

історичних звершень народу в їх загальнолюдській значущості й гідності. Назріла потреба для кожної людини, незважаючи на соціальні, політичні, національні, конфесійні параметри її буття, усвідомити врешті-решт свою загальнолюдську природу. Причому загальнолюдські інтереси повинні узгоджуватись з основними ціннісними орієнтирами, які несе в собі національна культура, релігія, філософсько-етична думка, з загальнолюдськими цінностями, які передбачають не лише повідомлення цих інтересів, але й збереження можливостей повноцінного існування кожної окремої людської особистості.

Література

1. Аверинцев С.С. Майбутнє християнства в Європі // Дух і Літера. – 1999. – № 5-6. – С.290-300.
2. Апелъ К.-О. Етноетика та універсалістська макроетика: суперечливість чи доповнювальність? // Політична думка. – 1994. – №3. – С.114-118; №4. – С.85-92.
3. Боровік І. Релігії в Центрально-Східній Європі. П'ятнадцять років трансформації // Мир для світу. Значення міжрелігійного діалогу (в контексті „Декларації про ставлення Костелу до нехристиянських релігій Nostra aetate II Ватиканського Собору”). – Люблін: Вид-во Люблінського католицького ун-ту, 2006. – С.13-19.
4. Дилеммы глобализации. Социумы и цивилизации: иллюзии и риски. – М.: Вариант, 2002. – 528 с.
5. Киселев Г.С. Современный мир и “новое” религиозное сознание // Вопросы философии. – 2000. – № 6. – С. 18-33.
6. Кримський С.Б. Запити філософських смислів. – К.: Вид.ПАРАПАН, 2003. – 240 с.
7. Кюнг Х. Религия на переломе эпох // Иностранная литература. – 1990. – №11. – С.223-229.
8. Рязанова Л. Релігійний ренесанс: спроба соціологічної діагностики // Соціологія: теорія, методи, маркетинг. – 2001. – №4. – С.188-199.
9. Социально-политическое измерение христианства. – М., 1994.

УДК 17.03

Тур М.Г.

СТРУКТУРА ДИСКУРСИВНОЇ ЕТИКИ

***Анотація.** У статті розкривається архітектоніка теоретичних засад легітимаційного механізму дискурсивної етики. При цьому акцентується на певній методологічній розбіжності в розумінні цих принципів фундаторами дискурсивної етики – К.-О. Апелем і Ю.Габермасом.*

***Аннотация.** В статье раскрывается архитектоника теоретических принципов легитимационного механизма дискурсивной этики. При этом акцентируется на определенном методологическом различии в понимании этих принципов отцами дискурсивной этики - К.-О. Апелем и Ю.Габермасом.*

***Annotation.** The article dwells on the architectonics of theoretical basis of discursive ethics legitimate mechanism. The author focuses on the certain methodological difference in understanding of these principles by the fathers of discursive ethics - K.-O. Apel and J. Habermas.*

Поняття „дискурсивна етика” (*Diskursethik*) з’являється у пізніх працях К.-О. Апеля. Він позначає ним універсальний метод розв’язання будь-яких етичних проблем за допомогою дискурсу. Варто також нагадати, що під поняттям дискурсу фундатори дискурсивної етики розуміють аргументативну комунікацію, що здійснюється за певними правилами.

Засади теоретичної конструкції дискурсивної етики становлять передусім такі концепти, як інтерсуб’єктивність, перформативна суперечність, апіорі аргументації, нормативні домагання значущості, ідеальна комунікативна спільнота, аналізу яких автор присвятив одну із своїх останніх статей¹. У цій статті ставиться **за мету** розкрити архітектуру теоретичних засад легітимаційного механізму дискурсивної етики. Причому в міру потреби буде акцентуватися на певній методологічній розбіжності в розумінні цих принципів батьками дискурсивної етики – К.-О. Апелем і Ю.Габермасом.

