Sententiae 41:2 (2022) 181-191
https://doi.org/10.31649/sent41.02.181

Анатолій Єрмоленко, Всеволод Хома,
Ілля Давіденко, Ксенія Мирошник

НІМЕЦЬКА ФІЛОСОФІЯ В УКРАЇНСЬКОМУ КОНТЕКСТІ (70–80-ті РОКИ XX ст.).

Частина II[1]

Київські філософи 70–80-х і міжнародні контакти

Ілля Давіденко [2]**:** *Якщо говорити про обставини, в яких існувала фахова філософська спільнота: яке покоління, на вашу думку, зіштовхнулося з найбільшими складнощами? У мене склалося враження, що покоління, яке працювало в 70-ті: культура Копніна поволі відходила в минуле, з 1972 року почалися утиски й репресії. Свобідна культура 80-х була ще на далекому горизонті, її просто ще не існувало…*

Анатолій Єрмоленко: Кожна епоха є по-своєму трагічною. Навіть зараз, коли ми начебто маємо формальну свободу, вона може бути дуже хитка економічно. Говорячи про покоління, то припускаю, що було складно повоєнному поколінню. Тим, хто навчався й працював після війни та у 50-ті. Вони були повністю сконцентровані на повоєнній відбудові.

Натомість 60-ті роки дали сплеск свободи. Хоча навіть тоді було складно говорити про свободу в повному розумінні цього слова. Попередні епохи, зокрема сталінська, тоді оцінювалися як такі собі перверсії або ж викривлення. Фахівці та філософи в той час шукали можливостей повернення до автентичного марксизму. Але це все одно була ще дуже догматична філософія. У 60-ті роки було складно знайти філософа, який би зробив добру кар'єру і ставив по-справжньому глибинні питання. Наприклад, чи не пошукати нам помилок у минулому? Можливо, взагалі критично оцінити марксизм як явище? Але це була червона лінія, переходити яку на рівні мислення заборонялося.

70-ті роки – це час мого навчання й, зокрема, аспірантури в Інституті філософії. Хоча на початку 70-х і здійснювалися доволі суворі репресії, але копнінська атмосфера все ще залишалась. Однак брежнєвська доба «развітого соціалізма» або, як я

© А. Єрмоленко, В. Хома, І. Давіденко, К. Мирошник, 2022

[1] Інтерв'ю підготовлене в межах дослідницької програми Студентського товариства усної історії «Філософія в Україні 60–80-х років XX століття». Перша частина вийшла друком в попередньому числі *Sententiae*: Єрмоленко, А., Хома, В., Давіденко, І., & Мирошник, К. (2022). Німецька філософія в українському контексті (70–80-ті роки XX ст.). Частина I. *Sententiae, 41*(1), 141-162. https://doi.org/10.31649/sent41.01.141

[2] Надалі учасники інтерв'ю позначені ініціалами: А. Є. – Анатолій Єрмоленко, В. Х. – Всеволод Хома, І. Д. – Ілля Давіденко, К. М. – Ксенія Мирошник.

його називаю, «вітхого тоталітаризму», була доволі амбівалентною й таки ускладнювала нормальне життя. Це було хоч і не повернення до сталінізму, але все ще тоталітарна епоха. Проте з'явилася надія, що може бути щось інше.

80-ті роки – це був економічно дуже нелегкий час. Радянська економічна система показувала свою неспроможність. Її намагались якось реформувати. Це почалося ще раніше, коли в 60-тих, після відсторонення Хрущова від влади, намагалися запровадили так звані «косигінські реформи». Ішлося про деяке звільнення підприємств від тиску держави. Але треба з цим було йти до кінця. Запроваджувався «госпрозрахунок», коли підприємства мали розрахувати очікуваний прибуток, але не було вільного ринку! Починаючи з дитячих сорочечок і закінчуючи потужними локомотивами. Усе це було у віданні Держплану. Ціни визначалися там само. Але ж така система неможлива! Тому економіка почала падати. Вам це, звісно, не відомо, але я пам'ятаю декілька епізодів зі свого життя. На початку 60-х, за Хрущова, з полиць зникав білий хліб, молоко. Радянська доба – доба перманентного дефіциту. Ось раптом зникає потрібний тобі товар. Це несе за собою негативні наслідки для економіки.

Але кінець 80-х років, початок 90-х… Всеволод згадував фільм «Дзеркало». Мені так само пригадується і «Сталкер», який вийшов ще за часів мого навчання в університеті. Для нас це було великим відкриттям. Але тоді ж вийшов ще фільм Фелліні «Репетиція оркестру». Для мене стажування в Москві було такою «Репетицією оркестру». Уявіть собі картину. Зі мною там були мої колеги з Києва. Ми працювали в ІНІОНі, досліджували й читали. Потім ішли на якийсь науковий захід в Інституті філософії. Тоді вперше в СРСР почали приїздити науковці й філософи зі Західної Європи. Там я познайомився з Юрґеном Габермасом. Так само приїздив і Альфред Шмідт – «останній із могікан» Франкфуртської школи. Для нас це була кватирка в Європу, в європейську філософію. Ще «живі класики» приїздили й ми могли з ними навіть спілкуватись.

