

A KOMMUNIKATÍV ÉSZ KRITIKÁJA – KOMMUNIKATÍV CSELEKVÉS ÉS SZEMÉLYES IDENTITÁS

SIK Domonkos

Debreceni Egyetem BTK, Szociológia és Szociálpolitika Tanszék
4032 Debrecen, Egyetem tér 1.; e-mail: sikdom@gmail.com

Abstract: The following essay is aimed at confining the scope of *The Theory of Communicative Action* apropos of the problem of personal identity. For Habermas the notion of personal identity may be derived directly from the conclusions of his social theory: it is the specific part of the lifeworld (the meanings connected to the self) reproduced via communicative action. As communicative action is the mechanism of social integration as well, it is impossible to describe theoretically a personal identity that is distinct from the social in the Habermasian approach. This problem is solved in the paper with the help of Foucault's ideas on social power and subjectivation. Foucault introduces a constitutive dimension of power: he originates the modern subject from the individualization of power relations. By examining the subject in its opposition to social power, he offers an opportunity to describe a personal identity that is distinct from the social. In my opinion, by approaching to the concept of communicative action from a Foucaultian perspective, certain elements of power in the series of speech acts (that is certain dogmatic language uses) may be introduced as the expressions of the opposition against the logic of action coordination referring to the contours of personal identity. These dogmatic language uses may be specified based on the Kohlbergian–Habermasian ideas on moral development. In these cases the dogmatic language use does not require emancipation as it refers to personal identity, in this sense it reveals the limits of the scope of communicative rationality. In the final part of the paper the recognition-theoretical presuppositions of personal identity are introduced.

Összefoglaló: A tanulmányban *A kommunikatív cselekvés elmélete* érvényességének behatárolására teszek kísérletet a személyes identitás problematikája kapcsán. A személyes identitás fogalma a habermasi elméletben a társadalomelméleti belátásokból következik, nem más mint a kommunikatíván újratermelt életvilág önmagunkra vonatkozó szelete. Minthogy a kommunikatív cselekvés és az életvilág egyúttal a társadalmi integráció mechanizmusa is, így a habermasi megközelítésben nincs lehetőség a társadalmival szemben megfogalmazódó személyes identitás elméleti megragadására. A nehézséget a kései Foucault szubjektívációra és a hatalomként felfogott társadalmira vonatkozó gondolatai segítségével oldom fel. Foucault a hatalomnak – a neki való ellenállás révén – konstitutív dimenziót tulajdonít: a modernkori szubjektum kialakulását a hatalmi oppozíció egyéni szintűvé válásra vezeti vissza. Azáltal, hogy a szubjektumot a hatalommal való oppozíciójában ragadja meg,

lehetőséget teremt a habermasi elmélet kiegészítésére, a társadalmival szemben kifejeződő személyes identitás elméleti leírására. Foucault-i szellemben közelítve a kommunikatív cselekvés fogalmához, álláspontom szerint a beszédaktusok sorozatában megjelenő bizonyos hatalmi mozzanatokra, vagyis a dogmatikus jelentéshasználat bizonyos eseteire úgy tekinthetünk, mint a cselekvéskoordinációnak – más szóval a társadalmasodásnak – való ellenállás olyan kifejeződéseire, melyek a személyes identitás körvonalaira utalnak. A dogmatikus jelentéshasználat ily módon értelmezhető eseteit a morális fejlődésre vonatkozó kohlbergi-habermasi gondolatok alapján azonosítom. Ezekben az esetekben – minthogy a személyes identitást fejezi ki – a dogmatikus jelentéshasználat nem szorul emancipációra, ebben az értelemben a kommunikatív ész érvényességének határait mutat rá. A dolgozat záró szakaszában azt vizsgálom meg, hogy az ily módon kifejeződő személyes identitásnak milyen elismerés-elméleti előfeltételei azonosíthatók.

Keywords: Habermas, Foucault, communicative action, personal identity, subjectivation, recognition

Kulcsszavak: Habermas, Foucault, kommunikatív cselekvés, személyes identitás, szubjektíváció, elismerés

BEVEZETÉS

Tanulmányom címe egy tágabb kutatási keretre utal.¹ Észkritikáiban Kant határ-megvonásokra törekedett: annak meghatározására, hogy milyen kérdésekre terjed ki a tiszta és a gyakorlati ész hatásköre. Hasonló szándék vezérel engem is Habermas kritikai elméletének elemzésekor. Társadalom- és demokraciáelméletét, valamint morálfilozófiai programját Habermas egyaránt a nyelvhasználat formális pragmatikailag rekonstruált normatív elméletére alapozza, más szóval a „kommunikatív ész” elméletére. Álláspontja szerint a kölcsönös megértésre törekvő nyelvhasználatban kommunikatív racionalitáspotenciál rejlik. E potenciál olyan emancipatorikus lehetőséget hordoz magában, mely révén a felvilágosodás programjának mélyebb értelem adható, és mely által e program folytathatóvá válik. Talán nem túlzás, hogy Habermas munkásságának ezen emancipatorikus potenciál felmutatása adja meg a tétjét, hiszen az ész és a racionalizálódás egy olyan lehetőséget villantja fel, amely mentes az elnyomó tendenciáktól (lévén definíció szerint az uralommentességen alapul). Ezért az elméletét ért számtalan explicit és implicit bírálat közül alighanem a fenti igények kapcsán támadókat tekinthetjük a program egésze szempontjából a legjelentősebbeknek. Ezen bírálatok nagy része álláspontom szerint komoly tanulságokkal szolgál a habermasi kritikai elmélet számára. Úgy tekintek rájuk, mint az emancipatorikus kommunikatív ész hatáskörét kijelölő határookra. Ebben az értelemben nevezem kutatási tervem, mely során e bírálatokat konfrontálom a kritikai elmélettel „a kommunikatív ész kritikájá-

1 Ebbe a kutatási keretbe illeszkedik két korábbi tanulmányom, melyekben a pedagógiai cselekvésben és a szocializáció folyamatában igyekeztem differenciálni a kommunikatív racionalitás legitím és illegitím korlátozásai között (Sik 2007, 2008a).

nak”. Fontos hangsúlyozni, hogy a kommunikatív ész hatáskörének megvonása nem pusztán amiatt fontos, hogy tisztázzuk melyek azok a jelentések, amelyekre az igazolás logikája nem terjeszthető ki. A kommunikatív ész határainak azonosítása egyúttal hozzájárul a kommunikatív cselekvés működésének mélyebb megértéséhez is.

Az alábbi tanulmány tágabb kontextusát ezek a szempontok adják. A szűkebb kérdésfelvetés a személyes identitásra² vonatkozik. A személyes identitás kérdései *A kommunikatív cselekvés elméletében* nem tartoznak a fundamentális kérdések közé, a rájuk adandó válaszok a társadalomelméleti belátásokból következnek. A személyes identitás a szocializáció (mint az életvilág egyik újratermelési mechanizmusa) személyiség (mint az életvilág egyik strukturális komponense) szintjén értelmezett kimenete. Nem egy zárt értelemegység, hanem egy nyitott, folyton megújuló jelentéstartomány. A cselekvéskoordinációs helyzetekben termelődik újra, összefüggésben a cselekvéskoordináció többi újratermelési aspektusával (társadalmi integráció, kulturális újratermelés). Habermas álláspontjának megfelelően tehát a személyes identitás szociológiailag a cselekvéskoordinációs mechanizmusokon keresztül ragadható meg, a szocializáció további aspektusaival való összefüggésében.

Teoretikusan alárendelt szerepéből következően, a személyes identitás problematikáját Habermas nem részesítette kitéüntetett figyelemben. Így elemzéseiben nem kapott hangsúlyt egy olyan probléma, ami a 20. század filozófiai és szociológiai gondolkodásában egyaránt kiemelt helyet töltött be: a személyes identitásra a „társadalmi” felől leselkedő veszélyek elemzése. Az alábbi tanulmányban arra teszek kísérletet, hogy ebből a szempontból felülvizsgáljam és kiegészítsem *A kommunikatív cselekvés elmélete* társadalomelméleti felépítményét, meghúzván az emancipatorikus ész érvényességének határvonalát. Első lépésben a személyes identitást a habermasi álláspontnak megfelelő eredeti – a kommunikatív cselekvés koncepciójába beágyazott – formájában mutatom be, mely álláspontom szerint beszűkített koncepciónak tekinthető.

A habermasi koncepció felülvizsgálatához kiindulási pontot a – Habermas társadalomelméletének több szempontból is alternatíváját nyújtó – kései Foucault genealógiája kínál. Foucault kései vizsgálódásainak középpontjában a tudás/hatalom konglomerátum azon átalakulási folyamatai állnak, melyek eredményeként a szubjektum, mint az önmagunkhoz való sajátos viszonyulás kialakult. Ebben az értelemben a foucault-i megközelítés ellentétes súlypontokkal veti fel a személyes identitás kérdését. Míg Habermas a társadalomelméleti kérdésnek alárendelve vizsgálja a személyes identitást, addig Foucault a szubjektívációra vonatkozó kérdésre választ keresve elemzi a hatalomként felfogott társadalmat. Ezért úgy gondolom, hogy érdemes átgondolni Foucault belátásai fényében miként egészíthető ki *A kommunikatív cselekvés elmélete* szisztematikus, ám beszűkített személyes identitás-fogalma. A második és a harmadik szakaszban erre teszek kísérletet, a személyes identitás beszédaktusok szekvenciájában történő Foucault által ihletett, alternatív lokalizálásával. Álláspontom szerint beszédaktusok sorozatában, a dogmatikus jelentés-használat kínál lehetőséget a társadalmival szemben értelmezett személyes identitás körvonalazására. Ugyanakkor nem minden dogmatikus jelentés-használatra igaz ez az állítás. A negyedik szakaszban azt vizsgálom meg, hogy a morális fejlődési fokok alapján miként különböztethető

2 A személyes identitás kifejezéssel a dolgozat során az identitás társadalmi aspektusától független, vagy egyenesen azzal szemben megfogalmazódó aspektusára utalok.

meg a személyes identitásra utaló dogmatikus jelentés-használat az emancipálandó dogmatikus jelentés-használattól. A záró szakaszban végül a személyes identitás konstitúciójának elismerés-elméleti előfeltételére mutatok rá, Honneth koncepciója segítségével.

