

Anna Zeidler-Janiszewska

ETYCZNO-LINGWISTYCZNE PODSTAWY KULTURY.
O APLOWSKIEJ WERSJI OBRONY KANTOWSKIEGO
„PROJEKTU NOWOCZESNOŚCI”

..... państwo celów urzeczywistniłoby się naprawdę dzięki maksymom, których prawidło dla wszystkich istot rozumnych przypisuje kategoryczny imperatyw, gdyby [te maksymy] były powszechnie wypełniane. Jednakże, chociaż istota rozumna nie może liczyć na to, że nawet gdyby ona sama przestrzegła ściśle tej maksymy, [to już] dlatego każda inna istota byłaby jej wierna, ani też na to, że państwo przyrody i jego celowe urządzenia, zgodne z istotą rozumną jako ze stosownym [jego] członkiem, tworzyłoby państwo celów możliwe dzięki tej istocie, czyli sprzyjałoby jej oczekiwaniu szczęśliwości – to mimo to pozostaje w mocy prawo: postępuj wedle maksymy członka, który nadaje ogólne prawa dla możliwego tylko państwa celów – [pozostaje w mocy], ponieważ nakaz jego jest kategoryczny”.

Immanuel Kant

Filozofia określana mianem postmodernistycznej w znacznej swej części wyrasta z tego nurtu krytyki nowoczesności, który zapoczątkował Theodor W. Adorno pytaniem o możliwość myślenia po Oświęcimiu – „znaku historii” (w terminologii Kantowsko-Lyotardowskiej), „wydarzeniu epokowym” (*epoch making*) stanowiącym *tremendum horrendum* (w terminologii Ricoeura), ostatecznie dezawuuującym wszelką „metafizykę i dialektykę tożsamości”. Zaangażowanie, z jakim różni zaliczani do tego nurtu myśliciele wypowiadali się w dyskusji rozpętanej przez książkę Fariasa o postawie Heideggera, zdaje się wagę tego wątku w „myśli różnicy” potwierdzać, należy on bowiem ciągle do obszaru – jakby powiedział Foucault – „ontologii nas samych”¹.

Niezależnie jednak od tego, jak dalece zgadzamy się z krytyką uniwersalistycznych (interpretowanych jako totalizujące i uniformizujące) roszczeń nowoczes-

¹ Niektóre wypowiedzi w tej debacie znalazły się w tomie *Heidegger dzisiaj*, „Aletheia” 1991, nr 1(4). Jej amerykańskie przedłużenie spowodowało opublikowanie przez Richarda Wolina *The Heideggerian Controversy: A Critical Reader*, Columbia University Press 1990 w powiązaniu z wcześniejszą „sprawą” Paula de Mana.

ności, krytyką skłaniającą do prób opuszczenia ukonstytuowanego w jej ramach pola dyskursów moralno-praktycznych, nie możemy nie brać pod uwagę koncepcji filozoficznej, której autor – Karl-Otto Apel – podejmuje konsekwentny i wielostronny wysiłek uwspółcześnienia i wzmocnienia „projektu moderny”, równoległy wobec Habermasowskiego programu jej „ratowania” z perspektywy przetransformowanej myśli młodoheglowskiej.

Czyni to przy tym w opozycji do trendów postmodernistycznych, odczytywanych jako apologia skrajnego relatywizmu, jak i – z drugiej strony – do postaw neokonserwatywnych, których rzecznicy postulują przywrócenie różnych form przednowoczesnego ładu kulturowego. Jest jednocześnie bardziej konsekwentnym od Habermasa obrońcą „twardego rdzenia” Kantowskiej wizji kultury nowoczesnej, co wiąże się po części z tym, że Habermas docenia co prawda myśl Kanta jako „wyraz nowoczesnego świata”, jako „zwierciadło odbijające rysy epoki”, lecz uważa, że dopiero perspektywa Hegłowska nadaje tej myśli status „miarodajnej samowykładni moderny”².

Krytykując atmosferę relatywizmu i destrukcji, którą kojarzy z dzisiejszą myślą postmodernistyczną, nie odbiegającą – w swym podstawowym tonie – od atmosfery niemieckiej filozofii początków wieku i czasów Republiki Weimarskiej, Apel stara się jednocześnie wyjść naprzeciw wysuwanym w jej ramach argumentom tak dalece, jak to tylko jest możliwe, tj. jak dalece udaje mu się włączyć owe argumenty we własny, niezwykle konsekwentnie i precyzyjnie budowany dyskurs filozoficzny. Dyskurs ów – zauważa komentator – nie zdaje w żadnym razie sprawy z procesu samotnego poszukiwania prawdy; stanowi raczej „wielką rozmowę, w toku której eksperymentuje się i interpretuje, przy czym na końcu liczy się jedynie większa siła przekonywania zasadniczo lepszych argumentów spośród wszystkich innych argumentów dostępnych”³. Ta krótka

² Zob.: J. Habermas *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt a/M., s. 30–31.

Habermas sam tak charakteryzuje własną perspektywę: „Zarówno w *Erkenntnis und Interesse* jak i w późniejszych pracach z teorii komunikacji realizowałem – jakiegokolwiek miałyby być poza tym różnice – tę strategię: próbowałem rozwinąć uniwersalistyczny sposób stawiania problemów filozofii transcendentalnej, przy jednoczesnym odtranscendentalizowaniu postępowania i celów dowodzenia”, cytując dalej z aprobatą taką oto o sobie opinię: „Zakrawa to niemal na ironię, że Habermas, który jest często oskarżany przez hermeneutyków o hiperracjonalizm, domaga się u samych podstaw swego schematu elementu opinii. Sposób, w jaki «dochodzi się do porozumienia» z transcendentalnym punktem widzenia bardziej przypomina smak estetyczny lub Arystotelesowską phronesis niż wyraźny filozoficzny dowód” (J. Habermas *Odpowiedź na zarzuty*, tłum. A.M. Kaniowski [w:] *Wokół teorii krytycznej Jürgena Habermasa*, red. A.M. Kaniowskiego i A. Szahaj, Warszawa 1987, s. 222). Odnośnie do znaczenia Kantowskiej *Krytyki władzy sądownia* dla refleksji etyczno-politycznej zob. też uwagi Habermasa w tekście *Hannah Arendts Begriff der Macht* [w:] *Politik, Kunst, Religion. Essays über zeitgenössische Philosophen*, Stuttgart 1978.

³ G. Figal *Karl-Otto Apel* [w:] *Philosophie im 20. Jahrhundert*. Bd. 1, hsg. A. Hügli, P. Lübcke, Reinbek bei Hamburg 1992, s. 387.

charakterystyka wskazuje podstawową cechę Apłowskiej postawy – jej zaufanie do argumentacji, odniesione nie tylko do filozofii, ale i do pozostałych dziedzin praktyk symboliczno-kulturowych.

Dodajmy, iż sam Apel określa podjęty wysiłek filozoficzny jako świecką kontynuację dwóch wątków historycznych: Sokratejskiej idei dialogu oraz chrześcijańskiej idei wspólnoty, z uwzględnieniem transformacji, jakim wątki te podlegały w europejskiej i amerykańskiej tradycji filozoficznej⁴.

W rozdziale tym chciałabym zrekonstruować wybrane momenty ewolucji projektu Apłowskiego, wskazując zarazem na te punkty, które mogą zostać lub zostały zakwestionowane przez jego oponentów. Pozostawiając na później bardziej generalną dyskusję założeń etyki dyskursu czy (szerzej) filozofii transcendentualno-pragmatycznej, zarysuję jedynie zestaw pytań stanowiących punkt wyjścia dla takiej dyskusji, jak również – korzystając z interpretacji sporu między Habermasem a Lyotardem sformułowanej przez Richarda Rorty'ego – perspektywę, w której uniwersalistycznie zorientowana koncepcja Apłowska ogranicza *de facto* swój zasięg do partykularnego punktu widzenia, sygnowanego przez problem „niemieckiej katastrofy”. Okazuje się więc „mniej uniwersalna” niż perspektywa poadornowska, krytykowana za – właśnie – absolutyzację partykularyzmu i indywidualizmu.

Nauka i etyka w perspektywie emancypacji

Kontekst, w którym Apel dochodzi do sformułowania wczesnej wersji swojej koncepcji integralnego związku między poznaniem a etyką, przy jednoczesnym przyznaniu etyce komunikacji roli współczesnej „filozofii pierwszej”, określa tocząca się przed 1968 rokiem i (intensywniej) po nim, debata na temat modelu państwa demokratycznego. Z jednej strony, realnych kształtów nabiera omawiana uprzednio wizja państwa technicznego nakreślona sugestywnie przez Arnolda Gehlena i jego ucznia – Helmuta Schelsky'ego, państwa, w którym środki określają cele i w którym „klasyczne ujęcie demokracji jako woli ludu coraz bardziej staje się iluzją”⁵, z drugiej natomiast strony, odnotowujemy wyraźny renesans „teorii krytycznej”, postulującej etyczne zaangażowanie humanistów w obliczu urzeczywistniającej się groźby „technokracji ekspertów”. „Jeśli około 1960 roku – wspomina Herbert Schnädelbach – Horkheimer, Adorno i Marcuse znani byli tylko wąskim kręgiem «wtajemniczonych», to parę lat potem byli na

⁴ Por. na ten temat refleksje we wprowadzeniu do *Transformation der Philosophie*, t. 1, Frankfurt a/M. 1976. Wszystkie cytaty z tej książki zaznaczam w tekście *T.Ph.* podając tom i numer strony.

⁵ Apel przywołuje sformułowanie Schelsky'ego z książki *Auf der Suche nach Wirklichkeit*, Düsseldorf 1965. We wcześniejszej pracy – *Einsamkeit und Freiheit* (Hamburg 1963) Schelsky mówił o nowej autoalienacji człowieka, która może go pozbawić własnej tożsamości, alienacji pogłębiającej się wraz z rozwojem cywilizacji naukowej.

ustach wszystkich, a nawet pomawiano ich o «podżeganie zza biurka» i o duchowe ojcostwo późniejszego lewicowego terroryzmu. O tym, co zapewniło im posłuch, czyli o takich zjawiskach, jak wielka koalicja 1966–1969 i jej plany ustaw o stanie wyjątkowym, opozycja pozaparlamentarna (APO), kryzys uniwersalistów, wojna wietnamska, amerykański ruch w obronie praw obywatelskich, problemy Trzeciego Świata – w takich interpretacjach umyślnie zapomiano⁶.

Człowiek jednowymiarowy Marcusego (1964, wyd. niemieckie 1967) oraz *Technika i nauka jako ideologia* Habermasa stanowią najbardziej bodaj znane świadectwa krytycznej problematyzacji ówczesnej sytuacji, skupione na tradycyjnym – omawianym tu już – wątku podwójnego oblicza racjonalizacji w znaczeniu Weberowskim. Staje się ona, jak pisał Habermas w nawiązaniu do Marcusego, „nie tylko krytycznym miernikiem stanu sił wytwórczych, który pozwala zdemaskować obiektywnie zbędną represyjność historycznie powstałych stosunków produkcji, ale również kryterium apologetycznym, przy użyciu którego można też usprawiedliwić same stosunki produkcji, ukazując je jako funkcjonalne ramy instytucjonalne”⁷.

Sytuacja ta prowadzi, zdaniem Apla, do konieczności ponownego ożywienia filozofii jako takiej teorii wiedzy, która na nowo musi zaangażować się w „całość stosunków między teorią a praktyką”, a więc przeciwstawić się aprobowanej tendencji do eliminowania tej właśnie jej roli jako już niepotrzebnej z uwagi na bezpośredni, technologiczny i instytucjonalny „przymus rzeczy” (*Sachzwang*), sankcjonowany przez epistemologię scejtystyczną i pesymistyczną wizję „post-historyczną”.

Swoje stanowisko buduje Apel w odwołaniu do Habermasowskiej (zapożyczonej u Schelera) koncepcji trzech typów „interesu” i – odpowiednio – trzech typów wiedzy: empiryczno-analitycznej, hermeneutycznej i krytycznej (określanej później jako rekonstrukcyjno-krytyczna)⁸. Oryginalność zaproponowanego wówczas rozwiązania w kontekście innych stanowisk w debacie „technologiczno-krytycznej” sprowadza się, mówiąc z grubsza, do sposobu zakwestionowania możliwości ujmowania jakiegokolwiek nauki (także więc – wbrew neokantystom – wiedzy o charakterze analityczno-empirycznym) jako „wolnej od wartości”. Sposób ten doprowadził do powiązania idei emancypacji z koncepcją „idealnej wspólnoty komunikacyjnej”.

