

Філософська герменевтика соціальні науки з погляду однієї дискусії

Відмежовуючи філософську герменевтику від методу, Г.Г. Гадамер підкреслює її відмінність від попередньої герменевтичної традиції, спрямованої на досягнення того чи того конкретного розуміння, зокрема у контексті різноманітних інтелектуальних традицій (як от просвітництво, романтизм, психоаналіз, структуралізм) і галузей (теологія, філологія, історія, юриспруденція тощо). Він каже, що тепер «герменевтика становить універсальний аспект філософії, а не просто методологічний базис для так званих “наук про дух”»[1]. Проте концептуальні відмінності пояснюються легше, ніж цього вимагає прагнення зрозуміти, що має на увазі якесь важливе для інтерпретатора висловлювання. Особливо яскраво це проявилось у дискусії Гадамера з Ю. Габермасом, який застосовує герменевтику для потреб соціальних наук у вигляді «теорії комунікативної компетенції» [2].

Гадамер вбачає у цій назві аналогію з «лінгвістичною компетенцією» Н. Чомського [3].

Габермас робить спробу обґрунтувати можливість загального суспільного порозуміння через поєднання традицій Франкфуртської школи та філософської герменевтики. Його метою є «досягнення раціонально мотивованого консенсусу» [4]. Габермас веде мову про «істину, котра ґрунтується на ідеалізованому консенсусі й досягається в необмеженій комунікації, вільній від домінування та насильства». Це передбачає до певної міри ідеальну суспільну ситуацію стосовно досягнення свободи слова і розвитку таких форм суспільної взаємодії, які уможливають універсальну згоду, оскільки «ідея істини, що вимірює себе у справжньому консенсусі, містить у собі ідею справедливого життя» [5]. Для розуміння змісту цієї дискусії нам слід звернути увагу на марксистський підтекст Габермасових викладок, коріння яких сягає так званої критичної теорії. Тому його застосування герменевтичного кола як метод соціальних наук дістало назву «критичної герменевтики».

Соціальні науки мають свою специфіку, яку роз'яснює Дж. Блай хер у стосунку до герменевтики: «Методологія соціальних наук характеризується суперечністю між бажанням досягати стандартів об'єктивності й того, що є очевидним у природничих науках через засвоєння їхніх методів з одного боку, та – необхідністю враховувати непереборні та невід'ємні людські аспекти соціального життя, що кидають виклик узагальненню, передбаченню і контролю – з другого. Але, беручи до уваги зацікавлення у контролі та розумінні того, що лежить в основі цих конфлікуючих підходів й існує в непростих зв'язках у соціальних науках, критична герменевтика пропонує діалектичне посередництво у формі критики ідеології. Парадигмою тут виступає психоаналіз, що є процесом, через який пацієнт дістає допомогу, долаючи свою симптоматичну поведінку через одночасне використання причинного пояснення та поглибленого саморозуміння» [6].

У рецензії на щойно цитоване видання А. Гіденс пише: «Мова і традиція включають у себе і виражають системи домінування, які ґрунтуються на матеріальному розвитку суспільств в історії. Герменевтика як теорія інтерпретації повинна бути сполучена та інтегрована з теорією праці й домінування, чи влади, що підводить нас до діагнозу видів “систематично викривлених комунікацій”. Намагання переносити ці спостереження далі (у світлі заперечення Гадамера) складає основу Габермасової реконструкції критичної теорії» [7]. Тобто останній прагне методологічно посилити політично заангажований марксизм.

Соціологія також має власні стосунки з герменевтичною традицією. З. Бауман зазначає, що «К. Маркс переклав Гегелеву теорію історії та знання з філософської мови на мову соціології».

Це було зроблено ще до того, як Дільтей зробив свої методологічні висновки з теорії Гегеля. Випереджаючи Дільтея хронологічно, Маркс був, отже, попереду Дільтея у розумінні того, що проблема правильного розуміння історії, яка сама по собі є історичною, може бути

розв'язана (якщо це взагалі можливо) як соціологічна проблема: трансформація людської громади надається до об'єктивного розуміння. На відміну від К. Маркса, М. Вебер суперечив праці Дільтея, в якій історичний характер розуміння міг бути відкритий повністю і представлений як, фактично, ознака людської природи. Вебер прямо ставив питання про наукову природу соціальних студій як таких, що залежать від правдоподібності об'єктивного розуміння суб'єктивної, по суті, реальності» [8].

Далі цей автор пояснює позицію Габермаса, виходячи з методологічного принципу застосування герменевтики: «Коли епістемологія герменевтики була засвоєна та адаптована соціальними науками в їхніх власних завданнях, вона трансформується у соціологію громадської згоди взагалі та щирого консенсусу зокрема. Методологія правильної інтерпретації – головна турбота герменевтики – перетворюється на теорію соціальної структури, котра ідеально сприяє неушкодженій комунікації та справжній універсалізації форм життя» [9]. Як бачимо, ми поступово опиняємося у колі термінів нефеноменологічного характеру, на кшталт «неушкодженої комунікації». Вони мають позначати ті реалії повсякденного життя, виникнення яких очікується у невизначеному майбутньому.