Але чому я згадав «Репетицію оркестру»? Як зараз пам'ятаю. До московського Інституту філософії під'їжджають кілька вантажівок. За командою з них вистрибують автоматники. Їм віддають команди, вони швидко шикуються. Автомати справжні, мабуть, набої теж. Напевно була якась «заварушка». Тому пробиратися до Інституту філософії довелося, як то кажуть, городами. Це безглуздя. Бо в 70-ті роки автомат можна було побачити тільки в армії. А так, щоб на вулиці були автоматники й загони швидкого реагування, які виконували завдання в місті, такого ще не було. Дуже несподівано. Тому уявіть. Ми собі пробираємося в той Інститут філософії, сподіваючись послухати цікаві лекції, а навколо така ось напружена атмосфера. І вона дедалі розпалюється. Тому цей образ зі стрічки Фелліні, коли оркестр продовжує репетицію, тим часом як саму будівлю намагаються зруйнувати величезною металевою кулею («бабою», говорячи будівельною мовою), дає можливість приблизно відчути ту атмосферу. Світ навколо руйнується, але мистецтво залишається. Так само було й із нами. Як до цього ставитися? Чи продовжувати далі цю «репетицію», а нам працювати в ІНІОНі й робити свої дослідження, нічого не помічаючи, чи спробувати по-справжньому жити в цьому новому часі? Врешті-решт ми обрали другий варіант. Світ руйнується, але філософія залишається. Настали 90-ті роки й багато чого належало переосмислити.

Ксенія Мирошник: *Ваше перше враження, коли ви опинилися в бібліотеці ІНІОНу? Як це сприймалося після бібліотек України? Як щось захмарне чи щось буденне. Усе ж, там було сконцентровано дуже багато книжок, недоступних у Києві.*

А. Є.: Перше враження було дуже добрим. Щодо сприйняття, то сприймалося це по-різному.

Щодо нерівномірного розподілу доступу до літератури. Завжди має бути ентузіазм. Коли ти особливо не розраховуєш на якийсь успіх. Звичайно, так працювати не можна, коли в тебе обмаль літератури. З іншого боку, потрапивши до Німеччини, я був приємно здивований. Тоді вже вийшла друком моя праця «Этика ответственности и социальное бытие человека: современная немецкая практическая философия». Не хочу дуже хизуватися, але я можу чесно сказати, що тоді раптом відчув, що попри ті умови, в яких нам довелося працювати, написана мною книжка була нічим не гірша за ті, що виходили в той час у Німеччині.

Чи відчували ми якусь зверхність, що мали ІНІОН як доступ до чогось «великого»? Не відчували. У нашому Інституті філософії була дуже дружня атмосфера. Тому носа ніхто не задирав. Проте не можу не згадати, що таке водилося за москвичами. ІНІОН – це Інститут наукової інформації з суспільних наук. Там був величезний масив літератури з усього світу. І напевно через цей близький доступ до книг вони були такими зверхніми. Вважали, що саме вони, а не хтось інший, є філософською елітою.

Колись я написав невеличку статтю «Насильство як явище сучасного світу: Соціальний та культурно-історичний виміри» (2019), де порівняв поняття ресентименту, яке було в центрі уваги Фридриха Ніцше, Макса Шелера та інших, і поняття hybris, тобто такої собі зверхності, зарозумілої пихатості. Тож той hybris я відчував вже тоді. Часто-густо, коли ми намагаємося дати оцінку російському імперіалізмові, ми забуваємо про ці два пов'язані між собою поняття. Ресентимент незавершеної модернізації, коли Росія постійно ходить колом, спричиняє hybris. Цю споконвічну пихатість і зверхність «русского мира», спробу принизити представників усіх інших народів і культур, що ми, власне, і спостерігаємо сьогодні, можна було відчути і тоді. Але іноді там траплялися й ті, з ким ми спілкувалися і співпрацювали на рівних. Наприклад, мені запропонували опублікувати переклад з німецької статті Габермаса «О субъекте истории» в збірнику «Философия истории». Ось так, будучи на стажуванні, я переклав свій перший текст Габермаса російською.

Але краще стажуватися і вивчати німецьку філософію в Берліні, ніж у Москві. Це досвід, який з'явився в мене вже згодом. І він був набагато цікавіший і ціннішим, ніж московський.

