

Interview s Karl - Otto Apelom

Karl - Otto Apel profesor je frankfurtskog sveučilišta. Poznat je po svojim idejama o transformaciji filozofije. Sa gospodinom Apelom smo razgovarali za vrijeme seminara »Diskurs und Rationalität, koji je održan u Interuniverzitetskom centru u Dubrovniku od 25. ožujka do 1. travnja 1990. godine.

— Professore Apel, da li biste nam na početku ovog razgovora mogli nešto reći o pretpostavkama transformacije filozofije?

— *Apel*: Ovo pitanje promatram kao pitanje o vrstama filozofijskih paradigmi tako da bi, jednostavno rečeno, transformacija značila prijelaz iz paradigme filozofije svijesti ka paradigmi transcendentale filozofije komunikacije.

Različite su pretpostavke transformacije filozofije. Odmah valja istaknuti da transformacija filozofije ne podrazumijeva gubljenje filozofskog sadržaja vezanog uz ranije paradigme. Dostignuća prve paradigme — koju možemo odrediti kao ontološko-metafizičku, a koja je vezana uz Aristotelovu misao — očuvana su unutar druge paradigme, koja počinje s Descartesom, sabirući se u Kantovoj filozofiji kao paradigmi filozofije Ja(stva), subjekta, subjekt-objekt odnosa kao filozofije svijesti. Ova paradigma ne razmatra jezik i komunikaciju subjekata, jer oni nemaju status a priori, kao što ih shvaća transcendentala filozofija.

Treća paradigma može se odrediti kao postjezička, postsemiotska u Peirceovu smislu ili kao postwittgenštajnovska, tj. kao postpirsovska. To ne znači da je ona identična poziciji Peircea ili Wittgensteina, već da se vraća idejama transcendentale filozofije. Sve to u svjetlu refleksije o jeziku i intersubjektivnoj komunikaciji.

— U čemu se sastoji relevantnost jezične pragmatike za transformaciju filozofije?

— *Apel*: Kada sam rekao da transformacija čuva dostignuća ranijih paradigmi, nisam podrazumijevao da je riječ o zdravorazumski dostupnoj istini niti o pukom prelaženju iz jedne paradigme na drugu. Mislio sam o razvoju u smislu Hegelova pojma *Aufhebung*. Ništa ne smije biti izgubljeno. To ima smisao regulativne ideje. Zato, kada me pitate za relevantnost jezičke pragmatike kao određenja treće paradigme, razumijem to pitanje kao pitanje o prednostima te paradigme.

Jedna od najvećih prednosti jest u tome što ova paradigma omogućuje krajnje utemeljene etike. Time će mnogi biti iznenađeni. Mnogi od njih već smatraju da je to učinjeno mnogo ranije i vjerojatno se prisjećaju Kanta. Međutim, iako je u *Kritici čistog uma* najavio krajnje utemeljene etike, Kant taj zadatak nije ostvario u *Kritici praktičnog uma*. Tamo, naime, nailazimo na tvrdnju prema kojoj je ka-

tegorički imperativ, kao vrhovni princip etike, fakt uma i to je za Kanta dovoljno. Ali to nije krajnje utemeljenje.

Unutar treće paradigme moguće je neposredno ustanoviti da činjeničnost kategoričkog imperativa znači da je već unaprijed prihvaćeno nešto kao kategorički imperativ. Ne kategorički imperativ doslovce, već njegova transformacija. Ono što smo u argumentaciji unaprijed prihvatili i što je u stanovitom smislu doista činjenica uma jest to da smo slobodni subjekti koji dokazuju, ali i to da su u procesu argumentiranja unaprijed prisutni zahtjevi s pretenzijom na važenje. Zahtjevi su to: za razumljivošću, za iskrenošću, za istinom i moralno relevantan zahtjev za ispravnošću. Također, unaprijed pretpostavljamo da se u argumentaciji može doći do konsenzusa, do suglasnosti, i to ne samo između određenih osoba ili posebnih grupa, nego i među svim članovima idealne beskonačne zajednice komunikacija.

Jasno, ako se radi o ozbiljnoj argumentaciji, moram pretpostaviti da netko ne zbija šalu kada me pita ili da me na neki način instrumentalizira kao sugovornika. To znači da ne mogu pretpostaviti nekoga tko nije ozbiljan u zajedničkom traženju istine. Moram pretpostaviti da je osoba koja je sudionik određene argumentacije na istoj razini kao što sam ja kao član realne zajednice komunikacije, ali da je istovremeno kontrafaktički — na istoj razini kao i ja — član idealne zajednice.

