
Статті

На шану мислителю реалістичного комунікативного розуму і у захваті перед безстрашними, величними українцями та українцями з президентом Зеленським, які боронять свободу Європи.

УДК: 141.78

Дитрих БЬОЛЕР, доктор філософії (габілітований), професор, почесний голова Центру Ганса Йонаса в Берліні, 12249, Берлін, Мальтезерштрассе, 74-100
hans-jonas-zentrum@fu-berlin.de

ЄДНІСТЬ РОЗУМУ ТА ЙОГО ДИФЕРЕНЦІАЦІЯ ЗА КАРЛОМ-ОТТО АПЕЛЕМ*

У статті йдеться про одну з найважливіших проблем у сучасній практичній філософії, зокрема у філософії К.-О. Апеля — проблему розуму. Ця тема розробляється у парадигмі комунікації та етики дискурсу. У розвідці показано відмінність тлумачення розуму у філософії І. Канта та у філософії трансцендентальної прагматики, де розум апіорі є інтерсуб'єктивним. У зв'язку з цим тема розуму конкретизується в таких поняттях, як комунікація, аргументація, дискурс. В архітектоніці трансцендентальної прагматики дискурс постає як мовленнєвий акт, пов'язаний з аргументацією. У термінах комунікативної філософії, трансцендентальної та реальної комунікації актуалізовано також проблематику єдності теоретичного та практичного розуму, теоретичної та практичної філософії. Такий підхід поширюється й на поняття «самість», яка не є інстанцією усамітненого суб'єкта, смисловою автаркією „solus ipse“. Вона завжди є інтеріоризацією віртуального комунікативного партнера реальної спільноти мовців і дієвців, а регулятивною ідеєю постає трансцендентальна комунікативна спільнота. У світлі трансцендентально-прагматичного обґрунтування розуму розглянуто також проблему граничного обґрунтування моральних норм і цінностей, що корелює з консенсуальною теорією істинності знання та правильності моральних норм. Вкрай важливим є також дослідження проблематики застосування моральних належностей в умовах морально несприятливого світу, зокрема в умовах російської агресії проти України.

Ключові слова: аргументація, дискурс, граничне обґрунтування, комунікативна спільнота, розум, практична філософія.

1. Розум: пов'язане зі спілкуванням Апелеве «зняття» класичного поділу теоретичного та практичного розуму, теоретичної та практичної філософії / моральної філософії

Засадниче положення Карла-Отто Апеля полягає в тому, щоб «через рефлексію в дискурсі про дискурс», тобто через увагу до аргументації у процесі аргументації, якщо не здобути, то принаймні передбачати доведене знання,

* Переклад з німецької Анатолія Єрмоленка.

Цитування: Бюлер, Д. (2022). Єдність розуму та його диференціація за Карлом-Отто Апелем. *Філософська думка*, 2, 7–22.

а саме: що ми, коли мислимо або висловлюємо дещо як щось певне, зрозуміле, із необхідністю передбачаємо дві речі: реальну комунікативну, або смислову спільноту у вигляді мовної спільноти *та* ідеальну аргументативну спільноту, або універсум дискурсу, в сенсі логічно значущої інстанції, а саме інстанції *розуму*. Розум апріорі є інтерсуб'єктивним. Апелъ показує, що ми впадаємо у беззмістовне мовлення, якщо, говорячи про щось або мислячи щось, відтак прагнемо *смислу*, або розумного значення, претендуючи при цьому на значення істини висловленого, на його правильність і обов'язковість тощо (з цим пов'язаної) висловленої вимоги або очікування, — якщо ми при цьому ставимо під сумнів той факт, що ми, своєю чергою, водночас належимо до фактичної та контрфактичної інстанції, яка позначається займенником *МИ*. Кожне *МИ* складається, з одного боку, з тих, хто належить до реальної спільноти сенсів і значень, яку становлять мовці природної мови, а з іншого боку — з тих, хто належить до ідеальної, або контрфактичної спільноти, до якої реальні мовці належать тією мірою, якою вони підносять свої домагання значущості до того рівня, який передбачає істинне й правильне, у чому й виповнюється домагання значущості.

Сумнів щодо цієї подвійної належності позбавляє нас ґрунту, на підставі якого ми мислимо, діємо і ставимось до самих себе та до інших людей. Адже до самих себе ми можемо ставитись тільки опосередковано, лише засобами цієї подвійної комунікативної спільноти. «Самість» не є інстанцією абсолютно усамітненого суб'єкта, смисловою автаркією „solus ipse“. Вона завжди з необхідністю є віртуальним комунікативним партнером із подвійним підґрунтям: а) принаймні однієї реальної спільноти мовців і дієвців, що передбачає для своїх учасників сенс, значення і правила комунікації, тобто граматику, утворюючи рамки для порозуміння; та б) віртуальної ідеальної спільноти істинного і правильного, на які спрямовані домагання значущості, що висувують, або передбачають мовці у своїх висловлюваннях, своїх міркуваннях про щось у реальній спільноті сенсів і дії. Це подвійне підґрунтя сенсу і норми Апелъ, починаючи з 1973 року, реконструює як подвійне апріорі комунікації [Apel, 1973: S. 429 f], надаючи йому статусу найвищої логічної значущості, тобто статусу аргументативної «незаперечності» („Unhintergebarkeit“), а ще точніше: безсумнівності, тобто абсолютної значущості. Адже йдеться тут про його критичний щодо сенсу аргумент обґрунтування: те, що не можна розумними аргументами піддати сумніву, є поза всякою підозрою (unantastbar). Сумнів тут був би недоречним.

Ця фундаментальна позиція, висунута Апелем вже 1971 року в дискусії з Йегошуа Бар-Хіллел у Саарбрюкені, сповнена не тільки суто теоретичного, а й водночас практичного, морального значення. Оскільки фундаментом розуму є комунікація, не має сенсу філософію, реконструкцію і презентацію розуму поділяти на теоретичний і практичний *способи мислення*. І хоча з «прагматичного погляду» це може бути раціональним поділом праці всередині філософії, цей поділ, однак, не варто поширювати на принципи.