Всеволод Хома: *Ви згадували ті часи, коли вперше познайомились з німецькими колегами. Якщо говорити про феномен комунікації радянських науковців з іноземцями, як би ви це описали: це було щось принципово нове й ви наче долучалися до «революційного авангарду» Перебудови чи йшли вже протоптаною стежкою, коли іноземця привозять, водять на екскурсії, знайомлять з усіма, він виступає на конференції. Потім він повертається додому, а згодом його зараховують до тих, хто є «нашим», чий візит наче легітимізує Союз?*

А. Є.: Не знаю, бо особисто для мене цей процес розпочався пізніше. Мій власний досвід спілкування із західними колегами-іноземцями напевно почався з XIX всесвітнього філософського конгресу в Москві 1993 року. Хоча варто уточнити, що першим таким досвідом була студентська наукова практика 1976 року у Ляйпціґському університеті НДР. На конгресі в Москві була можливість познайомитись із всесвітньо відомими філософами, яких ми знали тільки по книжках. Мене передовсім цікавили німці. На конгресі я познайомився з Гансом Ленком, статтю якого згодом перекладав. Тоді він

був очільником німецького філософського товариства, згодом став президентом Всесвітнього філософського товариства (FISP). Там я вперше потис руку Вітторіо Гьосле. Його праці теж потім довелося перекладати. Зараз ми не спілкуємося з ним настільки активно. Він переїхав до США. Але все ще тримаємо контакт. Нещодавно я запропонував йому стати членом редколегії у «Філософській думці», і він залюбки прийняв цю пропозицію. Добре, що сучасні комунікаційні технології дають таку можливість.

Отже, на цьому конгресі вдалося започаткувати добрі стосунки з німцями. Напередодні, ще до конгресу, ми, у нашому Інституті, запланували провести в Києві конференцію «Культура та етноетика». Я був вченим секретарем цієї конференції й запросив багатьох німецьких філософів. Щоправда зміг приїхати тоді лише Вольфґанґ Клюксен, етик і медієвіст. Карла-Отто Апеля теж було запрошено, але він не приїхав із технічно-бюрократичних причин. Чомусь його дружині не оформили візу, а він відмовився їхати без неї. Проте він надіслав свою доповідь «Етноетика та універсалістська макроетика: суперечність чи доповнювальність». Цю доповідь я переклав українською мовою і як статтю опублікував у другій (хрестоматійній) частині мого підручника «Комунікативна практична філософія». Дуже важлива стаття. Коли я згодом був у Німеччині, то мені до рук потрапив один зі збірників, де Апель опублікував цю статтю німецькою. І дуже приємно було побачити Апелеву примітку про те, що стаття була спеціально підготовлена для київської конференції 1994 року.

К. М.: *А чи їздили радянські філософи на західні конференції наприкінці 70-х – на початку 80-х?*

А. Є.: Особисто я не їздив. Тоді потрапити на якусь всесвітню конференцію чи форум було неможливо. Іноді вдавалося поїхати директорам інститутів. Я точно знаю, що Володимир Шинкарук їздив і брав участь у міжнародних наукових заходах. Зокрема, це був всесвітній конгрес, що проходив у Болгарії. А про те, щоби поїхати на Захід якомусь молодому співробітнику, просто не йшла мова.

Але 1976 року особисто для мене відкрилося таке «вікно». Це була науково-педагогічна практика у Ляйпціґському університеті. Я вже розповідав про це. До нас приїздили німецькі студенти, а потім ми їздили в Німеччину до них. І це теж був шок. Хоча це була НДР, але відчувалося, що спосіб і рівень життя тут зовсім інший, ніж у СРСР. Це дивувало. Ось так я зміг відвідати Німеччину, коли мені було 24 роки. Але повною мірою Захід відкрився мені значно пізніше, у 2000-х роках XXI сторіччя, коли Німеччина вже була об'єднаною. Дуже цікаве порівняння з цього приводу: моя старша онука ще маленька, але вже відвідала близько 10 країн. Вперше вона з батьками потрапила на Захід, коли їй було тільки 8 місяців. Ось так тепер живе світ. І ця ситуація надто контрастує з тим життєсвітом, який мали ми.

І. Д.: *Нам відомо про багатьох представників філософського Києва, які їздили на всесвітні філософські конгреси в різні періоди. Здається, Копнін їздив на такий конгрес і виступав з Гадамером в одній секції. Скажіть, а з чим кияни їздили на ці конгреси, які в них були теми доповідей?*

А. Є.: Це дуже складне питання. Навряд чи можна було поїхати на такий захід і розповідати там, що марксизм-ленінізм це провідна методологія. Тому доводилося йти на певні компроміси. Я не можу сказати, які саме це були теми. Треба це питання окремо дослідити. Але точно можу сказати, що це було дуже складно. З одного боку, твоя доповідь мала бути актуальною й повністю вписуватися в русло тогочасних дискусій, але в той же час вона мала бути такою, щоб по поверненню в Союз тобі не сказали, що ти набрався буржуазної ідеології.

