

**ФИЛОСОФИЯ, СОЦИОЛОГИЯ, ПОЛИТОЛОГИЯ**

УДК 1:3; 001.8:3

*А.С. Гапонов***ПРОБЛЕМА СУБЪЕКТА СОЦИАЛЬНОГО ПОЗНАНИЯ  
В КОНТЕКСТЕ «КОММУНИКАТИВНОГО ПОВОРОТА»***Исследование выполнено при поддержке Совета по грантам Президента РФ (МД-1685.2010.6).*

Рассматриваются варианты трансформации концепта «трансцендентальный субъект» в современной коммуникативной философии.

**Ключевые слова:** социальная теория, субъект, Х.-Г. Гадамер, К.-О. Апель, Ю. Хабермас.

Вопрос об условиях и возможности получения объективного знания в «науках об обществе» является центральным вопросом философии социального познания. Одно из главных отличий социальных наук от естествознания связано с тем обстоятельством, что человек является одновременно и субъектом, и объектом изучения. Очевидно, что социальные ученые имеют более тесную связь с объектом своего исследования, чем, скажем, исследователи природы. В связи с этим обстоятельством и встает вопрос о возможностях реализации тех стандартов научности и объективности, которые сложились в естествознании, применительно к социальным наукам. В попытках решения данной проблемы в философии социальных наук сложились две позиции. Сторонники так называемого сциентистского объективизма, а это прежде всего представители неопозитивизма и критического рационализма, заявляли о необходимости сохранения в сфере «наук об обществе» строгого отделения субъекта от объекта познания. С их точки зрения, только данная стратегия позволит реализовать возможность применения тех критериев научности, которые сложились в естествознании, в социальных науках.

Сторонники другой позиции, прежде всего представители традиционной герменевтики, напротив, исходили из того, что для реализации «научности» социальным ученым необходимо актуализировать и изучить внутреннюю связь между субъектом и объектом социального познания. Игнорирование этой связи, на их взгляд, уводит в сторону от «научности» и приводит к субъективизму. Представители данной стратегии считали, что применение естественно-научных критериев объективности к социальным наукам не отвечает природе последних. Однако, несмотря на очевидное различие, между сторонниками этих позиций обнаруживается и неявное сходство. Внутренняя взаимосвязь субъекта и объекта социального познания не является для сторонников обеих позиций непреодолимым препятствием при получении объективного знания в сфере «наук об обществе». С помощью определенных методологических процедур (наблюдение и описание в неопозитивизме, эмпатия и понимание в традиционной герменевтике) мы можем преодолеть влияние локальных социокультурных контекстов на мышление социального ученого. В конечном счете, данное сходство обу-

словлено тем, что обе позиции фундированы «моделью сознания» декартовского типа, суть которой – в постулировании инстанции автономного субъекта; мышление последнего не имеет сущностной связи с историей и культурой.

Однако радикальные трансформации, произошедшие в XX в. в философии, поставили под вопрос обе эти стратегии осмысления специфики «наук об обществе». В результате так называемого «коммуникативного поворота» произошло окончательное преодоление модели сознания, которая долгое время являлась фундаментом классических философских построений. В рамках современного состояния философии, которое определяется как постметафизическое, «субъективность и интенциональность больше не считаются чем-то первичным, а предстают как функция форм жизни и языковых систем; они не “конституируют” мир, а сами являются элементами мира, раскрытого в языке» [1. С. 14]. Следствием этого стал кризис основанного на данной модели типа рациональности, под вопросом оказались претензии философского разума на универсальную значимость. В теории познания утверждается положение о том, что любое наше знание сущностно обусловлено историей и культурой. Эти изменения в онтологии и теории познания имели последствия не только в философии, но также и во всем спектре социогуманитарного познания. Так, основополагающие лейтмотивы, нашедшие свое выражение в рамках «поворота» (ориентация на форму языка и представление о контекстуальности предпонимания феноменов), были восприняты социальной наукой и привели к появлению нового типа социальной теории, который получил название «современная критическая теория» [1], или «современная социальная теория» [2]. Все эти изменения ведут к необходимости реализации иной стратегии в осмыслении специфики социальных наук; стратегии, которая бы отличалась от позиций традиционной герменевтики и неопозитивизма.

