

рожный оптимизм герменевтов может привести философию к фундаментальному непониманию понимания.

Чтобы преодолеть сомнения в справедливости и оправданности герменевтических положений о понимании и зависимых от нее положений об истолковании и герменевтическом круге, следует внимательно проанализировать основания герменевтики в ее генезисе. Возможно, именно таким образом нам удастся отбросить сомнения, либо же превратить их в обоснованную критику фундаментальных предпосылок бытующей философии понимания.

Герменевтика изначально принимает понимание за свой собственный предметный регион. Экзегетическая герменевтика, разработавшая первую изошренную онтоотеологию понимания, в собственно философском поле следовала Аристотелю в описании своего предметного поля. Так, в трактате «Об истолковании» Аристотель использует понятие «ἡρμενεία» как своеобразное овладение реальностью с помощью значимых выражений, берущих свое начало в самих вещах. Понимание, о котором говорит Аристотель, — это служебное понятие, обозначающее правильное понимание сказанного. Правильное применение грамматики позволяет правильно понять реальность, а ошибка возникает из неправильного ее применения. Таким образом, критерий различения правильного и неправильного состоит в адекватности соотношения с реальностью [1, 113-114]. Средневековая экзегетика пользовалась аристотелевским аппаратом, перенимая представление о том, что вся истина уже дана в Святом Писании. Дело за малым: нужно только понять дарованную истину. В такой модели анализ структуры и условий понимания происходит в рамках представления о наличии идеального истинного понимания. Оптимизм веры в существование истинного идеального понимания был разработан задолго до возникновения философской герменевтики, и во многом перешел в ее модели и метафоры.

Следует отметить, что на ряду с пониманием, экзегетика оперировала и понятием «непонимание», истолковывая его как грех отторжения истин Откровения. Греховность непонимания и благодать понимания истин Откровения задавали иерархию соотношения между пониманием и непониманием, вводя в философию предубеждение об их онтологическом неравенстве. Понимание воспринималось как проявление мироустройства, тогда как непонимание — некая недостаточность бытия, поломка его устройства. Их соотношение рассматривалось как явно неравное: в их иерархии понимание предшествовало непониманию. Эта иерархия, кажется, и перешла из библейской экзегетики в философскую герменевтику.

Опираясь на существующую практику и дисциплину толкования Писания, с одной стороны, и на новый горизонт философии, заданный немецким идеализмом и интеллектуальной реакцией на него, Фридрих Шлейермахер создал первый романтический проект философской герменевтики. Отталкиваясь от способов решения практических проблем истолкования текста Святого Писания. Шлейермахер сформулировал теоретическую проблему понимания. Его герменевтика основана на "убеждении, что активное присутствие духа является условием возможности достижения понимания, ибо дух - это тождество, целостность и единство психологического и грамматического [2, 46]. Фридрих

*М. А. Минаков (Киев, Национальный университет
«Киево-Могилянская академия»)*

О герменевтическом оптимизме.

К вопросу об обоснованности философии понимания.

Понимание, его основания и процедуры достижения являются немаловажной проблемой, как для философов, так и для практиков достижения взаимопонимания между людьми и группами людей. Сегодня понимание и результирующее его взаимопонимание вызывают отнюдь не досужий интерес у философов: понять структуру понимания — это вопрос выживания человечества и человечности.

По моему глубочайшему убеждению, современная философия, опирающаяся на двухсотлетний опыт герменевтики, предлагая свои воззрения на феномен понимания, влияет на фокус аналитической оптики других дисциплин и наук, работающих с тем же феноменом. Два столетия герменевтика претендовала на роль монополиста в изучении понимания, находя немало важных огрех в подходах позитивистов, прагматиков, неокантианцев, аналитических философов и критических рационалистов. Роль блюстителя интересов понимания во многом была оправдана. Однако следует задать вопрос и самой герменевтике: *настолько ли достоверен ее собственный фундамент, не сбита ли ее оптика фундаментальным оптимизмом подхода к рассмотрению понимания?* Неосто-

Шлейермахер объясняет, что под психологическим он понимает взаимодействие автора и читателя, а (под грамматическим - историческую целостность человечества. В результате дух оказывается тождеством «авторского словаря» и «исторической эпохи» [2, 65].

