

УДК 1(091)

DOI: 10.26456/vtphilos/2022.3. 157

**ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ
В ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКОЙ ПЕРСПЕКТИВЕ:
ДИСКУССИЯ Ю. ХАБЕРМАСА И Х.-Г. ГАДАМЕРА¹**

Б.Л. Губман, К.В. Ануфриева

ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», г. Тверь

Статья сфокусирована на рассмотрении проблемы исторического опыта в формате дискуссии Ю. Хабермаса и Х.-Г. Гадамера о специфике и роли герменевтической платформы в постижении мира. В подобном ракурсе полемика между этими двумя авторами до сих пор не рассматривалась в отечественной и зарубежной академической литературе, несмотря на обилие публикаций, так или иначе затрагивающих это проблемное поле. В ходе проведенного анализа показано, что тема герменевтического истолкования исторического опыта в гуманитарном и социальном познании является одной из основных при создании им теории коммуникативного действия, что и предопределило его интерес к наследию Гадамера. Открытие Гадамером универсальности герменевтической проблемы перевода было справедливо оценено Хабермасом как значимое не только в философском плане, но и в перспективе обоснования практики социальных и гуманитарных дисциплин. В статье исследуются расхождения двух авторов в понимании ими значимости исторического опыта и его герменевтического осмысления, анализируются отличия онтологического ракурса видения этого вопроса Гадамером от методологической версии подхода к нему, предложенного Хабермасом. В ходе полемики Хабермаса и Гадамера, как показано в статье, сформировалось тематическое поле герменевтической интерпретации исторического опыта, нуждающееся в дальнейшем пристальном рефлексивном обсуждении.

***Ключевые слова:** исторический опыт, герменевтика, онтология человеческого существования, культурные миры, язык, языковые игры, перевод, рефлексивная социальная теория, критика идеологии.*

Введение

В созданной Ю. Хабермасом теории коммуникативного действия большое внимание уделяется проблеме исторического опыта, сквозь призму которого раскрывается смысловое содержание социокультурной реальности в ее синхронном и диахронном измерениях. Развивая собственную либерально окрашенную версию неомарксизма, созвучную постметафизическому

¹ Статья подготовлена при поддержке гранта РФФИ «Постклассическая западная философия истории: исторический опыт и постижение прошлого». № 20-011-00406-А.

типу современного мышления, этот автор выступает с откровенно антипозитивистским истолкованием опыта. Он полагает социокультурную реальность включенной в поток человеческих взаимосвязей, праксиса, который определяет историчность опыта. Отсюда и невозможность рассуждать о культурных реалиях в природно-вещном измерении. Хотя история вторгается и в видение людьми природы, накладывая свой отпечаток на ее опытное и теоретическое постижение сквозь призму настоящего, но принадлежность человека к ее потоку делает в целом реально невозможной попытку абстрагироваться от пребывания субъекта во времени, когда речь заходит о познании социально-гуманитарного плана. Хабермас отлично рефлексировал это обстоятельство, и именно поэтому теория коммуникативного действия, на его взгляд, должна объединять герменевтическую методологическую установку и создаваемую на ее основе трактовку специфики социокультурной реальности, возникающей в ходе интеракции между людьми, нормативная и институциональная стороны которой питаемы опытом истории. Вполне понятно, что подобного рода взгляд предполагает интерес Хабермаса одновременно и к наиболее значимым произведениям представителей современной теоретической социологии, и к идеям философии гуманитарного познания от неокантианства и философии жизни до экзистенциальной герменевтики. Именно этим обстоятельством обусловлен его константный интерес к герменевтике Гадамера и разработанной им трактовке исторического опыта. Одновременно Хабермас не может полностью принять экзистенциально-герменевтический подход Гадамера и его преклонение перед историческим опытом и традицией, ибо для него как приверженца неомарксистски ориентированной критической теории важна праксиологическая подоплека этих феноменов и возможность эмансипаторного преодоления наличного состояния в порыве в будущее. Анализ исторического опыта, по Хабермасу, не должен состояться вне критики его идеологической составляющей. Попытаемся рассмотреть значимость исторического опыта для герменевтической рефлексии в свете полемики Хабермаса и Гадамера².

Хабермас: опыт и его историческое измерение

Постижение социокультурного мира в его синхронном и диахронном измерениях представляется Хабермасу невозможным без обращения к

² Дискуссия Хабермаса и Гадамера по проблеме герменевтики и возможности ее ассимиляции в качестве основания неомарксистской критической теории достаточно хорошо представлена в отечественной и зарубежной историко-философской литературе. Она стала предметом обстоятельного рассмотрения в трудах К.-О. Апеля, А. Вельмера, Ф. Дэлмаира, Д. Мендельсона, Д. Мисгельда, У. Нассена, П. Рикёра, А.Р. Хау и других зарубежных авторов. Среди российских аналитиков к ее интерпретации обращались Ю.Н. Давыдов, А.В. Гайда, В.П. Жарков, Н.В. Мотрошилова, М.Е. Соболева, Г.М. Тавризян, А.Ф. Филиппов, И.П. Фарман, В.Н. Фурс, В.Л. Шульц и др. Однако до сих пор тема значимости исторического опыта для герменевтической рефлексии, звучащая в диалоге Хабермаса и Гадамера, не становилась предметом самостоятельного историко-философского изучения.

рассмотрению исторического опыта. Созданная им теория коммуникативного действия притязает на преодоление сложившегося в Новое время и углубившегося в современном мире разрыва между объективирующими социокультурную реальность глобальными конструкциями, вызревающими первоначально в классической европейской историософии, а затем и в границах теоретической социологии, и конкретными построениями историков, которые обращаются к изучению определенных сегментов истории сквозь призму осмысления традиции. Размышляя об этой своеобразной полярности видения социокультурной реальности, Хабермас в пределах собственной теории коммуникативного действия пытается преодолеть возникшее противостояние гуманитарного и объективирующего реалии человеческого мира подходов (см.: [2]). Игнорирование специфики исторического измерения опыта не только предстает, в его истолковании, основанием эпистемологической и методологической проблемы, но и порождает те культурные и социально-политические коллизии, которые характерны для реалий настоящего.

