

A MEGISMERÉS ÉRDEKE

NÉMEDI DÉNES

Jürgen Habermas:

Megismerés és érdek

Fordította Weiss János

Jelenkor Kiadó, Pécs, 2005.

294 old., 3600 Ft

Habermas magyar fordításban majdnem negyvenéves késéssel közreadott, eredetileg 1968-ban megjelent *Megismerés és érdek* című munkáját¹ egy merész szándék bejelentése vezeti be: „radikális ismeretkritika csak társadalomelméletként lehetséges.” (7. old.*)² A választott terminusok a könyvet pontosan elhelyezik az akkori filozófiai-tudományos-ideológiai mezőben. Habermas *ismeretkritikáról* beszélt, azaz vállalkozását elválasztotta a filozófiai üzem ismeretelméleti gondolkodásától (noha mind a klasszikus idealista filozófiára, mind a modernebb irányzatok egyes belátásaira épített) és a mo-

1 ■ A könyv nem volt teljesen ismeretlen nálunk: Felkai Gábor monográfiájában részletesen foglalkozott vele (*Jürgen Habermas*. Aron, Bp., 1993. 177–200. old.), és egy tanulmányban e sorok írója is tárgyalta röviden (és a könyv alapgondolatát meg nem kérdőjelezve), vö. A kritikai elmélet normatív bázisának problémája Habermasnál (1988). In: Némédi Dénes: *Társadalomelmélet-elméletörténet*. Új Mandátum, Bp., 2000. 171–208. old., különösen 180–192. old.

2 ■ A lapszám melletti csillag itt és a továbbiakban azt jelöli, hogy a magyar fordítást az eredetinek megfelelően módosítottam.

3 ■ Jürgen Habermas: *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie? Eine Auseinandersetzung mit Niklas Luhmann*. In: Jürgen Habermas – Niklas Luhmann: *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – Was leistet die Systemforschung?* Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1971. 142–290. old.

4 ■ Magyar fordítása: Gondolat, Bp., 1984.

5 ■ David Bloor: *Knowledge and Social Imagery*. Routledge and Kegan Paul, London, 1976.

6 ■ Fehér Márta könnyen hozzáférhető magyar áttekintése sem említi, vö. A tudásszociológia mint tudományelmélet (1986). In: *Tudásszociológia szöveggyűjtemény*. Szerk. Fehér Márta, Békés Vera. Typotex, Bp., 2005. 309–328. old.

7 ■ Stefan Müller-Doohm (hg.): *Das Interesse der Vernunft. Rückblicke auf das Werk von Jürgen Habermas seit 'Erkenntnis und Interesse'*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2000. 7. old.

8 ■ Jürgen Habermas: *Nach dreißig Jahren. Bemerkungen zu Erkenntnis und Interesse*. In: Müller-Doohm (hrsg.): *i. m.* 12. old.

9 ■ *Uo.* 12–20. old. Sajnálatosnak tartom, hogy Weiss János Habermasnak ezt a rövid önelemző írását nem csatolta fordításához. Az olvasó számára nagyon hasznos lett volna.

10 ■ *Uo.* 12. old. Lukács könyve mély benyomást tett Habermasra. Olvasásélményéről szinte azonos szavakkal emlékezett meg egy 1981-ben adott interjújában, vö. *Dialektik der Rationalisierung* (1981). In: Jürgen Habermas: *Die Neue Unübersichtlichkeit. Kleine Politische Schriften V.* Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1985. 168. és 170. old.

dernebb tudományelméleti megközelítésektől is (10. old.) – tudományelméleten ekkor a pozitivistá és popperianus megközelítéseket értette. Társadalomelmétről beszélt, és ez – mint azt a Luhmann-nal vitatkozó, nem sokkal később megjelent tanulmánya is dokumentálta³ – azt jelentette, hogy *nem* az akkor szokásos szociológiai elmélet keretében kívánta gondolatait elhelyezni. A „társadalomelmélet” terminus ekkor a korábbi kritikai elmélet hagyományaihoz kapcsolódó törekvéseket jelezte.

A társadalomtudomány és a tudományra irányuló reflexió összekapcsolásával Habermas nem állt egyedül. 1962-ben jelent meg Thomas S. Kuhn azóta is sokat idézett műve, *A tudományos forradalmak szerkezete*.⁴ A hetvenes években ehhez kapcsolódva bontakozott ki az az újfajta, a tudományfilozófiát és a tudományszociológiát valódi társadalomtudományként művelő irányzat, amelynek sok tekintetben alapító manifesztuma David Bloornak az edinburgh-i iskolát megeremtő könyve volt.⁵ Napjainkra ebből lett a sokágú *social studies of science*, s törekvéseik mára nagymértékben „szocializálták az episztemológiát”. Habermas munkája tehát látszatra jól beleillik egy jelentős, akkoriban meginduló áramlatba, ismeretkritikát és társadalomelméletet egybeépítő könyvét mégis alig említik az igen kiterjedt irodalomban.⁶ S ez így helyes.

Habermas is elég furcsán viszonyul e művéhez. Míg az ő munkásságát tárgyaló egyik kötet szerkesztője „generációmnak utat mutató könyvnek” nevezte a *Megismerés és érdek*et,⁷ Habermas maga úgy nyilatkozott, hogy az: „az évtizedek során számomra idegen lett”.⁸

Az egyébként igen nehéz könyv megértését nagymértékben elősegíti, ha Habermas önreflexióit választjuk vezetőül.⁹ Egyben azt is megértetik, miért tartozik ez a műve a lezárt múltba, és elemzéseit miért nem épültek be a tudománykutatásba.