Відповідно виправданим є застереження щодо розрізнення практичного і теоретичного дискурсів, практичної і теоретичної філософії. Це є також похідною диференціацією. Аби визначити поняття дискурсу з філософського погляду і зробити відповідну диференціацію поняття філософії, слід реконструювати «розум» — принаймні те — несуперечливе — тлумачення його трансцендентальним прагматиком¹.

Поняття розуму стосується компетенції (традиційно це позначали поняттям «здатність») щодо раціональної, такої, що піддається перевірці, аргументації з боку сукупності розумних, тілесних індивідуалізованих істот [Arendt, 1960: §§ 24, 32; Arendt, 1979: SS. 182—190, 426 f; Kuhlmann, 2006: S. 9 ff], а також здатності до рефлексійного самопередумання (Selbsteinholung) стосовно внутрішніх передумов аргументативної дії. Тільки таке самопередумання відкриває також практичний вимір розуму. Це є й *самовідповідальністю* учасників аргументації за свій внесок і за діалогічні взаємини, з якими вони погоджуються, тим, що вони стосовно (наявних або можливих) інших роблять значущим щось як щось певне. Це є також (з цим пов'язаною) спільною відповідальністю учасників дискурсу [Apel, Burckhart, 2001], зокрема і за сам дискурс, і за умови (суспільні й екологічні) його реалізації, що поширюються на світ, і, нарешті, за зусилля, спрямовані на застосування результатів дискурсу — в повсякденних практиках, таких як право, політика і господарство². До фундаментальних засад зазначеного самопередумання (Selbsteinholung) належить те, що комунікативна ситуація аргументації є безумовною (unhintergebar) — не в емпіричному сенсі, — це було б абсурдним з огляду на перманентну кореляцію людської практики та фактичної аргументації, а радше — в логічно значущому сенсі. Це означає, що ситуація аргументації безумовна (unhintergebar) в логічній площині того, що може бути значущим; безумовною вона є тоді, коли йдеться про те, щоб прагнути порозуміння і значущості. Аби це зрозуміти, треба здійснити відповідну розумову дію: перейти від теоретичного погляду, або реконструкції, до «рефлексії щодо дискурсу в дискурсі» [Apel, 1998: S. 179] — саме в *послідовно* (strittig) проведеному дискурсі, в *актуальному* аргументативному діалозі. Тільки сократична, критично спрямована рефлексія щодо дискурсу і його конститутивних передумов, зокрема і тих, що в будь-якому аргументативному діалозі висувуються скептиком, у

¹ Щодо зазначеної контрверзи: методичний соліпсизм versus апіорі комунікації порівн. доповіді Вікторіо Гюсле, з одного боку, та Бернадети Герман і Дитриха Бюлера — з іншого; порівн. також класичні дебати: [Böhler, 2019: SS. 124—164; Apel, Böhler, Rebel, 1984: SS. 267, 269—276, 323 f, 326, 366 ff, 620 f, 963 f, 984 f, 1069].

² У класичному вигляді це представлено у Гусерля, який посідає критичну стосовно скептика позицію з вимогою *самовідповідальності* щодо своєї думки: «Будь-який справжній скептицизм [...] свідчить про принципову суперечність (Widersinn), яка полягає в тому, що його аргументації передбачають умови можливості їх значення, які він заперечує своїми тезами» [Husserl, 1976: § 79]. Критичною щодо Гусерлевого постулату самовідповідальності на основі концепції філософії суб'єкта є Апелева концепція [Apel, 1998: S. 72 ff], а також мовно-прагматична критика Горста Гронке [Gronke, 1999].

зможі засвідчити, що «чистий розум для самого себе може бути практичним», тобто морально обов'язковим [Kant, 1787: (AA, 461)]. І тільки довівши це, можна говорити саме про єдність теоретичного і практичного розуму, отже, про єдність філософії. У термінах комунікації це означає, що розум є компетенцією, яку «я» (навіть аргументуючи скептично) може застосовувати, оскільки моє «я» уже вбудоване в етично налаштоване і морально зобов'язувальне відношення, а саме в аргументативний діалог і взаємне визнання партнерів аргументації. Відповідно до цього раціональність не слід ототожнювати тільки з розсудом (Verstand), формальною дискурсивністю («теоретичний», «інструментальний», «стратегічний» розум), її слід розуміти в сенсі пост-Кантової, пост-Пірсової та пост-Гусерлевої філософії, тобто як інстанцію, в основі якої лежить «комунікативна компетенція» [Habermas, 1971: S. 101 ff], що передбачає багатовимірні відносини діалогу з моральними зобов'язаннями. Останні імпліцитно має брати до уваги кожний, хто прагне щось зрозуміти та зробити значущим, якщо він щось розуміє тільки формально, логічно, технічно або функціонально, тобто розуміє неправильно. Формальне, здебільшого редуковане до цілераціональності розуміння раціональності, панівне для високотехнологічної фази суспільств знання, медій і науки, має бути знятим (aufgehoben werden) у понятті дискурсу як понятті аргументативного діалогу так само критично, як і забуття інтерсуб'єктивності й комунікації традиційного поняття розуму. Це домагання мовно-прагматичного застосування поняття дискурсу, як воно постало між мовно-теоретичною і соціально-теоретичною реконструкцією (насамперед в сенсі формально-прагматичної «Теорії комунікативної дії» Юргена Габермаса) і трансцендентальною прагматикою Карла-Отто Апеля [Apel, 1973: SS. 358—435; Apel, 1998: S. 281 ff], на підставі якої розвивається ступенева прагматика дискурсу [Kuhlmann, 1985: Kap. 2, vgl. Kap. 5; Kuhlmann, 1992: SS. 270 ff; Böhler, 1985: Kap. V. 4, 5, VI; Böhler, 1998: S. 126ff; Gronke, 2002: SS. 34—40]: Реконструкція смислових передумов дискурсу як попередньої, навіть фалібільної (fallible) стадії та критична щодо сенсу сократична діалогічна рефлексія як дефінітивна стадія самопередумання (Selbsteinholung) — безумовні, якщо за їх допомоги можна досягти рефлексійного доведення реконструйованих умов сенсу і його морального змісту.

