

ФИЛОСОФСКАЯ ПРОБЛЕМА ПОНИМАНИЯ: ОТ КЛАССИКИ – К СОВРЕМЕННОСТИ

Часть 2. Понять Другого: эволюция проблемы понимания в естественных, социальных и гуманитарных науках*

В. В. Феррони

Воронежский государственный университет

Поступила в редакцию 16 января 2014 г.

Аннотация: статья является продолжением исследования эволюции проблемы понимания от античности и средневековой экзегетики до ее пост-модернистских интерпретаций. Данный раздел представляет историю и анализ приложения метода понимания к различным сферам научного знания.

Ключевые слова: понимание, герменевтика, философия текста, феноменология понимания, понимание Другого, понимание и объяснение, интерпретация, методология науки.

Abstract: this article provides the second part of the wide study of the comprehension problem and its evolution from antiquity and exegetics of Middle Ages to its postmodernistic derivations. The fragment published here presents the history and analysis of different applications of comprehension to the various spheres of knowledge.

Key words: comprehension, hermeneutics, philosophy of text, phenomenology, comprehension of «Another», understanding and explanation, interpretation, scientific methodology.

Задачу включения понимания в методологию естествознания пытался решить К.-О. Апель. Приложение же феноменологических методов к социальным исследованиям стало одним из приоритетов философии А. Шюца.

К.-О. Апель начинает с критики неопозитивизма, который, по мнению философа, страдает односторонностью, выражающейся в игнорировании культурно-исторических предпосылок научного познания, без которых (вспомним Хайдеггера!) само это познание не в состоянии осуществиться, так как подобным образом логико-семантический анализ языка науки (основная задача неопозитивистов) оказывается неизбежно искажен редуccionией вышеуказанных предпосылок к знаковым структурам самой науки. Получается, что наука тщится познать себя из себя же, как если бы обладала самостоятельным бытийным статусом, независимым от интенций человеческого сознания. Кроме того, аналитическая философия науки парадоксальным образом сосредоточивает свое внимание на языке науки, при этом зачастую игнорируя методы, сложив-

* Часть 1 настоящей работы см.: Вестник Воронеж. гос. ун-та. Серия: Философия. 2013. № 2 (10). С. 50–71.

шиеся в историко-филологических дисциплинах, хотя последние как раз и занимаются впрямую проблемами семантического анализа. Наконец, научное познание включает в себя не только отношение человека с природой, но и человека с человеком в рамках научного сообщества, равно как и в рамках взаимоотношения научного сообщества с обществом в целом, что актуализирует проблему понимания Другого.

Таким образом, проблема понимания приобретает универсальное значение, так как научный дискурс оказывается попросту неосуществим вне попыток решения данной проблемы. В качестве основания для включения гуманитарного знания в анализ науки и ее языка Апель рассматривает существование так называемых «интенциональных форм» высказываний, включающих личностное отношение к высказываемому факту, например: «Я верю, что на улице идет дождь». С позиции Апеля, если проблему понимания рассматривать как проблему осмысления всеобщего содержания научного знания конкретным субъектом, погруженным в данный историко-культурный контекст, тогда «предложения этого вида являются показателем возможности такого предприятия, как гуманитарно-исторические науки» [1, р. 5]. Если последние необходимы для обоснования естественных наук, то, в свою очередь, их собственная «легитимность» основывается на наличии «интенциональных высказываний», выражающих субъективное отношение человека к «внешним» по отношению к нему фактам и событиям, включающее переживания, оценки, и т.п. (Добавим, что, на наш взгляд, подобные «интенциональные высказывания» получают свою собственную легитимность в рамках отношения Я – Другой, так как субъективная оценка или переживание становятся «легитимными» лишь посредством речи или письма, всегда обращенных к Другому, даже в том случае если этим Другим являюсь Я сам, например, дневниковые записи или внутренняя исповедь.)

Проблему придания «интенциональным высказываниям» значения истинности пытался разрешить еще один из основоположников самой аналитической философии – Л. Витгенштейн. Согласно последнему, верифицировать подобные высказывания возможно, рассматривая интенциональные предложения не как повествующие о некоем событии в реальности, а как предложения, истинность которых соотносима с истинностным значением высказывания типа «А говорит, что А». Подобный подход, основывающийся на том положении, что «предложение – образ действительности; предложение – модель действительности, как мы ее себе мыслим» [2, 4.01], хотя «на первый взгляд, по-видимому, предложение – например, как оно напечатано на бумаге – не является образом действительности, о которой оно говорит» [2, 4.011], а, соответственно, предложения, говорящие о значении других предложений, субъект (принимаемый Витгенштейном как «граница мира», который, в свою очередь, представляет собой «совокупность фактов, а не вещей» [2, 1.1]), имеет дело не с вещами и не с фактами, которые описывают предложения, а с языком, «переодевающим мысли» [2, 4.002]). Согласно Витгенштейну, «человек обладает способностью строить язык, в котором можно выразить

любой смысл, не имея представления о том, как и что означает каждое слово» [2, 4.002]. Язык сам по себе есть не факт и не совокупность фактов, но условие их, фактов, осмысленности и значимости. Это предполагает существование иерархии метаязыков, каждый «вышестоящий» из которых выступает в качестве необходимого условия для установления значений и смыслов «нижестоящего». Однако, если у этой иерархии есть предел в виде совершенного мета-метаязыка (всеобщего языка науки, конструирование которого и было сверхзадачей логических позитивистов), то «предельный» язык сам не поддается конструированию, так как по определению он сам условие возможности любых языковых построений; если же такого предельного языка не существует, вся иерархия метаязыков опрокидывается в «дурную бесконечность» наращивания все новых «мета»-«мета»-уровней¹.

