleges forrásul az 1968-ban íródott *Megismerés és érdek* (továbbiakban MÉ) című könyvre támaszkodom. Tanulmányom három egységre tagolódik. Az első szakaszban a MÉ gondolatmenetét tekintem át, hogy pontos képet kapjunk arról, milyen kontextusban tér ki Habermas a pszichoanalízisre. A második szakaszban a pszichoanalízisre vonatkozó gondolatait és a „teória és praxis” közti feszültség kapcsán támadó kritikákat rekonstruálom. Végül rátérek arra a kérdésre, hogy milyen tanulságokkal szolgál a pszichoanalízis a tudatosítás-problematika számára.

1. A MÉ gondolatmenete

A MÉ a habermasi életművön belül az „első főmű”, vagy „első nagy szintézis” szerepét tölti be. A kötetben Habermas a hatvanas években folytatott, elsősorban metodológiai indíttatású kutatásait foglalja össze, egyben leszűrve a pozitívizmus-vita¹ tanulságait. A mű

1 A pozitívizmus vitához lásd: Papp (1979), illetve az értékmentesség problémája szempontjából Némedi (2000a) tanulmányát.

fő tézise egyetlen mondatban összefoglalható: „radikális ismeretelmélet csak társadalom-elméletként lehetséges” (Habermas 2005: 7). A MÉ-ben Habermas megmutatja, hogy kizárólag a társadalomelméleti optikán keresztül tárul fel megismerés és érdek kapcsolata, mely kapcsolat elemzése minden elmélyült ismeretelmélet alapja. Ezen kapcsolat fel nem ismerésének, az ismeretelméletek szükségyszerű kisiklásának történeteként (egy nagyívű önfélreértés-történetként) mutatja be Habermas az ismeretelméleti indíttatású filozófiák történetét. Ennek megfelelően elméletstratégiai eljárása azonos logikát követ a mű nagy részében. Minden egyes tárgyalt szerző esetében azt mutatja meg, hogy miként és miért nem jutottak (juthattak) el megismerés és érdek összefüggésének felismeréséhez.² Az ismeretelméletek történeti áttekintésével Habermas célja az, hogy a félreértések tanulságát leszűrje és meglépje az elődei által elmulasztott lépést: reflektáljon megismerés és érdek a különböző tudományokban eltérő kapcsolatára és szisztematikusan bemutassa a különböző lehetséges „megismerés-érdekeket”. A megismerés-érdekek elemzésének hozadéka, hogy a kritikai társadalomtudományok megismerés-érdekük révén elhatárolhatókká válnak mind a természet-, mind a szellemtudományoktól.

1.1. Hegel Kant-kritikájától Marx Hegel-kritikájáig

Habermas gondolatmenetének³ kiindulópontja Hegel Kant-kritikája. Hegel szerint a criticizmus úgy akarja a megismerőképeség határait megvonni, hogy közben elfelejti: maga is megismerés. Vagyis a kritikai filozófia nem reflektál saját előfeltevéseire. Pontosan ezeket az előfeltevéseket hozza felszínre Habermas szerint *A szellem fenomenológiájában* Hegel (Habermas 2005: 11-12). Az előfeltevések feltárásához – ahogy Hegel kifejti a *Bevezetésben* – a megismerő tudatnak saját kialakulási-összefüggéseit kell átvilágítania (Hegel 1979: 50-51). Kant adottnak veszi a kész megismerő szubjektumot, annak kialakulását nem vizsgálja meg. Hegel a kész szubjektumhoz képest előzetes állapotban lévő szubjektum fogalmához lép vissza. Az ebben az értelemben vett szubjektum önreflexió révén válhat önmaga számára átláthatóvá. Egy radikális ismeretelméletnek ezért nulladik

2 Weiss János a MÉ recepcióját elemző tanulmányában idézi Lobkowiczot mint aki a habermasi eljárás elé görbe tükröt tart: „Minden egyes gondolkodóról kiderül, hogy elképzeléseit nem tudta következetesen kifejteni és félreértette a saját intencióit, ha nem a saját koncepciójának egészét, vagyis röviden szólva végül nem azt mondta, amit Habermas szerint mondania kellett volna.” (Weiss 2005: 266). Persze a habermasi eljárást kevésbé ironikusan jellemezhetjük úgy is – Wessely Anna nyomán – mint a tartalmi szintről mindig egy formális szintre való váltást (Wessely 1997). Ebben az értelemben a MÉ-ben sem történik más, mint a konkrét elméletektől, azok formális előfeltevéseikhez való visszalépés és erről a pontról végrehajtott (meta)kritika.

3 A MÉ gondolatmenetének – dolgozatotól eltérő perspektívájú – ismertetését több tanulmány is kimerítően tárgyalja. A habermasi életműbe ágyazva vizsgálja Felkai (1993: 177-200) és McCarthy (1978: 53-91), a kritikai bázis problematikája felől Némedi (2000b: 180-187).

lépésben ezt az önreflexiót kell elvégeznie, átláthatóvá kell tennie saját genezisét. Az első két kritikában Kant az ész két különböző fogalmával dolgozik: az elsőben a tudat egységével, a másodikban a szabad akaratall azonosítja. Ennek megfelelően egymástól elkülönítve tárgyalja az ésszerű megismerést és az ésszerű cselekvést. Azonban ez a megkülönböztetés elveszti magátóléttétődségét abban a pillanatban, amint a kritikai tudatra is mint egy *művelődési folyamat*⁴ eredőjére tekintünk. A művelődési folyamat során a tudat reflektál önmagára, és az önreflexió révén „széttörti bejártott életformájának dogmatikáját”, torzításmentesen ismer önmagára. Ez azonban nem azt jelenti, hogy teljes mértékben elfordul attól, ami volt (az eredeti életformától), hiszen „az új belátása éppen a régi tudat forradalmi legyőzésének tapasztalatában áll” (Habermas 2005: 21).⁵ A régi olyatén meghaladása, mely során azt hermetikusan leválasztjuk az újról, nem meghaladás, hanem a probléma szőnyeg alá seprése. A művelődési folyamat lényegi jellemzője a „megszűntetve megőrzés”: az, hogy annak során a művelődés alanya (a szellem) önmaga maradjon mindvégig (a szellem identitása folytonos legyen).

Minthogy a tiszta és a gyakorlati ész csak a kritikai tudat számára válik szét egymástól, és mivel a kritikai tudat egy művelődési folyamat eredője, ezért joggal állapíthatjuk meg, hogy a kritikai előtti állapotban lévő tudat számára tiszta és gyakorlati ész még egységet alkot. A kritikai tudathoz képest előzetes fenomenológiai tapasztalat során tehát tiszta és gyakorlati ész nem választható szét egymástól. Mint láttuk, annak megmutatásához, hogy a kritikai tudathoz képest előzetes tudat számára (ezt írja le Hegel fenomenológiai tapasztalatként) még egységes az ész, egyedül a – folyamatos reflexiók révén dialektikus pályát befutó – művelődési folyamat fogalmára kellett támaszkodnunk. Minthogy a fenomenológiai tapasztalat során ezen kívül nincs semmi további biztos pont (vö. maguk a transzcendentális meghatározások is ennek során alakulnak ki), ezért a fenomenológiai tapasztalat megismerése – radikális ismeretelmélet – a művelődési folyamat megismerése révén történhet (Habermas 2005: 22). A *szellem fenomenológiájában* Hegel pontosan ennek a feladatnak a kidolgozására tesz kísérletet, igaz Habermas (és Marx) szerint magát a kidolgozást elvétele.

Habermas Hegel olvasata egy immanens Kant kritika álláspontjából indul ki. Azonban Hegel saját céljának nem az ismeretelmélet radikalizálását tekintette. Úgy gondolta, hogy a fenomenológiai tapasztalat beágyazódik a szellem abszolút mozgásába, ezért a fenomenológiai vizsgálódás szükségképpen spekulatív tudomány (a szellem önreflexiója), mely spekulatív tudomány abszolút tudáshoz vezet, és ezáltal feleslegessé teszi az ismeretelméletet (Habermas 2005: 22). Habermas szerint Hegel posztulálja az abszolút tu-

4 Ennek a folyamatnak megkülönböztethető mind Hegelnél, mind Habermas-nál egy történelemfilozófiai aspektusa (nembeli művelődés) és szocializációs aspektusa (egyéni művelődés).

5 Hegel ezt így fogalmazza meg: „a mindenkori eredmény, amely nem igazi tudásból adódik, nem lehet üres semmi, hanem szükségképpen mint *annak* tagadását kell felfogni, *aminek eredménye*; oly eredmény, amely azt tartalmazza, ami igaz van az előző tudásban” (Hegel 1979: 55).

dás lehetőségét, illetve mibenlétét, és gondolatmenetét ez a mozzanat tévútra viszi. Marx metakritikájára úgy tekint, mint ami erről a tévútról az ismeretkritika radikalizálásának útjára történő visszatérés lehetőségét rejt magában.