Д. Говард виправдовує Габермаса, намагаючись наблизити власне марксистський компонент до герменевтичної традиції, визнаючи, що після «захоплення влади фашистами та деформацій російського досвіду робить важким прийняття [...] чинників, постульованих Марксом. Без Марксових підставових гарантій – чи то пролетарської практики, чи структурної логіки історичної чи економічної необхідності, артикульованих у громадянському суспільстві, – критична теорія в тій самій позиції, що і сучасна герменевтика» [10]. Щоправда, такі твердження мають доволі спекулятивний характер, оскільки Д. Говард пропонує закрити очі на тоталітарні «здобутки» марксизму. Мовляв, якщо ми забудемо про це, тоді у нас в руках залишиться лише ефективний інструментарій критичної теорії, чи то пак уже теорії критичної герменевтики.

Соціологічна традиція лівих інтелектуалів прагне неприйнятною для Гадамера методологізації. На думку Г. Кеглера, «Габермас у рамках своєї теорії інтерпретації спробував зробити філософську герменевтику плідною (через “посилення” Гадамерової герменевтики супроти її власного традиціоналізму) для концепції інтерпретативного розуміння» [11]. Багато в чому спираючись на виявлення інтенцій всюдисущої влади * й визначаючи рефлексію продуктом критичного діалогу, Г. Кеглер підкреслює, що «критична герменевтика ґрунтується на методологічному проекті та етичній надії» [12]. Що означає фактичну відмову від «онтологічного горизонту», вибудованого М. Гайдеггером.

Для онтології М. Гайдеггера публічна сфера є цілком неприйнятною, оскільки на її рівні неможливо мислити смисл буття. Збірне поняття «люди» стає уособленням пригнічуючої релятивної предметності. «У використанні публічних транспортних засобів, у застосуванні публічної інформаційної системи (газета) будь-хто є подібним до іншого. Це буття з іншими повністю розчиняє свою присутність кожного разу у способі буття “інших”, а саме так, що інші в їхній розрізнюваності та вираженості ще більше зникають. У цій непомітності й невстановлюваності люди розгортають свою власну диктатуру. Ми насолоджуємося і веселимося, як люди веселяться; ми читаємо, дивимося та висловлюємо судження про літературу і мистецтво, як люди дивляться і судять; але ми відсахаємося від “натовпу”, як люди відсахуються; ми вважаємо “обурливим” те, що люди вважають обурливим. [...] “Публічність” [...] керує всім тлумаченням світу і виявляється такою, що має рацію в усьому» [13]. Подібним чином він веде мову про «брехливе багатослів'я журналістів» [14].

Гадамер визнає рацію Габермаса «з точки зору інтересів пізнання соціальних наук» [15]. Проте не може погодитися з його зазіханням на універсальне значення, що вирізняє філософську герменевтику. Для Гадамера ті кроки, які були зроблені Габермасом, означають рух назад, до традицій «галузевих» герменевтик, із набором специфічних правил локального значення наколо себе. Він не раз вказує на помилки Габермаса у розумінні практичного значення герменевтики, адже «герменевтичну рефлексію не можна замінити герменевтичною

практикою» [16]; для нього є несподіванкою, «коли у Габермаса [...] герменевтична рефлексія має в яскравому світлі пояснювальної науки підвестися до повної ідеалістичної прозорості смислу» [17]. Під час гострої дискусії Гадамер зрештою висуває звинувачення у марксистському догматизмі з його «страхотливою ірреальністю» [18], * У контексті «Археології знання» М. Фуко, яка на практиці зазвичай переходить до цілком реального насильства.

Таким чином, визнаючи ефективність «схеми діалогу у правильному застосуванні» [19], Гадамер відмовляє критичній герменевтиці в універсальному значенні. Він стверджує, що його опоненти, представляючи свою «критичну раціональність», дедалі більше «заплутуються у методологізмі теорії науки [...] знай бачать правила та їхнє застосування» [20]. Проголошуючи необхідність критики ідеології й шукаючи для цього відповідні філософські засоби, які б перебували на вищому від неї рівні, Габермас не може відірватися від ідеологічної приземленості Франкфуртської школи. Тобто марксистська критика може бути ефективною, якщо вона має опозиційний та, до певної міри, маргінальний характер, без реалізації постульованих нею «ідеалів». Гадамер іронічно зауважує, що «Маркс, Мао і Маркузе – яких сьогодні поєднують деякі написи на стінах – мають завдячувати своєю популярністю, певне, не “раціональній непримусовій розмові”».