Концепт дискурсивної етики висувається на місце етичного категоричного імператива Канта. Проте, на відміну від легітимаційного механізму етики Канта, дискурсивна етика є двоступеневою, що обумовлюється *контрфактичним* (позаемпіричним, апіорним) характером трансцендентальної комунікативної спільноти, яка править за трансцендентальну передумову аргументації.

Перший (езотеричний) ступінь дискурсивної етики становить теоретично-абстрактна частина *A*, на якому здійснюється формально-процедурне обґрунтування граничних принципів у формі теоретичного дискурсу. За задумом Апеля, оскільки головний принцип етики має зберігати усі ознаки категоричного імперативу, то він повинен бути відділеним від завдання обґрунтування конкретних змістовних норм у формі практичних дискурсів, які розгортаються на другому (екзотеричному) її ступені. Останній становить конкретну її частину *B*. Проте запропонована концепція дискурсивної етики виявила свої методологічні вади. Критичні закиди стосувалися передусім неможливості відрізнити в межах дискурсивної етики специфіку обґрунтування правових і моральних норм, а також аспектів легального й морального. Тому-то у своїх пізніх працях Апель був змушений піддати дихотомії частину *B*. У субчастині *B*¹ відбувається моральне обґрунтування (легітимація) санкцій правової держави, а в субчастині *B*² здійснюється дискурсивне опосередкування моралі у вузькому сенсі (частини *A*) і стратегічної діяльності у формі політики, зорієнтованої на етику відповідальності [1, 41].

Таким чином, перший рівень теорії дискурсивної етики окреслює абстрактні умови можливості досягнення раціональної згоди, а другий – можливий зміст (на формальному рівні) такої згоди. Легітимну, чи раціональну процедуру досягнення згоди Габермас назвав метанормою, яка приписує єдино правильну процедуру обґрунтування чи виправдання норм, що визначають практичну дію.

Принципи дискурсивної етики. Легітимаційний механізм дискурсивної етики розкривають її принципи. Спробуємо встановити їх ієрархію, спираючись на праці Апеля й Габермаса. Головним принципом частини *A* можна вважати “принцип дискурсу” (*D*), який виражає інтенцію комунікантів надавати раціональній проблематизації їх взаємні домагання значущості. Принцип „*D*” покликаний виконувати роль медіума опосередкування здобуття консенсусу в процесі аргументативної комунікації. У такий спосіб він трансформується в принцип

¹ Йдеться про статтю „Трансцендентальна прагматика як дискурсивна етика”, що найближчим часом вийде друком в часописі „Практична філософія”.

консенсусу (*K*) (*Konsensusbildungspostulat*), що має формально-процедурний характер. Останній принцип, подібно до категоричного імперативу Канта, править за *універсальний масштаб* для обговорення в практичних дискурсах правильності норм. На цій підставі Габермас говорить про принцип універсалізації (*U*), який отримує обґрунтування шляхом трансцендентально-прагматичного виведення із аргументативних передумов. Тут варто прояснити зміст концепту трансцендентальної аргументації. У праці „Моральна свідомість і комунікативна дія” Габермас наголошує, що аргументи можна назвати „трансцендентальними” в сторогому розумінні тільки тоді, коли вони адресуються дискурсам чи відповідним компетенціям, які мають настільки загальний характер, що не можуть бути замінені функціональними еквівалентами. Подібні аргументи виявляють неусувний характер передумов певних видів дискурсу [6, 131].