Marx a *Gazdaság-filozófiai kéziratok*ban a spekulatív tudomány révén elérhető abszolút tudás lehetőségét kétségbe vonja. Álláspontja szerint nem tartható sem a természet „szellem másikjává” való lefokozása, sem pedig a spekulatív önreflexiónak a megismerési folyamatban betöltött – a lefokozásból következő – primátusa (Habermas 2005: 26). Minthogy a tudat pusztán spekulatív önreflexiója nem nyújt kielégítő választ az önkonstitúció kérdéseire, ezért Marx szerint a természetet mint nem csupán látszólag, hanem ténylegesen külsődlegest kell tekinteni, amelytől a szellem önkonstitúciója függ. E materialista állásfoglaláson túl Marx álláspontját az különbözteti meg igazán a többi hasonló állásponttól, hogy a semleges érzékelő–megismerő szubjektum helyett egy, a természettel folyamatos anyagcserében lévő, ahhoz adaptálódó, azt kisajátító szubjektumból indul ki. Emiatt válik különösen érdekessé Habermas számára. Hiszen egy ilyen módon felfogott szubjektum megismerési folyamatai nem érdek-semlegesek, hanem összefüggenek a tevékenységével. Habermas azt hangsúlyozza, hogy a munka fogalma Marxnál ismeretelméleti kategóriává lép elő: a munka során egyfelől a társadalmi életet, másfelől „a tárgyak és tapasztalatok lehetséges objektivitásának transzcendentális feltételeit termeljük újra” (Habermas 2005: 29).

Ebben az értelemben a munka során zajlik le az egyén és a nem önkonstitúciója, vagyis Marxnál a munka folyamata lép a hegeli „művelődési folyamatok” helyére. Így Habermas szerint a munka marxi fogalma helyiértéke szerint az idealizmus szintézis-fogalmának felel meg. Azonban míg Kant, illetve Hegel szintézis-fogalma a transzcendentális szubjektum aktusaként, illetve az abszolút szellem mozgásaként írható le, addig Marx munkafogalma egy történetileg kialakult szubjektum egyszerre empirikus és transzcendentális teljesítményeként. A munka mint szintézis nem gondolati teljesítmény, hanem cselekvés. Éppen ezért Marxnál – szemben Kanttal és Hegellel – nem a formális logika kritikája (gondolkodás-kritika), hanem a politikai gazdaságtan bírálata (vagyis egy kritikai társadalomelmélet) tölt be az ismeretelmélet szempontjából fundamentális szerepet (Habermas 2005: 31–32).⁶

A fenti interpretáció Habermas szerint nem pusztán azt mutatja be, hogy milyen pontokon haladja meg Hegel a kanti ismeretkritikát, majd Marx a hegeli fenomenológiát, hanem arra is rámutat, hogy hol húzódnak a marxi koncepció határai. Habermas megkülönbözteti egymástól Marx elemzéseinek kategoriális és materiális síkját (Habermas 2005: 51). Kategoriális síkon Marx az önkonstitúciót termelési folyamatként ragadja meg.

6 Noha ezen a ponton még korántsem látszik a habermasi gondolatmenet kifutása, azonban az a fentiekből már most érzékelhető, hogy miért gondolja Habermas „radikális ismeretelmélet csak társadalomelméletként lehetséges”.

Az önkonstitúció történetét pedig ennek megfelelően az instrumentális cselekvésként felfogott munka történeteként. Ebben a kontextusban – az egyre szervezettebb munkán keresztül – a lehetséges emancipáció csak mint a (külső) természeti erőktől való felszabadulás tárgyalható. Matriális síkon kilép ebből az instrumentálisan leszűkített keretből és az önkonstitúciót olyan társadalmi gyakorlatként értelmezi, melyben munka és interakció együttesen szerepel. Ezen a síkon az önkonstitúció története az emberek munkája és e munkával összefüggésben lévő társadalmi viszonyok (osztályviszonyok), intézmények párhuzamos történeteként kerül bemutatásra. Ebben a kontextusban az emancipációt is differenciáltabban ragadja meg Marx. Míg a természettől való felszabadulás kulcsa a munka, addig a (belső) társadalmi viszonyok elnyomó tendenciáitól való felszabadulás kulcsa az elnyomásmentes intézmények, melyek biztosítéka az uralommentes kommunikációs gyakorlat (Habermas 2005: 52).⁷

Mint hogy a belső elnyomó tendenciák szükségszerűen megjelennek a többlettermék megjelenésével (annak elosztása kapcsán), Habermas szerint csakis a marxi matriális síkon megjelenő munka és interakció⁸ egységeként felfogott társadalmi gyakorlatból kiinduló társadalomelmélet képes az önkonstitúció kérdéseit megválaszolni. Csakis úgy lehet a radikális ismeretelméletet kidolgozni, ha a megismerő tudat művelődési folyamat általi genezisést oly módon világítjuk át, hogy e folyamat munka és interakció, valamint nembeli (történelmi) és egyéni (szocializációs) vetületét egyidejűleg szem előtt tartjuk. Egy ilyen értelemben vett radikális ismeretelmélet a kritika formáját ölti. Nem pusztán „bevezetés a tudományba” (mint ahogy Hegel tekintett a *Fenomenológiára*), hanem maga is része az önkonstitúciónak (Habermas 2005: 60).

Ennek tükrében bírálja Marxot Habermas, amiért *A politikai gazdaságtan bírálata*-ban a munkára redukálta a társadalmi viszonyokat és ezzel elszalasztotta azt a lehetőséget, hogy differenciáltan ragadja meg az önkonstitúció folyamatát (Habermas 2005: 52-53). Az, hogy kategoriális elemzéseiben a munkára redukálta az önkonstitúció folyamatát, elfedte Marx elől a radikális ismeretelmélet kritika jellegét. Ehelyett természettudománynak tekintette az emberről szóló tudományt. A megismerés és

7 Fontos hangsúlyozni, hogy Habermas tulajdonképpen pályája során megingathatatlan volt abban a felfogásban, hogy annak eldöntésére, hogy egy intézmény elnyomó-e, csakis az érintettek hivatottak. Ezért hivatkozik itt is az intézmények végső legitimációs forrásaként az uralommentes kommunikációra. A 70-es évek politológiai tanulmányainak (elsősorban a *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus* kötetre gondolok) és a *Faktizität und Geltung* fényében egyértelműnek tűnhet ez az álláspont, azonban ahogy arra több tanulmány is felhívja a figyelmet, egyáltalán nem az. Így például Némedi Dénes felveti, hogy mivel a MÉ gondolatmenete a pszichoanalízis gyakorlatára fut ki, könnyen elképzelhető lett volna egy olyan megoldás is, melyben a nem hamis tudatú, éppen ezért terapeutaként azonosított központi párt („élcsapat”) és nem pedig a hamis tudatú, s ezen az alapon betegként azonosított nép a legitimáció hordozója (Némedi 2000b: 189).

8 Munka és interakció problematikája Habermas első – a MÉ-vel záruló – alkotói szakaszának egyik központi témája, mely a KCSE duális társadalomelméletében él tovább (vö. Felkai 1993: 60-82, McCarthy 1978: 16-40).

érdek viszonyát feltáró radikális ismeretelmélet perspektívájából tekintve Marx szerepe – Hegelhez hasonlóan – az ismeretelmélet önmegszüntetéséhez való hozzájárulásként értelmezhető. Azzal, hogy csak megkezdték, de sikertelenül fejezték be a kanti kriticismus bírálatát a pozitívizmus térnyerését is előkészítették (Habermas 2005: 61-62).

1.2. Metodológiai kitérők: pozitívizmus, pragmatizmus, historizmus

„A reflexió tagadása ugyanis *nem más*, mint a pozitívizmus” – jellemzi sommásan a pozitívizmust Habermas (Habermas 2005: 7). A korábbi fejezetek értelmében ezzel azt mondja ki, hogy a pozitívizmus zárójelbe tette az ismeretelmélet elmélyítésének irányába mutató hegeli és marxi belátásokat. A pozitívizmus lemond a megismerő tudat akár fenomenológiai-logikai (Hegel), akár kritikai társadalomelméleti (Marx), akár bármely egyéb formájú reflexióval történő átvilágításának igényéről. A megismerés alapjainak tisztázása helyett a megismerést a tudományok teljesítményének tekinti. Ebben az értelemben a pozitívizmus „előre menekül”, az ismeretelméletet a metodológiában oldja fel. A pozitívizmus mindezt olyan hatékonyan hajtotta végre, hogy a tudományok önértelmezésének monopol meghatározójává vált. Így a meghaladására törekvő elméletek sem a hegeli-marxi tradícióhoz nyúltak vissza, hanem a metodológia által megszabott térben mozogtak. Ennek megfelelően a pozitívizmussal szemben kritikus kísérletek a megismerő tudat önreflexiója helyett a tudomány önreflexióját tűz(het)ték ki célul maguk elé (Habermas 2005: 65).

