

ФИЛОСОФСКИЕ ОСНОВАНИЯ ГУМАНИТАРНОЙ ПСИХОЛОГИИ*

Н.П. БУСЫГИНА**

Кризис «естественнонаучного разума» в психологии привел к попыткам осмысления иных – гуманитарных – оснований психологии и психотерапии. В статье автор проясняет смысл психологии как гуманитарной науки, ориентируясь на философскую традицию обоснования специфики гуманитарных наук, преодолевающую основные предпосылки идеи «единой науки» – субъект-объектное разделение и методический солипсизм. Рассматриваются такие специфические для методологии гуманитарных наук темы, как понимание в его противоположности объяснение и характерные для наук о человеке интенциональные (понимающие) объяснения. Хотя, по мнению автора, сегодня невозможно дать окончательные аргументы ни в пользу гуманитарной методологии, ни в пользу методологии «единой науки», однако сама она делает выбор в пользу гуманитарной ориентации психологии, связывая его с некоторыми особенностями современного культурно-исторического контекста.

В психологии критика в адрес ее академического варианта, ориентированного на образцы естественных наук, хорошо известна. Думаю, что сегодня суть подобной критики можно обобщить, выделив в ней несколько основных аспектов. Первый из них мы могли бы назвать «жизненно-практической критикой». Речь идет о том, что академическая психология слишком оторвана от жизни, ее построения искусственны, она оперирует

* Работа выполнена при поддержке РФФИ, грант 07-06-0045-а. Настоящая работа является продолжением аналитического обзора современного состояния и методологии исследований сознания, представленного в статье: Бусыгина Н.П. «Трудная проблема» сознания в современной философии психологии // Труды по психологическому консультированию и психотерапии. Вып. 2. М.: ПИ РАО, МГППУ (в печати).

** Бусыгина Наталья Петровна – старший научный сотрудник, старший преподаватель МГППУ.

конструктами, которые невозможно применять для анализа повседневных человеческих проблем; кроме того, авторы, высказывающие критические замечания указанного типа, полагают, что основная ветвь академической психологии, ориентированная на сциентизм и количественные экспериментальные методы исследования, не в состоянии ассимилировать богатейший опыт, накопленный в рамках практической психологии и психотерапии, что порождает в психологии внутренний раскол или «схизис» (Василюк, 2003; Пузырей, 1986).

Другой, безусловно, тесно связанный с первым, аспект критики mainstream'a психологии можно назвать «антропологической критикой». Известна она, в основном, по работам сторонников гуманистического и экзистенциального направлений. С их точки зрения, «естественнонаучная парадигма» в психологии не позволяет постичь человека в его целостности, она редуцирует собственно человеческое измерение до уровня механического объекта. При таком подходе «человеческое в человеке» – его ценностно-смысловая сфера, способность к самотрансценденции и самодетерминации, важнейшие для понимания человека моменты экзистенциального выбора и т.п., – оказывается «за кадром» (Братусь, 1990; Воробьева, 1995; 2004; Крипнер, де Карвало, 1993; Леонтьев, 2001; Франкл, 1990; и др.)

Наконец, в последнее время, главным образом благодаря движению социального конструкционизма (см., например, Джерджен, 2003), появилась еще одна разновидность критики естественнонаучной психологии, которую можно было бы обозначить термином «культурно-историческая критика». Суть ее состоит в том, что естественнонаучная направленность психологии объявляется не соответствующей не столько некой универсальной человеческой сущности, сколько современным представлениям – о человеке, об истине, о сути, целях и возможностях познания. Ценностные регулятивы и нормы традиционной академической психологии не отвечают ожиданиям и требованиям современной культурно-исторической ситуации – в философии, в методологии научного и социального познания, в культуре в целом. С точки зрения ряда сторонников социального конструкционизма, придерживающихся позиции культурного релятивизма, односторонняя позитивистская направленность психологии в контексте современной культуры выглядит весьма архаично. Однако, безусловно, было бы нелепо полностью отвергать ценность сложившейся естественнонаучной психологии: подобный жест тотального отвержения не менее (если не более) архаичен, чем некритическое следование какому-либо образцу как единственно верному. Скорее, сегодня речь должна идти об относительной ценности и относительной же ограниченности

любой парциальной методологии. С этой точки зрения, естественнонаучная парадигма в психологии вполне необходима для решения определенных – но весьма локальных – задач.

