

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

УДК 177.3

DOI 10.35423/2078-8142.2022.1.2.1.

Д. В. Усов,

доктор філософських наук, професор,
Черкаський інститут пожежної безпеки імені Героїв Чорнобиля
Національного університету цивільного захисту України
e-mail: dimausov@i.ua

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8898-9743>

ФІЛОСОФІЯ ВІДПОВІДАЛЬНОСТІ К.-О. АПЕЛЯ: УКРАЇНСЬКИЙ ТА ЄВРОПЕЙСЬКИЙ КОНТЕКСТИ

Актуальність обраної теми статті зумовлена практичними та теоретичними обставинами. По-перше, йдеться про важливість філософського осмислення К.-О. Апелем відповідальності як громадянської чесноти та сутнісної характеристики людського буття за умов боротьби України за своє існування. По-друге, запропонована Апелем спроба виокремлення найістотніших складових філософської концептуалізації ідеї відповідальності постас як усвідомлення неможливості справедливого, людяного розв'язання соціальних та міжкультурних конфліктів без належної взаємної поваги, визнання гідності їх учасників. То ж які складові та характерні риси, а також межі заснованої на тезі про ідеальну комунікативну спільноту, апелівської етики відповідальності? Відповідь на це актуальне особливо сьогодні запитання і стало предметом статті, новизна якої полягає у намаганні проаналізувати актуалізовані вітчизняними і західноєвропейськими дослідниками та реальними практичними проблемами засадничі аспекти філософії Апеля як філософії відповідальності. Звернення до основних складових філософії відповідальності свідчить, що вже в «Трансформації філософії» Апель прагне вийти за межі монологічного категоричного імперативу етики І. Канта. Йдеться про відмову К.-О. Апеля від методологічного соліпсизму філософії модерну і заміну його поняттями «порозуміння», «згоди», «угоди»,

«спілкування» та побудову на цих засадах трансцендентальної філософії апріорі інтерсуб'єктивного порозуміння, в межах якого навіть самотня людина може пізнати та зрозуміти світ. Саме К.-О. Апель наголошує на тому, що колективну безвідповідальність необхідно замінити колективною відповідальністю, співвідповідальністю заснованою на новій філософській антропології, осердям якої й стане апелівська людина відповідальна. Проте видатний німецький інтелектуал так і залишився на порозі свого мирного європейського будинку й не зміг подивитися на суперечливий сучасний світ крізь призму не лише своєї дискурсивної етики, а й поглядом живого, соціокультурно вкоріненого буття Іншого. А «криза розуму», яку він так прагнув подолати, трагічно постала вже без нього, перед нами, набула нових жахливих вимірів: коли нетерпимість до іншого, особливого буття стала не просто незаконною чи аморальною, а відверто безвідповідально-злочинною.

Ключові слова: *К.-О. Апель, відповідальність, справедливість, дискурс, дискурсивна етика, визнання, ідентичність, моральні норми, досвід, життя.*

Запропонована в статті реконструкція філософії відповідальності видатного німецького філософа К.-О. Апеля була написана ще до трагічних подій в Україні й присвячувалася до 100-річчя з дня його народження. Але саме життя дещо змінило цей текст, бо принципово змінилися контексти. І важливою для розуміння сутності та меж дискурсу відповідальності Апеля стали на сьогодні не стільки захоплені, а й критичні звернення до його спадщини численних учнів та послідовників і, в першу чергу, повоєнна праця К. Ясперса з промовистою назвою «Питання провини. Про політичну відповідальність Німеччини» [10].

Безумовно, передісторія українського перекладу найважливішої (після двотомної «Трансформації філософії») праці Апеля «Дискурс і відповідальність» допоможе прояснити й адекватно реконструювати сутність філософії відповідальності Апеля, його дискурсивної етики, з'ясувати її трансформацію від етики дискурсу до етики відповідальності. Однією з перших на українських теренах проблему відповідальності у філософії К.-О. Апеля досліді-

