
<https://doi.org/10.15407/fd2022.02.023>

УДК: 141.78

Анатолій ЄРМОЛЕНКО, член-кореспондент НАН України,
професор, доктор філософських наук,
директор Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України
01001, Київ, вул. Трьохсвятительська, 4
a_yermolenko@yahoo.de
<https://orcid.org/0000-0002-9908-6144>

ЕТИКА ДИСКУРСУ КАРЛА-ОТТО АПЕЛЯ ЯК “ПЕРША ФІЛОСОФІЯ” ТРЕТЬОЇ ПАРАДИГМИ

Відповідно до концепції третьої парадигми “першої філософії” у статті здійснено аналіз теоретичної та практичної філософії Карла-Отто Апеля. Висвітлено роль дискурсивних практик як парадигмальної основи філософії комунікації та метайнституції всіх інших інституцій суспільства. Автор розглядає досягнення українських філософів у дослідженні творчості Апеля, перспектив застосування здобутків Апелевої філософської думки у вивченні українських реалій, розвитку українського етосу, а також можливості теоретичного обґрунтування і практичної легітимації інституцій та ціннісно-нормативної системи українського суспільства. Поряд із тим ідеться про співвідношення універсалістської моралі та партикулярного етосу локальних життєсвітів, а також про співвідношення концептів універсалістської етики та глобального етосу. Використовуючи методологію Апеля, автор статті доводить, що з відродженням конвенційного етосу та інституційної стадії розвитку моральної свідомості не вичерпується проблема морального розвитку української нації. Наступним, не менш важливим, завданням є перехід до потенційно демократичної постконвенційної моралі, що досягається комунікативною раціоналізацією життєсвіту, створенням інституцій деліберативної демократії. Зауважено велику роль і вплив філософії Апеля у світі, що виявляється, зокрема, в тому, що існує, так би мовити, комунікативний інтернаціонал, який об’єднує багатьох прихильників Апелевої парадигми в такій міжнародній організації, як “Centro Filosofico Internazionale Karl-Otto Apel”, а також в таких часописах, як “Topologik”, “Ethik+Diskurs” та ін., в яких здійснюються дослідження на підставі Апелевої парадигми.

Ключові слова: деліберативна демократія, дискурс, відповідальність, комунікація, парадигма, співвідповідальність.

Цього року виповнилося б сто років від дня народження Карла-Отто Апеля — видатного німецького філософа, дослідження якого справили величезний вплив на всю сучасну філософську думку у світі. Його твори відомі

Цитування: Єрмоленко, А. (2022). Етика дискурсу Карла-Отто Апеля як “перша філософія” третьої парадигми. *Філософська думка*, 2, 23—38. <https://doi.org/10.15407/fd2022.02.023>

філософам усього світу, вони перекладені багатьма мовами й мають світову значущість. Коли йдеться про філософську творчість Карла-Отто Апеля, досить складно знайти ту тему чи проблему, якою він не переймався би. Це і метатеоретичні розробки обґрунтування етики дискурсу спільної відповідальності, зокрема пошуки граничного обґрунтування моральних норм, і прикладні її аспекти, пов'язані з питаннями застосування морально-етичних категорій до таких сфер, як політика, право, економіка, наука, екологія тощо. Творчість Апеля слід розглядати на тлі двох найважливіших тенденцій розвитку філософії останньої третини ХХ сторіччя. Насамперед це тенденція реабілітації практичної філософії, започаткована славнозвісним двохтомником за редакцією Манфреда Риделя за однойменною назвою [Riedel, 1972, 1974]. І друга, не менш значуща, тенденція пов'язана з парадигмальними змінами у філософії, які сам Апель назве герменевтично-лінгвістично-прагматично-семіотичним поворотом.

Карл-Отто Апель тематизує насамперед проблематику, розроблення якої спрямоване на відповідь на запитання: як можлива етика за умов науково-технічної цивілізації з її новими викликами та загрозами. Він прокладає шлях осмислення і обґрунтування можливостей приборкання невпинного технічного прогресу, аби *homo sapiens* взяв на себе відповідальність за *homo faber*, контролюючи його за допомоги моральних норм та цінностей. І по-друге, Апель розробляє цю проблематику в рідкісній методології трансцендентальної прагматики, закладаючи на ґрунті “трансформації філософії” підвалини величної будівлі етики дискурсу. Вона спирається на парадигму “трансцендентальної прагматики”, або “трансцендентальної семіотики”, що лежить у підґрунті вироблення процедур спільної відповідальності перед новими викликами та небезпеками, які спіткали людство. К.-О. Апель виокремлює такі парадигмальні фази в історії філософії: *онтологічну метафізику*, трансцендентальну *філософію свідомості*, або *філософію суб'єкта* і, нарешті, *трансцендентальну семіотику*, інспіровану *аналітичним, прагматичним та герменевтичним* поворотом у сучасній філософії [Apel, 1993: S. 42]. Історично цими парадигмами позначався той чи той спосіб запитувань, домінування якого окреслювалося тим, що Аристотель називав *першою філософією* [Apel, 2017: S. 19].

Іншими словами, за умов глобальної кризи людства Апель шукає відповідь на славнозвісне Кантове запитання “що я повинен робити”, переводячи цю відповідь у площину запитання “що ми повинні робити разом”. Він показує обмеженість монологічної індивідуальної етики, доповнюючи її соціальною етикою, яка водночас піддається тестуванню з боку етики дискурсу. Таке тестування здійснюється на основі відповідної процедури трансцендентальної аргументації як “самопрояснення розуму” шляхом застосування “принципу уникнення перформативної суперечності” твердження самому собі. Це теоретична частина “А”, яка спрямована на обґрунтування моральних належностей, і частина “В”, що є застосуванням моральних норм до

окремих інституцій, тобто як прикладна етика дискурсу. У зв'язку з цим дискурс постає як метаінституція всіх інших соціальних інституцій: політики, економіки, права, науки тощо. “Лише в межах і на основі правил гри дискурсу можуть бути обґрунтовані дійсні судження, теорії, норми тощо щодо недискурсивних життєвих форм, а не навпаки” [Апель, 1999b: с. 235]. Причому саме застосування, а не обґрунтування, на думку Апеля, становить неабияку складність. Отже, етика дискурсу Апеля є двошаблевою: теоретична етика дискурсу і практична етика дискурсу.