Именно на волне констатируемого кризиса «естественнонаучного разума» в психологии ряд авторов (*Братусь*, 1990; *Воробьева*, 1995; 2004; и др.) предлагает серьезно осмыслить иные – гуманитарные – основания психологии и психотерапии. Безусловно, если мы говорим о том, что естественнонаучная (сциентистская) парадигма в психологии стала приоритетной, это вовсе не означает, что в психологии до недавних пор не было альтернатив. Еще в период разработки принципов современного статистического подхода и формализованных методик в психологии В. Дильтей заговорил о дихотомии объясняющей и понимающей психологии. Идеи гуманитарной психологии разрабатывали такие авторы, как Л. Бинсвангер, К. Роджерс, В. Франкл. В аспекте дихотомии объясняющей/понимающей психологии определенный интерес представляет психоанализ З. Фрейда, который, как показывает Я. Нидлмен (*Нидлмен*, 1999), соединяет в себе черты объяснительной системы, редуцирующей психические данные к некой первичной реальности базовых влечений, и практику понимания, которая заключается в поиске смысла, поскольку базовые влечения, по Фрейду, есть не сырая «материальность», а интенциональные процессы. (Последнее обстоятельство и дало повод таким современным мыслителям, как Ю. Хабермас и П. Рикер, говорить о психоанализе как «глубинной герменевтике» и своеобразной разновидности наук о духе.)

Таким образом, можно сказать, что в истории психологии гуманитарные ориентации всегда соседствовали с естественнонаучными. Особенность современного этапа развития психологического знания и практики заключается, пожалуй, в том, что гуманитарные основания психологии подвергаются систематической методологической рефлексии (хотя, опять же, не могу сказать, что в истории психологии таких попыток вообще не предпринималось). Вопрос, однако, заключается в том, как сегодня мы будем понимать саму «гуманитарность». В западной философии существует весьма влиятельная традиция обоснования специфики гуманитарных наук, которая, на мой взгляд, психологией мало осмыслена и практически не ассимилирована, что, в свою очередь, приводит к тому, что в самой психологии ее гуманитарные ориентации обсуждаются вне актуальных вопросов более широкого поля современной гуманитаристики.

Традиция обоснования специфики гуманитарных наук представлена в основном идеями философской герменевтики (В. Дильтей, М. Хайдеггер, Х.-Г. Гадамер, К.-О. Апель, П. Рикер и др.). Огромное значение для прояснения статуса гуманитарного знания имели также идеи позднего

Л.Витгенштейна, осмысленные применительно к области наук о человеке такими авторами, как А.Энскомб и П.Уинч. В целом идеи обоснования специфики гуманитарных наук противостоят идее «единой науки», основными предпосылками которой являются субъект-объектное разделение, требуемое и для наук о человеке, и методический солипсизм (индивидуализм) (Апель, 2001). Позиции сторонников и противников идеи «единой науки», в свою очередь, являются частью двух различных методологических традиций в истории идей, получивших название «галилеевской» и «аристотелевской» соответственно (фон Вригт, 1986).

Однако, прежде чем обратиться к нескольким основополагающим темам указанной традиции обоснования специфики гуманитарных наук, которые, по моему мнению, позволят прояснить смысл познавательной направленности гуманитарной психологии, я очень коротко остановлюсь на двух обозначенных мною предпосылках идеи «единой науки». Мне бы хотелось подчеркнуть, что субъект-объектное разделение, с позиции «единой науки» необходимое в психологии, как и в других науках о человеке, отнюдь не является лишь следствием фундаментального заблуждения относительно природы человека. Вообще позиция «единой науки» имеет под собой очень веские основания. И я согласна с Г.Х.фон Вригтом, утверждавшим, что на сегодняшний день нельзя дать окончательные аргументы в пользу ни одной из двух обсуждающихся позиций (*там же*), – их противоположность обнаруживается на столь глубоком уровне, что невозможно говорить не только об их примирении или опровержении, но и даже, в некотором смысле, об их истинности. Выбор позиции можно охарактеризовать как «экзистенциальный», т.е. это выбор точки зрения, которая, по-видимому, не имеет дальнейшего обоснования. Однако продуктивный диалог между двумя позициями вполне возможен, о чем свидетельствуют, в частности, современные попытки соединения и взаимного обогащения установок когнитивной науки и феноменологии в исследованиях сознания (см., например, Gallagher, 1997).

