

Az „életvilág” fogalma a kései Habermasnál¹

Weiss János

janosweiss@gmail.com

Beérkezés: 2014. 04. 28.

Elfogadás: 2014. 09. 02.

ÖSSZEFOGLALÓ: Tanulmányomban azt szeretném bizonyítani, hogy Habermas „életvilág”-fogalma (ahogy azt *A kommunikatív cselekvés elméletében* használja) egy sajátos metamorfózison ment át, aminek eredményeképpen az ezredforduló utáni évek írásaiban egy új körvonalakkal rendelkező fogalom bontakozik ki. Az első fejezetben röviden rekonstruálom *A kommunikatív cselekvés elméletének* fogalomhasználatát; Habermas itt ezt a fogalmat a „kommunikatív cselekvés” rend-elméleti megfelelőjeként vezeti be. A második részben Herbert Schnädelbach, Karl-Otto Apel és Niklas Luhmann direkt, illetve indirekt kritikáit mutatom be. A harmadik fejezetben pedig azt szeretném megmutatni, hogy Habermas ezekből a kritikákból sok mindent elfogadott, de az „életvilág” fogalmát mégis nélkülözhetetlennek tartotta. Ezért következik be a fogalom átalakítása. Ez a fajta fogalmi, illetve koncepcionális átalakítás mindaddig teljesen elkerülte a Habermas-kutatás figyelmét.

Kulcsszavak: életvilág, idealizálás, detranszcendentalizálás, Habermas, Luhmann

Az „életvilág” *A kommunikatív cselekvés elméletének* (a 20. század utolsó negyedének talán legjelentősebb filozófiai-szociológiai műve) egyik legfontosabb fogalma. A legesleges körben – néhány alapos szövegrekonstrukció után – Habermas így vezeti be: „Akár Meaddel a társadalmi interakció alapfogalmaiból, akár Durkheimmel a kollektív reprezentáció alapfogalmaiból indulunk ki, mindkét esetben a társadalmat a cselekvő szubjektumok résztvevő *perspektívájából* egy *társadalmi csoport* életvilágaként írjuk le. Ezzel szemben a társadalmat egy nem-résztvevő megfigyelési perspektívájából csak a *cselekvések rendszereként* ragadhatjuk meg, és ebben az esetben ezeknek a cselekedeteknek (a rendszerállag mindenkori fenntartását tekintve) van egy funkcionális helyi értéke” (Habermas 1988: 179). Az „életvilág” fogalmának bevezetését szolgáló szövegrekonstrukciókat most nem tudom felidézni. De ha ettől el is tekintünk, Habermas pályáján egy pillanatra mégis vissza kell pillantanunk. 1967-ben jelent meg a *Zur Logik der Sozialwissenschaften* című műve, amelyben egy szakirodalmi áttekintés keretei között a következő alapvető kérdést teszi fel: „Hogyan lehetséges egyáltalán elméletet alkotni a kommunikatív cselekvésekről?” (Ha-

1 Előadás a budapesti Életvilág-konferencián, 2014. március 21-én.

bermas 1985: 184). Vagy talán pontosabb lenne azt kérdezni, hogy a kommunikatív cselekvésnek egyáltalán miféle *általános* elméletei lehetségesek. „A *kommunikatív cselekvés* összefüggéseinek elemzése számára elegendőnek tűnik annak az értelem-megértésnek a szisztematikus kitágítása, amely a társadalmi tények megértéséhez vezető utat egyengeti. Ebben a tekintetben igénybe vehetjük a nyelvanalízis vagy a nyelvhermeneutika eljárásait. A lingvisztika a kommunikáció grammatikai szabályaival foglalkozik, a hermeneutika pedig ezen túlmenően olyan hagyományokat tematizál, amelyeket [...] egy adott társadalom – adott lingvisztikai kereteken belül – magáévá tesz” (Habermas 1985: 194). Így kezdi el Habermas a funkcionális és az értelemmegértő cselekvéseméletek szembeállításának felvezetését. Egy évvel e könyv² megjelenése után, a szociológiai előadásaiiban Adorno is egy első megközelítésben hasonló kettősséggel számol, igaz, hogy ő a metodológiai kérdéseket állítja előtérbe. A klasszikus szociológusok között is nagy nézetkülönbségek vannak a szociológiai módszerét illetően: „A leghíresebb szociológiai művek, mondjuk Durkheim *Régles-je* [...] és Max Weber tudományelméleti írásai a döntő pontokon kölcsönösen ellentmondanak egymásnak. Nevezetesen abban (hogy ezeket a pontokat legalábbis utalásszerűen felvillantsam), hogy Max Weber bevezetette a »megértő szociológia« fogalmát, és elvileg azt hiszi, hogy a szociológiai megismerés a »célracionális« [...] megértésében áll; míg Durkheim ezzel szemben azt a nézetet képviseli, hogy a szociológia tulajdonképpeni tárgya [...] éppen abban különbözik mondjuk a pszichológiáétól [...], hogy a tulajdonképpeni társadalmi tények nem érthetők meg, és [ebben az értelemben] áthatolhatatlanok [...]»³ Mindenesetre Adornónak egy olyan társadalomfogalma lesz, amelyben ez a két megközelítés összeolvad. „Durkheim természettudományos módszere, amely mellett síkra száll, a hegeli »második természet« regisztrálja [...]. Weberrel szemben az antitézis [...] partikuláris marad [...], mert belenyugszik a megérthetlenségbe, mint ahogy Weber hisz a megérthetőségben. Ehelyett a megérthetlenséget kellene megérteni, *az ember számára átláthatatlan, önállósodott viszonyokat az emberek közötti viszonyokból kellene levezetni*. Ma a szociológia legfontosabb feladata az lenne, hogy a megérthetlent, az emberiségnek az embertelenségbe való benyomulását megértse” (Adorno 1979: 12 – kiemelés tőlem, W. J.). Mindenesetre a fenti könyvben Habermas kétségtelenül a szubjektív szociológiával szimpatizál, de világosan látja a korlátait is. „A nyelv-megértő szociológia határai egybeesnek a motiváció fogalmának határaival: ezek a koncepciók a társadalmi cselekvést azokból a motivációkból magyarázzák, amelyek egybeesnek maguknak a cselekvőknek a szituációértelmezésével, vagyis az általuk szem előtt tartott nyelvi-leg artikulált értelemmel. A szubjektív kiindulópont – mindegy, hogy az fenomenológiai, lingvisztikai vagy hermeneutikai megalapozottságú – kizárja a megfigyelhető viselkedési szegmensek és a cselekvő interpretációjának elválasztását.” (Habermas

2 A „könyv” tulajdonképpen a *Philosophischer Rundschau* különszámaként jelent meg.

3 Adorno (2003a: 132). – Itt most csak az elképzelések strukturális hasonlóságaira akartam fölhívni a figyelmet; abba véletlenül se szeretnék belemenni, hogy Durkheim mennyire közelíthető a funkcionalizmus képviselőihez.