Так само як і Кант у відповіді “одному рецензентові” наголошує на тому, що він і не претендував на створення якоїсь “нової етики”, а тільки відкрив для неї відповідну часові “нову формулу”¹, Апель, на мій погляд, також відкрив таку нову формулу і для нашого часу: “Чини тільки згідно з максимою, з огляду на яку ти на підставі реальної згоди з учасниками або їхніми представниками, або (замість цього) на підставі відповідного розумового експерименту в змозі припустити, що наслідки та побічні наслідки в задоволенні інтересів кожного окремого учасника, очікувані із всезагального дотримання цієї максими, можуть бути без примусу прийняті усіма” [Apel, 1986: S. 231]. Ця формула враховує весь попередній морально-етичний досвід людства: від золотого правила звичаєвості через категоричний імператив Канта до трансцендентально-прагматичного його формулювання і обґрунтування [Yermolenko, 2020b].

Такий імператив дає можливість не тільки вийти за межі монологічної парадигми відповідальності та закласти підвалини етики спільної відповідальності, а й віднайти точки дотику між деонтологічною та телеологічною етиками, між формальною етикою норм і матеріальною етикою цінностей. Отже, Апель заклав підвалини універсалістичної макроетики спільної відповідальності на основі дискурсивного розуму. На відміну від різноманітних сучасних концепцій, що поділяють позицію контекстуалізму, Апелева етика дискурсу, спираючись на граничне обґрунтування (*Letztbegründung*), дає можливість уникнути морального релятивізму і нігілізму.

Універсалістична макроетика К.-О. Апеля уможливорює розв'язання проблеми співіснування різних етосів і культур за доби глобалізації. Вона, на мій погляд, є дороговказом і для віднаходження шляхів пошуку нашої власної ідентичності та самовизначення у світі. Доповідь Апеля “Етноетика та універсалістська макроетика: суперечність чи доповнювальність” [Апель,

¹ У передмові до “Критики практичного розуму” Кант пише: “Один рецензент, який хотів виповісти щось несхвальне про цей твір, зробив це влучніше, ніж сам міг гадати, сказавши, що в ньому подано не якийсь новий принцип моральності, а тільки нову формулу. Та хто ж би й зважився вводити якусь нову засаду всієї звичаєвості й немовби вперше її винаходити, неначе до нього світ не знав, що таке обов'язок, або мав до цього всуціль хибний погляд? Але той, хто знає, що значить для математика формула, яка цілком точно визначає те, що треба робити, щоб виконувати завдання, і не дає схибити, не вважатиме чимось незначним і безпотрібним формулу, яка робить це стосовно всякого обов'язку взагалі” [Кант, 2004: с. 13].

1999b; Apel, 1997], підготовлена спеціально до конференції “Культура і етнотетика” (Київ, 1994), великою мірою стала методологічним підґрунтям у розв’язанні цих проблем. Адже пріоритет прав людини над домаганнями спільноти уможливило й визнання прав людини на власну етнічну, національну, культурну самоідентичність.

Перевага цієї універсалістської норми є найважливішим засобом стримання скочування до радикальних проявів націоналізму, шовінізму та фундаменталізму, “війни цивілізацій”, “війни культур” тощо в сучасному глобалізованому світі. Звісно, плюральність життєвих форм і життєсвітів, етосів і культур є емпіричною даністю нашої доби. Але це аж ніяк не означає, що ці життєві форми цілковито суперечать універсалізму, який формувався упродовж історії людства та історії філософії. І Апел не тільки протагоніст такого універсалізму, а й розробник концепції його трансцендентально-прагматичного обґрунтування. До того ж реальністю є й нові загрози людству, які виникли внаслідок розвитку науково-технічної цивілізації. “Світ дії”, створений *homo faber* у вигляді висококомплексної цивілізації, перенасиченої загрозами контингентності, виходить далеко за межі “світу помічання” з боку *homo sapiens*, як свого часу діагностував цю “Прометееву суперечність” Гюнтер Андерс у книжці “Антикварність людини” [Anders, 1956: S. 239].

Подолання цієї суперечності постає неабиякою проблемою для сучасного людства. Пошуки можливостей такого контролю здійснюються в різних площинах. Це й формування глобальних інституцій, зокрема глобального уряду, це й становлення всесвітнього громадянського суспільства тощо. Проте найважливішим є саме морально-етичний вимір, а саме обґрунтування такої ціннісно-нормативної системи, яка б спрямовувала “світ дії”, що не був би загрозою для подальшого існування людства, майбутніх генерацій і довкілля і до того ж не ставив би під сумнів демократичні інституції, а, навпаки, був би умовою їхнього подальшого розвитку. У зв’язку з цим можна назвати принаймні два проекти, які формувалися майже одночасно. Це проєкт Ганса Йонаса, розроблений у книжці “Принцип відповідальності” [Йонас, 2003], і проєкт спільної відповідальності Карла-Отто Апеля [Апель, 2009].

Глобалізація відбувається, на мій погляд, насамперед на засадах стратегічної парадигми. Це той процес, який Апел називає глобалізацією *першого порядку*, доповнюючи її глобалізацією *другого порядку*, тобто етичною глобалізацією. Хоча я таку глобалізацію другого порядку назвав би морально-етичною універсалізацією. Тому в пошуках відповідей на запитання, чи потрібна людству єдина всепланетарна мораль, доречніше, як я вважаю, щодо етики вживати термін “універсалістська”, або “універсалістична”, а не “глобальна”, чи “глобалістська” етика.

Адже навіть за етимологією слово “глобальне” походить від лат. “глобус” (globus) — куля, що має певні межі. Відтак зміст терміна “глобальна етика” означає, що вона і за сферою застосування, і за джерелом обґрунтування (це ще важливіше) обмежена земною кулею, тобто чинна для земних

істот і обґрунтовується ними (хай вони будуть найрозумнішими!), а тому вона, особливо з огляду на останнє, підпадає під те, що можна назвати “географічною хибою”. Це поняття я запропонував навздогін поняттю “натуралістичної хиби”, запровадженому свого часу Дж. Муром, та поняттю “етноцентричної хиби”, що його застосовують Ю. Габермас і Т. Ренч.

Тим паче це стосується концепції глобального, або світового етосу (Weltethos), висуненої Гансом Кюнгом [Küng, 1997]. Адже етос як буттєвий прояв етичного має емпіричний, партикулярний зміст, що апелює до фактичності, хай це буде етнос, нація чи навіть усе людство. Тому в сучасному полікультурному світі жодний етос із фактично наявних етосів, узasadничених окремими життєсвітами, або формами життя, не може претендувати на універсальну значущість. Понад це, він має бути перевірений на значущість через обґрунтування, що перебирає на себе універсальний практичний дискурс.

