Афанасьевский В. Л.

СТРАТЕГИИ "БЕЗГРАНИЧНОГО И ОГРАНИЧЕННОГО ТОЖДЕСТВА" В РЕШЕНИИ ПРОБЛЕМЫ ПОНИМАНИЯ: ВОЗМОЖНОСТЬ СИНТЕЗА

Адрес статьи: www.gramota.net/materials/1/2009/7-1/1.html

Статья опубликована в авторской редакции и отражает точку зрения автора(ов) по рассматриваемому вопросу.

Источник

Альманах современной науки и образования

Тамбов: Грамота, 2009. № 7 (26): в 2-х ч. Ч. I. С. 8-13. ISSN 1993-5552.

Адрес журнала: www.gramota.net/editions/1.html

Содержание данного номера журнала: www.gramota.net/materials/1/2009/7-1/

© Издательство "Грамота"

Информация о возможности публикации статей в журнале размещена на Интернет сайте издательства: www.gramota.net

Вопросы, связанные с публикациями научных материалов, редакция просит направлять на адрес: almanac@gramota.net

СТРАТЕГИИ «БЕЗГРАНИЧНОГО И ОГРАНИЧЕННОГО ТОЖДЕСТВА» В РЕШЕНИИ ПРОБЛЕМЫ ПОНИМАНИЯ: ВОЗМОЖНОСТЬ СИНТЕЗА

Афанасьевский В. Л.
Самарский государственный экономический университет

Кроме радикальных способов решения проблемы понимания в европейской философии XX века (См.: Афанасьевский В. Л. Понимание как эффект «безграничного тождества» // Вестник Самарского государственного экономического университета. 2006. № 1 (27). С. 155-159; Он же. Проблема понимания в свете стратегии «ограниченного тождества» // Там же. 2007. № 10 (36). С. 120-128), предпринимались попытки осмыслить проблему понимания, сочетая элементы двух радикальных стратегий: стратегии, основанной на предпосылке «безграничного тождества», применительно к пониманию знаков (языка) и пониманию другого сознания, и стратегии, которую можно условно обозначить как стратегию «ограниченного тождества». Последовательное проведение стратегии «ограниченного тождества» в решении проблемы понимания сужает поле феноменолого-герменевтического исследования до конкретного жизненного мира, а претензии на истинность/общезначимость результата ограничены структурой герменевтического круга. Такая перспектива оказалась неприемлемой для большинства представителей этой традиции (в том числе и для самого М. Хайдеггера в поздний период его творчества), но игнорировать аргументы в пользу такого подхода также не представлялось возможным. Это привело к появлению новой стратегии решения проблемы понимания, в которой представлено стремление сохранить основы стратегии «ограниченного тождества» и избежать результатов ее последовательного проведения. Феноменологический постулат о незыблемости смысла ограничивается здесь рамками общего жизненного мира, который в некоторых случаях связывается с традицией (Г.-Г. Гадамер), в других - с социальными структурами (Ю. Хабермас). Таким образом, *неявно сохраняется предпосылка, согласно которой понимание выступает как общечеловеческий способ бытия* (Г.-Г. Гадамер, Ю. Хабермас, К.-О. Апель), что приводит к определенным противоречиям в программах данных представителей феноменолого-герменевтической традиции философствования. В данной статье представляются варианты такой стратегии.

Одним из них является философская герменевтика, в которой сохраняется апелляция к внутренней общности субъектов, гарантируемой не только наличием традиции, но и всеобщностью разума. В основе философской герменевтики лежит попытка осуществления синтеза экзистенциальной герменевтики М. Хайдеггера с герменевтической традицией, ведущей свою историю от средневековья. В этом случае понимание сохраняет статус основополагающей характеристики человеческого существования (как это было в стратегии «ограниченного тождества»), что необходимо влечет за собой радикальный пересмотр герменевтической практики: истолкование становится экзистенциальной акцией, ибо не может быть строгого метода, обеспечивающего достижение истины. В связи с этим изменяется и взгляд и на проблему герменевтического круга: вслед за М. Хайдеггером провозглашается отказ от попыток разорвать его. Понимающий изначально вовлечен в сферу понимаемого; понимание предполагает истолкование, которое в свою очередь предполагает предпонимание. Таким образом, понять можно лишь то, что в какой-то степени уже понято, понимание и согласие первичны по отношению к непониманию. При этом в рассматриваемой стратегии решения проблемы понимания значительную роль играет представление об историчности человеческого бытия.

