

„Szubjektivitás és interszubjektivitás”

(Mégkésett széljegyzetek egy régi vitához)

*Az önmagunkhoz való viszony,
formái [...] problémákká válnak.¹*

Amikor huszonöt évvel ezelőtt, 1990 nyarán, megszakítva frankfurti tanulmányaimat, Tübingenbe érkeztem, hogy ott Manfred Franktól a német romantika esztétikájáról hallgassak órákat, egy egészen más világ fogadott: Frank a tudat- és öntudat elméletekről tartott előadásokat és szemináriumokat, és egy Habermasszal folytatott vitára készült. E vita befogadására, az érvek és ellenérvek mérlegelésére, én ekkor még egyáltalán nem voltam fölkészülve. Most szeretnék először megpróbálkozni azzal, hogy széljegyzeteket fűzök Franknak a nagyjából ezekben a hónapokban készült tanulmányához. Onnan szeretnék elindulni, hogy *A kommunikatív cselekvés elméletét* teljesen átszötte a tudatfilozófiával folytatott vita. Mint ismert, Habermas ebben a könyvében számos szociológiai és filozófiai koncepciót rekonstruál, és az egyik legfontosabb ellenvetése mindig az, hogy ezeknek nem sikerült meghaladniuk a tudatfilozófiát. Daniel C. Henrich írja a nemrég elkészült disszertációjában: „A tudatfilozófiával folytatott vita Habermas számára a »metafizikai örökséggel« folytatott vita. De először is mi a tudatfilozófia Habermas számára? Habermas a »tudatfilozófia« fogalmát nem alkalmazza teljesen egységesen. Néhány helyen »mentalizmusról« vagy »szubjektumfilozófiáról« is beszél.”² Ehhez kapcsolódva én most azt szeretném állítani, hogy a tudatfilozófiának Habermasnál alapvetően háromféle jelentése van. (1) Jelenti az újkori filozófiai paradigmát, amelyet Descartes dolgozott ki, és mely őt követően egy egész korszak számára meghatározó lett. (Ezért írja Hegel: „Itt, mondhatjuk, otthon vagyunk, s mint a hajós viharos tengeren való hosszú bolyongás után »szárazföld«-et kiálthatunk. Descartes egyike azoknak az embereknek, akik mindent ismét előlről kezdtek; s vele kezdődik az újabb kor műveltsége.”)³ (2) A tudatfilozófia mindazokra a társadalomfilozófiai kísérletekre is vonatkozik, amelyek a társadalmat előzetesen adott egységként, makro-entitásként kezelik, és így háttérbe szorul a társadalmat konstituáló viszonyrendszer. Vagyis olyan koncepciókról van szó, amelyek a társadalmat az egyes ember analógiájára próbálják megragadni. Ezzel az érveléssel Habermas nemcsak a szociológiai rendszerelméletet, hanem számos szociológus tanítását is bírálja. De tulajdonképpen Habermas ebből a perspektívából tekint a saját fiatalkori főművére, a *Megismerés és érdekre* is. (3) Végül a tudatfilozófia nemcsak azokra a koncepciókra vonatkozik, amelyek nem tudják megragadni a társadalmi interszubjektivitást, hanem azokra is, amelyek ezt tudatosan tagadják is. Habermas itt a „totális integrációra” gondol, amely kifejezésként *A felvilágosodás dialektikájának* 1969-es kiadásához írt előszóban jelenik meg először e könyv koncepciójának jellemzésére. A „tudatfilozófia” terminusa így a Frankfurti Iskolával való szembesülést is megköveteli. Ha ezt a hármas jelentést szem előtt tartjuk, akkor újra kell gondolnunk a

¹ Dieter Henrich: *Selbstverhältnisse*. Reclam, Stuttgart, 1993. 3. o.

² Daniel C. Henrich, *Metaphysische Implikationen in der Diskursethik von Jürgen Habermas?* Dissertation, Frankfurt am Main, 2005. 32. o.

³ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Előadások a filozófia történetéről*. 2. kötet, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1977. 236. o. Fordította Szemere Samu.

tudatfilozófiának a filozófiatörténeti koncepcióhoz való kötődését is, amelyet Manfred Frank így írt le: „Legújabb publikációiban Jürgen Habermas átvette Tugendhattól a nyugati filozófiatörténet korszakainak jellemzésére vonatkozó interpretációs sémáját. Eszerint az antikvitásnak és a középkornak a létező létére vonatkozó kérdését (az ontológiát) Descartes óta felváltotta a létező megragadásának episztemológiai feltételeire irányuló vizsgálódás (a tudatfilozófia); ennek helyébe pedig a későbbiekben a nyelvfilozófia lépett, amely a megértés univerzális előfeltételei iránt érdeklődik. Ez az érdeklődés hallgatólagosan igénybe veszi a nominalizmus pótpremisszáját, mely szerint a megértés tárgya azonos a mondatban artikulált tartalommal.”⁴ Kétségtelen, hogy Habermas a *Metaphysik nach Kant* című tanulmányban valóban említi ezt a sémát, és az is kétségtelen, hogy ezt Tugendhatra hivatkozva teszi.⁵ De ugyanez a séma nagyon sokaknál megjelenik: Schnädelbachnál, Rortynál és Apelnél, úgyhogy az elsőbbség megállapítására nem is mernék vállalkozni. Az is igaz, hogy a tudatfilozófiának e filozófiatörténeti séma keretei között való értelmezése eléggé elterjedt a szakirodalomban. Ennek szemléltetésére most újra a már idézett disszertációhoz kanyarodnék vissza: „A tudatfilozófiáról és a paradigmaváltásról szóló beszéd a filozófiatörténet három stádium-modelljének kontextusában áll. Habermas eközben [...] abból indul ki, hogy a filozófiatörténet a »lét«, a »tudat« és a »nyelv« fogalmaival osztható korszakokra. Az egyes korszakokhoz a gondolkodás meghatározott formái rendelhetők hozzá: a lét korszakához az ontológiai gondolkodás, a tudat korszakához a reflexió-filozófiai gondolkodás, és a nyelv korszakához a nyelvfilozófiai gondolkodás. Az egyik korszakról a másikra való átmenetet pedig a »paradigmaváltás« fogalmával írja le.”⁶ Azt mondhatjuk az eddigiek alapján, hogy Habermas önértelmezése ehhez a koncepcióhoz szolgáltat is bizonyos alapokat, de a „tudatfilozófia” jelentésének leszűkítése miatt a habermasi program bemutatása is eltorzul. Habermas elsősorban nem a descartes-i paradigmával akart vitatkozni, és nem is a nyelvfilozófiai gondolkodás egy új alakzatát akarta kidolgozni, hanem a „tudatfilozófia” fentiekben rekonstruált harmadik jelentéséből kiindulva egy új (a Frankfurti iskola tradícióját folytató) kritikai társadalomelméletet szeretett volna kidolgozni. Egy olyan társadalomelméletet, amelyben a filozófiai és a szociológiai elemzések sajátosan összefonódnak. (Vagy talán azt is mondhatnánk – a hatvanas évekbeli frankfurti tradícióhoz kapcsolódva –, hogy a szociológia újra-megalapozásáról van szó, a filozófia szelleméből kiindulva.) Ha Habermas életpályájára vetünk egy pillantást, akkor ebből a szempontból az 1971-ben tartott *Christian Gauss lectures* a kulcsszöveg. Azt sejthetjük, hogy a *Megismerés és érdek* című könyv lezárása után Habermas hamarosan azt a véleményt alakította ki magának, hogy még ez a könyv is egy makro-szobjektummal számol: a kritikai elméletnek a pszichoanalízis analógiájára való értelmezése elvétí az interszobjektivitást. Ezután gondolta úgy, hogy a szociológiát *nyelvelméletileg* kellene megalapozni. És ennek a kiindulópontját Ludwig Wittgensteinnél találta meg. „Wittgenstein minden vonakodás nélkül végrehajtja a tudatfilozófiából a nyelvelméletbe való átmenetet. Az intencionális tartalmakat először is az intencionális élményektől függetlenül tárgyalja. Ezeknek első megközelítésben semmi közük nincs a tudati aktusokhoz vagy a belső epizódokhoz: a nyelvben érintkeznek egymással az intenció és azok teljesülései. Példaként Wittgenstein egy számolási feladatot és az operációt említi: »a várakozástól a teljesülésig a lépés egy számolás«. És a mondatokkal is hasonló a helyzet. Egy felszólító mondatból ki lehet olvasni azt a cselekvést, amelyet a parancs

⁴ Manfred Frank: Szobjektivitás és interszobjektivitás. *Magyar Filozófiai Szemle* 1998/4-5-6. 419. o. Fordította Weiss János. Kiemelések tőlem: W. J.

