

Karl-Otto Apel

UNIWERSALISTYCZNA ETYKA WSPÓŁODPOWIEDZIALNOŚCI

Wprowadzenie

Chciałbym tu przedyskutować pilną potrzebę nowego określenia pojęcia odpowiedzialności, którego nie można zredukować ani do indywidualnej poczytalności, ani też nadać mu takiego znaczenia, które umożliwiłoby jednostkom uwalnianie się od odpowiedzialności osobistej, np. przez przerwienie jej na instytucje czy systemy społeczne. Sądzę, że ten zupełnie nowy problem powstał w następstwie dzisiejszej sytuacji człowieka; określiłbym go jako problem współodpowiedzialności każdego za następstwa czynów i przedsięwzięć zbiorowych.

W pierwszej części rozważań spróbuję fenomenologicznie rozjaśnić całkowicie nowe wyzwania, jakie ludzkiej odpowiedzialności stawia obecny stan ewolucji społeczno-kulturowej.

W części drugiej wykażę, że problemy odpowiedzialności publicznej bądź zbiorowej są *de facto* problemami starymi, i ukażę pewne klasyczne sposoby ich rozwiązywania. Wykażę jednak zarazem, że obecnie te stare problemy uzyskały zupełnie nową jakość moralną i ich klasyczne rozwiązania nie są już moralnie satysfakcjonujące, a współczesne typy etyki nie potrafią sobie radzić z zupełnie nowymi problemami współodpowiedzialności.

W trzeciej części artykułu podejmę próbę wykazania, że transcendentально-pragmatyczne ufundowanie etyki na dyskursie jest w stanie ukazać korzenie niekwestionowanego fenomenu uznawania przez nas zasadności współodpowiedzialności globalnej. Twierdzę więc, że etyka dyskursu może stać się podstawą potrzebnej obecnie etyki nowego typu.

Nowe problemy odpowiedzialności moralnej jako następstwa ewolucji społeczno-kulturowej

Te całkowicie nowe wyzwania wobec odpowiedzialności człowieka powstały, jak sądzę, w drodze połączonych ze sobą procesów społeczno-kulturowych. Z jednej strony, wskutek postępu nauki stale wzrasta zakres i skuteczność technologicznych mocy człowieka. Ten aspekt ewolucji, który sprowadza się do wzrostu efektów i ryzyka naszych czynów i przedsięwzięć, możemy i musimy, oczywiście, dalej zróżnicować na szereg różnych wymiarów. Musimy odróżnić nasze interweniowanie w procesy przyrody, takie jak np. rewolucja agrarolnicza, bądź zanieczyszczenia będące wynikiem działalności przemysłowej czy komunikacyjnej. Z drugiej natomiast, zmiany technologiczne w dziedzinie ludzkich relacji społecznych, sięgające od technologii prowadzenia wojny przez technologię komunikacji aż po technologiczną racjonalizację organizacji w sferze administracyjnej biurokracji i ekonomii.

To ostatnie pole zastosowań technologii społecznej pomaga nam zrozumieć zupełnie inny wymiar ewolucji społeczno-kulturowej, który również doprowadził do całkowicie nowych wyzwań wobec odpowiedzialności moralnej. Sądzę, że możliwość zastosowania nowoczesnej technologii do sfery społecznej zależy też od równoczesnego procesu tak zwanej dyferencjacji życia społecznego na funkcjonalno-strukturalne systemy społeczne, czy też odpowiednie podsystemy, takie jak np. administracja polityczna, prawo, ekonomia, oświata, nauka. Aby uświadomić sobie nowe problemy związane z odpowiedzialnością etyczną, które zostały wytworzone przez ten drugi wymiar ewolucji społeczno-kulturowej musimy wpieryw przeanalizować fakt, że ludzkie instytucje jako krystalizacja życia społecznego były w ciągu całej historii głównymi punktami, w których ogniskowało się formowanie i różnicowanie norm moralnych na podłożu zwyczajów i obyczajów codziennego życia [*life world*]. Teraz jednak chciałbym stwierdzić, że właśnie te instytucje, które [obecnie] rozwinęły się do postaci wielkich i złożonych funkcjonalno-strukturalnych systemów rządzonych przez specyficzne typy systemowej racjonalności, same stały się zupełnie nowym typem wyzwania dla naszej etyczno-politycznej [*ethicopolitical*] odpowiedzialności.

Zjawisko to wyjaśniam w sposób następujący: dziś staliśmy się odpowiedzialnymi nie tylko za ryzykowne następstwa i uboczne skutki wszystkich czynów i przedsięwzięć technologicznych podejmowanych na podstawie nauki, lecz nawet za same instytucje, czy raczej za systemy społeczne, które do chwili obecnej regulowały zakres naszej odpowiedzialności zawodowej. Dlatego też, na poziomie postkonwencjonalnej czy posttradycyjnej formy moralności staliśmy się odpowiedzialni nie tylko za jakąś szczególną formę rządu czy administracji, jaką każdy z nas w swoim kraju ma, lecz także za podejmowanie właściwych wysiłków w celu zorganizowania – opartego na

prawie międzynarodowym i politycznym współdziałaniu – porządku globalnego, a nawet pewnego globalnego porządku ekonomicznego, który byłby w stanie sprostać takim problemom, jak stworzenie sprawiedliwego układu warunków określających zasady handlu [*terms of trade*] pomiędzy pierwszym światem krajów bogatych i trzecim światem krajów bardzo biednych. W obliczu tak zwanego kryzysu ekologicznego to samo odnosi się do naszej odpowiedzialności za następstwa wszystkich technologicznych, ekonomicznych i politycznych działań przemysłów narodowych oraz organizacji wielonarodowych.

Powstaje tu pytanie: pod jakim względem rezultaty wspomnianych procesów stwarzają zupełnie nowe problemy dla etyki? Jakie są specyficzne cechy tych nowych problemów?

Na pytanie to prowizorycznie odpowiedzieć można tak: dla tradycyjnego lub konwencjonalnego typu moralności, wyłaniają się trzy wymiary trudności powiązanych z tymi nowymi problemami.

Po pierwsze, istnieje ogromny zakres i zasięg tych działań i czynności, które stały się możliwe dzięki technologii naukowej. Ponieważ zarówno ich skutki bezpośrednie, jak i uboczne wykraczają poza wszelkiego typu bezpośrednie kontakty między osobami ludzkimi, to bardzo trudne staje się kompensowanie następstw utraty bliskości wobec istot ludzkich na przykład przez wyobrażanie sobie cierpienia, które musiałyby one doznawać w rezultacie naszych czynów lub aktywności.

Znanym przykładem jest w tym kontekście zrzucenie bomb atomowych na Hiroszimę i Nagasaki, aczkolwiek w tym przypadku nie było trudno wyobrazić sobie tego, co spotka ludność tych miast. Trudniejszym od wyobrażenia sobie skutków użycia bomb atomowych czy rakiet, wydaje mi się wyobrażenie sobie bezpośrednich i ubocznych ekologicznych skutków emitowania przez zakłady przemysłowe szkodliwych substancji do atmosfery, rzek i oceanów. Ale nawet to wydaje się mi łatwiejsze do zrozumienia przez laika niż wyobrażenie sobie bezpośrednich i ubocznych ekonomicznych skutków takich naszych zwykłych czynności codziennych jak wytwarzanie i konsumowanie towarów traktowanych – jak jest to dziś konieczne – w całym kontekście globalnego systemu handlu, powiedzmy, między światem pierwszym i trzecim. Jeśli wierzyć latynoamerykańskim zwolennikom tak zwanej teorii zależności [*dependence theory*] to transakcje handlowe między pierwszym i trzecim światem – które, ich zdaniem, nadal odbywają się na zasadach nekolonialnych i są skandalem polegającym na niesprawiedliwej eksploatacji – stały się główną przyczyną pauperyzacji milionów ludzi. (Do problemu tego jeszcze powrócę).