Современность рисуется Хабермасу как продукт постметафизического мировидения, которое во многом реализовалось в опоре на признание всевластия науки и техники. Именно научно-техническое освоение мира вытесняет из области сознания метафизическое измерение реальности, а также фон присутствия религиозного начала (см.: [2, р. 28–56]). Однако преобладающее сегодня постметафизическое мышление, как констатирует Хабермас в своих последних произведениях, не в состоянии вытеснить из поля человеческого сознания присутствующий в нем иррациональный остаток, способствующий возвращению интереса к религии. Науке и технике не удалось в их стремлении к утверждению предметно-манипуляционного отношения к миру окончательно развеять интерес людей к событийному, сингулярно-индивидуальному компоненту реальности, не укладывающемуся в рамки закономерного и необходимого. «Более того, – пишет Хабермас, – рефлексия относительно места индивида в мире разбудила новое ощущение исторической случайности и ответственности действующего субъекта» [7, р. 17]. Точно так же как антиметафизические и антирелигиозные устремления регенерируют тяготение к утраченному сакральному измерению мира и ведут к появлению постсекуляризма, оборотной стороной мировидения в формате законосообразности явлений в духе научно-технической установки сознания выглядит внимание к исторически неповторимому и представляющемуся случайным, воспринимаемым сквозь призму человеческих деяний во времени. Постметафизическая эпоха рождает новые требования к пониманию как природной, так и социокультурной реальности данных сквозь призму интерсубъективно значимого и неповторимого опыта.

Хабермас полагает, что внимание к историческому измерению опыта, открытому постклассической философией во второй половине XIX столетия, стало своеобразным прологом к современному стремлению при-

мирить сложившуюся парадигму социальных наук, рассматривающих социокультурную реальность вне живой связи традиции прошлого и современности, и пропитанных ощущением таковой гуманитарных дисциплин, среди которых история наиболее полно сопряжена с переживанием жизни человека в потоке времени.

Даже рассуждая об истории, представители социальных наук, как видится Хабермасу, зачастую «нейтрализуют» ее, избавляя от опыта переживания своеобразного сплава минувшего и настоящего. Все происходит по этому сценарию, поскольку социальные науки, заключая в скобки исторический опыт, редуцируют его к опыту восприятия мира в синхронии, которым руководствуются науки о природе. Естествознание, рожденное на пороге Нового времени, немыслимо вне его технологической функциональности, направленности на управление природными процессами. «Науки о действии, – замечает Хабермас, – претендуют на создание методов регулирования социального действия таким же образом, как естественные науки создают методы господства над природой. Как естественные, так и социальные науки являются одними из ведущих производственных сил в научно-технической цивилизации, развившейся в глобальном масштабе на недавно расчищенном фундаменте нейтрализованной истории» [9, р. 18]. По своему изначальному замыслу социальные науки подобны наукам о природе в своей технологической устремленности и желании подняться над историей, которая, хотя и существует как некий фон настоящего и возможного будущего, не должна восприниматься как актуально значимая. Подобная «нейтрализация» всемирной истории как бы заставляет ее остановиться в перспективе теоретических социальных конструкций. Очевидно, что, рассуждая подобным образом о мыслительных ходах, характерных для новоевропейской социальной науки, Хабермас прямо противопоставляет присущее ей отношение к истории тому, которое было развито Гадамером, его истолкованием истории действия как активно определяющей ситуацию настоящего и возможного будущего.

Невнимание к историческому содержанию опыта – характерная черта философии Нового времени XVII–XVIII столетий. Хотя различные эмпирически ориентированные теории этого периода, в отличие от рационализма, и всемерно акцентировали роль чувственного опыта как главного источника познания и критерия истины, внимательно препарируя его структуру, они отнюдь не принимали во внимание его исторической составляющей. Только в формате немецкой классической философии постепенно появляется понимание наличия в опыте исторической составляющей. Однако даже в системе Канта опыт, при более «продвинутом» его истолковании в духе синтеза идей эмпиризма и рационализма, предполагавшем его трактовку как единения данных, полученных в границах априорных форм чувственности – пространства и времени, с деятельностью рассудка, не подразумевал прямо осознания погруженности субъекта в поток истории. Кантов-

ский взгляд на идею всеобщей истории, пропитанный установкой просвещенческого прогрессизма, никак не означал осознания уникальности и историчности опыта. И у Гегеля, который обращается к рассмотрению истории как результата диалектического саморазвития Абсолюта, рефлексивно наращивающего во времени арсенала духовного опыта, отсутствует представление о непредсказуемом плюрализме его проявлений в различных культурных мирах. Дефектом трактовки исторического опыта в гегелевском истолковании, как полагает Хабермас, оказывается его субстанциализм, панлогистская доминанта, телеологическая запрограммированность.

Хотя Канта, начиная со времени В. Дильтея, часто порицали за «забвение» собственно исторического измерения опыта, присущего человеческому субъекту, существующему в потоке времени жизни, переживания его длительности, в которой переплетены прошлое, настоящее и будущее, именно он, по Хабермасу, как раз и заставил задуматься о специфике гуманитарной предметности и воспроизводящей ее опытной составляющей. Правда, как представляется Хабермасу, еще Платон заговорил о сопричастности души божественному началу и ее превосходстве по отношению к природному миру. «Кант объединил эту традицию с патристически-христианской традицией двух царств в теоретическом подходе своей трансцендентальной философии, которая предусматривала тщательное разделение между феноменальной сферой природы, действующей по законам причинности, и ноуменальной сферой свободы, действующей по законам морали. Эти морально-метафизические идеи возвращаются в неокантианской форме в противопоставлении природы и культуры и находят свое методологическое выражение в дуализме естественных наук и наук о духе (Geisteswissenschaften)» [9, p. 23]. Хабермас верно подчеркивает, что истолкование исторического опыта в границах неклассической философии в вариантах философии жизни и неокантианства не могло состояться вне кантовского подхода к его интерпретации.

