

KARLO OTTO APELIO NEOKANTIZMAS: KAIP GALIMA ŠIUOLAIKINĖ NORMATYVIOJI ETIKA?

Jūratė Baranova

Vilniaus pedagoginio universiteto
Filosofijos katedra
T. Ševčenkos g. 31, LT-03111 Vilnius
El. paštas: juratebaranova@yahoo.com

Straipsnyje svarstoma šiuolaikinės normatyviosios etikos paieškos galimybė, pasitelkiant Karlo Otto Apelio tokio bandymo pavyzdį ir supriešinant jį su Jürgeno Habermaso diskurso etika bei Maxo Weberio ir Karlo Raimundo Popperio politinės moralės projektais. Autorė pripažįsta, kad Apelio pastangos suteikti šiuolaikinei etikai vieningą normatyvinį pagrindą iškrenta iš bendros į vertybių pliuralizmą linkstančios šiuolaikinės etikos perspektyvos. Kita vertus, jos manymu, siekiant išsaugoti Kanto etikos formaliuosius aspektus, jo transcendentalines intencijas, galima nepastebėti svarbių Kanto etikos turinio aspektų. Mūsų galva, formalus procedūriškumas ar normatyvumas neišsemia Kanto etikos galimybių.

Pagrindiniai žodžiai: *Apelis, Weberis, Popperis, šiuolaikinė normatyvioji etika, moralė ir politika.*

Transcendentalioji refleksija metaetikos ir hermeneutikos priešpriešoje

Karlas Otto Apelis¹, kaip ir Jūrgenas Habermasas bei Johnas Rawlsas, priklauso prie tų Kanto etikos tęsėjų, kurie, Onoros O'Neil žodžiais, fundamentalia Kanto praktinio proto savybe laiko jo gebėjimą

būti viešam (O'Neil 1998). Apelis etikos pagrindo ieško komunikatyvios bendruomenės apriorinėse sąlygose. Jį su Habermasu suartina pastangos surasti išeigą iš kantiškojo monologizmo į racionalų viešąjį diskursą. Habermasas pasirinko Apelio performatyvaus prieštaravimo principo sampratą. Tačiau Apelis transcendentaliąją refleksiją priešpriešina Habermaso diskurso etikai. Jis tapo Habermaso oponentu. Mūsų galva, radikalesniu kantininku.

¹ Karlas Otto Apelis – vokiečių filosofas. Gimė 1922 metais Diuseldorfe. Aštuoniolikos metų pašauktas į karinę tarnybą, penkerius metus kariavo, pakliuvo į amerikiečių nelaisvę. Grįžo iš nelaisvės 1945 metais ir pradėjo studijas. Studijavo germanistiką, istoriją ir filosofiją Bonos universitete. 1950 apgynė daktaro disertaciją tema *Dasein und Erkennen. Eine Erkenntnis-theoretische Interpretation der Philosophie Martin Heidegger*. Kiti Apelio darbai: *Kalbos idėja humanizmo tradicijoje nuo Dantės iki Vico* (De Idee der Spra-

che in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico, 1963); *Filosofijos transformacijos* (Transformationen der Philosophie, 1973); *Der Denkweg von Charles Peirce*, 1975; *Nuo pragmatizmo iki pragmatizmo* (From Pragmatism to Pragmatism, 1995); *Wittgensteinas ir Heideggeris* (Wittgenstein und Heidegger. Kritische Wiederholung und Ergaenzung eines Vergleichs, 1998); *Polemikos* (Auseinandersetzungen, 1998).

1973 metais išleistoje knygoje *Filosofijos transformacijos* vieną skyrių „Komunikatyviosios bendruomenės apribojimas“ Apelis paskiria šiuolaikinės etikos problemoms aptarti. Jis išvelgia šiuolaikinės etikos paradoksalumą: jo manymu, niekada dar nebuvo iškilusio tokios stipraus vienos visą planetos civilizaciją vienijančios etikos poreikio. Kita vertus, niekada nebuvo tokia sunki filosofinio racionalaus visuotinės etikos pagrindimo užduotis. Apelis išlaiko klasikinės normatyviosios etikos siekį, gyvuojantį nuo Sokrato laikų: etiką būtina racionaliai pagrįsti. Ir tam gali būti pagalbi būtent filosofija. Habermasas, siekdamas išlaikyti tradicinę kantiškąją pagarbą filosofiniam racionalumui, vis dėlto, ne taip kaip Apelis, atsisakė racionalaus etikos pagrindimo sumanymo. Apelis šiame bare darbuojasi vienas.

Apelio atsigrįžimą į etiką galima pavadinti globalizacijos laikų etiniu mesianizmu. Tokio mesianizmo ištakos atsiremia į krikščioniškosios etikos siekį peržengti socialines, regionines ar istorines perspektyvas. Kanto etika taip pat kosmopolitinė. Tačiau kantiškojo kosmopolitizmo šaknys glūdi pačioje žmogaus proto architektonikoje: protinga būtybė net atsidūrusi Marse savo racionalumo gebėjimu būtų pajėgi vienyti su likusiaja žmonija. Kita vertus, kaip teigia ir Apelis, Kanto etika tęsia liuteroniškąją orientaciją į „vidujybę“ (*Innerlichkeit*). Kažkodėl jis mano, jog Kantas politinę sferą paliko vertybiškai neutraliam valdžios žaidimui (Apel 1980: 240). Apelis siekia ištrinti privačios ir viešosios etikos sferų ribas. Jo etikos normatyvus idealas – visą žmoniją jungianti solidari atsakomybė už visuomeninę praktiką ir jos padarinius. Apelis bando paneigti susiklosčiusį etikos kaip privataus mažosios žmonių grupės praktikuojamo dalyko sampratą. Kas prisiims atsakomybę šiuolaikiniame pasaulyje už visą žmoniją vienijančius mokslinės civilizacijos padarinius? Apeliui atrodo, jei jam pavyks surasti tokiai naujai visa apimančio atsakingo solidarumo etikai racionalų pagrindą ir parodyti kitų kelių bejėgystę, problema bus išspręsta. Pluralistiniame, Weberio žodžiais, „dievų ir demonų“ vertybių kovos pasaulyje Apelis iškelia ir atgaivina drąsų šūkį: „atgal prie monistinės etikos“.

