

ta volnék. Inkább azt gondoltam, hogy a legkülönbözőbb elméleti háttérrel rendelkezők között fel innen-onnan egy-egy darabkát. Csak amikor elkezdtem külföldön előadásokat tartani, akkor mondták az emberek: „Ez nagyon strukturalista megközelítésmód”. Így jöttem rá annak idején, hogy ezek szerint strukturalista volnék. Ez az, ami összeköt Eduardóval, hogy nem a hasonlóságok érdekelnek minket, hanem a különbségek. Hogy miért? Mert számunkra és Lévi-Strauss és Saussure óta az egész strukturalista galaxis számára egy jelenség csak akkor releváns, ha kontrasztban áll egy másik jelenséggel. Ez az alap. Ebből a premiszaból indultunk ki. Eduardo azt a kérdést tette fel magának, hogyan konstruálható meg a kannibalizmus mint filozófiai és politikai eszme, én pedig a nem-emberi dolgokhoz való viszonyulásokról/relációkról gondolkodtam. Észrevettük, hogy párhuzamos utakon ugyanabba az irányba tartottunk. Eduardo mindenesetre azon dolgozik, hogy amazóniai bennszülöttek tényleges kijelentéseiből kiindulva dolgozzon ki egy alternatív filozófiai modellt. Itt nem egy koherens korpuszról beszélünk. Ez egy olyan gondolatrendszer, amely csak attól kapja a szisztémáját, aki éppen elemzi. Eduardo pedig egy filozófiai ellenmodellt akar kifejleszteni ebből a gondolatrendszerből, egy faltörő kost a nyugati metafizika ellenében.

■ *Ez nagyon deleuze-iánus vállalkozás.*  
 ■ Igen, persze, ez Deleuze öröksége. Eduardo ebben nagyon militáns. Én inkább igyekszem hűséges maradni ahhoz a strukturalista tételhez, hogy egy rendszer csak a transzformációk egy csoportjában lehet megérteni. A négy identifikációs mód az átalakításoknak egy csoportja. De ezen a csoporton belül egyik variáns sem áll fölötté a többinek. A naturalizmus csak az egyik variáns, és szemlélhető a többi nézőpontjából. Én ilyen módon próbálok dezakralizálni a nyugati metafizikát. Úgy írom le a naturalizmust, mint az egyik módszert a többi között a világ észlelésére és elemeinek összeszervezésére. Nem érdekesebb vagy érdektelebb, mint a többi.

■ *Világos nekem, hogy a naturalizmusról sosem mond le teljesen. Módszertanilag nagyon is önreflexív.*

■ Hát persze. Nem lóghatunk a levegőben. Amikor az ember bennszülött fogalmakat és problematikát transzformál egy filozófia rendszerbe, akkor ezt mindig valami meghatározott pozícióból teszi. Ez, gondolom, elkerülhetetlen.

■ *Az a mód, ahogy a világról gondolkodik, egyesek számára nagyon formalistának tűnhet. Mégis vannak fontos politikai implikációi. Például azzal a kérdéssel kapcsolatban, hogy a természeti rezervátumok létrehozása hogyan érintett egyes törzseket.*

*Vagy a bányatársaságok és az ausztráliai őslakosok fájdalmas összeütközése – és itt nemcsak területről van szó, hanem élet-halál kérdéséről.*

■ Hogy a második példával kezdjük: egész sor olyan perre került sor Ausztráliában, amiket totemhelyeknek bányatársaságok által tönkretétele váltott ki. Az abóknak mindig nagyon nehéz a saját nézőpontjukat megvédeni, mert az egyetlen szóikinc, ami rendelkezésükre áll, a szent helyek szóikince. A szent helyeké, mint ha ezek a helyek olyanok lettek volna a számukra, mint a kába-kő Mekkában, vagy a párizsi Notre Dame. Ezek azonban nem ilyen értelemben vett szent helyek, olyan helyek, amelyen egy totemisztikus csoport tényleges identitásának magvait elhintették, még mielőtt az egyénekben, emberi és nem-emberi lényekben oltott volna testet. Ezért szívesen nevezem ezeket keltetőknek, ontológiai keltetőhelyekről van szó. Ha felszámolják ezeket, eltűnik a totemisztikus csoport identitásának fizikai forrása. Egyszerűen megszűnnek létezni. Ez borzalmas. Olyan, mintha egy szülőotthont, egy inkubátort semmisítenének meg. Az ügyvédeknek ilyen eseteknél rendkívül nehéz a dolguk, mert az európai jellegű jogban nincs hely az ilyesfajta koncepciók számára.

A másik példa: bizonyos területek védelmére világszerte rendszerint a biodiverzitás elvére hivatkoznak. Nagy biodiverzitást mutató helyek ezek, amely ritka vagy éppen kihalással fenyegetett fajok élőhelyeit adják. Úgy látom, hogy a konfliktusok, amelyek igen gyakran kialakulnak a helyi népesség és a természetvédők mozgalmak és intézmények között, azzal függnek össze, hogy a természetvédők úgy tesznek, mintha ők rendelkezhetnének ezek felett a területek felett. Ez egyes esetekben ahhoz vezet, hogy elúzik onnan a helyi lakosokat. Ezeknek a konfliktusoknak a megelőzése érdekében fontos volna tisztába jönni azzal, hogyan fogják fel ezek az emberek a nem-emberi világhoz való viszonyukat. Ez különösen azért fontos, mert az Amazónia lakossága és növényvilága közti viszony vizsgálata kimutatta, hogy a növények eloszlása Amazóniában legalább részben az ember és az ökoszisztéma közötti évezredes kölcsönhatás eredménye. Nem tévedés az őserdőt kertnek nevezni.

