

*Олексій
Вєдров*

ПОЗА МЕЖІ ДОГМИ І ІДЕОЛОГІЇ: концепція критичних соціальних наук К.-О. Апеля

I

Уявлення про принципову неповноцінність мови, про мову як носія багатьох дефектів, які заважають адекватному пізнанню або адекватній (науковій) комунікації, є не тільки філософським, а й культурним загальником. Мова викривлена вже остільки, оскільки не є адамітською мовою, оскільки ми живемо після Вавилону й увіходимо до світу, не даючи назв предметам, на які тут натрапляємо, натомість засвоюємо правила вжитку рідної мови. Витоки новочасової програми долання недоліків мови знаходимо у вченні Бейкона про «ідолів площі» [Бэкон, 1978: с. 19]. Але в першій половині ХХ сторіччя крах філософських спроб створити ідеальну мову засвідчив, що мова чинить опір конструктивним спробам скоригувати її — штучна мова завжди передбачає принципово неоднозначну природну мову, в якій вона сама себе витлумачує.

Крім «вродженої» недостатності, мова зазнає викривлень, пов'язаних із суспільною практикою, оскільки ця практика являє собою реалізацію інтересів, отже — конфлікт інтересів. У суспільстві, де такий існує, ідеологічність стає одним з визначальних чинників мови та мовлення¹. З іншого боку, сама ідеологія виражена у мовленнєвих практиках: дисбаланс інтересів не лише деформує

мову, а й сам, у свою чергу, є результатом мовних деформацій. Тож не дивно, що лінгвістичний і прагматичний повороти у філософії ХХ сторіччя йшли пліч-о-пліч. Показово, що Карл Маркс, ініціатор критики ідеології як філософської настанови, сам постулює рівновитоківість суспільних відносин, мови та свідомості: «Мова настільки ж давня, як і свідомість; мова є практична, така, що існує і для інших людей, і лише остільки така, що існує також і для мене самого, дійсна свідомість, і, подібно до свідомості, мова виникає лише з потреби, з наполегливої необхідності спілкування з іншими людьми» [Маркс, Енгельс, 1988: с. 27]. Вже звідси можна зробити висновок про одночасність викривлення суспільних відносин, свідомості та мови; одне неможливе без іншого. Тому у філософських, соціальних, психоаналітичних теоріях поширилася теза про те, що трансформація суспільства та лікування розладів свідомості потребують мовних практик.

Досвід марксизму, критичної теорії, герменевтики, психоаналізу щодо аналізу стосунків мови та ідеології, розуміння та критики ідеології своєрідно заломлений у філософії Карла-Ото Апеля. Далі я спробую прояснити, як він розуміє взаємний стосунок мови та ідеології, та висвітлити запропоновані в його науковченні рецепти виправлення ідеологічних викривлень мови.

У трансценденталізмі Апеля мова — вже традиційно — задає межі світу. Також вона постає як корелятивний момент освоєння світу в заангажованій людській практиці. (Під час написання «Трансформації філософії» Апель перебував під впливом антропології пізнання та розрізняв трансцендентальні когнітивні інтереси, які реалізуються у мовних практиках, але водночас ці практики спрямовують.) Мова — це носій двох засадових недоліків, один з яких — традиційний, притаманний мові як такій, інший — постійно оновлюваний, пов'язаний з людською практикою. Перший — це догматичність, другий — ідеологічність.

У цій статті я докладно розгляну, що Апель розуміє під догматичністю (II) та ідеологічністю (III) мови. Описавши спосіб функціонування критики ідеології та описавши погляд Апеля на її місце в трансцендентально-прагматичному науковченні (IV), я розгляну питання про притаманний критичним соціальним наукам тип мовних ігор і вкажу на уточнення, які надалі потрібно буде зробити для того, щоб узгодити архітектоніку дискурсу з конституцією науковчення (V)².

¹ Неунікність зв'язку між суспільною практикою та мисленням і впливу першого на другий спробував показати у своєму вченні про ідеологію Карл Мангайм [Мангайм, 2008].

² Серед досліджень, що виходили в Україні та присвячені, поміж іншого, філософії Апеля, зазначу праці: [Ермоленко, 1994; Ермоленко, 1999; Ситниченко, 1996]. Розвідки, спеціально присвячені сформульованій у цій статті проблемі, мені невідомі.