Про «Київську школу»

І. Д.: *Як ви ставитеся до того, що можна з натяжкою назвати радянськими напрацюваннями у сфері практичної філософії? Зрозуміло, що вона не існувала повноцінно. Але ми можемо виділяти певні моменти з практичної філософії в тій же «Київській світоглядно-антропологічній школі», хай би що розуміли під цим поняттям. Як ви оцінюєте напрацювання київських філософських антропологів, побудови яких містили переважно засновані на Гегелі фрагменти розробок з практичної філософії? Чи хтось із них звертався в цьому контексті, наприклад, до проблеми комунікації? Хоча ми і знаходимо в тих чи тих текстах деякі фрагменти. натяки, але вочевидь багато що просто випускалося з поля зору. Зокрема, це політична філософія. І таких випущених фрагментів було дуже багато.*

А. Є.: Я взагалі не вживаю словосполучень «світоглядна антропологія» чи «Київська школа». Якщо це школа, то вона має звучати на світовому рівні. У межах радянської філософії така школа дійсно існувала. Але давайте помислимо трохи ширше. Я лише розвиваю лінію, яку свого часу запропонував Василь Лісовий. Колись була дуже цікава дискусія з цього приводу. Свого часу Віталій Табачковський написав працю «У пошуках невтраченого часу: нариси про творчу спадщину українських філософів-шістдесятників». Там він згадує, зокрема, що дійсно існувала потужна київська світоглядно-антропологічна школа. Йому дуже активно заперечували. Зокрема серед опонентів був і Лісовий. Я поділяю його позицію й розвиваю далі. Окрім світоглядно-антропологічної лінії була інша – Копніна-Поповича. Вона була інспірована тими поворотами, що сталися в західній філософії. Зокрема, звернення до аналітичної філософії. Усі ці повороти я називаю комунікативним поворотом, в який входять і поворот герменевтичний, лінгвістичний, семіотичний. Тому було як мінімум два напрями думки серед київського кола філософів. Один із яких був пов'язаний з Шинкаруком, Табачковським і відділом філософської антропології (який раніше називався відділом діалектичного матеріалізму). Для мене важливим є другий напрям.

Я вважаю, що світоглядна філософія в наш час не може правити за парадигму. Світогляд взагалі не може бути парадигмою. Як можна говорити про світоглядну філософію сьогодні? У методології це дотримання певного холізму. Коли в авторефераті пишуть, що дотримуються позицій «Київської світоглядно-антропологічної школи», я завжди запитую: «А що означає слово “світоглядний“?» Ви намагаєтесь об’єднати все знання, з яким стикаєтеся, скажімо, знання сучасної фізики чи астрофізики? Зв’язати все з усім? Тобто в методологічному й парадигмальному вимірі світоглядна філософія постає чимось дуже незрозумілим. Хоча філософія як така може мати світоглядні функції. Але якою мірою такий підхід справді може претендувати на те, щоб бути окремим, сучасним і оригінальним напрямом? До того ж, коли йдеться про філософське майбутнє. Світоглядна філософія будує якусь загальну картину світу. Проте новоєвропейська філософія, принаймні вже з Канта, втрачає цей світоглядний вимір як парадигму. У цьому разі я посилаюсь на згадану статтю Габермаса «Про суб’єкта історії». На мою думку, першою чергою філософія має займатися обґрунтуванням істинного пізнання та методами, якими їй слід послуговуватися для цього. У кількох своїх статтях я критикую світоглядний підхід саме як парадигму. У підсумку хочу сказати, що не варто зводити всю київську філософію, чи так зване «коло київських філософів», до цього світоглядно-антропологічного напряму.

Говорячи про фрагменти практичної філософії у світоглядній філософії, треба зробити кілька зауважень. Уся марксистська філософія практична. Головним принципом

марксизму-ленінізму є принцип практики. Згадаймо Марксові «Тези про Фоєрбаха», а саме одинадцяту з них. Можу додати своє продовження, яке я запропонував (напівжартома!), навчаючись ще в університеті: «раніше філософи тільки пояснювали світ, тим часом як справа полягає в тому, щоб його змінити, а згодом так його змінили, що вже не можуть пояснити».

Принцип практики поставав як предметно-перетворювальна діяльність, тобто означав, що будь-що у світі можна перетворити, зокрема й суспільство (як кухар готує страву – Габермас). Марксизм завершує процес інструменталізації сфери практичного, започатковний ще новоєвропейською філософією. У марксистському принципі практики зникає вимір етичного, наявний ще з часів античної філософії. Славнозвісне, точніше, сумнозвісне ленінське положення «в марксизме нет ни грана этики», запозичене самим Леніним у Вернера Зомбарта, свідчить про те, що в марксизмі практичне як етично-практичне редуковане до інструментально-практичного, чи технічно-практичного, скористаймося тут Кантовим розрізненням цих понять. І попри те, що за радянських часів існували окремі кафедри етики (здебільшого вони були об'єднані з естетикою), етика була маргінальною дисципліною, похідною від діалектичного й історичного матеріалізму. Слід зауважити, що з огляду на сучасні екологічні проблеми, ця Марксова теза набуває й інших трансформацій. Наприклад, представник Ритерової школи в сучасній німецькій філософії Одо Марквард запропонував таке, досить дотепне, формулювання цієї тези: «раніше філософи лише змінювали світ, тим часом як ідеться про те, щоб його пощадити».