Кантовская трактовка опыта, представленная в его эпистемологической доктрине, действительно была обращена в основном на обоснование перспектив знания, явленного ньютоновской физикой. Однако его размышления о возможностях продуктивного воображения, разума, специфике практически морального сознания и способности суждения вели, по существу, к тем выводам относительно специфики исторического опыта, которые были сделаны в формате различных версий постклассической мысли, ориентированных на критику доктрины Канта.

Дальнейшая работа по раскрытию содержания исторического опыта как основания гуманитарного знания состоялась первоначально, как известно, благодаря усилиям представителей неокантианства и философии жизни. Для Хабермаса именно усилия этих направлений постклассической мысли стали прологом к работе по созданию современной герменевтиче-

ской платформы, которая, на его взгляд, демонстрирует сегодня свою продуктивность в гуманитарном и социальном познании, показывая настоятельную необходимость их единства.

Хабермас весьма позитивно отзывается об итогах построений теоретиков Баденской школы неокантианства В. Виндельбанда и Г. Риккерта, которые, как ему представляется, продуктивно продемонстрировали специфику наук о природе и наук о культуре. Он полагает, что именно обращение к аксиологической проблематике в свете трансцендентальной рефлексии позволило им продемонстрировать сам способ формирования предметности наук о культуре по контрасту с науками о природе, что также дает шанс постижения их логико-методологической специфики. Исторический опыт, таким образом, трактуется как сопрягающий универсально ценностно значимое с конкретно явленными в поле истории индивидуальными благами, которые «высвечиваются» в оценочных суждениях. Хабермас полагает, что способ формирования культурной предметности как заданной многообразием символических форм продуктивно раскрыл Э. Кассирер. Его наследие значимо сегодня как демонстрирующее неразрывность культурной предметности и языка ее выражения.

Методологические штудии Риккерта и Кассирера в области изучения специфики наук о культуре роднит, по Хабермасу, стремление объединить трансцендентальное сознание и принимаемые им эмпирические проявления, вне зависимости от того, представляют ли их исторически реализованные ценности или символические формы. «Риккерт склонен подчеркивать объективированные значения, в терминах которых ориентировано намеренное действие, в то время как Кассирер подчеркивает среду репрезентации, с помощью которой действующие субъекты воспринимают свой мир. Каждый по-своему понимает, что феномены исторического мира связаны с явлениями природы так же, как метафакты связаны с фактами», – резюмирует Хабермас [9, р. 24].

В ряду неокантианских авторов особая роль отводится им наследию М. Вебера, который, на его взгляд, показал роль идеально-типологического структурирования исторического опыта как предпосылки понимания и умозрительно-теоретического истолкования его неповторимо-уникального содержания. Он также выявил в полемике с Риккертом культурно-исторический характер обусловленности тех ценностей, которые определяют смысловое наполнение предметности опыта истории, задавая возможность многообразия рефлексивной оценки его событийного содержания.

Обобщения неокантианцев предстают, в прочтении Хабермаса, важной составляющей формирования осознания принципиальной «невещности» социокультурной реальности и сопричастности динамике ее становления субъекта, являющегося носителем исторического опыта. Они понимаются им во взаимосвязи с достижениями, принадлежащими академическому крылу философии жизни, и, прежде всего, Дильтею. Полемизируя с

Кантом и Гегелем, этот автор одновременно критически осмыслил герменевтику Ф. Шлейермахера и создал собственный вариант методологической стратегии наук о духе (см.: [1]). Ему принадлежит оригинальная трактовка исторического опыта, возникающая на базе трансцендентального осмысления психической активности субъекта, позитивно оцениваемая Хабермасом. Подобно Гадамеру и его учителю Хайдеггеру, чье учение он остро критиковал, Хабермаса подкупает в построениях Дильтея идея фундаментальной историчности человека, его опыта, сквозь призму которого реализуется его постижение событий мира, в котором он пребывает вместе с другими людьми. Несмотря на стремление многих социологов современности отбросить герменевтическую стратегию как своеобразный «пережиток» ненаучного по своим истокам теологического мышления, преодолеваемого «позитивным» знанием, Хабермас полагает подобного рода установку неправомерной, искажающей реальную картину построения социокультурного знания.

Все дело в том, что эмпирически доступный субъекту мир культуры, как верно замечает Хабермас, прибегая к терминологии К. Маркса, предстает при попытке его академического изучения как сформированный через коллективный праксис и его фиксацию в опыте в виде «второй природы». «Используя другую терминологию: естественнонаучные теории представляют себя в форме утверждений о фактах, тогда как факты, которые анализируют науки о духе уже включают сложную взаимосвязь между утверждениями и фактами. Факты первого и второго порядка соответствуют опыту первого и второго уровней: наблюдению и пониманию, причем понимание уже включает в себя восприятие репрезентативных знаков» [9, р. 24–25]. В приведенном фрагменте Хабермас говорит о том, что опыт фиксации природных явлений сопряжен с их непосредственной объективацией и констатацией данного, тогда как опыт, на который опирается гуманитарное знание, предполагает не только схватывание данного, но и рефлексивно выраженное в суждении отношение к таковому. В обоих случаях, как он полагает, дело не обходится без рассудочной работы и знаковой номинации, предполагаемых опытом. Знаковая номинация присутствует и в чисто формальной логико-математической сфере. При постижении природных явлений мы, по Хабермасу, сталкиваемся с опытом наблюдения, тогда как гуманитарное знание влечет обращение к опыту понимания, где так или иначе мы имеем дело с более многообразным и изначально несистематизированным потоком явлений, которые следует номинировать в языке и постигнуть с точки зрения смыслового значения. Исторический компонент понимания и его языковая выраженность предстают при подобном взгляде на опыт постижения феноменов культурного плана необходимыми предпосылками не только гуманитарного, но и социального познания. Именно поэтому Хабермас считает герменевтическую стратегию совсем не утратившей своей роли не только в исторических исследованиях, но и в социологии.