Присутствие истории в современности выступает как «событие традиции». Традиция проявляет себя в отложившихся в языке схематизмах опыта («предрассудках»). Непонимание - это разговор на разных языках, в то время как понимание возможно благодаря возведению частных языков к связующему их языку традиции. На данном этапе отличие рассматриваемого подхода к проблеме понимания от стратегии «ограниченного тождества» еще не очевидно. Более того, появление проблемы историчности и тот факт, что редукция теряет статус исходного философского акта, так как она становится вторичным действием установления дистанции, предполагающим нашу первичную причастность к миру. Именно это дает возможность говорить о принципиальном отличии рассматриваемой стратегии, представленной Г.-Г. Гадамером, от стратегии неограниченного тождества, представленной, в частности, Э. Гуссерлем, в решении проблемы понимания. Однако осмелюсь утверждать, что следует говорить скорее о преемственности, поскольку в методологическом плане герменевтика Г.-Г. Гадамера опирается на феноменологию Э. Гуссерля: отказываясь от трансцендентальной субъективности как фундамента понимания, Г.-Г. Гадамер ставит на ее место язык.

Традиция действительна до тех пор, пока в употребляемом нами языке сохранены корни, уходящие вглубь общечеловеческой культурной почвы: «Общий язык разыгрывается между говорящими - они постепенно “сыгрываются” и могут начать договариваться, а потому и тогда, когда различные “взгляды” непримиримо противостоят друг другу, нельзя отрицать возможность договориться между собой. Относительность языков не служит препятствием для языка, слово которого общо для всех» [Гадамер, 1991, с. 14]. При отказе от тождества интенциональных структур субъектов для обоснования возможности высказывания о «человечности вообще» необходима апелляция к какому-либо иному трансцендентальному базису. В качестве такового и выступает язык, который, в конечном счете, отождествляется с разумом. Так, Г.-Г. Гадамер обращается для обоснования этого отождествления к представлению о греческом «логосе», символизирующем единство языка и разума: «Классическое определение сущности человека сформулировал Аристотель: человек есть живое существо, обладающее Logos’ом. В западной традиции это определение стало канониче-

ским в том смысле, что человек, animal rationale, разумное живое существо, отличающееся от прочих животных способностью мышления. Следовательно, греческое слово Logos воспринимается как разум, а соответственно - мышление. На самом же деле это слово, прежде всего, означает “язык”» [Гадамер, 1997, с. 133]. Такая позиция дает нам право сделать вывод о фактическом признании Г.-Г. Гадамером существования трансцендентальных структур разума, связанных с всеобщностью языка, а не с социальностью или трансцендентальным эго. Исходя из этого положения, «язык толкователя выступает всеобъемлющей манифестацией языковой стихии вообще, включающей в себя все формы словоупотребления и обороты речи. Из этой всеобъемлющей языковой природы понимания, ее соотнесенности с разумом вообще мы и исходили…» [Гадамер, 1988, с. 548]. Если язык толкователя соответствует универсальному языку, то понимание и интерпретация становятся частными проблемами, отнесенными к конкретным ситуациям «недопонимания», возникающим на фоне общего «молчания самопонятности».

