

ЭВРИСТИЧЕСКИЕ ВОЗМОЖНОСТИ СОВРЕМЕННОЙ ГЕРМЕНЕВТИКИ В ОБОСНОВАНИИ СОЦИАЛЬНОГО ПОЗНАНИЯ И МОРАЛЬНОЙ ТЕОРИИ

Работа выполнена при финансовой поддержке РФФИ (грант № 13-06-00119)

в рамках проекта «Концептуальные основания прикладной этики: методология принятия морального решения».

Рассматривается вопрос о том, какие возможности даёт современная герменевтическая философия для тематизации природы социального познания; что приходит на место «модели субъекта» декартовского типа в современной философии; как решается проблема условий социального познания. Выявляется, что современная герменевтическая философия позволяет выйти за пределы традиционных концептуальных рамок в осмыслении природы социального познания и представить его как вид социальной практики, связанный с трансляцией и рационализацией смыслов, которые составляют суть социальной материи.

Ключевые слова: социальное познание; «медиа́льная модель» субъекта; традиция; коммуникативное сообщество; жизненный мир; язык; коммуникация; философская герменевтика; формальная прагматика; трансцендентальная прагматика; Х-Г. Гадамер; Ю. Хабермас; К.-О. Апель.

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 [1. С. 16], субъект и трансцендентальное сознание утрачивают статус первичных оснований. Познающая активность стала мыслиться как производные от языковых систем и форм жизни. Эти изменения имели последствия не только в философии, но также и во всём спектре социогуманитарного познания. Так, основополагающие лейтмотивы, нашедшие своё выражение в рамках постметафизического мышления, – 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» [2] или «современная социальная теория» [3].

Данный тип социальной теории вобрал в себя базовые предпосылки и понятия герменевтической философии. В частности, центральными для этой парадигмы становятся проблемы коммуникации, языка, жизненного мира и действия, а базовыми познавательными процедурами – понимание и интерпретация. Эти изменения нередко ставят под вопрос научный статус «современной социальной теории», так как имплицитные ими предпосылки вступают в противоречие с традиционными представлениями о критериях научности и объективности. Так, например, «коммуникативный поворот» привёл к утверждению в социальной теории представления о контекстуальной обусловленности познавательной деятельности. Была выявлена несостоятельность модели «чистого сознания» как источника объективного знания и фундамента научной рациональности. Социальные теоретики переняли представление современной герменевтики о «конечном» характере нашего мышления. Было выявлено, что теоретическая работа проходит не «под знаком вечности», а вплетена в сеть различного рода социальных и культурных предпосылок, зачастую не осознаваемых самим исследователем. Всё это делает проблематичной позицию нейтрального отстранённого наблюдателя, а вместе с тем и возможность получения объективного знания. Кроме того, возникает вопрос о границах самой социальной те-

рии. Дело в том, что представление о контекстуальной обусловленности социальной теории ставит под вопрос универсалистские притязания последней. Возникает вопрос: ограничены ли пределы действия «современной социальной теории» только тем контекстом, в рамках которого они создаются, или же те положения, к которым приходят социальные теоретики, носят характер универсальных истин? Ведёт ли принятие представления о ситуативности нашего мышления к запрету на любые универсалистские притязания? Возможно ли преодолеть контекстуальную обусловленность интерпретации? 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. В данном контексте необходимо выявление новой онтологии как фундамента в обосновании социального познания.

Данная статья посвящена вопросу о том, какие возможности даёт современная герменевтическая философия для тематизации природы социального познания и решения вышепоставленных вопросов. Говоря о социальном познании, мы имеем в виду прежде всего социальную философию, социологическую теорию и теорию морали. Для решения данного вопроса нам необходимо, во-первых, выявить, что приходит на место «модели субъекта» декартовского типа в современной философии, во-вторых, рассмотреть, как решается проблема условий познания в современной философии.