ла Л. Ситніченко у вже для України класичній на сьогодні праці «Першоджерела комунікативної філософії» у розділі «Комунікативна філософія за умов «кризи розуму» [6, с. 12–29]. Особливістю її бачення філософського доробку Апеля постало прагнення оприятити сутність етики відповідальності. Йдеться про звернення до чіткого визначення ним у збірці «Практична філософія» безпосередньо етики відповідальності у порівнянні останньої з етикою Канта: «Кант робить крок від гетерономної етики обов'язку до автономної етики переконань, але це не той крок, на який ми чекаємо – крок до етики відповідальності. Адже саме з її точки зору моральний обов'язок людини виникає із взаємних вимог відповідальності мислячих людей у межах комунікативної спільноти» [6, с. 22]. Ці актуальні для мирного повоєнного часу роздуми Апеля над проблемою відповідальності доповнено (у цитованому дослідженні) відомою статтею М. Ріделя «Свобода і відповідальність. Два засадничих поняття комунікативної етики», який наголошує на тому, що в понятті відповідальності перехрещуються мовні та реальні стосунки [6, с. 81].

Принагідно зауважимо, що свою багаторічну суперечку з Кантом Апель завершує «спробою критично-методологічної реконструкції кантівської концепції з точки зору трансцендентально-прагматичної етики відповідальності». Саме таку назву має один із розділів його останньої прижиттєвої книги «Трансцендентальна рефлексія та історія» [8]. В означеному річищі рухається і відомий український дослідник та послідовник Апеля – А. Єрмоленко. Розглядаючи сучасну ситуацію в термінах морально-етичної, ціннісної кризи, визначаючи сутність комунікативної філософії Апеля як трансцендентальну прагматику, він звертає увагу на її відмінність від семіотичної теорії, комунітаризму та, слідом за Апелем, оптимістично окреслює завдання розбудови нової етики – етики відповідальності, «яка виконувала б функцію критичної, або легітимуючої інстанції і здійснювала б контроль за розвитком сучасного суспільства» [5, с. 26].

Для розуміння європейського контексту філософії К.-О. Апеля цікавою та знаковою стала збірка праць видана 2003 року

під назвою «Рефлексія та відповідальність. Дискусія з Карлом-Отто Апелем», де було опубліковано важливі для осмислення творчого доробку Апеля, його концепту відповідальності, розвідки Є. П. Бруне, Д. Бюлера, Ю. Габермаса, М. Кетнера. Зокрема Є. П. Бруне наголошує на внутрішній еволюції роздумів Апеля про відповідальність до аналізу співвідповідальності. Про основні акценти запропонованого Бруне аналізу свідчить і назва статті «Співвідповідальність і персональна відповідальність в аргументативному діалозі» [9]. На понятті співвідповідальності у Апеля акцентує увагу й А. Єрмоленко. На його думку, Апелева «концепція співвідповідальності заснована на розумінні ним людини як члена «спільноти мовленнєвого порозуміння і співпраці. Це дає можливість досягнути суб'єкта відповідальності з іншої позиції, ніж це передбачалося традиційними етиками. Суб'єктом відповідальності є не обмежена своїм життєсвітом окрема людина, а кожен на підставі взаємозалежності з іншими людьми через мовний і суспільний виміри. Таким чином, суб'єкт відповідальності постає як колективний, як особи та інституції, які одночасно не розділяють відповідальність, проте кожен несе її у всій повноті» [4, с. 105]. Незважаючи на твердження про те, що «концепцією співвідповідальності передбачена також особиста відповідальність», а «співвідповідальність лежить в основі індивідуально прийнятої відповідальності» [4, с. 107], питання про взаємини колективної та персональної відповідальності (особливо в контексті злочинів путінського режиму проти людяності, проти цивільного населення) залишається відкритим і безумовно передбачає і персональну, і колективну відповідальність. Саме цю тезу про свідомі людські дії, за які людина і несе відповідальність вже було висловлено у дискусіях про межі апелівського трансценденталізму. Зокрема, у передмові до відомої українському читачеві «Демократії в епоху глобалізації», О. Гюффе наголошує на важливості взаємозв'язку принципу справедливості та відповідальності: «Самоорганізація і відповідальність набувають завершеності у кваліфікованій демократії: якщо колективний суб'єкт по-справжньому стає правовим, то це засвідчує здійснення його самоорганізації. Та коли це пов'язане ще й з принципами

справедливості, то йдеться не просто про здатність до відповідальності, а й про справжню відповідальність» [3, с. 9]. Про слушність означеного зауваження свідчить звернення Апеля до проблеми справедливості в аспекті відповідальності у вже цитованій вище праці у розділі «Проблема справедливості у мультикультурному суспільстві» [8, с. 226–254]. Проте вже тут виникає питання: хто, перед ким і якою мірою є відповідальним? Як на це питання відповідає і чи дає відповідь Апель, ми й прагнемо розглянути. Та, зрештою, вийти за межі тлумачення навіть розширеного, проте, як з'ясувалося, дещо наївно-утопічного бачення відповідальності не лише Апелем, а і його учнями та послідовниками, зокрема Д. Бьолером. Про що промовисто свідчить український (проте далекий від трагічних реалій нашого сьогоденішнього життя) переклад його книги «Відповідальність за майбутнє з глобальної перспективи. Актуальність філософії Ганса Йонаса та етики дискурсу» [2].