Визначення “універсалістська” походить від лат. “*універсум*” (universum), що означає не тільки “всесвіт”, який, зрозуміло, дещо більший, ніж земна куля, а й “загальне”, “усе”, “загальний закон природи”, а отже “логос”. Тобто універсалістська етика, в сенсі Канта, це етика для всіх розумних істот, а не тільки для землян. Універсалістська етика є продовженням античного космополітизму, що тягне свій родовід з античного стоїцизму. Проте у світлі лінгвістично-герменевтично-прагматично-семіотичного повороту це має бути дискурсивна етика, що передбачає універсальну відкритість для участі в дискурсі всіх розумних істот. Саме на основі дискурсу і можна побудувати планетарну етику спільної відповідальності, яка буде універсалістською.

І ще одного аспекту рецепцій етики дискурсу до українських реалій я хотів би торкнутися. Це насамперед проблеми екології, адже наша країна зазнала найбільшої у світі техногенної катастрофи, безпосередньо відчувши необхідність контролю *homo faber* з боку *homo sapiens*. І в цьому плані праці Апеля також є настановчими. Зокрема це стосується його статті “Екологічна криза як виклик дискурсивній етиці”, яку я також перекладав українською мовою. Найважливішим для мене тут є запитання К.-О. Апеля про те, “як далеко ми маємо зайти у встановленні наших моральних і правових обов’язків щодо тварин, чи [...] питання, під якою назвою мають бути сформульовані квазі-права позалюдських істот?” І особливо відповідь на ці питання: “Усе це повинно стати предметом цілеспрямованого практичного дискурсу” [Апель, 1999а: с.443].

На підставі цього висновку і відповідно до універсально-дискурсивного принципу я хотів би запропонувати таке формулювання екологічного категоричного імперативу: “*Чини лише згідно з максимою, виходячи з якої ти міг би передбачити, що наслідки та побічні наслідки, які здогадно виникатимуть із її всезагального застосування, будуть “прийнятними” для усього суцього, що немовби (als ob) бере участь у дискурсі як рівноправний партнер*” [Єрмоленко, 2010: с. 246].

Ця вимога здається ще однією утопією, а саме — екологічною утопією. Адже вона, по-перше, узasadничується визнанням усіх форм (не тільки живих)

буття як рівноправних попри всі їхні відмінності, особливо стосовно людини. Тут я слідом за Маєр-Абіхом [Маєр-Абіх, 2004] вважаю, що треба довершити просвітницьку ідею про рівноправність людей наступним просвітництвом, яке ідею рівноправ'я переносило б на все суще. Тому здається, що це — повторення імперативу, висунутого джайнізмом. Але, по-друге, модальність “немовби” застосовується тут для того, щоб показати, що ця вимога участі в дискурсі всього суцього як рівноправного партнера (на кшталт Кантового категоричного імперативу) виводиться не з фактичності, а із значущості, а тому є нормативною вимогою, що виконує функцію *регулятивного* принципу. І по-третє, акцентуючи увагу на “передбаченні”, вона надає великого значення уявленню як морально-утворювальному чиннику. Адже будь-яка морально-етична формула, про що вже йшлося, виходить за межі емпіричного, трансцендує до ноуменального.

І в цьому є подальший розвиток уяви [Werner, 1997: S. 41—63] та уявлення [Єрмоленко, 2021а: с. 53—60]. Ми уявляємо, що все живе, увесь світ загалом, постає таким, що начебто має свою суб'єктність, тобто *немовби* бере участь у дискурсі, а отже, й набуває таких визначень, які донедавна застосовували тільки до людини: гідність, права, цінність, справедливість тощо. Тому це не змістова утопія, вона не спрямована на те, щоб побудувати ідеальне суспільство тут і тепер, в якому так само була б ідилія з природою чи навіть тотожність із природою, як і ідилія в людських стосунках і відносинах. Людина і суспільство навряд чи розвиватимуться зворотнім напрямом розчинення у природі. Дискурс тут постає як комунікативна конкретизація Кантового універсального закону, який пов'язаний з категоричним імперативом, що є не змістовим, а формальним. Тобто він не приписує, що конкретно повинна людина чинити, він є тільки *новою формулою*, яка набуває свого змістового насичення в конкретному, відповідному ситуації, дискурсі громадян, що, своєю чергою, спирається на апіорі ідеальної комунікації і з іншими людьми, і з природою.

Додам також, що комунікативно-дискурсивної конкретизації набуває тут і Кантова вимога не ставитися до людини *лише* як до засобу, а завжди як до мети, набуваючи до того ж універсального (квазі-)онтологічного змісту ставлення людини до всього суцього. Тому Кантів імператив у його матеріальній (субстанційній) редакції можна переформулювати в такий спосіб: “чини так, щоб ти завжди ставився до всього суцього, і у своїй власній особі, і в особі будь-кого іншого, і в особі людства, і в особі природи, як до мети і ніколи не ставився б до нього *тільки* як до засобу”. Усе суще постає не *лише* об'єктом використання, засобом чи ресурсом, що утворює функційне доквілля людини, а рівноправним (квазі-) суб'єктом, чи партнером, що утворює разом з людиною природний спільносвіт (Mitwelt).

Адже людина відповідальна не тільки за себе, не тільки за людей, не тільки за живий світ, а й за всі речі довкола, до яких вона повинна подумки (рефлексійно) ставитися як до самої себе, тобто з огляду на внутрішню спо-

рідненість світу, визнавати їхню власну самобутність (і подібності, і відмінності) і поважати гідність їхнього власного буття. Але для цього така рефлексійність має бути інституціалізована в громадському дискурсі як суспільній метаінституції.

До того ж таке формулювання категоричного імперативу дає можливість розширити адвокатські функції дискурсивної етики з потенційно здатних до аргументації живих істот (хай це буде медична етика, яка висуває концепт відповідальності щодо тяжко хворих людей чи немовлят, чи біоетика, чи етика відповідальності за прийдешні покоління) і поширити їх на все суще, причому це не тільки відповідальність *за*, а й відповідальність *перед*. Оскільки, беручи на себе адвокатські функції, дискурсивна етика через своїх агентів, які представляють це суще в діалозі, тим самим говорить начебто його голосом. Тому в дискурсі перетинаються методи пояснення і методи розуміння.

Справді, не все, що виникає в певному географічному місці, має локальне значення, так само як і не все, що виникає локально, перетворюється на універсальне, адже й на Заході є лінія Гобса і лінія Канта, є лінії стратегічного і комунікативного розумів. До того ж поділ на західну та східну цивілізації, як на мене, надто абстрактний та умовний. А спроба вивести певні нормативні стандарти із відповідних топологічно-географічних визначеностей того чи того суспільства призводить, про що вже йшлося, до “географічної хиби”. Адже моральні норми мають не так дескриптивний, як прескриптивний вимір.

