

ЛОКАЛЬНІ КОНТЕКСТИ ГЛОБАЛЬНИХ ФІЛОСОФІЙ

Анатолій Єрмоленко

РЕЦЕПЦІЯ ФІЛОСОФІЇ ДИСКУРСУ З ПЕРСПЕКТИВИ ЗМІНИ ПАРАДИГМ: УКРАЇНСЬКИЙ КОНТЕКСТ

Відновлення незалежності, яке триває в Україні вже понад тридцять років, великою мірою відбилось і на розвитку філософії. Подолання монополії марксизму-ленінізму як провідної ідеології радянських часів, залучення західних концепцій дало можливість інтегрувати українську філософію у світовий філософський простір. Я вже писав про те, що філософія в Україні за час незалежності пройшла складний шлях у цьому напрямі, дедалі більше перетворюючись із пострадянського феномену на складник світової філософської думки. Цей рецептивний процес доволі суперечливий, оскільки у світовій філософії існує чимало напрямів, течій і парадигм, які утворюють доволі строкатий філософський дискурс.

Такі тенденції намітилися уже наприкінці радянських часів, коли філософія в Україні намагалася вийти за вузькі ідеологічні межі, запозичуючи (здебільшого «контрабандою») західні філософські концепти у вигляді «критики буржуазної ідеології». Критикуючи їх, вона прагнула тією чи тією мірою (залежно від міжнародної політичної кон'юнктури) вбудувати ці концепції у тканину «пізнього марксизму як філософії цинічного розуму» [Єрмоленко 2021: 278-285]. Із відновленням незалежності нашої держави цей процес рецепцій поживався, набуваючи інших форматів і проявів. Він перетворився на важливий чинник інтеграції української філософії у світовий філософський простір. У цій статті (I) на прикладі філософії дискурсу буде показано роль перекладу та рецепцій філософських ідей у процесі інтеграції української філософії в середовище світової філософської думки; (II) виходячи з тлумачення розвитку філософії як зміни парадигм, окреслюватиметься роль етики дискурсу як складника філософії мовлення та практичної філософії діалогу в сучасній філософії; (III) буде тематизована закоріненість філософії діалогу в українській філософській традиції та деякі тенденції її розвитку в сучасній філософії України.

© А. Єрмоленко, 2026

I. Переклад і рецепції філософських ідей у розвитку національної філософської традиції та міжкультурної комунікації

Інтеграція української філософії у світовий філософський простір відбувається:

а) через особисті контакти українських філософів із зарубіжними колегами з університетських та академічних центрів, зокрема шляхом стажування і наукових відряджень наших фахівців як гостей професорів і запрошених дослідників, що отримали режим найбільшого сприяння (особливо останнім часом, після повномасштабної російської військової агресії проти України);

б) завдяки засвоєнню тих філософських концепцій, які актуалізуються у світовій філософії, набуваючи власного розвитку відповідно до української філософської традиції;

в) шляхом долучення до сучасної філософської мови (термінологічного та поняттєвого апарату) через переклади українською мовою як класичних, так і сучасних філософських творів. Можна стверджувати, що в нашій країні, зокрема в Інституті філософії імені Г. С. Сковороди НАН України, склалася школа українського наукового перекладу зарубіжної філософської літератури, зокрема й із філософії дискурсу. Такий переклад постає потужним каналом долучення і до світових філософських зразків, і до філософської мови, якою говорить сучасний філософський світ.

У своїх статтях я неодноразово писав про значення перекладацької роботи в розвитку філософської культури, зокрема й у відродженні української філософії після періоду її підпорядкування ідеології. Цитуючи слова сучасного португальського письменника, лауреата Нобелівської премії Жозе Сарамаго «національні літератури творяться письменниками, а світова література – перекладачами», я додавав до цього, що й національні літератури, зокрема і філософія, теж великою мірою творяться перекладачами [ibid.: 334-346]. Адже переклад – це не тільки можливість донести основні ідеї того чи того іноземного твору до україномовних читачів. Бо літератури у світі досить багато, і жодна перекладацька спільнота попри всі зусилля не в змозі впоратись із цим завданням.

Я вважаю, що завдання перекладів є набагато важливішим і скеровується значно фундаментальнішою місією. Переклад є не тільки трансфером культур. Завдяки перекладам та чи та культура отримує можливість подивитися на себе, так би мовити, збоку, очима іншої культури. Тобто піддати саму себе, свої засновки рефлексіям через мову іншої культури й тим оцінити та розвинути саму себе. І навпаки, важливим завданням є переклад праць українських філософів іноземними мовами, насамперед англійською. Це реверсний процес, в якому відбувається взаємне збагачення культур.

Тому переклад як засіб спілкування, діалогу з іншими культурами є неодмінним чинником розвитку культури. Культурна автаркія – це смерть культури, а міжкультурна комунікація – це її життя. Спілкування культур – чинник універсалізації, що й уможливорює існування і розвиток художньої літератури, філософії і культури як такої. Принцип універсалізації – неодмінний чинник розвитку культур. Цей принцип лежить в основі золотого правила як складника світових релігій, що виникає в осьовий час. Цей принцип – в основі категоричного імперативу Канта, він – в основі сьогодишньої етики дискурсу. Цей принцип своєю чергою спирається на принцип взаємності, що проявляється й реалізується зокрема й через переклади.

За приклад можуть правити зусилля арабських середньовічних перекладачів античної філософської літератури, які заклали основи сучасного природознавства, екс-

периментальної науки та технічних інновацій, а «переклад перекладів» у якомусь сенсі уможливив європейське Відродження. Неоціненними є переклади Біблії національними мовами, що стали каталізатором і духовним забезпеченням європейської Реформації. Так само і розвиток української культури складно уявити без здійснених Пантелеймоном Кулішем, Іваном Нечуй-Левицьким, Іваном Огієнком, Іваном Хоменком, Іваном Франком, Лесею Українкою, Олександром Потебнею та багатьма іншими письменниками й науковцями перекладів Біблії (повних і часткових) українською мовою. І сьогоднішнє відродження філософії в Україні неможливе без перекладу світової філософської думки українською мовою [ibid.: 334-346].

Засади наукового перекладу філософської літератури були закладені Григорієм Сковородою, який знав, перекладав та коментував твори світової філософської думки, формулюючи й засадничі принципи перекладу. Нагадаю тільки одне його зауваження-настанову щодо перекладів іншомовних творів рідною мовою. Зокрема, посилаючись на Августа Бухнера, він пише: «Таким чином, коли ми що-небудь перекладаємо з латини, завжди слід враховувати традиції і властивості мови, не обмежуючись передачею смислу і значення слова» [Сковорода 2016: 1331]. Отже, тут ідеться не тільки про адекватне тлумачення смислу, форми і змісту того чи того твору, а й про адекватне відтворення їх саме *засобами мови, якою* перекладають цей твір. Це зауваження, з огляду на нашу культурну, філософську і мовну традицію, слід враховувати не тільки в перекладах, а й у *рецепціях* зарубіжної філософії в українській філософській думці.

У статті про Лесю Українку я зауважив також принципи перекладу, сформульовані нею в «Передмові до поетичних перекладів з давньої єгипетської». Наша велика поетка застосовує метод поетично-герменевтичної реконструкції текстів, зокрема текстів давньої єгипетської літератури. Я вважав вартими наголошення насамперед три принципи, які можна окреслити в зазначеному творі:

а) перекладати не букву, а *дух* первотвору; б) віднайти у рідній мові суголосні форми, близькі мотиви, знайомі ритми, що попри «тричі тисячолітній зміст» самопливом пристають до первотвору; в) усвідомлювати можливу помилку і бути відкритим до наступних перекладів, тлумачень, відповідних до поступу в цій царині, зокрема, з боку майбутніх перекладачів, що цю помилку виправлять. Із цих принципів випливає також висновок про те, що різні культури тісно пов'язані між собою, що не може бути якихось непереборних перешкод для перекладів і рецепцій тих чи тих культурних явищ, а отже й для порозуміння між культурами. Через переклади і рецепції відбувається діалог зі світовими образами, це діалог культур, міжкультурна комунікація, спрямована врешті-решт на досягнення порозуміння між народами, культурами та окремими людьми.

