

Юркевич Е. Н.

**ГЕРМЕНЕВТИКА И КОММУНИКАЦИЯ: КОММУНИКАТИВНЫЕ МОДЕЛИ И КУЛЬТУРНЫЕ ОСНОВАНИЯ ПОНИМАНИЯ**

*У статті аналізується проблема розуміння, представлена у вигляді теоретико-герменевтичної моделі М. Габермаса і в російській культурі – герменевтичною моделлю комунікації Г. Г. Шпета.*

*В статье анализируется проблема понимания, представленная в виде теоретико-герменевтической модели Ю. Хабермаса и в русской культуре – герменевтической моделью Г. Г. Шпета.*

*The article deals with the problem of understanding as the theoretical and hermeneutics models of J. Habermas and in the Russian culture as the hermeneutics model of G. G. Shpet.*

Одной из «вечных» проблем, которая обсуждается в философии, является проблема понимания, взаимопонимания и того, насколько успешность либо не успешность взаимопонимания влияет на характер и эффективность человеческих отношений. Во второй половине XX столетия в западноевропейской философии формируется теория коммуникации, которая оказала огромное влияние на философское осмысление социального взаимодействия. А в практическом приложении эта теория дала возможность перестраивания, коррекции и контроля межлических (в том числе межкультурных) отношений. В этой связи особенно значимым является рассмотрение герменевтических проблем коммуникации на базе теории коммуникативного действия Юргена Хабермаса, а также исследование различных форм человеческого общения в рамках истории герменевтики и собственно герменевтической модели коммуникации в русской культуре.

Современная коммуникативистика стала настолько влиятельной, что понятие коммуникации подчас становится родовым понятием, которое включает в себя все возможные формы человеческого взаимодействия. С нашей точки зрения, такие представления являются теоретическим результатом цивилизаторских устремлений и в определённой мере вытесняют и игнорируют культурные особенности общения в конкретных человеческих сообществах.

История герменевтики содержит ряд ключевых теорий, в которых производится анализ проблем понимания и интерпретации на базе отношений автора и интерпретатора, верующего человека и Бога, автора и читателя, читателя и интерпретатора, психоаналитика и пациента, историка и исторического события, современника и традиции, человека и права, отношений разных культур, и даже политических деятелей и партий, а также субъектов экономических отношений. Это теории Аристотеля, Блаженного Августина, Хладениуса, Фридриха Шлейермахера, Вильгельма Дильтея, Мартина Хайдеггера, Ханса-Георга Гадамера, Поля Рикёра и др.

В современной герменевтической теории выделяется так называемый «герменевтический треугольник», который представляет теоретическую фигуру герменевтического отношения. В качестве объекта в нём фигурирует текст или речь, в качестве первого субъекта – автор этого текста, а в роли второго субъекта – интерпретатор. Герменевтический треугольник как абстрактная теоретическая фигура представляет собой теоретическую модификацию известного семиотического треугольника знак-значение-смысл и обозначает некую устойчивую структуру герменевтических отношений.

Благодаря появлению теории коммуникации в современной философии накоплен большой опыт коммуникативного анализа в разных сферах человеческого бытия. Коммуникация входит в число постоянных объектов гуманитарной науки, где разработано порядка двадцати пяти моделей коммуникации (в частности, их подробно исследовал Г. Почепцов [4]). В их число входят теоретические модели Р. Якобсона, В. Шкловского, Г. Шпета, В. Проппа, Ю. Лотмана, М. Бахтина, Ч. Морриса, З. Фрейда, Ж. Лакана, Е.Г. Юнга, Р. Барта, М. Фуко, К. Леви-Строса, и др. Иногда вовсе не употребляя понятия «коммуникация», как считает Г. Почепцов, эти теоретики тем или иным способом структурируют то пространство, в котором происходит коммуникация. Таким образом, под понятие «коммуникация» подводится всякое межчеловеческое отношение и одновременно по умолчанию предполагается «чистый» образец такого отношения, который представляет собой рациональную деловую коммуникацию.

Среди этого многообразия моделей Г. Почепцов выделяет *герменевтическую модель коммуникации Густава Шпета*.

Согласно Шпету [10] [11], идеи герменевтики зарождаются тогда, когда зарождается желание отдать себе отчёт о роли слова как знака сообщения. Исследования Густава Шпета позволяют выделить новые перспективы, которые в его время наметили теоретическое оформление теории коммуникации в отечественной культуре.

