

**Karl-Otto Apel**

**Florian Rötzer**

Niezależny badacz

## NIE BĘDZIE PLURALIZMU FORM I SPOSOBÓW ŻYCIA BEZ UNIWERSALIZMU ZASAD

### WYWIAD Z KARLEM-OTTO APLEM\*

#### Abstrakt

W wywiadzie z Karlem-Otto Aplem, jaki przeprowadził i w roku 1987 opublikował Florian Rötzer, omówionych zostało szereg wątków rozwijanej przez Apla filozofii transcendentalno-pragmatycznej. Wywiad ukazuje, co było przedmiotem głównych sporów i dyskusji prowadzonych w owym czasie przez tego obrońcę rozumu i racjonalistycznej tradycji w filozofii, który występował przeciwko wszelkiemu radykalnemu sceptycyzmowi i znany był przede wszystkim jako filozof broniący tezy o potrzebie i o możliwości dostarczenia uzasadnienia ostatecznego. Karl-Otto Apel wyjaśnia w tym wywiadzie, jak należy tę tezę rozumieć oraz na czym polega ostateczne uzasadnienie transcendentalno-pragmatyczne. W wywiadzie wyjaśnione też zostaje, czym jest argument z performatywnej samozaprzeczalności, który wykorzystywany jest w procedurze ostatecznego uzasadniania. W swych odpowiedziach Apel odnosi się do krytyk kierowanych pod adresem etyki dyskursowej, jej „formalizmu” o kantowskiej proveniencji (krytyk zarzucających temu nurtowi etyki, iż prowadzi do likwidacji różnorodności i pluralizmu); krytyczne uwagi kieruje pod adresem rzeczników postnowoczesności i postmodernizmu. W swych wywodach Apel broni uniwersalistycznej etyki oraz Kantowskiego, czysto formalnego obrazu człowieka jako obrazu, który zarazem stwarza warunki dla kulturowego pluralizmu oraz swobodnego artykułowania niezgody, a także dla poszukiwania konsensu.

#### Słowa kluczowe

Apel, uzasadnienie, etyka dyskursowa, filozofia transcendentalno-pragmatyczna

---

\* Podstawa przekładu: *Denken, das an der Zeit ist*, red. Florian Rötzer, Frankfurt a. M. 1987, s. 52–75. Redakcja „Folia Philosophica” pragnie podziękować Wydawnictwu Suhrkamp za wyrażenie zgody na opublikowanie polskiego przekładu rozmowy z Karlem-Otto Aplem, zamieszczonej w wydanym przez Suhrkamp Verlag w roku 1987 tomie z wywiadami z czołowymi ówczesnymi niemieckimi filozofami: *Denken, das an der Zeit ist*. Tytuł do publikowanego tu wywiadu a także dołączone przypisy dodane zostały przez Redakcję „Folia Philosophica”.

**Florian Rötzer:** *Zwyczaj się dziś twierdzić, że dostarczenie ostatecznych uzasadnień nie jest w ogóle rzeczą możliwą. Dochodzi do przedziwnych koalicji, w jakie wchodzi z sobą przy tej okazji najprzeróżniejsze kierunki filozoficzne. Pan jednak – idąc pod prąd – jest zdania, że nadal możliwe jest występowanie w filozofii z roszczeniem do ostatecznego uzasadnienia i że dostarczenia ostatecznego uzasadnienia winniśmy się też domagać. Dlaczego?*

**Karl-Otto Apel:** Transcendentalno-refleksyjne ostateczne uzasadnienie w wypadku filozofii, szczególnie zaś w wypadku etyki uważam rzeczywiście za możliwe i konieczne. Jednak to, co ja przez to rozumiem, ma bardzo niewiele wspólnego z tym, co mają na myśli ludzie, mówiąc o *uzasadnieniu*. Kiedy dziś ktoś mówi o „uzasadnieniu ostatecznym” (*Letztbegründung*), to kojarzy się to z innymi tego typu słówkami, takimi jak, np. fundamentalizm, a wówczas ludzie myślą o Chomeinim lub tego rodzaju ruchach [społecznych – *red.*]; albo też kojarzy się z *filozofią* [wychodzącą od] *tego, co pierwsze*<sup>1</sup>, a wówczas przedstawiciele teorii krytycznej, tu, we Frankfurcie, sądzą, że ktoś znów chce uprawiać filozofię w takim jej rozumieniu, jakie odrzucone zostało przez Adorna. Wszystkie te skojarzenia wprowadzają w błąd. Program *ostatecznego uzasadnienia transcendentalno-refleksyjnego* jest właściwie bardzo umiarkowany, przy czym tym słowem również posługuję się niechętnie, bowiem istnieje dziś *topos skromności i umiarkowania*. Wszystkie modne dziś kierunki filozoficzne chcą jednak odznaczyć się skromnością i umiarem, no to i ja się teraz, powiedzmy, do tego dostosowałem. Ostateczne uzasadnienie transcendentalno-refleksyjne to z jednej strony przedsięwzięcie radykalne, z drugiej zaś skromne i umiarkowane w tym sensie, że to uzasadnienie wiążąco ustala tylko jedną rzecz, wskazuje mianowicie punkt – co prawda będący punktem Archimedesowym – do którego filozofowanie może się w każdym momencie odwoływać. Chodzi tu o rzecz, co do której można mieć *pewność* (*Es ist ein Punkt der Gewißheit*), bowiem w sposób sensowny nie można jej poddać w wątpliwość, a zarazem rzecz pozostawiającą jak najbardziej rozległe pole dla fallibilizmu, by posłużyć się słowem, które przywołuje wspomnienie mej długoletniej dyskusji ze zwolennikami Poppera. Jeśli nie uzna się istnienia *dających się w sposób ostateczny udowodnić warunków możliwości fallibilistycznej nauki*, to słowo *fallibilizm* i pojęcia typu *sprawdzenie czy obalenie* tracą swój sens. Jeśli pojęcia te mają

<sup>1</sup> *Ursprungsphilosophie* – termin używany przez Adorna, m.in. w jego krytyce husserlowskiej fenomenologii; por. Theodor W. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, w: tegoż, *Gesammelte Schriften*, Bd. 5, Frankfurt am Main, Suhrkamp 1990, s. 7–244 (o filozofii wychodzącej od tego, co pierwsze oraz o jej związku z teorią poznania – patrz s. 20–40). W tej adornowskiej krytyce filozofii tego, co pierwsze nie chodzi oczywiście jedynie o filozofię Husserla, tylko o wszelkie postacie filozofii, poczynając od presokratyków, wyprowadzającej całość czy to bytu, czy poznania z tego czegoś, co pierwsze, z tego czegoś, co jest rzekomo początkiem.

być dla mnie *zrozumiałe*, to muszą być dla mnie zrozumiałe określone warunki, które pojęcia te implikują i które można wyartykułować w określonych zdaniach. Na przykład, nie miałyby sensu dalsze mówienie o falsyfikacji, gdyby nie istniało coś takiego, jak prawda, co do której w zasadzie można uzyskać konsens. Istnieje więc, co tu mogę jedynie zasygnalizować, szereg warunków, z uwagi na które program Poppera może dopiero mieć sens. Jeśli byłoby inaczej, jeśli by nie było *kryteriów, co do których jest możliwe ostateczne ich uzasadnienie*, to idąc konsekwentnie za tą myślą, doszlibyśmy do rezultatu, jaki pojawił się u Feyerabenda: że mianowicie nie można już rozróżnić teorii naukowych, baśni, mitów itd., a więc doszlibyśmy do punktu końcowego, do którego nie chcą dotrzeć także zwolennicy Poppera, a który ja uważam za absurdalny. Poprzez refleksję nad warunkami możliwości tego, co się czyni stawiając filozoficzne pytania, dochodzi się do *presupozycji, jakie z konieczności uznaje każdy, kto posługuje się argumentami w sposób poważny*. W porównaniu z wcześniejszymi, racjonalistycznymi programami uzasadnienia to bardzo niewiele, jest to jednak punkt, do którego, jak to już powiedziano, można w każdej chwili powrócić. W czasach współczesnych, w obliczu uprawianej obecnie totalnej krytyki rozumu, uważam to rzeczywiście za nadzwyczaj istotne.

**Rötzer:** *W filozofii angloamerykańskiej i w filozofii francuskiej krytyka rozumu wiąże się często z ideą radykalnego relatywizmu, a więc z poglądem głoszącym, iż różne formy poznania są równoprawne, ale żadna nie może być sfalsyfikowana przez inną formę. Feyerabend mówi o stylach poznania, spośród których żaden nie jest w stosunku do jakiegoś innego bardziej uprzywilejowany. Czyż logicznym następstwem programu ostatecznego uzasadnienia nie jest próba przedstawienia pewnego wspólnego punktu odniesienia dla wszystkich różnorodnych form dyskursu?*

**Apel:** Zgodziłbym się o tyle, że w moim mniemaniu nie da się obronić twierdzenia, jakoby istniały jedynie zupełnie niewspółmierne (*inkommensurabel*) gry językowe i formy dyskursu. Gdyby tak było, to nie można by było tego *powiedzieć*. Można wykazać, że postwittgensteinowskie typy relatywizmu, które są bardzo na czasie w antropologii kulturowej, a których teoretykiem został Peter Winch, nie mogą być wyartykułowane bez ciągłego popadania w samozaprzeczenie (*Selbstwiderspruch*). Gdyby rzeczywiście tak było, że forma życia ludu Azande jest całkowicie niewspółmierna z naszą, to wówczas Mister Winch nie mógłby jej zrozumieć i nie mógłby chcieć powiedzieć o niej niczego sensownego. Z drugiej jednak strony, tkwi w tym autentyczne ziarno prawdy: totalności, a więc formy życia postrzegane całościowo, życiowe totalności [widziane] w relacji do konkretnej jednostki [jako obiektu oddziaływania totalności] (*Lebentotalitäten bezogen auf den Einzelnen*), są zawsze gdzieś ze sobą niewspółmierne. Dlatego też dziś nie można uzasadnić

