

Paár Tamás

Diskurzusdeficit

Apel, Karl-Otto. 2015. *A transzcendentálpragmatikai diskurzuselmélet. Előadások és vita-
iratok 1986–1998.* Ford. Weiss János. Budapest: L'Harmattan. 247 oldal, 2990 Ft.

A kései 20. század legjelentősebb etikai koncepciójának kidolgozóját veszítette el a világ 2017 májusában. Legalábbis így jellemezte a 95 éves korában elhunyt Karl-Otto Apel Weiss János (236) abban a 2015-ben megjelent kötetben, amelyről az alábbiakban szó lesz. Méltatlanul elfeledett ugyanakkor ez az életmű: hazánkban nem készülnek róla monográfiák, nem válik konferenciák tárgyává, szinte kizárólag csak Jürgen Habermas filozófiájával összefüggésben kerül megemlítésre – és ez valószínűleg nem csak nálunk van így. Ezen persze nem lepődhetünk meg: Apel filozófiai megalapozó munkásságát könnyű egybemosni Habermas elméletével, és pusztán ez utóbbinak talapzatát látni benne. Pedig az ő szempontjából fontos különbségek húzódnak meg az egyezések mögött. Bár az eszmék egyébként is telített piacáról Habermas kiszorítani látszik Apelt, mégis érdemes figyelmet szentelni az utóbbi diskurzuselméletének is, különösen akkor, amikor a társadalomban zajló eszmecserékre számtalan paralizáló jelenség van hatással (lásd *fake news*, valós és virtuális filterbuborékok, cinkelt konzultációk stb.). Az említett kötetet tehát nemcsak egy mellőzött életmű szomorú aktualitása, de napjaink számára adódó relevanciája miatt is érdemes kézbe venni.

De mi is lenne a lényege az Apel-féle diskurzuselméletnek? Először is: Apel programja a végső megalapozásra irányul. Ez azt jelenti, hogy olyan megközelítést érvényesít, amely önmagát alapozza meg és minden vele szembeni cáfoló kritikára immunis. Hogyan lehetséges egy ilyen pozíció a filozófiában, ahol folytonosan azt látjuk, hogy minden elmélet szüntelen bírálatnak van kitéve? Elméletek jönnek-mennek, és olykor újra előveszünk egy-egy rég megcáfoltnak hitt elképzelést. A kritika jelenléte azonban folytonos. Ebből a megfogalmazásból már egyértelmű is lehet: a kritikát magát kell megvizsgálunk ahhoz, hogy valami állandóságot mutathassunk fel a filozófiai fluktuációban. Apel egészen pontosan nemcsak a kritika, hanem minden racionális érv, vita és párbeszéd szükségszerű velejáróját teszi vizsgálódása kiinduló tárgyává.

Őt követve azt találhatjuk, hogy minden észszerű és komoly diskurzusban megfigyelhető az az igény, hogy valami érvényeset állítsunk. Ez az igény akkor is megvan, ha nem reflektálunk rá, vagy egyenesen tagadjuk. Az utóbbi esetben jönnek létre olyan kijelentések, amelyek performatíve öncáfolóak: vagyis a létrehozásukban szükségszerűen elismert igényeket vonják kétségbe. (Például: „Ez a mondat nem tart igényt érvényességre.”) Apel belátása, amely az erkölcsfilozófia felé vezet elméletét az, hogy a

diskurzusban szükségszerűen benne foglaltatnak etikai mozzanatok is. Azt elismerve, hogy a racionális vita lehetőségéről performatív ellentmondás nélkül nem mondhatunk le, azt is jóváhagyjuk, hogy az ilyen vita szabályai mérvadók számunkra. E szabályok közé tartoznak olyan, az erkölcs végső megalapozása előtt utat nyitó elvek is, mint az őszinteség megkövetelése vagy a vitában megszólalók egyenjogúsága. Tehát e normák cáfolata – csakúgy, mint minden érvényesség tagadása – sohasem lehet sikeres, mivel már önmagában hordja a kritizálni kívánt tárgy elismerését. Ezt jelenti, hogy Apel elméletének alaptételei végsőképp megalapozottak.