II

Повсякденна мова є «догматичною» в тому розумінні, що в ній завжди вже артикульовано «погляди на світ», визначені місцем людини у світі. Явища чи сенси, з якими стикається людина, витлумачують, виходячи з догматичного цілого, так само як релігійний погляд чи правова система скеровують пізнання або діяльне втручання людини у довкілля. Грецьке слово *dogma* має конотації, по-перше, гадки, по-друге, того, що здається комусь добрим, тобто також має стосунок до життєсвітowego етосу [Elze, 1972: S. 275]. Мовні картини світу в догматичному розумінні є «правильними», від нім. *richtig від richten* («скеровувати»). Не в останню чергу визначення Апелем істини як «відкритості» сушого історичному та систематичному тлумаченню [ApeI, 1973a: S. 130] завдячує такій етимології слова *Richtigkeit*. Отже, догматичність мови є передумовою та наслідком завжди перспективного, обмеженого погляду на світ, в якому вона щось помічає, називає, оцінює, витлумачує. З цього випливає, що кожна повсякденна мова окреслює інваріант таких перспектив.

Погляд на світ обмежений уже тим, що втручання людини у довкілля є тілесним втручанням, а відкриття світу — це тілесне відкриття. Дослідження про відображеність особливостей ландшафту в мові показують дуже залежні від практики освоєння ландшафтів відмінності між різними мовами. Пов'язаність між тілесною заангажованістю людини та догматичністю мови добре ілюструє вислів Апеля — «тілесне «відкриття» землі» [ApeI, 1973a: S. 134]. Хоча під землею він розуміє екзистенційне апріорі, цей вислів цілком придатний і для буквального тлумачення. Догматичність мови необхідна та неunikна, хоча власне «догматичністю» у розумінні обмеженості, яку необхідно подолати, вона вперше постає тільки у рефлексивній настанові, настанові філософа. (Звичайно, під філософом слід розуміти не фахівця, а того, хто у певний момент займається певною діяльністю — у нашому контексті йдеться про рефлексію щодо передумов комунікації та щодо правил вжитку мови.) Мова надає нам перспективу й тому відкриває світ, але водночас вона — оскільки в ній артикульована наша тілесна заангажованість — приховує певні аспекти світу, витискує (зокрема, як побіжно зауважує Апель, витискує у фройдівському розумінні цього слова) можливі предмети та способи мовної артикуляції в темряву. Звідси випливає маса проблем, не тільки спеціально мовознавчих, культурологічних, проблем перекладу, а й часто доленосних — екзистенційних проблем. Тому затемнені через мову аспекти світу потребують висвітлення. Стара філософська оптична метафора дається взнаки й зі зміщенням центру тяжіння уваги філософів із свідомості на мову. Висвітлення, яке я згадав, є справою науки, яку Апель називає «зорієнтованим на змісти мовознавством» або ж «герменевтикою історичного розуміння» [ApeI, 1973a: S. 136].

III

Втім, наявність перспективи — це не єдина альтернатива позиції людини в світі. Завдяки здатності мислення вона також може претендувати — і фактично претендує — на ексцентричність. Така претензія передбачає саме ексцентричність, остання є умовою можливості науки, оскільки у науці йдеться про обґрунтування універсально значущих положень — але це можливо лише ціною абстрагування від конкретної ситуації; у науці ми полишаємо дійсність на користь абстрактного та формального схоплення всієї безконечної сукупності можливостей. Утім, насправді цілковита ексцентричність неможлива — бодай тому, що людину веде пізнавальний інтерес, зумовлений її потребами, артикульованими у мові. Зрештою, фізикалістські системи пізнання, які претендують на однозначність, є у певному розумінні догматичними, оскільки вип'ячують лише один спосіб ставлення до світу, розкривають один його аспект (посилаючись на Арнольда Гелена, Апель називає такими аспектами кількісну вимірюваність та можливість (технічного) опанування світу) [Apel, 1973d: S. 130]. Щоправда, догматичність ця є штучною, створеною, не засвоєною разом з мовною картиною світу, не переданою з традицією; крім того, вона стверджує пріоритет одного когнітивного інтересу за рахунок інших — і тому така догматичність є ідеологічністю. Замість слова «догматичність» тут краще було б ужити поширений серед філософів ярлик «догматизм». Зрозуміло, що йдеться лише про ситуацію зазіхання сцієнтизму, про перенесення підходів природничих наук на соціальні науки або навіть на публічне саморозуміння взагалі. Як бачимо, в широкому розумінні ідеологія існує не тільки там, де є конфлікт інтересів різних соціальних груп, а й там, де є конфлікт когнітивних інтересів людини. Отже, ідеологічність, по-перше, є гадка суб'єкта пізнання, нібито він подолав перспективу та знаходиться в ексцентричній позиції.