Тождество части и целого, обеспеченное духом, истолковывается у Шлейермахера как герменевтический круг, описывающий взаимозависимость частного понимания от понимания целостности, и наоборот, понимания целого от понимания части [2, 67]. Таким образом, дух задает предустановленность герменевтического анализа на то, что понимание предусмотрено самим устройством бытия. Именно из этого убеждения происходит первичная герменевтическая интуиция: *выраженное всегда имеет шанс быть понятым*.

Еще одна предпосылка герменевтического подхода Шлейермахера состоит в убеждении о средстве и едином происхождении трех способностей человека: мышления, речи и понимания. Рассмотрение герменевтических проблем происходит в пределах треугольника, очерченного сродством, взаимным опосредованием и взаимопереходом мысли, речи и понимания. И именно в силу этого «любое понимание состоит из двух моментов, понимания речи как производной языка, и понимания языка как факта в мышлящем» [2, 44]. Все три определения взаимосвязи и неразрывности мышления, речи и понимания служат еще одной оптимистической формулой *понимательной* структурированности духа.

Впрочем, продолжая экзегетическую традицию, Шлейермахер пишет и о непонимании. В данном случае речь идет о двух классах непонимания: о количественном, или формальном непонимании, и качественном, или материальном непонимании. При этом описание данного феномена, его классификация и объяснение причин непонимания подаются как отпадение от бытийного устройства духа, то есть как ошибка и онтологического характера.

Как видим, одна из первых попыток построения философской герменевтики ввела в философию целый ряд концепций и понятий, с помощью которых возникла возможность разработки проблемы понимания, и, вместе с этим, установила и некоторые смысловые конструкции и отношения, которые заранее задавали оптимистический характер выводов философии понимания.

Вильгельм Дильтей, переняв эстафету изучения природы понимания, развил изысканную философию понимания, основанную на психологическом описании этого феномена. Так в «Построении исторического мира в науках о духе» он описывает понимание во взаимодействии одной психической жизни с другой. Дильтей немало внимания уделяет анализу фундамента «психической жизни», который описан в терминах, производных от переживания [3, 273]. Собственно говоря, понимание, согласно Дильтею, основано на воспроизводстве переживания. Благодаря интуиции, понимание прорастает из истолкования частей до воспроизводства целого намерения.

Свое постижение феномена понимания Дильтей опирает на допущение возможности истинных истолкований и основанных на них актах взаимодействия людей. Факт взаимодействия людей удостоверен и свершениями прошлого, и событиями настоящего. Благодаря этому мы с необходимостью допускаем, что в основании психической жизни лежит первичный опыт, общий для всей

жизни в целом. Философ писал: «Истолкование было бы невозможным, если бы проявления жизни были бы полностью чуждыми для нас» [3, 274]. Способности первичного опыта жизни определяет границы нашего понимания. Личный опыт индивида апеллирует к общим психическим основаниям, благодаря которым мы приобретаем возможность «воспроизводящего переживания» (*Nacherleben*). Поэтому герменевтика является особым искусством, которое должно обеспечить реализацию заложенных в человеческом сознании способностей для «освоения чужого».

Общим в структуре сознаний отдельных индивидов является также и задача достигать взаимопонимания между собой ради достижения определенных жизненных целей. Понимание происходит из «практической необходимости взаимопонимания» между людьми в повседневном общении», - утверждал Дильтей [3, 255]. Сфера применения этой почти телеологической установки получила название «объективного духа», понятия, берущего начало как в старой экзегетической, так и новой романтической герменевтике. Фактически, объективный дух у Дильтея приобретает все более выразительные черты условия возможности понимания. Так, Дильтей писал, что объективный дух - это «многообразные формы, в которых общность, существующая между индивидами, объективировалась в чувственном мире... Область духа охватывает стиль жизни, формы общения, целевые связи, созданные обществом, обычаи, право, государство, религию, искусство, науки и философию» [3, 256]. Мир объективного духа создает ту среду, в которой происходит понимание других людей и проявлений их жизни. Таким образом, объективный дух обеспечивает единство целого, состоящего из отдельных личностных жизненных опытов людей, а, значит, и отвечает за функционирование герменевтического круга. Хотя понимание и основано на целом, оно всегда направлено на единичное и отдельное: «Объективный дух и сила индивида вместе определяют духовный свет... На понимании их обоих зиждется история» [3, 258]. Последнее положение ведет мысль Дильтея далее к обоснованию отличия наук о природе и наук о духе. Основываясь на изложенном, философ противопоставил метод понимания как метод наук о духе методу объяснения, служащем основанием для наук о природе.

