

Identitás és interszubjektivitás. A német idealizmus tanulságai

Köztudott, hogy az egyik fő ok, amely miatt a Kant utáni második filozófiai generáció – Schelling, Hegel és a romantikusok generációja – nem tudta tiszta lelkiismerettel elfogadni a mester bizonyos előfeltevéseit, az volt, hogy ezek az előfeltevések lehetetlenné tették az ember bármiféle organikus felfogását, „organikus” alatt itt és most az emberközi viszonyok, valamint az ember és a természet közötti viszony szerves, belakható, egyszóval élhető mivoltát értve. Különösen érvényes ez arra a tézisre, mely szerint az ember „két világ polgára”, vagyis egy természeti, mechanikus okság által meghatározott, determinált világé és egy intelligibilis, szabad, morális világé, s hogy a kettő egymástól radikálisan elkülönül. Tudjuk persze, hogy Kant fő célkitűzései – akár a természet és az erkölcs egymással szembeni autonómiájára, akár a newtoni természettudomány megalapozására, akár az erkölcs nem-vallási legitimálására gondolunk – bizonyos értelemben elkerülhetlenné tették a két szféra radikális elkülönítését, de azt is tudjuk, hogy – többek között *Az ítélőerő kritikájának* tanúsága szerint – ő maga is kereste a módját a saját maga megállapította határok átlépésének, azaz a természet és szabadság valamiféle összeegyeztetésének. Hogy ez nem sikerült, annak talán az is az oka, hogy a kontextus, amelyben az embert értelmezte, alapvetően szolipszisztikus volt abban az értelemben, hogy a tudatot, az öntudatot és az észet mint a természettel szembeállított elvont képességeket, s nem mint más szubjektumok közösségében létező szubjektumok képességeit tekintette.

Az emberi mivolt interszubjektív – ugyanakkor, például Fichte megközelítésével szemben, a természeti meghatározottságot is maximálisan tiszteltben tartó – értelmezésére alighanem a fiatal Hegelnek az a kísérlete az egyetlen konzekvensen végigvitt korabeli elképzelés, amelyet *A szellem fenomenológiájában* találunk. Számunkra itt most mellékes, hogy ez az interszubjektív antropológia mennyiben egyeztethető össze a későbbi rendszer elképzelésével; ehelyett azt szeretnénk megvizsgálni, hogy megoldást képes-e nyújtani néhány olyan problémára, amelyek a kanti paradigmán belül megoldhatatlannak bizonyultak, és amelyek szabadság és identitás viszonyát érintik.

1. *De nobis ipsis silemus*.¹ Szabadság és identitás Kant filozófiájában

Noha az előbbieken Kant szubjektumfelfogását bizonyos értelemben szolipszisztikusnak neveztük, az semmiképp sem tagadható, hogy ez a szubjektumértelmezés ugyanakkor különösen nyitott a tapasztalás és a megismerés terepeként értett természeti világra. Sőt, Kant voltaképp az értelem egységesítő tevékenységének alapjait kutatva jut el a transzcendentális appercepcióhoz – végső soron az öntudatoz – mint minden szintézis alapjához. Az appercepció leibnizi eredetű fogalmának lényege, hogy önmagamat nem közvetlenül észlelem, ahogyan azt Descartes gondolta, hanem más tárgyak észlelése által (vagyis tulajdonképpen észlelem, hogy tárgyakat észlelek, ezáltal észlelem önmagamat).² Ez azonban Kant számára azt is jelenti, hogy az Én képzele egyszerű képzet (nincs benne adva semmiféle sokféleség), vagyis nincs saját tartalma.³ Nem azonos tehát empirikus énemmel, noha a kettő valamiképpen ugyanaz a szubjektum.

Nem pusztán az én megkettőződésével van dolgunk, hanem, hegeli terminológiában megfogalmazva, az én „külsővé-válásával”. Erre az elnevezésre az én önmagára-vonatkozásának struktúrája jogosít fel. Ha az én mint megismerő önmagát akarja megismerni, tárgyiasítja magát, s objektumként ugyanazon feltételeknek van alávetve, mint bármely más objektum.⁴ Mindebből két fontos következmény adódik. Az egyik az, hogy empirikus önismeretem alapvetően a világra utalt, amellyel kapcsolatban állok, egyúttal azonban esetleges is.⁵ A másik pedig az, hogy önmagamat mint minden cselekvés szabad forrását nem ismerhetem meg, hanem csak e cselekvés ténye által tudok jelenlétéről: „[...] az appercepció eredendő szintetikus egységében nem úgy tudatosítom magamat, ahogy önmagam előtt megjelenek, nem is úgy, ahogyan önmagamban vagyok, hanem csak azt tudatosítom, hogy *vagyok*.”⁶

