

*Міністерство освіти і науки України*  
*Національний університет «Києво-Могилянська академія»*  
*Факультет соціальних наук та соціальних технологій*  
*Кафедра соціології*

**Кваліфікаційна робота**  
**освітній ступінь - бакалавр**  
**на тему:**

**«КАНТІАНСЬКА МОДЕЛЬ ЛЮДИНИ У СОЦІОЛОГІЇ  
ТОЛКОТТА ПАРСОНСА»**

*Виконав:* студент 4-го року навчання

Спеціальності 054 «Соціологія»

Матвеев Єгор Тимофійович

*Наукова керівниця:* Осипчук А. Д., к. соц. н.,

доцентка кафедри соціології НаУКМА

*Рецензент/ка:*

Кваліфікаційна робота захищена

з оцінкою \_\_\_\_\_

*Секретар ЕК:* \_\_\_\_\_

« \_\_\_ » \_\_\_\_\_ 2022 р.

Київ - 2022

## ЗМІСТ

ВСТУП.....	3
РОЗДІЛ 1. ЛЮДИНА У ФІЛОСОФІЇ І. КАНТА.....	6
1.1. Засади кантіанського бачення людини.....	6
1.2. Людина та її обов'язок у філософії Канта.....	12
РОЗДІЛ 2. ЛЮДИНА У СОЦІОЛОГІЇ ПАРСОНСА.....	18
2.1. Теорія соціальної дії.....	18
2.2. Парсонівська модель індивіда.....	25
РОЗДІЛ 3. КАНТІАНСЬКА ЛЮДИНА В СОЦІОЛОГІЇ ПАРСОНСА.....	32
ВИСНОВКИ.....	41
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ.....	43

## ВСТУП

З якою б швидкістю наукова думка не рухалася уперед, розвиток її стає неможливим, якщо вона відірвана від попередніх надбань. Особливо помітною ця максима стає у тому випадку, коли мова йде про соціо-гуманітарну галузь наукового знання.

Толкотта Парсонса не дарма вважають останнім із великих класиків соціології, його концепція соціальної дії - коментар щодо всіх попередніх діячів у полі соціологічного теоретизування, що максимально насичений вдалими ідеями попередніх соціологів та позбавлений слабких місць їх теорій. У результаті, парсонівський конструкт підбиває підсумки та формує глобальну модель, що описує існування соціуму в усіх можливих його проявах.

Разом із тим, теорія Парсонса має відчутний вплив із боку філософських ідей, як напряду (тут варто згадати той факт, що сам Парсонс вивчав спадщину І. Канта в університеті), так і опосередковано, через інших соціологів, оскільки настільки спекулятивна галузь знання як соціологія, нерозривна із своїм філософським підґрунтям.

У своїх дослідженнях Кант, внесок якого у науку та філософію важко переоцінити, ставить у центр людську фігуру, що було характерною рисою європейського філософування ще з часів досократиків. З іншого боку, Парсонс будує теорію соціальної дії від системи, що ці дії й зумовлює. Однак підхід із різних сторін до єдиного виміру буття та дослідження його на різних рівнях не змушує нас беззаперечно стверджувати несумісність цих двох підходів. Навпаки, аналіз одного через призму іншого є підходом корисним, як у справі розуміння їх обох окремо, так і у справі розуміння взаємин соціальної системи, що зумовлює поведінку членів суспільства та вільної людської волі, джерела суб'єктності кожного з нас.

Однак першочерговим джерелом актуальності даної роботи є необхідність вичленення із розгалуженого парсонівського вчення антропологічного аспекту, що є одним із найболючіших питань у соціології. Соціологічним вченням

приписують нівелювання ролі окремого індивіда, а особливо це стосується робіт Парсонса, що першочергово розглядав саме систему дії, залишаючи індивіда у ній у ролі чергової підсистеми усієї структури (Ніколаєнко, Ніколаєнко, Яковенко, 2019). Дана робота спрямована на висвітлення протилежної думки і доведення того, що відсутність вагомого акценту на індивідуальності людини та обґрунтування соціальної дії через певну систему не заперечує ролі вільної людської особистості як важливої для подібної дії. Використання ж призми Канта, що славиться як оспівувач сили людського розуму та волі, допоможе нам у справі цієї апологетики, а разом із тим, допоможе отримати більш цілісну картину парсонівської людини, що так багато бере з концепції Канта.

З одного боку, соціологія не може не зводити ті чи інші людські дії до реалізації певних системних факторів, з іншого, повне виправдання дій індивіда лише такими факторами призводить до втрати розуміння людиною самої себе на мікрорівні, а на макрорівні це загрожує нівелюванню усього інституту моралі. Звернувшись саме до Парсонса у питанні пошуку свободи людини, ми звертаємося до обґрунтування можливості моралі та відповідальності (у чому нам допоможе кантіанська ідея обов'язку) у світі каузальних зв'язків. Такий пошук є важливим питанням сьогодення, яке демонструє нам прояви людського свавілля та жорстокості, яке не має знайти виправдання у системній зумовленості та неунікності.

*Об'єктом* даного дослідження є концепти людини у вченнях І. Канта та Т. Парсонса.

*Предметом* дослідження виступає набір характеристик людини (як актора) у філософії І. Канта, що притаманні моделі людини у працях Т. Парсонса.

*Мета роботи* - встановити сутність людини у соціологічній теорії Т. Парсонса крізь призму кантіанського погляду.

*Завдання* дослідження є наступними:

- 1) Виокремити модель людини як актора, відповідно до теорії Канта;
- 2) Встановити суттєві характеристики людини за Парсонсом;

3) Обґрунтувати притаманність моделі людини в Парсонса ключових рис кантіанського варіанту.

Запланованим *теоретико-методологічним підходом* для цієї роботи є аналіз текстів, з філософської та соціологічної галузей, історико-порівняльний і герменевтичний методи.

## РОЗДІЛ 1

### ЛЮДИНА У ФІЛОСОФІЇ І. КАНТА

Кенігсберзький філософ Іммануїл Кант є тим мислителем, внесок якого у розвиток філософського дискурсу не просто був видатним для своєї епохи, а тим мислителем, спадщина якого й нині активно обговорюється. Подібно до того, як свого часу творили справжню революцію у сфері високого мистецтва філософії Сократ та Платон, Кант теж став автором не менш масштабної, за словами самого мудреця, коперніканської революції у сфері метафізики та епістемології. Глибина його концепції була такою, що останній вдалося знайти місце в усіх подальших галузях соціо-гуманітарного знання, що, в свою чергу, й змушує звернутися до кантіанського надбання і в цій роботі - теоретична соціологія час від часу звертається до ідей класика німецької філософії, і Толкотт Парсонс не став виключенням, про що й буде йти мова нижче. Саме тому наразі ми перейдемо до змісту кантіанського вчення про людину, почавши із універсальних засад, що зумовлюють її специфічне буття.

#### **1.1. Засади кантіанського бачення людини**

Подальший аналіз ґрунтується на центральних творах Іммануїла Канта - творах так званого «критичного періоду», що почав зароджуватися з 1770-х років, коли філософ отримав звання професора, захистивши дисертацію «Про форму та принципи світу чуттєвого та пізнаваного розумом». Саме ця робота й поділила всю діяльність Канта на два періоди - докритичний та критичний (Булатов, 2003). Надбання останнього були закріплені письмово в наступних творах: «Критика чистого розуму» (1781), «Критика практичного розуму» (1788) та «Критика здібності судження» (1790). Якщо у докритичний період філософування Кант спрямовував свої пізнавальні зусилля на вирішення проблем у сферах природознавства, математики та логіки, то у критичний період його увага була зосереджена на побудові власної філософської системи, що

отримала назву «критицизму», яка протиставляла себе догматичній метафізиці та скептицизму попередників з різних епох.

Уся філософська система Канта так чи інакше зводиться до людини та міжлюдських відносин, а початок свій вона бере у найпершій взаємодії людини з навколишнім буттям через пізнання - саме цей епістемологічний акцент і зумовлює антропоцентричність кантіанських ідей. За Кантом, розум людини має нестримний потяг до пізнання, природа цього процесу іманентна та живиться своєю власною потребою, а не через зовнішні потяги (що вже виділяє людину на фоні іншого, гетерономного світу). Саме ж пізнання весь час намагається задавати питання, на які неможливо знайти відповідь завдяки принципам розуму та досвіду. Саме тому у всіх людей, як тільки розум у них звертається до спекуляції, так чи інакше виникає необхідність у метафізиці (Кант, 1999). Через це Кант і задається питанням про необхідність метафізики як природної схильності, критично його розглядаючи в своїх центральних роботах.

Людина Канта є формою активного суб'єкта, що використовує трансцендентальний інструментарій, що створює об'єктивний світ. Щодо ж цього інструментарію, нам варто звернутися до базисних його категорій, що охоплюються трансцендентальною естетикою, а саме до категорій простору та часу. Для Канта було абсолютно безсумнівною істиною твердження про те, що і простір, і час є необхідними умовами зовнішнього та внутрішнього досвіду, суб'єктивні умови будь-якого нашого споглядання, для якого всі предмети є лише феноменами.

Простір та час не є емпіричними поняттями, що виводяться із зовнішнього досвіду, оскільки саме вони і відповідають за його формування, а отже - мають існувати передчасно, бути чистими апріорними спогляданнями. Ці додосвідні споглядання дані нам аби уможливити класифікацію зовнішньої інформації та зумовити цим феноменальне мислення (Кант, 1999). Однак, важливою деталлю є тут сам механізм формування світогляду, відкриття якого Кант і обізначив як «коперніканську революцію». Згідно із цією концепцією, наш активний суб'єкт узгоджує із собою об'єкти пізнання шляхом накладання на них просторово-

часового виміру, однак це не забирає в них власне буття ззовні цих вимірів, речі можуть існувати самі для себе, і в такому випадку вони суттєво відрізняються від своїх феноменів. Саме тут і виникає кантіанська дуалістичність, на доведення цілісності якої філософ і витрачає значну частину своїх пояснювальних зусиль.

