

---

УДК: 141.78

**Володимир КУПЛІН** (1948–2019), кандидат філософських наук, старший науковий співробітник відділу історії зарубіжної філософії Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України, 01001, Київ, вул. Трьохсвятительська, 4

## ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНА СЕМІОТИКА К.-О. АПЕЛЯ ЯК МОРАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ ІСТОРІЇ

---

*Трансцендентальна семіотика К.-О. Апеля охоплює як трансцендентальну прагматику мови, так і трансцендентальну герменевтику. Це передбачає поглиблене розроблення традиційних проблем філософії, пов'язаних з метафізикою природної еволюції або ж менталістською епістемологією, тобто проблем буття, моралі та істини. Підхід К.-О. Апеля є втіленням однієї з важливих тенденцій нашого часу, а саме повернення до обґрунтування на протиположності постмодерністській тенденції іронічного повалення освячених віками філософських ідеалів. Усі праці К.-О. Апеля пов'язані з трансцендентальною семіотикою, або, іншими словами, трансцендентальною прагматикою і філософією мови. Так, він пропонує шлях трансформації трансцендентальної філософії у площині філософії мови, головним результатом якої має стати аналіз мислення з погляду вживання мови, отже, з погляду трансцендентальної прагматики. Предметом дослідження мовної прагматики є аналіз вживання мови у повсякденній комунікації між людьми.*

*На думку Апеля, залучення прагматики як методологічної основи філософії надає можливість розв'язати чимало проблем, що стоять перед сучасною філософією, насамперед подолати традиційний соліпсизм трансцендентальної філософії свідомості та запропонувати обґрунтування принципу інтерсуб'єктивності. Поряд з тим прагматика як евристичний підхід дає змогу зробити об'єктом філософського аналізу будь-які сфери людської комунікації, включно із соціальними відносинами та етичними стосунками.*

**Ключові слова:** Карл-Отто Апель, трансцендентальна семіотика, трансцендентальна прагматика мови, трансцендентальна герменевтика, принцип інтерсуб'єктивності.

**Замість вступу.** Полемізуючи з Апелем щодо окремих аспектів його філософії, більшість його опонентів наголошують на його повазі до різноманіття духовної культури, плюральності релігійних вірувань, поглядів і форм наукової раціональності. Розроблена ним *трансцендентальна семіотика* «включає

---

Цитування: Куплін, В. (2022). Трансцендентальна семіотика К.-О. Апеля як моральна філософія історії. *Філософська думка*, 2, 39–51.

трансцендентальну прагматику мови і трансцендентальну герменевтику і здатна виконувати свою функцію щодо традиційних проблем філософії, безпосередньо пов'язаних з речами або станом справ, що відбуваються у світі: таких, наприклад, як метафізика природної еволюції або менталістська епістемологія, тобто стосовно проблем буття, моралі та істини» [ApeI, 1994].

Тому хоч би як оцінювали в майбутньому трансцендентальну семіотику Апеля, сьогодні його філософські праці постають як одна з головних тенденцій нашого часу — безкомпромісної філософії «жорсткої лінії» повернення до обґрунтування в опозиції до іншої головної теоретичної тенденції — постмодерністського іронічного повалення освячених віками філософських ідеалів. Але так окреслена перспектива не віддавала б належне спробам Апеля знайти третій шлях між традиційною (не лише докантивською) онтологічною «метафізикою первоначал» і релятивізмом, якщо не враховувати архітектоніку складної й багатовимірної за своєю структурою трансцендентальної семіотики Апеля, що її він розробляв упродовж другої половини ХХ сторіччя як третю парадигму Першої філософії в історії європейської філософії.

З трансцендентальною семіотикою, або, як ще каже Апель, трансцендентальною прагматикою і філософією мови пов'язане практично все написане Апелем. Якщо на початку свого творчого шляху він зосереджував увагу на аналітиці, тобто наявних методах дослідження парадигми мови, то у другий період творчості він висуває самостійну *дослідницьку програму*. Апель підкреслює, що, незважаючи на так званий «лінгвістичний поворот» у філософії і пов'язані з ним парадигмальні зміни, розгляд мислення у відособленості від мови ще й досі притаманний як філософській, так і психологічній та лінгвістичній традиції, і власне «лінгвістичний поворот тут ще нічого не змінив» [ApeI, 1993: S. 43]. Як альтернативу цій традиції Апель пропонує шлях трансформації трансцендентальної філософії у площині філософії мови, головним результатом якої має стати аналіз мислення з погляду вживання мови, отже, з погляду трансцендентальної прагматики. Предметом дослідження мовної прагматики є аналіз вживання мови у повсякденній комунікації між людьми. Виявляючи універсальні правила комунікації, квазі-трансцендентальні умови можливості комунікації, філософ отримує можливість вже тут — на рівні змістовних висловлювань, а не формально-логічних абстракцій — висловлювати судження про істинність та хибність суджень. За допомоги методу трансцендентальної прагматики Апель робить своїм завданням створити сучасну філософію, яка, сформувавши умови можливості комунікації, здатна була б дати адекватну відповідь на виклики часу.