Предпосылки идеи «единой науки»

Субъект-объектное разделение. Наука призвана давать объективные знания о мире, т.е. постигать мир таким, какой он есть. Для этого необходимо, чтобы познающий был максимально отделен от познаваемого и тем самым получал знания о нем в «третьем лице».

Эти положения настолько известны, что кажутся тривиальными. Поэтому для того чтобы высветить их важный, но давно «затертый» смысл, я воспользуюсь остроумным примером Т.Нагеля из его известной статьи (Nagel, 1974). Нагель задает весьма нетривиальный вопрос: каково быть

летучей мышью – для самой летучей мыши? Предполагается, что у летучей мыши, как у высокоорганизованного существа, должен быть некий «субъективный мир». Так вот, как мы могли бы описать этот мир, если он принципиально отличен от нашего собственного? Если фигура летучей мыши нас не очень устраивает, мы могли бы задаться подобным вопросом, например, применительно к человеческому младенцу, психотику, представителю иной культуры или другому существу – в данном случае важна лишь степень *чуждости*, *другости* субъективного опыта этого существа. В сущности, в психологии и психотерапии мы всегда имеем дело с *другостью* другого человека, однако в случае постижения сознания или переживания другого человека мы получаем доступ к нему в силу некоего общего «фона» жизненного опыта, который мы как исследователи разделяем с исследуемым. Как указывает Нагель, относительно «объективное» (или лучше сказать – «интерсубъективное») предположение о переживаниях другого возможно только тогда, когда его делает достаточно похожее на него существо, чтобы иметь возможность встать на его точку зрения, – так сказать, понять другого одновременно от первого и от третьего лица. Но чем более объект анализа отличается от исследователя (другой биологический вид, как летучая мышь у Нагеля, – некий гипотетический предел), тем менее доступной для нас становится точка зрения от первого лица. Мы не располагаем иной, кроме нашей человеческой, точкой зрения, и у нас нет прямого доступа к точке зрения абсолютно не похожего на нас существа.

Когда мы говорим о получении объективного знания, имеется в виду знание, которое преодолевает все частные точки зрения (в пределе – даже эту пресловутую *человеческую* точку зрения, основанную на *человеческом* типе опыта). Хотя сегодня возможность позиции «абсолютного наблюдателя», обладающего конечной объективной точкой зрения, присущей самому миру, поставлена под сомнение, объективность как движение к универсальному пониманию остается важнейшей чертой научной рациональности. С познанием физического мира дело обстоит гораздо проще: мы вполне можем представить себе постижение какого угодно физического явления на языке, достаточно далеком от нашей чисто человеческой точки зрения, – так чтобы наше описание было понятным какому-нибудь разумному инопланетянину. Но как быть с тем, с чем имеет дело психология? Как описать, скажем, человеческое переживание – так, чтобы его могли понять существа, отличные от нас, которые никогда не смогут вообразить, на что похоже быть человеком? Именно в движении к такой предельной децентрации, отстранению от собственной субъективности и состоит смысл новоевропейской науки.

Методический солипсизм. Эту предпосылку сторонники «единой науки» наследуют у новоевропейской традиции мысли. Означает она то, что познание осуществляется одиноким субъектом, мышление которого не опосредовано ни языком, ни реальным коммуникативным сообществом, ни традицией. Как подчеркивает М.К.Мамардашвили применительно к философии Р.Декарта, «мир, в котором рождается мысль – это мир, в котором всегда еще ничего не случилось». В размышлениях Мамардашвили подчеркнуты экзистенциальные аспекты мысли Декарта. Однако, как мне представляется, данная Мамардашвили формула «схватывает» и ту важнейшую нить декартовской философии, которая имеет отношение к разбираемому мной методическому солипсизму, а именно – без-основность, без-предпосылочность мысли, которая всегда начинается с себя.