Zapamiętajmy, że obecnie główne zjawiska kryzysu globalnego ostatnich dziesięcioleci – takie jak groźba wojny nuklearnej, kryzys ekologiczny oraz konflikt między pierwszym i trzecim światem

można traktować jako skutki wzrostu zakresu i zasięgu naszych czynów i przedsięwzięć, a zwłaszcza jako następstwa utraty bezpośredniej bliskości [*proximity*] między współpodmiotami ludzkich interakcji.

Drugi aspekt tych zupełnie nowych problemów stających przed etyką dnia dzisiejszego stanowi fakt, że dla odpowiedniego moralnie podejmowania decyzji często potrzebujemy wiedzy naukowej na temat złożonej struktury badanych faktów oraz potencjalnych bezpośrednich i ubocznych następstw naszych czynów i możliwych do uzasadnienia przedsięwzięć. Immanuel Kant nadal mógłby powiedzieć, że różnica między rozumem teoretycznym a praktycznym polega na tym, że w sprawach moralności zwykły człowiek słuchający swego głosu wewnętrznego zawsze może poznać, co powinien czynić¹. W naszych czasach jednakże – na poziomie współczesnej nam etyki współodpowiedzialności za podejmowane decyzje – mówić tak już nie można. Tym, co charakteryzuje współczesnych decydentów, zwłaszcza polityków i menedżerów, ale także inżynierów i lekarzy, jest to, że stale muszą się konsultować z innymi ekspertami – zarówno z technikami i przyrodnikami, jak i ze specjalistami w dziedzinie prawa, ekonomii, a nawet – na przykład w zakresie polityki rozwoju – antropologii.

Decydenci dzisiejsi potrzebują ekspertów, aby ocenić okoliczności i następstwa ich decyzji. Czyż mogą oni jednak na ekspertach faktycznie polegać? Istnieje dziś ogromna dziedzina wzajemnie powiązanych i skomplikowanych problemów wymagających wiarygodnej ekspertyzy we wszystkich wymiarach ludzkiej wiedzy, a skomplikowanie tych problemów jest nie tylko następstwem różnych ekonomicznych i politycznych interesów, w które są uwikłane, lecz także skutkiem różnych perspektyw i paradygmatów badawczych, stanowiących zaplecze różnych dyscyplin naukowych.

Wymienię tu tylko jedno pole właściwych problemów etycznych, w którym w ostatnim czasie starałem się, jako filozof, wykorzystać wyniki ekspertyz². Problem mój polegał na próbie etycznej oceny konfliktu w polityce rozwoju między Północą a Południem, a zwłaszcza w kwestii tak zwanego kryzysu zadłużenia. Musiałem zdać sobie sprawę z tego, że począwszy od roku 1945 występowały, i nadal występują, co najmniej cztery zupełnie różne paradygmaty teorii rozwoju, czyli, mówiąc z grubsza: teoria Keynesa, teoria neoklasyczna, pragmatyczny synkretyzm oraz – popularna zwłaszcza w kręgach latynoamerykańskich intelektualistów i polityków – teoria zależności.

¹ Por. I. Kant *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, Akademie-Textausgabe, Berlin, W. De Gruyter, 1968, Vol. IV, s. 403 (por. wyd. polskie: *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg; przekład przejrzał R. Ingarden, PWN, Warszawa 1971, s. 26).

² Por. K.-O. Apel *Diskursethik vor der Herausforderung der Philosophie der Befreiung. Versuch einer Antwort an Enrique Dussel I. Teil* [w:] R. Fornet-Betancourt (ed.) *Diskursethik oder Befreiungsethik?*, Aachen 1992, s. 16–54.

W następstwie posługiwania się tymi różnymi metodami formułowane są oczywiście różne odpowiedzi na pytanie o racje czy przyczyny dzisiejszego ubóstwa w trzecim świecie, a także w kwestii stosownych obowiązków i odpowiedzialności etycznej, która winna być podjęta przez różne kraje. Zakres tych odpowiedzi rozciąga się od sugestii, że wszystko zależy od liberalizacji handlu i demokratyzacji rządów, połączonej z kontrolą urodzeń, aż po sąd, iż wszystkie ekonomicznie rujnujące wydarzenia w trzecim świecie, włącznie z problemami ekologicznymi, powstającymi np. wskutek wypalania dżungli tropikalnych, są następstwami niesprawiedliwych warunków handlu i tylko całkowita transformacja globalnego porządku ekonomicznego może temu zaradzić.

Z mojego punktu widzenia sytuacja problemowa jest tu bardzo podobna – tzn. jest równie kontrowersyjna – do wielu innych dziedzin, w których podejmuje się odpowiedzialne decyzje (np. do kwestii stosowania technologii genetycznej, przerywania ciąży, eutanazji itp.). Jedną z ważnych konsekwencji tej sytuacji jest fakt, że nawet tak zwane wolne od wartościowania czy aksjologicznie neutralne nauki przyrodnicze, a więc nauki we właściwym, technicznym sensie, stały się pośrednio – ze względu na swe możliwe skutki praktyczne – sprawą najwyższej odpowiedzialności etycznej i to nie tylko w odniesieniu do takich immanentych nauce wartości, jak staranność metodologiczna i lojalność wobec prawdy, lecz także w odniesieniu do kosztów i celów samych programów badawczych. Z drugiej strony, powstały też nowe perspektywy badań w zakresie krytyczno-rekonstruujących nauk społecznych, których zadaniem jest, jak sądzę, wspomaganie etyki filozoficznej przez aksjologicznie nieneutralne rekonstrukcje bieżących tendencji ewolucji społeczno-kulturowej³.

Trzeci aspekt trudności, które te nowe problemy dnia dzisiejszego stawiają przed moralnością tradycyjną jest innego rodzaju niż trudności dwu poprzednich aspektów, aczkolwiek jest on z nimi wewnątrznie powiązany. Mam tu na myśli zjawiska wynikające zarówno z technicyzacji [*technicalisation*] naszych poczynań i przedsięwzięć jak i ze zróżnicowania życia codziennego i codziennej praktyki na różne funkcje w ramach organizacyjnych struktur systemów i podsystemów społecznych, o których wspominałem wcześniej. Nową jakością tych zjawisk jest to, że bezpośrednie oraz uboczne dalekosiężne i ryzykowne skutki naszych codziennych poczynań

³ Por. K.-O. Apel *The Common Presuppositions of Hermeneutics and Ethics. Types of Rationality Beyond Science and Technology* [w:] J. Sallis (ed.) *Phenomenology and the Human Sciences*, Humanities Press Inc. 1979, s. 35–53, oraz *Types of Rationality Today: The Continuum of Reason Between Science and Ethics* [w:] Th. Geraets (ed.) *Rationality Today*, Ottawa, University Press 1979, s. 307–340, a także: *The Hermeneutic Dimension of Social Sciences and its Normative Foundations*, „Man and World” 1992, 25, s. 247–270.

i przedsięwzięć nie są zwykle powodowane przez sprawców indywidualnych. W pewnym sensie więc sprawcy indywidualni nie mogą tu być uważani za odpowiedzialnych za te poczynania i przedsięwzięcia w taki sam sposób, w jaki za odpowiedzialnych za ich czyny uważa się konkretne osoby w moralności tradycyjnej. Niemniej jednak musimy uznać, że to my w jakiś sposób jesteśmy odpowiedzialni za skutki poczynañ zbiorowych, jak to ma miejsce np. w przypadku skutków posługiwania się jakąś przemysłową technologią, która doprowadziła do kryzysu ekologicznego⁴, a także za te poczynania ekonomiczne i polityczne, które mogły spowodować, przynajmniej częściowo, kryzys w relacjach północ-południe.

