

ЯЗЫК КАК СРЕДА И ОСНОВАНИЕ СОЦИАЛЬНОГО ПОЗНАНИЯ

Исследование выполнено при поддержке Совета по грантам Президента РФ (МД-1685.2010.6).

Выявляется значимость концепций языка, представленных в философской герменевтике Х.-Г. Гадамера, трансцендентальной прагматики К.-О. Апеля и универсальной прагматики Ю. Хабермаса, для понимания оснований современной социальной теории.

Ключевые слова: социальная теория; язык; Х.-Г. Гадамер; К.-О. Апель; Ю. Хабермас.

Радикальные трансформации, произошедшие в XX в. в философии, кардинально изменили характер философского дискурса. Эти трансформации были связаны с изменением фундаментальных оснований онтологии и получили название «герменевтический поворот». В рамках «поворота» произошло преодоление так называемой модели сознания, выступавшей фундаментом классических философских построений, а также была выявлена сущностная ситуативность и фактичность любого мышления. 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].

«Герменевтический поворот» способствовал окончательному утверждению представления о том, что логические и методологические принципы социальной науки принципиально отличны от принципов естественно-научного познания. В «науках об обществе» произошел отказ от положений натурализма и функционализма, что привело к иному пониманию сущности социального познания. Под воздействием феноменологии и герменевтики современная социальная теория обращается к проблемам изучения человеческого действия (в отличие от функционализма современная социальная теория рассматривает человеческое поведение не как результат действия внешних сил, выявляется рефлексивный и активный характер человеческого поведения), большая роль отводится языку и толкованию смыслового значения [3. С. 9].

Однако «герменевтический поворот» поставил перед современной социальной теорией целый ряд методологических трудностей и проблем. Одна из главных проблем связана с кризисом «модели сознания» и базовым принципом современной критической теории – «принципом случайности теории» [1. С. 21], суть которого в утверждении контекстуализма в социальном познании. Эту проблему можно сформулировать в форме следующего вопроса: совместимо ли представление о сущностной ситуативности любого мышления с универсалистскими притязаниями, которые свойст-

венны теории? Применительно к современной социальной теории этот вопрос можно конкретизировать 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?

Данная проблема имеет несколько аспектов. Анализ аспекта, связанного с деконструкцией «модели сознания», мы уже предприняли в одной из своих статей [4]. В данной работе мы рассмотрим аспект, связанный с ориентацией современной социальной теории на форму языка. Мы рассмотрим варианты решения этой проблемы, 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.

С точки зрения философской герменевтики язык является онтологической величиной. Гадамер выявил радикальную историчность и языковое оформление всего человеческого мышления о мире. Любой опыт имеет языковой характер, и эта «языковость» принципиально не снимаема. Более того, она является необходимым условием нашего опыта мира. Языковой характер носит вся совокупность наших взаимоотношений с действительностью. Опыт науки, философии, искусства – все это охвачено языковым горизонтом. Именно в языке выражает себя мир. Языковой опыт мира «абсолютен». Языковая преоформленность мира предшествует всему, что мы познаем и воспринимаем в качестве сущего. То, что является предметом познания и высказывания, всегда уже окружено мировым горизонтом языка. По мысли Гадамера, «в языковом оформлении человеческого мира происходит не измерение или учет наличествующего, но обретает голос само сущее в том виде, в каком оно в качестве сущего и значимого является себя человеку» [5. С. 527].

Следуя традиции философии языка, идущей от В. фон Гумбольдта, Гадамер рассматривает язык как особенное мировидение, как целостную картину мира. Он выступает против редукции языка к функции обозначения и передаче информации. Язык – это единство способа выражения и содержания этого выражения. «Если всякий язык есть мировидение, – пишет Гадамер, – то он обязан этим не тому, что он является собой определенный тип языка (в каком качестве его рассматривает ученый-лингвист), но потому что говорится или соответственно передается на этом языке» [5.