Первый наш тезис заключается в том, что *в рамках современной герменевтической философии происходит переход от «модели субъекта» декартовского типа к «медиа́льной модели» субъекта*. В современной коммуникативной философии «субъективность» и «самосознание» не являются чем-то первичным, происходит детрансцендентализация субъективности. Она уже не мыслится как необходимое условие бытия и познания. Мышление сущностно связано с тем социокультурным контекстом, в котором оно себя обнаруживает. В гносеологическом отношении это значит, что любая теоретическая деятельность всегда несёт на себе печать той ситуации, в которой она осуществляется. При де-трансцендентализации субъективности происходит также онтологизация временного измерения и мира повседневных практик.

На место трансцендентального *cogito* приходят иные субъектные инстанции (традиция, жизненный мир, коммуникативное сообщество), которые образуют медиальное измерение нашего теоретического и практического опыта. Специфика этих инстанций заключается в том, что они, с одной стороны, выступают основанием нашей познавательной деятельности и формируют наше сознание, но с другой стороны, они сами подвержены изменениям в процессе нашей исторической практики.

Значение данной трансформации состоит в том, что данные феномены ставят под вопрос традиционные философские различия. Например, различие теоретического и практического, которое базировалось на субъект-объектной модели познания. Наша теоретическая деятельность вырастает из повседневных практик и так или иначе связана с трансляцией или трансформацией мира повседневного. В современной коммуникативной философии происходит онтологизация смыслового (языкового) универсума. Мир предстаёт как некоторая совокупная структура значимостей. Данный универсум функционирует на уровне повседневных практик. И именно данный универсум выступает фундаментом нашей познавательной деятельности. В связи с этим происходит деконструкция и субъект-объектного отношения. Выявляется изначальное онтологическое единство субъекта и объекта. Именно это единство и обеспечивает возможность познания. На место «модели сознания» декартовского типа приходит «медиальная модель» субъекта. Традиции, жизненному миру и коммуникативному сообществу приписывается статус, аналогичный статусу трансцендентального сознания в классической философии. Однако специфика данных феноменов в том, что они носят фактический и исторический характер. Это не неизменные априорные структуры, но структуры, которые подвержены изменениям, так как способом их бытия является история.

Проиллюстрируем данный тезис, обратившись к концепциям наиболее влиятельных представителей современной герменевтики, а именно к философской герменевтике Х.-Г. Гадамера, трансцендентальной прагматике К.-О. Апеля и формальной прагматике Ю. Хабермаса.

По мнению Гадамера, «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» [4. С. 238]. 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 предположение 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» [Там же. С. 350]. Отсюда задача заключается не в

том, чтобы избавиться от них, но в том, чтобы сделать их 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 представлений 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. Однако 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. В одной из своих статей Гадамер так формулирует своё понимание традиции: «...традиция, к которой мы принадлежим и в которой мы живём, – это не часть нашего культурного опыта, не так называемое культурное предание, которое тогда состояло бы из одних памятников текстов и заключалось бы лишь в передаче смыслов, выраженных средствами языка и исторически засвидетельствованных. Нет, нам непрестанно передаётся, *traditur*, сам же познаваемый в коммуникативном опыте мир, он передаётся нам как постоянно открытая бесконечная задача. Никогда он, этот мир, не бывает первозданным миром первого дня» [5. С. 14].

Именно традиция формирует наше предположение текста. Она задаёт 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» [4. 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 даёт нам возможность воздерживаться от поспешных мнений и суждений.

Рассматривая процесс истолкования в онтологической плоскости, Гадамер не даёт ответа 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 истолкования. Но в герменевтическом проекте Гадамера происходит выход за пределы традиционного представления

о теоретической деятельности, которое представляет теорию как нейтральное созерцание объекта познания. У Гадамера процесс интерпретации оказывается культурно значимой практикой, в рамках которой происходит трансляция смыслов предания в современность.