Вместе с пониманием, Дильтей рассматривает и отдельные примеры непонимания. Согласно Дильтею, непонимание возникает там, где присутствует разрыв между проявлением жизни и понимающим субъектом. Примерами непонимания у него служат ошибка в оценке ситуации, спланированный обман, либо же противоречие между жестами и речью, препятствующее верному истолкованию некоторого выражения. Если понимание основано на «раскрытии жизненной связи в том, что дано», то есть в переживании опыта, и на «перенесении собственной самости в данную совокупность проявлений жизни», то непонимание состоит в недостатках такого раскрытия и перенесения [3, 262]. Поэтому, непонимание есть недо-понимание. не имеющее собственной онтологической подосновы. Ту перед нами вновь возникает оптимистическая односторонность герменевтического подхода: *лишь понимание есть, тогда как непонимание - недостаток в существовании*.

Если философская герменевтика у Шлейермахера и Дильтея во многом была связана с онтологией лишь поверхностно, перебиваясь с романтической историософии на историческую психологию, то стоит посмотреть на ее изменения после того, что Поль Рикер назвал «герменевтической прививкой к феноменологии» [4, 3]. Речь идет об опыте философии Мартина Хайдеггера, положившего начало онтологии понимания. Эта онтология послужила основой для аналитики Dasein.

Аналитика Dasein описывает понимание как определенный способ бытия, рассматриваемый в неразрывной связи с вопросом о человеке как существе, чье бытие состоит в понимании. Формулируя свои вопросы, Мартин Хайдеггер по-прежнему с кантианско-эпистемологической постановкой основного вопроса философии: теперь мы изначально вопрошаем о существовании Dasein и его структуре, а не о методе их постижения. Первые свидетельства тому мы видим уже в § 5 «Бытия и времени», посвященному полаганию горизонта интерпретации смысла бытия вообще. Именно здесь Хайдеггер формулирует главный вопрос аналитики Dasein: «Каким образом... Dasein становится доступным и, одновременно, должен становиться целью в понимающем истолковании?» [5, 15]. Ответ Хайдеггер дает в постулировании уникальности связи Dasein и бытия: «Dasein по своему способу бытования имеет скорее тенденцию понимать собственное бытие из *того* сущего, к которому оно по сути постоянно и ближайшим образом относится, из "мира". В самом Dasein и именно в понятности бытия лежит то, что мы выявим как онтологическое отображение понятности мира на истолкование Dasein» [5, 15-16].

Вместе с тем, согласно §31, Dasein как понимание есть то, что — вместе с «расположением» (Befindlichkeit) — конституирует бытие [5, 142]. Таким образом, понимание оказывается «фундаментальным экзистенциалом» и «основным модусом бытия присутствия» [5, 143]. Сущность экзистенциала понимания состоит в его разомкнутости, которая одновременно есть разомкнутой обустроенностью бытия-в-мире. То есть, понимание есть наброском возможностей бытия-в-мире.

Обоснованность этих положений были подкреплены в § 32, благодаря прояснению связи истолкования и понимания. Дело в том, что истолкование является разработкой брошенных пониманием возможностей [5, 148]. В процессе такой разработки мы истолковываем *что-то как что-то*. Отсюда берет начало нового формулирования герменевтического круга: «Любое истолкование, должное обеспечить [достижение] понимания, уже [наперед] должно иметь истолковываемое понятным» [5, 152]. Этот парадоксальный круг является экзистенциальной предструктурой Dasein и кругообразной онтологической структурой бытия-в-мире. Таким образом, своей аналитикой Dasein Хайдеггер обосновывает такое учение о понимании, в котором оно тождественно самой структуре бытия Dasein и неразрывно связано с бытием как таковым.

