

Artykuły teoretyczne i historyczne

Теоретические и исторические статьи

Agata Grzyb

Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie

Projekt uniwersalnej makroetyki współodpowiedzialności Karla-Otto Apla

*Проект универсальной макроэтики взаимной ответственности
Карла-Отто Апеля*

Wstęp

Kto jest odpowiedzialny za kształt świata, w którym żyjemy, za procesy, których jesteśmy elementami, za decyzje i ich skutki wpływające na nasze środowisko społeczne, polityczne, gospodarcze i naturalne? Czy my sami, jako jednostki, powinniśmy czuć się zobligowani do czynnego współdziałania w jego kształtowaniu oraz poczuwać się do współodpowiedzialności za procesy, które mają przełożony wpływ na jego stan?

Jesteśmy świadkami dyskusji polityków, ekonomistów, socjologów, politologów na temat problemów gospodarczych, politycznych i społecznych dotyczących nas wszystkich, świadkami (i uczestnikami) działań podejmowanych przez nawołujących do ratowania naszego środowiska naturalnego ekologów itp. W tym natłoku docierających do nas informacji często nabieramy przekonania, że na przykład rzesza specjalistów od światowych rynków i finansów wskaże nam (a przynajmniej zrobić to powinna) kto jest odpowiedzialny za światowy kryzys finansowy. O realności kryzysu zaś jesteśmy przekonani bynajmniej nie tylko na podstawie wiadomości podawanych w mediach, lecz dlatego, że codziennie dotykają nas jego skutki. Podobnie jest w przypadku każdego innego „globalnego problemu”. Są (bo być muszą, jak się zdaje) odpowiedzialni za ten stan ludzie i specjaliści w danej dziedzinie, nam ich wskażą. To wygodne stanowisko, tak łatwo i powszechnie przyjmowane, za sprawą wiary w moc wiedzy naukowców, odsuwa od

nas niewygodny problem naszej własnej odpowiedzialności i pozwala żyć w poczuciu „niewinności”, ale i zarazem bezsilności.

Taka prosta i zdroworoządkowa postawa jest oczywiście pewnym uproszczeniem, jak uproszczeniem jest też postrzeganie skomplikowanych procesów współczesnej rzeczywistości społeczno-gospodarczej jako zamierzonego rezultatu decyzji jakiegoś (bliżej nieokreślonego) grona osób. Niemniej jednak problem odpowiedzialności w tym kontekście pozostaje problemem realnym. Problemem nie tyle dla specjalistów od rynków finansowych i gospodarki, co przede wszystkim dla filozofów, jest kwestia poszukiwania podstawy odpowiedzialności i określenia jej kształtu. Karl-Otto Apel i inni etycy dyskursu, na czele z Jürgenem Habermasem, stawiają sobie za cel wskazanie racjonalnych procedur komunikacyjnych, które uprawomocniłyby i nadały uniwersalny charakter normom i decyzjom stosowanym globalnie. Etyka dyskursu nie jest jednak jednorodną, wspólną koncepcją tych filozofów¹. Wspólne założenia ulegają transformacji i licznym odkształceniom, których nie będę tutaj omawiać, przede wszystkim dlatego, że jedynie Apel kieruje etykę dyskursu ku makroetyce współodpowiedzialności, której przybliżenie jest zadaniem tego artykułu. Apel zaś, podążając w tej mierze za prekursorem makroetyki – Hansem Jonasem – na nowo próbuje odpowiedzieć na pytanie o odpowiedzialność za efekty i za niechciane skutki uboczne globalnych decyzji oraz za stosowanie samej tej uniwersalnej etyki.

W niniejszym artykule podejmę analizę projektu Karla-Otto Apla, określane go przez niego mianem makroetyki współodpowiedzialności. W strukturze jego etyki dyskursu jest to tzw. część B, będąca zastosowaniem ustaleń części A tej etyki, do bieżących, praktycznych problemów zglobalizowanego świata współczesnego. Część A jest zasadniczą częścią Aplowskiej etyki dyskursu, w której powołuje on transcendentálną-pragmatykę, jako narzędzie ostatecznego uzasadnienia etyki (projekt *Letztbegründung*), a w szerszym kontekście, uzasadnienia wiedzy w ogóle. Etyka współodpowiedzialności w tej konstrukcji stanowi niejako punkt dojścia, przez co też nie można, przy jej objaśnianiu, pominąć zasadniczej części etyki dyskursu. Nie sposób jednak przedstawić całości, w formie artykułu, dlatego w prezentowanym tekście postaram się zaprezentować etykę B w takim kontekście całości projektu Apla, aby stała się ona zrozumiała dla czytelnika, jednak ze świadomością pominięcia wielu kwestii i konieczności zasygnalizowania jedynie niektórych problemów. W pierwszej części prezentuję przesłanki wskazujące,

¹ Termin „etyka dyskursu” i sam termin „dyskurs” nie są i nie mogą być tu rozumiane wprost jako „etyka dyskusji” i „dyskusja”. Zwłaszcza K.-O. Apel terminowi „dyskurs” nadaje znaczenie wąskie, obwarowane założeniami, o których będzie mowa w dalszej części tego artykułu. O terminologicznych kłopotach związanych z tłumaczeniem i użyciem tego terminu w przekładzie tekstów Apla, wspomina w swojej książce *Krytyka i dyskurs* Beata Sierocka. Zob. B. Sierocka, *Krytyka i dyskurs: o transcendentálno-pragmatycznym uprawomocnieniu krytyki filozoficznej*, Wyd. Aureus, Kraków 2003, s. 8 i n.