Реконструкція вже зазначеного мовчазного знання (tacit knowledge) або інструментального знання (Handlungswissens) за допомоги дискурсу [Damiani, 2009] розвиває і систематизує опосередковане життєсвітом та історією духу (відбите також історією філософії) те *передрозуміння діалогу*, завдяки якому ми вступаємо в комунікацію, якщо ми щось хочемо зробити значущим стосовно інших.

Дискурс, перевірка домагань значущості, є комунікативною діяльністю, яка спирається на взаємне визнання тілесних співсуб'єктів і тому від самого початку насичена моральним змістом. Коротко кажучи, розум реалізує себе як дискурс, а саме тим, що містить у собі моральні зобов'язання — навіть тоді, коли не йдеться про практичні, тобто етичні теми, а тільки про теоретичні або емпіричні питання. На цій основі Апелева трансцендентальна праг-

матика у змозі реконструювати єдність теоретичного і практичного розуму, зв'язок логіки та розрахунку з діалогом та етикою [ApeI, 1973: SS. 358—436]. З огляду на комунікативну рефлексію можна передбачити Кантову (антиаристотелівську) ідею єдності розуму, тобто показати, що чистий розум «може бути практичним і дійсним для самого себе» [Kant, 1787: S. 139]: морально мотивативним і нормативним — в обов'язковий спосіб.

Із цього твердження для сьогоденної дискусії впливає таке: *трансцендентальну прагматику* та її філософську загостреність на проблемі обґрунтування в рефлексійній прагматичній дискурсу — остання ідентифікує себе як «берлінська прагматика дискурсу» (Д. Бюлер) — не можна кваліфікувати ані в термінах «практичної філософії», ані в термінах «теоретичної філософії». Радше така відмінність передбачає лише дисциплінарне, пов'язане з поділом праці виправдання.

Це той поняттєвий урок, який сучасна філософія повинна засвоїти з Апелевої думки. Цей урок орієнтує саморозуміння філософії на примат практичної філософії, тобто морально зобов'язувальний розум, щоправда, так, що філософська думка концепіюється як ступенева будівля дискурсів: перший, вищий ступінь є актуальним, здійснюваним саме як проведене осмислення безсумнівних, необхідних передумов (пресупозицій), коли ми щось мислимо/говоримо, претендуючи на сенс і значущість. Відтак тут ідеться про аргументативно-рефлексійний і водночас філософсько-рефлексійний дискурс», який здійснюється в «універсальному, аргументативно-рефлексійному налаштуванні» [Böhler, 1984: S. 332].

2. Розум — апіорі комунікативного супроводу дискурсу: налаштування «я дискурсу» має супроводжувати всі наші переживання і дії

«Де ти?» Так звертається в Біблії оповідач Бог Ягве, Творець до Адама, людини (1. Mose 3, 9), що ухиляється від діалогу з ним, ховається від нього — усвідомлюючи, що порушив заповідь Бога. Цим запитанням Творець звертається до людини, яка ухиляється від діалогу з Ним, розчарувавшись цим і прагнучи повернути його до цієї, призначеної Ним ролі партнера первинного діалогу. Відтак Він вимагає від того самопередування, саморефлексії (Selbsteinholung). У цьому сенсі запитання тут поставлено ані екзистенційно, ані релігійно. Радше воно сформульоване трансцендентально-прагматично, перша персона звертається із запитанням до другої особи, що включає в життєві дії здебільшого непомітні подвійні *елементарні відносини*, які ми, люди, із самого початку здійснюємо у світі, зокрема й стосовно самих себе.

Запитуючи, де ми (логічно неминуче) перебуваємо: ми, люди, кожне «Ти» і кожне «Я», хто говорить або діє, ставиться до «чогось» як до теми свого мовлення. Де ми є? Звісно, ми перебуваємо, з одного боку, завжди в певній ситуації, оскільки ми ще або вже, або так і так притомні, розуміємо щось визначальне або певне, оскільки ми *ставимось* до нього. Однак, з іншого

боку, ми водночас перебуваємо в певному відношенні до самих себе, оскільки ми можемо мати *ставлення* до нашого власного способу поведінки або наших власних дій. Обидва ставлення разом утворюють наше первинне буття-у-світі (In-der-Welt-Sein). Останнє завжди має два елементи, які взаємно впливають один на одного, здебільшого (primär) семантичний і переважно (vorzüglich) прагматичний: значуще ставлення до певної ситуації нашого переживання чогось, або нашої дії на щось і, звідси, наша позиція мовного розуміння, судження і оцінювання — хоч би якою невиразною, навіть непомітною вона була. Без ставлення до ситуації наше Dasein не мало б значення; без можливого зворотнього зв'язку, без супроводжувального висловлювання своєї позиції (Stellungnahme) воно втратило б орієнтацію. Поставлене тут «де-ти-запитання» належить до мовної й пізнавальної антропології. Ти завжди перебуваєш у ситуації розуміння або в ситуації дії як відповіді на ситуацію розуміння, отже, у квазідіалогічному ставленні (відношенні) до ситуації (a). Прагнення відповісти на це запитання приводить спершу до «реконструктивної прагматики», а потім — до трансцендентально-мовно-прагматичних реконструкцій [Böhler, 1985: Kap. V].

Така квазідіалогічність виявляється в тому, що ти в супроводжувальному дискурсі можеш приймати позицію з домаганнями значущості щодо твоєї дії (b). Отже, загальна відповідь така: ти завжди перебуваєш як у *ситуаціях* розуміння і спрямованих діях, так і в імпліцитно й експліцитно *супроводжувальному дискурсі*. Однак пошук цього може бути пошуком всезагальної й тому помітнішої загальнозначущої обов'язковості при реконструкції нормативно змістових умов сенсу діалогу, а саме аргументативного діалогу, що відбувається безупинно. Чому ні? Скептик слушно може кваліфікувати таку реконструкцію як певний різновид теорії і, ставлячись до цього критично, вважати, що вона може привести тільки до помилкових результатів, а не до загальнозначущих. У такій скептичній нерішучості на допомогу приходять, на щастя, сократичний спосіб запитання. Яким чином? «Запитання-де-ти-є» — з логічного погляду — звернене до скептичного партнера мовлення. Тому воно говорить так само багато, як і запитання: «де ми знаходимо тебе?» *Що ти саме робиш і на що ти при цьому (також) претендуєш стосовно нас?* Варто пояснити, якою мірою скепсис, що його партнер у дискурсі висуває стосовно дискурсивно-прагматично реконструйованої норми, поєднується з нормативними змістами його ролі партнера в дискурсі. Оскільки філософська прагматика спрямована на обов'язковість (Verbindlichkeit), вона має залишити свою теоретичну пізнавальну позицію на користь актуально рефлексійної позиції. Адже позиції обов'язковості можна досягти не теоретично, а тільки осмисленням взаємовідношення ситуації й супроводжувального дискурсу, що відбувається через мовну суперечку зі скептиком, а саме через умови сенсу дискурсу як такого. Тільки тут можна знайти неспростовні аргументи³.