żadnych norm odnoszących się do totalności. Normatywne zasady, choćby etyki, muszą mieć charakter abstrakcyjno-formalny, wówczas pozostawiają one zawsze jednostkom, czy też poszczególnym formom życia, zadanie realizacji ich własnej życiowej totalności, niepodyktowanej przez żadne formalne zasady. Pozostawiony tu jest zatem pewien obszar swobody i to jest właśnie tym, co niewspółmierne. Nie znaczy to jednak, że formy życia jednostek, czy też formy kulturowe są całkowicie niewspółmierne i że nie istnieją żadne nadrzędne zasady (*Prinzipien*), które wobec nich wszystkich zachowują uniwersalną ważność. Gdyby były one całkowicie niewspółmierne, to niemożliwe byłoby ich wzajemne współżycie, nie mogłyby one *realizować swego indywidualnego charakteru (ihre Individualität)* i zarazem jednak ze sobą *koegzystować*. Wówczas nie byłoby również możliwe, by mogły się one *wzajemnie uznawać*, a więc nie mogłyby istnieć *porozumienie* między różnymi istniejącymi w świecie kulturami. A to są problemy, z jakimi jesteśmy współcześnie konfrontowani. Przy tej sposobności powinienem wspomnieć o jeszcze jednej sprawie, odgrywającej obecnie wielką rolę w dyskusji o *postmodernizmie*. Twierdzi się przecież często, że etyka odwołująca się do uniwersalnych zasad, a więc etyka w sensie Kantowskim czy postkantowska etyka dyskursowa miałyby ostatecznie prowadzić do *uniformizacji* człowieka, do pewnego *przymusu*, który niemożliwym czyniłby indywidualną realizację życia, a więc autentyczną realizację szczęścia tak, jak jest ono rozumiane przez jednostki, czy też przez wspólnotowe formy życia. Uważam to za wręcz niebezpieczny błąd w myśleniu. Jest dokładnie odwrotnie. Jeśli chcemy dziś mieć współistnienie, czy też pluralizm autentycznych form życia – [w myśl hasła] „Pozwólmy kwitnąć wielu kwiatom”<sup>2</sup> – to musimy dysponować właśnie uniwersalnymi zasadami, które czyniłyby możliwym współistnienie tychże różnych form życia. Było to zawsze zasadą funkcjonowania prawa. Jeśli ma być urzeczywistniana wolność dla wielu, to potrzeba takich zasad, które są uznane przez wszystkich. Nie są to oczywiście zasady będące narzuconym odgórnie przepisem na *dobrze życie* czy na *szczęście* – tak jak chciała tego starożytna etyka przed Kantem – lecz *nadrzędne, formalne, proceduralne* zasady, które pozostawiałyby jednostkom znaczną swobodę w realizacji tego, czego się podejmować muszą na własne ryzyko i co musi być wyrazem ich własnej kreatywności, ale co właśnie muszą realizować w pewnych ograniczających warunkach, wyznaczonych przez uniwersalne zasady.

---

<sup>2</sup> Sformułowanie to: *Laßt viele Blumen blühen*, przypominająca hasło rewolucji kulturalnej w Chinach (z którego zresztą w Chinach szybko zrezygnowano): „Niech zakwitnie tysiąc kwiatów”, było używane często i bywa używane, m.in. przez polityków niemieckich i austriackich; służy ono wyrażaniu pozytywnego nastawienia wobec pluralizmu.

**Rötzer:** *Czyżby więc etyka miała być w obrębie dyskursu filozoficznego taką dyscypliną, której przypada w pewnym sensie rola najwyższej instancji?*

**Apel:** Tego bym tak nie powiedział. Wyobrażam sobie pewne uzasadnienie transcendentально-pragmatyczne, trafiające w punkt jedności rozumu teoretycznego z rozumem praktycznym. Szanse na filozoficzne uzasadnienie stwarza w dzisiejszych czasach *autorefleksyjność dyskursu posługującego się argumentami*; to zaś znaczy: w filozoficznym uzasadnieniu winno dojść do zidentyfikowania i ukazania tego właśnie punktu, który zarówno w wypadku filozofii praktycznej, jak też w wypadku filozofii teoretycznej, na przykład epistemologii czy teorii poznania, jest punktem kluczowym dla przeprowadzanych przez nie uzasadnień.

**Rötzer:** *To uzasadnienie sytuuje się, rzecz jasna, w obrębie obszaru, którego ramy wyznacza mający miejsce w filozofii „zwrot lingwistyczny” (linguistic turn), autorefleksja bowiem – wedle tego, jak Pan to widzi – bazuje na mającym kondycję językową rozumie, w którego obrębie staje się możliwe identyfikowanie sprzeczności [i samozaprzeczeń] (Widersprüche) i w ten sposób stworzone mogą zostać podstawy do [przeprowadzania] uzasadnień. Samozaprzeczeniowość (Selbstwidersprüchlichkeit) [mogąca wystąpić wewnątrz] argumentacji językowej będzie jednak wówczas kryterium mającym powszechną ważność, kiedy będzie z tego można wyprowadzić pewien rodzaj ontologii wykluczającej samozaprzeczeniowość. Językowe samozaprzeczenia (Selbstwidersprüche) nie muszą jednak koniecznie oznaczać, że to, o czym jest mowa, jest przez to tylko fałszem, że być może samemu sobie zaprzecza. Na przykład Kant mówi o myśli o tym, że jest się zmarłym, że jest to myśl, której w rzeczywistości nie mogą pomyśleć, gdyż jeśli umarłem, to już nie myślę, a jeśli myślę, to jeszcze nie umarłem. Myśl ta prowadzi zatem do samozaprzeczeń i dlatego nie ma dla niej miejsca w obrębie rozumu. Dochodzi przez to jednak do wykluczenia pewnych treści, a efektem zbudowanego na tym ostatecznego uzasadnienia byłaby pewna zredukowana ontologia.*

**Apel:** Rzeczywiście w swej próbie stworzenia ostatecznego uzasadnienia transcendentально-pragmatycznego wychodzę od kryterium, jakim jest *samozaprzeczenie*, którego należy się wystrzegać. Jest ono według mnie istotnym kryterium ostatecznego uzasadnienia. Wszystko, czego bez popadania w performatywne samozaprzeczenie nie można zakwestionować, może uchodzić za ostatecznie uzasadnione. Stąd też nie można tego uzasadnić z pomocą logiki formalnej w stylu, w jakim dawniej to czynił racjonalizm. Ostateczne uzasadnienie polega na tym, że wykazania niekwestionowalności dokonuje się

refleksyjnie<sup>3</sup>. Tym samym dochodzi w pewien sposób do przekazania *instruktywnej* wiadomości (*informative Auskunft*) i wykluczone zostaje tym samym wiele z tego, czego nie da się powiedzieć bez popadania w *reductio ad absurdum*. Nie nazwałbym tego jednak uzasadnieniem jakiejś *ontologii*. Zostają przez to wyznaczone pewne formalne i proceduralne zasady, które uznawane muszą być we wszelkim filozofowaniu. Przykładem mogą być cztery roszczenia ważnościowe [nieodłączne posługiwaniu się] mówią: po pierwsze, przedstawianiu przeze mnie argumentów musi nieuchronnie towarzyszyć *roszczenie do sensu*, w czym w zasadzie muszą partycypować wszyscy partnerzy komunikacji, nawet jeśli empirycznie nie dane jest temu sprostać; następnie [przedstawianiu argumentów musi towarzyszyć] *roszczenie do prawdy*, co do którego muszę w gruncie rzeczy zakładać, że można mu uczynić zadość na sposób, jaki jest właściwy sądom, co do których możliwe jest dochodzenie do konsensu; po trzecie [musi temu przedstawianiu argumentów towarzyszyć] *roszczenie do szczerości*, i po czwarte [musi temu] nawet [towarzyszyć] *uniwersalne roszczenie do normatywnej słuszności moich aktów komunikacji*, które to roszczenie musi być, ostatecznie rzecz biorąc, spełniane w wypadku wszystkich potencjalnych partnerów procesu argumentowania. Te cztery roszczenia wraz z założeniem ich zasadniczej spełnialności w idealnej wspólnotce komunikacyjnej są tym, co według mnie zakłada się w sposób konieczny i czego nie można zakwestionować bez popadnięcia w samozaprzeczenie. Płyną z tego konsekwencje zarówno dla filozofii teoretycznej, jak i dla etyki. Najważniejsze są dla mnie obecnie te wynikające dla *etyki*. Ponieważ jednak wprowadził Pan do rozmowy hasło *ontologia*, chętnie powiem coś na temat paradygmatów *filozofii pierwszej*.