Az „idegenné válásról” Habermas – bevallottan némi nárcizmussal – azt írja, hogy „olvasása hasonló érzelmi reakciót váltott ki bennem, mint az ötvenes években a *Történelem és osztálytudat* olvasása – csendes sajnálkozást amiatt, hogy ez az érvelési alakzat már a múlté”.¹⁰ Lukács és Habermas könyve között valóban van rokonság: mindkettő érvelése – ha filozófiai könyvre illik ez a kifejezés – esztétikailag is lenyűgöző, és mindkettő tarthatatlan következtetésekhez vezetett. Habermas ebben az értelemben gondolhatta meghaladottnak ezt az „érvelési alakzatot”. A

kiindulópont, a tudományra és a tudásra irányuló reflexió és a társadalomelmélet összekapcsolásához, valamint a normatív vezérlő szempont, az uralom diszkurzív feloldásához később is ragaszkodott.

A könyv kulcsfogalma a sokértelmű (a németben még a magyarnál is sokértelműbb) érdek. Habermas azt írja egy helyütt (Charles S. Peirce elemzéseit kommentálva), hogy „a siker vezérelte cselekvés racionalitása egy olyan érdeken méretik meg, amely se empirikus, se tiszta érdek nem lehet” (124. old.*). Az érdek tehát vonatkoztatási pont. Nem empirikus érdek: nem arra vonatkozik, ami valakinek szolgálna, előnyére, javára vagy hasznára válna. A megismerés összefüggésében inkább érdeklődési irány (a német terminus érdek és érdeklődés egyaránt lehet). De nem is „tiszta” érdek, mondja Habermas, azaz nem úgy kell felfogni, ahogy e fogalmat Kantnál és Fichténél meg lehet találni. Habermas Kantot idézi (176–177. old.), aki „érzékmentes hajlamról” beszélt, azaz arról, hogy tiszta észérdekből szokásszerűen vágyódhatunk arra is, ami csak intellektuális öröm tárgya lehet. Habermasnál az érdek nem ilyen: nem tiszta, mert összefügg a nem (*Gattung*) önreprodukciójával. „A megismerést vezető érdek [...] az emberi nem természettörténetét a művelődési folyamatok logikájával közvetítik. [...] *Érdeknek* azokat az alaporientációkat nevezem, amelyek az emberi nem lehetséges újratermelésének és önkonstitúciójának meghatározott alapvető feltételeihez, tudniillik a *munkához* és az *interakcióhoz* kötődnek.” (174. old.*)

Az előbbi idézet Habermas társadalomfelfogásának egyik alapvető tézisének fogalmazza meg. A társadalmi reprodukció két dimenzióját különíti el: a munkát és az interakciót. Ezt a megkülönböztetést Marx-kritikájában vezette be, amikor feltárta, mely tekintetben értette félre önmagát Marx. A munka centrális társadalomfilozófiai szerepe Marxnál közismert: „A társadalmi munka révén történő önkonstitúciót *kategorialis síkon* termelési folyamatként ragadja meg [Marx]; az instrumentális cselekvés, a produktív tevékenység értelmében vett munka pedig azt a dimenziót jelöli, amelyben a természettörténet mozog.” (51. old.*). Csakhogy Marx az emberek közötti érintkezés szervezetről (tehát az interakcióról) is beszél: „Ez az érintkezés olyan normák alá tartozik, amelyek az intézmények hatalmával döntenek arról, hogy a társadalmi háztartás kompetenciáit és kártalanításait, kötelességeit és terheit hogyan osztják el az egyes tagok között.” (51. old.*) Ez Marxnál az osztályharc világa, egy hegeli értelemben vett művelődési folyamat, „amelyet a kényszerrel integrált vagy egymással nyíltan rivalizáló osztályszubjektumok interakciói közvetítenek” (54. old.*). Marxnál Habermas szerint önfélreértés, hogy az érintkezésnek a munkafolyamattól megkülönböztetett szervezetét mégis megpróbálja visszavezetni a munkára.

Habermas későbbi társadalomelméletét, egész módszertani felfogását a munka és interakció közti

különbségtétel határozta meg. Erre vezethető vissza a kommunikatív cselekvéselmélet konstrukciója, amely életvilág és rendszer egymással szembeállított fogalmaira, hermeneutika és funkcionalizmus „szerencsétlen házasságára” épül.¹¹

Az adott összefüggésben ez a társadalomfilozófiai különbségtétel azzal járt együtt (mint ezt egy előbbi idézet is állította), hogy Habermas *két* ismeretérdeket – egy technikait és egy gyakorlatit – és ennek megfelelően két nagy tudománycsoportot különböztetett meg. Az empirikus-analitikus tudományok „a valóságot a meghatározott feltételek mellett mindig és mindenütt lehetséges technikai rendelkezésre való tekintettel ragadják meg”. Ezzel szemben a hermeneutikus tudományok „a valóság interpretációit a cselekvésorientáló egyetértésnek egy adott hermeneutikai kiinduló helyzetben lehetséges interszubjektivitására való tekintettel ragadják meg” (173. old.*). A megkülönböztetés nem az úgynevezett természet- és társadalomtudományok területét választja el, hiszen nem a „valóság” nagy tartományait elkülönítő jellegzetességek számítanak, hanem a határokat a sajátos érdek(lődés) jelöli ki. A megkülönböztetés ennek ellenére természetesen a hagyományostól lényegesen eltérő alapokon a természet-, avagy törvény- és szellem-, avagy kultúrtudományok régi német koncepcióját alkotta újra. Az empirikus-analitikus kutatás logikáját Peirce, a hermeneutikus kutatását Dilthey munkáinak elemzésével mutatja be Habermas. Ezekre az önmagukban is érdekes és tanulságos elemzésekre itt most nem szükséges kitérni.

Igazából az ismeretérdek koncepciója, bármilyen lenyűgöző is, pontatlan, s ez is akadályozta, hogy nagyobb népszerűsége legyen szert. Mi pontosan az ismeretérdekek helye és funkciója? Az a korábbiakból világos, hogy a „hermeneutikai tudományok köznyelviléggel közvetített interakciókba vannak beágyazva, ahogy az empirikus-analitikus tudományok az instrumentális cselekvés funkcionális körébe” (159. old.). Mit jelent a beágyazottság? Feltételezhető-e, hogy a tudományok eljárásai levezethetők a munka, illetve az interakció jellegzetes gyakorlati formáiból? A könyv ezt látszik sugallni, de a levezetéssel adós marad. Utólag pedig Habermas maga is úgy véli, hogy „a magas

11 ■ Hans Joas: Die unglückliche Ehe von Hermeneutik und Funktionalismus, in: Axel Honneth – Hans Joas (Hrsg.): *Beiträge zu Jürgen Habermas' „Theorie des kommunikativen Handelns“*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1986. 144–176. old.