Что касается сторонников идеи «единой науки», то их идеал – математический или какой-либо иной универсальный язык, позволяющий выходить на уровень такого мышления, которое не требует интуитивного удостоверения своего содержания: пользующиеся этим языком всегда должны иметь в виду одно и то же. Получается, что исследователь приватным образом актуализирует уже заранее данную систему и для поисков истины не нуждается ни в исследовательском сообществе, ни в коммуникации с другими исследователями. Например, в «Логико-философском трактате» Л.Витгенштейн проводит радикальную формулировку того языка, который годится для всех осмысленных предложений, – языка «единой науки». Этот язык репрезентирует положение дел в мире. Логическая форма языка, которая «показывает себя», гарантирует всем, кто пользуется этим языком, взаимопонимание. Коммуникативное согласование становится в этой перспективе излишним. Исследователь единолично – приватным образом – пользуется языком, актуализируя уже данную систему, и сообщает о том, что имеет место в мире: «Здесь видно, – пишет Витгенштейн, – что строго проведенный солипсизм совпадает с чистым реализмом. «Я» солипсизма сжимается до непротяженной точки, остается же соотнесенная с ним реальность» (*Витгенштейн*, 1994б: 5.64).

По сути, речь идет о том, что наука имеет дело с реальными, обладающими сущностью объектами, а не является результатом языкового и социального конструирования. В настоящее время эти эссенциалистские тенденции поддерживаются, в частности, теорией значения Сола Крипке, именуемой «теорией указания» (*Kripke*, 1980). Согласно Крипке, ряд имен являются «жесткими десигнаторами», т.е. они указывают на один и тот же объект во всех возможных мирах, в которых этот объект существует. К примеру, «Б.Франклин» (жесткий десигнатор) будет обозначать одно и то же в каждом возможном мире, а «изобретатель бифо-

кальных очков» (нежесткий десигнатор) при изменившихся обстоятельствах может быть и не Б.Франклин. К жестким десигнаторам относятся и слова, обозначающие «естественные виды» («золото», «вода», «собака» и т.п.). Выходит, что в ряде случаев мы получаем значение не путем его описания, т.е. восстанавливая языковой контекст термина, а путем прямого указания на соответствующий объект. В психологии, разумеется, поиск подобных прямых отсылок затруднен, поскольку мы имеем дело с культурной (а нередко групповой и даже индивидуальной) относителестью терминов. Хотя о сущностях здесь тоже возможно вести речь: скажем, слово «боль» – жесткий десигнатор, поскольку обозначает определенное психическое состояние во всех возможных мирах, так что нелепо утверждать, что боль не есть боль (в отличие, скажем, от «любви», где обнаружить такое сущностное ядро практически невозможно, поскольку сама «любовь» – результат текстуальных традиций культуры). В методологии «единой науки» происходит как бы своеобразное самопреодоление языка, когда становится возможным говорить об универсальных сущностях мира. Поэтому столь важное значение в этой методологии приобретают искусственные символические системы (наподобие языка цифр). Ведь живому языку, по удачному выражению Вильгельма фон Гумбольдта, свойственна существенная широта колебаний, и живое слово всегда несет в себе неопределенность, так что коммуникативное согласование в этом случае неизбежно.

Специфика гуманитарной науки

В методологии гуманитарных наук уже В.Дильтеем и неокантианцами была предпринята попытка преодолеть первую предпосылку идеи «единой науки» – субъект-объектную дихотомию. Однако в полной мере такое преодоление оказалось возможным лишь после того, как критически была продумана ее вторая предпосылка – методический солипсизм (*Апель*, 2001).

Представление о том, что личность не поддается окончательной объективации, и ее невозможно представить как «вещь», не потеряв при этом ее сути, стала в психологии расхожей истиной. Но, если вдуматься, формула эта столь же истинна, сколь и пуста по своему смыслу. Поэтому прояснение того, что означает преодоление объективизма в традиции обоснования специфики гуманитарных наук, для психологии имеет немалое значение.

Как правило, специфика гуманитарных наук связывается с проблематикой *понимания* в его отличии от *объяснения*, на которое должны быть ориентированы науки о природе. Однако существует и специфический

для наук о человеке род объяснений – так называемые телеологические (или интенциональные) объяснения. Последние также иногда называют *понимающими объяснениями* (understanding explanation) (фон Вригт, 2001). Именно эти две темы – понимание в гуманитарных науках и понимающие объяснения – и будут предметом моего внимания.