⁵ Csakhogy ő a következő könyvre hivatkozik: Ernst Tugendhat – Ursula Wolf: *Logisch-semantische Propedeutik* (Stuttgart 1983), míg Frank arra mutat rá, hogy ez már Tugendhat *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung* című kötetében, a 11. és a 12. előadásban megjelenik. (Frankfurt am Main 1979).

⁶ Henrich: *Metaphysische Implikationen in der Diskursethik von Jürgen Habermas?* 33. o.

teljesülésének lehet tekinteni, egy kijelentő mondatból pedig azt a tényt, amely ezt igazá teszi.”⁷ De szükséges volt-e, hogy a szociológiai koncepció megalapozásához a nyelvanalitikus filozófiára nyúljon vissza? Ezt a kérdést Habermas sohasem tárgyalja, csak azt mutatja meg, hogy ha így sikerül megalapozni a szociológiát, akkor az az egész eljárást igazolni fogja. De arra már Apel hívta fel a figyelmet, hogy a nyelvi fordulat nem feltétlenül és nem is kizárólag az analitikus filozófia sajátja, ő egyszerre beszél „*nyelvanalitikai, nyelvpragmatikai és nyelvhermeneutikai* fordulatról”.⁸ A nyelvi fordulatnak így három aspektusa van: az analitikus, a pragmatikai és a hermeneutikai. Apel persze nem is egy filozófiailag inspirált szociológiát akar megalapozni, hanem az „első filozófia” legújabb alakzatát szeretné kidolgozni (ez lenne a *transzcendentális szemiotika*). De ha egy szociológiai koncepciót akarunk megalapozni, akkor azt nem csak az analitikus filozófiából kiindulva lehet megtenni.

I.

A már említett tanulmányában Manfred Frank ezt írja: „Az úgynevezett tudatfilozófiai tradíció [...] felejthetetlen teljesítményei közé tartozik, hogy a nyelvfilozófiai fordulat helyébe az *epistemological turnt* állította. A tudatfilozófia legjelentősebb teljesítménye azoknak a köröknek a kimutatásában áll, amelyek akkor lépnek föl, amikor egy külső perspektívából akarjuk megmagyarázni az »öntudat« jelenségét. Ily módon azonban – a behaviorizmus vagy a tapasztalat terminológiai hálójában – nem tudjuk megragadni a mentális állapotunkra vonatkozó *közvetlen* ismereteinket.”⁹ Itt természetesen elhagyjuk a habermasi koncepció programatikus összefüggéseit, és visszatérünk a tudat vagy az öntudat elméletének fölvázolásához. Vagyis a szociológia nyelvelméleti megalapozása helyett újra egy metafizikai koncepció kidolgozása mellett szállunk síkra. Frank életművének lényeges részét alkotja a tudat- és az öntudatelmélet részleteinek kidolgozása. Ebbe most nem tudok belemenni, de néhány sort szeretnék idézni abból az előadásból, amelyet a tübingeni egyetemen nem is olyan nagyon régen gyerekeknek tartott: „Mielőtt teljesen elveszítenénk a fonalat, foglaljuk össze röviden, hogy mire jutottunk. Valamennyi történetben volt valami közös. Talán már rá is jöttetek, mi. Olyan személyekről vagy állatokról (persze, lehet, hogy néhány állatot személynek is tekinthetünk) esett szó, akik nem veszik észre, hogy önmagukra utalnak, vagy ha igen, ezt megkésve teszik. E szituáció azonban drámaian megváltozik, mihelyest az egyes szám első személyű névmásokkal – vagyis az »én«-nel, az »engem«-mel, a »nekem«-mel vagy az »enyém«-mel – utalnak önmagukra.”¹⁰ Vagyis az első személyű névmásokon keresztül megvalósuló utalások abszolút bizonyosságot nyújtanak. A tudat vagy az öntudat az a létező, amelyhez – ha mint a sajátunkhoz viszonyulunk hozzá – az abszolút bizonyosság kötődik. Frank, miután ezt számos példán keresztül elmagyarázta a gyerekeknek, filozófiai kitekintést is ad: „Descartes is arra az alapvető és megnyugtató belátásra jutott, hogy – még ha körülöttem minden bizonytalan és kétséges is –, annak, hogy vagyok, és hogy gondolkodó lény vagyok, biztosnak kell lennie, biztosabbnak, mint annak, hogy kétszer kettő négy. Ezzel a bizonyossággal felvértezve közeledhetek a világhoz és a többi énhez. Hiszen Descartes szerint énünknek e szilárd pontjához köthető aztán valamennyi más gondolat [...]”

