

Karl-Otto Apel

AZ ANGOL-AMERIKAI „KOMMUNITARIZMUS” PROGRAMJA A DISKURZUSETIKA PERSPEKTÍVÁJÁBÓL

MELYEK A POSZTKONVENCIONÁLIS
ÉSZ-SZEMÉLY IDENTITÁSÁNAK
LEHETŐSÉGFELTÉTELEI?

Eredeti tanulmány: Apel, Karl-Otto (1993): Das Anliegen des anglo-amerikanischen „Kommunitarismus“ in der Sicht der Diskursethik. Worin liegen die „kommunitären“ Bedingungen der Möglichkeit einer post-konventionellen Identität der Vernunftperson? In: *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*. Szerk.: Brumlik, Micha – Brunkhorst, Hauke. Fischer Taschenbuch Verlag: 149–172.

Az alábbi tanulmánynak nem célja kimerítően tárgyalni az angol–amerikai kommunitarizmus rendkívül komplex és árnyalt érvrendszerét. Ehelyett inkább a szerző arra tesz kísérletet, hogy az ideáltipikus kommunitarizmus és az általa képviselt kommunikáció-, illetve diskurzusetika között létrehozzon egy bizonyos kapcsolatot, és a diskurzusetika transzcendentálpragmatikai megalapozásának perspektívájából kiindulva a kommunitarizmust egyrészt méltányolja, másrészt bírálóan vesse alá.

A KÉRDÉS MEGFOGALMAZÁSA A KOMMUNIKÁCIÓS KÖZÖSSÉG TRANZSCENDENTÁLPRAGMATIKAI APRIORIJÁNAK SZEMPONTJÁBÓL

Az úgynevezett kommunitarizmus olyan diskurzusjelenség – tehát a filozófiailag okoskodó nyilvánosság jelensége –, amelynek történeti-partikuláris kontextusa és háttere elsődlegesen az angolszász világban található. Olyan észak-amerikai filozófusokra gondolok, mint Benjamin R. Barber, Robert N. Bellah, Michael Walzer, Michael J. Sandel, Charles Taylor, és nem utolsósorban a brit filozófusra, Alasdair MacIntyre.¹ Az észak-amerikai kontextusban a kommunitarizmus egyrészt a tradicionális és a (John Rawls által *Az igazságosság elméletében*) megújított liberalizmus korrekívumaként és reakciójaként lép fel, másrészt pedig visszautal a republikánus participációra és az öngazgatás liberalizmus előtti és azon kívüli közösségi tradícióira, amelyek egészen a puritánok közösségéig nyúlnak vissza.

Az aktuális kommunitarizmus ugyanakkor az európai szellemi tradícióhoz is kapcsolódik, amely részben döntő hatást gyakorolt rá. Idetartozik egyrészt – pl. MacIntyre-nál ([1981] 1985) – az arisztotelészi–tamási erényetika rehabilitációja, másrészt – pl. Charles Taylornál (1975, 1979) – Hegel, és ezen belül a „szubsztanciális erkölcsiség” elméletének újbóli elsajátítása. Véleményem szerint Hegel *Jogfilozófiájából* és ennek mélyen kétértelmű hatástörténetéből kiindulva lehet a legjobban megérteni az aktuális kommunitarizmus problémáit és ambivalenciáit: egyrészt a liberalizmuskritika messzire visszanyúló alapjait, másrészt azonban a liberálisok éppannyira aktuális metakritikai fenntartásait a közösségi erkölcsiségre való visszanyúlással és *a számkra való jó* prioritásának propagálásával szemben. Ebben az utóbbi tekintetben különösen a kommunitarizmus német recepciója és megítélése nem tudja elfelejteni, hogy a *jóra* vonatkozó (első megközelítésben sokak

1 Én itt elsősorban Rainer Forst kitűnő diplomamunkáját követem (1990). Ennek a munkának a következőkben is sok információt köszönhetek.

számára vonzó) tapasztalat – amely szerint a „közösségi haszon” előrébb való, mint az „egyéni haszon” – a nemzetiszocializmus *igazságtalan közösségi* formájában valósult meg.

Végül számomra úgy tűnik, metodológiai tekintetben a kommunitarizmus filozófiai gondolkodásmódjának egyik fontos előfeltevése a jelenlegi filozófia nyelvi-hermeneutikai-pragmatikai fordulata, amelyet részben Heidegger és Gadamer, részben pedig Wittgenstein inspirált.² Ebben elsősorban az összes megértésünk és értékelésünk előzetes meghatározottságának fakticitás-apriorijáról van szó, amely azáltal jön létre, hogy beletartozunk egy nyelvi és kulturális közösség partikuláris tradíciójába. Erre támaszkodva beszélt Rorty (a liberális kommunitarista) az amerikai életforma és a hozzá tartozó intézmények kontingens konszenzusbázisáról.

A következőkben nem tudom kimerítően tárgyalni az angol–amerikai kommunitarizmus rendkívül komplex és árnyalt érvrendszerét. Ehelyett inkább arra teszek kísérletet, hogy az ideáltipikus kommunitarizmus és az általam képviselt kommunikáció-, illetve diskurzusetika között létrehozzak egy bizonyos kapcsolatot, és a diskurzusetika transzcendentálpragmatikai megalapozásának perspektívájából kiindulva a kommunitarizmust egyrészt méltányoljam, másrészt bírálóan vessem alá.

Az angol–amerikai kommunitarizmussal folytatott vitám elején mindenekelőtt arra szeretnék utalni, hogy az első kísérletemben „az etika racionális megalapítására a tudomány korszakában” magam is egyfajta kommunitarizmust képviseltem: ezt implikálja a *kommunikációs közösség apriorijáról* szóló tézis (vö. Apel 1976a). Én ezt egy olyan korkritika keretei között tettem, amely – a kommunitarizmushoz hasonlóan – a modernség bizonyos eredményei ellen irányult, így az általam liberális-posztliberálisnak nevezett komplementaritási rendszer ellen, amely egyrészt a tudomány és a technika értéksemleges, de nyilvánosan elismert racionalitási mintáiból, másrészt pedig az irracionális privát morálból áll. Ezt az állítólagos liberális-demokratikus rendszert védelmezték egyrészt a logikai pozitivizmus és az empirizmus képviselői, másrészt az autentikus önválasztást hangsúlyozó egzisztencialisták.

Habár én ezt az ideologikus komplementaritási rendszert a modernség végzetes és kritizálendő eredményének tekintettem, és habár a kritikám és az etika megalapozására vonatkozó programom a kommunikációs közösség apriorijára épült, mégsem csak hasonlóságok, hanem elvi különbségek is voltak e program és a mai kommunitarizmus között. Az általam meghatározott a priori is egy *fakticitás-a priori* volt (a heideggeri–gadameri értelemben), de ez a mai „mainstream” kommunitarizmussal ellentétben nem csak egy *partikuláris közösségi tradícióra* utalt vissza.

2 Lásd ehhez Richard Rorty, Charles Taylor és Karl-Otto Apel tanulmányait Wittgensteinről és Heideggerről (Apel et al. 1991).