1985: 313). Ezután újra visszatérünk a funkcionalizmushoz. „A nyelvmegértő szociológia határai újra visszautalnak minket a funkcionalizmushoz. A funkcionalista kiindulópontnak megvan az az előnye, hogy az objektív-intencionális összefüggéseket szisztematikusan megragadja. Az objektív összefüggés, amelyből a társadalmi cselekvést az intencionalitás feladása nélkül megérthetjük, nem lehet kihámozni az áthagyományozott értelem és a nyelvileg artikulált hagyomány szálaiból. Ezekben a munka és az uralom dimenzióját nem szabad elhanyagolni a vélt szubjektív tartalmak javára” (Habermas 1985: 325). Ebben a gondolatban egy finom Adorno-kritika is tetten érhető: ezt a két megközelítést, pontosabban a mögöttük álló társadalom-ontológiai szférákat nem lehet *egyetlen* társadalomfogalommal összegyúrni. Ezzel úgy tűnik, még mindig nagyon messze vagyunk az „életvilág” fogalmától. Kezdjük tehát másképp.

A habermasi életműben legelőször az 1971-ben tartott Christian Gauss Lectures-ben fordul elő. Egy hosszú és körülményes Husserl-rekonstrukció végén Habermas a következő megállapításhoz jut: „Husserl a következő konstrukciós feladattal látja szembesítve magát: hogyan konstruálhatok meg én – mint egy transzcendentáisan teljesítményre képes én – egy másik ént. És hogyan tudom a bennem konstituáltat mégis egy másik énként megtapasztalni? A tudatfilozófia feltételeinek bázisán [...] ez a feladat kijelölés szemmel láthatóan paradox” (Habermas 1984: 50). Husserl az ötödik karteziánus elmélkedésben vezeti be az interszubjektivitás problémáját. „A világot [...] transzcendentális módon redukált tudati életem körében úgy tapasztalom, mint amelyhez mások is hozzá tartoznak. A tapasztalataim alapján megjelelik az a tényező is, hogy a világ nem csupán a saját, hogy úgy mondjam »privát« szintetikus képződményem, hanem egyben idegen is tőlem, interszubjektív, bárki számára létező, tárgyai mindenkinek megközelíthetők” (Husserl 2000: 107).⁴ Első ránézésre Habermas nem *bírálja* a husserli interszubjektivitás-fogalmat, hanem megpróbálja a maga számára hasznosítani. „Husserl egy nagyon fontos, a kommunikációelmélet számára is releváns megkülönböztetést tesz: elválasztja egymástól az objektív világot, amelyben a természeti tárgyak (beleértve a többi embert is) mint világon belüli entitások jelennek meg és a transzcendentális közösségi szubjektumok interszubjektív világát, amely a számukra azonos és ezért objektív világ közös konstitúciójából áll. *Ez a társadalmi életvilág, amelyen a szubjektumok a világon belüli ügyeikről kölcsönösen megegyezhetnek.* A társadalmiasított szubjektumok a maguk életvilágán »belül« az interszubjektivitás transzcendentális sík-»ján« mozognak.” (Habermas 1984: 52 – kiemelés tőlem, W. J.).⁵

4 „Minden egyes ember tapasztaló, mindenki jelenségek és jelenségegységek, a számára adott világfenomén tapasztalatában él, míg maga a világ szemben áll valamennyi tapasztaló szubjektummal és ezek világfenoménjeivel” (Husserl 2000: 107).

5 A fordításban nem tudtam visszaadni az „in” és az „auf” egymásra utalását: „Die vergemeinschafteten Subjekte bewegen sich »in« ihrer Lebenswelt immer schon »auf« der transzendentalen Ebene der Intersubjektivität.” Ez nyilvánvaló utalás Heidegger elemzéseire, aki a *Sein und Zeit*-ban ezt írja: „Mit jelent a *binnen*léti? A kifejezést mindenekelőtt a »világban« binnenlétre egészítjük ki, és hajlamosak vagyunk a binnenléteket úgy érteni, hogy az »lét valamiben«. Ezzel a terminussal egy olyan létező létmódját nevezzük meg, amely egy másik-»ban« van, ahogy a víz a »pohár«-ban és a ruha a »szekrény«-ben” (Heidegger 1989: 157). Habermast itt persze nem annyira a *binnen*léte (*In-sein*) konkrét szerkezete érdekli, hanem inkább az, hogy a binnenléte mindig is együtt jár az interszubjektivitással.