[Єрмоленко 2021б: 28]

Коли мова йде про інтеграцію української філософії до світового філософського простору, виникає чимало питань, зокрема про виокремлення головних тенденцій, напрямів, ідей, які розвиваються у світі, а ще про те, за якими критеріями ми можемо їх ідентифікувати, зауважити як головні. Це питання ще й про те, яким чином узагалі підходити до історії філософії, як її періодизувати, як відтворювати той чи той філософський концепт, щоб він був не тільки історико-філософською даністю, таким собі музейним експонатом, який треба тільки виявити, адекватно зрозуміти і виставити на огляд, а щоб цей концепт можна було би вбудувати в сучасний філософський процес. За методологічну основу тут може правити метод критичної реконструк-

ції, запозичений мною в Юргена Габермаса. Останній у книжці «До реконструкції історичного матеріалізму» пропонує такі типи осмислення історичних соціокультурних явищ: ревізія, реставрація і реконструкція [Habermas 1976: 9]. Саме метод критичної реконструкції, як на мене, може бути провідним методом не тільки у дослідженні тих чи тих віддалених у часі соціокультурних явищ, а й у підходах до розвитку філософії, реконструюючи історичні філософські концепти відповідно до сучасних реалій.

У цьому плані вже Гегель, вибудовуючи історію філософії як філософію історії, прагнув показати, що філософія розвивається не як їй заманеться, а є певним логічним процесом зі своїми законами та закономірностями. Зокрема, сперечаючись із Фіхте з приводу побудови філософської системи (а такі побудови були на той час досить поширеним заняттям), Гегель зауважував, що філософія не є «легким гешефтом», коли, довільно взявши якесь основоположення, можна на його основі розгорнути всю систему. Таким чином Гегель розробляє ідею історичної зумовленості філософського мислення, яку він відносить до корінних особливостей форми (Gestalt) філософування. Тому філософські концепти (як методичний шлях свідомості до абсолютного знання – згадаймо «Феноменологію духу») мали кореляцію з тими шаблонами розвитку, зокрема й історичними, які проходить дух цим напрямом. Це шлях із певними гештальтами (станціями) розвитку самого духу. Звідси філософія поставала як «епоха, схоплена думкою».

Маркс, перевертаючи цей підхід «з голови на ноги», зокрема у «Теоріях доданої вартості», прагнув показати відповідність тієї чи тієї економічної теорії розвитку досліджуваного предмета, а саме – розвитку капіталістичного суспільства. Таке «матеріалістичне розуміння історії» згодом набуло застосування й у філософії, зокрема в концептуалізації етапів розвитку історії філософії, у стилі вульгарного соціологізму «прив'язуючи» її до суспільно-економічних формацій. На подібну, але дещо інакше витлумачену методологію натрапляємо й у Ю. Габермаса, який на основі вже згаданої «реконструкції історичного матеріалізму» прагнув показати історію соціальних теорій (від Макса Вебера до Нікласа Лумана) як шлях до його «Теорії комунікативної дії», відповідно корелюючи ці теорії із власним концептом становлення «суспільства комунікації», запропонованим на протигагу Марксовому концепту «суспільства праці».

Але філософія має бути не тільки сучасною («епохою, схопленою думкою»), вона має бути насамперед істинною (Дитрих Бюлер). Тобто прагнення істини є її головною інтенцією, що, до речі, робить її наукою, попри всілякі постмодерністські прагнення редукувати її до есеїстики. Проте в прагненнях концептуалізації істини виникає проблема виявлення основних запитувань і загальних фундаментальних структур, які трапляються протягом історії філософії. Адже будь-яке пізнання розпочинається із запитань, відповідаючи на які й розвивається філософія. До того ж, згідно з Вітторіо Гьосле, деякі фундаментальні форми філософського мислення повсякчас повторюються, звісно, із новими нюансами, у нових комбінаціях, на новому, можливо, рівні [Гьосле 1999: 455]. У цьому плані важливим методом є також метод структурного порівняння цих головних типів запитувань і загальних фундаментальних структур філософського мислення. Тому нам не уникнути славнозвісного «основного питання філософії».

Попри певну, здавалося б, антикварність та ідеологічну заангажованість цього питання, ставимо ми його в однині чи множині, як на мене, воно не втратило своєї

евристичної значущості й сьогодні. У статті «Основні питання філософії», написаній для Енциклопедії Сучасної України [Єрмоленко 2022: 778-779], я тлумачу основне питання філософії. Спираючись на Габермасів концепт «єдності розуму в розмаїтті його голосів» [Габермас 1999: 255-286], я стверджую, що це питання постає як питання про співвідношення множинного і єдиного, позначене такими бінарними опозиціями, як фактичне і контрфактичне, реальне і ідеальне, іманентне і трансцендентне, як вони постають на різних етапах розвитку філософії. При цьому я застосовую парадигмальний підхід до історії філософії, подібний до того, що був актуалізований Томасом Куном у дослідженнях з історії науки.

II. Філософія дискурсу в системі парадигмальних координат

Отже, скориставшись Куною реконструкцією давньогрецького поняття парадигми, можна разом із Карлом-Ото Апелем застосувати його й до філософії, виявивши певні парадигмальні позиції, щаблі також і в її розвитку: *онтологічну метафізику*, *трансцендентальну філософію свідомості*, або *філософію суб'єкта*, і, нарешті, *трансцендентальну семіотику*, інспіровану *аналітичним*, *прагматичним* та *герменевтичним* поворотом у сучасній філософії [Apel 1993: 42; 2017: 19].

Якщо розглядати цей поворот у системі парадигмальних координат: «буття», «свідомість», «мовлення», а відповідно до способів мислення – онтологічного, рефлексивного та лінгвістичного [Habermas 1988: 20], то цей процес слід тлумачити як перехід від рефлексивного до лінгвістично-прагматичного способу мислення. Враховуючи основні тенденції в сучасній філософії, які розгортаються протягом останнього сторіччя, Апел називає цей поворот герменевтично-лінгвістично-прагматично-семіотичним поворотом [Apel 2018: 19]. Особливе місце в історико-філософському ракурсі посідає «Філософія символічних форм» Ернста Касірера, який історію філософії розглядає як феноменологію символічних форм, вбудовуючи її в семіотичний поворот у сучасній філософії.

Герменевтично-лінгвістично-прагматично-семіотичний поворот, який можна узагальнити як комунікативний поворот, своєю чергою відбиває дві доволі важливі тенденції в сучасній філософії, що проявилися в процесі «реабілітації практичного розуму» та переходу до філософії комунікації, складником якої є практична комунікативна філософія, а її серцевиною – філософія дискурсу. Перша тенденція набула свого концептуального оформлення й ідентифікації у двотомовому збірнику «Реабілітація практичної філософії» за редакцією Манфреда Риделя.

Цей двотомовик був відповіддю й на соціально-онтологічні виклики сучасної доби, діагновані ще класиками соціологічної науки кінця XIX – початку XX сторіччя (зокрема, Максом Вебером) як парадокс раціоналізації. Він був також реакцією на доволі стійку тогочасну тенденцію дедалі більшої маргіналізації практичної філософії як етики. Парадокс раціоналізації полягає в тому, що в процесі раціоналізації суспільства підсистема цілерациональної дії набуває своєї власної динаміки розвитку, утворюючи «вільні від цінностей» сфери сучасного (капіталістичного) суспільства – науку, техніку тощо. І цей діагноз так чи так неодноразово було підтверджено і конкретизовано у філософських, соціологічних і етичних концепціях XX сторіччя: Карла Мангайма, Едмунда Гусерля, представників Франкфуртської школи і багатьох інших.