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 intersubjectивной значимости социального познания.

Анализируя процесс коммуникации, Апель выявляет структуры, значимость которых абсолютна. Данные 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 участвует в любом аргументативном дискурсе, поскольку он с необходимостью признаёт два условия: во-первых, реальное коммуникативное сообщество, 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*» [6. С. 197]. Такое понимание коммуникативного сообщества является следствием постулируемой Апелью 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 це-

ли реального коммуникативного сообщества. В качестве трансцендентального условия возможности коммуникации идеальное сообщество предшествует любому коммуникативному акту как неограниченное и не связанное ни с каким определённым видом языковой игры, которая генерирует правила функционирования любого реального сообщества. В качестве регулятивного принципа идеальное сообщество предстаёт 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 intersubjectивную 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».

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 определённую 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 чём-то и выражает то, что *он сам об этом думает*» [7. 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 определённым образом присутствует, но образует только 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 жизнен-

ный мир предстаёт 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» [7. 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.

Парадигмальным становится не субъект-объектное отношение, а скорее так называемое коммуникативное взаимодействие. На первый план выступают такие феномены, как язык и коммуникация. В связи с этими изменениями встаёт вопрос о возможности получения общезначимого – в данном контексте корректнее говорить: intersубъективно значимого (т.е. разделяемого всеми членами языкового сообщества) – знания.

Следующий тезис состоит в том, что *в рамках современной герменевтической философии происходит онтологизация коммуникативного измерения*. Языку и коммуникации приписывается статус трансцендентальных условий, т.е. необходимых условий познания. При этом трансцендентальный статус приписывается прагматическому измерению, т.е. языку в его реальном коммуникативном употреблении. В разных проектах коммуникативной философии артикулируются разные аспекты языкового измерения. Так, в философской герменевтике выявляется мирообразующая функция языка; мир предстаёт в своей языковой оформленности. В формальной прагматике артикулируется социальная функция языка; коммуникация предстаёт как то, что порождает социальную материю и обеспечивает координацию действий всех участников одного жизненного мира. В трансцендентальной прагматике артикулируется гносеологический аспект языка и коммуникации; языку приписывается трансцендентальный статус в кантовском смысле, т.е. он выступает необходимым условием познания и тем условием, которое обеспечивает получение общезначимого знания.

Язык оказывается трансцендентальным условием возможности получения общезначимого знания. В са-

мой коммуникации обнаруживаются структуры, которые генерируют intersубъективную значимость знания. В формальной прагматике выявляется, что коммуникации имманентно присущи притязания, которые обеспечивают рациональные основания консенсуса. В трансцендентальной прагматике вводится понятие «трансцендентальная языковая игра». Таким образом, можно утверждать, что в рамках «коммуникативного поворота» происходит переориентация трансцендентального измерения. В качестве инстанций, обеспечивающих общезначимость познания, выступают язык и коммуникация.

Проиллюстрируем данное положение, обратившись вновь к философской герменевтике Х.-Г. Гадамера, трансцендентальной прагматике К.-О. Апеля и формальной прагматике Ю. Хабермаса.

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 неснимаема. Более того, она является необходимым условием нашего опыта мира. Языковой характер носит вся совокупность наших взаимоотношений с действительностью. Опыт науки, философии, искусства – всё это охвачено языковым горизонтом. Именно в языке выражает себя мир. Языковой опыт мира «абсолютен». Языковая предоформленность мира предшествует всему, что мы познаём 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 учёт наличествующего, но обретает голос само сущее в том виде, в каком оно в качестве сущего и значимого являет себя человеку» [4. 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 передачи 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 являет собой определённый тип языка (в каком качестве его рассматривает учёный-лингвист), но по тому что говорится или соответственно пере – даётся на этом языке» [4. 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 своё подлинное бытие лишь в разговоре, то есть при осуществлении *взаимопонимания*» [4. 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 приёмах 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 своём есть язык разговора. Лишь благодаря процессу взаимопонимания он становится действительностью. Поэтому он не является простым средством для достижения взаимопонимания» [4. С. 516].