Hogyan viszonyul tehát a kommunikációs közösség apriorijában megalapozott kommunikáció-, illetve diskurzusetika a mai angol–amerikai kommunitarizmushoz? El lehet gondolni például egy *filozófiai kommunitarizmust*, amely nem arra fut ki, hogy a (politikailag releváns morál) alapnormái szükségképpen egy partikuláris közösségi tradícióra épülnek? El lehet-e kerülni az ebben a redukcióban rejlő „naturalisztikus”, illetve „genetikus” tévkövetkeztetéseket úgy, hogy közben elismerjük a fakticitás és a történetiség egzisztenciális-hermeneutikai aprioriját? Még pontosabban (és kritikailag kapcsolódva Heideggerhez és Gadamerhez) a kérdés így fogalmazható meg: a *kommunikációs közösség aprioriját* mint a világ előzetes megértésére és az emberek közötti egyetértésre vonatkozó normatív előfeltevések „már mindig is” adott elismerését érthetjük-e úgy, hogy az „apriorisztikus perfektrum” (Heidegger) ne csak egy történeti fakticitás-, illetve kontingencia-apriorival rendelkezzen? Vagyis a kérdés ez: mindezt ki lehet-e dolgozni egy dogmatikus metafizika igénybevétele nélkül?

Ezekre a kérdésekre – véleményem szerint – pozitív válasz adható. Ezt a következőkben az angol–amerikai kommunitarizmussal folytatott vita során szeretném megmutatni, hogy aztán föltegyem azt az alapvető kérdést, hogy *hogyan lehet meghatározni a személyes identitás komunitárius feltételeit?* Vajon ezek csak az egyes ember partikuláris közösségi tradíciójához való viszonyában nyugszanak? Vagy csak a történetiségére épülnek, egy olyan tradíciószintézis értelmében, amely magába zárja az univerzális igazságosságigényeket? Ez az utóbbi kérdés, illetve az erre adott válasz reményeim szerint lehetővé tesz számomra egy dialógust Charles Taylor álláspontjával. Ezt a kérdést a következőképpen lehetne kiélezni: hogyan lehet ma elgondolni a patriotizmust mint lehetőséget vagy szükségszerűséget?

A KOMMUNITARIZMUS LIBERALIZMUSKRITIKÁJÁNAK KÉT FŐ MOTÍVUMA – A HOBBSI ATOMIZMUS-INSTRUMENTALIZMUS ÉS A KANTI DEONTOLOGIZMUS BÍRÁLATA A DISKURZUSETIKA SZEMPONTJÁBÓL

A kommunitarizmus egészével folytatott kritika első megközelítésben kiindulhat a rá vonatkozó liberális bírálat motívumaiból. Közülük mindenekelőtt kettőt kell az etika – és kiváltképp a politikai és a társadalmi etika – mai megalapozásakor figyelembe vennünk, habár természetesen nagyon különböző módokon. Első helyen áll a *metodológiai individualizmus* és a hobbesi értelemben vett *instrumentális-stratégiai racionalitás*, és a másodikon

a *metodológiai szolipszizmus* bírálata, amely néhány eltérő motívum ellenére a kanti deontológiai etikának is alapjául szolgál.

A kommunitarista liberalizmuskritika e két aspektusának tárgyalásakor én először is a köztük lévő különbséget szeretném kiemelni. Az ugyan helyes, hogy mind Hobbes, mind Kant a morális „törvényeket”, és ennyiben a jogállami társadalmi rend alapnormáit is az összes történelmi tradíciótól való radikális elvonatkoztatás alapján szemléli, és egyedül az ész és a szabadság princípiumait tartja szem előtt. Ebben áll a felvilágosodás értelmében vett *modernségük*, mielőtt kialakult volna a történelmi-hermeneutikai gondolkodás. De véleményem szerint elsősorban azt kell hangsúlyozni, hogy Hobbes – ugyanúgy, mint Kant – az ész és a szabadságot különbözőképpen értelmezte, és így a liberalizmusnak és a rá vonatkozó kritikának igencsak különböző szegmenseit vetítette előre.

Hobbes ész (*recta ratio*) alatt a következetesen végigszámított individuális önérdék stratégiai racionalitását érti, és a szabadság számára azt az önkényt jelenti (*liberum arbitrium indifferentiae*), amelyet racionálisan csakis az önérdék motiválhat. (Itt átugrom azt a problémát, hogy Hobbes naturalisztikus determinizmusát össze lehet-e egyeztetni ezzel a két [ockhami] előfeltevéssel. Kant mindenesetre ezt feltételezte.)³

E két előfeltevésre (amelyek minden különbségük ellenére mind a mai napig meghatározzák a Hobbesból és a Locke-ból kiinduló liberalizmust) épül a gazdasági liberalizmus és ennyiben a klasszikus utilitarizmus is. Ezek alapján az előfeltevések alapján véleményem szerint egyáltalán nem lehet (anélkül, hogy hallgatólagosan más pozíciókra támaszkodnánk, pl. egy emocionális altruizmus magától értetődőségére vagy egy előfeltételezett univerzalizációs princípiumra) megalapozni a morális normákat. Ez éppen a mi időnkben mutatkozik meg a lehető legvilágosabban, amikor a „racionális választás elmélete” segítségével – vagyis a döntésemélet és a stratégiai játékelmélet segítségével – azt próbálták bizonyítani, hogy például a jóléti gazdaság morális előfeltevései is visszavezethetők a stratégiai-racionális kooperáció szabályaira (vö. Höffe 1975; Apel 1988c). E fázisok ahhoz az eredményhez vezettek, amit már Martin Luther is szem előtt tartott, amikor a „kurva észről” beszélt: a „stratégiai ész” értelmében mindig a *free riders* viselkedése a *legracionálisabb*, vagyis annak a pozíciója, aki addig kooperál és addig tartja be a megkötött szerződéseket, ameddig ez az érdekében áll. De ugyanakkor fenntartja magának a jogot, hogy megsértse a szerződést, és a paraziták *surplus*-előnyét élvezze, ha ez mindenféle szankcionálási kockázat nélkül megtehető.

3 Lásd ehhez Kant beszédét a szankciók által megtámogatott jogállami konstrukció lehetőségéről, sőt szükségyszerűségéről „egy olyan nép számára, amely ördögökből, de legalább eszes ördögökből” áll; a „nép” fogalma itt nyilvánvalóan az emberekre mint empirikusan föllelhetőkre – és ennyiben a viselkedésükben kauzálisan determinált lényekre – vonatkozik, ugyanúgy, mint Hobbesnál. Ennek kritikájához lásd Apel (1992).

Tehát még a hayeki értelemben vett gazdasági liberalizmus előfeltevését (Radnitzky 1987) – azaz a szerződéstiszteletet (*honesty*) – sem lehet megalapozni egyedül a liberalizmus hobbessi tradíciójára támaszkodva; nem is beszélve az igazságosság morális előfeltevéseiről. A jelenlegi kontextusban nem kell tovább indokolnom, hogy miért tartom az amerikai kommunitarizmus liberalizmuskritikáját érthetőnek és jogosultnak – és ezt mindekelőtt – az Egyesült Államok nemzeti és szociális kontextusában. De ezen túlmenően ez az egész első világra vonatkozatható, amely ma – ahogy Fukuyama véli – éppen a liberális demokrácia és a kapitalista gazdasági rend planetáris mértékben való végső győzelmét valósítja meg (vö. Fukuyama 1992). Azt hiszem, nem lehet látni, hogy ez a liberalizmusnak hogyan sikerülhetne az eddigiekben feltételezett előfeltevéseinek bázisán, és még kevésbé lehet látni, hogy ezt hogyan lehetne összeegyeztetni az emberi méltósággal. (Ezt egyébként – ahogy azt korrekt módon meg kell állapítani – még Fukuyama sem feltételezi.)