Залучення прагматики як методологічної основи філософії дає можливість, на погляд Апеля, розв'язати чимало проблем, що стоять перед сучасною філософією. Передусім такий крок дає йому змогу здолати традиційний соліпсизм трансцендентальної філософії свідомості і знайти адекватне обґрунтування принципу інтерсуб'єктивності. Шляхом рефлексії умов можливості комунікації Апель доходить ідеї останнього обґрунтування концепту

спільноти ідеальної комунікації, яка за своєю природою має інтерсуб'єктивний характер. Правила та умови комунікації, що мають значення у межах спільноти комунікації, утворюють нормативну та евристичну структуру, вивчення якої становить головний предмет філософської прагматики. Саме у відкритті цього виміру рефлексії Апель убачає свою головну заслугу. Послідовне вивчення прагматичного виміру розкриває можливість, на його думку, кинути нове світло на багато філософських проблем, таких, як проблема обґрунтування соціальної дії, проблема універсальної етики дискурсу тощо. Прагматика стає евристичним ядром, що дає змогу зробити об'єктом філософського аналізу всі конкретні сфери людської комунікації і передусім соціальні та етичні стосунки.

**Трансцендентально-семіотична трансформація філософії.** Як продукт здійсненої ним *трансформації філософії*, *трансцендентальна семіотика* К.-О. Апеля має подвійний стосунок до його власної спадщини. З одного боку, через охоплення лінгвістичного та прагматичного поворотів у філософії ХХ сторіччя вона здійснює радикальний розрив з традиційною «філософією свідомості» або, як називає її Апель, «філософією останніх первоначал». З іншого боку, на протигагу емпіристським та релятивістським інтерпретаціям, які часто супроводжують ці повороти, вона зберігає — через обґрунтування і критику — виразний зв'язок з класичним пошуком філософських (трансцендентальних) засад наук та наших соціальних інституцій.

Здійснюючи проєкт *трансформації філософії*, Апель розробляє одну з найбільш систематичних програм інтеграції досягнень аналітичної (від Пірса до Серля) та континентальної філософії. Згідно з Апелем, *лінгвістичний поворот у філософії* спричиняє те, що умови отримання інтерсуб'єктивно дійсного знання можуть бути пояснені не в термінах структури свідомості або пізнавального «обладнання» суб'єкта, а лише через систематичне дослідження мови як медіуму символічного опосередкування знання. *Прагматичний поворот*, що був ініційований Пірсом та Морисом і продовжуваний до сьогодення у теорії мовленнєвих актів, передбачає також, що адекватне пояснення того, як можливий дійсний комунікативний зв'язок, не може бути досягнутим тільки завдяки теоріям *синтаксису та семантики*; вони мають бути доповнені дослідженням *прагматики*, тобто відносин між лінгвістичними знаками та умовами їх використання мовцями. Головна теза Апеля полягає в тому, що його «трансцендентальна прагматика» надає певний набір нормативних умов і вимог дійсності, що його передбачають у кожній критичній дискусії або раціональній аргументації. Центральною серед цих передумов є та, що кожний учасник дискусії у власному аргументуванні є водночас і членом контрфактичної спільноти ідеальної комунікації, яка в принципі є однаково відкритою для всіх членів мовного спілкування і яка виключає будь-який примус, «крім примусу до кращого аргументу» (Габермас). Кожне домагання інтерсуб'єктивно дійсного знання (наукового або морально-практичного) імпліцитно визнає цю спільноту ідеальної комунікації як

«метаінституцію» раціональної аргументації, що є першоосною будь-якого обґрунтування [ApeI, 1993: S. 119].

Але Апелів «трансцендентально-герменевтичний» відхід від історизму Гадамера, як свідчать його подальші інтерпретації, не лише вказує на суттєво інший підхід до *розуміння*, але й має намір збудити імпліцитну вимогу до *істини* як правильності, яка може бути прояснена із нових засад — через ставлення до Апелевого концепту *спільноти ідеальної комунікації*. Крім того, подібно до Габермаса, Апел не виключає можливості введення каузальних та функціональних пояснювальних схем для розкриття механізмів систематичного спотворення комунікації, які підлягають дослідженню мірою того, як комунікація «стає відкритою для дискусії через рефлексивне підсилення саморозуміння сторін комунікації» [ApeI, 1993: S. 125]. (Остання тема стає провідною у багатьох його статтях, що вийшли у світ після публікації праці «Дискурс і відповідальність».)