Якщо звернутися до основних складових філософії відповідальності Апеля, то вже в «Трансформації філософії» він прагне вийти за межі монологічного категоричного імперативу етики І. Канта за допомогою поняття ідеальної комунікативної спільноти. То ж які складові та характерні риси, заснованої на тезі про ідеальну комунікативну спільноту, апелівської етики відповідальності? Відповідь на це актуальне й сьогодні запитання і є предметом нашої статті, новизна якої полягає також у прагненні виокремити актуалізовані вітчизняним та західноєвропейським філософськими ландшафтам аспекти філософії Апеля. З метою послідовного конструктивного аналізу основних складових та принципів вимірів етики відповідальності К.-О. Апеля варто реконструювати його філософію як етику солідарної глобальної відповідальності та комунікативної взаємодії за умов глобальної екологічної та соціальної кризи та життєво-нагальної необхідності поєднання ідеї суспільної угоди, справедливості та відповідальності. Репрезентуючи філософію К.-О. Апеля в якості одного із провідних новітніх способів комунікативної трансформації філософії, його послідовники та учні (Д. Бьолер, Ю. Габермас, А. Єрмоленко, В. Кульман) слушно наго-

лошують на тому, що саме твори К.-О. Апеля є найповнішим свідченням повороту, «трансформації» сучасної передусім практичної філософії. Йдеться, насамперед, про окреслення тих універсальних умов та принципів, на які спирається будь-яке людське спілкування. Та про наповнення новим змістом трансцендентальної аргументації класичної філософії. Іншими словами, варто говорити про відмову К.-О. Апеля від теоретико-пізнавального (або ж методологічного) соліпсизму філософії модерну і заміну його поняттями «порозуміння», «згоди», «угоди», «спілкування» та побудову на цих засадах трансцендентальної філософії апріорі інтерсуб'єктивного порозуміння, в межах якого навіть самотня людина може пізнати та зрозуміти світ. Вже у «Трансформації філософії» Апель, на засадах комунікативного підходу, виходить з того, що розробка ціннісних нормативів мусить бути вкорінена не в традиції, як вважають Г.-Г. Гадамер та неоконсерватори, та в монологічному розумі західноєвропейського раціоналізму, а саме в комунікації. Тож раціонально-комунікативне обґрунтування цінностей може бути здійснено лише за відсутності відмінних від комунікативної спільноти авторитетів. Лише «на основі порозуміння у мовленнєво-комунікативній взаємодії індивідів можуть бути витворені морально-практичні нормативи» [5 с. 30]. Апель наполегливо перетворює кантівську спробу розбудови універсальної справедливості на тезу про те, що легітимними можуть бути лише ті норми та цінності, які укладені вільними та рівними людьми. Проте однієї згоди, як свідчить праця Апеля «Дискурс та відповідальність», тут недостатньо, ми мусимо вийти за межі емпіричного консенсусу до відкритого універсального громадського дискурсу. За словами самого Апеля, йдеться про легітимацію моральних та правових норм через згоду всіх учасників вільного, не примусового дискурсу. Апель назвав свою етику «трансцендентальною комунікативною етикою», котра спирається, як ми вже зазначали, на поняття необмеженої комунікативної спільноти. «Завдяки тому, що комунікація, порозуміння (як поставові поняття комунікативної філософії) передбачають суб'єкт-суб'єктний зв'язок та визнання в людині суверенної особистості, комунікативна філософія сутнісно збігається