Своєю чергою й етика як серцевина практичної філософії (принаймні в традиціях від Арістотеля до Канта) дедалі більше маргіналізується. У марксизмі ця тенденція

виявляється, зокрема, у Леніновій тезі «в марксизмі немає і грана етики», запозичений у Вернера Зомбарта. Адже етика тут підпорядкована соціальній онтології, тобто законам об'єктивної ходи історії. Проте така маргіналізація етики є ознакою не тільки марксизму-ленінізму. Вона властива фундаментальній онтології Мартина Гайдегера, екзистенціалізму Жана-Поля Сартра, «критичному раціоналізму» Карла Поппера, філософії фрейдизму та іншим напрямам сучасної філософії, які спираються на ідею доповнювальності раціональності та цінності, інструментальної раціональності й ірраціонального децизіонізму в царині етичних норм і цінностей.

Зрештою така «нечутливість» філософії та соціальних наук до етики, ціннісна нейтральність соціальних систем «пізнього капіталізму» призвели (особливо впродовж останньої третини XX століття) до так званих глобальних проблем сучасності, що й каталізувало виникнення в 1970-ті роки згаданого концепту «реабілітація практичної філософії», започаткованого однойменним збірником Манфреда Риделя. Цей збірник і дав загальну назву провідній тенденції розвитку філософії кінця XX – початку XXI ст., спрямованій до аксіологізації, етизації та «культурної меліорації» не тільки філософії, а й інших соціальних наук, тобто економічної, політичної, екологічної проблематики. За приклад можуть правити доповіді Римського клубу 1960–1970-х років, програмовий твір Ганса Йонаса «Принцип відповідальності», проєкт радіомовлення «Практична філософія / Етика» Карла-Ото Апеля та Дитриха Бюлера [Apel, Böhler 1984] і багато інших творів, що презентують цей процес.

У цьому тексті я не звертатимусь докладно до характеристики цієї потужної тенденції. Останнім часом я про це неодноразово нагадував у своїх публікаціях. У зв'язку з цим процитую лише Ганса-Мартина Шьонгер-Мана, який у статті «Початок справедливості. Постмодерні теорії політичного» зазначає: «попри глибоку кризу, яка спіткала етику з часів Маркса, Ніцше та Фрейда, після програмної «Реабілітації практичної філософії» М. Риделя у філософських дискусіях дедалі частіше йдеться про етику» [Schönherr-Mann 1995: 36].

Зауважу також, що це аж ніяк не означає, що інші дисципліни, такі, як філософська антропологія, соціальна філософія чи філософія науки, стають другорядними чи неактуальними. Тоді довелося б скорочувати філософські курси в університетах, залишаючи безробітними чималу кількість університетських професорів. А якщо говорити серйозно, то йдеться про те, що, з огляду на глобальні проблеми сучасності, етика в її прагматично-семіотичному варіанті набуває парадигмальної значущості, перетворюючись на *першу філософію*. І тут включається друга, не менш важлива тенденція, пов'язана з герменевтично-лінгвістично-прагматично-семіотичним поворотом, складником якої є етика дискурсу.

Дискурсивна етика закорінена у двох античних провідних мотивах: перший полягає в сократичній ідеї діалогу, спрямованого на еленктичне прояснення розуму засобами аргументації через виявлення перформативної супротивності твердження самому собі [Гронке 2006: 36]; другий спирається на християнську ідею спільноти, регулятивним принципом якої є ідеальна, або трансцендентальна, комунікація. Моральний смисл сократичної ідеї діалогу як засобу граничного обґрунтування істинності знання та правильності норм, проявляється в тому, що не можна бути науковцем (тобто прагнути раціональності у своєму дослідженні) і водночас серйозно стверджувати, що не існує жодної моральної норми.

Методологічний поворот від філософії суб'єктивності до філософії інтерсуб'єктивності концептуалізується в етиці дискурсу й позначається такими поняття-

ми, як «аргументація», «дискурс», «консенсус» [Kuhlmann 1985: 215], що передбачає рівноправні стосунки людей у суспільстві й на основі цього – відкрите обговорення громадськістю важливих і актуальних суспільних проблем. Ці поняття, що стали головними з 1970-х років, застосовуються також і у сфері етики та конципіюються в комунікативній парадигмі, що знаходить свій вияв також у комунікативній філософії та етиці дискурсу [Böhler 2013; 2014]. Етика дискурсу формулює інтерсуб'єктивні умови значущості моральних суджень, які постають у реальних процедурах досягнення консенсусу, орієнтованого на регулятивний принцип «ідеальної комунікації». Добро тут розглядається як певні наміри, стани справ і цілі, з якими потенційно можуть висловлювати згоду дієвці й усі ті, кого це стосується. Логічно несуперечлива узагальненість і потенційна дискурсивна когерентність є тут критеріями істини і моральності. Таким чином, етика дискурсу формує сферу моральності, яка є наслідком раціоналізації життєсвіту, що її Габермас називав «габітусом розуму».

Цей поворот уможливорює подолання тих негативних особливостей західної практичної філософії класичного типу (формальний раціоналізм, антропоцентризм і монологізм вихідних засад), які певною мірою зумовили її нечутливість до сучасної проблематики. Адже навряд чи можна розв'язати проблеми сучасного суспільства, встановлюючи константні, раз і назавжди визначені, змістові (метафізичні або релігійні) постулати, і на їх основі формулювати відповідні моральні приписи й настанови. До того ж, у домодерних світоглядах (навіть у світових релігіях) немає досвіду розв'язання сучасних проблем, зумовлених розвитком науково-технічної цивілізації. Ми можемо прагнути лише того, аби обґрунтувати ті *процедури*, на основі яких люди спільно розв'язуватимуть ці проблеми. Обґрунтування цих процедур, які уможливають досягнення порозуміння щодо норм і цінностей, може здійснюватись на основі відкритого громадського дискурсу як останньої інстанції легітимації, регулятивного ідеєю якої є ідеальний, або трансцендентальний, дискурс.

Якщо говорити про поширення філософського явища, позначуваного словами «прагматика» та «етика дискурсу», то можна сказати, що воно має міжнародний топос, про що свідчить таке об'єднання філософів, як Міжнародний філософський Центр Карла-Ото Апеля (Centro Filosofico Internazionale Karl-Otto Apel), представниками якого є філософи з багатьох країн світу. Німеччина представлена різними школами комунікативної філософії та мовної прагматики, зокрема: Франкфуртською трансцендентальною прагматикою (крім згаданого вже Апеля сюди належить також Вольфганг Кульман та ін.), Берлінською трансцендентальною прагматикою (Дитрих Бьолер, Горст Гронке, Єнс Петер Бруне, Гольгер Буркгарт та ін.). Складником комунікативної філософії є також етика дискурсу Ю. Габермаса, який застосовує квазі-трансцендентальну методологію, що спирається на регулятивний принцип ідеальної комунікації. Це й Норвезька прагматична школа (Гунар Скірбек, Аудун Офсті, Рарнар Ф'еланд, Тор Норденстам та ін.), трансцендентально-прагматична філософія Італії (Мікеле Борреллі, Франческа Капуто, Віргініо Марцоччі), Іспанії (Хесус Марсіаль Коніл-Санчо, Адела Кортіна). Аргентину представляє осередок трансцендентальної прагматики та етики дискурсу Університету Буенос-Айреса (Дорандо Хуан Мічеліні, Альберто Даміані, Хуліо Де Сан), Японію – Тетсухіко Шінагава з Університету Кансай (Осака). Теоретична соціологія представлена теорією комунікативної дії вже згаданого Габермаса, семантичною функціонально-системною теорією Нікласа Лумана (Білефельд), дослідженнями суспільства комунікації в теорії модерну Рихарда Мюнха (Бамберг) та ін..