Hasonló paradoxonnal állunk tehát szemben, mint amelyet Hegel Kant (a szó szoros értelmében így nem is nevezhető) igazságfogalma kapcsán azonosított. Az igazság-paradoxon abban áll, mondja Hegel, hogy Kant premisszái alapján az, ami megismerhető, nem igaz (mivel pusztán jelenség), ami viszont igaz, az nem megismerhető (mivel magánvaló).⁷ Hasonlóképpen, a

¹ *A tisztá és kritikája* Francis Bacon-tól származó mottójának kezdőmondata.

² Immanuel Kant: *A tisztá és kritikája*. Ford. Kis János. Ictus, h. n. (Budapest), é. n. (1995), 143–146.

³ I. m. 144.

⁴ I. m. 158. sk.

⁵ I. m. 148.

⁶ I. m. 160.

⁷ G. W. F. Hegel: *A szellem fenomenológiája*. Ford. Szemere Samu. Akadémiai Kiadó, Budapest, 48.

szubjektum esetében az a képlet áll előttünk, hogy önmagamat, aki vagyok, nem ismerhetem meg, ugyanakkor megismerhetek magamból valamit, de az nem az, aki vagyok, hanem az, ahogyan a magam számára (tehát annak számára, aki vagyok) megjelenek.

Annak oka, hogy Kant ennyire radikálisan kizárja önmagunk eme fókuszpontjának megismerhetőségét, nem más, mint hogy a tárgyiasíthatatlan, de minden tárgyviszonyt lehetővé tévő öntudatban minden cselekvés spon-tán forrását látja,⁸ ezt pedig a lehető legteljesebb mértékben el kell választania minden természeti meghatározottságtól annak érdekében, hogy szabadságunk feltétlen voltát állíthassa, hiszen a szabadságot definíció szerint úgy értelmezi, mint az ész autonómiáját, vagyis a természeti mozgatórugókkal szembeni függetlenségét.⁹

Az emberi szabadság e természettel szembeni meghatározásának – az erkölcs nem-empirikus megalapozásának igényén túl – nyilvánvalóan az a legfontosabb tartalma, hogy emberi méltóságunk abban áll, hogy el tudunk vonatkoztatni saját közvetlen érdekeinktől és partikuláris perspektíváinktól. A modell azonban *nem kapcsolja vissza* az ily módon meghatározott szabadságot az emberi élet realitásába, s ennek két messzemenő következménye lesz. Az egyik abban áll, hogy (akárcsak Descartes-nál test és lélek viszonya) tisztázatlan és tisztázhatatlan marad, hogyan lehet e kettő – a noumenális és a fenomenális szubjektum – *ugyanaz az én*. A másik következmény némileg súlyosabb ennél, amennyiben, noha látszólag csupán az ész igencsak elvont metafizikai definícióját érinti, olyan implikációi vannak, amelyek többek között a jelenkori politikai filozófiai viták legfontosabb kérdéseit érintik. A gyakorlati ész definíciójáról van szó, amely az ész lényegét abban jelöli meg, hogy az „általános törvényhozás elve”.¹⁰ Lássuk röviden, milyen nehézségeket tartogat e két következmény.

Első kérdésünk az volt, hogyan fér össze az ember mint morális–eszés lény abszolút szabadsága az ember mint természeti lény konkrét meghatározottságával. Más szóval, hogyan lehetséges az, hogy ugyanaz a személy ugyanazon cselekedet vonatkozásában egyszerre tekinthető természeti okság által meghatározott és abszolút módon szabad lénynek?¹¹ Kant válasza az, hogy a morális döntés, illetve a morális cselekedet (s ugyanígy bármely cselekedet morális értelmezése) nem a jelenségvilág időviszonyai között és azok függvényében kerül meghatározásra, hanem ezek során a morális szubjektum

⁸ Kant: i. m. 143–146.

⁹ Immanuel Kant: *A gyakorlati ész kritikája*. Ford. Berényi Gábor. Cserépfalvi, Budapest, 1996, 34–35, 42., 51.

¹⁰ I. m. 47.

¹¹ I. m. 127.