В последнем случае проект логического позитивизма и аналитической философии попросту бессмыслен; в первом же случае, как метко подмечает Апель, аналитическая мысль, стремясь избавиться от всяческих проявлений метафизики и трансцендентализма, сама прибегает к имплицитному трансцендентальному обоснованию, в котором место «всеобщего субъекта» занимает «всеобщий», логически совершенный, язык.

Согласно Апелю, подобная ситуация как раз и возникает благодаря игнорированию гуманитарных составляющих любой научной деятельности. Поэтому, во избежание латентного трансцендентализма и «дурной бесконечности» метаязыковых конструкций, ему представляется необходимым дополнить методологию естественных наук методами философской герменевтики, в противоположность пушкинскому Сальери «поверив гармонией алгебру»: гуманитарным пониманием – естественно-научное объяснение.

Подобного рода скрытый трансцендентализм, казалось бы, выступает в качестве препятствия для понимающих и интерпретирующих процедур, так как неявно предполагает априорность значений и смыслов, корящуюся в «предельном» мета-метаязыке. Однако здесь в качестве «союзника» методологии понимания выступает позитивистская идея о конвенциональном характере значений, которая расширяет горизонт чисто теоретического исследования, открывая его межчеловеческой коммуникации.

Именно здесь обнаруживается точка соприкосновения аналитической и герменевтической методологий. Ведь конвенции, принимаемые научным сообществом, являясь необходимым условием объективности

¹ Перед подобным парадоксом позже окажется и структурализм в своих поисках первичной по отношению ко всем прочим системы «пра-структурь», что точно подметил У. Эко: «Если Пра-Система на самом деле Структура Реального, то, по логике вещей, она должна присутствовать и быть различимой в любой своей поверхностной манифестации... Если структурный метод действительно опирается на Пра-Систему, тогда реальность, опознаваемая в качестве структуры, есть псевдореальность, и никакие структурные модели Истине ни к чему. Структурные модели только маскируют Истину» [3, с. 12].

знания, сами по себе неизбежно несут отпечаток субъективности. Таким образом, с точки зрения К.-О. Апеля, объяснение и понимание находятся в отношении одновременного взаимоисключения (за принятыми терминами закрепляется жесткое значение, не предполагающее интерпретации) и взаимоопределения (значения терминов, принятые в результате конвенции, вырабатываются, в том числе, посредством интерпретативных процедур в рамках научной дискуссии). Задача исследователя-герменевта в таком случае заключается в выявлении и изучении внутренних норм использования языка научным сообществом; норм, которые выступают в качестве предпосылок научной деятельности, сами будучи исключены из ее конечных результатов.

Таким образом, Апель расширяет границы методологии понимания, распространяя ее на исследование предпосылок естественно-научного объяснения. Однако в этом все-таки присутствует некоторая доля лукавства, так как та сфера, на которую Апель стремится распространить понимающие процедуры, хотя и действительно важна для понимания того, как функционирует наука в качестве общественного института или формы культуры, практически не относится к собственно внутринаучной методологии естествознания, интересы которого, придавая новые человеческие смыслы окружающему миру, сосредоточены на выявлении имплицитных связей и отношений, имеющих место в самой действительности, а не в голове ее исследователя. Все рациональные процедуры выработки научного знания направлены как раз на то, чтобы исключить субъективность, насколько это возможно, из данного смыслового пласта. Конечно, Апель прав в том, что окончательно оставить за скобками субъективный «жизненный мир» ученого невозможно; прав он и в том, что этот «жизненный мир» требует собственного исследования. Однако полагать, что результаты подобного исследования могут выступать в качестве одного из оснований научного познания, а понимание, стремящееся к множественности и «конфликту» интерпретаций, может определять ход научного исследования с его объяснительными процедурами, направленными на выявление причинно-следственных связей, стремящихся к единству (по крайней мере, в избранной для изучения области реальности), представляется несколько натянутым. Нам понятен критический пафос Апеля, направленный (вполне обоснованно) против проекта логического позитивизма; но данный проект сам продемонстрировал свою нерелевантность поставленной сверхзадаче, когда участник Венского кружка Гедель доказал знаменитые теоремы о невозможности одновременной полноты и непротиворечивости системы, что одновременно ставило крест и на возможности создания универсального метаязыка науки. Проблема была решена (точнее, снята) «внутри» самого рационально-научного дискурса, без привлечения интерпретативно понимающих процедур. Однако идея выявления скрытых предпосылок конструирования научного знания, способного продемонстрировать, что даже объекты естественно-научного познания оказываются имплицитно конструкторами сознания или культурного контекста, оказалась плодо-

творной для постструктуралистской и постмодернистской мысли, например, для исследований М. Фуко.

После того как Апель продемонстрировал диалектику объяснения и понимания, указав на то, что интерпретационные методы лежат в основании не только «понимающих» гуманитарных, но и «объясняющих» естественных наук, так как конвенциональный характер научного знания включает с необходимостью процедуру установления значений терминов посредством научной дискуссии, проблематичными становятся уже не только свободно интерпретируемые артефакты человеческой культурной деятельности, но и строго выверенный по определенным процедурам язык науки.

