

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. Блайхер у стосунку до герменевтики: «Методологія соціальних наук характеризується суперечністю між бажанням досягнення стандартів об'єктивності й того, що є очевидним у природі» [6]. Важко засвоїти іншіх 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 конфліктуючих підохідів й існує в непротистоянні зв'язках у соціальних науках, критична герменевтика пропонує діалектичне посередництво у формі критики ідеології. Парарадигмою тут виступає ісихоаналіз, що є процесом, через який пацієнт дістає допомогу, «олаючи свою симптоматичну поведінку через одночасне використання причинного пояснення та поглибленаого саморозуміння» [6].

У рецензії на цюйно цитоване видання А. Гленс пише: «Модерн і традиція включають у себе і виражают 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 півводять нас до діагнозу видів "систематично викривлюваних комунікацій". Намагання переносити ці спостереження далі в світлі заперечення Гадамера складає основу Габермасової републіканської критичної теорії» [7]. Тобто останній прагне методологічно поєднати політично занаяжованій марксизм.

Соціологія також має власні стосунки з герменевтичною традицією. З. Бауман зазначає, що «К. Маркс переклав Гегелеву концепцію історії та знання з філософської мови на мову соціології. Це було зроблено ще до того, як Дільтей зробив свої методологічні висновки з теорії Гегеля. Випереджуючи Дільтея хронологічно, Маркс був, отже, попереду Дільтея у розумінні того, що проблема правильного розуміння історії, яка сама по собі є історією, може бути розв'язана (якщо це взагалі можливо) як

Сергій Квіт

Філософська герменевтика і соціальні науки з погляду однієї дискусії

Відмежовуючи філософську герменевтику від методу Г.-Г. Гадамер підкреслоє 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 концептуальний 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 «лінгвістичного компетенцією» Н. Чомського [3].

Габермас робить спробу обґрунтувати можливість загальногого суспільного порозуміння через поєднання традицій Франкfurtsької школи та філософської герменевтики. Його метод є «дослідженням рационально мотивованого консенсусу» [4]. Габермас веде мову про «істину, котра ґрунтуеться на ідеалізованому консенсусу й досягається в необмежений комунікації, вільний від домінування та насильства». Це передбачає до певної міри ідеальну суспільну ситуацію стосовно досягнення свободи слова і розвитку таких форм суспільної взаємодії, які уможливлюють

соціологічна проблема: трансформація людської громади на-
дається 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, фак-
тично, 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 ме-
тоологічного принципу застосування герменевтики: «Коли еп-
истемологія герменевтики була засвоєна та адаптована соціаль-
ними науками в інших власних завданнях, вона трансформується
у соціологію громадської згоди взагалі та цирого консенсу-
су зокрема. Методологія правильної інтерпретації – головна
турбота герменевтики – перетворюється на теорію соціальної
структур, котра ідеально сприяє неушкодженню комунікації та
справжній універсалізації форм життя» [9]. Як бачимо, ми по-
ступово отримуємося у колі термінів нефеноменологичного ха-
рактеру, на кшталт «неушкодженої комунікації». Вони мають по-
значати ті реалії повсякденного життя, виникнення яких очі-
кується у невизначеному майбутньому.

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

Соціологічна традиція лівих інтелектуалів прагне непри-
няттяючи для Гадамера методологізациї. На аумку Г. Келлера, «[Га-
бермас у рамках своєї теорії інтерпретації спробував зробити]
філософську герменевтику підірваною (через “посилення” Гадам-
рової герменевтики супроти її власного традиціоналізму) але
концепції інтерпретативного розуміння» [11]. Багато в чому си-

раючись на виявлення інтенцій всюди суції влади * й визначаю-
чи рефлексію продуктом критичного діалогу, Г. Келлер під-
креслоє, що «критична герменевтика грунтуються на методolo-
гічному проекті та етичній надії» [12]. Цо означає фактичну
відмову від «онтологічного горизонту», вибудуваного М. Гай-
дегером.

Для онтології М. Гайдегера публічна сфера є цілком не-
прийнятною, оскільки на її рівні неможливо мислити смисла
бутия. Збірне поняття «люди» стає уособленням пригнічуючої
релативної предметності. «У використанні публічних транс-
портних засобів, у застосуванні публічної інформаційної си-
стеми (газета) будь-хто є подібним до іншого. Це буття-з-ін-
шим повністю розчиняє свою присутність кожного разу у
способі буття “інших”, а саме так, що інші в інній розрізнююва-
ності та вираженості ще більше зникають. У цій непомітності
її невстановованості люди розгортають свою власну дикта-
туру. Ми наслоджуємося і веселимося, як люди веселяться;
ми читаємо, дивимося та висловлюємо судження про лите-
туру і мистецтво, як люди дивляться і судять; але ми відсажу-
мося від “натовпу”, як люди відсажаються; ми вважаємо “обур-
ливим” те, що люди вважають обурливим. [...] “Публічність”
[...] керує всім глумаченням світу і виявляється такою, що має
рацію в усьому» [13]. Подібним чином він веде мову про
«брехливе багатство і журналістів» [14].