Відповідно до семіотичної схеми пізнання «об'єкт — знак — інтерпретатор», згідно з якою кожний учасник практичного дискурсу щодо обґрунтування норм постає — як третій член семіозису — у ролі інтерпретатора, основою розробленої Апелем трансцендентальної семіотики як третьої парадигми Першої філософії в історії європейської філософії стає *дискурсивна етика*. Як складова трансцендентальної прагматики, що її застосовують при розробці *етики комунікації* або, інакше, *етики дискурсу*, вона також має справу зі *спільнотою інтерпретаторів* як *третім членом семіозису*, а тому є основою розробленої Апелем трансцендентальної семіотики. Подібно до інших когнітивістських етик, ця етика відкидає твердження про те, що моральні судження є зрештою виразами суб'єктивних переваг або довільних рішень, а тому нібито перебувають поза межами досягнення раціонального виправдання. Тому, пояснюючи свій засадовий принцип стосовно прагматичних припущень аргументації взагалі, Апел виходить із більш непорушної основи, ніж та, яку передбачав Кант у його звертанні до «факту розуму», або «рефлексивної рівноваги» Роулза. Згідно з Апелевим засадовим принципом як принципом етики комунікації, тільки ті норми є виправданими, які можна прийняти за наявності згоди з боку всіх тих, хто зацікавлений в них як учасник практичного дискурсу.

**Спільнота реальної та ідеальної комунікації.** З огляду на доведені Апелем дискурсивно-етичні засади аргументації можна стверджувати наступне. Визнаючи раціональну аргументацію, індивід визнає існування спільноти учасників аргументування, щодо яких він зобов'язаний дотримуватися правил аргументування в цій спільноті. Наступний важливий постулат Апеля стосується двох образів спільноти комунікації — спільноти реальної комунікації та спільноти ідеальної комунікації. Спільнота реальної комунікації — це та, членом якої індивід стає в процесі соціалізації. Спільнота ідеальної комунікації — це уявний конструкт такої спільноти, в якій можна було б адекватно зрозуміти значення будь-якого аргументу і можна було б визначити

його правильність. Передумови антиципійованої у ході аргументування спільноти ідеальної комунікації і нетотожність спільнот реальної та ідеальної комунікації Апелю називає апріорі комунікації. Із співвідношення спільнот реальної та ідеальної комунікації Апелю виводить два регулятивних принципи етики. Перший з них свідчить, що у кожному вчинку і допущенні належить враховувати імператив виживання людського роду як спільноти реальної комунікації. Другий свідчить, що у спільноті реальної комунікації потрібно прагнути того, щоб утілювати в ній риси спільноти ідеальної комунікації. Перша мета є необхідною умовою другої, а друга робить першу усвідомленою, додає їй значення.

Такими є головні апріорні принципи дискурсивної етики Апеля. Будучи апріорними, вони мають характер процедурних норм; матеріальні норми, на думку Апеля, мають бути вироблені в реальній дискусії з урахуванням згаданих вище процедурних норм і соціокультурної специфіки того чи того конкретного суспільства як спільноти реальної комунікації.

**Трансцендентально-прагматична філософія історії Апеля.** Філософія історії Апеля є органічним продовженням його етики відповідальності. І хоча центральне місце в його філософії посідає проблема обґрунтування принципів етики, абсолютно очевидно, що вельми значущим є також питання відповідального застосування принципів дискурсивної етики за доби, коли умови її реалізації ще не створені. Ключовим для осмислення історичного процесу у філософії історії Апеля є аналіз співвідношення спільнот реальної та ідеальної комунікації, розглянутого стосовно певного історичного відтинку часу. До такого способу філософського розгляду історії наблизився вже Гегель, коли спробував розглянути всі рівні моральної свідомості в одному часовому зрізі. Для опису такого зрізу, з огляду на те, що спостерігач також має бути в ньому розташованим, «дитинство — юність — дорослість — старість» як шаблі розвитку моралі можуть бути розглянуті вже в межах однієї сім'ї, яка, своєю чергою, є структурою в більш широкій цілісності: громада, держава, культурна доба тощо, в якій спостерігачеві відведена роль носія загальнолюдськості, принаймні тією мірою, якою спостерігач як наш сучасник є носієм тієї якості або того шабля загальнолюдськості, якого досягло людство на певний момент історичного часу.

Спільноту ідеальної комунікації Апелю розглядає як мету, але мету особливу: вона вже присутня в спільноті реальної комунікації як реальна можливість. В ході процесу аргументування його учасники контрфактично, тобто передбачаючи спільноту ідеальної комунікації насамперед як утілення моральної норми міжлюдських стосунків, а отже, як необхідну і можливу точку відліку, реалізують тим самим структуру цієї спільноти в історично конкретній спільноті реальної комунікації. Одразу виникає запитання: як?