Любому тексту оказывается присуща языковая идеальность, то есть его содержание можно отслоить от конкретики (факта высказывания, обстоятельств, при котором оно совершается и т. д.). Эта идеальность самотождественна и вследствие этого воспроизводима. «”Внутреннее ухо” улавливает идеальный языковой образ - нечто такое, что услышать невозможно. Ведь идеальный языковой образ требует от человеческого голоса невозможного» [Гадамер, 1991, с. 134]. Можно утверждать, что метафора «внутреннего уха» является основополагающей для рассматриваемого варианта решения проблемы понимания, так как к ней фактически сводятся все теоретические объяснения понимания. Здесь не предлагается ни методов, ни критериев понимания, а лишь констатируется его наличие. Так как в любом языке запечатлен один и тот же мир, общие схематизмы опыта, то нет принципиальной разницы между языками, ибо диалог может осуществиться даже между людьми, не знающими языков друг друга. Им надо лишь настроить свои «внутренние уши»: «Языковой мир, в котором мы живем, не есть граница, препятствующая познанию в-себе-бытия, но этот мир в принципе охватывает собою все, во что может проникнуть, к чему может возвыситься наше познание (Einsicht). Разумеется, люди, воспитанные в традициях определенного языка и определенной культуры, видят мир иначе, чем люди принадлежащие другим традициям. Разумеется, исторические “миры”, сменяющие друг друга в ходе истории, отличаются как друг от друга, так и от современного мира. И, тем не менее, в какой бы традиции он ни выражался, везде выражается человеческий мир, то есть мир, имеющий языковую природу (sprachverfaβte). В качестве такового любой “мир” способен к познанию иного, а значит, и к расширению своего собственного образа мира; он соответственно доступен и для других миров» [Гадамер, 1988, с. 517]. В качестве максимально сложного случая Г.-Г. Гадамер рассматривает такой: «два человека, говорящих на разных языках, - они знают лишь по несколько слов другого языка, но ощущают внутреннюю потребность сказать что-то друг другу…Все же в практическом общении можно добиться понимания, и в конце концов даже взаимосогласия. Такая возможность символична: даже в тех случаях, когда, казалось бы, нет общего языка, благодаря выдержке, тактичности, взаимному расположению и терпимости, можно, безусловно полагаясь на разум, нашу общую долю, добиться многого» [Гадамер, 1991, с. 92]. При этом полагается, что неумение слушать (невозможность услышать) другого вызвано не какими-то принципиальными причинами, а личной монологической установкой, преодоление которой является «быть способным к разговору, то есть слышать другого, - в этом, представляется мне, состоит возвышение человека к подлинной гуманности» [Там же, с. 91].

Однако апелляция к подлинной гуманности возвращает нас к стратегии неограниченного тождества, отказ от которой провозглашается в рамках рассматриваемой концепции. Г.-Г. Гадамер, в конечном счете, *осуществляет языковую идеализацию,* в которой сам упрекает Э. Гуссерля. Согласно Г.-Г. Гадамеру, Э. Гуссерль является представителем исторической ступени сознания, которое ставит себя над традицией и исходит в своей интерпретации истории из идеи трансцендентального субъекта, не определенного предрассудочностью, пред-взятостью понимания. Трансцендентальная субъективность Э. Гуссерля, с точки зрения Г.-Г. Гадамера, сама оказывается предрассудком. Себя же Г.-Г. Гадамер видит принадлежащим к высшей ступени сознания (действенно-исторической), которому соответствует высшая форма опыта отношений «Я» и «Ты». Это опыт открытости, при котором «Я» на самом деле прислушивается к «Ты». Г.-Г. Гадамер декларирует отказ от попыток объективировать Другого, свести его к Собственному. Однако сама уверенность Г.-Г. Гадамера, что существует подлинная всеобщая гуманность, к которой должен стремиться каждый, свидетельствует о том, что Г.-Г. Гадамер *не осознает историческую обусловленность и ограниченность собственной позиции*. «Гуманность» Г.-Г. Гадамера является *такой же языковой идеализацией*, как и «трансцендентальная субъективность» Э. Гуссерля: «И верно, трудно договориться, если нет общего языка. Но договариваться, и прекрасно, - это значитискать общий язык и, в конце концов, находить его» [Там же, с. 92].

Одной из влиятельных современных концепций является трансцендентальная прагматика К.-О. Апеля, которая выходит за рамки феноменолого-герменевтической традиции в попытке учесть результаты, достигнутые в аналитической философии. Однако для решения проблемы понимания в ней предлагается понятие «трансцендентальной языковой игры», которое вновь *возвращает нас к трансценденталистской стратегии* решения проблемы понимания.

В трансцендентальной прагматике проблема изучения языка рассматривается как первостепенная для современной философии. При этом утверждается, что феномен языка невозможно редуцировать к функции обозначения, а интерсубъективную коммуникацию - «к языковой передаче *информации* о мыслимых поло-