С. 510]. Так же, как и для Гумбольдта, язык для Гадамера не есть совокупность грамматических структур и правил, сущность языка выражается в языковой деятельности, в речи. Такое понимание фиксирует момент взаимосвязи между коммуникацией и языком. Язык есть «живая речь», т.е. коммуникация, а «живая речь» всегда окружена языковым горизонтом.

По Гадамеру, «язык обретает свое подлинное бытие лишь в разговоре, т.е. при осуществлении *взаимопонимания*» [5. С. 515]. Это не нужно понимать в том смысле, что взаимопонимание является «целью» языка. Оно не является результатом целенаправленного поступка, подобно созданию знаков или символов. Взаимопонимание не нуждается в определенных приемах и средствах для своего достижения. По мысли Гадамера, это «жизненный процесс», в котором выражается «сама жизнь человеческого сообщества». «Все формы человеческого сообщества суть формы сообщества языкового, больше того: они образуют язык. Ведь язык в существе своем есть язык разговора. Лишь благодаря процессу взаимопонимания он становится действительностью. Поэтому он не является простым средством для достижения взаимопонимания» [5. С. 516].

Язык не является лишь средством для выражения наблюдаемых явлений, «но на языке основано и в нем выражается то, что для человека есть *мир*» [5. С. 512]. Язык выступает необходимым условием нашего мира. Гадамер поясняет свою точку зрения следующим образом: «Для человека мир есть “тут” в качестве мира» [5. С. 512]. Это означает, что мир всегда предан человеку. Ни одно другое живое существо не обладает подобным «тут-бытием» мира. Это «тут-бытие» мира есть бытие языковое. Язык, по Гадамеру, имеет самостоятельное бытие по отношению к индивиду и благодаря языку впервые конституируется то, что называется миром. Гадамер фиксирует интересную взаимозависимость, существующую между языком и миром. Бытие мира есть бытие языковое. Но и язык, со своей стороны, не обладает самостоятельным бытием по отношению к тому миру, который получает благодаря языку свое выражение. «Не только мир является миром лишь постольку, поскольку он получает языковое выражение, – но подлинное бытие языка в том только и состоит, что в нем выражается мир... искомая человечность языка означает вместе с тем исконно языковой характер человеческого бытия – в-мире» [5. С. 513].

Человек обладает миром, он имеет к нему определенное отношение. Возможность такого отношения требует определенной свободы от этого мира, «свободы от того, что встречается нам в мире, которая позволяла бы нам ставить это встречающееся перед собою таким, каково оно есть» [5. С. 512]. Эта возможность ставить перед собой сущее «таким, каково оно есть» и означает обладание миром и языком. Гадамер противопоставляет свое понятие мира понятию окружающего мира, которым, по мысли философа, обладают все живые существа. В отличие от всего живого только человек имеет «мир», только он обладает специфическим отношением к действительности. Это отношение характеризуется свободой от окружающего мира. Эта свобода включает в себя языковое строение мира. Одно связано с другим. «Противостоять натиску встречающихся в мире вещей,

возвыситься над ними – значит иметь язык и иметь мир» [5. С. 514]. Человек как бы «возвышается к миру». Он не покидает окружающий его мир, но становится к нему в другую позицию, обретает дистанцию по отношению к миру; осуществление этого отношения всегда является языковым. Эта свобода, по мысли Гадамера, обеспечивается вариативностью человеческого языка. Вариативность фиксируется не только в существовании множества различных языков, но и в том, что сам язык предлагает нам различные возможности для высказывания одного и того же положения дел. Именно благодаря этой вариативности перед человеком встает «мир», совокупность вещей и обстоятельств. Специфика связи между миром и языком определяет и такую его характеристику, как фактичность. Язык выражает определенные «дела и обстоятельства». Выражение определенного положения дел предполагает, по мысли Гадамера, признание существования инобытия, т.е. бытия независимого от человека. На этом признании и базируется дистанция между говорящим и делом, благодаря которой «нечто» может отделиться от всего остального как специфическое положение дел и стать содержанием высказывания, понятного также и другим людям. Таким образом, сущностными характеристиками языка являются его вариативность и фактичность.