⁶ E. Martens, H. Schnädelbach *Zur gegenwärtigen Lage der Philosophie* [w:] *Philosophie. Eingrungskurs*, hrsg E. Martens, H. Schnadelbach, Reinbek bei Hamburg 1985, s. 17.

⁷ J. Habermas *Technika i nauka jako „ideologia”*, tłum. M. Łukasiewicz [w:] *Czy kryzys socjologii?*, red. J. Szacki, Warszawa 1977, s. 345.

⁸ J. Habermas *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt a/M. 1968. Por. J. Habermas *Kultur und Kritik*, Frankfurt a/M. 1973.

Apel rozpoczyna argumentację na rzecz tej tezy od wyważonej refleksji nad statusem nauk społecznych, ujmowanych bądź scjentyście, bądź hermeneutycznie. Zauważa, iż ujęć tych nie należy ujmować jako „ostatecznie” alternatywnych, bowiem chociaż empiryczno-nomologiczna praktyka humanistyki abstrahującej od „subiektywnej natury” („współczynnika humanistycznego”) swego przedmiotu posiada spory zakres oddziaływania, to jednak jej moc eksplanacyjna pozostanie w istocie niewielka, jeśli nie zostanie skonfrontowana z hermeneutyczną koncepcją interakcji społecznej. Dzieje się tak na przykład w psychologii eksperymentalnej, kiedy prowadzący badanie i osoba poddana badaniu „porozumiewają się otwarcie co do interesu obydwu stron w kierowaniu pewnymi warunkowanymi zachowaniami” lub też uzgadniają „zakres manipulacji opartej na znajomości praw”. „Można powiedzieć, że empiryczno-analityczna obiektywizacja i techniczne kierowanie ludzkim zachowaniem jest w tym przypadku zastąpione i unieszkodliwione przez hermeneutyczne porozumienie społeczne” (*T.Ph.* t. II, s. 139).

Aby uwyraźnić konsekwencje czysto technicznego ujęcia wiedzy społecznej można przywołać przykład pedagogiki jako dziedziny łączącej – klasycznie – teorię z praktyką. Jeśli miałyby ona, jak chcieli pozytywiści, pozostać wyłącznie rodzajem wiedzy analityczno-empirycznej, rozwijanej na gruncie psychologii zachowań uwarunkowanych, to stałaby się w efekcie wyłącznie technologią tresury. „Wizja ta – ostrzega Apel – wcale nie jest utopią, jeśli wyobrazimy sobie funkcje takiej pedagogiki w społecznym kontekście technicznie perfekcyjnego systemu totalnej manipulacji wielką masą przez wąską elitę manipulatorów” (*T.Ph.* t. II, s. 144).

Musimy jednak pamiętać, że istnieją sytuacje, w których nawet przy najlepszej woli potencjalnych partnerów interakcji porozumienie okazuje się niemożliwe. Dzieje się tak na przykład w relacji między nauczycielem a dzieckiem lub – często w bardziej drastycznej formie – między psychoterapeutą a neurotykiem. „Pedagog i psychoterapeuta – powie Apel wbrew poglądom zwolenników psychiatrii radykalnie humanistycznej – mogą poddać zachowanie partnera zdystansowanej obiektywizacji i nieuniknionym zabiegom manipulacyjnym, a jednocześnie poprzez komunikację wywołać proces refleksji, dzięki któremu w końcowym efekcie partner powinien uświadomić sobie swoje niejasne motywy i uczynić je przedmiotem prawdziwie intersubiektywnej dyskusji” (*T.Ph.* t. II, s. 142).

Podobnie opisuje Apel zaangażowaną krytycznie socjologię, która odnosząc się do społeczeństwa jako całości prowokuje refleksję przekształcającą działania nieświadome (poddające się i manipulacji, i procedurom wyjaśniania), w działania świadome i odpowiedzialne. Metahermeneutyka Freudowska, uwolniona – jak powie Habermas – od fałszywego scjentyistycznego rozumienia samej siebie

– okazuje się także płodna w obszarze makrospołecznym, o czym wiedzieli doskonale przedstawiciele pierwszego pokolenia Szkoły Frankfurckiej⁹. O ile jednak wczesnych frankfurtczyków problematyka psychoanalityczna interesowała bardziej w aspekcie krytyczno-pesymistycznej diagnozy kultur, o tyle Habermas i Apel wciągają ją raczej w obszar optymistycznie pojętej strategii emancypacyjnej.

Również w przypadku przyrodoznawstwa, którego przedmiot określa „interes ludzkości w technicznym zarządzaniu światem”, interweniują przesądzania natury aksjologicznej. Zaprojektowaną przez myślicieli europejskiego Oświecenia (od Bacona i Kartezjusza po Kanta) funkcję przyrodoznawstwa ujmować należy jako jedynie potencjalną, tj. zależną w istocie od sposobów wykorzystywania nauki i techniki, zważając przy tym nie tyle na oczywistą możliwość ich nadużywania do celów np. militarnych, co raczej jako formę bardziej skrytą, wprzęgniętą w ideologię państwa technicznego, eliminującego w imię technicznie pojętej emancypacji demokratyczne procedury uzgadniania woli.

Można jednak pokazać – i tu *de facto* zaczyna się Aplowska „właściwa” opowieść – że nauki tradycyjnie ujmowane jako wewnętrznie „wolne od wartości” u samych swych podstaw zakładają wspólnotę porozumienia w celu nadania naukowym dyskusjom i ich rezultatom mocy obowiązującej. Są więc – inaczej mówiąc – także w jakimś stopniu hermeneutyczne.

We wspólnocie uczonych-eksperymentatorów przyjmuje się określone kryteria aksjologiczne, kryteria tzw. etyki minimum, jak na przykład wzajemne uznanie badaczy za autonomiczne podmioty argumentacji, zakładające poważne traktowanie wszystkich argumentów innych osób i wymagające poważnego traktowania argumentów własnych. Ideę tę odnajduje Apel u Charlesa Sandersa Peirce’a, którego określa mianem „Kanta amerykańskiej filozofii”¹⁰.

Interpretacja Apla różni się nieco od Habermasowskiej. Podczas gdy autor *Poznania i interesu* sądził, iż Peirce nie potrafił wykorzystać swojej koncepcji podmiotu poznania, tj. wspólnoty naukowców, tak by pokazać, że na „zwykłą” komunikację w jej obrębie kryją się przesądzenia symboliczno-interakcyjne, zakładane „w trakcie zdobywania stosowalnej technicznie wiedzy”, lecz nie dające się w kategoriach tej wiedzy uzasadnić¹¹, Apel przypisuje amerykańskiemu pragmatyście intencję odrzucenia podziału na rozum teoretyczny i praktyczny, co wiąże z uznaniem, iż „historyczny proces poznania, którego cel

⁹ Zob. na ten temat ustalenia M. Jaya w książce *Dialektische Phantasie. Die Geschichte der Frankfurter Schule und des Instituts für Sozialforschung 1923–1950*, Frankfurt a/M. 1976.

¹⁰ Koncepcji Peirce’a poświęcił Apel odrębne studium, publikowane pierwotnie jako wprowadzenie do niemieckiego wyboru pism tego filozofa. Zob.: K.-O. Aple *Das Denkweg des Charles Sanders Peirce: Eine Einführung in den amerikanischen Pragmatismus*, Frankfurt a/M. 1975.

¹¹ Por. *Erkenntnis und Interesse*, *op. cit.*, s. 178.

umieszczony jest w przyszłości, implikuje moralne i społeczne zaangażowanie wszystkich członków Community of Investigators z uwagi na falsyfikowalny i meliorystyczny charakter wszystkich przekonań” (*T.Ph.* t. II, s. 176).

W pozytywnym nawiązaniu do koncepcji Peirce’a dostrzec można symptom zwrotu w stosunku do wartościowań odziedziczonych po „starej” teorii krytycznej. Trudno byłoby bowiem chyba znaleźć bardziej filozoficznie druzgocącą krytykę pragmatyzmu niż ta, jakiej dokonał Horkheimer w *Krytyce rozumu instrumentalnego*, krytykę, w której nie został oszczędzony ani James, ani Dewey, ani Peirce. I Apel, i Habermas podejmują więc zadanie „odzyskania” pewnych tradycji na rzecz progresywnie pojętej idei emancypacji przeciwstawionej tak własnej frankfurckiej tradycji, jak i pesymizmowi płynącemu z kręgów „post-historycznych”, ale i zarazem utwierdzonemu przez szeroką akceptację społeczną optymizmowi konserwatystów.

Zgodnie z Peirce’owskim postulatem „logicznego socjalizmu” każdy, kto chce „zachowywać się logicznie w sensie syntetycznej logiki możliwego doświadczenia, musi poświęcić wszelkie prywatne interesy związane z własną skończonością, również egzystencjonalny (w sensie Kierkegaarda) interes w zbawieniu duszy na rzecz interesu «nieograniczonej wspólnoty». Tylko ona bowiem może osiągnąć cel, jakim jest prawda” (*T.Ph.* t. II, s. 177).

Argumentacyjna wspólnota uczonych stanowi dla Apła wzorzec wszelkiej wspólnoty komunikacyjnej, co skłania go – nawiasem mówiąc – do interpretacji Popperowskiej koncepcji społeczeństwa otwartego nie jako wyniku – jak sądził sam Popper – „irracjonalnej decyzji moralnej” (stymulowanej młodzieńczym odruchem buntu wobec obserwowanego przez okno brutalnego stłumienia robotniczej manifestacji w Wiedniu, o czym opowiada w rozmowie z Konradem Lorenzem, lecz jako ekstrapolacji „etyki minimum” dostrzeżonej we wspólnotach badawczych i opisanej w *Logice odkrycia naukowego*, na całość życia społecznego. Dodajmy, dla symetrii, że ów drugi wątek swej działalności twórczej związał Popper po latach z przeżyciem zaćmienia słońca – ewidencji dla koncepcji Eisteinowskiej.

Idąc dalej tym tropem zauważa Apel, iż forma państwa demokratycznego może być pojmowana jako próba realizacji nieograniczonej wspólnoty komunikacyjnej, częściowo zinstytucjonalizowanej w dziedzinie nauki. Refleksja odkrywająca i opisująca tę zależność byłaby tyleż współczesną teorią wiedzy, co i odnowioną filozofią praktyczną, eksponującą etyczne minimum komunikacji jako formalnie niezbędny i zarazem uniwersalny warunek wszelkiej społecznej ekooperacji.

Pogłębieniu tak zarysowanej idei i „umocowaniu” jej w dwudziestowiecznej tradycji filozoficznej poświęci Apel dalsze swe prace, które doprowadzą do sformułowania dzisiejszej „planetarnie ważnej etyki odpowiedzialności”¹², pozo-

¹² Rozwijanej w książce *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*, Frankfurt a/M. 1988 i w licznych późniejszych artykułach.

stającej w ciągłym kontakcie ze zmieniającą się kulturową „empirią”, jak i jej różnorodnymi (w tym – postmodernistycznymi) interpretacjami filozoficznymi.

Transcendentalne ujęcie języka po „zwrócenie lingwistycznym”

„Jeszcze nigdy przedtem – mówi Apel – nie mieliśmy tak jasnej jak w dwudziestym wieku świadomości, że za słowem «język» kryje się podstawowy problem nauki i filozofii, a nie tylko empiryczny przedmiot obok innych (wewnątrzświatowych) przedmiotów” (*T.Ph.* t. II, s. 330).

Różnorodność ujęć języka – w lingwistyce teoretycznej, psycho- i socjolingwistyce, w filozofii analitycznej i pragmatycznej, w hermeneutyce i antropologii, by wymienić tylko niektóre obszary wiedzy, nie ułatwia zbudowania filozoficznie adekwatnego jego pojęcia. Dodatkową trudność sprawia fakt, iż jakby w odpowiedzi na precyzję a zarazem i wielość definicji szczegółowych, filozofia (w osobie Heideggera i niektórych jego kontynuatorów) wybrała mistyczno-metaforyczny tryb rozprawiania o języku, przez co tym bardziej zdystansowała się i wyobcowała wobec nauk szczegółowych.

Jedną z możliwych dróg postulowanej filozoficznej koncepcji języka, pozostającej w kontakcie z tym, co dzieje się w różnych obszarach wiedzy naukowej, jest – wbrew intencjom projektodawców lingwistycznej transformacji filozofii – wykazanie, że warunki możliwości i ważności porozumienia i samorozumienia są jednocześnie warunkami „pojęciowego myślenia, przedmiotowego poznania i sensownego działania”, a więc warunkami kultury w ogóle. Owa redukcja kultury do wymiaru lingwistycznego, a właściwie – argumentacyjnego, stała się zarówno przedmiotem krytyki, jak i impulsem do projektowania ponownej – tym razem estetycznej – transformacji filozofii transcendentalnej w duchu antropologicznym¹³.