Щоправда, уже у 80-тих роках минулого сторіччя в Інституті філософії започатковується новий погляд на практику, зокрема запроваджується поняття «духовно-практичного». Ця тенденція чітко проявляється в книжці «Категорії філософії і категорії культури». Такий підхід доволі відрізнявся від догматичного марксизму, який існував досі. Предметом дослідження ставали мистецтво, релігія та естетичні форми діяльності. Але насамперед ішлося про пошук зв'язку між категоріями філософії й категоріями культури, що справило вплив і на розуміння практики. Це були перші кроки, коли практичне вже було пов'язане не тільки з предметно-перетворювальною (матеріальною) діяльністю, а розглядалося як духовна практика, складниками якої були естетична чи релігійна діяльність тощо. Тобто відбувся певний вихід за межі суто догматичного матеріалістичного розуміння практики. Але навіть цей принцип культурної чи духовної перетворювальної діяльності розглядався в термінах практично-інструментальної дії, або так званого «діяльнісного підходу», за яким «у марксизмі немає ні грана етики».

Я вже говорив, що певною мірою завдяки діяльності Анатолія Лоя, який згодом був опонентом моєї докторської дисертації, я почав відходити від такого розуміння практичного. Дедалі більше для мене як дослідника почало важити сфера морально-практичного. І філософія політики, і філософія техніки, і філософія науки чи економіки тільки тоді входять до практичної філософії, коли в них є «хоча б гран» етики, тобто з'являється морально-етичний компонент. Уже в 90-ті й 2000-ні роки тенденція «реабілітації практичної філософії» утверджується в Україні також, з'являються окремі кафедри й саме словосполучення «практична філософія» остаточно утверджується на наших теренах. А це провідні світові тенденції. Назву «теоретичної та практичної філософії» мають кафедри в університетах Києва та Харкова.

Комунікативна практична філософія

В. Х.: *Пропоную перейти до теми комунікативної практичної філософії. Нагадайте, будь ласка, як ви прийшли саме до такої тематики досліджень? Вона починає з'являтися у вашій бібліографії вже наприкінці 80-х, тож це вже доволі довга історія. Ось ми говоримо про процес відродження практичної філософії у 70-х і про Ріделя, Апеля та задачі, пов'язані з відновленням практичного універсалізму, з оновленою версією трансценденталізму й, напевно найголовніше, з питанням про те, як нам обґрунтовувати наші принципи й норми. У цьому контексті було б логічним почути вашу думку стосовно Габермасового розрізнення на універсальні норми й партикулярні цінності. Ідеться про універсально-значущі норми, які ми вибудовуємо, щоб задати правила гри. Ці норми лише потім будуть передбачати якісь конкретні цінності та онтологічні картини. Чи не бачите ви тут певної суперечності? Чи не містять ці універсальні норми визначеної наперед онтологічної картини, зумовленої прийняттям певних цінностей ще до того, як були випрацювані будь-які універсальні норми? Мені здається, що Габермасові бракує розгляду такої можливості й він, можна сказати, утримується від сильних оцінок.*

А. Є.: Не вважаю, що саме в цьому суперечність. Тут би хотілося згадати Канта. У відповідь на одну з критичних рецензій на його практичну філософію, в якій ішлося про те, що мовляв, Кант не пропонує нічого нового, а говорить лише про «нову формулу», сам Кант погоджується. І заявляє, що було б дивним придумати щось цілковито нове в етиці. Ідеться лише про вираження того самого змісту етики в новій формі, точніше, в «новій формулі». Для Канта цією формулою став категоричний імператив. Проте у відповіді «одному рецензентові» Кант дає нам дороговказ: залежно від певної історичної епохи й того, які засоби пізнання ми маємо в своєму розпорядженні, потрібно шукати «нову формулу» етичного.

Комунікативний поворот у практичній філософії і є пошуком такої нової формули. Представники комунікативної філософії і категоричний імператив намагаються сформулювати іншими словами. Адже соціально-онтологічний вимір цього повороту наголошує на низці тез: світ є єдиним не тільки на рівні ідей, а й на соціально-онтологічному рівні, є глобалізованим світом. Відповідно, ті проблеми, які постають перед людством, потребують нашої спільної участі. Потрібно спробувати осмислити як це – діяти разом і які процедури для цього ми можемо винайти. Тому говорять про комунікативну філософію чи дискурсивну етику.