Але, звичайно, поняття ідеології у Апеля стосується не тільки сцієнтизму, але й суспільних стосунків та «наук про дух» у розумінні Дильтая. Хоча власну філософію Апель характеризує (поруч із трансцендентальною прагматикою та трансцендентальною семіотикою) як трансцендентальну герменевтику, він є критиком «наївної герменевтики»: його не влаштовують історизм і релятивізм «історії духу» Дильтая та герменевтики Гадамера, він хоче задати нормативний масштаб розуміння (уможливленого порозумінням)³. Утім, зараз нас цікавить насамперед наголос Апеля на потребі розуміння вкоріненості смислів у бутті для їх розуміння взагалі. Він вважає, що «історія духу» Дильтая ігнорує цей момент [Apel, 1973b: S. 130]. Часто

³ Апель зізнавався про негативний вплив на його інтелектуальну еволюцію дослідницької програми Вільгельма Дильтая та герменевтики Ганса-Георга Гадамера [Апель, 2001: с. 10—18].

навіть у буденній розмові ми не тільки прямо розуміємо «змісти слів», а й інтуїтивно схоплюємо вплив практичних інтересів на вжиток мови [ApeI, 1973b: S. 15—16]. Ми справді часто розуміємо натяк з огляду на наш спільний із співрозмовником попередній досвід, з огляду на знайому нам історію буття людини, з якою розмовляємо; щоб зрозуміти так звані «дипломатичні вислови», потрібно знати, в чому полягають наші стосунки та в чому може бути зацікавлений суб'єкт такого вислову. Вживання того самого слова можуть визначати різні правила, тобто те саме слово часто-густо по-різному вживають у різних мовних іграх. Апель заходить настільки далеко, що припускає відмінність мовних ігор у представників різних класів, які мають різні практичні інтереси, — навіть якщо вони говорять (позірно) однією мовою⁴. Щоб зрозуміти політиків, щоб знати, як функціонують певні ідеологічно забарвлені слова в їхній мовній грі, треба бути свідомим їхніх буттєвих інтересів. І тут вступає до гри критика ідеології.

IV

Розмова потребує не тільки розуміння, але й ідеологічно-критичного «пояснення» — об'єктивного аналізу позадуховних засад конституювання смислу [ApeI, 1973b: S. 15]. Як у наведеному прикладі, що апелював до політичної ситуації в нашій країні, потрібно «пояснити» дії інтересами діяча як причинами цих дій. Ідеалом компетентної критики ідеології в такому разі мало б бути встановлення об'єктивної констеляції інтересів, яка загалом зумовлює поведінку суб'єкта. І тут постають два пов'язаних між собою питання:

1. Чому Апель, який так багато слів і зусиль витрачає на полеміку з біхевіоризмом, зокрема з біхевіористськими інтерпретаціями пізнього Вітгенштайна, раптом дозволяє собі апеляцію до «пояснення» в соціальних науках, до «пояснення» дій через причини? Невже у нього справді йдеться про каузальне пояснення у чистому вигляді?

2. Чому в теорії комунікації, для якої питання суб'єкт-суб'єктного відношення в соціальній теорії є етично релевантним, відбувається такий, здавалося б, цинічний «регрес» до суб'єкт-об'єктної парадигми?

⁴ З огляду на «постпомаранчові» політичні події в Україні можна сказати, що наявність розриву у смислі кожного зі слів «парламент» і «вибори» стала майже очевидно: настільки зрозуміло, що вони працюють як інструмент видавання буржуазних інтересів за універсальні інтереси. Навіть не заангажований до політичного життя людини легко за таких умов зрозуміти «ліву» критику ідеї парламентаризму як буржуазної. Гадаю, нескладно пояснити їй також риторичку моральних спонукань «свідомих громадян» до участі у виборах, адже вислів *bürgerliche Gesellschaft* нині спрацьовує в обох своїх значеннях: і як «громадянське суспільство», і як «буржуазне суспільство». Аби зрозуміти нинішню українську політику, конче необхідно усвідомити це зяання всередині означників «громадянське суспільство» та «парламентська демократія», недостатньо просто бути ознайомленим з відповідними ідеями.