Két olyan szerzőt elemez Habermas részletesen, akik a természettudományok illetve a szellemtudományok átvilágítását elvégezték: Charles Peirce-t és Wilhelm Dilthey-t. Peirce a természettudományokat a pragmatikus filozófiai tradíció talaján állva vizsgálja meg. A természettudományos kutatást vezető érdek, ami meghatározza a kutatási folyamatban a valóság transzcendentális alapjait, Habermas Peirce-olvasata szerint „a technikai rendelkezésre vonatkozó érdek”. Ez azt jelenti, hogy a természettudományos kijelentések érvényessége az instrumentális cselekvések során igazolható: amennyiben hozzájárulnak a cselekvések sikeréhez, annyiban érvényesek (Habermas 2005: 123-124). Dilthey a szellemtudományokon Peirce-hez hasonló elemzést hajt végre. Habermas szerint a szellemtudományok kutatását meghatározó érdekként az adott kulturális tradícióba, életpraxisba tartozó egyének és csoportok önmegértését, valamint a különböző kulturális tradíciókhoz tartozó egyének és csoportok idegen-megértését azonosíthatjuk Dilthey írásai

alapján. Ebben az értelemben gyakorlati megismerés-érdek vezeti a szellemtudományokat (Habermas 2005: 160-161).⁹

A fenti megismerés-érdekeket Peirce és Dilthey műveiből Habermas hámozza ki. Álláspontja szerint azonban Peirce és Dilthey – feltéve, hogy következetesen végigvitték volna programjukat – maguk is beláthatták volna, hogy a tudomány önreflexiója (metodológiai átvilágítása) végső soron csakis mint radikális ismeretelmélet hajtható végre. Ami azt jelenti, hogy metodológiai szempontból is elkerülhetetlen a megismerő tudat önkonstitúciójának átvilágításához való visszatérés. Habermas azért állítja, hogy mind Peirce, mind Dilthey számára nyitva állt ez a lehetőség, mert szerinte mindketten eljutottak addig, hogy egy életösszefüggésre (technikára és életpraxisra) vezessék vissza a kutatási folyamatot (Habermas 2005: 126, ill. 157). Szembesültek tehát azzal a problémával, hogy a metodológia végső soron csakis az életösszefüggés alapján magyarázható. Azonban ennek ellenére sem tudtak kilépni a metodológiai keretből. Nem tették radikális ismeretelméleti vizsgálódás tárgyává az életösszefüggés önkonstitúcióját (Habermas 2005: 172).

Végső soron Habermas szerint a marxi tanulságokhoz kell visszatérnünk. A pszichoanalízis ennek megfelelően a Hegeltől Marxig tartó ismeretelmélet-kritika kontextusában kerül Habermas látóterébe (ezért tartottam fontosnak részletesebben rekonstruálni a vonatkozó gondolatokat). A radikális ismeretelméletet, az instrumentális és kommunikatív folyamatokra visszavezetett önkonstitúció – kritikai társadalomelmélet keretei közötti – átvilágításaként kell megalapozni. Habermas szerint ezt az átvilágítást a MÉ megjelenéséig egyetlen tudomány sem végezte el. Elsődleges célja éppen ezért a feladat elvégzésére alkalmas kritikai társadalomelmélet meghatározása. A meghatározás módja: e társadalomelmélet megismerés-érdekének feltárása. Ezen a ponton válik érdekessé számára a pszichoanalízis. Ugyanis a pszichoanalízis megismerés-érdeke szerint a természettudományoktól és a szellemtudományoktól egyaránt különbözik (se nem technikai, se nem gyakorlati a megismerés-érdek, ami vezeti). Ugyanakkor maga a pszichoanalízis nem reflektál metodológiailag önmagára, ezért nincs tudatában saját megismerés-érdekének (Habermas 2005: 188). Így adódnak a kritikai társadalomelmélet meghatározásának lépései. Első lépésként a technikai és a gyakorlati megismerés-érdekek mellett Habermas felmutat egy harmadik megismerés-érdeket a pszichoanalízist elemezve. Második lépésként pedig megvizsgálja, hogy ez a megismerés-érdek alkalmas-e a radikális ismeretelmélet szerepét is betöltő kritikai társadalomelmélet meghatározására.

9 Thomas McCarthy hívja fel arra a figyelmet, hogy a technikai és gyakorlati megismerés-érdekek lefedik az antropológiai értelemben közvetlenül kimutatható megismerés-érdekeket, amennyiben ezek lefedik a társadalmi gyakorlat egymásra nem redukálható elemeit (munka és interakció) vezérlő érdekeket. Ebből kifolyólag a Habermas által keresett ezektől független megismerés-érdek csak mint származtatott érdek képzelhető el (McCarthy 1978: 92-93).

2. A pszichoanalízis recepciója a MÉ-ben

A freudi pszichoanalízisre úgy tekint Habermas, mint „a megzavart és eltorzult művelődési folyamatok számára kidolgozott interpretációs keretre”, mely segítségével e művelődési folyamatok „egy terapeutikusan vezérelt önreflexió révén normális pályára teherelhetők” (Habermas 2005: 169). Ahogy az idézetből is kiderül, Freudot mint a Hegel és Marx által megkezdett, a pozitívizmus által félbeszakított, majd Peirce és Dilthey által metodológiai szinten rehabilitált önreflexiós út folytatóját mutatja be. Azonban Freudnak az ismeretelmélet-történetbe való beillesztése nem problémamentes.¹⁰ A pszichoanalízis ugyanis, minthogy alapvetően nem elmélet, hanem terápia, nem közvetlenül szolgál tanulságokkal a radikális ismeretelmélet számára: a pszichoanalízisből ki kell bontani ismeretelméleti hozadékait.

2.1. A pszichoanalízis megismerés-érdeke

A pszichoanalízis első látásra az interpretáció aleseteként írható le: az analízis – akárcsak a dilthey-i megértés – a páciens élettörténetéből indul ki. Az elmesélt élettörténetről mind Freud, mind Dilthey tudta, hogy nem feltétlenül tükrözi a ténylegesen megtörténteket, hiszen az emlékezet óhatatlanul torzít. Ennek megfelelően mindketten szükségesnek tartották az életrajz kritikai elemzését. Ezen a ponton azonban kettéválnak útjaik: míg Dilthey azt gondolta, hogy az élettörténet már a vizsgálódások végső tárgya, mely mögé nem lehet visszamenni, addig Freud ezt nemcsak lehetségesnek, hanem egyenesen megkerülhetetlennek tartotta. Dilthey, álláspontjának megfelelően az életrajz torzításoktól való megtisztítását a szövegkritika és a hermeneutikai megértés segítségével látta kivitelezhetőnek. A Dilthey által javasolt módszerek osztoznak abban az előfeltevésben, hogy a nyelvhasználat mindig tudatos. Feltételezik, hogy minden szöveg mélyén rekonstruálható egy intencionális bázis, amely egyúttal meg is érthető. A megértés során semmi más feladata nincs az értelmezőnek, mint hozzáférni ehhez az intencionális bázishoz (a hermeneutikai kör segítségével). Az ily módon elképzelt hermeneutikai vizsgálódás a kihagyásoknak és torzulásoknak nem tulajdonít megkülönböztetett jelentőséget. Azokra pusztán mint az emlékezet, vagy a kulturális csatornák diszfunkcióira, vagyis külső torzulásokra tekint és nem differenciálja őket (Habermas 2005: 190).

A pszichoanalízis ezzel szemben abból indul ki, hogy az életrajzként elmondott szöveg soha nem pusztán tudatos nyelvhasználatot tükröz. Azt nem pusztán külső,

10 Olyannyira nem, hogy Habermas talán a legsúlyosabb kritikákat – melyek bemutatására később térünk rá – éppen ennek kapcsán kapta. Ugyanakkor problematikussága mellett a Frankfurti Iskola tradíciójának a kezdetektől fogva szerves alkotóeleme Marx és Freud gondolatainak összekapcsolása, éppen ezért azt sem mondhatjuk, hogy Habermas ilyen irányú törekvése forradalmian új lenne.

hanem belső tényezők is torzítják. Vagyis Freud differenciálja a torzításokat, ezáltal jelentéssel ruházza fel őket. Abból fakadóan, hogy a torzításoknak is jelentést tulajdonít, már nem pusztán a szöveget létrehozó intencionális bázis rekonstruálásának, hanem ezen intencionális bázis mögöttes (tudatalatti) tartalmainak azonosítását is a megértő feladatának tekinti. Ezen mögöttes tartalmak közvetlenül nem hozzáférhetőek a páciens számára, ezeket a terapeuta segítségével tudja csak feltárni, méghozzá a kettejük között zajló kommunikáció során (Habermas 2005: 191). Ebben az értelemben a pszichoanalitikus terápia során a terapeuta – reflexiója – és a páciens – önreflexiója – elválaszthatatlan egymástól. Csakis közösen érthetik meg a páciens (erre a kérdéskörre a későbbiekben még részletesen visszatérek).

A terápia során Freud természetesen a neurózisok gyógyítását tartotta szem előtt. Elsősorban elfojtott tudattartalmakat keresett, mely elfojtások tüneteinek az elvételüket tekintette.¹¹ Úgy gondolta az elvételek hátterében minden esetben olyan meg nem oldott belső (pszichés) konfliktusok állnak, melyek a beteg számára sem hozzáférhetőek, vagyis melyek az önreflexió elől is el vannak fedve (Habermas 2005: 197). Ezek a pszichés konfliktusok minden esetben az interiorizált társadalmi intézményrendszer (felettes én) és az ennek keretein belül megvalósíthatatlan vágyak (ösztön én) között alakulnak ki. Minthogy a beteg önmaga számára sem tudja tudatosítani ezeket, ezért zárja ki őket a nyilvános kommunikációból is. A terapeutára ebben a kommunikációs helyzetben azért van szükség, mert ő képviseli a nyilvánosságot: azáltal tudatosítja a páciensben az elfojtott tudattartalmakat, hogy nyilvánosan kimondja (az álomfejtés eredményeként), vagy kimondatja őket (a terápiás beszélgetésben). Ezzel a tettel a páciens az önmagáról alkotott jelentés átértelmezésére motiválja. Az átértelmezés folyamata pedig nem más, mint a saját emlékeinek – az újonnan nyert optikán keresztül történő – átvilágítása, más szóval önreflexió (Habermas 2005: 201).

