
*Анатолій
Єрмоленко*

ДИСКУРС В АРХІТЕКТОНІЦІ МОВНОЇ ПРАГМАТИКИ

Однією з найпотужніших тенденцій останніх десятиріч, починаючи принаймні з 1970-х років, є герменевтично-лінгвістично-прагматично-семіотичний поворот, коли мова й мовлення постають як «перша філософія». Цей поворот узагальнюється концептами діалогу, спілкування, дискурсу, перетворюючись на парадигму комунікації, що «знімає» онтологічну та ментальну парадигми. Зокрема, це стосується Франкфуртської (К.-О. Апель [Apel, 1986; 1998], В. Кульман [Kuhlmann, 2008]) та Берлінської (Д. Бьолер [Бьолер, 2008; 2014; Böhler, 1984; 1994; 2002; 2008; 2013; 2014], Г. Гронке [Гронке, 2006; Burckhart, Gronke, 2002; Böhler, Gronke, 1994], Г. Буркгарт [Burckhart, Gronke, 2002]) трансцендентальних прагматик, норвезької прагматичної школи (Г. Скірбек, А. Офсті, Р. Ф'еланд, Т. Норденстам та ін. [Die pragmatische Wende, 1986]), трансцендентально-прагматичної філософії Італії (М. Бореллі, Ф. Капуто, В. Марцоччі), Іспанії (І. Конілл, А. Кортина), Аргентини (Д. Міхеліні, А. Даміані, Х. де Зан) [Filosofia transcendentalpragmatica, 2007], комунікативної філософії Ю. Габермаса [Габермас, 1999; Habermas, 1981], семантичній теорії соціальних систем Н. Лумана [Luhmann, 1980] та ін.

В українській філософії також відбувається відповідний парадигмальний поворот, започаткований у дослідженнях логіки наукового пізнання М. Поповичем [Попович, 1971; 1975; 2003], що його розвивали у річищі лінгвістичного прагматизму В. Лісовий [Лісовий, 1971], С. Васильєв [Васильєв, 1974]

© А. ЄРМОЛЕНКО,
2016

та ін. Ця тенденція свідчить і про те, що в київському колі філософів існували й розвиваються не тільки світоглядно-антропологічні традиції, яку розробляли на підставі діалектичного методу під орудою В. Шинкарука, а й способи філософського мислення, інспіровані аналітичною філософією [Лісовий, 2014: с. 474]. Нині тенденція звертання до парадигми діалогу, дискурсу, мовлення та комунікації в Україні дістала свого подальшого розвитку, зокрема в працях А. Лоя [Лой, 1997], А. Єрмоленка [Єрмоленко, 1996; 1999; 2010], Л. Ситніченко [Ситніченко, 1996], О. Ведрова [Ведров, 2014], О. Висоцької [Висоцька, 2009], В. Малахова [Малахов, 2006], М. Тура [Тур, 2006] та ін.

«Методологічний поворот від філософії суб'єктивності до філософії інтерсуб'єктивності концептуалізується й екстеріоризується такими поняттями, як “аргументація”, “дискурс”, “консенсус”, що передбачає рівноправні відносини людей в суспільстві і на цій основі — відкрите обговорення громадськістю важливих і актуальних суспільних проблем. Ці поняття, що стали головними з 1970-х років, застосовуються також і в царині етики й концепціюється в комунікативній парадигмі, що виявляється також у комунікативній етиці та етиці дискурсу [Böhler, 2013; 2014]. Етика дискурсу формулює інтерсуб'єктивні умови значущості моральних суджень, які постають у реальних процедурах досягнення консенсусу, орієнтованого на регулятивний принцип «ідеальної комунікації». Добро тут розглядають як певні наміри, становища і цілі, що можуть потенційно діставати згоди дієвців і всіх тих, кого це стосується. Логічно несуперечлива узагальнюваність і потенційна дискурсивна когерентність є тут критеріями істини і моральності.

Цей поворот уможливує подолання тих негативних особливостей західної практичної філософії класичного типу (формальний раціоналізм, антропоцентризм та монологізм вихідних засад), які певною мірою зумовили її нечутливість до сучасної проблематики. Цей поворот пов'язаний також із тим, що навряд чи можна розв'язати проблеми сучасного суспільства, встановлюючи константні (раз і назавжди визначені) змістові (метафізичні або релігійні) постулати і цих засадах формулювати відповідні моральні приписи і настанови. До того ж у домодерних світоглядах (навіть у світових релігіях) немає досвіду розв'язання сучасних проблем, зумовлених розвитком науково-технічної цивілізації. Ми можемо прагнути лише до того, щоб обґрунтувати ті *процедури*, на підставі яких люди спільно розв'язуватимуть ці проблеми. Обґрунтування цих процедур, які уможливають досягнення порозуміння щодо норм і цінностей, можна здійснювати в контексті відкритого громадського дискурсу як останньої інстанції легітимації.

Відтак ми підійшли до ще одного поняття, а саме до поняття «дискурс», мабуть, одного з найуживаніших у сучасній філософській та соціологічній літературі. Це поняття тільки відносно нещодавно запроваджено до словників та енциклопедій. Скажімо, у фундаментальному «Історичному словнику з філософії» [Historisches Wörterbuch der Philosophie, 1984] воно ще відсутнє,

і не тільки тому, що цей словник виходив за редакцією Йоахима фон Ритера, консервативні погляди якого відповідають неогегельянській методологічній спрямованості, а й тому, що парадигмальний поворот фактично відбувається тільки з 1960-х і особливо з 1970-х років. Тому тільки з останньої третини ХХ сторіччя це поняття посідає належне місце в словниках та енциклопедіях [Böhler, Gronke, 1994: S. 764–819; Лук'янець, 2002: с. 156].

Є широке тлумачення цього поняття, властиве, скажімо, французькій філософській літературі, де дискурс розуміють як будь-який мовленнєвий акт. Таке плюралістичне тлумачення притаманне постструктуралістам-постмодерністам (Ж. Деріда, М. Фуко, Ж.-Ф. Ліотар, Дж. Ватимо), де релятивістсько-контекстуалістська критика модерну пов'язана з радикальною критикою розуму. Зокрема аргументативний дискурс як мовно-прагматична форма розуму у цій критиці усувається і зводиться до певної «владної гри» і відповідно «розвінчується».

На широке тлумачення «дискурсу» натрапляємо і в працях вітчизняних дослідників. Наприклад, В. Лук'янець у статті «Дискурс» у «Філософському енциклопедичному словнику» таким чином визначає зміст цього поняття: «Дискурс — у сучасній філософії — це “розмова”, “бесіда”, “мовне спілкування”, “мовленнева практика” будь-якої спільноти, яка опосередкована універсумом лінгвістичних знаків, соціальних інституцій, культурних символів» [Лук'янець, 2002: с. 156]. У такому тлумаченні синонімами дискурсу можуть бути також обговорення, обмін думками і гадками, різного штибу наради, конференції, симпозіуми, консилиуми тощо. М. Попович у статті «“Поняття “дискурс” у метафоричному та логіко-лінгвістичному розумінні» дає таке визначення цього поняття: «сукупність установок, що визначає, які речення можуть, а які не можуть бути задані у певному контексті, і є дискурс» [Попович, 2003: с. 29].