Х.-Г. Гадамер и Ю. Хабермас: два взгляда на роль исторического опыта

Интерес Хабермаса к возможности синтеза критической теории общества и методологической стратегии герменевтики возник после публикации основного труда Гадамера «Истина и метод» (1960) и ознаменовался в написании им для немецкого журнала «Философское обозрение» рецензии, посвященной этой книге, которая была опубликована в 1967 г., а затем стала достоянием англоязычного читателя в переводе, осуществленном десять лет спустя в 1977 г. Впоследствии та позиция, которую выстроил Хабермас по отношению к герменевтической платформе Гадамера, получила развитие в его произведениях и была, прежде всего, представлена в книге «О методологии социального познания», а затем и в ряде других его произведений. В силу критического восприятия гадамеровских идей, стратегия их переосмысления в ключе теории коммуникативного действия спровоцировала полемику между двумя авторами, которая сама по себе также привлекла внимание профессионалов и стала заметным событием истории современной философии. Отклик на диалог Гадамера и Хабермаса породил комментарии таких видных теоретиков, как К.-О. Апель, А. Вельмер, П. Рикёр и др. Эта полемика имела резонансный эффект хотя бы потому, что состоявшийся в формате философии Хабермаса синтез категориального аппарата неомарксизма и герменевтики диссонировал с базовой направленностью исканий М. Хоркхаймера и Т. Адорно.

Хабермас увидел практические и теоретические лимиты классического варианта критической теории общества Хоркхаймера и Адорно. Он был свидетелем того, что отцы-основатели Франкфуртской школы, по сути дела, утратили надежду на созвучие своих построений во второй половине XX в. чаяниям представителей коммунистического и рабочего движения, испытывавшего реальный кризис в условиях позднего капитализма и «общества потребления», и могли рассчитывать на их восприятие лишь в кругах «новых левых», экстремистски настроенных ниспровергателей капиталистических устоев на Западе. В странах «реального социализма» они и вовсе рассматривались как чужеродные подлинному марксизму «ревизионисты». В теоретическом плане их построения, впитавшие идеи младогегельянства, молодого Маркса и синтезировавшие их с построениями Ф. Ницше, М. Вебера и З. Фрейда, также казались многим профессиональным западным философам всего лишь платформой критики общества современного буржуазного тотального отчуждения, нечувствительной к исканиям новейших философских учений и опыту людей, живущих в условиях вызовов научно-технического развития. Апокалиптический настрой «Диалектики просвещения» не оставлял позитивных надежд на создание понимания актуальных проблем и был «герметичен» и неприемлем для диалога с иными философскими стратегиями.

Обращение Хабермаса к герменевтической платформе, как представляется, имело в целом своим побудительным моментом своеобразное

открытие им для себя важности исторического опыта как источника постижения непрестанно трансформирующейся во времени социокультурной реальности, ее философско-теоретического осмысления. Подобный теоретический подход предполагал критико-эпистемологическое, созвучное современности обоснование актуальности герменевтической платформы, равно как и видение ее роли для осознания нового статуса критической теории как инструмента постижения истории, запечатлеваемого в режиме диалогического поиска открытости ее intersубъективно значимого смыслового содержания. Конечно же, обращение к теме открытости опыта истории было связано и с изменением политического вектора развития неомарксизма от левого радикализма к либеральному реформизму, который стал доминировать, начиная с 70-х гг. минувшего XX столетия.

Подмечая основные черты ситуации, способствовавшей обращению Хабермаса к полемике с гадамеровским вариантом герменевтики, Д. Мендельсон справедливо полагает, что построения создателя теории коммуникативного действия мотивированы как социально-практическими, так и эпистемологическими побуждениями. «В дополнение к их эпистемологической роли, герменевтические понятия вошли в теорию Хабермаса также на более глубоком уровне. Возможно, наиболее отделяющим его от марксистской традиции в целом является предпринятая им попытка встроить герменевтически нагруженные категории intersубъективного плана в критическую теорию, такие, например, как язык, интеракция, коммуникация. Иными словами, Хабермас инкорпорирует герменевтические понятия не только на эпистемологически-методологическом уровне, но также встраивает их в свою философию истории и социальную теорию» [11, р. 47]. Подобная характеристика осуществленного Хабермасом философско-социологического синтеза выглядит вполне справедливой и обоснованной. К ней можно лишь добавить, что переосмысление им герменевтической платформы было связано с осознанием роли исторического опыта в качестве основания и стимула постоянной критико-теоретической реконцептуализации представлений об обществе и истории. Можно с уверенностью констатировать, что Хабермас в исканиях собственного варианта герменевтической платформы как стартовой точки критической теории общества и его исторической динамики шел, отталкиваясь от вынашиваемого им понимания задач современной эпистемологии, принимая во внимание необходимость синтеза итогов «лингвистического поворота» и различных версий «критики исторического разума» (см.: [3]).

Хабермас открыто говорит о том, что современное понимание роли исторического опыта сквозь призму герменевтической платформы должно сформироваться на базе осмысления проблем, поставленных феноменологией и инспирированных ею социологических построений, а также выдвинутых на авансцену академической рефлексии лингвистической философией и собственно философской герменевтикой как направлением, принимающим установки хайдеггеровской метафизики конечности. Обращение к

сравнительному анализу различных эпистемологических подходов должно, как представляется Хабермасу, подтвердить правильность принимаемого им тезиса о невозможности теоретизирования по поводу социокультурной реальности в ее диахронии и синхронии вне погружения в смысловой горизонт исторически заданного опыта, заключенного в языке.

Прежде всего, Хабермас вполне резонно очерчивает определенное сходство подходов к специфике постижения социокультурной реальности, наметившееся в феноменологии и лингвистической философии. Рассуждая об исканиях Э. Гуссерля, Хабермас полагает, что своеобразной кульминацией применения им трансцендентальной рефлексии явилось обнаружение «жизненного мира» как глубинного слоя сознания. А. Шюц осознал значимость его открытия «жизненного мира» для построения феноменологической социологии. Таким образом, опыт пребывания человека в конкретике культурной ситуации, обладающей временной и пространственной определенностью, запечатленный в обыденном языке, несущем поток intersubjectively значимых смыслов, обрел статус отправной точки конструирования представлений обобщественной реальности. С несколько иных позиций к весьма схожим выводам, по мнению Хабермаса, пришел и Л. Витгенштейн, создавая лингвистическую философию.