Одна из главных проблем, которую необходимо решить при реализации этой стратегии, может быть сформулирована в форме следующего вопроса: совместно ли представление о сущностной ситуативности любого мышления с универсалистскими притязаниями, которые свойственны теории? Применительно к современной социальной теории этот вопрос можно конкре-

тизировать так: возможно ли преодоление тех локальных социокультурных контекстов, в которые вписана деятельность социального ученого? Или результаты деятельности социальной теории ограничены только тем контекстом, в котором происходит деятельность социального теоретика?

Проблемная ситуация, с которой мы сталкиваемся при ответе на поставленные выше вопросы, связана с тем, что мы уже не можем опираться на традиционную модель автономного субъекта и апеллировать к инстанции трансцендентальной субъективности. И прежде чем ответить на вопрос о совместимости универсалистских притязаний социальной теории с представлениями о сущностной ситуативности мышления, мы должны ответить на следующие вопросы: что приходит на место модели сознания декартовского типа в современной философии? Что выполняет функции трансцендентального *cogito*?

В данной статье мы рассмотрим варианты решения проблемы субъекта, которые предлагает современная коммуникативная философия. Наиболее репрезентативными нам представляются концепции философской герменевтики Ханса-Георга Гадамера, трансцендентальной прагматики Карла-Отто Апеля и универсальной прагматики Юргена Хабермаса.

**Философская герменевтика Х.-Г. Гадамера.** Один из тезисов герменевтического проекта Гадамера, повлиявших на пересмотр оснований социальных наук, заключается в том, что наше мышление внутренне детерминировано историей и той языковой картиной мира, в границах которой мы себя находим. По его мнению, «...идея абсолютного разума вообще не входит в число возможностей исторического человечества. Разум существует для нас лишь как реальный исторический разум, а это означает только одно: разум не сам себе господин, он всегда находится в зависимости от тех реальных условий, в которых проявляется его деятельность» [3. С. 238]. С точки зрения Гадамера, нет никакой вневременной и внеисторической инстанции чистого *cogito*, генерирующей объективное знание. Беспредпосылочное мышление – миф эпохи Просвещения. Мышление исследователя изначально вплетено в сеть культурных предпосылок, авторитетных мнений и предрассудков, которые составляют контекст его деятельности. Этот контекст не является нейтральным по отношению к процессу интерпретации, но оказывает активное воздействие и на выбор предмета исследования, и на предпонимание этого предмета, и, в конечном итоге, на результат исследования. Истолкование текста не начинается с «чистого листа». Прежде чем приступить к интерпретации, исследователь уже имеет предварительное понимание смысла этого текста: «Предрассудки и пред-мнения, владеющие сознанием интерпретатора, не находятся в его свободном распоряжении» [3. С. 350]. Значит, задача заключается не в том, чтобы избавиться от них, но в том, чтобы сделать максимально явными.

Заявляя о невозможности преодоления контекстуальной зависимости, Гадамер не утверждает в герменевтике субъективизм и произвол в интерпретации текстов. Однако в рамках его герменевтического проекта происходит переосмысление традиционных представ-