Густав Шпет вычленяет коммуникативный аспект, лежащий в основе герменевтики, поскольку понимание и интерпретация могут происходить только при определённых условиях межчеловеческих отношений. В основе понимающего коммуникативного отношения лежит со-общение посредством слова. В сообщении осуществляется качественное изменение сознания и производится некий продукт понимания. Шпет рассматривает слово с семиотической точки зрения. Авторские решения также получают семиотическую интерпретацию: авторский текст как знаковая система приобретает собственный смысл посредством ответного интерпретирующего понимания замысла и авторских мотиваций.

И поскольку интерпретация, по Шпету, должна привести нас к единственности значения сообщения, то переход от многозначности к однозначности производится с применением контекстуального анализа. Точка зрения Густава Шпета относительно однозначности/многозначности представляется следующим образом: «Слово кажется многозначным только до тех пор, пока оно не употреблено для передачи значения или пока мы, встретившись с ним, ещё не знаем, для передачи какого значения оно здесь служит. Можно думать, однако, что иногда в намерения входит воспользоваться одним и тем же словом для достижения двух или более сигнификационных целей. Но, очевидно, раскрытие этих целей есть анализ не значения, а намерений автора, которые могут иметь свою риторическую форму (аллегии, олицетворения, притчи и пр.). Истолкование значений слов как задачи интерпретации, таким образом, должно иметь в виду не только значение как такое, но должно принимать во внимание и многообразие форм пользования словом, как и психологию пользующегося им» [11; 226].

Кроме того, что слово Шпет рассматривал с коммуникативной точки зрения и считал проблему понимания центральной гносеологической проблемой гуманитарных наук, он ставит слово как коммуникативную единицу в центр культуры. Согласно Шпету, слово есть «не только явление природы, но также принцип культуры». Более того, слово является архетипом культуры в целом; тогда культура есть «культ разумения», а слова – «воплощение разума». Следовательно, слово задаёт культуру бытия и является средством сообщения. Слово как семиотическая единица структурирует и саму культуру: «Духовные и культурные образования имеют существенно структурный характер, так что можно сказать, что сам «дух» или культура – структурны» [11; 382].

Кроме того, в своём «Введении в этническую психологию» Г. Шпет говорил, что знаки не только направляют нас на объекты, но и имеют *дополнительное значение*:

«Сфера этнической психологии априорно намечается как сфера доступного нам через понимание некоторой системы знаков, следовательно, её предмет постигается только путём расшифровки и интерпретации этих знаков. Что эти знаки являются не только приметам вещей, но и *сообщениями* о них, видно из того, что бытие соответственных вещей не ограничивается чистым явлением знаков. Другими словами мы имеем дело со знаками, которые служат не только указаниями на вещи, но выражают также некоторое *значение*. Показать, в чём состоит это значение, и есть не что иное, как раскрыть соответствующий предмет с его содержанием, т.е. в нашем случае это есть путь уже к точному фиксированию предмета этнической психологии» [11; 514]. С нашей точки зрения, мы можем проиллюстрировать это «дополнительное значение» следующим образом. Если, к примеру, два незнакомых человека протягивают друг другу руки, то это на физическом уровне представляет собой соединение тел (фигуру тела), с точки зрения словарного значения это соответствует понятию «рукопожатие», которое, в свою очередь, может означать знакомство. Но с точки зрения дополнительного значения, если эти люди принадлежат разным культурам, то для одного человека это может означать начало установления формального делового отношения, а для другого – прежде всего втягивание/включение другого в своё родовое сообщество, что предполагает интимный характер общения, который будет служить гарантом успешности последующего делового отношения.

С нашей точки зрения, это дополнительное значение, о котором пишет Шпет, создаётся *внутренней формой*, о которой писал В. Гумбольдт. В лингвистической прагматике с нашими заключениями своеобразно перекликаются и идеи представителя харьковской школы лингвистики П.Н. Донца. Он предлагает «смысловую» модель культуры, имея в виду, что «значительная часть смыслов, циркулирующих в культуре, носит специфический характер» [2; 185]. Под общим культурным смыслом подразумевается запас общих ценностей, ожиданий, истолкований и опыта, которые образуют «символический смысловой мир» или «картину мира».

Несмотря на то, что, как отмечает Донец П.Д., в языкознании гумбольдтовское понятие «внутренней формы» считается неясным, в современной лингвистической науке намечилось множество последователей этих идей: этнопсихологическая ориентация у Штейнталя и Вундта, этимологическая и одновременно эволюционно-психологическая трактовка внутренней формы у Потебни, логико-философское направление у Марти и Шпета, индивидуально-эстетическое направление у Фосслера и, наконец, гносеологическая интерпретация внутренней формы у Вейсгербера [2]. «Я же, – пишет Донец П.Д. – со своей стороны, рассматриваю внутреннюю форму прежде всего под контрастивно-прикладным углом зрения и предпочитаю говорить поэтому не о «внутренней форме» языка, а «внутриязыковой форме» смысла» [2; 191]. Понятия внутренней формы языка, внутренней формы слова, внутриязыковой формы смысла представляют разные этапы теоретического анализа языковой реальности коммуникации.