жениях дел» [Апель, 1997, с. 207], так как коммуникация «является одновременно и процессом достижения согласия относительно смысла выражений и смысла бытия вещей, представленных в языковых значениях» [Там же]. Исходя из этого, задача философии состоит в обосновании такого понятия языка, которое могло бы критически прояснить все предшествующие его тематизации в науках и различных философских направлениях и осуществить рефлексию на собственные языковые предпосылки философии. Возможный путь к такому философскому определению языка К.-О. Апель видит в доказательстве того, что «язык является *трансцендентальной* величиной (Größe) в кантовском смысле, конкретнее: условием возможности и значимости диалогического взаимопонимания (Verständigung) и понимания самого себя, а благодаря этому - понятийного мышления, предметного познания и осмысленного действия. В этом смысле мы хотим говорить о *трансцендентально-герменевтическом* понятии языка» [Там же, с. 205]. Примечательным является само намерение философа доказать тезис о первичности взаимопонимания по отношению к осмысленному действию. Дело в том, что возможность такого доказательства весьма проблематична, впрочем, как и возможность доказательства обратного тезиса. Однако в итоге попытка доказательства подменяется попыткой экспликации трансцендентально-герменевтического понятия языка, а в дальнейшем уже просто демонстрацией возможности такой экспликации. К.-О. Апель критикует концепции языка, исходящие из функций конвенционального обозначения и сообщения. Эта критика, считает он, «позволяет вывести на свет скрытые за ней “трансцендентально-герменевтические” функции языка как самодифференцирующегося “общего Логоса”» [Там же, с. 207].

С тезисами К.-О. Апеля можно согласиться в том, что объективные языковые системы в своей актуализации зависят от прагматических метасистем человеческой речи и коммуникации. К.-О. Апель справедливо указывает, что в реальности языковое предпонимание мира (образующее единство с интерсубъективным пониманием смысла) всегда уже выражено и фиксировано в системах естественного языка. Из этих положений следует, что если предпонимание основывается на системе естественного языка, то сообщества разных языков не обладают общим предпониманием. В этом смысле Логос является общим только в рамках определенной языковой традиции, берущей начало в Древней Греции. Однако погруженность в конкретную традицию оказывается в трансцендентальной прагматике преодолимым препятствием на пути к всеобщему взаимопониманию. Эта концепция основана на положении, согласно которому согласованное понимание смысла в идеале должно состояться в неограниченном коммуникативном сообществе. Выдвигая «общий Логос» в качестве основы интерсубъективности в таком сообществе, К.-О. Апель, в принципе, игнорирует факт локальной значимости Логоса, невозможности его «самодифференцирования», предположим, в китайской или индийской традиции.

Трансцендентальная языковая игра - это общий принцип, присущий всем языковым играм. Человек, изучая одну языковую игру, автоматически становится компетентным в коммуникации со всеми другими языковыми играми. Позаимствованный у Н. Хомского термин «лингвистическая компетенция» означает для К.-О. Апеля принципиальную возможность преодоления различий между языками и, следовательно, достижимость всеобщего понимания. Основой взаимопонимания в рассматриваемом подходе является понимание слов и лингвистических структур в их единстве: «человек благодаря своей *коммуникативной компетенции* (которая вовсе не имеет внеязыкового характера, но репрезентирует “трансцендентальную языковую игру”, усваиваемую одновременно с изучением языка) в принципе может, находясь в пределах того или иного языка, рефлексивно тематизировать и в прагматическом плане постепенно преодолевать различия между языками. Именно *сравнение* “внутренней формы” (синтактико-семантической структуры) различных языков или языковых типов может быть поставлено на службу семантико-прагматическому диалогическому пониманию, превосходящему различия отдельных языков» [Там же, с. 216]. Описание языковой игры только тогда может привести к содержательному пониманию «показывающего себя» в ней смысла, когда это описание производит новое единство языковой игры - «единство диалога с описываемой языковой игрой» [Апель, 2001, с. 100]. Диалог и является, по К.-О. Апелю, тем методом, который с необходимостью помогает представить себе правила языковой игры. Только предметно предстающее в «оговоренном» смысле оказывается понятным. Из вышесказанного можно сделать вывод, что согласно данной стратегии понимание возможно и без какого-либо участия в языковой игре. Более того, участие еще не есть понимание в собственном смысле слова (пока оно не «оговорено», т.е. не выражено лингвистически).