лений об объективности и механизмах познавательной деятельности. Герменевтика Гадамера покидает горизонт философии сознания, тематизируя процесс познания в языковом и историческом измерениях. Указав на несостоятельность идеи чистого разума в качестве фундамента познания, Гадамер ставит на его место иную инстанцию – *традицию*. Именно языковая традиция, а не трансцендентальная субъективность становится субстанцией познавательной деятельности. Но это не субстанция в традиционном понимании как нечто абсолютное и неизменное. Традиция существует во времени, в истории, точнее, время и история являются способом существования традиции. Она оказывается своеобразным медиумом, в котором создаются и транслируются во времени некоторые смыслы и значения. Именно традиция формирует наше предпонимание текста. Она задает тот горизонт, из которого осуществляется интерпретация. Горизонт определяется той системой предрассудков и содержательных пред-мнений, которые функционируют в культуре. По Гадамеру, горизонт не является чем-то замкнутым, он открыт и постоянно формируется. «Историческая подвижность человеческого бытия состоит в том, что оно никогда не привязано исключительно к какому-то одному месту и потому никогда не обладает действительно замкнутым горизонтом. Горизонт скорее есть некое пространство, куда мы попадаем, странствуя, и которое следует за нами в наших странствиях. Горизонты смещаются вместе с движущимися» [3. С. 360]. В рамках процесса интерпретации происходит не отречение от собственного горизонта, а наоборот, его полная актуализация. Только полное осознание своего исторического горизонта, направляющих предрассудков и смыслоожиданий дает нам возможность воздерживаться от поспешных мнений и суждений.

Актуализация горизонта осуществляется в практике истолкования, конечная цель которой – достижение понимания. С точки зрения Гадамера, «*понимание всегда есть процесс слияния этих якобы для себя сущих горизонтов*» [3. С. 362]. Механизмом, ведущим к сближению разных горизонтов, является диалог. Задача интерпретатора, по мысли Гадамера, не ограничивается только реконструкцией смысла текста. Результатом истолкования должно стать достижение взаимопонимания в том, что касается сути дела. Для этого нам необходимо соотнести притязания текста с нашей исторической ситуацией. Подобная задача предполагает восприимчивость к инаковости текста и проверку собственных предрассудков на истинность. По мнению Гадамера, это реализуется в диалоге с преданием тогда, когда мы задаем вопрос традиции (тексту). Вопрос предполагает открытость по отношению к тому, что спрашивается. Чтобы понять смысл текста, мы должны уяснить, ответом на какой вопрос является это нечто.

Рассматривая процесс истолкования в онтологической плоскости, Гадамер не дает ответы на вопрос о том, как возможно совместить тезис об историчности нашего мышления с притязаниями на универсальную значимость, характерную для «наук об обществе». С его точки зрения, контекстуальную обусловленность интерпретации невозможно преодолеть, так как контекст оказывается структурным элементом истолкова-

ния. Но в герменевтическом проекте Гадамера происходит выход за пределы традиционного представления о теоретической деятельности, которое рассматривает теорию как нейтральное созерцание объекта познания. У Гадамера процесс интерпретации оказывается культурно значимой практикой, в рамках которой происходит трансляция смыслов предания в современность. Находясь в диалоге с традицией, интерпретатор занимает место не нейтрального наблюдателя, он становится равноправным участником диалога, в ходе которого исследователь должен помнить о собственной историчности и постоянно подвергать проверке направляющие его деятельность предвзвешивания.

#### **Трансцендентальная прагматика К.-О. Апеля.**

Апель, так же как и Гадамер, указывает на несостоятельность философии трансцендентального сознания. Разум, по его мнению, носит ситуативный характер, а его деятельность обусловлена исторически сложившейся практикой конкретного общества. Трансцендентальная прагматика исходит из того, что субъектом познавательной деятельности является не чистое мышление, а реальное коммуникативное сообщество. Означает ли это утверждение релятивизма и невозможность притязаний на универсальную значимость в социальной науке? С точки зрения Апеля, нет. Проведя ревизию предпосылок традиционной теории познания, Апель выявляет в качестве необходимого условия социальных наук *трансцендентальную языковую игру неограниченного коммуникативного сообщества*. Именно трансцендентальная языковая игра неограниченного коммуникативного сообщества является необходимым условием intersubъективной значимости социального познания.

При выявлении этого априори Апель использует метод трансцендентальной философской рефлексии. Эта процедура нацелена на выявление необходимых условий коммуникации, условий, которые нельзя оспорить. По мнению Апеля, такими условиями являются правила аргументации. Дело в том, что когда мы пытаемся оспорить эти правила в ходе самой аргументации, мы с необходимостью попадаем в перформативное противоречие, т.е. пропозициональное содержание нашего высказывания вступает в противоречие с претензией этого высказывания на достоверность. С точки зрения трансцендентальной прагматики условия, которые мы не можем оспорить, не впадая при этом в противоречие, являются необходимыми предпосылками коммуникации, принудительно значимыми для каждого участника.