KOMMUNIKATÍV CSELEKVÉS ÉS SZEMÉLYES IDENTITÁS

Habermas a személyes identitást alapvetően az életvilág egy szeletének tekinti, az önmagunkra vonatkozó jelentések tartományának (Habermas 1987: 142). Saját életvilág fogalmát a kommunikatív cselekvés komplementereként vezeti be, ilyenformán dinamizálva az eredeti fogalmat.³ Az életvilág kérdései e megalapozásból kifolyólag a cselekvéskoordinációra vonatkozó kérdésekre lesznek visszavezethetők. Ez a megközelítés több ponton is szakít a tudatfilozófiai életvilág koncepcióval. Ezek közül a legfontosabb, hogy nem zárt értelemegységeknek tekinti a jelentéseket, hanem létrejövetelük és érvényességük szempontjából egyaránt adott cselekvéshelyzetekhez kötött egységeknek. Így az életvilág tartalmi elemzése helyett, a jelentések beszédaktusok sorozatában történő újratermelésének elemzése kerül előtérbe. A jelentések újratermelési mechanizmusait Habermas formális pragmatikailag írja le, a kölcsönös megértés lehetőség-feltételeit rekonstruálva. E rekonstrukció eredményeként a beszédaktusok egymásra következésének lehetséges forgatókönyvét az alábbi táblázat szerint foglalhatjuk össze:

1. táblázat A beszédaktusok egymásra következésének lehetséges forgatókönyve

Lépések/ beszélők	„A” beszélő	„B” beszélő
1. lépés	„p” beszédaktus > érvényességi igények támasztása	
2. lépés		vagy „p” elfogadása > kölcsönös megértés
		vagy „p” valamelyik érvényességi igényének visszautasítása > „q” beszédaktus keletkezik
3. lépés	beszédaktusok sorozatának szándékolt vagy nem-szándékolt megszakítása > hamis konszenzus vagy konszenzus hiánya	
	vagy „q” elfogadása > „p” visszavonása > kölcsönös megértés	
	vagy „q” valamelyik érvényességi igényének visszautasítása > „r” beszédaktus keletkezik (...)	

Egy beszédaktus megtétele feleletigényt támasz a hallgatóval szemben, aki kétféleképp reagálhat: vagy elfogadja a beszédaktust (ilyenkor létrejön a kölcsönös megértés); vagy visszautasítja a három érvényességi igény (igazság, helyesség, őszinteség) mentén. A visszautasítás egy újabb beszédaktus keretében történik, amire ugyancsak e

3 A habermasi életvilág-fogalomhoz lásd tanulmányomat: Sik 2009a.

kétféle módon reagálhat az eredeti beszélő: vagy elfogadja a visszautasítás beszédaktusát (és ennek megfelelően visszavonja, vagy igazolja a vitatott érvényességi igényt); vagy visszautasítja a visszautasítás beszédaktusának valamely érvényességi igényét. A beszédaktusok láncolata addig tart, amíg kölcsönösen el nem fogadnak egy beszédaktust, vagyis közös jelentésben állapotodnak meg. Belátható ugyanakkor, hogy az interakció résztvevői nem szükségszerűen bizonyulnak mindvégig elszámoltathatónak, vagyis nem feltétlenül váltják be a beszédaktussal impliciten felvállalt garanciát és nem feltétlenül indokolják meg annak igazságát és helyességét. Ilyen esetben megtörik a beszédaktusok szekvenciájának logikája, ami a konszenzus ellehetetlenítését (erőszak) vagy torzulását (dogmatikus jelentések) eredményezi (Habermas 1984: 286–337).

A kommunikatív megalapozott életvilág – egyéni és nembeli – történeti dinamikáját Habermas kommunikatív racionalizálódásként, illetve annak torzulásaként írja le: a kommunikatív racionalitáspotenciál egyre kiterjedtebb (egyre több jelentés szorult igazolásra) és egyre nagyobb mértékű (az igazolások egyre racionálisabb formát öltenek) aktualizálódásaként (valamint ennek torzulásaként). A kommunikatív racionalizálódás egyéni szintű fejlődéslogikáját Kohlberg morális fejlődésmélete alapján rekonstruálja:⁴ az egyes morális fejlődési fokok különböző morális perspektívákat határoznak meg, és ezáltal különböző cselekvéskoordinációs mechanizmusokat.⁵ A beszédaktusok táblázatban bemutatott sorozata minden esetben a cselekvők morális fejlődési foka által kijelölt morális rendbe ágyazódik. Vagyis abban az esetben vezet kölcsönös megértéshez a beszédaktusok sorozata, ha a cselekvők egymást olyan morális perspektívában látják, amely a beszédaktusok rendjének betartására kötelez (tehát a jelentések igazolására, vagy elvetésére). Abban az esetben, ha ilyen morális háttér nem áll rendelkezésre (ha nem olyasvalakiként érzlelik egymást a felek, akinek kötelesek igazolni, vagy elvetni jelentéseiket), a beszédaktusok szekvenciája dogmatizmus okán megszakad.⁶ Végül abban az esetben, amikor a beszélők szándékosan térnek el a beszédaktusok rendjétől (átváltanak nyelvi stratégiai cselekvésre), a morális rend tudatos megsértéséről beszélhetünk.

Ebben az elméleti kontextusban a személyes identitás a beszédaktusok és azok morális bázisa révén ragadható meg. Hiszen Habermas a személyes identitást az életvilág egy szeletének tekinti (az önmagunkra vonatkozó jelentések tartományának); az életvilágot pedig újratermelési mechanizmusaiban oldja fel. Az újratermelési mechanizmusok a morális fejlődési foktól függenek, ezért a személyes identitás is a morális fejlődés logikája által meghatározott cselekvéskoordinációs mechanizmusok formájában írható le. Az önmagunkról alkotott jelentéseket formálisan a morális fejlődési fok határozza meg, amennyiben ettől függ, hogy kikkel (tekintély birtokosa, érdek-vetélytárs, szerep birtokosa, normarendszer képviselője, „önmagában vett célnak” tekintett alter) való viszonyunkban, milyen racionalitású jelentés-létrehozási mechanizmus ke-

4 A nembeli kommunikatív racionalizálódás természetesen szintén nem független ettől a fejlődéslogikától, amennyiben az a jogfejlődést is áthatja (vö. Habermas 1987: 166–175).

5 Ezek rendre: tekintély, érdek, szerep, norma és diskurzuselven alapuló cselekvő-perspektívák és cselekvéskoordinációs mechanizmusok (Habermas 2001: 201).

6 Erről a problémáról, illetve meghaladásának lehetőségéről írtam két tanulmányomban: Sik 2008b, 2009b.

retei között hozzuk létre azokat.⁷ Ebben a felfogásban a morális fejlődéssel a személyes identitás is egyre átláthatóbbá válik: minthogy egyre racionálisabb jelentés-létrehozási mechanizmusban sajátítjuk el az önmagunkról alkotott jelentéseket, azok egyre inkább igazolt (és nem dogmatikus) jelentések formáját öltik. Ilyenformán a morális fejlődés a személyes identitásunkra való reflexió kiteljesedésével, a szabadság expanziójával is jár (amennyiben azon jelentések felett rendelkezünk, amelyeket igazoltságuk okán fogadunk el, szemben azokkal, amelyeket dogmatikusan).⁸

Összefoglalóan azt mondhatjuk, hogy Habermas a személyes identitást a kommunikatív racionalitás szempontja alapján, elsősorban az interakciós képességek szabadsági fokának perspektívájából tartja elemezhetőnek. Ez a megoldás társadalomelméletileg kétségtelen előnyökkel jár, ugyanakkor egy jellegzetes vakfolt jellemzi. Abból fakadóan, hogy Habermas a személyes identitás újratermelését ugyanazokhoz a cselekvéskoordinációs folyamatokhoz köti, mint amelyek a társadalmi integrációért is felelősek, a „társadalmasodás” és „individualizálódás” folyamatait nem tudja elméletileg elkülönítve kezelni.⁹ Ebből kifolyólag pedig nem tudja megragadni a két folyamat potenciális konfliktusait, ami pedig a személyes identitás leírásához nélkülözhetetlen. Ezen a ponton tehát kiegészítésre szorul *A kommunikatív cselekvés elmélete*, méghozzá oly módon, hogy a társadalmasodás és az individualizálódás folyamatainak konfliktusa szisztematikus módon leírhatóvá váljon. Foucault pontosan ennek a konfliktusnak nyújtotta eredeti elemzését, ezért a feladathoz vizsgálódásainak ismertetésével látok hozzá.

HATALOM ÉS SZUBJEKTIVÁCIÓ

Az egyén és a társadalom közti konfliktus bevett értelmezésének két típusát az – inkább filozófiai témaként felmerülő – „egyént elnyomó társadalmi” és az – inkább szociológiai kontextusban megjelenő – „társadalmi dezintegráló individualizáció” alkotja.¹⁰ Ezen értelmezések egyoldalúságát haladják meg Foucault elemzései. Tömören fogalmazva azt mondhatnánk, hogy a két koncepciót úgy ötvözi, hogy a hatalomként felfogott társadalmi eredőjeként tekint az individuum azon sajátos formájára, ami a kései modern társadalmakban alakult ki (és melynek megjelenését kritikusan dezintegráló jelenségként írták le). Ilyenformán magán a szubjektum fogalmán belül mutatja be azokat a konfliktusokat, amit elődei csupán külön-külön, egyoldalúan tud-

- 7 Ezt a mélyebb jelentést adja, Habermas Mead eredeti elméletének, amely az identitást a társas interakciók eredőjeként magyarázza (vö. Habermas 1995).
- 8 A személyes identitás habermasi koncepciója jól láthatóan a hegeli reflexió és a freudi pszichoanalízis nyomát viseli magán, amennyiben az önatvilágítás (transzparencia) mércéjével értékeli a személyes identitást. Ezen hatások szisztematikus formában a *Megismerés és érdekben* érhetőek tetten (lásd ehhez: Sik 2008c).
- 9 A továbbiakban ezzel a két kifejezéssel jelölöm a szocializáció két különböző aspektusát: a társadalmi cselekvésre való képesség elsajátítását (társadalmasodás), illetve az önmagunkhoz való viszony kialakulását (individualizálódás). Erre a megkülönböztetésre azért van szükség, mert a meadi-habermasi terminológiában a két folyamat egyaránt szocializációként kerül értelmezésre, elfedve a köztük lévő potenciális konfliktus teoretikus megragadásának lehetőségét.
- 10 Előbbire Heidegger „das Man” koncepciója, utóbbira pedig Durkheim társadalmi integrációra vonatkozó elemzései szolgálhatnak például (vö. például az „egoista öngyilkosság” fogalma).

tak megragadni. Mindez lehetőséget teremt arra, hogy velük szemben egyaránt bemutassa a társadalom (hatalom) és egyén viszonyának teremtő és romboló tendenciáit.