у засадничих питаннях з етикою як цариною між особистих людських взаємин» [6, с. 18]. Саме у «Трансформації філософії» (особливо в розділі «Апріорі комунікативної спільноти та головні положення етики») Апелъ розбудовує теорію остаточного обґрунтування та аргументації в межах комунікативної спільноти. На шляху осмислення найсприятливіших умов для людської аргументації, Апелъ і запроваджує поняття «трансцендентальної», «ідеальної комунікації», що є синонімом необмеженої комунікативної спільноти. У такий спосіб витлумачена комунікація виступає засадою будь-якої угоди, надає можливість досягнення справжнього порозуміння в складних життєвих ситуаціях. Тобто «мета правила всіх конвенційно встановлених правил», вкорінені не в конкретних мовних та соціальних контекстах, а в «трансцендентальній мовній грі або необмеженій комунікативній спільноті» [7, с. 248]. Істотна роль в запропонованому Апелем підході до усвідомлення значення порозуміння та обмеження конвенційного тлумачення можливостей угод та порозуміння належить з'ясуванню обмеженості реальної комунікації, яка і є власне процесом обговорення та досягнення згоди між її учасниками. Важливою перепорою для завершення осмислення місця реальної комунікації в досягненні на її засадах всезагальної та об'єктивної згоди є не лише її конкретна просторова та часова обмеженість. Проблематичним залишається питання про критерії емпіричної аргументації, яке для свого вирішення потребує, на думку Апеля, встановлення необхідних умов для аргументації, що є важливою умовою для досягнення згоди. Запропонована Апелем ідеальна (трансцендентальна) комунікація, як синонімом необмеженої комунікативної спільноти стає засадою не лише згоди, але й комунікації, спілкування загалом. Можливість для важливого в розмаїтих життєвих ситуаціях людського буття взаєморозуміння спирається, на думку Апеля, на певні правила, про які, люди не домовляються, саме останні стають засадою людського спілкування. То ж в його етиці дискурсу, на відміну від етики Канта, йдеться про метанорму аргументативного досягнення консенсусу, яка спирається на тезу про те, що аргументативний дискурс усіх можливих учасників спілкування стає ідеальною інстан-

цією обґрунтування та легітимації передусім проблематичних норм та цінностей. Важливою особливістю необмеженої комунікативної спільноти є її контрафактичність та, через це, апіорна заданість виступати в якості трансцендентальної передумови комунікації.

На засадах істотно трансформованої «рефлексивної трансцендентальної філософії» Апель говорить про принципову можливість обґрунтування етики. Її «строго рефлексивне обґрунтування» будується на розрізненні пропозиціональних та перформативних аспектів мовлення та на теорії аргументу. «Саме з визнанням раціональної аргументації пов'язане визнання «спільноти аргументуючих», що є втіленням застосування трансцендентально-прагматичних положень остаточного обґрунтування до проблем практичної філософії. Сама процедура такого обґрунтування виходить не лише із безсумнівності для нас ситуації аргументації, а й з того, що сама осмислена аргументація можлива лише в площині необмеженої комунікативної спільноти» [1, с. 185]. В межах свого варіанту трансформації трансцендентальної парадигми філософського мислення К.-О. Апель знову розгортає тезу про те, що необмежена комунікативна спільнота – це та «передумова трансцендентально-прагматичного саморозуміння філософії, яка згодом перетворилася на категоричний імператив комунікативної етики – діяти так, ніби ти є членом ідеальної комунікативної спільноти» [Там само]. При цьому він вирізняє два пласти інтерсуб'єктивної спільноти: пласт емпірично, історично утвореної злагоди та взаємодії (фактичного апіорі належності до реальної комунікативної спільноти), з одного боку, та нормативно-ідеальний пласт (регулятивне апіорі ідеальної комунікативної спільноти), з іншого, як єдино можливий «регулятивний принцип» справжнього вільного порозуміння. Ця нова форма несвободи є не менш болісною та важкою, ніж інші її форми. Тому цілком природно, що в сучасній філософії виникає проблема подолання залежності від панування (у різних формах обмежень та тиску) певного класу чи групи над іншими людьми. Йдеться, насамперед, про створення умов для можливості вільно думати та не залежати від занадто конкретних спільнот, які нав'язують стереотипи, не засновані на правах і свободах.