Після експлікації умов обґрунтування принципу „*U*” Габермас окреслює умови можливості побудови етики дискурсу лише на економній формулі „*D*”: на значущість можуть претендувати тільки норми, котрі отримують (або можуть отримати) схвалення всіма зацікавленими учасниками практичного дискурсу. Перевага окресленого способу етики дискурсу полягає в тому, що цей спосіб дає змогу уникнути плутанину при застосуванні виразу „моральний принцип”. У цьому контексті єдиним моральним принципом постає лише принцип „*U*”, який належить логіці практичного дискурсу як аргументативне правило. Водночас Габермас пропонує відрізнити принцип „*U*” від будь-яких змістовних принципів чи фундаментальних норм, які слугують лише предметом моральної аргументації, від нормативного змісту передумов аргументації, окреслених Р.Алексі у пунктах 3.1 – 3.3 [Див.: 6, 140], а також від принципу „*D*” як основоположного принципу етики дискурсу, який хоча й виражає головне положення теорії моралі, проте не належить до логіки аргументації [6, 146 – 147]. Це розрізнення найбільш виразно можна побачити в процесі експлікації демократичної природи дискурсивної етики. Для цього ми маємо звернутися до праці Габермаса „*Фактичність і значущість*”, в якій принцип „*D*” і моральний принцип „*U*” він розрізняє на підставі специфікації абстрактного поняття раціонального дискурсу відносно норм дії.

Специфікація аргументативного принципу „*D*” і морального принципу „*U*”.

Головна сутність принципу „*D*” полягає в тому, щоб гарантувати безсторонність у справі легітимації норм. Однак, оскільки норми дії тут конкретизуються на норми моралі і норми права, то це тягне за собою відповідну специфікацію функції безсторонності принципу дискурсу. Це обумовлено насамперед відмінністю значущості цих норм. Значимість норм моралі характеризується поняттям справедливості, тоді як норми права претендують на легітимність, яка поєднує в собі два моменти: раціональну доцільність і соціальне визнання. „Значущі моральні норми є „правильними” в перспективі дискурсивно-теоретичного обговорення справедливості. Значущі норми права хоча й узгоджуються з моральними, проте вони є „легітимними” в тому сенсі, що, крім цього, вони виражають ще й автентичне самоусвідомлення правової спільноти, чесне врахування цінностей та інтересів, які вона поділяє, а також цілераціональний вибір стратегій і засобів” [11, 194].

Звідси цілком очевидно, що обґрунтування цих типів норм потребує дещо відмінних дискурсів. Якщо перші за своєю природою потребують моральних аргументів, які виражають рівне ставлення до всіх людей світу, то другі, крім моральних аргументів, спираються також на етико-політичні та прагматичні аргументи, тому що вони адресуються лише членам певної правової спільноти. Таким

чином, у випадку легітимації моральних норм принцип „D” виступає як моральний принцип „U” (виконуючи роль правил аргументації), а в разі легітимації норм права – як принцип демократії. Габермас зазначає, що принцип демократії виражає легітимну процедуру законодавства. „Він саме свідчить, що лише такі юридичні закони можуть претендувати на легітимність, які можуть бути визнаними всіма правосуб’єктами (*Rechtsgenossen*) законодавчо встановленого дискурсивного законодавчого процесу” [11, 141]. Інакше кажучи, принцип демократії виражає перформативний сенс практики самовизначення правосуб’єктів, які визнають один одного як вільні й рівні члени добровільно утворених асоціацій. Отож, відмінність між принципами моралі і демократії зводиться, по суті, до двох моментів: площини застосування й обсягу охоплення норм. По-перше, якщо принцип моралі оперує у внутрішній площині розуміння певного процесу легітимації, то принцип демократії – у зовнішній площині, реалізуючи дієву інституціоналізацію рівної участі в дискурсивному процесі формування волі й громадської думки, гарантуючи в такий спосіб правове закріплення форм комунікацій. По-друге, якщо принцип моралі поширюється на всі норми дії, то принцип демократії обмежується лише нормами права.

Таким чином, ми виявили, що в основу етики дискурсу Габермаса покладено два припущення. По-перше, що претензії на нормативну значущість мають когнітивний сенс і через це оцінюються аналогічно домаганням істинності, і, по-друге, що обґрунтування норм і прескрипцій потребує реального (практичного) дискурсу, який зрештою має подолати монологічну перспективу. На цих засадах Габермас дає категоричному імперативу дискурсивно-теоретичну інтерпретацію. У такий спосіб у дискурсивній етиці на його місці виступає принцип „D”. Йдеться про те, щоб не приписувати всім за обов’язкову певну максиму як загальний закон, а запропонувати всім свою максиму для дискурсивної перевірки її домагання на універсальність [6, 107].