Концепт дуалістичності, так чи інакше проявляє себе ще за досократівських часів і не був полишеним і нині, оскільки пасує для багатьох концепцій, особливо у соціологічній галузі знання. Систему Канта можна розглядати як своєрідне продовження картезіанського бачення субстанційного дуалізму, у якому взаємозв'язок двох світів є більш очевидним та необхідним, що дає нам цілісну картину світу. Однак у процесі викладу цієї картини неможливо уникнути конфліктних моментів, роз'яснення яких дає Кант у частині «Критики чистого розуму», що присвячена антиноміям чистого розуму. Оскільки наші зусилля спрямовані на викладення поглядів кенігсберзького філософа щодо людини, увагу звернути варто на третю з цих антиномій.

Зміст третього протиріччя трансцендентальних ідей втілюється у тезі, за якою причинність, що зумовлена природними законами, є не єдиною причинністю, з якої виводяться усі в світі явища - для повного охоплення нам необхідно допустити і деяку вільну причинність, та антитезі, що заперечує можливість існування будь-якої причинності окрім тої, що витікає із природніх законів.

У процесі розбору цього протиріччя трансцендентальних ідей, Кант приходить до висновку, що твердження, ніби будь-яка причинність можлива лише за законами природи, суперечить саме собі, а отже ми стикаємося із необхідністю існування іншої, так званої вільної причинності. Особливість вільної причинності полягає у тому, що вона признає можливість спонтанного виникнення явищ - у цьому випадку причина цілого ланцюгу явищ, що надалі може розвиватися за законами природньої необхідності, не має власної причини, зумовленої цими законами. Така спонтанна причинність передбачає трансцендентальну свободу, що дозволяє обходити детермінованість феноменального світу у світі речей для себе (Кант, 1999).

Кант усуває антиномію чистого розуму вказівкою на те, що вона вбачається лише як діалектична антиномія і є такою суперечністю, що обумовлена самою видимістю проблеми. Ця видимість виникає через те, що людському розуму притаманно переносити характеристики ноуменального світу до світу речей задля пояснення його закономірностей та навпаки. Роз'єднавши два вищезгадані виміри, однак залишивши зв'язок між ними у тому, що феноменальне буття є похідним від людської пізнавальної діяльності, Канту вдається залишити як строгу причинність, що базується на природних законах, так і вільну, без якої неможливо було б оперувати концепцією вільного у своєму виборі актора.

Тепер варто глибше зазирнути до природи кожного із видів причинності, щоб поступово дійти до кантіанської моделі волі. Природна причинність є зв'язком одного стану з іншим, що формується за певними правилами у випадку, коли ми маємо справу із речами у світі чуттєвого пізнання. Так як причинність явищ ґрунтується на тимчасових умовах та попередні стани, якби вони мали б вічне існування, не призводили б до виникнення дії, що посідає своє місце у часовому вимірі, то причина того, що виникає, також має виникнути і, згідно з основоположністю розуму, сама в свою черга потребує причини. Навпаки, під свободою у космологічному сенсі передбачається здатність самовільно починати деякий стан, а отже, причинність свободи в свою чергу не підпорядкована за законом природи іншій причині, яка б визначала її в часі, або у просторі. Свобода у такому вигляді є чистою трансцендентальною ідеєю для якої характерним є те, що вона не містить у собі нічого запозиченого з досвіду, а також предмет свободи не може бути представленим у ніякому досвіді, оскільки загальний закон можливості будь-якого досвіду полягає в тому, що все, що відбувається, має причину, а отже, будь-яка причина у свою чергу також повинна мати свою причину. Через це уся сфера досвіду підпорядковується одній лише природі.

Практичне поняття свободи ґрунтується на трансцендентальній ідеї свободи, яка і породжує труднощі у розумінні справжнього об'єму свободи та кордонів її можливостей. Свобода у практичному сенсі є незалежністю волі від

примусу зі сторони імпульсів чуттєвості (Кант, 1999). Однак не маючи змоги відкинути необхідність феноменального аспекту буття людини, нам варто звернутися до можливості вільної причинності у поєднанні із загальним законом природної необхідності у тому вигляді, який передбачається Кантом.

Якщо суб'єкт сприймався би лише як явище, то він був би за своїм емпіричним характером підпорядкований усім законам каузальності та представляв би лише частину світу чуттєвого сприйняття, то його б дії, подібно до всіх інших явищ, що ми можемо спостерігати навколо себе, неминуче впливали б із природи. Але за своїм розумово-пізнавальним характером (а як ми побачимо далі, саме вимір розумового пізнання є ключовим фактором у питанні наявності в людини доступу до вільної причинності) цей суб'єкт має розглядатися і як вільний від усіх впливів чуттєвості і підпорядкування зовнішнім явищам. І оскільки він ноумен, у ньому нічого не відбувається і немає жодної зміни, яка б вимагала динамічних тимчасових визначень, а отже, він не має зв'язку із явищами як причинами, оскільки така діяльна сутність була б у своїх вчинках вільна і незалежна від будь-якої природної необхідності, що зустрічається виключно у чуттєвості. Така сутність мимоволі починає свої дії у світі чуттєвого сприйняття, хоча це не означає, що дії повинні починатися в цьому світі спонтанно, тому що там вони завжди заздалегідь визначені емпіричними умовами попереднього часу і можливі лише як продовження низки природних причин. Таким чином, в одній і тій самій дії, дивлячись на те, чи відносимо ми її до розумово-пізнавальної або до чуттєво-сприйнятої, можна одночасно вбачати і свободу, і природу без будь-якого протиріччя, кожному в своєму повному значенні (Кант, 1999).

Єдність причинності як свободи разом із причинністю як механізмом природи, де перша набуває твердої основи через моральний закон (зміст якого буде далі розкритий), а друга - через закон природи, і до того ж в одному і тому самому суб'єкті, вимагає від нас усвідомлення деякою мірою парадоксального конструкту. З одного боку, в теоретичному пізнанні заперечується, а практично стверджується об'єктивна реальність застосовуваних до ноумену категорій, з

другого - вимога вважати себе суб'єктом свободи і водночас - у своїй емпіричній свідомості - феноменом відносно природи (Кант, 2019).

Людина пізнає всю природу тільки за допомогою почуттів, а себе пізнає також за допомогою апперцепції, і до того ж у діях і внутрішніх визначеннях, які вона зовсім не може віднести до почуттів; з одного боку, вона є феномен, але, з іншого боку, саме стосовно деяких здібностей, людина - чисто розумово пізнавальний предмет, оскільки діяльність її не можна віднести до чуттєвого сприйняття. Ці здібності називаються розумом і він істотно відрізняється від усіх емпірично-зумовлених здібностей. Тепер варто зупинитися на ідеї розуму і розглянути, чому Кант вважав його настільки особливим.

Розум є тією основою, на законі котрої ґрунтується будь-який вчинок, причому розум розглядається як причина, яка визначає поведінку людини незалежно від усіх, зовнішніх щодо розуму емпіричних умов. У цьому ми розглядаємо причинність розуму не як щось додаткове до умов, а як повноцінну підставу. Вчинок приписується розумово-пізнавальному характеру людини, незважаючи на всі емпіричні умови цього вчинку, розум є цілковито вільним у його втіленні. Хоча ми передбачаємо вплив різних проявів чуттєвості, ми вважаємо, що розум залишається незмінним під їх впливом. З іншого боку, ці самі прояви, наприклад, емоційного характеру, впливають на явища, у яких себе проявляє розум, коли діє. Однак він, як суб'єкт завжди залишається сталим, за всіх обставин, що розміщуються у часі та просторі (Кант, 1999).

Але нехай, воля наша вільна, але це стосується лише розумово пізнавальної причини нашого бажання діяти. Щодо ж феноменів проява волі, а саме окремих вчинків, то, згідно з непорушною максимою каузальності, без якої ми не можемо користуватися розумом в емпіричному вимірі, вчинки маємо ми пояснювати так само, як і решту явищ природи, а саме згідно із її незмінними законами.

З вищеописаної дуалістичності світу випливає і подібний розподіл щодо логіки, якою можна керуватися у своїх спогляданнях: логіка може бути або чистою, або прикладною. У першій ми відволікаємося від усіх емпіричних умов, згідно з якими і діє наша свідомість. Чиста логіка має справу виключно з

апріорними принципами і є каноном розуму. Канон чистого розуму, згідно з Кантом, звернений до сфери волі, апріорних моральних законів.

Свобода - єдина з усіх ідей спекулятивного розуму, можливість якої хоча ми й не можемо досягнути, але ми знаємо її апріорі, тому що вона є умовою морального закону. У свою чергу, якщо свобода є основою буття морального закону, останній виступає основою пізнання свободи (Кант, 2019). Оскільки зі свободою для себе ми вже ознайомилися через категорії трансцендентальної естетики, то тепер варто звернутися до самого морального закону, без аналізу якого неможливо розкрити бачення людини у філософії Канта.

## **1.2. Людина та її обов'язок у філософії Канта**

За словами самого Канта, при можливості зазирнути максимально глибоко в процес мислення людини, у те як вона проявляється через внутрішні та зовнішні дії, і якщо в результаті цього стане відомим кожне, навіть найменша людська інтенція, а також всі зовнішні фактори, що впливають на нашу людину, то поведінку її в майбутньому можна було б передбачити з такою ж точністю, як астроном передбачає місячне або сонячне затемнення (Кант, 2019). Але разом із цією заявою, філософ не спростовує твердження про те, що людина - вільна істота, оскільки ланцюг явищ, що є залежним від реалізації морального закону, підпорядкований лише спонтанності суб'єкта як речі для себе. Побачити цього підпорядкування ми не можемо через обмеженість пізнавальних можливостей нашого розуму (а саме через те, що наш розум користується вищезгаданим інструментарієм, що оперує категоріями, не притаманними світу спонтанності). Однак і природне її пояснення теж залишається нам недоступним, через неможливість зазирнути в людину тим чином, яким астроном дивиться на зірки.

Саме у проголошенні такого синтезу абсолютного детермінізму та одночасному його запереченні через прийняття спонтанності криється суть антропологічного повороту в епоху Просвітництва, підґрунтя для якого формувалося французькою енциклопедичною філософією, що увібрала в себе

філософію Революції та англійськими лібералами-емпіриками і скептиками (Дж. Локк, Д. Юм та ін.). Однак саме Кант вже на заході епохи Просвітництва зміг викристалізувати цю модель в абсолют та взірець для наступників (Киселёва, 2010).