Данная процедура открывает структуры, значимость которых абсолютна. Апель полагает, что обнаруженные с помощью трансцендентальной рефлексии условия не могут не учитываться даже теми, кому поиски последних оснований познания представляются бессмысленными. По мнению Апеля, такой априорной структурой является коммуникативное сообщество. Это априори с необходимостью имплицитно является любым участником аргументативного дискурса, поскольку он с необходимостью признает два условия: во-первых, признание реального коммуникативного сообщества, субъектом которого он стал в процессе социализации; во-вторых, идеальное коммуникативное сообщество, в

котором могла быть определена правильность любого аргумента и адекватно понят его смысл.

Коммуникативное сообщество в качестве трансцендентальной предпосылки критических социальных наук не является «ни идеалистической в духе традиционной философии сознания, ни материалистической в духе онтологического “диамата” либо сциентистского объективизма позитивистского происхождения. Данная концепция располагается *по ту сторону идеализма и материализма*» [4. С. 197]. Такое понимание коммуникативного сообщества является следствием постулируемой Апелем посылки, согласно которой идеальные нормы всякой аргументации, т.е. нормы, благодаря которым происходит формирование консенсуса в познании реального мира, должны реализовываться в конкретном обществе.

Коммуникативное сообщество соединяет в себе аспекты идеального и реального. Идеальное сообщество предполагается присутствующим в реальном как его действительная возможность. Оно обнаруживается в любом конкретном коммуникативном сообществе в качестве его идеальной структуры. Процесс познания, понимаемый как общественно обусловленный процесс, развивается в направлении снятия противоречия между двумя сторонами коммуникативного сообщества. Эта идеальная структура выполняет две функции: конститутивную, поскольку она является трансцендентальным условием возможности любого реального коммуникативного сообщества, и регулятивную, поскольку она выступает также в качестве цели реального коммуникативного сообщества. В качестве трансцендентального условия возможности коммуникации идеальное сообщество предшествует любому коммуникативному акту, как неограниченному и не связанное ни с каким определенным видом языковой игры, которая генерирует правила функционирования любого реального сообщества. В качестве регулятивного принципа идеальное сообщество предстает как идеал, который должен реализоваться в ходе исторического процесса. Этот идеал выступает своеобразной шкалой при оценке положения дел реального коммуникативного сообщества.

Представление о коммуникативном сообществе как о трансцендентальной посылке критических социальных наук снимает, с точки зрения Апеля, противоречие между постулатом об обусловленности истины герменевтической ситуацией и претензией критических социальных наук на универсальность и intersubъективную значимость своих истин. Реальный и идеальные аспекты коммуникативного сообщества с необходимостью предполагают друг друга. Идеальные нормы коммуникации всегда нуждаются в конкретной реализации. А реальное сообщество всегда так или иначе соотносит себя с нормами языковой игры идеального коммуникативного сообщества. В этом случае реальное коммуникативное сообщество дистанцируется от самого себя, становясь на позицию идеального сообщества, т.е. вырабатывает «критическое самосознание».

**Универсальная прагматика Ю. Хабермаса.** Одним из центральных понятий универсальной прагматики является понятие «жизненный мир». Данное понятие разрабатывается и вводится через анализ и реконструкцию того дотеоретического знания, которым обладает

каждый действующий субъект, а также через выявление структуры и установление статуса, которым это знание обладает. В общем смысле жизненный мир представляет собой глубинный слой нетематического знания, которое организовано в определенную универсальную структуру. Эта структура имеет априорный характер и является фундаментом любого теоретического и практического знания.