To, co onegdaj nazwano ontologią, pojmując ją w duchu Arystotelesowskim, a więc *filozofią pierwszą* rozumianą jako *metafizyka ontologiczna*, nie może dziś już uchodzić, z uwagi na metodę, za filozofię pierwszą. Nie odpowiada to już naszemu współczesnemu poziomowi refleksji. Pierwszoplanowe miejsce nie może dziś też już przypaść *temu*, co po Kartezjuszu, a właściwie po Kancie, aż po Husserla, było transcendentalną filozofią świadomości: temu, iż cofniemy się ku, zasadniczo biorąc, odosobnionej świadomości, żywiącej wiarę, iż mogłaby uprzedmiotowić lub wziąć w nawias cały świat i mimo to pozostać jedynym odosobnionym podmiotem myślenia, który wciąż jednak miałby być zdolny poznawać. Również i to okazało się iluzją. Wprawdzie jest możliwe przeprowadzenie radykalnej refleksji, w sposób, w jaki rozumiał to Kartezjusz czy Husserl, ale nie wiedzie ona ku odosobnionemu *cogito*, które miałyby,

<sup>3</sup> Trzeba tu pamiętać o rozróżnieniu, jakim w swej koncepcji posługuje się Apel, pomiędzy „dowodzeniem” (tudzież „dowodem”: *beweisen, Beweis*) a „uzasadnianiem” (tudzież „uzasadnieniem” – *begründen, Begründung*), a konkretnie: pomiędzy *dedukcyjnym* dowodzeniem a *refleksyjnym* uzasadnianiem. Ta ostatnia procedura polega na identyfikowaniu i rekonstruowaniu koniecznych warunków możliwości pewnej praktyki, takiej na przykład, jak komunikowanie się z pomocą języka czy argumentowanie.

zasadniczo biorąc, wyekstraktować się w drodze refleksji z publicznej dyskusji i usytuować siebie poza nią, lecz wiedzie na powrót ku *operującemu argumentami* (*auf den Argumentierenden*), będącemu zawsze członkiem pewnej wspólnoty argumentującej, a tym samym ku owemu punktowi ostatecznego uzasadnienia, który dopiero co naszkicowałem (z czterema roszczeniami ważnościowymi i warunkami spełnialności tych ważnościowych roszczeń). Taki byłby mniej więcej stosunek tej transcendentalno-pragmatycznej koncepcji ostatecznego uzasadnienia czy też [na dzisiejszy sposób rozumianej] filozofii pierwszej do ontologii w rozumieniu przedkantowskim lub do filozofii świadomości w rozumieniu Kantowskim bądź Husserlowskim. W świetle ostatecznego uzasadnienia transcendentalno-pragmatycznego wszystkie te stanowiska jawią się już inaczej, wszystko należałoby zbudować na nowo, przyjmując inną zupełnie optykę. Problemy dawnej ontologii pojawiają się w pewnym sensie ponownie, lecz oczywiście nie w ten sposób, by można było zaprojektować metafizyczny obraz świata, kiedy to pewne podstawowe zasady miałyby być wprowadzane dogmatycznie jako aksjomaty. U mnie nie wprowadza się w takim sensie żadnych aksjomatów, nie buduje się żadnego systemu na modłę dawnego racjonalizmu, lecz wraca się wciąż jedynie do tego, czego nie można zakwestionować bez popadania w performatywne samozaprzeczenie. Wychodząc od czegoś takiego, próbujemy zmierzać ku problemom, które wyłania życie. Bardzo szybko dochodzi się przy tym do hipotez lub do łatwo dających się obalić przypuszczeń, które w każdej chwili mogą zostać skorygowane i wycofane, przy czym jednak – jeśli się już nie da inaczej – można będzie zawsze wrócić do owego punktu, którego nie można zakwestionować bez popadania w samozaprzeczenie. Jest to taki punkt pozwalający doń zawsze powrócić i się doń odwołać (*ein Rekurspunkt*), co do którego można mieć pewność – tym właśnie jest on i niczym więcej.

**Rötzer:** *Jest to jednak także punkt, w którym początek mają formy radykalnej krytyki rozumu, nie tylko współcześnie, lecz już od czasów romantyzmu, który próbował odejść od hegemonii operującego argumentami racjonalnego dyskursu i wkroczyć w inne obszary doświadczenia, np. tworząc sztukę mającą być organonem poczucia jedności (Einheitssinn) w filozofii. Kryteria [przewidziane w] Pańskim modelu dyskursu mają jednak taki charakter, że na przykład estetyczne czy ekspresyjne formy wyrazu pod nie w ogóle nie podpadają. W jakim stosunku pozostaje ten wszak ograniczony dyskurs racjonalny do innych form dyskursu, czy to takich, jak ekspresyjne bądź estetyczne, czy to takich, które posługując się środkami racjonalnego stawiania pytań, pokazują, że istnieją przyjmowane w teoriach założenia, których z zasady nie sposób uzasadnić ani pojąć intelektem?*

**Apel:** Znam bardzo dobrze tę totalną krytykę rozumu, z jaką mamy obecnie do czynienia i traktuję ją jako rzeczywiste wyzwanie (*die Herausforderung*) wobec mojego własnego programu, wobec teorii racjonalności i typów racjonalności, wobec próby ostatecznego uzasadnienia transcendentally-pragmatycznego. Jeśli jednak te próby krytyki występują pod szyldem filozofii – jak to daje się już zauważyć w romantyzmie a w postmodernizmie staje się czymś nagminnym – to wikłają się one w performatywne samozaprzeczenie i uchylają (*heben ... auf*) swe własne roszczenie ważnościowe. Można to już bardzo ładnie wykazać w przypadku Nietzschego, podobnie jak w przypadkach Foucaulta, Heideggera czy Derridy. Nie chcę przez to bynajmniej powiedzieć, że filozofie te niczego nie odkryły, ale zadanie, jakie wówczas natychmiast staje przede mną, jest zadaniem, można by to tak nazwać, filozofii pedantycznej. Zadaniem tym jest takie sformułowanie tego, co zostało odkryte i co szczególnie leży na sercu owej krytyce rozumu, które pozwoli uniknąć tego, iż ona sama dokona zniesienia samej siebie. Wówczas z pewnością już nie będzie chodziło o *totalną* krytykę rozumu, lecz staniemy przed problemem *refleksyjnej autodyferencjacji rozumu* [dokonującej się] właśnie w myśl (*im Sinne*) *teorii typów racjonalności*. Da się wówczas rychło zauważyć, że istnieją określone abstrakcyjne formy racjonalności, które są jak najbardziej słusznie krytykowane. Najlepiej, według mnie, widać to w wypadku Heideggera. Jest zupełnym nieporozumieniem twierdzić, że *logos* zachodniego racjonalizmu jest po prostu identyczny z *logosem* „zestawu” (*logos des Gestells*), ale jak najbardziej sensownym jest twierdzić, że to, co Heidegger nazywa „zestawem” („*Gestell*”) jest abstrakcyjną formą logosu, formą logosu techniczno-scjentyficznego, który w czasach nowożytnych w niebywałym stopniu wysunął się, faktycznie, na pierwszy plan oraz wiódł do wyprowadzania usytuowania człowieka z tego, co zestawione, czyli ze świata kontrolowanego przez technikę, [czyli wiódł] jak to należy rozumieć: do autozmanipulowania (*auch zu einem Stellen des Menschen aus dem Gestellten heraus, also aus der technisch kontrollierten Welt herausführte: in dem Sinne der Selbstmanipulation*). Tu krytyka jest oczywiście jak najbardziej nieodzowna. Ale zakładać możemy jedynie tylko to, że to rozum jest tym, co samo siebie krytykuje. Krytyka nie powinna sama siebie unieważniać (*aufheben*). Jeśli w ogóle jakakolwiek instancja może oddać sprawiedliwość temu, co jest sprawą estetyki, czy też temu, co jest tym, co inne w stosunku do rozumu (*das Andere der Vernunft*) (popędem, temu co spontaniczne, emocjom, kreatywności), to tą instancją jest rozum. Nie można bowiem oczekiwać, że *to, co jest tym, co inne w stosunku do rozumu*, dokona tematyzacji *rozumu*, rozum natomiast może stematyzować to, co względem niego inne. Rozum jako rozum ludzki i skończony musi jak najbardziej mieć to na uwadze (*schon darauf reflektieren*), że jest rozumem zapośredniczonym przez to, co inne wobec rozumu, a więc, że człowiek posiadając rozum nie jest czystym rozumem, lecz że jego roszczenia wobec rozumu są wysuwane w określonych, skończonych



warunkach, zależnie od sytuacji, i że są już wówczas zawsze zapośredniczone przez motywy innego rodzaju: nieświadomość, popędy, także interesy społeczne. *Rozum* musi więc uznać *to, co inne w stosunku do rozumu* i w refleksji zidentyfikować oraz odsłonić to, że konkretne motywy podmiotu rozumności (*des Trägers der Vernunft*) są przez to także zawsze zapośredniczone. Lecz jako filozof pedantyczny, jak się sam chętnie nazywam, widzę obecnie konieczność przeciwstawiania się filozofii pełnej błyskotliwych paradoksów (*der geistreich-paradoxen Philosophie*) i jej roszczeniu do totalnej krytyki rozumu, jak też widzę konieczność sprawdzenia, o co z punktu widzenia zdrowego rozsądku mogłoby chodzić w poszczególnych punktach krytyki. Można to przeprowadzić szczegółowo. Na przykład Habermas uczynił to wzorowo – przynajmniej pod względem formy – w swojej ostatniej książce o „dyskursie nowoczesności”<sup>4</sup> pisząc o Foucaulcie, Derridzie, Bataille’u. Z tymi tezami należałoby się obchodzić w ten właśnie sposób, to znaczy dokonując hermeneutyczno-rozumiejącej interpretacji, a jednocześnie stawiając mimo to zdecydowany opór w punkcie *reductio ad absurdum*. O tym właśnie i o zamierzeniach wczesnego romantyzmu, które wiodą aż do dzisiejszego dyskursu, nie wypowiedziałem się jeszcze chyba w sposób dostateczny. Można przedstawiać tę kwestię jako kwestię *tego, co estetyczne* i da się akurat tego dokonać, wychodząc od ostatecznego uzasadnienia transcendentualno-pragmatycznego [danego za sprawą] racjonalnego dyskursu. Nie jest bowiem prawdą, że wychodząc od dyskursu, nie zyska się dostępu do wymiaru ekspresji. Jeśli w refleksji zidentyfikujemy i odsłonimy strukturę dialogu, to zobaczymy, że istnieją tu trzy wymiary: po pierwsze przedstawianie (*Repräsentation*) stanów rzeczy w wyrażeniach propozycjonalnych<sup>5</sup>; po drugie, apelowanie, a więc akty komunikacji kierowane ku innym, czyli wymiar świata społecznego; po trzecie zaś, artykułowanie subiektywności czy też własnego wnętrza (*des Ausdrucks der Subjektivität oder der Innenwelt*). Zadziwiające jest przy tym, że te obydwie nie-teoretyczne i nieprzedstawieniowe funkcje języka, te obydwie wymiary: wymiar komunikowania się i wymiar wyrażania samego siebie, nie są w żadnym wypadku jedynie wymiarami, w których występują *symptomy* czy też *sygnały*, jak orzekł to Karl Bühler<sup>6</sup>, lecz wymiarami odznaczającymi się zdolnością do refleksji symboliczno-semantycznej. Mój świat wewnętrzny wyrażam nie tylko poprzez symptomy postrzegane przez kogoś innego, lecz sam mogę skierować ku niemu swą uwagę i mogę np. wyrazić moje roszczenie do szczerości z pełną odpowiedzialnością, wypowiadając zapewnienia. W tym sensie nie są to funkcje

<sup>4</sup> Jürgen Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, tłum. Małgorzata Łukasiewicz, Wydawnictwo Universitas, Kraków 2000.