Проблемним постає питання, як можуть співіснувати чи доповнювати одна одну універсалістська етика й етика партикуляристська. Як ми можемо їх співвіднести? Річ у тім, що морально-етичні належності і правди виникають у природний спосіб, як етос, як певний звичай, як складник життєсвіту. Це одне з ключових понять Габермаса. Народжуючись, ми слухаємо колискові наших матерів і вже в цей момент починаємо засвоювати морально-етичні настанови, так би мовити, правила гри спілкування і дії. Передуючи будь-якій тематизації чи нашій рефлексії, вони даються нам безпосередньо. Навіщо тоді віддавати дітей до школи, якщо вони вже від початку все знають? Бо життєсвіт – це ж поле нашого безпосереднього життєвого досвіду! Ми не можемо раз і назавжди вивести алгоритми для будь-якої дії, не перебуваючи в життєсвіті. Не можемо розв'язати проблему надлишку CO_2 у нашій атмосфері засобами традиційних чеснот, приписів і життєсвітів. Про це дуже правильно пише Ганс Йонас. Людство просто ще не має досвіду розв'язання проблем такого штибу, проблем, які можуть привести до загибелі людства.

Тому й виникає це напруження між універсальною і партикулярною етиками. Протягом людської історії ми постійно спостерігаємо появу таких напружень. Чому питання, які ставили Сократ і софісти, були актуальними в їхній час? Чому виникає Просвітництво? Слідом за Вітторіо Гьосле я кажу, що Просвітництво це не просто доба в розвитку суспільства, а певний структурний елемент, коли суспільство розвивається в певний спосіб і потребує відповідного рівня рефлексії. Так само відбувається й із окремою людиною. Коли вона ставить собі питання про те, чому вона живе так, як вона живе, і чи має продовжувати жити так далі. Такі питання ставлять собі люди різних культур і традицій, особливо коли вони знайомляться з досвідом інших культур. І так, іноді виникають суперечності.

Тому поворот до комунікативної філософії й пов'язаний з тим, що не досить етичних правил гри, які формуються безпосередньо в етосі, життєсвіті, габітусі. І таких питань про онтологічний вимір етичного дуже багато. Зрештою, це питання про взаємодію моральності та звичаєвості (Moralität und Sittlichkeit). Свого часу Ґеґель дуже вдало зауважив цю відмінність. Але сьогодні ми живемо в такий час, що маємо розв’язувати ті чи інші проблеми, спираючись на соціально-онтологічні та методологічні засоби, які ми маємо в своєму розпорядженні. Бо філософія має бути не тільки епохою, схопленою думкою, а й домаганням істини. Якщо вона втрачає ці домагання, то перетворюється на белетристику або на певні форми літературної творчості.

Тому й виникає тенденція реабілітації практичної філософії та процес парадигмальних змін. Закінчу цей сюжет цитатою з Шьонґер-Мана: «Після того, що спіткало етику після Маркса, Фройда й Гайдеґера, після видання збірника “Реабілітації практичної філософії” за редакцією Манфреда Риделя, у філософських дискусіях дедалі частіше йдеться про етику». Я з цим твердженням повністю згоден. Це аж ніяк не означає, що інші сфери філософії втрачають свою актуальність. Це питання про те, що Аристотель називав «першою філософією». Можемо згадати дискусії між Адорно і Попером, Габермасом і послідовниками Попера. Це були дискусії про методологію. Зокрема, і про дослідження в соціальних науках. Свого часу саме соціальна філософія була таким локомотивом, «першою філософією». Після 70-х років такою першою філософією стають етика і семіотика, що, як показав Апель, перетинаються в етиці дискурсу.

В. Х.: *Тоді чи можна сказати, що ми говоримо про реабілітацію практичної філософії як про певну реакцію ту руїну, що її залишили по собі філософи підозри й раціоналістичні течії, що більше переймалися методологією, ніж аксіологією. Багато з них були тією чи іншою формою звироднілого кантівського формалізму. Повертаючись же до комунікативної філософії, відзначу, що більше не йде мова про якусь одну етику, наприклад західну. Принципово змінюється оптика й ми говоримо про спільну справу всіх. Чи то йдеться про ядерну загрозу, чи про екологію, пандемію COVID-19 тощо.*

А. Є.: Ви правильно говорите про ці тенденції. Але зроблю ще одне уточнення. Часто-густо актори ображаються коли їх ідентифікують за якоюсь однією їх роллю. Головний напрям, який я досліджую – це комунікативна філософія. Але у своїй праці «Етика відповідальності» я показую дві контроверсійні перспективи: з одного боку, це комунікативна філософія, з іншого ж – ціннісний консерватизм. Тобто ми зрозуміли, що сталося з етикою й що далі так жити не можна. Тепер ми шукаємо етичних важелів, як певну нормативну систему, що буде утримувати нас від руху до катастрофи. Постає питання, як мають виглядати ці важелі? Знову згадуємо Канта й потребу пошуку «нової формули». Або ж ми маємо шукати цю форму не в розумі й раціональності, а в якихось попередніх правилах гри, що закорінені в нашій культурі.