Апелева філософія набуває неабиякої значущості для розв’язання проблем сучасного українського суспільства, в якому його ім’я добре відоме серед філософського загалу. Річ у тім, що Україна сьогодні перебуває в пошуках своєї власної ідентичності. З одного боку, вона прагне відродження своїх національних цінностей, звичаїв та традицій, з іншого — їй доводиться виконувати це завдання, “наздоганяючи модернізацію”. Адже принаймні у площині комунікативної раціоналізації життєсвіту та створення громадянського суспільства Україна справді “наздоганяє модернізацію”.

До того ж треба враховувати і той факт, що ці процеси відбуваються на тлі “критики модерну”, в умовах “постнаціональних констеляцій” сучасного глобалізованого світу. Відтак наш дотеперішній стан можна назвати “до-постмодерном”, а сьогоднішній розвиток — “постмодерною модернізацією”. І в дослідженні цих процесів методологія К.-О. Апеля, безперечно, є чітким дороговказом. Тому останні десятиліття в Україні спостерігається неабиякий інтерес до комунікативної філософії загалом та етики дискурсу Апеля зокрема. Як я вже зазначав, його твори тут добре знають і поцінують.

Про це свідчать наукові розвідки, присвячені дослідженню Апелевої творчості та застосуванню його методології [Єрмоленко, 1994, 1999; Yetmolenko, 1920a; Ведров, 2014; Ситніченко, 1996], переклади його праць, які вийшли друком останнім часом [Апель, 1999a—f; Апель, 2009], — і тут

Україна посідає пріоритетні позиції на теренах пострадянських країн. Потужний резонанс викликали також його Київські лекції, прочитані в літній школі 1999 року, за якими видано відповідний збірник у перекладі Марії Култаєвої [Апель, 2001]. Великою мірою завдяки рецепціям його ідей на українському ґрунті процес “реабілітації практичної філософії”, започаткований у німецькій філософії кінця 60-х — початку 70-х років, дістався й нашої філософської думки.

Після тривалих часів домінування у вищій школі марксизму-ленінізму, “в якому, — за висловлюванням Леніна, запозиченим у Вернера Зомбарта, — немає ані грана етики” (тому етика й була на узбіччі філософських дисциплін), останнім десятиліттям у Київському національному університеті імені Тараса Шевченка розпочато читання такої навчальної дисципліни, як “Практична філософія”, а в Національному університеті “Києво-Могилянська академія” викладають курс з “Комунікативної практичної філософії”. Подібні навчальні курси були також прочитані у Харківському національному університеті імені В.Н. Каразіна, Національному університеті “Острозька академія” та ін. Останнім часом захищено також чимало дисертаційних досліджень, в яких застосовується методологія етики дискурсу Карла-Отто Апеля. Магістри Національного університету “Києво-Могилянська академія” готують і захищають кваліфікаційні роботи, присвячені етиці дискурсу, трансцендентальній прагматиці, комунікативній філософії.

Спираючись на дослідження розвитку моральної свідомості у поєднанні онто- та філогенезу, що їх було здійснено Л. Кольбергом та його колегами, Апель показує розвиток моральної свідомості, моральних взаємин і моральних інституцій. Важливим тут є використання концепту шести стадій розвитку моральної свідомості від доконвенційної через конвенційну до постконвенційної. Методологічно плідною виявилася також концепція чотирьох з половиною стадій розвитку моральної свідомості, що її було застосовано Апелем до дослідження нацистського минулого Німеччини.

З гіркотою згадуючи ті часи, він пише: «мені — тоді дванадцятирічному хлопчикові — також здавалася зовсім зрозумілою інша альтернатива, яка підіграла тодішньому німецькому “common sense” чи так званому “здоровому народному почуттю”. Вона була для мене так само зрозумілою, як і інші *німецькі комунітаристські гасла*, наприклад: “Спільне благо є вищим за власну користь” і т.ін. Пізніше, під час війни, коли розстрілювали тих, хто “був боягузом перед ворогом”, я чув інший, вже не такий очевидний етноетичний заклик: “Ти ніхто, твій народ — все!”» [Апель, 1999а: с. 363]. Такий нацистський комунітаризм дістав подальшого дослідження в тематизації згорання етичного універсалізму в нацистській Німеччині та відповідних наслідків цього процесу [V hler, 1988: S. 193].

На жаль, такий комунітаризм властивий і сьогоднішній Росії, яка дедалі більше перетворюється на тоталітарний режим російського націонал-соціалізму, ядром якого є концепт “руського міра”. Проте, на відміну від німець-

кого націонал-соціалізму, ідеологія “руського міра” не є цілісною системою з “єдиного шматка”, вона радше є таким собі постмодерністським міксом різних, здавалось би, несумісних ідеологічних конструкцій: православ’я, нацизму, комунізму, фашизму, євразійства тощо. Російські ідеологи й пропагандисти не переймаються тим, щоб ці конструкції були якось узгоджені між собою, головне, аби всі вони в “ситуації постправди і постморалі” служили одній-однісінській меті — збереженню влади панівної верхівки та ідеологічному забезпеченню імперіалістичної політики Росії [Єрмоленко, 2021b].

На мій погляд, цей концепт можна застосовувати й стосовно дослідження розвитку українського суспільства, що стало на шлях модернізації. Більшовистський переворот 1917 року був руйнацією конвенційної (четвертої) стадії розвитку моральної свідомості, усталених традиційних норм та цінностей. Адже в Росії наприкінці ХІХ — на початку ХХ століття модернізація здійснювалася насамперед на засадах технічної раціоналізації життя світу, залишаючи осторонь його комунікативну раціоналізацію як чинник створення інституцій громадянського суспільства. У статті “Дискурсивна етика як політична етика відповідальності в ситуації сучасного світу” Апель пише про те, що марксизм-ленінізм “робив ставку не на комунікативний розум людей як представників демократичних інтересів, а відтак не на політичну силу переконання власних аргументів у відкритій дискусії, а на об’єктивно необхідне, що науково передбачається, на загострення класової боротьби та суперечностей у капіталізмі, які мали б, отже, привести до світової революції” [Апель, 1999а: с. 399].

Таким чином, марксизм-ленінізм став основою для монологічної та технологічної (партійно-номенклатурної) реалізації “конкретної утопії”, що поступово перетворилася на ідеологію як “хибну комунікацію”. А марксистсько-ленінська ідеологія, своєю чергою, трансформувалася у “політичну релігію”, що не потребувала ні обґрунтування, ні громадського обговорення. Легітимація рішень спиралася або на “революційну доцільність”, або на “ідеологію утопії”. Така утопія не має нічого спільного з “утопічним виміром” етики дискурсу, в якій концепт “трансцендентальної комунікації” постає як регулятивна ідея для реальної комунікації. «У цьому феномені, — підкреслює Апель, — існує глибокий взаємозв’язок між етикою і утопією, а водночас, отож, між розумом і утопією» [Apel, 1983: S. 344].