<sup>5</sup> Przez wyrażenia propozycjonalne (*propositionale Aussagen*) rozumieć należy sądy w sensie logicznym, czyli zdania, o których można orzekać w kategoriach prawdy bądź fałszu.

<sup>6</sup> Por. Karl Bühler, *Teoria języka. O językowej funkcji przedstawiania*, tłum. Jan Koźbiał, Universitas, Kraków 2004, s. 37.

wspólne ludziom i zwierzętom, jak twierdzili to jeszcze Bühler i Popper, lecz specyficzne funkcje ludzkie, przynależące do rozumu (*logos*), tak samo jak funkcja wypowiedziania prawdziwościowych sądów, a także funkcja apelatywna związana z roszczeniami natury etycznej i funkcja artykułowania ekspresji (*Ausdrucksfunktion*) związana z roszczeniem do szczerości i autentyczności – wszystkie one współtworzą *logos* języka. Jeśli przyjmujemy to ostatnie za punkt wyjścia, to łatwo dotrzeć można do fenomenu autentycznego artykułowania ekspresji i autentycznego odsłaniania świata, co z kolei prowadzi ku temu, co estetyczne.

Habermas poszedł już tą drogą w swej teorii działania komunikacyjnego. Przyznaję wszakże, że pojawiają się tu trudności, gdyż jeśli punktem wyjścia będzie autentyczne wyrażenie samego siebie, to wciąż jeszcze nie będzie oznaczało osiągnięcia spójności, a tym bardziej piękna dzieła [sztuki – tłum.]. Są to trudności, których Habermas w swych ostatnich pracach również jeszcze nie rozwiązał. Niemniej jednak słusznie się uważa, że od autorefleksji *logosu* argumentacji prowadzi droga otwierająca dostęp do ekspresji (*Ausdruck*). Wcale nie jest tak, jak się sugeruje, jakoby ta szpetna racjonalność była od początku odseparowana od zamierzeń, jakie mają ci, którzy chcą stematyzować fenomeny estetyczne. Jeśli w ogóle miałyby się o tym móc powiedzieć coś sensownego i relewantnego, to zawsze oznaczałoby odesłanie do warunków możliwości argumentowania. Doświadcza się tego czasami w dyskusjach, że ludzie interesujący się tym, co estetyczne, literaturoznawcy i historycy sztuki, chcieliby sami uważać się za artystów lub za takich ludzi, którzy mają do czynienia jedynie z irracjonalną ekspresją, że nie chcą oni dostrzegać tego, że sami naturalnie również argumentują i wysuwają twierdzenia, a więc, że nie są wyrazicielami spontanicznej autoekspresji, za jakich chętnie by się chcieli podawać, lecz że także poddają to refleksji i że chcą wypowiadać sądy wysuwające roszczenia ważnościowe. Nic im nie pomoże: są w tej samej łodzi z tymi, którzy są skazani na operujący argumentami dyskurs, łączący wszystkie dziedziny wiedzy, także nauki humanistyczne i estetykę, z filozofią.

**Rötzer:** *Problemem dyskursu operującego argumentami jako tegoż medium, w które wpisać by się miały ze swą opór stawiającą specyfiką wszystkie inne formy dyskursu, sposoby życia i sposoby poznania, jest wszak ta okoliczność, że ma on bardzo formalny charakter, tak jak Pan to przecież już wcześniej powiedział. W jaki więc sposób w formalny dyskurs, który wysuwa roszczenie prawdziwościowe, mają się wpisywać treści? Czy relacja pomiędzy aspektem treściowym i formalnym nie jest całkiem dowolna?*

**Apel:** Skoncentruję się na ostatnim na pytaniu o to, jak formalne dyskursy nabierają treści. Sformułowałbym to w ten sposób: dochodzi do tego, po pierwsze za sprawą nauk, jak to było typowe w czasach nowożytnych, w ten

mianowicie sposób, że filozofia bada te treści pod kątem warunków ich prawomocności. Z drugiej strony, dyskurs filozoficzny wzbogaca się o treści pochodzące ze świata życia. Otóż przedmiotem krytyki kierowanej pod adresem tego abstrakcyjno-formalnego dyskursu jest wspomniana wcześniej przez Pana opinia jakoby dyskurs ów miał rozmijać się z tym, o co właściwie chodzi w życiu. Czemu więc dyskurs filozoficzny musi rzeczywiście mieć abstrakcyjny i formalny charakter? Jeśli chce on bronić roszczeń do powszechnej ważności o typowym dla filozofii charakterze – a chyba musi tak czynić – to musi zapewne pogodzić się z koniecznością pozostania abstrakcyjnym i formalnym. Nie można chcieć jednocześnie jednego i drugiego: mieć nacechowany konkretną treścią indywidualny charakter i występować z roszczeniem do powszechnej ważności, co jest po prostu integralnym elementem tego, co filozoficzne. Są dziś ludzie, którzy chcą usunąć zróżnicowanie dyskursów, nie chcą oni np. zachowania różnic między fikcją literacką a filozofią, czy też między opowiadaniem historyczno-narracyjnym a filozofią. Na przykład Rorty stwierdził, że filozofowie nie powinni pisać tak jak Kartezjusz, lecz tak jak Marcel Proust. Uważam to za nieco absurdałne, gdyż po pierwsze filozofowie tego nie potrafią, a po drugie nie jest to tym, czego nie bez racji oczekują ludzie od filozofów. To jest po prostu inny dyskurs. Być może porównując filozofię i poezję można powiedzieć, jak Hölderlin, że „blisko mieszkają na otchłanią przedzielonych górach”<sup>7</sup>. Ja jednak chęć rozwiązania problemów filozoficznych na drodze mnożenia dyskursów uważam za absurdałną. Większość z nich nie zdaje sobie sprawy ze swoistych przymiotów, jakimi odznaczają się wysuwane przez filozofów formalno-universalne roszczenia ważnościowe, ani też nie zdają sobie sprawy z tego wszystkiego, co trzeba w związku z tym poświęcić.

Przykład przemawiający za koniecznością istnienia formalno-abstrakcyjnych roszczeń ważnościowych został już przeze mnie podany. Jeśli np. chcemy uzasadnić jakąś etykę, to musimy sformułować zasady, które czynią możliwą koegzystencję różnych indywidualnych form życia. Zasady takie mogą mieć jedynie formalno-abstrakcyjny charakter, w przeciwnym bowiem razie byłyby one tym, czym były dawne utopie. Od czasów Platona utopie chciały wszystko konkretnie z góry narzucić, to znaczy narzucić konkretną formę życia, w której człowiek osiągnąłby szczęście, w której realizowałyby się sprawiedliwość i w której panowałyby harmonia. Z tych totalnych, holistycznych roszczeń wynika zawsze zadawanie gwałtu formom życia. Skromność i umiar, jakimi odznacza się filozofia, polega właśnie na tym, że wyznacza takie formalne i proceduralne zasady, które czynią możliwym istnienie przestrzeni dla indywidualnej realizacji życia. Zadaniem filozofii nie jest opisywanie i wy-

---

<sup>7</sup> Słowa te przytoczone są za Heideggerem, który nawiązywał tu do Hölderlina *Pathmos-Hymne*; por. Martin Heidegger, *Czym jest metafizyka? Posłowie*, tłum. Krzysztof Pomian, w: tegoż, *Budować, mieszkać, myśleć*, Czytelnik, Warszawa 1977, s. 56.

jaśnianie szczegółów tego, w jaki sposób realizuje się spontaniczność życia i na jakiej drodze doprowadza do nowych twórczych dokonań. Temu służą inne rodzaje dyskursów. Będę wówczas czytał Huizingę – jego „Jesień średniowiecza” – Burckhardta, albo jeszcze lepiej poetów, aby sobie unaocznic niebywale zjawiska, by unaocznic sobie spontaniczność jednostkowego życia w konkretnie danych warunkach. Wymaganie czegoś takiego od filozofii jest pozbawione sensu, może ona podjąć się wypełnienia jedynie własnego zadania, polegającego na wypowiedaniu najogólniejszych możliwych sądów na temat warunków życia ludzkiego lub warunków prawomocności ludzkiego poznania.