De hogy állunk a liberalizmus második aspektusával és annak kommunitarista kritikájával: az igazságosság univerzalizációs elvére épülő *deontológiai* etikával, amely Kantra vezethető vissza, és ma John Rawls utilitarista etikájának bizonyos motívumaiban újra virágzik (vö. Rawls 1971)? Az ész és a szabadság princípiumai Kantnál – ahogy arra már utaltam – alapvetően mást jelentenek, mint Hobbesnál (és a belőle kiinduló gondolati tradícióban). A kanti gyakorlati ész nem azonos az „okossági szabályok” és a „hipotetikus szabályok” instrumentális-stratégiai jelentésével, amely (Luther és Hobbes szerint) eleve az individuális önérdék szolgálatában áll. Ez mint a *jóakarat rációja* a priori az igazságosság univerzalizációs princípiumára vonatkozik, és ennyiben minden empirikus önérdéken átlép. A *szabadság*, amelyet Kant mint akaratautónómiát szembehelyez az empirikus motívumok heteronómiájával, nem az az *önkényszabadság*, amelyet mint olyat az individuális önérdék is motiválhat, hanem az *ész öntörvényhozása*, amely a priori a mindenki számára érvényes *erkölcsi törvényt* tartja szem előtt.

Már ebből is következik, hogy a kanti típusú liberalizmus sem nem *atomisztikusan* épül az individuumokra mint érdekszubjektumokra, sem nem vonatkoztatja a jogállami rendet instrumentálisan a polgárok privát céltételezéseire – pl. az egymással konkuráló gazdasági szubjektumokra, akik a hegeli értelemben vett „polgári társadalmat” alkotják. A kanti típusú liberalizmus sokkal inkább a priori az interszubsztivitás és a reciprocitás morális princípiumáig megy vissza, amelyet Kant szerint az autonóm szubjektumok már mindig is akartak és elismertek: minden ember, illetve minden polgár egyenlő szabadságjoggal rendelkezik. Ezen túlmenően a kanti előfeltevésekből le lehet vezetni az összes polgár republikánus részvételi jogát mint regulatív princípiumot. A republikánus állam megalapozása Kantnál – ugyanúgy, mint Rousseau-nál – visszavezethető a *volonté générale*-ra, vagyis Kant szavait használva: az összes polgár (legalábbis elgondolható, ha empirikusan nem is realizált) egyetértésére.

Természetesen: nem lehet elsiklani afölött sem, hogy Kantnál is a modern kommunitarizmus néhány jogosult vonása figyelmen kívül marad. Ennek gondolkodási paradigmájában mélyen gyökerező okai vannak. Így (mint ahogy már említettem) helyes ugyan, hogy az észautonómia kanti fogalmában – ugyanúgy, mint a transzcendentális szubjektum fogalmában – már benne van az *interszubjektivitás elve*. Ebben – vagyis az interszubjektív érvényességre vonatkozó megalapozási igényben – különbözik a kanti transzcendentális szubjektivizmus a brit empirizmus tudatszubjektivizmusától, amely sohasem tudta megalapozni az interszubjektív érvényességet – sem az elméleti, sem a gyakorlati filozófiában. De Kantnál mégiscsak hiányzik – mind az elméleti, mind a gyakorlati filozófiában – egy olyan transzcendentálfilozófiai reflexió, amely a jelentés- és a szabályértelmezés interszubjektív érvényességének ama lehetőségfeltételeire vonatkozna, amelyeket a *nyelv* és a *kommunikáció* tud nyújtani. És ennyiben éppen a kanti transzcendentális szubjektivizmus teljesíti azokat a feltételeket, amelyeket Edmund Husserl később még affirmatív értelemben „transzcendentális”, illetve „metodológiai szolipszizmusnak” nevezett.

Az elméleti filozófiában ez – mint ahogy még Husserlnél is – az interszubjektív érvényesség konstitúciója nyelvi-kommunikatív közvetítésének kiiktatásaként jelenik meg, amelyet az értelmünk, mint a „fogalmak” és a „szabályok képességét”, még feltételezi, amikor az empirikus érzéki adatok *interpretációjának szintézisét* hajtja végre. (A „képzelőerő” és az idő „sematizmusa” itt semmit sem segítenek.)

A gyakorlati filozófiában a kanti metodológiai szolipszizmus abban nyilvánul meg, hogy a jóakarát autonóm szubjektumáról azt feltételezi, illetve azt kell feltételeznie, hogy nemcsak a morális törvényhozás univerzális, interszubjektív érvényességét akarja, hanem ezen túlmenően és önmagából kiindulva – a többiekkel való egyeztetés nélkül – döntenie kell arról is, hogy melyek azok a cselekvési maximák, amelyeknek a törvényhozás normáiként mindenki számára érvényesnek kell lenniük. Ebben áll – közelebből tekintve – az értelem kommunikatív közvetítésének és a szabályok érvényességének figyelmen kívül hagyása.

Egyrészt a kultúra és a nyelvhasználat *tradíciója* általi közvetítésről van szó, amely nélkül az egyes ember nem tudná elképzelni magának a maximákat, a normákat vagy az intézményeket. Ahhoz, hogy az egyes ember a kanti értelemben vett „felvilágosodás” nyomán használni tudja a saját értelmét és gyakorlati kérdésekben autonóm módon tudjon dönteni, már mindig is rendelkeznie kell egy előzetes világmegértéssel, és ebből kifolyólag a konvencionális normákkal, sőt – a megélt morálban – egy egész „maximakultúrával” (lásd Bubner 1984). Itt – mint ahogy azt könnyű belátni – egy *közösségi tradíció fakticitás-apriorijáról* van szó, amire a partikuláris kommunitarizmus – pl. MacIntyre, de Rorty is – éppen úgy, mint Heidegger és Gadamer is, támaszkodik.

A kanti transzcendentálfilozófia deficitje a mindenkori konkrét közösségi tradíció fakticitás-aprioriját tekintve már azáltal létrejön, hogy a kanti rendszer-program dualizmusa nem számolt a szellemi tradíciók objektív adottságával, pl. valami olyasmivel, mint a szubsztanciális erkölcsiség. Valójában csak Hegel volt az (ha most Herdertől eltekintünk), aki az objektív szellem fogalmával megteremtette a később kialakuló „szellemtudományok”, vagyis a „történelmi-társadalmi valóságról” (Dilthey) szóló tudományok alapjait.

A szellemi értelemmel rendelkező világ (és ilyen a morális normák világa is) *történelmi közvetítésének* problémája csak *ex post* – és ennyiben *faktumként* – ragadható meg. Az erre a fakticitásra irányuló hermeneutikai-megértő reflexió azonban nem elégséges a *morális normák* értelmének és univerzális érvényességének kommunikatív közvetítéséhez. A morális normákat – mint posztkonvencionális válaszokat arra az elvileg jövőre irányuló kérdésre, hogy „mit kell tennem?” – elvileg nemcsak annak az *előzetes megértéséből* kiindulva lehet megalapozni, hogy mit tesz az ember egy jó poliszban (ez az arisztotelészi *hos dei*), bármit is mondjanak erről a neoarisztotelianusok (vö. Schnädelbach 1986). Az ugyan helyes, hogy a morális normák a tradícióban már mindig előzetesen adóttak, és ennyiben közreműködnek a gyakorlati ész orientálásában. De mégis a tények és a normák differenciájába való felvilágosult belátást nem lehet megfordítani ama másik belátás segítségével, hogy a gondolkodásunk függ egy kontingens világértelmezéstől.