Jednakże nawet wówczas, gdy my sami czujemy się w jakiś sposób odpowiedzialni, bądź współodpowiedzialni, za skutki poczynañ zbiorowych, jak to się czasem zdarza, np. gdy czytamy gazety czy słuchamy radia lub telewizji, bądź gdy uczestniczymy w jakichś kongresach, to my – jako konkretne jednostki wchodzące w skład owego „my” – możemy jednocześnie czuć się zupełnie bezsilnymi w obliczu tych wszystkich problemów.

Ktoś więc – na przykład jakiś konserwatywny czy neokonserwatywny filozof – mógłby w tej sytuacji powiedzieć nam, że całe to mówienie o naszej odpowiedzialności za ludzką ekosferę, za trzeci świat, itp. jest przejawem jakiejś „hyperetyki” [*hyper-ethics*] bądź opartego na „zasadzie odpowiedzialności” utopizmu. Może nam on też przypomnieć, że według moralności tradycyjnej każda konkretna osoba może być uważana za odpowiedzialną za czyny bądź przedsięwzięcia, które mogą być jej zasadnie przypisane np. na podstawie jej statusu, czy roli pełnionej w ramach określonej instytucji, lub systemu społecznego⁵. Odpowiedź ta jednak, jak sądzę, byłaby odpowiedzią eskapistyczną – odpowiedzią, która oczywiście nie jest w stanie rozwiązać tych nowych problemów.

Jest to, chciałbym podkreślić, typ sytuacji odsłaniających, w moim przekonaniu, najgłębszą warstwę problemów odpowiedzialności będących następstwem tych procesów ewolucji społeczno-kulturowej, które powyżej naszkicowałem. Dlatego powstaje pytanie, czy potrzebujemy obecnie całkiem nowej etyki odpowiedzialności? Pytanie to zmusza nas do powrotu do historii filozofii praktycznej.

Przez długi czas istniały instytucjonalne narzędzia rozwiązywania problemów odpowiedzialności zbiorowej, np. kontrakty i stowarzyszenia (w rodzaju państwa opartego na prawie), a nawet umowy

⁴ Por. K.-O. Apel *The Ecological Crisis as a Problem for Discourse Ethics* [w:] A. Öfsti (ed.) *Ecology and Ethics*, Nordland Academy of Arts and Sciences, Trondheim 1992, s. 219–260.

⁵ Por. A. Gehlen *Moral und Hypermoral*, Frankfurt a/M. 1973, s. 151 oraz moją polemikę z nim w tej kwestii w: K.-O. Apel *The Problem of Macroethic of Responsibility to the Future in the Crisis of Technological Civilization. An Attempt to Come to Terms with Hans Jonas' Principle of Responsibility*, „Man and World” 1987, 20, s. 3–40.

i stowarzyszenia między państwami. Czyż nie jest zadaniem tych ponadindywidualnych instytucji przejęcie i organizowanie odpowiedzialności moralnej za odległe bezpośrednie i uboczne skutki naszych zbiorowych czynów i przed się wzięć we wszystkich wymiarach naszej naukowo-technologicznej cywilizacji?

W tym punkcie jednakże ważne jest to, by pamiętać, iż na poziomie moralności postkonwencyjonalnej musimy ponosić odpowiedzialność za nasze – także międzynarodowe! – instytucje i systemy społeczne.

Dlatego też musimy zadać pytanie, czy aktualne typy etyki – zwłaszcza te, które mają do czynienia z kontraktami i stowarzyszeniami prawnymi – są w stanie sprostać nowym problemom odpowiedzialności za skutki działań i przedsięwzięć zbiorowych.

Nowa jakość pozornie starych problemów odpowiedzialności zbiorowej w naszych czasach w obliczu niezdolności obecnych systemów etyki do stawiania czoła tym problemom

W pewnym sensie prawdą jest, że problemy związane ze skutkami działań i przedsięwzięć zbiorowych nie są tak zupełnie nowe. Już bowiem u swego zarania społeczeństwa ludzkie starały się im zaradzić przez tworzenie [różnych form] współdziałania i stowarzyszenia. Były to właśnie archaiczne instytucje zbiorowej odpowiedzialności. A od czasu greckiego oświecenia wyraźnie formułowano nawet pytanie o etyczno-normatywną podstawę instytucji i ludzie sami stawiali przed sobą zadanie tworzenia podstaw instytucji, np. instytucji państwa i jego praw, przez prawodawców lub w formie kontraktów. W ten sposób udało się im przejąć i zorganizować [instytucje] odpowiedzialności zbiorowej.

W czasach nowożytnych sformułowano wiele wyrafinowanych, filozoficznych teorii społeczeństwa i rządu opartych na zasadzie kontraktu. W teoriach tych – zwłaszcza w klasycznej koncepcji Thomasa Hobbesa – konkretnie postawiono, i w pewnej mierze rozwiązano, problem odpowiedzialności zbiorowej. Mam tu na myśli problem ryzyka sprawców indywidualnych przejmujących współodpowiedzialność za wspólne dobro w sytuacji niesolidarności czy nawet egoistycznego pasożytnictwa innych uczestników danego przedsięwzięcia. Rozwiązanie tego problemu zaproponowane przez Thomasa Hobbesa polegało na nakładaniu restrykcji na egoistyczne roszczenia wszystkich przez kontrakt społeczny połączony z kontraktem rządowym; dotrzymanie kontraktu społecznego miała zapewniać siła i sankcje suwerena⁶.

⁶ Por. K.-O. Apel *Normative Ethics and Strategic Rationality. The Philosophical Problem of Political Ethics* [w:] R. Schürmann (ed.) *The Public Realm. Essays on Discursive Types in Political Philosophy*, State of New York Press 1989, s. 107–131.

Strukturalne kwestie tego rozwiązania problemu ryzyka odpowiedzialnego współdziałania w społeczeństwie rywalizujących ze sobą egoistów i potencjalnych pasożytów zostały później rozwinięte przez teorię gier strategicznych współczesnej ekonomicznej teorii dobrobytu. Teoria ta wykazała jednak jasno, że proponowane przez Hobbesa rozwiązywanie tego problemu jedynie w ramach racjonalnej strategii celów i środków – jak sądził to sam Hobbes i wielu jego następców, aż po J. Buchanana – bynajmniej nie rozwiązuje problemu moralnego⁷. Z perspektywy strategicznie racjonalnego interesu własnego bowiem najbardziej racjonalnym dla jednostki rozwiązaniem jest nie dotrzymywanie kontraktu, lecz posługiwanie się metodą „wolnego strzelca” [*free rider*] i pasożytnicze odbieranie nadwyżek zysku tym, którzy kontraktowi dotrzymują.

Dlatego Hobbesowskie rozwiązanie problemu zbiorowej odpowiedzialności jest co najwyżej rozwiązaniem amoralnym. Jest ono rozwiązaniem tego typu, który Kant proponował w odniesieniu do konstytucji [praworządnego] państwa konstytucyjnego [*constitutional state*, „Rechtsstaat”] dla empirycznych ludzi, których – według Kanta – należy traktować jako istoty determinowane wyłącznie przez motywy egoistyczne. Dla rozwiązania tego właśnie empirycznego problemu zaproponował Kant rozwiązanie, które w istocie było rozwiązaniem całkowicie amoralnym w stylu quasi-hobbesowskim. Postulował bowiem, by takie praworządne państwo [*constitutional state*] mogło być ustanowione i pełnić swoje funkcje [nawet] „dla istot diabelskich, jeśliby byli oni tylko istotami inteligentnymi”⁸.