Az „életvilág” fogalmának tartalmi konkretizálásában Habermas számára nagy jelentősége volt Schütz és Luckmann híres könyvének (Schütz és Luckmann 1979).⁶⁵ Ennek elején a szerzők az „életvilágot” a tudomány előtti valóság alapstruktúrájaként határozzák meg. (1) „A valóságunk a mindennapi életvilág. Ez az a valóságszféra, amelyben az ember kikerülhetetlen és rendszeres ismétlődésben vesz részt. A mindennapi életvilág az a valóságrégió, amelybe az ember bele tud avatkozni és meg tudja változtatni, amennyiben benne a testének közvetítésével hatást fejt ki. Ugyanakkor az ebben a szférában előzetesen megtalálható tárgyiasságok és események, beleértve más emberek cselekedeteit is [...], legyőzendő akadályokként és legyőzhetetlen korlátokként jelennek meg” (Schütz és Luckmann 1979: 25). Habermas majd szeretne megszabadulni az életvilág pretudományos jellegétől, a természetes beállítottsághoz való kötődésétől. Az életvilág első megközelítésben egy olyan szféra, amelyben az ember formálóan és alakítóan léphet fel. És ha a testének közvetítésével való hatást „cselekedetnek” nevezzük, akkor ez a cselekedetek által történik. (2) „Továbbá az ember csak ezen a szférán belül tud embertársaival kölcsönös megértésre jutni, és csak ezen belül működhet velük együtt. Csak a mindennapi életvilágon belül jöhet létre egy közös környezet. Így a mindennapok életvilága az emberek elsődleges és kitüntetett valósága” (uo. 1979: 25). Az életvilág az emberi létezés elsődleges tere, amelyen belül az interszubsztitívitás – vagyis a kommunikatív érintkezések – lejátszódnak. Ez ellen Habermasnak semmiféle kifogása sem lehetne. (3) „A mindennapi életvilág alatt értsük azt a valóságszférát, amelyet az éber és normális felnőtt ember az egészséges emberi értelem beállítottságában mint egyszerű adottságot maga előtt talál. Az egyszerű adottság alatt mindazt értjük, amit megkérdőjelezetlenül átélünk, amit legalábbis egyelőre nem tekintünk problematikusnak” (uo.). Az életvilág mint az adottságok horizontja Habermas számára az „életvilág” másik meghatározó vonása. – De összeegyeztethető-e egymással a fogalomnak ez a három dimenziója: az alakíthatóság, az interszubsztitívitás és az előzetes adottság? „Ez a megkérdőjelezhetetlen talaja minden adottságnak, valamint az a megkérdőjelezetlen keret, amelyben felmerülnek azok a problémák, amelyeket meg kell oldanunk” (Schütz és Luckmann 1979: 26). Ha ez előtt a háttér előtt tekintjük a habermasi „életvilág” fogalmát, akkor azt látjuk, hogy számára a legfontosabb a harmadik aspektus volt: az életvilág az, ami „megkérdőjelezetlenül és magától értetődő módon »valóságos«” (Schütz és Luckmann 1979: 25). Habermas az alakíthatóságot egy kevésbé lényeges dimenzióvá szorítja vissza, az interszubsztitívitást nagyrészt az életvilágon belüli kommunikációra bízta, és így az életvilág legfontosabb tulajdonsága a magától értetődő horizont lesz. Vagy azt is mondhatnánk, hogy Habermas ezt a fogalmat úgy alakítja át, hogy a háttérben ott áll a szociológiai elméletek kettőssége: a cselekvéselméletnek kell hogy legyen egy rendelméleti kerete vagy háttere. Így *A kommunikatív cselekvés elméletén* belül az „életvilág” legpregnansabb meghatározása így szól: „A

6 Nem szabad elfelejtenünk, hogy e könyv óriási hatása a frankfurti tradícióra részben arra vezethető vissza, hogy – az Amerikából hazatérő – Thomas Luckmann 1965 és 1970 között a frankfurti egyetem professzora volt.

kommunikatív módon cselekvők mindig az életvilágukon belül mozognak; ebből nem tudnak kilépni. Mint interpretálók, ők maguk is a nyelvi cselekedeteikkel az életvilághoz tartoznak, de nem tudnak »valamire az életvilágon belül« ugyanúgy utalni, mint a tényekre, a normákra vagy az élményekre. *Az életvilág struktúrái rögzítik a lehetséges kölcsönös megértés interszubbektivitásának formáit*” (Habermas 1988, 2. köt.: 192 – kiemelés tőlem, W. J.). Habermas számára a kölcsönös megértés lesz a fontos, az életvilág mint az emberi létezés előzetes adottsága az életvilág kulturális formáit tartalmazza. Hallottuk: az egyetértés formái alapvetően különböznek a tényektől, a normáktól és az élményektől. Az egyetértés és a megegyezés formái mindig nyelvi-eg-kulturálisan meghatározottak, ezért mondhatja Habermas (az előző gondolatot magyarázva): „Egyszóval: a résztvevők a nyelvhez és a kultúrához *in actu* nem tudnak egy ugyanolyan distanciával viszonyulni, mint a tények, a normák és az élmények összességéhez, amelyekről a megegyezés lehetséges” (uo. – kiemelés tőlem, W. J.). Ha jól értem, akkor a tények, a normák és az élmények az életvilágon belül léteznek, az életvilág maga viszont egy „transzcendentális helynek” tekinthető, amelyen belül a kommunikációban részt vevők találkoznak egymással.

Az „életvilág” fogalmának kritikai szempontjai

Az „életvilág” fogalma az élességét tekintve talán hagy kivetnivalót maga után, de az valószínűleg mégis tagadhatatlan, hogy a habermasi koncepcióban nemcsak centrális szerepet játszik, hanem a rugalmassága nagyon hasznos is lehet. A múlt század nyolcvanas-kilencvenes éveiben azonban több súlyos ellenvetés is megfogalmazódott vele szemben, amelyek közül most hármat szeretnék felidézni.

(1) Herbert Schnädelbach hívta fel elsőként a figyelmet arra, hogy az „életvilág” fogalmában a tradíció nagyon különböző elemei egyesülnek egymással. „Senkit sem kell emlékeztetnem arra, hogy az »életvilág« Husserlnél és Schütz-nél egy konstitúcióelméleti fogalom, amely egy transzcendentálfilozófiai vagy transzcendentálfenomenológiai bevezetési kontextusba illeszkedik. Ez a kutató egyes szám első személyéhez vagy a kutatóközösség többes szám első személyéhez kötődik, aki vagy amely a »tudásának lehetőségfeltételeire« reflektálva a megértési és a megismerési lehetőségek meghaladhatatlan horizontjába ütközik; az »életvilág« így egy tartalommal teli, de sohasem teljesen objektíválható apriorit jelent” (Schnädelbach: 1988: 28). Az első lépésben Habermas e fenomenológiai fogalom jelentését egy kicsit eltolja: „A »mindenkori saját« életvilágom felülmúlhatatlanságából, amely egy transzcendentális kérdésirányban benne van, egy általánosabb tézis adódik: van egy olyan nem problematizálható háttértudás, amely *minden* kommunikációban játszik bizonyos szerepet” (uo.). A második lépésben aztán Habermas az „életvilágot” mint a meghaladhatatlan háttértudásra orientált fogalmat azonosítja egy társadalmi csoport életvilágával, vagyis (mint Mead és Durkheim) „a résztvevő perspektívájában” cselekvő közösség-tagok világával (Schnädelbach: 1988: 28–29).