zdaniem Apla, na konieczność stworzenia nowej makroetyki współodpowiedzialności, czyli nowe problemy związane z globalizacją i niewystarczalność etyki konwencjonalnej w tym kontekście. Część druga poświęcona jest transcendentalnej-pragmatyce, a zwłaszcza tym jej elementom (refleksji filozoficznej i komunikacji), które służą uzasadnieniu etyki dyskursu. W części trzeciej, ostatniej, przybliżam, czym w praktyce ma być według Apla makroetyka współodpowiedzialności i jakie problemy pojawiają się w związku z jej stosowaniem. W trakcie wywodu odwołuję się do koncepcji Hansa Jonasa, prekursora tego sposobu myślenia o etyce, którego *Zasada odpowiedzialności* jest, jak sądzę, lepiej znana polskiemu Czytelnikowi niż propozycja Apla i stanowi dla niej ciekawy punkt odniesienia.

Nowe problemy etyczne współczesnego świata jako wyzwanie dla etyki filozoficznej

Etyka dyskursu Karla-Otto Apla jest proceduralną etyką postkonwencjonalną, poszukującą ostatecznego uzasadnienia dla obowiązywania normatywności. Nie jest ona, w zamyśle jej twórcy, etyką opisową, teorią panującej obyczajowości. Wręcz przeciwnie – jej zadanie polega na odnalezieniu „punktu Archimedesowego” dla obowiązywania każdej moralności i obyczajowości. Podążając śladami Kanta, zadaje się tu pytanie o warunki możliwości etycznej powinności, pytanie o ostateczne uzasadnienie normatywności. Dlaczego zatem zmiany w świecie miałyby wymuszać zmiany w etyce? Jeśli wszak etyka rzeczywiście jest etyką (etyka normatywna), to powinności obowiązują tak samo w średniowiecznej Europie, jak we współczesnej Ameryce, czyli bez względu na techniczny postęp wpływający na technologię ludzkiego działania (ale nie na jego etyczny charakter). Etyka dyskursu Karla-Otto Apla uchyla jednak tę wątpliwość samą swą konstrukcją. Część A jest poszukiwaniem ostatecznego uzasadnienia dla każdego dyskursu etycznego, zaś część B, czyli interesująca nas tutaj etyka współodpowiedzialności, jest próbą zastosowania tej pierwszej do konkretnych, praktycznych dyskursów. O ile więc główna zasada dyskursu (tzw. *a priori* argumentacyjne) pozostaje niezmienna, o tyle zmienne są konkretne dyskursy, w których członkowie realnych wspólnot komunikacyjnych uzgadniają normy moralności i prawa². Zmiany w świecie powodujące nowe problemy nie wpływają zatem na samą ety-

² Źródłem samej potrzeby ostatecznego uzasadnienia etyki, które podejmuje Apel w projekcie *Letztbegründung*, jest utrata uprawomocnienia etyki przez religie i metafizykę. Jest to też punkt wyjścia dla całej etyki dyskursu, jako poszukującej w dyskursie medium uzasadniania norm. Problem uzasadnienia moralnego, w tym kontekście, podejmuje Jürgen Habermas. Zob. J. Habermas, *Rozważania genealogiczne na temat kognitywnej treści moralności* [w:] idem, *Uwzględniając Innego. Studia do teorii politycznej*, tłum. A. Romaniuk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009, s. 15–57.

kę, lecz na warunki jej stosowania. Stawiają przed nią nowe wyzwania. Głównym wyzwaniem jest zaś konieczność poszerzenia zakresu odpowiedzialności. Możliwość sprostania temu i innym wyzwaniom przemawia, zdaniem Apla, zdecydowanie za potrzebą etyki dyskursu.

Diagnoza nowego stanu świata i nowej sytuacji człowieka jest wspólnym punktem wyjścia zarówno dla Karla-Otto Apla, jak i wspomnianego wcześniej Hansa Jonasa. Jonas wskazuje głównie na rozwój techniki, jako na przyczynę zmiany zakresu i jakości ludzkich działań, a co za tym idzie, na konieczności rozszerzenia tradycyjnie wąskiego pojęcia odpowiedzialności w etyce³. Apel podąża tu śladami Jonasa, lecz jego koncepcja powstawała w kontekście zagrożenia wojną nuklearną i pojawiających się, nabierających z czasem rozpędu, procesów globalizacyjnych, dlatego mniej znajdziemy u Apla odwołań do rozwoju technicznego, więcej zaś do globalizacji. Rzadko, co prawda, używa on literalnie tego terminu, ale złożenie wszystkich elementów jego analizy współczesnych problemów etycznych składa się na to, co kryje się pod pojęciem globalizacji.

Na temat istoty procesów globalizacyjnych, ich przebiegu i skutków powstało i ciągle powstaje wiele opracowań politologicznych, ekonomicznych, socjologicznych, kulturoznawczych. Nie jest moim zadaniem, w tym miejscu, dokładna analiza tego, czym jest globalizacja. W skrócie jedynie przypomnę główne jej mechanizmy, aby pokazać jak nowe problemy etyczne, na które wskazuje Apel, łączą się z tym zjawiskiem.