12 ■ Habermas: *Nach dreißig Jahren*, 15. old.

13 ■ Habermas utószava az *Erkenntnis und Interesse* 1973-as kiadásához. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 383. old.

14 ■ Lásd újabb, szigorúbb igazságfogalmát: az érvelés csak akkor tölti be szerepét, ha „egy kontextusfüggetlen, feltétlen értelemben vett igazságra orientálódik”. (Wahrheit und Rechtfertigung. Zu Richard Rortys pragmatischer Wende (1999). In: Jürgen Habermas: *Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2004. 255. old.)

15 ■ Habermas: *Nach dreißig Jahren*, 19–20. old.

16 ■ Jürgen Habermas: *Geschichtsbewußtsein und posttraditionale Identität. Die Westorientierung der Bundesrepublik*. In: *Eine Art Schadensabwicklung*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1987. 161–179. old.

fokon differenciálódott tudományrendszerek tárgyte-rületeit nem lehet lineárisan a cselekvésre vonatkoz-tott tárgyfajta életvilágbeli konstitúciójára visszave-zetni”.¹² Ha pedig így van, akkor kérdésessé válik a technikai ismeretérdeknek a munkára, a gyakorlati-nak az interakcióra való visszavezethetősége is.

Az ismeretérdek funkcióját illetően is van tisztá-zatlanság. A technikai ismeretérdekkel kapcsolatban azt olvassuk, hogy „az instrumentális cselekvés funk-cionális köre az a transz-cendentális keret, amely a valóságra vonatkozó le-hetséges kijelentések ob-jektivitásának feltételeit rögzíti” (116. old.). Ugyanez a helyzet a gya-korlati ismeretérdekkel (161. old.). Összefogla-lóan azt írja: „A lehetsé-ges tapasztalat objektivi-tásának feltételei, ame-lyeket akár a természet-, akár a szellemtudomá-nyok transzcendentális keretei rögzítenek, nem csak egy véges, a jelensé-gekre korlátozott megis-merés transzcendentális értelmét explikálják álta-lában; sokkal inkább preformálják a módsze-res megismerésfajta mindenkor meghatáro-zott értelmét magát an-nak az objektív élet-összefüggésnek megfele-lően, amelyből mindkét kutatási irány struktúrája ered.” (173. old.) Ezek a megfogalmazások, ame-lyekben az „objektivitás” és „értelem” (*Sinn*) ter-minusok kavarnak, azt sugallhatják, hogy az is-meretérdek nem pusztán azt rögzítik, miként vál-hat valamely jelenség megismerés tárgyává, hanem az adott tudományterületen lehetséges kijelentések igazságtételeit is. Belátható, hogy a tudomány ér-deklődése meghatározza azt, hogyan válik valami ismerettárggyá. A világot mindig valamilyen szem-pontból nézzük, így lesz valami dolog, esemény, sze-mély vagy kijelentés (s ami az egyik szempontból do-log, más szempontból kijelentés). Az érvényesség kérdése más. Ezt Habermas (hiszen már az előző mondatokban is az ő 1973-as önkritikáját foglaltam össze) mint kötelező interszjektív érvénnyel meg-fogalmazott és érvekkel alátámasztott igényt értelme-zi: „az állítások diszkurzív érvényességi igényének ér-telme kijelentésekben megfogalmazott tényállások lé-

tezésére vonatkozik.”¹³ Amennyiben feltételeznénk, hogy az ismeretérdek meghatároznák, milyen ér-telme, feltétele van az igaz kijelentésnek, mi számít igaz kijelentésnek az általuk konstituált tudományte-rületen, meg kellene engednünk, hogy a technikai is-meretérdek szempontjából igaz legyen egy olyan állí-tás, amely a gyakorlati ismeretérdek szempontjából hamisnak mutatkozik. Ez olyan relativizmust impli-kál, amelytől Habermas pályáján előrehaladva egyre jobban tartott.¹⁴ A *Meg-ismerés és érdek* tehát „objektivitásról” beszél-ve egyrészt szükségtelenül homályossá tette az ismeretérdek fogalmát, másrészt Habermas számára is elfogadhatatlan következtetéseknek nyitott utat.

Miért tért vissza Ha-bermas a régi, termé-szet- és szellemtudomá-nyokat veszedelmes el-lentétbe állító német tu-dományfelfogáshoz? Harminc évvel későbbi visszatekintéséből kide-rül, hogy még 1968-ban is az ötvenes évek örök-ségével viaskodott. Mint írja, az emigrációból vis-zatérő analitikus tudomá-nyelméletnek (a kriti-kai racionalizmusnak) és a kritikai elméletnek, személyesen Poppernek és Adornónak nem annyira egymással volt elintézni valója, sokkal inkább a töretlen herme-neutikai tradícióval, amelyet Gadamer képviselt.¹⁵ Ennek az ellentét-nek politikai töltete is

volt: a gadameri hermeneutika a problémamentesen hagyományozott egyetértésre támaszkodott, szem-ben a „kritikai” megközelítések racionalizmusával. Gadamer nem egyszerűen hangsúlyozta a hagyomá-ny szerepét az interakciók konstitúciójában, ha-nem normatívan felértékelte, iránymutatónak is tar-totta ezeket a hagyományokat – ami elfogadhatatlan volt a Habermashoz hasonló fiatalok számára, akik éppen a sajátos és baljós német hagyományok kritikai átrostálását tűzték napirendre. A hermeneutika azt a terhes és veszedelmes örökséget képviselte, amelytől – így a későbbi évek Habermasa – a német kultúra a „nyugati kötődéssel” megszabadulni látszott.¹⁶ Ha-bermas ugyanakkor nem hitte azt sem, hogy a pozití-vizmushoz közel állónak látszó és a liberális szemlé-



letet megújító kritikai racionalizmus meg tudná oldani a terhes múltból származó problémákat. Amikor XIX. század végi szerzőket választott elemzése tárgyául (noha következtetéseivel a modern tudományosság önértelmezését akarta átformálni), álrühás harcba kezdett, amelyben Peirce a Popper, Dilthey a Gadamer ügyéért lép színre, s aztán végül – mint látni fogjuk – a Freud alakját öltő Adorno szerzi meg a győzelmet. A könyv koncepciójától való későbbi eltávolodás pedig a Peirce–Popper-féle értékek pozitívabb megítélésével is összefügg.