“Пізній соціалізм” був позірним відновленням конвенційного етосу з монологічною моделлю відповідальності, в якій рішення ухвалювала номенклатура так званих “відповідальних працівників” за громадян, що не потребувало ані “повнолітньої особистості”, ані компетентних громадян.

Сьогодні в нашому суспільстві, на мій погляд, стикаються одне з одним різні, часто-густо протилежні системи цінностей, оскільки після руйнації “ідеологічного каркасу” в посткомуністичний період у ціннісно-нормативному вимірі Україна опинилася на перехідній стадії розвитку моральної свідомості та моральних інституцій. На цій стадії виникає потреба в реабілітації

традиційних норм і цінностей, що ґрунтуються на конвенційному етосі національного життєсвіту (4-й шабель концепції розвитку моральної свідомості і комунікації, за Лоуренцом Кольбергом). Проте на цій стадії виникають і неабиякі ризики регресу до конвенційного шаблю (шаблю 3, за Кольбергом), тобто корпоративно-кланового етосу, що у площині суспільства діє на кшталт етосу “внутрішньої моралі” (Binnenmoral), а то й регресії до доконвенційних стадій розвитку моральної свідомості, граничним проявом яких є максима “око за око, зуб за зуб”.

Зміни в українському суспільстві останніх 30 років, пов’язані зі створенням національної держави та відродженням національних традицій, стали своєрідним поверненням до конвенційної стадії розвитку моральної свідомості. Проте цей процес здійснюється надто суперечливо, що супроводжується рецидивами 4-ї з половиною стадії розвитку моральної свідомості, коли руйнуються будь-які моральні авторитети, а шлях до постконвенційного шабля ще не прокладено.

Такий стан невизначеності в цінностях, коли співіснують поруч різноманітні норми та цінності, утворює дифузію ціннісно-нормативної системи як стан аномії, який і підважує національну ідентичність. Соціальна аномія призводить до порушень в інтегративному механізмі суспільства, до соціальної ентропії, що знову-таки стало причиною латентного напруження в суспільстві, в якому поступово назрівала революція, що й сталася наприкінці 2004 року. Однак Помаранчева революція 2004-го дала тільки поштовх до подальшої демократизації, проте потужного просування в бік створення громадянського суспільства в нашій країні так і не сталося. Важливим чинником у формуванні громадянського суспільства в Україні стала Революція Гідності 2013—2014 років. Проте в українському суспільстві, на жаль, ще й досі панівним є монологічний, а не діалогічний принцип відповідальності, де рішення ухвалюються “за” учасників, а не “разом із ними”.

Таке становище проявляється в тому, що в цій сфері здійснюється фактична підміна комунікативної дії стратегічною, спрямованою на досягнення партикулярних цілей, які видаються за всезагальні. Ілюкутиви тут підміняються перлокутивами. Найчастіше — це приховані перлокутиви. Відтак сфера публічності набуває “перетворених форм”, “хибних комунікацій”, “симулякрів”. Ця сфера дедалі більше постає у вигляді непрозорих, закритих обговорень, згортаючи універсум дискурсу до одновимірності. Це наша “нова-стара непрозорість”, яка, своєю чергою, є наслідком нашого “до-постмодерну”.

Це означає також, що домагання значущості мовних висловлювань критично не перевіряються, оскільки бракує спеціальних процедур виявлення хибного консенсусу. У “ситуації постправди і постморалі” та експансії фейкової інформації, посиленої цифровими технологіями, прагнення досягти істинного консенсусу підміняється прагненням перемогти за будь-яку ціну — брехнею, маніпулюванням свідомістю та громадською думкою

за допомоги соціальних та політичних технологій. Громадський дискурс перетворюється на суперечку, коли правила постійно порушуються, а процедури не дотримуються. Соціальні інтеграції підміняються системними інтеграціями, які також діють у перетворений спосіб, коли етос нераціоналізованого життєсвіту заступає систему, тобто не система колонілізує життєсвіт, як діагнозує сучасне суспільство Ю. Габермас, а навпаки життєсвіт — систему. Політичний супротивник розглядається в термінах “друг/ворог”, тобто не як партнер у дискурсі, а як ворог, якого треба перемогти або навіть знищити. Щоправда, війна останнім часом докорінно змінила цю парадигму, адже зараз у нас один ворог — це нацистська Росія.

Тому, використовуючи методологію Апеля, слід зауважити, що з відродженням національного конвенційного етосу та поновленням інституційної стадії розвитку моральної свідомості не вичерпується проблема морального розвитку української нації та суспільства. Наступним, не менш важливим завданням є перехід до потенційно демократичної постконвенційної моралі, що досягається комунікативною раціоналізацією життєсвіту, створенням інституцій деліберативної демократії.

Ці висновки мають важливе значення і для розвитку філософії та етики, і для розвитку громадянського суспільства в Україні. Етика дискурсу К.-О. Апеля надає можливість для формування й розв’язання проблеми легітимації політичних інституцій нашого суспільства. На засадах дискурсивного принципу я спробував обґрунтувати їхню легітимність таким чином: тільки ті політичні інституції, правові норми та соціальні практики в Україні можуть претендувати на значущість і чинність, які не входять у суперечність із правилами та нормами, ухваленими міжнародним товариством, і які, своєю чергою, легітимовані разом з усіма його учасниками (і тими, кого це стосується загалом) на основі процедур, для яких регулятивною ідеєю є трансцендентальна, або ідеальна комунікативна спільнота.

Звісно, в українському суспільстві комунікації постають, як уже зазначалося, у викривлений спосіб як “симулякри”, або приховані перлюкутиви. До симетрії, тобто, говорячи словами Апеля, до “справжнього *аргументативного дискурсу*, в якому враховувались би й поважались як значущі не лише інтереси його актуальних учасників, а й усіх можливих учасників” [Апель, 1999а: с. 422], ще далеко. Однак останнім часом у нашій країні відбуваються великі зміни в громадській і політичній царинах. Публічна сфера хоча й із великими труднощами стрімко розвивається, дискурсивні практики на всіх рівнях дедалі наполегливіше торують собі шлях. Громадськість дедалі більше перетворюється на важливого спів-*суб’єкта* взаємодії держави і суспільства. Цей процес доволі поживавився після Революції Гідності, а особливо — внаслідок російської агресії проти України. І попри те, що дискурсивні практики під час війни певною мірою згортаються, — адже складно дискурсувати, коли в тебе стріляють, — однак комунікація в суспільстві, що створює спільність сенсів, ціннісну основу для соціальної інтеграції, тільки поглиблюється.