Čia jis dar polemizuoja ne su Habermasu, o su metaetika ir hermeneutika, tiksliau – su jų metodologine bejėgyste suteikti normatyviajai etikai pagrindą. Metaetikai ir H. G. Gadameris, kuriam konkrečiai čia adresuojama kritika, turėtų būti nustebe. Juk pats metaetikos sumanymas suspenduoja normatyviosios etikos pagrindo galimybę. O hermeneutikos sąlytis su etika gana išvestinis. Apelio kritika adresuojama daugiausia Gadameriui. Tačiau Gadameris nesivargino ieškodamas galimo etikos pagrindimo. Hermeneutika svarsto galimybę suprasti tekstą (platesne prasme – bet kurį dvasios kūrinį) kaip išraišką per prasmės atkūrimą (Dilthey'us) arba sukūrimą (Gadameris) nauja – jau interpretatoriaus – versija. Tačiau Apelis nusprendžia apsvarstyti hermeneutikos kaip metodo, galinčio pagrįsti normatyviosios etikos pagrindą, galimybes.

Apelis radikaliai atmeta metaetikos nuostatą, kad bet kuri normatyvioji etika logiškai yra jau pasenusi. Ši nuostata kertasi su jo intersubjektyviai reikšmingos solidarios atsakomybės etikos paieškomis. Kita vertus, Hume'o nužymėta fakto ir vertybės skirtis pagalbi Apeliui struktūrinti jo paties prieš metaetiką nukreiptos kritikos architektoniką. Iš kur, klausia jis (Apel 1980: 235), objektyvi aprašomoji metaetika, suprantanti pati save kaip vertybiškai neutralų mokslą, ima kriterijus aprašyti moraliai relevantišką kalbos vartojimą, kurio neįmanoma išskaityti iš objektyviam aprašymui pasiduodančios gramatinės kalbos struktūros? Apelis su metaetikais polemizuoja iš hermeneutinės perspektyvos. Jis apskritai kvestionuoja humanitarinių mokslų objektyvumo siekimą. Jis primena būtent hermeneutinėje tradicijoje susiklosčiusią nuo Dilthey'aus laikų gyvuojančią gamtos ir humanitarinių mokslų metodų priešpriešą. Beaistriškumas galimas tik gamtos moksloose. O humanitarinių mokslų objektai, sako Apelis, negali konstituotis be tam tikro moralinio vertinimo (Apel 1980: 243–244). Humanitariniai mokslai kalba ne apie virtualiai – technologiškai panaudojamą manipuliaciją kvazidėsningo elgesio faktais, „o apie ‘suprantančiąją’ žmogaus veiksmų, kūrinių ir institutų rekonstrukciją, žodžiu – žmogiškosios gyvenimiškosios praktikos savęs supratimą iš savo pačios istorijos, – ten jau neįmanoma sąmoningai eli-

minuoti vertinančiosios charakteristikos iš pirmapadiškai konstituojamo objekto“ (Apel 1980: 246–247). Visos metaetinės analitinės kalbos filosofijos, įskaitant ir vėlyvąjį Wittgensteiną, bėda Apelis laiko jo nemąstymą apie savo paties komunikatyvų ir reflektyvų elgesį jo aprašytuose „kalbos žaidimuose“ ar „gyvenimo formose“. Todėl šie Wittgensteinui buvo ir kvazitranscendentaliniai bet kokio prasmingo kalbėjimo ir veikimo horizontais, ir pasaulyje randamais faktais (Apel 1980: 246–247). Savo nuostatą Apelis priešina ir Wittgensteinui, ir ją sekančiai analitinei metaetikos tradicijai. Jo manymu, tas, kuris nori suprasti žmogaus veiksmus ar kalbos aktus, turi angažuoti save komunikacijai, bent jau euristinei, prisiimdamas bendrą atsakomybę už veiksmų intencijas (Apel 1980: 247).

Kita vertus, pripažinęs, kad jo priešprieša metaetikai kyla iš vertybiškai angažuotos hermeneutinės dvasios, jis vis dėlto čia pat sukvestionuoja Gadamerio nusakyto „hermeneutikos rato“ galimybę racionaliai pagrįsti etikos pagrindą. Apelio priekaištas Gadameriui kažkuo primena Daliaus Jonkaus recenzijoje „Buvimas su klausimo ženklų“ apie Arūno Sverdiolo knygą *Būti ir klausti: Hermeneutinės filosofijos studijos* išdėstytas išvalgas. „Apmąstydamas knygą kaip hermeneutinės filosofijos istoriją, pasigedau išvadų, – rašo kritikas. – Ne konkretaus aptariamų filosofų įvertinimo, bet tam tikros apibendrintos refleksijos. Atrodytu, kad Sverdiolas tokių apibendrinimų vengia. Pačioje knygoje nekart užsimenama, kad hermeneutinės filosofijos apibendrinimas reikštų jos apribojimą, kad kritiškai apibrėždami vieno ar kito filosofo poziciją mes turėtume užmiršti daugiaprasmią minties judėjimą susikertančiais takeliais. Vis dėlto perskaičius knygą kyla klausimų: kokia hermeneutinės filosofijos prasmė? Kokios jos ateities perspektyvos?“ (Jonkus 2003: 83). Kritiko netenkina hermeneutui svarbus „daugiaprasmiš minties judėjimas susikertančiais takeliais“. Jis skatina normatyviam kritiškumui. Ar visa tai, kas suprantama, yra vienodai vertinga? Vyksta tik nuolatinis suprantančiojo ir to, kas suprantama, horizontų susiliejamasis? Sverdiolas rašo panašiai kaip Gadameris. Tai esaties ontologijos išskleidimas. Apelis ją vadina žaidimu su tiesa. Tokios hermeneu-

tikos tikslas – visada suprasti kitaip. Apelis tokiam keliui priešpriešina normatyviają hermeneutiką, kurios tikslas – suprasti ne kitaip, o geriau (Apel 1980: 252). Šitaip Apelis sugrįžta prie Kanto. Tiksliau – paskiepija Kantu hermeneutiką. Paskiepija taip, kad padaro hermeneutiką priklausomą nuo transcendentalinės refleksijos. Normatyvumas, jo akimis žiūrint, leidžia grįžti prie transcendentalinės refleksijos metodinio požiūrio. Tokia normatyvioji hermeneutika Apeliui atrodo žingsnis pirmyn: Kanto siūlomus „proto aktus“ ji leidžia sukonkretinti „transcendentalaus kalbos žaidimo“ dvasia kaip intersubjektyvius tarpusavio supratimo komunikatyvioje mokslininkų bendruomenėje veiksmus (Apel 1980: 256). Taip atsirandanti galimybė pagrįsti moralinių normų intersubjektyvų reikšmingumą. Apelis čia išvelgia išėjimą į galimybę vėl pagrįsti normatyviosios etikos pagrindą.

Ar velnias gali tapti komunikacinės bendruomenės nariu?