У термінах філософії історії Гегеля таке співвідношення спільнот реальної та ідеальної комунікації може бути названо діалектичним, з усіма гіперболічними конотаціями діалектичного як у першій, так і в другій спільноті.

Задумана як така, що виконує функції *трансцендентального принципу практичного розуму*, спільнота ідеальної комунікації є регулятором і каталізатором емансипаційних устремлінь, що діє в межах реальної спільноти як неусувне для будь-якої людської спільноти прагнення кращого. Отже, спільнота ідеальної комунікації — це історичне апріорі, що має регулятивно-нормативний статус. Його антиципацію здійснюють учасники аргументування, як правило, імпліцитно, як дотримання загальноновизнаних норм дискурсу. Останні є реальним історичним засобом розв'язання суперечності між спільнотами реальної та ідеальної комунікації. Свідомою антиципацією дотримання учасниками реального дискурсу умов рівності спільноти ідеальної комунікації Апелль створює у своїй теорії (і *завдяки своїй теорії*) передумови для легітимації відносин рівності в спільноті реальної комунікації. Політичною імплікацією такої трансценденталістської філософсько-історичної настанови є ідея соціальної держави, в якій принципи свободи і принципи рівності індивідів взаємоузгоджені відповідно до норм дискурсивної етики. Останнє є необхідною, проте не достатньою умовою. Для встановлення коректного, відповідного практичному розуму співвідношення ідей свободи і рівності в рамках спільноти реальної комунікації необхідне ще, крім цього, проведення аналізу закономірностей функціонування економіки і соціальних інституцій.

Виходячи з принципів дискурсивної етики, Апелль піддає критиці установку класичного лібералізму, що випливають з легітимації соціального порядку шляхом морального волевиявлення автономних суб'єктів, баланс інтересів яких зафіксований у формі суспільного договору, що набуває статусу загальнозначущості після його ухвалення і втілення в конституції і законах. Така установка виходить з припущення (точка зору соціологічного номіналізму), що сфера соціального може бути редукована до сукупності індивідуальних інтересів і не має самостійного статусу. Цілком протилежною їй є Апеллева установка трансцендентальної інтерсуб'єктивності: усвідомлення первинності й нередукованості сфери інтерсуб'єктивного призводить до переінтерпретації ідеї суспільного договору. Залишаючись несучою конструкцією демократичного суспільства, він базований, згідно з Апеллем, на принципово інших засадах — на засадах конституційованої відповідно до принципів дискурсивної етики солідарної відповідальності індивідів. На відміну від класичної договірної етики лібералізму, яка всі ті сфери, що не потрапляють під законодавче регулювання, віддає в повне розпорядження індивідуальному свавіллю, трансцендентальна прагматика виходить з того, що всі сфери людської дії є етично релевантними. Проте головним нервом обґрунтування суспільного договору є питання про підставу ухвалення рішення. Ліберальні теорії коливаються між екзистенціальним суб'єктивізмом та вільним від цінностей об'єктивізмом як двома альтернативними концепціями обґрунтування суспільної теорії. За умов такого коливання неспроможність дати переконливі підстави соціальної теорії ставить під знак запитання

потенціал легітимації правових систем, побудованих на ґрунті таких теорій, і відкриває шлях у сферу соціальної практики для правового нігілізму і підриву легітимаційних підстав соціального порядку.

З огляду на це як альтернативу класичним ліберальним підходам до обґрунтування суспільної теорії Апель пропонує конструктивну альтернативу: етика відповідальності як дискурсивна етика комунікації створює передумови для інтеграції епістемологічної та аксіологічної поняттєвих стратегій. Апель підкреслює, що результати і можливості науки і техніки завжди повинні зазнавати критики розуму. Виходячи з цього, він прагне опосередкувати в комунікативній етиці об'єктивістський підхід з властивим йому постулатом свободи від цінностей і сферу суб'єктивних ціннісних рішень. Процес обґрунтування норм у цьому разі належить здійснювати за дискурсивними правилами комунікативної етики, що постає як зв'язувальна ланка практичного та теоретичного дискурсів. Проте ми маємо зважати, якою ціною Апель досягає такого опосередкування. Вирішальним кроком, на нашу думку, є Апелева відмова від розробки «матеріальної етики»: етика Апеля формальна й процедурна, і статус компромісу між аксіологічним та епістемологічним підходами до обґрунтування соціальної теорії зумовлений згаданими вище обставинами. При цьому Апель не пропонує змістовних рішень, йдеться радше про трансцендентальний регламент дискурсивної процедури, яка має відповідати правилам комунікативної етики [Apel, 1998: SS. 112–131].