Загальні погляди Канта на людину відображені у книзі «Антропологія з прагматичної точки зору» (1798). Головна її частина складається з трьох розділів відповідно до трьох здібностей людини: пізнання, почуття задоволення та невдоволення, здатність бажати. За цією працею, людина є найголовнішим предметом у світі, найвищою цінністю, особистістю (Кант, 1994, 2). Разом із тим, враховується й інший бік людини - можливість втратити свою сутність, чинити не згідно розумові, а піддаючись тиску зовнішніх щодо нього впливів, безрозсудно вдовольняючи свої примітивні бажання. Але в людини на почуття та бажання накладається моральна та культурна норми, обов'язок перед своєю природою.

Як вже було зазначено, Кант відносить людину одночасно до двох світів - феноменального (де панує природна необхідність) і ноуменального (де людина вільна внаслідок розумного застосування морального закону). Свобода людини можлива, вважає він, у застосуванні практичного розуму, який ґрунтується на дії категоричного імперативу як загального та обов'язкового законодавства. Тепер слід звернутися до сутності цього універсального законодавства, що робить людину тим, ким вона є.

У етичному вченні Канта людина розглядається із двох точок зору: людина як явище та людина як річ для себе. Поведінка першої зумовлена виключно зовнішніми обставинами та підпорядковується так званому гіпотетичному імперативу. Поведінка другої має підкорятися категоричному імперативу - вищому апріорному моральному принципу. Отже, поведінка може визначитися і практичними інтересами, і моральними принципами. Оскільки ці інтереси й принципи можуть суперечити один одному, виникає антиномія практичного розуму (Кант, 1994, 2). У вирішенні цієї антиномії і вбачається завдання антропології, сформульоване філософом: знайти ті підстави, які дозволять

вирішити проблему виховання людини як гідного представника людського роду (Киселёва, 2010).

За Кантом, всі здібності душі можна звести до трьох: пізнавальна здатність, почуття задоволення та невдоволення та здатність бажання (Булатов, 2003). З першої випливає життєвий шлях вільної людини, з двох наступних - жертви обставин. На відміну від вільної людини, що діє автономно, згідно з принципами своєї волі, людина, керована природними цілями, намагається реалізуватися у трьох речах. Першою з них є блаженство після смерті, друга полягає у тому, щоб мати гарантію своєї власності, засновану на публічних законах, а остання є насолодою життям через здоров'я та довголіття (Киселёва, 2010). Задля досягнення цих цілей, людьми використовуються різні набори правил, за якими часто живуть цілі суспільства, однак такий гетерономний підхід є джерелом всіх несправжніх принципів моральності, правила для існування людини мають базуватися на принципах автономії волі.

Булатов вбачає у встановленні цієї відмінності між природними і моральними законами одне із головних досягнень Канта. Якщо перший тип законів діє незалежно від нас, то другий вже залежать від волі людини. Однак залежність від людської волі означає зв'язок із випадковістю її визначення, і тому ці закони постійно порушуються, так як існують у вигляді обов'язку, але не буття (Булатов, 2003). Однак, незважаючи на це, тільки закони волі є справжніми моральними законами.

Благо, або ж його протилежність, завжди позначають лише те, як ми ставимося до того чи іншого предмету, на який спрямовується наша душа, від того, які він викликає в нас емоції, тобто цей процес стосується лише нашої чуттєвості та почуття задоволення чи невдоволення. Моральні категорії добра чи зла завжди звернені до волі, оскільки вона визначає законом розуму, чи робити щось своїм об'єктом, натомість сама воля ніколи не визначається безпосередньо об'єктом, або уявленням про нього. У рамках оцінювання чогось як добре чи зле ми розглядаємо власне вчинки, дії, а не стан особи, що їх виконує, оскільки саме

таке оцінювання здатне вплинути на актора та змусити його шляхом саморегулювання вчинити правильно.

Щодо ж автономії волі, то вона є такою властивістю волі, завдяки якій вона є законом для самої себе, незалежно від будь-яких характеристик предметів воління. Принцип автономії зводиться до того, щоб обирати лише згідно з тими максимами, які можуть утримуватися у нашому волінні як загальний закон (Кант, 2019). Звернемося до змісту цього закону.

Для Канта було важливим вирішення питання про те, чи взагалі існує імператив моральності та який вигляд він має. Особливість пошуку цього імперативу була у тому, що він не мав бути гіпотетичним, оскільки об'єктивно представлена необхідність не може спертися на припущення. Проблемою тут було те, що емпіричним шляхом взагалі неможливо встановити, чи існують такого роду імперативи. Для пошуку необхідно було звернутися до можливостей чистого розуму, що і пов'язаний із самою можливістю існування універсального імперативу (Кант, 1994, 1).

Для розуміння цих можливостей, спершу варто звернутися до можливих взаємин між імперативом, суть обов'язком, та особистих схильностей до вчинку. Булатов виділяє наступні можливі варіанти: особистий інтерес може пригнічувати обов'язок; індивід взагалі не має поняття обов'язку, а все вирішується лише інтересом; навпаки, особистісне є відсутнім взагалі, лише обов'язок скеровує дії; обов'язок пригнічує особисте; та останній випадок - гармонія обов'язку та відчуттів (Булатов, 2003). Перші два варіанти неможливо назвати реалізацією моралі взагалі, третій же неможливий через матеріальний аспект буття людини, він порушує людську природу. У гармонію ж бажань та обов'язку Кант не вірив - для нього постійна боротьба цих двох начал була такою, яку неможливо уникнути.

Суперечність, що виникає через подвійність людської природи, проникає і в моральний закон. Він є загальним і необхідним, людина має йому підкорятися, поборюючи власні чуттєві бажання та індивідуальні схильності. Водночас цей закон не детермінований зовнішнім об'єктивним світом, у ньому втілюється

здатність розуму бути незалежним від середовища. Для того, щоб отримати цю незалежність від світу чуттєвих явищ, потрібно мати свободу. Однак, як вже було зазначено, в «Критиці чистого розуму» філософ доводить, що існування свободи незбагненне, вона є річчю для себе. А це означає, що не можна починати з неї, щоб вивести категоричний імператив. Кант чинить навпаки: оскільки чистий розум, тобто здатність думати поза рамками чуттєвості, є фактом, то й закон, що на розум впливає, теж є фактом. Виходячи з цього, Кант остаточно формулює ідею того, чим є свобода.

Для великого кенігсберзьця не існує жодної форми поведінки, окрім тієї, у якій проявляється дуалізм розуму та почуттів. У ній виражається суперечність особистого та суспільного (що буде розвинуте пізніше, як і в соціології, так і в філософії, наприклад, у Гайдеггера), яка нерозривно пов'язана із природою людини. До вирішення цього питання Кант підходить односторонньо, бо не бачить інших варіантів свідомості, окрім морального вираження. Таким чином, хоча в етиці Канта і є присутнім аспект формалізму, але він полягає не в тому, що Кант нехтує змістом вчинку взагалі, а в тому, що індивід у поведінці повинен переслідувати не особисті, укорінені в контексті даної ситуації та чуттєвої інтенції цілі, а має підпорядковуватися загальнолюдському обов'язку (Булатов, 2003). Мораль Канта є мораллю обов'язку. Вона ґрунтується на уявленні про людину (у будь-якому її прояві, в тому числі й власному) як про кінцеву ціль; ідеї людської гідності та силі її розуму.

Кант формує три постулати, без яких його мораль не може бути реалізованою. По-перше, жодній людині недоступна повна відповідність волі з моральним законом вчинку. Воно може мати місце лише у прогресі, зверненому до нескінченності. Саме тому людська душа має існувати нескінченно довго, тобто необхідно, щоб душа була безсмертною, інакше практичний закон не буде реалізовано. По-друге, людині як істоті, що прагне здобувати щастя, необхідна гарантія, що у випадку життя згідно з універсальними чеснотами, вона отримає бажане щастя. Однак моральний закон сам по собі не обіцяє щастя, а людина сама по собі не здатна влаштувати гармонію між обов'язком та щастям. Отже,

гарантом гармонії має стати зовнішня сила, втіленням якої для Канта є Бог. Саме згідно з його замислом (звичайно, у тій мірі, у якій його можливо пізнати), діяння, що відповідають моральному закону, роблять людину гідною щастя, однак, не гарантують його. По-третє, для морального закону необхідна свобода волі (Булатов, 2003).

Категоричний імператив є можливим завдяки тому, що ідея свободи робить індивіда членом розумово-пізнавального світу. Водночас, якби людина була лише таким членом, всі її вчинки завжди були б узгоджені з автономією волі, але так як ми в той же час розглядаємо себе як частину світу чуттєвого сприйняття, то наші вчинки повинні також бути з ним узгоджені (Кант, 1994, 1).

Отже, кантіанська людина предстає перед нами у вигляді поля битви між бажаннями, що виникають в нас через впливи зовнішніх речей та вільної волі, що випливає із розуму та вимагає обмеження у наших діях та бажаннях задля збереження цього розуму, при чому обмеження ці мають бути цілком добровільними та усвідомленими. Зміст їх полягає у тому, щоб вбачати людське та зберігати його у діях, спрямованих на будь-яку іншу людину, бачити її в умовному натовпі та піддаватися його впливу. Хоча Кант не відкидає можливості повного передбачення можливих наших вчинків, він ставить епістемологічні бар'єри на шляху реалізації такого пізнання. Хоча для пояснення своєї точки зору, він і звертається до концепцій Бога та безсмертної душі, вони так чи інакше виступають поняттями допоміжними, і зміст їх природи не є суттєвим при поясненні самого механізму вчинення певного діяння, що і дозволяє нам розглядати кантіанську людину в рамках більш сучасних теорій дій.

## РОЗДІЛ 2

### ЛЮДИНА У СОЦІОЛОГІЇ ПАРСОНСА

#### 2.1. Теорія соціальної дії

Після аналізу концепції Канта, варто перейти до другої компоненти досліджуваної теми, звернувшись до останнього класика соціології. Толкотт Парсонс - представник американської соціологічної думки, засновник школи структурного функціоналізму, один із творців сучасної теоретичної соціології. Теорія Парсонса базується на методології волонтаризму та епістемологічних засадах аналітичного реалізму (Батыгин, 2003).