Завершуючи, я хотів би зазначити, що бути провідником етики дискурсу в країні, яка шойно стала на шлях модернізації і в якій тільки-но розбудовується громадянське суспільство за умов комунікативно ще нераціоналізованого життєвіття, не так просто. Адже часто-густо чути закиди або в утопізмі, або в тому, що етика дискурсу є суто ідеологічним проєктом задля експансії Заходу в світі. Звісно, на ці закиди Апелю вже дав свої відповіді, показавши, який стосунок має етика дискурсу і до утопії, і до ідеології. Зауважу також і той факт, що вона, хоча й виникає на Заході, проте набуває універсальної значущості. Можна стверджувати, що існує, так би мовити, комунікативний інтернаціонал, який об'єднує багатьох прихильників Апелевої філософії, зокрема в такій міжнародній організації, як “Centro Filosofico Internazionale Karl-Otto Apel”, а також таких часописах, як “Topologik”, “Ethik+Diskurs” та ін., в яких здійснюються дослідження на засадах Апелевої парадигми. Також слід зауважити, що останнім часом видано наукові збірники, присвячені цьому великому філософові сучасності [Borelli, Kettner, 2007; Borelli, Caputo, Hesse, 2020].

Насамкінець хочу наголосити, що мені пощастило особисто знати К.-О. Апеля. Вперше познайомившись із його працями наприкінці 1970-х — на початку 1980-х років, а згодом із ним особисто під час роботи XIX Всесвітнього філософського конгресу 1993 року, як вчений секретар конференції “Культура та етноетика”, що готувалась на 1994 рік, я запросив його взяти участь у цій конференції. На жаль, тоді він не зміг приїхати до Києва, але надіслав свою доповідь “Етноетика та універсалістська макроетика: суперечність чи доповнювальність”, яка вперше була опублікована в моєму перекладі в часописі “Політична думка”, а згодом увійшла до хрестоматії мого підручника “Комунікативна практична філософія”. Пізніше, влітку 1999 року, йому таки вдалося відвідати Київ і взяти участь у роботі літньої філософської школи в Пущі-Водиці, де він прочитав цикл лекцій, виданий пізніше як Київські лекції. Знайомлячись із його творчістю, перекладаючи його праці українською, я став протагоністом його філософії і завжди прагнув працювати в парадигмі Апеля, застосовуючи його методологію в дослідженнях сучасних проблем, зокрема й проблем українського суспільства.

ДЖЕРЕЛА

- Апель, К.-О. (1996). Априорі спільноти та основи етики. До проблеми раціонального обґрунтування етики за доби науки. В: *Сучасна зарубіжна філософія. Течії та напрями* / Пер. В.М. Купліна (сс. 360—421). Київ: Ваклер.
- Апель, К.-О. (1999а). *Дискурсивна етика: політика і право* / Пер. А.М. Єрмоленка. Київ: Український філософський фонд.
- Апель, К.-О. (1999б). Ситуація людини як етична проблема. В: А.М. Єрмоленко, *Комунікативна практична філософія. Підручник* (сс. 231—254). Київ: Лібра.
- Апель, К.-О. (1999с). Етноетика та універсалістська макроетика: суперечність чи доповнювальність. В: А.М. Єрмоленко, *Комунікативна практична філософія. Підручник* (сс. 355—371). Київ: Лібра.

- Апель, К.-О. (1999d). Спрямування англо-американського “комунітаризму” в світлі дискурсивної етики. В: А.М. Єрмоленко, *Комунікативна практична філософія. Підручник* (сс. 372—394). Київ: Лібра.
- Апель, К.-О. (1999e). Дискурсивна етика як політична етика відповідальності в ситуації сучасного світу. В: А.М. Єрмоленко, *Комунікативна практична філософія. Підручник* (сс. 395—412). Київ: Лібра.
- Апель К.-О. (1999f). Екологічна криза як виклик дискурсивній етиці. В: А.М. Єрмоленко, *Комунікативна практична філософія. Підручник* (сс. 413—454). Київ: Лібра.
- Апель, К.-О. (2001). *Киевские лекции* / Пер. М.Д. Култаевой. Киев: Стилос.
- Апель, К.-О. (2009). *Дискурс і відповідальність: проблема переходу до постконвенціональної моралі* / Пер. В. Купліна. Київ: Дух і літера.
- Єрмоленко, А.Н. (1994). *Этика ответственности и социальное бытие человека*. Киев: Наукова думка.
- Єрмоленко, А.М. (1999). *Комунікативна практична філософія. Підручник*. Київ: Лібра.
- Єрмоленко, А. (2010). *Соціальна етика та екологія. Гідність людини — шанування природи. Монографія*. Київ: Лібра.
- Єрмоленко, А.М. (2021a). *Дискурс. Комунікація. Моральність*. Київ: Наукова думка.
- Єрмоленко, А.М. (2021b). “Руський мір” — ідеологія російського імперіалізму. В: *Руський світ. Філософські діалоги* (сс. 15—26). Київ: Інститут філософії НАН України.
- Ведров, О.І. (2014). *Науки про суспільство і соціальний прогрес. Епістемологічні та етичні засади соціальних наук з погляду філософії комунікації*. Київ: Стилос.
- Йонас, Г. (2001). *Принцип відповідальності. У пошуках етики для технологічної цивілізації* / Пер. з нім. А. Єрмоленка, В. Єрмоленка. Київ: Лібра.
- Кант, І. (2004). *Критика практичного розуму* / Пер. з нім., прим. та післямова І. Бурковського; за наук. ред. А. Єрмоленка. Київ: Юніверс.
- Маєр-Абіх, К.М. (2004). *Повстання на захист природи. Від довілля до спільно світу* / Переклад з нім., післямова, примітки А. Єрмоленка. Київ: Лібра.
- Ситніченко, Л.А. (1996). *Периоджерела комунікативної філософії*. Київ: Либідь.
- Anders, G. (1956). *Die Antiquiertheit des Menschen. Bd. I. Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*. München: Beck.
- Apel, K.-O. (1983). Ist die Ethik der idealen Kommunikationsgemeinschaft eine Utopie? Zum Verhältnis von Ethik, Geschichtsphilosophie und Utopie. In: *Utopieforschung* (Bd. 1, SS. 325—352). Stuttgart.
- Apel, K.-O. (1986). Kann der postkantische Standpunkt der Moralität noch einmal in substantielle Sittlichkeit “aufgehoben” werden. In: W. Kuhlmann (Hrsg.). *Moralität und Sittlichkeit* (SS. 217—264). Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Apel, K.-O. (1993). Nichtmetaphysische Letztbegründung? In: *Die Zukunft der Vernunft aus der Perspektive einer nichtmetaphysischen Philosophie* / Hrsg. von E. Braun (SS. 59—86). Wurzburg: Konigshausen & Neumann.
- Apel, K.-O. (1997). Ethnoethik und universalistische Makroethik: Gegensatz oder Komplementarität? In: *Eine Welt — eine Moral? Eine kontroverse Debatte* / Hrsg. von W. Lütterfelds, Th. Mohrs (SS. 60—76). Darmstadt: Wiss. Buchges.
- Apel, K.-O. (1998). Transzendente Semiotik und die Paradigmen der ersten Philosophie (Erster Vortrag). In: K.-O. Apel, V. Hösle, R. Simon-Schaefer, *Globalisierung. Herausforderung für die Philosophie* (SS. 21-47). Bamberg: Universitäts-Verlag.
- Apel, K.-O. (2011). *Paradigmen der Ersten Philosophie Zur reflexiven — transzendentalpragmatischen — Rekonstruktion der Philosophiegeschichte*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Apel, K.-O. (2017). *Transzendente Reflexion und Geschichte* / Hrsg. und mit einem Nachwort von Smail Rapic. Berlin: Suhrkamp.
- Böhler, D. (1988). Die deutsche Zerstörung des politisch-ethischen Universalismus. Über die Gefahr des — heute (post-) modernen — Relativismus und Dezisionismus. In: *Zerstörung*