Мені також випала честь належати до Міжнародного філософського центру Карла-Ото Апеля від України, а також до Центру Ганса Йонаса, члени якого великою мірою спираються на методологію трансцендентальної прагматики. Насамперед хочу назвати Почесного президента цього центру Д. Бьолера, великого симпатика України, який активно підтримує нас під час російсько-української війни. Можна стверджувати, що існує своєрідний комунікативно-практичний «інтернаціонал» прагматики та етики дискурсу, що об'єднує філософів, які застосовують і розвивають цю парадигму. Звісно, тут ідеться насамперед про представників тих напрямів у прагматичній філософії, які гуртуються довкола комунікативної філософії та етики дискурсу.

Треба зазначити, що парадигмальний підхід не варто тлумачити як лінійний процес, коли та чи та парадигма цілковито заміщує чи «знімає» собою іншу парадигму. Зауважу також, що порівняно з Т. Куном, який парадигмальні зміни в науці розглядав історично – як наукові революції, коли одна парадигма заступає попередню, такі філософи, як К.-О. Апель, Ю. Габермас та В. Гьосле під парадигмами розуміють не тільки певні історичні етапи розвитку філософії, а й методологічні ознаки трьох фундаментальних запитувань, що лежать в основі побудови відповідних філософських систем.

Скажімо, для онтологічної парадигми основними питаннями постають питання «що таке світ?», «з яких елементів він складається?», «у чому полягає його структура?». До того ж, для цієї парадигми єдність світу утворюється самим буттям. Ментальну парадигму цікавлять передовсім інші питання: «якими засобами ми можемо пізнавати цей світ?», «у чому полягають достеменність, загальнозначущість і очевидність пізнання?». Для неї єдність утворюється принципом повноти (Prinzip der Vollkommenheit), що є складником «факту розуму» (Faktum der Vernunft), як це було у Канта. Своєю чергою, основне питання філософії в комунікативній парадигмі набуває такого вигляду: «якою мірою наші твердження про світ можуть претендувати на загальну значущість?». Відповідь на питання про єдність, згідно з цією парадигмою, слід шукати в площині когерентності висловлювань про світ, узasadниченої регулятивним принципом *консенсусу* усіх можливих учасників дискурсу як ідеальної (Ю. Габермас), трансцендентальної (К.-О. Апель, Д. Бьолер) комунікації.

Парадигмальний підхід може бути застосований і в етиці. У зв'язку з цим звернімося до настанови Імануеля Канта, який, відповідаючи на рецензію досить відомого на той час представника практичної філософії Готлоба Августа Тителя «Про моральну реформу пана Канта», у примітках до Передмови до «Критики практичного розуму» зауважив таке: «Один рецензент, який хотів виповісти щось несхвальне про цей твір [«Основоположення метафізики звичаїв» – А. Є.], зробив це влучніше, ніж, либонь, 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 та 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 безкорисним формулу, яка робить це стосовно всякого обов'язку взагалі» [Кант 2004: 12].

Ця досить дотепна Кантова відповідь «одному рецензентові» свідчить не тільки про скромність мислителя щодо свого місця в розвитку практичної філософії, а й

про усвідомлення ним значущості цього місця. Вона може правити сьогодні за дороговказ у пошуку такої «нової формули», щоб точно визначити, «що треба робити, щоб виконати завдання і не схибити», враховуючи і нові виклики доби, які стоять перед нами, і ті пізнавальні й методологічні (парадигмальні) засоби, які ми маємо у своєму розпорядженні. Адже ми не можемо винайти щось абсолютно нове у філософії, зокрема й у етиці – ми можемо лише знову і знову шукати відповіді на «вічні питання».

Таким чином формула, про яку говорить Кант, в онтологічній парадигмі постає у вигляді «золотого правила» моральності: «І як бажаєте, щоб вам люди чинили, так само і ви чиніть їм». Останнє в різних редакціях присутнє в усіх великих релігіях, а також у філософії «осьового часу», зокрема в Арістотеля. На питання «як поводитися зі своїми друзями?» Стагірит відповідає: «Так, як би хотілося, щоб вони поводитися з вами». Ця відповідь в універсалізованому вигляді відбиває принцип взаємності.

У ментальній парадигмі – це категоричний імператив Канта «Чини тільки згідно з тією максимою, через яку ти повсякчас міг бажати, щоб вона стала всезагальним законом» [Kant 1977: 51]. У парадигмі ж філософії мовлення, до якої належить і етика дискурсу, ця формула має такий вигляд: «Дбай про аргументи і такі рішення, дії яких дістали б консенсусу і в ідеальній комунікативно-аргументативній спільноті; і дбай про те, щоб робити внесок у реалізацію таких відносин, які якомога більше наближались би до структур визнання і діалогу чистої комунікативної спільноти!» [Бюлер 2014: 96]. Як бачимо, золоте правило і категоричний імператив формулюються на основі принципу універсалізації взаємності, що набуває визначеності залежно від тієї чи тієї парадигми.

Однак парадигмальний підхід аж ніяк не означає, що одна парадигма цілковито заступає попередню, або, скажімо, що перша парадигма не містила в собі теорію пізнання, мовленнєву прагматику чи семіотику, або що новоевропейський трансценденталізм цілковито залишив поза увагою тему інтерсуб'єктивності, а сьогоднішня філософія не переймається метафізикою та гносеологією. Ідеться радше про те, *що саме* з філософських дисциплін є рушієм розвитку всіх інших, тобто що є *першою філософією* в сенсі Арістотеля. Сьогодні такою першою філософією і постає трансцендентальна семіотика.

Якщо людське відношення до світу і його пізнання відобразити схемою «S–O–відношення», а між ними помістити знакову систему – «Z» (нім. das Zeichen– знак), враховуючи той факт, що відношення людини («S») до світу (об'єкта – «O») не є відношенням усамітненого суб'єкта до об'єкта (*двоїсте* відношення суб'єктивної парадигми філософії свідомості), а опосередковане іншим суб'єктом, точніше – іншими суб'єктами (інтерсуб'єктивна парадигма філософії комунікації), то ця формула матиме вигляд *троїстого* відношення S–Z–O, запропонованого «американським Кантом», фундатором прагматизму Чарльзом Пірсом. Із цього міркування можна зробити такий висновок: коли центр уваги пізнання зосереджено на місці об'єкта (O), ми маємо онтологічну парадигму; коли увага зміщується в бік суб'єкта (S), у гру вступає парадигма суб'єктивності; а коли на передній план виходить знакова система (Z), враховуючи, що відношення S–O опосередковане системою знаків (S–Z–O), провідною є парадигма інтерсуб'єктивності.

З огляду на факт асинхронії як суспільно-історичного, так і філософського та морально-етичного видів розвитку, можна стверджувати, що та чи та парадигма може виринати з глибин історії філософської думки й виходити на передній план у певні

історичні епохи, коли панівною залишається інша парадигма, в якій нові проблеми ще не мають достатнього розв'язання. Цей процес може набувати також і зворотної спрямованості, коли відбувається регресія не тільки в суспільно-історичному, а й у світоглядному, філософському та ціннісному розвитку. За приклад може правити соціальна практика нацистської Німеччини, філософія якої у своєму антипросвітницькому, антиуніверсалістському проєкті подолання «забуття буття» регресувала до «забуття розуму». Цей регрес був критично переосмислений в німецькій літературі, філософії та соціології [Böhler 1984: 166-216].

Іншим прикладом може бути сучасна Росія, яка пішла колом і в суспільно-історичному розвитку, повертаючись до домодерних соціальних форм, і в розвитку ціннісно-філософському, реанімуючи домодерні світоглядні уявлення та ціннісні уподобання. Реанімуючи «традиційні цінності» шляхом перетворення історіографії на ідеологію, російські політики, ідеологи та пропагандисти вдаються до ціннісного консерватизму в найгірших його проявах, а то й до світоглядного мракобісся та релігійного фундаменталізму, узасадничених шовіністичними ідеями «руського мира» [Єрмоленко 2021: 15-26]. Це особливо дається взнаки під час російсько-української війни [Єрмоленко 2025, с. 15].