Проте таке тлумачення дискурсу надто невизначене, воно певною мірою «розмиває» зміст цього поняття, ототожнюючи його з іншими мовленнєвими актами. Спираючись на статтю «Дискусія» в уже згаданому «Історичному словнику з риторики», можна вирізнити такі поняття: «бесіда» — спрямована на обмін мовленнєвими актами, що не має наперед визначеної мети; «суперечка» — це мовленнєві акти, скеровані перлокутивними актами, пов'язаними зі стратегічною дією, тобто з боротьбою, де треба досягти перемоги; «діалог» — мовленнєвий акт, спрямований на досягнення порозуміння, тобто іллокутивної мети; «дискусія» — посідає проміжне місце між суперечкою та діалогом; нарешті, «дискурс» — мовленнєвий акт, спрямований на досягнення порозуміння шляхом аргументації [Historisches Wörterbuch, 1994: Bd. 2, S. 819–820].

Дискурс засадово передбачає комунікативну дію, спрямовану на досягнення порозуміння, на противагу стратегічній дії як соціальній формі цілераціональної або інструментальної дії, спрямованої на досягнення певної мети. У перехресті комунікативної та стратегічної дій виникає така

форма, як диспут, що посідає проміжне місце між суперечкою та дискусією. Адже диспут спрямовано на досягнення певної мети, не ігноруючи досягнення порозуміння. Щоправда, українська мова багата й на інші прояви повсякденного мовлення, тому можна додати ще й поняття, які пов'язані з безпосередніми мовленнєвими практиками життєсвіту, але не мають ні стратегічного (мета), ні комунікативного (порозуміння) спрямування: «балачки», «базікання», «теревені», «плітки» тощо, хоча останні можуть бути спрямовані й стратегічно, завдаючи шкоди у мовленнєвому просторі «третьій стороні».

Але в нашому дослідженні важливою є насамперед тематизація подібності та відмінності діалогу і дискурсу. Як діалог, так і дискурс є мовленнєвими актами, що структуруються відношенням S—S, де мовленнєві дії мовників спрямовані на досягнення порозуміння. Проте дискурс насамперед пов'язаний з аргументацією. Певною мірою діалог як аргументація і є дискурсом [Böhler, 2013: S. 246]. Отже, існує й конкретніше, дещо вужче тлумачення цього поняття, значення якого скеровано аналізом, «спрямованим на реконструкцію раціонального змісту мовленнєвих висловлювань і обертається довкола діалогічної дії як аргументації. Такий аналіз уможливорює дослідження насамперед структури аргументації як діалогічної метапрактики перевірки й виправдання домагань значущості, які передбачаються або висуваються у мовленнєвих актах» [Böhler, Gronke, 1994: S. 765]. Відповідні реконструкція й перевірка набувають особливого значення в ситуаціях, коли домагання значущості проблематизують.

Тому для нас важливим є визначення цього поняття, запропоноване Ю. Габермасом: «дискурс — це форма комунікації, визначена аргументацією, форма, в якій домагання значущості, що стали проблематичними, є темою обговорення» [Habermas, 1983: S. 214]. Звісно, Габермас не відкидає й інші тлумачення дискурсу, вибудовуючи його архітектоніку [Habermas, 2003: S. 44–64]. Дискурс «вбудовується», точніше, «надбудовується» у життєсвіт, що забезпечує передрозуміння, без якого неможливе розуміння і досягнення порозуміння. Проте передрозуміння є тільки одним із складників розуміння. Як пише Д. Бюлер у статті «Розуміння і дискурс»: «без передрозуміння ми взагалі не могли б щось розуміти, проте тільки за умов критичного застосування передрозуміння ми можемо правильно щось розуміти» [Böhler, 2008: S. 985]. Отже, у комунікативній теорії методологічно дискурс постає як критичне прояснення розуміння, тобто досягнення правильного розуміння через критичну реконструкцію шляхів його пошуку, а соціально він є суспільною метаінституцією, якій мають бути підпорядковані всі інші інституції, практики, проекти.

Тому важливим є таке тлумачення дискурсу, в якому він постає як суспільно-рефлексійна форма прояснення смислів суспільства, що стали проблематичними, соціальних практик, дій, інституцій. Як метаінстанцію його інституціалізують за доби модерну. «Дискурсивна діяльність, — зазначає

Гунар Скірбек, — утілюється у визначальних інституціях модерного суспільства, зокрема в науці, а також у вигляді публічності, що виникли на засадах просвітництва, як передумови осмисленої (sinnvoller) демократії, — у політичній та правовій системах» [Skirbek, 2007: S. 441].

Проте демократичні інституції, вибудовані впродовж «структурних перетворень у сфері публічності» разом зі становленням національних держав, громадянських суспільств і національних економік, за умов системного ускладнення «глобального суспільства ризиків» (У. Бек) також підважуються, що сучасний британський соціолог Інголфур Блюдорн назвав «симулятивною демократією» [Blüdnorn, 2006: S. 72–83], узагальнюючи положенням про «постдемократію» і навіть категоричним висновком про «кінець демократії». На цьому тлі виникають різноманітні теорії «нової демократії», що спираються вже на інші методологічні засади та парадигмальні засновки, дістаючи свого прояву в концепті «деліберативної демократії», що концептуалізується такими поняттями, як «дорадча демократія», «демократія обговорення», «демократія дискурсу» тощо.

У деліберативній демократії дискурс постає як метаінституція, що має супроводжувати будь-які прояви практичного, вкорінені в позамовленнєвих сферах, тобто такі, що розвиваються за власною «логікою речей», зокрема політику, економіку, науково-технологічне конструювання тощо. «Жодна практика не повинна здійснюватися без супроводу дискурсу. Оскільки він є конститутивним для визначення смислу і значущості практики» [Böhler, 2002: S. 118]. Ці сфери мають бути керовані нормами й цінностями, обґрунтованими у практичних дискурсах, а не навпаки.

Таким чином, у соціальному аспекті дискурс інституціалізується як універсальний громадський дискурс і постає як регулятивний принцип і соціальна метаінституція критичної перевірки аргументативно досягненого консенсусу в різних сферах суспільства. Як регулятивна ідея він передбачає рівноправну участь *усіх людей* (зокрема й прийдешні генерації) в процесі обґрунтування соціальних, правових та моральних норм і невимушену (без примусу) згоду щодо легітимності цих норм.

Цей процес спирається на *принцип універсалізації*, на підставі якого Габермас формулює принцип значущості норм: «Кожна значуща норма повинна відповідати умовам, що наслідки та побічні наслідки, які згодом виникатимуть з її *всезагального* застосування при задоволенні інтересів *кожного* індивіда, можуть бути без примусу прийняті *усіма* учасниками» [Habermas, 1984: S. 219]. Із цього принципу як критерію легітимації норм Апелль формулює відповідну часові *формулу* категоричного імперативу, що має конкретизувати його Кантове визначення, так: «Чини тільки згідно з максимом, виходячи з якої ти на підставі реальної згоди з учасниками або їхніми представниками, або — замість цього — на підставі відповідного розумового експерименту в змозі припустити, що результати і побічні наслідки в задоволенні інтересів кожного окремого учасника, очікувані із *всезагального*

дотримання цієї максими, можуть бути без примусу прийняті всіма» [ApeI, 1986: S. 231].

Така нова *формула* обґрунтована в душі Канта, адже вона не претендує на якийсь абсолютно новий етичний принцип, даний раз і назавжди, проте вона конкретизує і «золоте правило» моральності, і категоричний імператив Канта відповідно до парадигмального мовно-прагматичного повороту в практичній філософії. Те, що у Канта позначено як відповідність загальному закону, у Апеля постає як відповідність універсальному дискурсу, характеристиками якого є відкритість, неупередженість і невимушеність, що постає також як дискурсивна етика.