Tokiu normatyvumo pagrindu tampa argumentavimo logika. Apelis kalba apie paradoksalų dalyką – logikos etiką. Nors logika logiškai ir neimplikuojanti etikos, tačiau, Apelio teigimu, galima teigti, kad logika – o kartu su ja ir visi mokslai bei technologijos – numato etiką kaip savo pačių galimybės sąlygą (Apel 1980: 258). Kodėl? Čia Apelis priartėja prie pamatinių savo etikos prielaidų. Jis įsitikinęs, kad loginės argumentų reikšmės neįmanoma įrodyti, jeigu iš principo nėra postuluojama bendruomenė mokslininkų, pajėgių suprasti vienas kitą ir dėl kažko sutarti. Apelis atmeta monologinio mąstymo galimybę. Net sielos pokalbis pačios su savimi taip, kaip jį įsivaizdavo Platonas, reikalauja, jo nuomone, gebėjimo interiorizuoti potencialios argumentuojančios bendruomenės dialogą. Be šio dialogo mąstymo rezultatai nesą įprasminti. Ši reali argumentacinė bendruomenė ir iškelia būtinybę sekti tam tikra moraline norma. Apelis net nurodo kelis tokius moralinius principus. Argumentacinė bendruomenė atmeta melą, nes jis padarytų dialogą negalimą. Atmeta taip pat ir egocentrišką laikyseną: reikalauja nusiteikimo kritiškai suprasti kitus

ir pačiam argumentuotai išaiškinti savo poziciją. Maža to – kas yra labai svarbu – Apeliui atrodo būtina, kad visi argumentavimo dalyviai pripažintų vieną kitų asmenis kaip loginės argumentacijos subjektus, o ne vien klausytųsi jų argumentų. Popperis teigia priešingai. Jam labai svarbus dalykas, kad racionalistiškai nusiteikęs asmuo besiginčydamas pirmiausia paisytų argumento, o ne argumentuojančio asmens (Popperis 1998: 437). Apelio ir Popperio nuomonės išsiskirs ir kitais klausimais.

Apelio reikalavimas pakankamai abstraktus ir labai bendras. Kyla klausimas: kaip pagarbiai pripažinti argumentuojantį asmenį, jei kiti argumentacijos dalyviai diskusijos metu supranta, jog šis naudoja argumentus savo paties galios santykiams tvirtinti? Apelis šią problemą išvelgia. Jis prisimena Kanto numatymą, kad ir velnias gali būti logikas. Ir jis galėtų, tobulindamas savo įtikinėjimo meną, dalyvauti dialoginiame logikos pagrindo paieškos žaidime ir tapti lygiaverčiu argumentacinės bendruomenės nariu neatsisakydamas savo valios blogumo. Jis galėtų, Kanto žodžiais, elgtis „pagal pareigą“ (*pflichtmässig*), o ne „iš pareigos“ (*aus Pflicht*). Ar neužtenka argumentacinėje bendruomenėje sekti vien hipotetiniu imperatyvu? Šis klausimas nedavė ramybės ir Apeliui. Jis nemato galimybės atsakyti kantiškųjų kategorinio imperatyvo prielaidų. Tačiau kaip eliminuoti velnią iš argumentacinės bendruomenės?

Apelis tai daro, mano manymu, pernelyg jau lengvai. Paskelbia Kanto pastebėtą dviejų galimybių atskyrimą savo sumanymui tiesiog nerelevantišku. Jo manymu, šios abi laikysenos „pagal pareigą“ ir „iš pareigos“ gali sutapti postuluojuant mokslo logikos konsensuso būtinybę. Kantui čia Apelis priešpriešina Charlesą S. Peirce'ą, kuris teigė, kad baigtiniams individams tiesa nepasiekiamo, ir todėl jos siekiant būtina įsilieti į argumentuojančiųjų mokslininkų bendruomenę. Toks įsiliejimas reikalauja tam tikro savęs aukojimo. Peirce'as šį fenomeną pavadinęs „loginiu socializmu“. Jeigu velnias nori siekti tiesos, jis privalo tapti tokio „loginiu socialistu“ – elgtis „pagal pareigą“. Tiek, kiek velnias norėtų tapti argumentacinės bendruomenės nariu, jis privalėtų visada elgtis su kitais jos nariais (viso-

mis protingomis būtybėmis) taip, tarsi jis būtų įveikęs savąjį egoizmą, o sykiu ir pats save (Apel 1980: 262). Apelio švietėjiškas pasitikėjimas gelbstinčia tiesos galia šioje vietoje pranoksta netgi Kanto pasitikėjimą žmogaus racionalumu.

Kita vertus, lieka atviras klausimas: o ką, jeigu velnias nepanorsta tapti argumentacinės bendruomenės nariu? Jeigu tiesa jam nerūpi? Vien tik galima? Ar gali argumentacinė bendruomenė kaip nors paveikti jo „velniškumą“? Bernardas Williamsas tai formulavo kaip skeptiko Kaliklio problemą. Juk skeptikas Kaliklis net dalyvauja pokalbyje su Sokratu – jis tampa argumentacinės bendruomenės nariu. Tačiau Sokrato argumentai jo neįtikina. Kaip Kaliklis gali būti įtikintas? Ar jis privalo būti įtikintas? Williamsas nemano, kad filosofiniai argumentai pajėgūs ką nors įtikinti. Jis – antikantininkas. Apelis – kantininkas. Jis mano, kad privalėtų. Tačiau kaip – palieka klausimą neatsakytą. O apie tai, ką daryti su tais, kurie egzistuoja už komunikacinės bendruomenės ribų, – tokio klausimo net nekelia.

Kaip išsaugoti moralės prioritetą?

Apelis versus Habermasas

Nors Habermasas ir Apelis lygia greta struktūravo diskurso etiką, pastaruosius dešimt metų, kaip sakė pats Apelis prieš kelerius metus skaitytose paskaitose Kijeve, jis linkęs labiau pabrėžti skirtingumus nuo Habermaso nei panašumus. Pasitelkdamas Kanto terminą, Apelis nurodo, kad skiriasi jų diskurso etikų architektonikos. Habermasas mąsto kaip sociologas, jis nuoseklus Frankfurto mokyklos, siekiančios Marxo sociologiją, sekėjas. O jaunas Marxas kažkada buvo paskelbęs filosofijos pabaigą, primena Apelis. Be to, Habermasas imasi gana populiarių praktinių empirinių tyrimų. Apelis niekaip su tuo savęs nesieja: „aš nepavargstu kartoti, kad aš buvau ir lieku transcendentaliniu filosofu“ (Апель 2001: 38). Šiuo aspektu Apelis jaučiasi didesnis kantininkas nei Habermasas. Jo transcendentalinė pragmatika nepereina į sociologiją.