Отже, парадигми можуть заступати одна одну, а можуть і співіснувати, доповнювати одна одну шляхом трансгресії. Враховуючи ж концепт розвитку філософії по спіралі, запропонований В. Гьосле в книжці «Філософська система Гегеля», можна стверджувати, що розв'язання тих чи тих філософських проблем може поставати на нових рівнях, залежно від нашого досвіду і нових пізнавальних можливостей. Таку трансгресію спостерігаємо вже у філософії Гегеля, який прагнув поєднати онтологічну парадигму із трансцендентальним ідеалізмом як філософією свідомості, а до того ж – на основі ідеї тотожності суб'єкта і об'єкта «зняти» філософію свідомості в межах самої філософії свідомості, надаючи категоріям свідомості буттєвих вимірів.

Є філософи, пізнавальні уподобання яких залишаються на боці парадигм, які, здавалося б, залишилися тільки історико-філософською даністю. Показовою тут є полеміка Дитера Генріха і Юргена Габермаса. Зокрема, перший, відомий дослідник німецького трансцендентального ідеалізму, дискутуючи з Габермасом [Heinrich 1987: 11-43], вибудовує, попри зазначені «методологічні повороти», концепцію метафізики із застосуванням парадигми філософії самосвідомості німецького трансценденталізму, за що своєю чергою зазнає критики з боку Габермаса [Habermas 1988: 18-23].

Так само й Ганс Йонас, відповідаючи на закид читача рукопису «Принцип відповідальності» (*це «одного рецензента»*) про «антикварність» філософської мови цієї книжки (мовляв, твір написано застарілою мовою, тому варто було би скористатися послугами редактора), дотепно зауважив: «усвідомлюючи, що я підхожу до сучасного предмета за допомогою вкрай несучасної, навіть архаїчної філософії, я не вважаю недоречним, коли подібне напруження позначатиметься і на стилі» [Йонас 2001: 10]. Додам до цього, що тут ідеться не тільки про мову викладу чи про стиль. Ідеться про застосування певних пізнавальних засобів, які не доконечно мають збігатися з панівною тенденцією чи парадигмою. Однак Йонас, учень Гайдегера і прихильник докантової парадигми, підпорядковуючи аксіологію онтології, звертається й до діалогічного методу. Підтвердженням цієї обставини стала знахідка Д. Бюлера (у домашній бібліотеці Йонаса в Нью-Рошел) – Йонасові багатосторінкові рукописні виписки з програмного твору Бубера «Я і Ти» [див.: Böhler-Auras 2000: 9-10].

Також і В. Гьосле, прагнучи поєднати філософські підходи Йонаса і трансцендентальної прагматики, переосмислює останню на основі трансформованої філософії абсолютного ідеалізму Гегеля, унаслідок чого категорії інтерсуб'єктивності постають водночас і категоріями буття як такого. Таким чином, Гьосле певною мірою повторює шлях від суб'єктивного (інтерсуб'єктивного) до абсолютного ідеалізму на новому парадигмальному рівні. Поєднання трансцендентальної філософії з метафізикою дає змогу онтологічно обґрунтувати моральні належності, уникаючи при цьому, з одного боку, «натуралістичної хибки» та, з іншого, суб'єктивного (інтерсуб'єктивного) соліпсизму й морально-етичного релятивізму. Це уможливорює легітимацію моральних норм за умов секуляризованої культури та кризи традиційних морально-етичних систем. Зрештою і сама трансцендентальна прагматика Апелевого ґатунку є поєднанням німецької трансцендентальної філософської традиції та сучасної філософії мовлення. Як пише Гьосле, «трансцендентальна прагматика як трансцендентальна філософія повертається до засад класичної німецької філософії; як філософія інтерсуб'єктивності вона є справжнє дитя ХХ століття» [Гьосле 1999: 468].

III. Українська традиція філософії діалогу й рецепції філософії прагматизму, комунікативної філософії та етики дискурсу

Можна навести й інші приклади подібних парадигмальних трансгресій протягом історії філософії. В українській філософії красномовним свідченням цього може бути Григорій Сковорода, який у своїй філософській творчості застосовує всі три зазначені парадигми: онтологічну, ментальну і діалогічно-семіотичну. Цю гіпотезу свого часу я висунув під впливом думки Дмитра Чижевського, яку дослідила Ірина Валявко у розділі своєї кандидатської дисертації, який має назву «Осмислення філософії Григорія Сковороди в працях Дмитра Чижевського». Зокрема дослідниця звернула увагу на ту обставину, що Чижевський, називаючи Сковороду «українським досократиком», зауважив у його творчості «філософський інструментарій післясократівської філософії» [Валявко 1997: розд. I, §2, с. 4].

Таким чином, Чижевський відкрив у Сковороди єдність досократичної, сократичної і постсократичної методологій. Така методологічна (парадигмальна) єдність впливає з концепції трьох світів Сковороди, чільне місце в якій посідає вчення про символічний світ, яке є так само сучасним, як і його концепція сократичного діалогу, особливо з огляду на семіотичний поворот у сучасній філософії. Зауважу також, що через Дмитра Чижевського й Амоса Коменського вироблений Сковородою концепт символічного світу Біблії потрапляє на сторінки твору Ганса Блюменберга «Світ як книга», уможливаючи «прочитуваність світу» (*Lesbarkeit der Welt*) [Блюменберг 2005: 97]. Так у перехресті семіотичного повороту сьогодні «зустрічаються» «Світ як книга» Ганса Блюменберга й «Алфавіт, або Букварь Мира» Григорія Сковороди. Так «зустрічаються» українська філософська традиція із західноєвропейською.

У своїх працях про парадигмальну єдність філософії Сковороди, яка, звісно, потребує додаткових досліджень, я обстоював тезу про те, що саме парадигма сократичного діалогу є провідною у філософії, житті та габітусі Сковороди. Філософія сократичного діалогу в порівнянні з філософією трансцендентального ідеалізму Канта, ровесника Сковороди, спершу здавалася дещо застарілою. Однак, враховуючи той факт, що новоевропейська філософія дедалі більше монологізує філософський

дискурсе¹, філософія Сковороди, з огляду на основні тенденції в сучасній філософії, набуває особливої актуальності та значущості саме в наш час.

Ще раз згадаймо провідні тенденції в сучасній філософії, пов'язані з парадигмальним поворотом. Сократична філософія діалогу, як показав Леонід Ушкалов, набула подальшого розвитку у філософії Олександра Потебні, який через філософію Гумбольдта і Сковороди перетворює діалог не тільки на провідний філософський метод, а й на спосіб життя (габітус), споріднений зі способом життя Сковороди. Недарма Потебню називали «другим Сковородою» [Ушкалов 2017: 7].

У згаданій уже статті про Лесю Українку я зауважував застосування сократичного діалогу в її драматургічній творчості. Там йшлося також про діалог в інших представників української літератури, про закоріненість діалогу в українській культурній традиції [Єрмоленко 2021б: 28]. Адже традиція діалогу великою мірою є органічною для нашої культури: розв'язувати спірні питання шляхом діалогу, спрямованого на досягнення порозуміння, є «сродною» для нашої соціокультурної традиції справою, габітусом нашого народу. Так само і практика деліберації (прямої демократії шляхом обговорення) має давню традицію, що сягає народних зборів вільних громадян (віче) в Давній Русі. Ця практика постає також в інституції «чорної ради» держави Війська Запорозького і, зрештою, набуває своєї довершеної форми в революційних подіях на Майдані: Помаранчевій революції та Революції гідності, які стали важливим чинником становлення інституцій деліберативної демократії, національно-визвольних змагань українського народу в наш час.

Зауважу також, що в нашій країні, зокрема в Інституті філософії імені Г. С. Сковороди НАН України, склалася потужна традиція дослідження філософії, пов'язаної з герменевтично-лінгвістично-прагматично-семіотичним поворотом і застосовуванням її методологічних здобутків до дослідження сучасного українського суспільства. Часто-густо київське коло філософів ототожнюють зі світоглядно-антропологічною філософією. Проте я пристаю до думки Василя Лісового, який наголошував на тому, що в київському колі філософів існувала й розвивається сьогодні не тільки світоглядно-антропологічна традиція, узасадничена дослідженнями Володимира Шинкарука, а й способи філософського мислення, інспіровані аналітичною філософією [Лісовий 2014: 474].