To, dakle, transcendentarno nužno pretpostavljamo kad (ozbiljno) argumentiramo. Ja to nazivam transcendentarno-pragmatičkim utemeljenjem etike. Ono može biti ustanovljeno unutar treće paradigme zato što od samog početka pretpostavlja da »Ja mislim« znači »Ja dokazujem«. Čak i kada sam sâm, kad razmišljam u sebi, i tada mislim argumentirajući — sa zahtjevom za intersubjektivnim važenjem svojih misli. To znači da uvijek pretpostavljam strukturu argumentacije kao član idealne zajednice komunikacije. Na osnovi toga smatram da treća paradigma ima značajnu prednost pred ranijima. Ta je prednost značajna za praktičnu filozofiju.

— Izgleda da je opravdano upitati o normativnim pretpostavkama argumentacije?

— *Apel:* Da, već sam spomenuo zahtjeve s pretenzijom važenja, slobodne ljude jednakih prava. Ali, sad želim istaknuti da je neophodno dopuniti jednakost prava jednakošću suodgovornosti.

Samom je refleksijom o postavljanju filozofskih pitanja jasno da, počinjući argumentaciju, ne uzimam odgovornost za rješenje problema samo na sebe, već unaprijed pretpostavljam suodgovornost svih za rješenje problema. Tu je osnova ideja suodgovornosti, koja je neophodna u vrijeme postkonvencionalne etike. Danas, kada smo suočeni s ekološkim krizama koje prijete cijelom svijetu, ne možemo, zajedno s Kantom, prakticirati odgovornost (unutar) pojedinih osoba niti je povezivati uz posebne grupe ljudi, profesije. To je konvencionalizam. Sve to nije dovoljno jer, znajući za događaje koji se tiču svih nas, svi postajemo suodgovorni za njihov tok.

Pročitavši u novinama za procese koji se odvijaju pred nama u Istočnoj Evropi ili za probleme s prljavom industrijom, neposredno postajemo suodgovorni za

njih. Pri tome je jasno da svatko preuzima odgovornost u skladu sa svojim mogućnostima i snagom. Pitanje suodgovornosti ljudi različitih razina jest problem makroetike i, svakako, etike diskursa.

Čim upalite televizor, vidite izvještaje o dijalozima, bilo da su oni na nacionalnoj ili internacionalnoj razini.

Posvuda se odvijaju neki razgovori, teme su različite — od ekonomskih, ekoloških do vojnih. Na brojnim je konferencijama prisutna vrsta diskursa u kojem se razmatraju problemi koji se tiču interesa svih ljudi. To izgleda simptomatično i vrlo je značajno za etiku diskursa. Naravno, u tim razgovorima mnogo je elemenata strateškog pristupa, pregovaranja i nadigravanja. Ali to ne daje za pravo onima koji misle da je realnu situaciju diskursa moguće analizirati realistički — samo prihvaćanjem gole realnosti, uzimanjem u obzir samo kontigentnih činjenica koje utječu na diskurs. Oni zaboravljaju da je interpretacija tih diskursa i realne situacije u kojima se odvijaju moguća tek primjenom idealnih mjerila. Prema tome, da bismo realistički analizirali situaciju diskursa, nužno je primijeniti idealna mjerila, jer bez njih se ne može procijeniti određena situacija. No za njih je također potrebna osnova, a ona je krajnje utemeljenje etike.

— Pod kojim je uvjetima uopće moguće razmatrati probleme prava ili politike?

— *Apel*: Nužno je razlikovati različite vrste diskursa, ali moramo i postulirati razlike između dijelova diskursa. Osnovni filozofijski diskurs jest reflektirani diskurs, diskurs koji odražava strukturu samog diskursa, dolazeći do točke u kojoj se refleksija istovremeno javlja u argumentaciji i prolazi mimo nje. To je posljednja točka, točka krajnjeg utemeljenja.

Kada smo došli do nečega što ne možemo negirati bez upadanja u proturječnost, krećemo u različite sfere primjene. Prvo što u transcendentnoj pragmatiki ili etici diskursa moramo postulirati jest da konkretni problemi, naprimjer problemi zakonskih normi, moraju biti rješavani na razini različitih tipova praktičnog diskursa koji moraju biti institucionalizirani.