Процес обґрунтування в межах дискурсивної етики Габермаса здійснюється в два етапи. Спочатку вводиться принцип „U” в якості аргументативного правила для практичних дискурсів, яке обґрунтовується в контексті прагматичних передумов аргументації взагалі. На другому етапі в перспективі загальних і необхідних умов аргументації виявляється загальна значущість принципу „U”, завдяки чому долається контекст окремої культури. При цьому Габермас застерігає, що зазначені загальні умови аргументації не претендують на апіорний статус трансцендентальної дедукції в дусі критики розуму Канта, а лише на статус гіпотез, яким на сьогодні нема більш переконливої альтернативи, хоча й вони потребують побічного підтвердження іншими теоріями. У цьому сенсі методологічно багатообіцяючу перспективу теоретики дискурсивної етики побачили в дослідженнях психологів-когнітивістів швейцарця Жана Піаже й американця Лоуренса Кольберга. Зокрема, у праці „Когнітивний розвиток дитини” Кольберга [9] вони знайшли психологічну розробку ступенів розвитку моральної свідомості в руслі таких запозичених із царини філософії засновків, як когнітивізм, універсалізм та формалізм².

Слід відзначити деякі методологічні відмінності в тлумаченні принципу „U” фундаторів дискурсивної етики. Дотепер ми спиралися на Габермасове його тлумачення. У Апеля йому відповідає так званий формально-процедурний принцип

² Докладно про це див.: [7, 137-143].

дискурсивної етики як її універсальної засади. Тому очевидно, що Апелль відстоює більш сильний її універсальний (трансцендентальний) статус. Він акцентує передовсім на універсальному значенні взаємності: „Принцип універсалізації а ргіогі виявляється радше як принцип узагальненої взаємності, оснований на консенсуально-комунікативному наповненні; і *postітьки* він не є беззмстовним або будь-коли придатним, а вказує на можливе досягнення універсального порозуміння” [8, 121]. У контексті принципу „U”, що містить критерій легітимації норм, Апелль дає нове формулювання категоричного імперативу Канта: “Чини лише згідно з такою максимою, виходячи з якої, ти на підставі реальної згоди з учасниками чи їхніми представниками або (замість цього) на підставі відповідного розумового експерименту в змозі припустити, що наслідки й побічні наслідки в задоволенні інтересів кожного окремого учасника, очікувані із всезагального дотримання цієї максими, можуть бути без примусу прийняті в реальному дискурсі всіма зацікавленими” [8, 123].

Отже, на підставі здійсненого аналізу, принцип „U” можна вважати головним в частині B дискурсивної етики, де він, з одного боку, виражає “імператив дії” „I^h”, а з іншого – доповнює своєю критеріальною функцією принцип „K” і на цій підставі дає можливість відрізнити легітимний консенсус від нелегітимного. У такий спосіб універсальний вимір передумов аргументації стає дотичним до справедливості, що вказує на моральний характер дискурсивно-етичної легітимації інституціональних норм. Проте це актуалізує утопізм абстрактного універсалізму, який фундатори дискурсивної етики намагаються подолати шляхом звернення до Гегеля.