**Rötzer:** *Hegel krytykował to formalne kryterium Kantowskiej etyki, twierdząc, że imperatyw kategoryczny bynajmniej nie dyktuje żadnych treści w sposób wiążący. Czy etyka dyskursowa, argumentująca w sposób formalny, może podać stosowne kryteria, które wykluczą możliwość usprawiedliwienia w sposób na wskroś racjonalny całkowicie szaleńczego systemu? Adorno wskazał przecież na to, że np. de Sade wyprowadził „złą” etykę przy pomocy w pełni racjonalnych argumentów. Czy w etyce dyskursowej istnieje argument przeciwko możliwości zastosowania zasad formalnych w sposób „irracjonalny”, a więc czy na przykład istnieje jakiś pryncypialny argument przeciwko morderstwu?*

**Apel:** W kilku swych przykładach zakładał Kant pewne normy instytucjonalne jako coś oczywistego, jak np. własność prywatną, a następnie wywodził z tego, że nie wolno sprzeniewierzyć depozytu, gdyż doszłoby przez to do uchylenia odpowiedniego prawa, a więc, że nie wolno kraść, gdyż w przeciwnym razie prowadziłoby to do uchylenia prawa do własności prywatnej. Przeprowadzona przez Adorno w *Dialektyce oświecenia*, we fragmencie dotyczącym de Sade’a, krytyka Kanta, jest moim zdaniem absurdalna. Jest ona – podobnie jak krytyka Kanta przeprowadzona przez Foucaulta – wzorcowym przykładem nieporozumienia w kwestii *zasady uniwersalizacji* właściwej etyce *formalnej*. Wprawdzie to nieporozumienie – czy lepiej niezrozumienie – pokazuje, że pilną koniecznością stało się dziś przeprowadzenie nowego uzasadnienia – w ramach filozoficznej teorii racjonalności – namnożonych przez Adorna typów racjonalności: racjonalności formalno-logicznej, racjonalności instrumentalno-strategicznej (mającej istotne znaczenie dla Machiavellego, Hobbesa i de Sade’a) oraz rozumu praktycznego w Kantowskim jego rozumieniu. Na ten temat ukazało się przecież ostatnimi czasy kilka prac Habermasa a także moich. Jedno chciałbym tu zresztą zauważyć: twierdzenie Adorna, że nie jest możliwe „wyprowadzenie z rozumu zasadniczego argumentu przeciwko morderstwu” – argument, jaki podziela z Nietzschem i de Sade’em – pokazuje z nieubłaganą wyrazistością, jak nieodzowną rzeczą jest dzisiaj *ostateczne uzasadnienie transcendentalno-refleksyjne najwyższej zasady etyki*. Ten, kto nie pojmuje argumentu z ostatecznego uzasadnienia (*Letztbegründungsargument*), ten będzie

musiał za wiarygodny uznać również inny argument Adorna i Horkheimera, powtórzony w podobnej formie przez Elizabeth Anscombe i MacIntyre'a, a mianowicie, iż mówienie o prawie moralnym bez założenia boskiego prawodawcy jest pozbawione sensu. Istnieje jednak pewna sytuacja paradygmatyczna, w której w sposób całkowicie wolny musieliśmy już zaakceptować uznanie wszystkich możliwych partnerów w komunikacji za równoprawnione istoty autoteliczne: jest to ta sytuacja niepozwalająca na wyjście poza nią i poddanie jej w wątpliwość (*diejenige unhintergehbare Situation*), w której stawiamy pytanie o ważność pewnej zasady etycznej.

Co się zaś tyczy Hegla, to występując przeciwko Kantowi, miał on, moim zdaniem, w jednym punkcie rację: Kant nie dostrzegł tu rzeczywiście pewnego problemu, ku któremu Hegel celnie skierował uwagę swym pojęciem substancjalnej etyczności ducha obiektywnego. Postkantowska etyka dyskursowa wypełnia pojawiającą się w tym miejscu lukę. Istnieje bowiem faktycznie problem, jak wygląda dochodzenie do konkretnych norm instytucjonalnych, jak na przykład należałoby odpowiedzieć na pytanie, czy ma istnieć bądź do jakiego momentu istnieć ma własność prywatna. W tym miejscu mógłby zadziałać na płaszczyźnie dyskursów praktycznych mechanizm budowania konsensu. Następowaloby to mniej więcej w taki oto sposób: tym, co odgórnie dyktowane przez transformowany w duchu etyki dyskursowej imperatyw kategoryczny, jest przede wszystkim to jedynie, iż wszystkie konflikty mają być rozwiązywane na drodze dyskursu praktycznego i to w ten sposób, że do głosu dochodzą interesy wszystkich zainteresowanych i że zaproponowane rozwiązania pozwalają by miały osiągnąć konsens uznawany przez wszystkich. Zgodnie z zasadą formalno-proceduralną wszelkie dyskursy praktyczne mogłyby się toczyć na wszystkich płaszczyznach, począwszy od tworzenia prawa aż po nieformalne formy dyskursu, w duchu ich aproksymatywnego urzeczywistniania się. Na płaszczyźnie dyskursów praktycznych, w których albo obecni są sami uczestnicy, albo ich interesy są reprezentowane przez występujących w ich imieniu, należałoby wówczas dopiero przedstawić konkretne potrzeby i wiedzę ekspertów o przewidywalnych następstwach. Uwzględniając te informacje o następstwach i skutkach ubocznych oraz biorąc pod uwagę znajomość realnych potrzeb samych zainteresowanych, należałoby dopiero wówczas podjąć decyzje co do konkretnych norm instytucjonalnych. Dyskursy praktyczne są więc tym medium, za którego pośrednictwem możliwe jest zrekonstruowanie tego, co u Hegla założone jest jako etyczność substancjalna oraz zmierzanie ku odbieraniu temu pozorów naturalności. Nie żyjemy już dziś w czasach, w których *to, co zwyczajowo utarte (die Üblichkeiten)* obowiązuje bez żadnego nad tym namysłu. Całkowicie na próżno

Herr Marquard i inni chcą powrócić do *utartych praktyk*<sup>8</sup>. Żyjemy w czasach, w których wciąż potrzebne są *utarte praktyki* i, oczywiście, *normy instytucjonalne*, ale są to też czasy, w których wszystko to otacza splot dyskursów, sprawiający, że wszystko jest przedmiotem potencjalnej krytyki. Nie możemy już tego zmienić. Każdego ranka zaczyna się to już przy czytaniu prasy. Wszystko podlega potwierdzeniu lub zakwestionowaniu w wyniku rozumowego rozważenia (*Räsonnement*) – i to do tego stopnia, że albo idzie się w kierunku utrzymania danego poglądu (*Bewahrung*), albo też w kierunku jego zmiany. Do tego jednak potrzebne są ostateczne zasady proceduralne, określające, w jakich warunkach przebiegać mają dyskursy, które obecnie są na wszystkich płaszczyznach czymś koniecznym do tego, by pracować nad dalszym postępem w kształtowaniu etyczności substancjalnej, tego, co zwyczajowo utarte, konwencji tudzież norm instytucjonalnych. Owe praktyczne dyskursy stanowią mechanizm *zapośredniczenia* pomiędzy *formalnymi pryncypiami* a *konkretnymi potrzebami*, także konkretnymi informacjami, jakie musimy współcześnie posiadać, by móc ponosić odpowiedzialność za decyzje, niezależnie od tego czy będą one dotyczyć składowiska odpadów atomowych, zapłodnienia pozaustrojowego, czy inżynierii genetycznej. Wszystko to jest bardzo skomplikowane i *zapośredniczone*, a to, co teraz o tym mówię, jest zgoła dyletanckie.

**Rötzer:** *Kant sprowadził swoje trzy wielkie pytania: Co mogę wiedzieć? Co powinienem czynić? Na co mogę mieć nadzieję? do ostatecznego pytania – do pytania, kim jest człowiek? Wydaje się, że Kant był zdania, że także formalna racjonalność winna być zakorzeniona w „obrazie” człowieka rozumnego. Wymierzona w rozum krytyka głosi – by wyrazić to dobitnie i czytelnie – że my w ogóle nie wiemy już, kim jest człowiek, po czemu też pojawiającej się wyraziście heterogeniczności nie da się już zneutralizować w podmiocie, również w podmiocie posługującym się mową. Czy więc racjonalność proceduralna skazana jest na włączenie jej w jakiejś formie w antropologię, czy też może się mieć za od niej całkowicie niezależną?*

**Apel:** Postawił Pan teraz pytanie dotyczące antropologii filozoficznej, pytanie o istotę człowieka. Już u Kanta odpowiedź na to pytanie nie była taką odpowiedzią, jakiej udzielano na nie choćby w klasycznej filozofii greckiej. Odpowiedź [Kanta] stwarzała znacznie szerszy zakres możliwości, była odpowiedzią wynikającą z transcendentalistycznego podłoża (*von einem transzendentalen Fundament aus*), na którym tym, co z całą pewnością wie się o człowieku, jest już tylko coś bardzo formalnego, cała zaś reszta jest zadaniem [pozostawionym w gestii] samorealizacji człowieka. Kant powiada, że człowiek jest istotą, która

<sup>8</sup> Por. Odo Marquard, *Apologia przypadkowości. Studia filozoficzne*, tłum. Krystyna Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 1994, s. 125–131.

wszystko zawdzięczać winna sobie samej, a więc, że wszystko staje się dla niej zadaniem. U Kanta nie ma już jednoznacznie określonej teleologii jednoznacznie określonego powołania człowieka, która na przykład u Arystotelesa była jeszcze jak najbardziej wypełniona substancjalną treścią, ale są jeszcze pewne warunki możliwości bycia człowiekiem, które Kant zarysował swym złożonym z trzech krytyk systemem. Z tego powodu mógł on pytanie, czym jest człowiek, zestawić z pytaniem, co możemy wiedzieć, co powinniśmy czynić i na co możemy mieć nadzieję. Odpowiedzi płynące z trzech krytyk dają odpowiedź na pytanie o to, jakie będą także w przyszłości warunki bycia człowiekiem. Dają one nadto pewien zarys możliwości samorealizacji człowieka.