Az életvilág így egyrészt keret, másrészt a szociológiai elméletalkotás tartalommal rendelkező tárgya: egy társadalmi összefüggésrendszer. Mintha erre reagálna Habermas, amikor megkülönbözteti egymástól az életvilág két dimenzióját: az életvilág egyrészt egy kontextusalkotó funkcióval rendelkezik (vagyis mindig egy adott társadalmi összefüggés), és másrészt van egy forrásfunkciója. „Az életvilág mint *forrás* konstitutív a kölcsönös megértés számára. [...] Az életvilágot – amennyiben interpretációs forrásként egyáltalán megjelenik – a háttér-előfeltevések nyelvileg organizált készlete, amely a kulturális hagyomány formájában reprodukálódik.”⁷ Ez a felosztás azonban nem annyira érvel, mint inkább elfogadtatni próbálja az eredeti fogalmat.

(2) Karl-Otto Apel az „életvilág” elméletében elsősorban azt kifogásolja, hogy az nem alkalmas egy univerzális elmélet (a konkrét esetben: az univerzális etika) alátámasztására. Az életvilág egy olyan kontingens kontextusnak tűnik, amely tág kapukat nyit a partikularizmus és a relativizmus számára. „A vita köztem és Habermas között már a következő kérdésnél kezdődik: elegendő-e egy *filozófiai diskurzusban* [...] a kölcsönös megértés ugyanazon háttérforrásaiba hivatkozni, amelyeket az életvilágbeli kölcsönös megértés esetén is igénybe veszünk?” (Apel 1998: 650). Valóban, az életvilágbeli háttérforrások teremtik meg az életvilágban zajló megértési folyamatok lehetőségfeltételét. De nem is általában a filozófiai diskurzusról van szó, hanem egy olyan diskurzusról, amely szembeeszik a relativizáló tendenciákkal, és univerzális elveket tart szem előtt. „A filozófiai diskurzusnak – kérdezi Apel – *[a] relativizáló belátásra tekintettel nem kell-e újfajta háttér-előfeltevéseket igénybe vennie?* Olyan előfeltevéseket, amelyek a megértésnek nem történelmi-kontingens, hanem vitathatatlanul univerzális előfeltételei, és amelyek egyszerre a kétely és a lehetséges kétely korlátozásának alapjai [...], amelyek transzcendálják a történelmi-kontingens életformák relativizálható háttérforrásait, és ennyiben *transzcendentálisak?*” (uo.).⁸ Apel a kérdéseivel nyilvánvalóan sugall egy választ: a filozófiának (vagyis az *első filozófiának*) szüksége van olyan „vitathatatlanul univerzális előfeltételekre”, amelyek átlépik a történelmi-kontingens életformák relativizálható háttérforrásait.⁹ Eszerint az életvilág koncepciójának van egy súlyos születési rendellenessége: a kölcsönös megértés háttérforrásai összemossódnak az univerzális filozófiai megalapozás programjával. *A kommunikatív cselekvés elméletében* a racionalitás és az ész fo-

7 Habermas (1982). – Most már jól látható, hogy Habermas milyen szabadon jár a szellemtudományok különböző tradíciói között: egy fenomenológiából származó gondolatot úgy próbál átalakítani, hogy abban a hermeneutikai és a szociológiai hagyomány kombinálódjon.

8 „De mit jelent az, hogy vannak olyan filozófiai tételek, amelyek érvényesség-igényét nem lehet kontextualizálni, vagy történelmileg relativizálni? Hogyan lehetséges ez, ha figyelembe vesszük azt, hogy minden megnyilvánulásunk beleágazódik egy életvilágbeli szituációba, és annak kultúraspecifikus hátterébe? Vagy talán úgy van (ahogy ma sokan állítják is), hogy a világmegértésünk kontextus- nyelv- és történelmi feltételezettségére vonatkozó univerzális filozófiai reflexiós belátások nem rendelkeznek tartalmi szignifikanciával? S ezek egyáltalán nem közvetítenek olyan belátásokat, amelyek túlmutatnának a mindenkor álláspontra relatív világmegértésen?” (Apel 2007).

9 „Vegyük [...] szemügyre [...] azokat a filozófiai pozíciós tételeket, amelyekben az univerzalizmus ellen irányuló ítéletek kifejezésre jutnak. Tekintsük pl. a következő megállapítást: »Az elméleti és a gyakorlati észnek nincsenek univerzálisan érvényes belátásai; minden (ügynvezett) igazság és minden morális norma történelmi és kulturális értelemben relatív«. Lehet-e egy ilyen mondatot önmagára alkalmazni úgy, hogy megtartsa a maga értelmét és igazságigényét? Nyilvánvalóan nem. Szükségképpen belebonyolódik egy performatív önellentmondásba.” (Apel 2007).

galmának összetartozásával, illetve analógiájával bevezetett filozófiai-szociológiai párhuzamoknak fontos hátulütői vannak. Habermas felől tekintve azonban a kérdés mégsem ilyen egyszerű. A kommunikatív cselekvés elméletének elején ezt írja: „Minden végső megalapozási kísérlet, amelyben tovább élnek az eredetfilozófia intenciói, kudarcot vallott” (Habermas 1988: 16). Az eredetfilozófia fogalmát azonban Habermas Adornótól veszi át: „Az eredetfilozófia, amely mint módszer először egyáltalán megérlelte az igazság eszméjét, a maga eredetét tekintve egy ψευδος. Csak a történeti hiátus pillanataiban, mint amilyen pl. létrejött a skolasztikus kényszer fellazulása és az új polgári-tudományos kényszer megkezdése közötti időben, tudott ez a gondolat mély lélegzetet venni” (Adorno 2003b: 20). Ez egy elég speciális meghatározás ahhoz, hogy az apeli transzcendentálpragmatikai végső megalapozással (amelynek pontosabb körvonalazására most nem is vállalkozhatok) egyszerűen egybe lehetne mosni. De Habermas a fenti mondatához (amelyben a végső megalapozás kudarcáról beszélt) egy olyan lábjegyzetet fűzött, amelyben Adorno után Apelt említi; mintegy azt sugallva, hogy Adorno kritikáját az apeli koncepcióra is érvényesnek tekinti. Apel azonban közvetlenül sohasem utalt és utasította vissza ezt a lábjegyzetet, helyette hosszú vitacikkeket írt.¹⁰