Másrészt azonban nem elégséges, ha a moralitás autonóm szubjektuma hivatkozik a kategorikus imperatívuszra mint az olyan normák univerzálisan érvényes felülvizsgálati princípiumára, amelyeket a magányosnak mondott szubjektum el tud képzelni magának, de nem azért, hogy a konkrét normákat az általános törvényhozás értelmében mindenki számára akceptálhatókként mutassa föl. Itt sokkal inkább arról van szó, hogy a kategorikus imperatívusz Kant által megfogalmazott univerzalizációs princípiumát (mint a maximák és a normák érvényességi mértékének felülvizsgálati princípiumát) az *érintettekkel való reális kommunikáció* során alkalmazzuk, és ez azt jelenti, hogy a javasolt, illetve tradicionálisan adott normákat tentatív módon mint *univerzálisan konszenzusképeseket* mutassuk föl.

Ez a *deontológiai univerzalizációs princípiumnak* megfelelő *jövőbeli dimenzió, amely a szabályok, illetve a normák lehetséges érvényességének kommunikatív közvetítésében áll.* Ezzel – vagyis az interszjektív érvényesség konstitúciós feltételeivel – Kant sem a transzcendentális elméleti, sem a transzcendentális gyakorlati filozófiában nem számolt; habár azt meg kell jegyeznünk, hogy a kis politikai írásaiban, *Az ítélőerő kritikájában* és a vallásról szóló írásaiban bőven vannak olyan utalások, amelyek az olyan fogalmak, mint „közösség”, „közösségi értelem”, „a másik meghatározása”, „nyilvánosság” kvázi-transzcendentális jelentésére utalnak. Ezek az utalások kínálnak lehetőséget a kanti koncepció transzcendentálpragmatikai radikalizálására.

De hogy állunk az interszjektív érvényesség kommunikatív közvetítésének második dimenziójával az angol–amerikai *kommunitarizmusban*?

Nekem úgy tűnik, most lassan lehetővé válik, hogy felmutassuk az angol–amerikai kommunitarizmus koncepcionális határait, és rávilágítsunk a közte és a kommunikációs közösség apriorijára épülő nem partikuláris kommunitarizmus közti különbségekre.

Az érvényesség kommunikatív közvetítésének második dimenziója – ez az univerzalizációs princípiumra orientált konszenzusképzés – véleményem szerint regulatív princípiumként föltételezi egy *korlátlan, ideális kommunikációs közösség* eszméjét. Vagyis azt gondolom, hogy ezt az ideális közösséget mint az *ideális diskurzusfeltételek alapgonddolatát* minden reális diskurzusban, amelyben az érvényességigények (igazságigények vagy normatív helyességi igények) argumentatív beváltásáról vagy kritikai felülvizsgálatáról van szó, akár kontrafaktikus módon is anticipálnunk kell; és mindezt annak ellenére, hogy az ideális kommunikációs közösség mint regulatív eszme sohasem valósulhat meg a térben és az időben, és ezért mint *faktumot* még elgondolni sem lehet. A nem partikuláris közösség eme posztulátumára épül a kanti transzcendentálfilozófia *transzcendentálszemantikai*, illetve *transzcendentálpragmatikai transzformációja*: ez pedig az elméleti és a gyakorlati ész fogalmának transzformációját jelenti. Még talán egy *transzcendentális kommunitarizmusról* is beszélhetnénk, illetve az *interszjektivitás transzcendentálfilozófiájáról* a szigorúan általánosított kölcsönösség értelmében.

Egy ilyen koncepció tudomásom szerint az angol–amerikai kommunitarizmus egyik képviselőjénél sem található meg. Ez ugyan érthető, ha a jelenlegi filozófia detranszcendentalizációs tendenciájára tekintünk a *nyelvi-hermeneutikai-pragmatikai* fordulat után; de mégsem magától értetődő, ha meggondoljuk, hogy éppen az Egyesült Államokban alapították meg a korlátlan, ideális kommunikációs közösség filozófiáját: név szerint Charles Peirce, a kései Josiah Royce és az ő tanítványa, Georg Herbert Mead.⁴ A kommunitarizmus azonban metodológiailag nem ezt a community-filozófiát, hanem inkább Arisztotelészt, Wittgensteint és a hermeneutikát (Heidegger és Gadamer filozófiáját) tartja szem előtt – és Charles Taylornak köszönhetően még Hegelt is. (De erre majd még szeretnék visszatérni.)

Mindenesetre az angol–amerikai kommunitarizmus – éppoly kevésbé, mint az említett gondolkodók – nem ismeri a normatív-deontológiai jövőorientációt, vagyis azt a kellésorientációt, amelynek lényege egy meghatározott közösségi tradícióhoz való faktikus hozzátartozás átlépése egy univerzális konszenzusképzésen keresztül. És ezért – én legalábbis úgy látom – nem tudja nyújtani az univerzálisan érvényes normák *racionális megalapozását*. Ez pedig annak ellenére így van, hogy közelebbi szemügyre vételkor

4 Lásd Peirce-höz és Royce-hoz Apel (1976b), Meadhez Joas (1980). Lásd továbbá Habermas (1981: V. fejezet).

megmutatkozik, hogy a kommunitaristák egyike sem boldogul az univerzálisan érvényes normák hallgatólagos feltételezése nélkül, a saját tradíció normáinak és intézményeinek „erős értékelése” nélkül. De egyvalami egy partikuláris közösségi tradícióra hivatkozni, amelyben kontingens módon univerzálisan érvényes normák – pl. természetjogi normák – működnek, és egy egészen másik kérdés ezeknek a normáknak az univerzális érvényességét (olyan princípiumok bázisán, amelyek átlépi a partikuláris közösségi tradíciót) megalapozni akarni. Ezt az utóbbit azonban minden kommunitarista lehetetlennek és fölöslegesnek is tartja. De ezzel létrejön az a következmény, hogy vagy le kell mondanunk minden racionalitási sztenderd vagy princípium megalapozásáról, vagy pedig az ilyen sztenderdek – pl. az igazság vagy a normatív helyesség – racionális megalapozását a partikuláris racionalitási sztenderd alapján kell elképzelnünk. Mindkét esetben véleményem szerint oda jutunk, hogy egy *performatív-konzisztens* érvelés a kommunitarista pozíció számára lehetetlenné válik.