Язык не является лишь средством для выражения наблюдаемых явлений, «но на языке основано и в нём выражается то, что для человека есть *мир*» [4. С. 512]. Язык выступает необходимым условием нашего мира. Гадамер поясняет свою точку зрения следующим образом: «Для человека мир есть “тут” в качестве мира» [Там же]. 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 своё выражение. «Не только мир является миром лишь постольку, поскольку он получает языковое выражение, – но подлинное бытие языка в том только и состоит, что в нём выражается мир... искомая человечность языка означает вместе с тем исконно языковой характер человеческого бытия – в – мире» [4. С. 513].

Человек обладает миром, он имеет к нему определённое отношение. Возможность такого отношения требует определённой 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» [4. С. 512]. Эта возможность ставить перед собой сущее «таким, каково оно есть» и означает обладание миром и языком. Гадамер противопоставляет своё понятие мира понятию окружающего мира, которым, по мысли философа, обладают все живые существа. В отличие от всего остального 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» [4. С. 514]. Человек как бы «возвышается к миру». Он не покидает окружающий его мир, но становится по отношению 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 встаёт «мир», совокупность вещей и обстоятельств. Специфика связи между миром и языком определяет и такую его

характеристику, как фактичность. Язык выражает определённые «дела и обстоятельства». Выражение определённого 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. 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.

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», Апелю формулирует идею трансцендентальной прагматики в контексте трансформации теории познания.

Язык предстаёт 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 условия 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 поступ-

ков, интерпретаций мира и языкового употребления. Все они встроены в «языковую игру» как «компоненты *социальной жизненной формы*». Согласно Витгенштейну получается, что 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 “определённость 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 не являются, таким образом, 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» [Там же].

Апель заимствует понятие языковой игры у Витгенштейна и трансформирует его определённым образом: множество конкретных языковых игр, о которых идёт 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». Она 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) беспредельно многие, разнообразные языковые игры или жизненные формы, будучи “данными” (изначальными) 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 идёт 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” языко-

вых играх» [4. 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.

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* чём-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 только одно фундаментальное отношение – отношение между предложением и тем предметом в мире, о котором данное предложение сообщает. В рамках же коммуникативного употребления подразумевается три фундаментальных отношения: во-первых, отношение между предложением и субъективным миром говорящего (так как сообщение выражает намерения говорящего), во-вторых, между предложением и объективным миром (так как сообщение говорит о чём-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 естественнонаучного познания, направленного на наблюдение и описание событий, происходящих в природе. Коммуникативный модус находит своё 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 некоторого положения дел, имеющего место в мире.

Адаптация герменевтического измерения к социальному познанию ведёт к ряду методологических за-

трудностей. Во-первых, занимая перформативную установку, интерпретатор покидает привилегированную позицию нейтрального наблюдателя и становится равноправным участником коммуникации. Во-вторых, перед интерпретаторами встаёт всё 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 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 полностью обоснованными, приниматься или отвергаться слушателем. В любом случае они с необходимостью предполагаются каждым участником осмысленной коммуникации. Действие структур коммуникативной рациональности не ограничивается только локальными контекстами, но обеспечивает 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.

Значение современной герменевтики для методологии социального познания состоит в том, что *она позволяет выйти за пределы традиционных концептуальных рамок в осмыслении природы социального познания и представить социальное познание как вид социальной практики, связанный с трансляцией и рационализацией смыслов, которые составляют суть социальной материи*.