Ці способи мислення набули особливої значущості останньої третини ХХ – першої третини ХХІ ст., пройшовши шлях свого становлення й розвитку: від прихованого залучення цих концепцій під прикриттям «критики буржуазної філософії» 1970–80-х років через українські переклади та рецепції їх у пострадянський період 1990-х років і, нарешті, до їх активного застосування і творчого розвитку перших десятиріч ХХІ ст.. У цей час їх застосування поширювалось на дослідження українського суспільства, зокрема інституцій деліберативної демократії. Водночас були окреслені й методологічні межі цих способів мислення.

Як уже зазначалось, складником цих способів мислення, отже – зазначеного парадигмального повороту, є неосократичний діалог. Тому витоки нашої мовно-прагматичної традиції, етики дискурсу та філософії комунікації, звісно, ідуть насамперед від українського Сократа – Григорія Сковороди. Адже він застосовував еленктичний метод сократичного діалогу, спрямований на виявлення суперечностей у

¹ Як не згадати тут «Discours de la méthode» Рене Декарта й поготів – німецький трансцендентальний ідеалізм.

висловлюваннях співрозмовників. Дискурсивно-діалогічний метод (через комунікативну філософію) набув подальшого розвитку в дослідженнях співробітників Інституту, які спирались на діалогічну філософію Сковороди та філософію мовлення Потебні, а також на рецепції аналітичної філософії, започатковані Мирославом Поповичем і Василем Лісовим [Єрмоленко et al. 2017; Єрмоленко 2021].

Ця традиція набула свого подальшого застосування й у працях інших співробітників нашого Інституту – протагоністів дискурсивних практик: Мирослава Поповича, Валентина Лук'янця. До комунікативної парадигми в нашому Інституті належать також дослідження Анатолія Єрмоленка, Людмили Ситніченко, Володимира Купліна та їхні переклади українською мовою праць представників цієї парадигми; у Київському національному університеті імені Тараса Шевченка цей напрям представлений насамперед працями Анатолія Лоя. Із представників молодшого покоління слід назвати Олексія Ведрова та Єлизавету Борисенко, які використовують методологію етики дискурсу в дослідженнях комунікативної філософії, з'ясовуючи можливості її застосування до аналізу реалій сучасного українського суспільства [див.: Єрмоленко 2026: 7-23]. Дослідження, рецепції та застосування комунікативної філософії та етики дискурсу виходять за межі київського кола філософів – на осередки протагоністів цієї парадигми натрапляємо в університетах Харкова (Марія Култаєва, Катерина Карпенко, Ніна Бусова та ін.), Дніпра (Ольга Висоцька), Львова (Андрій Дахній) та ін. [див. також: Єрмоленко 2021: 5-6].

Таким чином, коли йдеться про рецепції в Україні основних напрямів і парадигм західної філософської думки, пов'язаних, зокрема, із зазначеним поворотом, то виявляється, що *це не зовсім рецепції* у прямому розумінні цього слова. Це не просто запозичення або застосування іншого культурного й філософського досвіду шляхом перенесення його на ґрунт нашої соціокультурної та філософської традиції. Це залучення і розвиток іншого культурного досвіду із врахуванням власної культурної (зокрема й філософської) традиції. Понад те, тільки спираючись на фундамент цієї традиції, можна зрозуміти й ті тенденції, які відбуваються в сучасній зарубіжній філософії. І навпаки – через сучасні тенденції в зарубіжній філософії можна зрозуміти і власну філософську традицію. Адже в українській філософії, про що вже йшлося, склалася потужна парадигмальна традиція прагматики, філософії інтерсуб'єктивності, діалогу, етики дискурсу [Єрмоленко 2021]. Ця традиція, як уже зазначалося, закорінена в концепті скоратичного діалогу Сковороди, який є не тільки пізнавально-теоретичним методом, а й безпосередньою практикою аргументативного діалогу як «габітусу розуму».

Ця традиція урешті-решт позначилася на розвитку соціальної теорії у відділі соціальної філософії Інституту філософії. Ідеться про розробку концепції інституціоналізації деліберативної демократії українського суспільства [Єрмоленко 2023]. У цьому плані дослідження науковців Інституту філософії стали основою вироблення методологічних принципів і настанов обґрунтування соціальних і моральних норм, а також процедур легітимації соціальних інституцій українського суспільства, що великою мірою стало основою для теоретичного забезпечення соціальних перетворень, демократизації, отже – модернізації українського суспільства.

Щоправда, за часів цифрових технологій, як показав Габермас в одній із останніх своїх праць «Нові структурні перетворення у сфері публічності та деліберативна політика» [Habermas 2022], виявились і парадигмальні межі діалогу, комунікації та аргументативного дискурсу як складників деліберативної демократії. Особливо ці

межі стали очевидними в умовах російсько-української війни, коли руйнуються не тільки можливості деліберативної демократії, а й світовий ціннісно-нормативний порядок загалом. У своїх працях я неодноразово звертав увагу на той очевидний факт, що «досить складно дискурсувати, коли в тебе стріляють», ба більше – коли твій співрозмовник тільки удає, що прагне перемовин, приховуючи свої справжні – агресивні – цілі.

Цю думку я прагнув донести і до світової громадськості у своїй полеміці з Габермасом, опублікованій у «Frankfurter Allgemeine» під назвою «Спротив замість перемовин» і передрукованій українською мовою у «Філософській думці» та інших виданнях. Цю суперечку я закінчив таким висновком: «настають моменти, коли нескінченна інтерсуб'єктивність має свої межі. Коли треба знову ставати *суб'єктом*, знову знайти в собі мужність до розуму, і не тільки до комунікативного, а й до стратегічного розуму “зادля продовження справжнього (echten) людського життя на землі” (“Permanenz echten menschlichen Leben auf Erden”) (Г. Йонас). Тому нам усім потрібна спільна перемога над злом, і світ має об'єднатися задля цього» [Єрмоленко 2022: 63].

Та попри цей новий, трагічний досвід війни нам і надалі доведеться навчатися діалогу і практикувати його в суспільстві. Нам і надалі, після нашої перемоги, треба буде розбудовувати інституції деліберативної демократії, спираючись і на сучасну європейську тенденцію «реабілітації практичної філософії», складником якої є неосократичний діалог, і на традицію сквородинського діалогу, закорінену в українській культурі та реконструйовану як *неосковородинський* діалог. Адже нам є в кого навчатися діалогу – у Сковороди, українського Сократа, у Потебні, «другого Сковороди», у Лесі Українки, Василя Лісового, Мирослава Поповича.

Отже, з огляду на сучасні реалії і тенденції, тобто враховуючи неунікненну потребу як у внутрішньому діалозі особистості, так і в діалозі як «публічному застосуванні розуму», нам треба буде постійно розвивати *неосковородинський* діалог, навчаючись не тільки здатності говорити й чути одне одного, а й «інституціалізації розуму», тобто критичному мисленню в аргументативному діалозі задля ствердження в суспільстві інституцій деліберативної демократії як «габітусу розуму». Творення такого габітусу розуму, що спирається на примат діалогічного, морально-практичного розуму над монологічним, теоретично-технічним його проявом, особливо важливе в ситуації кризи світового ціннісно-нормативного порядку, коли сумнівною «альтернативою» є тільки глобальна катастрофа.

СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ

- Блюменберг, Г. (2005). *Світ як книга*. (В. Єрмоленко, Перекл.). Київ: Лібра. <https://ars.vntu.edu.ua/index.php/ars/catalog/book/380>
- Бьолер, Д. (2014). *Відповідальність за майбутнє з глобальної перспективи. Актуальність філософії Ганса Йонаса та етики дискурсу*. (А. Єрмоленко, Перекл.). Київ: Стилос.
- Валявко, І. (1997). Дмитро Чижевський як дослідник української філософської думки. [Дис. ... канд.філос.н., НАН України, Ін-т філософії]. ОУНБ ім. Д.І. Чижевського (Кропивницький). <https://library.kr.ua/wp-content/elib/valavko/osmislennya.pdf>
- Габермас, Ю. (1999). Єдність розуму в розмаїтті його голосів. In А. М. Єрмоленко, *Комунікативна практична філософія. Підручник* (сс. 255-286). Київ: Лібра.
- Гьосле, В. (1999). Трансцендентальна прагматика як фіхтеанство інтерсуб'єктивності. In А. М. Єрмоленко, *Комунікативна практична філософія. Підручник* (сс. 455-478). Київ: Лібра.

- Гронке, Г. (2006). Сократичний діалог. Дискурсивна етика як суспільна етика відповідальності і її діалогічна практика. In А. Єрмоленко (Ред.), *Цінності громадянського суспільства і моральний вибір: український досвід* (сс. 36-51). (В. Кебуладзе, Перекл.). Київ: Етна-1.
- Єрмоленко, А. (2021). *Дискурс. Комунікація. Моральність*. Київ: Наукова думка.
- Єрмоленко, А. (2021а). Філософія як чинник духовної незалежності України. *Філософська думка*, (3), 47-63. <https://doi.org/10.15407/fd2021.03.047>
- Єрмоленко, А. (2021б). Сократичний діалог у практично-поетичній філософії Лесі Українки. *Філософська думка*, (2), 20-36. <https://doi.org/10.15407/fd2021.02.020>
- Єрмоленко, А. (2021в). «Русский мир» – ідеологія російського імперіалізму. In Г. П. Ковadlo & В. П. Волковський (Упоряд.), *Філософські діалоги '2021. «Русский мир» як доктрина: витоки, загрози, методи* (Вип. 21-22, сс. 15-26). Київ: Ін-т філософії ім. Г. С. Сковороди НАНУ. <https://ars.vntu.edu.ua/index.php/ars/catalog/book/290>
- Єрмоленко, А. (2022). Спротив замість перемовин. *Філософська думка*, (3), 59-63. <https://dumka.philosophy.ua/index.php/fd/article/view/617>
- Єрмоленко, А. (2022а). Основні питання філософії. In І. М. Дзюба, А. І. Жуковський, М. Г. Железняк et al. (Ред.), *Енциклопедія Сучасної України* (Т. 24, сс. 778-779). Київ: Ін-т енциклоп. досліджень НАНУ.
- Єрмоленко, А. (2025). Актуальність універсалістської етики відповідальності в умовах війни та кризи ціннісно-нормативного порядку. *Філософська думка*, (1), 66-81. <https://doi.org/10.15407/fd2025.01.066>
- Єрмоленко, А. (2026). Трансцендентальна прагматика в топосі герменевтично-лінгвістично-прагматично-семіотичного повороту. *Філософська думка*, (1), 7-23. <https://doi.org/10.15407/fd2026.01.007>
- Єрмоленко, А., Попович, М., Малахов, В., & Ковadlo Г. (2017). *Діалог як шлях до порозуміння. Монографія*. Київ: Ін-т філософії імені Г. С. Сковороди НАНУ.
- Йонас, Г. (2001). *Принцип відповідальності. У пошуках етики для технологічної цивілізації*. (А. Єрмоленко & В. Єрмоленко, Перекл.). Київ: Лібра. <https://ars.vntu.edu.ua/index.php/ars/catalog/book/366>
- Кант, І. (2004). *Критика практичного розуму*. (І. Бурковський, Перекл.; А. Єрмоленко, Ред.). Київ: Юніверс.
- Лісовий, В. (2014). *Спогади. Поезії*. Київ: Смолоскип.
- Apel, K.-O. (1993). Nichtmetaphysische Letztbegründung? In E. Braun (Hrsg.), *Die Zukunft der Vernunft aus der Perspektive einer nichtmetaphysischen Philosophie* (S. 59-86). Würzburg: Konigshausen & Neumann.
- Apel, K.-O. (2017). *Transzendente Reflexion und Geschichte*. Berlin: Suhrkamp.
- Apel, K.-O., Böhler, D., & Rebel, K. H. (Hrsg.). (1984). *Praktische Philosophie/Ethik. Studentexte 1-3. Funkkolleg*. Weinheim: Beltz.
- Böhler, D. (1988). Die deutsche Zerstörung des politisch-ethischen Universalismus. Über die Gefahr des - heute (post-) modernen - Relativismus und Dezisionismus. In P. Rohs et al. (Hrsg.), *Zerstörung des moralischen Selbstbewußtseins: Chance oder Gefährdung? Praktische Philosophie in Deutschland nach dem Nationalsozialismus* (S. 166-216). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Böhler, D. (2013). *Verbindlichkeit aus dem Diskurs. Denken und Handeln nach der sprachpragmatischen Wende*. München: Karl Alber.
- Böhler, D. (2014). *Verbindlichkeit aus dem Diskurs. Denken und Handeln nach der Wende zur kommunikativen Ethik - Orientierung in der ökologischen Dauerkrise*. München: Karl Alber.
- Böhler-Auras, C. (Hrsg.). (2000). *Das Prinzip Mit-verantwortung. Ethik im Dialog. Report 2000*. Berlin: Oberhofer.
- Habermas, J. (1976). *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- Habermas, J. (1988). *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, J. (2022). *Ein neuer Strukturwandel der Öffentlichkeit und die deliberative Politik*. Berlin: Suhrkamp.
- Henrich, D. (1987). Was ist Metaphysik - was Moderne? Thesen gegen Jürgen Habermas. In D. Henrich, *Konzepte. Essays zur Philosophie in der Zeit* (S. 11-41). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Kant, I. (1777). Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. In I. Kant, *Werke in zwölf Bänden* (B. 7). (W. Weischedel, Hrsg.). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Krohn, D., Neißer, B., & Walter, N. (Hrsg.). (1996). *Diskurstheorie und Sokratischer Gespräch*. Frankfurt am Main: Dipa.
- Kuhlmann, W. (1985). *Reflexive Letztbegründung*. München: Karl Alber.
- Riedel, M. (Hrsg.). (1974). *Rehabilitierung der praktischen Philosophie* (B. 1-2). Freiburg: Rombach.
- Schönherr-Mann, H.-M. (1995). Ein Anfang der Gerechtigkeit. Postmoderne Theorien des Politischen. *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 49(1), 36-53.

Одержано 11.01.2026

REFERENCES

- Apel, K.-O. (1993). Nichtmetaphysische Letztbegründung? In E. Braun (Hrsg.), *Die Zukunft der Vernunft aus der Perspektive einer nichtmetaphysischen Philosophie* (S. 59-86). Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Apel, K.-O. (2017). *Transzendente Reflexion und Geschichte*. Berlin: Suhrkamp.
- Apel, K.-O., Böhler, D., & Rebel, K. H. (Hrsg.). (1984). *Praktische Philosophie/Ethik. Studententexte 1-3. Funkkolleg*. Weinheim: Beltz.
- Blumenberg, G. (2005). *The World as a Book*. (A. Yermolenko, Transl.). [In Ukrainian]. Kyiv: Libra. <https://ars.vntu.edu.ua/index.php/ars/catalog/book/380>
- Böhler, D. (1988). Die deutsche Zerstörung des politisch-ethischen Universalismus. Über die Gefahr des - heute (post-) modernen - Relativismus und Dezisionismus. In P. Rohs et al. (Hrsg.), *Zerstörung des moralischen Selbstbewußtseins: Schance oder Gefährdung? Praktische Philosophie in Deutschland nach dem Nationalsozialismus* (S. 166-216). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Böhler, D. (2013). *Verbindlichkeit aus dem Diskurs. Denken und Handeln nach der sprachpragmatischen Wende*. München: Karl Alber.
- Böhler, D. (2014). *Responsibility for the Future from a Global Perspective. The Relevance of Hans Jonas's Philosophy and Discourse Ethics*. (V. Yermolenko, Transl.). [In Ukrainian]. Kyiv: Stylos.
- Böhler, D. (2014). *Verbindlichkeit aus dem Diskurs. Denken und Handeln nach der Wende zur kommunikativen Ethik - Orientierung in der ökologischen Dauerkrise*. München: Karl Alber.
- Böhler-Auras, C. (Hrsg.). (2000). *Das Prinzip Mit-verantwortung. Ethik im Dialog. Report 2000*. Berlin: Oberhofer.
- Gronke, G. (2006). Socratic dialogue. Discursive ethics as a social ethics of responsibility and its dialogical practice. In A. Yermolenko (Ed.), *Values of civil society and moral choice: Ukrainian experience* (pp. 36-51). (V. Kebuladze, Transl.). [In Ukrainian]. Kyiv: Etna-1.
- Habermas, J. (1976). Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, J. (1988). *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, J. (2022). *Ein neuer Strukturwandel der Öffentlichkeit und die deliberative Politik*. Berlin: Suhrkamp.