(az ember) saját, jelenségként értelmezett életéhez *mint egészhez* viszonyul.¹² Igen ám, de ez az egész csak akkor képes partikuláris egésszé szerveződni, ha pusztán természeti meghatározottságú oksági sornak, morális relevancia nélküli eseményfüzérnek tekintem. Semmiképp nem enged meg tehát – sem egyéni, sem pedig kollektív tekintetben – olyan elbeszéléseket, amelyek a konkrét időbeli eseményeket morálisan értelmezhető és a személyes élettörténet számára ekképp jelentőséggel bíró valóságokként írják le.

Ez a végkifejlet is visszautal bennünket második problémánkhoz, amely abban állt, hogy a gyakorlati ész általánosság-alapú definíciója maga is alkalmatlannak tűnik a valóságos élettörténethez való bármifajta visszacsatolásra. Nemcsak az – eleve formálisnak szánt – definíció üres ugyanis, hanem a korrekciójára vonatkozó kanti kísérlet sem képes tartalommal feltölteni azt. Hiszen a szabadság „intelligibilis rendjére” való hivatkozás,¹³ amelyről mássutt kimutattuk, hogy semmiképp sem vezethető le az ész „gyakorlati érdekéből”,¹⁴ végső soron annak a – kanti paradigmán belül kvázi-elméletinek nevezhető – feladatnak a megoldására sem képes, hogy keretet biztosítson az emberi élet bármifajta, egészként történő értelmezéséhez. Az „érzékfeletti természet” avagy „a tiszta gyakorlati ész autonómiája alá tartozó természet”¹⁵ paradox fogalma ugyanis nemcsak abban az értelemben vezet vissza a skolasztika világába, hogy a szentség parancsa révén metaforikus értelemben „angyali” életre szólít fel,¹⁶ hanem abban az értelemben is, hogy egy ilyen világban nem lehetne megkülönböztetni az egyedet a fajtól. Ha ugyanis az emberi lények empirikus különbözőségét kizárjuk a morálisan értelmezhető gyakorlati racionalitás köréből, akkor abban, ami a legjobb bennünk, semmi személyes nem marad, sőt, a legfőbb valónkként („ami vagyok”) azonosított noumenális én még hipotetikusan posztulált ideális állapotában is tartalmatlan, pontszerű, üres és személytelen marad.

A szellem fenomenológiájában Hegel többek között arra vállalkozik, hogy visszaállítsa a személyes – és a kollektív – élettörténet filozófiai jogait, de úgy, hogy eközben ne kelljen lemondanunk a kanti noumenális szabadság morális szempontból igencsak indokolt feltételezéséről.

¹² I. m. 127–129.

¹³ I. m. 63.

¹⁴ Balogh Brigitta: A legfőbb jó a világban. In uő: *Talpalatnyi univerzum. Tanulmányok Kant és Hegel gyakorlati filozófiájáról*. Pro Philosophia Kiadó, Kolozsvár, 2009, 10–19.

¹⁵ Kant: i. m. 64.

¹⁶ Lásd *A gyakorlati ész kritikájának* a gyakorlati ész posztulátumairól szóló fejezetét.

2. A szubjektum és a tapasztalat interszjektív dinamizálása Hegelnél

Ha össze akarjuk foglalni azokat a pontokat, amelyek Hegel szerint problematikusak Kant filozófiájában, akkor Kant egyoldalú (empirikus és statikus) tapasztalatfogalmára, illetve a kanti szubjektum kettéválasztott voltára és partikuláris integritásának ebből következő lehetetlenségére kell hivatkoznunk. *A szellem fenomenológiájában* Hegel mindhárom pontra alternatívát kínál. A tapasztalat fogalmát dinamizálja, továbbá épp e dinamizálás által oly módon értelmezi át, hogy az nemcsak a tárgyi tapasztalat világát, de az egzisztenciális tapasztalatot is képes magában foglalni.¹⁷ A szubjektum fogalmát hasonlóképpen dinamizálja,¹⁸ mivel a szubjektumot történeti lényként értelmezi, aki mindig egy adott racionalitási fokon, adott történeti környezetben és adott közösségi szabályrendszerhez viszonyulva munkálja ki a világra vonatkozó újabb és újabb magyarázatait, cselekvésmintáit és elváráshorizontjait.¹⁹ Mivel azonban a szubjektum dinamikája nem esetleges, hanem mind „fenomenológiai”,²⁰ mind történeti értelemben meghatározott, a személyes élettörténet integritásának lehetősége is biztosítottnak látszik.²¹

