

Федеральное государственное автономное образовательное учреждение  
высшего образования  
«Национальный исследовательский Томский государственный университет»

На правах рукописи



Гапонов Александр Сергеевич

**ПРИРОДА СОЦИАЛЬНОГО ПОЗНАНИЯ:  
ЭВРИСТИЧЕСКИЙ ПОТЕНЦИАЛ ФЕНОМЕНОЛОГО-  
ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКОЙ ПРОГРАММЫ**

09.00.01 – Онтология и теория познания

Диссертация  
на соискание ученой степени  
кандидата философских наук

Научный руководитель  
доктор философских наук, профессор  
Завьялова Маргарита Павловна

Томск – 2016

## ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение.....	3
1. Феноменолого-герменевтическая программа о структуре и роли социокультурного контекста в познавательной деятельности .....	15
1.1. Представление о ситуативном характере мышления в современной герменевтике: «бытие-в-мире» и традиция как необходимые условия познания.....	16
1.2. Представление о ситуативном характере мышления в формальной прагматике: «жизненный мир» как необходимое условие познания...26	26
1.3. Представление о ситуативном характере мышления в трансцендентальной прагматике: коммуникативное сообщество как необходимое условие познания.....	35
2. Коммуникативный модус употребления языка как среда и основание познавательной деятельности.....	46
2.1. Язык и коммуникация в современной герменевтике: язык как универсальный горизонт онтологии.....	47
2.2. Язык и коммуникация в формальной прагматике: язык как основа социальных практик.....	53
2.3. Язык и коммуникация в трансцендентальной прагматике: язык как необходимое условие познания.....	61
3. Основания и природа социального познания в перспективе феноменолого-герменевтической программы.....	74
3.1. Проблема субъекта социального познания в феноменолого-герменевтической перспективе.....	75
3.2. Специфика социального познания в феноменолого-герменевтической перспективе.....	80
3.3. Перформативная установка и общезначимость социального познания в феноменолого-герменевтической перспективе.....	84
Заключение.....	101
Список литературы.....	105

## ВВЕДЕНИЕ

**Актуальность темы исследования. Постановка проблемы.** Вопрос об условиях и возможности получения объективного знания в «науках об обществе» является центральным вопросом философии социального познания. Как известно, одно из главных отличий социальных наук от естествознания связано с тем обстоятельством, что человек в социальном познании является одновременно субъектом и объектом изучения. Очевидно, что социальные ученые имеют более тесную связь с объектом своего исследования, чем, скажем, исследователи природы. Как правило, такая связь проявляется в том, что, во-первых, социальные ученые являются частью той системы, которую изучают, а, во-вторых, само общество является не только контекстом, но и продуктом деятельности индивидов, который обусловлен, в том числе, и характером их социальных представлений. В связи с этим обстоятельством и встает вопрос о том, как возможно надежное знание по поводу объектов, существование которых связано и даже обусловлено теми или иными социальными интересами.

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, заявляют 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 в социальных науках тех критериев научности, которые сложились в естествознании. Сторонники другой позиции – прежде всего представители традиционной герменевтики – напротив, считают, что применение естественно-научных критериев объективности к социальным наукам не отвечает природе последних, и исходят 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, только уводит в сторону от «научности» и приводит к субъективизму.

Но, несмотря на очевидное различие, между сторонниками этих позиций обнаруживается и неявное сходство. Специфическая 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 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.

Однако радикальные трансформации, произошедшие в XX веке в философии, поставили под вопрос обе эти стратегии в осмыслении специфики «наук об обществе». В результате так называемого «коммуникативного поворота» произошло окончательное преодоление «модели сознания», которая долгое время являлась фундаментом классических философских построений. В современном, постметафизическом мышлении такие фундаментальные для классической философии понятия, как субъект и трансцендентальное сознание, утрачивают статус первичных оснований познавательной деятельности. Познающая активность стала мыслиться как производная от языковых систем и форм жизни. Эти изменения в осмыслении оснований познания имели последствия не только в философии, но также и во всем спектре социогуманитарного знания. Так, основополагающие лейтмотивы, нашедшие свое выражение в рамках постметафизического мышления, – ориентация на форму языка и представление о контекстуальности предпонимания изучаемых феноменов – были восприняты социальной наукой, о чем свидетельствует, например, появление нового типа социальной теории, который получил название «современная критическая теория», или «современная социальная теория».

Все эти изменения ведут к необходимости реализации иной стратегии в осмыслении специфики социальных наук; стратегии, которая бы отличалась от позиций традиционной герменевтики и позитивизма в различных его формах. Вместе с тем реализация этой стратегии порождает принципиальную проблему: возможно ли с позиций постметафизической философии обосновать научный статус социального познания, не редуцируя «науки об обществе» к естественнонаучным идеалам познания? Какой предстает природа социальных наук в постметафизической перспективе, которая в своих существенных положениях определена в феноменолого-герменевтической традиции?

Как известно, постметафизическое мышление нашло свое выражение в аналитической философии, структурализме и феноменолого-герменевтической философии. В нашей работе мы обращаемся к современной феноменолого-герменевтической традиции. Это связано с тем, что в ней, во-первых, сохраняется трансцендентальная постановка вопроса, то есть вопрос задается о предельных основаниях бытия и мышления; во-вторых, осмысливается проблема оснований и специфики «наук о духе»; в-третьих, данная традиция, сохраняя ориентацию на истину и рациональность, учитывает момент культурной и языковой обусловленности познающего мышления.

Проблема нашего исследования может быть сформулирована в виде следующего вопроса: какие возможности предоставляет современная феноменолого-герменевтическая философия для раскрытия природы и оснований социального познания?

**Степень теоретической разработанности темы.** Исследование вопроса специфики социогуманитарного познания и выявление критериев его объективности имеют давнюю традицию. Родоначальниками ее являются Дж. Вико и Фр. Шлейермахер. Большой вклад в исследование природы «наук о духе» внесли представители неокантианства Г. Риккерт и В. Виндельбанд, а также представители классической герменевтики и философии жизни В.

Дильтей и Г. Зиммель. Анализ этой проблемы мы можем встретить в трудах классиков социологии, таких как М. Вебер, Э. Дюркгейм и др. Однако, несмотря на различия во взглядах, все вышеперечисленные исследователи рассматривали эти вопросы в горизонте «модели субъекта» декартовского типа.

Традиция исследования вопроса о том, как меняется социальное познание в условиях формирования нового философского мышления, имеет небольшую историю, но не менее обширна. Данная проблема обсуждалась как специалистами по философии социального познания, так и самими социальными учеными. Это работы А. Шюца, П. Рикёра, Т. Адорно, М. Фуко, И. Валлерстайна, У. Аутвейта, Э. Гидденса, П. Бурдьё, Ж. Бодрийяра, Ф. Коркюфа, Б. Смарта, Т. Маккарти, Д. Расмуссена и др. Вопросам оснований и специфики социального познания в феноменолого-герменевтической перспективе посвящены работы таких отечественных исследователей, как В. Н. Фурс, Л. А. Микешина, А. Л. Никифоров, Л. Г. Ионин, Н. С. Автомонова, А. В. Леденёва, М. П. Завьялова, В. Н. Сыров, Е. О. Труфанов, Н. М. Смирнова, В. Г. Федотова, С. А. Лебедев, В. А. Ядов, Г. Л. Тульчинский, В. Е. Кемеров, И. Т. Касавин, М. Н. Эпштейн и др.

Преодоление классической «модели сознания» реализовано в двух направлениях: во-первых, в направлении, связанном с критикой «модели субъекта» декартовского типа и преодолением субъект-объектной модели познания; во-вторых, в направлении, связанном с полаганием фундаментального статуса языка и коммуникации как оснований бытия и сознания.

Критике классической «модели субъекта» и субъект-объектной парадигмы посвящены работы представителей феноменологии и современной философской герменевтики. Однако эта тема артикулируется в нескольких аспектах, а также в контексте разных онтологических и эпистемологических проблем. В работах таких представителей философской герменевтики, как М. Хайдеггер, Г.-Г. Гадамер и П. Рикёр, проблема

субъекта артикулируется в экзистенциально-онтологическом аспекте, то есть в контексте вопроса о необходимых условиях человеческого существования. Экспликации данного аспекта посвящены работы таких исследователей, как Ф.-В. фон Херрманн, Е. В. Борисов, И. Н. Инишев, Н. В. Мотрошилова и др. В работах А. Шюца и Ю. Хабермаса эта проблема исследуется в социальном аспекте, то есть в контексте вопроса о необходимых условиях социального бытия, бытия в обществе. Разъяснению этого направления в исследованиях посвящены работы П. Бергера, Т. Лукмана, Б. Вальденфельса, Л. Г. Ионина, Е. Д. Руткевич и др. В работах К.-О. Апеля артикулируется эпистемологический аспект проблемы, то есть аспект, связанный с поиском необходимых условий познания. Изучение и разработку этого подхода мы можем обнаружить в работах А. В. Назарчука, М. Е. Соболевой, В. Хесле и др.

Обращение к проблеме языка и коммуникации стало общим местом в философской мысли XX века. Однако магистральными в исследовании этой проблемы являются исследования представителей аналитической и герменевтической философии. В философских построениях М. Хайдеггера и Г.-Г. Гадамера язык рассматривается в онтологическом аспекте, он предстает как универсальный горизонт онтологии. Данный аспект рассматривается и разрабатывается в работах Ф.-В. фон Херрманна, Е. В. Борисова, И. Н. Инишева, М. М. Кузнецова, В. С. Малахова, Н. В. Мотрошиловой и др. Роль языка и коммуникации в процессе конституирования социального бытия исследована такими мыслителями, как Дж. Остин, Дж. Р. Сёрл и Ю. Хабермас. В их работах язык предстает основанием социального действия. Данное направление исследования было продолжено в трудах Д. Хелда, И. П. Фармана, В. Н. Фурса, М. Е. Соболевой и др. В эпистемологическом аспекте язык рассматривают Л. Витгенштейн и К.-О. Апель, в чьих трудах он предстает необходимым условием, основанием и пространством нашего познания. Исследованию этой темы посвящены работы А. Ф. Грязнова, М. Е. Соболевой, А. Н. Лоя, А. В. Назарчука и др.

Однако, несмотря на наличие большого количества работ, посвященных анализу особенностей социального познания, а также исследований, направленных на изучение отдельных аспектов постметафизического мышления, практически нет работ, которые раскрывали бы возможности современной философии в определении природы социального познания. Поэтому представляется необходимой актуализация вопроса о том, как решаются традиционные для философии социальных наук проблемы в условиях нового типа философского мышления.

**Объект и предмет.** В соответствии с обозначенной темой и проблемой, *объектом* диссертационного исследования выступает природа социального познания.

*Предмет* диссертационного исследования – эвристический потенциал феноменолого-герменевтической программы в обосновании и определении природы социального познания.

**Цели и задачи исследования.** *Цель* – выявить базовые положения феноменолого-герменевтической программы, эвристичные для обоснования и определения природы социального познания.

Сформулированная цель предполагает решение следующих *задач*:

1. Артикуляция онтоэпистемологических идей и принципов феноменолого-герменевтической программы:
  - 1a) реконструкция положений феноменолого-герменевтической программы о структуре и роли предпосылочных форм знания в процессе познания;
  - 1b) экспликация феноменолого-герменевтического подхода к статусу языка и коммуникации в познавательной деятельности.
2. Выявление эвристических возможностей феноменолого-герменевтической программы в вопросе определения специфики социального познания:
  - 2a) в решении вопроса об отношении субъекта и объекта социального



познания;

- 2b) в тематизации вопроса о соотношении методов «объяснения» и «понимания» в «науках об обществе»;
- 2c) в решении проблемы совместимости принципа объективности и перформативной установки в социальной науке, а также вопроса об условиях получения общезначимого знания в этой области познания.

**Методологический базис.** При выявлении принципов феноменолого-герменевтической программы, значимых для понимания природы социального познания, была использована предложенная Ю. Хабермасом концепция постметафизического мышления, которая трактуется им как парадигмальная установка современного типа философствования. Специфика данной установки заключается, во-первых, в признании сущностной историчности познающего разума и, как следствие, в отказе от таких фундаментальных понятий классической философии, как трансцендентальное сознание и чистое *cogito*; во-вторых, в обращении к языку и коммуникации как к основанию бытия и мышления; и, в-третьих, в преодолении субъект-объектной модели познания и основанном на ней представлении о репрезентации как базовой когнитивной процедуре.

Для обсуждения вопроса об эвристическом потенциале идеи сущностной обусловленности нашего познания языком и культурой были использованы идеи о конечном характере нашего мышления, предложенные М. Хайдеггером и Г.-Г. Гадамером; модель «жизненного мира», предложенная Э. Гуссерлем, А. Шюцем и Ю. Хабермасом; идея «коммуникативного сообщества» К.-О. Апеля. Данные подходы преодолевают классическую «модель сознания» и предоставляют новые возможные модели субъекта, фундированные такими предельными основаниями, как культура и мир повседневных социальных практик.

При решении вопроса о необходимых условиях социального познания были использованы идеи Г.-Г. Гадамера об универсальности языкового

измерения; теория речевых актов Остина и Сёрла; теория коммуникативного действия Ю. Хабермаса; идея трансцендентальной языковой игры К.-О. Апеля.

### **Степень достоверности результатов проведённых исследований.**

Достоверность полученных А.С. Гапоновым результатов определяется репрезентативностью источниковедческой базы исследования, корректным применением общенаучных и социально-исторических методов. Выбор источниковедческой базы работы во многом определён интересом к таким феноменам, как жизненный мир, коммуникативное сообщество, коммуникация. Основным источником стали труды представителей современной философской герменевтики. Использован обширный список литературы, который включает труды представителей современной феноменолого-герменевтической философии, а также теоретиков социального познания, позволивший выявить значение современной феноменолого-герменевтической философии для понимания природы «наук об обществе».

В процессе исследования был использован исторический метод, в рамках которого были выявлены базовые онтологические и эпистемологические положения современной феноменолого-герменевтической программы.

Для оптимизации решения поставленных задач также применяется компаративный метод и метод контекстуальной интерпретации, которые позволили решить задачи по выявлению эвристических возможностей современной феноменолого-герменевтической философии в понимании природы и сущности социального познания.

**Научная новизна исследования.** Выявлены основания и принципы современной феноменолого-герменевтической философии, а также определен их эвристический потенциал для понимания природы социального познания:

1. Установлено, что в феноменолого-герменевтической философии «субъективность» и «самосознание» рассматриваются как производные

от таких инстанций, как традиция, повседневные практики, «жизненный мир», а не как необходимые условия бытия и познания.

2. Раскрыт эвристический потенциал феноменолого-герменевтического подхода к коммуникации, который заключается в трактовке ее как необходимого условия бытия и познания, а не как вторичного образования, складывающегося в процессе отношения мышления к миру.
3. Определены эвристические возможности феноменолого-герменевтической программы в решении вопроса об отношении субъекта и объекта социального познания, позволяющие представить сущностную взаимосвязь субъекта и объекта как необходимое условие познания социальной реальности
4. Эксплицированы возможности феноменолого-герменевтической программы в решении вопроса о совместимости методов «объяснения» и «понимания» в социальном познании.
5. Выявлены конструктивистские тенденции в трактовке феноменолого-герменевтической программой природы социального познания, позволяющие рассматривать его как форму социальной практики, направленную на рационализацию общественной жизни.

#### **Основные положения, выносимые на защиту**

1. Современная феноменолого-герменевтическая программа создает условия для преодоления «модели сознания» декартовского типа, приводившей к ограниченному пониманию специфики человеческого бытия и процесса познания. Данные условия обеспечиваются трактовкой коммуникативного модуса языкового употребления как основополагающей среды и основания не только нашей познавательной деятельности, но и всей системы социальных практик. При таком подходе представление о познании как о процессе отображения объектов внешнего мира в сознании познающего субъекта утрачивает свою релевантность, а познание предстает процессом артикуляции,

трансформации и аппликации смыслов и значений языковой картины мира.

2. Введение бессубъектных инстанций (традиция, «жизненный мир», коммуникативное сообщество) в качестве необходимого фундамента познания, а также полагание решающей роли языка и коммуникации в формировании нашего опыта позволяют представить сущностную взаимосвязь исследователя с объектом своего познания как необходимое условие осуществления социального познания, а не как неустранимое ограничение на пути достижения общезначимого знания.
3. Полагание универсальности языкового измерения и коммуникативного отношения открывает перспективу, которая позволяет представить «объяснение» и «понимание» как взаимодополняющие, а не взаимоисключающие подходы в процессе познания. «Понимание» при этом интерпретируется как подход, направленный на экспликацию смысла социального взаимодействия, а «объяснение» выступает установкой, призванной выявить факторы, которые вносят искажения в социальную практику и затрудняют достижение общественного консенсуса. Тем самым феноменолого-герменевтическая программа позволяет трактовать социальную теорию как условие актуализации и ускорения процесса систематической рефлексии, направленного на преодоление барьеров, затрудняющих развитие продуктивных социальных практик.
4. Феноменолого-герменевтическая позиция позволяет совместить принципы общезначимости и перформативной установки в социальном познании, поскольку в самой коммуникации обнаруживает структуры, генерирующие intersubjectивную значимость знания. Они не могут быть выявлены с позиции третьего лица, то есть с перспективы внешнего наблюдателя, потому что актуализируются лишь в перспективе участника коммуникативного взаимодействия. В феноменолого-

герменевтической перспективе основанием общезначимости и объективности социального познания оказывается ситуация коммуникативного взаимодействия.

5. Феноменолого-герменевтическая программа позволяет тематизировать «науки об обществе» как вид социальной практики, направленный на аппликацию и трансформацию системы смысловых значимостей, которые формируют социальное бытие. В данной перспективе социальное познание предстает видом социальной практики, где сам дискурс об обществе становится способом его конструирования и реформирования.

#### **Научно-теоретическая и практическая значимость исследования.**

Результаты проведенного исследования могут способствовать углублению и конкретизации понимания тех возможностей, которые дает современная феноменолого-герменевтическая философия для определения природы и специфики социальной науки.

Результаты диссертационного исследования расширяют философско-методологическую проблематику в изучении социальных наук и вносят вклад в разработку отечественной традиции осмысления актуальных вопросов современной онтологии и теории познания. Материалы данного исследования могут быть использованы для разработки курсов по философии и методологии социального познания, онтологии, истории современной философии, а также спецкурсов по проблемам современной герменевтики.

**Апробация результатов исследования.** Основные идеи и выводы диссертационного исследования были апробированы на заседании кафедры социальной философии, онтологии и теории познания Томского государственного университета, на различных научных конференциях и семинарах.

**Структура диссертации.** Структура диссертации отражает логику исследования, определяется поставленной в работе целью и соответствует

порядку решения задач, необходимых для ее реализации. Диссертация состоит из введения, трех глав, заключения и списка литературы, включающего 135 источников.

## **1. Феноменолого-герменевтическая программа о структуре и роли социокультурного контекста в познавательной деятельности**

Данная глава посвящена вопросу о том, как решается проблема субъекта познания в современной феноменолого-герменевтической философии. Нас интересует вопрос о том, что приходит на место «модели сознания» декартовского типа в современной парадигме философствования. Цель данной части нашего исследования состоит в том, чтобы выявить общие черты в разработанных моделях и дать им критическую оценку.

Постметафизическое мышление находит свое воплощение во множестве конкретных философских проектов, каждый из которых имеет свою специфику и мотивацию. Наше исследование выбирает в качестве методологического основания ту стратегию самоопределения мышления, которую предлагает современная феноменолого-герменевтическая философия. Во-первых, данное направление сохраняет трансцендентальную постановку вопроса, если понимать под «трансцендентальным» вопрос о необходимых условиях познания. Во-вторых, одним из главных вопросов является вопрос об основаниях и специфике «наук о духе». В-третьих, разработчики этих концепций обращаются к центральным философским направлениям XX века. Эта стратегия реализуется в трех направлениях. Так, философская герменевтика Г.-Г. Гадамера вырастает из герменевтической феноменологии М. Хайдеггера. Формальная прагматика Ю. Хабермаса опирается в своем развитии на идею «жизненного мира» Э. Гуссерля, «теорию речевых актов» Остина – Сёрла и др. Трансцендентальная прагматика К.-О. Апеля обращается к идеям Ч. Пирса, Л. Витгенштейна и др.

### **1.1. Представление о ситуативном характере мышления в современной герменевтике: «бытие-в-мире» и традиция как необходимые условия познания**

В рамках современной герменевтики реализуется экзистенциально-онтологический подход к анализу человеческого бытия и субъективности. Данный подход связан с исследованием специфики бытийной конституции человека и выявлением оснований, которые онтологически более фундаментальны, чем такие понятия, как «субъект» или «самосознание», и следовательно являются фундаментом человеческого бытия и познания. Данный подход был разработан в герменевтической феноменологии Мартина Хайдеггера (1889–1976) и философской герменевтике Ганса-Георга Гадамера (1900–2002). Оба мыслителя в своих работах выявляют те импликации, которые связаны с утверждением тезиса о конечном характере человеческого бытия и мышления.

На наш взгляд, можно говорить о двух уровнях, связанных с экзистенциально-онтологическим анализом. Первый уровень – фундаментальная онтология, второй – онтология «наук о духе». Проект герменевтической феноменологии связан с разработкой фундаментальной онтологии, то есть с выявлением универсальных структур, которые выступают основанием региональных онтологий. Философская герменевтика, используя теоретический ресурс герменевтической феноменологии, тематизирует основания и специфику «наук о духе» в экзистенциально-онтологической перспективе.

Центральный тезис представленных выше концепций состоит в утверждении, что само бытие есть время. Понимание бытия как времени приводит к краху центральной предпосылки парадигмы сознания, которая утверждала, что истинное бытие находится «вне времени и пространства». Представление о субъекте как субстанции являлось фундаментом классической метафизики. Против этого представления и выступают оба упомянутых выше мыслителя. «Сущность» человеческого бытия заключается



в историчности и временности, именно они составляют основу всего нашего познавательного опыта.

Радикальный поворот в онтологии был совершен герменевтической феноменологией Хайдеггера, которая выявила, что традиционное для классической философии противопоставление субъекта и объекта является несостоятельным. Сознание не является субстанцией и основанием познавательного отношения к миру. Условием противопоставления субъекта объекту, свойственного классической метафизике, выступает изначальное онтологическое единство мира и человеческого существования.

Герменевтическая феноменология, продолжая линию трансцендентальной философии, ставит вопрос о предельных структурах, конституирующих бытие человека. Данные структуры являются необходимым условием возможности всех онтических проявлений человека в мире. Однако, в отличие от классического трансцендентализма, который видит сущность человека в мышлении и познании, тем самым утверждая глубокую пропасть между субъектом и бытием, Хайдеггер стремится избежать подобного редукционизма и ставит вопрос о смысле бытия того сущего, которым мы сами являемся. Исследуя бытийную конституцию человека, он использует термин *Dasein*<sup>1</sup>, «вот-бытие».

«Вот-бытие» – это не чистый субъект и не трансцендентальное сознание. Оно образует фундаментальное измерение бытия человека, в котором «онтологически укоренены» понятия «субъект» и «самосознание». Бытийная конституция «вот-бытия» образует сложную целостность, сформированную структурой экзистенциалов. Аналитика «вот-бытия» – это раскрытие и описание дологических, допредикативных структур, предшествующих деятельности сознания и фундирующих ее.