Отбросив в сторону вопрос о методе и постулируя понимающую структурированность бытия, Хайдеггер некоторым образом воспроизводит старые герменевтические предубеждения, изменяя статус понимания. Так, в «Основных вопросах феноменологии» он эксплицитно говорит, что понимание — это не вид

познания, а исходное понятие, из которого должно происходить любое наше представление о познании [6, 365]. «Понимание - это определенное первичное определение экзистенции Dasein», направленное на понимание бытия, а понимание бытия, в свою очередь, конституировано так, что оно обустроивает Dasein. И далее добавляет: «Понимать себя самого в бытии собственной способности быть - вот в чем состоит первичное экзистенциальное понятие понимания» [6, 366-367].

Таким образом, в ранней философии Хайдеггера очевидна абсолютизация герменевтической тенденции онтологизировать понимание. В то же время, неаутентичные формы понимания, которые можно было бы считать данью проблеме непонимания, рассматриваются в качестве онтических проявлений, то есть как ошибочное истолкование открытости в терминах внутреннего. В результате такого истолкования непонимания, у Хайдеггера *место проблематики непонимания как такового исчезает из поля философствования вообще*. Ситуация патовая: с проблемой непонимания невозможно войти в философию Хайдеггера, но без нее невозможно определить применение, эвристические возможности этой философии.

Радикальная абсолютизация онтологического измерения понимания определенным образом была ограничена герменевтическим проектом Поля Рикера. Французский философ видел рискованную неприменимость радикализма Хайдеггера. Поэтому Рикер предложил «долгий путь» к онтологии понимания: от разработки семантики к анализу рефлексии, а оттуда - к онтологии. В этом случае онтология понимания будет касаться «проблемы интерпретированного бытия» [4, 8]. В своем мышлении Рикер исходит из факта наличия символа, знака, значения, которые своими последствиями свидетельствуют о неизбежности понимания. Кроме того, онтологическая герменевтика Рикера опирается еще на два факта:

1. факт того, что «существование подтверждается лишь документами жизни», и
2. факт того, что «сознание есть ошибочное сознание и всегда нужно через корректирующую ее критику проходить от непонимания к пониманию» [4, 28].

Тут перед нами вновь пример иерархического описания соотношения непонимания и понимания, где первое - изначально и низшее, то есть дающее начало и преодолеваемое высшим пониманием.

Предубеждение не замечать проблематику непонимания находится и в попытках Рикера определить герменевтику и ее основные понятия. Так, герменевтика - это «теория операций понимания в их соотношении с интерпретацией текстов» и «дисциплина... общих правил истолкования». В свою очередь, понимание - это «искусство постижения значения знаков, передающихся одним сознанием и воспринимающимися другими сознаниями благодаря их внешнему выражению (жест, поза и, естественно, речь)» [7, 3]. Таким образом, место царства Духа занимает знаковая сфера, обеспечивающая проникновение сознаний одно в другое благодаря знаковой структурированности существования. Соответственно, интерпретация определена как акт «понимания, направленный на зафиксированные в письменной форме знаки» [7, 4]. Знаковая сфера приобрета-

ет у Рикера сверхважную роль. Знаковая сфера, обеспечивая для всех сознаний нечто общее, является intersубъективной средой, имеющей изначально социальную природу: знаком является любое выражение, например, действие, имеющее социальное значение. Поэтому понимание всегда есть «практическое понимание», которое не только делает возможным социальное действие, но и само по себе является социальным действием истолкования. Любое понимание направлено на социальное по своей природе значение [7, 15].

Переход Рикера от онтологии понимания к онтосоциологии интерпретации позволяет увидеть проблему непонимания, выраженную в терминах конфликта интерпретаций. Однако увиденное таким образом непонимание остается проблемой, корни которой онтосоциология интерпретации увидеть не может.