A német hagyományból is táplálkozó, alapvetően duális tudományfelfogás lehetett az egyik oka annak, hogy Habermas munkája nem került be igazán az újabb tudománykutatásba, amely arra törekedett, hogy megbontsa azokat az immunizáló stratégiákat, amelyek az egyes tudományterületeket megvédehtették a társadalomtudományi (*social studies*) elemzéstől. Habermas az empirikus-analitikus tudományokat a társadalomnak, pontosabban a nemnek (*Gattung*) a természettel folytatott anyagcseréjével kapcsolatos érdekhez kötötte ugyan, de ennek az érdeknek, mint ahogy a munkának mint konstitutív tényezőnek is pontosan az a meghatározó vonása, hogy a természet elsajátítására irányul, s ebben az értelemben a társadalmiság határát jelenti. Habermas részlegesen helyesként fogadta el az empirikus-analitikus tudományok önértelmezését, amelyet a tudomány társadalomkutatása módosítani igyekezett. A tudománykutatás a tudományos tudás minden fajtáját társadalomtudományi elemzésnek kívánta alávetni. Ebben kevésbé volt segítségére egy olyan elmélet, amely a munka/interakció – természet/társadalom választóvonal mentén élesen elválasztja egymástól a lehetséges tudományokat. Habermas is társadalomelméleti elemzés alá kívánta vonni a tudományokat, de a ketős ismeretérdek koncepciójával mégis megerősítette azt a tudományokon belül húzódó tradicionális választóvonalat, amely akadályokat állított a tudomány társadalomtudományi szellemű kutatása elé.

Mínthogy Habermas egész későbbi munkássága mégis a munka és az interakció közötti, a hatvanas évek második felében megtalált különbségtelen alapult (természetesen átalakítva a dualitás meghatározásait), nem e duális megközelítésnek a tudományokra gyakorolt problematikus hatására vonatkozó újabb keletű felismerése miatt vélte úgy, hogy „ez az érvelési alakzat már a múlté”.

Első helyen ezzel kapcsolatban arra gondolt, hogy az ismeretérdekek fentebb idézett koncepcióját megterheli a nem (*Gattung*) mint szubjektum elképzelése.¹⁷ Igazság szerint ez közvetlenül adódott az érdek fogalmából: az érdek mindig feltételez valakit, akinek az érdeket tulajdonítjuk, s ez Habermas tárgyalásmódjában csakis egy makroszjektum, az emberi nem lehetett. Az emberi nem sajátítja el a munka (termelés) révén a természetet, s ez a nem a művelődési folyamat alanya is. A természet- és szellemtudományok logikája nem transzcendentális logika, szabályai

a tényleges életösszefüggésekből erednek, egy olyan nem struktúráiból, „amely a saját életét egyrészt a társadalmilag szervezett munka tanulási folyamataiban, másrészt a köznyelviileg közvetített interakciók megértési folyamataiban termeli újra” (173. old.*).

Az állandó utalás a nemre mint az érdek szubjektumára természetesen ellentétben áll azzal a felismeréssel, hogy a társadalmi élet újratermelésének terepe az interakciók világa is. Ezt a felismerést Habermas Peirce-elemzésében emelte ki. Rámutatott, hogy a kutatás szubjektuma a kutatók közössége, hogy „a kutatási folyamat szubjektuma az interszubjektivitás talaján alakul ki, amely mint olyan túlmutat az instrumentális cselekvés transzcendentális keretein” (127. old.). Ez a belátás túlmutatott a szubjektumfilozófiai koncepción. Ha egy társadalomelmélet az interakciót tekinti kiindulópontnak (alapjában véve ilyen Habermas 1981-es kommunikatív cselekvésemélete is), következetesen meg kell szabadulnia minden olyan modelltől és analógiától, amely az elvileg magányos cselekvőből építkezik. A szubjektumfilozófiai ilyen analógiát használnak. Ennek a filozófiának a maradványai valóban áthatják a *Megismerés és érdek*-ket. Habermas pontosan fogalmaz, amikor azt írja, hogy akkor „még nem tudott teljesen” megszabadulni a szubjektumfilozófia mentalista sugalmazásaitól, noha már ekkor felismerte a nyelvi köznapi gyakorlat „megtört interszubjektivitását”.¹⁸

Az 1968-as munkában ennek a szubjektumfilozófiai maradványnak még fontos szerepe volt a műkonstrukciójának kialakításában. Habermas harminc évvel későbbi reflexiójában e maradvány-szubjektumfilozófiának tulajdonította, hogy nem ismerte fel a pszichoanalitikus modell zsákutcas jellegét. A két ismeretérdek konstrukciója ugyanis egy harmadik felvételére is kényszerít: sem a munka, sem az interakció érdekeihez kötődő megismerés nem képes arra, hogy a megismerést magát mint érdekvezéreltet mutassa be. Az ismeretérdekek kölcsönösen idegenek egymás számára, ezért nem is képesek kritikailag átvilágítani egymást. Ebből viszont az is következik, hogy önnön korlátozottságukat sem ismerhetik fel. Csak „kivülről” (mint értesülünk róla, egy harmadik ismeretérdek talajáról) lehet belátni, hogy mik: a megismerést egy részleges perspektívából vezérlő érdekek. Peirce és Dilthey úgymond beleütközött e problémába, de nem reflektált rá: „A technikai és a gyakorlati megismerés-érdekeket csak az ésszerű reflexió emancipatorikus megismerés-érdekével való

17 ■ Habermas: *Nach dreißig Jahren*, 13. old.