Одним з нормативних постулатів апіорі комунікативної спільноти у Апеля є постулат про нетотожність спільнот реальної та ідеальної комунікації. З позиції апіорі спільноти комунікації Апель піддає критиці філософію історії Гегеля. На думку Апеля, у філософії історії Гегеля має місце ототожнення спільнот реальної та ідеальної комунікації. Тим самим, як вважає Апель, Гегель руйнує темпоральну архітектуру історичного процесу, усуваючи вимір майбутнього, що призводить до стирання граней між сущим та належним, точніше — до тотального їх опосередкування в «бутті-у-собі-й-для-себе». Тобто втрачається поняття нормативності, а майбутнє постає невід'ємним від теперішнього часу, описаного в термінах «кінця історії».

Одним з істотних аспектів цієї суперечки є дискусія про мораль і звичаєвість. Під моральністю розуміють звичаї, вдачі, інституції і життєві форми, які склалися історично. З погляду багатьох філософів (і цю точку зору важко піддавати спростуванню), в них втілений історичний розум. Мораль — це, на протилежність моральності, є, на думку Гегеля, створений філософами конструкт належної поведінки. Критикуючи Канта, Гегель висував завдання опосередкування моралі та моральності. Багато в чому схожі аргументи, критикуючи дискурсивну етику Апеля, висуває Гьосле, який дорікає Апелю за перебування у фіхтеанській позиції моральності, у зневазі моральності [Hösle, 1994: S. 37]. Моральність є абстрактною, зазначає Гьосле, і вона повинна бути опосередкована традицією і життєвим контекстом. Проте для Апеля такий підхід неприйнятний, бо він багато у чому нагадував би перехід

на позицію Гегеля, який намагався зняти питання практичної філософії у теоретичній філософії, розглядаючи сучасну йому пруську монархічну державу як «вінець і мету прогресу».

Саме прагненням більше пристосувати етику відповідальності до реального життя зумовлене введення Апелем так званого принципу доповняльності (*Ergänzungsprinzip*). Він полягає в тому, що у разі проблематичності застосування принципу універсалізації до інших учасників життєвого світу слід діяти стратегічно. Однією з тих сфер, де стратегічна дія превалує, є сфера міжнародних відносин. Політична етика відповідальності Апеля не розділяє устремлінь абстрактного пацифізму, що полягають в однобічній орієнтації на вимоги ідеальної комунікативної спільноти при ігноруванні реалій навколишнього світу. Апель вважає, що у цьому разі мова має йти про розумне опосередкування імперативів самозбереження в реальному соціумі та імперативів спільноти ідеальної комунікації, які позначають вектор прогресу в суспільному розвитку. Тим самим прояснюється позиція Апеля стосовно реальної політики (*Realpolitik*), дискусія про яку не затихає в Німеччині впродовж кількох десятиріч. Розумний політик, на думку Апеля, повинен поводитися згідно з обставинами; у цьому разі мова має йти про стратегічну поведінку, проте, разом із цим, його завданням є й така зміна цих обставин, яка створила б — згідно з принципами спільноти ідеальної комунікації — матеріальні умови для дій у подальшому.

Спробуємо підвести деякі підсумки. Як бачимо зі сказаного вище, *історія в трансцендентально-прагматичній теорії суспільства* Апеля конституювана через відношення напруженості між спільнотами реальної та ідеальної комунікацій. Така парадигма задає їй ракурс розгляду конкретно-історичного процесу, ставлячи перед історичною наукою завдання виявлення можливості конвергенції обох зазначених спільнот комунікації.

З такого погляду Апель розуміє історичний процес як прогрес у зближенні спільнот реальної та ідеальної комунікацій, тобто прогрес у міжлюдському розумінні та саморозумінні. Вельми цікаво, що Апель проповідує принципи ціннісно заангажованої історіографії і критикує постулат свободи від цінностей в історичній науці, будучи при цьому філософом ліберального, а не консервативного напрямку. Пунктом його розбіжності з консервативною історіографією є — разом зі специфікою розуміння співвідношення моралі та звичаєвості (про що вже було згадано вище) — оцінка ролі і місця традиції в контексті історичного аналізу. Так, наприклад, у герменевтиці Гадамера проведено лінію на реабілітацію традиції, а вимогу Просвітництва про подолання забобонів розглянуто як такий самий забобон, «перегляд якого уперше відкриває для нас шлях правильного розуміння тієї конечності, яка панує не тільки над нашим людським буттям, але і над нашою історичною свідомістю» [Гадамер, 1988: с. 328].

Проте Апель вважає, що у ході дослідження традиція завжди повинна знавати трансцендентальної рефлексії, тобто потрібно виходити з умов мож-



ливості висування вимог істинності до традиції. Така рефлексія завжди веде до ідеї необмеженої спільноти — ідеї, яка в латентному вигляді містилася і в діалогах Сократа, і в християнській концепції громади. А оскільки, згідно з Апелем, реалізація цієї ідеї є метою історії, то в ході критичної реконструкції історії духу повинна бути розкрита логіка історичного процесу. Виявлення такої логіки, на думку Апеля, є важливим завданням для філософії, яка дала б можливість показати, що мовна гра рефлексії філософського дискурсу пов'язана з іншими мовними іграми і з необхідністю з них випливає.