Принцип доповнення „E” дискурсивної етики. Свого часу, як відомо, Гегель піддав критиці, як абстрактний універсалізм справедливості індивідуалістичних концепцій нового часу, утілений в раціональному природному праві та формалізмі Кантової етики, так і конкретний партикуляризм загального блага, сформульований в етиці полісу Арістотеля та в етиці блага Фоми Аквінського. Зазначені гегелівські інтенції хоча й переймає дискурсивна етика, однак намагається розв’язати їх засобами Канта. Тобто дискурсивна етика претендує на поєднання в собі універсалізму Канта з історизмом Гегеля, що далі буде описано як принцип доповнення (*Erganzungsprinzip*) „E”, тобто доповнення дискурсу емпіричної спільноти універсальним виміром трансцендентальної спільноти комунікантів. В етиці дискурсу зміст універсальної моралі, ядро якої становлять принципи рівності, солідарності та загального блага, виводиться із всезагальних умов аргументації. Дискурс як особлива форма комунікації долає межі реальної (емпіричної) спільноти, сягаючи рівня ідеальної спільноти комунікантів. Як бачимо, дискурсивна етика Апелля й Габермаса являє собою комунікативно-теоретичну трансформацію етики Канта, наслідуючи її головні риси: деонтологізм, універсалізм, формально-процедурний характер та когнітивізм. Водночас вона відрізняється від кантівської етики трьома прикметами. По-перше, вона відмовляється від вчення про дві царини. По-друге, на місце монологічної позиції ставить інтерсуб’єктивну перспективу. По-третє, за допомогою виведення принципу „U” із всезагальних передумов аргументації намагається розв’язати проблему обґрунтування, від якої Кант ухилився посиланням на „факт розуму” – як досвід примусу з боку належного (*Sollen*) [4, 334].

Проте, Апелль наполегливо відстоює позицію, що в площині трансцендентально-прагматичної рефлексії нормативних умов можливості мислення *qua* аргументації може бути успішно здійснена легітимація засад буття логічного,

морального, а також взагалі буття розумності у формі специфічного філософського остаточного обґрунтування (*Letzbegrundung*). Причому остаточне „обґрунтування” полягає тут „не в дедукції розумного буття із чогось іншого, а в рефлексивному доведенні, що будь-яка спроба заперечення визнання раціональних норм призводить до перформативної самосуперечності” [8, 354]. У цьому контексті здійснюється трансцендентально-прагматичне дешифрування положення Канта про „факт розуму”.

Трансцендентально-прагматична інтерпретація „факту розуму” Канта. Концепт „факт розуму” вводить Канта як підвалина його етики, що не підлягає обґрунтуванню. Із перспективи трансцендентальної прагматики цей концепт постає свідченням провалу його спроби „трансцендентальної дедукції” свободи й у такий спосіб – значущості морального закону. Апелль наголошує, що в трансцендентально-прагматичній перспективі „факт розуму” слід інтерпретувати не в сенсі випадкового факту, а в сенсі апіорної довершеності (*Perfekt*) норм розуму, якими завжди вже володієш [8, 355]. Тут доречно навести сформульовану Апеллем головну передумову трансцендентальної прагматики: кожний, хто аргументує, неодмінно визнає фундаментальну норму узагальненої взаємності домагань значущості. А це значить, що визнання цієї норми звільняє від звернення подібно до Канта до засобів трансцендентальної метафізики, тобто дешифрує феномен його „факту розуму”. Проблема обґрунтування або легітимації конкретних норм зводиться, згідно з Апеллем, „до попереднього визнання *метанорми здобуття консенсусу за дискурсивних умов ідеальної комунікативної спільноти стосовно норм з метою (in Sinne) прояснення та опосередкування інтересів усіх зацікавлених*” [8, 99]. Рефлексивне прояснення взаємозалежності реальних та ідеальних умов комунікації як передумов розуму показує, що в мисленні через аргументацію визнаються етичні передумови комунікативного розуму. Таким чином, на місце кантівського „факту розуму” Апелль ставить апіорну спільноту комунікантів як критико-смыслову умову можливості і значущості будь-якої аргументації, іншими словами, як трансцендентальну передумову аргументації.