Дискурсивна етика вкорінена в двох античних провідних мотивах: у сократичній ідеї діалогу, спрямованого на еленктичне прояснення розуму засобами аргументації [Гронке, 2006: с. 36], та у християнській ідеї спільноти, регулятивним принципом якої є ідеальна або трансцендентальна комунікація. Моральний смисл сократичної ідеї діалогу проявляється у тому, що не можна бути науковцем, тобто в своєму дослідженні прагнути до раціональності, і водночас серйозно стверджувати, що не існує жодної моральної норми.

Але як тоді бути з тим твердженням, що безпосередня орієнтація на моральні норми, на звичаєвість поклала б край об'єктивності науки, яка ґрунтується на її цінніснонейтральній, позаморальній орієнтації? І тут, слідом за Д. Бюлером, варто наголосити, що засаднича моральна норма має стояти, так би мовити, за плечима дослідника. Вона полягає в тому, що, претендуючи своїм твердженням, теорією або гіпотезою на істину, науковець має передбачати, що вона має бути визнана всіма тими, хто в принципі може її перевірити. Це означає також, що він передбачає, що всі люди в принципі є розумними істотами. Тим самим він має визнавати всіх людей у принципі можливими розумними рівноправними учасниками дискурсу, тобто таким чином визнати їхні однакові права на домагання значущості своїх тверджень, а отже, й прагнень істини [Бюлер, 2014: с. 36]. Та це вже й є моральною вимогою. Відтак для нього діє головна вимога дискурсу, яку Д. Бюлер формулює так: «Зважай на всіх інших як на рівноправних партнерів з рівними життєвими і ціннісними домаганнями, без чого вони не можуть стати і бути партнерами у дискурсі! Отже, будь співвідповідальним за те, щоб вони могли стати і бути такими, щоб бути в змозі якомога краще здійснювати дискурси щодо будь-яких проблем і по можливості розв'язувати їх» [Böhler, 2008: S. 28].

Слід зауважити, що в дискурсі сфера практичного повертається до свого первинного значення, долаючи вузький горизонт технічно-практичного і визначаючи його. У цьому первинному значенні практичного поєднується мовленнєва прагматика і етика, мовно-практичне з морально-практичним, що постає як етика дискурсу. Етика дискурсу продовжує також традиції післягегелевої філософії інтерсуб'єктивності, переводячи концепт практичного розуму в площину мовленнєвої прагматики, яку на засадах трансформації

німецького трансцендентального ідеалізму доповнено *трансцендентальною* прагматикою. «Етика дискурсу як *деонтологічна* етика трансформує *катего-ричний імператив* Канта таким чином, що вона обґрунтування матеріальних норм на підставі *принципу універсалізації, пов'язаного з консенсусом, делегує тим, кого це стосується (Betroffenen)* (або їхнім представникам)» [Böhler, 2008: S. 60].

Інше джерело дискурсивної етики, а саме християнська ідея спільноти, передбачає те, що дискурс є не якоюсь анонімною інстанцією на кшталт Гайдегерового «das Man», інституцій Гелена або функціональних систем Лумана. Дискурс є *безпосереднім* спілкуванням людей одне з одним як рівноправних суб'єктів і досягнення в цьому спілкуванні згоди щодо того, що є науково істинним, і щодо того, що є морально правильним. У цьому плані дискурс є також певною життєвою формою, проте такою, в якій провідною є парадигма «розумного життя» у своєму мовно-прагматичному вимірі.

Сама дискурсивна етика проходить певний шлях «від обґрунтування принципів до орієнтації дії», як це добре показано представником Берлінської трансцендентальної прагматики Міхою Вернером [Werner, 2003]. Зокрема Вольфганг Кульман (один із представників дискурсивної етики) у своїх ранніх дослідженнях орієнтувався на двошаблеву модель застосування, розроблену Апелем, але останні його дослідження спрямовані на те, щоб «моральний принцип було безпосередньо застосовано до ситуації» [Kuhlmann, 2009].

Хоча з таким підходом не погоджується Д. Бюлер, зауважуючи, що принцип дискурсу слід тлумачити як регулятивну ідею, а тому як інстанцію ідеалізації і як метаправило для перевірки максим, а не як правило самої дії. Останнє звучало б так: «проводь постійно і з усіма людьми партнерські діалоги як виправданий засіб у розв'язанні конкретних конфліктів». Це було б ідеалістичним схибленням принципу дискурсу як критичного масштабу оцінювання у такий спосіб, щоб провести морально нелегітимну, що суперечить дискурсу, і безвідповідальну орієнтацію поведінки» [Бюлер, 2014: с.128].

Ця проблема застосування дискурсивної етики до конкретних соціальних систем і життєвих ситуацій не є предметом цієї статті¹, зараз варто зафіксувати той факт, що в дискурсивній етиці поступово змінюється предмет від дискурс-етичного обґрунтування норм до специфічних способів дії, де ці норми застосовують. Зазначимо також, що такий підхід уможливорює більшу операціоналізацію дискурсу, її застосування до конкретних практик.

Головне, про що вже йшлося, дискурс постає не тільки як інстанція обґрунтування моральних норм, а й як інстанція визначення легітимності тих чи тих типів конкретних сфер людської активності. Відтак, виникаючи й розвиваючись, дискурсивна етика спочатку була спрямована на *обґрунтування* максим (правил) та норм людської дії, згодом поступово її домагання

¹ Докладніше про це див.: [Єрмоленко, 2010: с. 275–397].

поширилися і на обґрунтування, виправдання та легітимацію всіх проявів людської діяльності: максими, норми, правила, оцінки, плани, вчинки, проекти, твердження тощо.

Зокрема, Д. Бьолер таким чином формулює категоричний імператив: «Поводься так, щоб усі твої твердження, плани або вчинки були узгоджені на основі осмислених і відповідних ситуації аргументів (так щоб жодний осмислений і відповідний ситуації аргумент не залишався б поза увагою, задля цього слід очікувати обґрунтованого консенсусу необмеженої аргументативної спільноти)» [Бьолер, 2007: с. 88]. Необмежена аргументативна спільнота і є тією ідеальною, контрфактичною інстанцією, яка забезпечує досягнення істинного консенсусу щодо зазначених вище тверджень, планів, вчинків тощо.

Таким чином, універсальний дискурс — це й етична, *морально-практична категорія*. Адже його учасників розглядають не як об'єкти, засоби, ресурси, що постають одне для одного як довкілля, а як рівноправних *суб'єктів* досягнення порозуміння. Отже, це й етика дискурсу, або дискурсивна етика. І в цих словосполученнях маємо подвійний зміст. З одного боку, це ті правила, за допомоги яких ми можемо досягати порозуміння одне з одним. І найперше серед цих правил — це визнання іншого рівноправним партнером, отже, й повага до іншого, визнання його гідності. Ці правила за своєю сутністю етичні, адже вони виключають будь-яке інструментальне ставлення до іншого в межах дискурсу. Тому це *етика* дискурсу, де наголос зроблено на першому слові. А з іншого — ці правила самі визначені дискурсом, тому це *дискурсивна* етика, відтак її можна назвати дискурсивною. У цій площині й перетинаються дискурсивна практика та етика.