Другой нерадикальный подход к рассмотрению понимания представляет собой феноменологическая герменевтика Ганса-Георга Гадамера. Он выбрал путь, основанный на усилении Хайдеггеровой трактовки непсихологической природы понимания, которая не всегда заметна в текстах Рикера. Гадамер настаивает на том, что настоящее понимание нельзя увидеть в модели, рамки которой составляет «замысел автора» и «горизонт адресата». «Понимание не является психической транспозицией» [8, 398]. Гадамер настаивает на том, что «понять сказанное другим значит... достичь понимания в языке, а не поставить себя на место другого и воспроизвести его переживание» [8, 387]. Для того, чтобы окончательно разобраться с понимающей природой открытости, нам нужно исследовать онтологическую структуру языка, речи и понятия, ибо процесс понимания имеет языковую природу: «язык - это среда (Mitte), в котором происходит понимание партнера и взаимопонимание относительно сути дела (die Sache)» [8, 387].

Однако один лишь язык не охватывает понимание в его структурной чистоте. Для передачи основного смысла понимания Гадамер использует любимую герменевтами метафору перевода. Эта метафора, проясняя радикально чистую структуру понимания, привносит с собой целый ряд оптимистических предубеждений. Так, модель перевода настолько важна для определения понимания, что Гадамер даже утверждает, что без перевода нет самого понимания. Пример, который приводит немецкий герменевт, касается ситуации, когда человек знает иностранный язык настолько хорошо, что понимает сказанное на нем без перевода, почти интуитивно. В этом случае, утверждает Гадамер, понимание незакончено, оно есть только недо-пониманием. Для настоящего понимания должна произойти и завершиться работа интерпретации [8, 388]. Такая постановка вопроса является проявлением своеобразного неявного принуждения к совершению полного акта интерпретации, привнесенного метафорой перевода. Это принуждение Гадамер оправдывает необходимостью преодоления самоотчуждения, присутствующее в знаках. Знаковая сфера у Гадамера - это царство самоотчужденных смыслов, сфера вне бытия. В акте интерпретации мы преодолеваем знаковое самоотчуждение и возвращаем смыслы к существованию. «Итак, его (самоотчуждения - М.М.) преодоление является наивысшим заданием понимания» [8, 394].

Возвращения смыслов к бытию является актом герменевтического опыта, который ведет к пониманию, описанному еще одной метафорой - слиянием горизонтов. Настоящее понимание определяется здесь как «достижение горизонта истолкования как слияния горизонтов» [8, 401]. Тут истолкование отчужденного смысла переживает понимание в новой герменевтической ситуации, в исторических условиях, отличающихся от тех, в которых смысл был порожден. Таким образом, смысл приобретает новое рождение в истории. Раз так, то и понимание оказывается своеобразным священнодействием, благом по определению и достижимым по самой природе языка и существования. Вследствие всего этого, понимание не может быть ни научным истолкованием, ни актом художественного творчества.

Философ с проникновенным умом и развитой интуицией, Гадамер отчетливо ощущает потребность в определении места и непониманию. В 1972 году он издал «Неспособность к разговору», статью, отчасти посвященной этой теме. В этой статье он ставит вопрос о том, как следует рассматривать «решительный отход от самого желания договариваться друг с другом, ожесточенный протест против видимости взаимопонимания в общественной жизни» [9, 81]. Факт отказа от понимания Гадамер истолковывает в терминах исторического изменения способов коммуникации. Вослед Маршаллу Маклюэну, он показывает, что новые технологии предоставляют новые возможности для общения. Новые технологии отнюдь не препятствуют пониманию, мы просто не привыкли к ним. Культуре еще только предстоит привыкнуть к ним, освоится с изменившимся временем.