У практичних дискурсах в інтерсуб’єктивній площині здійснюється врахування інтересів усіх, тобто вимог субстанційної моральності. Саме цю інтенцію виражає морально-стратегічний принцип доповнюваності „*E*”, який доповнює принцип „*D*”, тим що апроксимативно усуває відмінність між поняттями ідеальної та реальної комунікативних спільнот. Завдяки тому, що принципом „*E*” передбачається моральна оцінка реальних наслідків дій у перспективі ідеальної комунікативної спільноти, дискурсивна етика здобуває перспективу етики відповідальності. Тим самим фундатори дискурсивної етики висувають амбітну претензію шляхом дискурсивного опосередкування примирити в її площині суперечність між етикою переконання та етикою відповідальності, яка була виразно поставлена ще Максом Вебером у контексті дослідження професійного покликання до політики [2]. На відміну від Ганса Йонаса, який зазначену суперечність намагається розв’язати в перспективі принципу відповідальності, що виводиться із онтологічної метафізики еволюції природи, де збереження людського роду становить вищу мету [3], то теоретики дискурсивної етики її долають у напрямку до трансцендентально-прагматичного обґрунтування солідарності на основі рівноправності та співвідповідальності всіх членів ідеальної комунікативної спільноти у формі людства.

Апелль відстоює дискурсивну етику як філософський метод, який дає змогу раціонально (але нестратегічним способом!) сформулювати співвідповідальність

людей за досягнення й дотримання домовленостей та угод різного гатунку. У цій методологічній перспективі також долається методологічна обмеженість класичних теорій суспільної угоди. Оскільки, починаючи з Нового часу, загальна мораль поступово втратила традиційний потенціал метасоціальних гарантій (релігійних або метафізичних), то на методологічних засадах теорії суспільного договору вже не можна було запропонувати зобов'язуючу концепцію досягнення загального блага. За цих умов, на тверде переконання фундаторів комунікативної практичної філософії, єдино можливим способом обґрунтування моральних норм залишається метод рефлексії над передумовами порозуміння. Звідси робиться висновок: оскільки благо вже не задається трансцендентно, то принципом благості має стає взаємна повага до членів спільноти. Тож інтерсуб'єктивність заступає місце трансцендентної даності [5, с. 38]. Саме методологічна перспектива інтерсуб'єктивної взаємності уможливорює вихід (трансцендування) за межі інструментального розуму учасників суспільного договору у сферу комунікативної (Габермас) або консенсуально-комунікативної (Апель) раціональності, яка зорієнтована на досягнення мовного порозуміння стосовно взаємно критикованих домагань значущості. У структурі концепту консенсуально-комунікативної раціональності Апель виділяє особливий, вищий тип раціональності – дискурсивну раціональність, яка має принципово нестратегічний характер і вказує водночас на існування етичної раціональності, спрямованої на обґрунтування етичних норм [8, 55 – 68].

Отже, суть моральної легітимації дискурсивної етики полягає в тім, що вона здобуває універсалістську мораль із загальних передумов трансцендентальної аргументації. Телеологічні імперативи „доброго життя” конкретно-історичних життєвих форм долаються імперативом універсальної справедливості. Відтак тут місце категоричного імперативу посідає контрфактична комунікативна спільнота в образі трансцендентальної (ідеальної) комунікативної спільноти. Причому остання виконує роль регулятивної ідеї стосовно реальної комунікативної спільноти, діагностуючи її недоліки, спричинені можливим спотворенням умов комунікації. До таких слід насамперед віднести: інформаційну обмеженість учасників, асиметрію їх статусів та компетенцій. У цьому сенсі Габермас наголошує: „Сьогодні легітимуючу силу мають лише правила та комунікативні передумови, які потребують вирізнення договору чи згоди між свободними й рівними (комунікантами. – *М. Т.*) і випадковим чи вимушеним консенсусом” [10, 346].

Утопічний потенціал дискурсивної етики. Дискурсивно-етичний механізм легітимації, який спирається на єдиний примус найвагомшого аргументу в процесі досягнення консенсусу в раціональній дискусії, зазнає звинувачень в утопізмі, навіть – „утопічному анархізмі” (О.Гьофе). Тому варто дещо зупинитися на цьому питанні.