18 ■ *Uo.* 13–14. old. Ezt a felismerést az 1967-ben megjelentetett, *A társadalomtudományok logikája* (Szakirodalmi áttekintés) c., szorosabban módszertani tanulmányához kötötte, vö. Jürgen Habermas: *A társadalomtudományok logikája*. Atlantisz, Bp., 1994. 9–267. old.

19 ■ Hans Joachim Giegel: *Reflexion und Emanzipation* (1971). In: Karl-Otto Apel – Claus von Bormann – Rüdiger Bubner (hrsg.): *Hermeneutik und Ideologiekritik*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1975. 278. old.

20 ■ Habermas: *Nach dreißig Jahren*, 14. old.

összefüggésükben ragadhatjuk meg félreérthetetlenül *mint* megismerést vezérlő érdekeket.” (175. old.)* Ennek az ésszerű érdeknek az ősmintája a klasszikus német filozófiában található ugyan Kantnál és Fichténél, de modern alakját Habermas a filozófián kívül, a pszichoanalízisben vélte fellelni.

A pszichoanalízishez fordulást Habermas azzal magyarázza, hogy az önmagát konstituáló nembeli szubjektumot (!) nem lehet a reflexió abszolút mozgásaként, tehát a klasszikus filozófiából megérteni, az észérdek materialista átértelmezésére van szükség (186. old.). A valóságos gyakorlat példáján kell megmutatni az észérdek mozgását (ahogy a technikai és a gyakorlati megismerésérdeket is Peirce-re és Dilthey-re reflektálva dolgozta ki). A pszichoanalízis modellje mellett az szót, hogy úgymond kezdettől az önreflexió közegeben mozgott (188. old.): „A pszichoanalitikus értelmezés mármost olyan szimbolikus összefüggésekkel foglalkozik, amelyekben valamely szubjektum önmagával kapcsolatban csapja be magát.” (192. old.) Látható, hogy a lappangó szubjektumfilozófiai feltevések nélkül a pszichoanalízist nem lehetne az ésszerű érdek követő tudás modelljének tekinteni.

A pszichoanalízis állítólag csak példa. A példának azonban koncepcióalakító ereje van. Habermas az analízist sajátos önreflexiónak fogja fel. „Az önreflexió aktusában valamely objektiváció megismerése (melynek hatalma egyedül arra épül, hogy a szubjektum benne mint egy másikban nem ismeri fel önmagát) közvetlenül egybeesik a megismerés érdekével, vagyis a szóban forgó hatalom alóli emancipáció érdekével.” (251. old.)* Az észérdek az emancipatorikus megismerésérdek, a nagykörűvé válásra irányuló érdek (175. old.). Mindez addig plauzibilis, amíg egy azonosítható szubjektum önfelszabadításáról beszélhetünk. A pszichoanalitikus kezelés értelmezhető így is. A sikeres analízisben a szubjektum önmagára ismer, és egyúttal fel is szabadul a kényszerek alól, amelyek csak azért kényszerek, mert tudattalanul hatnak.

„Ugyanazok a konstellációk, amelyek az egyes embert a neurózisba úzik, indítják a társadalmat arra, hogy intézményeket állítson fel.” (241. old.) Az intézményesülés illetén párhuzamba állítása a neurózissal egyrészt a már említett szubjektumfilozófiai maradvány eklatáns példája, másrészt az emancipatorikus érdeket egy megvalósíthatatlan utópiához köti, s ezt Habermas nagyon hamar be is látta. De a kritikai érdek pszichoanalitikus értelmezése akkor is kérdésesnek tűnik, ha – mint Habermas is teszi – az osztályharcban is a társadalmilag nem szükségszerű elnyomás elleni küzdelmet, az uralmi formációk kritikáját látjuk. Habermas az osztályharcot összekapcsolta az emancipatorikus érdekekkel és ennél fogva a pszichoanalitikus gyakorlattal is (245. old.). Része volt ez ama törekvésének, hogy megoldja a kritikai elmélet törekvényé vált normatív bázisának kérdését. De nem vulgáris az a kritika, amely szerint a forradal-

mi harc „semmi esetre sem nagyléptékű pszichoanalitikus kezelés”.¹⁹ A javakhoz való egyenlőtlen hozzájutás vagy – mint Habermas fogalmaz – a szükségtelen mértékű depriváció miatt osztályokra szakadt társadalom nem modellezhető a sikertelen konfliktusmegoldás miatt patológikus személyiségfejlődéssel s az osztályokra szakadt társadalom feszültségei sem a patológikus személy szenvedésével. Ezt felesleges tovább boncolgatni, mert maga Habermas szögezte le, hogy a pszichoanalízissel kapcsolatos elméleti kísérlete kudarcra volt ítélve.²⁰

Az érdekek konstellációjából és a modell (nem következetes) szubjektumfilozófiai elemeiből adódóan jut központi szerephez az önreflexió mint a felszabadítás módja. Ez az eddig idézetekből is kitetszik. Peirce-t, Dilthey-t és Freudot Habermas úgy tárgyalja, mint akik elindították, illetve végigvitték az önreflexiót: az egyik a természettudományokét, a másik a szellemtudományokét, a harmadik az önreflexiót mint tudományt. „Az ész önmagát mint érdekeltet az önreflexió végigvitelében ragadja meg.” (187. old.)* A klasszikus filozófiai hagyománynak megfelelően az önreflexió több pusztán ismeretnél. A szubjektum, mely végrehajtja, pusztán ezzel úrrá lehet a kényszereken: „Az önreflexió egyszerre szemlélet és emancipáció, belátás és megszabadulás a dogmatikus függőségtől.” (184. old.)