Témánk szempontjából legfontosabb gondolatait az 1982-ben született *A szubjektum és a hatalomban* [*Le sujet et le pouvoir*] foglalja össze. Ebben a rövid esszében Foucault arra vállalkozik, hogy kutatásait újraértelmezze, rámutasson arra, hogy az őt valójában motiváló kérdés mindvégig az emberi lényeket szubjektummá alakító tendenciákra, a szubjektívációs technikákra irányult (Foucault 1994: 223).¹¹ Azokat a hatásokat próbálta történetileg rekonstruálni, amelyek eredményeként a szubjektum környezetével való viszonyában létrejön.¹² Ezek között kiemelt jelentőségűek azok a szerteágazó hatalmi viszonyok, amelyekbe az egyén belekerül. Ezeket a hatalmi viszonyokat állítja tehát vizsgálódásai középpontjába Foucault. Ahhoz ugyanakkor, hogy a hatalmat ebben az egyszerre konstruktív és destruktív formában ragadhassa meg, szakítania kell a hagyományos megközelítésekkel és a hatalom alternatív elméletét kell kidolgoznia.

Felfogása szerint a bevett hatalom-koncepciókat két hiba jellemzi: egyfelől a hatalmat csupán elnyomó szerepben hajlandóak látni (akár a ráció, akár az irracionalitás hatalmáról legyen is szó); másfelől a hatalmi mechanizmusoknak csupán kisebb hányadát kitevő, láthatóbb megnyilvánulásairól vesznek tudomást (pl. politikai hatalom, gazdasági elnyomás stb.). Foucault javaslata ezeknek a korlátoknak a meghaladására vonatkozik. Egy olyan hatalom-koncepciót javasol, mely konstruktív mozzanatot is tartalmaz, és a hatalom kevésbé szembe tűnő megnyilvánulásainak vizsgálatára fókuszál.¹³ Egy ilyen értelemben vett hatalmat elsősorban hétköznapi működésének feltárása révén elemezhetünk. A hatalom hétköznapi megnyilvánulásának legfontosabb indikátora Foucault szerint az ellenállás: azokban a helyzetekben, amikor valamilyen ellenállást figyelhetünk meg, a hatalom működésére következtethetünk (Foucault 1994: 226).¹⁴ Az ellenállás ilyenformán a hatalom inherens sajátossága, egyik sem képzelhető el a másik nélkül.¹⁵ Az ellenállás fogalma egyúttal az összekötő kapocs hatalom és szubjektum között, hiszen az ellenállás a hatalom szubjektumon megjelenő lenyomata. Az, hogy milyen strukturális sajátosságokkal jellemezhető a szubjektum, attól függ, hogy milyen strukturális sajátosságoknak áll ellen. Pontosan ebben, az általa implikált oppozícióban rejlik a hatalom szubjektumteremtő mozzanata. A hatalom-ellenállás oppozíció egyik legfontosabb kifejeződése az igazságtörvények

11 Foucault kései művei közül számos példa említhető ennek alátámasztására: megemlíthetők *A szexualitás története* elkészült és tervezett kötetei (Foucault 1999), valamint előadások (Foucault 1993). A témához kapcsolódó másodlagos irodalomból lásd Allen 2000; Peters 2003; Luxon 2008.

12 Honneth ezt a megközelítést *A felvilágosodás dialektikájának rendszerelméletei* továbbgondolásaként jellemzi (Honneth 1993).

13 Erre utal egyik tanulmányának beszédes címe: *A hatalom mikroftizikája* (Foucault 2000); valamint az általa használt olyan szóképek, mint a társadalom „kapillárisaiban” megjelenő hatalom.

14 Ez a belátás mélyen merít Durkheim módszertani megfontolásaiából. Durkheim a társadalmi tényeket végső soron a szankciókra, mint a kényszerítő jelleg megnyilvánulásaira vezeti vissza. Vagyis álláspontja szerint azáltal tudunk a társadalmi tényekről, hogy megszegésük esetén kényszerbe ütközünk. Ebben az értelemben Durkheim megelőlegezi azt a gondolatot, hogy a kényszerek formálják az egyént, amennyiben ezek révén tesszük belsővé a társadalmi tényeket. Ugyanakkor Foucault továbblép ezen az állásponton: rámutat, hogy a kényszerek struktúrájának történeti átalakulása eredményezte magát az az konstellációt, melyben egyáltalán szubjektumról és társadalmiról beszélhetünk.

15 Ezért is írja Foucault, hogy szabadság nélkül nem képzelhető el hatalom sem (Foucault 1994: 238).

formáját ölti: a hatalom minden esetben megteremti saját igazságtörvényeit, melyeket kényszerként alkalmaz, az ellenálló pedig igyekszik ezen igazságtörvényeket tagadni (velük szembe sajátját szegezni).

A szubjektum és a hatalomban Foucault megkülönbözteti a modern szubjektumteremtő hatalmi konstellációtól azokat a történeti konstellációkat, melyekben a hatalom-ellenállás oppozíció az uralom adott formái elleni vívott harc (feudalizmus), illetve a gazdasági kizsákmányolás elleni harc (ipari forradalom kora) formáját öltötte (Foucault 1994: 227). Ezek az oppozíciók a mai értelemben vett szubjektum kialakulásához szükségessé vált keretet nyújtottak az egyén formálódásához: azt az etnikai, vallási uralom, vagy a gazdasági pozíció alapján, társadalmi szinten határozták meg. A modern értelemben vett szubjektum ezzel szemben nem társadalmi, hanem egyéni szintű hatalmi oppozíciók által formálódik. A hatalom ugyanis immáron nem társadalmi csoportokra, hanem egyénekre vonatkozik, ezáltal nem a társadalmi csoportok, hanem a szubjektumok kialakulásához járul hozzá. Az oppozíciók ezen új formájának kialakulását Foucault a keresztény egyház pásztori hatalmának szekularizálásával, az állam polgáraitra irányuló biopolitikai figyelmének kialakulásával magyarázza.¹⁶ A szekularizált pásztori hatalom jellemzője, hogy – akárcsak az egyházi pásztori hatalom – az egyénekre irányul, továbbá titkaik kifürkészésére és ezen keresztül való irányításukra törekszik, ugyanakkor – az egyházi pásztori hatalommal szemben – céljai evilágiak (biopolitika), továbbá tudományos és adminisztratív apparátusa révén sokkal kiterjedtebb, hatékonyabb (Foucault 1994: 229–231). A szekularizált pásztori hatalom hatékonyabbá válása tehát a tudás növekedése, az ellenőrzés kiterjedtségének és integráltságának növekedése idézi elő. Foucault szerint ez a történeti tendencia azonban semmiképp sem értelmezendő kizárólag az elnyomás, vagy az erőszak növekedéseként, emellett a szubjektum új formáját lehetővé tevő konstelláció létrejöttéként is kell rá tekinteni.

Foucault és Habermas koncepciójának áttekintése után immáron lehetőségünk van a nézeteik közti különbség világos megfogalmazására.¹⁷ Addig a pontig nincs nézetkülönbség közöttük, hogy mindketten egymást kiegészítő folyamatnak tekintik a társadalmasodást és az individualizációt. Azonban eltérő hatalomfelfogásukból fakadóan a két folyamat viszonyát mégis gyökeresen eltérőnek látják. Habermas számára a hatalom a kommunikatív cselekvéssel kapcsolatban értelmezhető, kizárólag azt poten-

16 Foucault utolsó nagyszabású terve, a *Szexualitás történetének* megírása, ebbe a kontextusba ágyazódik. A befejezett második és harmadik kötetben az i.e. 4-1. századi követi nyomok azokat a folyamatokat, melyek során a szubjektum technikai átalakultak, és megjelentek az „önmagunkkal való törődés”, a „szubjektum hermeneutikája” mint sajátos szubjektívációs technikák. Ezen technikák történetét folytatva volna további három kötetben, azonban halála megakadályozta ebben.

17 Foucault és Habermas „vitájáról” több tanulmánykötet (Kelly 1994; Ashenden–Owen 1999) és számtalan tanulmány íródott, annak ellenére, hogy voltaképpen nem beszélhetünk tényleges vitáról a két szerző között, hiszen Foucault soha nem nyilatkozott érdemben a habermasi társadalomelméletről. A vita ezért elsősorban a másodlagos irodalom szintjén zajlik. Habermas saját bírálatát *Filozófiai diskurzus a modernségről*-ben fejti ki. Álláspontja szerint amennyiben a diskurzusok és az ellendiskurzusok egyaránt a hatalom termékei, úgy a kritika számára nem marad hely (Habermas 1998: 231). Habermas koncepciójának Foucault felőli bírálatai közül J. Tully *To Think and Act Differently: Foucault's Four Reciprocal Objections to Habermas' Theory* című tanulmánya emelhető ki. Álláspontja szerint Foucault Habermasszal szemben arra rámutatva érvelhetne, hogy Habermas kritikája kevésbé fundamentális szintet érint. Míg Habermas egy transzcendentális szubjektum fogalomból indul ki, addig Foucault ennek a szubjektumnak a kialakulását próbálja magyarázni (Tully 1999: 91).

ciálisan torzító veszélyként. Mivel mind a társadalmasodás, mind az individualizálódás mechanizmusának a kommunikatív cselekvést tekinti, ezért számára a hatalom nem társadalmasodás és individualizálódás folyamatai között, hanem külön a társadalmasodás, és külön az individualizálódás folyamatában értelmeződik. Ilyenformán Habermas elszalasztja a lehetőséget, hogy társadalmasodás és individualizáció viszonylatában is azonosítsa a hatalom szerepét. Ezzel szemben Foucault a hatalmat társadalmasodás és individualizálódás viszonylatában értelmezi, annak konstitutív szerepét is feltárva, a hatalmat nem pusztán elnyomó, hanem szükségszerűen ellenállást implikáló instanciaként kezelve. Viszont nem tud beszámolni arról, hogy az egyszerre konstitutív és destruktív szerepben felfogott hatalom mely megnyilvánulásai bírálhatók. Habermas és Foucault értelmezését ennyiben egyaránt beszűkítettnek tekinthetjük.¹⁸ A következő két szakaszban arra teszek kísérletet, hogy mindkettejük belátásaiból levonjam a tanulságokat és a személyes identitás egy teljesebb társadalomelméleti értelmezését vázoljam fel.