Дискурс слід поширювати на легітимацію всіх проявів людської діяльності та її наслідків (політичні програми, господарські проекти, наукові дослідження тощо), які згодом справлятимуть (позитивний чи негативний) вплив на соціальне та природне довкілля. Д. Бьолер так визначає роль дискурсу в цьому процесі: *«лише ті норми, практики, проекти можуть бути визнані легітимними, які (за умови знання їх наслідків та побічних наслідків) могли б бути без примусу визнані всіма можливими учасниками дискурсу в процесі аргументації»* [Böhler, 1994: S. 265]. Як бачимо, ідеальний дискурсивний принцип тут править також і за *телеологічний орієнтир* для стратегічного завершення деонтологічного принципу дискурсивної етики етикою відповідальності, яка не тільки узasadничена принципами, а й враховує ймовірні наслідки та побічні наслідки людської активності.

Це означає, що дискурс може стати засобом перевірки не тільки значущості правил діяльності, а й імовірних наслідків цієї діяльності, а також імовірних побічних наслідків цієї діяльності і щодо людини, і щодо довкілля. А запровадження телеологічного виміру ідеального дискурсу, когерентного до Йонасової вимоги *«збереження автентичного людського життя на Землі»* [Йонас, 2001: с. 20], дає можливість оцінювати ці наслідки не тільки

з огляду на людські «близькі інтереси», а насамперед і «далекі інтереси», що містять у собі і «інтереси майбутніх генерацій», і «інтереси природи».

Отже, морально-етичні норми та цінності мають не лише спиратися на наявне буття та необхідність його збереження, а й містити в собі абсолютні, трансісторичні виміри людського існування, куди входить і попередній досвід, що викристалізувався в традиції, і можливий майбутній досвід. Вони повинні відповідати деяким «кінцевим цілям», які не можуть бути обмежені наявною даністю конкретно-емпіричного «доброго життя» в розумінні Аристотеля, а передбачають «те, чого ще немає», або «ще-не-буття» (Е. Блох), деякий проект «ліпшого життя» з його ідеальними максимумами рівності та справедливості. Вони не виводяться з емпіричної дійсності, а є трансцендентальним виміром буття, який містить у собі не те, що існує, а те, що *повинно* бути, що задано «фактом розуму» (І. Кант). Отже, дискурс передбачає також *a priori* «Universe of Diskourse» (Дж.Г. Мід) трансцендентальної (К.-О. Апель, Д. Бьолер) або ідеальної (Ю. Габермас) комунікації. Таке *a priori* також робить дискурсивну етику своєрідним «ідеалістичним позитивізмом», який постає «по той бік» реалізму та ідеалізму (К.-О. Апель).

Проте з огляду на ту обставину, що жодна людина не може взяти на себе відповідальність за всі дії людства, це має бути етика спільної відповідальності або солідарної відповідальності. Співвідповідальність постає як головний етикоутворювальний принцип для обґрунтування етики глобальної відповідальності. Відтак етика спільної відповідальності знімає у собі етику індивідуальної відповідальності, а соціальна етика — етику індивідуальну. Вона також виходить за межі конвенційної в розумінні Л. Кольберга та суто інституційної в термінах А. Гелена етик, які спираються на емпіричний фундамент, що, власне, і діє в межах конкретних ситуацій наявних життєсвітів, проте у свою чергу має бути перевірена на предмет своєї універсальної значущості. Абсолютизація такої інституційної етики, про що вже йшлося, містить у собі загрозу натуралістичної хиби.

Звісно, що й у площині соціальних дій у різних сферах суспільства відбуваються й переговорні процеси, в яких досягається певне порозуміння, згода, на підставі яких ухвалюють угоди, укладають договори тощо. Проте здебільшого метою цих переговорів є досягнення компромісів у сфері інтересів шляхом їх узгодження та координації на ґрунті стратегічної дії. І вже це є позитивним надбанням людства порівняно із застосуванням сили або погрози її застосування. Адже без таких переговорів світ перебував би у постійній конфронтації, перманентному військовому протистоянні — найрадикальнішому прояву стратегічної дії.

Проте такі узгодження і взаємодії здебільшого не сягають морально-етичного рівня, узasadниченого принципом універсалізації. Тому домовленості й досягнення згоди нерідко набувають вигляду змови, спрямованої проти «третьої сторони». Такі домовленості мають здебільшого ситуативно-компромісний характер («за поняттями»), вони зорієнтовані не на далеко-

сяжні, а на близькі інтереси. Проте з огляду на сучасні, доволі небезпечні технології така спрямованість призводить до нових «ризиків і загроз». Техніка і технологія тут не відіграють роль культури як чинника досягнення справедливості, а постають як важливий інструмент панування та підкорення.

У публічній сфері цей процес відбувається завдяки застосуванню соціальних та політичних технологій, які посилюють медійними засобами ефективність політичної боротьби, вдаючись до маніпуляції думкою і почуттями, фальсифікації результатів голосування тощо. Тут треба зважити на застереження щодо публічної сфери, які розвиваються на ґрунті медійної техніки, висловлені свого часу в романі-антиутопії Ернста Юнгера «Геліополіс».

У цьому романі йдеться зокрема про «фонофор» — пристрій, який миттю встановлює й узагальнює громадську думку всіх мешканців планети, перетворившись завдяки цьому на «ідеальний засіб планетарної демократії, оскільки невидимо зв'язував кожного з кожним». Проте така демократія — це демократія *на позір*, адже «право ставити запитання належало небагатьом. І хоча всі могли чути, про що йдеться, і сповіщати свою думку, *теми* для обговорення визначалися цими небагатьма» [Jünger, 1963: S. 291]. Проте цей факт як раз і приховували від учасників «планетарної демократії» так звані «тематизатори» або «смыслоспродуценти», як це явище діагностував також Гельмут Шельскі в книжці «Роботу виконують інші» [Schelsky, 1975: S. 120].

У цій праці німецький соціолог описував виникнення «нового духівництва», яке, монополізуючи смисли, транспонує їх «незрілим» громадянам у готовому вигляді засобами mass media. В іншій своїй книжці «Політика та публічність» Шельскі, зазначаючи, що «людина живе в трьох світах: це світ родини, світ роботи і світ mass media» [Schelsky, 1983: S. 12], наголошує, що «публіцистика стала четвертою владою, перетворившись на суттєвий засіб здійснення влади і панування» [Schelsky, 1983: S. 61]. У сьогодиньшому світі виникла й п'ята влада, влада інтернету і соціальних мереж, яка є не тільки новим складником громадянського суспільства, а й ефективним засобом здійснення влади і панування.

На жаль, певні елементи цих негативних прогнозів і діагнозів справджуються сьогодні і в Україні, в якій різного штибу «симуляції» охопили все суспільство, а «симулятивна демократія» розквітає в усіх її проявах. Це явище постає не тільки в примітивних формах брутальної фальсифікації результатів голосування на виборах, а й у набагато витонченіших маніпуляціях свідомістю громадян та їхніми комунікаціями, що пов'язано з латентними перлокутивами.

Як тест можна використати Габермасовий приклад такої прихованої стратегічної дії: *S* просить *H* надати гроші *У* для підготовки крадіжки зі зломом, причому *H* не знає цього, понад це, якби знав, то не схвалив і не зробив би це. Такий мовленнєвий акт є прихованою стратегічною дією, або «приховано-стратегічним вживанням мови, яка паразитує на нормальному, оскільки останнє лише тоді функціює, коли принаймні одна сторона

виходить з того, щоб мову застосовували з орієнтацією на порозуміння» [Габермас, 1999: с. 295]. Це такий мовленнєвий акт, який спрямовано не на пошук згоди шляхом аргументації, а на досягнення прихованих цілей засобами введення в оману, прихованими від громадськості домовленостями, змовою проти третьої сторони тощо.