Habermas már a könyv 1973-as utószavában, majd a harmincadik évfordulóra készült írásában is kritikusan jegyezte meg, hogy a német idealista hagyomány nyomása alatt nem vette észre a reflexió kettős értelmét. A reflexió egyrészt a tévedések és öncsalások felszámolását szolgálja, másfelől annak az intuitív tudásnak a feltárását, amely a normális beszéd, cselekvés és megismerés feltétele. Az első értelemben vett (ön)reflexió lehet a kritikai tudás és gyakorlat alapja, a másik értelemben a reflexió kompetenciák szerkezetét, működésmódját mutatja meg. Az első értelemben vett reflexió megváltoztathatja a reflektáló státusát (mint a pszichoanalízisben), a második nem. Az első értelemben vett reflexió elvileg szétrombolja a rejtett hatalmát annak, amire reflektál (és ilyen értelemben lehet az ideológiai kritika modellje), a második nem.

Amikor Habermas Peirce és Dilthey tudományra vonatkozó reflexióit az 1968-as könyvben elemzi, a reflexió fogalmának kétértelműségével visszaélve többet olvas ki belőlük, mint egyébként lehetne. Peirce és Dilthey rekonstruálja a természet-, illetve a szellemtudományok művelése során feltételezett kompetenciákat, s ezt Habermas úgy értelmezi, mint első lépéseket a nagyobb igényű (ideológiai kritikai) reflexió útján, amelyet a választott szerzők természetesen nem tudtak végigjárni, s így fejükre lehet olvasni, hogy félreértették önmagukat.

A reflexió mint önfelszabadítás nemcsak a klasszikus német filozófiai hagyomány, hanem a régebbi kritikai elmélet öröksége is Habermasnál. Ebben a könyvben csakis a makroszubjektumként felfogott

nem önreflexiója ad reményt a kényszerektől való megszabadulásra, hiszen az osztályharc marx-lukácsi modelljét Habermas már nem tartja működőképesnek, viszont még a régebbi kritikai elmélettől örökölt bizalmatlansággal viseltetik az intézmények, tehát a szabályozott demokratikus politika iránt. Még nem jutott véglegesen túl a nyilvánosság-könyv pesszimizma, refeudalizálódásról és a nyilvánosság kiüresedéséről szóló végkövetkeztetésén.

A reflexió fogalmának tisztázása fontos elméleti lépés volt a későbbiekben. A hetvenes évek elején Habermas már nagy energiával dolgozott a kommunikatív kompetenciák feltárásán, vagyis annak a reflexiónak a kifejlesztésén, amely a normális beszéd és cselekvés feltételét képező hallgatolagos tudásra irányul.²¹ Természetesen nem adta fel azt a kritikai igényt, amelyet az önreflexió fogalma is megtestesített. Míg a *Megismerés és érdek* a felszabadulás, a kényszerektől való megszabadulás reményét arra alapozta, hogy a pszichoanalitikus gyakorlatban nyilvánvalóvá vált egy ilyen érdek léte és ezen érdek érvényesülésének gyakorlati lehetősége, addig ezután a nyelv szerkezetében ismerte fel azt az intézményekben is megtestesülni képes normatív tartalmat, amelyhez az erkölcsi gyakorlat, de a politikai kritika is kapcsolódhat. Csakhogy ezzel egyszer s mindenkorra elzárult az út egy (ön)felszabadító makroszubsztantumhoz – legyen az a nem vagy egy osztály. Ebben az értelemben teljesen helyénvaló, hogy Habermas – mint idéztem – Lukács könyvét és a sajátját egyaránt a visszahozhatatlan múltba helyezte, és valami hasonlóságot is látott a kettő között.

Belátható, hogy a *Megismerés és érdek* gondolatmenete – noha a szöveg nagyobb részét a tudománnyal kapcsolatos fejtegetések rekonstrukciója és kritikája teszi ki – igen messze kanyarodik az „ismeretkritika/-elmélet mint társadalomelmélet” koncepciótól. A két, aztán végül három ismeretérdek feltételezése

nemcsak a tudománykutatás fő tendenciájával volt ellentétes, hanem kikerülhetetlen szubsztantumfilozófiai feltevéseivel az érvelést is olyan irányba vitte el, ahova az újabb tudománykutatás nem kívánta követni. Úgy látom, hogy a Habermastól kiinduló gondolkodás és a tudománnyal kapcsolatos társadalmi kutatások – számos lehetséges érintkezési pont ellenére – lényegében a későbbiekben sem találkoztak.

Mint a főszoveg megcsillagozott idézetei is jelzik, enyhén szólva sok a probléma a fordítással. Tudom, hogy nincs hibátlan fordítás, ahogy nincs könyv sajtóhiba nélkül sem. De nekem egy kicsit sok ebben a könyvben a félremagyartás. A kiadás gondatlanságról, felületességről, a kontrollfordítói és szerkesztői munka hiányáról tanúskodik. Mindenkinek csak azt tudom ajánlani, hogy mielőtt idézne belőle, ellenőrizze az eredetiben a szöveget.

Első lépésben csak ott vettem elő az eredeti németet, ahol érthetetlennek vagy különösnek találtam a magyar szöveget, s tíz közül nyolc esetben kiderült, hogy valóban baj van a fordítással. Ahogy ezt a dolgot írtam, újabb és újabb félrefordítások kerültek elő, amelyek felett először elsiklottam. Így 55 durván félrefordított mondat gyűlt össze, azaz minden ötödik oldalról egy.

A következőkben ezekből mutatok be néhány példát, a bal oldali hasámban a német szöveg, a középsőben betűhíven, a könyvben található központozással a fordítás, a jobb oldaliban a javasolt korrekció.

21 ■ E munka első, a kommunikatív kompetenciával foglalkozó dokumentuma alig három évvel a *Megismerés és érdek* után jelent meg, vö. Előkészítő megjegyzések a kommunikatív kompetencia elméletéhez (1971). In: Jürgen Habermas: *A kommunikatív etika. A demokratikus vitákban kiérlelődő konszenzus és társadalmi integráció politikai-filozófiai elmélete*. Új Mandátum, Bp., 2001. 58–79. old.