Апель, погоджується з тим, що жоден реальний дискурс, оскільки він занурений у контекст дії і часу, не може бути абсолютно вільним від панування. Водночас він нагадує, що дискурсивна етика висувається як регулятивна ідея, в межах якої наполягають „на контрфактичній антиципації свободи від панування й влади у кожному серйозному аргументативному дискурсі – скажімо, у філософському дискурсі щодо постулату свободи від панування, але насамперед у постульованих дискурсивною етикою практичних дискурсах конкретного, що належить певним ситуаціям, обґрунтування норм” [1, 37]. Водночас у контексті архітектонічного розширення дискурсивної етики (частини *А* та *Б*) Апель припускає

в ситуаціях стратегічно-спотворених інтеракцій можливість морального дозволу на застосування відкритого чи прихованого насильства, як *стратегії-проти-стратегії*. Однак, слід не забувати, що це положення стосується контексту етичного виправдання значущості норм права на тлі протиставлення їх значущості моральних норм. Нормативне виправдання примусової значущості норм права в частині *B*, що було інспіроване проблемами політичної етики відповідальності М.Вебера, Апель вважає необхідним саме з огляду на те, що примусові санкції правової держави в історичному вимірі постають найефективнішим засобом мінімізації політичного насильства-проти-насильства.

Висновки. В основі дискурсивно-етичної моделі обґрунтування (легітимації) соціальних норм, правил та форм життя лежить трансцендентально-філософська рефлексія його передумов. Дискурсивна етика переносить тягар обґрунтування (легітимації) із змісту самих підстав (змістовних засновків) на формальні умови можливої згоди, завдяки цьому такий (трансцендентально-прагматичний) рівень обґрунтування отримує рефлексивний характер.

Тут нормативний статус отримує консенсуально-комунікативна раціональність і, таким чином, інтенції просвітницького проекту продовжуються вже дискурсивним способом. Дискурс поєднує в собі дію, розум і мораль, які до того традиційно розводилися. Дискурсивна етика править за інстанцію опосередкування легітимації норм та інститутів. За умов ідеальної комунікації універсальний громадський дискурс здатний виражати всезагальну волю шляхом здобуття порозуміння. Оскільки дискурсивно-етична легітимація спирається на принцип універсалізації і в такий спосіб прагне до справедливого врахування інтересів кожного зацікавленого, вона є моральною легітимацією.

Література

1. Апель К.-О. Дискурсивна етика перед проблемою права та політики: чи можуть бути нормативно-раціонально легітимовані за допомогою дискурсивної етики мораль, право та політика з огляду на відмінність їх раціональностей // Апель К.-О. Дискурсивна етика: політика і право. – К., 1999. – С. 23-43.
2. Вебер М. Покликання до політики // Вебер М. Соціологія. Загальноісторичні аналізи. Політика. – К.: Основи, 1998. – С. 173-191.
3. Йонас Г. Принцип відповідальності. У пошуках етики для технологічної цивілізації: Пер. з нім. – К., 2001.
4. Габермас Ю. Мораль і моральність. Чи стосуються гегелівські заперечення Канта також і дискурсивної етики? // Єрмоленко А. М. Комунікативна практична філософія. – К., 1999. – С. 325-345.
5. Габермас Ю. Залучення іншого: Студії з політичної теорії: Пер. з нім. – Львів, 2006.
6. Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. – С.Пб., 2000.
7. Тур М.Г. Некласичні моделі легітимації соціальних інститутів. – К., 2006.
8. Apel K.-O. Diskurs und Verantwortung: Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral. – Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992.
9. Kohlberg L. Zur kognitiven Entwicklung des Kindes. – Frankfurt am Main, 1974.
10. Habermas J. Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus. – Frankfurt am Main, 1976.
11. Habermas J. Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und Staatstheorie. – Frankfurt am Main, 1994.