Можна навести й інші приклади, коли, скажімо, громадян запевняють, що МВФ не дасть вкрай потрібних країні кредитів, якщо буде змінено прем'єра, хоча, насправді, гроші дають під реформи, а не під прем'єра. За приклад може правити й таке: при визначенні рейтингу тих чи тих політичних сил або суб'єктів економічної діяльності шляхом голосування може у прихований від опитуваних осіб спосіб бути акцентована одна з ознак, властива тій силі, яка оплачує таке опитування. Такі дії й називають соціальними та політичними технологіями, спрямованими не на досягнення порозуміння з суб'єктами комунікативної дії, а на використання порозуміння задля досягнення прихованих партикулярних цілей шляхом впливу на свідомість у прихований спосіб.

Звісно, такі технології є неодмінним складником сфери публічності, яка не тільки структурована на ґрунті комунікативної дії, а й передбачає стратегічну дію. Ця діалектика комунікативної й стратегічної дій зумовлює суперечливу природу сфери публічності: щось робити надбанням громадськості, а щось — приховувати. Це особливо важливо в ситуації війни, адже військове мистецтво передбачає розуміння стратегічної дії в її первинному значенні, тобто саме як війни. У цьому розумінні стратегічна дія передбачає і нещирість і закритість, різні форми приховування, дезінформації та маніпуляції. Вона певною мірою може бути виправдана стосовно політичного або військового супротивника, де ставлення до іншого структуроване суб'єкт-об'єктивним відношенням, граничним проявом якого може бути парадигма політичного «друг—ворог», висунена свого часу німецьким політичним філософом Карлом Шмітом. У цьому разі стратегічний складник дискурсу постає як «дискурс влади», тобто як суперечка, у якій треба не знайти істину, а перемогти будь-якою ціною. Проте такому дискурсу не місце там, де йдеться про власний народ, про спільне благо, де засадничим має бути діалогічне відношення, за яким *Інший* є не ворогом, а «партнером у дискурсі». І в цьому мають бути урівноважені «обов'язок знати і право не знати» [Kurgesk, 2002: S. 379].

Отже, коли бракує чітких процедур винесення питань на обговорення, врахування громадської думки і відповідного прийняття рішень, демократія, про що вже йшлося, дедалі більше перетворюється на «симулятивну демократію», стає безпосереднім «засобом влади і панування». Цю «роботу й виконують інші» (соціальні інженери і політтехнологи), хизуючись тим, що займаються такими маніпуляціями. При цьому вони забувають, що суспільство не можна змінювати тільки в інструментальний спосіб, «як кухар готує смачну страву» (Ю. Габермас), не шукаючи справжньої згоди й порозуміння самих громадян, а проводячи опитування у перетворений спосіб.

Згадаймо також, що саме так відбувалися численні референдуми у нацистській Німеччині, і саме таким чином влаштовують референдуми в окупованих Росією Криму і на Донбасі.

Хоча слід зауважити, що симулятивна демократія не тільки є наслідком недорозвиненості субсистеми комунікативної дії, а й пов'язана з недорозвинутою субсистемою цілераціональної дії. Внаслідок цього політичний дискурс замість аргументації підмінюють дискусіями без певної мети, балачками, теревеннями, базіканнями тощо, які не мають жодних наслідків, що не призводить до прийняття ефективних рішень і втілення їх у життя. Цим і рясніє, на жаль, теперішній медійний простір.

Такий політичний «дискурс» не перетворюється на політичну дію, коли не розв'язуються нагальні питання, внаслідок чого з'являється вкрай небезпечна ситуація для розвитку демократії як такої, адже настає втома громадян від «постійної балаканини» і виникає зневіра в ефективності відповідних інституцій, а отже, й синдром очікування «сильної руки». Нагадаю, що жовтневий переворот у Росії 1917 року відбувся внаслідок безпорадності тимчасового уряду, а захоплення влади нацистами у Німеччині 1933 року — результат слабкості Веймарської республіки. Такі соціальні катаклізми були наслідком недорозвиненості парламентаризму, громадянського суспільства і неефективності дискурсивного розв'язання соціальних проблем і врешті-решт призвели до зневіри в *res publica*.

Аби й надалі не втілювалися в життя сценарії таких антиутопій, де сфери публічності та громадянського суспільства існуватимуть у перетворений спосіб, стратегічну раціоналізацію життєвіту має урівноважувати комунікативна його раціоналізація, а економічну глобалізацію — «глобалізація другого порядку» [Arel, 1998: S. 79]. Це морально-етична глобалізація, точніше, морально-етична *універсалізація*, що спирається на «універсум дискурсу», який є шляхом до всесвітнього громадянського суспільства в Кантовому розумінні, трансформованому трансцендентальною прагматикою. А без всесвітнього громадянського суспільства і всесвітньої медійно-комунікативної мережі годі казати про розбудову сфери публічності «в окремо взятій країні».

Тому я не хотів би завершувати цю статтю песимістично, тим більше приставати до думки В. Гьосле, що цілковито марними виявилися сподівання теоретика комунікаційних технологій Г. Маклуена на те, що електронні media подолають негативні наслідки механічної технології та призведуть до первинної єдності на більш високому рівні [Гьосле, 2003: с. 228]. Звісно, Гьосле має рацію щодо того, що «mass media дедалі більше нав'язують чужий досвід та безліч другорядної інформації» [Гьосле, 2003: с. 228].

Проте, по-перше, медійна ера тільки-но розпочалася, по-друге, у нас просто немає іншої альтернативи медійним засобам інформації та соціальної інтеграції, хіба що повернутися в домодерний стан із його закритістю соціального порядку, що залюбки вітали б «друзі закритого суспільства». Проте, як показує досвід XX сторіччя, таке повернення за індустріальною

доби, тобто технічної раціоналізації суспільства, саме й містить у собі небезпеку тоталітаризму. Звісно, така небезпека існує і за медійної доби, якщо mass media не стануть справжнім складником громадянського суспільства.

І такий новий досвід з'явився під час Революції гідності, коли другий Майдан став усесвітньо-історичним явищем. Як зауважує відомий німецький філософ у «Передмові» до українського видання книжки «Відповідальність за майбутнє з глобальної перспективи»: «Майдан за доби цифрових технологій є *всесвітньопублічним*» [Бьолер, 2014: с. 11]. Ба більше, такий майдан, додає філософ, може стати «ефективним засобом делегітимації політики насилля і терору, зокрема, у вигляді політики путінізму» [Бьолер, 2014: с. 11]. Украй важливим є ще й уточнення, яке вживають у визначенні значення Майдану: «за доби цифрових технологій».

Отже, Майдан не обмежується топосом Майдану незалежності. Хоча той факт, що люди, обстоюючи свої права і захищаючи свою гідність, вийшли фізично, так би мовити, у своїй тілесності, ризикуючи, ще більше — жертвуючи своїм здоров'ям, навіть життям, уже є величезною подією. Проте, мабуть, це поняття набагато ширше, повторюю, саме за доби цифрових технологій, тобто це явище, яке відповідає вже новій стадії розвитку модерного суспільства. Зміст і значущість цієї події виходить за межі і Майдану незалежності, і Майдану під назвою «Україна» ще й тому, що Україна знову постала в центрі світових подій, захищаючи фундаментальні цінності й каталізуючи демократичні процеси в глобальному масштабі.