И все же, вместе с успокоительными нотками, в размышлениях Гадамера заметно и беспокойство тем, что кое-кто кое-где начинает формулировать вопрос о невозможности понимания, о неспособности к пониманию. Философ говорит о «неспособности к пониманию» как о диагнозе, поставленном человеком, «который не вступает в разговор, человеком, которому и не удастся вступить в разговор с другим. Неспособность к разговору другого — это в то же самое время и «моя» неспособность к разговору» [9, 89]. В этих словах присутствует, с одной стороны, аргумент против тех, кто спрашивает об основаниях непонимания, а с другой, скрытое признание невозможности герменевтике постичь ситуацию отказа от понимания или неспособности к нему. Об этом, между прочим, свидетельствует и стоический призыв Гадамера, не взирая на преграды, повсеместно преодолевать непонимание. Ибо достижение понимания тем приятнее, чем сложнее его было достичь [9, 89].

В предыдущих размышлениях я кратко изложил основные аспекты понятий понимания и непонимания в герменевтических позициях современной философии. Эволюция употребления этих понятий от экзегетики до психологизма, и от последнего до онтологии подчас радикально меняли и концептуальный аппарат, и рамки рассмотрения герменевтических проблем понимания. Вместе с тем, слепота герменевтики к ситуациям, описанным современными исследованиями глобализации в терминах конфликта цивилизаций, культурной онтологии непонимания и отказа от общения, в наше время становится слишком заметной. Уже нельзя, как в середине XX века, с легкостью отказаться от попытки анали-

зирать основания непонимания. Давление проблем, вызванных возникновением ситуации глобальности, требуют сверхусилий для достижения и поддержания взаимопонимания между людьми-представителями разных культур.

Глобальность - это ситуация, характеризующаяся существованием своеобразного «мирового общества», которому свойственны три фундаментальных особенности. Во-первых, в данной ситуации нарушены привычные контуры культур. Теперь территория и культура перестали пребывать в необходимом единстве. Фактически, происходит исчезновение «чужестранца»: теперь представитель иной культуры является вашим постоянным соседом; теперь вы должны быть постоянно готовы к усилению принять его отличия и согласиться с инаковостью его культурного мира. Во-вторых, исчезновение «чужего» не означает, что его стало меньше. Наоборот, в той сфере, которую еще недавно можно было назвать «родной», чужеродного стало гораздо больше, а вот родное пространство потеряло конкретность своих горизонтов. Общество, в котором пребывает человек, все меньше содержит в себе референций к стране пребывания, ее некогда «родной» (или титульной) культуре. В связи с этим, проблема идентичности — индивидуальной, групповой, культурной — становится едва ли не основной заботой и человека, и общества, которым нужен новый фундамент для единства и взаимосотнесения. В-третьих, ситуация глобальности впервые дает основания говорить о реальности «мирового общества» как совокупности общественных отношений, для которых рамки национального сообщества и государства являются малозначимыми. Глобальное мировое общество - это переплетение культур без претензии на интеграцию в пределах одного государства. И сами государства видят эффективность в отказе о заботе и воспроизводстве интегративных культурных практик. Переплетенность культур приводит к появлению единого мирового культурного горизонта, являющегося важнейшей особенностью ситуации глобальности.

Ситуацию глобальности можно сравнить со своего рода ловушкой, в которой оказалось человечество. Она - следствие нескольких процессов, происходивших в культурах всего мира и названных «глобализацией». В связи с нашей темой, важно указать, что, говоря о глобализации, мы ведем речь об объединении культурных пространств в единое пространство межкультурной коммуникации, о чрезвычайно быстром развитии информационно-коммуникативных сетей и, как следствие, — о гомогенизации времени культур. Пространственно-временные контуры культур претерпевают изменения и конфликт между культурами теперь теряет локальный характер, приобретая глобальное значение. В ситуации глобальности фактор непонимания приобретает свойство локального конфликта с глобальными последствиями. Проблема непонимания требует философского анализа культурной ситуации в эпоху глобальности: нам следует *понять генезис непонимания*.

Происхождение непонимания, по моему убеждению, следует искать в тех фундаментальных смыслопорождающих пластах бытия, которые являются условиями возможности как понимания, так и непонимания. Нужно вернуть уважение человека к тайне и сокровитности определенных пластов бытия, что не противоречит задаче постижения условий соотношения понимания и непонима-

ния. Новую — осторожную и самокритическую — герменевтику следует опереть, если не на пессимизм, то на осторожность в размышлениях.