**Моралістська інтерпретація історичного процесу.** В емпіричному аналізі історичного процесу Апеля перш за все цікавить еволюція моральної свідомості, тенденції і перспективи морального розвитку людства. На Апеля, як і на Габермаса, великий вплив справила теорія рівнів і стадій морального розвитку, сформульована Л. Кольбергом [Kolberg, 1981]. Поділяючи головні принципи цієї теорії, Апель намагається застосувати її до інтерпретації історичного процесу. Коротко відтворимо її зміст. Кольберг розрізняє три рівні морального розвитку індивідів — передконвенційний, конвенційний і постконвенційний, кожен з яких містить дві стадії. На першій стадії передконвенційного рівня дитина слідує правилам культури, прагнучи уникнути покарання і заслужити похвалу за правильну поведінку. На другій стадії передконвенційного рівня — стадії інструментальної релятивістської орієнтації — правильною є та поведінка, за допомогою якої задовольняють ті чи ті потреби, а відносини між людьми будують за принципом ринку: ти — мені, я — тобі. На конвенційному рівні імперативами поведінки стають вимоги сім'ї, соціальної групи, нації — тут йдеться про активну підтримку та участь у відтворенні того соціального порядку, з яким індивід себе ідентифікує. Конвенційний рівень також має дві стадії. На третій стадії морального розвитку (вона ж перша стадія конвенційного рівня) добру поведінку заохочують, темою обговорення стають також наміри, спонукальні мотиви тієї чи тієї поведінки. На четвертій стадії, яка становить для Апеля особливий інтерес, стадії соціальних систем та орієнтації на очікування, що впливають з цих систем, індивід, що перебуває на цій стадії, орієнтується на авторитети, жорсткі правила, на поведінку, пов'язану з виконанням соціальних обов'язків, з лояльністю до соціальному порядку. На думку Кольберга, такі моральні орієнтації типові, наприклад, для більшості дорослого населення США, а Апель убачає в них схожість з моральними засадами прусського чиновництва.

Намагаючись оцінити вимоги такого етосу до оцінки історичних подій, Апель указує на його переваги — перш за все це наявність ціннісної установки на творення правової держави, на усвідомлення службового зобов'язання і на зіставлення принципів правової держави з елементами корупції. Разом з тим ця стадія моральної свідомості має й істотні вади, серед яких слід назвати параліч волі громадян у разі потреби повстання проти злочинного правлячого режиму. Найяскравішим прикладом є гітлерівський режим

у Німеччині, коли сліпа орієнтація німців на вождя і націонал-соціалістську ідеологію призвела до національної катастрофи.

Особливе значення має перехідна стадія 4. Ця стадія постконвенційна, але вона ґрунтована на чуттєвості. Для орієнтації індивіда на цій стадії характерний вибір перспективи відсторонення від суспільства, відмова від орієнтації на будь-які безумовні зобов'язання перед суспільством: такий індивід сам визначає рівень обов'язковості тих чи тих вимог суспільства (показовим прикладом такого умонастрою є екзистенціалізм Ж.-П. Сартра).

Для постконвенційного рівня характерним є те, що на ньому стає можливим формулювання принципів, які виходять за рамки потреб соціальних груп та індивідів. П'ята стадія — це рівень орієнтації на соціальний договір, базований на принципах загальних прав індивіда і на стандартах, які прийняті всім суспільством після критичного розгляду; такі стандарти містять принципи врахування персональних цінностей, а зміна законів відбувається на підставі їх раціонального обговорення. Цей тип морально-правової орієнтації особи співзвучний «офіційній моралі» американської конституції. Шоста стадія — це рівень орієнтації на універсальні етичні принципи. На цьому рівні правильними вважають свідомі рішення, що їх приймають відповідно до принципів, що задовольняють вимогам логічної правильності, універсальності та консистентності. Такі принципи мають абстрактний характер.

Кожна з шести стадій морального розвитку особи пов'язана з певним світоглядом. Для постконвенційних стадій важливим моментом є раціональне обґрунтування моралі. Раніше ми зупинялися на запропонованих Апелем підходах до такого обґрунтування. Але факт раціонального обґрунтування необхідності раціональної дії зовсім не означає, що тим самим у суспільстві почнуть діяти виключно за нормами моралі. Апель це усвідомлює, підкреслюючи, що вимога раціонального обґрунтування моральних і правових норм може постати саме як регулятивна, а не як конститутивна ідея стосовно реального соціуму. Намагаючись розглянути історичний процес крізь призму запропонованої Кольбергом схеми, Апель убачає перший період, що ознаменувався переходом від конвенційної до постконвенційної моралі, в осьовому часі, описаному Ясперсом у праці «Витоки історії та її мета. Сенс і призначення історії» [Arel, 1998: SS. 338–420] (див. також: [Ясперс, 1991]).