³ Про подібну суперечку див.: [Böhler, 2013: SS. 238—244].

І позаяк жодне переживання і жодна дія немислимі без можливої можливості висловлювання своєї думки (*Stellungnahme*), це означає, що ми завжди, принаймні в тенденції, перебуваємо в дискурсі. А отже, ми, запитуючи і відповідаючи, завжди постаємо *учасниками* дискурсу.

І чи не є дискурс або навіть можливий дискурс постійним *імпліцитним* супроводжувальним феноменом нашого життя, місцем розуміння, саморозуміння і відповідальності за щось або виправдання чогось?

Власне кажучи: можливий, уже імпліцитно вбудований в усі сфери нашої дії та переживання дискурс є певним *апріорі*, він є неусувним супроводжувальним феноменом життя людини. Завдячуючи цьому апріорі, ми в принципі можемо, а коли обставини дають змогу, і хочемо повертатися від дії до дискурсу, від дії до переживання. Аналогічно ми можемо включати сюди подію (*Widerfahrnis*) або настрої, так само як і наші власні переживання, тим, що ми характеризуємо це за допомоги домагання істини, роблячи його предметом дискурсу. Якщо це так, ми можемо отримати три аргументативні неспростовні позиції:

Усе, що ти робиш і що переживаєш, ти маєш осмислити в понятті.

Оскільки ти щось як щось певне робиш або переживаєш, ти маєш можливість щодо цього вести дискурс про значення і обґрунтування твого способу дії та інтерпретації твого досвіду. «*Я веду дискурс*» має супроводжувати всі твої дії та переживання. Такий супроводжувальний дискурс ти повинен вести таким чином, щоб для твого судження наслідком було висловлювання вагоміших аргументів. Це означає, що твоє судження або максима твоєї дії дістане згоди усіх тих, хто нічого не сприймає без раціональних аргументів і серйозно шукає вагомішого аргументу. Твоє судження або твоя максима мають бути гідними згоди необмеженої ідеальної аргументативної спільноти.

Той факт, що ти повинен поводитись таким чином, є обов'язком, який не можна раціонально спростувати, ба більше, це обов'язок обов'язку. Це обов'язок дискурсу, або розуму. Із цього належного (*Sollen*) можуть бути виведені й моральні обов'язки. Адже воно містить у собі принцип моралі, а отже, й обов'язок відповідальності за майбутнє. Чому? Тому що йдеться тут про принцип відповідальності-себе-у-діалозі стосовно усіх можливих раціональних аргументів, зокрема й тих, які можуть бути висунені майбутніми партнерами аргументації.

Два перші складники цієї трьохступеневої позиції є початком філософування, його неспростовним фундаментом. Цей систематичний початок філософії окреслює місце, яке ми всі, хто щось як щось певне робить і переживає, завжди посідає як можливість. І це перманентне місце можливості й називається дискурсом.

Незалежно від того, чи проводимо ми дискурс, тобто обґрунтовувальне обговорення з реальним залученням Іншого стосовно Іншого (*як діалог*), або ж ми на самоті (в монолозі) про щось міркуємо, ми постійно перебуваємо

в структурованому діалогому відношенні. Таке відношення має аспект соціальних відносин і аспект значущості, останній, своєю чергою, є і логічним, і соціальним.

Хто завжди про щось думає, той завжди, принаймні мовчки, «говорить», а хто говорить, той уже тим самим вступає в діалогічні соціальні відносини; тобто він у «діалозі». Так ми узагальнено називаємо соціальний зв'язок сенсу і визнання, який спирається на — завжди можливу і завжди вже передбачувану учасниками — взаємність звернення і відповіді, пропозиції (Anspruch) і очікування.

На противагу цьому про аргументативний діалог аргументації, або дискурс, в якому йдеться тільки про підстави, говорять тоді, коли аспект значущості виходить на передній план. Це той випадок, коли досягають особливий сенс значущості висловлювання; а саме коли хтось висловлює сумнів чи заперечення або наводить протилежний приклад. Тоді ставлять під сумнів підстави або узагальнення, тобто запитують про кращі підстави: мовець / мовниця повинен/-на висунути інше висловлювання або відповідь; це відкритий діалог аргументів — «дискурс» у термінах прагматики та етики дискурсу.

Своєю чергою, я пропоную говорити про «діалог» тоді, коли йдеться насамперед про соціальне відношення між мовцями, про їхню спільну засадничу практику (Hintergrundpraxis), яка пов'язує їх з ролями і нормами у вигляді інституцій. На противагу цьому вислів «дискурс» пропонується, коли на передньому плані стоїть когнітивна форма і логічна площина виправдання значення. Тому я застосовую «дискурс» як синонім «аргументації».

Дискурс та аргументація, відрізняючись у загальних рисах, можуть бути здійснені у двох площинах: або в площині ситуативної обізнаності, що може бути помилковою, або у можливій загальнозначущій площині доведення принципів. У першому випадку йдеться про перевірку на істину пов'язаних із ситуацією пізнавальних зусиль або виправдань норм як пояснень ситуацій або як моральних відповідей на ситуацію. Тоді йдеться про конкретні (теоретичні або практичні) дискурси. В іншому разі йдеться про відкриття й передумання відповідних мисленневих і мовленневих засновків. Тоді вступає у гру дискурс щодо засновків, який шукає логічні й морально безпомилкові принципи.