Таким чином, на думку Апеля, аби не наразитися на несправедливість чи маніпуляцію, кожен учасник реальної взаємодії має бути спроможним наперед мати на увазі ідеальну комунікативну спільноту (або ж спільноту аргументуючу): тобто кожна «здатна до мови» людина, яка в процесі соціалізації та оволодіння мовою водночас набула й «комунікативної компетенції», перебуваючи в істині, мусить зберігати такий стан речей шляхом «трансцендентальної рефлексії». К.-О. Апель також стверджує, що через визнання та повагу до головної норми аргументативного дискурсу: рівноправність та спільну відповідальність усіх його учасників, можливо обґрунтувати доповнювальність двох головних ідеально-типових позицій сучасної практичної філософії: універсалістської етики справедливості та прагматично-аристотелівської етики доброго життя. Адже ця доповнювальність притаманна самій сутності концепції «трансцендентального комунітаризму» дискурсивної етики, котра виходить, на думку Апеля, з регулятивного апріорі ідеальної комунікативної спільноти, з одного боку, та фактичного апріорі реальної спільноти, з іншого. Саме завдяки ідеальній комунікативній спільноті ми дійсно можемо вийти за межі «фактичного апріорі традиційної спільноти». Послідовно розкриваючи зміст своєї етики відповідальності, К.-О. Апель наголошує на тому, що його ідеальна комунікативна спільнота – це необхідна передумова серйозної аргументації та регулятивна ідея. Незважаючи на те, що правдива аргументація мусить бути вільною від примусу (але не від примусу кращого аргументу), ми ставимо за мету, разом з К.-О. Апелем, йти далі і вже в межах етики відповідальності розглянути її філософсько-антропологічні виміри. Адже буде поверхнево вважати, що публічно визнані норми вкорінені у приватній сфері, а згода-компроміс аж ніяк не змінює часто глибоко приховану їх егоїстичну сутність. Апель, звертаючись до проблеми етичної раціональності, знову і знову наголошує на відмінності між стратегічно-економічною та стратегічно-політичною раціональністю, а також на тому, що «систематичне обґрунтування типології можливих форм раціональності людських дій шляхом трансцендентально-прагматичної рефлексії є принципово досяжним» [1, с. 60]. Він та-

кож пропонує свій абрис розмаїтих типів раціональності, враховуючи той факт, що «поняття раціональності найчастіше розуміють як ціннісно-нейтральний логічний висновок чи математичний апарат певного інструментального застосування – ще з часів Томаса Гоббса йдеться про «раціональність» як засаду теоретичного і практичного розуму» [1, с. 61].

В контексті запропонованого Апелем визначення раціональності актуалізується також і проблема суспільної угоди, на чому Апель наголошує у такий спосіб: якби засадою етичних норм та цінностей була вільна угода, то не виникало б питання про необхідність правових чи навіть кримінальних застережень для переважно більшості угод. «Показово, – зазначає Апель, – що вже Гоббс свого часу визнавав, що суспільна угода, на якій ґрунтується правова держава, тримається на інтересах кожного. Але в їхньому прорахованому інтересі міститься також – за умови дотримання договору всіма іншими – можливість принагідно відмовитися від нього, щоб насолоджуватися отриманими внаслідок цього паразитичними додатковими перевагами» [1, с. 51-52].

Розкриваючи зміст етики відповідальності, К.-О. Апель наголошує на тому, що його ідеальна комунікативна спільнота – це необхідна передумова серйозної аргументації. Варто також зауважити, що робота Апеля «Дискурс та відповідальність» насичена тезами, яким притаманне гуманістичне, філософсько-антропологічне наповнення. Зокрема, в розділі першому «Конфлікти нашого часу і вимога ґрунтовної етико-політичної орієнтації» Апель зазначає: «Та обставина, що конфлікт між бідністю та багатством у контексті північно-південного конфлікту багато в чому збігається з міжнаціональним конфліктом – як зовнішньополітичною боротьбою за владу та престиж, – допомагає зрозуміти, що цей аспект міжлюдських конфліктів навряд чи пом'якшиться перед загрозою екологічної кризи, проте, що дуже ймовірно, може навіть загостритися» [1, с. 21]. В означеному сенсі постає і визначення Апелем потреби в етиці відповідальності, як відповіді за наслідки людської, тепер вже планетарної технічно-індустріальної діяльності. Варта уваги і теза Апеля про те, що на сьогодні за умов глоба-