Таким образом, в философской герменевтике Гадамера язык оказывается трансцендентальной величиной, если понимать под трансцендентальным то, что выступает в качестве необходимого условия возможности нашего опыта сущего. Однако в качестве трансцендентальной величины язык не является чем-то внешним по отношению к истории, он включен в историю и повседневность. Язык фактичен по своей сущности. Философская герменевтика выявляет универсальность языкового измерения. Язык оказывается универсальной средой, в которой выражается взаимопринадлежность «Я» и «мира». Методологическое значение философской герменевтики состоит в том, что она выявляет сущностную обусловленность любого знания той языковой картиной мира, в которую оно включено. Образование научных понятий не начинается с чистого листа, оно изначально фундировано повседневным языком.

Трансцендентальная прагматика К.-О. Апеля.

Так же как и философская герменевтика, трансцендентальная прагматика, во-первых, рассматривает язык, в тесной взаимосвязи с коммуникацией (эти понятия образуют некоторое единство, выражая разные аспекты целого), во-вторых, придерживается положения об опосредованности мышления языком, т.е. постулируется принципиальная коммуникативная природа разума, в-третьих, придерживается представления о том, что любой язык предполагает «живую» (коммуникативную) общность. Однако, в отличие от Гадамера, понимающего свою герменевтику как «онтологический поворот на путеводной нити языка», Апель формулирует идею трансцендентальной прагматики в контексте трансформации теории познания.

Язык предстает как трансцендентальная величина в кантовском смысле, т.е. как условие возможности и объективной значимости понятийного мышления, предметного познания и осмысленного действия. Не условия субъективной очевидности познания, а усло-

вия его интерсубъективной значимости становятся для Апеля главной темой «семиотически трансформированной трансцендентальной философии». По Апелю, для конституирования факта познания необходимо, чтобы «очевидность моего созерцания была связана с “языковой игрой” посредством прагматически-семантических правил, т.е. в смысле позднего Витгенштейна возвышалась до “парадигмы” языковой игры» [6. С. 195]. Только при этом условии субъективная очевидность, доступная лишь индивидуальному сознанию, может быть преобразована в интерсубъективную априорную значимость высказываний и может иметь статус «априори обязательного познания».

В философии позднего Витгенштейна понятие «языковая игра» является центральным. Именно «языковая игра» выступает основанием значимости наших поступков, интерпретаций мира и языкового употребления. Все они встроены в «языковую игру» как «компоненты *социальной жизненной формы*». Согласно Витгенштейну, не существует ни объективной, ни субъективной гарантии смысла знаков и даже значимости правил языкового употребления. «Языковая игра» в качестве горизонта всевозможных критериев смысла и значимости обладает трансцендентальным достоинством. Существует множество «языковых игр», которые имеют между собой лишь «семейные сходства» и коммуникация между ними невозможна. Главная заслуга Витгенштейна, по мысли Апеля, состоит в радикальном проведении в жизнь «принципа конвенционализма». Суть этого принципа в том, что «не онтосемантическая система идеального языка (в которой “определенность смысла” предложений установлена априори, через “логическое пространство” отображения возможных положений дел) “задним числом” вводится в употребление людьми, а *употребление* знаков людьми выносит решение о смысле этих знаков» [6. С. 218]. Источником значения знаков, таким образом, не являются ни внеположенные нашему миру идеи, ни психологические отпечатки вещей, но значение знаковых выражений определяется способом их употребления, значение знаков закрепляется в конвенциях. Радикализм Витгенштейна, по мнению Апеля, состоит в следующем тезисе: «не только *значение* знаков становится зависимым от *правил* их применения, но и *смысл правил* применения как будто бы в каждый момент зависит от *конвенций* и их применения» [6. С. 218].