Droga myślenia Apela przebiega w znacznej mierze zgodnie z kierunkami dwudziestowiecznej transformacji filozofii i podporządkowana jest zadaniom: 1) wykazaniu niewystarczalności ujmowania języka w terminach „oznaczania i informowania” (krytyka koncepcji reprezentacji z punktu widzenia pragmatyki) oraz 2) pokazaniu możliwości takiej krytycznej korekty filozofii transcendentalnej, która pozwoli na konkretyzację pojęcia rozumu w postaci pojęcia języka i tym samym na zniesienie różnicy między filozofią teoretyczną a filozofią praktyczną (co – przypomnijmy – postulował Peirce w przeciwieństwie do zachowującego „odrębność wiary” Jamesa).

Obydwa te zadania angażują różnorakie tradycje, przede wszystkim jednak – tradycję pragmatyzmu i hermeneutykę. Ten skądinąd bardzo ważny wątek dla

¹³ Projekt taki sformułował H. Paetzold w *Ästhetik der neueren Moderne. Sinnlichkeit und Reflexion in der konzeptionellen Kunst der Gegenwart*, Stuttgart 1990. Zob. też wypowiedzi w tomie *Kommunikation und Reflexion. Zur Diskussion der Transzendentalpragmatik. Antworten auf Karl-Otto Apel*, hrsg. W. Kuhlmann und D. Böhler, Frankfurt a/M. 1982.

uproszczenia wywodu pominię¹⁴, dodam tylko, że pozytywnej ocenie hermeneutyki w aspekcie wykazania nieadekwatności scjentyistycznej konceptualizacji wiedzy humanistycznej (a także – jak starałam się pokazać poprzednio – po części przyrodniczej i matematycznej) towarzyszy ocena negatywna związana z wyzbyciem się przez tę orientację roszczenia do uniwersalności, a tym samym – z otwarciem pola dla postaw relatywistycznych. Dopiero więc powtórna transcendentalizacja hermeneutyki może przywrócić jej funkcję etyczną pojmowaną nie tylko jako proces „uwrażliwiania” na wartości w procesie kulturowej edukacji jednostek, lecz jako takie ugruntowanie norm moralnych, które zabezpieczy przed ponownym otwarciem wolnego pola dla „redukcji złożoności świata do wartości pseudobiologicznych”, jaka miała miejsce w czasach „niemieckiej katastrofy”¹⁵.

Pierwszy z wymienionych zamysłów Apla obejmuje krytykę obowiązującego w tradycji od Platona i Arystotelesa pojęcia języka uformowanego w „porządku wynikania, zastosowania logiki i oznaczania”. Pojęcie to zostało doprowadzone do absurdu, a zatem przewyżnione przez Wittgensteina. Wiadomo, że nie tylko filozofia języka, ale i inne dziedziny humanistyki (antropologia, etyka) wyciągnęły z niej konsekwencje. Zdaniem Apla nie można jednak zgodzić się z koncepcją autora *Traktatu i Dociekań* do końca. Musimy raczej „myśleć przeciw niemu i wykroczyć poza niego”, by uzyskać filozoficzną korzyść z jego koncepcji. „Nie wystarczy, jak to czyni Wittgenstein, zastąpienie modelu oznaczania i koncepcji znaczenia przedmiotowego wymogiem opisu różnorodnych funkcji i reguł gry w użytkowaniu języka, nawet jeśli pragmatyczne rozszerzenie horyzontu wobec jednostronnej logiczno-epistemologicznej orientacji zachodniej filozofii języka okazuje się bardzo potrzebne” (*T.Ph.* t. II, s. 347).

Trzeba przenieść problem na inną płaszczyznę i zapytać o to, kim jest Wittgenstein (czy ogólniej – filozof) piszący o grach językowych i ich wzajemnej nieprzekraczalności? Musi on mieć świadomość – argumentuje Apel – że opisując gry językowe i związaną z nimi formę życia sam może w nich uczestniczyć i poddawać je refleksji. Korzysta więc – inaczej mówiąc – ze

¹⁴ Rozwija go szczegółowo E. Kobylińska w artykule *Etyka w wieku nauki (O transcendentalno-pragmatycznej etyce dyskursu K.-O. Apla, „Kultura Współczesna” 1992, nr 1.*

¹⁵ Wątkiem tym zajmował się szczegółowo D.J.K. Peukert, m.in. w ostatniej pracy *Max Webers Diagnose der Moderne*, Göttingen 1989, a także w kontekście dyskusji na Zjeździe Socjologów w 1910 roku między Ploetzem a Weberem w sprawie biologicznych podstaw socjologii. Intencją Paukerta jest obrona Webera przed tym typem zarzutów, jakie pojawiają się wobec relatywizmu i wolnej od wartościowania nauki w kontekście dyskusji nad genezą faszyzmu. Zob. też. H. Orłowski *Nazizm. Trzecia Rzesza a procesy modernizacji*, „Przegląd Zachodni” 1992, nr 4.

specyficznej gry językowej – „refleksyjnie i zarazem krytycznie odniesionej do wszystkich możliwych gier językowych”, co przeczy koncepcji ich absolutnej niewspółmierności. „Do tego samego założenia odwołuje się każdy tłumacz, każdy interpretator tekstu, każdy przedstawiciel rozumiejących nauk o kulturze. Działalność filozofa języka, hermeneutycznie zorientowanego naukowca czy tłumacza nie tylko zakłada pryncypialną możliwość uniwersalnej komunikacji, ale ponadto ma sens dopiero przy założeniu progresywnej realizacji tej możliwości” (*T.Ph.* t. II, s. 162).

Wspólny charakter wszystkich gier językowych polega, zdaniem Apla, na tym, że wraz z nauczeniem się jednego języka, tj. z socjalizacją językowej formy życia, uczymy się ludzkiej formy życia w ogóle. „Tym, co wynosi nas ponad naturę, jest ta jedyna rzecz, której naturę możemy poznać: język – powie Habermas. Autonomia i odpowiedzialność są nam dane poprzez jego strukturę. Nasze pierwsze zdanie wyraża niedwuznacznie intencję powszechnego i nieskrępowanego konsensusu”¹⁶.

Właśnie w dyskusji z Wittgensteinem dochodzi do sformułowania pojęcia „idealnej gry językowej”, wykorzystanego później w koncepcji „idealnej wspólnoty komunikacyjnej”. Gra idealna – dowodzi Apel – jest antycypowana w każdej faktycznej grze językowej i jako taka może być określona mianem transcendentalnej, co stanowi pożądaną podstawę do transformacji klasycznej formuły transcendentalizmu w duchu lingwistycznym. Trzeba jednak jednocześnie uporać się z problemem faktycznego pluralizmu konkurujących gier językowych (form życia) w kulturze, czyli odpowiedzieć na pytanie, jak pogodzić ów pluralizm z postulatem normatywnego konsensusu odnośnie reguł użycia słów w transcendentalnej grze językowej. Apel odwołuje się w tym miejscu do antropologii kulturowej i lingwistyki historycznej, twierdząc, iż monadyczny charakter gier językowych w społecznościach archaicznych i późniejszych, i różnice między nimi nie tyle może zniknęły, ile straciły na znaczeniu wraz z rozwojem „fundującej komunikacyjną jedność gry językowej nauki bądź wypływającej z jej ducha techniki organizacji, produkcji i komunikacji”. Języki azjatyckie i europejskie pomimo opisanej w lingwistyce różnicy struktur mogą dziś wyrazić zasadnicze myśli cywilizacji naukowo-technicznej „w sposób znaczeniowo ekwiwalentny [...]. Wydaje się ponadto prawdopodobne – powiada dalej – że nawet nieprzetłumaczalne obszary różnych kultur bądź form życia dają się na podstawie pogłębionej wiedzy o różnych strukturach wzajemnie interpretować, przynajmniej w sensie porozumienia praktycznego, np. etyczno-politycznego” (*T.Ph.* t. II, s. 351). Fakt, iż współczesna polityka światowa oparta jest na zasadach porozumienia (które stanowi deklarowane *a priori* wszelkich strategicznych rokowań) jest dla Apla ciągle pośrednim argumentem

¹⁶ J. Habermas *Interesy konstytuujące poznanie*, tłum. L. Witkowski, „Colloquia Communia” 1985, nr 2, s. 167.

na rzecz trafności koncepcji idealnej gry językowej, konstytuującej nasz specyficznie ludzki sposób bycia. Można jednak od razu argumentować, że takie (podzielane i przez Habermasa) ujęcie stanowi ekstrapolację zachodnioeuropejskiej linii rozwoju społeczeństw posttradycyjnych, zaś ewentualne potwierdzenia „obowiązywania” tegoż modelu w innych kręgach kulturowych jest jedynie efektem europejskiego imperializmu kulturowego¹⁷.

Apel sądzi jednak, że analiza dzisiejszej realnej praktyki komunikacyjnej zdaje się przeczyć teoretycznie możliwej tezie o niewspółmierności i wzajemnej nieprzekraczalności poszczególnych gier językowych. Przywołuje też dla poparcia tego sądu rozmaite badania lingwistów zorientowane na poszukiwanie językowych „uniwersaliów”. Wzmacnia tym samym proponowane ujęcie idealnej wspólnoty komunikacyjnej jako zasady regulatywnej w sensie Kantowskim. „Na miejsce metafizycznie przyjętej przez Kanta «świadomości w ogóle», która już zawsze gwarantuje intersubiektywną ważność poznania, wkracza regulatywna zasada krytycznego tworzenia konsensusu w idealnej, założonej w realnej, wspólnocie komunikacyjnej” (*T.Ph.* t. II, s. 355).

Implikacją takiego ujęcia języka jest – jak wspomniałam – uzyskanie drugiego z wyznaczonych sobie przez Apla celów: zniesienie istotnej dla Kanta różnicy między filozofią teoretyczną i filozofią praktyczną, czy inaczej – rozumem teoretycznym i rozumem praktycznym. Przypomnijmy, że w Kantowskim ujęciu „rozum teoretyczny nie może powiedzieć niczego o wartościach, których realizacji winniśmy poświęcać nasze działania praktyczne, ponieważ poznawany przezeń porządek metonimiczny świata wartości tych nie wyznacza. Rozum praktyczny natomiast wartości owe wskazuje, czy je raczej postuluje, nie mogąc jednak przy argumentowaniu za nimi odwoływać się do schematów myślenia prawomocnych w obrębie teoretycznego rozumu. Jeśli pozostając w sferze regulowanej przez rozum praktyczny czynimy rekurs do tych schematów, popadamy wówczas w wewnętrznie antynomiczną «metafizykę»”¹⁸.

Rozwiązanie proponowane przez Apla czynić ma jednostkę „mniej samotną” w jej świadomości etycznej niż w przypadku ujęcia wyrażonego przez Kanta w słowach stanowiących motto moich rozważań, zaczerpniętych z *Uzasadnienia*

¹⁷ W. Hudsons, analizując poglądy Rorty’ego i Putnama jako przykład tzw. debaty modernistyczno-postmodernistycznej, podkreśla fakt, iż w debacie tej nie pojawiają się ani nazwiska, ani też koncepcje spoza kręgu kultury zachodniej. Paradoks dzisiejszej dyskusji filozoficznej określa, jego zdaniem, fakt, iż „nie pokazuje ona, jak dalece zaawansowane kapitalistyczne kultury Zachodu wciąż jeszcze okazują się jako wcale nie ultrapostępowe, lecz jako zwrócone wstecz i językowo prowincjonalne; jak dalece ich elity oddalone są od kultury globalnej, którą przewidują niektórzy prorocy postmoderny; i jak wciąż jeszcze ograniczone jest zarówno upowszechnianie norm, jak i realizacja nowożytności w sensie Weberowskim” (W. Hudson *Zur Frage postmoderner Philosophie* [w:] *Die unvollendete Vernunft: Moderne versus Postmoderne*, hrsg D. Kamper, W. van Reijen, Frankfurt a/M. 1987, s. 150).