«Подобно Гуссерлю, Витгенштейн использует аналогию с горизонтом: каждая вещь, которая может быть воспринята оптически, дана в поле зрения, но мы не видим перспективу, телесно-центрированный взгляд видящего глаза, как таковой; она проявляется в горизонте того, что воспринимается. То же самое и с логикой языка; устанавливая логическую форму для всех мыслимых утверждений о том, что есть в мире, она также устанавливает структуры самого мира: "Границы моего языка означают границы моего мира" [9, p. 121], – заключает Хабермас, ссылаясь на «Логико-философский трактат» Витгенштейна. Витгенштейн периода написания этого произведения, как полагает Хабермас, обращаясь к ресурсам трансцендентальной рефлексии видит априорные основания постижения реальности в наличии «Я» и присущего ему мира, который задан логическими формами как своеобразной «арматурой» языка. Его убеждение в наличии подобной априорно-логической структуры языка оказывается впоследствии созвучным поискам универсального языка науки сторонниками логического позитивизма. Хабермас не приемлет построений сторонников логического позитивизма, в которых он видит попытку объективистского истолкования феноменов реальности. Поэтому для него значимо то, как Витгенштейн уходит от такого рода объективизма, обращаясь к постижению обыденного языка в ключе прагматики и семантики в ходе разработки им лингвистической философии. Именно на страницах «Философских исследований» прежняя констатация «мирности» реальных сознаний превращается в идею многообразия культурных миров, которые являются итогом существования многообразия языковых игр.

Однако наличие многообразия языков, коррелятивных жизненных формам, оставляет вопрос о способах их взаимосвязи. Каждый язык, если следовать логике Витгенштейна, выстраивается на основе присущего ему способа языковой игры. В таком случае можно представить любую культуру как некоторую уникальную целостность, существующую на базе естественного языка. Она соседствует с иными культурами, и такого рода сосуществование нельзя подчинить какой-либо универсальной логике в силу их уникальности. При этом остается вопрос о их взаимодействии и возможности обобщений металингвистического плана. Характерно, что Хабермас придерживается точки зрения, сообразно с которой Витгенштейн, справедливо подчеркивая многообразие культурных миров, оказывается не в состоянии навести мосты между ними, преодолевая границы. Его оппонентами выступают лингвисты, которые стремятся, подобно Н. Хомскому, Д.А. Фодору, Д.Д. Кацу и другим авторам, к поиску универсальных оснований языка на базе мета-построений. Размышляя о возможностях витгенштейнианского подхода к языку, Хабермас склонен принять доводы его критиков относительно невозможности в его границах рассуждать об общих чертах лингвистической репрезентации мира, что создает известные трудности и для использования подобной стратегии П. Уинчем в качестве основания социального теоретизирования. И все же Хабермас призывает, осознавая недостатки витгенштейнианской перспективы, не к ее отбрасыванию, а к критическому преодолению на пути осознания диалогической открытости исторического опыта, заключенного в несхожих языковых мирах. Не приемля объективистское и универсалистские видения языковой реальности, предложенные лингвистами-теоретиками, находящимися в оппозиции к Витгенштейну, равно как и гегелевский панлогизм, нивелирующий различия между конкретными жизненными формами, культурно-языковыми целостностями отдельных миров, Хабермас ищет собственную стратегию в переосмыслении идей герменевтики Гадамера. Правда, обращаясь к конкретным реалиям культурных миров в герменевтической открытости воплощенного в них опыта истории, ему достаточно трудно совладать с постоянно напоминающей о себе дилеммой существования наличных конкретных культурных форм и обобщения их усилием метарефлексии.

Гадамер интересен Хабермасу именно потому, что он, предполагая многообразие культурных миров, воплощающих в присущих им языковых формах уникальный исторический опыт, исключает ригидность и непроходимость границ между ними. Гадамером акцентируется роль переводческой деятельности, интерпретации в обеспечении возможности смыслового обогащения потока опыта существования субъекта во времени истории, который получает у него определение «герменевтического». Для него, как подчеркивал он сам в комментарии к предложенному Хабермасом прочтению созданного им учения, важным было поднять многослойную проблему перевода до уровня «модели языкового характера человеческого отношения к миру», продемонстрировав ее всеобщую философскую значимость, которая

ранее не была в должной мере отрефлексирована [6, S. 58]. Хабермас солидаризируется со стремлением Гадамера представить перевод в качестве антропологически всеобщего определения деятельности субъекта, призванного понимать иные культурные миры, сплавляя их горизонты с горизонтом того мира, в котором он обитает. Очевидно, что для Гадамера такое истолкование перевода как экзистенциального определения пребывания человека в своеобразном пространстве многомирия было связано не только с ассимиляцией выводов М. Хайдеггера, но и с прямым обращением к текстам В. Дильтея и Й. фон Вартенбурга, а также с параллельным освоением идейного арсенала диалогической философии, что он сам лично подтверждал, поясняя истоки собственной герменевтической стратегии. Это, в свою очередь, диктовало и принятие пафоса гегелевского преодоления границ в процессе рефлексивной духовной деятельности, сопровождавшегося отказом от субстанциализма панлогистского теоретизирования. Хабермаса вполне удовлетворяет гадамеровская интерпретация нефинитности герменевтического видения наращивания смыслового арсенала в процессе переводческого преодоления горизонтов культурных миров. Она позволяла одновременно преодолеть своеобразный «изоляционизм» видения их статуса в лингвистической философии Витгенштейна и десубстанциализировать трактовку Гегелем роли рефлексивного самообогащения духа, аккумулирующего опыт истории (см.: [4]). Тем не менее Хабермас не смог принять тех философских оснований, которые роднят построения Гадамера с метафизикой конечности Хайдеггера.