---

<sup>1</sup> В отечественной литературе существует несколько вариантов перевода термина *Dasein* на русский язык. Так, Бибихин предлагает переводить его как «присутствие», Черняков указывает на непереводаемость этого термина на русский язык и оставляет его без перевода. Мы будем использовать термин «вот-бытие», предложенный в переводах Борисова.

Центральным экзистенциалом «вот-бытия» является «бытие-в-мире» – основополагающая структура способа человеческого существования. «Быть-в-мире» не является свойством, которым «вот-бытие» обладает время от времени. С точки зрения Хайдеггера, «человек не «есть» и сверх того имеет еще бытийное отношение к «миру», который он себе по обстоятельствам заводит»<sup>2</sup>. «Вот-бытие» не является свободным от мира сущим, которое по своему желанию может устанавливать отношение с миром – это отношение становится возможным только потому, что «вот-бытие» изначально есть как «бытие-в-мире». «Вот-бытие» и мир находятся в изначальном единстве. Тем самым происходит деструкция менталистской концепции субъекта, согласно которой познающий субъект обладает внутренней сферой сознания, из которой он выходит, когда познает трансцендентный мир физических объектов. Хайдеггер указывает на то, что «вот-бытие» изначально уже «вовне». В работе «Бытие и время» он пишет: «В самонаправленности на... и постижении присутствие («вот-бытие». – А. Г.) не выходит впервые наружу из какой-то своей внутренней сферы, куда оно вначале замуровано, но по своему первичному способу бытия оно всегда уже «снаружи» при встречном сущем всякий раз уже открытого мира. И определяющее пребывание при познаваемом сущем есть не какое-то оставление внутренней сферы, но в этом «бытии снаружи» при предмете присутствие тоже в верно понятом смысле «внутри», т. е. само собой оно есть как познающее бытие-в-мире»<sup>3</sup>.

Мир «вот-бытия» – это повседневный мир, который нас окружает. Он не является чем-то наличным, не есть сумма наличных вещей; он элемент структуры способа бытия, присущего «вот-бытию», некоторое определение «бытия-в-мире». Мир является чем-то соразмерным «вот-бытию», мир – онтологическое условие возможности встречи «вот-бытия» с внутримировым сущим. Отношение «вот-бытия» к внутримировому сущему обозначается Хайдеггером как «забота».

<sup>2</sup> Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997. С. 76

<sup>3</sup> Там же, с. 81–82

Внутренняя связь «бытия-в-мире» со способом существования «вот-бытия» выявляется через анализ внутримирового сущего, которое первично встречается как средство. В качестве средства внутримировое сущее показывает себя «вот-бытию» как подручное. Вещь как средство есть «нечто для того, чтобы...», то есть онтологическая структура подручного имеет характер отсылания чего-то одного к чему-то другому. Эта система отсылок имеет три направления: это может быть отсылка к другой вещи; к действию, которое можно совершить данной вещью; к цели, ради которой это действие совершается. Так, например, молоток отсылает, во-первых, к гвоздям, во-вторых, к забиванию гвоздей и, в-третьих, к строительству некоторого сооружения. Таким образом, подручные средства вплетены в сложную сеть смысловых отсылок. Эта целостность смысловых отсылок является конститутивной для внутримирового сущего. С точки зрения Хайдеггера, совокупность средств не является лишь некоторой совокупностью рядоположенных предметов (например, молоток, гвозди и т. д.), это некоторая целостность отсылок, которая и обеспечивает возможность рядоположенности внутримировых вещей.

Мир в структуре экзистенциала «бытие-в-мире» оказывается не универсальным горизонтом совокупности некоторого сущего, распределенного в пространстве и времени, но совокупностью смысловых отсылок, некоторой целостностью смысловых отношений, которая делает возможной встречу «вот-бытия» с вещами физического мира. Мир – это совокупная структура значимостей. Кроме того, так понятый мир является тем, в чем «вот-бытие» себя понимает и формирует.

Таким образом, герменевтическая феноменология выявляет, что между миром и субъектом нет жесткой границы или пропасти. Субъект находится во внутренней (сущностной) взаимосвязи с миром, самосознание субъекта производно от мира, бытие субъекта фактично, то есть вплетено в сеть повседневных практик, очевидностей и смысловых отсылок. Происходит радикальная переориентация концепции субъекта. В отличие от классических

метафизических концепций, структуры, выступающие в качестве оснований и условий познания, находятся не в трансцендентальном сознании, которое за пределами мира и времени, а в мире повседневного. Мир повседневной практики выступает условием и основанием практической и теоретической деятельности. Сознание и любые научные объективации оказываются чем-то вторичным по своему статусу, так как являются производными от иной бессубъектной инстанции.

Линию герменевтической феноменологии продолжает философская герменевтика Гадамера. Его стратегия направлена на способы артикуляции мышления познающего субъекта в исторической традиции. Из этой же перспективы рассматриваются и «науки о духе». В концепции Хайдеггера выявляются универсальные онтологические структуры, которые конституируют самосознание и познание. Гадамер же тематизирует природу «наук о духе» в контексте онтологии, которую предложил в своих работах Хайдеггер. То есть Гадамер говорит не столько об универсальных структурах бытия вообще, сколько о том, какой видится природа гуманитарных наук в свете хайдеггеровской онтологии. Однако Гадамер сохраняет экзистенциально-онтологический подход к анализу данной проблемы, так как обращается прежде всего к экзистенциальному уровню при выявлении специфики опыта интерпретатора, деятельность которого направлена на истолкование смысла текста.

Один из центральных тезисов философской герменевтики – разум предпосылочен по своей сути, а «идея абсолютного разума вообще не входит в число возможностей исторического человечества»<sup>4</sup>. С точки зрения Гадамера, разум всегда существует как реальный исторический разум, то есть он всегда сущностно связан с теми конкретными условиями, в которых происходит его деятельность. Разум историчен по своей сути, и его деятельность всегда обусловлена историческим контекстом.

---

<sup>4</sup> Гадамер Г.-Г. Истина и метод. М., 1988. С. 328

Развивая мысль о конечном характере человеческого бытия, Гадамер обращается к понятию «предрассудок» и указывает на то, что существуют вполне законные предрассудки, которые никак не мешают, но дают возможность получать достоверное знание. Более того, «*предрассудки (Vorurteile) отдельного человека в гораздо большей степени, чем его суждения (Urteile), составляют историческую действительность его бытия* (курсив Гадамера. – А. Г.)»<sup>5</sup>. Таким образом, прежде чем стать проблемой теории познания, предрассудки уже являются «онтологическим фактом», этот факт предопределяется историчностью интерпретатора. Отсюда задача теории познания не в том, чтобы избавиться от предрассудков, но в том, чтобы их обнаружить. С точки зрения философской герменевтики «притязание на полную беспредпосылочность наивно, будь то химера абсолютного просвещения, химера эмпирии, свободной от всех предвзятостей метафизической традиции, или химера преодоления науки с помощью критики идеологии»<sup>6</sup>. Познание не начинается с чистого листа. Основным элементом структуры «предпонимания» является «предрассудок». Таким образом, в рамках философской герменевтики существенно переосмысливается роль этого феномена в процессе познания.

Нужно заметить, что в отечественной литературе, посвященной концепции философской герменевтики, редко уделяется внимание раскрытию содержания данного понятия, что часто ведет к психологической интерпретации этого феномена. Во многом эта ситуация вызвана трудностью перевода немецкого понятия *Vorurteil* на русский язык. В своей работе «Современная философская герменевтика» А. А. Михайлов полагает, что немецкий термин *Vorurteil* (*vor* – перед; *Urteil* – суждение) «утрачивает свои важные смысловые акценты в результате перевода на русский язык при помощи понятия «предрассудок». Гадамер указывает на происхождение этого термина от латинского «*praeiudicium*». Последний, в свою очередь,

<sup>5</sup> Гадамер Г.-Г. Истина и метод. С. 328–329

<sup>6</sup> Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. М., 1991. С. 71

восходит к греческому «prolepsis» и встречается у Эпикура и стоиков, обозначая «предпонятие», духовную картину или схему, в которые заключается опыт»<sup>7</sup>.

На наш взгляд, «предрассудок» по Гадамеру обладает характером необходимого условия познания, однако основанием этого условия в данном случае является не чистое *cogito*, а культура и история. В этом смысле «предрассудок» не является неизменной и абсолютной структурой.

Таким образом, происходит реабилитация понятия «предрассудок». Гадамер освобождает это понятие от тех негативных коннотаций, которые берут свой исток в эпохе Просвещения, когда оценка «предрассудков» определялась господствующим представлением о методе как гаранте объективной истины. Центральный тезис Просвещения – «не принимай в качестве достоверного ничего такого, в чем вообще можно усомниться»<sup>8</sup>. С этой точки зрения, «предрассудки» оказываются случайными понятиями и представлениями, которые мешают достоверному познанию и от которых следует полностью избавиться в процессе достижения истины.

Если следовать философской герменевтике, то нужно принять тезис о том, что наше познание вплетено в историческую практику, а наше мышление никогда не бывает полностью свободным от культурных предрассудков. В качестве методического идеала Гадамер предлагает понятие «действенно-историческое сознание». Оно вводится им как своеобразное методическое требование – требование осознания своей герменевтической ситуации, то есть выявления своего собственного социокультурного контекста и тех предрассудков, которые в этом контексте функционируют. С точки зрения философской герменевтики данная задача не является тривиальной и связана с некоторыми трудностями. Дело в том, что мы не можем иметь предметного знания о ситуации, в которой находимся, не можем себя ей противопоставить. Выявление ситуации

---

<sup>7</sup> Михайлов А. А. Современная философская герменевтика. Минск, 1984. С. 130

<sup>8</sup> Гадамер Г.-Г. Истина и метод. С. 323

является для нас задачей, которая не знает завершения. Проводя мысль о сущностной обусловленности нашего познания историей, философская герменевтика заявляет о недостаточности действенно-исторической рефлексии. С точки зрения Гадамера, «быть исторически означает, что рефлексия никогда не способна извлечь меня из перипетий событий настолько, чтобы все свершившееся оказалось передо мной»<sup>9</sup>. Таким образом, философская герменевтика Гадамера утверждает сущностную предпосылочность мышления. История и культура оказываются тем, что формирует самосознание и сознание. Утверждается, что эта обусловленность неснимаема. Силы рефлексии недостаточно для того, чтобы высветить все имеющиеся у нас предрассудки.

Основанием значимости «пред-мнений» и «предрассудков» является традиция. Классическая теория познания рассматривала её как противоположность свободе разума. Именно предание признавалось источником «скованности и догматизма» мышления, предрассудков и необоснованных суждений. Известно, что Френсис Бэкон, один из родоначальников английского Просвещения, представлял традицию в виде идола (идола площади (рынка) – *idola fori*), который необходимо преодолеть на пути к истинному знанию. С точки зрения Просвещения именно она виновна в том, что люди отказываются пользоваться собственным умом. Гадамер же существенно переосмысливает отношение между разумом и культурным наследием. По его мнению, «безусловной противоположности между традицией и разумом не существует»<sup>10</sup>.

Традиция понимается как «событие». Она не является чем-то внешним по отношению к нам, а формирует наше мышление и присутствует в современном историко-культурном контексте. Более того, современность является необходимым моментом в жизни культурного предания. Благодаря

---

<sup>9</sup> Гадамер Г.-Г. Пути Хайдеггера: исследование позднего творчества. Минск, 2007. С. 71

<sup>10</sup> Гадамер Г.-Г. Истина и метод. С. 334

ее непрерывности «прошлое» не рассматривается как автономная реальность, внешняя по отношению к «настоящему». «Настоящее» представляет собой смысловой универсум, включающий в себя и «прошлое», они образуют некоторую целостность.

При этом не до конца проясненным остается вопрос о том, из чего же традиция состоит. В одной из статей Гадамер так формулирует свое понимание: «Традиция, к которой мы принадлежим и в которой мы живем, – это не часть нашего культурного опыта, не так называемое культурное предание, которое тогда состояло бы из одних памятников и текстов и заключалось бы лишь в передаче смыслов, выраженных средствами языка и исторически засвидетельствованных. Нет, нам непрестанно передается, *traditur*, сам же познаваемый в коммуникативном опыте мир, он передается нам как постоянно открытая бесконечности задача. Никогда он, этот мир, не бывает первоначальным миром первого дня»<sup>11</sup>. Таким образом, традиция не ограничивается одной лишь культурной функцией, связанной с трансляцией обычаев, норм и практик в современность. Скорее, это смысловой универсум, который включает в себя все наши представления о мире.

Итак, в философской герменевтике традиция не является чем-то внешним по отношению к сознанию исследователя, он сам включен в нее. Один из центральных тезисов философской герменевтики гласит: разум историчен по своей сути, нет никакого «чистого» мышления, способного подняться над историей. Разум всегда включен в контекст культуры, общества и традиции. Процесс познания всегда обусловлен герменевтической ситуацией, то есть он опосредован социальными практиками, ходом истории, общественными ценностями и т. п. В рамках гадамеровского проекта представление об обусловленности нашего познания находит свое выражение в представлении о тотальном господстве традиции. Гадамер исходит из того, что мы никогда не сможем выйти за пределы того социокультурного контекста, в котором находимся. Герменевтическая

---

<sup>11</sup> Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. С. 14



стратегия направлена на способы артикуляции мышления познающего субъекта в исторической традиции.

Философская герменевтика, таким образом, исходит из тезиса об историчности нашего бытия и мышления. Историчность в данной концепции рассматривается не в эпистемологическом, а в онтологическом ключе. Наша сущностная обусловленность историей мыслится не как неустранимое ограничение на пути познания истины, но как способ бытия самой традиции. Традиция в философской герменевтики – это не только то, что определяет наш опыт мира, но она сама является также тем, что определяется, поскольку она существует только через процесс усвоения и трансляции в современность.

В такой трактовке историчности происходит выход за традиционное представление о субъекте. В концепции Гадамера «историчность, действующая через используемые нами понятия и обуславливающая как мышление, так и мыслимое, «располагается» по эту сторону различия физического и ментального, теоретического и практического, активного и пассивного. В этом отношении историчность, или «традиция», образует медиальное *измерение опыта*, которое и есть то, что в герменевтической феноменологии именуется «бытием» или «жизненным миром»<sup>12</sup>. Философская герменевтика Гадамера пересматривает отношение между субъектом и объектом. Средой и основанием познавательной деятельности выступает традиция.

Итак, в рамках экзистенциально-онтологического подхода выявляется внутренняя связь между сознанием познающего субъекта и тем социокультурным контекстом, в котором осуществляется деятельность этого сознания. При этом сознание не противостоит миру, который оно познаёт. Сознание и мир – это не разные полюса, разделенные пропастью. Сознание изначально в мире, оно оформляется в результате повседневной

---

<sup>12</sup> Инишев И. Н. Чтение и дискурс: трансформация герменевтики. Вильнюс, 2007. С. 168

внутримировой практики. По своей природе разум ситуативен, это значит, что наша познавательная деятельность всегда несет на себе отпечаток того социокультурного контекста, к которому мы принадлежим. И никакие методические процедуры не могут выявить всю сеть предрассудков, предпосылок и смысловых связей, которые направляют нашу познавательную деятельность. Предпосылочность мышления не может быть преодолена. Выявляется, что познание фундировано не структурами трансцендентального сознания, находящегося вне пространства и времени, а иными бессубъектными инстанциями, такими как «бытие» или «традиция». Данные феномены образуют пространство нашего повседневного опыта. Специфика данных феноменов в том, что они не являются чем-то неизменным и абсолютным, но, с одной стороны, направляют наше мышление и фундируют наш опыт, а с другой стороны, сами подвержены изменениям в результате осуществления нашей деятельности.

## **1.2. Представление о ситуативном характере мышления в формальной прагматике: «жизненный мир» как необходимое условие познания**

В формальной прагматике реализован социально-критический подход к осмыслению познания и субъективности. Человеческое существование рассматривается в контексте реальной социальной практики, в контексте жизни в обществе. Данный подход тесно связан с определением онтологического статуса повседневности. Центральным понятием в рамках данного подхода оказывается понятие **жизненный мир**, которое разрабатывается и вводится через анализ 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 научного знания. Априори жизненного мира первичны относительно любого априори науки.

Понятие жизненный мир ввел в своих трудах Эдмунд Гуссерль (1859–1938). Именно он выявил, что мир необходимым образом преддан как основание и фон нашей практической деятельности. Жизненный мир представляет собой «донаучное» и «вненаучное» сознание, которое состоит из суммы «изначальных очевидностей». Это донаучное, дотеоретическое сознание, которое предшествует теоретической установке, принимаемой нами сознательно. Жизненный мир выступает фундаментом всех научных построений.

Исследователи выделяют следующие его характеристики: во-первых, для феноменов жизненного мира характерна субъективная достоверность, то есть они воспринимаются нами как непосредственно очевидные и интуитивно достоверные; во-вторых, эти феномены являются «анонимными» и их содержание определяется не активностью нашего мышления, а нашим жизненным миром, то есть культурным контекстом; в-третьих, жизненный мир является чем-то целым; в-четвертых, способ существования жизненного мира отличен от способа существования физических вещей. Предметы и вещи всегда «из мира» или «в мире», но сам жизненный мир не является объектом среди других объектов. Гуссерль указывает, что «мы обладаем мировым горизонтом как горизонтом возможного опыта вещей»<sup>13</sup>. Таким образом, любая наша деятельность всегда предполагает как фон универсальный нетематический горизонт. В-пятых, жизненный мир невозможно тематизировать, так как он не является объектом.

Значение поздней феноменологии Гуссерля состоит в том, что он выявляет связь между теоретическим мышлением и миром повседневной практики. Повседневность и общество не являются объектами, которые противостоят познающему субъекту и по отношению к которым возможна

---

<sup>13</sup> Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. СПб., 2004. С. 188

внешняя позиция наблюдателя. Они выступают универсальной средой нашего познания и фундируют научные теории. Однако Гуссерль, вскрыв внутреннюю связь теоретического мышления с первоначальным опытом жизни, не поставил вопрос о способах данности социальных феноменов. На это указывает Г. Шпет в своей работе «Явление и смысл». По мнению Шпета, в феноменологии Гуссерля «пропущен особый вид эмпирического бытия – бытие *социальное* (Курсив Шпета. – А. Г.)»<sup>14</sup>.

Социальный аспект жизненного мира был исследован Альфредом Шюцем (1899–1959), который поставил вопрос о смысловых структурах повседневного мира, или социальной реальности. Шюц понимал жизненный мир как мир социального, мир повседневности. Этот мир интерсубъективен по своему статусу, то есть он переживается как общий для всех людей, принадлежащих одному социальному контексту. Интерсубъективность жизненного мира указывает на то, что наше сознание и любое действие сущностно социальны. Социальный мир, мир социальных отношений, к которому мы принадлежим, имеет для нас огромную значимость. Одновременно каждый из нас уверен, что этот мир имеет смысл и значение не только для нас, но также и для других людей. Каждый из нас в своей повседневной практике исходит из того, что наши действия, ориентированные на других, будут пониматься ими по аналогии с тем, как мы понимаем действия других, ориентированные на нас. Мир повседневной практики интерсубъективен, он выступает основанием и необходимым условием социальной коммуникации. Социальный мир включает в себя некоторую совокупность принимаемого на веру знания, которое разделяется всеми индивидами. Усваивая это знание, мы становимся полноправными участниками общества, к которому принадлежим. Любое социальное действие формируется в повседневности и реализуется посредством тех значений, которые делают мир осмысленным для действующего индивида.

---

<sup>14</sup> Шпет Г. Мысль и слово. Избранные труды. М., 2005. С. 120

Рассматривая вопрос об intersubъективном характере нашего знания о мире, Шюц выделяет три аспекта этой проблемы: *взаимность перспектив* (структурную социализацию) знания; *социальное происхождение* (генетическую социализацию) знания; *социальное распределение* знания.

*Тезис о взаимности перспектив* базируется на двух идеализациях, характерных для обыденного мышления: во-первых, идеализации взаимозаменяемости точек зрения («я считаю само собой разумеющимся – и полагаю, что другой делает то же самое, – что если нас поменять местами, так, чтобы его «здесь» стало моим, я буду на том же расстоянии от предметов и увижу их в той же системе типизации, что и он; более того, в моей досягаемости будут те же предметы, что и в его (обратное также верно)»<sup>15</sup>); во-вторых, идеализации соответствия систем релевантностей (мы считаем само собой разумеющимся, «что различие перспектив, проистекающее из уникальности наших биографических ситуаций, нерелевантно наличным целям каждого из нас и что «мы» предполагаем, что каждый из нас отбирает и интерпретирует реально или потенциально общие нам объекты и их свойства одинаковым образом или, по меньшей мере, в «эмпирически идентичной» манере, достаточной для всех практических целей»<sup>16</sup>).

Суть *тезиса о социальном происхождении знания* сводится к утверждению, что «лишь небольшая часть нашего знания о мире рождается в нашем личном опыте. Большая его часть имеет социальное происхождение, передана мне моими друзьями, родителями, учителями и учителями моих учителей»<sup>17</sup>. Нас научили создавать типические конструкции в соответствии с системой релевантностей, которая принята в той или иной социальной группе.

*Социальное распределение знания* заключается в том, что «запасы наличного знания, которым *в действительности* (Курсив Шюца. – А. Г.)

<sup>15</sup> Шюц А. Избранное: Мир, светящийся смыслом. М., 2004. С. 15

<sup>16</sup> Там же

<sup>17</sup> Там же, с. 16

располагают индивиды, различны, и повседневное мышление считается с этим. Это различие касается не только того, *что* (Курсив Шюца. – А. Г.) знает один индивид в отличие от другого, но и *как* (Курсив Шюца. – А. Г.) они знают об одном и том же. Знание имеет множество степеней ясности, отчетливости, точности и освоенности»<sup>18</sup>.

Таким образом, говоря о характеристиках жизненного мира, можно выделить три основных момента: во-первых, он присутствует в нашей повседневной практике как фон, включающий в себя культурные очевидности, которые переживаются как бесспорное знание; во-вторых, он обладает интерсубъективным статусом; в-третьих, жизненный мир и практики повседневности являются фундаментом любых теоретических построений, т. е. любая теоретическая деятельность производна от повседневных практик. В этом смысле она не начинается с чистого листа, а изначально направляется очевидностями повседневного мышления.

Формальная прагматика продолжает линию феноменологической традиции. Она рассматривает жизненный мир как разделяемый всеми горизонт, в рамках которого реализуются коммуникация и повседневная практика людей, формируются коллективные представления о действительности – языковые картины мира. Эти картины мира являются продуктом опыта некоего сообщества, представляют совокупность знаний о действительности, составляют фоновое знание и дают ориентиры для повседневной деятельности. Хабермас определяет жизненный мир как «абсолютно известное», имеющее интерсубъективный характер; то, что является необходимым условием коммуникации между членами языкового сообщества.

Тематизируя феномен жизненного мира, Хабермас исходит из ситуации коммуникативного взаимодействия. С точки зрения участников коммуникативного взаимодействия жизненный мир предстает как контекст, который образует горизонт процессов взаимопонимания. Данный контекст

---

<sup>18</sup> Там же, с. 17

неявно присутствует внутри коммуникативной ситуации и ограничивает область релевантности, которая ей соответствует.