A pszichoanalízis fenti leírásában kitüntetett szerepe van annak, hogy a terapeuta önreflexióra motiválja a beteget. Ha pusztán közölné vele megfigyeléseit még nem történne semmi, ettől a beteg belső konfliktusai nem oldódnának fel. Azokat csakis önmaga oldhatja fel, mégpedig az önreflexió során. Így a pszichoanalízis nem definiálható az önreflexióra való utalás nélkül. Az önreflexió során a beteg önmagáról való jelentésének megváltoztatását Freud „átdolgozásnak” nevezi. Az átdolgozást hangsúlyozottan egy hosszútávú kognitív tanulási folyamatként kezeli. A tanulási folyamat kompenzatorikus szerepet tölt be. Ennek során olyan reszocializáció zajlik le, melynek célja az elhibázott művelődési folyamatok korrigálása (Habermas 2005: 203-204).

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

Habermas szerint a pszichoanalízis leírásának ezen a pontján válik megragadhatóvá annak megismerés-érdeke. A pszichoanalízis során terapeuta és páciens érdeke egybeesik: ez nem más, mint a páciens önreflexiója (önkonstitúciójának átvilágítása). Ennek megfelelően a pszichoanalízis megismerés-érdeke az önreflexióra irányul. A pszichoanalitikus terápiát azon feltételek megteremtésének érdeke vezeti, melyek között a beteg önátvilágítása lehetővé válik. A pszichoanalízis megismerés-érdeke ennek megfelelően se nem technikai (a feltárt tudás érvényessége nem igazolható egy instrumentális cselekvés-összefüggésben), se nem pusztán gyakorlati (nem hermeneutikai megértés). A megismerést vezető érdek itt maga a megismerő tudat átvilágítása. Ebben az értelemben az önreflexiót vezető érdek az ész veleszületett érdeke (Habermas 2005: 175). Habermas szerint a filozófia történetében Fichte fogalmazta meg a legegyértelműbben az ész eredendő célját, az önátvilágítás általi felszabadulást (kanti értelemben „nagykorúvá” válásra való törekvést). E felszabadulás pedig nem más, mint a saját dogmatikus függőségétől való megszabadulás (Habermas 2005: 182-184). Az önreflexió folyamatát vezető érdeknek ennek megfelelően Habermas emancipatorikus megismerés-érdeknek nevezi.

2.2. Az emancipatorikus megismerés-érdekű társadalomelmélet

Freud végső soron nem ismerte fel, hogy a pszichoanalízist emancipatorikus megismerés-érdek vezeti. Ő maga alapvetően természettudományként tekintett elméletére és azt sem tartotta kizártnak, hogy egyszer neurológiai magyarázatban oldódik majd fel. Azonban ezen önértelmezés nem tartotta vissza attól, hogy vizsgálódásait szociológiai, kultúraelméleti irányba terjessze ki. Freud szociológiai perspektívájú írásai azért különösen érdekesek Habermas számára, mert korlátaik rávilágítanak a kritikai (vagyis az emancipatorikus megismerés-érdek vezérelte) társadalomelmélet kontúrjaira.

Ahhoz, hogy bizonyos jelenség-együtteseket patológikus tünetként definiálhasson, Freudnak szüksége volt a normativitás valamilyen fogalmára. A normális fogalma mindig egy adott kultúrába ágyazódik. Így ha egy kulturális közösség minden tagja patológikus („közösségi neurózis”), akkor nincs mód ezen a kultúrkörön belül értelmezni a patológikus fogalmát. Ezt a felmerülő nehézséget csak a kultúrák normativitásának elemzésével lehet áthidalni. Ezen a ponton a kultúrák fejlődéstörténetére (a nembeli művelődési folyamatokra, nembeli önkonstitúcióra) vagyunk kénytelenek utalni. Ily módon a freudi elméleten belül összekapcsolódik a „társadalmasodás világtörténelmi folyamata” (az elnyomó társadalmi intézmények kialakulása) és az „egyes ember szocializációs folyamata” (a társadalmi intézmények interiorizálása), más szóval a nem és az egyén önkonstitúciója (Habermas 2005: 240-241). Habermas meglátása szerint a

marxi és a freudi vizsgálódások bár teljesen eltérő indíttatásúak, ezen a ponton mégis párhuzamba állíthatók, mégpedig kifejezetten termékeny módon.

Míthogy Marx a munkával azonosította az önkonstitúció és a társadalmi intézményeket, viszonyokat erre vezette vissza, ezért figyelmét elsősorban az instrumentális cselekvésként felfogott termelés politikai gazdaságtani átvilágítására összpontosította. Ezzel szemben Freud az önkonstitúció folyamatát nem a munka, hanem a társadalmi intézmények kialakulása és interiorizálása felől világította át. Ennek megfelelően nem a társadalmi munka, hanem a család mint a társadalmi intézmények közvetítője (szocializációs ágens) áll figyelem fókuszában. Az intézmények elsajátítási folyamatát nem instrumentális, hanem kommunikatív cselekvés-összefüggésében lehet megragadni (Habermas 2005: 247). Vagyis Habermas tézise szerint a pszichoanalízis és a marxi társadalomelmélet kiegészítik egymást. A két koncepcióból rekonstruálhatók a kritikai társadalomelmélet körvonalai.

A kritikai társadalomelméletet mindenek előtt emancipatorikus megismerés-érdek kell, hogy vezesse. Ebben az értelemben a felvilágosodás programjának továbbvivőjeként gondol a kritikai társadalomelméletre Habermas. Továbbá a marxi és freudi gondolatoknak megfelelően a kritikai elmélet egyesíti magában elméletet és gyakorlatot. Míthogy megismerés-érdeke az önkonstitúció átvilágítása, ezért ennek során óhatatlanul része lesz magának az önkonstitúciónak. A kritikai társadalomelméletnek mindezen túl az önkonstitúció átvilágítását mind az egyén, mind a nem szintjén, és mind a munkára, mind az interakcióra való tekintettel kell elvégeznie. Ez azt jelenti, hogy a gazdasági és a kommunikációs folyamatok együttes elemzésére van szüksége. Egy ilyen értelemben felfogott társadalomelmélet egyúttal a radikális ismeretelmélet feladatát is betölti és ennyiben igazolódik a MÉ kiinduló tézise.

2.3. „Teória és terapia” feszültsége a MÉ-ben

A MÉ gondolatmenete Hegelnek a kriticismus önreflexió révén való meghaladására tett kísérlete bemutatásával kezdődik. A hegeli vizsgálódás intenciója (miszerint a megismerő tudat csak saját művelődési folyamataira való önreflexió révén vizsgálható át) képzí az emancipatorikus megismerés-érdek kifejtésének fundamentumát. Erre a fundamentumra építkezik a Marx és Freud vizsgálódásaiból relevánsnak tartott elemekből Habermas. A marxi elemzésekből azt a belátást emeli be a gondolatmenetébe, hogy a művelődési folyamatok átvilágítása csakis a társadalmi gyakorlatra való utalással végezhető el (nem pedig a szellem spekulatív elemzésével). Míthogy Marx a – munka és interakció együtteseként felfogott – társadalmi gyakorlat fogalmát a munkára vezette vissza, ezért Habermasnak – aki ezt a redukciót nem fogadta el – szüksége volt egy

olyan elméletre is, amely az interakció önkonstitúciós szerepét állítja fókuszba. Ezen a ponton kapcsolja a freudi elemzéseket a gondolatmenetéhez Habermas.¹²

Ezt az elméletépítési döntést meglehetősen ambivalensnek tekinthetjük. Már a marxí társadalomelmélet beemelése a MÉ gondolatmenetébe felveti az elméleti és gyakorlati aspektusok keveredésének lehetőségét.¹³ Ezt a zavart csak tovább fokozza egy hangsúlyosan nem elméletként, hanem gyakorlatként (terápia) megfogalmazott elem beépítése. Számos kritika pontosan az ebből fakadó problémák miatt tekinti bírálhatónak a MÉ konklúzióit. Ezek a kritikák kétségbe vonják, hogy Habermasnak sikerült végrehajtania az elmélet és gyakorlat közti szakadék áthidalására vonatkozó tervét az emancipatorikus megismerés-érdek segítségével. Thomas McCarthy szerint a legnagyobb probléma a MÉ-kel, hogy Habermas egybemossa a megismerés általános feltételeinek átvilágítására törekvő radikális ismeretelméletet (Kant és Hegel) az egyéni tudat önfelszabadítását célul kitűző praxissal (Marx és Freud). Ez az összemosás vezet ahhoz a látszathoz, hogy a MÉ-ben Habermas mind a kritikai társadalomelmélet normatív bázisát, mind egy (emancipatorikus) praxis igazolását kidolgozza (McCarthy, 1978: 96). Dietrich Böhler ennél is súlyosabb bírálatként azt veti Habermas szemére, hogy nem pusztán az elmélet és gyakorlat igazolását (normatív bázisát) mossa össze. Azáltal, hogy azonos megismerés-érdeket tulajdonít mind a radikális ismeretelméletnek, mind az önreflexív terápiának, azonosítja az