Ezért abszurd elúzni egy populációt a saját területéről arra való hivatkozással, hogy árt a biodiverzitásnak. Sokszor éppen ennek a populációnak köszönhető, hogy még egyáltalán fennáll ez a nagy biodiverzitás. Vannak vadásztársadalmak, amelyeknek sikerült még növelni is a biodiverzitást hosszú időszakokon keresztül. És ezt más okokból teszik, mint amit a természetvédők ügynökségek feltételeznek, akik ugyanis többnyire naturalis-

ták, és radikális különbséget álltanak fel a környezet biodiverzitása és a populáció között. Ha belegondolunk, hogy ezek az emberek társas partnereiként kezelik az állatokat – megölik, megeszik, de nem nézik le, nem tekintik „dolgoknak” őket –, akkor szembe lehetne helyezkedni a naturalista előfeltevésekkel, amelyek az esetek többségében rendkívül kontra-reaktívak voltak.

Általánosabban fogalmazva: újra kell gondolni a kisajátítás egész rendszerét, amely Európának a rómaiak általi agrikulturális kolonizálási modelljén alapul, majd később a tulajdonosi individualizmus kifejlődésén, ami a tulajdon legitimitásának forrásául szolgál.

Ha valamiképpen meg akarunk birkozni a globális klímaváltozásnak, a fajok tömegek kipusztításának tragikus következményeivel és a bolygó tönkretételének gazdasági következményeivel, akkor meg kell találnunk azokat az utakat, ame-

lyek egész másként osztják el a jogokat az emberek és a nem-emberi világ között a földön.

Nem oly módon, hogy bizonyos „emberi jogokat” kiterjesztünk a csimpánzokra is. Ez csak egy apró lépés, talán érdekes volna, de ettől alig változik meg valami. A politikai cselekvésnek kell új utakat találnunk, hogy a nem-emberi világ is megjelenjen a politika szférájában. És ezzel egy tág tér nyílik előttünk, mert át kell alakítani minden fogalmat, amivel az elmúlt 300 évben éltünk. Nemcsak egy szembeállítható modelltől van szó. Egészen új módon kell megtanulnunk élni itt ezen a földön, és ez azzal is jár, hogy olyan fogalmakat, koncepciókat kell kitalálnunk, amelyek ezt lehetővé teszik.

KARÁDI ÉVA FORDÍTÁSA

© Philippe Descola, Cord Riechelmann,

Danilo Scholz / Merkur

© Eurozine 2015-12-16

## JÜRGEN HABERMAS

### Kritika és kommunikatív cselekvés – Michaël Fössel Esprit-interjúja

*ESPRIT* ■ *A művét szokássá vált azzal a vállalkozással összefüggésbe hozni, amelybe a Frankfurti Iskola az 1930-as években fogott bele: a társadalom egy olyan kritikai elméletének kidolgozásával, amely képes volna új életet lehelni az emancipációs projektbe a technokapitalizmus bélyegét magán viselő világban. Amikor a második világháború után megkezdte tanulmányait, Németországban másféle kép uralkodott a filozófiáról: egy tehetetlen és hát a nemzeti szocializmus által kompromittált filozófia képe. Mi motiválta abban, hogy ezt a szakterületet válassza? Vajon az, hogy az ész kilátásait Horkheimer és Adorno a felvilágosodás dialektikájában olyan pesszimista módon ítélte meg, szerepet játszott abban, hogy először milyen témát választott a filozófián belül (Schelling tanulmányozását)?*

JÜRGEN HABERMAS ■ Nem, ez nem így volt. Én csak 1956-ban, a bonni Schelling-disszertációm befejezése után két évvel mentem Frankfurtba. Ahhoz, hogy megmagyarázzam, hogyan jutottam el a „kritikai elmélethez”, egy kicsit messzebbre kell kezdenem. A német egyetemeken 1949 és 1954 között általában csak olyan tanároknál lehetett tanulni, akik vagy maguk is náciak voltak annak idején, vagy alkalmazkodtak a rendszerhez. Politikai-morális értelemben korrumpálódtak a német egyetemek.

Ezért aztán jelentős szakadék volt a filozófiai tanulmányaim és a baloldali nézeteim között, amelyek a kortárs irodalomról, a fontos színházi előadásokról és az akkoriban főleg Franciaországból és

Olaszországból érkező filmekről folytatott éjszakába nyúló viták során alakultak ki. Már középiskolás éveim alatt beszereztem Marx és Engels műveit, és elkezdtem foglalkozni a történelmi materializmussal. Egy ilyen irányú érdeklődés mellett kézenfekvő lett volna, hogy szociológiát tanuljak, de ilyen szak oktatása akkoriban még nem létezett Göttingenben és Bonnban, azokon az egyetemeken, ahol én tanultam. Egyetemi tanulmányaim befejezése után elnyertem egy ösztöndíjat „az ideológia fogalmának” kutatására. Ebben az időben ismertem meg jobban a 20-as évek marxizmussal foglalkozó elméleti irodalmát és főleg a hegelianus marxista hagyományt – és lázba hozott 1955-ben Adorno *Prismen c.* tetételének megjelenése. Ismertem ugyan *A felvilágosodás dialektikáját* Horkheimertől és Adornótól addig is, de ennek a túlságosan sötét teóriának a hangvétele nem felelt meg az olyan fiatal emberek életérzésének, akik szerettek volna végre mindent jobban csinálni.

*A Prismen* viszont egészen másképp hatott rám. Ez válogatás volt Adornónak a 40-es években és az 50-es évek elején írott nagy tanulmányaiból Oswald Spenglerrel, Karl Mannheimrel, Thorston Veblenről stb. Ma már nehéz elképzelni, milyen ellentétben álltak ezek a ragyogó szövegek annak az Adenauer-korszaknak a tisztázatlan, zavaros, ragacsos légkörével.

A hidegháború kezdetét Németországban egy olyan antikommunizmus jellemezte, amely az érezhetően elhallgatott náci-korszak kényszerű elfojtását segítette

elő. Ebbe a kétfenekű hallgatásba robbantak bele egy olyan briliáns szellem élesen artikulált szavai, aki az antikommunista korszellemtől meg nem tévesztve, lepörtölt marxi kategóriákban ragadta meg a korabeli helyzetet. Egy sötétén ragyogó stílus radikális fogalmisága és komplexitása áttört a Német Szövetségi Köztársaság első éveinek kódén. Megfertőzött az „abszolút modernség” gesztusa is. De Adorno esszéiben mindenekelőtt olyasvalakivel találkoztam, aki megszüntette számomra az addig magától értetődőnek tekintett történelmi távolságot a hidegháborús jelen és a 20-as évek marxista társadalomelmélete között, mert teljesen jelenvaló és kortárs módon alkalmazta ezeket a kategóriákat!