Одна из последних по времени попыток решения этой проблемы «безосновности» метода (и следующей из нее проблемы возможности коммуникации) была предпринята в рамках лингвистического направления аналитической философии американским ученым Д. Дэвидсоном. Опираясь на известную гипотезу Сепира-Уорфа, гласящую, что границы нашего мира определяются границами нашего языка, Дэвидсон как бы переворачивает ее, утверждая, что общая структура естественного языка в целом соответствует истинной картине мира. Это соответствие представляет собой онтологическое основание, на котором зиждется теория интерпретации. Реальность, таким образом, согласно Дэвидсону, представляет собой «сплав языка и интерпретации», из чего можно сделать вывод, что языковые структуры выступают в качестве некоего определяющего и ограничивающего фактора по отношению к представляющимся безграничными возможностям свободной интерпретации в ситуации отсутствия констант. Однако эти структурные границы подвижны, так как язык и мышление тесно связаны (Дэвидсон говорит о том, что утрачивший способность говорить одновременно утрачивает и способность мыслить), а картезианская концепция наличия в мышлении «ясных и отчетливых» «врожденных идей» в чистом виде давно является архаизмом. Иными словами, если универсальные константы отсутствуют в разуме, то их нет и в языке, и наоборот. И язык, и мышление, таким образом, предстают в качестве элементов интерсубъективной структуры общения. Так, Дэвидсон в основание своей онтологии кладет не мышление, а общение. Мысль вне коммуникации не существует; «мыслить значит общаться» [4, с. 25].

Поскольку каждый акт общения представляет собой событие, именно последнее лежит в основе человеческого бытия. В своем антикартезианском пафосе Дэвидсон доходит даже до утверждения об отсутствии у субъекта «личного мышления». То, что мы принимаем за последнее, есть некий эффект перманентного речевого взаимодействия с другими, погруженного в относительно постоянный, но, тем не менее, изменяющийся со временем контекст значений. Продолжая мысль Дэвидсона, можно заметить, что, видимо, рождение смысла, поиски которого представляют собой вечную цель понимания, происходит на стыке отдельной интерсубъективной коммуникации, с трудом поддающейся какой бы

то ни было фиксации и структурированию (отсутствие «личного мышления» в интерпертации самого Дэвидсона означает, помимо прочего, и то обстоятельство, что отдельный субъект в процессе коммуникации с другими не имеет возможности подвергнуть свои собственные восприятия строгому субъективному анализу – любая интроспекция неизбежно будет нести на себе отсвет самого коммуникационного процесса, а следовательно, след Другого) и относительно устойчивого и фиксируемого контекста значений.

Таким образом, Дэвидсон как бы снимает различие между объективными и субъективными смыслами и значениями: интересубъективный универсум, включающий в себя оба начала, оказывается всегда погруженным в герменевтическое знаковое пространство, «схвачен герменевтической сетью знаков» [4, с. 24].

Мы видим, что попытка вновь отыскать какие бы то ни было онтологические основания понимания и интерпретации вновь заводит в тупик – в поисках ограниченности и конечности снова обретаются безграничность и бесконечность; в поисках объективности снова смешиваются объективное и субъективное. По сути дела, Дэвидсон приходит к тому, что процесс понимания есть трехстороннее взаимодействие собеседников в ситуационном контексте, что является возвратом к треугольнику «автор–текст–читатель», где «автор» и «читатель» суть собеседники, а текст – «ситуация» их встречи.

Другой представитель лингво-аналитической философии Х. Патнэм предпринимает попытку обрести объективность понимания в сфере этического фундаментализма. По мнению Патнэма, схема Дэвидсона сколь универсальна, столь же и абстрактна, ведет к неразличимости отдельных конкретных концептуальных схем взаимодействия, обусловленных «здесь и сейчас» нравственными убеждениями коммуницирующих субъектов. Константность интересубъективности обнаруживается в моральной терминологии, несмотря на то что последняя сама зависит от изменений контекста, а следовательно, значима лишь в конкретных обстоятельствах места и времени. В противном случае неизбежным результатом анализа будет потеря референции, влекущая за собой потерю такого инструмента философского анализа, как конструирование. Поэтому, согласно Патнэму, в качестве онтологических оснований нового реалистического подхода к проблеме понимания необходимо рассматривать сферу убеждений, образующих устойчивый «моральный образ мира». Именно наличие оценочных (с точки зрения моральных убеждений) суждений отличает дискурс понимания от дискурса объяснения. А поскольку проблема понимания властно вторгается в объяснительный дискурс (вспомним идеи Апеля), то Патнэм выдвигает гипотезу о моральном обосновании любого знания.

Действительно, система убеждений («моральный образ мира») обладает, по крайней мере, в конкретном «хронотопе», относительно высокой степенью устойчивости (хотя и способна подвергаться изменениям). Кроме того, убеждения представляется возможным выявлять посред-

ством сложившихся в социологии и социальной психологии методов, т.е. «моральный образ мира» хотя бы частично поддается измерительным процедурам. Также можно отметить, что сам «моральный образ мира» представляет собой определенную реальность, а, кроме того, подобный подход открывает выход к множественности возможных, ограниченных в своих контекстуальных пределах, реальностей и миров. Однако попытка отыскать константы понимания в моральной сфере чревата моральной ангажированностью самого исследователя, так как никто из нас не способен стать над ситуацией в позиции внешнего наблюдателя. Будучи с неизбежностью включенными в процесс «понимания понимания», мы так или иначе являемся носителями определенных убеждений, оказывающих влияние на «объективность» понимания в целом. «Субъективность» же понимания в таком случае заключена в возможности принять или не принять моральную позицию Другого. Таким образом, мы оказываемся в новом «герменевтическом круге»: «объективность» понимания неизбежно предполагает нашу нравственную оценку («субъективную»), в то время как последняя предполагает принятие нравственной позиции собеседника, что, в свою очередь, «объективирует» «субъективные» убеждения Другого (в силу их разделяемости *мною*, принимающим их).

В результате лингво-аналитический подход к проблеме понимания в мысли Х. Патнэма приводит примерно к тем же результатам, что и герменевтический подход в философии Г.-Г. Гадамера. «Моральный образ мира», долженствующий стать отправной точкой понимания, обнаруживает значительное сходство с Гадамеровской концепцией «предрассудков» – установок предпонимания как необходимых условий понимания вообще.