Tymczasem uczyniony został kolejny krok w tym kierunku. Ustalenie warunków bycia człowiekiem stało się jeszcze bardziej formalne, jeszcze bardziej transcendentalne. Nie można już wyeksplikować żadnego konkretnego wizerunku człowieka, żadnego jednoznacznie określonego – konkretnego i substancjalnego – powołania człowieka. Tą drogą będziemy musieli pójść jeszcze dalej. Dziś zakres tego, co człowiek może z siebie uczynić, stał się dużo szerszy, choćby technika i nauka rozszerzyły te możliwości. Człowiek może dziś na przykład zmienić swój kod genetyczny. Zadaniem człowieka staje się wówczas określenie, kim on sam być powinien. Następnie jednak, w sposób jeszcze bardziej radykalny pojawia się konieczność rozróżnienia pomiędzy empiryczną realizacją a formalno-transcendentalnymi warunkami bycia człowiekiem. Dla wielu jest to bardzo nieprzyjemne i niemiłe, podobnie jak cały ten powrót do warunków formalnych. Chcieliby oni pozostać gdzieś pośrodku, gdzie w zasięgu wzroku są konkretne formy życia. Nasz los zdaje się prowadzić w innym kierunku. Jeśli niebawem miałoby być tak, że będziemy także decydować o biologicznych warunkach naszego człowieczeństwa i będziemy mogli nimi manipulować poprzez ingerencję techniczną, to wówczas jeszcze bardziej cofniemy się ku warunkom bycia człowiekiem, które ewentualnie mogłyby nam dać do ręki *normy służące odpowiedzialnemu kształtowaniu siebie*.

Już dziś jest to widoczne w takich drobnych sprawach, jak ta, że np. bez specjalnych przeszkód będziemy mogli wpływać na procentowy udział kobiet i mężczyzn w następnych pokoleniach ludzkości. Nieprzyjemnym problemem będzie fakt, że stosunek 50% do 50% nie będzie już miał swego źródła w naturze. Wówczas pojawi się nowy problem *odpowiedzialnej regulacji*. Jest to tylko drobny przykład na to, iż współcześnie będziemy konfrontowani z wciąż nowymi problemami odpowiedzialnej regulacji – aż po jurydyzację – co rozwiązywać będą musiały komisje etyczne. Cóż innego można w tej sytuacji uczynić, niż w obliczu wciąż rozszerzającego się zakresu odpowiedzialności i wciąż rosnących możliwości samorealizacji powrócić ku temu, co składa się na warunki bycia człowiekiem, przez co rozumieć należy, że jeśli ulegną one naruszeniu, to człowiek zniszczy samego siebie. Z tym ostatnim mielibyśmy do czynienia, jeśli naruszeniu uległyby także określone warunki, które stają się

coraz bardziej formalne. Z chwilą, gdy zaczynamy mówić o tym [jedynym prawdziwym] wizerunku człowieka (*dem Menschenbild*), jesteśmy zmuszeni do rezygnowania z określonych wizerunków człowieka, przynależnych konkretnym formom życia i skupienia się na warunkach bardzo formalnych.

**Rötzer:** *Czy to, czego się podejmuje etyka dyskursowa – jeśli formułuje się to w powyższy sposób – nie ma charakteru skrajnie utopijnego? Czy sensownie pomyślana etyka dyskursowa nie musiałaby – jeśliby następstwem rozwoju technologii miałyby być uniemożliwienie bycia człowiekiem – także innych norm dla rozwoju nauki, gdyż w przeciwnym razie mogłaby ona rozpatrywać tylko to, co się już faktycznie przebiło i zrealizowało?*

**Apel:** Po pierwsze, wypowiedziałbym się przeciwko stosowaniu słowa *utopia* w przedstawionym przez Pana sensie. Droga *utopii* jest najbardziej odległą od drogi *etyki dyskursowej*. Państwo Platona było pierwszą próbą rekonstrukcji z filozoficznego punktu widzenia prostej moralności substancjalnej, zakwestionowanej przez sofistów i Sokratesa; i jest to rekonstrukcja totalitarna, stanowiąca całościowy projekt mający zapewnić szczęście jednostki i społeczeństwa, harmonię i cnotę [realizowane w ramach] jednej tylko, konkretnej formy życia. Jest to droga *utopii*, którą prześledzić można w całej zachodniej historii utopijnych państw i którą odnajdziemy w koncepcjach takich, jak Lenina czy Mao. Tu mamy [Platońskich] królów-filozofów, natomiast współczesne wielkie totalitarne porządki wschodnie to porządki życia (*Ordnungen des Lebens*) – i to nawet funkcjonujące. Są to realizacje takiej właśnie utopijnej koncepcji, w której holistycznie, jednolicie ma być uregulowane całe życie, a jednostka wraz ze swą formą życia ma być włączona w tę platońską celowość. Porównanie szczegółów platońskiego systemu z konstytucją i systemem pedagogicznym w Związku Radzieckim byłoby zadaniem niezwykle pociągającym. Byłoby to obecnie oczywiście zadanie dla filologów. Problemu utopijnego państwa nie chciałbym jednak postrzegać jedynie w kontekście polemicznym, jest bowiem w tym coś wspaniałego, jeśli się na to patrzy retrospektywnie. To całkiem zrozumiałe, że pierwszy myśliciel, który by uczynił swym zadaniem rekonstrukcję etyczności substancjalnej, poszedłby drogą *utopii* państwa i społeczeństwa. Obecnie możemy powiedzieć, że jest to niebezpieczne i że nie jest to droga dyskursu i komunikacji, lecz droga ubezwłasnowolnienia wszystkich przez jednego, który dobrze zorganizuje państwo dla wszystkich.

Drugie zaś podejście uwzględnia cały zakres dyskursu, to znaczy przedstawianie wszystkich potrzeb przez samych zainteresowanych oraz przedyskutowywanie do końca wszystkich problemów. Wraz z tym podejściem etyki dyskursowej położone też zostają filozoficzne podstawy dla wszelkich procesów demokratycznych. To w przypadku tego podejścia w coraz mniejszym stopniu może być ogólnie zalecane to, co ma charakter substancjalny, ale mimo



to natykam się na sformułowania, których i Pan właśnie ponownie użył: że filozofia nie mogłaby wówczas powiedzieć nic więcej i wszystko pozostawiłaby w gestii innych sił. To nieprawda. Jest przecież bardzo wiele rzeczy, które narzuca *zasada dyskursu*. Także instytucjonalna realizacja *warunków dyskursu praktycznego*, w których wyartykułowane zostają potrzeby i w których uwzględnia się następstwa i skutki uboczne proponowanych norm, które formułuje się w celu rozwiązania konfliktów, nie jest przecież jakąś błahostką. Dyrektywa, którą zawiera zasada naczelna, wcale nie jest *pozbawiona treści*, w pewnym sensie nie jest ona także pozbawiona substancji, tyle tylko, że treść ta obecna jest na wysokim stopniu refleksji, tą treścią jest mianowicie ciągle branie pod uwagę warunków idealnej wspólnoty komunikacyjnej jako ramowego warunku dla rozwiązania wszystkich konkretnych problemów. Wynika z tego szereg ustaleń normatywnych, które sięgają aż tak daleko, iż żąda się od jednostki zinternalizowania zasady etyki dyskursowej także w przypadku samotnego działania, żąda się np. zastanowienia nad tym, do czego zobowiązana jest ona wobec zniechęconego wujka, który już nie może mówić. Jest to charakterystyczny przykład, jaki zawsze podaje się przeciwko nam, gdyż w tym przypadku etyka dyskursowa miałaby nie mieć nic do powiedzenia. Jest to jednak całkowicie błędne, gdyż należy sobie teraz jedynie zadać trud przeprowadzenia eksperymentu myślowego: należy sobie mianowicie wyobrazić, czego życzyłyby sobie w odpowiednim dyskursie stary wujek, gdyby mógł mówić i wyartykułować w zadowalający sposób swoje potrzeby. Kohlberg określa tutaj dokładniej miarodajne kryterium sprawiedliwości jako „pełną odwracalność *role taking*”. Dla etyki dyskursowej tego rodzaju eksperyment myślowy będzie w porównaniu z rzeczywistym porozumieniem się ze wszystkimi oczywiście zawsze rozwiązaniem gorszym.