Myślę jednakże, iż to amoralne rozwiązanie problemu zbiorowej odpowiedzialności nie może funkcjonować nawet w najlepiej zorganizowanym państwie policyjnym i to właśnie z tego powodu, iż nie jest rozwiązaniem odpowiednim pod względem moralnym. Albowiem nawet w najlepiej zorganizowanym państwie policyjnym zamieszkałym przez inteligentne istoty diabelskie wszyscy jego członkowie – włącznie z członkami rządu i policji – byłiby oczywiście tylko strategicznymi racjonalistami, tzn. diablami w sensie Kantowskim. Oznaczałoby to powrót do hobbesowskiego „stanu natury”, w którym każdy jest dla każdego wilkiem. Jak mądrze

⁷ Po. J. Buchanan *Freedom in Constitutional Contract. Perspectives of a Political Economist*, College Station, London 1977. Por. także K.-O. Apel *Diskursethik als Verantwortungsethik und das Problem der ökonomischen Rationalität* [w:] B. Biervert i inni (eds.) *Sozialphilosophische Grundlagen ökonomischen Handelns*, Frankfurt a/M. 1990, s. 121–154.

⁸ I. Kant *Zum ewigen Frieden*, Akademie-Textausgabe, Berlin, Walter de Gruyter 1968, s. 366 [wyd. polskie: I. Kant *O wiecznym pokoju*, tłum. Mirosław Żelazny, Wrocław 1992, s. 60]; por. też w związku z tym moją polemikę na ten temat w: *Diskursethik vor der Problematik von Recht und Politik* [w:] Apel/Kettner (eds.) *Zur Anwendung der Diskursethik in Politik, Recht und Wissenschaft*, Frankfurt a/M. Suhrkamp 1992, s. 29–61.

w odniesieniu do swej własnej – tylko pozornie hobbesowskiej – propozycji racjonalnego wyboru sprawiedliwego porządku społecznego na podstawie koncepcji „stanowiska pierwotnego” i zauważył John Rawls, taki porządek państwa nie jest zdolny do funkcjonowania, tzn. kontrakty nie są dotrzymywane, jeśli głoszący – oprócz ich strategicznej racjonalności – nie będą mieli pewnego „poczucia sprawiedliwości” jako „uczciwości” [*fairness*]⁹. Jeśli tedy jest to prawdą w odniesieniu do każdego państwa konstytucyjnego, w którym sankcje prawne egzekwowane przez policję odstrasząją od zachowań pasożytniczych, to tym bardziej prawdziwe jest to w odniesieniu do zupełnie nowych problemów zbiorowej odpowiedzialności w mającej do czynienia z kryzysem ekologicznym i stworzeniem sprawiedliwego porządku wymiany gospodarczej między Północą i Południem dzisiejszej moralności postkonwencyjnej.

Uświadamiamy więc sobie, że te zupełnie nowe problemy podejmowania i ponoszenia współodpowiedzialności za następstwa i skutki uboczne działań zbiorowych stanowią problem etyczny, który w żaden sposób nie może być rozwiązany przez tradycyjne teorie umowy społecznej, ponieważ teorie te dotyczą jedynie problemu strategicznej racjonalności interesu własnego (rozumianego w sposób mniej lub bardziej oświecony). Tym, czego tu potrzebujemy jest raczej pewna przedumowna podstawa moralnej odpowiedzialności wyprzedzająca zawieranie i dotrzymywanie kontraktów.

Czy jednak teoria sprawiedliwości jako uczciwości [*justice as fairness*] Johna Rawlsa wzorowana na Kantowskiej etyce imperatywów kategorycznych nie stanowi lepszej podstawy dla kontraktualizmu i rozwiązania naszego problemu zbiorowej odpowiedzialności?

Otóż, mimo mego podziwu dla dwóch rawlowskich zasad sprawiedliwości (zwłaszcza dla drugiej, która wydaje się dawać nam podstawę dla ekonomicznie rozumnego rozwiązania problemu sprawiedliwości społecznej nawet w skali globalnej) nie sądzę, by Rawls rozwiązał problem uzasadnienia [*a rational*], czyli dostarczył uniwersalnie ważnej podstawy dla globalnej etyki sprawiedliwości, a tym bardziej fundamentu dla etyki globalnej odpowiedzialności. Ten negatywny werdykt jest, jak sądzę, słuszny z dwóch powodów:

⁹ Por. J. Rawls *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass. Harvard University Press, 1971, 25 [wyd. polskie, J. Rawls *Teoria sprawiedliwości*, tłum. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, PWN, Warszawa 1994]. Jednakże tylko w „Dewey Lectures” z roku 1980 Rawls wyraźnie uznał, iż „błędnym i bardzo zwodniczym w *Teorii sprawiedliwości* było traktowanie teorii sprawiedliwości jako części teorii racjonalnego wyboru...”, tzn. Hobbesowskiej teorii *recta ratio* jako [teorii] strategicznej racjonalności. Por. J. Rawls *Kantian Constructivism in Moral Theory* [w:] „The Journal of Philosophy” 1980, vol. 77, nr 9. Por. także moje artykuły na temat typów racjonalności, przyp. 3, 6 i 7.

(1) Rawlsowi, jak to sam niedawno przyznał¹⁰, nie udało się podać racjonalnej podstawy [*rational foundation*] uniwersalnej ważności jego własnej zasady naczelnej: sprawiedliwości jako uczciwości przez samo odwołanie się do zasady rozumnej równowagi [*reflective equilibrium*].

(2) Rawls krocząc w swojej teorii sprawiedliwości śladem długiej tradycji abstrakcyjnej, rozwijanej od czasów Kanta, etyki deontologicznej zakłada istnienie pewnego rodzaju sytuacji zerowej [*point-zero-situation*] umożliwiającej określenie sprawiedliwego porządku społecznego. I – jak wszyscy jego deontologiczni poprzednicy – nie jest w stanie odpowiedzieć na pytanie jak w naszej konkretnej historycznej sytuacji, w której wszystko się już zaczęło i, przynajmniej częściowo, idzie złą drogą, powinniśmy postępować. Czyli jak postępować wówczas, gdy warunki stosowania idealnej etyki deontologicznej w znacznej mierze nie są, bądź nie są jeszcze, spełnione? Ten ostatni problem, sądzę, należy do zakresu historycznie usytuowanej etyki odpowiedzialności, zwłaszcza odpowiedzialności politycznej. W pewnym sensie formułowali go już zarówno Max Weber¹¹ jak i Hans Jonas¹².

Zacznijmy od pytania pierwszego: dlaczego, lub w jakich kwestiach, Rawlsowi nie udało się określić owej racjonalnej podstawy [*rational foundation*] jego teorii tak, że w końcu musiał porzucić swoje pierwotne roszczenie do jej uniwersalności? Analizując ją uświadomił sobie po pewnym czasie, że „sytuacja pierwotna” [*original position*] racjonalnego wyboru, którą zarysował w swojej „Teorii sprawiedliwości” nie dostarczyła pierwotnej podstawy [*original foundation*] dla jego własnej teorii sprawiedliwości, a zwłaszcza dla zasady sprawiedliwości jako [zasady] uczciwości [*justice as fairness*]. aczał dostrzegać wyraźnie, że zasadą, która należało przyjąć za ostateczny fundament była raczej zasada uczciwości [*the principle of fairness*] ponieważ to ona właśnie zmusiła go do nałożenia koniecznych ograniczeń na sytuację pierwotną racjonalnego wyboru. Jednakże dla tej ostatecznej podstawy brał pod uwagę w swym głównym dziele jedynie „równowagę refleksyjną” [*reflective equilibrium*] między jego własnymi zdroworozsądkowymi intuicjami [*common sense intuitions*] i intuicjami jego audytorium, czy też intuicjami uczestników głosowania w owej sytuacji pierwotnej [*original position*]. Później Rawls nie twierdził już jednak, że intuicje zdroworozsądkowe, które służyły za punkt wyjścia refleksyjnej równowagi, mają ważność uniwersalną. Przyznawał raczej – prawdopodobnie w zgodzie z aktualnym głównym nurtem filozofii hermeneutycznej i komunitarnej – że jego intuicje

¹⁰ Por. J. Rawls *Justice as Fairness; Political not Metaphysical* [w:] „Philosophy and Public Affairs” 1985, vol. 14, nr 3.