В методологии социального познания распространено представление о том, что специфика «наук об обществе» заключается в том, что субъект в этих науках не занимает внешнюю по отношению к объекту своего исследования позицию, но изначально включён в структуру своего объекта. Сами исследователи являются частью исследуемого ими объекта. Данная особенность и порождает проблему получения объективного знания в социальных науках. Реализация общего требования позитивизма, согласно которому исследователь общества, если он хочет получить максимально объективное (а значит научное) знание, должен мысленно противопоставить себя объекту своего исследования и занять позицию внешнего беспристрастного наблюдателя, вызывает затруднения.

В попытках решения данной проблемы в философии социальных наук, как известно, 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 естественнонаучных критериев объективности к социальным наукам не отвечает природе последних.

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». Они полагают, что с помощью определённых методологических процедур (наблюдение и описание в неопозитивизме, эмпатия и понимание в традиционной герменевтике) мы можем преодолеть влияние локальных социокультурных контекстов на мышление социального учёного.

Современная герменевтическая философия открывает перспективу, благодаря которой происходит выход за традиционные концептуальные рамки в осмысление вопроса специфики социального познания. Она помещает социальные явления в иной концептуальный каркас, который позволяет исследовать специфику связи субъекта и объекта социальных наук. Социальные явления не являются внешними по отношению к сознанию социального исследователя. Традиционно специфику социального познания видели в том, что субъект данного типа познания включен в объект. Идея медиальности преодолевает саму диспозицию «внешнее – внутреннее». Преодолевается сама проблема соотношения субъекта и объекта социального познания.

Социальное познание вырастает из мира повседневных практик. Оно является способом артикуляции социального измерения. Знание не является репрезентацией, т.е. отображением внешней реальности в сознании индивида, но оно является артикуляцией тех смыслов и значимостей, с которыми индивид сталкивается на уровне повседневности, т.е. социальное знание является продолжением повседневного опыта. Деятельность социального учёного является не просто одним из видов отношения к социальной действительности, но необходимым элементом самой динамики социальной материи. Данная модель позволяет представить социальное познание как вид социальной практики, которая связана с аппликацией и трансформацией системы смысловых значимостей, которые составляют ткань социальной материи. Данный тезис значим и для моральной теории. Современная герменевтика позволяет взглянуть на этиче-

скую теорию как на вид социальной деятельности, суть которой в разработке и развитии норм морали.

При герменевтической тематизации субъекта социального познания выявляется, что в данном типе познания невозможно избежать ценностной нейтральности. Требование свободы от оценок, провозглашенное в рамках позитивистской теории науки, неприменимо к «наукам об обществе». Общественные науки имеют дело с человеческими отношениями и поступками, но

дело в том, что мы не могли бы даже идентифицировать «нечто» как поступок, не понимая и не соотносясь с предполагаемыми целями и мотивами данного поступка. Таким образом, социальное познание вырастает из реальной социальной практики. На результаты социальных наук оказывает влияние культурно-социальный контекст, с которым сущностно связан социальный ученый, а также язык, который используется при описании социальной реальности.

ЛИТЕРАТУРА

1. Habermas J. *Nachmetaphysisches Denken*. Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1988. 286 s.
2. Фурс В.Н. *Контуры современной критической теории*. Мн. : ЕГУ, 2002. 164 с.
3. Леденёва А. Тенденции изменения концепции социальных наук // Современная социальная теория: Бурдьё, Гидденс, Хабермас. Новосибирск : Изд-во Новосиб. ун-та, 1995. С. 4–15.
4. Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики. М. : Прогресс, 1988. 704 с.
5. Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. М. : Искусство, 1991. 368 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» 25 декабря 2013 г.

HEURISTIC CAPABILITIES OF MODERN HERMENEUTICS IN JUSTIFYING SOCIAL COGNITION AND MORAL THEORY

Tomsk State University Journal. No. 381 (2014), 76-83 DOI: 10.17223/15617793/381/12

Gaponov Aleksandr S., Tarabanov Nikolai A. Tomsk State University (Tomsk, Russian Federation). E-mail: gaponov@sibmail.com; nikotar@fsf.tsu.ru

Keywords: social cognition; tradition; language, communication; philosophical hermeneutics; formal pragmatics; transcendental pragmatics; X-G. Gadamer; Habermas; K.-O. Apel.