Коммуникативная ситуация – это фрагмент жизненного мира, состоящий из смысловых отсылок и передач, он выделяется через тему разговора и артикулируется посредством целей и планов действия участников коммуникации. Эти смысловые связи определенным образом упорядочены и по мере социального и пространственно-временного удаления становятся диффузными и анонимными. Коммуникативная ситуация предстает как некий горизонт, который не имеет жестких границ. Границы ситуации легко проницаемы. Смещение темы ведет к смещению горизонта ситуации.

Фон коммуникативной ситуации образуют ее общие определения, разделяемые всеми участниками коммуникативного взаимодействия. В простых случаях эти определения предполагаются согласованными *неявно*. Лишь в сложных случаях согласованное понимание ситуации является продуктом сознательных стремлений. Благодаря этим общим определениям участники коммуникации могут идентифицировать фрагменты ситуации, относя их к миру физических объектов, к миру социальных норм или к миру субъективных переживаний. Из жизненного мира, который присутствует в коммуникативной ситуации как интуитивно ясная сеть достоверностей, выделяется сфера тех предметностей, о которых в том или ином случае может быть достигнуто согласие. Если проводить это различие дальше, то становятся все более заметными, с одной стороны, «горизонт бесспорных, интерсубъективно разделяемых и нетематизируемых самоочевидностей, остающийся за спиной участников коммуникации»<sup>19</sup>, а с другой стороны, «объекты, которые они могут воспринимать и которыми могут манипулировать, обязующие нормы, которые они могут соблюдать или

---

<sup>19</sup> Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. СПб., 2000. С. 206

нарушать, а также привилегированным образом доступные переживания, которые они могут манифестировать»<sup>20</sup>.

Коммуникативная практика включает в себя сеть смысловых отсылок и переключек конкретных ситуаций действия, а так же актуальный тематический центр как подвижный горизонт потенциальных тем обсуждения. С точки зрения Хабермаса, все возможные коммуникативные ситуации интуитивно уже известны их участникам, так как всегда присутствуют в виде некоторого смыслового фона или само собой разумеющегося нетематического знания. Благодаря этому запасу знаний члены жизненного мира имеют непроблематичные, подразумеваемые в качестве достоверных, фоновые убеждения, которые формируют условия для возможности координации и согласования действий. Кроме того, участники коммуникативного взаимодействия обнаруживают связь между социальным, субъективным и объективным мирами. В ситуации коммуникации относительно этих миров уже имеется некоторое содержательное предпонимание. В повседневных коммуникативных практиках не существует абсолютно неизвестных ситуаций. Когда субъекты коммуникации покидают горизонт одной ситуации, они не попадают в пустоту – каждый из них «преднаходит» себя в другой, актуализированной и уже содержательно предынтерпретированной сфере культурных очевидностей. Коммуникативные ситуации возникают из жизненного мира, который присутствует как нетематический горизонт и источник очевидного знания и используется участниками коммуникации для кооперативных процессов толкования.

Таким образом, жизненный мир выступает своеобразным резервуаром для осуществления интерпретации. С одной стороны, он формирует интуитивно понимаемый контекст коммуникативного взаимодействия, а с другой стороны, является источником ресурсов для процессов интерпретации, в которых участники коммуникации стараются покрыть

---

<sup>20</sup> Там же



возникающую в той или иной ситуации потребность во взаимопонимании. Хабермас замечает: «В то время как сопряженный с той или иной ситуацией фрагмент жизненного мира в качестве некоей проблемы надвигается на действующего индивида, так сказать, спереди, сзади его поддерживает жизненный мир, который не только образует *контекст* (Курсив Хабермаса. – А. Г.) процессов понимания, но и предоставляет для них *ресурсы* (Курсив Хабермаса. – А. Г.)»<sup>21</sup>. Жизненный мир обеспечивает своих участников запасом культурных самоочевидностей, из которого участники коммуникации заимствуют устраивающий их образ интерпретации.

Элементами жизненного мира являются устоявшиеся в культуре фоновые допущения, культурные традиции, ценности и язык. Особое значение отводится языку и культурному наследию – они занимают трансцендентальную позицию в отношении всего, что может стать составной частью коммуникативной ситуации. Они не являются чем-то пребывающим внутри мира объектов. Ни язык, ни культура не совпадают с формальным понятием мира, скорее они являются тем, что конституирует жизненный мир. Язык и культура не являются частью субъективного, объективного или социального мира. Совершая или понимая то или иное речевое действие, мы как участники коммуникации, находимся настолько глубоко внутри своего языка, что не можем интерпретировать некоторое актуальное речевое действие как что-то intersубъективное таким же образом, каким мы, во-первых, приписываем чувство или желание как нечто субъективное, во-вторых, каким мы воспринимаем некое событие как объективное, и в-третьих, каким мы сталкиваемся с ожиданием поведения как чем-то нормативным. Пока субъекты коммуникативного взаимодействия занимают перформативную установку, используемый ими язык не может быть тематизирован. Они не могут занять в отношении языка позицию внешнего наблюдателя. То же самое действительно и по отношению к культурным образцам интерпретации. Однако Хабермас не ограничивает жизненный мир

---

<sup>21</sup> Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. С. 202

только передаваемым посредством культуры фоновым знанием. К элементам жизненного мира он относит также социальные нормы и субъективные переживания. И общество, и личности являются структурными компонентами жизненного мира. 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.

Таким образом, жизненный мир дан нам с очевидностью и его нельзя представить как нечто объективное (находящееся в мире), так как его элементы не являются ни объективными фактами, ни социальными нормами, ни субъективными переживаниями, относительно которых может быть достигнуто взаимопонимание. Для участников определенной коммуникативной ситуации жизненный мир образует некоторый смысловой фон, который включает в себя совокупность специфических предпосылок. Их выполнение приводит к тому, что некоторое символическое действие интерпретируется участниками как осмысленное. Жизненный мир всегда остается фоном, актуализируется лишь непосредственно задействованный фрагмент. В процессе коммуникации одна ситуация сменяет другую, однако границы самого жизненного мира не могут быть преодолены. Жизненный мир образует пространство, в котором горизонты ситуации могут меняться, он формирует контекст, который определяет границы, но сам является безграничным.

Социально-критический подход к анализу проблемы субъекта так же, как и в предыдущем подпункте, выявляет сущностную связь нашего мышления с тем социокультурным контекстом, к которому мы принадлежим. В рамках данного подхода происходит онтологизация социального измерения. Центральным оказывается понятие жизненный мир. Жизненный мир, так же как и «бытие-в-мире» или «традиция», образует пространство и основание нашего опыта. Различие – в способе артикуляции этой взаимосвязи. Герменевтика выявляет эту связь в контексте вопроса о статусе

социогуманитарного познания. В данном подходе центральным становится коммуникативное взаимодействие, происходящее в реальном социальном контексте. Различие, на наш взгляд, в том, что в рамках социально-критического подхода происходит тематизация жизненного мира, выявляется его структура. В экзистенциально-онтологическом подходе речь идет не столько о тематизации феномена в целом, сколько об артикуляции этого измерения применительно к определенному виду познания – гуманитарному. Мы можем наблюдать определенные параллели, разница обусловлена лишь спецификой подхода, который, в свою очередь, задается специфическим мотивом, инициирующим тот или иной теоретический поиск. Очевидности сознания фундированы жизненным миром, он является универсальным горизонтом, резервуаром интерпретаций. Сознание изначально обнаруживает себя в жизненном мире.

### **1.3. Представление о ситуативном характере мышления в трансцендентальной прагматике: коммуникативное сообщество как необходимое условие познания**

Применительно к трансцендентальной прагматике можно говорить не о деконструкции модели трансцендентального субъекта кантовского типа, но о ее трансформации. В рамках данного направления реализован эпистемологический подход к анализу познания. Данный подход связан с выявлением трансцендентального статуса языка и коммуникации, с установлением того обстоятельства, что язык является важнейшим фактором, который обеспечивает получение общезначимого знания и формирует картину мира. Наиболее существенный вклад в разработку этого аспекта внес создатель трансцендентальной прагматики Карл-Отто Апель. Центральная тема его размышлений – «первая философия» сегодня. Апель хочет разработать такую философскую дисциплину или парадигму, которая смогла бы занять место «первой философии» – науки о первоначалах познания и

мышления. По его мнению, такой парадигмой способна стать разработанная им «трансцендентальная семиотика», или «трансцендентальная прагматика».

В контексте современной, постметафизической философии обращение к проблеме поиска предельных оснований бытия, мышления и истины может показаться анахронизмом. Поиски «первой философии» остались в прошлом и не вызывают исследовательского интереса у актуальной мировой мысли. На общем фоне проект трансцендентальной прагматики К.-О. Апеля является заметным исключением. Рассматривая эти фундаментальные для классической философии вопросы, Апель определяет место для разработанной им концепции в системе современной философской мысли. Для решения этой задачи он предлагает оригинальную типологию философских парадигм. Опираясь на семиотическое представление о процессе познания (объект – знак – интерпретатор), Апель выделяет в истории философии три парадигмы: онтологическую метафизику, философию трансцендентального сознания и трансцендентальную прагматику.

Особенность *онтологической метафизику* заключается в том, что она не ставит вопросы о предельных условиях мышления, субъекта или познания. Единственным субъектом, утверждает она, для которого возможно истинное познание, является божественный разум, сам по себе «непостижимый». В центре внимания этого подхода – вопросы о предельных основаниях *мира*. Сущее рассматривается в перспективе универсальной категории бытия.

Выявление необходимых условий познания осуществляется в *трансцендентальной философии сознания*. С точки зрения Апеля, для этого типа философского мышления оказывается неразрешимым вопрос об intersубъективности познания. Наиболее отчетливо это проявилось в феноменологии Гуссерля как наиболее современной версии данного подхода. У Гуссерля, как известно, вопрос об истинности познания решался на основе идеи «очевидности». В феноменологии постулировалось, что «очевидности»,

которые обеспечивают достоверность познания, будут общими для представителей разных культур и традиций.

*Трансцендентальная прагматика* выступает современной версией «первой философии». Познание в трансцендентальной прагматике интерпретируется как процесс коммуникативного взаимодействия, который обретает свое единство благодаря универсальным языковым значениям. Тем самым данный подход преодолевает позицию «методологического солипсизма», характерную для философии трансцендентального сознания, и решает проблему интерсубъективности.

Трансцендентальная прагматика как «первая философия» претендует на решение проблемы окончательного обоснования возможности истины. В противоположность господствующей сегодня тенденции *детрансцендентализации* философии Апеля избирает путь ее *ретрансцендентализации*. По его мнению, третья парадигма должна вобрать в себя достижения современной философии, представленной тремя ведущими традициями – аналитической философией языка, прагматической философией и философской герменевтикой. Это, собственно, и означает трансформацию и радикализацию трансцендентальной философии.

Итак, концепция трансцендентальной прагматики Апеля ставит вопрос об условиях возможности и объективной значимости человеческого познания. По мнению Апеля, таким условием является *трансцендентальная игра неограниченного коммуникативного сообщества*. В рамках данной части нашего исследования мы сделаем акцент на понятии коммуникативного сообщества.

Новаторство апелевской интерпретации трансцендентальной проблематики, в сравнении с тем, как она формируется у Канта, заключается прежде всего в переосмыслении понятия о познающем субъекте. Сохраняя основную установку трансцендентализма, направленную на выявление необходимых условий познания, Апель продолжает традицию трансцендентальной критики познания. В своих размышлениях он стремится

преодолеть позицию так называемого «методологического солипсизма», суть которого в постулировании субъекта или «сознания вообще» в качестве гаранта объективности познания. «Методологический солипсизм» исходит из того, что «мышление – а это означает аргументативное самопонимание радикально сомневающегося и разыскивающего очевидность субъекта – посредством рефлексии в известной мере может извлечь себя из всех связей языка и традиции... ..он [методологический солипсизм] не раздумывает над тем обстоятельством, что *осмысленное мышление* (Курсив Апеля. – А. Г.) по своей возможности уже всегда опосредовано реальным *коммуникативным сообществом* (Курсив Апеля. – А. Г.) с реальным миропониманием, существование которого должно логически предполагаться даже в том случае, если бы мыслитель был последним оставшимся в живых представителем этого сообщества»<sup>22</sup>. Апель указывает на то, что деятельность разума всегда вплетена в контекст социальной практики: процесс познания всегда обусловлен той ситуацией, в которой живет ученый. Таким образом, в качестве аналога кантовского трансцендентального субъекта Апель выдвигает общество, точнее, *реальное коммуникативное сообщество*.

Коммуникативное сообщество включает в себя два аспекта – реальный и идеальный. Выявив эти аспекты, Апель стремится разработать теорию познания, которая бы представляла собой компромисс между идеализмом и историческим материализмом или, говоря его же словами, отразила бы «диалектику» между ними. «Диалектическая опосредованность, – пишет Апель, – заключается в том, что безусловно нормативная и идеальная предпосылка трансцендентальной языковой игры неограниченного коммуникативного сообщества, с одной стороны, постулируемая каждым аргументом и даже каждым человеческим словом (точнее говоря, даже каждым постулатом, который следует понимать как таковой), с другой же стороны, в исторически предданом обществе его все еще следует

<sup>22</sup> Апель К.-О. Трансформация философии. М., 2001. С. 245 - 246

реализовать»<sup>23</sup>. При этом первый аспект связывает теорию познания Апеля с традицией трансцендентального идеализма, второй – с общественно-историческими традициями теории науки, подобными той концепции, которую предложил автор знаменитой книги «Структура научных революций» Томас Кун. Особенностью описываемой Апелем диалектической ситуации является то, что идеальное сообщество предполагается присутствующим в реальном как его действительная возможность. Процесс познания, понимаемый как общественно обусловленный процесс, развивается в направлении снятия противоречия между этими двумя сторонами коммуникативного сообщества.

Апель выявляет трансцендентальные основания познания с помощью метода трансцендентальной рефлексии. Он противопоставляет эту когнитивную процедуру методу формально-логической дедукции. Если при дедукции происходит вывод теорем из базовых аксиом, то при использовании рефлексии мы выявляем необходимые условия познания. Эта когнитивная процедура является не формально-логической, а специфически философской. Полное обоснование, с точки зрения Апеля, связано с выявлением предпосылок, которые нельзя поставить под сомнение. Такими предпосылками оказываются правила аргументативного дискурса. Если в ходе процесса аргументации мы будем оспаривать сами правила рациональной аргументации, то столкнемся с так называемым перформативным противоречием: наше коммуникативное действие будет противоречить пропозициональному содержанию нашего высказывания. Опираясь на это, Апель делает вывод: суждения, которые мы не можем опровергнуть, не впадая в противоречие, и которые при этом не можем обосновать с помощью формально-логической дедукции, являются трансцендентальными предпосылками аргументации. Эти предпосылки должны признаваться значимыми каждым участником аргументативного дискурса.

---

<sup>23</sup> Там же, с. 197 - 198

С позиции трансцендентальной прагматики обоснование не является дедуктивным выводением одних высказываний из других. Оно является процессом рациональной аргументации, который оказывается возможным благодаря определенным предпосылкам – так называемым прагматическим основаниям. Таким образом, процесс обоснования включает в себя два аспекта: семантический и прагматический.

Процедура окончательного обоснования заключается не только в обращении к суждениям, которые нельзя оспорить. Окончательное обоснование – это предпосылка, которая должна приниматься во внимание всеми, кто намерен что-то опровергать и оспаривать. Эту предпосылку должны принимать во внимание и те, кто считает, что окончательное обоснование невозможно. Любые попытки по опровержению правил аргументации приведут к появлению перформативного противоречия: прагматический аспект речевого действия, в котором находятся участники коммуникации, вступит в противоречие с его семантическим аспектом. Обнаруживая перформативные противоречия, мы, с точки зрения Апеля, можем установить необходимые прагматические условия аргументации, имплицитно принимаемые всеми участниками этого процесса.

Таким образом, используя трансцендентально-философскую рефлексию и обращаясь к прагматическому измерению коммуникации, Апель выявляет необходимые предпосылки аргументации. Без признания этих предпосылок невозможно быть сознательным участником аргументативного дискурса.

Так, априорный характер коммуникативного сообщества признается всеми участниками аргументативного дискурса, поскольку каждый из них принимает с необходимостью две предпосылки: во-первых, предпосылку, связанную с фактом существования реального коммуникативного сообщества (все участники аргументации являются его членами), а во-вторых, существование идеального коммуникативного сообщества, которое



«принципиально было бы в состоянии адекватно понять смысл его аргументов и дефинитивно оценить их истинность»<sup>24</sup>.

В понятии реального коммуникативного сообщества фиксируется принципиальная «ангажированность» познания, то есть его встроенность в контекст практической жизнедеятельности людей, их повседневных практик и отношений. Мы не можем больше говорить о чистом и свободном разуме, обеспечивающем чистое знание. Любое познание опосредованно реальными интересами, социальными практиками, миропониманием и ценностями. Апель придерживается той точки зрения, что нет никакого чистого разума, внешнего по отношению к культуре, обществу и истории, есть реальное сознание, опосредованное реальными социальными практиками, языком и реальным мировидением. В этом пункте Апель сближается с представителями философской герменевтики, Хайдеггером и Гадамером, а также с Хабермасом, которые, как мы уже знаем, отрицали возможность «абсолютного разума», указывая на принципиальную фактичность и историчность сознания. Однако принципиальное отличие Апеля от представителей философской герменевтики и формальной прагматики заключается в том, что, признавая культурную и языковую обусловленность нашего познания, он не отказался от поиска трансцендентальных структур, обеспечивающих нашему познанию интерсубъективную значимость. В качестве такой структуры Апель называет *идеальное коммуникативное сообщество*. Именно этой структуре суждено занять место кантовского трансцендентального субъекта. Именно *идеальное коммуникативное сообщество* становится той инстанцией, которая обеспечивает достоверное и интерсубъективно значимое познание.

Концепцию трансцендентальной прагматики можно рассматривать как попытку совместить два, на первый взгляд, взаимоисключающих постулата: во-первых, представления сциентистских методологий о возможности

---

<sup>24</sup> Апель К.-О. Трансформация философии. С. 195

достижения объективной истины и, во-вторых, представления о том, что научные истины обусловлены культурой и традицией. Введением понятия «идеальное коммуникативное сообщество» Апель пытается соединить эти противоположные тезисы. Идеальное коммуникативное сообщество присутствует в каждом реальном коммуникативном сообществе как его идеальная структура. Можно выделить две функции этой идеальной структуры: во-первых, регулятивную функцию, поскольку идеальное сообщество является целью реального, а во-вторых, конститутивную, так как идеальное сообщество выступает необходимым условием существования реального сообщества.

В роли конститутивного условия возможности коммуникации идеальное сообщество должно мыслиться как предшествующее любому коммуникативному акту, как неограниченное и не связанное ни с каким определенным видом языковой игры. Исходя из этих определений, можно сделать вывод, что его чистая форма (игра, диалог, взаимодействие) оказывается предельной, далее не подлежащей осмыслению системой, которая генерирует правила функционирования любого реального коммуникативного сообщества. Именно она дает возможность состояться языку, который всегда выражает собой уже достигнутый результат интерсубъективного согласия относительно понятий.

В качестве регулятивного принципа понятие об идеальном коммуникативном сообществе можно рассматривать как нормативную основу трансцендентально осмысленной герменевтики. Сущность этой основы можно эксплицировать в следующих положениях: а) нацеленность на идеал объективного познания, б) признание прогресса в познании, в) убежденность в телеологическом характере процесса познания, г) приоритет теоретической установки над прагматической. Таким образом, идеальное коммуникативное сообщество выступает своеобразной шкалой при анализе и оценке состояния реального коммуникативного сообщества. Кроме того, идеальное сообщество выступает той целью, которая должна быть

достигнута в ходе исторической практики. Реализация идеала возможна, если реальное конкретно-теоретическое знание постоянно соотносит эти нормы с собственным самосознанием, включает их в его структуру, а затем на основе изменившегося самосознания подвергает новой интерпретации.

При этом необходимо, чтобы деятельность по аппликации знания, саморефлексия и рефлексия по поводу знания происходили в ситуации «обратной» исторической перспективы, когда предполагается, что максимум познания находится в будущем и в конкретной исторической ситуации еще не достигнут. В этом случае реальное коммуникативное сообщество дистанцируется от самого себя, становясь на позиции виртуального идеального сообщества, то есть вырабатывает критическое самосознание, стимулирующее процессы проверки и коррекции выдвинутых гипотез.

Признание коммуникативного сообщества в качестве субъекта познания меняет представление не только о субъекте, но и об объекте познания. Поскольку субъект-субъектное отношение (интерсубъективное согласие) предшествует, согласно Апелю, любому субъект-объектному отношению, объект не может рассматриваться внешним по отношению к этому диалогу, а конструируется в ходе его как смысл. Зависимость объекта от субъекта Апель выдвигает в качестве регулятивного принципа познания и распространяет его на все предметные области; особенно же это касается общественных наук, в которых объект познания одновременно оказывается и субъектом. Из этого правила вытекает важное методологическое следствие, а именно: находясь «вне игры», познать объект невозможно.

### **Выводы:**

Подводя итог данной части нашего исследования, отметим, что в рамках современной феноменолого-герменевтической философии происходит деконструкция «модели субъекта» декартовского типа. Мы установили, что в современном философском мышлении «субъективность» и «самосознание» не являются чем-то первичным, уже не мыслятся 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 несет на себе печать той ситуации, в которой она осуществляется. При детрансцендентализации субъективности происходит также онтологизация временного измерения и мира повседневных практик. На место трансцендентального *cogito* приходят иные бессубъектные инстанции (традиция, «жизненный мир», коммуникативное сообщество), которые образуют пространство нашего теоретического и практического опыта. Специфика этих инстанций заключается в том, что они, с одной стороны, выступают основанием нашей деятельности и формируют наше сознание, а с другой стороны, сами подвержены изменениям в процессе нашей исторической практики. Значение данной трансформации состоит в том, что указанные 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 предстает как некоторая совокупная структура значимостей. Данный универсум функционирует на уровне повседневных практик, и именно он 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. 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, а структуры, которые подвержены изменениям, так как способом их бытия является история.

Таким образом, на место субъект-объектной модели познания приходит идея «медиальности». Нужно заметить, что понятие «медиализм» и его следствия в философии и науке остаются малоизученной темой в отечественной философской литературе. Отметим исследования И. Н. Инишева, который, характеризуя специфику постметафизического философствования, наряду с такими импликациями, как универсализм, перформативизм и комплексность, называет и медиализм<sup>25</sup>. С точки зрения Инишева, понятие медиализм «используется для позитивной характеристики идеи такой тематизации мира в целом, при которой сам «познающий» остается внутри этого мира, составляя его (крайне незначительную) часть... Медиум здесь подразумевается не в смысле инструмента-посредника, в каком это понятие сегодня используют *media studies*, а в смысле среды, структурирующей (и всякий раз реконструирующей) пространство опыта по всем направлениям»<sup>26</sup>.