12 Szintén 1968-as *Arbeit und Interaktion* című tanulmányában Habermas az interakció kérdését egész más irányból közelíti meg, nevezetesen Hegel *Jénai reálfilozófiája* alapján. Ezen a ponton láthatóvá válik egy elméletstratégiai döntés: az interakció fogalmának kidolgozásához a MÉ-ben Habermas látszólag választhatta volna az ifjú Hegel elemzéseit is, azonban mégsem így döntött. Érdekes kérdés: mi ennek az oka? A kérdés alapos megválaszolása egy külön tanulmányt igényelne, egész röviden azonban megválaszolható. A *Jénai reálfilozófia* gondolatmenete a családon – mint közvetlen interakciós közösségen – belüli elismerés-elmélet kidolgozásával kezdődik. Hegel az elismerést mint az egyéni tudat kialakulásának konstituens feltételét írja le (Hegel 1982: 320-321). Ugyanakkor megállapítja, hogy az interakcióként felfogott elismerés szükségszerű ellentmondást hordoz magában: az egyéni tudatot egyediségének megmutatása iránti igénye arra motiválja, hogy a másik tudattól való függőségét felszámolja. Ez a motiváció a sértés, szélsőséges esetben a másik halála iránti vágy formáját ölti (Hegel 1982: 323). Azonban a függőség megszüntetése egyúttal a konstituens feltétel felszámolását is implicálja (a másik megszünte esetén nincs aki elismerjen). Ezt az ellentmondást az általános tudat segítségével haladja meg Hegel. Amennyiben az egyéni tudatok elismerését az általános tudat (erkölcsi totalitás) biztosítja, úgy az elismerésért folytatott harc elkerülhető, mindenki elismerést nyerhet, aki az erkölcsi rendnek megfelelően jár el (Hegel 1982: 326-328). Az általános tudattal azonban nem közvetlen interakciós viszonyban van az egyén. Az általános tudattal a munkán keresztül kerül kapcsolatba az egyén és elismerését a pénz és a jog médiumai biztosítják (Hegel 1982: 335, 369). Így világosan látszik, hogy miért nem támaszkodhatott Habermas a *Jénai reálfilozófiára* a MÉ-ben az interakció bemutatásakor. Az ott kidolgozott interakción alapuló, interszubjektív elismerés Hegel szerint immanens ellentmondást hordoz magában. Ugyanakkor a munkán alapuló elismerés már nem interszubjektív és ezért nem is interakciós, s mint ilyen Habermas számára nem hasznosítható.

13 Elmélet és gyakorlat összekapcsolásában egyetértve, Habermas baloldali kritikussai nem is azt rótták fel neki, hogy a marxí elméletet gyakorlati dimenzióban tárgyalja, hanem azt, hogy a forradalmi gyakorlatot terápiává szelídíti (vö. Weiss 2005: 266-268, ill. Némédi 2000: 187).

elméletet a gyakorlattal. Ez pedig abszurd, hiszen „a tudat konstitúciójának elméleti átvilágítása” és „egy tudat megváltoztatása” semmiképp sem tekinthető azonos teljesítménynek (Böhlert idézi McCarthy 1978: 98)¹⁴.

Habermas ezeket a kritikákat maga is jogosnak tartotta. A problémát a MÉ kritikáira válaszoló írásaiban (a *Theorie und Praxis* és a MÉ 1970 után megjelent kiadásaihoz írt előszavakban) úgy próbálta megoldani, hogy világosan megkülönböztette egymástól a rekonstrukciós és az önreflexiós elemzést (Habermas 1974: 22). Az előbbi sajátossága, hogy úgy világítja át egy képződmény önkonstitúcióját, hogy annak nincsenek gyakorlati következményei. A rekonstrukció gyakorlatilag nem más, mint a transzcendentális feltételek feltárása. Így például a formális pragmatikai vizsgálódások rekonstrukciós elemzésnek minősülnek, amennyiben céljuk a kölcsönös megértés lehetőség-feltételeinek azonosítása. Az önreflexió ezzel szemben olyan átvilágítás, mely gyakorlati következményekkel bír. Ennek elsődleges célja az önkonstitúció torzulásainak kiküszöbölése. A nem szintjén ideológiakritikaként, az egyén szintjén a szocializációs folyamat torzulásainak korrekciójaként képzelhető el. Rekonstrukció és reflexió világos megkülönböztetése után – tisztázva a két eljárás megismerés-érdekét és viszonyát – Habermasnak lehetősége nyílt megfelelnie a bírálatokra.

A MÉ-ben még egyaránt emancipatorikus megismerés-érdekkel jellemzett rekonstrukció és önreflexió között oly módon tett különbséget, hogy a rekonstrukciónak nem tulajdonít többé közvetlen emancipatorikus érdeket. A rekonstrukció teljesítménye elméleti és közvetlenül soha nem gyakorlati.¹⁵ Ezzel együtt nélkülözhetetlen jelentősége van az emancipatorikus megismerés-érdek vezette ideológia-kritika és terápia (vagyis önreflexió) számára. Ugyanis a rekonstrukció révén nyílik lehetőségünk a gyakorlati kritikában nélkülözhetetlen kritikai standardok felállítására. Így indirekt módon jelen van a gyakorlatban az elmélet, még ha nem is azonosíthatóak egymással (Habermas 1974: 24).

14 Itt meg kell említeni McCarthy és Böhlert kritikája mellett, a lényegében hasonló irányba mutató Apeli és Wellmeri bírálatokat is. Apel szerint Habermas olyan színben tünteti fel az önreflexiót, mintha az egyúttal az ipari társadalom átalakításának irányába is mutatna. Az emancipatorikus megismerés-érdek fogalmában a reflexiót és a gyakorlati küzdelmeket mintegy azonosítja, annak ellenére, hogy a MÉ-ben csak az előbbiről beszél. Wellmer hasonló irányú kritikája ennél is továbbmegy és egyenesen az emancipatorikus megismerés-érdek felülvizsgálatát javasolja. Álláspontja szerint az emancipatorikus megismerés-érdeket a gyakorlati küzdelmek számára kell leszűkíteni és a kritikai társadalomtudománynak ehelyett explanatorikus megismerés-érdeket kell tulajdonítani (Apel és Wellmer álláspontját idézi Weiss 2005: 274-275).

15 A rekonstrukció megismerés-érdeke – ahogy arra McCarthy is felhívja a figyelmet – továbbra is kidolgozatlan pont marad (McCarthy 1978: 102). Habermas egyfajta tiszta, magából az észből fakadó elméleti megismerés-érdekre utal, ami valójában érdektelen. Leginkább a fichte-i, az észből fakadó, önállóságra, emancipációra vonatkozó, az ész számára cleve adott érdekre való MÉ-beli utalás teszi érthetővé ezt a koncepciót (Habermas 2005: 182-183).

3. A MÉ és a „tudatosítás-problematika”

A MÉ gondolatmenetének ismeretében joggal vethetjük fel a kérdést: vajon milyen hozadéka van egy radikális ismeretelmélet igényével fellépő, belső feszültségektől sem mentes, emancipatorikus megismerés-érdekű társadalomelméleti programnak a problematikussá váló KCS koordinációja számára? Az világos, hogy közvetlenül nem hasznosíthatók a MÉ gondolatai problémánk megoldására. Leginkább azért, mert a MÉ a tudatfilozófiai paradigma keretei között íródott, Habermas nyelvi fordulata előtt, a tudatosítás-problematika, pedig csak a *A kommunikatív cselekvés elmélete* (továbbiakban KCSE) nyelvén fogalmazható meg. Ma már tudjuk, a MÉ programját Habermas nem folytatta. Kritikai társadalomelméletét nem az emancipatorikus megismerés-érdek alapján, hanem a nyelv formális pragmatikai elemzése alapján dolgozta ki. Ugyanakkor azt is tudjuk, hogy a MÉ számos megoldott és megoldatlan kérdése továbbél a habermasi gondolkodásban (előbbi – pl. a duális társadalomkép – mint beépített elem, utóbbi – pl. a kritikai bázis kérdése – mint továbbra is megoldandó kérdés). Tehát arról szó sincs, hogy Habermas radikálisan szakított volna a MÉ-kel.¹⁶ Ennek megfelelően én is úgy tekintek rá, mint egy szigorú értelemben folytatás nélkül maradt¹⁷, számos kritikát kapott¹⁸, ugyanakkor számos továbbélő gondolatot tartalmazó műre. Az alábbi fejezetben azt vizsgálom meg, hogy miként használhatók fel a MÉ belátásai dolgozatunk problémája számára.

A kritikai irodalom rövid tárgyalását és a MÉ belső feszültségének feltárását azért tartottam fontosnak, mert eligazítanak a MÉ-nek a KCS-koordináció problematika kapcsán való hasznosíthatósága lehetőségeiről és korlátairól. Attól függetlenül ugyanis, hogy a MÉ-ben nem sikerült a kritikai társadalomtudományokat az emancipatorikus megismerés-érdek fogalmával megalapoznia, valamint az elmélet és gyakorlat közti szakadékot áthidalnia, a mi problémánk szempontjából számos rendkívül fontos megállapítást megfogalmaz Habermas. A minket érdeklő kérdés ugyanis kifejezetten gyakorlati kérdés, vagyis nem a rekonstrukció, hanem az önreflexió dimenziójában lokalizálható.