Die Analyse des Zusammenhanges von Erkenntnis und Interesse soll die Behauptung stützen, daß radikale Erkenntniskritik nur als Gesellschaftstheorie möglich ist. (9. old.)

A megismerés és érdek összefüggésének elemzésével azt a gondolatot szeretném alátámasztani, hogy radikális ismeretelmélet csak társadalomelméletként lehetséges. (7. old.)

A megismerés és érdek összefüggésének elemzésével azt az állítást szeretném alátámasztani, hogy radikális ismeretkritika csak társadalomelméletként lehetséges.

Wo andererseits ein Begriff des Erkennens, der die geltende Wissenschaft transzendierte, überhaupt fehlt, resigniert Erkenntniskritik zur Wissenschaftstheorie ... (12. old.)

Ha viszont teljesen hiányzik az a megismerés, amely képes az érvényes tudomány transzcendálására, akkor az ismeretkritika tudományelméletté foglesüllyedni... (10. old.)

Ha viszont teljesen hiányzik annak a megismerésnek a fogalma, amely az érvényes tudományt meghaladja (transzcendálja), akkor az ismeretkritika lemondóan tudományelméletté válik...

Für einen Kritizismus aber, der die eigenen Konsequenzen nicht scheut, kann es, wie Kants Grundsatz der synthetischen Einheit der Apperzeption als oberstes Prinzip allen Verstandesgebrauchs zeigt, unabhängig

A kritizizmus azonban, ha nem retten vissza a saját kritizizmus azonban, ha nem retten vissza a saját következményeitől (ahogy azt Kantnak az apperzepció szintetikus egysége alaptételére – mint az értelemhasználat legfelsőbb

Egy olyan kritizizmus azonban, amely nem retten vissza a saját következményeitől, nem rendelkezhet a megismerés kifejehető fogalmával a lehetséges megismerés objektivitásának szubsztantív feltételeitől függetlenül

von den subjektiven Bedingungen der Objektivität möglicher Erkenntnis einen explizierbaren Begriff von Erkenntnis nicht geben ... (20. old.)

princípiumára – vonatkozó fejtegetései mutatják), nem tudja magyarázni a megismerés olyan fogalmát, amely a lehetséges megismerés objektivitását leválasztja annak szubjektív feltételeiről. (15. old.)

(vagy: nem tudja explikálni a megismerés fogalmát a lehetséges megismerés objektivitásának szubjektív feltételeitől eltekintve), amint azt Kantnak az appercepció szintetikus egysége alaptételére – mint az értelemhasználat legfelsőbb princípiumára – vonatkozó alaptétele mutatja.

Inseheim unterlegen wir der Erkenntnis schon im Ansatz einen bestimmten Begriff von Wissenschaft und von erkennendem Subjekt. (21-22. old.)

Az ismeretkritikának már a tudomány és a megismerő szubjektum meghatározott fogalmának kiindulóponttá tételekor alá vagyunk vetve. (16. old.)

Titkon a megismeréssel már eleve összekapcsoljuk a megismerő szubjektum és a tudomány egy meghatározott fogalmát.

Auch wenn die transzendente Einheit des Selbstbewußtseins erst im Gange der Untersuchung aus Leistungen der ursprünglichen Apperzeption begriffen werden kann, muß doch schon bei ihrem Beginn die Identität des Ich aufgrund der unbezweifelten transzendentalen Erfahrung der Selbstreflexion in Anschlag gebracht werden. (25. old.)

Az én azonosságát (mint az önreflexió megkérdőjelezhetetlen transzcendentális tapasztalatának alapját) játékba kell hoznunk, ha az öntudat transzcendentális egysége a vizsgálat folyamán csak az eredeti appercepció teljesítményeiből kiindulva érthető meg. (19. old.)

Még ha az öntudat transzcendentális egysége csak a vizsgálat folyamán az eredeti appercepció teljesítményeiből kiindulva érthető is meg, már a kezdeteknél számításba kell vennünk az én identitását az önreflexió megkérdőjelezhetetlen transzcendentális tapasztalata alapján.

Das Subjekt der erkenntniskritischen Vergewisserung steht für das Bewußtsein, das geradezu ans Prüfen gehen will, nicht wie auf Abruf bereit ... (26. old.)

A ismeretkritikai bizonyítás szubjektuma azt a tudatot képviseli, amely éppen bele akar fogni a vizsgálatba, és nem lehet egyszerűen lehívni. (19. old.)

A tudat számára, amely éppen bele akar fogni a vizsgálatba, az ismeretkritikai megbizonyosodás szubjektuma nem áll mintegy bármikor lehívhatóan készen...

Diese bereits positivistisch gefärbte Forderung nach einer Naturwissenschaft vom Menschen ist erstaunlich; denn die Naturwissenschaften stehen unter den transzendentalen Bedingungen des Systems gesellschaftlicher Arbeit, dessen strukturellen Wandel die Ökonomie, als die Wissenschaft vom Menschen, doch ihrerseits reflektieren soll. (63. old.)

Ez a pozitivistikus követelés, amely egy emberről szóló természettudományra irányul, meglepő; mert a természettudományok a társadalmi munka transzcendentális feltételei alatt állnak, amelyeknek strukturális változásai befolyásolják magát a gazdaságtant, mint az emberről szóló tudományt. (45–46. old.)

Az emberről szóló természettudománynak ez a már pozitivista színezetű követelése meglepő; mert a természettudományok transzcendentális feltételeit a társadalmi munka azon rendszere alkotja, amelynek strukturális változásait a maga részéről mégiscsak reflektálnia kell a gazdaságtannak mint az emberről szóló tudománynak.

Das gesellschaftliche Subjekt hat, als Ich, die in der Arbeit objektivierte Natur, das Nicht-Ich, so weit durchdrungen und angeeignet, als es unter Bedingungen der Produktion, der Handlung des „absoluten Ich“, irgend denkbar ist. (66. old.)