В контексте перехода к «медиальной модели» субъекта становится явным, что наше мышление сущностно связано с тем социокультурным контекстом, в котором оно себя обнаруживает. В гносеологическом отношении это значит, что любая теоретическая деятельность всегда несет на себе печать той ситуации, в которой она осуществляется. В этих условиях происходит переосмысление сущности процесса познания. Как замечает в одной из своих статей Касавин: «Мы приходим к пониманию познания как целостной коммуникативно-деятельностной ситуации и ее окружения, т. е. познания, конструктивно задающего свой социокультурный контекст и одновременно осуществляющегося благодаря ему»<sup>27</sup>.

---

<sup>25</sup> Борисов Е., Инишев И., Фурс В. Практический поворот в постметафизической философии. Т. 1. Вильнюс, 2008. С. 16–20

<sup>26</sup> Там же, с. 17–18

<sup>27</sup> Касавин И. Т. Критерии знания: собственно эпистемические или социальные? // Эпистемология: перспективы развития. М., 2012. С. 50–61

## **2. Коммуникативный модус употребления языка как среда и основание познавательной деятельности**

В предыдущей главе нашего исследования мы выявили, что в рамках современной герменевтической философии происходит отказ от «модели сознания» декартовского типа. Субъект и субъективность оказываются не чем-то первичным и абсолютным, выявляется их производность от иных бессубъектных инстанций, таких как традиция, «жизненный мир» и коммуникативное сообщество. Это приводит к тому, что 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 встает вопрос о возможности получения общезначимого (в данном контексте корректнее говорить «интерсубъективно значимого», т. е. разделяемого всеми членами языкового сообщества) знания. Как известно, в классической философии возможность получения общезначимого знания обосновывалась через обращение к трансцендентальным формам сознания. В традиционной теории познания данное представление имело разные варианты, но в конечном счете большинство из них базировалось на картезианской «модели сознания». В связи с отказом от данной модели появляется необходимость осмысления условий получения общезначимого знания, а также вопроса о том, совместимо ли представление о сущностной обусловленности нашего познания локальными социокультурными контекстами с возможностью получения интерсубъективно значимых истин.

В данной части нашего исследования мы рассмотрим различные варианты тематизации коммуникативного измерения, которые представлены в современной герменевтической философии. При этом наше исследование будет происходить в контексте вопроса об условиях получения интерсубъективно значимого (общезначимого) знания.

## 2.1. Языка и коммуникация в современной герменевтике: язык как универсальный горизонт онтологии

Так же как при исследовании проблемы субъекта, философская герменевтика применяет экзистенциально-онтологический подход и к анализу языка и коммуникации. В рамках данного подхода выявляется универсальность языкового измерения и языковой характер нашего мышления.

Разрабатывая свое учение о языке, Гадамер идет вслед за Хайдеггером. Для него, как и для Хайдеггера, язык является онтологической величиной. Он мыслится как необходимое условие мира, культуры и общества. В работе Гадамера «Истина и метод» примечательно название третьей части – «Онтологический поворот герменевтики на путеводной нити языка».

Следуя традиции философии языка, идущей от Вильгельма фон Гумбольдта, Гадамер рассматривает язык как особенное мировидение, как целостную картину мира. Интересно, что в рамках такого мировидения языковой момент неотделим от того, что выражается на этом языке. Гадамер выступает против редукции языка к функции обозначения и передачи информации. Для него язык – это единство способа выражения и содержания этого выражения. В рамках герменевтического опыта языковая форма не может быть отделена от содержания, дошедшего до нас в этой форме. «Если всякий язык есть мировидение, – пишет Гадамер, – то он обязан этим не тому, что он являет собой определенный тип языка (в каком качестве его и рассматривает ученый-лингвист), но тому, что говорится или соответственно передается на этом языке»<sup>28</sup>.

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. Получается, что сущность языка

<sup>28</sup> Гадамер Г.-Г. Истина и метод. С. 510

выражается в процессе коммуникации. В центре гадамеровского понимания языка находится представление о том, что языковой и коммуникативный аспекты нашего опыта тесно взаимосвязаны. Понятия «коммуникация» и «язык» взаимопределяемы. Язык есть «живая речь», то есть коммуникация, а «живая речь» всегда окружена языковым горизонтом. Так называемая «языковость» и «коммуникативность» являются взаимозависимыми атрибутами, их нельзя обнаружить вне связи друг с другом, ни один из них не обладает приоритетом. Язык не является лишь средством для выражения наблюдаемых явлений, а предстает как трансцендентальная величина, как необходимое условие нашего мира. Гадамер поясняет свою точку зрения следующим образом: «Для человека мир есть «тут» в качестве мира»<sup>29</sup>. Это означает, что мир всегда преддан человеку, мы постоянно находимся в определенном отношении к нему. Ни одно другое живое существо не обладает подобным «тут-бытием» мира. Это «тут-бытие» есть бытие языковое. В отношении отдельного человека язык обладает самостоятельным бытием. Вместе с тем именно язык, в среде которого вырастает человек, определяет его отношение к миру.

Гадамер фиксирует внутреннюю 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. Бытие языка заключается в том, что в нем выражается мир. Гадамер подробно останавливается на взаимодействии мира и языка. Это позволяет, по его мнению, лучше раскрыть содержание языковой природы герменевтического опыта.

Человек обладает миром, имеет к нему определенное отношение. Возможность такого отношения требует наличия свободы от этого мира, «свободы от того, что встречается нам в мире, которая позволяла бы нам

---

<sup>29</sup> Гадамер Г.-Г. Истина и метод. С. 512



ставить это встречающееся перед собою таким, каково оно есть»<sup>30</sup>. 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.

Первоначально понятие «окружающий мир» означало тот мир, который окружает человека. Применительно к человеку это означает «среду», в которой живет индивид и которая оказывает воздействие на его характер и образ жизни. Поэтому первоначально «окружающий мир» было понятием социальным, оно выражало зависимость отдельного человека от общественного мира. Гадамер существенно расширил данное понимание: по его мнению, это понятие может быть распространено на совокупность всего живого, обозначая совокупность условий, от которых зависит его существование. Но, в отличие от всего живого, человек имеет также и «мир»; только он обладает специфическим отношением к нему. Благодаря языковому строению, это отношение характеризуется свободой от окружающего мира. Человек не покидает окружающую его действительность, но становится к ней в другую позицию, обретает дистанцию по отношению к окружающему. Эта свобода, по мысли Гадамера, обеспечивается вариативностью человеческого языка, которая 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 характеристику последнего, как фактичность. Язык выражает определенные «дела и обстоятельства». Это предполагает признание существования инобытия, то есть бытия, независимого от человека. На этом признании и базируется дистанция между говорящим и делом, благодаря которой «нечто»

---

<sup>30</sup> Гадамер Г.-Г. Истина и метод. С. 512

может отделиться от всего остального как специфическое положение дел и стать содержанием высказывания, понятного также и другим людям. Таким образом, вариативность и фактичность являются сущностными характеристиками языка.

В философской герменевтике выявляется радикальная историчность и языковая обусловленность 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 миром. Научный опыт, опыт философии, опыт 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. 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 являет себя человеку в этом»<sup>31</sup>.

Следующий тезис Гадамера: «...язык обретает свое подлинное бытие лишь в разговоре, то есть при осуществлении *взаимопонимания*»<sup>32</sup>. 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». Благодаря языковому взаимопониманию нам раскрывается мир. Оно ставит то, о чем идет разговор, перед собеседниками.

---

<sup>31</sup> Гадамер Г.-Г. Истина и метод. С. 527

<sup>32</sup> Там же, с. 515

С этой точки зрения, искусственные языки науки не являются языком в полном смысле слова, поскольку не предполагают жизненного сообщества, а являются средством для достижения согласия. Искусственный язык для своего введения всегда предполагает живое взаимопонимание между участниками разговора, требует согласия, которое, как известно, само осуществляется на другом языке. «Взаимное договаривание о каком-нибудь языке не есть подлинный случай взаимопонимания, но особый случай соглашения по поводу некоего инструмента, системы знаков, которая не обретает свое бытие в живом разговоре, но служит целям информирования как простое средство»<sup>33</sup>.

Возможно ли взаимопонимание между разными языками, или каждый язык является замкнутым и автономным образованием? Ведь люди, которые воспитываются в разных языковых традициях, видят мир по-разному.

Различные языковые картины мира способны взаимодействовать друг с другом, при этом процессе происходит взаимообогащение этих культур. Дело в том, что различные языки выражают разные «языковые оттенки» мира, каждый язык воспринимает (точнее, выражает) мир в определенном аспекте, отличном от других. Специфичность в том, что «в случае оттенков языкового мировидения каждый из них потенциально включает в себя все остальные, то есть каждый из них способен расширять себя и вбирать в себя любой другой оттенок. Он может своими собственными силами понять и постичь тот «вид» мира, в котором мир является в другом языке»<sup>34</sup>. Таким образом, языковая обусловленность нашего опыта мира отнюдь не означает, что мы неспособны воспринять другие образы мира. Взаимодействуя с другими мировидениями, мы обогащаем нашу собственную картину мира.

Тематизируя язык и коммуникацию, философская герменевтика игнорирует вопрос о необходимых условиях познания. В рамках данной концепции рассматривается онтологический статус данных феноменов. Язык

---

<sup>33</sup> Гадамер Г.-Г. Истина и метод. С. 517

<sup>34</sup> Там же, с. 518

выступает не просто как средство передачи информации, но как необходимое условие нашего опыта мира. Мир всегда предстает перед нами в языковой оформленности. Основными характеристиками языка являются его вариативность и фактичность. Свое сущностное воплощение язык получает в разговоре, в процессе коммуникации, основанием которого, в свою очередь, является взаимопонимание. Язык также не является замкнутой системой, он способен взаимодействовать с другими языковыми мирами. Язык приобретает здесь трансцендентальный характер в силу того, что он представляет собой универсальную среду, в которой «Я» и «мир» выражаются в изначальной взаимопринадлежности. При этом язык не является ни простым отображением уже познанного мира, ни поддающейся произвольным манипуляциям знаковой системой. Значение данной концепции для теории познания заключается в том, что образование научных понятий, которое осуществляется внутри некоторой истолкованности мира, никогда не начинается с чистого листа. Создание понятий нельзя понимать по аналогии с процессом создания орудия из какого-то случайного материала. Процесс образования понятий есть продолжение нашего мышления на языке, на котором мы мыслим и говорим, и внутри уже определенной языковой картины мира. Таким образом, образование понятий всегда уже опосредовано реальным словоупотреблением. Об универсальности языкового измерения с точки зрения философской герменевтики свидетельствуют и такие явления, как «немотствующее удивление», «немая очарованность», онемение. С точки зрения философской герменевтики «отказ языка служит нам свидетельством о его способности искать выражение для чего бы то ни было, а сама утрата дара речи есть уже некоторый вид речи; эта утрата не только не кладет конец говорению, но, напротив, позволяет ему осуществиться»<sup>35</sup>. Универсальность языкового

---

<sup>35</sup>

Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. С. 44

измерения оказывается связанной с тенденцией к артикуляции в языке всего нашего опыта.

Значение философской герменевтики для современной эпистемологии заключается в положении о том, что языковой опыт мир универсален. Язык и коммуникация выступают необходимым условием возможности общественно-практической деятельности людей, в том числе и научной (познавательной) деятельности. Язык науки вырастает из естественного (повседневного) словоупотребления.

## **2.2. Язык и коммуникация в формальной прагматике: язык как основа социальных практик**

Формальная прагматика реализует социально-критический подход к анализу языка и коммуникации. Она рассматривает язык с точки зрения его реального употребления, реальной коммуникативной практики. Так же как и философская герменевтика, данная концепция исходит из того, что внутренним телосом коммуникации является взаимопонимание. При этом взаимопонимание трактуется не просто как одинаковое понимание некоторыми участниками коммуникации смысла языкового выражения. Взаимопонимание в данном случае – это достижение согласия относительно чего-то, что имеет место в мире, взаимная прозрачность намерений и консенсус по поводу правильности высказывания в отношении интересубъективного нормативного фона. Важно, что при коммуникативном согласии должно иметь место не вынужденное признание, обусловленное какими-то внешними факторами; оно должно быть признано значимым самими участниками коммуникативного взаимодействия.

Анализируя язык и коммуникацию, исследователи (Остин, Сёрл, Хабермас) представляют коммуникацию как вид деятельности, имеющий социальное значение. Язык и коммуникация предстают как речевая деятельность, которая является необходимой предпосылкой социального опыта, а также фундаментом и средой общественной материи.

Поскольку в анализе языка формальная прагматика во многом продолжает стратегию, предложенную в теории речевых актов Остина – Сёрла, рассмотрим вкратце положения этой концепции.

Данная теория обращается к понятию «речевой акт», которое является элементарной единицей языковой коммуникации. В общих чертах речевой акт – это ситуация непосредственного общения, в которой происходит обмен выражениями. Главный тезис Остина состоит в том, что речевой акт не является просто описанием некоего действия, но сам является видом социального действия.

Остин обратил внимание на класс утверждений, которые не являются описанием или констатацией некоего факта. Имеются в виду ситуации, когда, во-первых, выражения «ничего не «описывают», не «сообщают» и не «констатируют», не являются «истинными или ложными»<sup>36</sup>, а, во-вторых, «высказывание такого предложения является осуществлением действия или его части, которое не может быть *естественным образом* (Курсив Остина. – А. Г.) описано как говорение»<sup>37</sup>. Примером таких утверждений могут быть следующие высказывания: «Да, я согласен взять эту женщину в жены», «Я завещаю свои часы брату» и т. п.

Высказывание подобного предложения в определенной ситуации не является описанием некоего действия, но само произнесение данного высказывания и является осуществлением действия. Такие высказывания не являются истинными или ложными; Остин называет их перформативными. Когда мы производим подобные предложения, то тем самым осуществляем некоторое действие, а не просто акт говорения. Данные высказывания оцениваются не в категориях «истинности» или «ложности», а в категориях «успешности» или «неуспешности» выполненного действия. Как и любое

---

<sup>36</sup> Остин Дж. Л. Слово как действие // Новое в зарубежной лингвистике: вып. 17. Теория речевых актов. Сборник. М., 1986. С. 26

<sup>37</sup> Там же

действие, такие суждения могут оцениваться как вынужденные, случайные, непреднамеренные и т. п.

В структуре речевого акта выделяются три элемента: сам «акт» говорения – локутивный акт; смысл использования высказывания в той или иной ситуации, цель коммуникации – иллокутивный акт; воздействие на слушателя – перлокутивный акт. Локутивный акт – это само содержание высказывания, то есть посредством локуции сообщается о некотором положении дел в мире. Иллокуция – это цель, ради которой совершается то или иное высказывание. Иллокутивный акт включает в себя мотив говорящего, связанный с тем, что слушатель должен понять смысл речевого акта. Перлокуция – это то, какое воздействие на слушателя имеет то или иное высказывание. Интересно, что перлокутивный акт является чем-то внешним по отношению к речевому акту, перлокутивную цель нельзя вывести из внутренней структуры самого речевого сообщения, она может быть понята только исходя из случайных контекстов коммуникации или интенций самого актора.

Локуция строится с помощью пропозиционального содержания предложения, а иллокуция – посредством перформативного предложения. С «иллокутивной силой» языковых выражений связана способность актора устанавливать межличностные отношения. Иллокутивный аспект является основой, на которой выстраиваются другие способы использования языковых выражений. Связанно это с тем, что для понимания любого выражения необходимо, чтобы между говорящим и слушателем было установлено определенное отношение. Кроме того, именно иллокутивная часть определяет смысл пропозиционального содержания.

Формальная прагматика также исходит из представления о двойной структуре речевого действия. Это приводит к утверждению, что коммуникативное взаимодействие, целью которого является достижение соглашения относительно некоторого предмета, возможно только при условии одновременной метакоммуникации, связанной с достижением

взаимопонимания в отношении прагматического смысла некоторого языкового выражения.

Реконструируя концепцию коммуникации в социально-критической перспективе, необходимо обратиться к теории коммуникативного действия, которая является одним из центральных элементов формальной прагматики. Особенность данной теории заключается в том, что язык оказывается элементом в структуре действия и выступает одним из видов социальных практик. Формальную прагматику язык интересует как речевой акт или действие, которое превращает языковое предложение в соразмерную контексту речи ситуацию. Примечательно, что формальная прагматика рассматривает язык и коммуникацию как основу социальной жизни. С точки зрения Хабермаса, фундамент общества – не материальные производительные силы, а именно коммуникация, которая сплетает социальную ткань и обеспечивает ее поступательную рационализацию. Коммуникативное действие, в котором благодаря механизмам взаимопонимания в среде естественного языка происходит координация планов действия участников, обеспечивает воспроизводство общества как «жизненного мира».

С точки зрения формальной прагматики мы можем выделить два модуса языкового употребления: когнитивный и коммуникативный. В нашей языковой практике «мы либо *говорим о том, что имеет или не имеет место, либо говорим что-нибудь кому-нибудь другому*, так что последний *понимает то, что говорится* (Курсив Хабермаса. – А.Г.)»<sup>38</sup>. Соответственно, первый способ употребления языка называется когнитивный, а второй – коммуникативный. Только второй способ употребления языка существенно связан с условиями коммуникации. Понимание того, что говорится, требует участия в коммуникативном действии. Необходимо, чтобы сложилась определенная языковая ситуация, в которой один из участников находится в коммуникации с другим, говорит о чем-то и выражает то, что он сам об этом

---

<sup>38</sup> Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. С. 39



думает. При когнитивном употреблении языка подразумевается всего одно фундаментальное отношение – отношение между языковыми предложениями и чем-то, имеющем место в мире, то есть тем, о чем сообщается в этих предложениях. При коммуникативном модусе, то есть при употреблении языка с целью достижения взаимопонимания с другим человеком, подразумевается три фундаментальных отношения: «выражая *свое* мнение, говорящий налаживает коммуникацию с *другим* членом той же языковой общности и говорит ему о *чем-то*, имеющим место в мире»<sup>39</sup>. В первом случае подразумевается связь между языком и реальностью; во втором случае языковое сообщение, во-первых, выражает намерения говорящего, во-вторых, устанавливает связь между говорящим и слушателем; в третьем – указывает на нечто, имеющее место в реальности.

В отличие от когнитивного, коммуникативный модус языкового употребления имплицитно подразумевает не одно, а три отношения. Когда в рамках повседневного контекста мы высказываемся о чем-либо, мы вступаем в отношение не только с чем-то, имеющим место в объективном мире, но еще с чем-то в мире социальных отношений, а также с чем-то в субъективном мире, мире собственных переживаний.

Важно отметить, что эти два модуса языкового употребления фундируют две различные познавательные установки. При когнитивном употреблении языка наблюдатель полагает, что некоторое положение дел имеет место или будет иметь место; то есть он занимает объективирующую установку по отношению к некоторому положению дел в объективном мире. При коммуникативном употреблении языка тот, кто участвует в коммуникации (что-либо высказывает и понимает смысл того, что говорится), занимает перформативную установку, то есть установку участника. Перформативная установка дает возможность участникам коммуникативного взаимодействия оценивать те притязания на значимость, которые они выдвигают в ожидании принятия или неприятия со стороны

---

<sup>39</sup> Там же

друг друга. Эти притязания критически оцениваются, и в результате их интерсубъективного признания формируются условия для рационально мотивированного консенсуса. Кроме того, общаясь друг с другом в перформативной установке, участники коммуникации также выполняют определенные действия, благодаря которым воспроизводится и общий для них «жизненный мир».

Перформативная установка является конститутивной для так называемого коммуникативного действия. О таком действии мы можем говорить тогда, «когда акторы идут на то, чтобы внутренне согласовать между собой планы своих действий и преследовать те или иные свои цели только при условии *согласия* (Курсив Хабермаса. – А. Г.) относительно данной ситуации и ожидаемых последствий, которое или уже имеется между ними, или о нем еще только предстоит договориться»<sup>40</sup>. Хабермас противопоставляет данный тип действия действию стратегическому, для которого конститутивной является объективирующая установка. В коммуникативном действии «участники согласуют и координируют планы своих действий; при этом достигнутое в том или ином случае согласие измеряется интерсубъективным признанием притязаний на значимость»<sup>41</sup>. Участники коммуникации, общаясь друг с другом о чем-либо, посредством своих речевых действий выдвигают притязания на значимость своих высказываний: во-первых, притязания на истинность (когда обращаются к чему-то в объективном мире), во-вторых, притязания на правильность (когда обращаются к чему-то в социальном мире) и в-третьих, притязания на правдивость (когда ссылаются на что-то в субъективном мире). Если в стратегическом действии влияние одного участника коммуникации на другого происходит эмпирически, то есть через угрозу применения различного рода санкций, то в коммуникативном действии один участник предлагает другому рациональные мотивы присоединиться к нему.

---

<sup>40</sup> Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. С. 199–200

<sup>41</sup> Там же, с. 91

Важно отметить, что всякий акт коммуникативного употребления языка направлен на достижение взаимопонимания. Процесс взаимопонимания направлен на достижение согласия, которое зависит от рационально мотивированного одобрения содержания того или иного высказывания. С точки зрения Хабермаса, «согласие невозможно навязать другой стороне, к нему нельзя обязать соперника, манипулируя им: то, что *явным образом* производится путем внешнего воздействия, нельзя *считать* согласием. Последнее всегда покоится на общих убеждениях»<sup>42</sup>.

Действие понимается как процесс овладения ситуацией. Коммуникативный аспект связан с совместным истолкованием ситуации, достижением консенсуса. Субъектам коммуникативного действия приходится договариваться о чем-либо, что происходит в мире, если они хотят реализовать свои планы на основе общего понимания ситуации, в рамках которого происходит их взаимодействие. В качестве системы отчета участники коммуникативного взаимодействия имплицитно выдвигают три концепта формальных миров: концепты объективного, социального и субъективного миров. С помощью данных понятий они могут устанавливать, что имеет место в том или ином случае. Эти концепты соотносятся с тремя функциями речевого действия. Речевое действие может служить для обозначения каких-то событий: в этом случае говорящий ссылается на нечто, происходящее в объективном мире. Кроме того, с помощью речевого действия может быть установлено межличностное взаимодействие, когда говорящий ссылается на социальные нормы, существующие в социальном мире. Также речевое действие может служить выражением личных переживаний: говорящий ссылается на происходящее в его субъективном мире. Концепция трех миров является своеобразным основанием возможности достижения взаимопонимания между участниками коммуникативного взаимодействия. В повседневной коммуникативной практике наше согласие фундировано одновременно разделяемыми нами

---

<sup>42</sup> Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. С. 200

пропозициональным знанием, согласием в нормативном плане и взаимным доверием.

В рамках социально-критического подхода языковое измерение артикулируется в социальном пространстве. Язык и коммуникация выступают в качестве фундамента общественных практик. Формальная прагматика рассматривает язык и коммуникацию как вид деятельности, которая является основополагающей для производства социальной материи. Особое значение отводится употреблению языка, реальной коммуникации или, если употреблять терминологию Остина, иллокутивному акту языкового употребления. Данный акт связан с установлением актором межличностных отношений. Именно данный аспект коммуникации рассматривается как основополагающий для других аспектов коммуникации.