В своём «Введении в этническую психологию» Шпет в значительной степени предвосхищает будущие исследования структуралистов (таких, как представители московско-тартусской школы Юрия Лотмана), когда он пишет: «Именно на анализе языковой структуры выражения можно с наибольшей ясностью раскрыть все её члены как объективного, так и субъективного порядка. <...> Язык – не просто пример или иллюстрация, а методологический образец. В дальнейшем, при анализе другого примера, искусства в его разных видах, автор надеется показать, что в других продуктах культурного творчества мы встречаемся с другим взаимоотношением частей в целом, с другой значимостью и ролью их, но принципиально с тем же составом их» [8; 482].

Личность также является аналогом слова (она несёт в себе некий культурный смысл, но одновременно и интимный смысл). «В целом личность автора выступает как

аналогон слова. Личность есть слово, и требует своего понимания» [1; 471]. Сходно звучат мысли Г. Шпета и в другой его книге «Внутренняя форма слова»: «Мы хотим сделать предметом принципиального анализа самого субъекта, как своего рода объект, и при том, как «социальная вещь», но не в качестве только средства, а в качестве также знака, как такового, и носителя знаков» [9; 189]. В «Эстетических фрагментах» он пишет: «За каждым словом автора мы начинаем теперь слышать его голос, догадываться о его мыслях, подозревать его поведение. Слова сохраняют всё своё значение, но нас интересует некоторый как бы особый *интимный* смысл, имеющий свои интимные формы. Значение слова сопровождается как бы со-значением» [12; 470]. Для художественной интерпретации это также будет иметь особое значение, т.к. поэтика «должна быть учением о чувственных и внутренних формах (поэтического) слова (языка), независимо от того, эстетичны они или нет» [11; 410].

Эдмунд Гуссерль и Роман Якобсон высоко оценили исследования Г. Шпета. Эти исследования, в свою очередь, повлияли и на формирование взглядов самого Якобсона, который также работал над очищением от психологических предпосылок смыслового результата. Заметим, что работы Шпета по данному вопросу были написаны и опубликованы в первой половине XX столетия (в основном, 30-е годы).

С другой стороны, только в 80-х г.г. XX ст. в западноевропейской философии окончательно сформировалась *теория коммуникативного действия*, родоначальником которой стал Юрген Хабермас. В своей работе «Моральное сознание и коммуникативное действие» Хабермас излагает свои взгляды на проблему коммуникации сквозь призму развития герменевтических идей в западноевропейской философии. Он отмечал, что именно герменевтика стала той стимулирующей современной европейскую мысль теорией, благодаря которой стало возможным выведение теоретической интуиции на уровень обоснования новых веяний в жизни европейского сообщества конца XX ст.

Вслед за Ч. Пирсом и В. Дильтеем Хабермас выступает против «*нейтрального понимания*», меняя ориентацию с результатов работы сознания на результаты действия и языка.

В повседневной коммуникативной практике когнитивные толкования, моральные ожидания, выражения и оценки пронизывают друг друга. Поэтому протекающим в жизненном мире процессам общения и взаимопонимания нужна культурная традиция во всей её широте, а не только плоды науки и техники. В этом случае философия становится *интерпретатором, обращённым к жизненному миру*. Это обращение к жизненному миру, вполне традиционное для герменевтики, мыслится уже с точки зрения практической философии с игровым оттенком как «возобновление игры» интеллекта с морально-практическими установками и эстетическими предпочтениями. Эта игра осуществляется в дискурсивной практике, в повседневной коммуникации. При этом повседневная коммуникация мыслится с учётом влияния западноевропейской эгологии, т.е. как борьба за значимость при решении проблем, возникающих во взаимопонимании. И хотя Хабермас справедливо считал, что герменевтика будет способствовать выведению проблем человеческого общения за рамки оправдания прямых массовых насильственных действий, всё же сохранение эгологического дискурса сохраняет возможность такого насилия, но уже в локальных пределах троичной структуры повседневной коммуникации. Для такой коммуникации также необходимо участие и создание языковой ситуации, как и для массового участия в митингах, политических собраниях (в том числе нацистских), где также было возможно понимание намерений обеих сторон.