SZUBJEKTIVÁCIÓ ÉS DOGMATIKUS JELENTÉS-HASZNÁLAT

Foucault hatalom-fogalmának a habermasi társadalomelméletre vonatkozó legfontosabb tanulságai a hatalom oppozíciós felfogásából következnek, valamint abból a módszertani elvből, hogy az előzetes teoretikus definíció helyett, az ellenállások alapján azonosítsuk a hatalmat. Foucault szerint a hatalom minden esetben a neki való ellenszegülésre utal, ez teszi felismerhetővé és ez teszi lehetővé, hogy konstitutív dimenzióit is feltárjuk. *A kommunikatív cselekvés elméletében* a hatalmat kommunikatív cselekvés pragmatikai szintjén lokalizálhatjuk. A hatalom megnyilvánulásának a beszédaktusok érvényességi igény támasztás-elfogadás/elutasítás-igazolás logikája szerinti szekvenciájával való szándékos visszaélést (manipuláció, hazugság), vagy annak szándékolatlan megtörését (dogmatikus jelentések) tekinthetjük. Ezeket a szándékosan vagy szándékolatlanul torzított cselekvéskoordinációs mechanizmusokat (a hatalom Habermas által azonosított megnyilvánulásait) elemzem a foucault-i belátások fényében az alábbi szakaszban. Arra a kérdésre keresek választ, hogy a cselekvéskoordináción belül megjelenő hatalom szándékolt és szándékolatlan formái milyen szubjektívációs funkciót töltenek be.

Szándékos nyelvi stratégiai cselekvésről abban az esetben beszélünk, ha az egyik cselekvő a pragmatikai szabályokkal szándékosan visszaél, azokat saját céljainak megfelelően igyekszik kihasználni. Az eredeti nyelvhasználat szabályaival visszaélő félről belátható, hogy hatalmi viszony létrejöttét kezdeményezi, explicit célja a társ „kormányzása”. Ebben a helyzetben a hatalom-ellenállás oppozíció a két cselekvőre értelmezhető. A cselekvők arra törekcsenek, hogy saját igazságtörvényüket érvénye-

18 Ezen a ponton egyetértőleg utalnék A. Allen egy írására, melyben amellet érvel, hogy a Foucault-Habermas vitát a szubjektíváció szempontjából érdemes szemügyre venni. Álláspontja szerint ugyanis mindkét szerző egyoldalúan elemzi a kérdést: Foucault nem vesz tudomást a kommunikatív racionalitás, Habermas pedig a hatalom konstitutív mozzanatáról, noha egy teljes képet csak a két szempont egyidejű érvényesítésével nyerhetnénk (Allen 2009: 5). Allenhez hasonlóan én is azt gondolom, hogy kettejük belátásai termékeny módon ötvözhetőek – egyebek mellett – a következő szakaszban bemutatott módon.

sítsék társukéval szemben. Ebben a típusú hatalmi oppozícióban a szubjektum egy véltárrással való viszonyában, saját érdekeinek védelmezőjeként konstituálódik.

Dogmatikus jelentésekről akkor beszélünk, ha az egyik fél annak ellenére ragaszkodik egy jelentéshez, hogy társa visszautasította az érvényességi igényeket és a visszautasításra nem tud igazolással felelni. A dogmatikus jelentések a jelentés-használat elmélete alapján inadekvát nyelvhasználatnak tekinthetők. Annyiban inadekvát a dogmatikus jelentés-használat, hogy folytathatatlan állapotot idéz elő a beszédaktusok sorozatában. A kétségbe vont érvényességi igény igazolásának és a beszédaktus visszavonásának együttes elmulasztása folytathatatlaná teszi a kommunikatív cselekvést, hiszen csak az igazolásra vagy visszavonásra lehet kommunikatív módon reagálni. Ebben az értelemben a dogmatikus jelentések magával a beszédaktusok rendjével szembeni ellenállás nyomainak tekinthetők. Fontos hangsúlyozni, hogy szemben a szándékos nyelvi stratégiai cselekvéssel, a dogmatikus jelentés-használat esetében nem arról van szó, hogy valamelyik cselekvő visszaél célja elérése érdekében a nyelvhasználat pragmatikai szabályaival, hanem arról, hogy magukat a szabályokat tagadja meg. Vagyis ebben az esetben nem a másik szubjektummal szembeni viszonyában értelmeződik a hatalom-ellenállás oppozíció, hanem magával az „érvelő ész normáival” szemben.¹⁹

Kérdés, mit fejez ki az érvelő ész normáival szembeni oppozíció? Az érvelő ész normái a torzítatlan kommunikatív cselekvés formális pragmatikailag rekonstruált forogatókönyvét fejezik ki. Az érvelő ész normáinak betartásával kölcsönös megértésre juthatnak az együtt cselekedni vágyók, még hozzá a célból, hogy adott társas cselekvést koordináljanak. Ebben az értelemben az érvelő ész normái a cselekvéskoordináció, vagyis a társas cselekvés összehangolásának feltételei. Ezért azt mondhatjuk, hogy az érvelő ész normáinak való ellenszegülés a cselekvéskoordinációnak való ellenállás jelenként határozható meg, más szóval a társadalmasodás folyamatának való ellenállásként. Ebben a típusú hatalmi oppozícióban tehát – szemben a nyelvi stratégiai cselekvéssel – nem egy másik szubjektummal való viszonyában, hanem a társadalmasodásnak való ellenszegülés révén konstituálódik a szubjektum, vagyis a társadalmiától független mivoltában.

A dogmatikus jelentés-használatban megjelenő oppozíció értelmezése lehetővé teszi a társadalmasodás és individualizálódás tendenciái közti konfliktus habermasi társadalomelméleten belüli konceptualizálását, a személyes identitás teljesebb leírását. A szándékolt nyelvi stratégiai cselekvés által teremtett hatalmi oppozíció az egyénre más szubjektumokkal való viszonyában vonatkozik, ezáltal érdekvezérelt szubjektummá válásához járul hozzá. Ezzel szemben a cselekvéskoordinációnak ellenszegülő hatalmi oppozícióban a szubjektum a társadalmiától való függetlenségében,

19 A dogmatikus jelentések kapcsán megmutatózó oppozíció feltárja *A kommunikatív cselekvés elméletébe* impliciten beépített sajátos „igazságtörvényt”, vagyis hatalmi mozzanatot. Ez az igazságtörvény nem más mint maga a beszédaktusok formális pragmatikailag rekonstruált rendje, a kommunikatív racionalitás. Jól ismert Habermas válasza, miszerint a beszédaktusok kölcsönös megértéshez vezető sorozatát alternatívanélkülisége igazolja, vagyis ettől nem lehet eltérni, ha valaki komolyan szeretne érvelő vitát folytatni. Jól ismert ugyanakkor e választ el nem fogadók érvei is (pl. Taylor 1991), miszerint az érvelő ész normáinak alternatívanélküliségéből nem következik az érvelő ész alternatívanélkülisége. Márpedig amennyiben az érvelő észnek vannak alternatívái, úgy normáinak erőltetése foucault-i értelemben egy igazságtörvény alkalmazásának minősül, vagyis egy hatalom megnyilvánulásának tekinthető. Ennek a belátásnak fontos szerepe lesz a továbbiakban.

más szóval egyediségében termelődik újra. Ezért azt gondolom, hogy a dogmatikus jelentések a társadalmitól független személyes identitás körvonalaira utalnak, a társadalmisodás és individualizálódás közti konfliktust fejezik ki. Belátható, hogy a nyelvi stratégiai cselekvésekre ugyanez nem mondható el: azok ugyanis nem lépnek ki a cselekvéskoordináció keretei közül (nem vállalják a társas cselekvés feladását), csupán saját javukra próbálják használni azt.

A dogmatikus jelentések konstitutív szerepének felmutatása, Habermas személyes identitás újratermelésére vonatkozó elképzeléseit az újratermelési mechanizmusok egy komplementerével egészíti ki. *A kommunikatív cselekvés elmélete* alapján a személyes identitás újratermelése az életvilág egy szeletének (önmagunkra vonatkozó jelentések) újratermeléseként írható le. Ebben a kontextusban a dogmatikus jelentések kizárólag a személyes identitás újratermelését torzító szerepben azonosíthatók, továbbá a személyes identitás társadalmival szembeni konfliktusa nem ragadható meg. Ezt a megközelítést Foucault alapján kiegészíthetjük azzal, hogy a dogmatikus jelentésekre mint a társadalminak való ellenszegülés indikátoraira tekintünk és ennyiben a személyes identitás újratermelésében további konstitutív mozzanatként kezeljük őket.

Egy bizonyos értelemben ez a kiegészítés a dogmatikus jelentések „rehabilitációját” eredményezi, amennyiben torzító szerepük kizárólagosságát kérdőjelezi meg.²⁰ A dogmatikus jelentések a személyes identitás azon rétegeire utalnak, amelyeket annak ellenére is elismerendőként kezel az egyén, hogy erre racionálisan tudná motiválni társát. Ezek a jelentések kiemelt fontosságúnak tekinthetők több szempontból. Egyrészt azért, mert maguk a potenciálisan igazolt jelentések végső soron valamilyen dogmatikus jelentés-használatra vezethetők vissza, mely jelentéseknek az igazolás szempontjából fundamentális jelentőségük van.²¹ Másrészt azért, mert a személyes identitás azon tartományára utalnak, amely kimondottan a társadalmitól való függetlenedést fejezik ki, amelyet akár azon az áron is vállal az egyén, hogy ezzel társadalmi elismerését kockáztatja. A dogmatikus jelentés-használat során a cselekvéskoordináció társadalmi integrációs funkcióját feladja az egyén (hiszen a dogmatikus jelentés-használat megszakítja a cselekvéskoordinációt), a személyes identitás újratermelő funkció kedvéért (azért, hogy egy jelentés érvényességét fenntartsa).