Ezt pl. a dogmatikus-kontextualista és szubsztancialista metafizikus Alasdair MacIntyre esetében éppúgy ki lehet mutatni, mint a historizmust-relativizmust igenlő liberális-kommunitarista antipólusánál, Richard Rortynál. MacIntyre-nél ez pl. abban mutatkozik meg, hogy nyilvánosan fel kell tételeznie, hogy a *Whose Justice? Which Rationality?* kérdései értelmesen fölvethek anélkül, hogy a lehetséges megválaszolásokhoz igénybe kellene vennünk egy a priori univerzális és egységes racionalitást. Nem hivatalosan aztán ezt a performatív inkonzisztenciát azzal kompenzálja, hogy a tradíciók belső tanulási folyamatainak rekonstrukciójakor állandóan igénybe kell vennünk olyan univerzálékát (az ítéletalkotás olyan normatív mércéit), mint az *igazság, a realitással való egybeesés* vagy a valósághoz való alkalmazkodásra épülő *tanulás*, vagy – szélsőséges esetben – *egy idegen kulturális tradíció fölényének elismerése* (vö. MacIntyre 1988; Habermas 1991a: 208-tól). Rortynál az érvelés performatív inkonzisztenciája abban mutatkozik meg, hogy ő – látszólag liberálisan – elismeri a saját kulturális tradíció normatív sztenderdjeinek pusztá kontingenciáját és relativitását, miközben *retorikailag-rábeszélve* síkra akar szállni mellettük – egészen addig, hogy dogmatikusan tudomásul veszi az idegen tradíciókhoz tartozókkal folytatott diskurzus megszakadását is (lásd Rorty 1989, 1991: különösen 175-től; Apel 1988b: 398-tól). Itt véleményem szerint megmutatkozik (eltekintve most a nagyon különböző konzervatív és modernista motivációktól), hogy a Kanthoz való kommunitarista kapcsolódás hiánya – úgyszólván a transzcendentális kommunitarizmus lehetőségének elhárítása – már előrevetíti a kommunitarizmus logikai struktúráját. Ezt a tézist az alábbiakban mindenekelőtt a Charles Taylor által képviselt univerzális kommunitarizmus vonatkozásában még felül kell vizsgálnunk.

Amennyire megértettem Charles Taylort – a *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity* című művét szem előtt tartva (1989b) –, az egyéb kommunitaristáktól

mindenekelőtt abban különbözik, hogy nem egy monadikusan lezárt közösségből és annak történetéből indul ki, hanem a teljes nyugati kultúra (a résztradíciók szintézisének értelmében vett) haladástörténetét – amely létrehozta mind a locke-i liberalizmust, mind a toqcueville-i értelemben vett republikanizmust – szem előtt tartja. E *szubsztancialisztikus szintézis* értelmében (amely – mint ahogy azt Hegel már előre látta – a szabadság és az igazságosság [és a keresztény vallás] univerzális igényeit is „magába emeli”) Taylor *univerzalista*, de nem annak a reflexív-absztraktív megkülönböztetésnek az értelmében, amely az egyik oldalra az univerzális, procedurális-kommunikatív módon realizálandó igazságosságprincípiumokat, a másokra pedig a jó élet pluralisztikusan elismerendő közösségi formáit állítja.⁵ Ez az utóbbi *komplementaritási koncepció* véleményem szerint alapstruktúraként adódik a diskurzusetikában és a transzcendentális kommunitarizmus koncepciójában (vö. Habermas 1984, 1991b; Apel 1988a).

Az a kérdés, ami most a mi probléma-összefüggésünkben fölmerül, nagyjából a következőképpen fogalmazható meg: egy konkrét kulturális tradíció (legyen az mégoly átfogó) *ex post* szintézisének keresztül meg lehet-e konstruálni egy morális és jogpolitikai *világpolgár* álláspontját, vagyis egy olyan *modern ember identitását*, aki arra van predesztinálva, hogy a nem nyugati kultúrák tradícióit is figyelembe vegye. Olyan tradíciókra gondolunk, amelyek ma is kivonják magukat a hegeli értelemben vett szubsztanciális szintézis minden formája alól, de éppen ezért a pluralitás védelmében fel kell lépniük az eurocentrizmussal szemben. (E kérdés értelmében kellene pl. a latin-amerikai felszabadítási mozgalom egyik képviselőjére, Enrique Dusselre tekintenünk, aki – Emmanuel Lévinasszal – a nyugati [európai- észak-amerikai] kulturális tradíció egészéből és az ehhez tartozó kommunikációs közösségből kizárt „másikat” [a harmadik világ nyomorgó tömegemberét] tartja szem előtt [lásd Dussel tanulmányit: Fonet-Betancourt 1990, 1992].)

Nekem úgy tűnik, hogy a felvetett kérdésre nemleges választ kell adnunk; mégpedig azért, mert a taylori szubsztancialisztikus szintézis általánossága a hegeli értelemben vett „konkrét általános”. A mai álláspont szerint minden *ex post szintézisen* kívül áll a jövőre vonatkoztatott, vagyis az igazságosság univerzalizációs princípiumának még teljesítendő kommunikatív-diskurzív közvetítése, amely a másokkal való kölcsönös megértésen és konszenzusképzésen keresztül valósul meg; és amely magában foglalja a nem integrálható, nem nyugati kultúrák közvetítését is. Charles Taylor itt véleményem szerint Hegel sorsában osztozik, aki szintén egy szubsztancialisztikus *ex post szintézisen* keresztül az erkölcsiség teljes előrehaladását – és ennek mozzanataként a kanti értelemben vett „moralitás” univerzális álláspontjának vívmányait is – meg akarta szüntetni. De ez már Hegelnek sem sikerülhetett, mert ő mint véges filozófus nem tudta elfoglalni azt az „abszolút álláspontot”,

5 Lásd Taylor kritikáját Habermasszal, illetve Kanttal szemben (i. m.: 63–64, 86-tól, 509–510, 514). Lásd ehhez továbbá Manfred Frank recenzióját (1992).

amely a történelem végén helyezkedne el. Ehelyett a saját jelenkorában proklamálta egy partikuláris állam (amely még harcban áll más államokkal) szubsztanciális erkölcsiségének primátusát, szembeállítva az egyes polgárok univerzális lelkiismereti álláspontjával. Ezzel Hegel véleményem szerint rávilágított minden lehetséges, nem transzcendentális kommunitarizmus morálfilozófiai hatáira, vagyis minden olyan kommunitarizmus hatáira, amely csak egy faktikusan fennálló közösség konkrét általánosságát, de nem egy univerzális közösségi vonatkozás – Hegel szerint „rossz” – végtelenségét mint „regulatív eszmét” veszi figyelembe (lásd Apel 1988d).

A MODERN SZEMÉLYISÉG IDENTITÁSÁNAK KOMMUNITÁRIUS FELTÉTELEI

Taylor *The Sources of the Self* című művének e – nagyon lerövidített és leegyszerűsített – kritikájával már nagyjából körvonalaztam a válaszomat a *személyes identitás komunitárius feltételeire*, a modern ember posztkonvencionális identitására vonatkozó kérdésre. Ez nem egyszerűen *történetileg* feltételezett, hanem legalábbis részben – és egy normatív előzetes rend értelmében – a gyakorlati ész szubjektumának kontrafaktikusan anticipált ideális kommunikációs közössége határozza meg. De ez a válasz természetesen még nem kielégítő. Ezt ma tovább kell differenciálnunk. Ebből a célból először is utalni szeretnék a *mainstream* kommunitarizmus néhány további jellegzetességére.

Véleményem szerint nemcsak etikai tekintetben figyelemre méltó, hogy a legtöbb kommunitarista – egyébként ugyanúgy, mint Rawls, akinek az igazságosságelméletét bírálják – mindig csak egy meghatározott társadalom vagy közösség (ami általában a sajátja) kívánatos berendezkedéséről beszél. A kommunitaristák szinte sohasem beszélnek a különböző közösségek vagy társadalmak közötti, etikailag vagy jogilag releváns és ennyiben *belső* kapcsolatokról, miközben az egész emberiség morális tekintetben már egyetlen *sorsközösséggé* vált. Már Kant is utalt arra, hogy egy ideális republikánus államrend nehezen valósítható meg egy országban, vagyis függetlenül attól, hogy ezzel egyidejűleg egy világpolgári jogrendnek is léteznie kell, egy államszövetség formájában (vö. Kant 1968: 24-től). (És amit Kant itt a világpolgári jogrendről mond, az véleményem szerint a világgazdasági rendre is érvényes, amely ma sokkal erősebben, mint korábban, kölcsönhatásban áll a politikai és a jogi renddel.)