### Adorno revelatív hatása – ellenérzések Heidegger francia recepciójával szemben

Emlékezzen csak vissza: abban az időben még a darabjaival a háború utáni évek színpadain uralkodó Jean-Paul Sartre sem volt filozófusként igazán politikusnak mondható. Számunkra, diákok számára A második nem Simone de Beauvoir-tól sokkal inkább pendített meg politikai húrokat, mint a Sartre-féle A lét és a semmi.

Amikor aztán Adorno, aki olvasott akkoriban tőlem pár dolgot, egy újságíró, a Musilit kiadó Adolf Frisé révén meghívott a társadalomkutató intézetébe, az Institut für Sozialforschungba, már nem volt megállás. A feleségem még ma is azt mondja, hogy „zászlók szárnyán” siettem Frankfurtba. Mindmáig nagy szerencsémnek tartom, hogy 1956-ban Adorno első tanársegédje lehetett belőlem.

**ESPRIT** ■ Szellemi fejlődését sokszor úgy állítja be, mint az átnevelődés folyamányát. A német katasztrófát követően kezdettől fogva arra törekedett, hogy a demokrácia (általában negatív) megítélését ellensúlyozza. Mennyire játszott szerepet ennek a szükségessége Heidegger szerepének megítélésében, aki – legalábbis Franciaországban – nagy hatással volt a kortárs filozófiára, sokat merítettek belőle? Ha egyszer eltekintünk Heidegger személyes elköteleződésétől: Vajon a vitatott pont nem érinti-e a filozófia küldetését is egy irracionlizmustól fenyegetett világban?

**JÜRGEN HABERMAS** ■ Az én demokrácia-felfogásomban még mindig Kant és a francia forradalom a döntő; közvetlenül a háború után angol megszállási övezetben éltünk, jobban megismertük az angolszász demokráciákat. Ezzel a háttérrel és a német demokrácia megszakadt történetének fényében próbáltuk akkoriban megérteni a fasizmus szakadékába való felfoghatatlannak tűnő visszaesést. Ez az önmagunkkal szembeni mélységes gyanakvással fertőzte meg

az én nemzedékemet; azokat az avítas felvilágosodás-ellenes géneket kezdtük kutatni, amelyeknek a mi saját tulajdon tradícióinkban kellett rejleniük. A filozófiával való minden foglalkozást megelőzően ez volt számomra a legegységibb tanulság a katasztrófából: a hagyományainkra a gyanú árnyéka vetült – többé nem lehetett kritikátlanul továbbadni, csakis reflektálva elsajátítani őket. Mindennek át kellett mennie a racionális vizsgálat és a megalapozott jóváhagyás szűrőjén!

Amikor 1953 nyarán, tehát még a bonni tanulmányaim előtt elolvastam Heideggernek egy akkor frissen közzétett 1935-ös előadását, a Bevezetést a metafizikába, már a szakzsargon, a fogalmak megválasztása és a stílus jellege egycsapásra világosan elárulta, hogy ezekben a motívumokban, gondolatokban és frázisokban a fasizmus szelleme jutott kifejezésre. A könyv eléggé kiborított, mert mindaddig Heidegger-tanítványnak tekintettem magam. Az az újságicikk, amelyben még azon a hétvégén kiírtam magamból a nagy politikai-filozófiai csalódásomat ezért viseli ezt a címet: „Mit Heidegger gegen Heidegger denken” (Heideggeri gondolatokkal Heidegger ellen). Akkoriban még nem lehetett tudni, hogy Heidegger már 1916-ban antiszemita jellegű leveleket írt a feleségének, hogy már 1933 előtt meggyőződéses náci lett. De hogy egy minden belátásra képtelen náci maradt, ez kiderült róla legkésőbb 1953-ban.

Ettől kezdve mindig is gyanús volt nekem a kritikátlan recepciója Franciaországban, de egyébként Amerikában is. Teljesen abszurdnak találok, hogy a Fekete Füzeteket (Schwarze Hefte) ma valami újdonságként kezelik –, és hogy egyes kollégák Heidegger antiszemitizmusát és nyomasztó ressentiment-jének az összes többi elmondhatatlan maradványát igyekeznek léttörténetileg szublimálni. Másfelől meg vagyok győződve arról, hogy a Lét és idő (Sein und Zeit) érveit, ha Kant és Kierkegaard felől olvasuk, továbbra is jelentős hely illet meg a filozófia történetében. A stílus politikai kétértelműsége ellenére úgy tekintem ezt a művet, mint a kanti szubjektum detranszcendentalizálása hosszú történetének eredményét: a husserli fenomenológia önfejűen elsajátított eszközeivel a Sein und Zeit az amerikai pragmatizmus, a német historizmus és a Humboldt-ból kiinduló nyelvfilozófia fontos örökségét fogalmazza meg. Egyes kritikusok a könyvet csak a politikai eszmetörténet nézőpontjából olvassák, de ezzel szem elöl tévesztik az érvek fontosságát, és a hosszútávú filozófiai tanulási folyamatok öncélúságát. Karl-Otto Apel barátom mindig azt hangoztatta, hogy Heidegger csak 1929-ben, a Kant und das Problem der Metaphysik a (Kant és a metafizika

problémája) c. művével állította át a váltókat a végzetes kései filozófiájának az irányába – és csak attól kezdve tulajdonított magának kivételes különbejáratot „a fatális igazsághoz” („Geschick der Wahrheit”). Ettől kezdve hagyta egyre inkább maga mögött a filozófiai érvelés szükségességét, és vált egyre inkább magának való privátgondolkodóvá. Az átmenet a teológus Rudolf Butmannal közösen tartott marburgi szemináriumoktól a freiburg rektori beszédig a „Dasein”, a mindennapi lét individualista olvasatáról „a népi létezés” kollektivistá olvasata irányába tett fordulat volt. Ez tette Heideggert 1933-ban a náci rezsim propagandistájává, és – 1945 után pedig – az apologetájává, sőt a náci bűnök szerezcsenmosdatójává.