Підбити деякі підсумки в розгляді нашої проблематики досить складно. По-перше, тому, що процес формування громадського дискурсу як метаінституції деліберативної демократії в Україні далеко не завершено, по-друге, його не завершено ніде у світі, по-третє, його взагалі не можна завершити остаточно. Інакше це поклато би край публічності загалом, що заперечує відкритість цього процесу. Можна тільки констатувати, що формування публічного дискурсу в нашій країні шойно розпочалося і відбувається вкрай суперечливо, зауважуючи при цьому, що ця суперечність у самій природі публічності. Адже «глас народу» не завжди висловлює істину, відтак він не завжди є «гласом божим», доки не з'ясовано, як «глас народу» мовить, хто його слухає і кому відповідає. Проте без регулятивної ідеї істини як дискурсивного «гласу божого», соціальним проявом якого є громадський дискурс, навряд чи можна побудувати інституції деліберативної демократії, без яких нам не розв'язати проблем, що стосуються нас усіх.

ДЖЕРЕЛА

- Бьолер, Д. (2014). *Відповідальність за майбутнє з глобальної перспективи*. Пер. з нім., післямова, примітки А. Єрмоленка. Київ, Стилос.
- Бьолер, Д. (2007). *Ідея та обов'язковість відповідальності за майбутнє. Ганс Йонас та етика діалогу: перспективи духу епохи*. Пер. з нім. О. Ведрова, О. Шаблій, наук. ред. А. Єрмоленка. В: *Філософська думка*, 2.

- Васильев, С.А. (1974). *Философский анализ гипотезы лингвистической относительности*. Киев, Наукова думка.
- Ведров, О.І. (2014). *Науки про суспільство та соціальний прогрес: Етичні та епістемологічні засади соціальних наук з погляду філософії комунікації*. Київ, Стилос.
- Висоцька, О.Є. (2009). *Комунікація як основа соціальних перетворень (у контексті становлення постмодерного суспільства)*. Дніпропетровськ, Інновація.
- Габермас, Ю. (1999). Дії, мовленнєві акти, мовленнєві інтеракції та життєвий світ. В: Єрмоленко, А.М. *Комунікативна практична філософія*. Київ, Лібра.
- Гьосле, В. (2003). *Практична філософія в сучасному світі*, пер. з нім., післямова і ком. А. Єрмоленка. Київ, Лібра.
- Гронке, Г. (2006). Сократичний діалог. Дискурсивна етика як суспільна етика відповідальності і її діалогічна практика, пер. з нім. В. Кебуладзе. В: *Цінності громадянського суспільства і моральний вибір: український досвід*. Київ, Етна-1.
- Єрмоленко, А.М. (1996). *Дискурс етичних норм та цінностей в сучасній німецькій практичній філософії*: Автореф. дис. ... д-ра. філос. наук. Київ, Інститут філософії НАН України.
- Єрмоленко, А.М. (1999). *Комунікативна практична філософія*. Підручник. Київ, Лібра.
- Єрмоленко, А.М. (2010). *Соціальна етика та екологія. Гідність людини — шанування природи*. — Київ, Лібра.
- Йонас, Г. (2001). *Принцип відповідальності. У пошуках етики для технологічної цивілізації*, пер. з нім. А. Єрмоленка, В. Єрмоленка. Київ, Лібра.
- Лісовий, В.С. (1971). *Логіко-філософське дослідження повсякденної мови*. Автореф. дис. ... канд. філос. наук. Київ, Інститут філософії АН УРСР.
- Лісовий, В.С. (2014). *Спогади. Поезії*. Київ, Смолоскип.
- Лой, А.Н. (1997). Патогенез социальных интеграций в постсоветском обществе. В: *Политическая мысль*, 3.
- Лук'янець, В.С. (2002). Дискурс. В: *Філософський енциклопедичний словник*. Київ, Інститут філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України.
- Малахов, В.А. (2006). *Етика спілкування*. Київ, Либідь.
- Попович, М.В. (1971). *Логіка і наукове пізнання*. Київ, Наукова думка.
- Попович, М.В. (1975). *Філософские вопросы семантики*. Київ, Наукова думка.
- Попович, М.В. (2003). Поняття «дискурс» у метафоричному та логіко-лінгвістичному розумінні. В: *Філософська думка*, 1.
- Ситниченко, Л.А. (1996). *Першоджерела комунікативної філософії*. Київ, Либідь.
- Тур, М.Г. (2006). *Некласичні моделі легітимації соціальних інститутів*. Київ, Парапан.
- Apel, K.-O. (1986). Kann der postkantische Standpunkt der Moralität noch einmal in substantielle Sittlichkeit «aufgehoben» werden. Im: Kuhlmann W. (Hrsg.). *Moralität und Sittlichkeit*. Frankfurt a.M., Suhrkamp.
- Apel, K.-O. (1998). Praktische Philosophie als Diskurs- und Verantwortungsethik (Zweiter Vortrag). Im: Apel, K.-O., Höhle, V., Simon-Schaefer, R. *Globalisierung. Herausforderung für die Philosophie*. Bamberg, Universitäts-Verlag.
- Apel, K.-O., Höhle V., Simon-Schaefer R. (1998). Die Tatsache der «Globalisierung» und die Aufgabe der Philosophie (Podiumsdiskussion). Im: Apel, K.-O., Höhle V., Simon-Schaefer R. *Globalisierung. Herausforderung für die Philosophie*. Bamberg, Universitäts-Verlag.
- Burckhart, H., Gronke, H. (2002). Die Berliner Diskurspragmatik in der Diskussion. Im: Burckhart, H. (Hrsg.), Gronke, H. *Philosophieren aus dem Diskurs. Beiträge zur Diskurspragmatik*. Würzburg, Königshausen & Neumann.
- Filosofia transcendentalepragmatica — Transzendentalpragmatische Philosophie — Scritti in onore Karl-Otto Apel per il suo 85° compleanno. A cura di Michele Borrelli e Matthias Kettner* (2007). Cosenza, Pellegrini Editore.