⁷ Jürgen Habermas: Vorlesung zu einer sprachtheoretischen Grundlegung der Soziologie. In uő: *Studienausgabe in fünf Bänden*. 1. kötet, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2009. 91. o.

⁸ Karl-Otto Apel: Erste Philosophie – heute? *Fränkischer Tag* 1998. 5. o.

⁹ Frank, Szubjektivitás és interszubjektivitás. 420. o.

¹⁰ Manfred Frank: Miért vagyok én én? Kérdés gyerekeknek és felnőtteknek. *Passim* 2013. 1. szám, 15. o. Fordította Weiss János.

¹¹ (Ennyiben Frank is egyetért Hegellel: Descartes filozófiáját tanulmányozva a „viharos tengeren való hosszú bolyongás után »szárazföld«-et kiálthatunk”. Vagy talán csak annyit, hogy végre egy ismerős vidék, amely persze csak azért olyan ismerős, mert önmagunkkal közvetlen ismeretségben vagyunk.) – Ha még egyszer végigpörgetjük a fenti gondolatmenetet, akkor egy enyhe kétértelműség mégiscsak láthatóvá válik: Frank először azt mondta, hogy a nyelvi fordulatot episztemológiai fordulattal kell helyettesítenünk, utána viszont a gyerekeknek magyarázva az első személyű névmások kitüntetésével azt sugallja, hogy itt a nyelvnek, illetve a nyelvhasználatnak döntő szerepe van. Frank itt két olyan koncepcióra utal, amelyek valójában épp e tengely mentén válnak el egymástól.

(1) Ernst Tugendhat a *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung* című előadássorozatának harmadik előadását így kezdi: „Én ma belefogok a közvetlen episztemikus öntudat tárgyalásába. (A jövőben a »közvetlen«-t, ha világos, hogy miről van szó, az egyszerűség kedvéért el fogom hagyni.)” Az episztemikus öntudat a következő struktúrával rendelkezik: „én tudom: én ϕ «, ahol a » ϕ « egy olyan predikátum, amely egy tudatállapotot jelöl. Ez a még teljesen formális tisztázás két szubsztanciális kérdésbe torkollik: (1) Miben áll egy személy különös azonosítási módja az »én« szó segítségével? (2) Mire épül az episztemikus öntudat tudása? Ha sikerülne megválaszolni ezt a két kérdést, akkor feltártuk volna az episztemikus öntudatot.”¹² Ezt a programot Manfred Frank úgy foglalta össze, hogy a személyes identitásnak két fajtája van: „az első a személyt kiragadja a térben és időben létező testek halmazából és numerikus »én«-ként határozza meg, a másik – az »igényesebb« változat – a személyt nem pusztán mint térbeli testet ragadja meg, hanem minőségileg is azonosítja.”¹³ De azt ne feledjük, hogy mindkét esetben az „én tudom: én ϕ ” mondatról van szó. És ezen a ponton máris láthatunk egy bizonyos különbséget Frank és Tugendhat szóhasználatában: Frank episztemológiai fordulatról, Tugendhat episztemikus öntudatról beszél. „Tugendhat szerint az öntudat [...] sem nem normatív, sem nem gyakorlati, hanem tisztán episztemikus, illetve elméleti, »mert benne egy személy pusztán konstatálón önmagára utal«. A pusztán tudás a saját tudatos állapotainkról nem ad játékteret arra, hogy egy helyes vagy hamis öntudatról beszéljünk, tehát nem lehet normatív, és ugyanakkor egy ilyen tudás gyakorlati vagy gyakorlatilag releváns sem lehet, mert nem vonatkozik a saját akarati és cselekedeti diszpozícióinkra sem.”¹⁴ Kathi Beier azt is észreveszi, hogy az öntudat episztemikussága, vagyis tisztán elméleti jellege azt is jelenti, hogy az öntudat egybeesik a maga nyelvi artikulációjával: „én tudom: én ϕ ”. Ez azonban messzemenően problematikusnak tűnik: „Tugendhat az öntudatot összekeveri azzal, amiben az nyelvileg és ezzel explicit módon kifejeződik. [...] Tugendhat a predikatív oldalt hangsúlyozza, azt, amiről egy szubjektumnak tudata van, amennyiben önmagának tudatában van. Egyenlővé válik egymással az, hogy mi az öntudat és az, hogy az öntudat hogy nyilvánul meg nyelvileg; vagyis egy bizonyos ítéletforma alkotja [e koncepció] alapját.”¹⁵ (Tugendhat az 1981-es *Drei Vorlesungen über Probleme der Ethik* című dolgozatában még a szemantikai megközelítése mellett emel szót, és ezt végső soron így indokolja: „Mivel az az anyag, amellyel a filozófiai reflexióban dolgunk van – vonatkozzon az a tudományra, a morálra, az esztétikára vagy a vallásos hitre – nyelvi kifejezésekből áll, így az első lépés nem lehet más, mint az, hogy felderítsük, mit értünk a nyelvi kifejezés mindenkori típusa alatt. [...] A filozófiai elemzést már mindig is fogalmi elemzéseként értelmezték. A szemantikai megközelítés ebben a