Звісно, таке поняття дискурсу протилежне сьогоднішньому його мовленневому значенні. Хоча сьогодні часто-густо все і кожне, що перебуває в певному смислового зв'язку, можуть називати дискурсом. Історично значення слова походить від “discurrere” («бігати туди сюди»). У філософії відповідно розробляється поняття “discursiv” як характеристика умовивідного аналітичного мислення або розуміння, тоді як в освітній мові слова “discorso” і/або “discours” та “Diskurs” вживають для позначення есеїстичної доповіді (лекції) або просто як синонім мовлення чи бесіди. До цього, освітянського способу застосування, узвичаєного, щоправда, уже з часів Гете, Ліхтенберга і Айхендорфа, пристає панівне для нашого часу застосування цього слова:

«дискурс» стає семіотичним універсальним позначенням для будь-якого смислового взаємозв'язку, до якого належать дискусії, або дебати, тексти та знакові контексти.

Термінологічно на це слово натрапляємо в емпіричній семіотиці Чарлза Морриса [Morris, 1946; Morris, 1981], у лінгвістичній прагматиці дискурсу [Wunderlich, 1976: S. 293 ff; Wunderlich, 1976: SS. 463—488] і постмодерному аналізі дискурсу: психоаналітично — у Жака Лакана, історико-генеалогічно і в рамках критики влади — у Мішеля Фуко, у площині критики мови, або семіотичної деконструкції — у Жан-Франсуа Ліотара, Жака Деріда і Поля де Мана. Таке філософськи нейтральне, позбавлене нормативного змісту застосування передбачає одновимірну, однопорядкову, незліченну множину дискурсів.

На противагу цьому постає, з одного боку, поняття дискурсу, як його подає Юрген Габермас [Habermas, Luhmann, 1971] у Попередніх заувагах мовно прагматичної «Теорії комунікативної дії» [Habermas, 1981, 1984], а з іншого боку, поняття дискурсу, що його розробляють у процесі рефлексійно-комунікативної трансформації трансцендентальної філософії Карл-Отто Апеля та інші представники цього напрямку [Apel, Böhler, 1984: SS. 13—137, 313—433, 545—634, 845—888]: аргументативний дискурс як законний спадкоємець Кантового поняття розуму, який виходячи із самого себе, є практичним і вибудовує свій критичний сенс за образом і подобою сократичного суду справедливості. «Дискурс» є тут засобом діалогічної *перевірки* завжди присутнього в повсякденному мовленні та інтеракції, засадничого, але не експліцитного і водночас непроблематизованого домагання значущості щодо правдивості та зрозумілості, істинності та нормативної правильності висловлювання [Habermas, 1971: SS. 101—141; Habermas, 1984: SS. 353—440].

У разі плюралістичного застосування слова «дискурс», з одного боку, і філософського поняття дискурсу — з іншого, йдеться не тільки про дві, такі, що існують одна поряд з одною, рівнозначущі мовні ігри. Аж ніяк, філософське поняття, репрезентоване трансцендентальною прагматикою, претендує на те, щоб бути всезагальною *інстанцією* виправдання, імпліцитно передбачуваною кожним, незалежно від того, як він сам себе ідентифікує, чи вважає він себе дискурсивним плюралістом чи дискурсивним трансценденталістом. Ідеться тут про те, щоб довести цю передумову як смислову передумову мислення-про-щось. Це критичне щодо сенсу цілепокладання прагматики дискурсу — трансцендентальне цілепокладання... Воно протистоїть також головній течії прагматичного, або герменевтичного повороту. Спираючись на Вітгенштайна і Гайдегера, мейнстрим філософії від помірного Габермаса через (мовно-) аналітичних філософів і аж до радикального Рорті, — усі вони вбачають завдання філософії у дескрипції та реконструкції форм мовлення і дії, а також в інтерпретації їхніх історичних контекстів. Тенденційно філософія дегенерує до науки про культуру.

На протривагу запереченню філософії як рефлексії трансцендентальний прагматик і прагматик дискурсу, — наодинці пливучи проти течії, — роблять значущим (і не тільки політично) таке: «Культурний релятивізм унеможливорює саме те, що цілком можливе подумки й за умов цивілізації загроз є вкрай потрібним орієнтаційно: універсально зобов'язувальні критерії відповідальності та обов'язку». З огляду на смислову критику культурних релятивістів, які воліють називати себе контекстуалістами, це означає: «вони не тільки позбавляють найбільших шансів прагматичного повороту по-новому, з позиції мовної прагматики обґрунтувати критичну рефлексію, — найбільше досягнення філософії суб'єкта, — а саме як рефлексію щодо умов можливості розуміння й аргументації. Водночас вони тим самим забувають самих себе як мисленників. Оскільки позиція мисленника підносила б їх у своїй релятивістській позиції на рівень здатності до *універсальної* значущості. Отже, з огляду на їхню позицію вони не можуть бути партнерами, які в дискурсі здатні відповідати за свої аргументи. Радше вони випадають із дискурсу аргументів і самопередування (Selbsteinholung) [Böhler, 1985: SS. 368 f, 386 ff; vgl. SS. 36 f, 355].

Обґрунтуванням етики дискурсу, принаймні в берлінській трансцендентальній прагматиці, здійснюється поворот до рефлексії діалогу [Böhler, 1998: SS. 126—178; Gronke, 2002: SS. 21—44, bes. SS. 38 ff]. Її мисленневий шлях — ми його вже окреслили раніше, а зараз усвідомимо його етапи ще раз — має такий вигляд:

По-перше, здійснюється взаємопов'язаність переживання або дії та дискурсу, оскільки останній апріорі присутній як незаперечний супроводжувальний феномен людських проявів (Regungen), а саме як *супроводжувальний дискурс*. Це поняття та усвідомлення незаперечності цього феномена, що є засадовим для нього, постають, — і це, по-друге, — якщо предметний погляд на щось як щось певне, зумовлений як повсякденністю, так і наукою, завершується рефлексійною позицією (Einstellung) самозапитування (des Sich-Befragens): осмислюються внутрішні передумови того, що переживають-як-щось-певне або роблять-щось-як-щось-певне (відповідно до певної ситуації та з огляду на певну мету), завдяки чому стає зрозумілим, насамперед у формі логічно завершеного висловлювання, в якому поєднані перформативний акт і пропозиційний зміст, спосіб дії. Ці передумови зрозумілості способу дії ми називаємо «умовами сенсу». Вони належать як до дії (як смисловий зв'язок, до якого ми належимо, оскільки ми можемо його характеризувати й дискутувати), так і до можливого ставлення до дії, отже, смислового зв'язку другого порядку, який ми назвали «супроводжувальним дискурсом».