(3) Niklas Luhmann elméletének középponti fogalma a rendszer, amelyet az előadásában a következőképpen vezetett be: „Az első perspektíva a rendszerre mint objektumra vonatkozó kérdést elcsúsztatja ama kérdés felé, hogy hogyan jön létre a rendszer és a környezet differenciája, ha a rendszert e differencia egyik oldalára, a környezetet pedig a másik oldalára helyezük. [...] A második perspektíva az, hogy a rendszer hogyan reprodukálja az ilyen differenciákat, illetve, hogy ennek milyen operációs módok képezik az alapját. Erre a kérdésre válaszolt a zárt rendszerek elmélete” (Luhmann 2004: 58). Habermas ezt az elméletet átvette, de kiegészítette az életvilág koncepciójával, és az életvilágot még alapvetőbbnek is tekintette. „Az interszubjektivitás sem nem előre adott, sem létre nem hozható (ami azt feltételezné, hogy meg lehet állapítani, hogy elértük-e már vagy még nem). [...] Az »interszubjektivitás«, illetve a konszenzus premisszáját egyszerűen föl lehet adni. Ezt nem lehet egy szubjektumra, egy társadalmi apriorira, az »életvilágra« vagy valami hasonlóra visszavezetni, egy olyan valamire való redukció értelmében, aminek minden kommunikáció előfeltévéseként már mindig is adottnak kellene lennie” (Luhmann 1997: 874–875). Amikor Luhmann ezeket a sorokat papírra veti, már csak emlékezetből idézi fel a habermasi fogalmakat: az interszubjektivitás és a konszenzusalkotás alatt egyszerűen a kommunikációt értve. Az egészen biztos, hogy Habermas nem valamiféle visszavezetésre gondolt, amikor a következőt írta: „Az életvilág így mintegy az a transzcendentális hely, amelyen belül a beszélő és a hallgató [vagyis a kommunikatív érintkezés résztvevői] találkoznak egymással

¹⁰ Ez a rokonítás már csak az eredetfilozófia adornói jellemzése miatt is mélyen sértő volt: „A fasizmus arra törekedett, hogy megvalósítsa az eredetfilozófiát. A legöregebbnek, ami már a legrégebb óta itt van, annak kellett közvetlenül, a szó szoros értelmében uralkodnia” (Adorno 2003b: 28).

[...]” (Habermas 1988, 2. kötet: 192).¹¹ A „transzcendentális hely” aligha köthető egy egyszerű redukcióhoz. Még rejtélyesebb a fenti luhmanni idézet egyik közbeeső gondolata: „Ezzel szemben az a döntő, hogy a kommunikációt mindig folytatjuk – bárhogyan is keltsük életre az ehhez szükséges tudatot.” (Luhmann 1997: 874). Itt úgy tűnik, mintha Habermas nem is az életvilágra, hanem a kommunikációra való visszavezetés kidolgozására vállalkozott volna, hiszen ekkor van értelme azt mondani, hogy a kommunikáció nem kialakul, hanem már mindig is folyamatban van. (Ehhez persze Luhmann még további két nagyon talányos mondatot fűz hozzá: „A kommunikációban sohasem lehet megállapítani, hogy a tudati rendszerek »autentikusan« részt vesznek-e, hanem csak a folytatáshoz szükségessel járulnak hozzá”) (uo.). De a levezetésnek itt egy másik fogalmát kell bevezetnünk: Habermas az életvilág differenciálódásából a rendszert vezeti le, de ez Luhmann számára teljes értelmetlenség lett volna; s ezért arról ír, hogy Habermas a kommunikációt akarta volna bevezetni. Mindenesetre az idézett passzus értelme az, hogy az életvilág bevezetésének semmi, de semmi értelme nincsen. (Mert a cselekvéseméletből való kiindulásnak nincs semmi értelme.) Ezt a gondolatot sokkal világosabban fogalmazta meg Johann Dieckmann, aki az „életvilágot” is a rendszer egy módosított változatának tekintette (Dieckmann 2005: 87–95).

Az életvilág koncepciójának újrafogalmazása

Az ezredforduló után született tanulmányaiban Habermas ezekre az ellenvetésekre reagálva fogalmazta újra az „életvilág” koncepcióját, pontosabban annak bizonyos aspektusait. A Schnädelbach-féle ellenvetés mintegy magától lekerült a napirendről, Habermas a későbbi műveiben már nem tart igényt a szociológiai elméletalkotásra, Luhmann ellenvetései pedig egy annyira más vonatkoztatási rendszerben fogalmazódtak meg, hogy Habermas sohasem engedte őket közel magához. Így (legalább is a fentiek közül) egyedül Apel kritikájának lett szisztematikus következménye. Apel már az 1990 körül született írásaiban kimondta, hogy nem lehet egyértelműen látni, hogy az „életvilág” koncepciója hogyan tudná elkerülni a relativizmus és a kontextualizmus csapdáit. Mindenesetre 1990-ből tekintve úgy tűnt, hogy az univerzális princípiumokkal szemben széles körű lázadás bontakozott ki. Apel persze a morálra tekintettel fogalmazza meg az ezzel szembeni kritikáját; miközben úgy gondolja, hogy e támadás mögött egy valóságos probléma áll. „Szeretnék megfogalmazni egy sejtést mint *tézist*: a Kanttal, illetve az egész normatív univerzalizmussal szembeni normatív ellenvetések ugyan nagyrészt bizarrok és félreértésekre épülnek, de a normatív univerzalizmussal szembeni lázadás mögött mégis meghúzódik egy komoly törekvés [...], amit az etikában mindeddig nem sikerült megoldani. [...] S ez a [...] probléma – így szól a *tézisem* – a régi arisztotelészi probléma *visszatéré-*