Поиск понимания

Обоснование специфики гуманитарных наук начинается с раскрытия особенностей их предмета – в терминологии В. Дильтея это жизнь, которой свойственно самопонимание. В отличие от объектов природного мира жизнь вырабатывает устойчивые единства значений и тем самым сама себя истолковывает (Дильтей, 2000). Согласно Дильтею, знание имманентно жизни, т.е. сама жизнь как бы сориентирована на осознание себя. В переживании есть момент внутреннего восприятия, который можно понимать как своеобразный возврат жизни к самой себе. Имманентная рефлексивность жизни, о которой говорит Дильтей, означает, что еще до рефлексивной объективации существует нечто вроде естественного понимания жизнью самой себя, и выражается это понимание в языке, традициях, нравах, религии, искусстве и других продуктах Духа (*там же*). Соответственно, чтобы постичь форму жизни, нам не нужно выстраивать цепочки причинно-следственных взаимосвязей – нам нужно понять значения, которые она в себе несет. Понимание же в таком контексте мыслится как часть смыслового свершения, в котором осуществляется человеческая жизнь.

Дильтей представляет понимание преимущественно в психологической перспективе – почти как мистическое вчувствование, вживание в мир понимаемого. В настоящее время, однако, такие психологизированные версии понимания уступили место его семантическим концепциям. Мы понимаем другого не потому, что в солипсистском акте вчувствования можем непосредственно «схватывать» его душевную жизнь, а потому, что разделяем с ним общие структуры значений, – «жизненный мир» как горизонт нашей со-человечности, по Э. Гуссерлю (Гуссерль, 2004), или, по Л. Витгенштейну, принимаем участие в общих «языковых играх», в которых воплощается наследуемая нами «форма жизни» (Витгенштейн, 1994б). Понимание всегда опосредовано языком и коммуникацией.

Таким образом, понимание, которое объявляется методологической целью и интересом гуманитарной науки, опирается на возможность такого постижения истины, которое предшествует субъект-объектному разделению мира. Причем, принятое в современной герменевтике обоснование такой возможности базируется на том, что понимание помещается в

рамку интерсубъективного смысла, включая лингвистический, культурный, исторический и коммуникативный контексты.

Надо сказать, что, пожалуй, наибольший вклад в преодоление основных предпосылок идеи «единой науки» внес труд М.Хайдеггера «Бытие и время».

В.Дильтей, обосновывая философию и науки о человеке «жизнью», не был достаточно последователен (*Гадамер, 1988*). В частности, наряду с представлениями об имманентной рефлексивности жизни, Дильтей размышлял и о том, что для достижения подлинного знания необходимо практиковать систематическую рефлексию и методическое сомнение, а такая работа, с точки зрения Дильтея, совершается исключительно в формах научного исследования. Само понимание Дильтей нередко мыслит в качестве метода, обладающего столь же универсальными возможностями познания, что и методы наук о природе. Хайдеггер же совершает эпохальный переворот, не только выходя за пределы представлений о понимании как о методе, но и ставя на место эпистемологии понимания *онтологию понимания*: последнее выступает у Хайдеггера уже не как способ познания, но как способ бытия (*Хайдеггер, 2002*). Как пишет П.Рикер, у Хайдеггера «вопрос: при каком условии познающий субъект может понять тот или иной текст или историю? – заменяется вопросом: что это за существо, бытие которого заключается в понимании?» (*Рикер, 2002, с.36*).

Зададимся вопросом, что дает хайдеггеровская «онтология понимания» герменевтике, но не в ее философской ипостаси, а в ее роли быть *возможным основоположением гуманитарной традиции в психологии?* Мне думается, что значение это двойственное. С одной стороны, поставив вопрос о бытии, Хайдеггер дает возможность выйти из заколдованного круга субъект-объектной проблематики и дойти до той связи человека с целостностью опыта, которая является более изначальной, чем субъект-объектное разделение. Тем самым понимание в гуманитарной традиции перестает быть неполноценной копией естественнонаучных методов. Всякой методологии предшествуют истины действительной жизни, к которым необходимо приблжаться.