Pri utvrđivanju normi moramo unaprijed postulirati realne praktične diskurse koji podrazumijevaju mnoga ograničenja. S druge strane problema jest pojedinačni sudionik koji se može poslužiti eksperimentirajućom mišlju i upitati se o interesima svakog od sudionika diskursa, postavljajući se u njihov položaj u situaciji diskursa. Individuum kao autonomna osoba može, dovodeći u pitanje faktično stanje, pridonijeti rezultatu diskursa. U svakom slučaju, individuum mora biti spreman na slušanje onoga što drugi žele reći, svatko mora neprekidno pokušavati suglasiti se s drugima, dovodeći do intersubjektivnog važenja i vlastito mišljenje. To, međutim, ne znači da taj pojedinac smatra da je svih stotinu osoba u pravu, budući da se oslanja na temeljnu instituciju samosvijesti kao uvjet diskursa. To pokazuje da se autonomna osoba uvijek odnosi kako prema realnom, tako i (transcendentno pragmatički) prema idealnom diskursu. Istovremene obaveze i prema jednom i prema drugom radaju proturječnosti, što je jedan od najraspravljanijih problema u etici diskursa. Uzimamo kao primjer da je u pitanju donošenje zakona. Dio diskursa vezan je za rasprave u parlamentu, jedan je dio diskursa na razini izvršne vlasti, a i razne pravne komisije procjenjuju kroz diskurs.

Svaki od tih diskursa institucionaliziran je u zemljama parlamentarne demokracije. Time možemo biti zadovoljni, premda ne smijemo misliti da su ti institucionalizirani diskursi posljednja riječ povijesti. Tu je i svjetsko javno mijenje, koje je danas sve prisutnije. U vezi s tim, sredstva javnog informiranja važno su sredstvo kritičkog prosuđivanja.

— Gospodine profesore, kako tumačite pitanje legitimnosti teorije ugovora?

— *Apel*: To je značajno pitanje. Teorije ugovora veliko su dostignuće u povijesti evropske moderne i, kao što vam je poznato, više je tih teorija — od Hobbesove do Kantove.

Mislim da ugovori ne mogu biti krajnje utemeljenje za norme. Oni ne reflektiraju vlastite pretpostavke nastajanja. Iz samih se ugovora ne vidi razlog pridržavanja ugovora, svojim nastankom oni ne reflektiraju dužnost pokušaja izbora da se stvori ugovor u mjestu vođenja rata u konfliktnim situacijama. Sami ugovori ne zasnivaju tu potrebu za ugovorima koju, prema mojem mišljenju, osigurava transcendentalna pragmatika.

Vidite, Kohlberg nije slučajno na svojoj listi od šest razina (razvoja) etičku kompetenciju teorije ugovora stavio na peto mjesto, dakle ne na prvo. Da bi se ugovori etički zasnovali, da bi se istaknulo ono što oni sami pretpostavljaju, potrebna je najviša razina etičkog prosuđivanja. S mojeg gledišta, to ne odgovara Kohlbergovoj šestoj razini. Grubo govoreći, ta razina odgovara Kantovoj etici kategoričkog imperativa. Zato se slažem s Habermasovom izjavom da listu treba dopuniti sedmom točkom, budući da ona uključuje komunikativnu zajednicu.

Ključna je ideja odgovornosti odnosno sudgovornosti. Da nije tako, suglasio bih se s time da je razina kategoričkog imperativa i Rawlsove ideje pravednosti najviša razina. Ali, on podrazumijeva idealne uvjete. Sa stajališta transcendentalne pragmatike mogli bismo se postaviti tako i poručiti: »Radi uvijek tako kao da si član idealne zajednice komunikacije«; no to nije sada — ne možemo, naprimjer, početi raditi ni sutra u osam izjutra. Ali ujutro je svijet već takav kakav jest, već nastao i mi ne znamo jesmo li spremni djelovati na osnovi principa. Mi smo već odgovorni i uvijek smo odgovorni. Tako, među ostalim, i za moguće posljedice našega moralnog djelovanja. Moramo djelovati s obzirom na moguće posljedice u svijetu. Za to nam nije dopušteno da primjenjujemo etiku šeste razine — u slučajevima kakvi su, naprimjer, kontakti s »Gestapoom« ili ubojicama. Potrebno je, dakle, uvesti sedmu razinu, razinu etike odgovornosti.

— U kojem je smislu jezička pragmatika značajna kao teorija nauke?

— *Apel*: Usamljen čovjek ne može naučavati. Smisao sam toga već naglasio: struktura argumentacije podrazumijeva da nikada nismo sami. Uvijek smo članovi intersubjektivne komunikativne zajednice. U potrazi za istinom, u traganju za teorijskom istinom, uvijek smo upućeni na svakoga mogućeg člana beskonačne zajednice komunikacije.