¹⁸ J. Kmita *Dziedziectwo magii w nauce* [w:] *Racjonalność, nauka, społeczeństwo*, red. H. Kozakiewicz, E. Mokrzycki, M.J. Siemek, Warszawa 1989, s. 61.

metafizyki moralności, gdzie „ostatecznym” argumentem autonomicznego postępowania moralnego w duchu imperatywu kategorycznego staje się sam „fakt rozumu”. Skoro na miejscu Kantowskiej „świadomości w ogóle” pojawiły się działania komunikacyjne we wspólnocie uczonych (opisanej w nawiązaniu do Peirce’a) i skoro działania owe zakładają jakiś minimalny stały zestaw przesądzeń etycznych, to również modelowana na nich „idealna gra językowa” okazuje się również – u samych swych podstaw – etyczna; „można nawet pokazać – powie Apel – że refleksja nad założoną we wspólnocie argumentujących moralną normą podstawową ofiarowuje w ogóle jedyną możliwość racjonalnego, ostatecznego uzasadnienia etyki” (*T.Ph.* t. II, s. 357).

Ten właśnie moment – zmierzanie do „racjonalnego, ostatecznego uzasadnienia etyki” – różni Apla od myślicieli postmodernistycznych, którzy nie tyle – jak zarzuca im Apel – porzucają w ogóle myśl o uniwersalności moralności, co raczej chcą wydobyć ową uniwersalność nie ze sfery mówienia, lecz ze sfery milczenia, sfery – jak określił to Zygmunt Bauman – „międzyludzkiej”, ale nie „społecznej”¹⁹. Dla Lévinasa będzie to absolutna relacja wobec Innego, pierwotna wobec „kultury” i społeczeństwa w sensie zachodnim.

Apel sądzi, że można również wykorzystać na rzecz koncepcji „idealnej wspólnoty komunikacyjnej” tryb postępowania współczesnej, mocno zredukowanej formy filozofii praktycznej, jaką stanowi analityczna metaetyka. Fakt bowiem, że zajmuje się ona właśnie wypowiedziami oceniającymi, każe podejrzewać, że za pozornie opisowym trybem analizy odkryć można jej własne uwikłanie w dyskurs argumentacyjny. Wkracza więc – niejako niechcący – na drogę etyki normatywnej, którą chciała porzucić. „W ten sposób transcendentalna refleksja nad warunkami możliwości językowego porozumienia w nieograniczonej wspólnocie komunikacyjnej uzasadnia, jak się wydaje, jedność *prima philosophia* jako jedność rozumu teoretycznego i praktycznego”, a tym samym – jak komentuje osiągnięcia Apla Wolfgang Kuhlmann – rozwiązuje problem, którego nie udało się rozwiązać Kantowi²⁰.

Postmoderniści – Lyotard czy Welsch – sprzeciwiliby się oczywiście takiej ocenie zamysłu Kantowskiego, wskazując raczej, iż królewiecki filozof bądź to celowo „nie rozwiązał” problemu jedności rozumu, bądź też wolał problematyzować ową jedność w perspektywie „przejsń” (*Übergänge*).

Teoria dyskursu argumentacyjnego jako etyka uniwersalna. Kłopoty ze „wspólnotą realną”

Aby uchwycić jasno, ku czemu zmierzały wcześniejsze poszukiwania Apla, jak i podstawowy kierunek jego rozważań późniejszych, trzeba przyjrzeć się

¹⁹ Z. Bauman *Nowoczesność i zagłada*, Warszawa 1991, s. 248.

²⁰ Por. W. Kuhlmann *Transcendentalno-pragmatyczna teoria praktycznej subiektywności*, tłum. A. Zeidler-Janiszewska [w:] *Idea IV*, Białystok 1991.

dokładniej koncepcji zarysowanej w rozprawie „A priori wspólnoty komunikacyjnej a podstawy etyki. O problemie racjonalnego uzasadniania etyki w wieku nauki”, zamykającej dwutomową „transformację filozofii” i stanowiącej – jak powie później Apel – „punkt wyjścia dla kontynuowanej po dziś dzień próby ustanowienia planetarnie zorientowanej etyki dyskursu jako etyki odpowiedzialności”²¹.

„Etyki planetarnie zorientowanej” – a więc makroetyki odniesionej potencjalnie do całej ludzkości, uzupełniającej etykę średniego zasięgu (dotyczącą wspólnot narodowych i państwowych) oraz mikroetykę (dotyczącą wspólnot intymnych – rodziny, małżeństwa, przyjaźni, sąsiedztwa). O ile współczesny dyskurs moralny toczony jest najczęściej wokół problemów wspólnot intymnych, tak w optyce życia codziennego, jak i filozofii, o tyle już w obszarze mezoetyki bezrefleksyjnie oddaje się pole działania grupowym egoizmom lub nadużywanej przez polityków „racji stanu”, zaś obszar makroetyki pozostawia się grupom wtajemniczonym: ekspertom i politykom, działającym w oparciu o wiedzę instrumentalną i instrumentalno-strategiczną. Poddajemy się w ten sposób – często nieświadomie – ideologii „interesu nauki” i państwa technicznego, za którym – jak pokazuje Habermas – kryją się struktury władzy, zainteresowane w niewidocznych technikach tłumienia autentycznego dialogu.

Tymczasem współczesna nauka i jej przedłużenia technologiczne stawiają przed nami wyzwania, którym nie może już sprostać ani tradycyjna etyka substancjalna, ani wiedza instrumentalno-strategiczna. Po raz pierwszy w historii gatunku stanęliśmy przed zadaniem podjęcia solidarnej odpowiedzialności za skutki naszych działań w obszarze planetarnym – i to wyzwanie musi podjąć współczesna filozofia, jeśli nie chce sprzeniewierzyć się przyjętym niegdyś zobowiązaniom. Lokuje ona dziś jednak problematykę etyczną albo w sferze „niezobowiązującej subiektywności”, którą wyznaczył Weberowski „politeizm wartości”, albo też przekształca się – zgodnie z modelem scjentyistycznym – w metaetykę: w rzekomo wolny od wartościowania naukowy opis zwyczaju językowego lub logicznych reguł stosowanych w dyskusjach moralnych. Ów stan faktyczny w połączeniu z ciśnieniem czasu sprawia, iż uniwersalna etyka solidarnej odpowiedzialności wydaje się „zarazem konieczna i niemożliwa”.

We wszystkich sferach dzisiejszego życia publicznego argumenty pragmatyczne, dostarczane przez ekspertów w oparciu o reguły scjentyistyczno-technologiczne, wypierają tradycyjne uzasadnienia moralne. Pragmatyzm – w sensie ideologii – stał się, jak to opisywał Horkheimer, „obowiązującą filozofią życia publicznego w zachodnim społeczeństwie przemysłowym”, zaś polityczna doktryna liberalizmu przejęła funkcję globalnej alternatywy wobec quasi-socjalistycznej

²¹ Cytat ze wstępu Apła do przygotowywanego polskiego wydania „Transformacji filozofii” (maszynopis).

formy marksistowskiej koncepcji zapośredniczenia teorii i praktyki. W społeczeństwach tzw. realnego socjalizmu marksizm stał się bowiem „dogmatycznym zaprzeczeniem zarówno ducha nauki, jak i ducha wolnej etycznej odpowiedzialności”. W sytuacji powojennej konkurencji między obydwooma blokami, liberalizmowi nie pozostaje nic innego, jak utrwalanie podziału na sferę rozumu teoretycznego (powszechnego, reprezentowanego przez scjentyściecznie zorientowaną filozofię) i sferę rozumu praktycznego (partykularną bądź indywidualną, reprezentowaną przez szeroko pojęty egzystencjalizm). „Potwierdzają się one nawzajem poprzez podział pracy, przypisując sobie bądź obszar obiektywnego poznania, bądź też obszar subiektywnych, etycznych decyzji” (*T.Ph.* t. II, s. 376).

Zauważmy, iż Aplowska krytyka rzekomo nieprzekraczalnej, określonej przez makropolitykę alternatywy, przypomina ustalenia G. Lukácsa, który we *Wprowadzeniu do ontologii bytu społecznego* tak oto charakteryzował „współczesny stan problemu”: „Zapatrzona w siebie samozadowolenie neopozytywizmu i skazany z góry na sterylną niemoc bunt egzystencjalizmu w podobny sposób kończą się na zanegowaniu możliwości stworzenia sobie przez ludzkość własnej przyszłości”²², co skłaniać może do uznania pesymistycznych wniosków Gehlena, iż „alternatywy są znane i we wszystkich przypadkach ostateczne” i że – jak mówi Baudrillard – żyjemy w czasie spełnionej Apokalipsy i spełnionej Utopii. Aplowski bunt wobec takiego ujęcia dostarcza argumentów przeciwnikom tezy o wkroczeniu w erę posthistorii – także później, kiedy po upadku systemu komunistycznego stwierdza się – raz jeszcze – jej spełnienie²³.

Perspektywa funkcjonujących uprzednio dwóch systemów politycznych nie stwarzała możliwości skonstruowania makroetyki solidarnej odpowiedzialności za losy świata. „W pierwszym przypadku [współczesny kapitalizm – *A.Z.-J.*] postuluje się moralne decyzje sumienia wszystkich jednostek, nie można jednak uzasadnić intersubiektywnie ważności norm etycznych i tym samym uzasadnić moralnej solidarności. W drugim przypadku [socjalizm państwowy – *A.Z.-J.*] postuluje się solidarność w moralnej odpowiedzialności społeczeństwa, nie można jej jednak zapośredniczyć ani teoretycznie, ani praktycznie poprzez jednostkowe decyzje sumienia” (*T.Ph.* t. II, s. 370).

Jedynie refleksja nad podstawami komunikacji, tj. filozofia pojęta jako etyka dyskursu pozwala – zdaniem Apla – na przezwycięzenie moralnej obojętności współczesnego świata wobec dalekosiężnych, potencjalnie groźnych, skutków rozwoju nauki i techniki. Trzeba więc – w nawiązaniu do wcześniejszych ustaleń – przyjąć jako punkt wyjścia i dojścia zarazem perspektywę wspólnoty argumen-

²² G. Lukács *Wprowadzenie do ontologii bytu społecznego*, cz. I. tłum. K. Ślęczka, Warszawa 1982, s. 176.

²³ Myślę o książce F. Fukuyamy *The End of History and the Last Man*, New York, Toronto 1992, ujmującej aktualną sytuację światową jako zapanowanie liberalizmu bez alternatywy.

tacyjnej, której trop odnaleziony został w praktyce eksperymentatorów i której cel (dążenie do prawdy) nie zostanie nigdy do końca rzeczywistniony za życia uczestników. Wspólnota ta – przypomnijmy raz jeszcze – nastawiona jest na osiągnięcie konsensusu i zakłada uprzednie wobec aktu argumentacji uznanie wszystkich jej członków za równouprawnionych, poważnie argumentujących partnerów dyskusji. „Ten, kto argumentuje, uznaje *implicite* wszelkie możliwe roszczenia wszystkich członków wspólnoty komunikacyjnej, które mogą być uzasadnione przez rozsądne argumenty [...]. Zarazem argumentujący zobowiązuje się do uzasadnienia wszystkich swoich roszczeń wobec innych. Ponadto wszyscy uczestnicy wspólnoty komunikacyjnej (a to znaczy *implicite*: wszystkie istoty myślące) są, moim zdaniem, zobowiązani do uwzględnienia wszystkich potencjalnych roszczeń każdego potencjalnego uczestnika wspólnoty” – pisze Apel, po raz kolejny uogólniając ustalenia poczynione w odniesieniu do naukowej wspólnoty eksperymentatorów” (*T.Ph.* t. II, s. 421).

Tylko tak pojęta zasada etyki dyskursu stanowić może podstawę demokratycznego tworzenia woli drogą umowy (zgodnego z ideologią liberalnego społeczeństwa), zapewnia bowiem konkretnie negocjowanym i zawierany umowom moralną zobowiązawalność i czyni zarazem możliwą tak dyskusję moralną, jak i jej polityczno-prawną instytucjonalizację²⁴.

Jednak, jak łatwo zauważyć, założenie wspólnoty, która respektowałaby dokładnie warunki charakteryzowane przez etykę dyskursu posiada charakter idealizacyjny. Pomija się bowiem zarówno konkretne problemy trudności argumentacji (logiczne i psychologiczne), jak i – przede wszystkim – uwikłanie podmiotów dyskursu w praktykę rzeczywistnianą „tu i teraz”, a więc w realną wspólnotę komunikacyjną, określaną nie przez idealne dążenia, lecz raczej przez empirycznie uchwytny konflikt interesów.

Czy więc w przypadkach podejmowania decyzji w sytuacji, która nie pozwala na zastosowanie zasady etyki dyskursu, nie pozostajemy jednak – jak chcą egzystencjaliści – we władaniu irracjonalizmu? Czy też z koncepcji wspólnoty komunikacyjnej można wyprowadzić „przynajmniej zasady regulatywne dla sytuacyjnej etyki samotnych decyzji”?