Я займався проблематикою ціннісного консерватизму не просто так. Як ми можемо його описати? Це лібералізм в економіці, але ринкові від початку задають певні ціннісні настанови, обмеження. Такий підхід був досить популярним в 70-ті. Герман Любе метафорично назвав цю тенденцію «поверненням блудного сина». Якщо ми дещо збочили зі шляху, то давайте спробуємо знайти в нашій традиції спосіб як можна стати на правильний шлях. І на основі цього вибудувати концепцію дискурсу, що став би певною метаінституцією, якій би підпорядковувались усі інші інституції: економіка, політика, наука тощо.

Якщо ми в одному човні, то давайте, нарешті, будемо діяти відповідно до ситуації. Нещодавно я опублікував статтю в аргентинському журналі «Етика і дискурс». Там я висловив тезу, що коронавірус сьогодні – це найбільший універсаліст, який попри потребу в ізоляції, здатен обєднати людство в пошуках подолання пандемії. Він хоч і діє на рівні «національних квартир», але спонукає «мешканців» цих квартир розв'язувати проблеми на глобальному рівні. Тільки разом можна вирішити це питання. Поодинці ніхто не врятується. Тому треба сідати за стіл переговорів і шукати правильного рішення.

Це підводить нас до іншої проблеми. Не всі форми комунікації є адекватними. І це може створити ускладнення для переговорів. Ні Габермас, ні Апель, ні Бьолер, ні Єрмоленко не заперечують, що морально-етичні належності виникають «природним чином» як етоси, що втілюються у звичаях і традиціях локальних життєсвітів. Але разом із цим ми маємо усвідомлювати, що є й хибні морально-етичні належності. І маси людей з різних традицій і культур існують в просторі хибних уявлень про етичне. Добре, що людство поволі навчається їх тестувати й відкидати, якщо треба. Кожен з нас може згадати такі традиції й звичаї у своїй культурі. Такі, що не дай Бог, вони будуть продовжувати існувати. А це й є етос. Тому суперечності між етноетикою та універсальною етикою може й не бути. Проте маємо тестувати традиційні чесноти й дивитися, чи є вони дієвими. Партикулярний етос не може доконечно суперечити універсалістичним принципам. І навпаки. На цьому побудовані й золоте правило моральності, і категоричний імператив Канта.

І. Д.: *На вашу думку, що для розвитку філософії, у контексті німецької традиції, означав перехід від філософії мови (Sprachphilosophie) до філософії комунікації (kommunikative Philosophie)? Від Гайдеґера, Ґадамера, пізнього Вітгенштайна й філософування про мову – до філософування через, мовлення в комунікативній філософії.*

А. Є.: По-перше, ми можемо дещо сказати, залучаючи згадуваний мною парадигмальний підхід. Загалом, перехід, про який ви говорите розгортається у постгеґелевій філософії. Починається в XIX сторіччі, проходить через усе XX сторіччя у таких напрямах, як інтеракціонізм, філософія мови, філософію інтерсуб'єктивності тощо. Я би також сказав, що сьогодні можемо знайти багато прикладів, які доводять, що ця тенденція не застаріла, а отже, цей перехід триває й у XXI сторіччі. Згадаймо Апелів двотомовик «Трансформації філософії». Апеля почасти називають філософом, який поєднав континентальну й англосаксонську філософські традиції, німецький трансценденталізм і аналітичну філософію. Ключовою фігурою тут був Чарльз Пірс, якого називають американським Кантом. На противагу двоїстій суб'єкт-об'єктній парадигмі, він запропонував троїсту суб'єкт-суб'єкт-об'єктну парадигму. Бо ж людина ніколи не робить дослідження самотужки. Тому зв'язок суб'єкта і об'єкта має бути опосередкований щонайменше ще одним суб'єктом. Проте після Пірса було ще дуже багато плідного і цікавого у філософії. Габермас, зокрема, говорив, що робить те саме, що й Апель, але в площині історії соціальної теорії. Загалом ця парадигма, про перехід до якої ми говоримо, поширюється на всі сфери людської діяльності. Маємо тут згадати

й Петера Ульриха та його «Трансформацію економічного розуму». Він прагне застосувати комунікативно-дискурсивну парадигму до дослідження економічних явищ й побудови певної економічної теорії. Так само ця тенденція властива й політичній філософії, філософії науки, філософії права тощо.

Тут було б доречним утриматися від хибних вражень, які виникають при появі нового напряму у філософії. Особливо сильно це проявляється при появі низки перекладів. І починає здаватися, що лише про цих філософів і говорять, і що широкий загал одразу винаходить собі нову ідентичність.