В формальной прагматике рассматривается вопрос о получении интерсубъективно значимого знания, то есть знания, которое бы разделялось всеми участниками коммуникативного взаимодействия. Условием получения данного знания являются притязания на значимость, обнаруживаемые при перформативном (или коммуникативном) использовании языка. Эти притязания критически оцениваются, и в результате их интерсубъективного признания формируются условия для рационально мотивированного консенсуса. Природа данных притязаний парадоксальна, так как, с одной стороны, посредством них преодолеваются локальные ситуации, в которых происходит коммуникативное общение (участники коммуникации при достижении консенсуса получают знание, значимость которого не ограничивается локальным контекстом). С другой стороны, эти притязания выдвигаются в конкретной коммуникативной ситуации и связаны с координацией планов конкретных участников коммуникации. Притязания не являются универсальными априорными условиями, неизменными и абсолютными, они тесно связаны с повседневными социальными практиками. Кроме того, возможность артикуляции этих условий связана с рационализированным миром модерна.

### 2.3. Языка и коммуникация в трансцендентальной прагматике: язык как необходимое условие познания

Трансцендентальная прагматика реализует эпистемологический подход к языку и коммуникации: с этой точки рассмотрения они предстают как источник и фундамент всего человеческого познания. Подход объединяет в себе разработки аналитической и герменевтической философии; как следует уже из самого названия концепции, языковой прагматике придается трансцендентальное значение. Прагматическое измерение, т. е. измерение реальной коммуникации, имплицитно всегда присутствует в языке, определяет его семантику и синтаксис. Кроме того, это означает, что коммуникативная функция языка является определяющей.

Основным признаком произошедшей в XX веке смены философских парадигм является признание языка источником всего знания, включая и научное. Апелъ заявляет: «...философия сегодня сталкивается с проблематикой языка как с проблематикой *основоположений* (Курсив Апеля. – А. Г.) научного и теоретического построения понятий и высказываний, равно как и своих собственных высказываний, то есть с проблематикой осмысленного и intersubjectively значимого формулирования познания вообще. <...> ...«первая философия» больше не является исследованием «природы» и «сущности» «вещей» или «сущего» («онтологией»), не является она теперь и рефлексией над «представлениями» или «понятиями» «сознания» или «разума» («теорией познания»), но представляет собой рефлексию над «значением» или «смыслом» языковых выражений («анализом языка»)<sup>43</sup>. Поскольку при этом философия сталкивается с проблематикой языка как априорного основания для образования эмпирических научных понятий и теорий, с одной стороны, а с другой – для высказываний о познании в целом, то собственно философский подход к языку должен рассматривать его как трансцендентальное условие,

<sup>43</sup> Апелъ К.-О. Трансформация философии. С. 239

необходимое для возможности объективного познания, осмысленного действия и понятийного мышления. Таким образом, философское определение языка должно исходить из «трансцендентально-герменевтического» понятия о нем.

Рассмотрение языка с трансцендентально-герменевтической точки зрения позволяет Апелю выделить две функции: конститутивную и рефлексивную. Язык является тем фактором, который, во-первых, создает и открывает человеческий мир, участвует в выработке понятий, с помощью которых производятся научные теории и гипотезы; а во-вторых, фактором, позволяющим философии стать методом анализа естественного языка средствами самого естественного языка.

Особое место в рамках своей концепции Апелю отводит прагматике Ч. Пирса и концепции «языковых игр» Л. Витгенштейна. Именно эти философы, по его мнению, заложили основы современного философского самосознания. Нужно заметить, что отношение к ним Апеля во многом определяется его собственными теоретическими интересами, прежде всего – построением теории «первой философии», поэтому он интерпретирует данные концепции под углом собственной проблематики.

Основная идея концепции трансцендентальной прагматики заключается в попытке соединить парадигмы трансцендентальной философии с парадигмой языковой прагматики. Другими словами, Апелю ставит перед собой цель объединить элементы традиционной философии сознания и аналитической философии языка, которую он считает преемницей первой. Для обоснования своей программы Апелю обращается к прагматической семантике Ч. Пирса, к его представлению о трехпозиционной логике знака (структуре семиозиса: объект – знак – интерпретатор). Согласно этому представлению, знак обозначает некоторый объект для интерпретатора. Остановимся на этой схеме подробнее. «Нечто» полагается в качестве «объекта» так называемым логическим интерпретатором, то есть задается посредством правил интерпретации,

которые обеспечивают правильное понимание знака при всех возможных условиях. В соответствии с этим основным постулатом семиотики Пирса, все знание предстает как опосредованный знаками процесс. С эпистемологической точки зрения этот постулат, по мнению Апеля, указывает, что, во-первых, мы можем мыслить субъекта познания только при условии, что он стоит в отношении и к реально существующим знакам, и к обозначаемой этими знаками реальности; во-вторых, мы не можем познать реальность как таковую, если не предположим, что она дана нам как интерпретируемая посредством знаков. Таким образом, из интерпретации Апелем постулата Пирса следует, что в его трехпозиционной семиотике он видит установление возможных и необходимых условий познания, а также мыслительной структуры познавательного акта.

Редукция трехсторонней логики познания ведет к логическим ошибкам, которые Апель называет «редукционистскими ложными умозаключениями», лежащими в основе традиционной теории познания. Традиционная теория познания допускает два типа таких ошибок. Первый тип: основанием познания признается субъект (при этом остаются в стороне как фактор опосредованности познания знаковыми системами, так и фактор реальности). В этом случае теория познания принимает форму трансцендентального идеализма. Второй тип ошибок: в качестве оснований познания признаются субъект и реальность, но упускается из вида опосредованность познания знаками; в этом случае теория принимает форму «аффективного реализма» (английский эмпиризм). В обеих этих ситуациях речь идет о критике познания, упускающей из виду критику языка.

Современная аналитическая философия, по мысли Апеля, также допускает ошибки: она либо учитывает фактор реальности и знаковый характер познания, но при этом игнорируется субъект; либо концентрируется исключительно на изучении знаков в их отрыве от реальности и субъекта. В этих двух случаях теория абстрагируется от субъективных эпистемологических условий возможности и значимости опыта, в результате

чего концепции языка исключают из рассмотрения аспект трансцендентальной языковой прагматики.

Модель трансцендентальной языковой прагматики К.-О. Апеля исходит из нередуцируемости трехпозиционной логики познания. Она стремится преодолеть односторонность подходов к анализу знания, предложенных классической трансцендентальной философией и современной аналитической философией, и осуществить их синтез за счет углубления представления о деятельности познающего разума. В соответствии с этой моделью, разум следует интерпретировать как рефлексивное мышление, опосредованное языком и неразрывно связанное с ним. Тем самым одновременно постулируется принципиальная коммуникативная природа разума. Разъясняя свою точку зрения, Апель утверждает, что в основе познания мира находится не чистое сознание в смысле Декарта, Канта или Гуссерля, а скорее некая «языковая игра».

По Апелю, разум является продуктом этой языковой игры – продуктом истории, социальной и материальной практики. Нужно заметить, что в этом пункте Апель соприкасается с философской герменевтикой Гадамера. Принципиальное отличие Апеля в том, что, признавая языковую и культурную обусловленность разума, он поставил вопрос о единстве этого разума, о трансцендентальных условиях intersубъективно значимых истин. Трансцендентальная прагматика Апеля является ответом на вопрос, чем же обеспечивается единство разума и объективность познания в условиях «прагматико-герменевтического поворота».

Проблема единства разума, замечает философ, и связанная с ней проблема истинности и общезначимости результатов познания неоднократно поднимались в философии, но предлагаемые решения каждый раз приводили к отделению языка от мышления. При этом чаще всего возникали две ситуации: либо «чистое» мышление выступало гарантом истинности и объективности познания, а язык рассматривался как средство для выражения результатов познания (Платон, Аристотель, Декарт); либо делались попытки



создания универсального искусственного языка, с помощью которого можно было бы непротиворечиво и объективно описывать мир (Лейбниц). Объяснить же язык как априорное условие познания не смогли ни модель, исходящая из того, что суть языка заключается в произвольном обозначении психических представлений (Апель называет ее «методологическим солипсизмом»); ни модель универсального языка, объявляемого априори значимым. Первая вообще игнорирует язык, а последняя стремится разработать систему, полностью независимую от коммуникативного использования языка, тем самым упуская из виду конвенциональный характер его функционирования. Философская модель языка, рассматривающая язык в качестве априорного условия познания, должна брать его во всей полноте его функций и, следовательно, учитывать коммуникативное измерение.

В основе предложенной Апельем схемы взаимоотношений мышления и языка лежит представление о последнем как «самодифференцирующемся логосе человечества». Такое представление направлено на то, чтобы поколебать восходящее еще к Аристотелю и основанное на здравом смысле понятие о функции языка как средства обозначения и передачи мыслей и вскрыть его трансцендентально-герменевтические функции как «мыслеобразующего органа», что тем самым возводит языковую прагматику в ранг трансцендентального фактора. Центральное место в разработанной Апельем концепции языка занимает понятие об идеальной и реальной языковой игре.

Понятие языковой игры Апель заимствует у Витгенштейна и трансформирует его: множество конкретных языковых игр, о которых идет речь у Витгенштейна, он рассматривает в качестве проявления единой универсальной трансцендентальной языковой игры. Остановимся подробнее на этой интерпретации.

Апель высоко оценивает вклад Людвига Витгенштейна в процесс трансформации классического трансцендентализма, традиционной аналитики

сознания в анализ смысла. 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* (Курсив Апеля. – А. Г.) знаков людьми выносит решение о смысле этих знаков»<sup>44</sup>. Источником значения знаков являются, таким образом, не внеположенные нашему миру идеи и не психологические отпечатки вещей; значение знаковых выражений определяется способом их употребления, закрепляется в конвенциях. Радикализм Витгенштейна, считает Апель, состоит в следующем тезисе: «...не только *значение* (Курсив Апеля. – А. Г.) знаков становится зависимым от *правил* их применения, но и *смысл правил* (Курсив Апеля. – А. Г.) применения как будто бы в каждый момент зависит от *конвенций* (Курсив Апеля. – А. Г.) и их применения»<sup>45</sup>.

Центральным понятием философии позднего Витгенштейна является понятие «языковая игра». Именно она 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.

Новаторство Апеля состоит в том, что он признал, наряду с существованием множества эмпирически данных языковых игр, наличие

---

<sup>44</sup> Апель К.-О. Трансформация философии. С. 218

<sup>45</sup> Там же

*трансцендентальной языковой игры*, которая является условием существования всех реальных. Эта трансцендентальная языковая игра содержит правила, которые не устанавливаются с помощью «конвенций», а сами делают эти «конвенции» возможными. Трансцендентальная языковая игра является условием, которое делает возможным идентификацию некоторого предмета в качестве «языковой игры». Она 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 идет о данных языковых играх как о квазитрансцендентальных фактах (в духе релятивизма языковой игры), то из их числа исключается по крайней мере *одна* (Курсив Апеля. – А. Г.) языковая игра, которая предполагается трансцендентальной. С другой же стороны, *различные* (Курсив Апеля. – А. Г.) языковые игры не только могут быть «данными» в качестве *наблюдаемых* (Курсив Апеля. – А. Г.) 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»<sup>46</sup>. 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.

В трансцендентальной прагматике коммуникации придается трансцендентальное значение. Коммуникативная функция языка мыслится как определяющая для других его функций (например, таких как

<sup>46</sup> Апель К.-О. Трансформация философии. С. 228

репрезентация). Из рассмотренных в данной главе концепций формальная прагматика ближе всего к трансцендентализму в смысле Канта. Язык и коммуникация выступают необходимыми условиями возможности и объективной значимости понимания и самопонимания и тем самым – одновременно – условиями возможности и объективной значимости понятийного мышления, предметного познания и осмысленного действия.

В рамках эпистемологического подхода к анализу коммуникации язык предстает как условие возможности получения общезначимого знания. Трансцендентальная прагматика рассматривает язык в контексте трансформации гносеологии в аналитику языка. Не условия субъективной очевидности познания, а условия его intersубъективной значимости становятся для данной теории главной темой «семиотически трансформированной трансцендентальной философии». 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»<sup>47</sup>. Только при этом условии субъективная очевидность, доступная лишь индивидуальному сознанию, может быть преобразована в intersубъективную априорную значимость высказываний и может иметь статус «априори обязательного познания». Однако трансцендентальная прагматика имеет ряд сходств в отношении тематизации языка с концепциями философской герменевтики и формальной прагматики. Во-первых, язык рассматривается в тесной взаимосвязи с коммуникацией (эти понятия образуют некоторое единство, выражая разные аспекты целого); во-вторых, все вышеперечисленные теории сходятся в определении языка в качестве трансцендентального условия опыта мира; в-третьих, их объединяет положение об опосредованности мышления языком; в-четвертых, представление о том, что любой язык предполагает «живую»

---

<sup>47</sup> Там же, с. 195

(коммуникативную) общность; в-пятых, признание взаимопонимания в качестве жизненного процесса языка.

**Выводы:**

В рамках современной герменевтической философии происходит онтологизация коммуникативного измерения. Языку и коммуникации приписывается статус трансцендентальных, то есть необходимых условий познания. При этом трансцендентальный статус приписывается прагматическому измерению, 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 предстает в своей языковой оформленности. В формальной прагматике артикулируется социальная функция языка; коммуникация предстает 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, то есть он выступает необходимым условием познания и тем условием, которое обеспечивает получение общезначимого знания.

Язык оказывается трансцендентальным условием возможности получения общезначимого знания. В самой коммуникации обнаруживаются структуры, которые генерируют интерсубъективную значимость знания. В формальной прагматике выявляется, что коммуникации имманентно присущи притязания, которые обеспечивают рациональные основания консенсуса. В трансцендентальной прагматике вводится понятия «трансцендентальная языковая игра». Таким образом, можно утверждать, что в рамках «коммуникативного поворота» происходит переориентация трансцендентального измерений. В качестве инстанции обеспечивающей общезначимость познания выступает язык и коммуникация.

Несмотря на наличие общих черт у рассмотренных нами концепций, можно заметить, что они представляют разные варианты трансформации трансцендентальной установки на базе философии языка. На наш взгляд, условно можно говорить о трех версиях трансцендентализма в современной коммуникативной философии – «слабой», «умеренной» и «сильной». «Слабая версия» трансцендентализма представлена в философской герменевтике, в работах М. Хайдеггера и Г.-Г. Гадамера. Данные авторы ставят вопрос о необходимых условиях познания, однако упускают из вида вопрос об условиях общезначимости. «Умеренная версия» представлена в работах Ю. Хабермаса, а «сильная» – в работах К.-О. Апеля. Данная типизация, конечно, является условной и дискуссионной. Основанием для такого деления становятся представления рассмотренных нами философских построений относительно природы и статуса необходимых условий познания.

Суммируя промежуточные выводы, можно указать на два представления, общих для данных теорий: представление о сущностной взаимосвязи теоретической деятельности с миром повседневной практики и представление о том, что язык и коммуникация являются онтологическими структурами, необходимым условием возможности нашего познания. В методологическом ключе оба представления тесно связаны с утверждением принципа контекстуализма в теории познания, согласно которому любая теоретическая деятельность обусловлена тем социокультурным контекстом, в рамках которого она осуществляется. При этом каждая из версий трансцендентализма разрабатывает свою трактовку данного принципа.

Философская герменевтика утверждает «радикальный контекстуализм» в познании. С точки зрения герменевтики мышление сущностно вплетено в сеть культуры и языка. «Радикальность» контекстуализма, на наш взгляд, подтверждает представление Гадамера о том, что познающее мышление не может выделить и противопоставить себя той культурной ситуации, в которой оно находится. Выявление всех направляющих наше познание

предрассудков является задачей, которую невозможно решить. Исследователь должен помнить о собственной историчности и быть открытым к новому опыту и новому знанию. Тем самым философская герменевтика утверждает релятивизм в познании: универсальных истин не существует, истина исторична.

В связи с утверждением «радикального контекстуализма», встает вопрос о правомерности отнесения позиции философской герменевтики к традиции трансцендентальной философии. Одним из главных вопросов классического трансцендентализма является вопрос об условиях общезначимости познания. При этом сама *возможность достижения* общезначимого знания в классической версии трансцендентализма под сомнение не ставилась. А в рамках философской герменевтики утверждается представление об историчности знания и истины.

На наш взгляд, философскую герменевтику все же можно отнести к традиции трансцендентальной философии, потому что, несмотря на утверждение историчности знания, она ставит вопрос о *необходимых основаниях и условиях* познавательной деятельности. К таким основаниям Гадамер относит «предрассудки», «принадлежность к традиции» и «язык». Эти основания являются универсальными, так как фундируют познавательную деятельность. Однако по своей природе данные феномены историчны и не являются чем-то неизменным и вневременным. Вследствие этого позицию философской герменевтики и можно назвать «слабой версией» трансцендентальной философии.

В отличие от Гадамера, Хабермас ставит вопрос не только об условиях познания, но и о достижении общезначимого знания. Основания «общезначимости» он находит в самом процессе коммуникации, они тесно связаны с системой притязаний (на истинность, правильность и искренность), которые имплицитно (или эксплицитно) присутствуют в процессе коммуникативного взаимодействия. Данные притязания фундируют не только познавательную деятельность, но и другие формы социальной

практики (например, мораль). Специфика в том, что, с одной стороны, притязания обеспечивают преодоление локальных коммуникативных ситуаций и достижение общезначимого знания, а, с другой стороны, они вплетены в сеть социальных практик, так как выдвигаются и признаются в конкретных ситуациях. Таким образом, хотя формальная прагматика и выявляет универсальные условия возможности общезначимого познания, эти условия не являются трансцендентальными в кантовском смысле (то есть интеллигибельными, абсолютными и неизменными), поскольку вплетены в повседневные коммуникативные практики. В методологическом плане позицию Хабермаса можно обозначить как принцип «умеренного контекстуализма».

Трансцендентальная прагматика представляет «сильную версию» современной трансцендентальной философии, из рассмотренных нами концепций позиция Апеля ближе всего к классическому трансцендентализму. В рамках трансцендентальной прагматики ставится вопрос об условиях возможности общезначимого знания. Так же как и Хабермас, Апель не ставит под вопрос возможность получения общезначимых истин. Специфика позиции трансцендентальной прагматики состоит в том, что она сохраняет установку на поиск необходимых универсальных условий познания. Если у Хабермаса подобные условия трансцендируют локальные коммуникативные ситуации, но встроены в социальные практики и носят фактический характер, то у Апеля эти условия носят абсолютный априорный (т. е. внеэмпирический) характер. Таким условием оказывается *трансцендентальная игра неограниченного коммуникативного сообщества*. В методологическом плане позицию трансцендентальной прагматики можно обозначить как «квазиконтекстуализм»: хотя в рамках данной теории и признается обусловленность нашего мышления социокультурным контекстом и реальной исторической практикой, Апель утверждает возможность получения общезначимой истины, то есть возможность преодоления культурных предрассудков (в смысле Гадамера).



В задачи нашего исследования не входит глубокий критический разбор каждой из этих версий современной трансцендентальной философии, также мы не ставим перед собой задачу разработки собственной версии трансцендентализма. Подобные задачи могут стать предметом отдельного исследования. Подводя итог данной части работы, заметим лишь, что, на наш взгляд, для эпистемологии социального познания наиболее продуктивной будет разработка «умеренной версии» трансцендентальной философии. Недостатки философской герменевтики связаны с абсолютизацией языкового измерения и предрассудков в познании. Если следовать позиции Гадамера, то мы должны признать, что не существует независимых от культуры оснований для критики традиции. Исследователь не может занять позицию вне традиции, так как не существует языка, который позволил бы нам выйти за ее пределы. Данная позиция не только утверждает релятивизм в познании, но и ведет к утверждению догматизма, так как, с точки зрения Гадамера, и в теоретических, и в практических вопросах истина принимается посредством отнесения к традиции. Что касается трансцендентальной прагматики, то ее главный недостаток, на наш взгляд, связан с «сильной» трактовкой термина «трансцендентальный». Апель говорит о существовании единых условий возможности познания – не историчных, носящих априорный (внеопытный) характер. Такая позиция ведет к абсолютистской трактовке истины. Апель проводит принцип историчности непоследовательно: так, он утверждает наличие абсолютных условий познания. Хабермас же дает минималистскую трактовку термина «трансцендентальный»: он говорит об условиях общезначимости, которые сами вырастают из реальной исторической практики.

В условиях преодоления идеи автономного трансцендентального субъекта меняется и представление о сущности самого процесса познания. Например, как замечает В. Фурс, в новых условиях философствования «становится нерелевантным понимание знания как репрезентации, в соответствии с которым познающий субъект противопоставляется независимому от

него миру объектов и более или менее точно воспроизводит последний в своем знании»<sup>48</sup>. Как мы уже заметили, преодолевается оппозиция субъекта и объекта; выявляется, что, во-первых, наше знание вырастает из определенного «предпонимания» мира, а во-вторых, необходимым условием самой возможности познания мира является наша сущностная принадлежность к нему. Важность этой 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.

---

<sup>48</sup> Фурс В. Н. Контуры современной критической теории. Минск, 2002. С. 14

### **3. Основания и природа социального познания в перспективе феноменолого-герменевтической программы**

Цель данной главы – посмотреть, какие возможности дает современная феноменолого-герменевтическая философия для решения вопросов, связанных с определением специфики социального познания. На наш взгляд, обозначенная выше проблема может быть конкретизирована следующим образом: а) каким предстает отношение между субъектом и объектом социального познания; б) как тематизируется специфика социального познания; в) какие эвристические возможности предоставляет феноменолого-герменевтическая перспектива для решения вопроса о совместимости принципа объективности и перформативной установки в социальном познании.

Деление главы на параграфы, каждый из которых посвящен решению поставленных выше вопросов, соответствует указанному выше порядку.

#### **3.1. Проблема субъекта социального познания в феноменолого-герменевтической перспективе**

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

В методологии социальных наук принято выделять два подхода к изучению общества: объективизм и субъективизм.

Для объективизма характерно противопоставление субъекта познания его объекту. Одним из главных требований к научному знанию становится требование объективности. Под «объективным» понималось нечто противоположное «субъективному», некоторая данность, независимая от наших знаний и мнений. Кроме того, «объективным» называли то, что имеет силу для любого разумного существа, а не только для отдельного субъекта. Данные представления об объективности были заимствованы и социальными науками. Так, если следовать работе Пьера Бурдьё «Практический смысл», то в социологии можно обнаружить две задачи, стоящие перед объективизмом: во-первых, объективизм ставит перед собой задачу «установить объективные закономерности (структуры, законы, системы отношений и т. п.), независимые от сознания и воли индивидов»<sup>49</sup>, а во-вторых, «объективизм трактует социальный мир как спектакль, предлагаемый наблюдателю, стоящему на некоей «точки зрения» в отношении действия. Внося в предмет принципы собственного отношения к нему, этот наблюдатель ведет себя так, словно его единственным предназначением является познание, а все его взаимодействия сводятся к символическим обменам»<sup>50</sup>.