Соглашаясь со значимостью обращения Гадамера к теме постижения социокультурной реальности сквозь призму исторического опыта, Хабермас сразу же замечает, что для него источником такового выступает праксис межчеловеческого взаимодействия, а не эпистемологическая установка, унаследованная Гадамером из арсенала неокантианства и метафизики конечности Хайдеггера. «Гадамер, который происходит из марбургского неокантианства, не может допустить, чтобы остатки кантианства, закрепленные в экзистенциальной онтологии Хайдеггера, привели к последствиям, которые его анализ, тем не менее, предполагает. Он избегает перехода от трансцендентальных условий историчности к всеобщей истории, в которой эти условия конституируются» [10, S. 55], – замечает Хабермас. Если существование человека вершится в потоке традиции, то, по мысли Хабермаса, первичной реальностью выступает не онтологические константное, а сама ткань опосредования мысли, фиксируемая в языке – языковые структуры и эмпирические обстоятельства. Отправляясь от этого, можно понять и формирование предпосылок мысли, выступающих как априорные основания таковой, «предпонятий», если пользоваться гадамеровским философским языком. При этом, однако, подвергая внешней критике исходные онтологические основания герменевтической платформы Гадамера, Хабермас не вступает в спор относительно их существования. С позиций

рассуждений об онтически данном как первоначальной реальности, с которой мы встречаемся в опыте, вряд ли возможно вести полемику относительно априорных условий существования человека во времени, тех допущений метафизики конечности, которые были открыты Хайдеггером и приняты Гадамером в его герменевтической доктрине. Гадамер, как известно, идет в своем рассмотрении исторического опыта, именуемого им герменевтическим, от Дильтея и Йорка фон Вартенбурга к Хайдеггеру. Хабермас солидаризируется с ним в его фиксации исторического опыта в качестве исходного пункта осмысления социокультурного мира в гуманитарном и социальном познании, но принимает его, прежде всего, как некую онтическую данность, явленную в контексте праксиса, языка и феноменов социального порядка.

Принимая герменевтическую проблематику как методологически значимую, Хабермас отказывается обсуждать ее онтологические основания. В своем желании искать смысл прошлого и настоящего в перспективе герменевтического дискурса он движим стремление найти путь обновления неомарксистской критической теории, обрести эффективную стратегию борьбы с идеологией. Хотя в его работах представлен глубокий имманентный анализ многих аспектов герменевтики Гадамера как средства «налаживания мостов» между несхожими культурными мирами и свойственными им типами исторического опыта, Хабермас видит в ней, прежде всего, средство реализации эмансипаторного импульса, присущего праксису и реализующегося, в первую очередь в стремлении низвержения идеологических фантомов иллюзорного сознания. С таким пониманием задач герменевтики, ее работы с ресурсами исторического опыта решительно не согласен Гадамер.

Гадамер внимательно ознакомился с особенностями восприятия собственных идей Хабермасом и сформулировал свой ответ на его прочтение задач герменевтики в статье «О размахе и функциях герменевтической рефлексии» (1967), которая затем была опубликована в качестве главы его фундаментального труда «Философская герменевтика». «Я утверждаю, – пишет Гадамер, – что герменевтическая проблема универсальна и базисна для всего межчеловеческого опыта, как исторического, так и настоящего момента, именно потому, что смысл можно ощутить даже там, где он на самом деле не подразумевается» [5, р. 30]. Его подход к критике Хабермаса можно резюмировать так: герменевтика работает в ином универсальном регистре, предполагающем рефлексиию способа существования действенно-исторического сознания, заданного опытом конечности человеческого существования, тогда как трактовка понимания Хабермасом имеет своей целью критику властно-идеологического истолкования реальности, продуктов отчужденного ее постижения и освобождения от его влияния. Таким образом, два видения задач герменевтики и ее укорененности в историческом опыте ориентированы в принципиально-различных плоскостях. Наделение

смыслом оптического содержания исторического опыта вполне может состояться в ракурсе, намеченном Хабермасом, но, как вполне резонно замечает Гадамер, это направление, которое не учитывает универсального вектора герменевтической рефлексии, существующего автономно и невозможного вне принятия фундаментальных предпосылок метафизики конечности [5, p. 31].

Хотя истолкование Гадамером и Хабермасом задач герменевтической рефлексии и различно, Хабермас обнаруживает в аналитике своего коллеги тематическое поле, которое он считает значимым и способным обогатить его собственные размышления о роли понимания в постижении социокультурной реальности. Гадамер избирается Хабермасом в качестве своеобразного мыслительного союзника уже в силу того обстоятельства, что ему свойственна жестко сформулированная антипозитивистская установка в трактовке специфики социокультурных миров, аккумулирующих исторический опыт человеческих общностей [10, S. 46]. Хабермас одобрительно оценивает тезис Гадамера о способности языка репрезентировать интерсубъективно значимые реалии социокультурных миров сквозь призму исторического опыта. Критически воспринимая гадамеровское истолкование роли традиции и авторитета в процессе постижения мира, Хабермас одновременно достаточно позитивно относится к его истолкованию действенно-исторического сознания, сопрягающего прошлое и настоящее. Не встречают его критики и коллингвудианские мотивы построений Гадамера, задаваемое ими понимание минувшего как «прочитываемое» в свете современности. Гадамер, как известно, положительно воспринимал семантические идеи Витгенштейна, возникшие в границах его теории языковых игр как близкие его собственным взглядам. Он даже развивает тему обусловленности понимания ситуацией возможного «вторжения» события в сложившийся горизонт живущего в языке мировидения. Его влияние непредвиденно и порождает ответную реакцию и момент игры [5, p. 53–54]. Хабермас прибегает к сравнению обращения Гадамера к игровой проблематике с ее трактовкой в наследии Витгенштейна. Правда, он полагает, что Гадамер пошел значительно дальше Витгенштейна в понимании диалогической взаимосвязи культурных миров, обратившись к изучению способа контакта между ними, осуществляемого через перевод.