- des moralischen Selbstbewusstseins: Chance oder Gefährdung? Praktische Philosophie in Deutschland nach dem Nationalsozialismus* / Hrsg. von Forum für Philosophie, Bad Homburg. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Borelli, M., Caputo, F., Hesse, R. (Hrsg.) (2020). *Karl-Otto Apel: Vita e Pensiero / Leben und Denken*. Cosenza: Pellegrinni Editore.
- Borrelli, M., Kettner, M. (Hrsg.) (2007). *Laudatio in Honorem Karl-Otto Apel*. Cosenza: Pellegrini Editore.
- Küng, H. (1997). *Weltethos für Weltpolitik und Weltwirtschaft*. München, Zürich: Piper.
- Riedel, M. (Hrsg.) (1972). *Rehabilitierung der Praktischen Philosophie. Bd. 1. Geschichte — Probleme — Aufgaben*. Freiburg: Verlag Rombach.
- Riedel, M. (Hrsg.) (1974). *Rehabilitierung der Praktischen Philosophie. Bd. 2. Rezeption, Argumentation, Diskussion*. Freiburg: Verlag Rombach.
- Werner, M. (1997). Kann Phantasie moralisch werden? Erkundungen bezüglich eines fragwürdigen Topos. In: *Anthropologie und Ethik. Biologische, sozialwissenschaftliche und philosophische Überlegungen* (SS. 41—63). Tübingen, Basel: Franke Verlag.
- Yermolenko, A. (2020a). Karl-Otto Apel's discourse ethics as applied ethics of responsibility for ukrainian society. In: M. Borelli, F. Caputo, R. Hesse (Hrsg.), *Karl-Otto Apel: Vita e Pensiero / Leben und Denken* (SS. 829—844). Cosenza: Pellegrinni Editore.
- Yermolenko, A. (2020b). Universalisierungsprinzip und der moralische Imperativ in der philosophischen Paradigmen. In: *Ética y Discurso* (vol. 5, SS. 1—27).

Одержано 20.05.2022

REFERENCES

- Anders, G. (1956). *Die Antiquiertheit des Menschen. Bd. I. Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*. München: Beck.
- Apel, K.-O. (1983). Ist die Ethik der idealen Kommunikationsgemeinschaft eine Utopie? Zum Verhältnis von Ethik, Geschichtsphilosophie und Utopie. In: *Utopieforschung* (Bd. 1, SS. 325—352). Stuttgart.
- Apel, K.-O. (1986). Kann der postkantische Standpunkt der Moralität noch einmal in substantielle Sittlichkeit "aufgehoben" werden. In: W. Kuhlmann (Hrsg.). *Moralität und Sittlichkeit* (SS. 217—264). Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Apel, K.-O. (1993). Nichtmetaphysische Letztbegründung? In: *Die Zukunft der Vernunft aus der Perspektive einer nichtmetaphysischen Philosophie* / Hrsg. von E. Braun (SS. 59—86). Würzburg: Konigshausen & Neumann.
- Apel, K.-O. (1996). The apriori of communication and the foundations for ethics. [In Ukrainian]. In: *Modern foreign philosophy. Currents and directions* / Tr. by V.M. Kuplin (pp. 360—421). Kyiv: Vakler. [=Апель 1996]
- Apel, K.-O. (1997). Ethnoethik und universalistische Makroethik: Gegensatz oder Komplementarität? In: *Eine Welt — eine Moral? Eine kontroverse Debatte* / Hrsg. von W. Lütterfelds, Th. Mohr (SS. 60—76). Darmstadt: Wiss. Buchges.
- Apel, K.-O. (1998). Transzendente Semiotik und die Paradigmen der ersten Philosophie (Erster Vortrag). In: K.-O. Apel, V. Hösle, R. Simon-Schaefer, *Globalisierung. Herausforderung für die Philosophie* (SS. 21—47). Bamberg: Universitäts-Verlag.
- Apel, K.-O. (1999a). *Discursive ethics: politics and law* / Tr. by A.M. Yermolenko. [In Ukrainian]. Kyiv: Ukrainskyi filosofskyi fond. [=Апель 1999a]
- Apel, K.-O. (1999b). The human situation as an ethical problem. [In Ukrainian]. In: A.M. Yermolenko, *Communicative practical philosophy. Textbook* (pp. 231—254). Kyiv: Libra. [=Апель 1999b]
- Apel, K.-O. (1999c). Ethnoethics and universalist macroethics: contradiction or complementarity. [In Ukrainian]. In: A.M. Yermolenko, *Communicative practical philosophy. Textbook* (pp. 355—371). Kyiv: Libra. [=Апель 1999c]