Globalizacja, wywodząca swą nazwę od wcześniejszego określenia „globalny” (obejmujący cały świat), to zjawisko, które pokazuje nie tylko problem skali procesów, z którymi mamy do czynienia we współczesnym świecie. Twórcy teorii globalizacji i jej analitycy dość zgodnie wskazują, że najistotniejsza nie jest tu jednak sama zmiana skali kontaktów społecznych, przepływów finansowych, transakcji ekonomicznych itp., lecz pojawienie się nowej jakości środowiska międzynarodowego i procesów społecznych, ekonomicznych, kulturowych. Nowa jakość wiąże się ze wzrostem ilości i zmianą formy połączeń, wpływów i oddziaływań we wszystkich dziedzinach życia i na obszarze całego świata. Wśród mechanizmów tkwiących u podstaw globalizacji wymienia się najczęściej cztery główne (kolejność w jakiej je wymieniam jest tu przypadkowa): 1) odterytorialnienie wielu zjawisk i procesów społecznych i gospodarczych, tzn. że zachodzą one bez konkretnej lokalizacji terytorialnej, a same dystanse geograficzne przestają mieć znaczenie dla ich przebiegu; 2) wytworzenie transnarodowej przestrzeni społecznej, w której intensywne interakcje między jednostkami i grupami z całego świata zachodzą przy słabnącej kontroli ze strony instytucji państwowych; 3) „świat jako jedno miejsce” czy też „globalna wioska” – są to określenia wskazujące na odczuwanie świata jako całości m.in. za sprawą uczestnictwa we wspólnej

³ Zob. H. Jonas, *Zasada odpowiedzialności. Etyka dla cywilizacji technologicznej*, tłum. M. Klimowicz, Wyd. Platan, Kraków 1996.

kulturze masowej, zacierającego poczucie odrębności i wzmagającego poczucie integracji i współzależności; 4) wzajemne warunkowanie się procesów globalnych i lokalnych w obszarze całego świata⁴.

Dla potrzeb swoich analiz, konwencjonalną etykę Apel dzieli, w zależności od zasięgu jej obowiązywania, na mikro- i mezoetykę, aby przeciwstawić jej postkonwencjonalną makroetykę o globalnym zasięgu. Mikroetyka dotyczy małych grup, działających na podstawie poczucia lojalności i przywiązania (np. rodzina). Mezoetyka funkcjonuje na wyższym poziomie państwa i instytucji, przejawiając się w postaci norm społecznych i prawnych. Każdy z tych rodzajów etyki może dobrze spełniać swoją funkcję na swoim obszarze, ale staje się zupełnie niewystarczający w obliczu problemu „powszechnej i wspólnej odpowiedzialności za planetarne skutki ludzkich działań”⁵. Jednym z widocznych dowodów na istnienie tego problemu jest, zdaniem Apła, kwestia zanieczyszczenia środowiska naturalnego i jego eksploatacja prowadząca do wyniszczenia. Problemy ekologiczne przekraczają granice państw i kontynentów wraz z wodą i powietrzem oraz razem z inwestycjami przemysłowymi. Kwestię tego, jak bardzo poważny jest to problem, pozostawiam tutaj na marginesie. Wydaje się przy tym, że nawet możliwość zakwestionowania przez naukowców realności niektórych problemów ekologicznych (np. efektu cieplarnianego) nie wpływa na to, jak ważnym zagadnieniem jest eksploatowanie środowiska naturalnego; i to nie tylko dla obywateli państwa najbardziej rozwiniętego przemysłowo, lecz dla wszystkich mieszkańców ziemi. Apłowi, zdaje się, chodzi o konieczność zmierzenia się z problemami o niespotykanej wcześniej skali, które wymagają podjęcia współpracy na wspólnej płaszczyźnie przez ludzi z różnych środowisk, państw i kultur, dla najszerzej rozumianego wspólnego dobra. Innym przykładem problemu, który trzeba podjąć na nowo, jest według twórcy transcendentalnej-pragmatyki, kwestia odpowiedzialności za efekty zbiorowych przedsięwzięć ekonomicznych, które prowadzą do zależności i zubożenia ludzi na wielkich obszarach świata. Apel odwołuje się tu do problemu tzw. Trzeciego Świata i kryzysu zadłużenia w kontaktach między Północą a Południem. Odpowiedzialność za dalekosiężne efekty działań oraz za złożone procesy, jakie owe działania za sobą pociągnęły, jest tutaj zupełnie rozmyta i wymaga próby wskazania jej na nowo.

Dlaczego jednak dotychczasowa, konwencjonalna etyka miałyby nie radzić sobie z problemami globalnej rzeczywistości? Do rozwiązywania konfliktów i problemów o dużej skali, do podejmowania decyzji o dużym zasięgu, od dawna przecież powoływano odpowiednie instytucje: państwa, stowarzyszenia, organizacje międzynarodowe. Wydaje się więc, że również problem odpowiedzialności

⁴ Zob. M. Pietraś, *Globalizacja jako proces zmiany społeczności międzynarodowej* [w:] idem (red.), *Oblicza procesów globalizacji*, Wyd. UMCS, Lublin 2002, s. 35–66.

⁵ K.-O. Apel, *Problem uniwersalnej makroetyki odpowiedzialności*, tłum. I. Ferenc [w:] J. Sekuła (red.), *Idea etyczności globalnej*, Wyd. Seculum, Siedlce 1999, s. 33.

w makroskali jest już rozwiązany: piastujący stanowiska i podejmujący decyzje są za te decyzje odpowiedzialni i demokratycznie „rozliczani”. Mezoetyka reguluje zatem obszar odpowiedzialności na poziomie państwa, a na obszarze małych wspólnot nie przestaje jednocześnie obowiązywać mikroetyczna regulacja wzajemnych stosunków. Apel zauważa jednak jak bardzo pozorne jest takie rozwiązanie, bo opierające się na fundamentach, które we współczesnym świecie coraz bardziej kruszeją. Obszaru mikro- i mezoetyki nie da się od siebie oddzielić. Jako członkowie rodzin, jesteśmy zarazem obywatelami państwa i ludźmi żyjącymi we wspólnym świecie.