¹¹ Por. M. Weber *Politik als Beruf*, w jego *Gesammelte politische Schriften*, Tübingen 1958, s. 493n.

¹² Por. H. Jonas *Das Prinzip Verantwortung*, Frankfurt a/M., Insel, 1979 [wyd. polskie, H. Jonas *Zasada odpowiedzialności*, 1995].

dotyczące uczciwości były po prostu produktem zachodniej tradycji i jej politycznych instytucji¹³. Richard Rorty chwalił tego rodzaju oświadczenia, które uważał za znamienny wyraz relatywistycznego historyzmu¹⁴.

W tym punkcie dotarliśmy do charakterystycznej, aporetycznej sytuacji problemowej dzisiejszej etyki.

Z jednej strony, stając wobec problemów pokojowego współistnienia różnych kultur (np. w kwestii praw człowieka obowiązujących we wszystkich kulturach) i odpowiedzialnego współdziałania różnych narodów w celu stawienia czoła fatalnemu kryzysowi, który zarysowałem na wstępie, po raz pierwszy w dziejach stajemy wobec globalnych problemów rodzaju ludzkiego jako całości. Wszystkie te problemy wymagają oczywiście powszechnej, uniwersalnie ważnej podstawy etyki solidarnej sprawiedliwości i współodpowiedzialności. Z drugiej strony jednak, niektórzy, a może nawet większość naszych wyrafinowanych intelektualnie filozofów mówi, że racjonalne ufundowanie uniwersalnie ważnej etyki nie jest możliwe. Takie jest wyznanie wiary myślicieli, którzy przeszli przez lingwistyczno-pragmatyczno-hermeneutyczny zwrot w filozofii współczesnej po Wittgensteinie i Heideggerze, a także tak zwanych „komunitarystów”, którzy słusznie uznali, że liberalistyczna tradycja metodycznego solipsyzmu i indywidualizmu (zwłaszcza w wersji Hobbesa) nie jest w stanie stworzyć podstawy dla solidarności i współodpowiedzialności¹⁵. Komunitaryści jednakże powiadają nam także, iż nie istnieje żadna (*nieindywidualistyczna*) podstawa solidarności umożliwiająca osiągnięcie konsensusu w kwestii wartości bądź norm, poza naszym przynależeniem do konkretnych wspólnot i ich historycznych tradycji [cechujących się swoista] „substancją etyczną” („substantielle Sittlichkeit” w sensie heglowskim).

Gdyby to miało stanowić całe przesłanie współczesnej etyki, to dziś oczywiście byłoby niemożliwe stworzenie obowiązującej [wszystkich] normatywnej podstawy [dla rozwiązywania] najpilniejszych etycznych problemów ludzkości. Czy jednak jest rzeczywiście prawdą, że lingwistyczno-hermeneutyczne wyjaśnienia naszej zależności od „przeszłości” [*background*] naszego historycznie determinowanego przedrozumienia świata doświadczeń codziennych zmusza nas do uznania – wraz z Rortym i MacIntyrem – że nie istnieją transcendentne

¹³ Por. J. Rawls *Justice as Fairness*, op. cit.

¹⁴ Por. R. Rorty *The Priority of Democracy to Philosophy* [w:] *Objectivity, Relativity and Truth*, Cambridge University Press, 1991, s. 175–196. Por. także moją krytykę tego stanowiska w: K.-O. Apel *Diskurs und Verantwortung*, Frankfurt a/M., Suhrkamp 1988, s. 318n.

¹⁵ Por. K. Baynes *The Liberal/Communitarian Controversy and Communicative Ethics*, „Philosophy and Social Criticism” 1988, vol. 14, nr 3/4 oraz Ch. Mouffe *American Liberalism and its Critics: Rawls, Taylor, Sandel and Walzer*, „Praxis International”, vol. 8, nr 2, a także Ch. Reynolds/R. Norman (eds.) *Community in America: The Challenge of Habits of the Heart*, Berkeley/Los Angeles 1988.

wobec kontekstu uniwersalne kryteria moralności? Czy prawdą jest, że nawet racjonalność sprawiedliwości, perspektywicznie biorąc, jest zakorzeniona w konkretnej tradycji kulturowej? I nie mamy innej podstawy tworzenia konsensusu niż „przypadkowa podstawa konsensusu” [*contingent consensus-basis*] naszej tradycyjnej formy życia?

Czy też czy, koncentrując się na troskach komunitarianów, naprawdę jest tak, że po to, by przekroczyć egoistyczno-strategiczną racjonalność hobbesowskiego indywidualizmu bądź czystego formalizmu Kantowskiej zasady uniwersalizacji (tzn. używając jej tylko jako zasady testowania norma materialnych w konkretnych sytuacjach) nie pozostaje nam już nic, co moglibyśmy oddzielić od moralnych tradycji naszych partykularnych wspólnot? Czy jest niemożliwe, bądź moralnie nieuprawnione, by konkretna osoba mogła wypowiadać się w imieniu autonomii sumienia przeciw moralnej władzy jej partykularnej wspólnoty (jak to rzeczywiście twierdził Hegel w odniesieniu do relacji między sumieniem indywidualnym i władzą państwa)? Na wszystkie te pytania odpowiedź moja brzmi: nie. Przeszedłszy przez lingwistyczno-hermeneutyczno-pragmatyczny zwrot w filozofii współczesnej nie znalazłem żadnych dobrych racji przemawiających za całkowitym porzuceniem transcendenatalnego uniwersalizmu typu Kantowskiego. Dlatego w ostatniej części tego tekstu spróbuję odpowiedzieć na opisane tu wyzwanie w formie, którą nazywam etyką dyskursu typu transcendenatalno-pragmatycznego¹⁶ [*discourse ethics in a transcendental-pragmatic key*].

Transcendenatalno-pragmatyczne ufundowanie etyki dyskursu jako odpowiedź na globalne problemy sprawiedliwości i współodpowiedzialności

W tej części moich rozważań spróbuję wykazać, że transcendenatalno-pragmatyczna etyka dyskursu stanowi postmetafizyczną transformację etyki Kantowskiej i spełnia trzy różne zadania:

1. Etyka dyskursu dostarcza racjonalnej podstawy dla swych aspiracji do ważności uniwersalnej bez posługiwania się tradycyjnym typem fundowania

¹⁶ Por. K.-O. Apel *Towards a Transformation of Philosophy*, London, Routledge and Kegan Paul, 1980, oraz moją *Diskurs und Verantwortung*, Frankfurt a/M., Suhrkamp, 1988 (wyd. ang. w MIT Press), a także *The Problem of a Universalistic Macroethics of Co-responsibility* [w:] S. Griffioen (ed.) *What Right Does Ethics Have?*, Amsterdam, VU University Press, 1990, s. 23–40. W kwestii mego stosunku do blisko spokrewnionej z moją koncepcją etyki dyskursu teorii Jürgena Habermasa por. K.-O. Apel *Normative Begründung der „Kritischen Theorie“ durch Rekurs auf lebensweltliche Sittlichkeit? Ein transzendental-pragmatisch orientierter Versuch mit Habermas gegen Habermas zu denken* [w:] A. Honneth i in. (eds.) *Zwischenbetrachtungen im Prozeß der Aufklärung*, Frankfurt a/M., Suhrkamp, 1989, s. 15–65 (tłum. ang. [w:] A. Honneth i in. (eds.) *Philosophical Interventions in the Unfinished Project of Enlightenment*, Cambridge, Mass. MIT Press, 1987, s. 250–290).

przez wyprowadzanie czegoś z czegoś innego, tzn. przez dedukcję, indukcję lub w drodze rozumowania apagogicznego [*abduction*]. Miałoby to opierać się na transcendentualno-refleksyjnym i komunikacyjnym typie racjonalności¹⁷.