Apelis ieško Kanto įtakos visuose savo filosofiniuose tyrimuose. Jo kaip intelektualo kelias prasidėjo nuo Dilthey'aus ir Heideggerio tyrimų supra-

timo–aiškinimo dichotomijos perspektyvoje. Dilthey'aus pasiūlytą istorinio proto kritiką jis traktuoja kaip iki šiol aktualumo nepraradusią Kanto *Grynojo proto kritikos* papildymą, o Heideggerio veikalą *Būtis ir laikas* – kaip Kanto transformaciją. Jo transcendentalinei pragmatikai didžiulę įtaką padariusios amerikiečių pragmatizmo, ypač Peirce'o veikalų, studijos. Vėlgį Peirce'o koncepciją jis vertina kaip transcendentalinės Kanto logikos analogą. Peirce'as, jo akimis žiūrint, nors ir neperėmęs Kanto principų, tačiau priėmė jo reguliatyviąją idėją (Апель 2001: 35). Heideggeriui Apelis paskyrė disertaciją – ištyrė jo tekstus epistemologiškai, surado jo išeią į Wittgensteino reliatyvizmą. Juos abu tiria iš negežstančio Kanto klausimo apie mokslinio pažinimo intersubjektyvų reikšmingumą perspektyvos. Kantas visada klausęs apie galimybių sąlygas. Apelio manymu, tai labai šiuolaikiškas klausimo kėlimas (Апель 2001: 30). Kanto filosofijoje objektyvumas ir intersubjektyvus reikšmingumas yra sinonimai. Todėl ji esanti universalistinė, o ne reliatyvistinė. Tokiais pat universalistais Apelis laiko ir visus Kanto sekėjus, neišskirdamas ir savęs: „jiems aš priskiriu ir save“ (Апель 2001: 13). Tačiau Dilthey'aus istorinio reliatyvizmo pamokos Apeliui neduoda ramybės. Siekimas išspręsti šią universalizmo–reliatyvizmo dichotomiją išveda Apelį nuo istorinių mokslų apie žmogaus dvasią ir supratimo sociologijos prie etikos ir praktinės filosofijos apskritai, į kurią jis įtraukia ir teisės filosofiją. Būtent praktinėje filosofijoje Apelis susitinka su Habermasu. Net gali pripažinti bendrus juos suartinusius dalykus: kalbos pragmatiką ir komunikaciją. Tačiau tik tiek. Apelis išlaiko ištikimybę Kanto klausimui apie pažinimo galimybių sąlygas ir todėl nesutinka su Habermasu, kuris gali pažvelgti į prasmę, tiesą ar moralinį teisingumą tik kaip į hipotezes ir kuris galiausiai iš šių hipotezių sąrašo išbraukia moralinio teisingumo siekį ir jo pagrindimą. „Ir tai labai blogai. Nepaprastai blogai“, – dramatiškai konstatuoja Apelis (Апель 2001: 39). Kodėl? Todėl, kad Apelio pastebėjimu, tokiu būdu panaikinama galutinio etikos pagrindo problema. Paradoksalu tai, kad ši Apelio kritika sunivelioja Rorty ir Habermaso skirtumus. Abu traktuojami kaip antikantininkai. Ha-

bermasas sulygina moralės ir teisės principus ir traktuoja juos kaip vienalaikiškai kylančius iš tų pačių šaltinių. Diskurso etikos principas tokių atveju tampa morališkai neutralus. „Baisus žingsnis! Tai diskurso etikos pabaiga!“ – paskelbia savo verdiktą Apelis (Апель 2001: 42). Apelis nemano, kad iš moraliai neutralaus diskurso principo būtų galima kildinti moralės principą. Šis žingsnis, jo akimis žiūrint, atbloškias atgal labai toli: į tuos laikus, kai buvo manoma, kad moralės neįmanoma racionaliai pagrįsti. Apeliui svarbu išsaugoti moralės racionalaus pagrindo galimybės pripažinimą ir jį sieti su diskurso dalyvių moraline atsakomybe. Tai iš tiesų labai kantiška. Jeigu mes diskutuojame, – sako Apelis, – tai diskutuojame rimtai. „Mes jau pripažinome visų diskusijos dalyvių lygiateisiškumą ir priskyreme jiems vienodą bendrą atsakomybę. Ir rytoj, ir ateityje to nebus galima pakeisti“ (Апель 2001: 42). Habermasas tokią galimybę palieka. Čia jų su Apeliu keliai radikaliai išsiskiria. „Priešingai nei jis, aš ginu transcendentalinį aprioriškumą“, – apibrėžia savo nuostatą Apelis (Апель 2001: 43).

Ar jis nesutirština spalvų? Ar iš tiesų galima traktuoti Habermaso diskurso etiką kaip laisvą pokalbį, leidžiantį išvengti moralinės atsakomybės? Juk ir Habermasas, ir Apelis sutaria dėl to, kad komunikacija turi būti nerepresyvi ir laisva nuo galios santykių bei kitokios prievartos. Apelis įžvelgia Habermaso nuslydimą nuo jų abiejų pripažįstamo principo per tai, kad šis pripažįsta moraliai neutralaus diskurso galimybę. Toks moraliai neutralus diskursas atpalaiduoja ir teisės principą nuo galios santykių. Tačiau, Apelio įsitikinimu, kaip tik čia ir slypi didžiausia problema, nes teisės principų neįmanoma mąstyti be galios struktūrų prievartinio įsikišimo galimybės. Juk pozityviąją teisę įgyvendina valstybė, o valstybė visada esanti prievartos šaltinius. Apelis savo nuostatą pavadina atsakomybės etika, kuri, priešingai nei Habermaso koncepcija, pripažįsta prievartinio valstybės įsikišimo būtinumą. Čia kyla toks paradoksas: pripažinus prievartinio valstybės įsikišimo būtinumą, išsaugomas moralės pirmumas teisės atžvilgiu. Todėl Apelis nuo diskurso principo siūlo pereiti prie moralės principo, ir tik paskui – prie pozityviosios teisės principo.

Kaip suderinti Weberio „atsakomybės“ ir Kanto „nusistatymo“ etiką?

Atsisakęs Habermaso įsteigto moralės ir teisės kilmės vienkartinumo, Apelis tuo jaučiasi išsaugojęs moralės prioritetą pozityviosios teisės atžvilgiu. Vėlgiai tai iš tiesų labai kantiška prisimenant, ką sakė Kantas veikale *Į amžinąją taiką*: „<...> tikroji politika negali žengti nė žingsnio, neparodžiusi pagarbos moralei<...>“ (Kant 1996: 161). Ir, paradoksalu, savaip – vėberiška. Apelio diskusija su Habermasu siekiant išsaugoti transcendentalines kantiškąsias atsakomybės prielaidas primena Weberio diskusiją su pačiu Kantu, priešpriešinant, Weberio žodžiais tariant, jo nusakytą atsakomybės etiką (*verantwortungsethisch*) krikščioniškajai – ir kartu kantiškajai nusistatymo etikai (*gesinnungsethisch*).