Techniczne zwiększenie naszych możliwości komunikacyjnych do obszaru całego świata (choćby za sprawą Internetu) nie oznacza jednak bynajmniej płynnego rozszerzenia sieci naszych osobistych kontaktów w ramach stabilnych regulacji mikroetycznych. Zupełną fikcją jest przecież naiwne przyjmowanie, że wirtualnych znajomych będziemy traktować jak członków rodziny czy przyjaciół. Fundamentem bowiem, na którym wspiera się mikroetyka, a który rozsadzany jest przez globalną komunikację, jest bliskość. Wraz ze wzrostem skali, szybkości, łatwości kontaktów międzyludzkich, bliskość zanika, a wzrasta anonimowość. W zglobalizowanym świecie współpracujemy z ludźmi, których nigdy nie spotkamy, a sieć takich anonimowych kontaktów i oddziaływań stanowi podstawę kierowania rynkami czy gospodarką⁶.

Z drugiej strony, instytucje państwowe i stanowione przez nie prawo są poddawane ciężkiej próbie sił w środowisku międzynarodowym, w którym korporacje o globalnym zasięgu działają ponad granicami i poza ramami instytucji, wywierając często ekonomiczną presję na tworzących państwowe prawo. Realny spadek siły państwa, spowodowany procesami globalizacyjnymi, osłabia zatem także autorytet prawa i norm społecznych. Jest to kolejny powód, dla którego potrzebne jest, zdaniem Apela, stworzenie makroetyki na innej płaszczyźnie niż lojalność, bliskość czy obywatelstwo. Makroetyka taka umożliwiałaby odpowiedzialne uzgadnianie norm i praw oraz rozwiązywanie konfliktów. „Po raz pierwszy w dziejach – pisze Apel – stajemy wobec globalnych problemów rodzaju ludzkiego jako całości. Wszystkie te problemy wymagają oczywiście, powszechnej, uniwersalnie ważnej podstawy etyki solidarnej sprawiedliwości i współodpowiedzialności”⁷. Warto od razu w tym miejscu zaznaczyć, że rozwiązaniem nie może być powołanie jakiejś megaorganizacji do spraw rozwiązywania globalnych problemów. Apel wyraźnie zwraca uwagę na to, że jesteśmy odpowiedzialni także za kształt swoich instytucji, bez względu na ich zasięg. Problemu, jak uzgadniać normy, nie da się rozwiązać poprzez samą zmianę instancji czy poziomu. Chodzi o uniwersalną podstawę, na którą zgodzą się wszyscy i która zapewni prawomoc-

⁶ Zob. *ibidem*, s. 36.

⁷ K.-O. Apel, *Uniwersalistyczna etyka współodpowiedzialności*, tłum. Z. Zwoliński [w:] J. Sekuła (red.), *op. cit.*, s. 183.

ność podejmowanym ustaleniom, a zarazem określi charakter tej najszerszej z możliwych współodpowiedzialności za skutki stosowania tych norm.

Ostateczne uzasadnienie etyki jako podstawa makroetyki współodpowiedzialności

W poszukiwaniu podstaw dla etycznej współodpowiedzialności w globalnej skali, czyli w poszukiwaniu oparcia dla uniwersalnej etyki, odrzucone zostały już: lojalność i bliskość oraz konwencjonalne przepisy prawa. Apel wyklucza też jakąkolwiek uczuciową podstawę dla etyki. Na podstawie taką powoływał się Jonas, który obowiązkiem etyki przyszłości chciał uczynić unaocznianie długofalowych skutków technicznej aktywności człowieka, tak aby prognozy te budziły strach przed ich urzeczywistnieniem i apelowały do naszej wrażliwości na zło. Apel odrzuca takie uzasadnienie nie tylko ze względu na anonimowość olbrzymiej ilości kontaktów, skutkującą „uwiędnięciem” empatii i wrażliwości, ale także ze względu na trudne do wyobrażenia długofalowe skutki niektórych działań. Powoływanie się na uczucia czy instynkt odrzuca jednak przede wszystkim dlatego, że nie są one wystarczającą podstawą dla etyki i sama ich wartość i rzekoma uniwersalność wymaga jeszcze uzasadnienia⁸. Co zatem pozostaje? Apel zauważa, że „może nawet większość naszych wyrafinowanych intelektualnie filozofów mówi, że racjonalne ufundowanie uniwersalnie ważnej etyki nie jest możliwe”⁹. Inaczej jednak niż owi filozofowie twierdzi sam Apel, który przed transcendentálną pragmatyką postawił zadanie racjonalnego ostatecznego uzasadnienia etyki. Uzasadnienie to jest też ostatnią instancją, na której wspiera się makroetyka współodpowiedzialności.

Transcendentálna-pragmatyka jest efektem transformacji kantowskiego transcendentalizmu przy pomocy idei zaczerpniętych z filozofii języka, hermeneutyki i pragmatyzmu. Na pierwszy rzut oka wydaje się, że zestawienie ze sobą Kanta z Wittgensteinem, Peircem, Gadamerem, Austinem i Searlem nie tylko nie może stworzyć jednej spójnej teorii, lecz sprawia wręcz wrażenie usiłowania złożenia jednego „obrazka” z elementów należących do zupełnie różnych puzzli. Nie chodzi tu jednak o próbę pogodzenia sprzeczności, lecz raczej o wypreparowanie wybranych elementów tych teorii, tak by ich użycie najlepiej służyło celowi, jakim jest ostateczne uzasadnienie etyki (*Letztbegründung*). Karkołomność takiego zadania jest, zdaniem Apla, pozorna, a pozór ten wynika z obecnego wśród hermeneutów, filozofów języka i pragmatystów fałszywego przeświadczenia, iż transcendentalizm nierozłącznie wiąże się z metafizyką. Za sprawą tego przeko-

⁸ Zob. K.-O. Apel, *Problem uniwersalnej makroetyki ...*, s. 36 i n.