¹¹ Uo. 18. o.

¹² Ernst Tugendhat: *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1979. 50. o.

¹³ Frank: Szubjektivitás és interszubjektivitás. 428. o.

¹⁴ Kathi Beier: *Selbsttäuschung*. Walter de Gruyter, Berlin, New York, 2010. 130. o.

¹⁵ Uo. 129. o.

tradícióban áll, és csak abban a felfogásban különbözik a régebbi tradíciótól – amit én jól megalapozottnak tartok –, hogy a fogalmakat nem egy intellektuális szemléletben lehet megtalálni, hanem csak a nyelvi kifejezéseink használati módjában.”¹⁶ Másfél évtizeddel később a *Dialog in Leticia* című könyvében – legalábbis a morál tekintetében – ezt az igényt már egyértelműen visszavonja.)¹⁷

(2) Dieter Henrich számára a nyelvanalitikai elemzés szóba sem jön: ő a német idealizmus (elsősorban Johann Gottlieb Fichte) munkáin keresztül jutott el az öntudat elméletéig. „Az összes viszonyulásában az ember egyúttal önmagához is viszonyul. Nem alkothat képet magának a maga világáról, amelybe a saját képe ne lenne belerajzolva. Minden kétségében, amit önmaga iránt táplál, a maga világorientációja is meginog. És ha számára egy új világtapasztalat tárul fel, akkor ő maga is egy új életben találja magát.”¹⁸ Henrich ezen a gondolaton keresztül akar bepillantani a német idealizmusba;¹⁹ én most a történeti aspektusoktól eltekintve csak a szisztematikus vonásokra fogok figyelni. Henrich elsősorban azzal foglalkozott, hogy milyen nehézségek és dilemmák rejlenek a német idealizmus öntudat-elméletében. „A klasszikus, az én-fogalom által inspirált reflexióelméletek – Henrich szerint – belebonyolódnak egy elkerülhetetlen *körbe*: ha az öntudatot az én önreflexiójának tekintjük, mint az én önmagára való visszanyúlását ragadjuk meg, akkor ezzel semmit sem magyarázunk meg, mert az én fogalmában az öntudatot már mindig is *feltételezzük*. Ennek a körnek egy másik variációja abból a megfontolásból adódik, hogy a reflektáló és a reflektált ént lényegében *azonosnak* kell tekinteni, egyébként nem lehetne értelmesen öntudatról beszélni. Adottnak kell tehát lennie az önazonosítás lehetőségének, amely azonban már feltételezi az ének önmagával való ismeretségét, vagyis az öntudatot. Röviden: az öntudat reflexióelméleti értelmezése Henrich szerint szükségképpen cirkuláris.”²⁰ Amilyen markáns Henrich kritikai beállítottsága, olyan óvatosan vázolja fel egy pozitív elmélet körvonalait. Az mindenesetre sejthető, hogy egy prereflexív, én-nélküli öntudatból kellene kiindulni, amelynek az *ön*-je nem reflektált, hanem csak a „tudati mező szervezetének kitüntetett funkciója vagy aktív princípiuma”.²¹ Bármilyen homályos is legyen ez az elmélet (vagy pontosabban ennek pozitív, programatikus kifutása), annyit ki kell mondanunk, hogy Frank számára ez a mértékadó. „Fichtének az volt a véleménye, hogy az összes elődje, még Kant is, az öntudatot reflexióként félreértette. Ezek a szerzők így olyan körökbe és regresszusokba jutottak [...], amelyek legyőzése Fichte magányos érdeme. Kör alatt egy premissza hallgatólagos igénybevételét értjük, amely a konklúzióban azonos módon megint fölbukkan. Itt semmit sem magyarázunk meg, hanem az állítást minden bizonyítás nélkül megismételjük.”²² Az öntudat struktúráját prereflexív képződményként kell fölvázolnunk. A

¹⁶ Ernst Tugendhat: *Probleme der Ethik*. Reclam, Stuttgart 1987. 61. o.