Két félreértést már itt is érdemes tisztázni. Apelnél a diskurzus nemcsak minden érvet vagy párbeszédet foglal magába, de például a kérdéseket és az ember önálló gondolkodását is. Egyrészt a komoly kérdezés is érvényességre és relevanciára törekszik, másrészt pedig a magányos gondolkodásnak is megvannak az érvényességigényei, így „elvileg ugyanazzal a struktúrával rendelkezik, mint az argumentatív diskurzus a nyilvánosságban” (119). Ahogy Apel Platón *Szofistáját* idézi: a gondolkodás „a lélek hangtalan beszéde önmagával” (120). Ezért lesz Descartes „én gondolkodom” kijelentésének megfelelője Apelnél az „én érvelek” (131). Szinte evidens adódik itt egy további ellenvetés is: mi van akkor, ha valaki elzárkózik a racionális diskurzustól? Erre az ellenvetésre Apelnél (és Habermasnál vagy másoknál) többféle választ is találhatunk. Az egyik legfrappánsabb talán az a megfogalmazás, miszerint „az ember [...] kölcsönös megértésre, ill. nézetegyeztetésre ráutalt lény.”¹

A Weiss János szerkesztésében és fordításában megjelent Apel-könyv három szerkezeti egységre bomlik. Az elsőben Apel három nagy ívű előadássorozatának szövegét olvashatjuk, a másodikban különböző irányzatokkal folytatott vitáinak egy-egy dokumentuma található, míg a harmadik egységbe Apel méltatásai kerültek. A kezdő egység elemeiben közös mozzanat, hogy a diskurzusetika univerzális elméletét történeti dimenzióban helyezik el: az első Piaget és Kohlberg személyes morális fejlődésről alkotott pszichológiai elméletével kapcsolja össze, a második a filozófia fejlődéstörténetét áttekintve kontextualizálja, míg a harmadik az emberi faj biológiai és kulturális fejlődésének távlatában értelmezi a diskurzusetikai koncepciót. A második egység szövegei sorrendben a posztmodernnel, Habermasszal, majd végül a kommunitarizmus szerzőivel veszi fel a vitát. Meglepő – de korántsem indokolatlan – módon Apel mindhárom esetben főképp ugyanazt kifogásolja: az ő diskurzusetikájához képest az említett három gondolkodási irány olyasmire kíván támaszkodni, ami faktikus, partikuláris, így bizonyos mértékig lemondanak egy mindenki számára egyetemesként elgondolható filozófiáról. Az Apel laudációit tartalmazó egységben szerepel Habermas egy beszéde (amely Apel emeritálásának alkalmából hangzott el), Matthias Kettner találó című születésnap

1 Felkai 1992, 7. Ez a kötet (Apel 1992), amely a *Magyar Filozófiai Szemle* különlenyomataként jelent meg, talán magyar nyelven a legjobb bevezetés Apel gondolkodásába. Továbbá lásd Felkai 2007.

köszöntője („Az érvelés gondja”), valamint itt említhetjük Weiss János kötethez írt zár-szavát is.

Apel az első szövegben Kohlberg fejlődépszichológiai modelljéről megállapítja, hogy alapjaiban kompatibilis a diskurzusetikával. Ezen nem is lepődünk meg, hiszen mindkettő egy kantianus erkölcsfelfogás örököse. Kohlberggel egyetértve Apel azt is megállapítja, hogy a pszichológiai és filozófiai koncepciók kiegészítik egymást. Filozófiai megalapozás hiányában ugyanis a pszichológus nem állíthatná, hogy a személyiség fejlődésében később jelentkező morális belátások magasabb rendűek is, a filozófus pedig a pszichológus kutatásai nélkül csak feltételezhetné, hogy lehetséges ilyen magasabb szintű gondolkodás – de újra és újra megkaphatná azt a kritikát, hogy a lelkiismeret és az erkölcsi gondolkodás semmi más, mint a társadalomban uralkodó nézet internalizációja (33). Apel felrója Kohlbergnek, hogy fejlődésméletének filozófiai megtámogatására John Rawls filozófiáját használta fel. Apel ugyanis Rawls-nál nem találja a megalapozási igényt, és bár szerinte Rawls kielégítően feltárta az igazságosság kritériumát az eredeti állapotra vonatkozó gondolat kísérletével, ám azt nem indokolta kellően, hogy az eredeti állapotot miért is kell úgy elgondolnunk, ahogy az nála szerepel (39, 167–8). Így az apeli és habermasi kommunikációs etika tökéletesebb kiegészítője lesz Kohlbergnek. Apel itt azonban Kohlberg figyelmébe ajánlja saját koncepcióját is az erkölcsi gondolkodás legmagasabb szintjéről. Ez elsősorban azt jelentené, hogy az ezen a fokon álló személyiség nem csupán elvek rigorózus követője, de arra is képes, hogy a következmények fényében ítélkezzen arról, hogy egy elvet mely esetekben kell követni. Ez a weberi értelemben vett felelősségetika szintje lenne, ahol már nemcsak kontextusfüggetlen princípiumokkal, hanem az adott szituációban várható eredményekkel is számolunk. Ide pedig azt a szempontot is beleérthetjük Apelnél, hogy tetteink eredményeképpen minél több ember legyen képes eljutni az erkölcsi gondolkodás minél magasabb szintjére.