Pozytywną odpowiedź na ostatnie pytanie wskazuje – zdaniem Apla – kierunek myślenia Sartre’a po porzuceniu przezeń „egzystencjalizmu dowolności” na rzecz ujmowania go „jako humanizmu”. Jednostka, która znalazła się w wyjątkowej, nieporównywalnej z innymi sytuacji, może mianowicie działać niejako „w imieniu ludzkości”, „wybrać ludzkość wybierając siebie”, wierząc, iż każdy człowiek postawiony po fakcie w tej sytuacji udzieliłby zgody na podjęte przez nią działanie. „Kto argumentuje – pisze Apel – zakłada już zawsze z góry dwie

²⁴ Problemy z tym związane podnosi O. Höffe w książce *Politische Gerechtigkeit. Grundlegung einer kritischer Philosophie von Recht und Staat*, Frankfurt a/M. 1987.

rzeczy równocześnie: po pierwsze – realną wspólnotę komunikacyjną, której członkiem stał się w procesie socjalizacji; po drugie – idealną wspólnotę komunikacyjną, która zasadniczo byłaby w stanie zrozumieć sens jego argumentów i definitywnie osądzić ich prawdziwość” i dodaje, iż „dialektyka (i dziwność) tej sytuacji polega na tym, że zakłada się wspólnotę idealną w realnej [...] a zarazem wie, że (w większości przypadków) realna wspólnota komunikacyjna pozostaje daleka od idealnej wspólnoty komunikacyjnej” (*T.Ph.* t. II, s. 429).

Umiarkowana utopia?

Zastanawiając się nad możliwymi zarzutami, iż wizja wspólnoty idealnej stanowi jedynie fikcję samotnego myślenia, odpowiadającą w jakiejś mierze (a i to nie zawsze) wąskiej społeczności intelektualistów jako „poważnie argumentujących”, a co za tym idzie – dodajmy – uniwersalizuje *de facto* scjentystyczny model racjonalności i właściwą mu etykę, Apel rozwija koncepcję „dialektycznego napięcia” między obydwoma wspólnotami: idealną i realną, poszerzając tym samym emancypacyjny wymiar swojej koncepcji. Zakłada, iż każde realne działanie nastawione jest na realizację dwóch powiązanych ze sobą celów: na przetrwanie gatunku ludzkiego definiowanego jako realna wspólnota komunikacyjna, przy czym ową funkcję przetrwania opisuje na swój sposób Luhmanowska teoria systemów²⁵ oraz na urzeczywistnienie wspólnoty idealnej w realnej, ku czemu zmierzają hermeneutyczne i emancypacyjno-krytyczne nauki społeczne. Mówiąc inaczej: strategia przeżycia spełnia się w długofalowej strategii emancypacji, charakteryzowanej jako „zniesienie wszystkich uwarunkowań asymetrii interpersonalnego dialogu”. Podobnie charakteryzuje ten ostatni moment Habermas: „Idealną sytuację komunikacyjną cechuje to, że każdy konsensus, który może zostać osiągnięty w jej warunkach, musi zostać *per se* uznany za ważny. Antycypacja idealnej sytuacji komunikacyjnej jest gwarancją tego, że z osiągniętym konsensusem możemy łączyć wymóg prawdziwego konsensusu; antycypacja ta jest równocześnie miarą krytyczną, wobec której każdy faktycznie uzyskany konsensus może zostać podany w wątpliwość i następnie sprawdzony co do tego, czy jest on wystarczającym symptomem dla faktycznego porozumienia”²⁶.

Łatwo zauważyć, że klasyczny motyw emancypacyjny z wczesnej fazy rozwoju Szkoły Frankfurckiej uzyskuje tu inną artykulację i zarazem inne normatywne

²⁵ W książce *Soziale Systems. Grundriss einer allgemeinen Theorie* (Frankfurt a/M. 1984) społeczeństwo ujęte jest jako system złożony z podsystemów podlegających bezustannej samoregeneracji na wzór autopoiezy biologicznej, opisanej przez H. Maturanę i F. Varełę.

²⁶ J. Habermas *Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz* [w:] tamże, N. Luhmann *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie — Was leistet sie System-Forschung?*, Frankfurt a/M. 1971, s. 136.

uzasadnienie. Stąd jednak już blisko do zarzutu utopijności myślenia, przed którym Horkheimer i Adorno bronili się przywołując wątek zakazu obrazowania wywiedziony z tradycji hebrajskiej, wątek, do którego nawiązuje wielu dzisiejszych przedstawicieli myśli postmodernistycznej. Zarzut to niebagatelny w kontekście Heglowskiego w swej genezie powiązania utopii z terrorem, powiązania dyskutowanego zarówno w perspektywie rozczarowanej lewicy (pozycji, z której wyrasta także francuska „myśl różnicy”), jak i z pozycji „konserwatywnych”, które w Niemczech identyfikowane są z grupą uczniów Joachima Rittera (Spaemann, Lübbe, Marquard)²⁷.

Apel broni konieczności ramowej (tj. formalistycznie i zarazem uniwersalistycznie pojętej) utopii nie tylko z uwagi na jej wagę w zabezpieczaniu możliwości przejawiania się w różnorodności, ale i ze względu na fakt, iż całkowita rezygnacja z „projektowania” prowadzi – jego zdaniem – do zwycięstwa w życiu publicznym (a także i prywatnym) strategiczno-instrumentalnego modelu komunikacji, a więc do pełnego urzeczywistnienia się wizji „państwa technicznego”²⁸.

Zwraca jednak uwagę na podnoszony w dyskusjach o szkodliwości utopii „delikatny problem moralny”. Wyraża się on w pytaniu: „W jakich sytuacjach i na gruncie jakich kryteriów partner komunikacji może rościć sobie prawo do wyemancypowanej świadomości i uważać się za uprawnionego terapeutę społeczeństwa?” (*T.Ph.* t. II, s. 434).

Pamiętamy, że uprzednio problem ten rozważany był w kontekście hermeneutycznej kontroli scjentyście zorientowanych nauk społecznych (nauczyciel–dziecko, psychoterapeuta–pacjent). Obecnie argumentem na rzecz „prawa do terapii” staje się idealna wspólnota komunikacyjna, stanowiąca – co widać już wyraźnie – uwspółcześnioną wersję Kantowskiego „państwa celów”.

Przytoczone wyżej pytanie ujmuje się jako tożsame z dyskutowanym wcześniej problemem uprawomocnienia decyzji samotnej jednostki w konkretnej, trudnej sytuacji; decyzji, za którą „nie stoją żadne gwarancje filozoficzne ani naukowe”, a która mimo wszystko – idąc śladem myślenia Sartrowskiego – może kierować się zasadą nakazującą refleksyjne wyobrażenie sobie możliwej krytyki ze strony członków idealnej wspólnoty komunikacyjnej. Zasadę tę określa Apel mianem „solidarności transcendentalnej”. Jednak „nawet jeśli chodzi o ważną politycznie decyzję, odpowiedzialność za nią ponosi jednostka (solidaryzująca się ewentualnie z grupą), a nie kolektyw. Egzystencjalizm ma tu rację wobec marksistowskiej ortodoksji: jednostka jako posługująca się argumentami może solidaryzować się z idealną wspólnotą komunikacyjną. Powinna ona założyć ową transcendentalną solidarność i trwać przy niej nawet wówczas, gdy

²⁷ Zob.: B. Willms *Postmoderne und Politik*, „Der Staat” 1989, s. 3.

²⁸ Por.: K.-O. Apel *Ist die Ethik der idealen Kommunikationsgemeinschaft eine Utopie? Zum Verhältnis von Ethik, Utopie und Utopiekritik* [w:] *Utopieforschung*, hrsg. W. Vosskamp, Bd. 1. Stuttgart 1983. Zob. też W. Reese-Schäfer *Karl-Otto Apel zur Einführung. Mit einem Nachwort von J. Habermas*, Hamburg 1990.

solidaryzuje się – poprzez ryzykowne polityczno-egzystencjalne zaangażowanie – z realną grupą społeczną” (*T.Ph.* t. II, s. 435).

Niewielka to jednak pociecha dla współczesnego polityka, którego często trapi niewspółmierność akceptowanych przekonań i ideałów z wizją odpowiedzialności za skutki decyzji podejmowanych wszak zawsze w obliczu wspólnot realnych. Z tego też względu pojawia się próba rozbudowania etyki dyskursu o „uniwersalnie ważne normy współodpowiedzialnej kooperacji wobec wspólnych problemów ludzkości”. Stają się one szczególnie istotne w obliczu rozpadu dwusystemowego świata zachodniego, rozpadu, który przyniósł rywalizację grupowych egoizmów i nacjonalizmów oraz pokazał bezradność dotychczasowych form regulowania konfliktów politycznych.

Rozum „samodoganiający się”, czyli refleksja nad granicami etyki dyskursu i sformułowanie podstaw etyki odpowiedzialności

Niewielu filozofom udało się za życia zbudować tak liczną i aktywną wspólnotę wokół własnej koncepcji, jak Aplowi; ilość dyskusji nad całościowym znaczeniem koncepcji, jak i nad jej szczegółowymi rozwiązaniami stale wzrasta, wzrasta też liczba „wewnątrzparadygmatycznych” i formułowanych z zewnątrz wątpliwości²⁹. Apel stara się, jak wspomniałam, o maksymalne uwzględnienie wszystkich głosów krytycznych, „wmontowując” podnoszone problemy w obręb swojej koncepcji i wyostrzając tym samym – zgodnie z ideą bezustannej autorefleksji („daru” nowożytnej filozofii świadomości) – orientację co do

²⁹ Z niezwykle obszernej literatury w tym zakresie wymienię następujące prace niemieckie: H. Albert *Transzendente Träumereien. Karl-Otto Apels Sprachspiele und sein hermeneutischer Gott*, Hamburg 1975; *Forum für Philosophie Bad Homburg: Philosophie und Begründung*, Frankfurt a/M. 1987; *Forum für Philosophie Bad Homburg: Zerstörung der moralischen Selbstbewusstsein: Chance oder Gefährdung?*, Frankfurt a/M. 1988; O. Höffe *Ethik und Politik*, Frankfurt a/M. 1979; W. Kuhlmann *Reflexive Letztbegründung. Untersuchungen zur Transzendentalpragmatik*, Freiburg-München 1985; W. Oelmüller (hrsg.) *Normenbegründung – Normendurchsetzung*, Paderborn 1978; W. Oelmüller (hrsg.) *Transzendentalphilosophische Normenbegründung*, Paderborn 1978; A. Wellmer *Ethik und Dialog. Elemente des moralischen Urteils bei Kant und in der Diskursethik*, Frankfurt a/M. 1986; J. Habermas *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt a/M. 1983.

W polskiej literaturze przedmiotu poza sporadycznymi przekładami tekstów Apła (głównie z ostatniego okresu) wymienić można następujące prace, w których o koncepcji Apła się wspomina na ogół na marginesie dyskusji poglądów Habermasa: *Wokół teorii krytycznej Jürgena Habermasa*, red. A.M. Kaniowski, A. Szahaj, *op. cit.*; *Dyskursy rozumu: między przemocą a emancypacją*, red. L. Witkowski, Toruń 1990; A. Szahaj *Krytyka, emancypacja, dialog. Jürgen Habermas w poszukiwaniu nowego paradygmatu teorii krytycznej*, Warszawa 1990; A.M. Kaniowski *Filozofia społeczna Jürgena Habermasa*, Warszawa 1990; Z. Krasnodębski *Upadek idei postępu*, Warszawa 1991.

miejsca, w którym się znajduje, jak i ograniczeń, którym podlega. Ograniczenia te uznaje albo za stałe, albo też próbuje je – jak w przypadku sygnalizowanego problemu odpowiedzialności – przekroczyć.

W jednej z dyskusji Habermas określił krótko etykę dyskursu jako kognitywistyczną, formalistyczną, uniwersalistyczną i deontologiczną, co dla Apła stało się pretekstem do pogłębionej refleksji na temat jej granic i sposobu pojmowania owych ogólnych charakterystyk. Okazji ku temu dostarczyła konferencja pod hasłem „Moralität und Sittlichkeit”, zorganizowana wokół sformułowanego w tytule referatu Habermasa pytania „Czy Heglowskie zarzuty przeciwko Kantowi dotyczą również etyki dyskursu?”³⁰ „Obrona” Apła eksponuje następujące momenty przyjętej perspektywy:

1. Kognitywizm nie oznacza wcale wiary w możliwość realizacji zasady etyki dyskursu w trybie nakłonienia jednostek do jej realizacji w konkretnych sytuacjach życiowych; uzasadnienie argumentacyjnej ważności (obowiązywalności) owej zasady musi jednocześnie uznać „irracjonalne misterium dobrej woli (również w złu!) za swoją granicę”, musi więc uznać – inaczej mówiąc – „antropologię w ujęciu pragmatycznym”.