Гадамер визнає рацію Габермаса «з точки зору інтересів
пізнання соціальних наук» [15]. Проте не може погодитися з
іого зазіханням на універсальне значення, що вирізняє філо-
софську герменевтику. Для Гадамера ті кроки, які були зроблені
Габермасом, означають рух назад, до традицій «галузевих» гер-
меневтик, із набором специфічних правил локального значення
паколо себе. Він не раз вказує на помилки Габермаса у розумінні
практичного значення герменевтики, аже «герменевтичну реф-
лексію не можна замінити герменевтичною практикою» [16];
але нього є несподіванкою, «коли у Габермаса [...] герменевтична
рефлексія має в яскравому світлі пояснювальної науки піднести-
ся до повної ідеалістичної прозорості смислу» [17]. Під час го-
строї дискусії Гадамер зрештою висуває звинувачення у марк-
систському догматизмі з його «страхітливого ірреальністю» [18],

* У контексті «Археології знання» М. Фуко.

яка на практиці зазвичай переходить до цілком реального на-
силства.

Таким чином, визнаючи ефективність «схеми діалогу у пра-
вильному застосуванні» [19], Гадамер відмовляє критичній гер-
меневтиці в універсальному значенні. Він стверджує, що його
опоненти, представляючи свою «критичну раціональність», А-
даль більше «заплутуються у методологізмі теорії науки [...] знай-
бачать правила та іхне застосування» [20]. Проголошуючи не-
обхідність критики ідеологій шукуючи для цього відповідні
філософські засоби, які б перебували на вищому рівні,
Габермас не може відрівнатися від ідеологічної приземленості
Франкфуртської школи. Того марксистська критика може
бути ефективного, якщо вона має опозиційний та, до певної
міри, маргінальний характер, без реалізації постульованих
нею «ідеалів». Гадамер іронічно зауважує, що «Маркс, Мао і
Маркузе – яких строкодні поєднують ажакі написи на стінах –
мають завдачінні відповісти своєю популярністю, певне, не “раціональний
непримусовий розмови”».

Він проадовжує: «З мого боку, проти цього виступає гли-
бокий скепсис, який я племкою проти фантастичної переоцін-
ки, яку філософське мислення присвоює своїй ролі в суспіль-
ній реальності, – або, інакше кажучи: проти нереальності
переоцінки розуму в порівнянні з емоціональними мотива-
ціями людського норту». Гадамер підкреслює, що герменев-
тика є сферою переконливих, а не логічно примусових аргу-
ментів, це «сфера практики і людськості взагалі» [21]. У цьому
разі йдеється про людяність як природу людини, з якої випли-
вають певні особливості її мислення і поведінки. Він клинить,
із «робесієрів та абстрактних моралістів, які хочуть наново
переделати світ за своїм розумінням», не вірити в ідеали
«тотальної з'ясованості» та «повного раціонального самоні-
яснення індивідууму» [22]. Головна відмінність філософської
герменевтики від галузевих методологічних різновидів поля-
гає у визначенні належного ієрархічного рівня. Вона є своєрі-
ною філософською «надбудовою», яка мислити мисленії, розкриваючи в межах наук «умови істини, які лежать не в лін-
гвії дослідження, а передують їй» [23].

Підсумуваючи колізію між універсалізмом філософської і «гер-
меневтики та намаганням повернути владу методу, що йдеї»
прагнуть соціальні науки, Адальможе позиція П. Рікера. Для І.І.
Гадамера І.-Г. Риторика, герменевтика і критика ідеології // Істини
і метод. – Т. 2. – С. 239.

4. Хабермас Ю. Моральне сознание и коммуникативное действие. –
СПб., 2001. – С. 41.

рення інтерпретацій» та раціональне використання обох під-
ходів. 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
подійної мотивації: “готовності підозрювати та готовності сау-
хати”. Він аналізує дебати між Гадамером та Габермасом, спира-
ючись, таким чином, на ідею існування аіалектичних зв'язків
між працею в обох напрямах» [24].

Про важливість підозрі як філософського принципу вів
мову ще Ф. Ніцше. Пізніше він був по-новому, ідеологічно й по-
літично, актуалізований теоретиками Франкфуртської школи.
Слід відзначити її великі заслуги в обстоюванні принципів со-
ціальної справедливості у сучасному світі, ствердженні необхі-
дності підозрювати будь-які Адмінінчасті політичні системи, також
у розробці поняття публічної сфери та критичної теорії, стиму-
люванні дослідження масових комунікацій. Потрібно розмежува-
ти методологічні потреби соціальних наук, з одного боку, та за-
сади філософської герменевтики – з другого. Завданням філо-
софської герменевтики не є досягнення певного конкретного
розуміння. До її царини належать рефлексії над самим міркуван-
ням, яке виплавляє зі здатності чути і розуміти іншого.

Іншими словами, йдеється про організацію такого правиль-
ного міркування, яке на певному рівні зумовить використання
необхідного методологічного інструментарію, що зрештою при-
зведе до подолання нерозуміння й, відповідно, досягнення ро-
зуміння. Ця пілдна розмова змінює всіх учасників, включно з
текстами, кожного разу конститууючи істину через зіткнення
інших індивідуальних передсуджень. Згадана нами дискусія ви-
никла з потреби узгоджувати герменевтичне завдання з відпо-
відним філософським ґрунтом, на якому можуть виростати різні
теорії і стратегії.

Примітки

1. Гадамер І.-Г. Істина і метод: У 2 х.– 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. – Р. 203.
3. Гадамер І.-Г. Риторика, герменевтика і критика ідеології // Істини і метод. – Т. 2. – С. 239.
4. Хабермас Ю. Моральне 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. *Kögler 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 оставляемся в про-винции? // Работы и размышления разных лет. – М., 1993. – С. 220.
15. *Гадамер Г.-Г.* Риторика, герменевтика і критика ідеології // Істина 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 // Істина 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.