2. Etyka dyskursu dostarcza podstawy nie tylko dla etyki globalnej sprawiedliwości i solidarności, ale także dla etyki współodpowiedzialności, tzn. dla odpowiedzialności poza odpowiedzialnością przypisywalną indywidualnie, którą zakładamy w ramach funkcjonalnych kontekstów instytucji lub systemów społecznych. Winna ona rzeczywiście dostarczać podstawy dla współodpowiedzialności każdego na poziomie tych dyskursów wspólnoty komunikacyjnej, która funkcjonuje jako metainstytucja wszystkich ludzkich instytucji i podsystemów społecznych. Ta transcendentualno-pragmatyczna koncepcja współodpowiedzialności, jak myślę, stanowi najbardziej charakterystyczną i zupełnie nową cechę etyki dyskursu¹⁸.

3. Z tej cechy współodpowiedzialności wypływa trzecie zadanie transcendentualno-pragmatycznego ufundowania etyki dyskursu. Jest to zadanie delikatne, polegające na dostarczeniu regulatywnej zasady dla działania lub podejmowania decyzji w sytuacjach, w których musimy mediatyzować między racjonalnością etyczną i strategiczną, gdyż w naszej konkretnej sytuacji historycznej nie ma, bądź jeszcze nie ma, warunków do stosowania czystej etyki dyskursu¹⁹.

To zadanie nazywam „częścią B” etyki.

Ad 1): (Ostateczne ufundowanie części A oraz B etyki dyskursu).

Nieuchronnym założeniem czysto filozoficznej refleksji – „pierwotną sytuacją” transcendentualno-pragmatycznego podejścia do filozofii teoretycznej i praktycznej jest, moim zdaniem, po prostu sytuacja argumentacyjna jako taka. Nie sytuacja „Ja myślę”, na którą powoływał się Descartes, Kant, a nawet Husserl, lecz, powtarzam: sytuacja argumentowania. Włączam więc w moją koncepcję pewne cechy, które wykraczają poza granice transcendentualnego czy metodycznego solipsyzmu będącego klasycznym paradygmatem filozofii świadomości²⁰ i to właśnie te dodatkowe cechy argumentacji

¹⁷ Por. K.-O. Apel *The Problem of Philosophical Fundamental Grounding in Light of a Transcendental Pragmatic of Language*, „Man and World” 1975, vol. 8, nr 3, s. 239–275 (przedruk w: K. Baynes/J. Bohman/Th. McCarthy (eds.) *After Philosophy. End or Transformation?* Cambridge/Mass, MIT Press, 1987, s. 250–290).

¹⁸ Por. moje rozprawy cyt. w przyp. 4 i 5.

¹⁹ Por. K.-O. Apel *Diskurs und Verantwortung*, op. cit.

²⁰ Por. K.-O. Apel *The Transcendental Conception of Language Communication and the Idea of First Philosophy* [w:] H. Parret (ed.) *History of Linguistic Thought and Contemporary Linguistics*, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1975, s. 32–61 oraz *Transcendental Semiotics and the Paradigms of First Philosophy*, „Philosophic Exchange” 1978, vol. 2, nr 4, s. 3–22. Oba artykuły ukazały się także w: K.-O. Apel *Towards a Transcendental Semiotics*, Atlantic Highlands/N.Y.; Humanities Press, 1993.

umożliwiają stworzenie ostatecznego fundamentu dla etyki. W pewnym sensie rozszyfrowujemy tu Kantowski „fakt (praktycznego) rozumu”, albowiem przez ścisłą refleksję nad moją argumentacją uświadamiam sobie siebie jako kogoś, kto jest już punktem pewnej wspólnoty komunikacyjnej, a ściślej: pewnej konkretnej realnej wspólnoty komunikacyjnej, a zarazem [elementem] kontrfaktycznie zakładanej, a nawet antycypowanej, idealnej wspólnoty komunikacyjnej.

Dlaczego jednak muszę zakładać istnienie zarówno realnej, jak i idealnej wspólnoty komunikacyjnej? Oczywiście dlatego, że jestem, z jednej strony, empiryczną istotą ludzką, która posługuje się określonym językiem i [tym samym] musi przynależeć do pewnej konkretnej wspólnoty, a poza tym, posługując się argumentacją aspirującą do ważności uniwersalnej, muszę także jakoś wykraczać poza granice każdej konkretnej wspólnoty i antycypować sąd pewnego nieokreślonego audytorium, gdyż jedynie ono byłoby w stanie definitywnie zrozumieć i ocenić moje aspiracje do powszechnej ważności [mych tez]. Muszę też nawet zwrócić się do audytorium realnego i to w taki sposób, jak gdyby reprezentowało ono już owo audytorium idealne. Założenie to, podkreślam, jest potwierdzone przez dowolny epizod poważnego dyskursu, zwłaszcza gdy ktoś taki, jak sceptyk lub relatywista usiłujący mu zaprzeczyć swoją argumentacją – i jednocześnie aspirując do ważności uniwersalnej – popada w konsekwencji w performatywną sprzeczność.

W refleksji można założyć, że dialektyczna, dwoista struktura wspólnoty stanowi niepodważalną prestrukturę argumentacji. Sądzę, że koncepcja tej dwoistej struktury rozwiązuje zarówno aporie komunitaryzmu, jak i hermeneutycznego relatywizmu. Zgodnie z tą dwoistą strukturą, z jednej strony, jestem w stanie i muszę zaakceptować wszystkie argumenty zwrotu lingwistyczno-hermeneutyczno-pragmatycznego odnoszące się do faktu mojego przynależenia do danej konkretnej wspólnoty oraz mojej zależności od historycznie determinowanego przedrozumienia codziennego świata wraz z jego konkretnymi normami i wartościami. Z drugiej strony jednakże, aby móc argumentować, nie tylko zmuszony jestem wiązać moją myśl z przygodną tradycją prowadzenia dyskursu i tworzenia konsensusu, lecz muszę się też odwoływać do pewnych nieprzypadkowych założeń poświeceniowej metainstytucji [określających sposób i formy] prowadzenia argumentacyjnego dyskursu²¹. I to właśnie z perspektywy tej metainstytucji dyskursu można zakwestionować każdą przygodną tradycję historyczną uwarunkowaną przez świat codziennego życia. Jeśli bowiem nie można by radykalnie kwestionować konkretnych tradycji, to

²¹ Por. J. Habermas *What is Universal Pragmatics?* w jego *Communication and the Evolution of Society*, Boston, Beacon Press, 1987, vol. I, ch. III.

nie mogłyby też zasadniczo powstawać kłopoty związane z relatywizmem i historyzmem. Przejdę teraz do skonkretyzowania niektórych nieprzypadkowych założeń dyskursu argumentacyjnego.

Podobnie jak Habermas²² sądzę, że istnieją cztery konieczne postulaty, które są implikowane przez fundamentalne roszczenie każdego argumentu do osiągnięcia – aczkolwiek tylko w dłuższym okresie – konsensusu z każdym członkiem idealnej wspólnoty komunikacyjnej. Te cztery postulaty kształtowania konsensusu w drodze argumentacji można scharakteryzować w sposób następujący: Są to:

(1) po pierwsze, postulat wspólnego z moimi partnerami ro zumienia intersubiektywnie ważnego znaczenia;

(2) po drugie, postulat prawdy [*truth*] jako postulat dążenia do rzeczywistości uniwersalnego konsensu;

(3) po trzecie, postulat prawdomówności [*truthfulness*] lub szczerości moich aktów mowy wyrażających moje intencje,

(4) po czwarte, postulat moralnie adekwatnej słuszności [*rightness*] moich aktów mowy jako aktów komunikacji w najszerszym sensie kierowanych do możliwych partnerów komunikacji.