¹⁷ És ezt nagyrészt a következő „konfúzióval” igazolja: „Először mik a morális kijelentések? Értékmondatok, ezzel a formával: »x-et megtenni jó / rossz«, vagy normatív kijelentések, ezzel a formával: »x-et nem kell / szabad megtenni«; a kérdés az, hogy ezt a két mondatípust le lehet-e fordítani egymásba? Nem minden nyelvben alkotnak az értékmondatok egy variánst. Egyébként vannak olyan értékmondatok, amelyek – még akkor is, ha objektív vagy interszjektív igényt támasztanak – nem támasztanak megalapozási igényt, így pl. az esztétikai kijelentések. És a normatív mondatok esetében sem igaz, hogy általában támasztának igényt a megalapozásra. Így pl. játéknormák [esetében ez nem mondható el].” Ernst Tugendhat: *Dialog in Leticia*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1997. 113. o.

¹⁸ Dieter Henrich: *Selbstverhältnisse*. 3. o.

¹⁹ A könyv alcíme a következő: *Gondolatok és magyarázatok a klasszikus német filozófia alapjairól*.

²⁰ Dieter Wandschneider, *Selbstbewusstsein als erfüllender Entwurf*, *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 33. évf. 1979/4. 499-500.o.

²¹ Uo. 500.o.

²² Manfred Frank: *Welche Gründe gibt es, Selbstbewusstsein für irreflexiv zu halten?* <http://www.protosociology.de/Download/Frank-Selbstbewusstsein.pdf> Utolsó letöltés: 2015. június 4.

prereflexivitas megragadására azonban nem lehet a szemantikai megközelítést alkalmazni, ezért Frank a nyelvi fordulatot nem tartja fontosnak, és helyette „episztemológiai fordulatról” beszél. Az episztemológiai fordulat azonban – ha jól értem – nem a megközelítésmódra vonatkozik, hanem a tárgy kitüntetésére, ami a mi esetünkben most az öntudat.

II.

Az előbbieken nem annyira az öntudat egy elméletét akartam fölvezetni, hanem csak azt, hogy Frank szerint ez az, amivel foglalkozni kellene, ez lenne a filozófia, vagy inkább a modern filozófia tárgya. A program ilyen rögzítése is Dieter Henrichre vezethető vissza, aki több tanulmányában is azt állította, hogy a modern filozófia tárgya az önmagunkhoz fűződő viszonyok elemzése, ennek pedig két alakja van: az önfenntartás és az öntudat. Az újkori filozófiában az előbbit Hobbes, az utóbbit Descartes emelte filozófiai rangra. Itt Henrich mintha megengedné, hogy a modern filozófiának két útja van: az egyik a társadalomfilozófiához, a másik a metafizikához vezet. Frank ezt azonban olyan vitaösszefüggéssé próbálja kiépíteni, amelyben már a társadalomfilozófia szubjektumfelfogása is elhibázottnak bizonyul. Ha most egy pillanatra megpróbálunk rátekinteni a habermasi koncepció egészére, akkor azt mondhatjuk, hogy annak két pillére van: (1) a nyelvi fordulat: láttuk, hogy ez az öntudat-elméletekben is felbukkan, és hogy Frank – Henrich nyomán – elfogadhatatlannak tartja. (2) Az öntudat interszjektivisztikus értelmezése, amely ellen még le kell folytatni a vitát. De mielőtt ennek nekilátunk, próbáljunk ebből a pontból kiindulva rátekinteni a habermasi elméletre. Ekkor azt mondhatjuk, hogy Habermasnál a nyelvi fordulatnak tulajdonképpen kettős értelme van: egyrészt az elemzés módszere, másrészt az elemzés tartalmi mozzanata. Így jutunk el a nyelvileg közvetített interszjektivitáshoz. Ha a nyelvi fordulatról mint az elemzés általános megközelítéséről már beszéltünk is, még visszavan az interszjektivitás elemzése. Azt gondolom, hogy Franknak ezt nem kellett volna feltétlenül bírálnia: a különböző tárgyjelölések divergáló koncepciókhoz vezetnek. (És ez még a Henrich által fölvezetett elágazással is alátámasztható lett volna.) Érdekes módon mind Tugendhatnál, mind Henrichnél Hegel úgy jelenik meg, mint aki – annak ellenére, hogy lelkesen üdvözölte a Descartes által megalapított új filozófiai paradigmát – végzetesen el is rontotta az ehhez tartozó koncepciót. Tugendhat első megközelítésben még a Descartes-tól Hegelig tartó vonalról beszél. „Az újkori filozófia Descartes-tól Hegelig azt hitte, hogy az öntudat fogalmával nemcsak a filozófia mértékadó princípiumát fedezte fel, hanem egy felvilágosult autonóm egzisztenciát is.”²³ De aztán jön a hegeli szerep árnyalása: „Hegel ehhez kapcsolódott, de ezt meg is szüntette. Azt mutatta meg, hogy az önmagunkhoz való viszony csak az öntudatok egymást kölcsönös elismerése által válik lehetségessé.”²⁴ Henrich ezt a viszonyt csak nagyon általánosan fogalmazza meg: „Hegel Kant gondolataiból indult ki, és a maga ifjúkorában maga is kantiánus volt. De végül szembefordult Kant alapmotívumaival.”²⁵ Ez az alapmotívum pedig az öntudat volt: „A kanti filozófia magja egy olyan eljárás, amely a megismerés formáit igazolja, az öntudat formájából és szerkezetéből kiindulva.”²⁶ (Henrich elemzéseit ugyan pontosabbá, de kevésbé markánsná is teszi, hogy Hegeltől nem egy meghatározott gondolatot emel ki, hanem a *Logikát* elemzi.) Mindenesetre mindketten azt sugallják, hogy Hegel Kanthoz képest visszaesést képvisel. Ez Habermast nem hagyhatta