Согласно Хабермасу, язык употребляется *перформативно*. Это значит, что говорящий в рамках повседневного контекста вступает в отношение с объективным миром, с социальным миром и со своим собственным субъективным миром. С этой

точки зрения, язык выполняет три функции: воспроизводства культуры, социальной интеграции и функцию социализации, или культурной интерпретации потребностей.

Перформативная установка, в свою очередь, очерчивает модель *децентрированной личности*, т.к. она допускает чередование позиций третьего лица («он»), второго лица («ты») и экспрессивной установки («я»). Эта перформативная установка позволяет взаимно ориентироваться в ситуации коммуникации всем её участникам, определяя степень значимости акторов, их ожидания, намерения и пр. Перформативная установка как внутрикоммуникативная intersубъективная структура, позволяет быть более сознательным участникам (акторам). Она объявляется и более гуманной, т.к. ориентирована на человека и предполагает возможность (с нашей точки зрения с идеальную) установления определённого рода симметрии в человеческих отношениях. Как считает Хабермас, она гуманизирует взаимную критику и способствует выработке *иммунитета* от коммуникативного насилия и эгоцентризма. С нашей точки зрения, утверждение о подобном иммунитете, основанном на «лучшем понимании» того, как построена коммуникация и каковы намерения коммуникантов, иллюзорна, поскольку знать и понимать недостаточно; для сопротивления насилию необходимы ещё и определённые личностные качества (особенно волевые), нормальная психика и благоприятные условия.

Не случайно, что Хабермас не соглашается с позицией Р. Рорти в том, что философия должна отказаться от задачи *«хранителя рациональности»*. Именно рациональность и составляет то основание и цель коммуникации, а также способ освобождения от насилия, которые предлагает Хабермас. Поэтому он предлагает отказаться только от «субстанциальной рациональности», а не от рациональности вообще, переключив своё внимание к *процедурной рациональности*.

Здесь интересно и то, что Ричард Рорти противопоставляет нормальный (соизмеримый) дискурс ненормальному (несоизмеримому), при которых либо будут признаны общие критерии оценок для достижения согласия, либо начнётся спор об этих критериях. В данном случае в игру вступают не содержательные позиции сторон, а сами критерии. И тогда коммуникация отклоняется от задачи достижения всеобщего согласия и стороны удовлетворяются надеждой на «увлекательное и плодотворное несогласие». Это с точки зрения Рорти освободит скрытую силу философии, которая «соединится с элитной языкотворческой фантазией и с мудростью традиции». Однако это создаёт определённые трудности для достижения объективного результата.

Особая проблема состоит в том, что в речь, констатирующую факты, закрадываются ценностные суждения. Хабермас разрешает эту проблему на почве рациональности: связь проблемного вопроса с обыденными представлениями не противопоставляются в данном случае истине, поскольку обыденное мышление также претендует на когнитивную значимость, или разумность своих предложений. Поэтому эта связь существует, хотя и становится не абсолютной, но относительной. Однако это не относится к пропорции рационального и нерационального в разных культурах (по умолчанию предполагается, что эта пропорция во всех культурах одинакова). Отсюда утверждается и беспристрастность позиций участников коммуникации.

Хабермас также обращает внимание на то, что интерпретаторы не могут понять семантическое содержание текста, если авторская позиция не выводится на уровень представления. Однако при этом он не имеет в виду «внутреннюю форму слова», как Шпет, а наглядность в традиционно-гносеологическом смысле. Поэтому у него в известном смысле все толкования являются рациональными. И, следовательно, они ориентированы на некие стандарты рациональности (несмотря на то, что само существование стандартов рациональности ещё не означает абсолютной разумности этих стандартов). В ходе выявления этих стандартов могут изменяться и сами стандарты.

Такие же стандарты существуют и в плоскости морального действия, где особое внимание уделяется реализации и накоплению морального опыта личности. И здесь внимание исследователей сосредоточено на наиболее кризисных моментах коммуникации, связанных с моральным насилием (например, на том возмущении, которым мы реагируем на нанесенные нам обиды). В этом аспекте рассматривается и моральное «возмещение» в виде затаённой враждебности, бессильного морального осуждения (*Ressentiment*), которое требует извинения.

Проблема «униженных и оскорблённых» чрезвычайно актуальна для славянской культуры (Ф.М. Достоевский). Как известно, эта проблема интересовала и Ницше. Хабермас рассматривает её во взаимосвязи рессантимента униженных и оскорблённых и универсалистской морали сострадания. При этом он подчёркивал, что разрешение этой проблемы может быть теоретически обосновано посредством осознания перформативной установки участника интеракции, которое открывает перспективу для восприятия моральных феноменов. При этом Хабермас приходит к выводу о том, что чувства имеют приблизительно такое же значение для морального оправдания того или иного образа действий, что и восприятия для теоретического объяснения фактов.