- Böhler, D. (1984). Diskurs und Verstehen. Im: Apel, K.O., Böhler, D. (Hrsg.). *Funkkolleg Praktische Philosophie / Ethik. Studentexte III*. Frankfurt a.M., Fischer.
- Böhler, D. (2002). Moral und Sachzwang. Im: *Ethik im Management*. Zürich, Orel Füssli Verlag.
- Böhler, D., Gronke, H. (1994). Diskurs. Im: *Historisches Wörterbuch für Rhetorik*. Bd. 2. Tübingen: Max Nimeyer Verlag.
- Böhler, D. (2013). *Verbindlichkeit aus dem Diskurs. Denken und Handeln nach der sprachpragmatischen Wende*. München, Verlag Karl Alber.
- Böhler, D. (2008). Mitverantwortung für die Menschheitszukunft. Die Aktualität vom Hans Jonas. Im: Sapper, M., Weichsel, V. (Hrsg.). *Grünbuch. Politische Ökologie im Osten Europas*. Berlin, Berliner Wissenschafts-Verlag.
- Böhler, D. (2014). *Verbindlichkeit aus dem Diskurs. Denken und Handeln nach der Wende zur kommunikativen Ethik — Orientierung in der ökologischen Dauerkrise*. München, Verlag Karl Alber.
- Böhler, D. (1994). In dubio contra projectum. Mensch und Natur im Spannungsfeld von Verstehen, Konstruieren, Verantworten. Im: *Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas*. München, Beck.
- Böhler, D. (Hrsg.). (1986). *Die pragmatische Wende: norweg. Beitr. zur Pragmatik-Debate*. Frankfurt a.M., Suhrkamp.
- Blüdorn, I. (2006). Billig will ich. Post-demokratische Wende und simulative Demokratie. *Forschungsjournal Neue Soziale Bewegungen*, 4.
- Habermas, J. (1981). *Theorie des kommunikativen Handelns*. Bd.1, 2. Frankfurt a.M., Suhrkamp.
- Habermas, J. (1983). Wahrheitstheorien. Im: Fahrenbach H. (Hrsg.). *Wirklichkeit und Reflexion*. Pfullingen, Neske.
- Habermas, J. (2003). Zur Architektonik der Diskursdifferenzierung. Im: Böhler, D. (Hrsg.), Kettner, M. (Hrsg.), Skirbek, G. (Hrsg.). *Reflexion und Verantwortung. Auseinandersetzung mit K.-O.Apel*. Frankfurt a.M., Suhrkamp.
- Habermas, J. (1984). Über Moralität und Sittlichkeit — Was macht eine Lebensform «rational»? Im: Schnädelbach, H. (Hrsg.). *Rationalität*. Frankfurt a.M., Suhrkamp, S.219.
- Ritter, J. (Hrsg.), Gründer, K. (Hrsg.). (1984). *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 6. Basel, Stuttgart, Schwabe.
- Jünger, E. (1963). Heliopolis. Im: Jünger E. *Werke im 10 Bd*. Bd. 10. Stuttgart.
- Kuhlmann, W. (2009). *Unhintergebarkeit. Studien zur Transzendentalpragmatik*. Würzburg, Königshausen & Neumann.
- Kurreck, J. (2002). Die Pflicht zu wissen und das Recht auf Unwissen. Im: Burckhart, H. (Hrsg.), Gronke, H. (Hrsg.) *Philosophieren aus dem Diskurs. Beiträge zur Diskurspragmatik*. Würzburg, Königshausen & Neumann.
- Luhmann, N. (1980). *Gesellschaftsstruktur und Semantik: Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*. Bd.1, 2. Frankfurt a.M., Suhrkamp.
- Schelsky, H. (1975). *Die Arbeit tun die anderen. Klassenkampf und Pristerherrschaft der Intellektuellen*. Opladen, Westdeutsch Verlag.
- Schelsky, H. (1983). *Politik und Publizität*. Stuttgart, Degerloch.
- Skirbek, G. (2007). Religion und Moderne. Die Modernisierung des Bewusstseins und die Notwendigkeit der Religionskritik. Im: *Filosofia transcendentalpragmatica. Transzendentalpragmatische Philosophie. Skritti in onore di Karl-Otto Apel per il suo 85% compleanno*. Co-senza, Pellegrini Editore.
- Werner, M.H. (2003). *Diskursethik als Maximenethik. Von der Prinzipienbegründung zur Handlungsorientierung*. Würzburg: Königshausen & Neumann.

Статтю одержано 19.07.16

REFERENCES

- Apel, K.-O. (1986). Kann der postkantische Standpunkt der Moralität noch einmal in substantielle Sittlichkeit «aufgehoben» werden. Im: Kuhlmann W. (Hrsg.). *Moralität und Sittlichkeit*. Frankfurt a.M., Suhrkamp.
- Apel, K.-O. (1998). Praktische Philosophie als Diskurs- und Verantwortungsethik (Zweiter Vortrag). Im: Apel, K.-O., Höhle, V., Simon-Schaefer, R. *Globalisierung. Herausforderung für die Philosophie*. Bamberg, Universitäts-Verlag.
- Apel, K.-O., Höhle V., Simon-Schaefer R. (1998). Die Tatsache der «Globalisierung» und die Aufgabe der Philosophie (Podiumsdiskussion). Im: Apel K.-O., Höhle V., Simon-Schaefer R. *Globalisierung. Herausforderung für die Philosophie*. Bamberg, Universitäts-Verlag.
- Blüdnor, I. (2006). Billig will ich. Post-demokratische Wende und simulative Demokratie. *Forschungsjournal Neue Soziale Bewegungen*, 4.
- Böhler, D. (Hrsg.). (1986). *Die pragmatische Wende: norweg. Beitr. zur Pragmatik-Debate*. Frankfurt a.M., Suhrkamp.
- Böhler, D. (1984). Diskurs und Verstehen. Im: Apel, K.O., Böhler, D. (Hrsg.). *Funkkolleg Praktische Philosophie / Ethik. Studententexte III*. Frankfurt a.M., Fischer.
- Böhler, D. (1994). In dubio contra projectum. Mensch und Natur im Spannungsfeld von Verstehen, Konstruieren, Verantworten. Im: *Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas*. München, Beck.
- Böhler, D. (2008). Mitverantwortung für die Menschheitszukunft. Die Aktualität vom Hans Jonas. Im: Sapper M., Weichsel, V. (Hrsg.). *Grünbuch. Politische Ökologie im Osten Europas*. Berlin, Berliner Wissenschafts-Verlag.
- Böhler, D. (2002). Moral and Sachzwang. Im: *Ethik im Management*. Zürich, Orel Füssli Verlag.
- Böhler, D. (2014). *Responsibility for the future from the global prospect*. Translated from German, afterword, notes by A. Yermolenko [In Ukrainian]. Kyiv, Stilos.
- Böhler, D. (2007). The idea and obligation of responsibility for the future, Hans Jonas and dialogue ethics: the epoch spirit prospects. Translated from German by O. Vedrov, O. Shablii, Edited by A. Yermolenko. In: *Filosofska dumka*, 2.
- Böhler, D. (2013). *Verbindlichkeit aus dem Diskurs. Denken und Handeln nach der sprachpragmatischen Wende*. München, Verlag Karl Alber.
- Böhler, D. (2014). *Verbindlichkeit aus dem Diskurs. Denken und Handeln nach der Wende zur kommunikativen Ethik — Orientierung in der ökologischen Dauerkrise*. München, Verlag Karl Alber.
- Böhler, D., Gronke, H. (1994). Diskurs. Im: *Historisches Wörterbuch für Rhetorik*. Bd. 2. Tübingen: Max Nimeyer Verlag.
- Burckhart, H., Gronke, H. (2002). Die Berliner Diskurspragmatik in der Diskussion. Im: Burckhart, H. (Hrsg.), Gronke, H. *Philosophieren aus dem Diskurs. Beiträge zur Diskurspragmatik*. Würzburg, Königshausen & Neumann.
- Filosofia transcendentalepragmatica — Transzendentalpragmatische Philosophie — Scritti in onore Karl-Otto Apel per il suo 85° compleanno. A cura di Michele Borrelli e Matthias Kettner* (2007). Cosenza, Pellegrini Editore.
- Gronke, G. (2006). Socratic dialogue. Discursive ethics as social ethics of responsibility and its dialogic practice (Translation from German by Kebuladze, V.) [In Ukrainian]. In: *Values of civil society and moral choice: Ukrainian experience*. Kyiv, Etna-1.
- Habermas, J. (1999). *Actions, speech acts, speech interactions and life world*. In: Yermolenko, A.M. Communicative practical philosophy [In Ukrainian]. Kyiv, Libra.
- Habermas, J. (1981). *Theorie des kommunikativen Handelns*. Bd.1, 2. Frankfurt a.M., Suhrkamp.