### Foucault és Derrida, posztmodern és neokon?

**ESPRIT** ■ Később, a modernitásról szóló filozófiai diskurzusban (Der philosophische Diskurs der Moderne, Filozófiai diskurzus a moderniségről) a kortárs francia filozófia, az ész egyoldalú elutasítása ellen fordítja kritikájának élet. Ebben az összefüggésben, különösen Foucault és Derrida kapcsán mutat rá a posztmodern és a neokonzervativizmus közötti szövetség kialakulásának eshetőségére.

Fel tudná röviden idézni, mi állt e mögött a kijelentése mögött, és hogy mi készítette arra, hogy később változtasson ezen a megítélésen (gondoljunk csak a Jacques Derridával közösen írott könyvére, vagy a felvilágosodás Foucault-jának címzett Hommage-ra, tisztelgésre)? **JÜRGEN HABERMAS** ■ Az én nemzedékemben sok félreértés adódott a Rajnán inneni és a Rajnán túli filozófusok között, és kevés kísérlet irányult arra, hogy kölcsönösen megértsük, ahelyett hogy kölcsönösen ignorálnánk egymást. A kevés kivétel egyike a csodálatraméltó Paul Ricoeur. Ennek a visszás helyzetnek az egyik magyarázata minden bizonnyal a németek erőteljes angolszász filozófiai orientációjában keresendő. Ehhez járulnak még a nyelvi és a véletlenszerű félreértések.

A kérdéséről eszembe jut az „ifjúkonzervatív” és a „neokonzervatív” kifejezések összecszerélése. Foucault-t és Derridát – elismerem, hogy polémikus élel és ennyiben igazságtalanul – „ifjúkonzervatívoknak” neveztem. Arra akartam nekik rámutatni, hogy a német szerzőket, akikre előszeretettel hivatkoznak, politikailag mérgezett kontextus övezi. Heidegger és Carl Schmitt mélynémet, nevezetesen militánsan ellenforradalmi forrásokból merítenek, amelyek ellentétben állnak egy reflektált felvilágosodás szándékával és egyáltalán a baloldali hagyományokkal. Németországban ezeket az ifjúkonzervatívokat a „balosok jobbról” címszóval jellemezték, mert „modernnek” akartak

lenni. Egy antiburzsoá gesztussal próbálták érvényre juttatni elitista elképzeléseiket egy autoriter módon vezetett és uniformizált, összeforrt társadalomról. Ez az aktivista mentalitás többek között a szégyenteljesnek érzett versailles-i békével szembeni ressentimentből táplálkozott. Carl Schmitt és Heidegger nem véletlenségből, hanem a teóriáikban mélyen gyökerező motívumokból váltak a náci rezsim szellemi előfutáiraivá. Mindig nyilvánvaló volt számomra, hogy ez ellentétben áll Foucault vagy Derrida szándékával, az én indulataim talán azzal magyarázhatóak, hogy éppen jelentős francia baloldali kötődtek ilyen elődökhöz. Az indulataimat persze valamivel jobban is fékezhettem volna.

A felvilágosodással kapcsolatos egyet nem értésünk okaira kérdezett. Ebben a vitában szerintem nem arról a vitathatatlán ideológiai szerepről van szó, amit a mi egalitárius-individualista univerzalizmusunk mércéjének szelektív alkalmazása játszott újra meg újra a nyugati modernitás történetében – befelé az elnyomó rendszerek képmutatató igazolása, kifelé idegen kultúrák imperialista lerombolása és kizsákmányolása. Filozófiailag ez a vita inkább annak a ténynek a magyarázata körül forog, hogy ennek a képmutatásnak a kritikája sem hivatkozhat semmi másra, mint éppen magának ennek az univerzalizmusnak a mércéire. Ameddig a felvilágosodásról folyó diskurzus a kanti fogalmi szinten mozog, önreflexív válik: tudja, hogy saját magából kell megteremtenie saját hibáinak kritikáját. Kant ugyanis túllépett az önmaga körül forgó, a saját perspektívájára korlátozó „univerzalizmuson”.

Carl Schmitt a régi birodalmaknak erre a fajta univerzalizmusára gondolt, amelyek számára a határaikon túl csak a barbárok léteztek. Kant decentralta ezt a merev perspektívát, amelyből a saját, állítólag racionálisan megalapozott mércét kell minden idegenre is alkalmazni, tekintet nélkül azok saját látásmódjának a figyelembe vételére.

Ebben a decentraló felvilágosodás-diskurzusban csak olyan mércék maradnak fenn, amelyek igazolhatók minden érintett egymástól kölcsönösen átvett nézőpontjából. Ez egy önreflexív vált univerzalizmus diskurzusait olvasata, amely a másikat nem asszimilálja saját magához, hanem abból a premisszából indul ki, hogy a másik számára mindenki valaki más – és az is akar maradni!

Foucault 1982-ben meghívott hat hétre a Collège de France-ba. Az első este német filmekről beszélgettünk: Herzog és Syberberg voltak a kedvenc rendezői, én Kluge és Schlöndorff mellett foglaltam állást. Később elmeséltük egymástól nagyon különböző filozófiai tanulóéveink alakulását. Ő arról mesélt,

hogyan segített neki Claude Lévi-Strauss és a strukturalizmus kiszabadulni Husserl és „a transzcendentális szubjektum börtönéből”. A hatalmi diskurzuselméletével kapcsolatban már akkor is a kritikáját megalapozó belső kritériumok felől kérdeztem. Csak annyit mondott „Várja meg *A szexualitás története* c. könyvem harmadik kötetét.” Már kitűztük a „Kant és a felvilágosodás” témájáról tervezett következő vitánk időpontját. Nagyon megdöbbenett a halálhíre.