Рефлексія щодо умов сенсу дії та супроводжувальний дискурс, звісно, не є строгим усвідомленням (Besinnung), а є деяким гермафродитом (Zwitter): частково рефлексійним, частково споглядальним. У споглядальному налаштуванні — термінологічно тут ідеться про «теоретичну позицію» — той,

хто так запитує, прагне *відкрити* й пояснити необхідні передумови сенсу (супроводжувального) дискурсу.

Проте така реконструктивна дія, як і будь-яка теоретична дія, більшою або меншою мірою є інтерпретативною; що робить її результатом більшою або меншою мірою помилковим.

Тому, по-третє, прагматика дискурсу чітко відмежовує суто експліцитну реконструкцію, яку раніше трансцендентальні прагматики тією чи тією мірою поєднували зі «строгою рефлексією» („strikten Reflexion“) (В. Кульман) [Böhler, 1985: S. 367], від власне рефлексії, яку розуміє тільки сократично і розглядає як вирішальний результат обґрунтування — як доведення обов'язковості (*Verbindlichkeitserweis*) — або традиційно й через непорозуміння, як граничне обґрунтування в сенсі Апеля. Ця рефлексія визначається тільки в такий спосіб:

а) як сократично критична щодо сенсу конфронтація зі *смісловою позицією* учасника дискурсу з його *сумнівом* щодо того, що реконструйоване *X* справді є умовою сенсу дискурсу і тому загальнообов'язковим;

б) суто як доведений, лише і тільки значущий ланцюг обґрунтування: доведення значущості й обов'язковості через здійснення діалогу щодо нормативно-змістової пресупозиції дискурсу;

с) як усвідомлення учасниками дискурсу того, що вони мають робити, щоб бути або стати ймовірними партнерами в дискурсі; що, власне, означає: визнати пов'язані з дискурсом обов'язки, які впливають із *ролі партнера в діалозі аргументів*.

Тільки коли ці кроки обґрунтування зроблено, коли відповідні поняття отримано й забезпечено рефлексійним діалогом, вступає в гру — як четверта позиція (Einsicht) — «двохступенева системна ідея», яку із самого початку представляють презентують трансцендентальні прагматики [Bausch, Böhler, 2000: SS. 34—69, bes. S. 50 ff]. «Рефлексійне граничне обґрунтування» принципу моралі [Kuhlmann, 1985] versus практичні дискурси. Щоправда, прагматика дискурсу водночас запроваджує принцип «D» як принцип дії, а саме як регулятивний принцип дії⁴, що його вимагає від адресатів кероване діалогом оточення (Engagement), насамперед щодо своїх зусиль (Bemühungszusage)⁵:

⁴ Про визначення статусу дискурс-етичного морального принципу ,D' як регулятивного принципу дії йдеться, на мою думку, також у суперечці між Апелем і представником дискурсивної етики господарства Петером Ульрихом із Санкт-Галена, а саме: орієнтований на мовлення принцип ,D' versus його «застосування» в сенсі морально-відповідального принципу доповнення, що не потребує остаточного обґрунтування.

⁵ Рефлексійний щодо діалогу новий підхід і його критичне поєднання з трансцендентально-прагматичним системним проектом міститься в моєму критичному щодо скептика есеї «Діалогічна (підприємницька) етика» [Böhler, 1998]. Відповідне контекстове пояснення до цього див. статтю Гронке «Практична рефлексія» [Gronke, 2002: SS. 21—44, bes. S. 36].

«Відповідно дбай про аргументацію і спосіб дії, які сприяють обґрунтованій згоді усіх *як* партнерів у дискурсі» («D»)⁶.

Дискурс-етичний принцип певною мірою має подвійний характер. Оскільки він є, з одного боку, граничним критерієм значущості внеску в дискурс, з іншого боку — вищим регулятивним принципом дії, а саме обов'язковим, водночас відповідним ситуації, конкретизованим насамперед етикою відповідальності цільовим орієнтиром для волі й поведінки. Обґрунтований і зрозумілий таким чином принцип «D» утворює водночас і логічні, і моральні рамки для пов'язаних із ситуацією «практичних дискурсів», в яких досягають раціонального, щоправда, можливо, й помилкового (*allegdings fallible*) обґрунтування конкретних норм для будь-якої ситуації.

3. Практичний розум: морально легітимна орієнтація в нерозумній, морально несприятливій ситуації

Застосовуючи дискурсивний принцип «D» до нестабільної, можливо, навіть нерозумної ситуації, можна отримати досить реалістичну орієнтацію. Цей принцип свідчить про те, що він відкриває не ідеалістичний, не наївний погляд на світ, він вимагає способу дії, що слугує «обґрунтованій згоді усіх *як* партнерів у дискурсі», тобто усіх учасників, зокрема й тих, кого це стосується, хто по праву, а саме «*як* партнер у дискурсі», висуває як значущі свої життєві домагання, тобто виступає зі своїми, суто раціональними й відповідними ситуації аргументами. Цим сказано все: відповідним чином мають бути враховані всі інтереси, а також зважені у прояснювальному, відфільтровувальному щодо ідіосинкразії медіумі раціональних аргументів.

Пов'язана з принципом «D» орієнтація є цілком достатньою і в ситуації підступної (*hinterhältiger*) влади та брехливої пропаганди, що властиві, наприклад, трампістам і екстремістам, жорстоким терористам (*Gewalttätigen*) і вбивцям, воєнним злочинцям і путіністам. Адже для виправдання їхніх дій, їхніх злочинів навряд чи можна очікувати обґрунтованої згоди усіх можливих партнерів у дискурсі, однак цілком очікуваною вона може бути для покарання та ізоляції (*Sicherheitsverwahrung*) таких злочинців.