- Habermas, J. (1984). Über Moralität und Sittlichkeit — Was macht eine Lebensform «rational»? Im: Schnädelbach, H. (Hrsg.). *Rationalität*. Frankfurt a.M., Suhrkamp, S.219.
- Habermas, J. (1983). Wahrheitstheorien. Im: Fahrenbach H. (Hrsg.). *Wirklichkeit und Reflexion*. Pfullingen, Neske.
- Habermas, J. (2003). Zur Architektonik der Diskursdifferenzierung. Im: Böhler, D. (Hrsg.), Kettner, M. (Hrsg.), Skirbek, G. (Hrsg.). *Reflexion und Verantwortung. Auseinandersetzung mit K.-O. Apel*. Frankfurt a.M., Suhrkamp.
- Hostle, B. (2003). *Practical philosophy in the present world*. (Translation from German, afterword, and comment. by A. Yermolenko) [In Ukrainian]. Kyiv, Libra.
- Jonas, G. (2001). *Principle of responsibility. In search of ethics for technologic civilization* (Translation from German by A. Yermolenko, V. Yermolenko) [In Ukrainian]. Kyiv, Libra.
- Jünger, E. (1963). Heliopolis. Im: Jünger E. *Werke im 10 Bd*. Bd. 10. Stuttgart.
- Kuhlmann, W. (2009). *Unhintergebarkeit. Studien zur Transzendentalpragmatik*. Würzburg, Königshausen & Neumann.
- Kurreck, J. (2002). Die Pflicht zu wissen und das Recht auf Unwissen. Im: Burckhart, H. (Hrsg.), Gronke, H. (Hrsg.) *Philosophieren aus dem Diskurs. Beiträge zur Diskurspragmatik*. Würzburg, Königshausen & Neumann.
- Lisovyi, V.S. (1971). *Logic-philosophic study of everyday language*, abstract of Cand. Sc. (philosophy) thesis [In Ukrainian]. Kyiv, Institute of Philosophy, NAS of Ukraine.
- Lisovyi, V.S. (2014). *Reminiscences. Poetries* [In Ukrainian]. Kyiv, Smoloskyp.
- Loy, A.N. (2014). Pathogenesis of social integrations in the post-Soviet society [In Russian]. In: *Politicheskaya mysl*, 3.
- Luhmann, N. (1980). *Gesellschaftsstruktur und Semantik: Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*. Bd.1, 2. Frankfurt a.M., Suhrkamp.
- Lukyanets, V.S. (2002). Discourse. *Philosophic encyclopedic dictionary* [In Ukrainian]. Kyiv, H.S. Skovoroda Institute of Philosophy, NAS of Ukraine.
- Malakhov, V.A. (2006). *Communication ethics* [In Ukrainian]. Kyiv, Lybid.
- Popovich, M.V. (1971). *Logic and scientific knowledge* [In Russian]. Kyiv, Naukova dumka.
- Popovich, M.V. (2003). Notion of discourse in metaphoric and logic-linguistic sense [In Ukrainian]. In: *Filosofska dumka*, 1
- Popovich, M.V. (1975). *Philosophic problems of semantics* [In Ukrainian]. Kyiv, Naukova dumka.
- Ritter, J. (Hrsg.), Gründer, K. (Hrsg.) (1984). *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 6. Basel, Stuttgart, Schwabe.
- Schelsky, H. (1975). *Die Arbeit tun die anderen. Klassenkampf und Pristerherrschaft der Intellektuellen*. Opladen, Westdeutsch Verlag.
- Schelsky, H. (1983). *Politik und Publizität*. Stuttgart, Degerloch.
- Sitnichenko, L.A. (1996). *Origins of communicative philosophy* [In Ukrainian]. Kyiv, Lybid.
- Skirbek, G. (2007). Religion and Moderne. Die Modernisierung des Bewusstseins und die Notwendigkeit der Religionskritik. Im: *Filosofia transcendentalpragmatica. Transzendentalpragmatische Philosophie. Skritti in onore di Karl-Otto Apel per il suo 85% compleanno*. Cosenza, Pellegrini Editore.
- Tur, M.G. (2006). *Nonclassical models of legitimation of social institutes* [In Ukrainian]. Kyiv, Parapan.
- Vasyliiev, S.A. (1974). *Philosophic analysis of hypothesis of linguistic relativity* [In Ukrainian]. Kyiv, Naukova dumka.
- Vedrov, O.I. (2014). *Sciences about the society and social progress: Ethical and epistemological principles of social sciences from the viewpoint of communication philosophy*. Kyiv, Stilos.
- Vysotska, O.E. (2009). *Communication as the basis of social transformations (in the context of formation of post-modern society)* [In Russian]. Dnepropetrovsk, Innovatsia.

- Werner, M.H. (2003). *Diskursethik als Maximenethik. Von der Prinzipienbegründung zur Handlungsorientierung*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Yermolenko, A.M. (1999). *Communicative practice and philosophy*. Manual. [In Ukrainian]. Kyiv, Libra.
- Yermolenko, A.M. (1996). *Discourse of ethical norms and values in the present German philosophy*, abstract of Dr. Sc. (philosophy) thesis [In Ukrainian]. Kyiv, Institute of Philosophy, NAS of Ukraine.

Received 19.07.16

Anatoliy Yermolenko

DISCOURSE IN THE ARCHITECTONICS OF LANGUAGE PRAGMATICS

The article deals with studying public discourse as an integrative factor and important element in the evolution of institutions of deliberative democracy (also known as “consultative democracy”, “discussion democracy”, “discourse democracy”) in today’s society. The author presents both wide interpretation of the concept of “discourse” as speech practices, and a more narrow understanding of the discourse as communication, in which problematic claims for meaning and relevance become subject of discussion.

Discourse is analyzed as socially reflective form of clarification of problematic senses of society. It is argued in the article that only those political practices, norms and institutions are legitimate that have been based upon the discourse principle. Social content of the discourse reveals itself in the institutionalization of the public discourse, which becomes a regulative principle and social meta-institution of critical check of consensus, reached through arguments, in different fields of society. As a regulative idea, the discourse presupposes an equal participation of all people (including the next generations) in the process of justification of social, legal and moral norms. It also presupposes an unhindered (without coercion) agreement about the legitimacy of these norms. Therefore, the discourse principle is a moral principle.

The author also discloses a contradictory nature of development of discursive practices and public sphere in Ukraine. He shows that in this country communicative action aimed to achieve mutual understanding is often substituted with a strategic action aimed to attain particularistic goals that creates a non-transparent quasi-reality of false communication, hidden perlocutives and simulative democracy. At the same time, the article shows that in today’s Ukrainian society, especially after the Revolution of Dignity, despite distortions and deformations, genuine public sphere develops itself, and discursive and argumentative practices find their ways in the social development.

Keywords: communication, deliberative democracy, discourse, institutions, legitimation, principle of morality, norms, pragmatic

Єрмоленко, Анатолій — доктор філософських наук, професор, заступник директора з наукової роботи, завідувач відділу соціальної філософії Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України, член Міжнародного наукового комітету «Centro Filosofico Internazionale Karl-Otto Apel» (I-Acquappesa—Cosenza, Italia).

Yermolenko, Anatoliy — doctor of sciences (philosophy), professor, deputy director, head of the Department of Social Philosophy at the H.S. Skovoroda Institute of Philosophy (National Academy of Sciences of Ukraine), Member of the International research committee “Centro Filosofico Internazionale Karl-Otto Apel” (I-Acquappesa—Cosenza, Italia).