A második szöveg témája a diskurzusetika mint első filozófia. Első filozófián a filozófia azon részét értjük, amely az összes többihez képest elsődleges, mert azoknak alapot biztosít, illetve az összes többi részterület kereteit megadja. Egyértelmű, hogy Apel ilyennek látja saját diskurzusfelfogását. Ez az első filozófia azonban történetileg nem az első. Az első filozófia antikvitásbeli paradigmája a metafizika, amely Apel rekonstrukciójában a létezőre – esetenként pedig a létre, illetve például napjaink pozitivisztikus filozófiáiban) a létezőkre fókuszál. A második paradigma az előzőt naivnak tekinti, és azt kezdi el vizsgálni eminensen Kant fellépésével, hogy mik a feltételei bármely tárgyra vonatkozó megismerésünknek (Apel ide sorolja Descartes-ot és Husserlt is). Ez a gondolkodás azonban az individuális megismerésre fókuszál, és módszertani szolipszizmus fémjelzi. Épp ebben lép túl rajta az apeli filozófia: ugyanis „a harmadik paradigmában végül meghaladásra kerül annak a feltételezésnek a naivitása, amely szerint *valamit mint*

valamit, vagy önmagunkat mint gondolkodókat a nyelvi megértés minden nyilvános médiumának figyelembe vétele nélkül (és ennyiben a másokkal való kommunikáció nélkül) is megérthetjük” (60). Apel összefoglalása itt persze elnagyolt és csak a fő fókuszokat emeli ki, hiszen már Arisztotelésznél is megfigyelhetünk kvázi diskurzuselméleti belátásokat, mint amilyen az ellentmondás-mentesség elvének bizonyítása, és a következő tanulmányban Apel mégiscsak fölfedezi a diskurzus filozófiai princípiumát Szókratésznél (102–103).¹ Apel úgy látja, hogy a jelenlegi filozófiát nagyban meghatározza három fordulat: a pragmatikus, a nyelvi és a hermeneutikai. A filozófusok ezek mind-egyikét tendenciózusan olyan irányba viszik el, ami megkérdőjelezi az első filozófia, illetve a végső megalapozás projektjének mindenféle lehetőségét. Apel szerint azonban saját első filozófiája, amely az interszubjektivitás felé fordul – épp mivel esszenciájában integrálja a nyelvi-kommunikációs, beszédpragmatikai és a megértésre vonatkozó reflexiókat – ellenáll az ilyen jellegű támadásoknak. A továbbiakban Apel saját első filozófiájáról bizonyítja gyakorlati voltát, és külön alfejezetben tér ki alkalmazási problémáira, valamint a jelenkorban adódó kihívásokkal (globalizáció, multikulturalizmus, ökológiai válság stb.) kapcsolatos üzenetére. Itt azonban érdekesebb ezeket (vagy legalábbis egy részüket) már a következő szöveg alapján összefoglalni.²

A kötetben szereplő harmadik cikk („A diskurzusetika mint a mai ember helyzete adott válasz”) azt latolgatja, hogy mit is jelent a *conditio humana*, azaz mi is az ember jelenlegi helyzete (értve ez alatt a 20. század végét), és mit mondhat e helyzetben számunkra a diskurzusetika. Az emberi állapot kétféle felfogását villantja itt fel Apel: a szociáldarwinista vonal az embert a túlélésért folytatott küzdelemre determinált lénynek látja, az erkölcsi nézőpont azonban megmutathatja, hogy már ez a bizonyos „túlélés” is válaszút elé állít. A túlélést ugyanis érthetjük saját egyéni, egy hozzánk közel álló csoport vagy az egész emberiség túléléseként is (100–101). Ide kapcsolhatunk egy másik Apel által tárgyalt problémát is, ha megállapítjuk: az iméntihez hasonló kérdésekkel az embernek folyamatosan szembesülnie kell. Ez nem kis terhet ró ránk, épp ezért a különböző mértékben konzervatív filozófusok (Apel itt Gehlent emeli ki) azzal érvelnek, hogy a kulturális evolúció során kialakuló intézmények (például gyakorlatok, szokások, szervezetek) leveszik a vállunkról azt a terhet és felelősséget, hogy unos-unaltan fel kelljen tenni magunknak a kérdést: mit tegyünk? Apel ezzel a megközelítéssel szemben azt pártolja, hogy a (minden érintett bevonásával zajló) racionális diszkuszió intézményét, amelyet a Gehlenhez csatlakozók az intézményeket szétforgácsoló tényezőnek gondolnak, fogjuk fel metaintézmény gyanánt. Ez a metaintézmény maga