²³ Ernst Tugendhat: *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*. 9. o.

²⁴ *Uo.*

²⁵ Dieter Henrich: *Selbstverhältnisse*. 175. o.

²⁶ *Uo.* 176. o.

érintetlenül, hiszen a *Megismerés és érdek* című könyvében még egyértelműen ünnepli, ahogy Hegel radikalizálja vagy megszünteti a kanti ismeretelméletet. (És bármilyen messze is távolodott Habermas később ettől a könyvtől, Hegelnek az ismeretelmélettől a társadalomfilozófia felé megtett fordulatában mindig az idealizmus történetének legjelentősebb eseményét látta.) Habermas így szinte kényszerítően megszólítva érezte magát, és valószínűleg nem is nagy örömmel kapcsolódott be a vitába. Erre utal, hogy csak meglehetősen későn, 1988-ban írta meg nagy tanulmányát *Individuierung durch Vergemeinschaftung* címmel.²⁷ Ez a tanulmány már nem Hegelt, hanem Georg Herbert Meadet teszi egy alternatív öntudatelmélet kiindulópontjává. (Ehhez rögtön két megjegyzést szeretnék hozzáfűzni: [1] Az ötlet talán újra Tugendhatól származik, aki a *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung* című könyvében így ír Meadról: „Mead szerint az önmagunkhoz való viszonyt az önmagunkkal való beszédként kell érteni, és ezt pedig a másokkal való kommunikatív beszéd internalizálását jelenti. Az önmagunkhoz való viszony tehát lényegében nyelvileg és szociálisan feltételezett [...]”²⁸ [2] Ettől kezdve a Frankfurti Iskolán belül létrejön egy szellemi kontinuitás Hegel és Mead között; Mead az, aki naturalista fordulatot ad a hegeli spekulatív interszubsztivitásnak.)²⁹ Most a Mead-értelmezésen keresztül csak fölillantani szeretném Habermas elemzéseinek általános irányultságát. „Az egyetlen sikerrel kecsegtető kísérletet, amely a társadalmi individualizáció teljes jelentéstartalmát meg tudja ragadni, Georg Herbert Mead szociálpszichológiájában látom megalapozva. Mead a szerepstruktúrák differenciálódását kapcsolatba hozza az individuumok lelkiismeretének kialakulásával és autonómiájának növekedésével, akik egyre differenciáltabb körülmények között szocializálódnak. Ahogy az individualizáció Hegelnél a szellem előrehaladó szubsztivitizálásától függ, úgy Meadnál a viselkedést ellenőrző, kívülről befelé haladó instanciák internalizálásától.”³⁰ Így ami *A kommunikatív cselekvés elméletében* még a társadalomfilozófiai elméletalkotás alapja volt, az most egy önálló öntudat-elméletként jelenik meg. A Dieter Henrich által fölkinált duális vita-összefüggés veszendőbe megy: az öntudat-elmélet a társadalomfilozófia számára használhatatlan, de a társadalomfilozófia még az öntudat problémáját is konzisztensebben és elméletileg sikeresebben tudja megoldani. Így jött létre egy elméletileg meglehetősen szerencsétlen vita. Manfred Frank pedig azt a szerepet vállalta magára, hogy megmutassa: a habermasi koncepció egyáltalán nem jól oldja meg az öntudat problémáját. „Minden olyan kísérlet, amely az individuális önmegértést az előzetesen adott társadalmi viszonyokból [...] próbálja megérteni, *szükségképpen* körökbe bonyolódik. E probléma bölcsőjénél – ősi mintaként – Hegel fejtegetései állnak az úrról és a szolgáról.”³¹ Emlékszünk: korábban azt mondtuk, hogy Henrichnél az öntudat reflexiós modellje vezet a körköröséghez; most Frank arra mutat rá, hogy ez a reflexivitás már az interszubsztivitásra is kiterjed. A fenti passzushoz fűzött lábjegyzetben Frank ezt írja: „Henrich ezért azt veti Hegel szemére, hogy nem tudott megszabadulni az öntudat reflexiós modelljétől, és a következőképpen pontosít: »Az a megállapítás, hogy Hegel nem tudott átlépni a reflexiós modellen, még nem szorul beszűkítésre azért, mert [Hegel] úgy vélte, hogy a reflexió csak a szociális interakciók közegében jöhet létre. Az ily módon létrejövő struktúráról szóló beszámolót ez nem befolyásolja.«”³² Látjuk, hogy Henrich egy, még némi bizonytalanságban tartott megjegyzését Frank definitívvá teszi: a reflexivitás egy önmagára irányuló fölülről való