- Apel, K.-O. (1999d). Direction of Anglo-American «communitarianism» in the light of discursive ethics. [In Ukrainian]. In: A.M. Yermolenko, *Communicative practical philosophy. Textbook* (pp. 372–394). Kyiv: Libra. [=Апель 1999d]
- Apel, K.-O. (1999e). Discursive ethics as a political ethic of responsibility in the situation of the modern world. [In Ukrainian]. In: A.M. Yermolenko, *Communicative practical philosophy. Textbook* (pp. 395–412). [=Апель 1999e]
- Apel, K.-O. (1999f). Ecological crisis as a challenge to discursive ethics. [In Ukrainian]. In: A.M. Yermolenko, *Communicative practical philosophy. Textbook* (pp. 413–454). Kyiv: Libra. [=Апель 1999f]
- Apel, K.-O. (2001). *Kyiv lectures* / Tr. by M.D. Kul'taeva. [In Russian]. Kyiv: Stilos. [=Апель 2001]
- Apel, K.-O. (2009). *Discourse and responsibility: the problem of transition to postconventional morality* / Tr. by V. Kuplin. [In Ukrainian]. Kyiv: Dukh i litera. [=Апель 2009]
- Apel, K.-O. (2011). *Paradigmen der Ersten Philosophie Zur reflexiven — transzendentalpragmatischen — Rekonstruktion der Philosophiegeschichte*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Apel, K.-O. (2017). *Transzendente Reflexion und Geschichte / Hrsg. und mit einem Nachwort von Smail Rapic*. Berlin: Suhrkamp.
- Böhler, D. (1988). Die deutsche Zerstörung des politisch-ethischen Universalismus. Über die Gefahr des — heute (post-) modernen — Relativismus und Dezisionismus. In: *Zerstörung des moralischen Selbstbewusstseins: Chance oder Gefährdung? Praktische Philosophie in Deutschland nach dem Nationalsozialismus* / Hrsg. von Forum für Philosophie, Bad Homburg. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Borelli, M., Caputo, F., Hesse, R. (Hrsg.) (2020). *Karl-Otto Apel: Vita e Pensiero / Leben und Denken*. Cosenza: Pellegrini Editore.
- Borrelli, M., Kettner, M. (Hrsg.) (2007). *Laudatio in Honorem Karl-Otto Apel*. Cosenza: Pellegrini Editore.
- Jonas, H. (2001). *The principle of responsibility. In search of ethics for technological civilization* / Tr. by A. Yermolenko, V. Yermolenko. [In Ukrainian]. Kyiv: Libra. [=Йонас 2001]
- Kant, I. (2004). *Critique of Practical Reason* / Tr. by I. Burkovskiy; ed. by A. Yermolenko. [In Ukrainian]. Kyiv: Yunivers. [=Кант 2004]
- Küng, H. (1997). *Weltethos für Weltpolitik und Weltwirtschaft*. München, Zürich: Piper.
- Mayer-Abich, K.M. (2004). *Revolution for Nature* / Tr. by A. Yermolenko. [In Ukrainian]. Kyiv: Libra.
- Riedel, M. (Hrsg.) (1972). *Rehabilitierung der Praktischen Philosophie. Bd. 1. Geschichte — Probleme — Aufgaben*. Freiburg: Verlag Rombach.
- Riedel, M. (Hrsg.) (1974). *Rehabilitierung der Praktischen Philosophie. Bd. 2. Rezeption, Argumentation, Diskussion*. Freiburg: Verlag Rombach.
- Sytichenko, L.A. (1996). *The primary sources of communicative philosophy*. [In Ukrainian]. Kyiv: Lybid. [=Ситніченко 1996]
- Viedrov, O.I. (2014). *Social sciences and social progress. Epistemological and ethical principles of the social sciences in terms of philosophy of communication*. [In Ukrainian]. Kyiv: Stilos. [=Вєдров 2014]
- Werner, M. (1997). Kann Phantasie moralisch werden? Erkundungen bezüglich eines fragwürdigen Topos. In: *Anthropologie und Ethik. Biologische, sozialwissenschaftliche und philosophische Überlegungen* (SS. 41–63). Tübingen, Basel: Franke Verlag.
- Yermolenko, A. (2010). *Social ethics and ecology. Human dignity — respect for nature*. [In Ukrainian]. Kyiv: Libra. [=Єрмоленко 2010]
- Yermolenko, A. (2020a). Karl-Otto Apel's discourse ethics as applied ethics of responsibility for ukrainian society. In: M. Borelli, F. Caputo, R. Hesse (Hrsg.), *Karl-Otto Apel: Vita e Pensiero / Leben und Denken* (SS. 829–844). Cosenza: Pellegrini Editore.

- Yermolenko, A.M. (1999). *Communicative practical philosophy. Textbook*. [In Russian]. Kyiv: Libra. [=Ермоленко 1999]
- Yermolenko, A.M. (2021a). *Discourse. Communication. Morality*. [In Ukrainian]. Kyiv: Naukova dumka. [=Єрмоленко 2021a].
- Yermolenko, A.M. (2021b). «Russian world» as the ideology of Russian imperialism. In: *The Russian world. Philosophical dialogues* (vols. 21–22, pp. 4–13). [In Ukrainian]. Kyiv: Institute of Philosophy, NAS of Ukraine, 2021. [=Єрмоленко 2021b]
- Yermolenko, A.N. (1994). *The ethics of responsibility and the social being of man*. [In Russian]. Kyiv: Naukova dumka. [=Ермоленко 1994]
- Yermolenko, A. (2020b). Universalisierungsprinzip und der moralische Imperativ in der philosophischen Paradigmen. In: *Ética y Discurso* (vol. 5, SS. 1–27).

Received 20.05.2022

Anatoliy YERMOLENKO, Corresponding Member
of the National Academy of Sciences of Ukraine, Professor, Doctor of Philosophy,
Director of the H.S. Skovoroda Institute of Philosophy, NAS of Ukraine,
4, Triokhsviatytska St., Kyiv, 01001
a_yermolenko@yahoo.de

KARL-OTTO APEL'S ETHICS OF DISCOURSE AS THE «FIRST PHILOSOPHY» OF THE THIRD PARADIGM

Based on the concept of the third paradigm of the «first philosophy», the article analyzes the theoretical and practical philosophy of Karl-Otto Apel. The role of discursive practices as a paradigmatic basis of the philosophy of communication and meta-institutions of all the rest institutions of society is revealed. The author considers the achievements of Ukrainian philosophers in the study of Apel's heritage, as well as the possibilities of applying Apel's philosophical theorizing in the study of Ukrainian realities, development of the Ukrainian ethos, and possibility of theoretical substantiation and practical legitimization of institutions and values. In addition to this, it is also about the relationship between universalist morality and the particular ethos of local worlds, as well as the relationship between the concepts of universalist ethics and global ethos. Using Apel's methodology, the author of the article argues that the revival of the conventional ethos and the institutional stage of development of moral consciousness does not end the problem of moral development of the Ukrainian nation. The next, no less important, task is the transition to a potentially democratic postconventional morality, which is achieved by communicative rationalization of the world, the creation of institutions of deliberative democracy. The great role and influence of Apel's philosophy in the world, which is manifested in the fact that there is a kind of communicative international, which unites many supporters of the Apel paradigm in such well known organization as the “Karl-Otto Apel Centro Filosofico Internazionale”, and in such journals as “Topologik”, “Ethik+Diskurs”, etc., which conduct researches based on the Apel paradigm.

Keywords: *deliberative democracy, discourse, responsibility, communication, paradigm, co-responsibility.*