A társadalmi szubjektum, mint én, a munkában objektivált természet, a nem-én, átalakul és elsajátításra kerül, amennyire ez a termelés feltételei alapján, az „abszolút én” cselekvése alapján egyáltalán elgondolható. (48. old.)

A társadalmi szubjektum mint én a munkában objektivált természetet, a nem-ént oly mértékben áthatotta és elsajátította, amennyire ez a termelésnek, az „abszolút én” cselekvésének a feltételei között egyáltalán elgondolható.

Für die Konstruktion der Gattungsgeschichte und die Frage ihrer erkenntniskritischen Begründung muß aber die stillschweigende Erweiterung des Bezugssystems, das unter gesellschaftlicher Praxis nun Arbeit und Interaktion befaßt, eine entscheidende Bedeutung gewinnen, wenn

A nem-történeti konstrukció számára, és ennek ismeretelméleti megalapozása számára döntő jelentőséget kell kapnia a vonatkoztatási rendszer hallgatóságos kibővítésének; olyan vonatkoztatási rendszerre van szükségünk, amely társadalmi gyakorlat alatt a munkát és az interakciót érti, hacsak

Ha az intézményes keretek nem egyformán nyomják el a társadalom minden tagját, a vonatkoztatási rendszer azon hallgatóságos kibővítésének, amely a társadalmi gyakorlatba beleérti a munkát és az interakciót is, döntő jelentősége kell hogy legyen a nem-beli történet konstrukciójában és is-

der institutionelle Rahmen nicht alle Gesellschaftsmitglieder den gleichen Repressionen unterwirft. (73. old.)	nem akarjuk, hogy az intézményes keret a társadalom minden tagját ugyanannak a represszióknak vesse alá. (53–54. old.)	meretkritikai megalapozásának kérdésében.
Diese Dimension verliert der Positivismus aus dem Blick, weil für ihn die Tatsache moderner Wissenschaft die Frage nach dem Sinn von Erkenntnis überhaupt nicht etwa aufgibt, sondern präjudiziert. (88. old.)	Ezt a dimenziót a pozitívizmus szem elől téveszti, mert szerinte a modern tudományok a megismerés értelmére vonatkozó kérdést nem egyszerűen feladják, hanem prejudikálja. (63. old.)	Ezt a dimenziót a pozitívizmus szem elől téveszti, mert számára az a tény, hogy van modern tudomány, a megismerés értelmére vonatkozó kérdést nem felveti, hanem eleve eldönti.
Der Positivismus hat die älteren Traditionen so nachhaltig verdrängt und das Selbstverständnis der Wissenschaften so wirksam monopolisiert, daß seit der Selbstaufhebung der Erkenntniskritik durch Hegel und Marx der objektivistische Schein nicht mehr durch einen Rückgriff auf Kant, sondern nur noch immanent durch eine ihren eigenen Problemen folgende und zur Selbstreflexion genötigte Methodologie durchbrochen werden kann. (91. old.)	A pozitívizmus olyan hathatósan elnyomta a régebbi tradíciót, és a tudományok önértelmezését olyan hatékonyan monopolizálta, hogy az ismeretkritika Hegelnél és Marxnál fellépő objektivistikus látszatát nem a Kánthoz visszanyúlva, hanem már csak immanensen, a saját problémáit követő és önreflexióra kényszerített metodológiával próbálta áttörni. (65. old.)	A pozitívizmus olyan hathatósan elnyomta a régebbi tradíciót, és a tudományok önértelmezését olyan hatékonyan monopolizálta, hogy amióta Hegel és Marx megvalósította az ismeretkritika önfelszámolását, az objektivistikus látszatot már nem Kánthoz visszanyúlva, hanem csak immanensen, a saját problémáit követő és önreflexióra kényszerülő metodológiában lehet megtörni.

Az általam használt német kiadás az 1973-as, bővített kiadásnak a harmadik, 1975-ös zsebkönyváltoza-

ta.
Unalmas lenne folytatni. Még a könyv felénél sem

... sie [die empirisch-analytischen Wissenschaften] erfassen die Wirklichkeit im Hinblick auf eine unter spezifizierten Bedingungen immer und überall mögliche technische Verfügung. (241. old.)	[Az empirikus-analitikus tudományok] a valóságot egy mindig és mindenütt lehetséges technikai rendelkezés feltételei alapján ragadják meg. (173. old.)	[Az empirikus-analitikus tudományok] a valóságot a meghatározott feltételek mellett mindig és mindenütt lehetséges technikai rendelkezésre való tekintettel ragadják meg.
... sie [die hermeneutischen Wissenschaften] erfassen Interpretationen der Wirklichkeit im Hinblick auf eine für eine gegebene hermeneutische Ausgangslage mögliche Intersubjektivität handlungsorientierender Verständigung. (241. old.)	[A hermeneutikai tudományok] a valóságot egy megadott hermeneutikai kiinduló helyzet számára lehetséges cselekvés-orientáló interszubjektivitásra tekintettel ragadják meg. (173–174. old.)	[A hermeneutikai tudományok] a valóság interpretációit a cselekvést orientáló egyetértésnek egy adott hermeneutikai kiinduló helyzetben lehetséges interszubjektivitására való tekintettel ragadják meg.

Jelen cikk megírása után mondatról mondatra átnéztem a II/4. fejezet tíz oldalát (65–74. old.). Ezen a tíz oldalon 110 mondat található, ebből 63 (57%) jó, 24 (22%) kérdéses, de nem értelemzavaró, 23 (21%) félrefordítás. A mondatok hosszát nem vettem tekin-

tetbe. Sajnos nem hiszem, hogy csak ez a tíz oldal lenne kivételesen rossz. Ha igaz az, hogy a *Megismerés és érdek* „a 20. század egyik legjelentősebb társadalomfilozófiai műve” (266. old.), akkor gondos fordítói és kiadói munkát igényelt volna. □

tartunk. Már csak a technikai és gyakorlati ismeret-
érdekek fentebb érintett és a gondolat szempontjából
központi jelentőségű meghatározását idézem.