Apelis nurodo Weberio tekstus *Mokslas kaip profesinis pašaukimas* ir *Politika kaip profesinis pašaukimas* kaip savo atsakomybės sampratos teorines ištakas. Tačiau Weberis, ne taip kaip Apelis, neieško normatyvinio transcendentalinio etikos pagrindo. Savo formuluojamą atsakomybės už politinius padarinius koncepciją jis grindžia labai paprastai: politikos kaip paremtos prievarta profesinės veiklos ypatybėmis ir būtinomis tokiais profesinei veiklai sėkmingai atliepti tam tikromis charizmatinėmis politiko savybėmis. Apelis ieško normos, Weberis – tinkamo žmogaus, jis metodologinis individualistas. Jų keliai tarsi turėtų nesušitikti. Ir iš tiesų, mūsų galva, susitikę jie nelabai susisieja. O Weberio argumentacija, nesuponuojanti normatyvinio pagrindo – kad ir paradoksalu – labiau įtikina. Išsikėlęs retorinį klausimą: „koks žmogus turi būti, kad galėtų kišti savo ranką tarp istorijos rato stipinų?“ – Weberis atsako, kad tam būtinos trys savybės: aistra, atsakomybės jausmas ir intucija. Tačiau atsakomybės jausmą jis susieja ne su pamatinių normatyvinių principų paieška, o su blaiviu gebėjimu prisiminti atsakomybę už būsimus savo veiksmų padarinius ir nepermesti šių padarinių ar Dievo valiai, ar nepalankiai susiklosčiusioms aplinkybėms, ar žmonių kvailybei. Absoliuti etika, kuriai priklausytų ir Kanto etika, nors Weberis jos nemini, nesidomi pa-

dariniais. Todėl, jo požiūriu, ji netinka politikai. Su *Kalno pamokslu*, išpėja Weberis, juokauti nedera. Negali juo vadovautis, o paskui išlipti tarsi iš važiujančio fiakro. Tas, kuris nori išgelbėti sielą, primena Weberis jau Nicolla Machiavelli'o sakytus žodžius, turi tiesiog ją ir gelbėti – neužsiimti politika. Weberis – pliuralistas. Yra daugybė rūšių veiklos, kuria žmonės užsiima. Socialinė erdvė – tai nuolatinė dievų ir demonų kova. Visoms šios kovos formoms negalioja tie patys etikos principai. Ar kuri nors pasaulio etika, retoriškai klausia Weberis, gali iškelti vienodo turinio normas erotiniams ir prekybiniam, šeimyniniams ir tarnybiniams santykiams, žmogaus santykiams su žmona, daržovių pardavėja, sūnumi, konkurentu, draugu, teisiamuoju? (Weberis 1991: 54). Tačiau Weberis nesiūlo atsisakyti *Kalno pamokslu*, tiktai teigia, kad jis netinka politikai, nes prievarta esanti jos imanentinė sudedamoji dalis. Tai galios sfera. Ir politikas, sumanęs ją užsiimti, turi suvokti, kur kiša galvą. Jis ją kiša, Weberio žodžiais tariant, „į istorijos stipinus.“ Nematantis, kad politika yra galios sfera, lieka vaikas politikoje. O atsakingas politikas, anot Weberio, yra brandus žmogus. Jis žino, kad jokia pasaulio etika neapeina to fakto, kad daugeliu atvejų, siekiant „gerų“ tikslų, taikstomasi su doroviškai abejotomis ar bent jau pavojingomis priemonėmis arba su blogų šalutinių padarinių galimybe. Ir jokia pasaulio etika negali pasakyti, kada ir koku mastu etiškai geras tikslas pateisina etiškai pavojingas priemones ir šalutinius padarinius (Weberis 1991: 55). Ar Apelis irgi tai turėjo galvoje kalbėdamas apie atsakomybės etiką? Jeigu turėjo, tai kaip jis tai suderino su kantiškuoju deontologizmu ir moralaus politiko idealu? Tokį atsakingą Machiavelli'o ir Weberio pripažįstamą politinį realistą Kantas veikale *Į amžinąją taiką* pavadino politiniu moralistu, pasitelkiančiu moralę politiko interesams. Kantas demaskuoja tokį politiką, suregistruodamas jo vartojamas maksimas, kurias jis pavadina „sofistiniais teiginiais“ (*Padaryk ir atsiprašyk; Jei padarei, neik; Skaldyk ir valdyk*). Tačiau Kantas, priešingai nei Weberis, nemano, kad politiniai tikslai sukuria specifinę moralę, kurią galima atsieti nuo kitų moralės sričių. Politiniam moralistui jis priešpriešina moralų politi-

ką, t. y. „tokį, kuris valstybinio protingumo principus derina su morale“ (Kant 1996: 149). Kanto nuomone, moralus politikas, pastebėjęs valstybės santvarkos ar valstybės trūkumus, kurių negalima išvengti, „jaus pareigą reikalauti, ypač iš valstybės vadovų, pasirūpinti kuo greičiau juos pašalinti ir valstybės santvarką ar valstybių santykius suderinti su prigimtinė teise, kurią mums teikia kaip pavyzdį proto idėja, nors ir reikėtų aukoti egoizmą“ (Kant 1996: 150). Kantas nematė galimybės suderinti moralaus politiko laikysenos su politinio moralisto. Taip pat ir Weberis iš priešingos perspektyvos teigė, kad neįmanoma suderinti nusistatymo etikos su atsakomybės etika (Weberis 1991: 56). Apelis šią priešpriešą pastebi ir konstatuoja.

Tačiau šiame neišvengiamame Kanto ir Weberio politikos ir moralės klausimu susikirtime Apelis linkęs palaikyti vėberišką poziciją. Jis priekaištauja Kantui, kad šis nepakankamai mąstęs apie situacijos įtaką moralinėms normoms ir apie moralinę atsakomybę už pagrindinius ir šalutinius padarinius. Apelis siūlo Kanto konceptą apie gerą valią pakeisti šiuolaikesniu Weberio formuluojamu reikalavimu daryti gerus darbus (Apel 1980: 299). Tačiau Apelio atsigrižimas į Weberį lieka gana nemotyvuotas. Juk pats Apelis deklaruoja, kad kritinės komunikacinės bendruomenės grindžiamos normos kalba apie faktus ne Hume'o, o būtent Kanto „proto faktų“ prasme (Apel 1980: 271). Kad ir kaip būtų, Weberio atsakingas politikas, prisiimantis atsakomybę pagal formulę „aš taip manau, ir negaliu kitaip“ (*ich kann nicht anders, hier stehe ich*), neatrodo nusiteikęs tikrinti savo nuostatų normatyvumo pasitelkdamas Apelio–Habermaso numatytą racionalų diskursą. Atsakomybe nesidalijama, ji individuali. Manau, Weberis abejotų, kad ją galima pagrįsti viešu diskursu. Nei tiesa, nei kaltės paieška Weberiui neatrodo įeinanti į šio politiko atsakomybės registrą. Atsakingas politikas, Weberio įsitikinimu, žino, kad prievarta politikoje yra jos dalis ir todėl tik jis prisiima atsakomybę ir už neišvengiamą melą, ir už klaidas. Tai sunkiai dera su skaidrianančia diskurso galia, kuri, Apelio manymu, gali paveikti net į diskursą įsitraukusį velnią.