льної екологічної та соціальної кризи недостатньо етики екзистенціальної граничної ситуації. Йдеться про етику солідарної глобальної відповідальності та комунікативної взаємодії інтересів та обговорення кризових ситуацій. Проте для сучасних європейських реалій найпридатнішою видається думка Апеля про віднесення етики відповідальності до конкретної ситуації, «відповідальності за окреме політичне рішення – це мав на увазі М. Вебер, коли говорив про «ситуаційну етику», що її пізніше було розроблено в екзистенціалізмі, наприклад, у Сартра, як етику екзистенціальної граничної ситуації» [1, с. 22]. І мова йде не лише про те, що граничні ситуації завжди існують, а нагальна на сьогодні етика спільної, солідарної відповідальності вкорінена в персональній відповідальності кожного, особливо тієї людини, яка може впливати, грати ролями, навіть життями інших людей. Адже саме людина влади, як міркували філософи вже з кантівських часів, мусить бути насамперед чесною та справедливою. З огляду на цю, як виявилось, утопічну тезу, Апель робить теоретичні висновки і вважає, що запропоновані аналітичною філософією три аксіоматичні передумови раціонального обґрунтування етичних норм виглядають щонайменше схематичними і потребують доповнення, опертя на етичні висновки екзистенціалізму. Адже, констатує Апель, екзистенціалізм та аналітична філософія не є несумісними протилежностями, а скоріше перебувають в суперечливих взаєминах взаємодоповнення, як і ті сфери людського буття, на які вони орієнтуються. Йдеться про як про достеменну царину ціннісно-нейтральної наукової раціональності, так і про царину особистих замірів людського сумління. Ця теза стала лише теоретично плідною, але практично слабкою. В її межах необхідно спробувати, що й пропонує Апель, обґрунтувати таке поняття, як етичний обов'язок. Проблема полягає саме в переході від морального чуття до цілераціонального обґрунтування обов'язків.

Важливою особливістю новітніх філософських дискурсів є їхня органічна приналежність до царини дискусій про пошуки моральних засад сучасного суспільства, коли основні етичні настанови полишають сферу приватного життя. Саме К.-О. Апель наголо-

шує на тому, що колективну безвідповідальність необхідно замінити колективною відповідальністю. Таким чином, у цьому річизі ґрунтовної зацікавленості алгоритмами обґрунтування універсальних цінностей вкорінена новітня філософська антропологія, осердям якої й може стати апелівська людина відповідальна. Проте ні Апель, ні його західні учні та послідовники (наприклад, Д.Бюлер) не змогли вийти за поріг свого комфортного європейського дому й подивитися на трагічно-суперечливий світ 21 століття крізь призму не лише дискурсивної етики, але й поглядом живого, болісно вкоріненого у свій життєвий світ буття Іншого. Адже «криза розуму», яку він так прагнув подолати, постає перед нами знову і знову, набуваючи нових жаклих вимірів. Що й уможливає низку теоретичних висновків. По-перше, відповідальність в граничних ситуаціях постає як прагнення захищати власний життєвий простір, що вказує на її екзистенційну модальність. Йдеться про відповідальність як форму турботи про колективну та індивідуальну ідентичність та недостатність обстоюваного К.-О.Апелем та М.Ріделем її переважно мовно-комунікативного сенсу. Незважаючи на те, що Апель до останніх днів свого життя працював над пошуком «відповіді етики дискурсу на моральні виклики сучасності» [8, S.51-192], його філософія відповідальності та співвідповідальності та ідея обґрунтування «планетарної макроетики» залишилися безпорадними перед новими суспільними викликами. По-друге, це свідчить також про необхідність доповнення апелівського тлумачення відповідальності розумінням, дослідженням її нових рівнів, зокрема в сенсі запропонованого К.Ясперсом концепту провини [10]: відповідальності кримінальної, політичної, метафізичної та моральної.

ЛІТЕРАТУРА

1. Апель К.-О. *Дискурс і відповідальність: проблема переходу до постконвенціональної моралі*. К., 2009. 430 с.
2. Бюлер Д. *Відповідальність за майбутнє з глобальної перспективи. Актуальність філософії Ганса Йонаса та етики дискурсу*. К., 2014. 114 с.