Створюючи свою теорію, Парсонс намагався побудувати систему, в якій можна було б досягти балансу між двома методологічними підходами: утилітарно-позитивістським та герменевтико-ідеалістичним (Батыгин, 2003). Волонтаризм став альтернативою для цих двох варіантів, оскільки передбачався соціологом як такий, що знімає їх протиріччя та найкраще відображає соціальну дійсність. У результаті Парсонс представив теорію соціальної еволюції та конкретну інтерпретацію мотиваційних процесів.

Центральна праця Парсонса - «Структура соціальної дії» (1937) була створена в той час, коли доба класичного теоретизування підходила до свого логічного закінчення, а сучасна традиція ще не почалася. Таким чином ця праця є об'єднуючим елементом для цих двох надпарадигм, а також виступає інтегративним елементом для робіт доби класичної соціології, формуючи їх через особливий концептуальний словник, через який вони інтерпретуються й сьогодні (Федорченко, 1993).

У «Структурі соціальної дії» Парсонс концентрує увагу на проблемі раціональності. Ця проблема розглядається на тлі соціологічних надбань А. Маршалла, Е. Дюркгейма, М. Вебера, В. Парето, Г. Зіммеля, З. Фрейда та інших. На ранньому етапі своїх досліджень Парсонс намагався знайти компроміс між жорстко-детерміністичним підходом Е. Дюркгейма, за яким людська поведінка

цілком знаходиться під впливом зовнішнього середовища (в його соціальному вимірі) та розуміючою соціологією М. Вебера, що описує людську поведінку (особливо в аспекті соціальних дій) через реалізацію певних констеляцій. Також помітним був вплив зі сторони В. Парето, який пропонував подібну веберівській модель поділу людських дій на «логічні» та «нелогічні» за типом мотивації (Батыгин, 2003).

У центрі соціологічної теорії Парсонса знаходиться питання про те, яку роль у побудові суспільства грає соціальний порядок, сформований нормативним регулюванням людської поведінки. Соціологічна концепція Парсонса вирізняється надіндивідуальністю - соціолог в першу чергу розглядає систему, що реалізується у певну дію через людину-посередника, а отже, на перший погляд, ми можемо констатувати байдужість Парсонса до проблеми людини самої по собі (Батыгин, 2003). Однак для того, щоб зрозуміти роль концепції людини в соціології Парсонса, варто спершу заглибитися у його теорію соціальної дії.

Описуючи свою теорію, Парсонс, як вже було зазначено, в першу чергу звертається до попередників. Аналізуючи їх системи, він зазначає, що їх бачення системи дії передбачає деякий атомізм, який полягає у тому, що вони розглядають властивості ізольованих одиничних актів та виводять властивості систем дії лише за допомогою процесу прямого узагальнення (Парсонс, 2000). Це означає, що до Парсонса, об'єктами аналізу ставали лише найпростіші та очевидні типи взаємодії у вигляді одиничних актів. Це був необхідний мінімум для того, щоб взагалі можна було систематизувати їх у вигляді логічно-взаємопов'язаного цілого. Такі акти мають групуватися відповідно до того, хто їх реалізує, тобто передбачають утворення актора як агрегатної, дискретної одиниці. Слабкість подібних теорій для Парсонса полягає у недостатньому рівні інтеграції подібних діячів в загальну систему.

На думку Парсонса, ця атомістична тенденція впливає з специфіки західноєвропейської інтелектуальної традиції, що бере свій початок ще за часів Реформації. Протилежна, антиатомістична тенденція, особливо на примітивному

аналітичному рівні, у випадку використання для пояснення цілісних соціальних систем дії, проявлялася у вигляді органічних теорій суспільства, які повністю нехтували роллю індивіда, перетворюючи його лише на гвинтик механізму, доля якого цілком зумовлена каузальними зв'язками. Подібний підхід протирічив концепції індивідуалізму, що була глибокого укоріненою в європейському соціо-гуманітарному дискурсі постпросвітницької доби, а отже піддавався активній критиці. Звичайно, першочергово подібний індивідуалізм був більш характерним в філософському дискурсі, особливо в етичних питаннях, і меншою мірою мав місце в науці. Однак саме через критику цієї парадигми, що проголошує етичну автономність та відповідальність індивіда, ми зустрічаємося з інтерпретацією Парсонса як антигуманіста (Парсонс, 2000).

Однак важливим моментом є те, що Парсонс виступає і проти радикально-позитивістських соціологічних теорій, які, на його думку, не можуть пояснити деякі важливі факти, які, з іншого боку, можуть бути пояснені за допомогою інших підходів до теорії дії. Наприклад, у волюнтаристському варіанті, який не зводиться ні до органічних теорій соціуму, ні до жодного з фізикалістсько-біологічних теорій, разом з тим, не базуючись на індивідуалізмі європейської філософії (Парсонс, 2000). Основний принцип волюнтаристської теорії полягає у тому, що методологічна схема науково обґрунтованого знання неспроможна вичерпати істотні суб'єктивні елементи дії (що зближує її з кантіанським підходом до механізму людської дії).

Однією з основних особливостей концептуальної схеми теорії дії є той факт, що вона формується у термінах суб'єктивних категорій, тобто таких категорій, що є пов'язаними із різними аспектами стану свідомості актора. У висновках до «Структури соціальної дії» Парсонс зазначає, що суб'єктивна точка зору актора є чимось більшим за простий методологічний прийом, вона є істотною для наукового пояснення явищ через схему дії, і деякі з основних елементів, що містяться в поведінці людини при її взаємодії із суспільством, не можна теоретично сформулювати використовуючи лише строгий, об'єктивний інструментарій, не додаючи до нього суб'єктивних категорій (Парсонс, 2000).

Будуючи свою теорію, Парсонс намагається відповісти на питання про те, чому ж існує соціальний порядок, якщо кожен індивід, так чи інакше, керується власними інтересами. Хоча американський соціолог усвідомлював слабкості утилітаристського підходу, оскільки люди далеко не завжди поведуться розважливо і, тим більше, далеко не завжди діють в умовах вільного вибору, Парсонс використовує його як абстрактну модель індивідуальної раціональної дії. Він розглядає волюнтаризм як суб'єктивний процес прийняття рішень, проте індивідуальні рішення завжди приймаються за певних обмежень, нормативних та ситуаційних. Волюнтаристська дія включає п'ять компонентів: індивідуальний актор, цілепокладання, засоби досягнення цілей, зовнішні обставини та обмеження, що супроводжують вибір цілей та засобів їх досягнення та цінності й норми, що впливають на цілі та засоби (Батыгин, 2003). Очевидно, що ці категорії мають сенс тільки в таких термінах, які включають суб'єктивну точку зору - погляд актора.

Якщо аналізувати суб'єктивний аспект дії згідно з методологічними критеріями науки, ситуація та її елементи можуть суб'єктивно представлятися як науково обґрунтоване знання актора. Воно, у свою чергу, містить констатацію фактів, що верифікуються (а також - логічно правильні дедукції з цих фактів), разом з елементами, що в термінології знання, наявного у спостерігача, можуть бути оголошені такими, що підлягають правильному науковому визначенню, але насправді є відхиленнями від наукового стандарту, тобто їх можна назвати ненауковими елементами. До останніх Парсонс включає твердження, що помилково приймаються за факти, логічно помилкові висновки, неосвіченість, елементи, що варіюються довільно щодо констатованих фактів (Парсонс, 2000).

Отже, ми розглянули базис будь-якої дії, а тепер звернемося до того, чим керується актор при її відтворенні. Для поняття дії суттєвою є ідея, що завжди має існувати якась нормативна орієнтація. Звертаючись до джерел цих орієнтацій, Парсонс приводить нас до концепту інституційної структури, що є стабільним способом організації людської діяльності та мотиваційних факторів, на яких вона ґрунтується (Парсонс, 2000).

Інститути або інституціональні схеми є головними аспектами соціальної структури в загальному її розумінні. Це нормативні моделі, які визначають, що у цьому суспільстві вважається прийнятним, законним чи очікуваним. Існують два первинних критерії, за якими виділяються моделі з різноманітних варіантів, що керують людською поведінкою та мають інституційне значення. По-перше, такі моделі засновані на загальноприйнятому в певному суспільстві моральному базисі, конформне ставлення тут не лише питання доцільності, а й морального обов'язку. По-друге, ці моделі мають бути універсальними, а не такими, що їх Парсонс називає «утопічними», оскільки утопічними моделями, при усій їх привабливості, можуть керуватися лише кількісно незначні групи. З цього випливає значна ступінь контролю щодо дотримання інституалізованих практик, а типовою реакцією на порушення інституційно встановлених правил є обурення, почуття нездійсненого очікування (Munch, 1982).

Якщо розглядати інституційну структуру саме зі сторони суб'єктивного її аспекту, то виявиться, що одним з основних таких її проявів є система моральних почуттів. Для того, щоб інституційна модель коректно працювала, вона має бути підкріпленою моральним почуттям більшості з членів суспільства. Як вже зазначалося, ці почуття виражаються насамперед у вигляді реакцій морального обурення у тих випадках, коли хтось з членів спільноти порушує інституційний порядок. Також Парсонс відносить і санкції за подібні порушення до одного з видів прояву таких почуттів, а самі обмеження чи шкода від цих санкцій виступають радше символічним вираженням цих емоцій. В свою чергу, суб'єктивна реакція на порушення правил деякої моделі з боку самого порушника є почуття провини чи сорому (Парсонс, 2000). Однак в міру людської інтеграції в інституційну систему, сильніше проявляється і тенденція до злиття моральних почуттів з егоїстичними елементами особистої структури. Все ж вплив на людину задоволення та емоційних уподобань залишається сильним.