This article deals with the question of what opportunities the modern hermeneutical philosophy gives for theming the nature of social cognition. The article deals with the question of what comes in place of the "model subject" of the Cartesian type in modern philosophy, moreover, the question of how to solve the problem of the conditions of social cognition. It is revealed that modern hermeneutical philosophy allows going beyond the traditional conceptual framework in understanding the nature of social cognition and refer to it as a form of social practice that is associated with the translation and rationalization of meanings that constitute the essence of social matter. Within contemporary hermeneutic philosophy there is a transition from the "model of the subject" of the Cartesian type to the "medial model" of the subject. In modern communicative philosophy "subjectivity" and "consciousness" are not primary, subjectivity is de-transcendentalized. It is no longer interpreted as a necessary condition of being and knowing. Thinking is essentially connected with the social and cultural context it occurs in. In epistemological terms, this means that any theoretical activity is always marked by the situation in which it is performed. De-transcendentalization of subjectivity is accompanied by ontologization of the temporal dimension and the world of everyday practices. Different subjectless instances (tradition, life world, communicative community) come instead of the transcendental *cogito*. They form the medial dimension of our theoretical and practical experience. The specificity of these instances is that they, on the one hand, found our cognitive activity and shape our consciousness, but, on the other hand, they are also subject to change in the process of our historical practice. Language and communication are given the status of transcendental conditions, conditions necessary for cognition. This transcendental status has a pragmatic dimension, the language in its real communicative use. Language is the transcendental condition of the possibility of obtaining universally valid knowledge. Communication reveals structures that generate intersubjective significance of knowledge. Formal pragmatics shows that communication inherits claims that provide the rational basis of consensus. Transcendental pragmatics introduces the concept of "transcendental language game". Thus, it can be argued that the "communicative turn" shifts the transcendental dimension. The instance providing universal validity of knowledge is language and communication. Significance of contemporary hermeneutics for methodology of social cognition is that it allows going beyond the traditional conceptual framework in understanding the nature of social cognition and presenting social cognition as a form of social practice that is associated with the translation and rationalization of meanings that constitute the essence of social matter.

REFERENCES

1. Habermas J. *Nachmetaphysisches Denken*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1988. 286 p.
2. Furs V.N. *Kontury sovremennoy kriticheskoy teorii* [The contours of the contemporary critical theory]. Minsk, EGU Publ., 2002. 164 p.
3. Ledeneva A. *Tendentsii izmeneniya kontseptsii sotsial'nykh nauk* [Trends in the concept of Social Sciences]. In: *Sovremennaya sotsial'naya teoriya: Burd'e, Giddens, Khabermas* [Contemporary social theory: Bourdieu, Giddens, Habermas]. Novosibirsk, Novosibirsk University Publ., 1995, pp. 4-15.
4. Gadamer H.-G. *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen, 1960. (Russ. ed.: Gadamer H.-G. *Istina i metod: Osnovy filosofskoy germeneytiki*. Moscow, Progress Publ., 1988. 704 p.)
5. Gadamer H.-G. *The Relevance of the Beautiful*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986. (Russ. ed.: Gadamer H.-G. *Aktual'nost' prekrasnogo*. Moscow, Iskusstvo Publ., 1991. 368 p.)
6. Apel K.-O. *Transformation der Philosophie*. In 2 vols. Frankfurt, Suhrkamp, 1973. (Russ. ed.: Apel' K.-O. *Transformatsiya filosofii*. Moscow, Logos Publ., 2001. 344 p.)
7. Habermas J. *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt am Main, 1983. (Russ.ed.: Khabermas Yu. *Moral'noe soznanie i kommunikativnoe deystvie*. St. Petersburg, Nauka Publ., 2006. 380 p.)