Ar galimas tikėjimas žmogaus protu?

Apelis *versus* Popperis

Daug artimesnis Apelio nuostatomis turėtų būti Popperio imperatyvas, jog turime ne politizuoti moralę, o moralizuoti politiką. Popperis rėmėsi prielaida, kad moralinis žmonijos ugdymas yra iškreiptas dėl pernelyg didelio politinės galios garbinimo. Racionalios atsakomybės reikalavimu Popperio moralės filosofija susisieja su Apeliu. Apelis to neneigia. Kritikuodamas ortodoksinį marksizmą, kuris sunaikina etinę atsakomybę istorinio būtinumo įvedimu, jis nurodo į Popperio marksizmo kaip moralinio futurizmo kritiką (Apel 1980: 233).

Iš visos filosofijos istorijos Popperis savo atviros visuomenės modeliui kaip vertybiniam moraliniam idealui kurti sąjungininkais pasitelkė tik Sokratą ir Kantą. Didžiulę plejadą kitų filosofų (Hėrakleitą, Platoną, Aristotelį, Hegelį, Marxą, Toynbee'į) jis paskelbė esant atviros visuomenės priešais ir uždaros visuomenės propaguotojais – pranašais. Kodėl Popperis šioje galingoje polemikoje pasitelkia Kantą, netgi Kanto citata pradeda knygos *Atvira visuomenė ir jos priešai* įvadą (Popper 1998: 17)?

Todėl, kad Kanto kategorinio imperatyvo antrojoje formuluotėje („visada žiūrėk į kitą žmogų kaip į tikslą, o ne kaip į priemonę pasiekti savo tikslams“) jis įžvelgia altruistinio individualizmo išraišką, pasiekiančią mus per Šventąjį Raštą – „mylėk savo artimą“, bet ne „mylėk savo gentį“ (Popper 1998: 113). Popperio moralės koncepcijos šerdis ir buvo šio altruistinio individualizmo, priešpriešinamo kolektyvistiniam egoizmui, vertės įtvirtinimas. Popperis nesutinka su Oksfordo žodyne skelbiama nuomone, kad individualizmas gali būti ne tik kolektyvizmo, bet ir altruizmo priešybė. Popperis siūlo individualizmą priešinti tik kolektyvizmui, o egoizmą – altruizmui. Popperis skaitytojui siekia atverti akis, kad kolektyvizmas nėra tapatus altruizmui ir priešingas egoizmui, nes yra galimas grupinis egoizmas. „Kita vertus, antikolektyvistas, t. y. individualistas, tuo pačiu metu gali būti ir altruistas; jis gali būti pasirengęs aukotis, kad padėtų kitiems individams“ (Popper 1998: 111). Popperis siekia apginti tokio altruistinio individualizmo teises nuo holistinės Pla-

tono kritikos. Popperis gebėjo išsaugoti šio altruistinio individualizmo teises, susiedamas jas su racionalistiniu tikėjimu žmogaus protu kaip žmonijos vienybės pagrindu. Nuosekliai šį tikėjimą išlaikė, jo nuomone, tik Sokratas ir Kantas. Marxas taip pat buvęs racionalistas, jis taip pat tikėjęs žmogaus protu. Tačiau šį tikėjimą sunaikinęs, kai ėmęs ieškoti jo ištakų iracionaliuose interesų šaltiniuose. Popperis – metodologinis individualistas. Apelis iš principo oponuoja metodologiniam individualizmui.

Tačiau juos suartina tai, kad Popperis, kaip ir Apelis, kalba apie mąstančiųjų atsakomybę ir kad abu mato būtinumą diskutuoti apie ją. Šios atsakomybės šaltiniu, kaip ir Apelis, paskelbia mąstymą. Čia Popperis meta iššūkį didžiajai „demaskavimo tradicijai“ už kiekvienos idėjos įžiūrėti interesą, aistrą ar pasąmonę. Popperis siūlo mąstyti taip, tarsi nebūtų buvę nei Marxo, nei Nietzsche's, nei Freudo. Popperio įsitikinimu, vienintelis pagrįstai atsakingas politinės veiklos ir minties metodas gali būti žmogaus proto galių ribotumo pripažinimas, suponuojantis nuolat vykstančią diskusiją. Produktivi diskusija įmanoma tik tada, kai gvildenamai išdėstyti argumentai, o ne jų kilmė. Popperis rašo: manymas, kad mūsų mintys bei nuomonės priklauso nuo mūsų „gilesnių sluoksnių“ – klasinės padėties, tautinių interesų, pasąmonių veiksmų, – reiškia nepagarbą žmogaus protui, argumentui bei kito žmogaus nuomonei. Tokia nuostata visada skatina vertinti patį mąstytoją, o ne jo mąstymo rezultatus.

Kyla klausimas, ar šis Popperio sumanymas atgaivinti kantiškąjį pasitikėjimą nesuinteresuotomis proto galiomis dar tebėra įmanomas? Atmesti „įtatumo“ tradiciją nelengva: ji persmelkė XX amžiaus socialinę analizę, moralinius ir politinius diskursus. Pats Popperis pakliūva į jos spąstus. Jis ne visada laikosi kritinio racionalizmo reikalavimo – neaiškinti idėjų psichologinėmis jų ištakomis. Istorizmo kilmę išvelgia nepagrįstame socialinio nestabilumo problemos sprendime. Daugumai istoricistų, anot jo, būdingas nesąmoningas priešinimasis kitimo idėjai. Atsakydamas į klausimą, kodėl uždaros visuomenės pranašai yra tokie populiarūs, Popperis taip pat negali išvengti psichoanalitinės „demaskavimo“ patirties. Civilizacijos įtampa reikalaujanti raciona-

lios atsakomybės, ir žmonės nuo jos pavargsta. Pranašai, kurie skelbia artėjančią aukso amžių, gali išreikšti didžiulį nepasitenkinimą, o jų svajonės – suteikti viltį ir padaršinimą tiems, kurie be jų neapsieitų. Tačiau jų įtaka, įspėja filosofas, gali neleisti išsąmoninti mūsų kasdieninio gyvenimo problemų. Ši Popperio išvalga gana tiksli. Bet ji akivaizdžiai prieštarauja jo paties siūlomam kritinio racionalizmo principui: vertinti argumentų turinį, nepakeičiant jų iracionaliomis ištakomis.