Otóż szczególnie ważny jest w tym kontekście zwłaszcza postulat czwarty. Implikuje on pewną etykę idealnej wspólnoty komunikacyjnej. I to właśnie nazywam częścią A etyki dyskursu (która jest w pewnym sensie postmetafizyczną transformacją metafizycznej etyki Kanta odnoszącej się do państwa celów jako wspólnoty czysto rozumnych istot). Istnieje jednak jeszcze część B etyki dyskursu, którą trzeba będzie później wyprowadzić i wprowadzić w życie jako następstwo faktu, że idealna wspólnota komunikacyjna, jako taka w realnym świecie jednak nie istnieje, lecz jest kontrfaktyczną antycypacją i postulatem lub regulatywną zasadą.

Z grubsza mówiąc, idealna etyka komunikacji implikuje, że wszyscy potencjalni partnerzy mają równe prawa oraz równą współodpowiedzialność za wszystkie możliwe problemy, jakie wspólnocie dyskursu może stwarzać codzienny świat i za ich rozwiązywanie wyłącznie za pośrednictwem argumentów, a nie przez jawną, bądź ukrytą przemoc. 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, jeżeli pytasz poważnie, to możesz taką odpowiedź uzyskać. Albowiem w drodze radykalnej refleksji nad założeniami swego postępowania możesz uświadomić sobie, że na poziomie

²² Por. K.-O. Apel *Der postkantische Universalismus in der Ethik im Lichte seiner aktuellen Mißverständnisse* w mojej pracy *Diskurs und Verantwortung*, op. cit.

argumentacyjnego dyskursu już współodpowiedzialność podjąłeś, a więc uznałeś fundamentalne normy idealnej wspólnoty komunikacyjnej, które właśnie naszkicowałem: normy równych praw i współodpowiedzialności.

Dotąd oczywiście nie wprowadziłem tu jeszcze żadnych materialnych, niezależnych od sytuacji norm działania. Przeciwnie, uznanie fundamentalnych norm idealnej wspólnoty komunikacyjnej znaczy dokładnie to, że konkretne rozwiązania problemów moralnych zależnych od konkretnych sytuacji nie powinny być antycypowane na poziomie transcendentально-pragmatycznych fundamentów. Filozofia nie powinna dedukować konkretnych rozwiązań z aksjomatycznych zasad jak to postulował klasyczny racjonalizm metafizyczny; rozwiązania konkretnych problemów moralnych winne być raczej kwestią praktycznych dyskursów prowadzonych przez uwikłanych w daną sytuację ludzi lub – zastępczo, jeśli byłoby to konieczne – przez ich rzeczników. Powinna jednak istnieć pewna instytucjonalizacja dyskursów praktycznych dla rozwiązywania wszelkich kontrowersyjnych problemów w zakresie sprawiedliwości społecznej i odpowiedzialności w skali globalnej. I właśnie to jest rzeczywiście bezpośrednim postulatem naszego transcendentально-pragmatycznego ufundowania etyki dyskursu.

Oznacza to, że początkowo etyka dyskursu jest etyką formalną i proceduralną, ale nie – jak się niekiedy powiada – że jej zasady pozbawione są jakiegokolwiek substancjalnej treści. Zasady te są bowiem jasnymi zasadami regulatywnymi i stanowiącymi przepisy określające procedurę instytucjonalizacji norm i sposoby prowadzenia praktycznych dyskursów na ich temat. Dlatego etyka dyskursu, w odróżnieniu od tradycyjnych typów formalnej etyki deontologicznej, zapewnia dyskursywny transfer treści norm fundamentalnych niezbędnych w procesie konstruowania norm materialnych.

Poza tym staje się jasne, jakie racjonalne ograniczenia zostają nałożone na praktykę życiową i wartości różnych indywidualnych i społeczno-kulturowych form życia. Fundamentalne normy etyki dyskursu nie przepisują żadnej konkretnej formy samorealizacji czy dobrego życia. Przeciwnie, nakazują tolerancję i ochronę wielości istniejących form życia. Tym jednak, co etyka dyskursu nakazuje jest to, by wszystkie konkretne indywidualne i społeczno-kulturowe formy życia poddały – *in foro interno* lub *in foro externo* – swe moralne decyzje i oceny tym dyskursom i ocenom, które uznają priorytet uniwersalnie ważnych norm sprawiedliwości i współodpowiedzialności za wspólne problemy ludzkości.

Udzielając tej warunkowej odpowiedzi na postulaty neoarystotelesowskiej etyki dobrego życia etyka dyskursu, jak sądzę, ponownie dostarcza rozwiązania pozornego dylematu etyki współczesnej; podsycanie bowiem

sporu między uniwersalizmem norm fundamentalnych a pluralizmem form życia – jak czynią to np. M. Foucault i J.F. Lyotard – prowadzi do tworzenia pseudoproblemu.

Ad 2. Wyprowadzenie fundamentalnej normy współodpowiedzialności z refleksji transcendentally-pragmatycznej na temat tego, co znaczy poważne zadawanie pytań przygotowuje odpowiedź na drugi punkt ostatniej części tych rozważań. Dotyczy to najbardziej charakterystycznej i zupełnie nowej cechy etyki dyskursu. Kilka razy wspominałem już o tym, że tradycyjnego pojęcia odpowiedzialności odnoszonej do indywidualistycznie rozumianych obowiązków, zwłaszcza w ramach funkcjonalnych kontekstów instytucji, lub systemów społecznych, nie można adekwatnie stosować do [analizy] zupełnie nowych obowiązków odpowiedzialności kolektywnej, którą my ponosimy dziś. Dla zilustrowania tego wskazałem na uczucie bezsilności mogące przytłoczyć i sparaliżować jednostkę, która próbuje podjąć osobistą odpowiedzialność za to, co powinniśmy podjąć kolektywnie aby stawić czoła kryzysowi.

Jednakże na poziomie dyskursu argumentacyjnego, który dla wszystkich instytucji, konwencji, kontraktów, a nawet funkcjonalnych struktur systemów społecznych²³, stanowi to w istocie poziom metainstytucjonalny; my – tzn. każdy członek wspólnoty komunikacyjnej – rzeczywiście uznaliśmy pewien rodzaj odpowiedzialności, czy raczej współodpowiedzialności – która łączy nas *a priori* przez wytwarzanie [grounding] pewnej pierwotnej solidarności ze wszystkimi możliwymi członkami wspólnoty argumentacyjnej. Ta pierwotna solidarność współodpowiedzialności uwalnia wprawdzie pojedyncze osoby od nadmiernych ciężarów, ale nie pozwala im wymigiwać się – przez eskapizm czy pasożytnictwo – od [ponoszenia] ich części odpowiedzialności.

Powstaje jednak pytanie: jak pojmować przekładanie [transfer] tej pierwotnej współodpowiedzialności na rozwiązywanie – za pośrednictwem dyskursów praktycznych – konkretnych problemów dnia dzisiejszego, np. problemów kryzysu ekologicznego czy kryzysu sprawiedliwych relacji ekonomicznych między Północą i Południem?

Na końcu tej linii transferu będą zawsze z pewnością obowiązki, które będzie można przypisać [konkretnym] osobom, ale nie to stanowi charakterystyczną część tego rodzaju transferu, który mamy na myśli i którego zasady reguluje etyka dyskursu. Swoistość i nowość dyskursywnie organizowanej i praktykowanej współodpowiedzialności w postępowaniu i działaniach zbiorowych winna dziś polegać raczej na wypełnianiu tego zadania przez zwiększanie w skali światowej sieci formalnych i nieformalnych dialogów i konferencji, komisji i zespołów pracujących na wszystkich

²³ Por. N. Luhmann *Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt a/M., Suhrkamp, 1984.

poziomach polityki poszczególnych krajów, a zwłaszcza polityki międzynarodowej, włącznie oczywiście z polityką w sferze gospodarki, kultury i edukacji. Jest też oczywiste, że funkcja tych gremiów i środków dyskursywnego organizowania zbiorowej odpowiedzialności ludzkości polega właśnie na generalizowaniu i projektowaniu funkcji demokracji.