Ma a jogok és az érdekek számos problématerületen nemzetközileg összefonódnak – így pl. a népességnövekedés, a migrációs mozgalmak, menedékjog-kérelem, az emberi jogok érvényesítése, a valutakonferenciák és az adósságproblematika, végül az államok kooperációja a háborúk megakadályozásában, és nem utolsósorban az ökológia területén.

Ha a kommunitaristák a jogok és a kötelességek ilyen nemzetközi összefonódását már a kiindulóponton figyelembe vennék, akkor véleményem szerint számos elsőbbségi problémát másképp kellene fölvetniük, mint amikor csak egy társadalmon, illetve közösségen belül érvényesülő negatív szabadságjogok liberalizmusával szemben vitatkoznak.

Ez vonatkozik pl. arra a már Rawls óta a vita előterében álló tézisre is, hogy a jogoknak elsőbbségük van a jóval szemben, vagyis az igazságosság kanti értelemben vett deontológiai etikájáról van szó, és ez áll szemben az individuumok teleológiai önmegvalósításának arisztotelészi orientáltóságú etikájával. S ez vonatkozik a kommunitarista republikanizmusra és az államilag szervezett közösségekre is.

Mert könnyű belátni: egy modern republikánus közösségen belül a legtöbb kommunitarista szerint van egy bizonyos feszültség a jó mint a közösség telosza és az egyesek a priori egyenlő szabadságjogai között, vagyis a polgárok pozitív participációs jogai és kötelességei, valamint a negatív szabadságjogok között. De ezt az antagonizmust véleményem szerint a nemzetközi problémáktól elvonatkoztatva nem lehet megfelelően leírni.

Az a klasszikus probléma, amin keresztül ezt be lehet mutatni, a hadkötelezettség kérdése, illetve a szolgálatmegtagadás joga; egy másik probléma, amely háborús időkben az előbbivel többé-kevésbé szorosan összefonódhat, a magántulajdon rekvirálásának vagy közösségi célokból való kisajátításának kérdése.

Ha itt arra az általánosan elterjedt nézetre gondolunk (amely Platón *Államától* kezdve Cicerón, Machiavellin, Montesquieu-n és Hegelen át Tocqueville-ig ível), hogy elegendő egyetlen komunitást elemeznünk, pl. egy köztársaságot a kommunitarista ideál értelmében, akkor szükség esetén érvelhetünk Szókratészt követve a komunitárius telosz, illetve a jó elsőbbsége mellett az egyes emberek egyenlő szabadságjogaival szemben. Mert egy kritikus szituációban lehet utalni arra, hogy az egyes ember kivándorolhatott volna, de a jó időkben ezt a jogát nem akarja érvényesíteni. Tehát most az a kötelessége (és ugyanakkor a pozitív szabadságjoga a közösség szabadságával való identifikáció értelmében), hogy a negatív szabadságjogait háttérbe szorítsa, és pl. a hadköteleiséget ne tagadja meg, vagy a pénzét ne utalja át egy külföldi banknak.

De ugyanezek a problémák egészen másképp jelennek meg, ha megszüntetjük az emberi problémáktól és a nemzetközi viszonyoktól való elvonatkoztatást. (Én most azt feltételezem, hogy az emberiség mint számunkra nem átléphető közösség, gyakorlatilag az interszubbektivitás és reciprocitás *univerzális* dimenzióját reprezentálja, így pl. az *emberi jogok* kérdésében, amelyek alapjogokként minden modern demokrácia alkotmányában szerepelnek.) Így véleményem szerint az összes ember egyenlő szabadságjoga (és mellékesen szólva az elosztási igazságosság kötelességei globális méretekben) könnyen kijátszható a mindenkori *célokkal* és így a mindenkori *jóval* szemben, a pusztán partikuláris

közösségek *szubsztanciális erkölcsiségének* értelmében. Mert most a negatív szabadság-jogok igénybevételét (amelyeket az univerzálisan érvényes igazságosságra vonatkozó akarat motivál – pl. a szolgálatmegtagadás igazi lelkiismereti okokból vagy ennek megfelelően az elkötelezett kritika a saját nemzettel szemben) sokkal egyértelműbben meg lehet különböztetni a participáció megtagadására vonatkozó jogok pusztán egoisztikus igénybevételétől (mint amilyen pl. a lógás vagy a pusztá fészekbe piszkítás). Kritériumként most az individuális jogok és motívumok *nemzetközi* (tendenciáját tekintve univerzális) *kapcsolódási képessége* jelenik meg, egy világnylvánosság elismerésére számítva.

Ez a gondolatmenet természetesen még nem válaszolja meg a Charles Taylor által fölvetett kérdést: *társadalomontológiailag* egyáltalán el lehet-e gondolni, hogy egy ember az univerzális igazságosságkötelességén túlmenően szolidáris legyen *egy meghatározott közösség céljaival és az általa elfogadott jóval* szemben? Ez pedig azt jelenti: egy ember a *közösségi tradíció iránti* szeretet nélkül – vagyis röviden a *patriotizmus* nélkül, amely több mint a nemzetközileg is értelmezhető alkotmányos patriotizmus (Habermas) – ki tud-e építeni egy személyes identitást? (vö. Habermas 1987: 159-től, 1990: 147-től) (Én itt elsősorban Taylor következő tanulmányára támaszkodom: *Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate* [1989a]).

Ebből a kérdésből kiindulva szeretném megfogalmazni az álláspontomat Taylor *The Sources of the Self* című könyvével kapcsolatban, és ezzel együtt szeretném kiegészíteni a korábban elmondottakat a *személyes identitás kommunárius feltételeivel* kapcsolatban; ebben a kérdésben alá fogom támasztani Taylort és a nem transzcendentális kommunitarizmus programját. Én azt hiszem, hogy erre a transzcendentálpragmatikailag megalapozott diskurzusetika rá is kényszerít. Mert ez a program a kezdetektől fogva nemcsak *elvont* és *transzcendentálisztikus* volt, hanem *dialektikus* és *történelemre vonatkoztatott* is: amennyiben *egyszerre* tartja szem előtt az *ideális kommunikációs közösség* regulatív a prioriját és a *reális kommunikációs közösség* fakticitás-a prioriját. A dialektikus a priori második mozzanatába tudatosan fölveszi a jelenlegi filozófia *nyelvi-hermeneutikai-pragmatikai fordulatának* belátásait.

E második mozzanatot figyelembe véve azt hiszem, azt kell mondanom, hogy egy véges ember – egy húsból és vérből lévő ember és egy *thymos*-szal rendelkező ember Platón (és Fukuyama) értelmében – a taylori értelemben vett *patriotizmus* nélkül is ki tudja alakítani, illetve fenn tudja tartani a maga személyes identitását.⁶ De ehhez rögtön hozzá kell fűznöm, hogy az alkotmányos patriotizmus (mint az ideális kommunikációs közösség speciális *posztkonvencionális patriotizmusa*) mögött áll véleményem szerint az ideális

6 Véleményem szerint ez a minősített engedmény Habermas álláspontjából is adódik, aki kész elismerni a konkrét, közösségi tradícióra vonatkoztatott problematikát.

kommunikációs közösség *transzcendentális kommunitarizmusa*, és ennek mint regulatív eszmének ma normatív-morális elsőbbsége van.