Інституційна модель певною мірою залежить від моральних почуттів, на яких вона заснована, однак її збереження залежить не лише від них. Тут відбувається процес взаємодії одразу на двох рівнях: з одного боку, між

безкорисливими та егоїстичними елементами мотивації всередині кожного конкретного індивіда, з іншого - між різними індивідами. Щодо першого аспекту взаємодії, він полягає у постійному протиставленні двох, зазначених вище начал із намаганнями егоїстичних елементів інтегрувати моральні. Загальна ж тенденція другого процесу, у випадку коли інституційна система інтегрована, забезпечувати конформізм по відношенню до головних інституційних моделей за допомогою механізму, який створює таку ситуацію, що у відносинах даного індивіда з іншими індивідами його егоїстичний інтерес відтворюється через те, що він поводить себе конформно, згідно з інституційною моделлю (Парсонс, 2000).

Звертаючись до джерел інституційних орієнтацій, варто зазначити, що у центрі парсонівської теорії соціального порядку опиняється культура як базовий конституюючий компонент суспільства. Підстави культурної легітимації трансцендентні по відношенню до конкретного та випадкового характеру інтересів, впливу та солідарності, виступаючи на соціетальному рівні у вигляді ціннісних прихильностей (Батыгин, 2003).

Для подальшого аналізу концепції культури у Парсонса, що буде виступати ключем до поняття моральності в його соціології, нам знадобиться поняття катексису. Катексис є потягом до об'єктів, що здатні принести задоволення, і уникання тих, які можуть нам зашкодити. Катексис є основою виборчої природи дії (Парсонс, 2000).

За словами самого Парсонса, системам культури притаманні свої власні форми та проблеми інтеграції, які не зводяться ні до особистості, ні до соціальної системи, ні до їх поєднання. Щодо структури культурних систем, можна виділити три класи культурних стандартів. По-перше, це система ідей та вірувань. Незважаючи на те, що катексис та оцінка завжди присутні як компонент орієнтації, ці культурні системи характеризуються переважанням когнітивних інтересів людини. По-друге, це система експресивних символів, що характеризується переважанням катектичних інтересів. І по-третє, це система ціннісної орієнтації, в якій головний інтерес зосереджується на оцінці альтернатив з погляду їх можливих наслідків для системи дії (Парсонс, 2000).

Тепер варто звернутися до характеристик культурної системи в цілому. Вона формується не через дії окремого актора, а шляхом організації цінностей, норм та символів, що керують вибором актора, та які обмежують віяло вибору взаємодій для даного актора. Таким чином, культурна система - це не емпірична система, як соціальна система чи особистість, оскільки вона є особливим типом абстрагування елементів інших систем. У культурній системі норми та інші культурні елементи, що керують вибором конкретних акторів, неможливо уявити як випадкові чи розрізнені. Таким чином, культурна система - це модель культури, окремі частини якої взаємопов'язані так, що вони формують системи цінностей, системи переконань та системи експресивних символів (Парсонс, 2000). Саме ця відірваність від емпірики в культурній системі формує її унікальну природу та зумовлює механізм впливу на людську поведінку.

Після розкриття ідеї необхідної нам культурної системи, перейдемо до другої, без якої нам теж не обійтися. Тут ми звернемося до одиниць соціальної структури, тобто до ролей. Варто зазначити, що розуміючи те, що саме роль, а не особистість є такою одиницею, стає очевидною необхідність деякого люфту у відносинах між структурою особистості та виконанням нею ролі. Рольові ситуації можуть набувати для актора будь-які значення, які можливі для ситуацій взагалі. Їхнє значення, що впливає на мотивацію поведінки, буде різним для різних особистостей (Парсонс, 2000).

Важливою характеристикою більшості соціальних ролей є той факт, що дії, у яких виконання їх реалізується, не дані актору у кожній дрібниці в обов'язковому для виконання вигляді, вони допускають певну варіативність, а відхилення у певних межах не призводить до санкцій. Цей діапазон свободи дозволяє акторам із різними типами особистостей загалом відповідати очікуванням, пов'язаним із ролями, без зайвої напруги (Парсонс, 2000).

Якщо ж розглядати саме систему особистості, тобто системи дії, що забезпечує взаємозалежність дій окремого актора та організовує їх у певну структуру за допомогою диспозиції потреб, то варто зазначити, що дії деякої множини акторів не можуть оцінюватися як випадкові. Вони повинні бути

організовані на підставі сумісності та інтеграції, бо дії окремого актора визначаються сумісністю та інтеграцією із діями інших акторів. Цілі або норми, які актор усередині соціальної системи повинен реалізовувати чи яких він має дотримуватися, обмежуються цілями та нормами інших акторів (Парсонс, 2000).

Взагалі, парсонівський актор - це система дії та одночасно точка відліку системи. Важливо зазначити, що як система дії актор може бути як індивідом, так і колективом. Розрізнення індивіда та колективу робиться на підставі того, чи є даний аналізований актор системою особистості чи соціальною системою (суспільством чи субсистемою). Як точка відліку актор може бути як суб'єктом, так і соціальним об'єктом. Розрізнення суб'єкта та об'єкта робиться відповідно до того, займає даний актор центральне положення, або ж периферичне положення в системі відліку. Якщо актор виступає як центральна точка відліку, то він є актором-суб'єктом, якщо ж він виступає об'єктом орієнтації для актора-суб'єкта, то він - соціальний об'єкт. Таким чином, актор-суб'єкт є суб'єктом, що орієнтується, а соціальний об'єкт - це актор, на якого орієнтуються. Це розрізнення перетинається з розрізненням індивіда та колективу (Парсонс, 2000).

Отже, ми розглянули бачення системи соціальної дії у Парсонса, та роль актора у ній. Тепер варто перейти до одного із можливих втілень актора - індивіда.

## **2.2. Парсонівська модель індивіда**

Зазвичай під терміном «людина», або ж «особистість», розуміється деяка унікальна індивідуальність, прихована від зовнішнього контролю та незрозуміла не лише стороннім спостерігачам, але й сама собі. Парсонс же розглядає особистість як системний феномен, окремо від індивіда, і цим долає двозначність, пов'язану з романтичним протистоянням суб'єктивного та об'єктивного світів. Особистість стає специфічною мовою опису, відокремленим від мови соціальної системи, культури та поведінки.

Разом із тим, розглядаючи різні людські аспекти в соціології Парсонса, варто згадати, що для практичних цілей соціолог деякою мірою нехтує людською біологією та тілесністю. Його актор є реальною цілісністю не меншою мірою, ніж організм. І хоча в «Теорії...» зазначається, що людина як організм включає ті аспекти людської сутності, які релевантні «біологічній» системі координат, яка має свої прояви у соціальному, однак останні ми можемо розглядати і як самостійні категорії у відриві від їх похідних (Парсонс, 2000). У цьому підході ми бачимо глибоку укоріненість людини в ідейно-зумовленому світі, що значною мірою віддаляє нас від фізіологічно-детерміністських трактувань.

Для Парсонса, одиниця відліку, яку він розглядає як актора - це не організм, а певна індивідуальність. Принципова відмінність такого підходу полягає в тому, що акторове тіло стає для нього такою ж частиною ситуації дії, як і все інше зовнішнє середовище. Це і є елементарною одиницею аналізу, але в теоретичній схемі дії їх не можна релевантно розглядати відмінно від форми елементів або частин цілісної дії, що, у свою чергу, передбачає наявність діючого індивіда, тобто, особи, зміст якої ширший за будь-яку з її окремо взятих дій.

Структура людської особистості є автономною і соціалізованою в порівнянні зі своїм фізіологічним базисом. Крім того, особистість зазвичай має високий рівень автономії по відношенню до соціальної ситуації в будь-який конкретний момент, оскільки зміни соціальної ситуації не викликають повністю відповідних змін у структурі особистості.

Якщо ж повернутися до концепту особистості, то вона стає системою, тобто значною мірою деперсоніфікується завдяки процесу інтерналізації. До Парсонса в соціальній психології та соціології особистості межі між особистістю, індивідуальним Я та організмом не проблематизувалися. У Парсонса ж особистість інтерпретувалася як соціальна система. Справді, у світі природи та суспільства все підпорядковане каузальній причинності, а світ особи є орієнтованим на цілі. Причому цілі є результатом інтерналізації, тобто перетину особистості з системою культури та соціальною системою (Батыгин, 2003).

Емпіричним предметом «Теорії соціальної дії» є дія людини у суспільстві, і аналізуючи його Парсонс окреслює методологічні проблеми, що впливають з специфічних характеристик свого предмету дослідження. Проблеми ці, так чи інакше зводяться до того, що люди завжди приписують своїм діям різноманітні суб'єктивні мотиви. Якщо запитати людину, чому вона робить деякий вчинок, вона буде посилатися на мотив (Парсонс, 2000). Складнощі тут можуть виникати і через те, що люди виражають причини вчинків, тобто суб'єктивні почуття, ідеї чи мотиви, як з допомогою мовних знаків, і іншими, різноманітними шляхами реалізації соціальної поведінки, але ця проблема може і надалі залишатися турботою Парсонса, нас же цікавить сам принцип суб'єктивної каузальності, висловлений соціологом.

Концепцію особистості слід розглядати як дескриптивну систему координат, відповідно до якої описуються факти людської дії. У цьому сенсі особистість є не що інше, як сукупність одиниць дій, що спостерігаються та описуються в контекстах їхнього ставлення до одиничного актора. Але особистість завжди більшою чи меншою мірою є органічною системою дії, і вона має свої емерджентні властивості, які не виводяться з властивостей атомістично представлених одиничних дій (Парсонс, 2000).

Проте як динамічний аналіз дії, так і актора є неможливим лише з погляду систематичного розгляду соціальної структури. Для проведення такого аналізу Парсонсом запроваджується узагальнювальне тлумачення поведінкових тенденцій акторів - людей у тій ситуації, в якій вони перебувають, що підлягають впливу очікувань їх інституціоналізованих ролей. Подібне узагальнення залежить від теорії мотивації людської поведінки (Парсонс, 2000).

Згідно з теорією дії, дійова особа є цілеспрямованою сутністю. Будь-яка ситуація передбачає існування двох основних класів об'єктів, на які може бути орієнтований актор. Це, по-перше, несоціальні, тобто, фізичні, об'єкти чи накопичені культурні ресурси. І, по-друге, об'єкти соціальні, тобто індивідуальні актори чи групи. Один із найважливіших аспектів орієнтації полягає в почуттях актора щодо моральної бажаності певних цілей. Об'єктами моральних почуттів

можуть ставати люди та їхнє ставлення до актора, неживі предмети та зв'язки з цими предметами, а також соціальні відносини. За Парсонсом, найважливіші цілі групуються саме навколо останніх.