Здесь было бы уместно задать вопрос К.-О. Апелю: что имеется в виду под словом «единство», когда утверждается, что новая языковая игра производит единство диалога с описываемой игрой? Где гарантия того, что описание языковой игры - это диалог с ней? Что является в этом случае «голосом игры»? Если считать апелевскую интерпретацию концепции Л. Витгенштейна диалогом с ней, то оказывается, что, будучи переописана, первоначальная языковая игра предстает в искаженном виде. «К *эмпирическим* условиям такой *коммуникативной* компетенции (понимания - В.А.) можно было бы отнести, наряду с определенными константами жизненной ситуации человека (такими как рождение, смерть, сексуальность, труд, борьба и т. д.), прежде всего определенные прирожденные (angeborene) “универсалии” “способности к языку”, которые репрезентируют… языковой “инстинкт” человека» [Апель, 1997, с. 216]. Следует заметить, что рождение, смерть, сексуальность и борьба не являются специфически человеческими константами жизненной ситуации, и в этом смысле их перечисление аналогично перечислению в качестве эмпирических условий воздуха, воды и т. д. А ссылки только на труд, по-видимому, недостаточно для обоснования возможности понимания.

К.-О. Апель отдает себе отчет в том, что сегодня сохраняется различие языковых игр как форм жизни, «однако оно, - по мнению философа, - в известной мере побеждено языковой игрой науки (при всей собственной сложности, образующей коммуникативное единство) или выросшей из ее духа техникой производства, организации и коммуникации» [Там же, с. 215]. Это положение критикуется представителями постструктуралистского направления философии: «Социальная прагматика не обладает “простотой” научной прагматики. Это чудище, образованное наслоением сетей гетероморфных классов высказываний (денотативных, прескриптивных, перформативных, технических, оценочных и т.д.). Нет никаких оснований считать, что можно определить метапрескрипции, общие для всех языковых игр, и что один обновляемый консенсус (тот, что в определенные моменты главенствует в научном сообществе) может охватить совокупность метапрескрипций, упорядочивающих совокупность высказываний, циркулирующих в обществе» [Лиотар, с. 155]. Данный фрагмент из книги Ж.-Ф. Лиотара «Состояние постмодерна» может служить примером противоположной позиции - трансцендентально-прагматической. По существу, с Ж.-Ф. Лиотаром можно согласиться. Научный дискурс - это лишь *частная* языковая игра, она не может ни охватить, ни перестроить по своему образу и подобию все другие языковые игры. Понимание невозможно редуцировать к взаимопониманию в науке, даже если наука интерсубъективна или общезначима в ином смысле. Более того, совсем не очевидно единство и тождественность дискурсов, организующих производство и коммуникацию. Это могут быть совершенно разные игры, зависящие от культуры или субкультуры, в которой они разворачиваются. И, наконец, эмпирический аргумент о слиянии различных языковых игр никак не может помочь обосновать существование трансцендентальной языковой игры.

Таким образом, К.-О. Апель начинает с того, что воздает должное «открытию» раннего Хайдеггера: признанию историчности субъекта и контекстуальности смыслов. Однако, как было показано выше, поиски основы понимания возвращают предложенную К.-О. Апелем стратегию на позиции «неограниченного тождества». Им провозглашается возможность взаимопонимания в рамках сообщества всех разумных существ. Различие состоит лишь в том, что в трансцендентальной прагматике основанием такой возможности выступает трансцендентальная языковая игра, следствием которой является всеобщая коммуникативная компетентность, а не интенциональные структуры трансцендентального Эго или «ничейность» сознания. Однако в любом случае непонимание предстает как устранимая случайность.

Теория коммуникативного действия Юргена Хабермаса, выросшая из герменевтической традиции, провозглашает отказ от трансцендентализма. Однако, решая проблему понимания, Ю. Хабермас, как и представители стратегии неограниченного тождества, обращается к некоему единому основанию, обеспечивающему общность субъектов. Согласно теории коммуникативного действия, понимание достигается в диалоге, возможность которого обеспечивается общностью коммуникативных структур и стандартов рациональности участников, их коммуникативной компетентностью. Общие коммуникативные структуры открывают доступ к контексту жизненного мира, задают «систему координат», в которой осуществляется понимание. Интерпретатор основывается на стандартах рациональности, которые рассматривает как обязательные для всех участников коммуникации. Теория коммуникативного действия первоначально строится на основаниях концепции жизненного мира. Однако, по мнению Ю. Хабермаса, характеристики жизненного мира необходимо объяснять не в рамках философии сознания, а в рамках коммуникативной модели. Структуры жизненного мира должны интерпретироваться через обращение к структурам интерсубъективности, произведенным речевыми практиками, а не через выявление их отображений в субъективности действующего индивида.