20 Rehabilitációra azért van szükség, mert a dogmatikus jelentésekre vonatkozó morális gyanú az újkori filozófia történetébe mélyen beágyazódott, egészen a kései Kant „közjog transzcendentális formulájáig”, a morális törvény nyilvánosság-alapú újrafogalmazásáig vezethető vissza (ez így szól: „Jogtalan minden mások jogait érintő cselekedet, ha maximája nem tűri a nyilvánosságot.” [Kant 1995: 304]). Ahogy arra Arendt rámutatott, ebből a belátásból az következik, hogy a titok mozzanata a morális törvényszerűség indikátorának tekinthető (Arendt 2002: 245–248). Ez a gondolat él tovább a diskurzusetikában is, a dogmatikus jelentésekre vonatkozóan: az igazolás megtagadásával indokai feltárását utasítja vissza a cselekvő, vagyis valamit titokban hagy. A dogmatikus jelentések rehabilitációja ennek megfelelően nem más, mint a titok morális-indikátor szerepének keretek közé szorítása, arra való rámutatás, hogy bizonyos titkoknak konstitutív szerepük is van.

21 Ennek alternatívája az lenne, ha öngazoló állításokra lennének visszavezethetők az életvilág fundamentális elemei. Azonban öngazoló állítások léte kétségesnek tekinthető. Hiszen az újkori filozófia története (Descartes-tal kezdődően) számtalan példát szolgáltat az önevidens megalapozásra tett kísérletekre és a velük szemben született ellenvetésekre. Minthogy maga a megfogalmazott kétely az önevidencia cáfolata, úgy tűnik, hogy az önevidens állításokon nyugvó jelentésrendszerek lehetősége legalábbis kétségesnek tekinthető. Ebből pedig az következik, hogy a fennálló jelentésrendszerek többnyire dogmatikus fundamentumon nyugszanak.

A dogmatikus jelentések személyes identitás kifejeződésével, egy az egyben történő megfeleltetése természetesen nem egyeztethető össze a habermasi társadalomelmélettel. Ugyanis Habermas egy – az egész gondolkodói pályafutása során fenntartott – fundamentális meggyőződésének mondanak ellent. Annak a meggyőződésnek, hogy a késő modernitásban a kritikai elmélet egyedüli hiteles normatív bázisa az igazolási eljárások uralommentes formája, és hogy az emancipáció adekvát útja ezen forma kiterjesztése. Álláspontom szerint ugyanakkor ez az ellentmondás feloldható. Mégpedig úgy, hogy megkülönböztetjük egymástól a dogmatikus jelentések azon körét, amelyek ténylegesen a személyes identitás körvonalait adják (és ilyenformán nem szorulnak emancipációra), azoktól a dogmatikus jelentésektől, amelyek csak látszólag (és amelyek emancipációra szorulnak). Erre teszek kísérletet a következő szakaszban, Habermas morális fejlődéssel kapcsolatos gondolatai alapján.

DOGMATIKUS JELENTÉSEK A KÜLÖNBÖZŐ RACIONALITÁSÚ CSELEKVÉSKOORDINÁCIÓKBAN

Mindeddig a dogmatikus jelentéseket az uralommentes kommunikatív cselekvéssel való összefüggésükben vizsgáltam. Habermas a kommunikatív cselekvés uralommentes modellje mellett ugyanakkor foglalkozott a cselekvéskoordináció kevésbé racionális fajtáival is, valamint azok fejlődéslogikájával. *Morális tudat és kommunikatív cselekvés* című tanulmányában a morális fejlődés Kohlbergi skálájának megfelelően megkülönbözteti egymástól a tekintélyvezérelt interakciót, az érdekevezérelt interakciót, a szerep alapú interakciót, a normavezérelt interakciót és az uralommentes vitát (Habermas 2001: 201). A cselekvéskoordináció e különböző típusaiban a dogmatikus jelentések kommunikatív cselekvésbeli szerepéről elmondottak külön-külön értelmezést igényelnek.

A – prekonvencionális morális szinten lévő – tekintélyvezérelt interakcióban a vitás kérdésekben a tekintéllyel bíró fél szava dönt. Ebben az interakció-típusban a kommunikatív racionalitás semmilyen mértékben nincs jelen, így dogmatikus jelentés-használatról sem beszélhetünk (hiszen az igazolás kérdése fel sem merül). A cselekvéskoordináció alapja a tekintély, ezért a társadalmival szembeni ellenállás a tekintélyek rendjének való ellenállásként azonosítható. Hasonlóképpen a második morális fokon megfigyelhető érdekevezérelt interakcióban sem beszélhetünk kommunikatív racionalitáspotenciálról. Az érdekevezérelt interakciót a személyes érdekek határozzák meg, ezért azok kizárólagosságának feladásával (a társadalmi érdekeket figyelembe véve) lehet a társadalmasodásnak ellenállni ezen a fokon.

A – konvencionális morális szinten lévő – szerep alapú interakcióban jelenik meg először valós esély a kommunikatív racionalitáspotenciál aktualizálódására. Bizonyos szerepek közötti viszony ugyanis az ennek megfelelő interakciót írja elő, amennyiben bizonyos szerepek intézményesített jogosítvánnyal rendelkeznek – más szerepekkel való viszonyukban – a jelentések igazolásának számonkérésére. Ezekben a viszonyokban kínálkozik tehát először lehetőség arra, hogy a kommunikatív racionalitással szemben ellenállás alakuljon ki. Azonban minthogy ez az ellenállás adott szerepviszonyokhoz igazodik, ezért nem független maguktól a szerepviszonyoktól sem. Az adott szerepviszonyhoz kötött dogmatikus jelentés-használatban összefonódik a szerep-

struktúrájának való ellenállás a kommunikatív racionalitásnak való ellenállással. Hasonlóképp értelmezhető a normavezérelt interakció is, melyben a szerepek helyett közvetlenül a normarendszer definiálja azokat a helyzeteket, amelyekben a kommunikatív racionalitást érvényesíteni kell. Minthogy a normák szabják meg, hogy mely interakciókban igazolandók a jelentések, ezért az igazolás logikájának megtörése nem csak az érvelő ész normáinak való ellenállást, hanem legalább annyira a normarendszernek való ellenállást is kifejezi.

A prekonvencionális és konvencionális morális szintnek megfelelő cselekvéskoordinációs mechanizmusok vizsgálatából kiderül, hogy ezeken a szinteken a társadalmasodásnak való ellenállást nem lehet tiszta formában megragadni. Mind-egyik korlátozott racionalitású cselekvéskoordinációs mechanizmus visszautasítása egy alternatív cselekvéskoordinációs mechanizmus alkalmazását implikálja.²² Ezeken a morális fokokon azt mondhatjuk, hogy a társadalmasodásnak való ellenállás valójában annak egy konkrét formájára való nemet mondást fejez ki, nem magának a cselekvéskoordinációnak a visszautasítását. Ezért ténylegesen ezeken a fokokon még nem következtethetünk a dogmatikus jelentés-használat személyes identitás-konstituáló funkciójára következtetni. Erre ténylegesen csak posztkonvencionális morális szinten nyílik lehetőség, amennyiben ott magát az igazolások logikájához kötött cselekvéskoordinációt utasítja vissza a cselekvő.

A prekonvencionális és konvencionális morális szinten a cselekvéskoordinációs mechanizmusok logikájának való ellenállás soha nem tisztán a társadalmasodásnak való ellenállást fejezi ki, hanem összefonódik a társadalmasodás adott formájának való ellenállással (a hatalomnak, a rivális másikkal, a szerepeknek, a normáknak való ellenállással).²³ Ezért még azokban az esetekben sem következtethetünk a társadalmi függetlenedő személyes identitás konstitúciójára, ahol már beszélhetünk dogmatikus jelentés-használatról (konvencionális szint), amennyiben a dogmatikus jelentés-használat ezekben az esetekben is egy másik típusú cselekvéskoordináció (a normatív, majd az uralommentes kommunikatív cselekvés) választását fejezi ki, egy „másik társadalmi”, nem pedig a „nem-társadalmi” választását. Ilyenformán a posztkonvencionális megelőző szinteken a személyes identitás soha nem különül el a társadalmi identitástól.

Ezzel szemben a posztkonvencionális szinten az igazolások logikája az interakció alapértelmezett normája, vagyis nem ágyazódik semmilyen társadalmilag meghatározott kontextusba. Ezért a neki való ellenállás sem fonódik össze semmilyen konkrét társadalmi való ellenállással, vagyis egy másik társadalmi választásával. Ehelyett magát a társadalmasodásnak való ellenállást fejezi ki. Posztkonvencionális morális szinten a cselekvők egymást – kanti értelemben – „önmagában vett célnak” tekintik. Ilyenformán az önmagában vett célként tekintett másoktól, vagyis tisztán a másoktól való függetlenség vágya fejeződik ki az uralommentes kommunikatív cselekvés logi-

22 A tekintély alapú cselekvéskoordináció megtagadása az érdekvezérelt interakciót, annak megtagadása a szerepe alapú cselekvéskoordinációt, annak megtagadása a normavezérelt interakciót és annak megtagadása az uralommentes kommunikatív cselekvést implikálja.