⁹ K.-O. Apel, *Uniwersalistyczna etyka ...*, s. 183.

niania Kant stał się „naturalnym wrogiem” wielu współczesnych przedstawicieli tych nurtów, którzy nawołują do „detranscendentalizacji” filozofii¹⁰. Wśród nich znajduje się także Jürgen Habermas¹¹, i to podejście do transcendentizmu najbardziej bodaj różni jego wersję etyki dyskursu od jej transcendentalno-pragmatycznej wersji. Apel nie tylko tej tendencji współczesnej nie pochwała, ale wręcz uważa ją za szkodliwą dla filozoficznego myślenia. Szkodliwa jest między innymi dlatego, że ruguje całkowicie lub nie docenia roli filozoficznej refleksji, z której to świetnie zdawał sobie sprawę Kant. Filozofia języka spycha refleksję na obszar psychologii, zaś Wittgenstein i w pewnym stopniu także hermeneuci, z powodu nieuwzględnienia filozoficznej refleksji, nie dostrzegają jak ich ustalenia dotyczące filozofii odnoszą się do ich własnej filozoficznej pozycji¹². To, co próbuje zrobić Apel w swojej transcendentalnej-pragmatyce, można by określić jako skierowanie refleksji na język i na jego najgłębszą, racjonalną podstawę – argumentację, w której kryje się też sedno racjonalności. Spróbujmy zatem nieco rozjaśnić ów refleksyjny „zabieg” Apela, dokonany w celu odkrycia transcendentalnych podstaw języka i efekty dla makroetyki współodpowiedzialności.

Głównym założeniem i punktem wyjścia dla rozważań nad kwestią ostatecznego uzasadnienia etyki oraz odpowiedzią na problem uzasadnienia wiedzy w ogóle jest w koncepcji Apela tzw. „czysta refleksja”. Podejmując problem ostatecznego uzasadnienia, ten niemiecki filozof ma świadomość związanych z tym przedsięwzięciem poważnych trudności, które współcześnie są znane i rozpatrywane jako trylemat Munchausena¹³. Wybierając dedukcję, jako metodę uzasadnienia, każdy teoretyk popada ostatecznie w błędne koło w dowodzeniu lub jego uzasadnienie prowadzi do regresu w nieskończoność. Apel obiera jako metodę zmodyfikowaną wersję kantowskiej refleksji transcendentalnej. Modyfikacja polega na odwołaniu się do koncepcji krytycznego realizmu Peirce’a i jego pojmowania prawdziwości¹⁴. Zmodyfikowana, czy też jak wyraża się sam Apel, radykalizowana refleksja transcendentalna, ma też inny obszar zastosowania niż we wcześniejszych, odwołujących się do niej koncepcjach filozoficznych. Nie sięga ona już w głąb świadomości, lecz kieruje się na sytuację argumentacyjną, którą ten niemiecki filozof uznaje za sytuację źródłową dla każdej komunikacji (a w szer-

¹⁰ Zob. K.-O. Apel, *Refleksja transcendentalno-pragmatyczna; Główna perspektywa aktualnej transformacji filozofii Kanta*, tłum. Z. Zwoliński [w:] M. Potępa, Z. Zwoliński (red.), *200 lat z filozofią Kanta*, Wyd. Genesis, Warszawa 2006, s. 511.

¹¹ Zob. J. Habermas, *Działanie komunikacyjne i detranscendentalizacja rozumu*, tłum. W. Lipnik, Oficyna Naukowa, Warszawa 2004.

¹² Zob. K.-O. Apel, *Refleksja transcendentalno-pragmatyczna ...*, s. 512 i n.

¹³ Zob. H. Albert, *Pewność czy prawda?*, tłum. I. Lazari-Pawłowska [w:] F. Kwiecińska (red.), *Kierunki filozofii współczesnej*, cz. I, Wyd. UMK, Toruń 1980, s. 307–311.

¹⁴ Zob. m.in. K.-O. Apel, *Refleksja transcendentalno-pragmatyczna ...*, s. 517–520 oraz idem, *Semiotyka transcendentalna a prawda. Znaczenie konsensualnej teorii prawdy Peirce’a we współczesnej dyskusji na temat prawdy*, tłum. J. Rabus, „Principia” 1991, t. IV, s. 5–22.

szym kontekście, jak się wydaje, także dla podmiotowości i racjonalności). W miejsce samotnego „ja” (Kartezjańskiego *ego cogito* czy Husserlowskiego *ego transcendentalnego*) Apel wprowadza wspólnotę komunikacyjną. „Ja” nie może funkcjonować bez innych, bez komunikacji, która zawsze wymaga minimum dwóch osób oraz medium w postaci języka. Także natura samego języka wskazuje na jego konieczny wspólnotowy wymiar (jak zauważył bowiem Wittgenstein, nie ma bowiem czegoś takiego jak język prywatny) i intersubiektywną zrozumiałość znaczeń.