Dyskursywno-etyczna interpretacja i legitymizacja demokracji, podobnie jak owe tysiące dialogów i konferencji na temat występujących obecnie problemów publicznych, jest dziś możliwa i rzeczywiście powszechnie akceptowana. Fakt ten może potwierdzić następujące spostrzeżenie. Wiemy, oczywiście, że owe tysiące przeprowadzanych obecnie konferencji nie są przykładem idealnych dyskursów praktycznych; nie jest też nimi większość debat parlamentarnych. Oznacza to, iż bardzo dobrze wiemy, że większość konferencji ma dziś raczej charakter negocjacji lub przetargu między grupami interesów. Mimo to jest rzeczą interesującą, 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. Zjawisko to stanowi oczywiście przypadek, który można badać i analizować także w świetle teorii dyskursu. Sądzę, że nie powinno to jednak być jedynie powodem drwin, lecz winno wywoływać uczucie pewnej satysfakcji. Nie ma bowiem innej drogi organizowania zbiorowej odpowiedzialności za skutki naszych zbiorowych działań niż przez ogólnoswiatową sieć dialogów i konferencji.

Wieloznaczność oraz etyczna chwiejność struktury i funkcji komunikacji ludzkiej, a nawet samych jej instytucji i mediów, pokazuje nam, że istnieje trzeci problem etyki dyskursu wspólny wszystkim typom etyki zasad: mianowicie nieprzyjemny fakt, że nie ma (dotąd) jeszcze warunków stosowania [zasad] etyki dyskursu w naszym realnym, codziennym doświadczeniu. Jest to w pewnym sensie fakt banalny, na podstawie którego nie można sformułować jakiegś zasadniczej obiekcji przeciw etyce deontologicznej. Mimo to etyka odpowiedzialności staje tu przed naprawdę poważnym problemem, który często jest ignorowany lub przesłaniany przez etykę zawodową. Dla etyki dyskursu problemem tym jest znalezienie odpowiedzi na pytanie o to, w jaki sposób postępować – co znajduje swój wyraz nawet na poziomie komunikacji – w tych sytuacjach, w których wiara w możliwość dyskursywnego rozwiązania konfliktów byłaby zachowaniem nierozsądnym, a więc nieodpowiedzialnym?

Nie mam tu na myśli sytuacji wyjątkowych, które w etyce tradycyjnej traktowane są jako przypadki podlegające ocenie z punktu widzenia „roztropności” (*phronesis* Arystotelesa) lub „władzy sądenia” („Urteilskraft” w sensie Kantowskim), lecz raczej te, w których nie ma [realnych] warunków umożliwiających powszechne przestrzeganie przez ludzi norm moralnych, np. tam,

gdzie nie zostało stworzone lub nie funkcjonuje dotąd państwo oparte na konstytucji. Sytuacja ta nie tylko faktycznie występuje dziś w wielu krajach świata, ale widoczna jest zwłaszcza na poziomie stosunków międzynarodowych. Okoliczności te osłabiają znacznie szanse dyskursywnego rozwiązywania na przykład problemów ekologicznych czy tworzenia sprawiedliwego porządku gospodarczego w świecie.

Nie sądzę jednak, by naszkicowane tu podstawy etyki dyskursu traciły w takich sytuacjach swą uniwersalną ważność. Jestem bowiem rzeczywiście przekonany, że utworzenie podstaw części A [etyki dyskursu] koncentrujących się na warunkach działania w społeczeństwie idealnej komunikacji, winno być teraz uzupełnione przez jej część B, która by bezpośrednio i wyraźnie uwzględniała fakt, że w realnej wspólnotie ludzi nie są w dostatecznej mierze spełnione (lub nie są spełnione jeszcze), antycypowane i postulowane przez rozum etyczny warunki istnienia wspólnoty idealnej. Główne cechy tego niezbędnego tu teoretycznego uzupełnienia (w niniejszym kontekście mogą naszkicować je tylko z grubsza²⁴ to:

1. Dokładny rozdział aspektów instrumentalno-strategicznych od konsensualno-komunikatywnych, czyli dyskursywno-etycznych, racjonalności działania nie może być w części B etyki utrzymany. Miast tego potrzebujemy tu sposobów, lub metod, pośredniczących między nimi zgodnie z regułą: tyle postępu w sensie polegania na dykursie, ile może być uzyskane przy uwzględnieniu ryzyka i tyle strategicznych zastrzeżeń, ile wymaga tego nasza własna odpowiedzialność za możliwe do przewidzenia następstwa naszych działań.

2. O ile pierwsza zasada części B sprowadza się do [uwzględniania] odchylenia od idealnej zasady części A, to zasada druga ma, w pewnym sensie, kompensować problematyczne implikacje zasady pierwszej. Ta druga zasada wymaga by nasze mediacje między racjonalnością strategiczną i konsensualno-komunikatywną nie służyły jedynie skutecznemu rozwiązywaniu kryzysów. Winne one, ponadto, wypływać z regulatywnej zasady domagającej się wpływania na zmiany rzeczywistości społecznej, czyli powodowania zmian, które umożliwią powstanie warunków umożliwiających stosowanie zasad etyki dyskursu i przybliżanie się do ideału wspólnoty komunikacji w ramach społeczeństwa realnego.

Obie regulatywne zasady części B etyki dyskursu można wywieść z dialektycznej, dwoistej struktury jej podstawy. Poza tym, pierwsza zasada części B wymaga, by odchylenia od ideału zasady dyskursu na rzecz strategicznego działania były tego rodzaju, by mogły uzyskać konsensus członków idealnej wspólnoty komunikacji (tzn. tych, o których możemy sądzić, iż są zdolni do wczucia się w trudne sytuacje wszystkich osób działających w warunkach części B).

²⁴ K.-O. Apel *Diskurs und Verantwortung*, op. cit.

Pragnę tu wreszcie podkreślić, że na poziomie postkonwencyjnym etyka dyskursu pretendująca do powszechnej ważności swej części B stawia problem współodpowiedzialności każdego, czyli współodpowiedzialności, która wypływa z uczestnictwa każdej osoby w realnej i antycypowanej idealnej wspólnocie komunikacji. Próba zupełnego odłączenia nieprzyjemnych problemów powstających w części B od moralności osobistej i usunięcia ich do znajdujące się rzekomo „poza” moralnością, jak sugerował Hegel, całkiem odrębnej sfery polityki prowadziłyby więc, jak sądzę, do pewnego rodzaju eskapistycznego regresu, do cofnięcia się do tradycyjnego poziomu moralności konwencyjnalnej. Współodpowiedzialność za stworzenie warunków umożliwiających stosowanie zasad etyki dyskursu wykracza więc w istocie daleko poza zakres tradycyjnej koncepcji odpowiedzialności indywidualnej w ramach ustalonych instytucji.

Przekład Zbigniew Zwoliński

HOW TO GROUND A UNIVERSALISTIC ETHICS OF CO-RESPONSIBILITY FOR THE EFFECTS OF COLLECTIVE ACTIONS AND ACTIVITIES?

The paper focuses on a need for a novel concept of responsibility that neither can be reduced to individual accountability nor allows for the individuals unburdening themselves from personal responsibility. This should shed (at times in opposition to Rawls, Rorty and MacIntyre) a qualitatively new light upon contemporary global ethical issues. Its aim also is to provide a rational transcendental-pragmatic foundation for the discourse ethics as a means that should serve to handle and solve the problems of global ethical co-responsibility for collective actions of mankind which cannot be solved by traditional (conventional) systems, and to eradicate egoistic parasitism and economical injustice. This can be aimed at as we restore our claim to universal validity of a transcendental-pragmatic (i.e. not purely formal) ethics of co-responsibility, justice and solidarity according to the principles of an ideal communication community (albeit for the time being mainly through activating worldwide networks of dialogues and conferences).