23 Ebből fakadóan a cselekvéskoordinációnak posztkonvencionálisnál korábbi fokokon való ellenállásban, a személyes identitás kifejeződése, összefonódik a morális fejlődéssel. Ezt az összefüggést feltárva felmerül az a kidolgozandó kérdés, hogy pontosan milyen szerepet játszik a személyes identitás utáni vágy a morális fejlődés folyamatában?

kájának való ellenállásban. Tekintve, hogy az önmagában vett célnak tekintett másik minden társadalmi kontextustól független szubjektum, ezért a vele való együttműködésnek való ellenállás egy olyan szubjektum konstitúciójához való hozzájárulásként értelmezhető, ami a társadalmitól független másikkal áll ellent, és ezáltal önmagát is tisztán a társadalmitól való függetlenségében hozza létre. Ebben az értelemben beszélhetünk ténylegesen a cselekvéskoordinációnak való ellenállás személyes identitás-teremtő funkciójáról.

A posztkonvencionális morális fokon megjelenő, személyes identitás körvonalaira utaló dogmatikus jelentés-használatot talán úgy a legkönnyebb elképzelni, ha olyan helyzetekre gondolunk, amelyben a cselekvő tudja, hogy bár igazolnia vagy elvetnie kellene adott jelentést, annak ellenére is kitart mellette, hogy egyiket sem teszi. Vagyis a kommunikatív irracionális, a többiek értetlenségének és ezáltal a közös cselekvés veszélyeztetésének tudatos vállalása fejezi ki a személyes identitás körvonalait (konkrét példaként az érzelmeik, hitek említhetők).²⁴ A prekonvencionális és konvencionális fokon megjelenő dogmatikus jelentések nem a társadalminak mint olyannak való ellenállást, hanem a konkrét társadalmi kontextusnak való ellenállást fejezik ki, ezért nem annyira személyes, sokkal inkább társadalmi identitások jelennek meg bennük.

Fontos látni, hogy az egyre magasabb morális szinteken, az egyre újabb oppozíciók megjelenésével párhuzamosan, a régiók jelentőségüket veszítik. A második morális fokon a tekintély, a harmadikon a tekintély és az érdekellentétek, a negyediken a tekintély, az érdekellentétek és a szerepek, végül posztkonvencionális szinten mindezek mellett maguk a normák is megszűnnek az egyéni oppozíció alapjaként szolgálni. Ez azt jelenti, hogy az egyre magasabb morális fokokon az egyén egyre több oppozíció-típustól tudja magát függetleníteni. Ennek megfelelően a morális fejlődés úgy fogható fel, mint a különböző típusú ellenállási formák fokozatos feladása. A magasabb morális fok, az alacsonyabbnak megfelelő oppozíciók meghaladásaként, a bennük való részvétel megtagadásaként realizálódik: második morális fokon a tekintélynek, harmadik fokon az érdekeknek, negyedik fokon a szerepeknek és posztkonvencionális szinten a normáknak való ellenállás igényét adja fel az egyén.

A fentiek alapján belátható, hogy a személyes identitás konstitúciója nagymértékben a morális fejlődésre utalt folyamat. Igazán a posztkonvencionális morális fokon nyílik lehetőség kifejeződésére. Azt megelőző morális fokon a dogmatikus jelentésekre a habermasi irányelvek érvényesek (átvilágításuk emancipatorikus potenciállal bír), hiszen ezek védelmét nem indokolja az, hogy a személyes identitásra utalnak. A posztkonvencionális szinten megjelenő dogmatikus jelentésekre ennek ellenkezője áll: ezeket olyan fundamentális jelentőségű jelentéseknek kell tekinteni, amelyek – ép-

24 A kimondhatatlan jelentésekre – a „moralitást nem sértő titkokra” – egyebek mellett az intim rendszerek luhmanni leírása szolgálhat példaként. Luhmann szerint „az interperszonális interpenetráció túlmutat a kommunikáció lehetőségein” (Luhmann 1995: 228). Ez nem csupán azt jelenti Luhmann szerint, hogy az intimitásban nyelvileg nem kommunikálható folyamatok is lezajlanak, hanem azt, hogy az intimitás szükségszerűen magában foglalja a kommunikálhatatlanság mozzanatát. Az intimitásban olyan információknak kell megszületniük, amik csak úgy jöhetnek létre, ha nem közlésként azonosítják őket. Vagyis az intimitáshoz olyan információk képződésére van szükség, amik egy szándékolt kommunikáció során felszámolnák önmagukat. Ilyen információ magának a szerelemnek a bizonyítása is a késő modernitásban kialakult szemantika keretei között (Luhmann 1997). Abban a pillanatban, hogy valaki szándékolt kommunikáció során akarja bizonyítani szerelmét, hiteltelenné válik, vagyis kudarcot vall célja.

pen igazolhatatlan mivoltukból fakadóan – a személyes identitást fejezik ki, és mint ilyenek nem szorulnak további emancipációra. A tudatosan vállalt dogmatikus jelentések körét két további szempontból kell leszűkíteni. Egyfelől előfordulhat, hogy a saját személyes identitásával nem tud azonosulni az egyén. Ilyen esetben a dogmatikus jelentések átvilágítása természetesen emancipatorikus potenciállal bír (az ilyen helyzeteket kezeli a pszichoanalízis). Másfelől előfordulhat, hogy mások méltóságát, szabadságát sértik a dogmatikus jelentések. Ezek ideológiakritikai átvilágítása szintén emancipatorikus hozadékkal bír.

A fenti megszorításokkal, a posztkonvencionális szinten megjelenő, tudatosan vállalt dogmatikus jelentések, a cselekvéskoordinációnak való ellenállás és ilyenformán a személyes identitás indikátorainak tekinthetők. Ezek a jelentések (jelentéshasználatok) ennek megfelelően nem szorulnak emancipációra. Az emancipáció hatáskörének megvonása a „kommunikatív ész kritikájának” tekinthető, egy olyan határmegvonásnak, mely elválasztja egymástól az átvilágítandó és át nem világítandó dogmatikus jelentéseket.²⁵ Fontos hangsúlyozni, hogy a kommunikatív ész kritikája nemhogy ellentmond *A kommunikatív cselekvés elmélete* intenciójának, sokkal inkább általánosabb szinten valósítja meg azt: a reflexió határaitra történő reflexió formáját öltve végső soron a reflexió kiterjesztését tűzi ki célul maga elé.

A társadalmasodásnak való ellenállásban formálódó személyes identitás, amellett, hogy a posztkonvencionális morális fokra utalt, további előfeltételek meglététől is függ. A különböző típusú közösségek eltérő mértékben tolerálják a cselekvéskoordinációnak való ellenállást: egyesek jobban szankcionálják (vagy esetleg el is lehetetlenítik), mások nagyobb teret hagynak neki. A közösség ebben az értelemben vett toleranciájának függvénye, hogy a személyes identitás kialakítására ténylegesen mekkora esély van. A következő fejezetben az elismerés fogalma segítségével vizsgálom meg ezt a problémát, feltárva a személyes identitás konstitúciójának további előfeltételét.

SZEMÉLYES IDENTITÁS ÉS ELISMERÉS

A közösség egyénnel szembeni viszonya, általános formában az elismerés fogalmával írható le. Az elismerés különböző formái az egyén számára nélkülözhetetlenek, amennyiben az egyénnek szüksége van az elismerésre a – meadi értelemben vett – reflektív énje felépítéséhez és fenntartásához. Az elismerés konstans hiánya patológikus állapotot idéz elő.²⁶ Ebből fakadóan pedig az elismerés megvonásának veszélyeztetése mindig bizonyos kockázattal jár, ami potenciálisan befolyásolja magukat a cselekvőket is. Az elismerés fogalma Habermas elméletének keretei között egybefonódik az igazolás fogalmával. A jelentések elismerésre méltóságát az igazoltságuk biztosítja, ennek megfelelően a szubjektum is azáltal nyerhet elismerést, hogy alkal-

25 Maga Habermas mindvégig elmulasztotta egy ilyen határ megvonását, az emancipatorikus ész nem tekintette korlátozandónak. Érzésem szerint ebből fakadnak azok a bírálatok, amelyek elméletét az affektusok inadekvát kezelésének vádjával illették (lásd pl. Felkai 1993: 285–287).

26 A társadalomból való ilyen értelemben vett kiszakadás pszichopatológiákhoz vezet Habermas és Honneth értelmezése szerint egyaránt (Habermas 1987: 143; Honneth 1997).

mazkodik az igazolás logikájához.²⁷ Minthogy *A kommunikatív cselekvés elmélete* szerint cselekvéskoordináció egyúttal az elismerés aktusa is, ezért belátható, hogy a cselekvéskoordinációnak való ellenállás egyúttal az elismerés megvonásának kockázatásával is jár.

Ezen a ponton tehát megállapítható, hogy a személyes identitás kialakulásával párhuzamosan az egyén elismerésének veszélyeztetésére is következtethetünk a habermasi elmélet alapján. A habermasi elmélet keretei között az elismerés-megvonás kockázatának az elméleti differenciálására nincs lehetőség, hiszen az elismerés egyetlen mechanizmushoz, a cselekvéskoordinációhoz kötött. Az annak való ellenállás automatikusan az elismerés kockázatával is jár, ilyenformán a személyes identitás konstitúciója minden esetben az elismerés megvonásának veszélyeztetését vonja maga után. Ahhoz, hogy az elismerés-megvonás kockázata szerinti különbségeket elméletileg megragadhasuk, az elismerés olyan formáira kell utalnunk, ami független az igazolás logikájától. Az elismerés alternatív csatornáira való utalással egy olyan játéktér válik felvázolhatóvá, melyben az elismerés különböző formáira támaszkodva az egyes elismerési formáktól (esetünkben az igazolás logikájától) függetlenné válhat az egyén. Így megragadhatóvá válik egy olyan állapot, melyben anélkül nyílik lehetőség a személyes identitás konstitúciójára (a cselekvéskoordinációnak való ellenállásra), hogy egyúttal az elismerés veszélybe kerülne (ti. a cselekvéskoordinációtól független elismerés révén).

Honneth *Harc az elismerésért [Kampf an Anerkennung]* című könyvében az elismerés ilyen alternatív formáit mutatja be az érzelmi támogatás (szeretet), a kognitív tisztelet (jog) és a társadalmi megbecsülés (szolidaritás) fogalmi formájában.²⁸ Honneth elismerés-elméletét egy az ifjú Hegel munkáiból kiinduló alternatív kritikai társadalomelméleti hagyomány felelevenítésének szánja. Álláspontja szerint a különböző csatornákon megvalósuló elismerések a szubjektum konstitúciójának nélkülözhetetlen folyamatai. Ennek megfelelően ezen elismerési folyamatok megsértése (fizikai erőszak, jogfosztás, megvetés) a szubjektum konstitúciójának torzulását okozza, és ilyenformán – egy antropológiailag megalapozott normatív bázis alapján – kritizálható. Honneth továbbá úgy gondolja, hogy az elismerés különböző formáiert folyamatos harcokat vívnak az egyének és a társadalmi csoportok.²⁹ Ezek a harcok jelölik ki az egyének és a társadalmak történeti fejlődési logikáját.