A tapasztalat és a szubjektum effajta átértelmezése azonban szintén nem mentes a lehetséges problematikus következményektől, hiszen a dinamizált tapasztalat fogalma (1) ismeretelméleti, a dinamizált szubjektum fogalma pedig (2) morális és (3) „narratív” relativizmushoz²² vezethet. *A szellem fenomenológiája* azonban eleve számot vet ezekkel a lehetőségekkel, s mindegyiküket az értelem, a gyakorlati magatartás vagy a történeti tudat egy-egy feltérképezett és (elméleti, erkölcsi és történeti értelemben) meghaladott formájához köti.²³ Ebben egyaránt lényeges szerepet játszik a racionalitás igencsak kibővített fo-

¹⁷ G. W. F. Hegel: i. m. 47–57; vö. Balogh Brigitta: *A szellem és az idő. Identitás, cselekvés és temporalitás Hegelnél A szellem fenomenológiájában*. ELTE BTK Filozófiai Intézet – L'Harmattan Kiadó – Magyar Filozófiai Társaság, Budapest, 2009, 13–33.

¹⁸ Ehhez lásd: Andreas Luckner: *Genealogie der Zeit. Zu Herkunft und Umfang eines Rätsels. Dargestellt an Hegels Phänomenologie des Geistes*. Akademie Verlag, Berlin, 1994, 11–18.

¹⁹ A megismerési formákat meghatározó „rationalitási fok” tekintetében lásd a tudat, az öntudat és az ész *a priori* strukturáit; a cselekvésminták és elváráshorizontok kapcsán „Az ész” szakasz 2. és 3. fejezetét, a történeti környezet tekintetében pedig „A szellem”, „A vallás” és „Az abszolút tudás” szakaszokat. Hegel: i. m.

²⁰ A tapasztalatok szükségszerű egymásra-épülése értelmében.

²¹ Ebben az értelemben a személyes élettörténet a „felfogott” történelem mintájára szerveződné.

²² „Narratív relativizmus” alatt azt értem, amikor nincs mód megalapozottan dönteni egyazon szituáció vagy jelenség lehetséges értelmezései között.

²³ Az ismeretelméleti relativizmus például a szkepticizmus, a morális relativizmus a szellemi állatvilág, a „narratív” relativizmus pedig jórészt a végtelen ítélet *Fenomenológia*-beli alakzatához is köthető. Lásd Hegel: i. m. 110–113, 203–215, 161–181.

galma, valamint a megszüntetve-megőrzés (*Aufhebung*) segítségével leírt „belsővé tevő emlékezet” (*Er-Innerung*) motívuma. Hegel racionalitás-fogalma ugyanis a különböző tényezők egymásra-vonatkoztatására és az értelemadásra épül, ami lehetővé teszi számára, hogy az emberi egzisztencia szigorúan véve racionalitás alatti szintjeit is racionálisan értelmezhetőeknek tekintse, illetve a „magasabb” racionalitás szintjeit ne kizárólagosan (az alacsonyabb szinteket kizárókként), hanem integratíván (az alacsonyabb szinteket magukba építő-ként) értelmezze. Ezt kiegészítve a belsővé tevő emlékezet szelektív ugyan, hiszen a megszüntetve-megőrzés megszüntetési mozzanatának megfelelően maga mögött hagyja mindazokat az igazságokat, amelyek mögül kikopott az életvilág, ugyanakkor azonban bizonyos értelemben a leglogikusabb hajtóerő is: épp mivel nem a történések konkrét tartalmát, hanem azok dinamikáját őrzi meg, gyakorlatilag biztosítja, hogy a tapasztalatok értelmes – vagy értelmessé tehető – sorra rendeződjenek. Hegelnél ily módon az értelemtulajdonítás, akár csak a cselekvés, kikerülhetetlen: éppúgy, ahogyan a nem-cselekvés morális szempontból cselekvésnek számít,²⁴ az értelemtulajdonítás lehetlenségének állítása is csak annyit jelent, hogy az állítás megfogalmazója nem hajlandó szembenézni vagy a lehetőségeivel, vagy a felelősségével.²⁵