Апель заимствует понятие языковой игры у Витгенштейна и трансформирует его определенным образом: множество конкретных языковых игр, о которых идет речь у Витгенштейна, он рассматривает в качестве проявления единой универсальной трансцендентальной языковой игры. По его мнению, среди множества «языковых игр» существует одна, которая является условием всех «данных» языковых игр. Эта трансцендентальная языковая игра содержит правила, которые не могут устанавливаться с помощью «конвенций», а сами делают возможными эти «конвенции». Эта игра является условием, которое делает возможным идентификацию некоторого предмета в качестве «языковой игры» и выступает условием, делающим возможным взаимопонимание между представителями разных «языковых игр». Апель аргументирует это положение следующим

образом: «Если (как то действительно виделось Витгенштейну) беспрельдно многие, разнообразные языковые игры или жизненные формы, будучи “данными” (исходными) фактами, одновременно должны представлять собой предельные квазитрансцендентальные горизонты правил понимания смысла, то непонятно, как они сами смогли быть данными, как языковые игры, а это значит – идентифицированы в качестве чего-то. Если речь идет о данных языковых играх как о квазитрансцендентальных фактах (в духе релятивизма языковой игры), то из их числа исключается, по крайней мере, *одна* языковая игра, которая предполагается трансцендентальной. С другой же стороны, *различные* языковые игры не только могут быть “данными” в качестве *наблюдаемых* феноменов для трансцендентальной языковой игры философии, но и, более того, эта последняя языковая игра должна быть принципиально способной к понимающему участию во всех “данных” языковых играх» [6. С. 228]. Эта игра образует «трансцендентальное единство различных горизонтов правил», это единство не может быть данным, но именно благодаря ему устанавливается коммуникативная взаимосвязь между различными конкретными языковыми играми.

Универсальная прагматика Ю. Хабермаса. Хабермас – один из тех, кто способствовал утверждению понятий современной герменевтики в социальных науках. Так же как Гадамер и Апель, он в рамках своего проекта универсальной прагматики отказывается от модели чистого сознания в пользу представления о языке и коммуникации как фундаменте познавательной деятельности. Центральным элементом теории Хабермаса является понятие коммуникативного действия, которое определяется им как «языковая ситуация, в которой говорящий, находясь в коммуникации *со* слушателем, говорит *о* чем-то и выражает то, что *он сам* об этом думает» [7. С. 39]. Коммуникативное действие связано с особым модусом употребления языка.

В рамках своей концепции универсальной прагматики Хабермас различает два модуса языкового употребления: коммуникативный и когнитивный (некоммуникативный). Когнитивный модус связан с выражением некоторого положения вещей, которое имеет место в мире. Коммуникативный модус связан с сообщением одного субъекта другому чего-либо так, что последний понимает то, что ему сообщается. По мнению Хабермаса, только второй модус внутренне связан с условиями коммуникации. Когда мы говорим о некотором положении дел, наблюдаемом нами в мире, мы не участвуем с необходимостью в коммуникации, мы не совершаем некий речевой акт. Коммуникативное действие реализуется тогда, когда мы нацелены на понимание сообщаемого нам языкового выражения. Дело в том, что понимание некоторого языкового выражения подразумевает более сложную систему предпосылок, нежели простая фиксация факта в предложении. Некоммуникативное употребление языка имплицитно подразумевает только одно фундаментальное отношение – отношение между предложением и тем предметом в мире, о котором данное предложение сообщает. В рамках же коммуникативного употребления подразумеваются три фундаментальных отношения: во-первых, отношение между предложением и субъективным миром говоря-

щего (так как сообщение выражает намерения говорящего), во-вторых, между предложением и объективным миром (так как сообщение говорит о чем-то в мире), в-третьих, между предложением и социальным миром (так как сообщение устанавливает отношение между говорящим и слушателем). Когнитивный модус языкового употребления реализуется прежде всего в объективирующей установке естественно-научного познания, направленного на наблюдение и описание событий, происходящих в природе. Коммуникативный модус находит свое воплощение в перформативной установке социального познания, направленного на понимание объективированных значений. Его конечной целью является достижение коммуникативного взаимопонимания, в результате которого участники коммуникации должны прийти к согласию относительно некоего положения дел, имеющего место в мире.