A Habermas-tanítvány Honneth koncepciója jól láthatóan, elődje programjával szemben fogalmazódik meg a legfontosabb pontokon. Mindenek előtt a normatív bázis antropológiailag megalapozott, nem pedig pragmatikailag. Ebből fakadóan a kommunikatív racionalitás (az igazolások logikája), a nyelvi cselekvéskoordináció

27 Az egyre beszűkültebb racionalitású morális fejlődési szinteken ennek megfelelően egyre kisebb tér nyílik az elismerésre. Prekonvencionális morális szinten nem beszélhetünk elismerésről, amennyiben a nyers erőviszonyok alá-fölrendeltséget fejeznek ki csupán, pusztán leképzik az erőviszonyokat. Konvencionális morális szinten az elismerésre azon meghatározott szerepviszonyok, illetve normatív helyzetek keretei között nyílik lehetőség, amelyekben az igazolások logikája érvényesül.

28 Honneth saját koncepcióját tömören összefoglalja *Integritás és megvetés* című tanulmányában (Honneth 1997). Ugyanennek – az elismerés elméletek tágabb kontextusába ágyazott – alapos bemutatásához lásd Weiss 2004.

29 Ezen a ponton – az első jelentős művében részletesen tárgyalt (Honneth 1993) – Foucault hatása érezhető, amennyiben hozzá hasonlóan az ellenállások konstitutív potenciálját hangsúlyozza Honneth is.

elveszíti kitüntetett szerepét a társadalmasodás folyamatában (egyéni és történeti szinten egyaránt). Az elismerés különböző formái veszik át ezt a szerepet, ezek lesznek a társadalmasodás és a fejlődéelmélet fundamentális kategóriái. A különböző formát öltő szeretetben (pl. család, barát) megnyilvánuló érzelmi támogatás a személyiség érzelmi szükségleteinek kielégítéséhez nélkülözhetetlen, az alapvető önbizalom megteremtéséhez. Ennek megvonása – melynek legdurvább formája a test feletti szabad rendelkezés megsértése – a személyiség integritását veszélyezteti. A jogokban realizálódó kognitív tisztelet az egyén morális felelőssége és ön-tisztelete kialakulásában játszik szerepet. Megvonása – a jogfosztás – az egyén társadalmi integritását veszélyezteti. Végül a szolidaritásban megnyilvánuló társadalmi megbecsülés, az önbecsülés kialakulásához járul hozzá, a társadalmi hasznosság érzéséhez. Ennek megvonása – a sértés, lenézés – a szubjektum méltóságát veszélyezteti. Míg a szeretet esetében fejlődési potenciált nem azonosít Honneth, addig a jog fejlődési potenciáljaként az általánosodást és a de-formalizációt, a szolidaritás kapcsán pedig az individualizációt és az egyenlőség növekedését említi (Honneth 1996: 129).

Az elismerés e három formája jól láthatóan más konceptuális szinten helyezkedik el, mint az igazolások logikájához kötött elismerés.³⁰ Míg Habermas – Kanthoz hasonlóan – az elismerést az univerzális moralitás, addig Honneth – Hegelből kiindulva – a partikuláris (közösségekhez kötődő) közerkölcsiség perspektívájából közelítette meg. Az univerzális moralitás viszonylatában a diskurzusetikailag újrafogalmazott általános morális törvény, a kommunikatív racionalitás szabja meg az elismerés kereteit.³¹ Az elismerés terepe a cselekvéskoordináció: abban racionális ágensként részt véve, az igazolás logikáját betartva vívhatja ki magának az univerzális moralitásból eredő elismerést az egyén. Ezzel szemben a közerkölcsiség viszonylatában a mindenkori közösség által biztosított szeretet, jogok és szolidaritás partikuláris formáin alapul az elismerés. Ezek a társas interakciók racionalitásától független dimenziók, nem az univerzális moralításban, hanem a közösséghez kapcsolódó normákban vannak lehorgonyozva.

Álláspontom szerint belátható, hogy az egyén egyaránt rá van utalva az elismerés mindkét forrására: egyaránt szüksége van a morális alapú elismerésre (az igazolások logikájához illeszkedő elismerésre), valamint a közerkölcsiségen alapuló elismerésre, mégpedig azért, hogy ne függjön egyiktől sem kizárólagosan.³² A morális alapú elismerés révén (az egyes cselekvéskoordinációs helyzetekben) függetlenítheti magát a normatív rend esetleges igazságtalanságaitól, és a közerkölcsiségen alapuló elismerési formák révén nyílik lehetősége az egyes cselekvéskoordinációs helyzetek racionalitási

30 Természetesen ez nem jelenti azt, hogy Honneth ne tekintené univerzális igényűnek elméletét. Maguk az elismerési formák és fejlődési tendenciáik univerzálisak, ugyanakkor tartalmukat tekintve történetileg beágyazottak.

31 A kanti morális törvény az egyes cselekedetek maximájának szintjén értelmezhető (kategorikus imperatívusz: „cselekedj úgy, hogy cselekedeted maximája általános törvénné lehessen”), ennek diskurzusetikai átfogalmazása pedig a cselekvéskoordinációs helyzetek maximájának szintjén (D-elv: „csak azok a normák tarthatnak igényt érvényességre, amelyek minden érintettből, mint egy gyakorlati diskurzus résztvevőiből, helyeslést váltanak ki” [Habermas 2001: 157]).

32 Moralitás és közerkölcsiség kölcsönösen felhasználható egymás bírálatára. Könnyen el tudunk képzelni olyan helyzetet, amikor a ráció és morál alapján bírálnak partikuláris normákat és olyan érvelést is, ami-ben a morál racionalitását normákra hivatkozva éri kritika. Ennek megfelelően moralitás és normativitás fejlődés logikáját közös térben érdemes tekinteni, egymással való összefüggésükben, és ebből következően az elismerésért folytatott harcot is ebben az összetett modellben kell vizsgálni.

tás-kényszerétől függetleníteni magát.³³ A cselekvéskoordináció racionalitásától, vagyis az igazolások logikájától független elismerési formák teszik lehetővé, hogy anélkül utasíthassa vissza az egyén a cselekvéskoordinációt, hogy magát az elismerését kockáztatnia kellene. Ebben az értelemben az elismerés Honneth által bemutatott formái alapján írhatók le azok a személyes identitás-konstitúció posztkonvencionális morális fok melletti további előfeltételei. Akkor nyílik lehetőség a személyes identitás konstitúciójára, ha az egyén tudatosan ellenszegül az érvelő ész normáinak, továbbá adottak az elismerés moralitástól eltérő forrásból származó formái (szeretet, jog, szolidaritás).

Úgy gondolom, hogy az ilyen módon konstituálódó személyes identitás a kommunikatív cselekvés előfeltételének tekinthető.³⁴ Az uralommentes vita ugyanis előfeltételez egy olyan autonóm szubjektumot, aki képes arra, hogy csakis a kommunikatív racionalitás mércéi szerint ítélje meg a beszédaktusok érvényességi igényét. Az ilyen értelemben vett autonóm szubjektum Habermas definíciója szerint a prekonvencionális és a konvencionális morális szinten azonosított korlátoktól (hatalom, érdek, szerepek és normák) való függetlenséggel jellemezhető. Álláspontom szerint az autonómia ily módon történő definiálása kiegészítendő, amiért figyelmen kívül hagyja az elismeréstől való potenciális függés dimenzióját.³⁵ Az autonóm cselekvőknek a tekintély, az érdekek, a szerepek és a normák mellett az elismerésre utaltsága tekintetében is függetlennek kell lennie.

A cselekvő csak akkor tudja ténylegesen aktualizálni a kommunikatív racionalitás-potenciált, ha maga a cselekvéskoordináció lefolytatása választható esemény, nem pedig egy olyan szükséglet, amire rá van utalva. Más szóval, akkor képes valaki kizárólag a jobbik érv alapján elfogadni a jelentések érvényességét, ha elismerését nem érzi a konkrét cselekvéskoordinációs helyzettől függőnek. Ellenkező esetben ugyanis – vagyis, ha a konkrét cselekvéskoordinációnak tétje a kölcsönös megértés mellett a személyes identitás elismerése is – az elismerés iránti vágy szisztematikusan

33 Előbbire példa, ha egy jogilag el nem ismert kisebbség univerzális elvekre hivatkozva függetleníti magát a torzult közérkölcsei elismerési formáktól, ilyenformán zárva ki azt reflektív énje kialakítási folyamatából. Utóbbira példa, amikor egy konkrét cselekvéskoordinációs helyzetben az egyén posztkonvencionális morális fokon, tudatosan dogmatikus jelentés-használathoz folyamodik, mégsem tart attól, hogy ezzel kockáztatja elismertségét, azért, mert a szeretet, jog és szolidaritás kötelekei biztosítják elismerését az aktuális cselekvés kommunikatív racionalitásától függetlenül.

34 Ebben az értelemben a kommunikatív racionalitás kritikája pozitív immanens kritika, hiszen magának a kommunikatív cselekvésnek az előfeltételét tárja fel, annak hatáskörét megszabva.