Na poziomie praktyki należymy zawsze do jakichś konkretnych wspólnot komunikacyjnych, osadzonych w pewnym kontekście historycznym i społecznym, posługujących się konkretnym językiem. Przyjęcie sytuacji komunikacyjnej jako podstawowej i wyjściowej dla refleksji umożliwiło Aplowi ukazanie postawy etycznej jako praktycznej relacji, w której zawsze już się znajdujemy, gdy komunikujemy się ze sobą w ramach świata wspólnych znaczeń. W ten sposób, z pełną świadomością niemiecki filozof unika problemu solipsyzmu, zamieniając pojedynczy podmiot *ego-cogito* na podmiot kolektywny. W samej zaś komunikacji Apel kieruje zaś uwagę na sytuację argumentacyjną. Uwypuklenie niezwyklej wagi argumentacji jest zarazem wskazaniem na źródło normatywności w etyce dyskursu i kierując koncepcję etyki dyskursu na poziom transcendentalny.

Na czym zatem polega ta doniosłość argumentowania? Gdy w sytuacji komunikacyjnej próbujemy rozstrzygnąć konflikt interesów, rozwiązać zaistniały problem, wówczas możemy się odwołać do różnych środków językowych i różnych form komunikacji (z góry wykluczając jedynie rozwiązania siłowe, jako niekomunikacyjne). Możemy, występując ze stanowiska obrony własnych interesów, próbować manipulować na różne sposoby swoimi adwersarzami, wykorzystując do tego ich słabości np. niewiedzę oraz swoją ewentualną silniejszą pozycję. Jeśli nam się powiedzie, to zmanipulowany uczestnik komunikacji przyjmie nasze warunki jako obowiązujące, my zaś osiągniemy zamierzony efekt. Nie trzeba, jak sądzę, specjalnie przekonywać co do tego, że taka strategia nader często przynosi sukces „utalentowanym negocjatorom” i jest w pełni uzasadniona, gdy bierzemy pod uwagę jedynie wymogi racjonalności strategicznej. Nie jest to jednak sytuacja, którą chcielibyśmy uczynić wyznacznikiem dla naszych etycznych standardów, gdyż jasno zdajemy sobie sprawę z tego, że racjonalność strategiczna nie może być podstawą formułowania norm moralnych.

W poszukiwaniu źródła ostatecznego uzasadnienia etyki Apel wskazuje na argumentację, a nie na jakikolwiek inny sposób dochodzenia do porozumienia, ponieważ jest ona, zdaniem tego filozofa, gwarancją racjonalności i uniwersalności opartych na niej norm i podejmowanych rozstrzygnięć. Argumentowanie wyklucza manipulację i perswazję, a gwarantuje (o czym możemy przekonać się, rozważając, czym jest argumentacja) równe prawa co do uczestnictwa w dyskursie i podejmowanie rozstrzygnięć jedynie na podstawie siły argumentu. Struktura argumentacji ma uniwersalny charakter i da się zastosować do każdego empirycz-

nego dyskursu, stanowiąc zarazem kryterium oceny jego poprawności, prawomocności i obowiązywania. Apel podkreśla aprioryczność argumentacji, jej stałość i niezależność od przyjmowanych kulturowo i historycznie procedur dochodzenia do porozumienia. Tylko dzięki przyjęciu takiego założenia „można zakwestionować każdą przygodną tradycję historyczną uwarunkowaną przez świat codziennego życia. Jeśli bowiem nie można by radykalnie kwestionować konkretnych tradycji, to nie mogłyby też zasadniczo powstawać kłopoty związane z relatywizmem i historyzmem”¹⁵. Argumentacja nie jest przygodną formą komunikacji pojawiającą się w pewnym momencie rozwoju cywilizacji i zależną od historycznych perypetii praktycznego argumentowania. Jak pisze Apel: „Konieczność prowadzenia na każdy kontrowersyjny temat dyskursu argumentatywnego nie jest kontyngentna bądź przypadkowa, nie mamy bowiem do dyspozycji żadnej rozsądnej alternatywy dla tej dyskusji”¹⁶. Nie oznacza to żadnej zasadniczej słabości naszych form komunikacji, lecz wskazuje na strukturę argumentacyjną, jako tkwiącą u podstaw naszego „poważnego” mówienia i zapytywania w każdej kwestii.

Apel wyjaśnia to m.in. na przykładzie samego zajmowania się filozofią. Celem filozofowania, a przez to i każdej filozoficznej dyskusji, jest odnalezienie i wskazanie racji. Co więcej, tylko ten, kto wypowiada się racjonalnie, a zatem argumentuje, rości sobie prawo do pełnej zrozumiałości, ważności i prawomocności własnej wypowiedzi. Choć brzmieć to może wręcz banalnie, to niemiecki filozof przypomina nam ten „fundamentalny banał”: jeśli traktujemy filozoficzne dyskusje poważnie, to przekonywać powinny nas tylko argumenty. Dyskurs argumentacyjny jest to „transcendentalno-pragmatyczne *a priori* każdego systemu filozoficznego lub należy (...) do niekontyngentnego »faktu rozumu« w sensie kantowskim”¹⁷. To za sprawą tzw. argumentacyjnego *a priori* nasze wypowiedzi zyskują ważność. Ten kto próbowałby nas przekonać, że dyskurs argumentacyjny nie jest żadną wyróżnioną, normatywną i uniwersalną formą komunikacji lecz jedną z jej historycznych form, będących wytworem naszej kultury czy cywilizacji, musiałby zrobić nie inaczej niż używając właśnie argumentacji (!). Tę pułapkę, zabezpieczającą niejako status argumentacyjnego *a priori*, nazywa Apel performatywną sprzecznością. Jeśli zatem chcemy, by to, co mówimy, było ważne i prawomocne dla innych uczestników wspólnoty komunikacyjnej, nie ma na to innego sposobu niż argumentowanie.