1 Kant esetében arra hivatkozik Apel, hogy ő „bölcsebb volt a maga paradigmatiszta rendszerkoncepciójánál” (75) annyiban, amennyiben egyes rész kérdésekben meg is haladta azt.

2 A második szöveghez tartozó diszkuszió (amelyben Apelen kívül Vittorio Hösle és Roland Simon-Schäfer vettek részt) leírata ráadásul itt nem olvasható, csak a *Magyar Filozófiai Szemle* 2007/3–4. számában.

is megtestesül a különböző alá tartozó intézményekben, és ezek állandóságát is adhatja. Apel szerint a diskurzusnak ezt a központi szerepét a filozófia nagy korszakaiban és irányzataiban (például Szókratész kora, természetjogi gondolkodás, felvilágosodás stb.) újra és újra felfedezték: úgy véli, „*fel kell tételeznünk az észmorál egységes bázisát* [...] amelyre minden *felvilágosodási mozgalom* a filozófia (és a világvallások) kialakulása óta [...] visszavezethető” (100). Apel ebben a szövegben több filozófiai alakzatot is bírál abból kifolyólag, hogy nem nyújtanak erkölcsi eligazítást, vagy ha mégis, hibásan teszik. Ezekkel szemben a diskurzusetikáról azt igyekszik bizonyítani, hogy alkalmazható a mindenkori emberi állapotban, így a mában is. Ezzel kapcsolatosan Apel gyakran hangsúlyozott gondolata, hogy etikája két részből áll. Egyfelől az ideális diskurzusszituáció (és -közösség) normáiból – ilyen például a hazugság tiltása. Másfelől Kanttal szemben azt a meglátást igyekszik érvényesíteni, hogy az ehhez hasonló ideális normák a reális („életvilágbeli”) szituációkban nem mindig alkalmazhatók. Emiatt ezt az ideális szabályokra épülő etikát egy „realista” oldal egészíti ki, amely szabályait abból a vezérelvből nyeri, hogy az ideális vitaszituációt minél inkább elősegítsük cselekedeteink által.

Ahogy fentebb már említésre került, Apel a posztmodernnel, Habermasszal és még a közösségelvű filozófusokkal vitatkozva is ugyanazt a lényegi problémát tartja kitapinthatónak. Ez pedig egyfajta visszaesés a végső megalapozás gondolatához képest valami kontingensre, ami nem nyújt egyetemes bizonyosságot, csupán lehorgonyozást az itt és mostban. Apel úgy véli, hogy ez a tendencia hibás, ugyanakkor néhány szerzőnél olyan jogos elégedetlenség által motivált kritikát lát meg benne, amely elsősorban a kanti tradícióval szemben hozható fel. Ez a kritika azt kifogásolja, hogy a kanti ihletésű etika elvei elvontak, mindössze absztrakciók a való élet jelentette kihívásokhoz képest, ráadásul csupán szabályokra orientált, ám a teljes és jó emberi élet kérdése mit sem érdeklí – miközben ezt a különböző emberi életformák legalább tartalmazzák, még ha kontingensek is. Apel – aki önmagát is egyfajta komunitáriusként értelmezi – megoldásában mindkét igényt szeretné teljesíteni. Úgy véli, hogy a jó életre vonatkozó tanítás szükséges, ugyanakkor a jellegükben Kant elveire emlékeztető szabályokról nem mondhatunk le: ezek ugyanis nemcsak korlátai a jó életnek, de feltételei is. Ez tehát az, amit Apel válaszra érdemesnek talál a posztmodern (Foucault, Lyotard, Marquard és Rorty) és a közösségelvű (MacIntyre, Sandel, Taylor, Walzer és meglepő – de korántsem indokolatlan módon – megintcsak Rorty) gondolkodóknál, akikhez a német neoarisztotelianus tendenciákat is hozzákapcsolja (Heideggerrel és Gadamerrel összefüggésben).