При разработке собственной модели языкового понимания Ю. Хабермас, по сути, намеревается претворить в жизнь не реализованный в философской герменевтике замысел - обеспечить осознание собственной предпосылочности субъектом коммуникации. Но если для Г. Г. Гадамера «заявка» на осознание предпосылочности означает уже осознание как таковое, то Ю. Хабермас считает необходимым подвергнуть рефлексии сам процесс коммуникации и выявить те нормативные основания, в пределах которых она осуществляется. Теория коммуникативного действия заимствует идею философской герменевтики об интерпретации социальных процессов с помощью модели языкового понимания, признавая, однако, зависимость «метаинституции» языка от социальных процессов. Понимание представляется при таком подходе как цель коммуникации. В рамках парадигмы взаимопонимания основополагающей является перформативная установка участников коммуникации, координирующих свои планы действий посредством достижения взаимопонимания. В установке участника языково-опосредованного взаимодействия преодолевается дуализм трансцендентально-эмпирического Я, свойственный субъективистской парадигме. Я изначально находится в рамках отношения с Другим, позволяющего ему соотноситься с самим собой как с участником взаимодействия из перспективы Другого. Объективистская установка при этом предстает как производная. Компетентные субъекты речи и действия достигают взаимопонимания на фоне общего для них жизненного мира. Структурированный в языке жизненный мир находит точки опоры в практике взаимопонимания языкового сообщества.

В коммуникативной практике уходящая в бесконечность сеть отсылок и перекличек конкретных ситуаций действия соприсутствует с актуальным тематическим центром как подвижный горизонт потенциального. Благодаря этому возможные новые ситуации уже известны в форме фонового нетематического знания, в модусе само собой разумеющегося. Этот нетематический горизонт используется участниками коммуникации для совместных процессов толкования. Находясь в рамках общей среды с другими людьми, субъект

(«актор»), затрагивая определенную тему, тем самым задействует предметно связанные с ней контексты, общие для всех участников коммуникации. Нетематическое знание, образующее жизненный мир, обладает исключительной стабильностью. Его не касается случайное течение опыта. Повседневная коммуникативная практика не допускает проблематизации жизненного мира. Жизненный мир можно определить как лингвистически организованный и транслируемый посредством культурных традиций запас знаний. Он является той областью, где встречаются говорящий и слушающий, где они могут выдвигать свои притязания на значимость и достигать согласия. Жизненный мир конститутивен для взаимопонимания как такового. По Ю. Хабермасу, социум выступает как символический структурированный жизненный мир, самовоспроизводящийся в структурах коммуникативного действия.

Условием понимания в рассматриваемой стратегии является участие в совместных действиях. Именно общие коммуникативные структуры, господствующие над говорящими и действующими субъектами, открывают доступ как к контексту жизненного мира, так и к критической рефлексии. Так, Ю. Хабермас пишет: «Чтобы понять (и сформулировать) его (осмысленного выражения - В. А.) значение, нужно принять участие в определенных (действительных или воображаемых) коммуникативных действиях, в ходе которых упомянутая фраза употребляется таким образом, что оказывается понятной для говорящего, слушателей и случайно присутствующих при этом членов той же языковой общности» [Хабермас, с. 38]. Получается, чтобы понять смысл, нужно принадлежать к той же социальной системе и языковой общности, что и автор текста. Согласно теории коммуникативного действия «в известном смысле, все толкования являются рациональными. В процессе понимания, а следовательно, и оценки оснований интерпретаторы не могут не принимать во внимание стандарты рациональности, то есть те стандарты, которые они сами рассматривают как обязательные для всех участников коммуникации, включая автора с его современниками» [Хабермас, 2000, с. 51]. Однако, остается непонятным, что делать, если объект интерпретации не соответствует критериям рациональности интерпретатора. В работе «Моральное сознание и коммуникативное действие» Ю. Хабермас подчеркивает, что все рациональные реконструкции - это конструкции, нуждающиеся в дальнейшей проверке. Правда он не указывает, какой должна быть эта проверка.