2. Uniwersalistyczno-formalistyczny charakter etyki dyskursu daje się uzasadnić tylko wówczas, gdy abstrahujemy od sytuacji uzgadniania konkretnie określonych norm. Formułując jednak ogólne warunki dyskursu, które podporządkowują sobie w trybie formalno-proceduralnym zróżnicowane, niekiedy konfliktowe „formy życia”, nie wyklucza się dyskusji nad celami „dobrego życia”, pozostawiając je wszelako do uzgodnienia zainteresowanym podmiotom. W ten sposób unika się równocześnie zarzutów, podnoszonych wobec projektów merytoryczno-utopijnych. „Dyskurs argumentacyjny – przypomina Apel – nie jest dowolną grą językową wybraną spośród stu innych gier językowych Lebensweltu, w których bierzemy udział lub nie bierzemy, lecz jest zawsze założony we wszystkich formach komunikacji jako jedyna dająca się pomyśleć instancja uprawomocniająca wobec spornych roszczeń do ważności”³¹.

Takie ujęcie tego statusu odpiarać ma zarówno punkt widzenia moralnego sceptycyzmu i relatywizmu, jak też postulowaną przez współczesnych neoarystotelików tezę o prymacie sytuacyjnych etyk substancjalnych zogniskowanych wokół władzy *phronesis*. Prowadzona wcześniej krytyka relatywizmu niesionego

³⁰ Podstawowe zarzuty sprowadzają się do wyeksponowania formalizmu etyki dyskursu, jej niejasnych – zdaniem oponentów – związków z „wizjami dobrego życia”, niejasnego statusu zasady sprawiedliwości i niejasnych związków ze sferą Lebensweltu. Zob. na ten temat: M. Szczepański *Etyka dyskursu – między formalizmem a historyzmem* [w:] *Dyskursy rozumu: między przemocą a emancypacją*, red. L. Witkowski, Toruń 1990.

³¹ K.-O. Apel *Granice etyki dyskursu*, tłum. E. Kobylińska, „Studia Metodologiczne” 1992, nr 27, s. 367.

przez historyzm i hermeneutykę oraz pragmatyzm, obejmująca także postawę reprezentowaną przez Maxa Webera, musi jednak – zdaniem Apla – uporać się z postawionym dramatycznie przez autora *Etyki protestanckiej* problemem, iż „każda etyka świata musi stawić czoła faktowi, że osiągnięcie «dobrych» celów jest w licznych wypadkach związane ze zgodą na użycie moralnie wątpliwych środków, jak również z tym, że możliwe lub prawdopodobne są złe skutki uboczne. I żadna etyka świata nie może przesądzić, kiedy i w jakim stopniu etycznie dobry cel może «uświęcać» etycznie niebezpieczne środki i skutki uboczne”³².

Weber – co podkreślał niegdyś w dyskusji ze swoimi krytykami Merleau-Ponty, a ostatnio podniósł w innym nieco kontekście Detlev Peukert³³ – nie dokonał żadnego wyboru między reprezentowaną przez Kazanie na Górze i filozofię Kantowską „moralnością sumienia” a „moralnością odpowiedzialności”, która osądza czyny nie według intencji, lecz wedle ich skutków. Nie był ani zwolennikiem Machiavellego (choć doceniał ważność podniesionej przez niego problematyki), ani dogmatykiem wiary z jej maksymą „Hier stehe ich und kann nicht anderes”; konstataował jedynie „politeizm wartości” i „walkę bóstw”, która później jeszcze wyraźniej przerodziła się w „bezpardonową walkę o potęgę prowadzącą do przemocy”³⁴.

Zakładając nawet, jak chce – odwołując się do greckiej tragedii autor *Humanizmu i terroru*, że „konflikt jest na trwałe założony w łonie ludzkości”, można go – sądzi Apel – złagodzić i „oddramatyzować” poprzez uzupełnienie części A etyki dyskursu o część B – wprowadzającą kwestie odpowiedzialności za skutki podejmowanych decyzji, uwzględniającą więc pewne elementy myślenia teleologicznego. Chodzi jednak przy tym o taki sposób „przekroczenia” dotychczasowej, ujmowanej „przekonaniowo” etyki dyskursu, który nie popadałby w paradoks Lenina i Brechta, postulujących zdaniem Apla zastąpienie moralności strategiczną walką klas, prowadzącą w konsekwencji do eliminowania moralności w ogóle, bowiem w przyszłym królestwie wolności będzie ona, podobnie jak państwo, niepotrzebna. By uniknąć skojarzeń tego rodzaju, Apel wyróżnia – w nawiązaniu do Habermasa – pięć typów racjonalności działania: racjonalność matematyczno-logiczną, techniczno-naukową (instrumentalną), strategiczną (stanowiącą zastosowanie racjonalności instrumentalnej do obszaru komunikacji i interakcji, a więc swoistą „kolonizację” Lebensweltu przez rozum instrumentalny), racjonalność konsensualno-komunikacyjną (rekonstru-

³² M. Weber *Polityka jako zawód i powołanie*, tłum. P. Egel i M. Wander, Warszawa 1989, s. 33.

³³ Interpretacja Paukerta opiera się na tekstach dotyczących „obiektywności” poznania w naukach społecznych, tekstach o nauce i polityce oraz *Etyce protestanckiej*, a także wspomnianej tu dyskusji z Ploetzem.

³⁴ M. Merleau-Ponty *Humanizm i terror*, tłum. J. Migasiński [w:] *Marksizm XX wieku*, red. J. Dobieszewski, M.J. Siemek, Warszawa 1991.

owaną w ramach etyki dyskursu oraz racjonalność dyskursu filozoficznego, w którym rozum – jak to określiła Ewa Kobylińska – bezustannie dogania sam siebie.

Z punktu widzenia interesujących nas problemów najważniejszy okazuje się stosunek między racjonalnością strategiczną i konsensualno-komunikacyjną, bowiem działają one w tym samym obszarze i są często nieodróżnialne – szczególnie w perspektywie tradycyjnej koncepcji działania, historycznie trafnej w odniesieniu do społeczeństw przednowoczesnych. Gdybyśmy jednak zdani dziś byli wyłącznie na racjonalność typu teleologicznego, jak wmawia nam scjentyzm i pragmatyzm – absolutyzując jeden tylko aspekt synkretycznego ujęcia Arystotelesowskiego, to moralność mogłaby być ufundowana jedynie na gruncie wiary religijnej, co stanowiłoby regres w stosunku do Oświecenia, lub na gruncie „wykalkulowanego własnego interesu” zgodnie z Hobbesowską koncepcją „wojny wszystkich ze wszystkimi”. Zakładając jednak prymat racjonalności konsensualnej nad strategiczną można starać się o sformułowanie takiej zasady etyki dyskursu w jej części B, w której obydwa typy racjonalności mogą współpracować, a tym samym etyka deontologiczna „wchłania” elementy etyki teleologicznej. Habermas zaproponował – biorąc pod uwagę te właśnie okoliczności – dodatkową zasadę etyczną: „Każda prawomocna norma musi spełniać ten warunek, iż skutki i efekty uboczne, wpływające przypuszczalnie z jej powszechnego przestrzegania w celu zaspokojenia interesów każdego z osobna, mogłyby zostać bez przymusu zaakceptowane przez wszystkich zainteresowanych”³⁵. Apel formułuje ją nieco inaczej. Zasada owa głosi mianowicie, iż obowiązkiem każdego, kto argumentuje poważnie, jest działanie na rzecz przybliżenia („urzeczywistnienia”) warunków idealnej komunikacji (Kantowskiego „państwa celów”), przy czym może on stosować w tym celu takie elementy czerpane z obszaru racjonalności strategiczno-instrumentalnej, które „nie obciążają” już zrealizowanych naturalnych i kulturowych warunków emancypacji wspólnoty realnej.

Część B etyki Apłowskiej, formułująca ową nadbudowaną nad „czystym” dyskursem argumentacyjnym formalno-universalną zasadę odpowiedzialności, wkomponowana jest w szerszy kontekst o charakterze historiozoficznym, spełniającym wszelako – intencjonalnie przynajmniej – wymogi, jakie Habermas nałożył na wiedzę „rekonstrukcyjną”³⁶.

³⁵ J. Habermas *Moralität und Sittlichkeit – Was macht eine Lebensform rational?* [w:] *Rationalität*, hrsg. H. Schnädelbach, Frankfurt a/M. 1984, s. 220.

³⁶ Zob. na ten temat J. Habermas *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt a/M. 1983, s. 29–52. W książce *Der philosophische Diskurs der Moderne*, op. cit. tak oto scharakteryzowany został związek między filozofią a wiedzą rekonstrukcyjną: „To, co uprzednio było udziałem filozofii transcendentalnej, mianowicie intuicyjna analiza samoświadomości, obecnie wchodzi w zakres nauk rekonstrukcyjnych; opierają się one na analizie udanych lub zniekształconych wypowiedzi i starają się w perspektywie

„Możliwy dzisiaj wgląd w niekontyngentne *a priori* dyskursu argumentacyjnego, które filozofię i naukę w ogóle czyni możliwą, sam przedstawia także fakt historyczny, należący do naszego dziedzictwa kulturowego. Jednocześnie wgląd w uniwersalistyczne *a priori* dyskursu należy także do tych osiągnięć ewolucji kulturowej, które my – jako ci, którzy faktycznie argumentują – uznaliśmy od razu za zobowiązujące do dochowania. Ale temu zobowiązaniu możemy uczynić zadość tylko w ten sposób, że *a priori* dyskursu, jako «faktowi rozumu» przyznamy status normatywno-teleologicznego miernika przy rekonstrukcji ludzkiej historii społecznej i kulturowej”³⁷.

„Realnością” zasady odpowiedzialności okazuje się – w tej perspektywie – kultura wkraczająca w stadium postkonwencjonalne, a w szczególności – polityka, wymagająca określonych kompetencji w wymiarze makro- i mezoetycznym. Z tego względu nie należy oczekiwać, że zwykła, konwencjonalna władza sądenia może wystarczyć w regulacji konfliktów zagrażających niekiedy możliwości przetrwania gatunku ludzkiego.

Płaszczyzna historiozoficzna. „Kryzys dojrzałości” i warunki przejścia od etyki konwencjonalnej do postkonwencjonalnej

Koncepcja ewolucji struktur poznawczych J. Piageta, wyróżniająca trzy stadia rozwoju osobniczego: sensoryczno-motoryczne, stadium operacji konkretnych i stadium operacji formalnych, zainspirowała, jak wiadomo, L. Kohlberga do opracowania rekonstrukcyjnej teorii rozwoju świadomości moralnej, wykorzystanej i uogólnionej w Habermasowskiej rekonstrukcji materializmu historycznego i w teorii działań komunikacyjnych.

Do ujęć tych nawiązuje także Apel, eksponując i transformując niektóre ich momenty, które staną się obecnie przedmiotem mej uwagi: problem kryzysu moralnego zachodzącego na symbolicznym stopniu „cztery i pół” oraz problem udanego przejścia do moralności postkonwencjonalnej jako właściwej aktualnej fazy rozwoju społecznego („udanego” – a więc między innymi „przezwyćzającącego” myśl postmodernistyczną traktowaną przez Apła, a także przez Habermasa, jako symptom „kryzysu dojrzałości”)³⁸.

Przypomnę najpierw krótko koncepcję stadiów i stopni rozwoju moralnego wyróżnionych przez Kohlberga. Stadium pierwsze, przedkonwencjonalne, ce-

uczestników dyskursów i uczestników interakcji wyeksplikować przedteoretyczną wiedzę o regułach, jakie posiadają podmioty mówiące, działające i poznające w sposób kompetentny” (s. 347–348).

³⁷ K.-O. Apel *Etyka dyskursu jako etyka odpowiedzialności*, tłum. T. Mańko, „Principia” 1992, t. 5, s. 21.