Habermasnál azonban már kevésbé lát jogos szempontot az általa megkezdett útról való letéréésre. Az olvasónak inkább az a benyomása, hogy a szerző Habermasnál egyfajta menekvést érzél a végső megalapozás kihívásai és elutasíthatósága előtt.³ Úgy tűnik,

3 A vitairatban és a kötet más részein egyéb okokból kifolyólag is kritizálja Habermast, így például az etika és az erkölcs radikális megkülönböztetése, vagy a felelősségetika szempontjainak figyelmen kívül hagyása miatt (140–150).

Apel szemében Habermas a filozófiai trendnek hódol be, amikor a *Letztbegründung* vállalása helyett olyasmire igyekszik támaszkodni filozófiája alapjainak lefektetésekor, ami az „életvilágban”, a fakticitás konkrét adottságaiban adott, pontosabban a „szocializációs folyamatban természetsszerűleg elsajátított” (178). Apel tapasztalataira hivatkozva figyelmezteti itt a néhány évvel fiatalabb filozófust arra, hogy „nem szabad megfélemlenünk arról [...], hogy a nemzetiszocializmus sikeresen kérdőjelezte meg, sőt tette nevetségessé az univerzalisztikus-humanitárius jogi és morális elképzeléseket (gondoljunk csak arra a jelszóra, hogy »a jog az, ami a népnek használ«), miközben nagy sikerrel apellált egy népies belső morál prefilozófiai, konvencionális szolidaritásérzésére” (179). Vagyis katasztrofális következményekkel járhat az, ha Habermas módjára valami kontingensre próbálunk támaszkodni a megalapozás során, így például a konvenciókra és szocializációs hátterünkre. Ugyanakkor nem véletlenül áll a tanulmány alcímében, hogy „Habermasszal Habermas ellenében gondolkodva”: Apel szerint ugyanis Habermasnál megfigyelhető időnként a végső megalapozási igény, de máskor az erről való lemondás is. Könnyen egyetérthetünk szavaival: „ez az álláspont olyan komplex, hogy nem lehet minden további nélkül kizárni, hogy lehet, hogy nem egyértelmű, vagy csak ambivalens” (186). Apel ugyanakkor jellemzően mindent megtesz, hogy a Habermas gondolkodásában megfigyelhető divergens tendenciákat szétszálazza.

Végezetül érdemes szót ejteni Apel szerzői-filozófiai stílusáról, annál is inkább, mivel ez módot ad néhány kritikai szempont felhozására is. Talán jogosan mondhatjuk azt, hogy ennek a stílusnak az erőssége ugyanabban áll, mint gyengesége. Apel önmagát „egy pedáns filozófusként” jellemzi (67), aki elégedetlen sok olyan filozófiával, amelyek hatásukat csak szuggesztivitásuknak és retorikai erejüknek köszönhetik. Apel ezzel ellentétben szigorú modorban filozofál – nem az aforizmák embere. Nyelvezetét nyugodtan mondhatjuk nehézkesnek, hiszen nem fukarkodik a körmondatokkal és a filozófiai terminusokkal – fordításban olvasva pedig csak még nehezebb őt megérteni. A fordítónak magának sem lehetett könnyű dolga ezekkel a szövegekkel: számos helyen talán túlságosan is igyekezett megtartani a szakzsargont, még a viszonylag könnyen magyarra cserélhető kifejezések esetén is (computer, tentatív stb.). Néhány helyen pedig a munka lezáratlanságát olyan közbevetések jelzik, mint például a következő: „(!!!!, írásjel, mondat vége hol?)” (26–27). Ezen kívül azonban a fordításra és a szerkesztésre sem lehet panaszunk.

Apel pedantériájánál maradván, ez a hozzáállás szövegeiben egyfelől igényességet, másfelől hanyagságot is eredményez. Azaz egyfelől megfigyelhetjük Apel szövegeiben az inkluzivitás igényét, hogy minden lehetséges szempontnak és ellenvetésnek hangot adjon, minden releváns filozófiai irányzatot megszólaltasson. Másfelől azonban Apel cikkeinek közös jellemzője, hogy miközben számos témát érintenek, a vitákat gyakran csak épp egy kis lépéssel viszik tovább. A kijelentések újra és újra pontosítása, gyakori

megtorpanásokhoz, számos közbevetéshez, ismétlésekhez és átfedésekhez vezet. Egy-egy téma megközelítéséhez így a szerző mindig csak több terjedelmes tanulmányon keresztül ér el – nem véletlen a kötetben található megszámlálhatatlan önhivatkozás.