Ebben az esetben elvileg megismétlődik a jó élet és a deontológiai igazságosság komplementaritási viszonya: az előbbinek feltétlenül szüksége van az utóbbi általi kiegészítésre; de ma egy bizonyos prioritással is rendelkezik, amely az utóbbira korlátozó feltételek ró – méghozzá alapvetően két okból.

(a) Csak az *igazságosság-étika* tudja megalapozni a normák univerzális érvényességét, amely minden individuumnak és minden partikuláris közösségnek *egyenlő jogokat biztosít a jó élet autentikus megvalósítása számára*. Ennyiben véleményem szerint értelmetlen a jó élet realizálásának autenticitását – legyen szó individuumokról vagy partikuláris közösségekről – kijátszani az észre vonatkoztatott identitás *autonómiájával* szemben, ahogy azt a partikularisztikus kommunitarizmus képviselői – mint egykor az egzisztencialista gondolkodók – gyakran teszik. Az *autenticitás* és az *észautonómia* ideális esetben a modern személyiség *posztkonvencionális identitásának komplementer* mozzanatai. (Az egyetlen úgynevezett egzisztenciafilozófus, aki ennek még tudatában volt, Karl Jaspers volt [vö Jaspers 1984]). De természetesen ez nem akadályozza meg, hogy a konkrét élethelyzetekben a kettő között feszültségek alakuljanak ki, ahogy azt majd még meg fogom mutatni.

(b) A második ok, ami miatt a deontológiai igazságosság-étikának prioritást kell adnunk a mai világban, speciálisan diskurzusetikai: a deontológiai *diskurzusetika* (a procedurális diskurzusnorma transzcendentálpragmatikai végső megalapozásának értelmében) a materiális, szituációra vonatkoztatott normák megalapozását átengedi az érintettek gyakorlati diskurzusának. Ez a cseppfolyósított normamegalapozási módszer képes arra, hogy a jó élet deontológiája és teleológiája közötti feszültség kihordását még magát is a kommunikatív kölcsönös megértés tárgyává tegye; és átengedi a személyek önmegértésének, az autonómia és az autenticitás kiegyenlítésének értelmében.

Ezzel a személyes identitás lehetőségére vonatkozó kérdést, és a ma még lehetséges, (sőt szükséges) patriotizmus jellegű és funkciójára vonatkozó komunitárius feltételek kérdését – amelyek szorosan kapcsolódnak egymáshoz – még nem válaszoltuk meg kielégítően. Ehhez az emberek szocializációs folyamata számára konstitutív társadalmi és közösségi vonatkozások sokkal messzebbmenő differenciálására lenne szükségünk – nagyjából annak mintájára, ahogy Rainer Forst a közelmúltban fölvázolta az „elismerési viszonyok” topikáját (lásd Forst 1990).

Ebben az összefüggésben a diskurzusetika és a kommunitarizmus közötti vitának legalább egyetlen pontjára szeretnék kitérni: egy olyan pontra, amelyben – a transzcendentálpragmatikai koncepció architektonikáját tekintve – Charles Taylorhoz közeledem, valószínűleg a diskurzusetika habermasi architektonikájának kárára. A deontológiai és az *értékelő-teleológiai* etikai perspektíváinak megkülönböztethetőségére

gondolok, amelynek radikalizálásában Habermas az utóbbi időben olyan messzire ment, hogy az etikát már csak a második perspektíva számára szeretné lefoglalni (vö. Habermas 1991a: 100-tól).

Egyetértek a habermasi megkülönböztetés motívumával, ami az előzőekből világgossá is válhatott. De nem hiszem, hogy e perspektívák megkülönböztetését egy *teljes distinkció* értelmében keresztül lehetne vinni, és ennek azt hiszem, két oka van.

(a) Az egyik ok közvetlenül adódik a ma még lehetséges (sőt szükséges) patriotizmus jellegére és funkciójára vonatkozó kérdésből. Nekem úgy tűnik, hogy ezt a kérdést az etikai konzekvenciák tekintetében az egyes ember felelős önválasztása értelmében egyáltalán nem lehet fölvetni, ha az *értékelés* és a *teleológia* kategóriáit minden tekintetben a *jó élet* (vonatkozzon ez egy individuumra vagy egy partikuláris közösségre) *autentikus megvalósításának* feltételeire szűkítjük le. Vagyis az *autonóm igazságosságakarahoz* (amely az *ideális kommunikációs közösséggel való azonosulásra* irányul) hozzá kell rendelnünk az *értékelés* és a *legfelső célkitűzés* lehetőségét, vagy ha akarjuk, egy taylori értelemben vett „mély értékelést”. Az igazságosság értelmében vett univerzális orientáltságú értékelés maga teloszát tekintve ugyan különbözik a jó élet etikájának perspektivikus-kontingens értékeléstől, de éppen azért, hogy ezt a különbséget mint a modern személy identitása számára konstitutív feszültséget el tudjuk gondolni, elvileg meg kell engednünk az igazságosság morálfilozófiai értelmében vett teleologikus értékelést is.

(b) Ezen a ponton kimondhatjuk: a deontológiai és az értékelő-teleológiai perspektíva nem választható el egy szigorú diszjunkcióval. A perspektívák közötti habermasi megkülönböztetés véleményem szerint akkor és csak akkor alapozhatja meg egy teljes diszjunkciót, ha a deontológiai morálfilozófiát a történelmi vonatkozás teljes fölfüggesztése mellett gondoljuk el, vagyis ha eltekintünk e morálfilozófia történelmi felelőségétől a saját alkalmazásaival szemben. Eme absztrakt előfeltevés bázisán – amely a deontológiában Kant óta jól ismert – a gyakorlati diskurzusok procedurális normáinak megalapozását (az univerzális *konzenzusképesség felülvizsgálati princípiumát érvényesítve*) az individuális céltételezésekre és értékelésekre való visszanyúlás nélkül is el lehetne gondolni. Mert a diskurzuson belüli univerzálisan érvényes konzenzusképzés telosza – mint már Kantnál a maximák univerzalizálhatósága – *az individuumok minden autentikus céltételezésétől és értékelésétől független*. Ez mintegy immanensen benne van a diskurzus-princípiumban. Nekem úgy tűnik, Habermas nagyjából így gondolja el a deontológiai diskurzusprincípiumot.

De mégis abban a pillanatban, amikor fölfüggesztjük a diskurzusetikának a saját alkalmazására vonatkozó felelőségét, megváltozik a diskurzusetika megalapozásának problémája: most elvileg azt is figyelembe kell vennünk, hogy a jelenlegi történelmi szituációban a diskurzusetika alkalmazásának feltételei – pl. az érdekonfliktusok

konszenzuális-kommunikatív feloldása a normatív érvényességigények körül folyó gyakorlati diskurzusokban – még semmiképpen sem adottak. Hiányzik például egy világméretű jogrend. (És csak egy működő jogrend teszi általában a morált *elvárhatóvá* [Apel 1992]).