11 Azt is tudjuk, hogy Habermas néha „komplementáris fogalomról” beszélt.

seben áll: a jó életre, illetve a boldogságra vonatkozó kérdés visszatérésében.” (Apel 1990: 154). Apel a morálra összpontosít; és most nem szeretnék kitérni arra, hogy Habermas a diskurzusetika általa kidolgozott változatában hogyan oldja meg ezt a problémát, hanem az „életvilág”-ra szeretnék összpontosítani. Ebben persze Apel is a segítségünkre siet, aki a habermasi diskurzusetika mögött is az „életvilág” fogalmát sejtí.¹² Apel a közte és Habermas között lévő alapvető disszenzust éppen az „életvilág” fogalmában pillantja meg. „A vita köztem és Habermas között már a következő kérdésnél kezdődik: elegendő-e egy *filozófiai diskurzusban* (vagy legalábbis szükséges-e számára) a kölcsönös megértés ugyanazon háttérforrásokra hivatkozni, amelyeket az életvilágbeli kölcsönös megértés esetén is igénybe veszünk. Azokra a *faktikusan* kétségbevonhatatlan [...] és ennyiben *élet-gyakorlatilag* nem megkérdőjelezhető bizonyosságokra gondolok, amelyek [...] a vitatott kérdésekre vonatkozó elméleti vagy gyakorlati [...] megegyezéseket (konszenzusokat vagy egyetértéseket) végső soron lehetővé teszik” (Apel 1998: 650). Jól látható, hogy Apel mintegy deszociologizálja nemcsak az „életvilág” fogalmát, hanem a rá vonatkozó kritikákat is. Az ő kérdése inkább az, hogy az életvilágot konstituáló „faktikusan kétségbevonhatatlan előfeltevések” elegendők-e vagy alkalmasak-e egy univerzális igényekkel föllépő elmélet számára. (Most nem térhetek ki az Apel által javasolt alternatívára: a transzcendentálpragmatikai végső megalapozásra. Apel tulajdonképpen azt állítja, hogy Habermas az „életvilág” fogalmával kerüli el a végső megalapozást, de ugyanakkor az „életvilág” fogalma az is, amely Habermast vakká teszi a végső megalapozás iránti szükséglettel szemben.)¹³ Az „életvilág” koncepciójának újrafogalmazásakor Habermas elsősorban erre az ellenvetésre reagál. Azt a feltevést el kell fogadnunk, hogy az életvilág fogalmában van egy partikuláris mozzanat: a „faktikusan kétségbevonhatatlan előfeltevések” mindig kulturálisan meghatározottak vagy átszínezettek. Ha Habermasnak az ezredforduló után írt, az életvilágról szóló dolgozataira vetünk egy pillantást, akkor azok az életvilágot mint univerzális filozófiai bázist próbálják felmutatni.

(I. Az idealizációk általános elmélete) A *Kommunikatives Handeln und detranszendentalisierte Vernunft* című könyvecskében (Habermas 2009 [2001]) az életvilág fogalma – formailag tekintve – centrális jelentőségű: összesen tizenkilencszer fordul elő. De ugyanakkor a cím egy fontos elmozdulásra is utal: a kommunikatív cselekvés „komplementer fogalma” most a detranszcendentalizált ész lesz. De nem lenne elsietett egy ilyen interpretáció? Induljunk ki abból, hogy a könyvecskét Habermas Thomas McCarthy hatvanadik születésnapjára ajánlotta: „Az előttünk fekvő szöveggel Thomas A. McCarthy barátomnak gratuláltam a hatvanadik születésnapjára” (Habermas 2009 [2001]: 5). McCarthy legjelentősebb könyvének – mely-

¹² „A kommunikatív cselekvés elméletének lehetővé kell tennie azon társadalmi életösszefüggések konceptualizálását, amelyek a modernség paradoxonjaira vannak szabva” (Habermas 1988: 8).

¹³ „Habermas [már] mindig is lehetetlenként és szükségtelenként utasította vissza az argumentatív diskurzus [...] szükségszerű előfeltevéseire vonatkozó filozófiai érvényességigények a priori végső megalapozását” (Habermas 1988: 8).

nek címe *Ideals and Illusions* – előszavában ezt olvashatjuk: „A [kanti] észkonceptió [az utóbbi időben] alaposan megváltozott. Az itt tárgyalásra kerülő szerzők általában egyetértenek abban, hogy az ész valami megtestesültet, kulturálisan közvetített és társadalmi praktikákkal összefonódót jelent; és ebből a beágyazottságból [...] az következik, hogy az észkritikának össze kell fonódnia a társadalom, a kultúra és a történelem elemzésével” (McCarthy 1993: 9). Ezt a gondolatot Habermas nem idézi McCarthytól, pedig ez számára a döntő megállapítás: az ész fogalma Kanthoz képest „szituálódott”, vagyis elvesztette a maga transzcendens karakterét. Ezt a megfontolást Habermas így összegezte: „A detranszcendentalizálás egyrészt a társadalmiasított szubjektumoknak az életvilágbeli kontextusokba való beágyazásához, és másrészt a kogníciónak a beszéddel és a cselekvéssel való összekötéséhez vezet. Az elméleti architektonikával együtt megváltozik a »világ« fogalma is” (Habermas 2009 [2001]: 16). De gondolhatjuk azt, hogy ez a világ pontosan egybe fog esni az „életvilág” fogalmával? A megfogalmazások szintjén Habermas azt sugallja, hogy minden a legnagyobb rendben van: „A beszéd- és cselekvőképes szubjektumoknak képesnek kell lenniük arra, hogy mindenkor a közös életviláguk horizontjából »utaljanak valamire« az objektív világban, ha a kommunikációban egyetértésre szeretnének jutni »valamiről« [...]” (uo.). Első megközelítésben úgy tűnik, hogy ez kompatibilis a következő megfogalmazással: „A kommunikatív módon cselekvők mindig az életvilágukon belül mozognak; ebből nem tudnak kilépni. [...] Az életvilág struktúrái rögzítik a lehetséges kölcsönös megértés interszubjektivitásának formáit” (Habermas 1988, 2. kötet: 192). Aztán egy későbbi passzusban ezt mondja a „kommunikatív módon cselekvő szubjektumok”-ról: „Miközben kölcsönös egyetértésre jutnak valamire vonatkozóan az objektív világban, és ugyanazt a világvonatkozást veszik föl, kialakítanak egy interperszonális kapcsolatot. Ebben az *egymással szembeni* performatív beállítottságban, az interszubjektív módon megosztott életvilág háttere előtt egyszersmind *egymással* közös kommunikatív tapasztalatokra tesznek szert. Megértik, hogy a másik mit mond vagy gondol. Tanulnak a másik fél információiból és ellenvetéseiből, és levonják következtetéseiket az iróniából vagy a hallgatásból, a paradox kijelentésekből, az utalásokból stb.” (Habermas 2009 [2001]: 31). Úgy néz ki, hogy az életvilág és a kommunikatív cselekvések a hagyományos módon egymásra utalnak. De akkor egyáltalán miért vezettük be a „detranszcendentalizált ész” fogalmát? Valószínűleg Karl-Otto Apel töprengései győzhették meg Habermast arról, hogy a diskurzuselméletben az „alkalmazás” problémáit is reflektálni kell. „A *diskurzus megtagadásának* (vagy a diskurzusra való képtelenségnek) a lehetősége is komoly problémaként jelentkezik. [...] Ez egy olyan probléma, amely kikényszeríti a diskurzusetika transzcendentálpragmatikai megalapozásának kiszélesítését, túllepve az ideális gyakorlati diskurzusok követelményét” (Apel 2007). Amit Apel a diskurzusetikáról mond, azt Habermas diskurzusokra általában vonatkoztatja. Így jutunk el a már idézett megállapításhoz: „A detranszcendentalizálás egyrészt a társadalmiasított szubjektumoknak az életvilágbeli kontextusokba való beágyazásához,