Базис для такої теорії має впливати із психології, але оскільки для Парсонса елемент самостійності в поведінці та мотивації індивідів залишається значним, а рівень абстрагування в психології занадто великим, для нього стає взагалі неможливим виведення адекватної теорії мотивації соціально організованих масових явищ шляхом простого застосування психологічних узагальнень (Парсонс, 2000). Взаємозв'язок між психологічним рівнем та поведінкою в соціальних системах є складним та багатограним, але на цей взаємозв'язок проливає світло психологічне трактування поняття ролі.

Основні динамічні категорії соціальних систем є психологічними. За Парсонсом, ставлення психології до теорії соціальних систем є аналогічним відношенню біохімії до загальної фізіології. Так само як організм не є категорією загальної хімії, так і соціальна система не є категорією психології. Але у фізіологічній концепції того, що таке функціонуючий організм, процеси визнаються хімічними за своєю природою. Так само і процеси соціальної поведінки, як і будь-які інші процеси поведінки, є психологічними. Але поза тлумачення, наданого цим процесам їх інституціонально-структурним контекстом, вони втрачають своє значення розуміння соціальних явищ (Парсонс, 2000).

На відміну від надбань ранньої психологічної традиції, вивчення соціалізації у порівняльній перспективі показує, що у тих, хто соціалізувався в одній і тій же культурній та інституційній системі, існують значні елементи однаковості, що варіюються залежно від різних ролей усередині цієї системи. З цього випливає те, що стандарти мотивації, які зазвичай використовуються для пояснення поведінки в інституціоналізованій ролі, не виводяться безпосередньо зі схильностей людської природи взагалі. Вони залежить від компонентів, організованих у певну особливу структуру. Тип особистості, що сформувався, буде мати свій власний стандарт мотивації і тенденції поведінки (Парсонс, 2000).

Нормальний актор - це значною мірою «інтегрована» особистість. Зазвичай речі, які він оцінює як важливі для себе, базуючись на своїх моральних спонуканнях, це водночас і ті речі, які він прагне як джерела гедоністичного задоволення (Парсонс, 2000). Кожна з цих речей, або вони всі разом, можуть мати для актора інше значення, відмінне від морального. Вони можуть бути лише джерелами гедоністичного задоволення чи об'єктами афективних установок. За Парсонсом, існує багато доказів, що деякі з найважливіших моральних моделей ми визнаємо не просто шляхом раціональних міркувань. Вони прищеплюються нам з раннього дитинства і глибоко інтегруються в нас і стають частиною глибинної структури нашої особистості. Невідповідність їм пов'язана не тільки з ризиком зазнати санкцій ззовні, але й з небезпекою викликати руйнівний внутрішній конфлікт.

Якщо підсумовувати систему впливу на дії нормального актора, то її можна зобразити у вигляді так званих еталонних змінних, що мають дихотомічний характер. Один з полюсів такої змінної має обрати актор, коли він ідентифікує певну ситуацію, а отже, він зможе діяти з урахуванням особливостей цієї ситуації. Парсонс стверджує, що існує всього п'ять основних еталонних змінних, тобто таких, що виводяться безпосередньо із системи відліку теорії дії. Всі вони разом утворюють систему орієнтації. До їх переліку входять такі пари: афективність - афективна нейтральність (застосовується, щоб визначити, чи має місце оцінювання у цій ситуації), орієнтація на особистість - орієнтація на колектив (питання про те, чи переважають моральні зразки у процесі оцінювання), універсалізм - партикуляризм (питання про те, чи переважають пізнавальні чи катексичні зразки), якість - результативність (питання про те, чи підходити до об'єктів як до комплексів якостей чи діяльностей), специфічність - дифузність (ступінь значущості об'єкта) (Парсонс, 2000).

Серед цих змінних, для найкращого розуміння природи парсонсівської людини слід звернути увагу на протилежність орієнтацій у рамках культури. За орієнтації на себе індивід реалізує нормативний зразок, який передбачає ступінь допустимості для актора у певній ситуації надавати перевагу таким діям, що

задовольняють його особисті інтереси незалежно від того, яким є зміст цих інтересів, і, навіть, нехтуючи інтересами інших акторів. Орієнтації на себе протистоїть орієнтація на колектив, про яку йде мова, коли актор діє згідно з нормативними зразками, що спонукають його у ситуації даного типу безпосередньо враховувати у своєму виборі ті цінності, які будуть спільними для нього та інших членів колективу. Цим зумовлюється його відповідальність перед колективом (Парсонс, 2000).

Через можливість цих дихотомій ми і можемо констатувати факт буття суто особистісного аспекту буття парсонівського актора, коли він відтворює орієнтацію на себе і керується своєю диспозицією потреб, даний актор дозволяє собі здійснювати власну мету незалежно від того, чи є його точка зору чисто пізнавально-катексичною, або ж включає також і оцінюючий підхід, без урахування можливості конфронтації з інтересами колективу, членом якого він і є (Парсонс, 2000). З одного боку, людина підпорядкована об'єктивним законам соціального життя, і не може обирати соціальну систему, в якій їй доведеться існувати і від якої вона буде залежати, з іншого, - підпорядковує свої дії власним цінностям та цілям.

Разом із цією двоякою можливістю реалізації дії, варто звернутися і до найбільш всебічно інтегративних зразків для оцінки та регулювання всієї системи впливу: моральні та ціннісні взірці. Вони є останньою ланкою в будь-якому широкому питанні щодо внутрішньої інтеграції системи. Моральний метод ціннісного орієнтування включає прихильність до стандартів, з яких можуть оцінюватися наслідки окремих процесів і типів процесів з урахуванням їх на всю систему процесів. Ці зразки визначають відповідальність актора за наслідки (Парсонс, 2000).

Самі моральні та ціннісні зв'язки базуються на формах тієї чи іншої культурної структури, а отже - запозичають її природу. Як вже зазначалося, вплив культури є трансцендентним по відношенню до конкретного та випадкового характеру інтересів актора, а самі моральні норми так чи інакше стають певним обов'язком, який протистоїть гедоністичному бажанню, що хоча

і формується в межах рамок певних норм, однак є небажаним і деструктивним при постійному слідуванні. Цю тему остаточно розкрито в фінальній, синтетичній частині даної роботи.

Отже, парсонівська людина повною мірою є реалізацією його бачення соціальної структури. Однак, саме через це ми вбачаємо у ній можливості щодо дій під впливом не лише змінних, які покликані зберігати соціальний порядок, а й тим, що можуть його порушувати, що можливо через всеохопність системи американського соціолога. Разом із тим, ми можемо констатувати неабияку свободу, яку ця система накладає на індивіда. Парсонс, слідуючи за Кантом, надає нам можливість як суцільно каузальної інтерпретації певної людської дії (в першу чергу - соціальної), так і використовуючи суб'єктивні категорії, що робить його не просто послідовником соціологічної традиції XIX століття, а повноцінним інтегратором у соціологічний дискурс надбань філософських теоретизувань щодо місця детермінізму у людському житті.

### РОЗДІЛ 3

## КАНТІАНСЬКА ЛЮДИНА В СОЦІОЛОГІЇ ПАРСОНСА

Хоча Канта зазвичай і не сприймають як одного із діячів в рамках дискурсу суспільних наук, аналіз широкого набору робіт видатних соціальних теоретиків минулих століть демонструє розповсюдженість впливу філософії Канта. Цей вплив, в першу чергу, є очевидним на епістемологічному рівні хоча б через те, що сам Кант встановив рамки для подальшого розрізнення наук про людину та наук природничих (González, 2009). Тим не менш, праці Канта також мають істотний внесок у соціальну теорію, який може бути описаний через його антропологічні та етичні концепції, що зустрічаються, зокрема, у роботах Т. Парсонса.

Думка Парсонса після «Структури соціальної дії» рухається в напрямку розвитку його теоретичного інструменту аналітичної диференціації підсистем та аналізу взаємопроникнення між ними. За Мюнхом, цей розвиток можна розділити на декілька етапів, що знаходять свій прояв у працях Парсонса, написаних після «Структури соціальної дії». По-перше, це диференціація культурної системи, соціальної системи та особистості, а також аналіз інституціоналізації та інтеріоризації в «Соціальній системі» (1951) та «На шляху до загальної теорії дії» (1951). По друге - диференціація рівнів систем і макроскопічно-мікроскопічне застосування парадигми чотирьох функцій у «Робочих статтях з теорії дії» (1953). По-третє, це запровадження ієрархії кібернетичного контролю та засобів обміну на рівні соціальної системи в економіці та суспільстві, на рівні системи дій і на рівні людського стану в цілому в «Парадигмі людського стану» (1978). У всіх цих роботах Толкотт Парсонс розробляв теорію, яку можна порівняти з критичною філософією Канта (Munch, 1981).

Уся теорія дії Парсонса, як і філософська теорія Канта, пронизана ідеєю двовимірності досліджуваного ними світів, вони намагаються охопити зв'язки протилежностей, що узгоджують їх спільне буття найменш конфліктним

способом. Якщо кантіанський варіант виступає тут у світлі великих ідей періоду пізнього просвітництва, то Парсонс підходить до вирішення такої інтеграції із скрупульозністю хірурга, що оперує усю систему знання в соціологічній галузі. Задля своїх цілей він вдається до синтетичного вирішення конфліктів між матеріалістичними та ідеалістичними підходами, так чи інакше він залишає місце як для позитивізму, так і для феноменології. Широта питання вимагає відповідних засобів, а продовження дослідження питання суб'єктності, що нерозривно пов'язано із таким підходом, приводить нас до одного із можливих базисів цього дискурсу у вигляді кантіанської філософії.