Тематизируя феномен жизненного мира, Хабермас исходит из ситуации коммуникативного взаимодействия, языковой ситуации, «в которой говорящий, находясь в коммуникации со слушателем, говорит о чем-то и выражает то, что *он сам об этом думает*» [5. С. 39]. Целью коммуникативного взаимодействия является достижение взаимопонимания. Ситуация коммуникации является фрагментом жизненного мира, который выделяется через тему и артикулируется посредством целей и планов участников коммуникации. Этот фрагмент включает в себя сеть смысловых связей отсылок, которые становятся более анонимными и диффузными по мере пространственно-временного и социального удаления. Ситуация коммуникативного взаимодействия образует центр жизненного мира для участников. Этот центр имеет подвижную границу. Жизненный мир, к которому принадлежат участники коммуникации, всегда определенным образом присутствует; но только так, что он образует фон для актуальной сцены. В горизонт ситуации вводятся лишь некоторые отрывки жизненного мира. Эти отрывки образуют контекст коммуникации и могут быть тематизированы. В перспективе коммуникативного взаимодействия жизненный мир предстает, как совокупность общих убеждений и самоочевидностей, используемых участниками при совместной интерпретации ситуации. Если эти самоочевидности являются релевантными для ситуации, то они мобилизуются в форме согласуемого и одновременно проблематизируемого знания. Ситуации коммуникативного взаимодействия сменяют друг друга, но границы жизненного мира не могут быть трансцендированы. Жизненный мир является средой, в которой происходит смещение горизонтов ситуации. Он формирует универсальный контекст, который является безграничным и сам устанавливает границы.

Таким образом, «*жизненный мир* образует... интуитивно уже заранее понимаемый *контекст* ситуации

действия; в то же время он поставляет *ресурсы* для процессов истолкования, в которых участники коммуникации стараются покрыть возникающую в той или иной ситуации действия потребность во взаимопонимании» [5. С. 202–203]. Он выступает своеобразным резервуаром культурных самоочевидностей для осуществления интерпретации. Однако Хабермас не ограничивает жизненный мир только передаваемым посредством культуры фоновым знанием. К элементам жизненного мира он относит также язык, социальные нормы и субъективные переживания. Также к структурным компонентам жизненного мира относится общество. Действующий субъект является не только продуктом культурной традиции, к которой он принадлежит, но и продуктом процесса социализации, в который он погружен. Контекст действия образуется не только преданием, но и обществом.

Итак, мы видим, что в современной коммуникативной философии происходит радикальная трансформация понятия субъекта. Субъективность и мышление уже не являются субстанцией и предельным основанием познавательной деятельности. Они являются производными от иных, бессубъектных феноменов. В философской герменевтике таким бессубъектным феноменом выступает языковая традиция, в трансцендентальной прагматике – коммуникативное сообщество, а в универсальной прагматике – жизненный мир. Несмотря на различия, все эти феномены объединяет то, что они имеют языковую природу, а также историчны и формируют пространство повседневного опыта. Эти изменения имеют далеко идущие последствия в понимании природы и статуса социального познания. С точки зрения современной коммуникативной философии социальное познание является не видом теоретической (созерцательной) деятельности, а скорее деятельностью практической, которая способствует изменению социальной материи. Так, в философской герменевтике Гадамера интерпретатор не просто реконструирует смысл того или иного текста, но транслирует этот смысл в современность. В трансцендентальной прагматике деятельность социального ученого способствует движению от реального коммуникативного сообщества к идеальному коммуникативному сообществу. В формальной прагматике самоочевидности жизненного мира транслируются в актах коммуникативного взаимодействия.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Фурс В.Н. Контуры современной критической теории. Минск : ЕГУ, 2002. 164 с.
2. Леденёва А. Тенденции изменения концепции социальных наук // Современная социальная теория: Бурдьё, Гидденс, Хабермас. Новосибирск : Изд-во Новосиб. ун-та, 1995. С. 4–15 с.
3. Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики. М. : Прогресс, 1988. 704 с.
4. Апель К.-О. Трансформация философии. М. : Логос, 2001. 344 с.
5. Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. СПб. : Наука, 2006. 380 с.

Статья представлена научной редакцией «Философия, социология, политология» 15 декабря 2011 г.