Аби забезпечити необхідний реалізм для такої прикладної моралі, Карл-Отто Апель вважав, що поряд з очевидно ідеалістично (помилково) витлумаченим з його боку принципом дискурсу як «принципом моралі» потрібен ще й реалістичний *морально-стратегічний* «принцип доповнення», який ставить собі за мету «застосування» та «переживання» «ідеальної спільноти» (морально свідомих) у реальній спільноті, а саме як реальну можливість реального суспільства» [Ape1, 1973: S. 429]. Однак такий «принцип доповнення» цілком зайвий. Адже він потребує не так послідовного розуміння принципу «D», як орієнтації для «серйозного», тобто *достемен-*

⁶ «Партнер у дискурсі» означає, що умови сенсу відповідають внескові в дискурс.

ного партнера в дискурсі [Böhler, 1992: SS. 201—231, bes. 206, 216—225; Böhler, 2013: SS. 252 (Fn.), 415 f].

Оскільки через відношення морального принципу «D» до позаморальної або навіть несприятливої для моралі ситуації — Апель тут зауважує «проблему етики рівня В» (проблему застосування. — А.Є.) — він неминуче приходить до *морально-стратегічної конкретизації морального принципу* [Ibidem, S. 360 ff]. Звісно, для такої, що відповідає критерію дискурсу, аргументативної згоди має чи може бути достатньою така вимога: «запитай їх, запитай себе, чи дістала б їхня/твоя ймовірна стратегія обґрунтованої згоди усіх, зокрема й тих, кого це стосується, якщо вони цю ситуацію (у світлі їм/тобі доступної інформації) обговорюватимуть як послідовні (strikte) партнери аргументації!» Таким чином суб'єкт судження шукає способу поведінки, який мірою можливості забезпечує успіх морального в неморальних умовах.

Без принципу доповнення, просто застосуванням такого, здавалось би, ідеалістичного принципу «D» до морально несприятливої ситуації — за приклад може правити експансіоністська загарбницька війна Росії проти України, зокрема, критично проаналізована В. Гьосле [Hösle, 2015, S.101—110; Hösle, 2015: S.5] — можна виявити і розвінчати зло як таке. А саме в той спосіб, що впадають в очі контрстратегії, які у світлі «ідеальної» комунікативної й аргументативної спільноти, як вони — тільки логічно-семантично⁷ — були постульовані, виправдані і заповідані Апелем.

* * *

Трансцендентальний прагматик і представник дискурсивної етики відповідальності Дитрих Бюлер (Dietrich Böhler) народився 1942 року, студіював філософію, євангелічну теологію, соціологію, політичні науки, а також сучасне німецьке літературознавство в університететах Гамбурга, Тюбінгена та Кіля. Промоція в Кілі: *Метакритика Марксової критики ідеології* (1970), за якою оприлюднено однойменну монографію 1971 року; габілітація в Саарбрюкені: *Реконструктивна прагматика* (1981), монографія — 1985 року; 1975 — ординарний професор із соціальної філософії в Берлінській педагогічній школі; з 1981 року очолює кафедру практичної філософії / етики і соціальної теорії у Вільному університеті Берліна; 1996 — засновник “Бібліотеки майбутнього як партнера по діалогу — в пам’ять Ганса Йонаса”; 1998 — фундатор, почесний голова “Центру Ганса Йонаса”, очільник міждисциплінарної

⁷ Апель раннього періоду своєї творчості втрапив до серйозного непорозуміння із самим собою, розглядаючи поняття ідеальної комунікативної спільноти не в термінах чистої, регулятивно-ідеальної інстанції, а утопічно, як стан, що в довгостроковій перспективі (à la longue) реалізується в поступі історії. У цьому історично-онтологічному сенсі він об’єктивістськи говорить про «стратегію суспільної реалізації [sic!] ідеальної комунікативної спільноти», що справедливо зауважив Альбрехт Вельмер [Ape], 1973: SS. 431—434].



Останній візит Дитриха Бьолера до Карла-Отто Апеля в Нідернхаузені
25 березня 2017 року

дослідницької практично-теоретичної групи “Діалог етики і господарства” (EWD), а також автор фундаментальних статей “дискурс”, “дискусія”, “консенсус” та ін. для *Історичного словника з риторики*; а також праць, присвячених основоположенням філософії, етики, герменевтики та засадам політики, дослідженню науково-технічної цивілізації, націонал-соціалізму та ін. Українському читачеві відомий за публікаціями: Бьолер, Д. (2007). Ідея та обов’язковість відповідальності за майбутнє / Перекл. з нім. О. Ведрова, О. Шаблій. *Філософська думка*, 1/3, 81—99; Бьолер, Д. (2014). *Відповідальність за майбутнє з глобальної перспективи. Актуальність філософії Ганса Йонаса та етики дискурсу* / Перекл. з нім., примітки, післямова А. Єрмоленка. Київ: Стило; Бьолер, Д. (2017). Розмисли щодо нашого осереддя в умовах зовнішніх і внутрішніх загроз / Перекл. з нім. А. Єрмоленка. *Філософська думка*, 2, 54—56.

ДЖЕРЕЛА / REFERENCES

- Apel, K.-O. (1973). Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik. In: *Transformation der Philosophie* (Bd. 2: Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft). Frankfurt a. M.
- Apel, K.-O. (1998). *Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes*. Frankfurt a. M.
- Apel, K.-O., Böhler, D. u. a. (Hg.) (1984). *Funkkolleg Praktische Philosophie/Ethik: 1980/1981 als Studienbegleithefte und als Studententexte*. 3 Bde. Weinheim, Basel.
- Apel, K.-O., Böhler, D., Rebel, K. (Hg.) (1984). *Funkkolleg Praktische Philosophie/Ethik. Studententexte*. 3 Bde. Weinheim.
- Apel, K.-O., Burckhart, H. (Hg.) (2001). *Prinzip Mitverantwortung. Grundlage für Ethik und Pädagogik*, Würzburg.
- Arendt, H. (1960). *Vita activa oder Vom tätigen Leben*. Stuttgart, Münster.
- Arendt, H. (1979). *Vom Leben des Geistes*. München.