Gyviausia Popperio moralios politikos idėja yra ta, kad mokslinis politikos supratimas – tai pripažinimas, jog visos politinės koncepcijos yra ribotos. Norint taikyti mokslinius metodus visuomenei ar politikai tirti, pirmiausia reikėtų laikytis kritinės nuostatos – mokytis iš savo klaidų. Ir politikai profesionalai, sako Popperis, ir mėgėjai turi vieną ydą – jie nori būti visada teisūs. Emocinis savo įsitikinimų grindimas, Popperio manymu, negali būti vieną ar kitą koncepciją palaikantis argumentas, nes emocijų stiprumas dažnai skatina norą nuslopinti kylančias abejones. O racionalus politikas visada kritiškai analizuos savo socialinio gyvenimo išvalgas. Jis remsis prielaida, kad realus gyvenimas „neįtelpa“ į mūsų vartojamas formules, todėl visos politinės koncepcijos tėra laikinos darbinės hipotezės. Politinė koncepcija būtina, norint struktūrinti socialinį veiksmą, tačiau šitai jai nesuteikia teisingos išvalgos statuso.

Popperis nemano, kad šiam nusiteikimui nuolat kritikuoti savo paties mąstymo galias ir tikėtis būsimų klaidų reikalingas koks nors kitas transcendentalus normatyvinis „pakankamas pagrindas“. Jis mano, kad galima pradėti be prielaidų arba remtis minimaliu skaičiumi prielaidų ir vis dėlto gauti svarius rezultatus (Popper 1998: 442). O Apelis ieško pagrindo. Todėl Apelis toliau kūrybiškai neplėtoja Popperio išvalgų. Jis jam oponuoja. Apeliui nepriimtina Popperio prielaida, kad tie principai, kurie grindžia moralines normas, patys nėra pagrindžiami, o priimami tiesiog kaip tikėjimo aktas. Šis tikėjimas – tai tikėjimas protu. Apelis nurodo, jog būtent čia jo ir Popperio nuostatos radikalčiai išsiskiria (Apel 1980: 267–269). Popperis, atsisakydamas „galutinio pagrindo“ ir priimdamas tikėjimo protu galimybę, Apelio manymu, kartu pripažįsta ir „iracionalaus

moralinio sprendimo“ galimybę. Apelis įžvelgia, kad kritinis racionalumas panaikina galutinį pagrindą, todėl radikaliai negali pritarti Popperio minčiai, kad apsisprendimas dalyvauti diskusijoje gali būti iracionalus – tik moralinis ryžtas. Apelis kritiškai užsimoja prieš tokį iracionalų moralės subjektą, svarstantį, įsijungti ar neįsijungti į diskusiją. Primindamas Witgensteiną, jis sako, kad kiekvienas, kuris veikia prasmingai, kuris priima sprendimus iš kelių alternatyvų, jau implicitiškai postuluoja logines ir moralines kritinės komunikacijos sąlygas (Apel 1980: 269). Apelio nuomone, netgi obskurantas poperiškąja prasme gali suprasti tai, ką jis neigia jau dalyvaudamas kalbiniame transcendentalios komunikacinės bendruomenės transcendentalinės kalbos žaidime.

Mūsų galva, Apelio siekis įtvirtinti transcendentalaus normatyvinio pagrindo etikoje būtinybę pavertė jo diskusiją dėl pagrindo pagrįstumo save patį legitimuojančiu formaliu diskursu, kuris iš esmės yra šiek tiek tuščias ir niekaip neapeliuoja į skaitytojo kaip recipiento moralinę patirtį. O Popperis apeliuoja: jo intencijos eksplikatyvios. Ir gana vėberiškos. Jis remiasi prielaida, kad pamatinės mūsų vertybės, dievai ir demonai, kuriuos mes išpažįstame, yra tai, prie ko mes prisijungiame, o ne ką racionaliai legitimuojame. Prisijungimas iš tiesų iracionalus, tai tikėjimo aktas. Tačiau Popperis kreipiasi į savo skaitytojo sveiko proto galias, kad šis geriau suvoktų ir įsisąmonintų, kuo tas jo tikėjimo aktas yra grįstas, ir kad rinkdamasis tarp racionalizmo ir iracionalizmo jis kodifikuoja savo moralinę laikyseną, sykiu parodo tai, kaip jis vertina kitus žmones. Kritinis racionalistas nepervertina proto, jis nusiteikęs visada ieškoti savo klaidų. Racionalizmą Popperis įvardija kaip nusiteikimą įsiklausyti į kritinius argumentus ir mokytis iš patyrimo. „Iš esmės, – sako Popperis, – tai nusiteikimas tarti, kad ‘Aš galiu klysti, o tu gali būti teišus, ir dėdami pastangas, mes galime priartėti prie tiesos’“ (Popper 1998: 436–437). Ar Apelio racionalaus diskurso dalyviams tokia kritinė laikysena savo pačių galimybių ribotumo klausimu nesukurtų didesnės atvirumo erdvės ir galimybės sutarti? Mūsų nuomone, Apelis be reikalo šią Popperio įžvalgą tiesiog ignoroja. Apelis polemizuodamas, matyt, šiek tiek su-

keičia Popperui svarbius akcentus. Popperis skatina savo skaitytoją rinktis kritinį racionalizmą, nes toks pasirinkimas, jo manymu, paliudys besirenkančiojo moralinę brandą. Taip jis pasirinks protu saugomą tikėjimą žmonijos vienybe. Pasirinkdamas iracionalizmą, – teigia Popperis, – jis atsidurs morališkai labai dviprasmiškoje padėtyje. Šis tikėjimas žmonių vienybe bet kada gali būti sugriautas iracionalaus tikėjimo išrinktųjų kasta, žmonių skirstymo į vadus ir vedamuosius, į prigimtinius ponus ir prigimtinius vergus. „Dėl moralinių priežasčių, – rašo Popperis, – aš negaliu pripažinti tokių skirtumų; juk lemtingas visų šių intelektualiai nekuklių požiūrių panašumas yra tas, kad mąstymas vertinamas ne dėl jo paties privalumų. Bet šitaip išsižadėdami proto jie suskaldo žmoniją į draugus ir į priešus, į mažumą, kartu su Dievais apdovanotą protu, ir daugumą, šios dovanos negavusią (kaip sako Platonas), į mažumą artimųjų ir daugumą tolimųjų, į tuos, kurie šneka neišverčiama mūsų jausmų ir aistrų kalba, ir tuos, kurie šneka kita kalba. Jei mes šitaip elgiamės, politinis egalitarizmas tampa praktiškai neįmanomas“ (Popper 1998: 446–447).