Jest to procedura, która musiałaby uwzględnić wszystkie owe stopnie, o których mówiłem. Ale tego typu formalne postępowanie nie jest całkowicie pozbawione substancjalnej treści. Mówienie czegoś takiego budzi całkiem błędne wyobrażenia, albowiem naczelna zasada etyki dyskursowej uzasadnia przecież ograniczające warunki dyskursowego rozwiązywania problemów, np. nadchodzącego upowszechniania koncepcji „komisji etycznych”, których powoływanie konieczne jest do tworzenia nieformalnych instytucji asystujących badaniom, nauce oraz technice, w których to instytucjach odpowiedzialność zbiorowości w obszarze nauki i techniki wpasowana by miała zostać w organizacyjne ramy. Wszystko to jest współokreślane przez zasadę naczelną, ale oczywiście nie tak, jak to się przedstawia na archaiczną modłę, a mianowicie poprzez bezpośrednie określenie cnót czy też obowiązków w konkretnie danych warunkach (*vor Ort*). Należy także przewyciężyć dawny pogląd, że za wszystko odpowiadać musi sam podmiot działania. W pełni słuszne jest, tak jak się to dziś często mówi, iż jednostka nie może przejmować odpowiedzialności za nieprzewidziane skutki kolektywnych działań naszych przemysłowych

społeczeństw, a więc np. za zanieczyszczenie rzek, czy też powietrza. Jednostka jest w tej sytuacji, że tak powiem, bezsilna. Jeśli wyjdzie się od *metodycznego solipsyzmu*, czego następstwem byłoby stosowanie zasady odpowiedzialności w odniesieniu do każdej jednostki oddzielnie, to wówczas konieczne byłoby stworzenie nowego projektu utopii. Rzeczą konieczną jest jednak coś zupełnie innego: jednostka musi stale uwzględniać fakt, że jest częścią znajdujących się w trakcie realizacji kolektywnych przedsięwzięć; że zawsze już jest ona zaangażowana w dyskursy. Kiedy czyta co rano gazetę, to wówczas orientuje się, w jaki sposób może się angażować na miarę swych sił i kompetencji na wielu płaszczyznach organizowanej w dyskursach kolektywnej odpowiedzialności. To właśnie jest tym, co dziś możliwe i konieczne, jeśli w ogóle mamy szansę na realizowanie etyki odpowiedzialności. Wszystkiego tego nie ustalają już *utarte zwyczaje* w taki sposób, w jaki było to możliwe do pomyślenia w czasach Arystotelesa. Z tego względu także, niewiele warte jest to, co na temat *tego, co zwyczajowo utarte* czy na temat *phronesis* mają dziś do powiedzenia neo-arystotelicy. Nie zajmują się oni po prostu aktualnym problemem makroetyki odpowiedzialności w społeczeństwach uprzemysłowionych w obliczu kryzysu ekologicznego. Właściwie dlaczego z *ponowoczesnością* i *postmodernizmem* nie wiąże się przed wszystkim treści wynikającej z tego, że stawia się pytanie, czym jest dziś to, co całkiem nowe? Co z całej sytuacji światowej jest dziś tak nowe, że wykracza poza to wszystko, co w nowożytności uważało się za położenie człowieka? Jest przecież kilka rzeczy całkiem nowych. Po raz pierwszy np. posiadamy potencjalne możliwości by zniszczyć ekosferę, która utrzymuje przy życiu nas ludzi i wiele gatunków istot żywych. Gdyby z tym powiązało się pojęcie ponowoczesności, to nie miałbym nic przeciwko niemu, ale to, co osobliwe, to fakt, że wiąże się je z zupełnie innymi rzeczami i przy tym dyfamuje się to, co w ogóle daje nam jedyną szansę reagowania dziś na rzeczywiste sytuacje kryzysu. Rozwijanie etyki odpowiedzialności jest tym, co całkowicie Nowe, tym czego się domagamy. W tym miejscu należałoby, że tak powiem, uzasadnić etykę postnowoczesną. Byłaby to wówczas etyka odpowiedzialności w sensie etyki dyskursowej, ta znowu musiałaby sięgać do podstaw, które zostały wiążąco ustalone w klasycznej filozofii transcendentnej, np. przez Kanta. Czymś najgorszym byłaby wiara w to, że *zasady uniwersalne* byłyby tutaj zbędne i że można by było powrócić do etyki indywidualnego kształtowania swego życia, a więc do etyki stawiającej stare pytanie, jak osiągnąć szczęście. Nadal stawiam to pytanie, ale przesunęło się ono na drugi plan. Pytanie pierwsze brzmi: jak to możliwe, że ludzie i formy życia mogą wzajemnie koegzystować w sytuacji, gdy każdy na swój sposób dążyć ma do autentycznej realizacji swego życia. Uniwersalne zasady Kanta udzielają tej odpowiedzi.

**Rötzer:** *Liotard wiąże pojęcie ponowoczesności z przemianami, które nastąpiły wraz z pojawieniem się nowych technologii, w ten mianowicie sposób, że obecnie nastąpiła zasadnicza zmiana stosunku człowiek-natura. By wyrazić to w sposób klasyczny – człowiek jest pierwotnie jakby otoczony drugą naturą, formami sztucznie ukształtowanej rzeczywistości, wymagającymi innych kategorii niż te, które były sformułowane w przeszłości w odniesieniu do tego, co mogło być uznane za rzeczywistość. Być może aż do tego stopnia znajdujemy się w okresie przejściowym, iż kiedy mówimy o rzeczywistości czy iluzji, nie wiemy już, o czym mówimy.*

**Apel:** Chodzi o rzeczy bardzo różne, które zostały powiedziane przez Lyotarda, Derridę czy też Foucaulta. Wiele jednak z tego, co się rozpowszechnia, jawi mi się jako coś w najwyższym stopniu osobliwego. Między innymi Lyotard polemizował w różnych miejscach z *konsensualną teorią prawdy* i z *konsensualną teorią dyskursu etycznego* w takich ich wersjach, w jakich reprezentowane są one przez Habermasa i przeze mnie. Argumenty przy tym stosowane są tak śmieszne, że w ogóle nie mogę ich zrozumieć. Mówi się na przykład, jakoby dążenie do uzyskania czegoś takiego, jak konsensus stało w sprzeczności z rozmaitością gier językowych i dyskursów i że o wiele bardziej należałoby dążyć raczej do dyssensu, by mogły pojawiać się przede wszystkim innowacje, gdyż to miałyby być tym, co istotne. Są to przecież pół- czy ćwierćprawdy. Myślą centralną teorii konsensu w ramach etyki dyskursu jest przecież stwierdzenie, że do osiągnięcia konsensu dąży się w warunkach pełnej swobody, a co za tym idzie, tak czy inaczej, dochodzi naturalnie do dyssensu (*Dissens*). Dyssens i konsensus tworzą przeciwieństwo. Jeśli chciałoby się zorganizować dyskursy, w których dążyłoby się nie do uzyskania konsensu, lecz do dyssensu, to wówczas nie byłyby to prawdziwe spory na argumenty. Coś podobnego zaproponował np. Herr Marquard jako rodzaj dyskursu estetycznego, w którym w ogóle nie dochodzi się już za pomocą argumentów do zgody co do tego, lecz w którym od początku przewidziane jest, że „rozkwitnie wiele kwiatów”. Gdyby na coś takiego przystać, to wówczas zaprzepaścilibyśmy to, co stanowi istotę. Ani nie byłby to już poważny dyskurs, ani nie byłoby to uprzejme. Jeśli dyskutuję z jakimś człowiekiem i mówię mu, no dobrze, powiedz czego chcesz, a ja powiem czego ja chcę i potem „rozkwitnie wiele kwiatów”, to dążeniem naszym nie jest wcale przejście od różnicy zdań do uzyskania konsensu. Byłoby to przecież absurdalne. Każdy interes wypadłby poza ramy dyskursu, a i ja także nie traktowałbym już partnera poważnie. Uważam za coś niegodnego człowieka, by dać poznać, że nie jest się zainteresowanym polemiką. Jest rzeczą oczywistą, że nigdy nie osiąga się definitywnego, pełnego konsensu. Wiemy to wszyscy z doświadczenia. Tym, co faktycznie jest nam częstokroć dane, jest dyssens co do *sensu* wypowiedzi, ale nie może to w niczym zmienić faktu, że jesteśmy skazani na to, by dążyć do konsensu ponad różnicami poglądów i konfliktami, szczególnie w sferze etycznej, prawnej i politycznej. Byłoby nieskończenie

wielkim osiągnięciem, gdybyśmy przynajmniej mogli zastąpić taki typ dyskursu jak rokowania, w którym główną rolę odgrywają groźby i zachęty, typem dyskursu posługującego się argumentami, w którym rola wiodąca przypadłaby potrzebom i usprawiedliwionym interesom. Jak wiadomo politycy udają, że tak jest. W mediach muszą przecież wywoływać wrażenie, jakby wszystkie te niezliczone konferencje miały już taki charakter, przy czym wiemy oczywiście, że najczęściej mają one charakter rokowań. W wypadku stanowisk reprezentowanych przez Lyotarda i w innej formie przez Marquarda mamy do czynienia z zupełnym niezrozumieniem właściwej intencji znaczeniowej [pojęcia] dyskursu, jaka przyświeca Habermasowi i mnie – być może nie została ona nawet przeanalizowana. Celem wolnego od przemocy dyskursu jest właśnie ujawnienie wszelkich momentów spornych w interesie uzasadnionego budowania konsensu, nigdy zaś ograniczanie ich ujawniania, czyli na przykład przeszkadzanie temu środkami nie-argumentatywnymi. Tym ostatnim byłaby metoda dyskursu autorytarnego, który rzeczywiście byłby, by powiedzieć to za Foucaultem, ekspresją władzy. Wiemy doskonale, że istnieją tego rodzaju dyskursy, ale wiemy, że mogą istnieć, przynajmniej zgodnie z istniejącą tendencją także inne rodzaje dyskursu. Dyskursy, będące nie tylko wyrazem żądzy władzy, względnie ścierania się systemów władzy, lecz takie, w których rzeczywiście są reprezentowane poglądy i potrzeby zainteresowanych, są tym, do czego należy dążyć we współczesnym świecie. Określają one jedyne humanitarne sposoby poszukiwania rozwiązań w przypadku istniejących przecież prawdziwych różnic poglądów między różnymi dążącymi do utwierdzenia własnej pozycji systemami, a więc grupami, państwami i społeczeństwami. Dyskursy te nie mogą być zastąpione przez jakiegokolwiek działania estetyczne, w których nie chodziłoby już o wykształcenie konsensu, lecz po prostu o rozwinięcie wielu wątków, także możliwie jak najbardziej egzotycznych. Pewne konwersacje czy rozmowy przy herbacie mogą naturalnie mieć taki charakter i nie mam nic przeciwko temu. To estetyczne dążenie nie może przecież jednak być na serio zaproponowane jako surogat dla uregulowania naszych rzeczywistych różnic poglądów i konfliktów, do jakich dochodzi we wszystkich dziedzinach w łonie społeczeństwa światowego, w którym codziennie chodzi o współpracę przy rozwiązywaniu naglących problemów. Do tego potrzebujemy formalno-proceduralnego wzorca kształtowania dyskursów, w których wprawdzie dąży się do uzyskania konsensu, ale w których także dozwolony jest dyspens w możliwie jak najwyższym stopniu.