Однако, с другой стороны, в перспективе Хайдеггера истина оказывается абсолютно оторванной от метода. Тем самым, исследования бытийного плана отгораживаются от любых методологических подходов к интерпретации (к примеру, лингвистических, дискурсивных и т.п., прорабатывающих языковые проблемы интерпретации). В свою очередь, оторванные от онтологических вопросов гуманитарные науки становятся при этом неизбежно сведенными к языку как замкнутому в себе целому. Безусловно, перед Хайдеггером в философской плоскости такая проблема

вообще не стояла: он, по меткому выражению П.Рикера, хотел лишь «перевоспитать наш глаз и переориентировать наш взгляд». Но в исследовательской и психотерапевтической практике, движимые вслед за Хайдеггером, мы теряем методологические опоры, мы больше не знаем, что нужно делать, чтобы адекватно понимать тексты, чтобы отстоять гуманитарное познание перед лицом методологически выверенного естественнонаучного познания, чтобы сделать выбор между противоречащими друг другу интерпретациями и т.д. Если же, напротив, в погоне за методом, мы забываем Хайдеггера, то оказываемся тогда целиком в плену у языка – в «лингвистической тюрьме». А «такое гипостазирование языка отрицает фундаментальную интенцию знака – быть пригодным для... , то есть, растворяясь в том, что он имеет в виду, выходить за свои пределы. Сам язык как означающая среда требует соотнесения с существованием» (Рикер, 2002, с.48).

П.Рикер называет путь, пройденный Хайдеггером к онтологии понимания, «коротким путем» и сам, в свою очередь, предлагает следовать к ней «длинным», «окольным и более трудным путем» (*там же*). Непосредственная онтология, свободная от любого методологического требования и проблем интерпретации – вне нашей досягаемости. Собственную жизнь мы схватываем лишь окольным путем – путем расшифровки ее свидетельств. К самим себе и своему существованию мы приходим не до, а после интерпретативных усилий, хотя желание понимать себя и направляет изначально сами усилия. На примере психоанализа можно отследить возможность этого восхождения от рефлексии к существованию, которое здесь предстает в виде движения от смысла к желанию: «желание как основа смысла и рефлексии раскрывается в расшифровке уловок желания; я не могу говорить о самостоятельном существовании желания вне процесса интерпретации; оно всегда является интерпретированным; я его разгадываю в загадках сознания, но я не могу схватить его как такое, потому что существует угроза породить мифологию влечений, как это иногда случается в примитивных представлениях о психоанализе» (*там же*, с.54).

Итак, существование всегда остается интерпретированным существованием. Очерчиваемые М.Хайдеггером, а позже Х.-Г.Гадамером условия понимания (и прежде всего – «герменевтический круг») можно прочитывать как свидетельство теснейшей связи онтологии понимания с методологией интерпретации. И хотя герменевтика в перспективе Хайдеггера и Гадамера не выстраивает метода понимания наподобие методов естественных наук (напротив, она показывает, что использования научных методов еще недостаточно, чтобы гарантировать истину), тем не менее, она дает

гуманитарному психологу важнейшие методологические ориентиры. Раскрывая, что есть понимание, она ведет речь все же о некоей дисциплине спрашивания, основанной на условиях истины, не лежащих в логике исследования, а предшествующих ей. П.Рикер, в свою очередь, проясняет смысл и специфику методологических процедур, встроенных в «понимающее» предприятие гуманитарной психологии. Кратко поясню, что именно имею в виду под условиями и методологическими процедурами понимания.

Герменевтика, как уже было сказано, не столько предлагает техническую процедуру понимания, сколько раскрывает, проясняя его условия, сам *опыт* понимания – везде, где мы с ним сталкиваемся (а феномен понимания, согласно герменевтике, пронизывает все связи человека с миром). Совершая смысловое движение понимания, мы попадаем в *герменевтический круг*: само понимание достигается благодаря слиянию горизонтов понимающего и понимаемого, которое осуществляется посредством диалектики вопроса и ответа.

Герменевтический круг в методологической литературе обычно описывается как постоянный процесс перемещения туда-обратно между частями и целым (*Квале*, 2003; *Bontekoe*, 1996; и др.). Хотя такое движение в пределах текста в принципе бесконечно (как бесконечно стремление к совершенству), оно снимается в законченном понимании, например, когда достигнут осязаемый «гештальт» – свободный от противоречий смысл текста, удовлетворяющий исследователя (*Квале*, 2003).