Что касается социальных наук, то «понимающие» методы оказались здесь более релевантными, нежели в области естествознания, что и следовало ожидать. Если первоначально социология явилась позитивистским изобретением, созданным О. Контом по образу и подобию естественнонаучных дисциплин («социальная физика»), то после неокантианского разделения «наук о природе» и «наук о духе» социология попадает в разряд ценностно соотношенного знания (каковое является, согласно В. Виндельбанду, вотчиной «наук о духе»), что порождает попытки определить ее собственное пространство исследований. Так появляется «понимающая социология» М. Вебера, сосредоточившая внимание на исследовании смыслов социальных действий. При этом именно смыслы, а не непосредственные действия, подлежат рассмотрению в контексте истории как всеобщий фактор развития исторического процесса. Подобно тому, как в герменевтике Шлейермахера и Дильтея читатель-интерпретатор должен обнаружить свою «конгениальность» интерпретируемому автору и «угадать» (вспомним метод «дивинации»!) его замысел посредством «сопереживания»; подобно тому, как гуссерлевская интерсубъективность и феноменологическое понимание Другого зиждется на возможности представлять Я как если бы оно имело другое, но аналогичное его собственному, тело (по формуле «как если бы я был там»), понимающая со-

психология предполагает мысленную постановку себя на место Другого, с целью выявления не только внешних причинно-следственных связей внутри совокупности социальных действий, но и конкретных индивидуальных мотивов совершения того или иного действия. При таком подходе жесткие причинно-следственные связи сменяются на более гибкие коррелятивные отношения, учитывающие не только последствия социальных действий для поведения других, но и установку действующего на выбор тех или иных средств реализации своих устремлений.

Социальное действие определяется М. Вебером как такое «действие человека (независимо от того, носит ли оно внешний или внутренний характер, сводится ли к невмешательству или терпеливому приятию), если и поскольку действующий индивид или индивиды связывают с ним субъективный смысл» [5, с. 602–603].

Таким образом, социальное действие у М. Вебера выступает как наделенная субъективными смыслами целостная совокупность операций, ориентированная на ожидаемую реакцию других людей. При подобной трактовке для понимания открывается широкое поле деятельности, так как и субъективные смыслы, и ценности, определяющие выбор средств, и ожидаемая реакция, выступающая в качестве цели социального действия, требуют интерпретативных усилий из-за невозможности полного отождествления Я и Другого.

Понимание как метод предполагает ряд процедур – ступеней познания. На первой ступени требуется понять само объективное социальное действие; на второй – понять мотивацию действующего; на третьей, завершающей, – постичь собственный смысл действия через его связь с человеческими представлениями, ценностями и целями. Соответственно, акцент делается не столько на исследовании внешних последствий социального действия, сколько на его внутренних, переживаемых аспектах. Поскольку постижение внутреннего мира Другого никогда не возможно окончательно свести к набору рациональных процедур, акцент на субъективной стороне социальных отношений ставит исследователя лицом к лицу с иррациональным, которое также принимает участие в формировании мотивации социальных действий. Так, М. Вебер разделяет все множество возможных социальных действий на четыре типа: «традиционные», «аффективные», «ценностно-» и «целерациональные», причем первые два типа рассматриваются им как иррациональные. На наш взгляд, такое жесткое разделение на два сугубо рациональных и два иррациональных типа не совсем корректно. А. С. Кравец справедливо указывает на то, что «традиционное» социальное действие вполне может быть рационально мотивировано: «Вызывает возражение категорическое вынесение Вебером традиционного действия за пределы “осмысленного”. Все дело в том, что к традициям, существующим в какой-либо сфере общественной жизни, можно относиться как неосознанно, так и осознанно, принимая их в качестве ориентаций своих действий, либо действовать вопреки им, осознавая последствия такого действия... Если под традициями понимать аккумулялированный жизненный опыт какой-

либо группы или человечества, то никакое социальное действие не может так или иначе не соотноситься с существующей традицией... Лишь чисто подражательные действия лишены осмысленности со стороны действующего субъекта» [6, с. 55]. Можно добавить, что, в свою очередь, «ценностно-рациональное» действие в своей основе имеет, мягко говоря, не совсем рациональную мотивацию (в качестве которой, например, могут выступать ценности, сформированные иррациональной религиозной верой или квази-религиозными политическими убеждениями, как, например, у исламистских фундаменталистов, взрывающих себя и окружающих, дабы немедленно оказаться в раю в окружении десятков прекрасных гурий). Поэтому как чисто рациональное может быть рассмотрено только «целерациональное» действие, а как чисто иррациональное (а следовательно, постижимое только посредством «дивинации» или «переживания») – лишь действие «аффективное». При этом, поскольку любое, даже абсолютно целе-ориентированное рациональное действие зиждется на тех или иных ценностных предпочтениях, что отмечается и самим Вебером, и, соответственно, может быть эмоционально окрашено, иррациональный элемент присутствует во всех типах социальных действий, а пониманию открываются широчайшие возможности для толкований и интерпретаций.

Видимо, Вебер предполагал возникновение подобных сложностей, поэтому он вводит еще один инструмент исследования – понятие «идеального типа», который представляет собой специально упрощенный, обобщающий многообразие социальных действий и их мотиваций мыслительный конструкт, в эмпирической реальности не встречающийся, но позволяющий, подобно Кантовским «идеям чистого разума», систематизировать имеющийся у исследователя эмпирический материал. Так, Вебер считал, что «для целей научного анализа удобно рассматривать все иррациональные, определяемые аффектами элементы поведения как отклонения от концептуально чистого типа рационального действия» [7]. Этот методологический ход можно интерпретировать и как «страх» рационалиста, воспитанного в лоне неокантианской мысли, перед темным иррациональным истоком человеческого поведения, и как попытку объединить объяснительные (рациональные) и понимающие (включающие иррациональные элементы) методологические процедуры.