Осмелюсь предположить, что существенная ограниченность концепции коммуникативного действия состоит в следующем. С одной стороны, понимание предполагает рациональную обоснованность притязаний на значимость. Однако, с другой стороны, жизненный мир, определяющий стандарты рациональности, не может быть проблематизирован. Следовательно, притязания на значимость могут обосновываться лишь до некоторой степени, а именно, до тех пор, пока собеседники находятся в рамках одного общества. Понимание возможно только в рамках одного общества или одинаково организованных обществ. Это значит, что модель Ю. Хабермаса не может быть экстраполирована за пределы гомогенной структуры, и охватить коммуникацию в гетерогенных формах жизни.

Но, несмотря на все вышесказанное, такая экстраполяция в действительности имеет место. Ж.-Ф. Лиотар справедливо указывает, что концепция Ю. Хабермаса опирается на определенный метанарратив. Ю. Хабермас заявляет об отказе от трансценденталистских оснований и об опоре лишь на реконструктивные науки об обществе при построении своей концепции. Однако, во-первых, реконструктивное исследование способно выявить различие между коммуникативным и стратегическим действием, но не позволяет решить вопрос о приоритете первого над вторым (такой приоритет провозглашается именно в концепции коммуникативного действия). Во-вторых, следует признать правомерным вопрос К.-О. Апеля: можно ли обосновать идею универсалистского аргументативного дискурса ссылкой на ресурсы фактического жизненного мира? Очевидно, что обосновать эту идею исчерпывающе нельзя, даже в строгих науках. Это убедительно продемонстрировал К. Поппер в своих знаменитых возражениях против принципа верификации, выдвинутого логическими позитивистами. Для философской концепции исчерпывающего обоснования заведомо не требуется. Однако имеет смысл различать обоснования более и менее удовлетворительные.

В концепции Ю. Хабермаса узость иллюстративно-обосновывающей сферы действительно не соответствует универсальности теоретических притязаний концепции. Эмпирический материал, иллюстрирующий эффективность модели Ю. Хабермаса, ограничивается лишь ситуацией социолога, изучающего общество, к которому он сам же и принадлежит. Приводимые примеры служат главным образом для демонстрации успешной «работы» модели понимания, предлагаемой автором. Но при этом не ставится вопрос о других примерах - таких, где эта модель не работает. Однако успех в объяснении отдельного случая не может служить достаточным основанием для универсализации данной модели. С учетом особенностей гуманитарного знания, такая универсализация требует, по крайней мере, рассмотрения примеров, относящихся к различным сегментам реальности, которые стремится охватить данная концепция. Внутренняя противоречивость теории коммуникативного действия заключается в том, что положение об универсальности основных притязаний на значимость, их регулятивной функции, сочетается (вернее, не сочетается) с отрицанием возможности предельного обоснования дискурса.

Ориентация на преодоление трансцендентальной модели философствования обеспечивается, прежде всего, концепцией «притязаний на значимость». Эти притязания с одной стороны должны выдвигаться и достигать фактического признания в ситуации «здесь и теперь», но с другой стороны, они универсальны. Более того, как указывает К.-О. Апель, трактовка Ю. Хабермасом феномена взаимопонимания инспирирована двузначностью употребления термина Verständigung в немецком языке. В узком значении это понимание смысла посредством языковой коммуникации, а в более широком - достижение согласия в процессе обсуждения.

В силу такого словоупотребления создается видимость правомерности утверждения этого философа о том, что языку имманентно присущ «телос» взаимопонимания, который может осуществиться только в консенсусе. Это еще одно свидетельство привязанности рассматриваемой концепции к конкретному жизненному миру и, следовательно, еще один аргумент против ее универсалистских притязаний.