Трудности, которые стоят перед позитивистской ориентацией в социальном познании, связаны с объяснением способа существования социальных феноменов. С точки зрения позитивистской методологии социальные факты существуют независимо от сознания индивида. Один из основоположников данного подхода, Эмиль Дюркгейм, пишет: «Точно так же верующий при рождении своем находит уже готовыми верования и обряды своей религии; если они существовали до него, то, значит, они существуют вне его»<sup>51</sup>. Социальные факты находятся, с точки зрения Дюркгейма, вне сознания индивидов и имеют характер принудительной

---

<sup>49</sup> Бурдьё П. Практический смысл. СПб., 2001. С. 51

<sup>50</sup> Там же, с. 100

<sup>51</sup> Дюркгейм Э. Социология. Ее предмет, метод, предназначение. М., 1995. С. 30

силы. Субстратом этих явлений выступает общество. В объективизме игнорируется связь социальных структур с деятельностью индивидов.

Несмотря на то, что социальные явления имеют объективный характер, они связаны с деятельностью индивидов и порождаются ею. Нельзя помыслить социальные явления вне социальной деятельности индивидов. С нашей точки зрения, объективизм игнорирует характер связи между индивидом и обществом, представляет социальные факты как нечто внешнее по отношению к сознанию индивида. Ситуация выглядит так, будто с одной стороны существуют отдельные индивиды, а с другой – отдельно от индивидов – социальные структуры и институты. Кроме того, в рамках объективистского подхода социальное измерение утрачивает свой специфический культурный смысл.

Объективистским подходам в социальном познании противостоят субъективистские. Если объективизм сосредотачивает свое внимание на закономерностях и структурах, независимых от мотивов индивидов, то субъективизм включает в сферу своего исследования сознание и волю индивидов, из которых состоит общество. Примером такого подхода может служить концепция понимающей социологии Макса Вебера. С точки зрения Вебера, социология «есть наука, стремящаяся, истолковывая, понять социальное действие и тем самым каузально объяснить его процесс и воздействие»<sup>52</sup>. Под «социальным действием» понимается действие человека, с которым связан субъективный смысл.

Несмотря на очевидные различия, между этими подходами наблюдается имплицитное сходство. Оба подхода были реализованы в рамках субъект-объектной парадигмы познания. Данный онтогносеологический проект был инициирован философией Нового времени, полагавшей, что действительность состоит из двух самостоятельных и независимых регионов – субъекта (мышления) и объекта (природы). Условием познания природы являются формы и структуры познающего

---

<sup>52</sup> Вебер М. Избранные произведения. М., 1990. С. 602

субъекта, способного занять позицию беспристрастного наблюдателя, благодаря чему и возможно истинное (объективное) знание. Центральной гносеологической процедурой и для объективизма, и для субъективизма оказывается так называемая репрезентация, т. е. отображение в мышлении субъекта познаваемого им объекта. Еще одно сходство заключается в том, что оба подхода придерживаются дихотомии «индивид – структура».

Трансформации в онтологии и теории познания, связанные со становлением постметафизической философии, позволяют иначе взглянуть на традиционные проблемы философии социального познания. Современная герменевтическая философия помещает социальные явления в иной концептуальный каркас, который позволяет исследовать специфику связи субъекта и объекта социальных наук. В феноменолого-герменевтической перспективе происходит окончательное преодоление субъект-объектной парадигмы. Знание предстает не как репрезентация, отображение внешней реальности в сознании индивида, но как артикуляция тех смыслов и значимостей, с которыми индивид сталкивается на уровне повседневности, то есть социальное знание является продолжением повседневного опыта. Устраняется сама диспозиция «субъект – объект», а также дихотомия «индивид – структура». Традиционно специфику «наук об обществе» видели в том, что субъект данного типа познания включен в объект. Деятельность ученого, который познаёт общество, является не просто одним из видов отношения к социальной действительности, но необходимым элементом самой динамики общественной материи. Кроме того, данная модель позволяет представить социальные науки как вид практики, который связан с аппликацией и трансформацией системы смысловых значимостей, составляющих ткань общества.

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 оказывают влияние культурно-социальный контекст, с которым сущностно связан социальный ученый, а также язык, который используется при описании социальной реальности. Эту точку зрения можно встретить у К.-О. Апеля, который в своей работе «Трансформация философии» пишет: «...опыт в смысле собственно исторического опыта общества <...> невозможно ни приобрести, ни выразить на языке без известной нормативно релевантной вовлеченности... <...> ...человеческие поступки <...> без оценки вообще невозможно распознать как поступки... <...> Человеческие поступки именно *в качестве того, чем они являются* (Курсив Апеля. – А. Г.), нельзя описать, не понимая (имманентных) норм их успешности и не признавая эти нормы оценочными мерками»<sup>53</sup>.

Феноменолого-герменевтическая философия открывает перспективу, благодаря которой происходит выход за традиционные концептуальные рамки в осмыслении вопроса специфики социального познания. Сущностная взаимосвязь субъекта и объекта социального познания предстает при этом не как неустранимое ограничение, но как необходимое условие на пути научного познания общества. Социальное познание вырастает из мира повседневных практик, является способом артикуляции социального измерения. В рамках современной постметафизической философии снимается проблема соотношения субъекта и объекта социального познания. Выявляется, что связь между обществом и тем, кто познает это общество, нельзя преодолеть. Однако данное обстоятельство не является преградой к получению объективного знания, но, наоборот, есть его необходимое условие. Методологическим требованием в социальном познании становится

<sup>53</sup> Апель К.-О. Трансформация философии. С. 201

не преодоление внутренней обусловленности сознания тем контекстом, в рамках которого оно совершается, но максимальное выявление этой связи. Теоретическая деятельность вырастает из деятельности практической и несет на себе отпечаток последней. В гносеологическом отношении это значит, что любая теоретическая деятельность всегда несет на себе печать той ситуации, в которой она осуществляется. Методологическим требованием, предъявляемым к социальному ученому, будет требование осмысления своей собственной ситуации, поскольку в исследовании общества присутствует отношение исследователя к познаваемому им объекту.

### **3.2. Специфика социального познания в феноменолого-герменевтической перспективе**

В традиционной эпистемологии социального познания утвердилось представление, что специфика социальных наук связана с тем, что они используют метод «понимания», в то время как главной когнитивной процедурой естественных наук является «объяснение». Данная часть нашего исследования посвящена вопросу: как решается проблема соотношения «объяснения» и «понимания» в перспективе современной феноменолого-герменевтической философии? Этот вопрос тесно связан с проблемой определения специфики социальных наук и их отличия от наук естественных.

Феноменолого-герменевтическая философия открывает перспективу, в которой «понимание» и «объяснение» оказываются не взаимоисключающими, а взаимодополняющими методами познания. Она обеспечивает переход от субъект-объектной парадигмы к субъект-субъектной парадигме социального познания. В качестве необходимого условия социального познания утверждается коммуникативное отношение между познающим и познаваемым, а в качестве конститутивной установки – перформативный модус языкового употребления. Благодаря этому мы можем взглянуть на общественные науки не только как на вид теоретической



деятельности, связанный с отражением социального бытия в сознании, но увидеть в «науках об обществе» разновидность практики, связанной с рационализацией общественной материи. Для пояснения своего тезиса мы в данной части нашего исследования рассмотрим вопрос о соотношении методов объяснения и понимания.

Как мы уже знаем, в современной философии существует представление о том, что всякое познание вырастает из реальной социальной практики. Знание опосредовано определенным интересом. Представители герменевтической философии универсализируют языковое измерение и коммуникативное отношение, при этом цель процесса коммуникации они видят в достижении взаимопонимания. Участники коммуникации через оценку и обсуждение взаимно выдвигаемых притязаний на значимость должны приходиться к взаимосогласию или пониманию.

Но в социальной жизни в процесс коммуникации могут вмешиваться элементы идеологии, власти, репрессии, другие элементы, поэтому необходима деятельность по выявлению этих элементов, вносящих искажение в социальную практику. В критических социальных науках сам акт познания тесно связан с актом, направленным на процесс эмансипации, освобождения от действия объективных факторов. Интерес эмансипации тесно связан с природой философии и критически ориентированных наук об обществе. Цель данных наук состоит в том, чтобы ускорить процесс систематической рефлексии, направленный на преодоление барьеров, которые затрудняют развитие социальных практик. Выявляя систематические нарушения коммуникации, критические науки об обществе стремятся к тому, чтобы дать адекватное понимание социальных практик, а также показать обществу его истинное положение в истории.

Разрабатывая свою модель критической науки об обществе, Хабермас обращается к модели психоанализа З. Фрейда, поскольку именно в ней мы можем обнаружить метод рефлексивной науки, дающий социальным

теоретикам возможность построения критической социальной теории общества.

Процедуры и методы, использованные в психоанализе Фрейдом, Хабермас назвал «глубинной герменевтикой». С точки зрения Хабермаса, Фрейд развивает парадигму интерпретации, которая направлена на изучение процесса самоформатирования личности с потребностью в «терапевтически направленной рефлексии». Признавая наличие невротических симптомов, разрушающих языковые игры на уровне речи, действия или невербальных выражений, психоанализ выходит за пределы процедур традиционной герменевтики. Помогая пациенту восстановить жизненную историю, аналитик пытается помочь ему осознать скрытое содержание символического взаимодействия – ту часть жизненной истории, которая систематически подавлялась. В психоаналитическом методе необходимость проникать за границы поверхностных значений, или видимостей, и восстанавливать бессознательные желания и мотивы выделяется в особую задачу герменевтики, которая не может быть ограничена процедурами филологии, а скорее объединяет лингвистический анализ с психологическим исследованием причинных связей.

В процессе «глубинной герменевтики» аналитик пытается интерпретировать речь и поведение как на уровне сознательных намерений субъекта, так и на уровне репрессированных потребностей и желаний. Значение наблюдаемых действий, символов и т. д. может быть понято адекватно только в терминах бессознательных факторов, которые побуждают актора действовать так, а не иначе. Правильная интерпретация действия или выражения может быть основана только на успешном выяснении релевантных бессознательных факторов. Необходимо систематическое обращение к опыту, который первоначально является скрытым для пациента.

В терапевтическом процессе, однако, недостаточно просто дать правильную интерпретацию; скорее, пациенты должны постепенно принять свое реконструированное прошлое, по мере того как они вновь переживают

«первоначальные состояния», лежащие в основе их отклонений. Такое повторное переживание возникает в ходе терапевтического процесса. Механизмы подавления, которые блокируют особенно нужные интерпретации, – изымающие из социальной коммуникации индивидуальные символы, представляющие, на каком-то уровне, нежелательные потребности и побуждения, – ослабляются с помощью техник релаксации. Пациенту помогают вновь пережить его опыт таким образом, что возникающие эмоции ощущаются как непосредственные и реальные.

Таким образом, для Хабермаса психоанализ Фрейда связан с конструированием интерпретаций. Как и в герменевтике Гадамера, «диалог» есть средство для получения данных и проверки взаимосвязанных интерпретаций. Но в отличие от интерпретаций герменевтических наук, интерпретации в психоанализе могут быть развиты, помимо всего прочего, на базе объяснений, подразумевающих причинные связи. Такие объяснения могут быть получены, в свою очередь, только с учетом общей теории неврозов – например, теории Фрейда.

Здесь важно отметить, как Хабермас рассматривает соответствующие роли понимания и объяснения в психоанализе. Хотя понимание не может быть достигнуто без объяснения, роль последнего заключается в том, чтобы выступить посредником между нарушенным самопониманием и состоянием самосознания. Объяснение в форме реконструированной жизненной истории используется как для понимания, так и для преодоления «второй природы». Взаимодополняющее использование объяснения и понимания, следовательно, необходимо только в случае разрыва между самопониманием пациента и поведением. Как только терапия успешно завершается и пациент выздоравливает, объяснение действий будет совпадать с самопониманием пациента, и для восстановления значений процесс объяснения сам по себе станет излишним.

Приняв психоанализ за прототип критической науки, Хабермас переносит данную модель на сферу социального анализа и политической практики. Как и в психоанализе, так и в критической теории мы:

- начинаем с объекта, рассматривая его природу и значение;
- используем «диалог» как важнейшее средство получения данных и извлечения возможных интерпретаций (как и в традиционной герменевтике);
- выходим за пределы традиционных интерпретативных техник, потому что объяснение поведения самими субъектами основано на значениях, которые остаются скрытыми в результате искажения и репрессии;
- объясняем скрытые значения с помощью причинных связей. Такие объяснения можно сконструировать, только обращаясь к общей теории;
- проверяем общую теорию путем реконструирования индивидуальных историй (историй болезни в психоанализе, специфических обществ – в критической теории) и возможность вскрывать и устранять искажения коммуникации. Конечная проверка всей «эмпирико-теоретической» попытки зависит от практики – от устранения барьеров на пути самой рефлексии и преодоления структур, которые направлены на поддержание таких барьеров.

Таким образом, Хабермас указывает на эмансипаторный потенциал социального познания. «Науки об обществе» оказывается видом социальной практики, которая может оказывать преобразующее действие на предмет своей деятельности.

### **3.3. Перформативная установка и общезначимость социального познания в феноменолого-герменевтической перспективе**

Цель данной части нашего исследования заключается в выявлении эвристических возможностей феноменолого-герменевтической философии в решении вопроса о совместимости принципа объективности и перформативной установки в социальном познании.

Социальный ученый имеет дело со специфической символической реальностью: одним из главных условий при ее изучении является

внутренняя принадлежность к тому социальному миру, части которого он описывает. Это значит, что в своей познавательной деятельности исследователь общества разделяет то же дотеоретическое повседневное знание, что и обыватель. Для того чтобы описывать элементы общества или общество в целом, ученый должен их понимать, должен принимать участие в их производстве. Раз символическая реальность образует систему, остающуюся закрытой для взгляда извне, невозможно подойти к ее изучению только с внешней позиции наблюдателя – при изучении общества ученый должен быть его участником. Центральными когнитивными процедурами при изучении общества оказываются интерпретация и понимание.

При исследовании общества необходимо занять так называемую перформативную установку (установку участника коммуникативного взаимодействия) и отказаться от объективирующей установки наблюдателя. Ведь смысл или значение, воплощенные в социальных институтах, межличностных связях или действиях, могут быть раскрыты только из этой установки.

Данная ситуация порождает ряд методологических следствий. Во-первых, социальный ученый перестает занимать позицию внешнего наблюдателя (эксперта) и становится участником коммуникативного взаимодействия. В этих условиях он занимает ту же позицию, что и другие участники – те, кого он хочет понять и чьи высказывания он интерпретирует. Во-вторых, в перформативной установке встает вопрос о преодолении контекстуальной обусловленности нашей интерпретации. Занимая позицию участника, исследователь не может быть уверен, что он и те субъекты, действия которых он интерпретирует, исходят из одних допущений и предпосылок. В-третьих, в интерпретацию могут проникать ценностные суждения, что ставит под вопрос ее объективность. Совокупность этих факторов ставит под сомнение возможность реализации требований, предъявляемых любому научному исследованию: независимости исследования от контекста и ценностной нейтральности познания.

В связи с вышесказанным возникает проблема, которую можно сформулировать в виде вопроса: совместима ли объективность понимания с перформативной установкой? С одной стороны, социальный ученый стремится к получению объективного знания, а с другой, он в качестве участника коммуникации обращается к знаниям, которыми уже интуитивно обладает в качестве участника некоторого «жизненного мира». Не получается ли, что знание о социальной действительности несовместимо с теми требованиями объективности, которые предъявляются к научному знанию?

В данной части диссертационного исследования мы рассмотрим варианты, которые предлагаются современной герменевтической философией для решения проблемы интерпретации и понимания – проблемы, крайне актуальной для философии социальных наук, поскольку интерпретация и понимание являются важнейшими когнитивными процедурами данного типа познания.

В методологии социального познания существуют три варианта решения указанной проблемы, которые возникли в условиях преодоления классической «модели субъекта». Эти позиции обозначают как «герменевтический объективизм», «радикальная герменевтика» и «герменевтическая реконструкция». В качестве иллюстрации позиции «герменевтического объективизма» мы рассмотрим концепцию интерпретации, предложенную Эмилио Бетти (1890–1968). Иллюстрацией позиции «радикальной герменевтики» является теория интерпретации и понимания, разработанная в трудах Ханса-Георга Гадамера (1900–2002). Чтобы проиллюстрировать позицию «герменевтической реконструкции», мы обратимся к теории понимания, разработанной в трудах Юргена Хабермаса (р. 1929).

Бетти, будучи представителем позиции «герменевтического объективизма», продолжает линию классической герменевтики, развивая теорию понимания как теорию эмпатии (вчувствования). Он исходит из того,

что задача «наук о духе» состоит в интерпретации объективаций человеческого духа. Данные объективации могут иметь вид текста, археологической находки, языкового выражения и т. п. Истолкование является процессом, включающим в себя три элемента: интерпретатора, текст в самом широком смысле (объективацию субъективного духа) и то, посредством чего объективированный дух заговаривает с интерпретатором, то есть «смыслосодержащую форму». Целью интерпретации является достижение понимания.

Центральным в герменевтике Бетти является понятие «смыслосодержащая форма», которое он определяет как средство, через которое с нами заговаривает «другой дух». Задача интерпретатора – выявить смысл, вложенный в эту форму. С точки зрения Бетти, «смыслосодержащая форма» – это «единая структурная взаимосвязь многих воспринимаемых элементов, причем эта взаимосвязь должна быть пригодна к тому, чтобы сохранять в себе отпечаток духа, который сотворил ее или воплощен в ней»<sup>54</sup>. Одна из важнейших функций этой «формы» – презентующая – может быть выражена явно или оставаться неявной.

Интерпретация представляет собой инверсию процесса творчества. Понимание, с точки зрения Бетти, является повторным конструированием смысла, переданного нам «смыслосодержащей формой». Интерпретатор проходит путь творчества в обратном направлении: через реконструкцию смысла он должен в своем сознании воссоздать то состояние мышления, которое было у автора интерпретируемого им текста. То есть при интерпретации происходит не только реконструкция смысла, но и реконструкция духа, который обращается к нам. Необходимой предпосылкой интерпретации является принадлежность интерпретатора и объективированного духа к «одному и тому же человечеству».

При перемещении в чужую субъективность «перед интерпретатором стоит задача воспроизвести в себе чужое мыслительное достояние и вновь

---

<sup>54</sup> Бетти Э. Герменевтика как общая методология наук о духе. М., 2011. С. 15

создать его изнутри как нечто, что становится своим, – но вместе с тем он должен противопоставить его себе как некое инобытие, как нечто объективное и чужое»<sup>55</sup>. Эта задача порождает методологическую трудность, связанную с вопросом: как сохранить «инаковость» смысла текста? При интерпретации объективированный дух должен сохранять свою объективность.

Для решения этой проблемы Бетти вводит представление о четырех «герменевтических канонах», следуя которым мы способны достичь полного понимания текста. Два первых канона относятся к объекту истолкования, а два последних – к субъекту, то есть к интерпретатору.

*Канон герменевтической автономии.* Согласно первому канону, «смыслосодержащие формы следует понимать сообразно их собственным закономерностям, в соответствии с их особыми законами формирования, на основе их интендированного контекста, в их необходимости, когерентности и связности: прилагаемый к ним масштаб должен быть имманентным их изначальному предназначению»<sup>56</sup>. Данное положение описывает требование, согласно которому мы должны следовать принципу объективности в интерпретации, то есть позволять «говорить» самому тексту.

*Канон тотальности и смысловой связности герменевтического рассмотрения.* Данный канон является выражением так называемого принципа «герменевтического круга» (смысл целого должен пониматься исходя из смысла его частей, а смысл частей – на основе смысла целого). С точки зрения Бетти, интерпретатору необходимо учитывать «герменевтическое взаимоотношение», которое позволяет выстраивать интерпретацию текста таким образом, «чтобы единство целого прояснилось на основе отдельных частей, либо же смысл отдельных частей – на основе единого целого»<sup>57</sup>.

<sup>55</sup> Бетти Э. Герменевтика как общая методология наук о духе. С. 26–27

<sup>56</sup> Там же, с. 29

<sup>57</sup> Бетти Э. Герменевтика как общая методология наук о духе. С. 32



*Канон актуальности понимания.* В процессе исследования текста «интерпретатор должен в себе самом пройти (в обратном движении) путь творчества, повторно конструировать его изнутри, изнутри осуществить обратный перевод чужой мысли, фрагмента прошлого, вспоминаемого переживания, в собственную жизненную актуальность, т. е. в рамках собственного опыта (посредством своего рода перемещения) приспособить их к своему собственному духовному горизонту и включить в него»<sup>58</sup>.

*Канон герменевтического смыслового соответствия или смысловой адекватности понимания.* Следуя этому канону, интерпретатор должен стремиться к тому, чтобы «привести собственную жизненную актуальность к глубочайшему внутреннему согласованию с побуждением, исходящим от объекта, чтобы они, будучи настроены друг на друга (будучи, стало быть, в согласии), зазвучали в унисон»<sup>59</sup>. Для адекватного понимания смысла некоторого произведения интерпретатору необходимо быть открытым к инаковости текста. В своем исследовании интерпретатор должен руководствоваться принципом «беспредпосылочности», то есть ему необходимо воздерживаться от своих личных представлений относительно результата интерпретации и смысла текста.

Итак, с точки зрения Бетти, исторический феномен существует как само-по-себе-бытие, то есть как некоторая самотождественная инстанция. Смысловое содержание некоторого текста предстает как объективация другой субъективности. Для адекватного понимания интерпретатор должен следовать определенным герменевтическим принципам – только так он сможет увидеть «инаковость» текста и достичь объективности. Объективность интерпретации связывается с адекватной реконструкцией смысла текста, а вместе с ним – и чужой индивидуальности. Данное представление базируется на допущении существования самотождественного смысла текста, а также на представлении о субстанциальной природе

---

<sup>58</sup> Там же, с. 40

<sup>59</sup> Там же, с. 118–119

субъективности, независимости ее от того исторического контекста, в рамках которого осуществляется интерпретация. На наш взгляд, после той критики «модели сознания», которую предприняли представители постметафизической философии, путь подобного решения закрыт.

Философская герменевтика Гадамера разделяет точку зрения, согласно которой задача интерпретатора состоит в том, чтобы понимать текст в его собственном смысле. Но, с точки зрения Гадамера, «в его собственном смысле» не означает «то, что этот автор имел в виду»<sup>60</sup>. Методическое понимание выходит за рамки субъективного замысла автора. Смысл того или иного исторического события или действия не может быть измерен субъективностью тех, кто участвует в совершении этого действия. При понимании мы соотносим себя с самим предметом интерпретации, а не с чужим мнением об этом предмете. Проблема понимания возникает тогда, когда наша связь с этим предметом не является самоочевидной.

Философская герменевтика принимает методическое требование классической герменевтики: если мы хотим понять смысл некоторого исторического текста, то должны поставить себя на место автора данного текста. Однако историческая интерпретация не должна ограничиваться только исторической реконструкцией. Гадамер сравнивает процесс интерпретации текста с процессом межличностного разговора. По его мнению, мы не можем назвать устный разговор истинным, если нашей целью является всего лишь изучение точки зрения другого человека на то или иное событие. В таком разговоре его фактическое содержание является всего лишь средством для знакомства с горизонтами собеседника. В качестве примеров Гадамер приводит ситуации разговора между экзаменатором и экзаменуемым, врачом и пациентом. Такие типы общения не являются подлинными, потому что они не нацелены на поиск взаимопонимания. Аналогичным образом поступает и историческое сознание, если главной его задачей становится реконструкция смысла того или иного исторического

---

<sup>60</sup> Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. С. 19

события. В вышеприведенных примерах тексту (или другому человеку) отказывается в его притязаниях на истину. Интерпретатор выводит себя за пределы ситуации взаимопонимания. С точки зрения Гадамера, в рамках традиционного исторического понимания средство превращается в цель, когда мы ограничиваемся лишь реконструкцией исторической ситуации и пытаемся реконструировать ее исторический горизонт. В рамках такой методической процедуры происходит объективация «инаковости» другого, смысл текста превращается в предмет объективного познания. По Гадамеру, мы должны вернуться к модели разговора, нацеленного на поиски взаимопонимания. Текст должен превратиться для нас в равного нам собеседника, а историческая реконструкция должна являться лишь моментом интерпретации.