Ezen a ponton a diskurzusetika *A megalapozási részét* – ahogy javasoltam – egy *B megalapozási résszel* (és nem pusztán egy alkalmazási résszel) kell kiegészíteni. De erre most nem tudok részletesebben kitérni. Csak egyetlen pontot szeretnék a jelenlegi összefüggésben kiemelni: a most feltételezett szituációban, amelyben a gyakorlati diskurzusok alkalmazási feltételei az univerzális-procedurális diskurzusprincípium értelmében (feltételezésünk szerint) még nem adottak, minden jóakaratú ember számára (aki a diskurzusetika alapprincípiumát mint morálisan kötelezőt elfogadja, és a benne rejlő kötelező erőt elismeri) deontológiai kötelesség, hogy közreműködjön a diskurzusetika alkalmazási feltételeinek hosszú távú létrehozásában. (S ez különösen érvényes azokra a szituációkra, amelyekben a megértésorientált és a stratégiai cselekvés diskurzusetikai elválasztása felelősségtetikai okok miatt nem vihető végbe. Vagyis: a diskurzusetika alkalmazási feltételeinek megvalósítása most egy olyan *telosszá* válik, amelynek fényében a szituációra vonatkozó *értékelések* is lehetségesek és szükségesek.)

Ezek a céltételezések és a nekik megfelelő értékelések azonban nyilvánvalóan nem olyan *individúálisan relativizálható kötelességek*, mint a *jó életre* vonatkozó etika *autentikus önválasztása*. Ezek a *teleologikus-értékelő kötelességekkel szemben* már önmagukban *univerzálisan érvényesek*. Minden modern embernek eleget kell tennie nekik. Csak ezen a ponton válik véleményem szerint teljesen világossá, hogy miért van az, hogy a modern ember az *észautonómia* és az *autentikus önválasztás* feszültségében és ennyiben a partikuláris-történeti patriotizmus és az univerzális értelmű alkotmányos patriotizmus feszültségében áll. És miért kell egy kiélezett szituációban az utóbbinak elsőbbséget adnunk – Kantot, és nem Hegelt követve.

Fordította: Weiss János

HIVATKOZOTT IRODALOM

- Apel, Karl-Otto (1976a): Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik. Zum Problem einer rationalen Begründung der Ethik im Zeitalter der Wissenschaft. In: Uő: *Transformation der Philosophie, II. kötet*. Suhrkamp: 358–435.
- Apel, Karl-Otto (1976b): Szientismus oder transzendente Hermeneutik? In: Uő: *Transformation der Philosophie, II. kötet*. Suhrkamp: 178–219.
- Apel, Karl-Otto (1988a): Der postkantische Universalismus in der Ethik im Lichte seiner aktuellen Mißverständnisse: Uő: *Diskurs und Verantwortung*. Suhrkamp: 154–178.
- Apel, Karl-Otto (1988b): *Diskurs und Verantwortung*. Suhrkamp.
- Apel, Karl-Otto (1988c): Diskursethik als Verantwortungsethik und das Problem der ökonomischen Rationalität. In: Uő: *Diskurs und Verantwortung*. Suhrkamp: 270–305.
- Apel, Karl-Otto (1988d): Kann der postkantische Standpunkt der Moralität noch einmal in substantielle Sittlichkeit „aufgehoben“ werden? In: Uő: *Diskurs und Verantwortung*. Suhrkamp: 103–153.
- Apel, Karl-Otto et al. (1991): *Der Löwe spricht – und wir können ihn nicht verstehen : ein Symposion an der Universität Frankfurt anlässlich des hundertsten Geburtstags von Ludwig Wittgenstein*. Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft.
- Apel, Karl-Otto (1992): Diskursethik vor dem Problem von Recht und Politik. In: *Zur Anwendung der Diskursethik in Politik, Recht und Wissenschaft*. Szerk.: Apel, Karl-Otto – Kettner, Matthias. Suhrkamp: 29–61.
- Bubner, Rüdiger (1984): Rationalität, Lebensform und Geschichte. In: *Rationalität*. Szerk.: Schnädelbach, Herbert. Suhrkamp: 198–217.
- Fornet-Betancourt, Raúl (szerk.) (1990): *Ethik und Befreiung*. Verlag der Augustinus-Buchhandlung
- Fornet-Betancourt, Raúl (szerk.) (1992): *Diskursethik und Befreiungsethik*. Verlag der Augustinus-Buchhandlung
- Forst, Rainer (1990): *Zur kommunitaristischen Kritik deontologischer Gerechtigkeitstheorien*. Disszertáció.
- Frank, Manfred (1992): Die Wiederkehr des Subjekts. In: *Internationale Zeitschrift für Philosophie*, Vol. 1.: 120–145.
- Fukuyama, Francis (1992): *Das Ende der Geschichte*. Kindler.
- Habermas, Jürgen (1981): *Theorie des kommunikativen Handelns, II. kötet*. Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (1984): Über Moralität und Sittlichkeit – was macht eine Lebensform „rational“? In: *Rationalität*. Szerk.: Schnädelbach, Herbert. Suhrkamp: 218–235.

- Habermas, Jürgen (1987): Geschichtsbewusstsein und posttraditionale Identität. In: Uő: *Eine Art Schadensabwicklung*. Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (1990): Verfassungspatriotismus, im allgemeinen und im besonderen. In: Uő: *Die nachholende Revolution*. Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (1991a): *Erläuterungen zur Diskursethik*. Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (1991b): Vom pragmatischen, ethischen und moralischen Gebrauch der praktischen Vernunft. In: Uő: *Erläuterungen zur Diskursethik*. Suhrkamp: 100–118.
- Höffe, Otfried (1975): *Strategien der Humanität: Zur Ethik öffentlicher Entscheidungsprozesse*. Alber.
- Jaspers, Karl (1984): *Vernunft und Existenz*. Piper.
- Joas, Hans (1980): *Praktische Intersubjektivität: Die Entwicklung des Werkes von G. H. Mead*. Suhrkamp.
- Kant, Immanuel (1968): Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, 7. tétel. In: *Kants Werke: Akademie Textausgabe, VIII. kötet*. De Gruyter.
- MacIntyre, Alasdair ([1981] 1985): *After Virtue: A study in moral theory*. Duckworth.
- MacIntyre, Alasdair (1988): *Whose Justice? Which Rationality?* University of Notre Dame Press.
- Radnitzky, Gerard (1987): An Economic Theory of the Rise of Civilisation and its Policy Implication: Hayek's Account Generalized. In: *Jahrbuch für die Ordnung von Wirtschaft und Gesellschaft*, Vol. 38.: 47–85.
- Rawls, John (1971): *A Theory of Justice*. Harvard University Press.
- Rorty, Richard (1989): *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge University Press.
- Rorty, Richard (1991): *Objectivity, Relativism, and Truth*. Cambridge University Press.
- Schnädelbach, Herbert (1986): Was ist Neoaristotelismus? In: *Moralität und Sittlichkeit: Das Problem Hegels Und Die Diskursethik*. Szerk.: Kuhlmann, Wolfgang. Suhrkamp: 58–63.
- Taylor, Charles (1975): *Hegel*. Cambridge University Press.
- Taylor, Charles (1979): *Hegel and Modern Society*. Cambridge University Press.
- Taylor, Charles (1989a): Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate. In: *Liberalism and the Moral Life*. Rosenblum, Nancy L. Harvard University Press: 159–191.
- Taylor, Charles (1989b): *The Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Harvard University Press.