Підсумовуючи, можна назвати комунікативно-дискурсивний напрям «комунікативним інтернаціоналом». Цей напрям інспірований так званим герменевтично-лінгвістично-прагматично-семіотичним поворотом. Він позначається концептами діалогу, спілкування, дискурсу, перетворюючись на парадигму комунікації, що «знімає» онтологічну й ментальну парадигми. Зокрема, це стосується Франкфуртської (Карл-Отто Апель, Вольфґанґ Кульман) і Берлінської (Дитрих Бьолер, Горст Ґронке, Гольґер Буркгарт) трансцендентальних прагматик, Норвезької прагматичної школи (Гунар Скірбек, Аудун Офсті, Рагнар Ф'єланд), трансцендентально-прагматичної філософії в Італії (Міхель Бореллі, Франческа Капуто, Віргініо Марцоччі), Іспанії (Єсус Коніл-Санчо, Адела Кортіна), Аргентини (Альберто Даміані, Хуліо Де Зан, Дорандо Й. Міхеліні) та ін. Особливо слід зауважити, що цей «комунікативний інтернаціонал» своє інституційне втілення в «Міжнародному філософському центрі Карла-Отто Апеля» (Centro Filosofico Internazionale Karl-Otto Apel), Центрі Ганса Йонаса у Вільному університеті Берліна, до яких належать науковці з багатьох країн світу, зокрема і я. Тому цей напрям у філософії є актуальним і зараз, у його річищі здійснюється багато досліджень, спрямованих на розв'язання найактуальніших проблем сучасності.

І. Д.: *Отож, чи можна сказати, що комунікативна філософія, зрештою, реабілітує концептуально значущу, але змаргіналізовану Ґайдеґером сферу говоріння?*

А. Є.: Можна сказати, що сам Гайдеґерів діагноз про «забуття буття» є підставою для іншого діагнозу – про «забуття логосу». Говорячи про буття, не можна не говорити про засоби, якими ми стверджуємо це буття. Тому комунікативна філософія – це не просто говоріння, звернення до мови, це звернення до мовлення, і насамперед – дискурсу й аргументації, де найважливішим принципом є принцип вагомішого аргументу в дискурсі. Комунікатиний дискурс і розглядається як та інстанція з якої аргументується значущість тих норм та цінностей, що стають проблематичними. Коли те, що формується в життєсвіті, утворюючи певний габітус людини, проблематизується новим досвідом. Тоді виникає питання: а що ж може претендувати на цю значущість? Тому й ідеться про «аргументацію», «дискурс», «консенсус» як поняття, якими сьогодні позначається розум. Отже, питання про Гайдеґера тут переходить у проблему розуму. Але не індивідуального розуму, а колективного, дискурсивно-комунікативого. Тут постає й питання про межі домагань розуму: де лежать ці межі, чи можемо ми засобами дискурсу обґрунтувати ті правила гри, яким ти і я маємо підкорюватись? Адже все це в деякому аспекті постає як певна гра. Там є і своє порушення правил, так. Але жити узагалі без правил – неможливо. Бо всі ці правила виникають у просторі нашої взаємодії, у просторі взаємності, а норми і є «вираженням ґенералізованої взаємності» (Ніклас Луман). А настанову Гайдеґера й Ґадамера ми можемо частково простежити й у ціннісному консерватизмі. Прямим містком тут є Ганс Йонас, який був учнем Гайдеґера, хоч і відсторонився від нього після Другої світової війни, бо не міг йому пробачити співпрацю з націонал-соціалізмом.

Одержано / Received 28.10.2021

Anatoliy Yermolenko, Vsevolod Khoma, Illia Davidenko, Kseniia Myroshnyk

German philosophy in the Ukrainian context (70-80s of the 20th century). Part II

Interview of Vsevolod Khoma, Illia Davidenko and Kseniia Myroshnyk with Anatoliy Yermolenko.

Анатолій Єрмоленко, Всеволод Хома, Ілля Давіденко, Ксенія Мирошник

Німецька філософія в українському контексті (70–80-ті роки XX ст.). Частина II

Інтерв'ю Всеволода Хоми, Іллі Давіденка і Ксенії Мирошник із Анатолієм Єрмоленком.

***Anatoliy Yermolenko**, Doctor of Sciences in Philosophy, Professor, Corresponding Member of the NAS of Ukraine, Director of the H.S. Skovoroda Institute of Philosophy (NAS of Ukraine, Kyiv).*

***Анатолій Єрмоленко**, д. філос. н., професор, член-кореспондент НАНУ, директор Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України.*

e-mail: a_yermolenko@yahoo.de

***Vsevolod Khoma**, master student, Faculty of Philosophy, Taras Shevchenko National University of Kyiv (Ukraine).*

***Всеволод Хома**, магістрант філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка.*

e-mail: mailhap25@gmail.com

***Ілля Давіденко**, магістрант філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка.*

***Illia Davidenko**, master student, Faculty of Philosophy, Taras Shevchenko National University of Kyiv (Ukraine).*

e-mail: illia.davidenko@gmail.com

***Kseniia Myroshnyk**, undergraduate student, Faculty of Philosophy, Taras Shevchenko National University of Kyiv (Ukraine).*

***Ксенія Мирошник**, студентка філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка.*

e-mail: kseniiamyroshnyk@gmail.com