Do treści argumentacyjnego *a priori* należą „te założenia, których bez popadnięcia w wewnętrzną sprzeczność performatywną nie można kwestionować ani bez popełnienia błędu *petitio principii* – logicznie uzasadnić”¹⁸. Tę normatywną treść argumentacyjnego *a priori*, która jest rozwinięciem samych koniecznych

¹⁵ K.-O. Apel, *Uniwersalistyczna etyka ...*, s. 187.

¹⁶ K.-O. Apel, *Problem uniwersalnej makroetyki ...*, s. 47.

¹⁷ *Ibidem*, s. 48.

¹⁸ K.-O. Apel, *Refleksja transcendentalno-pragmatyczna ...*, s. 526.

warunków argumentowania, dość zwięźle i jasno ujął, nawiązując do filozofii Apła, Wolfgang Kuhlmann. Pisze on: „1) Jeżeli poważnie jesteśmy zainteresowani rozwiązaniem danego problemu, to winniśmy dążyć drogą racjonalnej argumentacji do właściwego rozwiązania (Argumentuj racjonalnie!); 2) Musimy zabiegać o takie rozwiązanie, które każdy mógłby zaakceptować, a więc musimy zabiegać o racjonalny konsensus (Zabiegaj o racjonalny konsensus!); 3) W każdym przypadku, gdy twoje interesy mogłyby kolidować z interesami innych, zabiegaj o racjonalny praktyczny konsensus z nimi; 4) Zabiegaj niezmiennie o to, by przyczynić się do długoterminowej realizacji takich stosunków, które przybliżają realizację idealnej wspólnoty komunikacyjnej i stale troszcz się o to, by zachowane zostały istniejące już warunki możliwej realizacji idealnej wspólnoty komunikacyjnej”¹⁹. Realizacja idealnej wspólnoty komunikacyjnej jest ideą regulatywną dla każdego praktycznego dyskursu. Powinność uczestnika realnej komunikacji polega zatem najszerzej na zachowaniu warunków racjonalności i na jej „kulturowaniu”. Aby nadać uniwersalne znaczenie normom naszego postępowania w obrębie wspólnoty komunikacyjnej, a zarazem ustanowić współodpowiedzialność za decyzje, mające wpływ na losy świata i ludzkości, musimy podtrzymywać transcendentalną, argumentacyjną procedurę.

Problemy stosowania etyki współodpowiedzialności

Kogo dotyczy makroetyka współodpowiedzialności? Wedle założeń transcendentalnej pragmatyki odpowiedź brzmi: wszystkich. Praktyczny dyskurs jest udziałem każdego, a każdy prawomocny dyskurs wspierać się musi na argumentacyjnym *a priori*, jako podstawie racjonalności i normatywności zarazem. Odwołując się do pewnego „poczucia oczywistości”, Apel dość prowokacyjnie objaśnia. „Gdyby ktoś dorosły, kto na przykład czytał zbyt dużo Nietzschego, zadał nam pytanie »Dlaczego mam być moralny, a więc np. dlaczego mam uważać siebie za współodpowiedzialnego? Czy istnieje dobra – tzn. racjonalna – podstawa ku temu?« to odpowiedź mogłaby brzmieć: tak, jeśli pytasz poważnie, to możesz taką odpowiedź uzyskać. Albowiem w drodze radykalnej refleksji nad założeniami swego postępowania możesz uświadomić sobie, że na poziomie argumentacyjnego dyskursu już współodpowiedzialność podjąłeś, a więc uznałeś fundamentalne normy idealnej wspólnoty komunikacyjnej (...): normy równych praw i współodpowiedzialności”²⁰.

Spróbujmy jednak posunąć się w dociekaniach o krok dalej. Co by znaczyło gdyby ktoś wprost oświadczył, że argumentować nie chce i nie zamierza? Sło-

¹⁹ W. Kuhlmann, *Reflexive Letztbegründung. Untersuchungen zur Transzendentalpragmatik*, Freiburg – München 1985, s.185, cyt. za: B. Sierocka, *Krytyka i dyskurs ...*, s. 135 i n.

²⁰ K.-O. Apel, *Uniwersalistyczna etyka ...*, s. 188.

wem, chce w sposób wolny wystąpić ze wspólnoty komunikacyjnej. Czy takim aktem stawia się poza obrębem wspólnoty dyskursu, niczym barbarzyńca poza obrębem greckiego *polis*? To pytanie pozostaje bez zadawalającej odpowiedzi, ponieważ Apel zdaje się przyjmować, że wszyscy bez wyjątku jesteśmy, czy chcemy tego czy nie, uczestnikami praktycznych dyskursów, a zatem także podmiotami współodpowiedzialności. W bardzo skrajnej sytuacji, którą trudno sobie raczej wyobrazić, rzeczony „barbarzyńca” musiałby przestać mówić i myśleć, by „barbarzyńcą” rzeczywiście się stać.

Jako członkowie idealnej wspólnoty komunikacyjnej i antycypujący ją uczestnicy praktycznych dyskursów, jesteśmy, zdaniem Apela, nie tylko zdolni, lecz też zobowiązani do ponoszenia współodpowiedzialności za problemy będące przedmiotem dyskursów. Jak wypada domniemywać, jesteśmy adresatami tego obowiązku także wtedy, gdy od bezpośredniego udziału w dyskursie uchylamy się poprzez całkowite wycofanie się z niego lub też przez przekazanie swojego głosu rzecznikom i reprezentantom. Samo jednak techniczne wprowadzanie w życie uniwersalnej makroetyki współodpowiedzialności, opartej na medium dyskursu argumentacyjnego, napotyka w praktyce trudności, które Apel wprawdzie zauważa, ale dla których nie znajduje rozwiązania.