35 *A decentralizált autonómia* című tanulmányában Honneth is kísérletet tett az autonómia fogalmának kiterjesztett értelmezésére. Három dimenzió mentén írja le az autonóm személyiséget: saját motivációkat illető átláthatóság (transzparencia), az élet egészéről alkotott narratíva uralása, az absztrakt morális elvárások alkalmazásának képessége (Honneth 1997: 126–128). Az utolsót így fogalmazza meg Honneth: „Morálisan autonómnak nem az a személyiség számít, aki a kommunikatív cselekvéseiben univerzális elveket tart szem előtt, hanem az, aki ezeket az elveket affektív részvétellel és érzékenységgel az egyedi eset körülményeire is alkalmazni tudja.” (Honneth 1997: 129). Az autonómia általam megfogalmazott kiterjesztése, úgy gondolom ez utóbbi dimenzióhoz kapcsolódik, amennyiben szintén az univerzális elvek alkalmazásának korlátjaira vonatkozik.

torzítja a vita racionalitását.³⁶ Egy ilyen vitában a konszenzus kényszeresen megvalósítandó célként és nem lehetőségként tevődik fel, hiszen a személyes identitás integritása is ettől függ. A konszenzus kényszerszerűsége – mint minden kényszer – pedig torzítja a kommunikatív racionalitást, hiszen a jobbik érv mérlegelésének lehetőségét korlátozza. Ezért a kommunikatív cselekvés közvetlen előfeltétele a kommunikatív racionalitás választhatósága. Ilyenformán kommunikatív cselekvés megvalósulásának esélye összefügg a személyes identitást kifejező dogmatikus jelentések elismerésének esélyével, amennyiben mindkettő a cselekvéskoordináció visszautasíthatóságára, vagyis a racionalitástól független elismerési formákra utalt.

Ebben az értelemben a kommunikatív ész határait való reflexióra az életvilág nyitottságára vonatkozó habermasi gondolatok radikalizálásaként tekinthetünk. Hiszen amennyiben a kommunikatív racionalitás előfeltétele az, hogy a cselekvő tisztában legyen határaival (a személyes identitásával) és választható legyen számára (az alternatív elismerési formák segítségével), annyiban a határmegvonás maga is emancipatorikus potenciállal bír: Habermas eredeti intencióinak megfelelően végső soron – a saját lehetőségeivel is tisztában levő – szabadabb életvilág sajátossága.

KONKLÚZIÓ

Tanulmányomban arra tettem kísérletet, hogy a kommunikatív ész hatáskörét a személyes identitás szempontjából lehatároljam. Foucault a hatalom konstitutív dimenzióját feltáró gondolatai alapján a posztkonvencionális morális perspektívájában tudatosan vállalt dogmatikus jelentéseket azonosítottam a személyes identitás emancipációra nem szoruló tartományával. A személyes identitás kialakulásának előfeltételeként végül az elismerés racionalitástól független formáira utaltam. A kommunikatív racionalitással kapcsolatos fenti belátások a habermasi elmélet egészét érintik. A kommunikatív ész kritikája, vagyis a dogmatikus jelentések emancipációra nem szoruló körének azonosítása a – mind az egyén, mind a társadalom szintjén értelmezett – kommunikatív racionalizálódást új megvilágításba helyezi. Azt többé nem lehet lineáris fejlődési folyamatként leírni, mely során a dogmatikus jelentések aránya fokozatosan csökken, az emancipáló reflexivitás térnyerése következtében. Minthogy maga a kommunikatív racionalitás a személyes identitásra utalt folyamat, ezért a kommunikatív racionalizálódás egyszerre foglalja magában a reflexivitás kiteljesedését (az egyre racionálisabb jelentés-létrehozási módok kialakulását) és a racionális jelentés-létrehozási módok határainak felismerését, a személyes identitást kifejező dogmatikus jelentések tudatos vállalását.

Ennek megfelelően az egyéni életvilág-újratermelési folyamatok vizsgálatában nem elég csupán a kommunikatív racionalitás fejlődéslogikájára utalni. Emellett arra is figyelmeztetni kell, hogy a személyes identitás kifejeződésének milyen esélyei

36 Ha a cselekvéskoordináció visszautasítható anélkül, hogy az elismerését kockáztatná ezzel az egyén, és egyúttal személyes identitása elismerését nem érzi veszélyben, akkor magának a racionális vitának két szinten javulnak az esélyei. Egyfelől azért, mert maga a cselekvéskoordináció is választhatóvá válik, vagyis megszűnik kényszer jellege. Másfelől azért, mert abból fakadóan, hogy személyes identitására reflektál az egyén, az egyéb jelentések érvényességének cáfolatát könnyebben elfogadja, ugyanis ezt kisebb eséllyel érzi a személyes identitását közvetlenül veszélyeztető lépésnek.

vannak, vagyis, hogy az elismerés kommunikatív racionalitástól független formái valószínűsítik-e a személyes identitást kifejező oppozíció (a dogmatikus jelentés-használat) megvalósulását. A társadalmi szintű folyamatok vizsgálatában pedig a kommunikatív racionalizálódást az elismerésért folytatott harcokkal való összefüggésben kell tekinteni. Az életvilág újratermelésének vizsgálati szempontjait ily módon kiegészítve, egy a kommunikatív racionalitás határaitra való reflexiót is magába foglaló keretben alkotható meg egy új, összetettebb kordiagnózis.

IRODALOM

- Allen, A. (2000): The Anti-Subjective Hypothesis: Michel Foucault and the Death of the Subject. *The Philosophical Forum*, 31(2): 113–130.
- Allen, A. (2009): Discourse, Power, and Subjectivation: The Foucault/Habermas Debate Reconsidered. *The Philosophical Forum*, 40(1): 1–28.
- Arendt, H. (2002b): Előadások Kant politikai filozófiájáról. Ford. Mesés P., Pató A. In Arendt, H.: *A sivatag és az oázisok*. Budapest: Gond–Palatinus, 223–372.
- Ashenden, S.–Owen, D. eds. (1999): *Foucault contra Habermas: Recasting the Dialogue Between Genealogy and Critical Theory*. London: Thousand Oaks, Sage Publications.
- Felkai G. (1993): *Jürgen Habermas*. Budapest: Áron Kiadó.
- Foucault, M. (1993): About the Beginning of the Hermeneutics of the Self: Two Lectures at Dartmouth. *Political Theory*, 21(2): 198–227.
- Foucault, M. (1994): Le sujet et le pouvoir. In Foucault, M.: *Dits et écrits IV*. Paris: Gallimard, 222–243.
- Foucault, M. (1999): *A szexualitás története: a tudás akarása*. Ford. Ádám P. Budapest: Atlantisz.
- Foucault, M. (2000): A hatalom mikrofizikája. In Sutyák T. szerk.: *Nyelv a végtelenhez*. Debrecen: Latin Betűk Alapítvány Kiadó, 318–330.
- Habermas, J. (1984): *The Theory of Communicative Action. Vol.1: Reason and the Rationalization of Society*. Trans. McCarthy, T. Boston: Beacon Press. Magyarul megjelent részletek: *A kommunikatív cselekvés elmélete*. Filozófiai Figyelő és Szociológiai Figyelő különlényomata, 1986.
- Habermas, J. (1987): *The Theory of Communicative Action vol.2: Lifeworld and System: A critique of Functionalist Reason*. Trans. McCarthy, T. Boston: Beacon Press.
- Habermas, J. (1995): Individualization through Socialization. Transl. Hohengarten, W. In Habermas, J.: *Postmetaphysical Thinking*. Cambridge: MIT Press, 149–205.
- Habermas, J. (1998): *Filozófiai diskurzus a modernségről*. Ford. Nyizsnyánszki F., Zoltai D. Budapest: Helikon.
- Habermas, J. (2001): *A kommunikatív etika*. Ford. Felkai G. Budapest: Új Mandátum.
- Honneth, A. (1993): *The Critique of Power: Reflective Stages in a Critical Social Theory*. Transl. Baynes, K. Cambridge: MIT Press.
- Honneth, A. (1996): *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*. Transl. Anderson, J. Cambridge: Polity Press.
- Honneth, A. (1997): *Elismerés és megvetés*. Vál. és ford.: Weiss J. Pécs: Jelenkor.
- Kant, I. (1995): Az örök békéről. In Mesterházi M. szerk. és ford.: *Történelemfilozófiai írások*. Budapest: ICTUS, 255–309.
- Kelly, M. (1994): *Critique and Power: Recasting the Foucault/Habermas Debate*. Cambridge: MIT Press.
- Luhmann, N. (1995): *Social Systems*. Stanford: Stanford University Press.

- Luhmann, N. (1997): *Szeretem, szenvedély – Az intimitás kódolásáról*. Ford. Bognár V. Budapest: Jósöveg.
- Luxon, N. (2008): Ethics and Subjectivity. Practices of Self-Governance in the Late Lectures of Michel Foucault. *Political Theory*, 36(3): 377–402.
- Peters, M.A. (2003): Truth-telling as an Educational Practice of the Self: Foucault, Parrhesia and the ethics of subjectivity. *Oxford Review of Education*, 29(2): 207–224.
- Sik D. (2007): A pedagógiai cselekvés fogalmának értelmezése a kommunikatív cselekvés elméletének keretei között. In Némédi D.–Szabari V. szerk.: *Kötő-jelek 2006*. Budapest: ELTE TáTK.
- Sik D. (2008a): Szocializáció és állampolgári szocializáció a habermasi társadalomelmélet tükrében. In Némédi D.–Szabari V. szerk.: *Kötő-jelek 2007*. Budapest: ELTE TáTK.
- Sik D. (2008b): A kommunikatív cselekvés koordinációja. *Szociológiai Szemle*, 1: 3–32.
- Sik D. (2008c): Tudatosítás és terápia. *Elpis*, 1: 109–131.
- Sik D. (2009a): Habermas életvilág-fogalmán innen és túl. In Némédi D.–Szabari V. szerk.: *Kötő-jelek 2008*. Budapest: ELTE TáTK.
- Sik D. (2009b): A cselekvéskoordináció koordinációjának fenomenológiája. *Filozófiai Szemle*, (megjelenés alatt).
- Taylor, Ch. (1991): Language and Society. In Honneth, A.–Joas, H. eds.: *Communicative Action – Essays on Jürgen Habermas’s The Theory of Communicative Action*. Cambridge: MIT Press.
- Tully, J. (1999): To Think and Act Differently: Foucault’s Four Reciprocal Objections to Habermas’ Theory. In Ashenden, S.–Owen, D. eds. (1999): *Foucault contra Habermas: Recasting the Dialogue Between Genealogy and Critical Theory*. London: Thousand Oaks, Sage Publications, 90–143.
- Weiss J. (2004): *Az elismerés elmélete*. Budapest: Áron Kiadó.