В социальном аспекте коммуникативного действия Хабермас обращает внимание на различия установок – ориентацию на взаимопонимание либо ориентацию на успех, – что определит степень стабильности либо конфликтности интеракций. При этом коммуникативное действие будет подчинено рациональным мотивациям, а не некой телеологической цели. Потребность во взаимопонимании будет удовлетворяться в ходе интерпретативной работы при вхождении участников в область речевых действий. Достаточным для Хабермаса является уже то, что открытие личных перспектив участников коммуникации будет совпадать с «системой мировых перспектив». Такое пересечение частных и общих перспектив возможно на основании общности жизненного мира, в котором коммуникативное действие представляет собой некий круговой процесс (герменевтический круг). Культурные традиции, существующие в жизненном мире, представляют определённый ресурс для коммуникантов, которым они пользуются неосознанно. Однако Хабермас, указывая на существование такого ресурса, не проблематизирует этот аспект коммуникативного действия. Он называет это «запасом культурных самоочевидностей», с которыми осуществляются определённые рациональные манипуляции.

Теория Хабермаса представляет собой утонченную в логическом отношении теоретическую конструкцию, которая объясняет и развивает ту базовую семиотическую модель, на которой в принципе может строиться герменевтико-коммуникативное отношение. И это вполне понятно, т.к. его теория возникла гораздо позже и восприняла реалии более позднего европейского сообщества в отличие от теории Шпета. Хабермас придаёт также значение и культуре, и жизненному миру, говоря о том, каким образом активизируется моральное сознание в процессе коммуникации и какие рискованные моменты могут возникать в моральном аспекте коммуникативного действия. Однако при объяснении этих вопросов Хабермас в большей степени ориентируется на понятие жизненного мира, нежели на понятие культурного архетипа. Поэтому его рассуждения не входят в область культурной специфики, а предлагаемые понятия не нацелены на обсуждение глубинных проблем межкультурного коммуникативного риска. Не умаляя достижения западноевропейских авторов и не поддерживая то осторожно-снисходительное либо пренебрежительное отношение к рациональному типу философствования, которое встречалось у восточнославянских философов, вместе с тем необходимо отметить и открытое нами различие в подходах западноевропейской и восточнославянской герменевтики к проблемам коммуникации.

**Литература:**

1. Гадамер Х.-Г. Хайдеггер и греки // Логос. Философско-литературный журнал. Вып. 2. – М., 1991. – С. 47-69.
2. Донец П.Н. Основы общей теории межкультурной коммуникации: научный статус, понятийный аппарат, языковой и неязыковой аспекты, вопросы этики и дидактики. – Харьков: «Штрих», 2001. – 386 с.
3. Потебня А.А. Из записок по теории словесности: Виды поэтической иносказательности // Потебня А.А. Теоретическая поэтика. – М.: Высшая школа, 1990. – С. 141-148.
4. Почепцов Г. Теория и практика коммуникаций. – М.: Центр, 1998. – 352 с.
5. Почепцов Г.Г. Русская семиотика. – М.: «Рефл-бук», К. «Ваклер», 2001. – 768 с. – (Образовательная библиотека).
6. Прокопенко В.В. Метафизика и метакритика // Философия языка: в границах и вне границ / Сост. и науч. ред. тома Д.И. Руденко. – Х.: Око, 1994. – [Т. 2]. – С. 19-37. – (Международная серия монографий).
7. Флоренский П.А. У водоразделов мысли. Т.2. – М.: Изд. «Правда», 1990. – 447 с.
8. Шпет Г.Г. Введение в этническую психологию / Гос. акад. худож. наук. – М.: Мосполитграф, 1927. – 147 с.
9. Шпет Г. Внутренняя форма слова: (Этюды и вариации на темы Гумбольта). – М.: /Тип. «Интернационал»/, 1927. – 219 с. – (История и теория искусств / Гос. акад. худож. наук; Вып. 8).
10. Шпет Г.Г. Герменевтика и её проблемы // Контекст-1989. – М.: Наука, 1989. – С. 231-268.
11. Шпет Г.Г. Герменевтика и её проблемы // Контекст-90. – М.: Наука, 1990. – С. 219-259.
12. Шпет Г. Проблемы современной эстетики // Искусство. Журнал Российской Академии художественных наук. – № 1. - М., 1923. – С. 43