3. Гьофе О. *Демократія в епоху глобалізації*. К., 2007. 438 с.
4. Єрмоленко А. *Дискурс. Комунікація. Моральність*. К., 2021. 437 с.
5. Єрмоленко А. *Комунікативна практична філософія*. К., 1999. 488 с.
6. Ситніченко Л. *Першоджерела комунікативної філософії*. К., 1996. 176 с.
7. Apel K.-O. *Transformation der Philosophie*. Fr./am Main. Bd.2, 1973. 378 S.
8. Apel K.-O. *Transzendente Reflexion und Geschichte*. Berlin, 2017. 371 S.
9. Brune J. P. Mitverantwortung und Selbstverantwortung im argumentativen Dialog. *Reflexion und Verantwortung. Auseinandersetzung mit Karl-Otto Apel*. Frankfurt am M., 2003. S. 97–112.
10. Jaspers K. *Die Schuldfrage. Von der politischen Haftung Deutschlands*. München, Zürich, 1965. 112 S.

REFERENCES

- Apel, K.-O. (2009). *Discourse and responsibility: the problem of the transition to post-conventional morality*. Kyiv, 430. [In Ukrainian].
- Boler, D. (2014). *Responsibility for the future from a global perspective. The relevance of the philosophy of Hans Jonas and the ethics of discourse*. Kyiv, 114. [In Ukrainian].
- Höffe, O. (2007). *Democracy in the age of globalization*. Kyiv, 438. [In Ukrainian].
- Yermolenko, A. (2021). *Discourse. Communication. Morality*. Kyiv, 437. [In Ukrainian].
- Yermolenko, A. (1999). *Communicative practical philosophy*. Kyiv, 488. [In Ukrainian].
- Sytnichenko, L. (1996). *The original sources of communicative philosophy*. Kyiv, 176. [In Ukrainian].
- Apel, K.-O. (1973). *Transformation der Philosophie*. Fr./am Main, 378. [In German].

Apel, K.-O. (2017). *Transzendente Reflexion und Geschichte*. Berlin, 371. [In German].

Brune, J. P. (2003). Mitverantwortung und Selbstverantwortung im argumentativen Dialog. In *Reflexion und Verantwortung. Auseinandersetzung mit Karl-Otto Apel*. Fr./am Main, 97-112. [In German].

Jaspers, K. (1965). *Die Schuldfrage. Von der politischen Haftung Deutschlands*. München, Zürich, 112. [In German].

Dmytro Usov

Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Cherkasy Institute of Fire Safety named after Chornobyl Heroes of National University of Civil Protection of Ukraine; Cherkasy, Ukraine; e-mail dimausov@i.ua; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8898-9743>

Philosophy of responsibility of K.-O. Apel: Ukrainian and European contexts

Abstract

The relevance of the chosen topic of the article is determined by practical and theoretical circumstances. Firstly, it goes about the importance of the philosophical understanding of K.-O. Apel of responsibility as a civic virtue and an essential characteristic of human being under the conditions of Ukraine's struggle for its existence. Secondly, proposed by Apel attempt to single out the most essential components of the philosophical conceptualization of the idea of responsibility appears as a realisation of the impossibility of a fair, humane resolution of social and intercultural conflicts without due mutual respect and recognition of the dignity of their participants. So what are the components and characteristic features, as well as the limits of the appellate ethics of responsibility based on the thesis of an ideal communicative community? The answer to this question is especially relevant today and became the subject of the article, the novelty of which consists in an effort to analyse the fundamental aspects of Apel's philosophy as the philosophy of responsibility, actualized by domestic and Western European researchers and real practical problems. Turning to the main components of the philosophy of responsibility shows that in the "Transformation of Philosophy" Apel seeks to go beyond the monologic

categorical imperative of I. Kant's ethics. It goes about the refusal of K.-O. Apel against the methodological solipsism of modern philosophy and its replacement by the concepts of "understanding", "agreement", "communication" and the construction of a priori intersubjective understanding on the basis of these principles of transcendental philosophy, within which even a lonely person can know and understand the world. It is K.-O. Apel who emphasizes that collective irresponsibility must be replaced by collective responsibility, co-responsibility based on a new philosophical anthropology, the centre of which will be Apel's responsible person. However, the outstanding German intellectual just remained at the threshold of his peaceful European home and was unable to look at the controversial modern world through the prism of not only his discursive ethics, but also through the eyes of the living, sociocultural rooted being of the Other. And the "crisis of mind", which he was so eager to overcome, tragically appeared without him, in front of us, acquired new terrible dimensions: when intolerance to another, special being became not just illegal or immoral, but frankly irresponsible and criminal.

Keywords: *K.-O. Apel, responsibility, justice, discourse, discursive ethics, recognition, identity, moral norms, experience, life.*