és másrészt a kogníciónak a beszéddel és a cselekvéssel való összekötéséhez vezet” (Habermas 2009 [2001]: 16). De a detranszcendentalizálás ilyen bevezetése sem ártalmatlan: az életvilág a detranszcendentalizált ész megjelenési formájává válik, és a benne lévő értelmi tartalmak előtérbe lépnek, miközben a társadalom gyakorlati összefüggésrendszere visszaszorul. Ez előtt a háttér előtt a könyvecske az *idealizáció* elméletét szeretné kidolgozni. Az idealizációelmélet alapját – McCarthy elemzéseiben – az eszmékre vonatkozó kanti tanítás alkotja. „Az ész a szó szűkebb értelmében Kant szerint az eszmék képessége. Az eszmék, ahogy Kant véli, a gondolkodás számára nélkülözhetetlenek, mert ők nyújtják a princípiumokat, amelyekre a szisztematizáláskor szükségünk van. Ugyanakkor a tapasztalatban semmi sincs, ami megfelelne nekik. Ezért az elmélet terén csak regulatív módon alkalmazhatók” (McCarthy 1993: 9). Habermas ezt a passzust maga is egyetértéssel nyugtázza. És most lehet látni a fogalmi transzformáció fontos motivációját: az „életvilág” helyett azért kell az észről beszélni, mert ez (még akkor is, ha detranszcendentalizálódott) képes regulatív eszmék megfogalmazására, pontosabban: ebben áll a lényege. Kant óta történt ugyan valami a filozófia történetében (az ész detranszcendentalizálódott), de a lényege továbbra is az univerzális eszmék létrehozása. Végző soron azonban azt gondolom, hogy a detranszcendentalizált ész nem kiszorítja az „életvilág” fogalmát, hanem inkább annak bázisává válik.

(II. Az életvilág és az eltárgyasítások) A *Von den Weltbildern zur Lebenswelt* című tanulmányában Habermas az „életvilág” fogalmának komplett genealógiáját próbálja kidolgozni. Ha jól látom, ez a munka két összefüggésrendszerbe illeszkedik. Egyrészt Habermas bevezet egy fogalmi konstellációt: a mindennapi világ, az objektívált világ és az életvilág fogalmainak egymáshoz való viszonyát dolgozza ki. Másrészt egy történeti fejlődésfolyamatban a világgép fogalmából kiindulva az életvilág fogalma felé halad. Ennek a folyamatnak a legfontosabb állomása az objektív világgép kialakulása (ez a „deskriptíven megragadható és végző soron nomologikusan magyarázható állapotok és események összessége”) (Habermas 2012: 35). Ennek pedig két fontos következményproblémája lesz. (1) A szubjektum kivonja magát az egész elképzelhető objektumvilágból; miközben persze magát is tudja sajátos *objektumnak* tekinteni. „Ezért az objektív világ nem oldódik fel teljesen a fizikálisan megmagyarázható jelenségek összességében, hanem a pszichológiailag magyarázható mentálisra is kiterjed” (uo.). De újra és újra fölmerül a gyanú, hogy ez az értelmezési keret a szubjektum számára nem megfelelő. „A mentálisat ugyan lehet objektumnak tekinteni, de csak a *végrehajtás módusában* hozzáférhető, mint tevékeny és recipiálós szellem” (uo.) (2) Az objektív világ: képe „kizárólag deskriptív ítéletekből áll, vagyis ez egy értékneutrális ténytudás” (Habermas 2012: 37). Az így létrejövő empirizmus viszont nem ad teret a szellem normativitásának megragadására, akár episztemológiai, akár morális-gyakorlati tekintetben. Ez a megismerési struktúra azonban nem teljesen kielégítő. „Mint húsból és vérből álló személyek, a megismerő szubjektumok nem csak szemben állnak a világgal.

Amennyiben egymással beszélnek és együtt cselekszenek, el kell boldogulniuk, bánniuk kell tudni azzal, amivel a világban találkoznak. A kutatói közösség, mint a cselekvő szubjektumok egy kooperációs közössége is be van ágyazva egy társadalmi és kulturális életösszefüggés kontextusába” (Habermas 2012: 38). Ezt a felismerést, vagy inkább az ehhez kötődő fordulatot nevezhetjük detranszcendentalizálásnak. És ezen a ponton mintha megfordulna az elemzés eddigi egész menete. Nem az objektív megismerés következményeiről lesz szó, hanem annak lehetőségéről. A detranszcendentalizálással együtt létrejön az „életvilág” fogalma, amely az objektív megismerésnek a szubjektumhoz kötődő feltételeiből áll. Ugyanakkor sokszor az a benyomásunk, hogy Habermas nem egyszerűen egy perspektívaváltást hajt végre, hanem ez az új perspektíva az individualizált szubjektumokhoz kötődik, pontosabban az ő létüket előfeltételezi. Így az lesz a kérdés, hogy hogyan jön létre a speciális újkori eltárgyasító szemléletmód. Ebben az összefüggésben tudja integrálni Habermas Husserlnek a tudományos világkép kialakulásáról adott elemzéseit. A modern tudományokban a világ objektív megismerését annak matematizálhatósága biztosítja. Ez a matematizálhatóság „csak abban az értelemben gondolható el, hogy a szemléleti fizikai testekben tapasztalható sajátos érzéki minőségeket (»tartalmakat«) a lényegileg hozzájuk tartozó *alakokkal összekapcsoljuk, kapcsolatukat egészen sajátos módon szabályozva*” (Husserl 1998: 56). Habermas persze nem a matematizálásról beszél, hanem nála az objektív világ létrejöttével együtt az ember kívülállóvá válik, és így megteremtődik a megfigyelő perspektívája. De újra föl kell tennünk a kérdést: hogyan jöhet létre az életvilágban egy ilyenfajta beállítottság? Habermas válasza megint némileg kétértelmű: az életvilág decentralizálásával, vagy az életvilágban lévő interszjektív viszonyok kiiktatásával. Így jön létre az eltárgyasítás. „Az »eltárgyasítás« alatt a valóság egyre erősödő pártatlan leírását értjük, amely a mindenkori saját életvilágunkban összpontosuló észlelési és értelmezési perspektívák előrehaladó decentralizálásának eredménye” (Habermas 2012: 42–43). (Ugyanakkor Habermas – Lutz Wingert egyik utalására támaszkodva – óv attól, hogy az „eltárgyasítást” az „eldologiasodással” rokonítsuk, mivel az utóbbi fogalom magában foglalja a manipulatív bánásmódot) (uo.). Habermas most úgy tesz, mintha az „eltárgyasítás” kizárólag episztemológiai fogalom lenne, mintha az „életvilágnak” nem lenne egy társadalomontológiai aspektusa is. „Amikor a kommunikatív módon cselekvők részt vesznek az életviláguk újratermelésében és módosításában, egyidejűleg bele is ágyazódnak az életvilágbeli *kontextusokba*” (Habermas 2012: 46). Így egy régi összefüggéshez érkezünk vissza: az életvilág egyszerre horizont és a bennelet közege. Az életvilág mint horizont a megismeréshez kötődik, mint a bennelet közege viszont egy társadalomontológiai fogalom. Ezek alapján azt mondhatjuk, hogy a tárgyiasítások azonosíthatók a társadalmi objektívációkkal. (Amelyek természetesen nem cserélendők össze eldologiasodott entitásokkal.) A tanulmány végén Habermas arról beszél, hogy e megfontolások háttere előtt le kellene írni az „életvilág általános struktúráit” (Habermas 2012: 52). A fenti elemzések fényében ennek három jelentésspektusát adhatjuk meg: (1) Azt kellene leírnunk, hogy a kommunikatív cselekvések