В философской герменевтике, помимо прочего, высказывается тезис о невозможности перенесения в ту ситуацию, в которой создавался текст. Если и говорить о перенесении, то только о *привнесении* себя самих в историческую ситуацию. Однако «подобное перенесение-себя не есть ни вчувствование одной индивидуальности в другую, ни приложение к другому наших собственных масштабов – оно всегда означает достижение более высокой общности, преодолевающей не только нашу собственную партикулярность, но и партикулярность другого»<sup>61</sup>.

Концепция понимания, разработанная Гадамером, исходит из двух предпосылок. Во-первых, из представления о радикальной историчности и конечности человеческого существования. Мы не можем преодолеть влияние собственного социокультурного контекста. Согласно Гадамеру, процесс истолкования осуществляется не с высоты некой внеисторической инстанции и не посредством «вживания» в субъективный мир автора, но всегда из той ситуации, в которой находится интерпретатор как исторически определенное существо. Полемизируя с предшествующей герменевтикой, Гадамер

---

<sup>61</sup> Гадамер Г. – Г. Истина и метод: основы философской герменевтики. М. 1988. С. 361

стремится не только продемонстрировать неснимаемость «ситуационной укорененности» понимающего субъекта, но и показать продуктивность этой укорененности для процесса истолкования. Суть гадамеровской мысли в том, что та историческая ситуация, тот культурный контекст, в котором находится субъект интерпретации, не являются нейтральными по отношению к процессу истолкования, но оказывают активное воздействие и на выбор предмета исследования, и на предпонимание этого предмета и в конечном итоге – на результат интерпретации. Во-вторых, Гадамер предлагает оригинальную концепцию смысла, согласно которой смысл текста не есть нечто постоянное и неизменное. По Гадамеру, смысл также историчен. Согласно философской герменевтике, последующие интерпретации смысла некоторого текста не являются чем-то внешним по отношению к нему, но являются его конкретизацией в новых исторических контекстах. В этом плане смысл не ограничивается только некоторым одним текстом. Он обладает темпоральностью и историчностью. Для прояснения тезиса об историчности смысла вводится понятие «история воздействий».

В процесс «истории воздействий» входит история интерпретации и само понимание смысла некоторого текста. Каждая новая интерпретация видоизменяет и конкретизирует смысл текста. Гадамер указывает на «взаимововлеченность» двух процессов – «процесса традиции» и «процесса интерпретации», внутреннее взаимодействие живой традиции и исторического исследования. Таким образом, история включает и попытки своего осмысления. Мысль Гадамера состоит в том, что сама история есть совокупность попыток ее интерпретации. Значит, традиция – это вместе с тем и традиция ее интерпретации; закономерная последовательность попыток осмысления традиции – ее необходимый момент. Этот момент указывает на то, что ни один текст не дан нам в «чистом» виде, наше отношение к нему опосредовано теми восприятиями и теми его адаптациями, каким текст подвергался на протяжении всей его истории. В каждой новой интерпретации происходит уточнение смысла текста. Каждый раз он видоизменяется – с

каждой новой интерпретацией, во взаимодействии с той социокультурной средой, в которую он в данный момент вовлечен. Так историчность понимания оказывается связанной не только с тем, что понимание направляется историческим контекстом и предрассудками, но и с тем, что обнаруживаемый в процессе интерпретации смысл не является окончательным, но может изменяться. Понимание всегда соотнесено с конкретной исторической ситуацией, а смысл может уточняться или изменяться в зависимости от исторических предпосылок, направляющих понимание.

Понимание здесь мыслится не только как методическая процедура, которой должен пользоваться интерпретатор в «общении» с текстами; посредством понимания происходит «свершение предания» в настоящем. Таким образом, понимание имеет онтологический характер, оно выступает в качестве определенного механизма трансляции культурных смыслов, то есть выполняет функцию воспроизводства культуры.

Представление об обусловленности интерпретации историческим контекстом выражается в понятии «предпонимание». Процесс истолкования текста не начинается с чистого листа: прежде чем приступить к интерпретации, интерпретатор уже имеет предварительное понимание этого текста. В сравнении с предшествующей традицией, новаторство философской герменевтики заключается в представлении о том, что «предпонимание» имеет онтологический характер, поэтому интерпретатор не может выйти за его пределы. Задача заключается не в том, чтобы избавиться от «предпониманий», а в том, чтобы сделать их максимально явными. Таким образом, «предпонимание» играет позитивную роль в достижении понимания, является необходимым условием достижения последнего. Лишь благодаря сущностной предпосылочности своего сознания интерпретатор способен нечто понять. Дело не в том, чтобы избавиться от «пред-мнений», а в том, чтобы сделать эти «пред-мнения» явными и благодаря им воспринять текст в его инаковости.

Понимание осуществляется всегда в рамках определенного предпонимания, которое формируется языком и существующей традицией. Данное предпонимание направляется тем, что Гадамер называет «предрассудки», то есть мнениями авторитетов, общими представлениями и т. п. Эта предрассудочность определяется тем, что человек всегда вписан в конкретную историческую ситуацию, которая имеет свои границы. Возможности интерпретации задаются границами нашей исторической ситуации. Разрабатывая понятие герменевтической ситуации, Гадамер вводит понятие «горизонт» – «поле зрения, охватывающее и обнимающее все то, что может быть увидено из какого-либо пункта»<sup>62</sup>. Задача исторической интерпретации состоит в нахождении правильного горизонта для решения тех вопросов, которые ставит перед нами историческая традиция.

Социокультурный контекст, к которому относится интерпретатор, оказывает влияние на сам процесс интерпретации. Смысл дошедшего до нас текста определяется той исторической ситуацией, в которой мы находимся. Смысл текста не исчерпывается замыслом автора. Герменевтическое понимание – это не просто репродуктивный процесс, связанный с реконструкцией внутреннего мира автора. С точки зрения философской герменевтики Гадамера, интерпретация включает в себя продуктивное отношение, связанное с трансляцией смысла интерпретируемого текста в современность. Гадамер отмечает, что «неверно в связи с этим продуктивным моментом, заложенным в понимании, говорить о том, что мы понимаем лучше. В действительности понимание не может быть лучшим, будь то в смысле лучшего фактического знания, достигнутого благодаря более отчетливым понятиям, будь то в смысле принципиального превосходства, которым обладает осознанное по сравнению с неосознанным, что свойственно всякому творчеству. Достаточно сказать, что мы понимаем *иначе – если мы вообще понимаем* (Курсив Гадамера. – А. Г.)»<sup>63</sup>.

---

<sup>62</sup> Гадамер Г.-Г. Истина и метод. С. 358

<sup>63</sup> Гадамер Г.-Г. Истина и метод. С. 351

Итак, Гадамер проводит позицию «радикальной герменевтики» в вопросе об объективности понимания. С его точки зрения, любая интерпретация и любое понимание историчны. Данные процессы вписаны в социокультурный контекст, влияние которого преодолеть невозможно. Оценивая подход Гадамера, нужно признать, что он последовательно проводит представление об историчности человеческого бытия при анализе процесса истолкования текстов. Данный подход дает возможность взглянуть на интерпретацию и понимание как на базовые методы «наук о культуре», которые оказываются видом социальной практики, связанным с трансляцией культурных смыслов в современность. Однако Гадамер проводит свой анализ в онтологической плоскости. Его исследование направлено на выявление необходимых условий понимания. Это уводит его в сторону от вопроса об условиях общезначимости и объективности.

Подход Хабермаса к пониманию реализован в рамках не трансцендентально-онтологической, а скорее методологической перспективы, то есть с точки зрения определения норм исследовательской практики. Понимание смысла требует участия в процессе коммуникации. Социальный ученый занимает перформативную установку участника коммуникативного взаимодействия. Цель данного взаимодействия заключается в достижении согласия. Тот, кто хочет достичь согласия, имплицитно признает общие стандарты, на основании которых возможно это достижение. Понимание предполагает, что социальный ученый воспринимает притязания, с которыми выступает другой. Он не может изначально подходить к области своего исследования, не оценивая эти притязания и занимая по отношению к ним объективную установку наблюдателя.

Вопрос об объективности понимания решается в формальной прагматике через введение понятия «коммуникативная рациональность». В общем виде данный тип рациональности можно представить как совокупность структур, которые обеспечивают нам возможность прийти к

взаимопониманию. Источником коммуникативной рациональности является коммуникативная компетенция субъекта, заключающаяся в понимании языка, в умении использовать понятные слова и выражения в новых ситуациях.

С точки зрения Хабермаса, «лишь в той мере, в какой интерпретаторы раскроют также и *основания* (Курсив Хабермаса. – А. Г.), которые позволяют высказываниям автора выглядеть рациональными в его глазах, они смогут понять, что имел в виду автор»<sup>64</sup>. Рациональность символических проявлений субъекта сводится к доступности их для критики и, соответственно, к возможности их обоснования.

В перформативной установке, ориентированной на взаимопонимание, участники коммуникации имплицитно выдвигают притязания: во-первых, что «произнесенное высказывание истинно (то есть предпосылки существования указанного пропозиционального содержания соответствуют действительности)»<sup>65</sup>; во-вторых, что «с учетом данного нормативного контекста речевое действие правильно (то есть легитимен сам нормативный контекст, которому оно подчинено)»<sup>66</sup>; и в-третьих, что «в манифестируемой речевой интенции подразумевается то же, что и выражается явно»<sup>67</sup>. В повседневной коммуникативной практике эти притязания могут нами не различаться и не замечаться. Но если кто-то не соглашается с тем или иным речевым актом, это означает, что высказывание не соответствует чему-либо в мире объективно существующих фактов, мире социальных норм и межличностных отношений или в мире субъективных эмоций и переживаний. Данные притязания характерны и для текста. С точки зрения Хабермаса, любая интерпретация является рациональной. В процессе истолкования и понимания интерпретаторы не могут не принимать во внимание стандарты рациональности, то есть те стандарты, которые они сами

---

<sup>64</sup> Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. С. 49

<sup>65</sup> Там же, с. 204

<sup>66</sup> Там же

<sup>67</sup> Там же



рассматривают как обязательные для всех участников коммуникации, включая и автора с его современниками (поскольку те могли бы вступить и вступили бы в коммуникацию, возобновляемую интерпретаторами).

С точки зрения формальной прагматики, о понимании мы можем говорить тогда, когда знаем, что делает некоторое смысловое проявление приемлемым, то есть когда знаем, при каких условиях связанное с данным смысловым выражением притязание является приемлемым для слушателя. Социальный ученый, который интерпретирует некое символическое проявление акторов, может прояснить его смысловое значение, только выявив те контексты, в которых участники коммуникативного взаимодействия реагируют на данное проявление, то есть занимают ту или иную позицию в отношении него. Соответственно, нельзя говорить о понимании, если в результате интерпретации мы не можем выявить основания, в силу которых участники коммуникации осуществляют выбор в пользу той или иной позиции. С точки зрения Хабермаса, принятие или неприятие относительно выдвигаемых притязаний на значимость в ситуации нормальной коммуникации происходит не в силу каких-то внешних причин, а в силу рациональных оснований, которые есть у участников коммуникации. Интересно, что эти рациональные основания, в силу которых акторы занимают ту или иную позицию, не могут быть выявлены из установки третьего лица, то есть из перспективы внешнего наблюдателя. Интерпретатор сам вовлечен в ситуацию участника коммуникации и в силу этого вынужден оценивать притязания на значимость. Он должен при случае сам привести те доводы, которые делают интерпретируемую им ситуацию приемлемой.

Итак, с точки зрения формальной прагматики интерпретатор, занимая перформативную установку в процессе реконструкции смысла некоторого текста, одновременно оценивает те притязания, которые данный текст выдвигает. Основой для оценки данных притязаний являются стандарты рациональности, которые имплицитно присутствуют в коммуникативном

взаимодействии. Язык и коммуникация оказываются средой и основанием социального познания.

Мы рассмотрели разные модели интерпретации и понимания, предлагаемые современной герменевтической философией. На наш взгляд, позиция Бэтти находится в горизонте традиционной, романтической герменевтики, которая основана на классической модели сознания, где объективность интерпретации обеспечивается определенными методическими правилами. Однако в современной постметафизической философии фокус смещается с субъективности интерпретатора на языковую коммуникацию и на структуры, которые обнаруживаются в языке. В этом смысле позиция Бетти не отвечает современному типу философского мышления, в рамках которого происходит отказ от классической модели сознания. Современной кондиции философствования отвечают позиции Гадамера и Хабермаса. Так, Гадамер артикулирует момент языкового предания. С его точки зрения, языковой универсум является не только средой и основанием интерпретации, но и необходимым условием возможности понимания. Через достижение понимания происходит трансляция и воспроизведение языкового предания в новых исторических условиях. Понимание выступает не просто как методическая процедура, но как важнейшая культурная практика. В рамках концепции Гадамера понимание оказывается универсальной культурной практикой, выступающей своеобразным механизмом, посредством которого происходит трансляция культурной традиции в современность. Понимание связано не просто с реконструкцией смысла или реконструкцией условий, при которых высказывание оказывается осмысленным, но с принятием истинности смысла. В концепции, разработанной Хабермасом, выявляются структуры, которые обеспечивают получение адекватного понимания, однако эти структуры находятся в языковой коммуникации. Понимание выступает методологической процедурой, используемой при интерпретации текстов. Эта процедура тесно связана с реконструкцией тех оснований, при которых

высказывание предстает осмысленным. Данные основания раскрываются из перформативной установки участников коммуникации. На наш взгляд, позиции Гадамера и Хабермаса можно рассматривать как взаимодополняющие. В рамках своих подходов они артикулируют разные аспекты процесса интерпретации. В своей концепции Гадамер рассматривает более фундаментальный и глубокий уровень проблемы понимания, исследуя ее в экзистенциально-онтологической плоскости. Если у Хабермаса понимание оказывается методической процедурой, то у Гадамера – модусом человеческого бытия. Гадамеровскому понятию понимания скорее соответствует то, что Хабермас называет взаимопониманием.

В современных философских исследованиях общим местом становится представление о том, что коренные трансформации в онтологии ведут к утверждению принципов контекстуализма и релятивизма во всем спектре социогуманитарных наук, то есть к представлению о том, что любое наше знание сущностно ситуативно и исторично. В этической теории эта ситуация также ведет к утверждению принципа относительности моральных норм, к представлению о том, что в основе морального выбора лежат не рациональные, а эмоциональные основания. Положения, разработанные в современной философской герменевтике (мы имеем в виду прежде всего формальную прагматику Ю. Хабермаса), могут быть полезными для методологии моральной теории и преодоления позиции морального релятивизма. Данные концепции намечают перспективу, в которой, с одной стороны, сохраняется представление о сущностной обусловленности нашего познания языком и культурой, а с другой стороны, выявляются структуры, обеспечивающие получение рационального и объективного знания. Эти структуры имплицитно присутствуют в языковой коммуникации. Именно они обеспечивают возможность осмысленной коммуникации.

### **Выводы:**

Итак, мы рассмотрели значение феноменолого-герменевтической философии для решения вопроса о природе социального и вопроса о том, как

возможно знание о социальном. Установлено, что данная программа помогает преодолеть ряд трудностей, с которыми сталкивается объективистско-натуралистический взгляд на социальную науку и общество в целом.

Во-первых, феноменолого-герменевтическая философия позволяет взглянуть на общество как на продукт деятельности его членов. Натуралистический взгляд на общество представляет его как объективную систему, законы которой определяют поведение индивидов, сами же члены общества не способны до конца осмыслить и подчинить их себе. Современная же герменевтическая философия делает акцент на активном и рефлексивном характере человеческой деятельности. В этой перспективе социальные науки оказываются видом деятельности, который участвует в формировании социальной действительности.

Во-вторых, феноменолого-герменевтическая перспектива позволяет раскрыть конституирующее значение языка и коммуникации. Язык оказывается основополагающим для общества видом социальной деятельности. С точки зрения современной герменевтики язык – это среда и фон повседневных социальных практик, которые стремятся к «осмысленности» и вербализации. В данном контексте специфический язык социальных наук является средством, которое может оказывать трансформирующее влияние на объект своего изучения.

В-третьих, современная герменевтика позволяет взглянуть на интерпретацию и понимание смысла как на вид практической деятельности, связанный с порождением социальной материи. Общество представляет собой универсум смыслов и значений, который не является чем-то законченным и объективированным, оно находится в процессе становления. Социальная наука посредством рациональной интерпретации явлений социальной действительности способствует не только трансляции смыслов, но и формированию рационального самосознания у членов общества, тем самым способствуя рационализации социальных практик.

## Заключение

Вопрос об условиях и возможности получения объективного знания в «науках об обществе» является центральным вопросом философии социального познания. Проблемная ситуация заключается в том, что в постметафизической философии под сомнением оказываются те стратегии в осмыслении специфики социогуманитарного познания, которые были реализованы в неопозитивизме и традиционной герменевтике. Данные традиции были фундированы «моделью сознания» декартовского типа. В постметафизическом мышлении такие фундаментальные для классической философии понятия, как субъект и трансцендентальное сознание, утрачивают статус первичных оснований познавательной деятельности. Познающая активность стала мыслиться как историчная, производная от языковых систем и форм жизни. Отсюда возникает вопрос: как обосновывается в современной, постметафизической философии возможность получения достоверного знания в социальном познании и что собой представляет достоверность в рамках такой перспективы? Для решения данной проблемы была поставлена цель – выявить эвристические возможности феноменолого-герменевтической программы как пути развития постметафизической философии в обосновании и определении характера современной социальной теории.

В результате критической реконструкции положений феноменолого-герменевтической программы о структуре и роли предпосылочных форм знания, а также экспликации феноменолого-герменевтического подхода к анализу статуса языка и коммуникации в познавательной деятельности были сделаны следующие выводы.

Было показано, во-первых, что современная феноменолого-герменевтическая программа создает условия для преодоления «модели сознания» декартовского типа, приводившей к ограниченному пониманию специфики человеческого бытия и процесса познания. Данные условия обеспечиваются трактовкой коммуникативного модуса языкового

употребления как основополагающей среды и основания не только нашей познавательной деятельности, но и всей системы социальных практик. При таком подходе утрачивает свою релевантность представление о познании как о процессе отображения объектов внешнего мира в сознании познающего субъекта, а познание предстает процессом артикуляции, трансформации и аппликации смыслов и значений языковой картины мира.

Во-вторых, было отмечено, что ведение бессубъектных инстанций (традиция, «жизненный мир», коммуникативное сообщество) в качестве необходимого фундамента познания, а также полагание решающей роли языка и коммуникации в формировании нашего опыта позволяют представить сущностную взаимосвязь исследователя с объектом своего познания как необходимое условие осуществления социального познания, а не как неустранимое ограничение на пути достижения общезначимого знания.

После артикуляции оснований и ключевых принципов феноменолого-герменевтической программы мы перешли к выявлению ее эвристических возможностей в решении вопроса определения специфики современной социальной теории.

Было выявлено, что современная феноменолого-герменевтическая философия открывает перспективу, обеспечивающую выход за традиционные концептуальные рамки в осмыслении вопроса специфики социального познания, связанные с противопоставлением субъекта познания его объекту, а также с противопоставлением установки беспристрастного наблюдателя и установки участника социального взаимодействия. Было показано, что в контексте постметафизического мышления сущностная взаимосвязь субъекта и объекта социального познания предстает не как неустранимое ограничение, но как необходимое условие на пути научного познания общества. Такой подход обусловлен выявлением связи теоретической и практической деятельности. В гносеологическом отношении это значит, что любую теоретическую практику надлежит трактовать как

обусловленную и растущую из потребностей деятельности. Тогда методологическим требованием в социальном познании становится максимальное выявление и актуализация этой связи. Иначе говоря, ученый должен начинать с осмысления характера сложившейся социально-культурной ситуации, в которой он осуществляет свою познавательную деятельность, поскольку это осмысление позволяет ему определить цели, задачи, специфику и притязания создаваемой социальной теории.

Нами установлено, что экспликация универсальности языкового измерения и коммуникативного отношения открывает перспективу, которая позволяет представить «объяснение» и «понимание» как взаимодополняющие, а не взаимоисключающие методы познания. «Понимание» при этом интерпретируется как подход, направленный на экспликацию смысла социального взаимодействия, а «объяснение» становится процедурой, призванной выявить факторы, которые вносят искажения в социальную практику и затрудняют достижение общественного консенсуса. Тем самым феноменолого-герменевтическая программа позволяет трактовать социальную теорию как условие и способ актуализации и ускорения процесса систематической рефлексии, направленного на преодоление барьеров, затрудняющих развитие продуктивных социальных практик.

Кроме того, было показано, что феноменолого-герменевтическая позиция позволяет совместить принципы общезначимости и перформативной установки в социальном познании, поскольку в самой коммуникации выявляет структуры, генерирующие intersubjectивную значимость знания. Отмечается, что они не могут быть выявлены с позиции третьего лица, то есть с перспективы внешнего наблюдателя, поскольку актуализируются лишь в переходе на позицию участника коммуникативного взаимодействия. Тем самым в феноменолого-герменевтической перспективе основанием и способом обеспечения общезначимости и объективности социального познания становится ситуация коммуникативного взаимодействия.

В конечном счете феноменолого-герменевтическая программа позволяет представить социальное познание как вид практики, направленный на аппликацию и трансформацию системы смысловых значимостей, которые формируют общественное бытие. В данной перспективе «науки об обществе» становится таким видом социальной практики, где сам дискурс об обществе, эксплицирующий патологии современного общества или предлагающий проекты его реформирования, становится способом его конструирования и преобразования.

Постметафизическая философия, конечно, не исчерпывается феноменолого-герменевтической традицией. Она включает в себя исследовательские традиции аналитической философии, структурализма и постструктурализма. Исследование базовых оснований и установок этих традиций, а также форм их взаимосвязи могло бы стать перспективой, продолжающей основные темы данного исследования, сформировало бы более полное представление о принципах и потенциале постметафизического мышления. Наконец, кажется перспективной корреляция тех изменений, которые произошли в природе философского мышления, с представлениями о природе и задачах социального познания.