Рассуждая о достижениях Гадамера, Хабермас пишет: «В грамматических правилах Гадамер видит не только институционализированные формы жизни, но и границы горизонтов. Горизонты открыты, и они меняются; мы блуждаем в них, и они, в свою очередь, движутся вместе с нами. Эта гуссерлевская концепция предлагает способ подчеркнуть ассимилятивные и порождающие способности языка в отличие от его структурирующих достижений. Жизненные миры, установленные грамматикой языковых игр, не являются замкнутыми формами жизни, как предполагает монадологическая концепция Витгенштейна» [9, p. 147]. Постоянное смыслопорождение в свете исторического опыта, как показал Гадамер, оказывается работой по

актуализации содержания языкового сообщения как существующего внутри определенной традиции, так и рожденного за ее пределами. «Перевод по отношению к тому, что находится снаружи, и традиция по отношению к тому, что находится внутри, в принципе, должны быть возможны» [9, р. 149]. – заключает Хабермас. В конечном итоге, герменевтическая перспектива, обозначенная Гадамером, предстает, в его понимании, постоянным обогащением смыслового содержания исторического опыта через переводческое проникновение за грань сложившегося горизонта того культурного мира, в котором субъект как его носитель пребывает вместе с другими людьми. Это происходит в потоке действенно-исторического сознания, постоянно устремленного вперед, реализующегося через слияние горизонтов взаимодействующих миров, рефлексивное прочтение прошлого сквозь призму настоящего.

Хабермас, как и Гадамер, верит в значимость рефлексивного усилия, способного снять поклонение данности сознания, преодолевая «отчужденность» ригидных стереотипов познания и действия. Однако эта непрестанная рефлексивная активность носителя действенно-исторического сознания понимается ими отнюдь не одинаково. В их отношении к этому вопросу «срабатывает» различное видение традиции: если Гадамер, исходя из установки романтизма, говорит о необходимости принятия того полезного содержания, которым могут обладать предпосылки понимания, «предпонятия» и «предсуждения», то Хабермас, напротив, усматривает в подобном подходе пагубную антипросвещенческую и консервативную доминанту его воззрений. Хабермас видит в качестве основной критико-идеологическую функцию философии и социологии, призванную к разоблачению иллюзорных, «превращенных» форм сознания, идеологических фантомов, ведущих к превратному мировидению, ложному истолкованию социокультурных явлений. Возражая его истолкованию роли герменевтической рефлексии исключительно в духе неомарксистски окрашенной критики идеологии, Гадамер взвешенно и аргументированно отвечает, что его собственный подход совсем не исключает критики идеологии, но также ведет к глубинно-онтологическому измерению рефлексивной активности воплощенного в языке действенно-исторического сознания. Как полагает он, в свете герменевтической рефлексии выявляется и своеобразная односторонность критико-идеологической деятельности, уходящая своими корнями в просвещенческую веру во всеислие разума как своеобразный культурно-исторически объяснимый «предрассудок».

Рассматривая возможность критики предпосылок рефлексивной аналитики «предпонятий» и «предсуждений», Гадамер, по мысли Хабермаса, отказывается от возможностей, которые открываются для этого разнообразными методами, предполагающими обращение к эмпирическим данным. Так происходит, с его точки зрения, поскольку Гадамер в духе «антиметодологической» стратегии своего учения проводит прямую оппози-

цию явленной сквозь исторически меняющийся горизонт познания и инструментально-методологической деятельности исследователя. Отвечая ему, Гадамер замечает, что сам заголовок его программного труда «Истина и метод» не отрицает возможности использования различных методологических стратегий, но всего лишь акцентирует онтологические условия явленности истины в герменевтической процедуре [5, р. 26–27]. Хабермас же, на взгляд Гадамера, потратив массу усилий в борьбе с позитивистским эмпиризмом и технологически-инструментальными искажениями, овеществляющими исторический опыт, сам оказывается в «ловушке» объективистского «методологизма», который противоположен свободному рефлексивному поиску смысла.

Для Гадамера неприемлемо и утверждение Хабермаса о возможности создания в метапространстве дискурса «идеальной речевой ситуации», способствующей непредвзятому рассмотрению аргументов собеседников [8, р. 200–203]. Этот тезис ставит под вопрос его восхищение гадамеровским стремлением к «слиянию горизонтов» различных культурных миров через феномен перевода. Конечно, Хабермас вряд ли согласился бы с этим, ибо он верит в силу такого разрешения коммуникативных проблем, обретения итога, приемлемого для полярно ориентированных партнеров по диалогу. Однако ясно и то, что такого рода продукт идеального консенсуса отмечен печатью выведения для каждого из диалогизирующих собеседников за рамки конкретики исторического опыта пребывания в горизонте культурно определенного мира, а потому, как следствие, нуждается в контекстуализации в его границах.

Конечно же, истолкование Хабермасом герменевтической проработки исторического опыта логически завершается критической теорией общества и истории. Такой взгляд на перспективы герменевтики совершенно не совместим с ее пониманием Гадамером как философии рефлексивного смыслового мирозидания конечным человеческим существом на базе опыта пребывания в потоке истории. Герменевтика Хабермаса предстает средством социальной эмансипации, низвергающим идеологическое отчуждение. Такая задача рисуется Гадамеру несбыточной эмансипаторной утопией поиска идеального абриса неотчужденного состояния человеческого сообщества, в реализацию которой в реальности он не может поверить [5, р. 42].

Выводы

Центральным звеном дискуссии Хабермаса и Гадамера стала проблема герменевтического истолкования исторического опыта в гуманитарном и социальном познании. Ее обсуждение не утратило актуальности, до сих пор вызывая интерес многочисленных исследователей творчества этих авторов. Все дело в том, что, как показал Хабермас, рассмотрение опыта в посткантовской философии продемонстрировало его неискоренимо истори-

ческое измерение и неразрывную связь с постижением социокультурной реальности в ее синхронном и диахронном измерениях. Постклассическая философская мысль выявила роль исторического опыта в конституировании культурных миров, его лингво-семиотическую основу и связь с реалиями настоящего и минувшего, синтезируемыми традицией. Итогом ее развития в современную эпоху, характеризующую Хабермасом как «постметафизическая», явился вывод о существовании многообразия культурных миров, которые должны раскрыть свое смысловое содержание в процессе его перевода на язык интерпретатора, живущего в актуально существующей социокультурной ситуации. Именно открытие Гадамером универсальности герменевтической проблемы перевода было справедливо охарактеризовано Хабермасом как требующее дальнейшего пристального изучения в перспективе его значения не только для гуманитарных и социальных наук, но и для социальной практики.