A MÉ-ben Habermas az ismeretelmélet kérdését („mik a megismerés transzcendentális feltételei?”) a tudat művelődési folyamatok révén történő kialakulásának kérdéseként fogalmazza újra („mik a megismerő tudat kialakulásának transzcendentális feltételei?”). A MÉ kérdésfelvetése révén kapcsolódik a tudatosítás-problematikához. Hiszen a tudatosítás kérdése („mik az életvilág racionalizálásának feltételei?”) szintén az egyéni tudat művelődési (szocializációs) folyamataira vonatkozik. Az életvilág

16 A habermasi életmű egészét feldolgozó monográfiák ennek megfelelően a MÉ kudarcai által motiváltként mutatják be a későbbi elméletépítést (McCarthy 1978: 92 vagy Felkai 1993: 200).

17 Ahogy Felkai Gábor megjegyzi, eredetileg egy háromkötetesre tervezett trilógia nyitódarabja volt a MÉ (Felkai 1993: 184).

18 A bírálatokról több áttekintő elemzés is olvasható: Némédi (2000b: 187-192), Weiss (2005), McCarthy (1978: 91-125).

racionalizálásának kérdése a MÉ-ben vizsgált munka (Marx) és interakció (Freud) folyamatai közül az utóbbival állítható párhuzamba. Így a tudatosítást a továbbiakban a pszichoanalízis felől járom körbe.

3.1. A terápiás szituáció konceptualizálása a KCSE fogalomkészletével

A tudatosítás fogalmát korábban az együtt cselekvők életvilágának racionalitása közti különbség okán problematikussá vált KCS-koordinációt helyreállító folyamatként definiáltam. A MÉ-ben Habermas a pszichoanalízist olyan példaként elemzi, mely segítségével bemutatható, hogy miként képzelhető el az önreflexió – egy személy dogmatikus beállítódásainak meghaladása – a gyakorlatban. Az önreflexió megismerés-érdekét nevezi emancipatorikus megismerés-érdeknek. Célját tekintve nagyon hasonlónak tűnik a tudatosítás és a pszichoanalitikus szituáció. Mindkét helyzetben olyan társas cselekvés folyik, melynek célja az egyik fél önreflexiójának elősegítése. Ugyanakkor nyilvánvalóan számos különbség fedezhető fel a tudatosítás és terápia között (hogy csak a legszembevetőbbet említem: a tudatosítás nem gyógykezelés). Ezért kézenfekvőnek tűnik a tudatosítás fogalmának kontúrjait a terápiás helyzethez képest körvonalazni. Vagyis a tudatosítás lehetőség-feltételeit, nélkülözhetetlen jellemzőit a terápiás szituáció jellemzői alapján azonosítani. Első lépésben le kell írunk a – habermasi interpretáció szerinti – pszichoanalitikus cselekvés-helyzetet a KCSE fogalmaival, hogy a tudatosítás fogalmának kidolgozásához szükséges formára hozzuk.¹⁹

A pszichoanalízis egy terápia. A terápiás szituációban két fél vesz részt: a beteg és a terapeuta. A beteget az ön maga számára ismeretlen belső konfliktusok és az ebből fakadó kommunikatív kompetencia torzulása jellemzi. Az orvost e patológiás tünetegyüttes természetének ismerete jellemzi (más szóval: a belső konfliktusok és a kommunikatív kompetencia-torzulás összefüggéseiről való – előzetesen rekonstrukcióval párosuló önreflexió²⁰ során szerzett – tudás). A két fél között ennek megfelelően a betegségre

19 A pszichoanalízis a MÉ után hatását inkább indirekt módon érezte Habermas munkáiban (ezt jelzi a KCSE-ben feltűnő „gyarmatosítás” kifejezés, melyet – ahogy arra Felkai Gábor felhívja a figyelmet – Habermas Freudtól kölcsönöz; Felkai 1993: 314). Szemben a Frankfurti Iskola első generációjával és szemben a MÉ korabeli önmagával, a KCSE elméletének építései Habermas a kritikai társadalomelmélet pszichológiai alapjait egyéb szerzőkre támaszkodva fejtette ki (elsősorban a kognitív pszichológia hagyományába tartozó Piaget-t és Kohlberget kell kiemelni). Ennek megfelelően ő maga nem fogalmazta újra a KCSE nyelvén a pszichoanalízist (McCarthy 1978:194).

20 Ahogy azt Habermas is hangsúlyozza, nem véletlen, hogy pszichoanalitikus csak olyasvalaki lehet, aki maga is részt vett/ részt vesz analízisben. (Habermas 2005: 207). A terápia által megkövetelt ismeret ugyanis nem csupán rekonstrukció során elsajátítható ismeret: hozzátartozik – a rekonstrukció gyakorlati párja – az önreflexió tapasztalata is. Ugyanakkor nem véletlen az sem, hogy nem minden, analízisen átesett (tehát az önreflexió tapasztalatával rendelkező) személyből lesz terapeuta. Az önreflexió tapasztalat és a rekonstrukcióval elsajátított elméleti háttér együttes ismerete adja csak meg a terápiához szükséges készséget.

vonatkozó tudásbeli különbség van.²¹ A beteg stratégiai célja a gyógyulás. A terapeuta stratégiai célja az ebben való segítségnyújtás. A gyógyítás/gyógyulás folyamata tanítási/tanulási folyamat.²² A terápiás szituációban nyelvi társas cselekvés (beszélgetés), valamint ennek a terapeuta általi folyamatos megfigyelése zajlik (ezek összességé maga a terápia). A beszélgetések megfigyelése során a terapeuta az elfojtott konfliktusokat a tapasztalt elvétések alapján azonosítja. Az elvétések a KCS szisztematikus torzításai, az őszinteség érvényességi igényének megsértését jelzik.²³ A társas nyelvi cselekvés során a terapeuta felfedi a beteg előtt az általa megfigyelt és a beteg számára ismeretlen belső konfliktusokat.

A konfliktusok felfedése nem pusztán közlés. Sokkal inkább terapeuta és páciens közös kísérlete a páciens reszocializációjára (vö. „átdolgozás”). Habermas a szocializáció folyamatát mint jelentés-létrehozási folyamatok sorozatát értelmezi, melyek során közvetlenül az egyén kommunikatív kompetenciája (jelentés-létrehozási képessége), és közvetve a világra vonatkozó jelentések kialakulnak. Fontos megkülönböztetni egymástól ezt a két szintet, hiszen a kommunikációs patológia hátterében nem pusztán „torzult önmagáról alkotott jelentés” áll, hanem „a torzult jelentés-létrehozási módból fakadó torzult önmagáról alkotott jelentés”. A páciens célja az, hogy a jelentés-létrehozási mód korrekciója révén korrigálja a saját magáról alkotott jelentést. Az önreflexió azt teszi lehetővé, hogy a páciens átvilágítsa saját jelentés-létrehozási folyamatait és ennek alapján eldöntse, mely jelentéseket tartja elfogadhatónak.²⁴ A terápia az eredetileg torzult szocializációs folyamat korrigált megismétléseként értelmezhető. Ennek során a páciens úgy alkotja újra a világra vonatkozó jelentéseket, hogy az új, torzításmentes (legracionálisabb) jelentés-létrehozási kompetencia (KCS) felől átvilágítja azokat. Amelyek a KCS szerinti – tehát egy uralommentes igazolási – eljárásban is elfogadhatóak, azokat megtartja, amelyek nem, azokat elveti. Mindez természetesen időigényes folyamat, így a terápiát KCS-ek sorozataként írhatjuk le.

21 Hangsúlyoznám, hogy ez a KCSE keretei között elvben nem jelent szükségszerűen torzítást eredményező hierarchikus viszonyt, hiszen a pusztán tudásból fakadó egyenlőtlenség realizálása, ez maga a KCS telosza. A már említett *Theorie und Praxis* 1971-es kiadásához írt előszavában álláspontommal szemben Habermas a terápiás diskurzust mint eleve torzított diskurzust írja le, mondván a résztvevők között aszimmetrikus viszony van (a terapeuta utasításait követi a páciens – Habermas 1974: 23). Ezt az érvet – a születésekor még nem létező – KCSE alapján azonban elutasítandónak tartom.

22 E tanulási folyamat egyszerre kognitív (belátás) és érzelmi (érzelmi viszonyulás megváltoztatása – Habermas 2005: 205-206).

23 Ez áll annak a hátterében, hogy még a KCSE idején is „terápiás diskurzusnak” nevezi Habermas a főként az őszinteség érvényességi igénye mentén szerveződő diskurzust.

24 Nagyon hasonló gondolatmenetet találunk *A társadalomtudományok logikája* egy Gadamerrel polemizáló pontján. Habermas a tradíció-kritika lehetőségét egy olyan folyamatban látja, mely során felidézük a tradíció-elsajátítás dogmatikus elfogadáson alapuló útját, és azt, „ami az elsajátítás során pusztán uralom volt, feloldjuk a belátás és a racionális döntés kevésbé erőszakos kényszerében” (Habermas 1994: 242).