³⁸ Por. W. Reese-Schäfer, *op. cit.*, s. 103–111.

chuje (stopień pierwszy) orientacja na maksymalizację przyjemności i unikanie kar, później (stopień drugi) – orientacja instrumentalna i relatywistyczna, polegająca na zaspokajaniu własnych potrzeb, a przy okazji – potrzeb innych osób (głównie w aspekcie fizyczno-praktycznym). W stadium drugim, konwencjonalnym, jednostka początkowo orientuje się (stopień trzeci) na zgodę interpersonalną (konformizm wobec norm i oczekiwań związany z „właściwym” wypełnianiem roli społecznej), później – na porządek i prawo (stopień czwarty), przy czym utrzymanie porządku stanowi w tej fazie niejako cel sam w sobie. Wedle Kohlberga temu właśnie stopniowi odpowiada moralność większości dorosłych w USA, zaś Apel wiąże z nim tradycyjną moralność obowiązku reprezentowaną przez pruskich urzędników. Do tego momentu dylemat sformułowany przez Maxa Webera nie ma jeszcze znaczenia, albowiem zarówno w archaicznej społeczności opartej na pokrewieństwie (*Blutsverbandsordnung*), a także jeszcze w moralności utrzymanej w ramach „Law and Order” warunki stosowania moralności powstały równocześnie z nią i z tego względu „zwyczaje stosowania są do pewnego stopnia «wplecione» w znaczenie samych norm”. Koncepcja Wittgensteina okazuje się więc w pewnym sensie odpowiadająca temu etapowi rozwoju społecznego.

W stadium trzecim, postkonwencjonalnym, pojawia się u jednostki świadomy wysiłek określenia wartości i zasad oraz próba ich uprawomocnienia. Najpierw (stopień piąty) dominuje orientacja na umowę społeczną (legalistyczno-utylitarnistyczna), będąca – zdaniem Kohlberga – odpowiednikiem oficjalnej moralności amerykańskiego rządu i jego przedstawicieli. Apel analizuje odpowiadające temu stopniowi państwo prawa, które ujmuje jako uznanie przez zainteresowanych systemu przymusu, które może być „wymuszone”, ale i także „swobodnie zaakceptowane” w dyskursie³⁹.

Stopień szósty – stopień orientacji na uniwersalne zasady etyczne – zakłada, iż jednostka świadomie wybiera abstrakcyjną etyczną zasadę działania (złoty środek, imperatyw kategoryczny *etc.*).

Te trzy stadia i wyróżnione w ich ramach stopnie mogą być także opisane w terminach zdobywania tożsamości: od tożsamości naturalnej poprzez tożsamość roli do tożsamości osobowości, stanowiącej, rzecz jasna, najdoskonalszy efekt procesu rozwojowego.

W ujęciu Kohlberga każdy z wyróżnionych stopni powiązany jest z odpowiednim typem światopoglądu religijno-metafizycznego, przy czym w ramach moralności postkonwencjonalnej można wyróżnić jeszcze stopień siódmy, który nie posiada już empirycznego (w sensie rekonstrukcyjnym) statusu przysługującego stopniom poprzednim, integruje jednak niejako „ostatecznie” świadomość

³⁹ O problemach z tym związanych zob. O. Höffe *Politische Gerechtigkeit...*, *op. cit.* oraz tegoż *Ethik und Politik*, Frankfurt a/M. 1979.

jednostki w trybie spekulacyjno-metafizycznym, dostarczając jej odpowiedzi na pytanie: „dlaczego w ogóle być moralnym?” Stopień ten określony został mianem „spekulacyjnej metaetyki”.

Apel kontynuuje rozważania Kohlberga dotyczące sensowności wyróżnienia owego siódmego stopnia rozwoju moralności, lecz chce nadać mu status analogiczny do pozostałych, tj. sprowadza pytania spekulacyjne do problemów rozstrzygalnych w trybie argumentacyjnym. Pytanie o to, dlaczego w ogóle być moralnym, posiada dwa wymiary: praktyczno-motywacyjny (i jako takie należy do sfery akceptowanego przez jednostkę – religijnego lub świeckiego światopoglądu) i metaetyczny, w którym konieczność działania moralnego możemy uzasadnić argumentacyjnie. Jeśli bowiem – twierdzi Apel – w postkonwencyjnym świecie nie będziemy dysponowali żadnymi zasadami uzasadniającymi działania moralne, to w istocie grozi nam cofnięcie do sytuacji określanej jako „stopień cztery i pół”, sytuacji, w której ciągłość rozwoju moralnego została przerwana; nie obowiązuje już bowiem tradycyjna moralność konwencyjna, a nie wykształciły się jeszcze warunki „postkonwencyjnej syntezy”. Uwolnienie się od konwencyjnego sposobu myślenia nie przesądza bowiem automatycznie o wkroczeniu w stadium postkonwencyjne. Dojrzewający osobnik może zadowolić się na przykład jedynie „metaetycznym wyjaśnieniem etycznych iluzji”, jednocząc – w lepszym przypadku – teoretyczny sceptycyzm z „niezlomnymi praktycznymi intuicjami moralnymi”, co, zdaniem Habermasa, charakteryzowało etyczną postawę Maxa Webera⁴⁰. Może też – i tu dopiero mówić wolno o rzeczywistym przejściu do stadium postkonwencyjnego – „starać się ratować z ginącego świata konwencji, które obowiązują poprzez swą fanatyczność, sens i ważność norm oraz zdań powinnościowych i zachować je również na nowym poziomie refleksji; musi on wówczas przekonstruować podstawowe pojęcia moralne, nie rezygnując z perspektywy etycznej. Musi zrelatywizować społeczną ważność (*soziale Geltung*) faktycznie istniejących norm do ważności spełniającej kryteria racjonalnego uzasadnienia. Takie trwanie przy zrekonstruowanym sensie normatywnej ważności jest koniecznym warunkiem przejścia do postkonwencyjnego sposobu myślenia⁴¹.

Kolejnym i ostatnim stopniem rozwoju moralności jest – zdaniem Apła – wybór imperatywu, który w warunkach współczesnych mógłby uzyskać następującą postać: „Postępuj tak, jakbyś był członkiem idealnej wspólnoty komunikacyjnej”. Biorąc jednak pod uwagę omawiany uprzednio problem rozbieżności między idealną i realną wspólnotą komunikacyjną, wprowadzenie tej tylko formuły uznać można byłoby za wyraz naiwności lub politycznej nieodpowiedzialności.

⁴⁰ J. Habermas *Odpowiedź na zarzuty...*, *op. cit.*

⁴¹ *Ibidem*, s. 253.

Dlatego też zamiast Kohlbergowskiej kompetencji religijno-metafizycznej pojawia się – na stopniu siódmym – zasada odpowiedzialności, kojarząca perspektywę instrumentalno-strategiczną z perspektywą idealnej wspólnoty komunikacyjnej. Stopniowi temu winien odpowiadać typ kompetencji współczesnego polityka, który okazywałby się – paradoksalnie – najdoskonalszą we współczesnym świecie figurą moralną.

Apel sądzi, że ci wszyscy, którzy już zaakceptowali uniwersalną zasadę A etyki dyskursu, są w dwojaki sposób zobowiązani do tego, by brać pod uwagę jego zasadę B, dotyczącą historycznie wyznaczonej odpowiedzialności. Po pierwsze – muszą pogodzić gotowość do konsensualno-dyskursywnego rozwiązywania realnych konfliktów z gotowością do działania strategicznego. Czynić to muszą jednak w taki sposób, aby maksyma ich działania mogła zostać uznana – przynajmniej w idealnym dyskursie – przez wszystkich zainteresowanych. Muszą więc, inaczej mówiąc, wykazywać opisaną wcześniej solidarność transcendentalną. Po drugie – wraz ze zrozumieniem różnicy między idealną a realną wspólnotą komunikacyjną muszą uznać, że są zobowiązani do współpracy przy „długotrwałym i aproksymatywnym usuwaniu tej różnicy”. Muszą więc, inaczej mówiąc, uznać za własny etos emancypacji.

Apel odwołuje się w tym miejscu do Kantowskiego sformułowania obowiązku „nieznużonego zaangażowania po stronie postępu moralnego”.

Czyż jednak ujęcie takie zwalnia od podejrzenia, że w istocie rekonstruuje się tu po prostu świadomość moralną niektórych filozofów zachodnich, umieszczając na odpowiednio niższej skali inne wizje „słuszności” moralnej?⁴² Inaczej mówiąc – czy nie mamy do czynienia z uniwersalizacją pewnej partykularnej – zachodniej formy życia, którego symbolem jest poświeceniowa idea praw człowieka i Kantowska idea „państwa celów”?

Do próby odpowiedzi na to pytanie przybliżyć nas może dokładniejsza analiza Apłowskiej interpretacji wspomnianego tu stopnia „cztery i pół”, symbolizującego zjawisko określane mianem kryzysu świadomości moralnej. Apła interesuje szczególnie drastyczny przypadek kryzysu – tego, który doprowadził do „niemieckiej katastrofy”, a ponieważ widzi analogie między sytuacją Republiki Weimarskiej a dzisiejszym czasem „przejścia” – studiowanie ówczesnej sytuacji jest, jak sądzi, obowiązkiem moralnym i politycznym.

Rozwój humanistyki w Niemczech – od Herdera po Diltheya – skierowany na cele „budujące” przyniósł jednocześnie świadomość powszechnego historyczno-kulturowego relatywizmu, a wraz z nią różne projekty egzystencjalistyczne i polityczne, akceptujące bądź wręcz świętujące destrukcję konwencjonalnych form moralności. Filozofia Nietzschego i Heideggera, pozostawiająca kwestię

⁴² S.K. White *Habermas's Communicative Ethics and the Development of Moral Consciousness* „Philosophy and Social Critics” 1984, nr 2.

moralności jednostce bądź losowi utorowała drogę akceptacji „mitu politycznego” (w sensie Cassirera), którego składnikiem były koncepcje biologiczno-rasowe. W dziedzinie filozofii polityki pojawiły się (rewaloryzowane dzisiaj) projekty budowy ładu państwowego w oparciu o koncepcję decyzyzmu politycznego Karla Schmitta. Schmitt – dysponując podobnym jak Weber rozpoznaniem współczesnej sytuacji – zmierzał do uprawomocnienia dyktatury jako czynnika stabilizacji państwa, gwarantującego ład społeczny i nie zakładającego żadnej z tradycyjnych form legitymizacji takiej decyzji i implikowanej przez nią praktyki prawno-politycznej⁴³.

Sytuacja kryzysu moralności wśród elit Republiki Weimarskiej w połączeniu z innymi, często analizowanymi czynnikami (dezorientacja po przegranej wojnie, kryzys gospodarczy i rozwianie się nadziei na szybką modernizację w duchu amerykańskim, słabości demokracji parlamentarnej *etc.*) doprowadziła do łatwej akceptacji swoistej rekompensaty deficytów, jakie oferował społeczeństwu narodowy socjalizm i – w konsekwencji – już nie do wyłącznie niemieckiej, lecz europejskiej katastrofy.

Nie dziwi w tym kontekście ostra krytyka postmodernistycznych trendów w filozofii, które Apel odczytuje jako kontynuację wcześniejszych tendencji nihilistycznych i relatywistycznych, czego świadectwem może być wzmożona recepcja myśli Nietzschego i Heideggera we Francji. Zauważmy jednak, iż wspomniana tu wstępnie etyczna debata wokół „przypadku Heideggera”, prowadzona poza wewnątrzniemieckim kontekstem „obrachunkowym” świadczyć może, podobnie jak ewolucja myśli Lyotarda, o nietrafności Apłowskiej interpretacji, zmierzającej do uznania, że myśl postmodernistyczna porzuca całkowicie Kantowski imperatyw „nieznużonego zaangażowania po stronie moralnego postępu”. Dodatkowej ewidencji dostarcza także silna we Francji tradycja studiowania filozofii politycznej Kanta.

„Typowo niemiecka opowieść”?