Mindennek értelmében (1) a tapasztalatok relativizálásától az menti meg az elméletet, hogy kimutatja: a tapasztalás lehetséges mintázatai logikai és történeti paradigmákba rendeződnek, amelyek váltakoznak ugyan, de egyrészt a paradigmákon belül lehetséges a teljesség kritériumát kielégítő összegzés, másrészt a paradigmák egymásra-következése sem esetleges (bár nem is megjósolható).²⁶ (2) A morális relativizmust az védi ki, hogy a poszttradicionális erkölcsiség nem a moralitás felfedezése *előtti* állapotokhoz tér vissza (ezt – a tapasztalatok egymásra-épülésének fenomenológiai törvényszerűsége és a belsővé tevő emlékezet fentebb kifejtett fogalma értelmében – nem is teheti), hanem a moralitás már elért talaján igyekszik visszatalálni ahhoz az eredendőbb (mert nemcsak racionálisan igazolhatatlan, de eleve *nem megkérdőjelezhető*) erkölcsi bizonyossághoz, amelyet a tradicionális erkölcsiség hordozott. Végül pedig (3) a narratív relativizmust az a kommunikatívnak nevezhető, interszubjektív módon formálódó racionalitás-típus hivatott kiküszöbölni, amelynek lényege a különböző releváns morális és erkölcsi perspektívák nyilvános párbeszéde.

Kérdés persze, lehet-e ezt a fajta racionalitást ideális kommunikatív közösségként értelmezni abban az értelemben, ahogyan az napjaink társada-

²⁴ Lásd „A lelkiismeret, a széplélek, a gonosz és a megbocsátása” című fejezetet, i. m. 323–345.

²⁵ Lásd a „szellemesség” alakzatát, i. m. 252–272.

²⁶ Lásd ehhez Jean Hyppolite: *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*. Aubier, Editions Montaigne, Paris, 1946; Pierre-Jean Labarrière: *Structures et mouvement dialectique dans la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*. Aubier–Montaigne, Paris, 1968.

lomelméletében megjelenik.²⁷ Nem föltétlenül, hiszen a feleknek elvileg nem kell mindenképp közös premisszákat elfogadniuk, hanem megtörténhet az is, hogy nem látják be „egymás igazát”, csak azt, hogy adott meggyőződés mellett a másik fél nem tehet másként.²⁸ Kérdés marad azonban, milyen típusú meggyőzések fogadhatók el az ilyen jellegű, nem föltétlenül igenlő elfogadásban. Úgy tűnik, Hegel szerint mindenképpen szükséges hozzá a moralitás valamiféle előzetes dinamikája, amelynek hajtóereje a meggyőzések külsővé-válása által óhatatlanul bekövetkező elidegenedés, valamint ennek az elidegenedésnek a cselekvő visszavétele.²⁹ Nincs kizárva azonban, hogy a modellnek lehetséges olyan változata is, amely nem teszi szükségessé mindkét fél részéről az erkölcsiségtől egyszer már függetlenedett moralitás szempontjának elfogadását.

3. Minden krétai hazudik. Univerzálisak-e az univerzális elvek?

Ideje visszatérnünk ahhoz az állításunkhoz, hogy az emberi szabadság természettel szembeni kanti meghatározásának egyik következménye, amely az ész definíciójával kapcsolatos, valamiféle kapcsolatban áll „a jelenkori politikai filozófiai viták legfontosabb kérdéseivel”. Pontosan a kiterjedés nélküli racionális szubjektivitásról van szó, arról a „kötődéseitől eloldozott”³⁰ vagy

²⁷ Lásd például Jürgen Habermas: *Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State*. Transl. by Shierry Weber Nicholsen. In Amy Gutmann (ed.): *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*. Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1994, 107–148; vö. Demeter M. Attila: *Szabadság, egyenlőség, nemzetiség*. Pro Philosophia Kiadó, Kolozsvár, 2009, 13–66; illetve jelen lapszámomban: Biró-Kaszás Éva: Habermas az európai alkotmányról és az európai identitásról.

²⁸ Lásd Balogh Brigitta: *A szellem és az idő*. Id. kiad. 125–133, 159–165.

²⁹ Eszerint az igenlés nélküli elismerés kommunikatív szituációját lehetővé tevő sor a következő lenne: 1. moralitás mint általános elv és belső meggyőződés (morális világnézet); 2. az önmagában vett moralitás ürességének, illetve gyakorlati alkalmazhatatlanságának felismerése (képmutatás); 3. közvetlen és az életvilágot meghatározó, személyesen felvállalható elv keresése (lelkiismeret); 4. a pusztá személyesség önkényének felismerése és morális alapú elutasítása, kezdetben a cselekvés elutasításával (széplélek); 5. a cselekvés kockázatának felvállalása (cselekvő lelkiismeret); 6. a különböző paradigmák kollíziója, melynek keretében a partikularitást gonoszként bélyegzik meg, a cselekvő viszont a személytelen megítélést tekinti gonosznak (a gonosz); 7. a paradigma megváltoztatása a szituáció reflexív értelmezése (a felek felismerik, hogy ugyanazt teszik) és az ennek következtében lehetségessé vált kommunikáció által („megbocsátás”). Lásd Hegel: i. m. 308–343.