Ennél a következtetésnél érdemes egy kicsit elidőzni és alaposan megvizsgálni, hogyan jellemezhetjük a terápiás szituációban lefolytatott KCS-eket. Különböztessük meg egymástól a KCS torzulásának két lehetséges okát, a kommunikatív patológiát és a zárt életvilágot. A kommunikatív kompetencia diszfunkciójából fakadó torzulás (kommunikációs patológia) minden terápiás helyzetben megfigyelhető, hisz épp ennek megszüntetése a terápia célja. Az életvilág zártságából fakadó torzulás előfordulási esélye kifejezetten kicsi a terápiás helyzetben.²⁵ Mégpedig azért, mert attól kezdve, hogy a beteg megérti, a terápia nem más, mint jelentéseinek a legracionálisabb jelentés-létrehozási eljárás (KCS) mércéje szerint történő átvilágítása, egyúttal el kell fogadja az „érvelő ész normáit”²⁶ is. Az érvelő ész normáinak elfogadása pedig azt jelenti, hogy csakis a jobbik érv alapján (egy KCS-ben születő konszenzusként) fogad el bármely jelentést. Az érvelő ész normáinak elfogadása azzal jár, hogy elfogadja, potenciálisan minden jelentés kritizálható és csakis az igazolást követően elfogadandó (a következő kritikáig). Az érvelő ész normái ennek megfelelően a nyitott életvilág normái. Ebben az értelemben jelenthető ki a terápiás helyzetről, hogy csakis nyitott életvilág megléte esetén kezdődhet egyáltalán el.

Úgy tűnik tehát, hogy egyszerre igaz: a terápiás helyzetben a beteg kommunikatív kompetenciájának diszfunkciója miatt torzul a KCS, ugyanakkor a felek – minthogy erre külön erőfeszítéseket tesznek – a hétköznapijánál jobban odafigyelnek az érvelő ész normáinak betartására (ez explicit előfeltétele a terápiának), tehát nyitott életvilág horizontja előtt zajlik a terápiás KCS. Összefoglalóan, a pszichoanalitikus terápiát olyan speciális KCS sorozatként jellemezhetjük, melyben a felek életvilága nyitott, ugyanakkor az egyik fél kommunikatív kompetenciája nem funkcionál tökéletesen. A terápia célja ennek a diszfunkciónak tanulási folyamat során történő megszüntetése. A tanulási folyamat a beteg reszocializációjaként fogható fel. A következő fejezetben a KCSE fogalomkészletével leírt terápiás helyzettel való összevetésben igyekszem a tudatosítás nélkülözhetetlen jellemzőit rekonstruálni.

3.2. A tudatosítás és a terápia hasonlóságai és különbségei

Az első és legalapvetőbb különbség a pszichoanalitikus és a tudatosítási helyzet között a szerepek definiáltságából fakad. A terápiás helyzetben beteg és orvos szerepe egyértelműen definiált. A tudatosítási helyzetben nincsenek definiált szerepek. A tudatosítási

25 A manipuláció (rejtett stratégiai cselekvés) szintén kis eséllyel van jelen terápiás helyzetben, ezért nem térek ki rá a főszövegben (noha a nem-terápiás helyzetekben legalább annyira gyakori, mint a másik két eset).

26 Apel fogalmazza meg, hogy aki őszintén jelentést akar létrehozni, annak szükségszerűen el kell fogadnia az érvelő ész normáit: „A komoly érveléssel együtt (...) már rá is léptünk a vita talajára és ennyiben elismertük az érvelő ész normáit.” (Apel 1992: 93).

szituációban két tetszőleges személy vesz részt, akiket mindössze az köt össze, hogy közösen teleológiai cselekvést szeretnének végezni (azonban e szándékot előbb a világok valamely elemére vonatkozó közös jelentés hiányában, majd a cselekvés-koordináció koordinációjának problematikussá válása okán képtelenek realizálni). A tudatosítási helyzet szereplői között előzetesen egyetlen különbséget azonosíthatunk: az egyikük életvilága – a releváns jelentés tekintetében – nyitottabb, racionálisabb a másikénál (a továbbiakban a nyitottabb életvilágú felet „racionalizáló”, a zártabb életvilágút pedig „racionalizálandó” szóval jelölöm). A terápiás helyzetben két tudásában különböző fél áll egymással szemben. A terapeuta tudásbázisa két elemből áll: rekonstruktív tudás (a – kommunikatív patológiaként megjelenő – pszichopatológiákról) és önreflexiós tapasztalat (saját önkonstitúciós folyamatainak átvilágítása). A terápiás helyzet mintájára elképzelt tudatosítási helyzetet ennek megfelelően úgy írhatjuk le, mint ami csak abban az esetben jöhet létre, ha a racionalizáló rendelkezik a tudatosítás folyamatára vonatkozó kellő rekonstruktív tudással és önreflexiós tapasztalattal egyaránt.²⁷

A második lényegi különbség a terápiás és a tudatosítási szituáció között az, hogy míg a terápia során terapeuta és páciens egyetlen, explicit célja a páciens önreflexiójának elősegítése, addig a tudatosítás esetében az együtt-cselekvők explicit célja a világok (társadalmi, objektív, szubjektív) valamelyikébe beavatkozni (társas teleologikus cselekvés). Abban az esetben, amikor az együtt cselekedni kívánók között jelentésbeli disszenzus és a cselekvés-koordináció koordinációjára vonatkozó nehézség támad, az explicit cél mellett két implicit cél is megjelenik. Ezek az implicit célok: a jelentés-létrehozás-koordináció helyreállítása (az életvilág vonatkozó szeptének kölcsönösen nyitottá tétele), majd ha ez megtörtént, a közös jelentés kialakítása. A tudatosítás folyamatáról rekonstruktív tudással rendelkező racionalizáló félről feltételezhetjük, tudatában van ennek az implicit célnak (annak, hogy amennyiben közösen akar cselekedni társával, úgy egyúttal célja az is, hogy közös jelentés-létrehozási módban állapodjanak meg). Ennek megfelelően a racionalizáló fél meg kell, hogy kísérelje társa számára is explicitté tenni ezt a célt. Világossá kell tennie a racionalizálandó fél számára, hogy közös cselekvésre csak úgy van mód, ha közös jelentésekkel rendelkeznek és ennek megfelelően közös céljuk a jelentésekről megállapodni.

Ezt a lépést tekinthetjük a tudatosítás első lépésének.²⁸ Az első lépés egy – a közös cselekvéshez szükséges közös jelentés összefüggésére vonatkozó – kölcsönösen elismert jelentés létrehozásának folyamatként írható le. Röviden érdemes kitérni arra, hogy mi-

27 Noha az említett rekonstrukciós tudásbázis alighanem legmélyebb leírását maguk a habermasi elemzések képviselik, természetesen ez nem azt jelenti, hogy a racionalizálónak a habermasi gondolati rendszerrel kellene tisztába lennie. Ugyanakkor azt is tisztán kell látni, hogy akárcsak a KCS, a tudatosítás alábbiakban kidolgozott fogalma is határhelyzetnek tekinthető, vagyis a valóságban rendkívül ritkán kerül rá sor.

28 Szó sincs arról, hogy a racionalizáló közvetlenül arra törekedne, hogy társa vesse el eredeti jelentését. Hiszen ha a racionalizálandó anélkül vetné el jelentését, hogy egyetértene ezzel a lépéssel, nem az életvilág racionalizálása, hanem az eredeti egy újabb dogmatikus jelentésre való cseréje történt csupán (ezért nem oldható meg hatalmi szóval a racionalizálás problémája).

lyen sajátosságai vannak ennek a jelentés-létrehozási folyamatnak. A terápiás jelentés-létrehozást úgy jellemeztük, mint a köznapinál nyitottabb életvilág horizontja előtt – a legracionálisabb cselekvés-koordinációs módnak megfelelően – zajló, azonban kommunikációs patológiával terhelt KCS-t. A tudatosítás első lépésében lefolytatott jelentés-létrehozást úgy jellemezhetjük, mint amelyben nem fenyeget különösebben nagy eséllyel kommunikációs patológia torzító hatása. Ugyanakkor a zárt életvilágból fakadó torzítás esélye jelentős (hiszen épp abból fakadóan vált szükségessé a tudatosítási folyamat, mert az egyik fél nem volt hajlandó bizonyos jelentéseket szabadon megvitatni, az érvelő ész normáit elfogadni). Ennek megfelelően a tudatosítás első lépésében lefolytatott jelentés-létrehozást nem KCS-ként, hanem egyéb cselekvés-koordinációs mechanizmusként írhatjuk le.²⁹ Ez a cselekvés-koordinációs mechanizmus minden esetben a racionalizálándó fél által adekvátnak tekintett jelentés-kialakítási mechanizmus formáját ölti.³⁰

Miután a racionalizáló félnek sikerült világossá tennie társa számára, hogy közös cselekvés csakis közös jelentés birtokában lehetséges, megkezdődhet a tudatosítás második lépése. A második lépés során a racionalizáló fél az eredetileg dogmatikus jelentés-kritika számára való nyitottá tételében segíti társát (ez maga az életvilág racionalizálása: egyre racionálisabb kritikai mércék számára megnyitni a jelentést). Ez a művelet az önreflexió egy formájának tekinthető: a racionalizálándó fél jelentés-kialakulási folyamatának átvilágításaként írható le. Egy jelentés nem-dogmatikus mivoltáról úgy bizonyosodhatunk meg, ha átlátjuk miként alakult ki. A kialakulási folyamatok (jelentés-létrehozási folyamatok) átvilágítása ráirányítja a figyelmet arra, hogy bármely kialakult jelentés nem szükségszerűen olyan amilyen, hanem potenciálisan más, éppen ezért kritizálható, megvitatható.³¹ Ebben az értelemben a tudatosítás a racionalizálándó fél egy jelentésének kialakulási folyamataira – vagyis a jelentés-létrehozási módra – vonatkozó önreflexióban való segítségnyújtásként definiálható.