A könyv egyik fő problémája például, hogy Apel nem tisztázza: az életvilágban teljesítendő kötelességeink végeredményben mennyiben különbözhetnek az ideális etika szabályaitól? Mennyiben térhet el egymástól a diskurzusetika két része? Apel annyit leszögez, hogy még az ideálistól jóval különböző szituációkban sem kezelhetjük a másikat teljesen eszközként (144–145). Ez még nem teljesen kielégítő válasz, és Apel meg is ígéri, hogy „erre a problémára még vissza fog” térni. Ám az adott tanulmány keretei közt erről már nem igazán szól részletesebben, így csak feltételezhetjük, hogy egy későbbiekben megírandó szövegre utalt. És azt is csak feltételezhetjük, hogy Apel szerint a racionális vitától elzárkózó, a hatalom stratégiájához folyamodó személyekkel szemben nem a megfélemlítés a helyes eljárás, mivel ez végül sosem eredményezhet észszerűséget. Sokkal inkább lenne szükség velük szemben arra, hogy a saját szempontrendszerük szerint is felmutassuk a racionalitás útjának előnyeit.

Talán ennél súlyosabb probléma, hogy amikor Apel a végső megalapozási programmal szemben felmerülő kritikákról ejt szót, ezeket gyakran csupán annak felemlegetésével söpri le, hogy azok performatív módon önmagukat cáfolják meg. Nézzünk egy egyszerűsített példát. Annak kijelentése, hogy állításaim nem tartanak igényt minden ember konszenzusára, Apel szerint öncáfoló. Ez a megállapítás nem feltétlenül tévedés, de ennek alátámasztásához kevés arra felhívni a figyelmet, hogy állításom megtételével már szükségszerűen elismertem, hogy igenis igényt tartok kijelentésemmel kapcsolatban az emberek konszenzusára. Ez önmagában ugyanis nem világít meg semmit a kritikus számára. Weissmahr Béla is, aki Apellel egyetértett a végső megalapozás szükségességében, azt írja: a performatív önellentmondás kimutatása „nem mechanikus eljárás, hanem ki kell térnie arra, hogy mit és hogyan állított az ellenfél”, hiszen ekkor is rá „kell vennünk ellenfelünket arra, hogy saját aktusára reflektáljon s abban fölfedezze azt, amit az ítélet végrehajtásával máris (a kifejezett tartalommal együtt) állított”.⁴ Ezt Apel sokszor elmulasztja, ennek oka pedig az, hogy a kötetben szereplő szövegek egyike sem a végső megalapozás fundamentális problémáira fókuszál. Így az ehhez hasonló megjegyzésként közbeékelődő kritikákat Apel általában inkább egyszerűen rövidre zárja.

Apel lelkiismeretes filozófiai attitűdje minden negatívuma ellenére is megszívlelendő mindazok számára, akik (az ő kifejezésével élve) komolyan érvelnek – azok számára persze csak még inkább, akik nem. Álláspontja pedig méltó arra, hogy minden gondolkodó (vagyis a fentiek értelmében: az összes ember) „alapértelmezett” filozófiai pozí-

⁴ Weissmahr 2009, 62–63. Az idézet Gaston Isaye gondolataira utal. Az Apelre vonatkozó gondolatokat Weissmahrnál lásd 15, 64–66.

ciója legyen. Elvégre ahogy Habermas írja Apelről laudációjában: „az ő személyében a filozófia maga testesült meg” (226).

Bibliográfia

- Apel, Karl-Otto. 1992. *Két erkölcsfilozófiai tanulmány*. Ford. Felkai Gábor. Budapest: Áron.
- Felkai Gábor. 1992. Karl-Otto Apel erkölcsfilozófiai írásai elé. *Két erkölcsfilozófiai tanulmány*, Karl-Otto Apel, 5–11. Budapest: Áron.
- Felkai Gábor. 2007. „A diszkurzusetika”. In *Filozófia*, szerk. Boros Gábor, 1219–1241. Budapest: Akadémiai.
- Weissmahr Béla. 2009. *A szellem valósága*. Ford. Szombath Attila. Budapest: Kairosz.