Derrida egy chicagói látogatása során szerencsére sikerült időben lépéseket tennem a kettőnk közti félreértések tisztázása felé. Attól kezdve többször felkerestem Párizsban és ő is engem Frankfurtban. New Yorkban is találkoztunk és telefonos kapcsolatban maradtunk – mindvégig. Hálás vagyok, hogy ilyen baráti viszonyba kerülhettünk az utolsó években. De mióta Bourdieu is meghalt, magányosnak érzem magam Párizsban. Kivel üljek be valahová? Annál inkább örültem a fiatal francia kollégák érdeklődésének, amikor múlt év végén Jean-Francois Kervégan és Isabelle Aubert Ende meghívtak Párizsba egy érdekes konferenciára.

**ESPRIT** ■ A társadalmi nyilvánosság szervezetváltozása (1962) c. könyve alapozta meg a filozófusi tekintélyét Németországban belül és külföldön is.

Mennyiben érvényesül az ortodox marxizmustól való eltávolodás ebben a könyvben, amely a felvilágosodás polgári ideológiájának és a „nyilvánosság” eszményének újraértékelésére vállalkozik?

Jelenti-e ez az eltávolodás „a filozófia megvalósításának” programjáról való lemondást is egy olyan reflexív módszer javára, amely tagadja egy társadalom fölé emelkedő álláspont lehetőségét?

**JÜRGEN HABERMAS** ■ A frankfurti intézet kezdettől fogva antisztálinista volt – a háború után pedig még inkább. Az ortodox marxizmus irányában más okokból sem estem soha kísértésbe. A politikai gazdaságtan magváról, az értéktöbblet-elméletéről például soha nem sikerült magamat meggyőzőn abban a tekintetben, hogy az államnak szociális államként be kellene avatkoznia a gazdaságba. Fiatal koromban minden bizonnyal közelebb álltam a balos aktivizmushoz, mint később. De „a filozófia megvalósításának” korai projektje, amire utal, az is inkább idealisztikus volt, és az ifjú Marx által inspirált.

A társadalmi nyilvánosság szervezetváltozása, amivel Wolfgang Abendrothnál, az egyetlen német egyetemi tanszéken tanító marxistánál habilitáltam, egy szocialista demokráciára van kifuttatva. Ha úgy tetszik, én mindig is parlamentáris szocialista voltam – e tekintetben az olyan ausztromarxisták hatottak rám, mint Karl

Renner és Otto Bauer. Teóriához és praxishoz való viszonyom *Theorie und Praxis* című könyvem 1971-es új kiadásához írott bevezetése óta lényegében nem változott. A tudományos munka mindig magában foglalja a tévedés lehetőségét. Világosan külön kell választani egy baloldali értelmiségi két másik szerepkörétől – a felvilágosítás nyilvános folyamataiban való elkötelezett részvételétől és a közös politikai cselekvés szervezeti kereteitől. El kell választani egymástól ezeket a szerepeket még akkor is, ha egy intellektuel igyekszik egyetlen személyben egyesíteni mindhárom szerepkört.

### Egy önreflexív vált univerzalizmus diskurzusetikai olvasata

**ESPRIT** ■ Azt lehetne mondani, hogy filozófiai vállalkozása, ahogy ez eddig leginkább *A kommunikatív cselekvés elméletében teljesedett ki, kiutat keres „az istenek harcából”, az értékek relativizmusából, amivel Max Weber jellemezte a modernitást. Mennyiben kapcsolódik ez a vállalkozás „az ész” új, megegyezéssel értelmezéséhez? Mennyiben találja az instrumentális ész elítélését ma, amikor ez az elutasítás megint széles körű visszhangra talál, továbbra is elégtelennek ahhoz, hogy sikerüljön elkerülni a modernitás zsákutcáit?*

**JÜRGEN HABERMAS** ■ A Max Weber emlegette „istenek harcát” érvekkel nem lehet elsimítani, amíg „értékek” és „identitások” versengéséről van szó.

Az egyik kultúra más tranzitív rendbe illeszti azokat az értékeket, amelyekben magára ismer, mint más kultúrák. Ugyanez vonatkozik egyes személyek identitásteremtő önértelmezésére. A jó vagy nem elhibázott élet egzisztenciális kérdései mindkét esetben csak első személyű nézőpontból válaszolhatók meg. De a morális univerzalizmusról folyó vita az igazságosság kérdéseit érinti, amelyekről elvileg csak érvek alapján lehet dönteni, ha minden fél hajlandó a mindenkori másik fél nézőpontjába belehelyezkedni, hogy a konfliktust minden érintett egyaránt figyelembe vett érdekeit szem előtt tartva lehessen rendezni.

Más a helyzet az instrumentális, ma inkább úgy mondanám: a funkcionalista ész kritikájával kapcsolatos kérdésénél. Ez a kérdés merül fel napjainkban például az elvadult finánc kapitalizmus láttán, amely kikisított minden politikai ellenőrzés alól. Történetileg szemlélve a kapitalista gazdasággal a társadalmon belül egy darab megalvadt „második természet” keletkezett, nevezetesen egy olyan gazdaság rendszer, amely önmagát szabályozza azzal, hogy kizárólag a tőke profitorientált önértékesítési logikájának engedelmessé válik. Marx a társadalmi evolúciónak ebben az eredményében ismerte fel a társadalmi modernizáció valódi motorját. A ter-

melőerők minden kötöttségtől való megszabadulásának ezt a tényét tudvalevőleg lelkesen üdvözölte. Ugyanakkor azonban vizsgálta és ostromozta azokat a kapitalizmusban benne rejlő tendenciákat, amelyek szétfeszítik a társadalmi összetartást, és gúnyt űznek a demokratikus berendezkedésű társadalmak önmagukról alkotott képéből.