To znači da se u filozofiji nauke pojavljuje novi problem. Po mojem mišljenju, najbolje razumijevanje tog problema pokazao je Charles Peirce. Peirce je, zapravo, čak i mene inspirirao na polazak tim putem.

Na neki način mi uvijek već poznajemo istinu; kad argumentiramo, podrazumijevamo određeni pojam istine — kako je to na ovom kursu istaknuo Wolfgang Kuhlmann — i preko toga ili iza toga ne možemo. U stanovitom smislu moramo pretpostaviti da nam je istina već znana, te da postoji nešto kao »knowhow« u »knowthat«. I, sada se susrećemo s tradicionalnim teorijama istine, teorijama adekvacije, evidencije, koherencije, teorijama pragmatičke uspješnosti itd. Sa stajališta transcendentalne pragmatike branim teoriju istine kao određenu vrstu konsenzusa. To je potrebno eksplicirati! Konsenzus se ne tiče međuljudske suglasnosti ili suglasnosti unutar posebnih grupa.

Teorija konsenzusa povezana je, prije svega, s idejom krajnjeg mišljenja beskonačne, idealne zajednice. To je, naravno, regulativna ideja kojoj, potpuno, ništa ne može korespondirati. Kao drugo, teorija konsenzusa uključuje proceduralne principe prema kojima uvijek moramo uzeti u obzir sve dostupne kriterije, te pokušati postići konsenzus o tim kriterijima. Krajnje mišljenje jest mišljenje za koje se pretpostavlja da se ne može dovesti u pitanje, ono je rezultat otkrića narednog kriterija. To je, međutim, samo regulativna ideja.

Poanta je procedure u tome što se uvijek trudimo da pronademo novi kriterij putem kojega se podržava ili falsificira faktički konsenzus — status quo konsenzus. Kada je riječ o teorijama, mi tragamo za dokazima, ali konstantno tragamo i za protudokazima. Tako je to: možemo se naći u situaciji u kojoj se neko otkriće uklapa u određenu teoriju, a ona opet u drugu. Mnogi nam se dive. Dokaz je jak i jaka je teorija. No zatim dolazi drugi dokaz, s otkrićem koje predstavlja protudokaz. I tako redom.

Na početku teorije falibilizma Karl Popper je smatrao da je dovoljna jedna instancija falsifikacije za teoriju kako bi ona bila odbačena. To je bilo naivno shvaćanje. Pitanje nije tako jednostavno. Uvijek je, naime, riječ o dokazima koji do određenog stupnja idu u prilog nekoj teoriji, i s druge strane, o određenom stupnju anomalija te teorije. Mnoge su teorije pretpostavljene, podrazumijevani su mnogi faktori koji su udaljeni od teorijskoga. Sve to čini vrlo kompliciranom proceduru potvrđivanja ili odbacivanja. Poanta je, ipak, u tome da se uvijek trudimo oko osiguranja konsenzusa, oko pronalaženja najboljih razloga za dolaženje do konsenzusa. Razlozi koje nademo uzimaju u obzir kriterije, istina, tradicionalnih teorija, među kojima je posebno značajna pragmatička teorija uspjeha ili plodnosti. Ona se ne odnosi samo na uspjeh pojedinca, nego prije svega na zajednicu i progres nauke.

To je kratak opis procedure dolaženja do istine i načina primjene paradigme transcendentalne pragmatike na nauku. To je njezin teorijski aspekt.

— Možete li nam reći nešto o odnosu filozofijske pozicije Jürgena Habermasa i Vaše paradigme transcendentalne pragmatike?

— *Apel*: Rekao bih, prije svega, da imamo mnogo zajedničkoga. Tu je, kao primjer, fundamentalna intuicija o potrebi prevladavanja metodološkog solipsizma — o potrebi stvaranja filozofije komunikacije. Ali već tu ima i razlika!

Taj put promjene oduvijek sam razumijevao kao transformaciju transcendentalne filozofije, transcendentalno-pragmatički pristup, kao transformaciju Kantove

etike. Habermas se, međutim, nakon početnog usuglašavanja samnom i nakon povremene upotrebe termina transcendentalne pragmatike, okreće u pravcu američkog pragmatizma. Habermas shvaća pragmatizam empirijski ili, prije, sociološki. Habermas se često izjašnjava o pretpostavkama koje se ne mogu poricati bez proturječnosti, zbog čega su transcendentalne i nužne. One omogućuju krajnje utemeljenje. Zato Habermas, govoreći o tim pretpostavkama, govori kao o uvjetima komunikacije koji moraju biti provjereni, testirani, upravo kao što se moraju testirati empirijske hipoteze lingvistike. Ja to odbacujem kao besmisleno.