³⁰ „Disengaged self”. Lásd *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 2001.

„tehermentes” énről,³¹ amely a liberális demokrácia procedurális értelmezéseinek végső vonatkoztatási pontja, de amely nem képes arra, hogy kivédje az atomisztikus szubjektumok társaságává vedlett politikai közösségeket fenyegető veszélyeket. Mint láttuk, a kommunikatív racionalitás Hegelre visszavezethető modellje képesnek tűnik meghaladni az atomisztikus szubjektum fogalma által okozott nehézségeket, s jelenkori képviselői is – itt elsősorban Jürgen Habermasra gondolok – részben erre a kihívásra szánják válaszul. Az a fajta elismerés azonban, amelyet a modell jelenkori változata képvisel, mindenképpen feltételezi a demokratikus játékszabályok olyasfajta minimumát, amely napjaink érintett európai társadalmait – s itt nemcsak a bevándorlók integrációjával küszködő nyugat-európai társadalmakra, de a jelentős demokrácia-deficitet hordozó kelet-európaiakra is gondolok – nem föltétlenül jellemzi.

A kérdést a következőképpen lehet konkretizálni: asszimilációt feltételez-e a társadalmi integráció? A kérdés egyaránt feltehető a demokratikus intézményekhez eltérően viszonyuló hagyományokat képviselő társadalmak uniós integrációja, a premodern társadalmi berendezkedéseket behozó bevándorló közösségek modernizációja vagy akár az európai történelmi kisebbségek többségi társadalmakba való beolvadása kapcsán. Mint láttuk, sok múlik azon, hogy a probléma értelmezésében milyen kiindulópontot választunk: a) azt állítjuk-e, hogy az erkölcsiségtől (vallástól, kultúrától) elválasztott univerzális elvek közös premisszája nélkül nem lehetséges a kommunikáció; b) azt állítjuk, hogy kommunikáció efféle közös premisszák nélkül is lehetséges, de közben hallgatólagosan feltételezzük őket; c) felteszszük, hogy a kommunikáció az adott erkölcsiségtől elválasztott univerzális elvek mindkét oldalú elfogadása nélkül is lehetséges, de akkor számolnunk kell azzal a kockázattal, hogy az egész kérdésfeltevést valamiféle premodern és preracionális szintre szállítjuk le. Ezen a ponton lehetne segítségünkre a nem föltétlenül igenléshez kötött elismerés Hegel segítségével azonosított modellje, feltéve persze, ha egyáltalán lehetséges (azaz értelmes módon leírható), ha pedig lehetséges, teljesíti azt a kézenfekvő követelményt, hogy ne okozzon több problémát, mint amennyit megold. Szintén nehézséget jelent, hogy elképzelhető: a modell megismétli azokat az ellentmondásokat, amelyek a kommunikatív közösség paradigmáján belül jelentkeztek, hiszen kérdéses, hogy érvényesíthető-e olyan kulturális kontextusban, amelyben a lehetőségét nem fogadja el *eleve* mindkét fél. További fontos kérdés, hogy a nem föltétlenül igenléshez kötött elismerés feltételezett paradigmájának keretében hogyan lenne elkülöníthető a morálisan elítélendő az erkölcsileg nemkívánatostól és az elfogadhatótól.

³¹ Michael Sandel: A procedurális köztársaság és a „tehermentes” én. In Demeter M. Attila (szerk.): *Politikai doktrínák. Szöveggyűjtemény*. Partium Kiadó, Nagyvárad, 2004, 81–95.

Kérdéseink erejét mindenképpen csökkenti, hogy egy olyan modell kapcsán tettük fel őket, amelynek nemhogy a plauzibilitását, de még a lehetőségét sem igazoltuk kielégítő módon. Ugyanakkor mellette szól, hogy olyan társadalmi kontextusok értelmezésének árnyalására javasoltuk, amelyek esetében eleve problematikus az univerzális és a partikuláris elvek, szükségletek, mentalitások és intézmények megnyugtató elkülönítése.