Адаптация герменевтического измерения к социальному познанию ведет к ряду методологических затруднений. Во-первых, занимая перформативную установку, интерпретатор покидает привилегированную позицию нейтрального наблюдателя и становится равноправным участником коммуникации. Во-вторых, перед интерпретаторами встает все тот же вопрос о контекстуальной зависимости своей интерпретации. Эти трудности также ставят под вопрос универсалистские притязания «наук об обществе».

Хабермас решает эти трудности введением концепта *коммуникативная рациональность*. С его точки зрения, речи внутренне присущи универсальные стандарты рациональности, которые предполагаются каждым участником коммуникативного процесса. Рациональность коммуникации связана с теми притязаниями, которые имплицитно существуют в рамках коммуникативного модуса языкового употребления, а именно притязания на пропозициональную истинность, субъективную искренность и нормативную правильность. Выражение имеет притязание на истинность, так как оно отображает нечто в объективной реальности, оно притязает на то, чтобы быть правдивым, так как оно выражает намерения говорящего, и оно притязает на то, чтобы быть правильным, так как оно соотносится с «общественно признанными ожиданиями». Эти притязания являются необходимыми условиями рациональной коммуникации. Они могут подвергаться критике или быть полно-

стью обоснованными, приниматься или отвергаться слушателем. Но тем не менее они с необходимостью предполагаются каждым участником осмысленной коммуникации. Действие структур коммуникативной рациональности не ограничивается только локальными контекстами, но обеспечивают выход за пределы той языковой ситуации, в которой реализуется коммуникативное действие. Таким образом, введением концепта «коммуникативная рациональность» Хабермас снимает вопрос о том, как возможны универсалистские притязания «наук о духе» и представления о контекстуальной обусловленности познавательной деятельности. В рамках его теории универсальной прагматики структуры повседневной коммуникации становятся фундаментом социальных наук.

Таким образом, в современной коммуникативной философии языку приписывается статус трансцендентального основания. На место структур трансцендентального сознания, обеспечивающих получение достоверного знания, помещаются структуры коммуникации, задающие intersubjectивную значимость познания. Также язык оказывается универсальной средой любой теоретической и практической деятельности. Мы видим, что кризис «модели сознания» и выявление сущностной ситуативности и фактичности мышления не ведет к отказу от универсалистских притязаний, присущих как философии, так и современной социальной теории. Язык и коммуникация обладают структурами, которые обеспечивают преодоление тех локальных социокультурных контекстов, в которые вписана деятельность социального теоретика. Признание языка универсальной средой и основанием современной социальной теории имеет далеко идущие последствия, которые, возможно, еще не до конца осмыслены социальными теоретиками и методологами научного познания. Так, например, переосмысление оснований социальной науки привело к тому, что парадигмальной для «наук об обществе» стала мыслиться не объективирующая, а перформативная установка. Социальный теоретик больше не нейтральный наблюдатель, имеющий привилегированный доступ к фактам социальной действительности. В связи с этим встает вопрос: чем позиция ученого отличается от позиции тех, кого он изучает? Возникает необходимость переосмысления критериев объективности и сущности самой современной социальной теории.

ЛИТЕРАТУРА

1. Фурс В.Н. Контуры современной критической теории. Минск : ЕГУ, 2002. 164 с.
2. Леденева А. Тенденции изменения концепции социальных наук // Современная социальная теория: Бурдьё, Гидденс, Хабермас. Новосибирск : Изд-во Новосиб. ун-та, 1995. С. 4–15.
3. Гидденс Э. Устроение общества: Очерк теории структуризации. М. : Академический Проект, 2005. 528 с.
4. Гапонов А.С. Социальная наука в контексте «герменевтического поворота» // Вестник Томского государственного университета. 2009. № 324. С. 71–74.
5. Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики. М. : Прогресс, 1988. 704 с.
6. Апель К.-О. Трансформация философии. М. : Логос, 2001. 344 с.
7. Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. СПб. : Наука, 2006. 380 с.

Статья представлена научной редакцией «Философия, социология, политология» 20 июня 2011 г.