Однако преодоление понимающей социологией позитивистской установки на объяснение в пользу приоритетов интерпретирующих методов оказалось весьма плодотворным для дальнейшего развития социальных наук, породив (или, как минимум, оказав влияние на) феноменологическую социологию А. Шюца, этнопсихологическую школу (М. Мид), символический интеракционизм (Дж. Г. Мид), «социологию воображения» (Ж. Дюран), постмодернистский социологический проект (З. Бауман).

А. Шюц предпринимает попытку объединения принципов «понимающей социологии» и феноменологического метода Э. Гуссерля. В центре его внимания находится проблема соответствия объективных, конститу-

ируемых сообществом, и субъективных, конституируемых самим актором, смыслов, которыми наделяются те или иные социальные действия. А. Шюц отдает себе отчет в том, что, поскольку полная подстановка Я на место Другого невозможна (вспомним «аналогизирующий перенос» Гуссерля!), невозможно и полное, всеобъемлющее понимание его действий, их целей и мотивов. Однако это не исключает возможности релевантного понимания вообще. Как пишет исследовательница творчества А. Шюца Н. М. Смирнова: «Убежденная в бесплодности поисков всеобщих законов единственно верного понимания..., социальная феноменология анализирует условия, при которых практически значимое понимание возможно. При этом само понимание мыслится не как реконструкция данного, готового смысла, подлежащего «раскрытию», а как непрерывно длящийся процесс смыслотворчества (феноменологического конструирования), созидания новых смыслов по мере накопления субъективного опыта. Объективный же, относительно устойчивый смысловой каркас культурного сообщества выстраивается из социально одобренных образов субъективной интерпретации» [8, с. 1028–1029]. Феноменологическое конструирование предполагает необходимость исследования повседневности, так как именно повседневное мышление представляет собой систему конструируемых типов, позволяющую человеку более или менее адекватно ориентироваться в социальной реальности, а следовательно, понимать ее, практически равнозначно ее созиданию, так как понимание, как мы указывали выше, для А. Шюца представляет собой активный процесс смыслотворчества. Однако это творчество не представляется абсолютно свободным, так как intersubjectивное пространство повседневности существует и до нашей индивидуальной жизни. Поэтому любая интерпретация мира базируется на так называемом «knowledge at hand» – «подручном знании» (вспомним Хайдеггеровскую «подручность» (Zuhandenheit), – представляющую особую сторону бытия орудия, проявляющуюся в его отсутствии при необходимости воспользоваться им) – предшествующем любой нашей интерпретации «знакомстве с миром», формируемом либо нашим индивидуальным опытом, либо взаимодействием с другими в результате воспитания или обучения. Именно с этим, далеко не всегда отрефлектированным «подручным знанием» мы соотносим весь последующий опыт. Иными словами, «подручное знание» выступает в качестве предзаданной, как бы само собой разумеющейся, схемы нашего понимания мира (хотя эта схема может быть сама подвергнута рефлексии, т.е. поставлена под сомнение и пересмотрена).

Как пишет сам А. Шюц: «Такой опыт включает в себя представление о том, что мир, в котором мы живем, – это мир объектов с более или менее определенными качествами. Среди этих объектов мы движемся, испытываем их сопротивление и можем на них воздействовать. Но ни один из них не воспринимается нами как изолированный, поскольку изначально связан с предшествующим опытом» [9]. Этот опыт является основанием структурирования повседневности, так как мы постоянно и, чаще всего, неосознанно, воспринимаем внешний мир в его открытом

горизонте, т.е. склонны воспринимать будущие переживания как похожие на уже известные и типизированные «подручным знанием». Таким же точно образом мы переносим наши собственные черты на сходные объекты, т.е. на других людей (что опять же напоминает «аналогизирующий перенос» Гуссерля), верифицируя или фальсифицируя подобное ожидание соответствий при помощи действительного опыта. Поскольку в повседневности (в отличие от установки на научное исследование) наше сознание действует избирательно, выделяет из многообразия окружающей реальности лишь существенные для нашей установки черты (а они, в свою очередь, определяются пространством «подручного знания», представляющегося самоочевидным), мы, таким образом, производим типизацию окружающих объектов и их свойств и отношений. Те свойства объектов, которые *меня* в данный момент не интересуют, *я* оставляю «за скобками» как «нерелевантные» наличной ситуации («биографически детерминированной среде»). «Релевантность» здесь определяется конкретными возможностями будущей деятельности каждого, ориентированными на «наличную цель».

Но если бы дело ограничивалось только тем, что «наличная цель» оправдывала бы «релевантные» ей средства (в горизонте, задаваемом «подручным знанием»), тогда было бы невозможно понимание Другого. Поэтому нам следует признать, указывает А. Шюц, что наш мир принадлежит не только нам самим, а изначально «является интересубъективным миром культурь», что предполагает не только производство собственных смыслов, но и «считывание» смыслов, полагаемых другими. Смысловой универсум культуры формируется и манифестируется в социальных действиях всех людей, что создает ощущение ее (культуры) историчности, представляющей «осадоку» деятельности человеческих субъектов. Поэтому понимание соотносимо с целями деятельности Других: не зная предназначения той или иной вещи, знака или общественного института, невозможно понять вложенные в них смыслы. Это положение напоминает идеи М. Флациуса, который, как мы указывали выше, утверждал, что понимание смысла текста зависит от знания цели его создания, с той лишь разницей, что понятие «текста» здесь распространяется на всю социокультурную действительность.