- Böhler, D. (1998). Dialogbezogene (Unternehmens-) Ethik versus kulturalistische (Unternehmens-) Strategik. Besteht eine Pflicht zur universalen Dialogverantwortung? In: H. Steinmann, A.G. Scherer (Hg.), *Zwischen Universalismus und Relativismus*. Frankfurt a. M.
- Böhler, D. (1984). Philosophischer Diskurs im Spannungsfeld von Theorie und Praxis. In: K.-O. Apel, D. Böhler (Hg.), *Funkkolleg Praktische Philosophie/Ethik. Studententexte 2: Grundlegung*. Weinheim, Basel.
- Böhler, D. (1985). *Rekonstruktive Pragmatik. Von der Bewußtseinsphilosophie zur Kommunikationsreflexion. Neubegründung der praktischen Wissenschaften und Philosophie*. Frankfurt a. M.
- Böhler, D. (1992). Diskursethik und Menschenwürdegrundsatz zwischen Idealisierung und Erfolgsverantwortung. In: K.-O. Apel, M. Kettner (Hg.), *Zur Anwendung der Diskursethik in Politik, Recht und Wissenschaft*. Frankfurt a. M.
- Böhler, D. (1998). Dialogbezogene (Unternehmens-) Ethik versus kulturalistische (Unternehmens-) Strategik. Besteht eine Pflicht zur universalen Dialogverantwortung? In: H. Steinmann, A. G. Scherer (Hg.), *Zwischen Universalismus und Relativismus*. Frankfurt a. M.
- Böhler, D. (2000). Idee und Verbindlichkeit der Zukunftsverantwortung: Hans Jonas und die Dialogethik — Perspektiven gegen den Zeitgeist. In: Th. Bausch, D. Böhler u. a. (Hg.), *Zukunftsverantwortung in der Marktwirtschaft*, EWD-Bd. 3 (SS. 34—69, bes. S. 50 ff). Münster.
- Böhler, D. (2013). *Verbindlichkeit aus dem Diskurs*. Freiburg, München.
- Böhler, D. (2019). *Was gilt? Diskurs und Zukunftsverantwortung*. Freiburg, München.
- Damiani, A. (2009). *Handlungswissen. Eine transzendente Erkundung nach der sprachpragmatischen Wende*. Freiburg, München.
- Gronke, H. (1999). *Das Denken des Anderen. Führt die Selbstaufhebung von Husserls Phänomenologie der Intersubjektivität zur transzendentalen Sprachpragmatik?* Würzburg.
- Gronke, H. (2002). Die Praxis der Reflexion. In: H. Burckhart, H. Gronke (Hg.), *Philosophieren aus dem Diskurs*. Würzburg.
- Habermas, J. (1971). Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie des kommunikativen Kompetenz. In: J. Habermas, N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*. Frankfurt a. M.
- Habermas, J. (1981). *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt a. M.
- Habermas, J. (1984). *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt a. M.
- Habermas, J. (1984). Was heißt Universalpragmatik? In: J. Habermas, *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt a. M.
- Hösle, V. (2015). Macht und Expansion. Warum das heutige Russland gefährlicher ist als die Sowjetunion der 70er Jahre. In: *Blätter für deutsche und internationale Politik*, 6/2015.
- Hösle, V. (2022). Putin wird äußerst brutal vorgehen (im Interview). *Münchener Merkur*, 53 (5/6), 5. [<https://www.merkur.de/politik/ukraine-krieg-schweden-putin-russland-angriff-baltikum-geschichte-merkel-europa-news-91392394.html>].
- Husserl, E. (1976). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Bd. III/1 der Husserliana / Hrsg. v. K. Schuhmann. Den Haag.
- Kant, I. (1787). *Kritik der praktischen Vernunft*. Riga.
- Kuhlmann, W. (1985). *Reflexive Letztbegründung. Untersuchungen zur Transzendentalpragmatik*. Freiburg.
- Kuhlmann, W. (1992). *Systemaspekte der Transzendentalpragmatik*. In: *Sprachphilosophie — Hermeneutik — Ethik. Studien zur Transzendentalpragmatik*. Würzburg. Kuhlmann, W. (2006). *Beiträge zur Diskursethik. Studien zur Transzendentalpragmatik*. Würzburg.
- Morris, Ch. (1946). *Signs, Language, and Behavior*. New York.
- Morris, Ch. (1981). *Zeichen, Sprache und Verhalten*. Frankfurt a. M.
- van Dijk, T.A. (Hg.). *Handbook of Discourse Analysis*. 4 Vols. London.

Wunderlich, D. (1976). *Studien zur Sprechakttheorie*. Frankfurt a. M.

Wunderlich, D. (1985). Sprechakttheorie und Diskursanalyse. In: K.-O. Apel (Hg.), *Sprachpragmatik und Philosophie* (SS. 463—488). Frankfurt a. M.

Одержано / Received 20.05.2022

Dietrich BÖHLER, Dr. Ph. (habilit.), Professor,
Honorary Chairman of the Hans Jonas Center in Berlin
74-100, Malteserstrasse, Berlin, 12249
hans-jonas-zentrum@fu-berlin.de

UNITY OF MIND AND ITS DIFFERENTIATION
ACCORDING TO KARL-OTTO APEL

The article deals with one of the most important problems in modern practical philosophy, in particular in the philosophy of K.-O. Apel — the problem of reason. This theme is developed in the paradigm of communication and ethics of discourse. The study shows the difference between the interpretation of reason to the philosophy of Kant and the philosophy of transcendental pragmatics, where the mind is a priori intersubjective. In the architecture of transcendental pragmatics, discourse emerges as a speech act associated with argumentation. In terms of communicative philosophy, transcendental and real communication, the issues of unity of theoretical and practical reason, theoretical and practical philosophy are also actualized. This approach extends to the notion of «self», which is not an instance of a solitary subject, a semantic autarky of «solus ipse». It is always an internalization of the virtual communicative partner of the real community of speakers and actors, and the transcendental communicative community is a regulatory idea. In the light of the transcendental-pragmatic substantiation of reason, the problem of the extreme substantiation of moral norms and values, which correlates with the consensual theory of the truth of knowledge and the correctness of moral norms, is also considered. It is also extremely important to study the issue of the use of morals in a morally unfavorable world, in particular in the context of Russian aggression against Ukraine.

Keywords: *argumentation, discourse, boundary substantiation, communicative community, reason, practical philosophy.*