Stosowanie zasad makroetyki współodpowiedzialności możliwe jest tylko tam, gdzie spełnione są przynajmniej podstawowe warunki wolnej komunikacji. Podobnie zatem jak Habermas, także Apel zauważa, że w państwach, w których nie ma systemu demokratycznego, nie mogą funkcjonować zasady etyki dyskursu (po prostu dlatego, że nie ma formalnie zagwarantowanego forum dyskusji ani gwarancji równości uczestników, czasem zaś także zamiast dyskusji używa się siły). Demokracja nie jest jednak sama w sobie gwarancją stosowalności makroetyki odpowiedzialności. Jej twórca zapytuje: „w jaki sposób postępować (...) w tych sytuacjach, w których wiara w możliwość dyskursywnego rozwiązywania konfliktów byłaby zachowaniem nierozsądnym, a więc nieodpowiedzialnym?”²¹.

U osób stosujących etykę dyskursu potrzebna jest zatem zdolność do mediacji między działaniami dyskursywnymi i strategicznymi. Tam, gdzie nie ma warunków dla dyskursywnego rozwiązywania konfliktów, zadaniem dla polityka – etyka dyskursu jest wprowadzanie takich zmian, które stopniowo pozwolą osiągnąć postęp w tej dziedzinie.

Postulatem etyki dyskursu jest wytworzenie warunków dla odpowiedzialnego, racjonalnego dyskursu wszystkich członków wspólnoty komunikacyjnej. Tylko używając dyskursu argumentacyjnego można podejmować się rozstrzygania konfliktów dotyczących interesów czy różnych stylów życia²².

²¹ *Ibidem*, s. 191.

²² K.-O. Apel, *Die Konflikte unserer Zeit Und das Erfordernis einer ethisch-politischen Grundorientierung* [w:] idem, *Diskurs Und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1990, s. 34–41.

W końcu pozostaje problem organizacji współodpowiedzialności za skutki zbiorowych decyzji i działań. Zostaje on rozwiązany niezadowolająco, ponieważ Apel zauważa, że postulowane gremia i fora wolnej komunikacji w obszarze całego globu już istnieją i działają, a jednocześnie wycofuje się z jednoznacznej ich oceny. Stwierdza on, że „nie ma (...) innej drogi organizowania zbiorowej odpowiedzialności za skutki naszych zbiorowych działań niż przez ogólnosiwiatową sieć dialogów i konferencji”²³. Jednocześnie jednak zdaje sobie sprawę, że realnie już istniejące i działające instytucje powołane w celu rozwiązywania globalnych problemów nie spełniają warunków dyskursu argumentacyjnego – nie dlatego, że idealne warunki są oczywiście nieosiągalne, lecz dlatego że dla ich uczestników stają się kolejnym medium forsowania prywatnych interesów, i to na globalną skalę. Apel formułuje w tym kontekście dość ciekawą uwagę, którą można potraktować jako konkluzję, wskazującą na braki projektu Apla. „Jest rzeczą interesującą – pisze – że w oczach opinii publicznej uczestnicy większości tych konferencji i debat muszą przynajmniej udawać, że rozważają problemy przy pomocy racjonalnej argumentacji i że przez to reprezentują interesy wszystkich, których te problemy dotyczą. (...) Sądzę, że nie powinno to jednak być jedynie powodem drwin, lecz winno wywoływać uczucie pewnej satysfakcji”²⁴. Dlaczego jednak ma nas cieszyć, że ktoś, kto być może wpłynie na decyzję o kształcie jakiejś części warunków naszego funkcjonowania, nauczył się udawać, że nie chodzi mu wyłącznie o jego własne interesy? To, iż nauczył się też udawać, że argumentuje, nie może przecież sprawić, że zaczniemy udawać, iż w to wierzymy. Satysfakcja, do której odczuwania nieśmiało namawia nas Apel, jest niestety świadectwem poważnej słabości etyki współodpowiedzialności. Nie dowiadujemy się bowiem od jej autora (poza uwagami świadczącymi raczej o bezradności wobec problemu) jak praktycznie, skutecznie realizować etykę współodpowiedzialności.

[znaków 36 244]

Автор проводит анализ проекта макроэтики взаимной ответственности Карла-Отто Апеля – одного из создателей дискурса. Новое измерение этики основанной на дискурсе, по мнению Апеля, является необходимой реакцией на новые этические проблемы связанные с процессом глобализации. В центре находится проблема ответственности за последствия глобальных действий, которые накапливаются, например, в виде экологических проблем. Автор статьи ставит перед собой задание представить макроэтику Карла-Отто Апеля в контексте этики дискурса, из которой этот проект возникает и для которой он являет собой практическую экзemplификацию.

²³ *Ibidem.*

²⁴ *Ibidem.*

ключевые слова: этика, ответственность, дискурс, глобализация, универсальность

słowa kluczowe: etyka, odpowiedzialność, dyskurs, globalizacja, uniwersalność

The author undertakes the analysis of the project of makroethics of the common responsibility introduced by Karl-Otto Apel, the leading originator of the discourse ethics. According to his theory, this new dimension of the ethics based on the discourse creates a necessary answer for new ethical problems arising from the process of globalization. The central problem here is the question of responsibility for the global actions, represented, among other things, by the ecological issues. The author aims at presenting the makroethics of Karl-Otto Apel in the context of the Discourse Ethics, from which the whole project springs, epitomizing also its practical exemplification.

keywords: ethics, responsibility, discourse, globalization, versatility