Почну з відповіді на друге питання, оскільки ця відповідь лаконічніша, ніж відповідь на перше питання, і логічно передує їй. Для цього варто звернутися до Габермасового розрізнення комунікативної та інструментальної раціональності, перша з яких спрямована на виправдання домагань значущості, а друга — на досягнення певної мети [Габермас, 1999: с. 292—298]. Мету визначено інтересами, а домагання значущості постають в інструментальній раціональності як вторинний чинник, як побічний ефект, власне, самі по собі вони тут — на відміну від раціональності комунікативної — не є метою (мовленнєвої) діяльності. Грубо кажучи, комунікативна раціональність — це суб'єкт-суб'єктна дія, а інструментальна раціональність — це суб'єкт-об'єктна дія або, краще, суб'єкт-об'єктна поведінка. Тому кожен із цих типів дії передбачає відповідний йому методологічний підхід. Етична вимога суб'єкт-суб'єктної парадигми в соціальній науці діє там, де діє (нормативно обов'язкова) комунікативна раціональність. Натомість там, де дослідник стикається з інструментальною раціональністю, він має справу з якимось відхиленням, з патологією (в тому числі в кантівському розумінні цього слова). Інструментальна раціональність «паразитуює» на комунікативній [Arel, 1998: S. 690]. Цього «паразита», який часто вдало мімікрує, маскується під свого годувальника, треба знайти та викрити. Самого ж діяча, що є носієм «паразита», треба вилікувати. Словом, ми дійшли загальника: критична теорія має бути терапією, усувати патологію. Зорієнтоване на змістити мовознавство висвітлює, герменевтика — розуміє, критика ідеології — лікує. Підійдемо докладніше до цієї цілительської функції критичної соціальної теорії.

Саме терапевтична (а не просто пояснювальна чи суто управлінська) функція критичної соціальної теорії вказує, що про суто каузальне пояснення та повну об'єктивізацію не йдеться. Тим самим ми підійшли до відповіді на перше питання — питання про те, чи йдеться у критиці ідеології про каузальне пояснення у чистому, подібному до природничо-наукового методу, вигляді. Об'єктивізація смислів у критиці ідеології є лише частковою, і метою її є лікування, навчання та просвітництво. Аби краще зрозуміти, про що йдеться, згадаємо модель психотерапевтичної розмови лікаря з пацієнтом, коли часткову об'єктивізацію сказаного співрозмовником розглядають як симптом фактичного стану справ, що мусить допомогти пацієнтові краще зрозуміти себе самого з терапевтичною метою. Так і в соціальних науках виражені смисли є симптомами об'єктивної констеляції інтересів, прояснення якої може сприяти історичному прогресові [Arel, 1973e: S. 123].

Тож Апель пропонує методично опосередкувати розуміння підстав аналізом об'єктивних чинників, що впливають на дії в суспільстві, проте не є усвідомленими самими агентами дії як їхні мотиви. Побудова подібних теорій, які уможливають «пояснення» досліджуваної соціальної дії, спи-

раючись, проте, на розуміння сенсу цих дій, можлива тому, що в них застосовують мову, якою самі агенти дій не послуговуються. Ця мова, наділена більш високою мірою рефлексивності, дозволяє спонукати діячів самим почати рефлектувати мотиви власних дій та їхні передумови. А це вже крок до одужання.

Особливий метод, який являє собою щось середнє між поясненням та розумінням і яким послуговуються герменевтика та критика ідеології, «пояснює» дії, оскільки він може спрогнозувати вчинки діяча, знаючи витіснені мотиви, але водночас він «розуміє» смисл самих цих мотивів і спонукає самого досліджуваного краще зрозуміти мотиви його власних дій [ApeI, 1973e: S. 126]. Тому можна говорити про претензію критики ідеології на «глибинне» розуміння. Понад те, Апель припускає, що подібний метод можна застосовувати до суспільства загалом. У цьому разі глибинним розумінням витіснених смислових мотивів має займатися філософія історії, яка виконує функцію терапії, «забираючи» (aufhebend) нерозумні моменти історичного буття. Метод «критики ідеології» в науках про суспільство становить водночас знаряддя аналізу та знаряддя терапії [ApeI, 1973e: S. 126—127]. Тому ці науки виконують завдання виявляти та здійснювати продовження чогось на кшталт кантівського «плану природи» в людській історії.