Az ilyen tendenciákat az OECD országokban a 20. század második felében a jóléti állam eszközeivel még valamelyest fékezni lehetett. A globálisan önállósult finánc kapitalizmus azonban egyre inkább kölcsönösen egymásra utalt, ugyanakkor még mindig nemzetállamilag szétrendezett világtársadalmunkban nagymértékben kivonja magát a politika befolyása alól. A politikai elitnek a demokrácia homlokzata mögött majdnem minden ellenállás nélkül tesz ki technokratikus intézkedésekbe a piacok parancsait. Nemzetállami nézőpontjuk rabjaiként nincs is más választásuk. Ezért inkább le is választják a politikai döntéshozás folyamatait az amúgy is kiszáradt, infrastruktúrájában szétmorzsolódott politikai nyilvánosságról. A belülről szétszakadó és jobboldali populista szellemben egymással szembehelezkedő társadalmaknak ebben a kolonizálódásában nem is fog megváltozni semmi, amíg egy politikai cselekvésre képes erő nem veszi a bátorságot, hogy a nemzeti határokon túlmutató érdekegyesítés politikai célját írja a zászlajára – legalább Európán vagy akár csak az eurozónán belül.

A neoliberalizmus kitart a magára hagyott piaci mechanizmus racionalitása mellett. Az ő kérdésük csupán arra irányul, hogy vajon hogyan kellene a „racionálitást” felfogni, ha nem elégedhetünk meg, mint a közgazdászok általában, a szisztéma vagy a választás racionalitásának feltételezésével. A társadalomelmélet az egyes társadalomtudományi diszciplínáktól ugyanis nem az egésze való vonatkozásával, hanem a kritikai szándékával különbözik. A kommunikatív cselekvés elméletével ezért egy olyan kritika kritériumairól szeretnék számot adni, amelyek egyébként a háttérben maradó pszeudonormatív vagy történetfilozófiai előfeltevésekben rejlenek. Az indítványom abban áll, hogy mi magunk mutassuk ki a társadalmi gyakorlatban egy kommunikatív, szót értési folyamatokban gyökerező racionalitás nyomait.

Mindennapi tevékenységük rutinja mögött a cselekvő alanyok kölcsönösen hallgatólagosan előfeltételezik egymásról, hogy beszámítható módon cselekszenek és ugyanarról beszélnek; hogy komolyan gondolják, amit mondanak; hogy meg fogják tartani, amit ígérnek; hogy a kijelentések, amiket tesznek, igazak; hogy a normák, amelyek érvényességét hall-

gatólagosan elfogadják, ténylegesen jogosak, stb. Ez a mindennapi kommunikatív cselekvés olyan hivatkozási alapok hálóján belül működik, amelyek mindaddig látnak módon a háttérben maradnak, amíg az érvényességre kölcsönösen támasztott igényeket hitelt érdemlőként elfogadják. De az érvényességre támasztott igények, ha kritizálhatók, akkor bármikor el is utasíthatók; és minden ilyen „nem” megtöri a rutint, minden ellentmondás látnak alapokat hoz mozgásba. Kommunikatív érznek azt a képességet nevezem, hogy kritikus szondával tudjunk a vakon tapogatózás helyett az alapoknak ebben a háló-jában működni.

Ez a képesség nyilvánul meg a nemetmondásban, a hangos tiltakozásban vagy egy hallgatólagos konszenzus halk felmondásában, ha vonakodunk bizonyos konvenciókat csak a konvenció kedvéért követni, ha lázadunk az elviselhetetlen állapotok ellen, vagy a marginalizáltak és a kirekesztettek cinikus vagy apatikus visszahúzódásából következő hallgatásban. Mert minden társadalmi rend és intézmény valamilyen alapokra épül. Makacs konfliktusok esetén egyáltalán nem mennék perre, ha nem várnánk többé-kevésbé méltányos ítéletet. Egyáltalán nem vennék részt a demokratikus választásokon, ha nem előfeltételeznék, hogy minden szavazat „számít”. Ezek ugyan idealizáló, a tényeknek sokszor meg nem felelő, de a résztvevők szempontjából szükséges előfeltételezések.

Ma meglátszik, mi történik, ha a poszt-demokratikus állapotok nyilvánvalóan rációfolnak ezekre az előfeltételezésekre – egyre többen maradnak távol a választásoktól. Ha a társadalomtudós a résztvevők szemszögéből rekonstruálja az ilyen szükséges előfeltételezéseket, akkor például a poszt-demokratikus állapotok feletti kritikája olyan racionalitásra támaszkodhat, ami magában a társadalmi gyakorlatban is tetten érhető.

### A szubjektumfilozófiáról a nyelvfilozófiára való áttérés paradigmaváltása

**ESPRIT** ■ Egész művére rányomja bélyegét az a törekvés, hogy „detranszcendentalizálja” a filozófiát, azaz elutasítsa az önmagában és képességeiben bizonyos szubjektív tudat paradigmáját. A transzcendentális nézőpontnak ez a feladása nyit aztán különösen teret az olyan témák számára, mint a diskurzus, az interszubjektívitás valamint a filozófia és a társadalomtudományok összekapcsolásának szükségessége. Azt jelenti ez, hogy a „szubjektívitás” fogalma elvesztette az Ön számára minden normatív érvényét?