Ріхард Мюнх, професор соціології Дюссельдорфського університету, вважається видатним інтерпретатором соціологічного наробку Парсонса. Таку репутацію йому допомогли отримати дві детальні статті, які з'явилися в «Американському соціологічному журналі» на початку 1980-х років (Burk, 1989). Для Мюнха очевидним був фундаментальний зв'язок структури та методу теорії дії із кантіанською критичною філософією, і лише якщо на цей зв'язок зважати і користуватися оптикою, що він надає, ми зможемо правильно зрозуміти ідеї, що закладені у праці Парсонса. Для Мюнха одним із проявів спадщини Канта у вченні Парсонса є епістемологічна основа парсонівського підходу, а також - теорія суб'єкту в загальній теорії дії (Федорченко, 1993). Її суть полягає у тому, що кожна окрема дія є результатом внутрішнього тиску нормативних законів та взаємозв'язку окремих підсистем дії, що реалізує ту саму схему, що і взаємодія трансцендентного та феноменального, категорій розуму та чуттєвих даних, категоричного та гіпотетичного імперативів.

Варто згадати, що свого часу Парсонс навчався у Гейдельберзі, де під патронажем Карла Ясперса він вивчав філософію Канта, що так чи інакше знайшло відбиток у подальших соціологічних працях (Федорченко, 1993). В першу чергу, Парсонс цинив Канта як філософа, що здійснив переворот в теорії пізнання. Якщо до Канта запитували про те, якими є підстави, щоб вважати, що ми маємо достовірні емпіричні знання про навколишній світ, то Кант повністю змінив ракурс цього питання: даними підставами для філософа став факт того,

що ми маємо такі знання. І лише після цього він питає: як це можливо? (Парсонс, 2000). Однак тут і варто згадати основну властивість кантіанської філософії - у центрі її пошуків знаходиться саме людина, і використання Парсонсом епістемологічних наробок Канта змушує нас звертатися до цих пошуків і у праці соціолога.

Мюнх відмічав важливість того, що Парсонс у своїх творах об'єднує два протилежні напрямки західної думки: ідеалізм та позитивізм. Щоб це зробити, він спирався на філософію Іммануїла Канта, особливо на «Критику чистого розуму». Як Кант стверджував, що ані концептуальна схема, ані сприйняття не мають пріоритету в роботі розуму, вони обидва є передумовами один для одного. Вслід за Кантом, Парсонс стверджував, що ні інструментальна дія, ні нормативне зобов'язання не мають пріоритету у встановленні соціального порядку, необхідним є взаємопроникнення обох. Таку інтерпретацію Мюнх називає кантіанським ядром, і вона стає основою для всіх основних теоретичних ходів Парсонса. Звідси з'являється необхідність того, щоб Парсонс уникав будь-яких проявів редукціонізму, аби зберегти в соціальній теорії подвійну і взаємопроникаючу природу соціальної реальності. Кантіанський дуалізм є очевидним у аргументації волонтаристської теорії, соціальний порядок виникає із взаємопроникнення власної зацікавленості та нормативної системи відліку, і такий підхід пронизує весь подальший теоретичний розвиток Парсонса (Burk, 1989).

Як вже зазначалося, кантіанська людина є активним суб'єктом, що використовує свій трансцендентальний інструментарій, що створює об'єктивний світ. Однак доступ до суб'єктивного є трансцендентальним і можливим лише в рамках власного розуму, що даний нам як такий, на відміну від розумів інших людей. Через неможливість пізнання інших особистостей ноуменально існує тиск обов'язку, що вимагає від людини певного ставлення до себе подібним. Цей активний аспект творця навколишнього світу та суворого прихильника обов'язку зберігається в Канта навіть за умови дії зовнішніх причин. Подібним є і волонтаристський базис антропологічної моделі Парсонса, який передбачає і як

багатогранну систему проявів тиску соціальної структури на індивіда, так і можливість керуватися згідно з відірваними від цієї структури змінними.

Вищезгаданий базис волонтаристської теорії впливає з підходу, що побудований на ідеї аналітичного реалізму, за яким теорія не відображає емпіричну реальність, а створює категорії для її опису та пояснення, чим активно долучається до процесу створення цієї реальності. У цьому плані Парсонс є прямим послідовником кантіанського раціоналізму.

У результаті розвитку кантіанського раціоналізму та адаптації його до своїх цілей, Парсонс стикається із проблемою Канта. Ця проблема проявляється як дилема, відповідно до якої ми не можемо бути впевненими в правильності наших теорій без перевірки за допомогою фактів, але, згідно із кантіанською теорією пізнання, ці факти не існують без теорії, а отже узгоджені з нею, а тому не можуть вказати, наскільки вірною є сама теорія. Парсонс розглядає проблему Канта у своїй методологічній теорії аналітичного реалізму. Парсонс стверджував, що об'єктивний світ існує незалежно від людського розуму, що логічно взаємопов'язані універсальні поняття в рамках системи відліку можуть відповідати природному порядку об'єктивного світу, і, отже, об'єктивний світ можна проаналізувати, якщо застосувати узагальнену схему інтерпретації, яка повинна відповідати структурно-функціональному типу. Цю методологічну позицію тлумачили як похідну від гносеології Канта, хоча існує думка про те, що вона походить з пізнішої філософії А. Уайтхеда (Etzrodt, 2013).

Суть завдання Парсонса в «Структурі соціальної дії» полягало у знаходженні точки дотику між індивідуалізмом та реалізмом у соціологічній традиції (Батыгин, 2003). У процесі виконання своєї місії Парсонс надає нам теоретичне пояснення дихотомії соціологічного реалізму та соціологічного номіналізму, що коріниться у двоїстій природі людини: фізичного феномену та діяльної, активної, «волящої» істоти (Ніколаєнко, Ніколаєнко, Яковенко, 2019). Також, частково, цю дихотомію Парсонс бере у Вебера, якого він аналізував. Волонтаристська теорія соціальної дії є розгорнутою теоретичною експлікацією веберовських чистих типів дії і може бути представлена як співвідношення мети

та засобів її досягнення. Цілерациональні та ціннісно-раціональні дії в теорії класика походять від ідеї розуму, яка породжує недетермінованого суб'єкта, що вільно керується правилами моралі обов'язку (Федорченко, 1993).

Якщо звертатися до наробок Парсонса у сфері моралі, то можна виділити кілька фундаментальних внесків. Перший з них полягає в тому, що соціолог обґрунтовує те, що мораль є символічним фактом, а отже, складовою частиною культурної системи, виправдовуючи перенесення її в центр соціологічних проблем і надання їй проміжного місця між соціальною системою та системою особистості. Подібно проміжне місце, що надається моралі, також означає, що вона відіграє роль посередника між цими системами і що це факт, який має подвійний статус: це явище водночас об'єктивне і суб'єктивне. Якщо говорити більш конкретно, це означає, що для Парсонса мораль - це не тільки соціальний конструкт, який можна пояснити певними зовнішніми характеристиками, але це також особливий вид дії, що має природу, відмінну від інших чинників, що впливають на ту чи іншу соціальну дію. Включаючи в свій аналіз веберівську традицію, Парсонс проголошує моральні дії об'єктами соціології, відкриваючи для себе цілий ряд аналітичних можливостей. Парсонс чітко пояснює те, що в дюркгеймівських роботах було розглянуто латентно, а саме той факт, що мораль є не лише явищем, що має інтерсуб'єктивну природу і що вона має об'єктивний характер, але й те, що вона також є обов'язковою складовою частиною самих індивідів. У цьому сенсі теорія Парсонса розкриває, як те, що є суспільно сконструйованим, впливає на життя індивідів і, у результаті, впливає на характер дії окремої людини, а отже - на самі форми соціальної конфігурації. Розуміння моралі є ключем доступу до складного зв'язку між цими двома всесвітами, що зумовлюють один одного. Висвітлюючи цей багатовимірний характер моралі, Парсонс робить другий внесок: він узаконює прагнення до міждисциплінарного підходу у соціологічному дискурсі та навіть вказує деякі можливі шляхи, якими можна йти далі у цьому питанні. Зрештою, одним із найгостріших питань сучасної соціології моралі є досягнення форм суб'єктивації, які забезпечують різні

моральні системи. Це важливий аспект як через його пояснювальні можливості, так і через його нормативні наслідки (Weiss, Neto, 2021).

Третій внесок теорії Парсонса стосується того, як вона реалізує себе у спробі розв'язати дилему між загальним дотриманням нормативного порядку, що є основною вимогою соціального порядку і передумовою свободи волі як автономії концепції дії, що є ідеєю, яка лежить в основі парадигми волюнтаристів. Теоретичне вирішення, знайдене Парсонсом, також може бути розкрито у вимірах аналізу дослідження моралі, і воно полягає у введенні концепції змінних зразків і в тезі про те, що волюнтаристський характер залежить від соціальної диференціації та від взаємопроникнення системи. Така парадигма передбачає складні відносини, які мають знайти відповідну ступінь між основними моделями різних систем і підсистем. Крім того, теоретизація шаблонних змінних, типових для різних видів дій, має фундаментальне значення для операціоналізації програми дослідження в соціології моралі. Дана характеристика підкреслює велике значення детального аналізу морального аспекту парсонівського вчення, особливо у тій сфері, що стосується процесу соціалізації, не тільки враховуючи, які цінності передаються, але й чіпляючи форми передачі цінностей та форми прихильності до них (Weiss, Neto, 2021).

За Парсонсом, окрема особистість може бути частково пояснена за допомогою аналітичних систем названих соціальних наук, вони можуть розкрити той аспект, що можна назвати соціальним компонентом особистості. Однак у результаті соціального аналізу особистості ми отримуємо залишок, який не піддається поясненню в межах системи координат теорії дії (Парсонс, 2000). Цей залишок є абстрагованим від специфічного змісту конкретних цілей та норм одиниць дії, як фактів середовища. Він впливає з емерджентних властивостей системи особистості, і не може бути цілком поясненим в рамках наукового дискурсу з об'єктивних позицій.

Парсонівська концепція соціальної дії інтегрує економічну теорію, політичну науку та соціологію як різні підсистеми формування нормативного зразка. Цінності багатства, влади та престижу стають основою нормативного

порядку, об'єднуючи людей у суспільство. Парсонівський нормативізм є одним із наслідків кантіанського розрізнення обов'язку та схильності, у якій етика обов'язку виконує роль загального закону соціального керування діями особистості. Структура соціального впливу за своїми формами відтворює принципи моральної філософії Канта.