Апель приділяє багато уваги специфіці стадії 4½. На цій стадії індивід стоїть перед вибором: традиційні стереотипи відкинуті, а нова система норм ще не затвердилася, тобто динаміка ціннісних орієнтацій не встигає за соціальною динамікою. У цьому випадку була б неспроможною рекомендація застосування імперативу «дій так, немовби ти — член ідеальної комунікативної спільноти». Така формула за умов соціальної кризи легітимації і краху ціннісних орієнтацій явно не може бути застосована. В характерній для нього манері Апель здійснює моралістську інтерпретацію історичного процесу, проектуючи теорію стадій морального розвитку на низку подій німецької історії XX сторіччя. На думку Апеля, ми живемо за доби переходу

від конвенційної до постконвенційної моралі. Цей перехід ознаменований «підлітковою кризою людства», яка в термінах теорії стадій морального розвитку Кольберга є кризою самопомилки на стадії 4, кризою блокування переходу до постконвенційної моралі [ApeI, 1998].

Прикладом такої кризи є моральна катастрофа німецької нації часів націонал-соціалізму. Однією з її істотних передумов стала критика підвалин конвенційної моралі, що цементувала засади німецького суспільства. Велими красномовною була така критика з боку Ф. Ніцше. Не менш показовий і критичний пафос філософії Гайдегера, для якої, на думку Апеля, була характерна «відсутність інстанції раціонального обґрунтування загальнозначущих нормативних принципів» [ApeI, 1998: S. 328]. Лінія від Ніцше до Гайдегера демонструє тенденцію розвитку умонастрою німецького суспільства впродовж кількох десятиріч — її характеризує підрив ціннісних засад, крах легітимісних принципів, наростання дезорієнтації. Серцевиною цього процесу, на думку Апеля, стало руйнування конвенційної моралі. На її місце гітлерівський фашизм звів нову мораль, ґрунтовану на принципах псевдонаукового расизму. На службу фашизму були покликані традиційні чесноти, що тривалий час залишалися незабезпеченими, — почуття обов'язку, відчуття спільності, патріотизм.

Філософське обґрунтування і виправдання тих чи тих норм, якими обмежується Апель, явно недостатнє: адже, врешті-решт, при аналізі реального соціуму, у тому числі і як реальної комунікативної спільноти, важливо не те, як обґрунтовані норми, а те, як вони діють. Тобто для соціальної теорії важлива не тільки філософська легітимізація нормативних підстав суспільства (хоча важливість такого завдання для соціальної філософії безперечна і кращі філософські уми б'ються над нею впродовж не одного сторіччя), а й системна легітимізація норм. Луман ставить під знак запитання спроможність не тільки філософії Апеля, а й інших філософських теорій прагматистського напрямку.

У своїй філософії Апель виходить з того, що рефлексія над нормативними підставами комунікативної спільноти повинна стати підґрунтям соціальної науки. Такий проєкт соціальної науки Апель будує на шляху інтеграції семіотики та етики. Безперечно, він є новаторським і безпрецедентним для сучасної філософії. Специфіка соціальної науки в апелівському її розумінні полягає в тому, що ця наука співвіднесена з пізнанням людства як цілим в єдності його як емпіричних рис реальної комунікативної спільноти, так і трансцендентальних рис ідеальної комунікативної спільноти.

Засадом для цього проєкту соціальної науки є фундаментальне уявлення про нерозривний зв'язок раціональності та соціальності: Апель вважає, що немає розуму ззовні соціуму і немає соціуму без розуму, тобто що кожна розумна істота (принаймні, конечна розумна істота) з необхідністю є соціальною. Він вважає також, що соціальність і раціональність неможливі без мови, і навпаки — що мовленнєвий вираз не може бути таким, що перебуває ззовні комунікати. З цього факту випливає важливий методологічний результат, а саме: примат інтерсуб'єктивності над суб'єктивністю.

А оскільки осмислення емпіричної інтерсуб'єктивності Апеля здійснює, як ми показали, крізь призму ґрунтованої на моральних нормах дискурсу трансцендентальної інтерсуб'єктивності, то постульований ним нерозривний зв'язок раціональності та соціальності постає як фундамент омріяної Кантом світової держави як *союзу народів*.

\* \* \*

Володимир Куплін був автором численних індивідуальних та колективних наукових праць, зробив вагомий внесок у дослідження філософських та методологічних проблем історії філософії, здійснювані в Інституті філософії. Своїм доробком він збагатив потенціал відділу історії зарубіжної філософії ІФ у вивченні історико-філософського контексту проблем суспільного розвитку, методологічних проблем зміни філософсько-світоглядних орієнтацій як предмета історико-філософського студій та ін.