Što uopće znači nešto testirati i eventualno falsificirati u skladu s principom falibilizma? To znači da moram pretpostaviti ono što u ovom slučaju moram falsificirati. Tada su sve one pretpostavke, zahtjevi s pretenzijom na važenje, zahtjevi za razumljivošću, iskrenošću, za istinom i za ispravnošću, za pripadnošću zajednici, traganje za istinom i pretpostavljanje da se ona u principu može dostići kao konsenzus, sve je to ovdje da bi se razumjelo što to znači izvršiti empirijsko testiranje. Baš kao u lingvistici!

Ja strogo razlikujem filozofsku, transcendentalno—pragmatičku tezu o pretpostavkama argumentacije. S druge strane, razlikujem hipoteze koje mogu biti testirane i falsificirane. Habermas te dvije stvari miješa i u tome je najveća razlika među nama. Zbog toga ispadam staromodnim transcendentalnim filozofom, pa čak i metafizičarem, što osobno poričem. Nije riječ o metafizici, već o transcendentalnoj pragmatiki, o trećoj paradigmi.

Habermas tvrdi da treća paradigma ne smije biti transcendentalna. I ne samo to! On tvrdi da se ni dedukcija transcendentalne refleksije — naprimjer, refleksija o pretpostavkama argumentacije — ne uklapa u treću paradigmu. Prema Habermasu, to pripada drugoj paradigmi, filozofiji svijesti. Ali, ja to poričem. Ova vrsta refleksije uvijek je potrebna, bez nje nema filozofije i, dodao bih, ne mislim na psihološku refleksiju — da ne reflektiram kao gospodin Apel, već kao netko tko argumentira, kao pripadnik argumentativne zajednice. To je legitimni način refleksije na razini treće paradigme:

Zato ponavljam da je transcendentalna filozofija moguća i na razini treće paradigme. Habermas stoji iza nešto drukčije shvaćene treće paradigme, pri čemu iz nje isključuje mnoge karakteristike. Jedna od njih je transcendentalna filozofija. Ja se s time ne slažem.

— Na kraju našeg razgovora, profesore Apel, recite nam kako komentirate procese na evropskom Istoku i kakva su Vaša očekivanja s obzirom na različite mogućnosti artikulacije jedinstva buduće Evrope i svijeta?

— *Apel*: Rekao bih da su događanja u, tako važnoj, 1989. godini pokazala da je nečemu došao kraj. O čemu je riječ?

Rat između dviju velikih ideologija velikim je silama okončan. Zajedno s tim ratom i s njegovim krajem dolazi do svoga kraja i jedna filozofija povijesti, koja čini filozofijski temelj jedne od ideologija. To je tip filozofije koji pretpostavlja da postoji nešto kao nužna svrha ili cilj historije, dakle historicizam. Taj historicizam upoznali smo s pojavom Hegelove filozofije. Nastavak i primjenu doživio je u ortodoksnom marksizmu. Ne kažem da je sve što su Hegel i Marx napisali

danas irelevantno, ali ta vrsta dogmatske filozofije povijesti u vezi je s općim građanskim ratom koji se na razne načine odvijao. Upravo je tome došao kraj!

U onim društvima koja su slijedila filozofiju povijesti ortodoksnog marksizma pitanja o tome što treba činiti ili čak što je dobro nisu bila područje diskursa svih građana, već područje eksperata koji objektiviraju društvo, dok prvi među njima, kao Lenjin, manipuliraju masama kao objektima, shvaćajući sebe socijalnim inženjerima u vrijeme socijalne tehnologije.

Sada, kad je to svršeno, svijet ima šansu za novi početak na osnovi pretpostavke diskursa suodgovornih ljudi, onih ljudi koji su stanovnici svijeta. To mora biti posljednja institucija, metainstitucija za sve institucije. Ta institucija ne objektivira mase, ne istražuje što se nužno mora s njima dogoditi niti posjeduje znanje o cilju historije. Ona nije metanarativna, kako to Lyotard i Glicksman vole reći.

Moramo prihvatiti suodgovornost i pokušati rješavati različite probleme danas u svijetu; ekološke, probleme zemalja u razvoju, ekonomske i druge. To su veliki zadaci pred nama i moraju biti ostvareni u duhu suradnje i komunikacije, a ne u duhu objektivacije i svodenja drugih na predmete, manipulacije.

Priredili:

Sandra Glavaš

Milenko Bodin