Для Ю. Хабермаса критерии рациональности определяются традиционно европейским пониманием разума. Так, Б. В. Марков в статье, посвященной философии Ю. Хабермаса, приводит следующий эпизод: на XVII немецком философском конгрессе в 1996 г. в Лейпциге Ю. Хабермас «демократично продвинул границу Европы до Великой Китайской стены и считал условием признания Другого, если Другой “дорастет” до Европы» [Марков, с. 333]. Одо Марквард в своей работе, посвященной проблеме фиктивного, замечает, что если раньше фикция выступала в философии как контрастный символ и философия фиктивного довольствовалась периферией, то сейчас фиктивное «возведено в элитарный ранг». В подтверждение этого он ссылается на теорию коммуникативного действия Ю. Хабермаса и приводит следующее его высказывание: «Мы не можем снова не притворяться, хотя и вопреки фактам, будто рассматриваемая модель (модель чисто коммуникативного дискурсивного действия - В. А.) есть реальность, - ибо на этом неизбежном вымысле строится вся система гуманного обхождения между людьми, которые еще не перестали быть ими, т.е. не пришли как субъекты к взаимному отчуждению, развиваясь в направлении объективации личного “Я”» [Марквард, с. 219]. Таким образом, Ю. Хабермас создает фиктивную систему, которая, тем не менее, выступает единственным подлинным гарантом гуманности. В связи с этим возникает вопрос относительно статуса собственно гуманности: не является ли она фикцией или произвольной идеальной конструкцией, которая отнюдь не обладает общезначимостью? Приведенное выше высказывание демонстрирует кардинальное различие между подходом к проблеме понимания, представленным у раннего М. Хайдеггера, и подходом Ю. Хабермаса. Во многом, основываясь на хайдеггеровой критике базисной трансценденталистской стратегии, Ю. Хабермас приходит в итоге к некоему квази-трансцендентализму. Утверждая различие жизненных миров и относительность стандартов рациональности, он, с другой стороны, предлагает всем представить, будто эти стандарты одинаковые, так как нам будет удобнее жить и решать наши проблемы, если мы примем эту предпосылку. Если М. Хайдеггер считал, что в аморфной сфере беспроблемной интерсубъективности Я существует несобственным образом (нет ни Я, ни Другого), то Ю. Хабермас, напротив, считает несобственным существованием Я попытки его самообъективации, выхода из сферы изначального консенсуса.

* * *

Итак, мы пришли к выводу, что стратегия решения проблемы понимания, пытающаяся одновременно сохранить основы стратегии «ограниченного тождества» и избежать результатов ее последовательного проведения, оказывается с необходимостью противоречивой. Поиски основы понимания возвращают ее представителей на позиции стратегии «безграничного тождества». Понимание при этом может рассматриваться как консенсус, достигнутый в «чистой коммуникации» и предшествующий любым совместным действиям, или как видение «сути дела» (например, знание того, каковы на самом деле правила чужой языковой игры), достигающееся без участия в этом «деле». В любом случае, понимание оказывается постижением подлинного смысла. Историчность субъекта и контекстуальность смыслов преодолеваются квази-трансценденталистским решением проблемы понимания. Оно заключается в ответе на вопрос «Как возможно истинное понимание?». Вновь провозглашается «сущностная» возможность взаимопонимания в рамках сообщества всех разумных (лингвистически компетентных, обладающих стандартами рациональности) существ. Непонимание предстает как устранимая случайность. Отказ от попыток редуцировать подлежащее пониманию к понятному, собственному, сохраняется лишь на уровне деклараций и лозунгов. Описание чужой языковой игры отождествляется с диалогом, в котором достигается понимание (понять чужую языковую игру - постичь ее трансцендентальные правила, установить с ней общие критерии рациональности). С таких позиций можно говорить о собственном понимании другой традиции как более правильном по сравнению с самопониманием этой традиции. Понимание Другого в таком случае будет выглядеть, скорее всего, как попытка найти в нем собственное, чужая концепция будет понята только в том случае, если обнаружится ее соответствие собственным идеям.

Список литературы

Апель К.-О. Трансформация философии. М., 2001.
Апель К.-О. Трансцендентально-герменевтическое понятие языка // От Я к Другому. Минск, 1997.
Гадамер Г.-Г. Миф и разум // Актуальность прекрасного. М., 1991.
Гадамер Г.-Г. Неспособноть к разговору // Там же.
Гадамер Г.-Г. Философия и герменевтика // Там же.
Гадамер Г.-Г. Философия и поэзия // Там же.
Гадамер Г.-Г. Человек и язык // От Я к Другому: сборник переводов по проблемам интерсубъективности, коммуникации, диалога. Минск, 1997.
Гадамер Х.-Г. Истина и метод. М., 1988.
Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна. М.-СПб., 1998.
Марквард О. Искусство как антификция - опыт о превращении реального в фиктивное // Немецкое философское литературоведение наших дней. Антология. СПб., 2001.
Марков Б. В. Мораль и разум // Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. СПб., 2000.
Хабермас Ю. Указ. соч. СПб., 2000.