Особливу увагу Куплін приділяв тематиці методологічних інновацій в сучасній зарубіжній філософії. Зокрема, йдеться про комунікативну практичну філософію у версії Карла Отто Апеля. Результати осмислення її репрезентовано в одній з останніх праць Володимира Купліна: «Трансформація засад філософії за доби постмодерну»: (колект. монографія; В.В. Лях та ін.); відп. ред. В.В. Лях. Київ, 2018. 328 с.

#### ДЖЕРЕЛА

- Гадамер, Х.-Г. (1988). *Истина и метод*. Москва.  
Ясперс, К. (1991). *Витоки історії та її мета*. S.l.  
Apel, K.-O. (1993). Kann es in der Gegenwart ein postmetaphysisches Paradigma der Ersten Philosophie geben? In: G. Keil (Hrsg.), *Philosophie der Gegenwart — Gegenwart der Philosophie*. Hamburg.  
Apel, K.-O. (1994). Towards a transcendental semiotics. In: *Selected essays (vol. 1)*. Atlanta Highlands, NJ: Humanities Press.  
Apel, K.-O. (1998). Sinnkonstitution und Geltungsrechtfertigung. Heidegger und das Problem der Transzendentalphilosophie. In: *Auseinandersetzungen. In Erprobung des Transzendentalpragmatischen Ansatzes*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.  
Hölsle, V. (1994). *Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie*. München.  
Kolberg, L. (1981). *The Philosophy of Moral Development, Moral Stages and the Idea of Justice*. San Francisco.

Одержано 11.01.2022

#### REFERENCES

- Apel, K.-O. (1993). Kann es in der Gegenwart ein postmetaphysisches Paradigma der Ersten Philosophie geben? In: G. Keil (Hrsg.), *Philosophie der Gegenwart — Gegenwart der Philosophie*. Hamburg.  
Apel, K.-O. (1994). Towards a transcendental semiotics. In: *Selected essays (vol. 1)*. Atlanta Highlands, NJ: Humanities Press.  
Apel, K.-O. (1998). Sinnkonstitution und Geltungsrechtfertigung. Heidegger und das Problem der Transzendentalphilosophie. In: *Auseinandersetzungen. In Erprobung des Transzendentalpragmatischen Ansatzes*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

- Gadamer, H.-G. (1988). *Truth and Method*. [In Russian]. Moscow. [=Гадамер 1988]  
Hösl, V. (1994). *Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie*. München.  
Kolberg, L. (1981). *The Philosophy of Moral Development, Moral Stages and the Idea of Justice*.  
San Francisco.  
Jaspers, K. (1991). *The origins of history and its purpose*. [In Ukrainian]. S.l. [=Ясперс 1991]

Received 11.01.2022

*Volodymyr KUPLIN* (1948–2019), Candidate of Sciences in Philosophy,  
until 2019 — Senior Research Fellow at the Department of History of Foreign Philosophy,  
H.S. Skovoroda Institute of Philosophy, NAS of Ukraine,  
4, Triokhsviatytska St., Kyiv, 01001

#### K.-O. APEL'S TRANSCENDENTAL SEMIOTICS AS A MORAL PHILOSOPHY OF HISTORY

K.-O. Apel's transcendental semiotics covers both transcendental pragmatics of language and transcendental hermeneutics. This presupposes an in-depth elaboration of the traditional problems of philosophy related to the metaphysics of natural evolution and mentalist epistemology, that is the problems of being, morality, and truth. K.-O. Apel's approach is the embodiment of one of the important tendencies of our time, namely the return to substantiation as opposed to such postmodernist tendency, as the ironic overthrow of age-old philosophical ideals. All the works by K.-O. Apel are connected with transcendental semiotics, or, in other words, transcendental pragmatics and philosophy of language. Thus, he proposes a way to transform transcendental philosophy in the plane of the philosophy of language, the main result of which should be an analysis of thinking in terms of language use, and therefore in terms of transcendental pragmatics. The subject of the study of language pragmatics is the analysis of the use of language in everyday communication between people.

According to Apel, the involvement of pragmatics as a methodological basis of philosophy makes it possible to solve many problems facing modern philosophy, first of all to overcome the traditional solipsism of transcendental philosophy of consciousness, to propose a substantiation for the principle of intersubjectivity and so on. At the same time, pragmatics as a heuristic approach makes it possible to make the object of philosophical analysis any sphere of human communication, including social and ethical relations.

**Keywords:** *Karl-Otto Apel, transcendental semiotics, transcendental pragmatics of language, transcendental hermeneutics, principle of intersubjectivity.*