Утримуючи перед очима вже накреслені педагогічні та медичні асоціації, продовжимо — разом з Апелем — міркувати, як працює критика ідеології. У педагогіці або психоаналізі неможливо обійтися без часткової об'єктивності досліджуваного індивіда, оскільки справжні мотиви власних дій недоступні дитині чи невротичу, але для педагога або психотерапевта вони постають як причини феноменів, що їх він може використати як дані у межах емпірико-аналітичної теорії. Але об'єктивність та маніпуляція як такі не є метою для педагога та психотерапевта: їхній інтерес пізнання — це насамперед емансипація предмета дослідження. Дитина чи невротик мають у результаті навчання або терапії усвідомити приховані від них самих мотиви їхніх вчинків [ApeI, 1973f: S. 142—143]. Згодом об'єктивність та маніпуляція мають стати вже непотрібними, коли дитина або невротик перетворяться на повноцінних і цілковито свідомих суб'єктів порозуміння. Подібною є функція соціального науковця — спонукати суспільство до рефлексії. Хоча неможливо зробити мотиви соціальної дії цілком прозорими для діяча, саме його дедалі більший перехід від ролі «жертви обставин» до ролі відповідальної та вільної особистості є ідеалом, що має спрямовувати науковий пошук соціолога, економіста, психолога тощо [ApeI, 1973f: S. 143—145].

Міркування про емансипаторську функцію соціальних наук Апель підсумовує так: «Розум є водночас волею до розуму (як уперше ясно показав Фіхте), а воля до реалізації розуму є водночас — у розумінні К. Попера — волею до реалізації «відкритого суспільства» [ApeI, 1973f: S. 150]. Тим самим

задано ідеал як зорієнтованим на розуміння герменевтичним наукам, які мають віднаходити моменти власне «розуму» серед часто ідеологічних змістів традиції, так і критичним наукам про суспільство, які мають виявляти обмежені класові інтереси, що заважають реалізації «відкритого суспільства» та ідеальної комунікативної спільноти⁵ в реальній суспільній дійсності [ApeI, 1973f: S. 142—143]. Самі критичні науки про суспільство мають нормативний ідеал, оглядаючись на який і виконують емансипаторську функцію, але це є регулятивний ідеал, здійснити який неможливо. Якби хтось вважав, що він його здійснив, це було б небезпечно. Власне, так і сталося в «науковому комунізмі» або догматичному марксисті-ленінізмі.

V

Дивно, але окреслена відкритість соціальних наук і придатність їхніх тверджень до ревізії викриває одну важливу проблему в аргументації Апеля — важливу остільки, оскільки її усвідомлення мало б вплинути на цілу архітектоніку його науковчення.

Річ у тому, що Апель розрізняє два рівні мовних ігор [ApeI, 1973c: S. 311—329]. Один — це партикулярні мовні ігри, кожна з яких має правила, неспівмірні з правилами інших мовних ігор; перебуваючи в партикулярній мовній грі, ми є жертвами суцільного перспективізму, нам не дано такої позиції, з якої ми могли б критикувати, оцінювати чи бодай просто порівнювати різні мовні ігри. Проте Апель претендує на те, що таку позицію ми все-таки маємо — щоб посісти її, треба перейти до рефлексивної настанови та поміркувати про передумови власного мовлення. Тоді ми зможемо неспростовно довести деякі філософські твердження, які називають гранично обґрунтованими. Таку мовну гру називають трансцендентальною. Ставки в ній значно вищі, ніж у партикулярних мовних іграх, тому що твердження її важать для будь-яких можливих мовних ігор і, понад те, їх — на відміну від будь-яких тверджень партикулярних мовних ігор — не вдається переглянути. Вони є неспростовними, закритими, вони кладуть кінець рухові. (І водночас дають йому початок, адже саме в трансцендентальній мовній грі задані ті ідеали раціоналізації, що становлять зміст філософії історії Апеля та скеровують емансипацію в суспільстві та емансипаторську діяльність критичної соціальної теорії. Ці нормативні ідеали уможливають рух емансипації.)

Отже, у Апеля є два рівні мовленнєвих практик: трансцендентальна мовна гра та партикулярні мовні ігри. Він постійно наголошує цей дуалізм, що виявляється, зокрема, в двошаблевій етиці дискурсу, де «частина А»

⁵ Апель вважає концепти «відкритого суспільства» та необмеженої дослідницької спільноти, що належать відповідно Поперу та Пірсу, в принципі корелятивними.