Поэтому применительно к структурам повседневности понимание предполагает диалектическое соотнесение установки на всеобщую познаваемость объектов мира, с одной стороны, и знание того обстоятельства, что один и тот же объект «переживается» разными людьми в их «биографически детерминированной ситуации» по-разному (т.е. имеет различные значения), – с другой. Чем в большей степени индивидуальные «биографически детерминированные ситуации» соотносятся между собой, тем выше вероятность и уровень понимания.

Иными словами, для понимания в подобном смысле необходимо хотя бы частичное совпадение системы релевантностей, определяемых общностью наличных целей. Те, кто разделяет с нами нашу систему реле-

вантностей, формируют «мы-группу», или «ближний круг», в котором Я и Другой непосредственно соотносятся через обоюдное внимание друг к другу и взаимодействие. Те, чья система релевантностей не соотносима с нашей, формируют «вы-группу», или «дальний круг», в котором отсутствует подобная взаимосоотнесенность. Если социальные действия могут иметь место (пусть хотя бы в форме конфликта) между представителями как «ближнего», так и «дальнего круга», то понимание их субъективного смысла по отношению к «дальному кругу» существенно затруднено, если и вовсе невозможно. Так, понимание смыслов повседневной социальной деятельности человека, ограниченное степенью принадлежности к «ближнему кругу», обусловленной, в свою очередь, совместными переживаниями в процессе проживания жизни (сходством «биографической детерминации»), и, следовательно, никогда не достижимое вполне, так как невозможно прожить две жизни, абсолютно тождественные друг другу, становится чем-то вроде кантианского «категорического императива», к следованию которому необходимо постоянно стремиться, но достичь окончательного результата не представляется возможным. Понимание предстает в качестве бесконечного процесса, цель которого, формирующая его систему релевантностей, оказывается заключена в нем самом. Ход и результативность этого процесса, в конечном счете, зависит от «временной общности», под которой А. Шюц подразумевает совместное протекание не только внешнего, хронологического, но и внутреннего, субъективного, времени, что означает соучастие в единой «биографической ситуации», которое определяет единство «переживаний» участников процесса понимания. Понять Другого – значит в таком случае сконструировать «типичный способ деятельности, типичные, лежащие в его основе мотивы, установки типа личности. Другой и его действия, недоступные моему непосредственному наблюдению, объясняются при этом как простые примеры, образчики данного типа личности» [9]. Иными словами, понимание – это процесс некоего, если можно так выразиться по аналогии с гуссерлианским термином, «аналогизирующего конструирования», где в качестве основания для аналогии берется гипотетическое сходство «переживаний» участников данного процесса, подвергаемое идеализации посредством типизации. При этом типизируя Другого, я самим этим актом подвергаю типизации и себя, соотносясь мысленно с той или иной «мы-группой». В этом обстоятельстве процесса понимания берет начало теория «символического интеракционизма», стремящегося (в особенности, в рамках его так называемой «Чикагской школы») к объединению понимания социальных действий и понимания текстов, рассматривая первые в измерении их языкового выражения. Символический интеракционизм полагает, что реальность конституируется не непосредственными социальными действиями, а фундирующими их «символическими интеракциями», которые представляют собой «действия на основе значений». Источником данных значений выступают интерпретации, а следовательно, при смене интерпретаций изменяется и весь мир. Сим-

волический интеракционизм принимает идею Шюца о том, что мы живем в горизонте предзаданных нам значений, но горизонт нашего мировосприятия, а следовательно, цели наших социальных действий, по мнению представителей этого направления, задаются не типизацией социокультурной действительности в соответствии с этими предзаданными значениями, а пониманием самих этих значений. Под пониманием подразумевается применение предзаданных значений, говоря словами Шюца, к «биографически детерминированным ситуациям», их взаимоотношение. Соответственно, понимание всегда есть интерпретация предзаданных значений на основе «биографической ситуации», а не наоборот, подведение «биографической ситуации» под определенный тип предзаданных значений. Таким образом, схема Шюца выворачивается наизнанку, что, однако, открывает новый горизонт возможностей для понимания Другого, интерпретированного как набор символов, подлежащих прочтению. Иными словами, Другой в рамках социального взаимодействия предстает перед нами как «текст». Поскольку в социальном действии Другой так же активен, как и Я сам (в отличие от фиксированного текста, например, книги), социальные символы представляются не просто знаками, несущими некую информацию, но являются и разновидностями самих социальных действий. Таким образом, не только я, понимая, интерпретирую социальную реальность, но и *другие* участники этой реальности постоянно переинтерпретируют *меня*. Поэтому важнейший фактор понимания – взаимоприспособление различных «ракурсов» видения реальности, предполагающее возможность мгновенной «переоценки ценностей» через принятие роли Другого. Само исследование социальных взаимодействий, с этой точки зрения, тоже включено в процесс конституирования социальной реальности в качестве одного из возможных модусов подобного взаимоприспособления. Проще говоря, для прагматичных американских исследователей (кстати, одним из источников символического интеракционизма, наряду с социальной феноменологией Шюца, стал прагматизм в его «инструменталистской» версии, представленной Д. Дьюи) понимать – значит избирать определенные стратегии действия.

Если на почве прагматичной американской мысли понимание, в конечном счете, стало рассматриваться как действие, то в то же время европейская мысль сосредоточила свое внимание на концепции понимания как диалога, одним из основоположников которой стал русский философ и филолог М. Бахтин. Так, проблема понимания возвращается в лоно собственно гуманитарного знания.