Miként írható le ez a segítségnyújtás? A terapeuta segítségnyújtása abban állt, hogy az elvétések révén azonosította az elfojtásokat és ezeket feltárta a páciens számára. Így

29 Habermas az egyéb cselekvés-koordinációs mechanizmusokat privatív fogalmakként írja le, mint a legracionálisabb KCS-hez képest egyre kevésbé racionális mechanizmusokat. Ezek rendre: tekintélyen, csere-elven, szerep- vagy normarendszeren alapuló cselekvés-koordináció (Habermas 2001: 201).

30 A teljesség kedvéért meg kell említeni, hogy abban az esetben, ha a tudatosítás első lépéseként felfogott jelentés-létrehozás ellehetetlenül, vagyis a felek nem tudják kölcsönösen elismerni azt az összefüggést, hogy közös cselekvés csak közös jelentés birtokában lehetséges, úgy a tudatosítás egésze ellehetetlenül. Hiszen az erre vonatkozó jelentés-létrehozáshoz szükséges tudatosítási folyamat első lépése során a felek kikerülhetetlenül visszaérkeznek az egyszer már lehetetlenné vált jelentés-létrehozási feladathoz, így egy végtelen ciklus alakulna ki.

31 A tudatosításról már korábban megmutattam, hogy nem egy másik életformára való átnevelés formáját ölti. A fentiek fényében érthetővé válik, hogy ehelyett pontosan miként értelmezhető. A tudatosítás során az egyén éppen hogy az eredeti életvilágához viszonyul, saját jelentés-létrehozására reflektál. Az önreflexió révén mindenek előtt az egyén saját életvilágához való viszonya változik meg. A különböző jelentés-kialakítási módokat átvilágítva azt ismeri fel, hogy életvilága nem abszolút, hanem változó és változtatható.

a pszichoanalízis során egy KCS-sorozat keretében zajlott a terápiás reszocializáció. A tudatosításra csak jelentős módosításokkal alkalmazható ez a modell. A legfontosabb különbség, hogy míg a terápia során a cél egy nyitott életvilág előtt, az érvelő ész normáit elfogadva átvilágítani a páciens korábbi jelentés-létrehozási aktusait és ennek megfelelően kiszűrni a kommunikatív ész rostáján fennakadó jelentéseket, addig a tudatosítás során az a cél, hogy a racionalizáló fél rávegye társát az érvelő ész normáinak elfogadására. A terápia során konszenzus van a jelentés-kialakítás módjáról, mindkét fél azonos (magas) racionalitású életvilággal rendelkezik. Páciens és terapeuta a páciens torzult kommunikatív kompetenciájából fakadóan torzult jelentéseit a jelentés-létrehozás mércéje szerint korrigálják: azokat ismerik el, melyek a köztük lefolytatott uralommentes szabad vitában igazolhatóak.³² A tudatosítás során nem jelentéseket világitanak át a felek az uralommentes vita mércéi szerint, hanem éppen az a céljuk, hogy ezekről a mércékről jussanak konszenzusra.³³ Ebben az értelemben nem jelentéseket, hanem jelentés-létrehozási módokat (más szóval: cselekvés-koordinációs módokat) világitanak át.

Ezen a ponton ahhoz a kérdéshez lyukadunk ki, hogy milyen mérce szerint világitathatók át a különböző jelentés-létrehozási módok? Ha – a terápia mintájára – korrigált reszocializációs folyamatként képzeljük el a tudatosítást, mit tekintünk a korrekció bázisának? A MÉ-ben erre a kérdésre már nem találunk választ, ezért egyéb források után kell nézni. A kérdés eldöntéséhez hasznos forrásul szolgálhat Habermas diskurzusetikai írásai. Ezekben a különböző morális fejlettségi szintek kialakulásával összefüggésben vizsgálja meg a különböző cselekvés-koordinációs fokok fejlődéslogikáját. Álláspontom szerint cselekvés-koordináció és moralitás kapcsolatának tisztázása után megfogalmazható egy a cselekvés-koordinációs módok átvilágításához szükséges mérce.

Ennek kifejtésére azonban már nem kerül sor jelen dolgozatban. Ehelyett zárásként röviden összefoglalom, hogy mit tudtunk meg a tudatosításról a pszichoanalízissel való összevetésből. A tudatosítás három fontos sajátosságát azonosítottuk. Az első: tudatosítás csak úgy jöhet létre, ha a racionalizáló fél rekonstruktív és reflexiós tudással is rendelkezik a tudatosításról. A második: első lépésben a racionalizáló félnek világossá kell tennie társa számára, hogy közös cselekvés csak közös jelentések birtokában lehetséges, ily módon téve közös céllá a tudatosítást. A harmadik: második lépésben a racionalizáló félnek társával jelentés-létrehozási módokat kell átvilágítania. Arra a kérdésre, hogy pontosan milyen mérce szerint és miként zajlik az átvilágítás, Habermas diskurzusetikai megfontolásait áttekintve találunk választ (vö. Sik 2008).

32 Minthogy a páciens eredeti jelentéseit a látens hatalmi viszonyokkal terhes családi körben hozta létre, torzult KCS keretében, ezért azok szükségszerűen torzultak maguk is. A terápia ennek a folyamatnak a korrekciója: egy uralommentes KCS keretei között újratárgyalva a jelentéseket kiderül melyek voltak azok, amiket pusztán a hatalmi viszonyok miatt fogadott el a páciens és melyek voltak azok, amiket egy uralommentes eljárásban is igazoltnak tekint.

33 Ennek megfelelően belátható: a tudatosítás problematika ott végződik, ahol a pszichoanalízis kezdődik.

Irodalom

- Apel, Karl-Otto (1992). A diskurzusetika határain? (ford. Felkai G.) In *Két erkölcsfilozófiai tanulmány*. Magyar Filozófiai Szemle 1992/3-4. számának különlenyomata.
- Felkai Gábor (1993). *Jürgen Habermas*. Budapest: Áron Kiadó.
- Habermas, Jürgen (1994). *A társadalomtudományok logikája*. (ford: Adamik L., Bacsó B., Kiss E., Mesterházi M., Némédi D., Vajda M.) Budapest: Atlantisz (eredeti megjelenés: *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, 1967).
- Habermas, Jürgen (2005). *Megismerés és érdek*. (ford. Weiss J.) Pécs: Jelenkor Kiadó (eredeti megjelenés: *Erkenntnis und Interesse*, 1968).
- Habermas, Jürgen (1974). Some Difficulties in the Attempt to Link Theory and Praxis. (ford. Viertel J.) In *Theory and Practice*. Boston: Beacon Press (eredeti megjelenés: *Einleitung zur Neuauflage. Einige Schwierigkeiten beim Versuch, Theorie und Praxis zu vermitteln*, 1971).
- Habermas, Jürgen (2001). Morális tudat és kommunikatív cselekvés (ford. Felkai G.) In Felkai Gábor (szerk.) *A kommunikatív etika*. Új Mandátum Könyvkiadó (eredeti megjelenés: *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln* 1983).
- Hegel, G. W. F. (1982). Jénai reálfilozófia (ford. Révai G.), In Márkus Gy. (szerk.) *Ifjúkori írások*. Budapest: Gondolat.
- Hegel, G. W. F. (1979). *A szellem fenomenológiája* (ford. Szemere S.). Budapest: Akadémiai Kiadó.
- McCarthy, Thomas (1978). *The Critical Theory of Jürgen Habermas*. London: Hutchinson.
- Némédi Dénes (2000a). Az értékmentesség elve a szociológiában. In *Társadalomelmélet – Elméletlettörténet*. Budapest: Új Mandátum.
- Némédi Dénes (2000b). A kritikai elmélet normatív bázisának problémája Habermasnál. In *Társadalomelmélet – Elméletlettörténet*, Budapest: Új Mandátum.
- Papp Zsolt (1976). Mire jó a szociológia, avagy az önmagával szembesített tudomány mítoszrombolása a nyugatnémet pozitivizmus-vitában. In (uő. szerk.) *Tény, érték, ideológia: a pozitivizmus-vita a nyugatnémet szociológiában*. Budapest: Gondolat.
- Sik Domonkos (2008). A kommunikatív cselekvés koordinációja. *Szociológiai Szemle* megjelenés alatt
- Weiss János (2004). *Az elismerés elmélete*. Budapest: Áron Kiadó.
- Weiss János (2005). Adalékok a Megismerés és érdek recepciójához. In *Megismerés és érdek*. Pécs: Jelenkor Kiadó
- Wessely Anna (1997). Habermas politikafilozófiájának szerkezetváltozása (a társadalmi válság esélyétől a társadalmi integráció esélyéig). *Világosság* 1997/12.