**Rötzer:** *W przypadku tego rodzaju teorii problemem zdaje się jednak być przejście między teorią i praktyką. Wypracowanie idealnej teorii dyskursu to jedno, ale jak jednak należałoby ją przekształcić i stosować w sferze praktyki?*

**Apel:** Jest rzeczą oczywistą, że należy zawsze czynić rozróżnienie pomiędzy normatywnym idealnym uzasadnieniem, o jakim mówi teoria dyskursu, czy też odpowiadająca jej etyka, a ich realizacją. Ale należy pamiętać, że jest to niezwykle skomplikowany problem. *Etyka odpowiedzialności* musi tu stawić czoło trudności, która nie jest uwzględniana w większości systemów filozoficznych i etycznych odwołujących się do zasad. Wprowadzone przez Maxa Webera rozróżnienie między *etyką odpowiedzialności* a *etyką sumienia* bardzo dobrze ujmuje ten fenomen. Filozofowie mają często skłonność do lekceważenia tego. Jest to niezwykle poważny problem, którego nie dostrzega wielu marzycieli ze współczesnych ruchów pokojowych. W zasadzie nie możemy bowiem nigdy liczyć na to, że na przykład jutro rano o dziewiątej, będziemy mogli uczynić *rozumny nowy początek*, rozumiejąc przez to zaakceptowanie przez wszystkich idealnych zasad (*Idealprinzipien*). Widać tutaj, że musimy – myśląc teraz kategoriami Hegla – nawiązać do historii i brać pod uwagę historyczne odniesienia sytuacji (*die Geschichtlichkeit der Situation*). Musimy zbudować przejście pomiędzy prawomocnością zasady a jej zastosowaniem w świecie, w którym np. nie można liczyć na to, że ludzie byłiby zdolni, czy też chcieliby rozwiązywać swe konflikty w oparciu o zasady etyki dyskursowej. Żyjemy w świecie, w którym istnieją różne systemy zorientowane na utwierdzenie własnej pozycji, np. państwa, ale także poniżej poziomu państwa grupy gospodarcze czy społeczne; wreszcie jednostki, które są też zawsze takimi systemami zorientowanymi na utwierdzenie własnej pozycji i należałoby być na tyle szczerym, by wiedzieć o tym nawet na kongresie filozoficznym, na którym każdy uczestnik jest jeszcze jednym małym systemem zorientowanym na utwierdzenie własnej pozycji, który gdzieś w swej głowie ma swoją własną strategię. W takim świecie ma więc znaczenie aproksymatywne przydawanie ważności zasadom etyki dyskursu. Konieczne są do tego określone zasady dodatkowe, które nazywałbym zasadami etyki odpowiedzialności.

Oczywiście można teraz ponownie operować takimi pojęciami, jak Kantowska władza sądenia czy Arystotelesowska *phronesis*, ale terminy te przysłaniają raczej problem zastosowania makroetyki do współczesnego społeczeństwa światowego. Aktualnych problemów nie da się porównać z problemami zastosowania etyki konwencjonalnej, gdyż stoimy przed zagadnieniem realizacji przynajmniej w pewnym minimalnym stopniu konkretnych zasad etyki na płaszczyźnie planetarnej i międzynarodowej. Wchodzą tutaj w grę konieczne regulatywne zasady politycznej etyki odpowiedzialności. Chodzi o to, by zbudować pomost między racjonalnością dyskursów budujących konsens a racjonalnością strategiczną, także racjonalnością systemową w rozumieniu Luhmanna. Nie można powiedzieć, że jest to jedynie zadaniem polityków, lecz że w tym sensie każdy jest po trosze politykiem. Wyobraźmy sobie konkretne problemy, choćby problem matki żyjącej w rodzinie w Irlandii Północnej czy też w Libanie, gdzie nie są

zapewnione normalne stosunki prawne i wciąż jeszcze codziennie staje się w obliczu walki o przetrwanie. Jak w tych warunkach być dalej moralnym? Jest to problem możliwości wymagania od innych etyczności, co między innymi poruszał Berthold Brecht. Oczywiście i na to trzeba mieć odpowiedź, ta zaś może mieć jedynie bardzo formalny charakter. Chodzi mi przede wszystkim o to, by w tym miejscu nie dać za wygraną – pokusa ta pojawiałaby się natychmiast – i nie stwierdzić, że znów widać tutaj całkowitą bezsilność wszystkich zasad, że nie możemy uczynić niczego innego niż pozwolić panować zdrowemu rozsądkowi, jak to proponuje Mister Rorty: *I'm just an American*. Były to jego ostatnie słowa podczas pewnej dyskusji etycznej w Wiedniu. Zapytałem go wówczas: „Czy mogę po prostu tak powiedzieć: «I'm just a German». Odnosił się Pan do Dewey'a, ale Dewey dysponował oczywiście uniwersalnymi zasadami prawa naturalnego, prawami człowieka, traktowanymi jako ukryta w tle, samo przez się oczywista podstawa. Gdybym to ja powiedział, to mógłby Pan wówczas spytać, co to znaczy. Czy chodzi tu o «zdrowe poczucie narodowe», *common sense*, jaki mieli posiadać Niemcy między rokiem 1933 a 1945?” Przynajmniej my Niemcy nie możemy sobie pozwolić na tego rodzaju powrót do *common sense*. Jesteśmy zmuszeni do namysłu nad tym w świetle zasad. Stanowi to swego rodzaju korzyść. Nie mam zrozumienia dla „rozstania z pryncypiami”<sup>9</sup>. Zdecydowanie najgorszym w naszej dzisiejszej sytuacji międzynarodowej mogłoby być urzeczywistnienie owego rozstania z pryncypiami w znaczeniu cofania się ku potoczności bądź ku zdrowemu rozsądkowi różnych społeczno-kulturalnych grup.

Wracając jednak do naszego problemu. Chodzi o to, by dokonać, mającego ugruntowanie w zasadach, zapośredniczenia między uznaną zasadą etyki dyskursowej i konkretną sytuacją człowieka w świecie, konkretną *conditio humana*. Aby mogło dojść do zapośredniczenia między racjonalnością strategiczną a racjonalnością dyskursową, potrzebna jest *zasada regulatywna*. Owa regulatywna zasada, by ująć to w sposób najprostszy, postuluje, iż zawsze powinniśmy, współpracując z innymi, zabiegać o kształtowanie takich warunków, w których łatwiej niż dotychczas dałoby się rozwiązywać konflikty na drodze wzajemnej komunikacji i dążenia do konsensu, warunków, w których rozwiązania oparte na użyciu przemocy lub będące wynikiem rokowań, wsparte na nakazach bądź groźbach, mogłyby być zastąpione przez takie, które zakładają osiągnięcie dyskursowej zgody co do usprawiedliwionych roszczeń uczestników sporu. Jest to idea regulatywna w dobrym kantowskim stylu, o której Kant mówi, że żadna treść empiryczna nie może jej w pełni odpowiadać. Zawsze tak będzie. Kant jednak mówi o niej także, iż ona mimo to obowiązuje. Wielu ludzi może oczywiście dostrzegać tylko dwa alternatywne wyjścia: albo urzeczywistnienie

---

<sup>9</sup> Por. Odo Marquard, *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad*. *Studia filozoficzne*, tłum. Krystyna Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 1994.

idealnych zasad musi być możliwe w taki sposób, jak oczekiwali tego studenci w roku 1968, czy dawne ruchy chiliastyczne: rano wyruszamy w góry, wkładamy białe koszule, a Królestwo Boże nadejdzie. Inną możliwością byłaby całkowita frustracja bądź rozczarowanie i podążenie w kierunku cynizmu. Rzeczywista sytuacja wymaga jednak byśmy wytrwali pomiędzy tymi biegunami opierając się na regulatywnych zasadach idealnych. Oto niesłychana aktualność Kanta, oto styl tego myślenia zorientowanego na zasady formalne i idee regulatywne, oto rozmach uniwersalistycznej filozofii. Jest on obecnie potrzebny bardziej niż kiedykolwiek.

Tłumaczyła:

*Marzanna Łągiewska*

Tłumaczenie przejrzał:

*Andrzej M. Kaniowski*

**THERE WILL BE NO PLURALISM OF FORMS AND WAYS  
OF LIFE WITHOUT UNIVERSALISM OF PRINCIPLES  
INTERVIEW WITH KARL-OTTO APEL**

In an interview with Karl-Otto Apel, conducted and published by Florian Rötzer in 1987, a number of issues of Apel's transcendental-pragmatic philosophy were discussed. The interview presents what was the subject of the main debates conducted at the time by this defender of reason and rationalist tradition in philosophy, who spoke out against all radical scepticism and was known above all as a philosopher defending the thesis of the need and the possibility of providing ultimate justification. Karl-Otto Apel explains how this thesis should be understood and what the transcendental-pragmatic ultimate justification consists of. The interview also expounds what is the argument of performative self-contradiction that is used in the final justification procedure. Apel refers to the critics directed at discourse ethics, its "formalism" of Kantian provenance (critics that accuse this current of ethics that it leads to the elimination of diversity and pluralism); his critical remarks are directed at the advocates of postmodernity and postmodernism. Karl-Otto Apel defends a universalistic model of ethics and a Kantian, purely formal image of man as an image which at the same time creates conditions for cultural pluralism and free articulation of dissent, as well as for the search for consensus.

**Keywords**

Karl-Otto Apel, justification, discourse ethics, transcendental-pragmatic philosophy