W znanym tekście *Habermas and Lyotard on Postmodernity* Richard Rorty zauważył, że „filozoficzny dyskurs nowoczesności” czytać można jako typową opowieść Niemca o samoświadomości nie tyle – jak chce wierzyć Habermas – epoki, co raczej jej intelektualistów; opowieść zorganizowaną wokół poglądów tych postaci, które bardzo przejęły się utratą pewności oferowanej przez

⁴³ Zob. K. Kodale *Politik als Macht und Mythos. Carl Schmitts „politische Theologie”*, Stuttgart 1973 oraz tekst Marcusego *Walką z liberalizmem w totalitarnej koncepcji państwa z 1934 roku* [w:] *Szkola frankfurcka*, t. I, cz. 2, red. J. Łozińskiego, Warszawa 1985.

tradycyjne obrazy świata i jednocześnie uwierzyły, że utracony skarb można odzyskać przy pomocy refleksji filozoficznej. Korzystając z określenia H. Arvona można powiedzieć, że tendencja ta przejawiała się w filozofii niemieckiej na dwa sposoby: skłonnością do „stawienia czoła wulkanowi prawdy” oraz „pragnienia rzucenia się weń”⁴⁴. Rozwijana przez Habermasa i Apła koncepcja uniwersalnego i formalnego rozumu sytuuje się oczywiście po stronie „ubezpieczeń chroniących przed znalezieniem się bezpośrednio w przepaści wulkanu prawdy”, trzeba jednak od razu dodać, iż przywołana diagnoza Rorty’ego odnosi się w znacznie większym stopniu do Apła, który – w przeciwieństwie do Habermasa – w ogóle nie jest skłonny ulegać klimatowi epoki, aczkolwiek klimat ten nie tylko rejestruje, ale i analizuje i poddaje krytyce, a niekiedy także w specyficzny sposób „uwewnętrznia”. Ów duch oporu przejawia się nawet w formie wypowiedzi, które sam Apel określa wprawdzie mianem esejów, ale są one w większości rozprawami czy wręcz traktatami z ducha wielkiej, systemowej tradycji niemieckiej. Nie odnajdziemy tu raczej żadnej z tych cech, które przypisywał esejowi młody Lukács i – później – Adorno, upatrując w nim formę najbardziej adekwatną wobec ambiwalentności, a właściwie – poliwalencji świata, w którym wypadło nam żyć.

Także Habermas, charakteryzując filozoficzną drogę Apła⁴⁵, podkreśla moment, o którym uprzednio mówiłam, mianowicie „organiczny” związek tej koncepcji z „niemiecką katastrofą”, starając nawet jakby usprawiedliwić nadto może niekiedy ostre zaangażowanie filozofa po stronie rygorystycznie pojmowanego uniwersalnego rozumu, a przeciwko wszelkim formom ekspresji interpretowanej jako przejaw jego destrukcji.

Kontynuujący diagnozę Apła Manfred Frank doszukuje się nawet w dzisiejszych koncepcjach postmodernistycznych nie tylko przejawów myślenia konserwatywnego, ale i „prefaszystowskich tonów”; filozofia, która ujmuje świat współczesny wyłącznie – jego zdaniem – w terminach „wolnej gry różnic” sankcjonuje *de facto* prawo siły jako jedynej skutecznej metody wygrywania konfliktów społecznych⁴⁶.

Apel jest jednak w swojej obronie uniwersalnego Kantowskiego rozumu przed próbą jego „rzucenia w przepaść wulkanu prawdy” w pewien sposób niekonsekwentny. Uznaje bowiem poniekąd rację bytu filozofii typu postmodernistycznego w krajach o „ugruntowanej tradycji demokratycznej”. Nieprzypadkowo

⁴⁴ H. Arvon *Le philosophie allemande*, Paris 1970, s. 12. Cyt. za: J. Kmita (maszynopis wstępu do polskiego wydania *Filozofii* E. Martensa i H. Schnädelbacha).

⁴⁵ J. Habermas *Ein Baumeister mit hermeneutischen Gespür. Der Weg des Philosophen Karl-Otto Apel* [w:] W. Reese-Schäfer, *op. cit.*, s. 137–149.

⁴⁶ Por. sprawozdanie w „Information Philosophie” 1990, nr 5, s. 86–87 oraz M. Frank *Die Grenzen der Verständigung. Ein Gerstergespräch zwischen Lyotard und Habermas*, Frankfurt a/M. 1988.

więc angażuje się najgoręcej nie w polemikę z Lyotardowską wersją (czyni to za niego i za Habermasa dostatecznie energiczny wspomniany tu już Manfred Frank), czy z kontekstualizmem Rorty'ego (z którym łączy go – co gniewa z kolei Lyotarda – zaufanie do „mówienia”), lecz z koncepcją Odo Marquarda – ucznia Joachima Rittera, „hermeneutycznego sceptyka” i „sceptycznego hermeneuty”, „transcendentalnego beletrysty” i „usualisty” zarazem, rzecznika tezy o partykularnej kontyngencji jednostek jako gwarancji umiarkowanego optymizmu moralnego.

„Absolutnie najgorsze, co mogłoby się nam w dzisiejszym położeniu zdarzyć, to zainscenizowanie pożegnania z *Zasadami* [to tytuł „programowego” eseju Marquarda – *A.Z.-J.*] w sensie powrotu do zwyczajowości (*Üblichkeit*) lub do zdrowego rozsądku różnych grup socjokulturowych”⁴⁸, a do tego – zdaniem Apla – sprowadza się program niemieckiego „usualisty”. W obliczu dzisiejszych zagrożeń etyka nie może być budowana ani „esencjalnie”, ani „skromnie” – ciężaru wyzwań współczesności nie uniesie wszak krucha i ułomna władza *phronesis*.

O ile jednak polemika z Marquardem angażuje tyleż argumenty uniwersalistyczne, co i kontekst partykularny, o tyle całkiem jednoznacznego ograniczenia eksponowanej jako uniwersalna koncepcji dokonuje Apel w rozmowie z F. Rötzerem, nawiązującej do wcześniejszej dyskusji z Rorty'm.

W rok po ukazaniu się wspomnianego tekstu Rorty'ego („Praxis International” 1984, nr 4), porządkującego z zewnątrz francusko-niemiecką debatę o współczesności, odbyło się w Wiedniu sympozjum poświęcone problematyce moralności, gdzie Rorty wyraził przekonanie, iż w obliczu utraty wiążącej mocy *Zasad* zawsze wszak pozostaje nam po prostu zdrowy rozsądek, „I'm just an American” – zakończył swoją wypowiedź, na co Apel stwierdził, iż nie mógłby powiedzieć analogicznie „I'm just a German”. Przywołując Deweya, Rorty dysponuje bowiem oczywistym i trwałym zapleczem praw natury i praw człowieka tkwiących u źródeł demokracji amerykańskiej (co zresztą sam określił jako rodzaj „przewagi” demokracji nad filozofią⁴⁸, podczas gdy w przypadku Niemców *common sense* oznacza *gesunde Volksempfinden*, przywołujące natychmiast pamięć mrocznych czasów katastrofy).

Argumentacja na rzecz uniwersalności rozumu okazuje się – paradoksalnie – aktem wyboru etyczno-politycznego. Stwierdzenie to w mniejszym stopniu dotyczy jednak problematyki odpowiedzialności i części B dyskursu rozwijanej w kontekście sytuacji „ogólnoświatowej”. Ten właśnie wymiar refleksji autora

⁴⁷ K.-O. Apel [w:] *Denken, das an der Zeit ist*, hrsg F. Rötzer, Frankfurt a/M. 1987, s. 74.

⁴⁸ R. Rorty *Der Vorrang der Demokratie vor der Philosophie* [w:] *Solidarität oder Objektivität? Drei philosophische Essays*, Stuttgart 1988.

Transformacji filozofii uważam za najbardziej dla dzisiejszej i przyszłej kultury znaczący. Nie wydaje się też możliwe pominięcie go przez myślicieli opisujących współczesność w terminach „ponowoczesności”. „Uniwersalistyczny gest” z perspektywy zachodniej „formy życia” wydaje się bowiem – w obliczu zagrożeń płynących ze strony praktyki naukowo-technicznej i praktyk politycznych zrodzonych w ramach tejże formy – niezbędny.

Wątpliwości

Chciałabym na koniec zarysować perspektywę, w której można bronić filozofię postmodernistyczną przed zarzutami kierowanymi pod jej adresem przez reprezentantów młodszego pokolenia Szkoły Frankfurckiej, zwłaszcza Habermasa i Apła⁴⁹. Wypełnienie tej perspektywy to oczywiście dalsze zadanie; tu sformułuję jedynie wytyczający kierunki dalszej refleksji zestaw pytań.

Być może więc atakowani przez Apła postmoderniści nie tyle poświadczyli swój wysiłek rozmywaniu i destrukcji wszelkich etycznych ram kultury, pozostawiając w obszarze życia publicznego wolne pole dla argumentów siły, co raczej nie widzą już możliwości ugruntowania etyki w ramach kolejnego „odgórnego” czy „ogrodniczego”, osadzonego w ideologii postępu, projektu, choćby nawet ów projekt – jak zastrzega Apel – posiadał charakter czysto formalny i nie przesądzał niczego odnośnie konkretnych form dobrego czy udanego życia?⁵⁰ Projektu łączącego – wbrew Kantowi – „analitykę prawdy” z „analityką woli”?⁵¹

Być może też nie widzą możliwości oparcia etyki w zmiernym do konsensusu dyskursie argumentacyjnym, co podkreśla, z jednej strony, uparcie Lyotard („troska o komunikację wcale nie jest najważniejszą kwestią dla dzisiejszej egzystencji ludzkich wspólnot...”⁵²), a z drugiej – życzliwy skądinąd

⁴⁹ A. Wellmer czy A. Honneth wykazują więcej życzliwości w interpretacji współczesnej myśli francuskiej. Zob. np. A. Wellmer *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne. Vernunftkritik nach Adorno*, Frankfurt a/M. 1985, a także A. Honneth *Die zerrissene Welt des Sozialen. Sozialphilosophische Aufsätze*, Frankfurt a/M. 1990.

⁵⁰ Argumentację w tym zakresie przedstawił Z. Krasnodębski w: *Upadek idei postępu*, Warszawa 1991.

⁵¹ „Intuicja, iż prawda zdań związana jest ostatecznie z intencją życia godziwego i prawdziwego, może być dzisiaj zachowana jedynie na ruinach ontologii” – ale jednak może – według Habermasa – być zachowana, a dla Apła – jak starałam się pokazać – musi. Ten wątek poddał krytyce m.in. M. Foucault w wykładzie „*Aufklärung i rewolucja*”, tłum. L. Wyczański, „Colloquia Communia” 1986, nr 4–5. Jest on też przedmiotem krytyki A. Heller, która twierdzi, iż „Przyjęcie, że konsensus może zostać osiągnięty w procesie oświecenia nie jest żadną odpowiedzią [na pytanie o czynniki motywujące nas do zakłócenia bądź „odblokowania” komunikacji – A.Z.-J.]; wola osiągnięcia konsensusu jest problemem, o który chodzi” [w:] *Habermas. Critical Debates*, ed. D. Held, J.B. Thompson, Oxford 1982, s. 25.

⁵² J.F. Lyotard *Streifzüge. Gesetz, Form, Ereignis*, Wien 1989, s. 86.

dla etyki dyskursu Albrecht Wellmer, sugerując, iż zobowiązanie etyczne tkwi *de facto* nie w języku, lecz w „strukturach stosunków wzajemnego uznania”⁵³.

Być może współcześni filozofowie ograniczają także jednak w pewien sposób dzisiejszy pluralizm, czyniąc jego ramową „zasadą” Adornowską ideę sprawiedliwości wobec tego, co heterogeniczne (Lyotard, Welsch), solidarność w unikaniu okrucieństwa (Rorty, Unger), czy tolerancję wzmocnioną solidarnością w obronie niezbywalnego prawa do odmienności i realizacji wybranych celów wspólnotowych (Bauman)?

Czy więc – w istocie – cenzura Oświećciami, po którym „nie ma takiego słowa, również teologicznego, które by nieodmienione miało prawo rozbrzmiewać z wysokości”⁵⁴ nie oznacza konieczności, ale i zarazem szansy bardziej radykalnych przewartościowań myślenia niż wewnętrzny punkt widzenia „niemieckiej katastrofy”?

ANNA ZEIDLER-JANISZEWSKA – ETHIC AND LINGUISTIC FUNDAMENTS OF MODERN CULTURE. APEL'S DEFENCE OF THE MODERNITY PROJECT.

The paper is devoted to the reconstruction of Karl-Otto Apel's conception from the historical perspective; it also presents the most important controversies in which the conception is involved today. What is at stake is the description of Apel's road from transcendental-pragmatic ethics of discourse to macroethics of responsibility within the context of remembrance of „the German catastrophe”, the events of 1968 and transformations of political geography of Europe of recent years, as well as – more generally – within the context of challenges that philosophy faces due to development of the contemporary technoscience. In the period of cultural transformations described as „postmodern” Apel's conception seems to be an attempt to save the structure of culture that is forever a thing of a past. I would rather see the tropicality of the conception in its reference to contemporary politics which is „doomed” to combine „ethics of beliefs” with „ethics of responsibility”.

⁵³ A. Wellmer *Ethik und Dialog. Elemente der moralischen Urteils bei Kant und in der Diskursethik*, Frankfurt a/M. 1986, s. 140. Por. dyskusję z interpretacją Wellmera jaką podjął Habermas w *Odpowiedzi na zarzuty*, *op. cit.*, s. 255–256.

⁵⁴ Th.W. Adorno *Dialektyka negatywna*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1986, s. 516.