hogyan vezetnek (nem történelmi, hanem társadalmi értelemben) eltárgyasításokhoz; (2) föl kellene térképeznünk az eltárgyasítások egész hálózatát; és (3) meg kellene mutatnunk, hogy az eltárgyasítással létrejövő entitások mikor és hogy válnak eldologiasodottságokká.

*

De ugyanakkor az „életvilág általános struktúrái” kifejezést a konkrét kontextustól elszakítva, tágabban is értelmezhetjük. Emlékszünk rá, hogy már Schütz és Luckmann könyvének is ez volt a címe: *Strukturen der Lebenswelt*. „Ahogy láttuk, a mindennapi életvilághoz hozzátartozik mind az a kulturális értelem-réteg, amely a fizikai objektumokat először is a naiv tapasztalat tárgyának tekinti, mind pedig a mindennapi társadalmi világ. De ugyanakkor az életvilág még többet is tartalmaz, mint a mindennapi valóságot” (Schütz és Luckmann 1979: 47). Ha a kései Habermas koncepcióját tekintjük, akkor abban az életvilág struktúrájának két döntő eleme van: az idealizációk és az eltárgyasítások. És közben a „rendszer” fogalmát messze magunk mögött hagytuk, vagy azt is mondhatnánk, hogy elvesztettük, de úgy, hogy egy pillanatra sem hiányzott. Igen, most lehetne nekiállni egy „empirikus megalapozottságú elmélet” kidolgozásának.

Abstract: The paper is aimed at introducing the metamorphosis of Habermas' notion of lifeworld since its introduction in *The Theory of Communicative Action*. In the first part, the original concept is reconstructed, where Habermas introduces it in the frames of a 'theory of order'. In the second part, the direct and indirect criticism of Hebert Schnädelbach, Karl-Otto Apel and Niklas Luhmann is introduced. In the third part I will argue that Habermas accepted many elements of these criticisms, while insisting on the irreplaceability of the notion of lifeworld. This decision resulted in the transformation of the notion, which until now has not been analyzed satisfactorily by the contemporary Habermas-literature.

Irodalom

- Adorno, T. W. (1979): *Gesellschaft*. In uő: *Soziologische Schriften, I*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Adorno, T. W. (2003a): *Einleitung in die Soziologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Adorno, T. W. (2003b): *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*. In uő 5. kötet. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Apel, K.-O. (1990): Der postkantische Universalismus in der Ethik im Lichte seiner aktuellen Missverständnisse. In uő: *Diskurs und Verantwortung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Apel, K.-O. (1998): Normative Begründung der „Kritischen Theorie durch Rekurs auf lebensweltliche Sittlichkeit? In uő: *Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

- Apel, K.-O. (2007): Első filozófia – ma? *Magyar Filozófiai Szemle*, 51 (3-4): 375-461.
- Dieckmann, Johann (2005): *Einführung in die Systemtheorie*. München: W. Fink Verlag.
- Habermas, J. (1982): Erläuterungen zum Begriff des kommunikativen Handelns. In uő: *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag (1984: 591).
- Habermas, J. (1984): Vorlesung zu einer sprachtheoretischen Grundlegung der Soziologie. In uő: *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Habermas, J. (1985): *Zur Logik der Sozialwissenschaften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Habermas, J. (1988): *Theorie des kommunikativen Handelns*, II. kötet. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Habermas, J. (2009 [2001]): *Kommunikatives Handeln und detranszendentalisierte Vernunft*. Stuttgart: Philipp Reclam jun.
- Habermas, J. (2012): Von den Weltbildern zur Lebenswelt. In uő: *Nachmetaphysisches Denken II*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Heidegger, M. (1989): *Lét és idő*. Budapest: Gondolat Kiadó.
- Husserl, E. (1998): *Az európai tudományok válsága, I*. Budapest: Atlantisz Kiadó.
- Husserl, E. (2000): *Karteziánus elmélkedések*. Budapest: Atlantisz Kiadó.
- Luhmann, N. (1997): *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. 2. kötet. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Luhmann, N. (2004): *Einführung in die Systemtheorie*. Heidelberg: Carl Auer Verlag.
- McCarthy, T. (1993): *Ideale und Illusionen. Dekonstruktion und Rekonstruktion in der kritischen Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Schnädelbach, H. (1988): Transformation der Kritischen Theorie. In: Honneth, A. – Joas, H. (szerk.): *Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas' „Theorie des kommunikativen Handelns”*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Schütz, A. – Luckmann, T. (1979): *Strukturen der Lebenswelt*. 1–2. kötet. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.