Popperis aiškiai parodo, kokiam pasirinkimui jis pats teikia pirmumą ir kad jis baiminasi, jog „iracionalistinis emocijų ir aistrų akcentavimas galiausiai veda prie to, ką aš galiu pavadinti nusikaltimu“ (Popper 1998: 445). Emocijos visada skatina prievartą ir netgi konstruktyviausios iš jų – meilė, pagarba ir net ištikimybė – negali nieko išspręsti. Žmonių skirstymas į draugus ir priešus esąs emocinis skirstymas, kurio negelbsti priesakas „mylėk savo priešus“. „Taigi net mūsų geriausias emocijas, meilė ir užuojauta, gali tik skirstyti žmones į skirtingas kategorijas“. Iracionalizmas galiausiai verčia pripažinti nelygybę. Mes negalime mylėti abstrakčiai, mes visada labiau mylime tuos, kurie arčiau mūsų. Tačiau egalitarizmas, kurio siekia Popperis sekdamas kantiškojo egalitarizmo dvasia, reikalauja visus traktuoti kaip lygius. „Lygybė prieš įstatymą“ yra ne faktas, o politinis reikalavimas, pagrįstas moraliniu sprendimu“, – sako Popperis (Popper 1998: 445). Popperis čia labai artimas Kantui, sakiusiam, kad labdarybė iš pareigos, kai neskaitina joks polinkis, o netgi jai priešinasi natūrali ir nenuslopinta an-

tipatija, yra praktinė, o ne patloginė meilė, kurią lemia valia, o ne graudinga užuojauta. Tik tokia meilė gali būti įsakoma (Kantas 1980: 23–24). Tačiau Apelis, siekdamas išsaugoti Kanto etikos formaliuosius aspektus, jo transcendentalines pagrindo inten-

cijas, nepastebėjo, kad Popperiu labiau nei jam pavyko priartėti prie Kanto etikos turinio. Mūsų galva, formalus procedūriškumas neišsemia Kanto etikos galimybių. Jos daug platesnės, nei „procedūrininkai“ jas apibrėžė.

LITERATŪRA

Apel, Karl-Otto (1980). *Towards a Transformation of Philosophy*. London, Boston and Henley: Routledge and Kegan Paul.

Apel, Karl-Otto (1997). „Kant's „Toward Perpetual Peace“ as Historical Prognosis from the Point of View of Moral Duty“, in *Perpetual Peace. Essays on Kant's Cosmopolitan Ideal*. Ed. by J. Bohman, M. Lutz-Bachmann.

Jonkus, D. (2003). Buvimas su klausimo ženklų. *Kultūros barai*, Nr. 7.

Habermas, Jurgen (1991). „Discourse Ethics: Notes on a Program of Philosophical Justification“, in Habermas J. *Moral Consciousness and Communicative Action*. Cambridge, Mass: The MIT Press.

Habermas, Jurgen (1993). „Morality and Ethical Life: Does Hegel's Critique of Kant Apply to Discourse Ethics?“, in *Kant and Political Philosophy. The Contemporary Legacy*. Ed. by R. Beiner and W. Booth. New Heaven, London.

Kantas, Imanuelis (1980). *Dorovės metafizikos pagrindai*. Vilnius: Mintis. Vertė Kristina Rickevičiūtė.

Kant, Immanuel (1996). „Į amžinąją taiką“, in *Politiniai traktatai*. Vilnius: Aidai. Vertė Antanas Gailius ir Gediminas Žukas.

O'Neil, Onora (1998). „Practical Reason and Ethics“, in *Routledge Encyclopedia of Philosophy. Version 1.0*.

Popper, Karl Raimund (1998). *Atvira visuomenė ir jos priešai*. Vilnius: Pradai. Vertė Arvydas Šliogeris.

Weberis, Maxas (1991) „Politika kaip profesinis pašaukimas“, in *Politologija. Almanachas*. T. 2. Vilnius: Valstybinis leidybos centras. Vertė Tamara Grinkevičienė ir Zenonas Norkus.

William, Bernard (2004). *Etika ir filosofijos ribos*. Vilnius: Dialogo kultūros institutas. Vertė Nijolė Lomanienė.

Апель, Карл-Отто (2001). *Киевские лекции*. Киев: Стило.

KARL OTTO APEL'S NEO-KANTIANISM: HOW IS POSSIBLE CONTEMPORARY NORMATIVE ETHICS?

Jūratė Baranova

Summary

The author of this article concludes that Karl-Otto Apel is more close to Kant than Jurgen Habermas. Apel sticks to this aspect of Kantian ethics, which modern philosophers, and Habermas as well, considered as not so important. He is looking for final foundations of ethics. And names himself as a classical transcendental thinker. For this reason he opposes Habermas' abandoning transcendentalism in his orientation to empirical sciences and his acceptance of discursive normativity only as a hypothesis.

The author of the article concludes that Apel's insisting of transcendental background for justifica-

tion of ethics at the same time develops contra-Kantian conception of political responsibility, which is more Weberian in itself. Weber foresaw the danger of preferring abstract ideals more than real life in political behavior. To such political behavior, oriented to an “ethic of ultimate ends” Weber opposes an “ethic of responsibility”. Such responsible politicians does not blame others, nor circumstances, no God for the consequences of his own actions: he know that it is his extreme responsibility, because acting in politics he is connected with diabolic forces lurking in all violence. It is not clear how he unites Webe-

rian understanding of political responsibility, negating deontologism of Christian approach with Kantian deontologism and ideal of moral politician. According to authors view, Kant, in contrast to Weber, does not accept the idea, that political purposes create new morality. The politician described by Weber he considers to be political moralist and opposes him the real subject of his own political philosophy – moral politician. To moral politician political maxims, in contrast to Weber's, are derived not from volition as the supreme yet empirical principal of political wisdom, but rather from the pure concept of the duty of right, from the ought, whose principle is given a priori by reason, regardless of what consequences may be. Apel, accepting Weber's conception of the poli-

tics of responsibility does not takes into account, that the main formula of this politician "I think so and I cannot otherwise" (*ich kann nicht anders, hier stehe ich*) contradicts to his conception of procedural normativity justifying the moral discourse. Author of the book concludes that to the premises of Apel's conception of responsibility could be Popperian notion of it. Other criticizes Apel's attempts to oppose Popperian line on the bases that it accepts the possibility of the faith in reason. It seems, that Popperian conception of responsibility is more Kantian that Apel's. According to my opinion formal procedure's is too narrow aspect for interpreting Kantian ethics.

Keywords: Apel, Weber, Popper, Contemporary normative ethics, morality and politics.

Iteikta 2007 04 10