Обсуждение Хабермасом и Гадамером темы герменевтической интерпретации исторического опыта приводит к постановке совокупности открытых вопросов, важных для современности. Прежде всего, в ее ходе выявилась дилемма онтологического ракурса герменевтического анализа и возможности его инструментализации в академическом социально-гуманитарном дискурсе и практическом познании, обслуживающем социальное действие. Герменевтическая рефлексия обнаруживает с очевидностью важность «прояснения» позиции интерпретатора и вытекающей из нее платформы объективации и репрезентации рассматриваемой предметности в языке. Остается дискуссионным и вопрос о возможностях и эффективности метадискурсивных допущений, способах их контекстуализации в актуальной ситуации того или иного культурного мира, к которому принадлежит интерпретатор. Опираясь на исторический опыт, герменевтическая рефлексия способна раскрыть основания любых концептуальных платформ и методологических стратегий, предостерегая от их гипостазирования. Об этом, как явствует из итогов полемики Хабермаса и Гадамера, нельзя забывать и при построении на герменевтической базе теоретических обобщений, обращенных к постижению общества и истории. Рефлексивные теоретические построения, направленные на истолкование реалий общественной жизни и истории, должны выстраиваться на основании принятия герменевтической открытости исторического опыта. Принятие на вооружение этой герменевтической платформы предостерегает социологов и гуманитариев от излишнего гипостазирования используемых ими стратегий теоретизирования, с тем чтобы самим не стать жертвами обличаемой ими в сочинениях своих оппонентов идеологизации и технологической инструментализации знания.

Список литературы

1. Ануфриева К.В. Исторический опыт и герменевтическая процедура в учении В. Дильтея // Вестник ТвГУ. Серия: Философия. 2020. № 2 (52). С. 249–265.

2. Губман Б.Л. Ю. Хабермас: история и коммуникация // Вестник ТвГУ. Серия: Философия. 2019. № 3 (49). С. 171–183.
3. Лингвистический поворот и историческое познание в западной философии XX-XXI века / под ред. Б.Л. Губмана и К.В. Ануфриевой. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2021. 304 с.
4. Dallmayr F.R. Borders or Horizons? Gadamer and Habermas // Chicago-Kent Law Review. Symposium on Philosophical Hermeneutics and Critical Legal Theory. 2000. Vol. 76, iss. 2. P. 825–851.
5. Gadamer H.-G. Philosophical Hermeneutics. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 1977. 243 p.
6. Gadamer H.-G. Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik, Meta-kritische Erörterungen zu «Wahrheit und Methode» // Hermeneutik und Ideologiekritik. Herausgegeben von Jürgen Habermas, Dieter Henrich und Jacob Taubes. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1971. S. 57–82.
7. Habermas J. An Awareness of What is Missing // An Awareness of What is Missing. Faith and Reason in A Post-Secular Age. Habermas J. et al. Cambridge: Malden; Polity Press, 2010. P. 15–23.
8. Habermas J. Moral Consciousness and Communicative Action. Cambridge: MIT Press, 1995. 225 p.
9. Habermas J. On the Logic of Social Sciences. Cambridge: MIT Press, 1988. 241 p.
10. Habermas J. Zu Gadamer's «Wahrheit und Methode» // Hermeneutik und Ideologiekritik. Herausgegeben von Jürgen Habermas, Dieter Henrich und Jacob Taubes. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1971. S. 45–56.
11. Mendelson J. The Habermas-Gadamer Debate // New German Critique. 1979. № 18. P. 44–73.

HISTORICAL EXPERIENCE IN HERMENEUTICAL PERSPECTIVE: JU. HABERMAS – H.-G. GADAMER DEBATE

B.L. Gubman, C.V. Anufrieva

Tver State University, Tver

The paper is aimed at the analysis of the historical experience problem in the format of Yu. Habermas - H.-G. Gadamer debate on the specifics and role of the hermeneutical platform in human understanding of the world. Despite the abundance of publications on this issue, the controversy between these two authors has not yet been considered in this perspective neither in Russian, nor in foreign academic literature. In the course of the analysis, it is revealed that the topic of hermeneutical interpretation of historical experience in social sciences and humanities was central when Habermas created his theory of communicative action that predetermined his interest in the legacy of Gadamer. Gadamer's discovery of the universality of the hermeneutical problem of translation was rightly assessed by Habermas as significant not only in philosophical terms, but also in the perspective of substantiating the practice of social sciences and humanities. The article examines the differences between the two authors in their

understanding of the value of historical experience and its hermeneutical interpretation, as well as the existing differences between Gadamer's ontological approach to this issue and the methodological one proposed by Habermas. In the course of the Habermas – Gadamer debate, as shown in the article, a thematic field of hermeneutical interpretation of historical experience was formed, which needs further close reflexive discussion.

Keywords: *historical experience, hermeneutics, ontology of human existence, cultural worlds, language, language games, translation, reflexive social theory, criticism of ideology.*

Об авторах:

ГУБМАН Борис Львович – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии и теории культуры ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», г. Тверь, Россия. E-mail: gubman@mail.ru

АНУФРИЕВА Карина Викторовна – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и теории культуры ФГБОУ ВО «Тверской государственный университет», г. Тверь, Россия. E-mail: carina-oops@mail.ru

Authors information:

GUBMAN Boris Lvovich – PhD, Professor, Head of the Department of Philosophy and Theory of Culture of Tver State University, Tver, Russia. E-mail: gubman@mail.ru

ANUFRIEVA Karina Victorovna – PhD, Assoc. Prof., Dept. of Philosophy and Theory of Culture, Tver State University, Tver, Russia. E-mail: carina-oops@mail.ru