Для Бахтина, профессионального филолога, проблема понимания неразрывно связана с проблемой отношения автора и читателя, задачей которого является как можно более глубокое проникновение в авторский замысел. При этом Бахтин мыслит отношение «писатель/читатель» не как исследование уже наличных в тексте смыслов, которые читателю необходимо расшифровать. Он рассматривает процесс чтения по аналогии с ре-

чевым общением, диалогом, понимая диалог в платоновском смысле² – как обмен не только репликами, но сложившимися мнениями. Однако если у Платона целью диалога было выявление Единой истины, то, по М. Бахтину, – выявление соотношения позиций участников диалога, которые могут как прийти к соглашению, так и вступать в конфликт. «Слушающий, воспринимая и понимая значение (смысловое) речи, одновременно занимает по отношению к ней активную ответную позицию: соглашается или не соглашается с ней..., дополняет, применяет ее, готовится к исполнению и т.п.; и эта ответная позиция слушающего формируется на протяжении всего процесса... понимания с самого его начала.... Всякое понимание живой речи... носит активно-ответный характер..., всякое понимание чреват ответом...: слушающий становится говорящим.... Пассивное понимание значений слышимой речи – только абстрактный момент реального целостного активно-ответного понимания, которое и актуализируется в последующем реальном громком ответе» [10, с. 259–260].

Становится ясным, что для Бахтина представляется неприемлемым формальный анализ текста, отказывающийся от анализа речи в пользу исследования структур языка, в стиле Ф. де Соссюра. Согласно последнему, любое речевое высказывание представляет собой лишь «свободную комбинацию форм языка», с чем категорически не согласен М. Бахтин. Русский ученый считает, что высказывание сродни *поэтике*, который воспроизводим по форме, но неповторим по своему внутреннему смыслу. Всякий речевой акт («высказывание»), хотя и выступает в контексте культурных практик, тем не менее, по Бахтину, к этим практикам до конца не сводится. Иными словами, высказывание не есть описание некой данности, а акт сотворения нового, который, однако, невозможен без чего-то данного. «Все данное преобразуется в созданном» [11, с. 260].

Однако смысл высказывания не сводится исключительно к его неповторимости, ибо тогда понимание (в особенности, текстов, автора и читателя которых разделяет история) было бы попросту невозможным. Тем не менее мы уже отмечали, что «созданное» не существует без «данного», поэтому понимание включает в себя «предзнание» о контексте появления высказывания. Иными словами, любое высказывание коренится в «данности», но не сводимо к ней. Отсюда, согласно М. Бахтину, следует, что «высказывание – это не условная единица, а единица реальная, четко отграниченная сменой речевых субъектов, кончающаяся передачей слова другому...» [11, с. 263]. Так внутри любого текста, состоящего из «реальных высказываний» автора, открывается пространство для диалога автора и читателя, без которого невозможно адекватное понимание. При этом текст (литературного произведения) выступает в качестве контекстуального обрамления данного диалога. Любое предложение, требующее понимания, обретает полноту смысла только внутри контекста,

² Конечно, имеется в виду не поздний Платон периода написания громоздкого текста «Законов», в котором диалогичность присутствует лишь формально, так как его основной персонаж – Афинянин – ведет назидательные речи, а его собеседник Клиний лишь ему поддакивает.

в целостности высказывания. Поэтому «отвечает» читатель не на конкретное предложение, а на целостное высказывание, в контексте которого отдельное предложение выступает в качестве элемента целого.

Для М. Бахтина сам язык в целом имеет диалогическую природу, так как каждое слово языка существует, по крайней мере, в трех аспектах: как нейтральное слово языка, как «чужое» слово Другого, произнесенное в контексте чужих высказываний, и, наконец, как *мое* слово, помещенное *мною* самим в контекст определенной ситуации, конкретного намерения, личностной экспрессии. Поэтому в процессе решения проблемы понимания невозможно отказаться от оценочных суждений индивидуального человека, по аналогии с требованиями естественно-научных дисциплин. Любой акт понимания всегда несет на себе отпечаток личности участника диалога, что не исключает аналитического расчленения процесса понимания на отдельные акты. Эти акты в конкретном процессе понимания нерасторжимо слиты, что не исключает возможности их мысленного выделения. По Бахтину, можно выделить следующие элементы понимания: «психофизиологическое восприятие физического знака»; «узнание его (как знакомого или незнакомого)»; «понимание его значения в данном контексте (ближайшем и более далеком)»; «активно-диалогическое понимание (спор-согласие)» [12, с. 381]. Последний элемент, в свою очередь, подразумевает «включение в диалогический контекст» и «оценочный момент в понимании и степень его глубины и универсальности».

Контекстуальный характер понимания указывает на то, что в его процессе необходимо постоянно соотносить текст с другими текстами. Таким образом, любое произведение оказывается не равно собственному тексту, а включает также «музыку интонационно-ценностного контекста, в котором оно понимается или оценивается» [12, с. 391]. Причем этот контекст постоянно меняется соответственно эпохам восприятия, поэтому любое прочтение текста уже есть его интерпретация. Ни один текст, таким образом, не может быть понят раз и навсегда абсолютно точно, так как письменное выражение языка нельзя оторвать от речи без утраты контекстуальности, что, в свою очередь, влечет за собой утрату коммуникативности и распад диалогичности. Равным образом невозможно и создание единственно верного «языка языков», в котором план выражения и план содержания полностью бы совпадали друг с другом и в котором отсутствовала бы диалогичность, так как всякий вопрос уже заключал бы в себе ответ.