пропонує гранично обґрунтовані норми, а «частина Б» займається розробкою контекстуальних, лише ситуативно значущих норм. Якогось третього типу мовних ігор, який би опосередкував ці два, у Апеля немає. Зрештою, філософія Апеля насамперед по-кантівськи дуалістична, і лише в другу чергу по-гегелівськи діалектична. Але тоді місце критичних соціальних наук виявляється геть незрозумілим. В яку мовну гру вони грають? З одного боку, вони не претендують на трансцендентальну мовну гру, цю царську царину філософів, оскільки матеріал свій беруть у досвіді й сумніваються у власних висновках. Їхні твердження не є гранично обґрунтованими. Вони стоять обличчям до історії, а не відвертаються від неї в строгій рефлексивній діяльності виявлення передумов комунікації. З іншого боку, вони не грають у партикулярні мовні ігри, тому що вони критикують. Вони мають позаісторичний масштаб, який прикладають до різних мовних ігор, і тоді вже починають навчати, лікувати тощо. Вони перебувають на іншому щаблі рефлексивності. Я вже згадував твердження Апеля про те, що вчитель і терапевт послуговуються іншою мовою, ніж учень та пацієнт. То де ж місце критичних соціальних наук у науковченні Апеля, в його системі мовних ігор? Виявляється, що самі критичні соціальні науки у науковченні є, а місця для них там немає. Це декласований елемент у спільноті наук.

Одне слово, у цьому апелівськa позиція видається непослідовною. Є дві альтернативи: або заперечити критичні соціальні науки — та критику ідеології — як такі, а це було б проти духу соціальної філософії Апеля і вже точно не зарядило б суспільству, або ж зарезервувати для них місце, реабілітувати їх та інтегрувати у спільноту наук. Але для цього доведеться переглянути архітектоніку дискурсу та запропонувати якусь опосередковувальну ланку між трансцендентальною мовною грою та партикулярними мовними іграми. Питання про те, як це зробити, я наразі хотів би залишити відкритим.

ЛІТЕРАТУРА

- Апель К.-О. Киевские лекции. — К.: Стилос, 2001.
- Габермас Ю. Дії, мовленнєві акти, мовленнєві інтеракції та життєвий світ // Єрмоленко А.М. Комунікативна практична філософія. — К.: Лібра, 1999. — С. 287—309.
- Єрмоленко А.Н. Этика ответственности и социальное бытие человека. — Киев: Наукова думка, 1994.
- Єрмоленко А.М. Комунікативна практична філософія. — К.: Лібра, 1999.
- Мангайм К. Идеология та утопія. — К.: Дух і літера, 2008.
- Маркс К., Энгельс Ф. немецкая идеология. — М.: Политиздат, 1988.
- Ситниченко Л.А. Першоджерела комунікативної філософії. — К.: Либідь, 1996.
- Apel K.-O. Der philosophische Wahrheitsbegriff als Voraussetzung einer inhaltlich orientierter Sprachwissenschaft // Transformation der Philosophie. — Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973a. — Bd. 1. — S. 106—137.

- Apel K.-O.* Normative Begründung der “Kritischen Theorie” durch Rekurs auf lebensweltliche Sittlichkeit? Ein transzendentalpragmatisch orientierter Versuch, mit Habermas gegen Habermas zu denken // Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes. — Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998. — S. 649—700.
- Apel K.-O.* Reflexion und materielle Praxis: Zur erkenntnisanthropologischen Begründung der Dialektik zwischen Hegel und Marx // Transformation der Philosophie. — Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973b. — Bd. 2. — S. 9—27.
- Apel K.-O.* Sprache als Thema und Medium der transzendentalen Reflexion // Transformation der Philosophie. — Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973c. — Bd. 2. — S. 311—329.
- Apel K.-O.* Sprache und Ordnung: Sprachanalytik versus Sprachhermeneutik // Transformation der Philosophie. — Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973d. — Bd. 1. — S. 167—196.
- Apel K.-O.* Szientistik, Hermeneutik, Ideologiekritik. Entwurf einer Wissenschaftslehre in erkenntnisanthropologischer Sicht // Transformation der Philosophie. — Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973e. — Bd. 2. — S. 96—127.
- Apel K.-O.* Wissenschaft als Emanzipation? Eine kritische Würdigung der Wissenschaftskonzeption der “kritischen Theorie” // Transformation der Philosophie. — Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973f. — Bd. 2. — S. 128—154.
- Elze M.* Dogma // Historisches Wörterbuch der Philosophie / Hrsg. von J. Ritter. — Basel; Stuttgart: Schwabe & Co Verlag, 1972. — S. 275—277.

Олексій Ведров — аспірант відділу соціальної філософії Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України. Сфера наукових інтересів — філософія соціальних наук, трансцендентальна прагматика, дискурс-етика, практична філософія Канта.