**Список использованных источников и литературы**

1. Автономова Н. С. Эпистемология сквозь призму языка: диалог, понимание, перевод / Н. С. Автономова // Эпистемология: перспективы развития. – М. : Канон+ РООИ «Реабилитация», 2012. – С. 352–368
2. Агафонова Е. В. К проблеме оснований морального поведения / Е. В. Агафонова, В. Н. Сыров, Э. А. Кручинин // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. – 2013. – № 375. – С. 55–60
3. Апель К.-О. Бамбергские лекции / К.-О. Апель // Философия без границ : сб. статей : в 2 ч. – М. : Издатель Воробьев А. В., 2001. – Ч. 1. – С. 69–86
4. Апель К.-О. Лингвистическое значение и интенциональность : Соотношение априорности языка и априорности сознания в свете трансцендентальной семиотики или лингвистической прагматики / К.-О. Апель // Язык, истина, существование. – Томск : Изд-во Томского гос. университета, 2002. – С. 204–224
5. Апель К.-О. Моя интеллектуальная биография в контексте современной философии / К.-О. Апель // Философия без границ : сб. статей : в 2 ч. – М. : Издатель Воробьев А. В., 2001. – Ч. 1. – С. 31–46
6. Апель К.-О. Проблема феноменологической очевидности в свете трансцендентальной семиотики / К.-О. Апель // Хрестоматия по истории философии (западная философия) : в 3 ч. – М. : ВЛАДОС, 2001. – Ч. 2. – С. 428–464
7. Апель К.-О. Трансформация философии / К.-О. Апель. – М. : Логос, 2001. – 344 с.
8. Аутвейт У. Реализм и социальная наука / У. Аутвейт // Социо-Логос. – М. : Прогресс, 1991. – С. 141–158
9. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности / П. Бергер, Т. Лукман. – М. : Медиум, 1995. – 323 с.

10. Бетти Э. Герменевтика как общая методология наук о духе / Э. Бетти. – М. : Канон+ РООИ «Реабилитация», 2011. – 144 с.
11. Бимель В. Мартин Хайдеггер сам о себе / В. Бимель. – Челябинск : Урал LTD, 1998. – 288 с.
12. Борисов Е. В. Локальность идеологии в наукоучении К.-О. Апеля / Е. В. Борисов // Творческое наследие Г. Г. Шпета в контексте философских проблем формирования историко-культурного сознания (междисциплинарный аспект). – Томск : Изд-во Томского университета, 2003. – С. 204–209
13. Борисов Е. В. Основные черты постметафизической онтологии / Е. В. Борисов. – Томск : Изд-во Томского университета, 2009. – 120 с.
14. Борисов Е. В. Практический поворот в постметафизической философии : т. 1 / Е. В. Борисов, И. Н. Инишев, В. Н. Фурс. – Вильнюс: ЕГУ, 2008. – 212 с.
15. Бурдьё П. Практический смысл / П. Бурдьё. – СПб. : Алетейя, 2001. – 562 с.
16. Вальденфельс Б. Повседневность как плавильный тигель рациональности / Б. Вальденфельс // Социо-Логос. – М. : Прогресс, 1991. – С. 39–50
17. Ваттимо Дж. Прозрачное общество / Дж. Ваттимо. – М. : Логос, 2002. – 128 с.
18. Вебер М. Избранные произведения / М. Вебер. – М. : Прогресс, 1990. – 808 с.
19. Витгенштейн Л. Философские работы. Часть 1 / Л. Витгенштейн. – М. : Гнозис, 1994. – 612 с.
20. Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного / Г.-Г. Гадамер. – М. : Искусство, 1991. – 367 с.
21. Гадамер Г.-Г. Деконструкция и герменевтика / Г.-Г. Гадамер // Герменевтика и деконструкция / под ред. В. Штегмайера, Х. Франка, Б. Маркова. – СПб. : Б. С. К., 1999. – С. 243–254

22. Гадамер Г.-Г. Диалектическая этика Платона (феноменологическая интерпретация «Филеба») / Г.-Г. Гадамер. – СПб. : Санкт-Петербургское философское общество, 2000. – 256 с.
23. Гадамер Г.-Г. Интервью / Г.-Г. Гадамер // Вопросы философии. – 1996. – № 7. – С. 27–35
24. Гадамер Г.-Г. Истина и метод: основы философской герменевтики / Г.-Г. Гадамер. – М. : Прогресс, 1988. – 704 с.
25. Гадамер Г.-Г. Пути Хайдеггера: исследования позднего творчества / Г.-Г. Гадамер. – Минск : Прописи, 2007. – 240 с.
26. Гадамер Г.-Г. Текст и интерпретация / Г.-Г. Гадамер // Герменевтика и деконструкция / под ред. В. Штейнмайера, Х. Франка, Б. Маркова. – СПб. : Б. С. К., 1999. – С. 202–242
27. Гайденко П. П. Прорыв к трансцендентному : Новая онтология XX века / П. П. Гайденко. – М. : Республика, 1997. – 495 с.
28. Гайденко П. П., Давыдов Ю. Н. История и рациональность : Социология М. Вебера и веберовский ренессанс / П. П. Гайденко, Ю. Н. Давыдов. – М. : Политиздат, 1991. – 367 с.
29. Гетманн К. Ф. От сознания к действию. Прагматические тенденции в немецкой философии первых десятилетий XX века / К. Ф. Гетманн // Логос. – М. : Дом интеллектуальной книги, 1999. – № 1 (11). – С. 19–47
30. Гидденс Э. Новые правила социологического метода / Э. Гидденс // Теоретическая социология : антология : в 2 ч. – М. : КДУ, 2002. – Ч. 2. – С. 281–318
31. Гидденс Э. Устройство общества: Очерк теории структуризации / Э. Гидденс. – М. : Академический проект, 2005. – 528 с.
32. Гольдман Л. Лукач и Хайдеггер / Л. Гольдман. – СПб. : Владимир Даль, 2009. – 292 с.
33. Грязнов А. Ф. Язык и деятельность : Критический анализ витгенштенианства / А. Ф. Грязнов. – М. : Изд-во Московского университета, 1991. – 142 с.

34. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология / Э. Гуссерль. – СПб. : Владимир Даль, 2004. – 399 с.
35. Давыдов Ю. Н. Критика социально-философских воззрений Франкфуртской школы / Ю. Н. Давыдов. – М. : Наука, 1977. – 318 с.
36. Дюркгейм Э. Социология : Ее предмет, метод, предназначение / Э. Дюркгейм. – М. : Канон, 1995. – 352 с.
37. Завьялова М. П. Когнитивный поворот в философии и науке / М. П. Завьялова // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. – 2012. – № 2 (18) – С. 5–12
38. Завьялова М. П. Полидетерминизм как методологический принцип анализа предпосылочного научного знания / М. П. Завьялова // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. – 2013. – № 2 (22). – С. 126–131
39. Инишев И. Н. Феноменология и языковая прагматика: мотив медиальности и перформативности в современной философии языка / И. Н. Инишев // Творческое наследие Г. Г. Шпета в контексте современного гуманитарного знания. – Томск : Изд-во Томского университета, 2009. – С. 113–122
40. Инишев И. Н. Чтение и дискурс: трансформация герменевтики / И. Н. Инишев. – Вильнюс : ЕГУ, 2007. – 168 с.
41. Ионин Л. Г. Понимающая социология / Л. Г. Ионин. – М. : Наука, 1979. – 206 с.
42. Ионин Л. Г. Философия и методология эмпирической социологии : учебное пособие / Л. Г. Ионин. – М. : Издательский дом ГУ ВШЭ, 2004. – 367 с.
43. Касавин И. Т. Критерии знания: собственно эпистемические или социальные? / И. Т. Касавин // Эпистемология: перспективы развития. – М. : Канон+ РООИ «Реабилитация», 2012. – С. 50–61
44. Касавин И. Т. Социальная эпистемология. Фундаментальные и прикладные проблемы / И. Т. Касавин. – М. : Альфа-М, 2013. – 557 с.

45. Касавин И. Т. Текст. Дискурс. Контекст. Введение в социальную эпистемологию языка / И. Т. Касавин. – М. : Канон+ РООИ «Реабилитация», 2008. – 437 с.
46. Кемеров В. Е. Общество, социальность, полисубъектность / В. Е. Кемеров. – М. : Академический проект, 2012. – 252 с.
47. Киссель М. А. Судьба старой дилеммы / М. А. Киссель. – М. : Мысль, 1974. – 280 с.
48. Коркюф Ф. Новые социологии / Ф. Коркюф. – М. : Институт экспериментальной социологии; СПб. : Алетейя, 2002. – 172 с.
49. Коткавирта Ю. Философская герменевтика Х.-Г. Гадамера / Ю. Коткавирта // Герменевтика и деконструкция / под ред. В. Штейнмайера, Х. Франка, Б. Маркова. – СПб. : Б. С. К., 1999. – С. 47–67
50. Кузнецов В. Г. Герменевтика и гуманитарное познание / В. Г. Кузнецов. – М. : Изд-во МГУ, 1991. – 191 с.
51. Кузнецов В. Г. Герменевтика и ее путь от конкретной методики до философского направления / В. Г. Кузнецов // Герменевтика в России : сборник научных трудов : вып. 1. – Воронеж : Изд-во Воронежского государственного университета, 2002. – С. 6–69
52. Кузнецов М. М. Проблема сознания в философской герменевтике Х.-Г. Гадамера / М. М. Кузнецов // Проблема сознания в современной западной философии : Критика истории концепций. – М.: Наука, 1989. – С. 226–236
53. Кузнецов М. М. Язык как «среда-средство» и как «игра» в философской герменевтике Х.-Г. Гадамера / М. М. Кузнецов // Проблемы философской герменевтики. – М. : Наука, 1990. – С. 6–25
54. Лебедев С. А. Конвенции и консенсус в контексте современной философии науки / С. А. Лебедев, С. Н. Коськов // Новое в психолого-педагогических исследованиях. – 2014. – № 1. – С. 7–15
55. Лебедев С. А. Основные парадигмы эпистемологии и философии науки / С. А. Лебедев // Вопросы философии. – 2014. – № 1. – С. 73–82

56. Лебедев С. А. Пересборка эпистемологического / С. А. Лебедев // Вопросы философии. – 2015. – № 6. – С. 53–64
57. Лебедев С. А. Постнеклассическая эпистемология: основные концепции / С. А. Лебедев // Философские науки. – 2013. – № 4. – С. 69–83
58. Леденёва А. В. Тенденции изменения концепции социальных наук / А. В. Леденёва // Современная социальная теория: Бурдьё, Гидденс, Хабермас. – Новосибирск : Изд-во Новосибирского университета, 1995. – С. 4–15
59. Лой А. Н. Проблема интерсубъективности в современной философской герменевтике / А. Н. Лой // Герменевтика: история и современность. Критические очерки. – М. : Мысль, 1985. – С. 121–143
60. Малахов В. С. Герменевтика и традиция / В. С. Малахов // Логос. – М. : Дом интеллектуальной книги, 1999. – № 1 (11). – С. 3–10
61. Малахов В. С. Концепция исторического понимания Г.-Г. Гадамера / В. С. Малахов // Историко-философский ежегодник. – М. : Наука, 1987 – С. 151–164
62. Малахов В. С. Понятие традиции в философской герменевтике Г.-Г. Гадамера / В. С. Малахов // Познавательная традиция: философско-методологический анализ. – М. : Филос. о-во СССР, 1989. – С. 124–144
63. Марков Б. В. Герменевтика *Dasein* и деструкция онтологии у Мартина Хайдеггера / Б. В. Марков // Герменевтика и деконструкция / под ред. В. Штегмайера, Х. Франка, Б. Маркова. – СПб. : Б.С.К., 1999. – С. 10–33
64. Марков Б. В. От опыта сознания к опыту бытия / Б. В. Марков // Герменевтика и деконструкция / под ред. В. Штегмайера, Х. Франка, Б. Маркова. – СПб. : Б.С.К., 1999. – С. 182–201
65. Маркузе Г. Разум и революция. Гегель и становление социальной теории / Г. Маркузе. – СПб. : Владимир Даль, 2000. – 542 с.

66. Маркузе Г. Эрос и цивилизация. Одномерный человек: исследование идеологии развитого индустриального общества / Г. Маркузе. – М. : АСТ, 2002. – 525 с.
67. Микешина Л. А. Трансцендентальное измерение гуманитарного знания / Л. А. Микешина // Вопросы философии. – 2006. – № 1. – С. 49–66
68. Микешина Л. А. Философия познания. Полемические главы / Л. А. Микешина. – М. : Прогресс-Традиция, 2002. – 624 с.
69. Микешина Л. А. Эпистемология ценностей / Л. А. Микешина. – М. : Российская политическая энциклопедия, 2007. – 439 с.
70. Михайлов А. А. Современная философская герменевтика / А. А. Михайлов. – Минск : Университетское, 1984. – 191 с.
71. Михайлов И. А. Ранний Хайдеггер: между феноменологией и философией жизни / И. А. Михайлов. – М. : Прогресс-Традиция, 1999. – 284 с.
72. Мотрошилова Н. В. Работы разных лет : избранные статьи и эссе / Н. В. Мотрошилова. – М. : Феноменология-Герменевтика, 2005. – 576 с.
73. Назарчук А. В. Понятие рациональности в философии К.-О. Апеля / А. В. Назарчук // Вестник Московского университета. Сер. 7. Философия. – 2003. – № 3. – С. 52–64
74. Назарчук А. В. Теория коммуникации в современной философии / А. В. Назарчук. – М. : Прогресс-Традиция, 2009. – 320 с.
75. Назарчук А. В. Этика глобализирующегося сообщества / А. В. Назарчук. – М. : Директмедиа Паблишинг, 2001. – 381 с.
76. Назарчук А. В. Язык в трансцендентальной прагматике К.-О. Апеля / А. В. Назарчук // Вопросы философии. – 1997. – № 1. – С. 83–89
77. Нарский И. С. Онтология и методология философской герменевтики / И. С. Нарский // Герменевтика: история и современность. Критические очерки. – М. : Мысль, 1985. – С. 39–61

78. Остин Дж. Л. Слово как действие / Дж. Л. Остин // Новое в зарубежной лингвистике : вып. 17. Теория речевых актов : сборник. – М. : Прогресс, 1986. – С. 22–130
79. Оху Д. К. Хайдеггер и герменевтический поворот / Д. К. Оху // Мартин Хайдеггер : сборник статей. – СПб. : РХГИ, 2004. – С. 275–301
80. Прехтель П. Введение в феноменологию Гуссерля / П. Прехтель. – Томск : Водолей, 1999. – 96 с.
81. Рикёр П. Герменевтика. Этика. Политика / П. Рикёр. – М. : Институт философии РАН, 1995. – 160 с.
82. Рикёр П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике / П. Рикёр. – М. : Канон-пресс-Ц; Кучково поле, 2002. – 624 с.
83. Рорти Р. Случайность, ирония и солидарность / Р. Рорти. – М. : Русское феноменологическое общество, 1996. – 280 с.
84. Рузавин Г. И. Проблема понимания и герменевтика / Г. И. Рузавин // Герменевтика: история и современность. – М. : Мысль, 1985. – С. 162–178
85. Руткевич Е. Д. Феноменологическая социология знания / Е. Д. Руткевич. – М. : Наука, 1993. – 272 с.
86. Сёрл Дж. Р. Что такое речевой акт? / Дж. Р. Сёрл // Новое в зарубежной лингвистике : вып. 17. Теория речевых актов : сборник. – М. : Прогресс, 1986. – С. 151–169
87. Смирнова Н. М. От социальной метафизики – к феноменологии «естественной установки» / Н. М. Смирнова. – М. : Институт философии РАН, 1997. – 220 с.
88. Смирнова Н. М. Социальная феноменология в изучении современного общества / Н. М. Смирнова. – М. : Канон+ РООИ «Реабилитация», 2009. – 400 с.
89. Смирнова Н. М. Эпистемология жизненного мира: эвристический потенциал и когнитивные границы // Эпистемология: перспективы развития. – М. : Канон+ РООИ «Реабилитация», 2012. – С. 160–188



90. Соболева М. Е. Возможна ли метафизика в эпоху постмодерна? К концепции трансцендентального прагматизма К.-О. Апеля / М. Е. Соболева // Вопросы философии. – 2002. – № 7. – С. 143–154
91. Соболева М. Е. «Трансцендентальный прагматизм» К.-О. Апеля. Проблема языка / М. Е. Соболева // Вопросы философии. – 2003. – № 12. – С. 162–175
92. Соболева М. Е. Философия как «критика языка» в Германии / М. Е. Соболева. – СПб. : Изд-во Санкт-Петербургского университета, 2005. – 412 с.
93. Ставцев С. Н. Введение в философию Хайдеггера / С. Н. Ставцев. – СПб. : Лань, 2000. – 192 с.
94. Сыров В. Н. Как возможна современная социальная философия / В. Н. Сыров // Вестник Волгоградского государственного университета. Серия 7. Философия. Социология и социальные технологии. – 2011. – № 2 (14). – С. 20–27
95. Сыров В. Н. Коммуникация и историческое познание / В. Н. Сыров // Вестник Волгоградского государственного университета. Серия 7. Философия. Социология и социальные технологии. – 2015. – № 3 (29). – С. 84–91
96. Труфанов Е. О. Социальный конструкционизм в теории познания: истоки, проблематика, современный потенциал / Е. О. Труфанов // Эпистемология: перспективы развития. – М. : Канон+ РООИ «Реабилитация», 2012. – С. 369–400
97. Тульчинский Г. Л. Сдвиг гуманитарной парадигмы, трансцендентальный субъект и постчеловеческая персонология / Г. Л. Тульчинский // Методология и история психологии. – 2010. – Т. 5. – № 1. – С. 35–51
98. Уинч П. Идея социальной науки и ее отношение к философии / П. Уинч. – М. : Русское феноменологическое общество, 1996. – 107 с.

99. Фарман И. П. Социально-культурные проекты Юргена Хабермаса / И. П. Фарман. – М. : Институт философии РАН, 1999. – 224 с.
100. Фарман И. П. Язык и действие (теоретико-познавательный и социально-культурный аспекты) / И. П. Фарман // Эпистемология: перспективы развития. – М. : Канон+ РООИ «Реабилитация», 2012. – С. 401–444
101. Федотова В. Г. Критика социокультурных ориентаций в современной буржуазной философии: сциентизм и антисциентизм / В. Г. Федотова. – М. : Наука, 1981. – 192 с.
102. Федотова В. Г. Новые идеи в социальной теории / В. Г. Федотова // Социологические исследования. – 2011. – № 11. – С. 14–24
103. Фурс В. Н. Контуры современной критической теории / В. Н. Фурс. – Минск : ЕГУ, 2002. – 164 с.
104. Фурс В. Н. Социальная философия в непопулярном изложении / В. Н. Фурс. – Вильнюс : ЕГУ, 2006. – 184 с.
105. Фурс В. Н. Философия незавершенного модерна Юргена Хабермаса / В. Н. Фурс. – Минск : Экономпресс, 2000. – 224 с.
106. Хабермас Ю. Вовлечение другого. Очерки политической теории / Ю. Хабермас. – СПб. : Наука, 2001. – 417 с.
107. Хабермас Ю. Демократия. Разум. Нравственность. Московские лекции и интервью / Ю. Хабермас. – М. : Academia; КАМИ, 1995. – 247 с.
108. Хабермас Ю. Между натурализмом и религией. Философские статьи / Ю. Хабермас. – М. : Весь мир, 2011. – 336 с.
109. Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие / Ю. Хабермас. – СПб. : Наука, 2000. – 377 с.
110. Хабермас Ю. Отношения между системой и жизненным миром в условиях позднего капитализма / Ю. Хабермас // Теоретическая социология : антология : в 2 ч. – М. : КДУ, 2002. – Ч. 2. – С. 353–372

111. Хабермас Ю. Техника и наука как «идеология» / Ю. Хабермас. – М. : Праксис, 2007. – 208 с.
112. Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне / Ю. Хабермас. – М. : Весь мир, 2003. – 416 с.
113. Хайдеггер М. Бытие и время / М. Хайдеггер. – М. : Ad Marginem, 1997. – 351 с.
114. Хайдеггер М. Время и бытие : статьи и выступления / М. Хайдеггер. – М. : Республика, 1993. – 447 с.
115. Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии / М. Хайдеггер. – СПб. : Высшая религиозно-философская школа, 2001. – 445 с.
116. Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени / М. Хайдеггер. – Томск : Водолей, 1998. – 384 с.
117. Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге : сборник / М. Хайдеггер. – М. : Высшая школа, 1991. – 192 с.
118. Херрманн Ф.-В. фон. Понятие феноменологии у Хайдеггера и Гуссерля : сборник / Ф.-В. фон Херрманн. – Минск : ПроPILEI, 2000. – 192 с.
119. Херрманн Ф.-В. фон. Фундаментальная онтология языка / Ф.-В. фон Херрманн. – Минск : ПроPILEI, 2001. – 168 с.
120. Шишков И. З. В поисках новой рациональности. Философия критического разума / И. З. Шишков. – М. : Едиториал УРСС, 2003. – 400 с.
121. Шпет Г. Г. Мысль и слово. Избранные труды / Г. Г. Шпет. – М. : Российская политическая энциклопедия, 2005. – 688 с.
122. Шпигельберг Г. Феноменологическое движение. Историческое введение / Г. Шпигельберг. – М. : Логос, 2002. – 680 с.
123. Шульга Е. Н. Проблематика предпонимания в герменевтике, феноменологии и социологии / Е. Н. Шульга. – М. : Институт философии РАН, 2004. – 173 с.

124. Шуман А. Н. Трансцендентальная философия / А. Н. Шуман. – Минск : Экономпресс, 2002. – 416 с.
125. Шюц А. Избранное : Мир, светящийся смыслом / А. Шюц. – М. : Российская политическая энциклопедия, 2004. – 1056 с.
126. Эпштейн М. Н. От знания – к творчеству. Как гуманитарные науки могут изменять мир / М. Н. Эпштейн. – М.; СПб. : Центр гуманитарных инициатив, 2016. – 480 с.
127. Ядов В. А. Стратегия социологического исследования. Описание, объяснение, понимание социальной реальности / В. А. Ядов. – М. : Омега-Л, 2007. – 567 с.
128. Apel Karl-Otto. Szientistik, Hermeneutik, Ideologiekritik. Entwurf einer Wissenschaftslehre in erkenntnisantropologischer Sicht / Karl-Otto Apel // Hermeneutik und Ideologiekritik. – Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1971. – P. 7–44
129. Figal Günter. Selbstverstehen in instabiler Freiheit: Die hermeneutische Position Martin Heideggers / Günter Figal // Hermeneutische Positionen. Schleiermacher – Ditley – Heidegger – Gadamer. – Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1982. – P. 89–119
130. Gadamer Hans-Georg. Replik / Hans-Georg Gadamer // Hermeneutik und Ideologiekritik. – Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1971. – P. 283–317
131. Gadamer Hans-Georg. Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik. Metakritische Erörterung zu „Wahrheit und Methode“ / Hans-Georg Gadamer // Hermeneutik und Ideologiekritik. – Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1971. – P. 57–82
132. Habermas Jürgen. Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik / Jürgen Habermas // Hermeneutik und Ideologiekritik. – Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1971. – P. 120–159
133. Habermas Jürgen. Nachmetaphysisches Denken / Jürgen Habermas. – Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2009. – 286 s.

134. Habermas Jürgen. Zu Gadammers „Wahrheit und Methode“ / Jürgen Habermas // Hermeneutik und Ideologiekritik. – Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1971. – P. 44–56
135. Turk Horst. Wahrheit oder Methode? H.-G. Gadammers „Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik“ / Horst Turk // Hermeneutische Positionen. Schleiermacher – Dilthey – Heidegger – Gadamer. – Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1982. – P. 120–150