**JÜRGEN HABERMAS** ■ Fontos témát érint a szubjektumfilozófiáról a nyelvfilozófiára való áttérés paradigmaváltásával.

**HABERMAS, Jürgen**  
A társadalmi nyilvánosság szervezetváltozása  
Gondolat, 1971, Osiris, 1999

A társadalomtudományok logikája  
Atlantisz, 1994

Válogatott tanulmányok  
Atlantisz, 1994

Filozófiai diskurzus a modernségről  
Helikon, 1998

A kommunikatív etika  
Új Mandátum, 2001

Megismerés és érdek  
Jelenkor, 2005

A poszt-nemzeti állapot  
L'Harmattan, 2006

A kommunikatív cselekvés elmélete  
Gondolat, 2011

Esszé Európa alkotmányáról  
Atlantisz, 2012

(Joseph Ratzingerrel)  
A szabadelvű állam morális alapjai  
Gondolat, 2007

„Számvetés a kétféle múlttal”  
Magyar Lettre Internationale, 6

„A géntechnika veszélyeiről”  
Magyar Lettre Internationale, 44

„A szekularizáció dialektikája” (állampolgári egyenlőség és kulturális különbözőség)  
Magyar Lettre Internationale, 71

ŽIŽEK, Slavoj  
„Jürgen Habermasról”  
Magyar Lettre Internationale, 44

Már Hegel is ismeri az ész szimbolikus és történelmi megtestesülését „az objektív szellem formáiban”, mint a jog, az állam és a társadalom; de Hegel aztán mégis feloldja ezt az objektív szellemet az abszolút szellem anyagtalanná tett gondolatában. Ezzel szemben J.G. Hamann és Wilhelm von Humboldt vagy az ifjú-hegelianusok, azaz Feuerbach, Marx és Kierkegaard úgy látják, hogy a transzcendentális teljesítmények csak a beszélni és cselekedni képes szubjektumok performatív aktsaiban és életvilágaik struktúráiban tudnak megvalósulni. Számukra a szubjektív szellemen kívül csak az objektív szellem létezik, amely a kommunikációban, a munkában és az interakcióban, a gépekben és a műtárgyakban, az egyéni élettörténetek folyamán és a szociokulturális életformák hálózatában materializálódik. De az ész eközben nem veszíti el a spontán világteremtés transzcendentális erejét. Ez a „teremtő” képzet nyilvánul meg minden hipotézisben, minden állásfoglalásban, helyzetértékelésben vagy értelmezésben, minden történetben, amellyel az identitásunkat erősítjük. Minden cselekvésben benne rejlik az alkotás momentuma is.

Ennek a detranszcendentálizált észfelfogásnak a kialakításában éppúgy szerepet játszott a pragmatizmus és a historizmus, mint a fenomenológia, a filozófiai antropológia és az egzisztenciáanalízis. Én magam a nyelvnek, a kommunikatív cselekvésnek és az életvilág horizontjának (mint minden egyetértésre jutás háttérkontextusának) tulajdonítok egy bizonyos elsőbbséget. Mert azok a médiumok, amelyekben az ész megtestesül, tehát a történelem, a kultúra és a társadalom szimbolikus struktúrák. A szimbólumok jelentésében azonban *interszjektíven osztozni kell*; nincs olyan privát nyelv és privát jelentés, amit csak egyetlen egy személy értene. Az interszjektivitásnak ez az elsőbbsége mégsem jelenti azt, a kérdésre visszatérve, hogy a szubjektivitást valamiképpen felszippantotta volna a társadalom.

A szubjektív szellem egy olyan tér, amelyhez mindenkinek kiváltságos hozzáférése van az első személy perspektívájából. A saját élmények evidenciájához való ilyen kizárólagos hozzáférés azonban nem szabad hogy megtévesszen minket a szubjektivitás és az interszjektivitás strukturális összefüggését illetően. Egy felnövekvő személy szocializálódásának folyamatában minden további lépés egyúttal egy lépés az individualizálódása és énné válása irányában is. Csak a társadalmi kapcsolatokban való megnyilvánulás révén alakítjuk magunkat önálló személyiséggé. A szociális hálózatokba való kommunikatív beleszövődés során mélyül el egy „én”, azaz egy szubjektum

belső világa, amely befogadja a hozzá való viszonyulásokat.

**ESPRIT** ■ *Az 1980-as évek hosszútávú vitát indított el az angolszász filozófiával mind a politikai filozófia terén (Rawls, Dworkin), mind a nyelvfilozófia terén (Searle, Putnam, Rorty, Brandom, stb.). Hogyan jellemezné a különböző angolszász gondolkodási irányzatok hozzájárulását ahhoz, hogy mit gondol a filozófia saját magáról és a határaitól?*

**Rawls, Dworkin, Rorty – Az angolszász politikai és nyelvfilozófia jelentősége**

**JÜRGEN HABERMAS** ■ A politikai elméletben, amihez Rawls nevét említi, soha nem volt olyan éles a szakadék a Franciaországban és Németországban uralkodó kontinentális és az angolszász filozófia között, mint a nyelvfilozófiában vagy a tudományelméletben, az analitikus filozófiának ezen a két centrális területén. Mindezekben a területeken sokat tanultam azokkal az amerikai barátaimmal és kollégáimmal való együttműködésből, akik a széles értelemben vett pragmatista irányzathoz tartoztak – első sorban egy (nem tévedhetetlen), fallibilista beállítottság és egy nem defetista, diszkurzív észfelfogás összekapcsolása terén. Ebben bizonyára sokat segített, hogy egy közös háttérre lehetett hivatkozni. Mert a 19. század eleji transzcendentálisuson keresztül az amerikai pragmatizmus ugyanis a német hagyományokban – Schiller, a német idealizmus, a Goethe-féle természetfelfogás stb. hagyományában is gyökerezik. De ha az angolszászok hozzájárulására kérdez általában a filozófia önértelmezéséhez és a metafizika utáni gondolkodás határainak kijelöléséhez, akkor élesebben kell differenciálnunk. Ma az analitikus filozófiát magát is egy mély szakadék szeli át.