Для Бахтина понимание представляется невозможным вне диалогичности, и мыслитель, будучи последовательным, подводит под диалогическую концепцию понимания онтологические основания почти религиозного характера. Согласно Бахтину, индивидуальное, конечное Я сохраняется посредством спасения души, которая интерпретируется как дарение себя Другому. Поэтому обретение собственной личности возможно только посредством несамотождественности, выхода за пределы себя («поступка»), прорыва к уникальности Другого. Лишь в со-бытии

с Другим происходит самоутверждение духа, которое, таким образом, интерпретируется как творческий акт преобразования «данного» в «созданном», что, как уже было отмечено выше, является неотъемлемой чертой диалога. Диалог, таким образом, и есть со-бытие, творящее личность и культуру, которые оказываются нерасторжимо связаны между собой. При этом культура понимается не столько как данность, сколько как со-зидание в процессе диалога с Другими; «культура есть там, где есть две (как минимум) культуры, и что самосознание культуры есть форма ее бытия на грани с иной культурой» [13, с. 85]. Культура, как и личность, обретает и хранит собственную уникальность и определенность только в диалогическом общении, в своей соотнесенности с Другим. Таким образом, как отмечает С. Аверинцев, «диалогические отношения... – это почти универсальное явление, пронизывающее всю человеческую речь и все отношения и проявления человеческой жизни, вообще все, что имеет смысл и значение... Где начинается сознание, там ... начинается и диалог» [14, с. 115]. Диалог – шире общения, он есть смыслотворчество и смыслопонимание в пространстве между Я и Другим.

Однако, несмотря на эстетическую привлекательность и гуманистический пафос диалогической концепции, у нее наличествует ряд своих «болевых точек». Например, в ней не учитывается возможность сознательного культурного отказа от диалога; образ Другого рассматривается как изначально открытый для общения, между тем Ж. Бодрийяр отмечает, что Другой не есть исключительно, или даже по преимуществу, собеседник – «Другой – это тот, чьей судьбой мы становимся, не сближаясь с ним в качестве собеседника, но окружая его подобно тени... Другой – это совсем не тот, с кем вы общаетесь, это тот, за кем вы идете, и тот, кто идет за вами. Другой никогда не становится Другим естественно и непринужденно: его надо сделать таковым, соблазняя его и делая чуждым самому себе, даже уничтожая его при этом, если нет иного выхода.... Отличие, чужеродность, которую невозможно понять, – таков секрет формы и своеобразия существования Другого» [15, с. 236–237]; кроме того, понимание всей концепции становится более-менее адекватным только в квази-религиозном контексте «спасения души». Что же касается диалогичности как основания понимания текстов прошлого, то как-то остается за скобками то обстоятельство, что читатель волен сколь угодно свободно вопрошать автора, но «ответы» неизбежно будут ограничены рамками контекста вопрошаемого текста. Получается, что перед пониманием возникает еще одна проблема: как возможно со-бытие (без которого нет ни диалога, ни понимания), «встреча» «читателя» и «автора», изначально пребывающих в различных, не редуцируемых друг к другу историко-культурных контекстах?

На данный вопрос попытались ответить крупнейшие представители герменевтики второй половины XX в. Г.-Г. Гадамер и П. Рикёр, а также менее известный отечественному читателю Э. Бетти, перебросившие мост от классического понимания *понимания* к его современным и пост-современным интерпретациям.

(Продолжение следует).

Литература

1. *Apel K.-O.* Analytic Philosophy of Language and the Geisteswissenschaften / К.-О. Апель. – Dordrecht : Reidel, 1967. – IX. – 63 p.
2. *Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат / Л. Витгенштейн // Философские работы : в 2 т. – М. : Гнозис, 1994. – Т. 1. – 612 с.
3. *Эко У.* Отсутствующая структура / У. Эко. – СПб. : Петрополис, 1998. – 432 с.
4. Американский философ : беседы с Куайном, Дэвидсоном, Патнэмом, Нозиком, Данто, Рорти, Кейвлем, МакИнтай-ром, Куном / пер. с англ. – 2-е изд., перераб. – М. : Гнозис, 1999. – 208 с.
5. *Вебер М.* Избранные произведения / М. Вебер ; пер. с нем. – М., 1990. – 808 с.
6. *Кравец А. С.* «Понимающая социология» М. Вебера / А. С. Кравец // Вестник Воронеж. гос. ун-та. Сер.: Философия. – 2010. – № 2. – С. 31–56.
7. *Швырев В. С.* Идеальный тип / В. С. Швырев // Новая философская энциклопедия / Ин-т Философии РАН. – М. : Мысль, 2010. – Режим доступа: ph.ras.ru/elib/1147.html
8. *Смирнова Н. М.* Альфред Шюц на книжной полке / Н. М. Смирнова // Шюц А. Избранное : мир, святиющийся смыслом. – М. : РОССПЭН, 2004. – 1055 с.
9. *Шюц А.* Структура повседневного мышления. Повседневное мышление как система конструируемых типов / А. Шюц // Социологические исследования. – 1988. – № 2. – Режим доступа: <http://www.countries.ru/library/texts/shutz.htm>
10. *Бахтин М.* Автор и герой : к философским основам гуманитарных наук / М. Бахтин. – СПб. : Азбука, 2000. – 336 с.
11. *Бахтин М.* Эстетика словесного творчества / М. Бахтин. – М. : Искусство, 1979. – 424 с.
12. *Бахтин М.* К методологии гуманитарных наук / М. Бахтин // Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. – М. : Искусство, 1979. – С. 381–393.
13. *Библер В. С.* Михаил Михайлович Бахтин, или Поэтика и культура / В. С. Библер. – М. : Прогресс, 1991. – 176 с.
14. *Аверинцев С. С.* М. М. Бахтин как философ : сб. статей / С. С. Аверинцев [и др.] ; Рос. академия наук, Ин-т философии. – М. : Наука, 1992.
15. *Бодрийяр Ж.* Прозрачность зла / Ж. Бодрийяр. – М. : Добросвет, КДУ, 2006. – 258 с.

Воронежский государственный университет

Феррони В. В., кандидат философских наук, доцент кафедры онтологии и теории познания

E-mail: sevaferroni@gmail.com

Voronezh State University

Ferroni V. V., Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor of the Ontology and Epistemology Department

E-mail: sevaferroni@gmail.com