- Habermas, Yu. (1999). Unity of Mind in the Diversity of Its Voices. In A. M. Yermolenko, *Communicative Practical Philosophy. Textbook* (pp. 255-286). [In Ukrainian]. Kyiv: Libra.
- Henrich, D. (1987). Was ist Metaphysik - was Moderne? Thesen gegen Jürgen Habermas. In D. Henrich, *Konzepte. Essays zur Philosophie in der Zeit* (S. 11-41). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hösle, V. (1999). Transcendental pragmatics as Fichteanism of intersubjectivity. In A. M. Yermolenko, *Communicative practical philosophy. Textbook* (pp. 455-478). [In Ukrainian]. Kyiv: Libra.
- Jonas, G. (2001). *The principle of responsibility. In search of ethics for technological civilization*. (A. Yermolenko & V. Yermolenko, Transl.). [In Ukrainian]. Kyiv: Libra. <https://ars.vntu.edu.ua/index.php/ars/catalog/book/366>
- Kant, I. (1977). *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. In I. Kant, *Werke in zwölf Bänden* (B. 7). (W. Weischedel, Hrsg.). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Kant, I. (2004). *Critique of practical reason*. (I. Burkovsky, Transl.; A. Yermolenko, Ed.). [In Ukrainian]. Kyiv: Universe.
- Krohn, D., Neißer, B., & Walter, N. (Hrsg.). (1996). *Diskurstheorie und Sokratischer Gespräch*. Frankfurt am Main: Dipa.
- Kuhlmann, W. (1985). *Reflexive Letztbegründung*. München: Karl Alber.
- Lisovyi, V. (2014). *Memories. Poems*. [In Ukrainian]. Kyiv: Smoloskyp.
- Riedel, M. (Hrsg.). (1974). *Rehabilitierung der praktischen Philosophie* (B. 1-2). Freiburg: Rombach.
- Schönherr-Mann, H.-M. (1995). Ein Anfang der Gerechtigkeit. Postmoderne Theorien des Politischen. *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 49(1), 36-53.
- Valyavko, I. (1997). *Dmytro Chyzhevsky as a Researcher of Ukrainian Philosophical Thought* [Doctoral dissertation, NAS of Ukraine, Institute of Philosophy]. [In Ukrainian]. D.I. Chyzhevsky National Library of Sciences (Kropyvnytskyi). <https://library.kr.ua/wp-content/elib/valavko/osmislennya.pdf>
- Yermolenko, A. (2021). *Discourse. Communication. Morality*. [In Ukrainian]. Kyiv: Naukova Dumka.
- Yermolenko, A. (2021a). Philosophy as a factor of spiritual independence of Ukraine. *Filosofska dumka*, (3), 47-63. <https://doi.org/10.15407/fd2021.03.047>
- Yermolenko, A. (2021b). Socratic dialogue in Lesya Ukrainka's poetic and practical philosophy. [In Ukrainian]. *Filosofska dumka*, (2), 20-36. <https://doi.org/10.15407/fd2021.02.020>
- Yermolenko, A. (2021c). "Russian World" – the ideology of Russian imperialism. In G. P. Kovadlo & V. P. Volkovsky (Eds.), *Philosophical Dialogues'2021. "Russian World" as a Doctrine: Origins, Threats, Methods* (Vol. 21-22, pp. 15-26). [In Ukrainian]. Kyiv: G. S. Skovoroda Institute of Philosophy, NASU. <https://ars.vntu.edu.ua/index.php/ars/catalog/book/290>
- Yermolenko, A. (2022). Resistance instead of argument. [In Ukrainian]. *Filosofska dumka*, (3), 59-63. <https://dumka.philosophy.ua/index.php/fd/article/view/617>
- Yermolenko, A. (2022a). Main issues of philosophy. In I. M. Dzyuba, A. I. Zhukovsky, M. G. Zheleznyak et al. (Eds.), *Encyclopedia of Modern Ukraine* (Vol. 24, pp. 778-779). [In Ukrainian]. Kyiv: Institute of Encyclopedic Research of the National Academy of Sciences.
- Yermolenko, A. (2025). The relevance of the universalist ethics of responsibility in the conditions of war and crisis of the value-normative order. [In Ukrainian]. *Filosofska dumka*, (1), 66-81. <https://doi.org/10.15407/fd2025.01.066>
- Yermolenko, A. (2026). Transcendental pragmatics in the topos of the hermeneutic-linguistic-pragmatic-semiotic turn. [In Ukrainian]. *Filosofska dumka*, (1), 7-23. <https://doi.org/10.15407/fd2026.01.007>
- Yermolenko, A., Popovych, M., Malakhov, V., & Kovadlo, G. (2017). *Dialogue as a path to understanding. Monograph*. [In Ukrainian]. Kyiv: H. S. Skovoroda Institute of Philosophy, NASU.

Received 11.01.2026

Anatoliy Yermolenko

The Reception of the Philosophy of Discourse from the Perspective of Paradigm Change: Ukrainian Context

This article explores the philosophy of discourse as a factor of the communicative turn and the tendency of “rehabilitation of practical reason” from the perspective of a paradigmatic approach to philosophy. The importance of the receptions of the communicative paradigm, the place of translations of Western philosophical ideas in general in the development of domestic philosophy and their role in the revival of philosophy in Ukraine are shown. This article demonstrates that the drivers of the paradigmatic shift in Ukrainian philosophy are not only linked to the main trends of world philosophy, but are also organically connected with national traditions. These traditions are Hryhoriy Skovoroda’s Socratic dialogue and Oleksandr Potebnia’s philosophy of language. They were further developed in the analytical philosophy-inspired researches of Myroslav Popovych and Vasyl Lisovy, as well as in contemporary research at the Institute of Philosophy in the fields of pragmatism, communicative philosophy, and discourse ethics. The significance of the concept of dialogue as an organic component of the national philosophical culture and deliberative practices of Ukrainian society is noted.

Анатолій Єрмоленко

Рецепція філософії дискурсу з перспективи зміни парадигм: український контекст

У статті досліджено філософію дискурсу як чинник комунікативного повороту і тенденції “реабілітації практичного розуму” з перспективи парадигмального підходу до філософії. Показано важливість рецепцій комунікативної парадигми, місце перекладів західних філософських ідей загалом у розвитку вітчизняної філософії та їхню роль у відродженні філософії в Україні. У статті доведено, що рушійні сили парадигмального зсуву в українській філософії пов’язані не лише з основними тенденціями світової філософії, а й органічно переплетені з національними традиціями. Цими традиціями є сократівський діалог Григорія Сковороди та філософія мови Олександра Потебні. Вони отримали подальший розвиток у натхненних аналітичною філософією розвідках Мирослава Поповича й Василя Лісового, а також у сучасних дослідженнях Інституту філософії в галузі прагматизму, комунікативної філософії та етики дискурсу. Зауважена значущість концепту діалогу як органічного складника вітчизняної філософської культури та деліберативних практик українського суспільства.

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