Він продовжує: «З мого боку, проти цього виступає глибокий скепсис, який я плекаю проти фантастичної переоцінки, яку філософське мислення присвоює своїй ролі в суспільній реальності, – або, інакше кажучи: проти нереальності переоцінки розуму в порівнянні з емоціональними мотиваціями людського норову». Гадамер підкреслює, що герменевтика є сферою переконливих, а не логічно примусових аргументів, це «сфера практики і людськості взагалі» [21]. У цьому разі йдеться про людяність як природу людини, з якої випливають певні особливості її мислення і поведінки. Він кпинить із «робесп'ерів та абстрактних моралістів, які хочуть наново перелаштувати світ за своїм розумінням», не вірить в ідеали «тотальної з'ясованості» та «повного раціонального самопояснення індивідууму» [22]. Головна відмінність філософської герменевтики від галузевих методологічних різновидів полягає у визначенні належного ієрархічного рівня. Вона є своєрідною філософською «надбудовою», яка мислить мислення, розкриваючи в межах наук «умови істини, які лежать не в логіці дослідження, а передують їй» [23].

Підсумувати колізію між універсалізмом філософської герменевтики та намаганням повернути владу методу, що його прагнуть соціальні науки, допоможе позиція П. Рікера. Для нього природним є рішення, яке уможливило гармонію, «примирення інтерпретацій» та раціональне використання обох підходів. На думку А. Гова, «Рікер вважає їх не взаємовиключними, а такими, що репрезентують два напрями сучасного мислення.

Фактично він стверджує, що герменевтика загалом є суб'єктом подвійної мотивації: «готовності підозрювати та готовності слухати». Він аналізує дебати між Гадамером та Габермасом, спираючись, таким чином, на ідею існування діалектичних зв'язків між працею в обох напрямках» [24].

Про важливість підозри як філософського принципу вів мову ще Ф. Ніцше. Пізніше він був по-новому, ідеологічно й політично, актуалізований теоретиками Франкфуртської школи.

Слід відзначити її великі заслуги в обстоюванні принципів соціальної справедливості у сучасному світі, ствердженні необхідності підозрювати будь-які домінуючі політичні системи, також у розробці поняття публічної сфери та критичної теорії, стимулюванні досліджень масових комунікацій. Потрібно розмежувати методологічні потреби соціальних наук, з одного боку, та засади філософської герменевтики – з другого. Завданням філософської герменевтики не є досягнення певного конкретного розуміння. До її царини належать рефлексії над самим міркуванням, яке випливає зі здатності чути і розуміти іншого.

Іншими словами, йдеться про організацію такого правильного міркування, яке на певному рівні зумовить використання необхідного методологічного інструментарію, що зрештою призведе до подолання нерозуміння й, відповідно, досягнення розуміння. Ця плідна розмова змінює всіх учасників, включно з текстами, кожного разу конституюючи істину через зіткнення їхніх

індивідуальних передсуджень. Згадана нами дискусія виникла з потреби узгоджувати герменевтичне завдання з відповідним філософським ґрунтом, на якому можуть вирости різні теорії і стратегії.

Примітки

1. *Гадамер Г.-Г.* Истина і метод: У 2 т.– К., 2000. – Т. 1. – С. 439.
2. *Habermas J.* The Hermeneutics Claim to Universality // *Bleicher J.* Contemporary Hermeneutics. Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique. – London, 1980. – P. 203.
3. *Гадамер Г.-Г.* Риторика, герменевтика і критика ідеології // Истина і метод. – Т. 2. – С. 239.
4. *Хабермас Ю.* Моральное сознание и коммуникативное действие. – СПб., 2001. – С. 41.
5. *Habermas J.* The Hermeneutics Claim to universality. – P. 206.
6. *Bleicher J.* Contemporary Hermeneutics. Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique. – London, 1980. – P. 150.
7. *Giddens A.* Hermeneutics and Social Theory // *Contemporary Sociology.* – Vol. 10, № 6, 1981. – P. 772.
8. *Bauman Z.* Hermeneutics and Social Science. – New York, 1978. – P. 18.
9. *Ibid.* – P. 246.
10. *Howard D.* Political Judgment. – Lanham, 1996. – P. 161.
11. *Kogler H.* The Power of Dialogue. – Cambridge, 1996. – P. 149.
12. *Ibid.* – P. 81.
13. *Хайдеггер М.* Бытие и время. – М., 1997. – С. 126–127.
14. *Хайдеггер М.* Творческий ландшафт: почему мы остаемся в провинции? // Работы и размышления разных лет. – М., 1993. – С. 220.
15. *Гадамер Г.-Г.* Риторика, герменевтика і критика ідеології // Истина і метод. – Т. 2. – С. 210.
16. Там само. – С. 217.
17. Там само. – С. 238.
18. Там само. – С. 246.
19. Там само. – С. 247.
20. *Гадамер Г.-Г.* Передмова до третього видання // Истина і метод. – Т. 2. – С. 403.
21. Там само. – С. 413–414.
22. Там само. – С. 417.
23. Там само. – С. 400.
24. *How A.* The Habermas-Gadamer Debate and the Nature of the Social. – Aldershot, 1995. – P. 19.