До цього варто додати і критику утилітаризму в концепції Парсонса, яка повторює ідеї, описані в «Критиці практичного розуму», де, як було зазначено в попередніх розділах, Кант заперечує мораль, джерелом якої виступатиме утилітаризм, оскільки вона тоді стає суб'єктивною, а отже - не може претендувати на універсальність, а в рамках соціологічного дискурсу це буде значити, що така мораль не могла б слугувати повноцінним регулюючим принципом для певного соціуму.

Парсонівський соціальний порядок не утилітарний, а волюнтаристський, він не детермінований суто фактичною формальністю, а залежить від набору правил та цінностей, що виникають в індивіді через факт його вільного буття. За прикладом Канта, що побудував свою зрілу філософію у полеміці з утилітаризмом, Парсонс, за допомогою надбань Маршалла, Парето, Дюркгейма і Вебера, створив альтернативу соціологічному утилітаризму, назвавши її волюнтаристською теорією дії (Федорченко, 1993).

Варто зазначити, що Парсонса критикували як апологета буржуазної ліберальної демократії. У цій дискусії припускається, що вагомими підставами для цієї критики можна знайти в тому, що було охарактеризовано як легалізація соціальної теорії та моральної філософії в роботах Парсонса. Також стверджується, що з визнанням цих проблем можна розвинути як радикальну, так і природну соціологічну оцінку справедливості. Теорія Парсонса про справедливість повністю спирається на теоретичну основу, за якою теорія може починатися лише з «позиції дії», того місця, де люди та їхня поведінка розбиваються на засоби, цілі, умови та норми (Kelly, 1984).

Проблема полягає в тому, що дії як такі ніколи не існували, і ці дії не відповідають жодній антропологічно обґрунтованій концепції природного стану.

Навпаки, усі соціальні та юридичні дії зумовлені, з самого початку, спадковою структурою влади. Волюнтаризм та індивідуальний раціоналізм, які є основою теорій інституційної справедливості Парсонса, зміцнюють ідеологію ліберального індивідуалізму та свободи, коли насправді класова та політична влада є основними детермінантами «порядку» в соціальних системах. З іншого боку, ці міркування та проблеми, які вони створюють для соціальної теорії, привели нас до сучасної лінгвістики, структурної антропології та інших дисциплін (Kelly, 1984). Так чи інакше, подібний стан речей є передбачуваним через кантіанський базис, а отже подальша критика в рамках антибуржуазного нарративу буде виходити за межі нашої теми.

Як зазначає Федорченко, ми повинні читати “Структуру соціальної дії” як соціологічний еквівалент моральної філософії Канта. У парсонівській системі актори діють згідно з правилами через те, що це є їх обов’язком, а не через те, що вони вбачають у цьому якусь власну вигоду. Подібною є ситуація і щодо того, як генеруються норми регулювання поведінки, які, відповідно до волюнтаристської теорії дії, утворюються лише за узгодження цілераціональності дії та категоричного нормативного обов’язку (Федорченко, 1993).

Кантіанське витлумачення теорії Парсонса стосується одразу двох рівнів, що існують у стані взаємопроникнення. З одного боку це - епістемологічний рівень, відповідно до якого і формуються засновки теорії волюнтаристської дії, а з іншого - це рівень сприйняття автором суб’єкту цих дій. Останнього ми можемо розглядати як подвоєну сутність, що, незважаючи на увесь спектр джерел зовнішніх впливів на неї, залишає за собою право на свободу тією ж мірою в соціологічному теоретизуванні Парсонса, що і у філософії Канта, який не уникнув надбань детерміністичних ідей, що розвивалися раціоналістами. Сама соціальна дія отримує подвоєну природу вслід за актором. Разом із цим, механізм впливу моральних норм на індивіда у парсонівській соціології продовжує нароби у цьому питанні Канта, і навіть ідея про вільний розум

людини як джерело моралі не може бути відкинута, а залишається можливою до інтеграції при аналізі теорії соціальної дії.

## ВИСНОВКИ

Соціо-гуманітарна галузь знання - нескінченне поле для інтерпретацій та пошуків сенсів, що стосується навіть тих творів, які були написані сотні років тому. Постійні звернення до творів класиків того чи іншого напрямку в нашій галузі не є сліпими блуканнями, навпаки, вони надають змогу розвиватися не на пустому місці, а спираючись на плечі гігантів минулого та користуючись їх надбаннями у відповіді на питання, що нам їх ставить сьогодення. Разом із тим важливим є і завдання пошуку нових ідей у творчості цих гігантів - у цьому ми вбачаємо необхідність з огляду на написане раніше та можливість через ідейну глибину їх творчості та, звичайно, наш власний інтегративний інструментарій.

У цій роботі ми долучилися до справи подібної інтерпретації, для чого і звернулися до двох зірок своїх наукових напрямків - початківця традиції німецької класичної філософії І. Канта та останнього класика соціології Т. Парсонса. Обидва признані видатними вченими і кожен з них так чи інакше торкнувся найважливішої з усіх тем, що її можна досліджувати - теми людини. З одного боку ми маємо підхід філософський, що розпочинається з епістемологічних та онтологічних засад та зводиться до етичного вчення, з іншого - роботу, що також має детальне обґрунтування власного базису та малює картину того, як відбувається соціальна дія. В обох випадках ми не можемо обминути проблему сутності людини, і саме тому на цій проблемі і є зосередженою дана робота.

Першочергово було необхідно виокремити модель людини як актора, відповідно до теорії Канта. У результаті ми звели кантіанське вчення до того, що людина є синтезом об'єктивного та суб'єктивного, а отже вміщує у собі протилежності, які зумовлюють її дії відповідно до бажань, які виникають через впливи зовнішніх речей, а з іншої сторони - вільної волі, що є похідною від розуму, який має добровільно обмежувати потяги до зовнішнього. Також з цієї дихотомії випливає двояка можливість реалізації принципу строгого детермінізму щодо людини - з одного боку, дії людини як феномену є цілком

пояснювані за допомогою фактів навколишнього світу, з іншого, дії людини - результат вільної причинності, оскільки людина є носієм розуму, що не підкорюється впливам феноменального світу.

По-друге, ми мали встановити суттєві характеристики людини за Парсонсом, відповідно до чого зазначили, що парсонівська людина насамперед є реалізацією соціальної структури. Однак через концепцію взаємопроникнення, яка передбачає, що в структурі дії можуть існувати підсистеми із різною природою та векторами впливу, ми вбачаємо у людині не лише можливість слідувати тим чи іншим правилам задля збереження соціального порядку, а й взагалі діям, що будуть порушувати цілісність цієї системи. Так чи інакше, незважаючи на ставлення до Парсонса як до соціолога, що перекладає усю відповідальність за дії індивіда на систему, ми бачимо неабиякі можливості до того, щоб сприймати дії його індивіда як вільні. Однак, Парсонс не забуває і про обмеження цієї волі, які полягають у наборах цілей, засобів та умов, характерних для кожної окремої дії. Особливе місце тут займає мораль, яку ми першочергово розглядали через призму кантіанського бачення, чому присвячений був останній розділ роботи.

Завдання третього розділу полягало в обґрунтуванні притаманності моделі людини Парсонса ключових рис кантіанської людини. У результаті цього обґрунтування ми зазначили, що основними чинниками, які роблять можливим погляд на модель людини у Парсонса як на продовження думки Канта, є подвоєність людської природи, зокрема у світлі теорії дії, що має можливість бути як зовнішньо, так і внутрішньо зумовленою. Важливо додати і щодо парсонівської моделі моралі, яка має як суб'єктивну, так і об'єктивно природу. Остання характерна і для Канта та сформована у вигляді концепції категоричного імперативу. Об'єднуючим фактором також слугує можливість застосування вільної причинності для пояснення усіх людських дій.

## СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

- Батыгин, Г. С. (2003). Структурный функционализм Толкотта Парсонса. *Вестник РУДН*, 4-5, 6-34.
- Булатов, М. А. (2003). *Немецкая классическая философия. Часть I. Кант. Фихте. Шеллинг*. Киев: Стилос.
- Кант, И. (1999). *Критика чистого разума*. Москва: Наука.
- Кант, И. (2019). *Критика практического разума*. СПб.: Азбука.
- Кант, И. (1994). *Сочинения в 8 томах*. Том 4. Москва: Чоро.
- Кант, И. (1994). *Сочинения в 8 томах*. Том 7. Москва: Чоро.
- Киселёва, М. С. (2010). Антропология как дисциплина: прагматический проект И. Канта. *Человек*, 2, 116-128.
- Ніколаєнко, В. Л., Ніколаєнко, Л. Г., Яковенко, Ю. І. (2019). Суперечності в обґрунтуванні Толкоттом Парсонсом функціоналістського стилю соціологічного мислення. *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Соціологічні дослідження сучасного суспільства: методологія, теорія, методи»*, 42, 7-18.
- Парсонс, Т. (2000). *О структуре социального действия*. Москва: Академический Проект.
- Федорченко, П. В. (1993). Теорії дії з кантіанської перспективи: інтерпретація Ріхарда Мюнха. *Філософська і соціологічна думка*, 7-8, 29-52.
- Burk, J. (1989). Munch: The Theory of Action: Towards a New Synthesis Going Beyond Parsons. *Rural Sociology* 54(4), 613-615.
- Etzrodt, C. (2013). The Methodological Implications of the Schutz-Parsons Debate. *Open Journal of Philosophy*, 3(1), 29-38.
- González, A. (2009). Kant's contribution to social theory. *Kant-Studien*, 100, 77-105.
- Kelly, R. (1984). The Legalization of the Kantian Tradition in Moral Philosophy and Sociology: An Analysis of Rawls and Parsons. *Sociological focus*, 17(1), 45-58.
- Munch, R. (1981). Talcott Parsons and the Theory of Action. I. The Structure of the Kantian Core. *American Journal of Sociology*, 86(4), 709-739.

- Munch, R. (1982). Talcott Parsons and the Theory of Action. II. The Continuity of the Development. *American Journal of Sociology*, 87(4), 771-826.
- Weiss, R., Neto, J. (2021). Talcott Parsons and the Sociology of Morality. *The American Sociologist*, 52, 107-130.