²⁷ Lásd Jürgen Habermas: *Individuierung durch Vergemeinschaftung*. In uő: *Nachmetaphysisches Denken*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1988. 187–241. o.

²⁸ Ernst Tugendhat: *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*. 245. o.

²⁹ Lásd ehhez Axel Honneth: *Kampf um Anerkennung*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1992. 114–147. o.

³⁰ Habermas: *Individuierung durch Vergemeinschaftung*. 89–190. o.

³¹ Frank: *Szubsztivitás és interszubsztivitás*. 432. o.

³² Uo. 432–433. o. 14. jegyzet.

rátékintést jelent, az interszubjektivitás viszont csak a mellette-állást implikálja. Mindenesetre ennek következtében Frank kritikája masszívan az egész társadalomfilozófiai program ellen irányul. Tanulmányának vége felé arról beszél, hogy a társadalomfilozófia valamiért retteg attól, hogy az egyedi individualitásból induljon ki. „Miből származik mármost az a félelem, amely megakadályozza, hogy az individualitás magyarázó elvvé válhasson? Feltehetően abból, hogy a társadalomelméleti tradícióban ezzel a kifejezéssel [...] rossz tapasztalatok fonódnak egybe. Korábban azonban már megmutattam, hogy az individuáció nem azonos a privatizációval.”³³ Ha jól látom, Frank azt javasolja, hogy különböztessük meg az individuációt a privatizációtól: a privatizációból kiindulva nem lehet társadalomfilozófiát alkotni, de az individuációból kiindulva igen. Itt azonban sajnos kicsi a játékterünk: ha el is választjuk egymástól ezt a két fogalmat, az individuáció még mindig az interszubjektivitáson kívül vagy az előtt helyezkedik el. A modern társadalomfilozófia több évszázados útkereséseiből azonban azt láthatjuk, hogy az interszubjektivitást nem lehet megkonstruálni, ha az ellenkezőjéből indulunk ki. Így válik a kritika masszívvá: a frankfurti fogantatású társadalomfilozófia lehetőségének kétségbe vonásával. Ezt azonban – ha már valaki erre szeretne vállalkozni – nem az öntudat-elméletek, hanem a társadalomelméleti tradíció felől lehetne csak megpróbálni.

Ebből a meglehetősen szövevényes vitából, és – ahogy megpróbáltam megmutatni – indokolatlanul radikalizálódó kritikából mégis adódik egy fontos következtetés a habermasi koncepcióra, illetve a frankfurti tradícióra nézve: a nyelvi fordulat (sem megközelítési módként, sem tartalmi elemként) nem tartozik hozzá feltétlenül a társadalmiság megragadásához: az interszubjektivitás a nyelviségen kívül is elhelyezhető.

³³ Uo. 440. o.