Очень важно пересмотреть основания феноменологической безоглядной - не то смелости, не то поверхностности, - искушение которой так проникновенно выразил Гегель во вступлении к «Феноменологии духа», бескомпромиссно сформулировал Гуссерль в призыве «Назад, к самим вещам!» и гениально описал Хайдеггер в параграфах «Бытия и времени». Да, благодаря феноменологии, герменевтика отказалась от психологизма в рассмотрении структур понимания, характерных для Шлейермахера и Дильтея. Однако герменевтика как онтология понимания не сумела посмотреть прямо в глаза бытия, на что осмелился Хайдеггер в своих поздних медитациях «О событие» (Vom Ereignis). Развитие герменевтики до сего дня выло эволюцией необоснованного оптимизма относительно понятного устройства бытия. Но настало время, когда герменевтическая близорукость больше не может быть аргументом ни в решении проблем современной эпохи, ни в анализе оснований современных культурных процессов.

Философия должна ответить на потребность эпохи разработкой онтологии, которая бы спрашивала не про структуру открытости бытия, а про само бытие, пытаясь каким-либо возможным способом избежать скрытых некритических предпосылок в мышлении или же, если это невозможно, регистрировать и осмысливать их. Один из основополагающих тезисов герменевтики состоит в утверждении, что избежать предубеждений невозможно. И это верно. Но обреченность на предубеждения не должна останавливать постижение структур понимания, а способствовать ему. Обреченность на предубеждения — это не то, что должно пестовать, а то, о чем нужно помнить и что нужно принимать во внимание в процессе мышления. В поздних попытках философствования Хайдеггер подал пример того, что вслушивание в призыв бытия может быть более продуктивным для понимания его структур. Это - один из возможных векторов развития онтологии, способной выразить понимание и непонимания бытия без навязывания им иерархических взаимосвязей.

Еще одним возможным шагом к раскрытию структуры взаимоотношения понимания и непонимания есть анализ языка в том его фундаментальном измерении, который является общим для выражений как констативного, так и перформативного типа. На этом уровне философское вмешательство может стать действительной терапевтической теорией и практикой для постижения оснований непонимания, методов предупреждения действий, направленных, к примеру, на взаимоуничтожение культур. В этой же связи, следует принять во внимание интересный способ создания неопрагматической герменевтики, предложенный Рорти. Продуктивной стратегией философствования может быть создание словарей, которые легитимируют отказ от общения как вполне оправданную позицию, а принуждение к общению - как неприемлемую.

Впрочем, возможны и другие философские стратегии, претендующие на роль спасителя философии, чья способность понимать непонятное в очередной раз поставлена под сомнение самой реальностью. Наша действительность постоянно свидетельствует о том, что горизонты не всегда сливаются, что перевод очень редко отвечает авторским намерениям, что автор и адресат являются

лишь функциями дискурса и их онтологизация может привести к новым ошибкам. Во время создания новой онтологии культуры нужно во внимание принимать весь спектр культурных проблем, от фактов понимания до болезненных опытов непонимания.

Литература

1. *Аристотель* Об истолковании // Сочинения в 4 тт. М.: Мысль, 1978. Т.2.
2. *Шлейермахер Ф.* Герменевтика. СПб.: Европейский дом, 2004.
3. *Дильтей В.* Построение исторического мира в науках о духе // Собрание сочинений. М.: Три квадрата, 2004. Т. 3.
4. *Рикер П.* Конфликт интерпретаций. М.: Academia-Центр/Медиум, 1995.
5. *Heidegger M.* Sein und Zeit. Tuebingen: Niemeyer, 2001.
6. *Хайдеггер М.* Основные проблемы феноменологии. СПб.: ВРФШ, 2001.
7. *Рикер П.* Герменевтика и метод социальных наук // Герменевтика. Этика. Политика. М.: Ками/Академия, 1995.
8. *Gadamer H.-G.* Wahrheit und Methode // Gesammelte Werke. Tübingen J.C. Mohr, 1990. В.1.
9. *Гадамер Г.-Г.* Неспособность к разговору // Актуальность прекрасного. М.: Искусство, 1991.