Tölem mindig idegen volt az analitikusok kemény, szcientista centruma. Ez ma olyan kollégákból áll, akik más premisszák mellett, de újra felelevenítik az egyes tudományok redukcionista programját a 20. század első feléből, és a filozófiát többé-kevésbé a kognitív tudományok beszállítójának tekintik. A szcientisták végső soron csak a fizikális kijelentéseket tekintik verifikálhatónak, és ragaszkodnak ahhoz a paradox követelményhez, hogy magunkat kizárólag természettudományos leírásokkal ismerjük meg. De a megismerés és az önmagunkra ismerés nem ugyanaz, és önmagunk megértéséhez hozzátartozik az újra ráismerés is egy másik, egy javított leírás révén. A szcientizmus tagadja a minden önmagunkra ismerésben *előfeltételezett* önmagunkra vonatkozást, amit pedig ugyanakkor performatív módon maga is igénybe vesz – úgy értem, a ránk mint szocializálódott,

beszédre és cselekvésre képes szubjektumokra való vonatkozást, akik mindig a saját életviláguk kontextusában találhatók. A filozófia állítólagos tudományossá válását az önmegértetés feladatáról való lemondással vásárolja meg, amely feladatot a filozófia a világvallásoktól vette át, mindenestre felvilágosító szándékkal. Az a szándék ezzel szemben, hogy magunkat kizárólag „a világ felől” értsük meg, egy olyan eltárgyasult leíráshoz vezet, amely kizár minden „ön”-megértést.

**Mi őrizhető meg a felvilágosodás emancipációs törekvéseiből?**

**ESPRIT** ■ *A demokrácia ígéretével szembeni növekvő bizalmatlanság láttán, és konfrontálódva azzal, amit Ön „az életvilág kolonizálásának” nevez a piac logikája által: Mit tehet itt még a filozófia? Mennyiben tekinthető még mindig teljes joggal résztvevőnek a felvilágosodás emancipációs projektjében?*

**JÜRGEN HABERMAS** ■ A filozófia, amely platóni forrásvidékén még maga is, a konfucianizmushoz hasonlóan amolyan vallásos világkép volt, mint említettük, a vallásos világképektől átvette azt a fontos, úgyszólván életfontosságú funkciót, hogy felvilágosító szándékkal és racionális módon járuljon hozzá ahhoz, hogy az ember megértse önmagát és a világot. Ezt a kijelentést két vonatkozásban szeretném megvilágítani.

A metafizika utáni gondolkodás premisszái mellett a filozófia ma, a mítoszoktól és a vallásoktól eltérően többé már nem bír *világkép* teremtő erővel. A vallás és a természettudományok, társadalom- és szellemtudományok, kultúra és művészet között hajózik, hogy tanuljon – és önmagát megértve megszabaduljon az illúzióktól. Ennél nem több, de nem is kevesebb. A filozófia ma egy élősködő, idegen tanulási folyamatokból táplálkozó vállalkozás.

De éppen az objektív szellemnek más, készen talált formáira való reflexív vonatkozásnak ebben a másodlagos szerepében képes a filozófia kritikus szemüregre venni a tudott és félig-meddig tudott dolgok egészét. „Kritikusan” ez azt jelenti, hogy „felvilágosító szándékkal”.

Ezt a különleges felvilágosítóképeséget egyébként a középkori keresztény filozófia „hítről és tudásról” folytatott évszázados vita során sajátította el. A filozófia „felvilágosíthat” minket egy hamis önértelmezésről azzal, hogy tudatára ébreszt annak, mit jelent *számunkra a világról való ismereteink növekedése*. Ennyiben függ a posztmetafizikai gondolkodás a tudományos haladástól és a világról kulturálisan kialakított új szemléletmódoktól, anélkül hogy – a tudomány szellemében üzött tevékenységként – maga is egy tudományos diszciplínává válna a többi között. Önálló szakként szí-

lárdult meg, de úgy tartozik a tudományos szakértők kultúrájához, hogy nem tette magáévá egy szaktudomány eltárgyasító és módszertanilag egy meghatározott tárgy területére korlátozódó szemléletmódját. A vallástól eltérően, amely egy kultikus közösségi praxis tapasztalataiban gyökerezik, a filozófiának módjában áll világ- és önmegértésünk racionális tisztázásának feladatát kizárólag olyan érvek segítségével elvégezni, amelyek formájuk szerint általános elismerésre tarthatnak cáfolhatóan igényt.

Ezért aztán az önmegértetés képességét életfontosságúnak is tartom, mert ez mindig is összefonódott egy társadalmilag integratív funkcióval. Ez így volt mindaddig, amíg a vallásos világképek és metafizikai tanok stabilizálták a vallási közösségek kollektív identitását.

De a „világképek korának” elmúltával, a modern társadalmakban is megőrzi integráló elemét az állampolgárok pluralissá és egyénivé vált önmegértése. Az állami hatalom elvilágiasodásával a vallás mentesül a politikai uralom legitimálásának feladata alól. Ezzel az állampolgárok integrálásának terhe a társadalmi integráció síkjáról átkerül a politikai integráció síkjára, és ez azt jelenti, hogy a vallásról az alkotmányos államnak egy közös *politikai* kultúrába beágyazódó alapnormáira. Ezek az alkotmányos normák, amelyek a maradékát biztosítják egy kollektív háttéregyértésnek, meggyőzőerejüket a racionális jog és a politikai elmélet újabb és újabb filozófiai érveléseiből merítik.

Manapság mindenestre a politikusok mind hangosabb hivatkozása az „értékeinkre” egyre üresebben hangzik – már a megalapozást igénylő „elvéknek” a többé-kevésbé vonzó „értékekkel” való felcserélése is roppantul bosszant. Majdnem lassított felvételen követhetjük, ahogy politikai berendezkedésünk a globális piac követelményeihez való technokratikus alkalmazkodás során egyre jobban megfosztódik demokratikus lényegétől. Kapitalista demokráciáink látszatdemokráciákká zsugorodnak össze. Ezek a fejlemények tudományosan tájékozott felvilágosítást kívánnának meg.

De az idevágó szaktudományok – a közgazdaságtan, a politikatudomány vagy a szociológia – egyike sem képes önmagában ilyen felvilágosítást nyújtani. Ezeknek a diszciplínáknak a sokrétű eredményeit egy kritikai önmegértetési diskurzus szempontjából kell feldolgozni.

Hegel és Marx óta pontosan ez egy kritikai társadalomelmélet feladata, én továbbra is ezt tartom a modernitásról szóló filozófiai diskurzus lényegének.

KARÁDI ÉVA FORDÍTÁSA

Esprit 8-9/2015

© Jürgen Habermas / Esprit

© Eurozine 2015-09-23