Однако герменевтический круг можно описывать и по-другому. М.Хайдеггер обращает внимание на то, что «всякое толкование, призванное доставить понятность, должно уже иметь толкуемое понятным» (*Хайдеггер*, 2002, § 32, с.152). Гадамер, двигаясь вслед за Хайдеггером, замечает, что «предвосхищающее движение предпонимания постоянно определяет понимание текста» (*Гадамер*, 1988, с.348). Таким образом, *циркулярность интерпретации* не просто методологический процесс, но и сущностная черта любого знания и понимания. Понимание предполагает жизненное отношение интерпретатора к тому, что ему предстоит понять, его предварительную связь с понимаемым. Эту герменевтическую предпосылку называют предпониманием, поскольку она не достигается в процессе понимания, но предполагается как бы уже заранее данной. Причем «заранее данное» здесь не нужно понимать в механическом смысле: то, что я назвала «жизненным отношением к понимаемому», само основано на формах «расхожего» толкования людей и мира, так что можно сказать, что интерпретация (толкование) является неизбежной частью любых человеческих попыток понимания. Иными словами, любое толко-

вание основывается на других толкованиях – а значит, не существует никакого основания, метода, опыта или смысла, которые были бы независимы от толкования или носили бы более базовый характер, что позволило бы избежать герменевтического круга.

Безусловно, та особенность, что «толкование должно всякий раз уже двигаться в понятном и питаться от него», причем «предпосылаемая понятность сверх того еще движется в расхожем знании людей и мира» (Хайдеггер, 2002, § 32, с.152), опять отдаляет понимание от методологического идеала науки. Научное доказательство не должно иметь своей предпосылкой то, обосновать что – его задача. Однако, как утверждает Хайдеггер, нам не нужно пытаться «подтягивать» понимание и толкование до идеала познания: задача не в том, чтобы выйти из круга, а в том, чтобы правильным образом войти в него (*там же*). Вхождение в круг не является актом полностью субъективного характера. Оно питается из той совокупности знания и опыта, который мы несем в себе как участники общего человеческого бытия. И наше предпонимание, которое мы привносим в ситуацию понимания, меняется вместе с самим процессом понимания, и круг возобновляется.

Можно предположить, что подлинный герменевтический круг будет отличаться от порочного круга тем, что он носит развивающий характер и всегда остается чувствительным к новизне. Вместе с тем наше понимание направляет и такая формальная предпосылка, как «стремление к завершенности»: например, «читая какой-либо текст, мы всегда предполагаем его смысловую завершенность», и понятным для нас «является лишь то, что действительно представляет собою законченное смысловое единство» (Гадамер, 1988, с.348). Получается, что реальный процесс понимания всегда заканчивается чем-то вроде «порочного» круга. Как только интерпретатор становится удовлетворен своим пониманием, или теряет интерес к той или иной проблеме, или, наконец, накладывает на понимаемое уже готовую отработанную схему (не секрет, что психоаналитики частенько грешат таким преждевременным пониманием), он полагается на уже достигнутый уровень понимания, и смысловое движение, которое только и составляет сущность понимания, приостанавливается (по крайней мере, временно). В порочном круге «игнорируется оригинальность новых случаев; истощение или отсутствие интереса заставляет нас видеть в них (случаях) уже известное. Таким образом, процесс понимания может возобновиться, лишь когда мы замечаем отличие чего-либо от всего бывшего ранее и вопрошаем о его значении» (Bontekoe, 1996, p.3).

«...понимание, – пишет Гадамер, – начинается с того, что нечто к нам обращается» (Гадамер, 1988, с.354). Понимая, мы осознаем инакость об-

рашающегося и отделяем горизонт того, что нам предстоит понять, от нашего собственного смыслового горизонта, образованного совокупностью пред-суждений благодаря нашей включенности в множество современных нам дискурсивных традиций. Однако, делая набросок горизонта другого, мы тут же включаем его в собственный горизонт понимания. Последний же не является «некоей собственной, упорно сохраняемой или проводимой точкой зрения», а выступает, скорее, как «мнение и возможность, которую мы вводим в игру и ставим на карту и которая помогает нам действительно усвоить себе то, что говорится» (*там же*, с.452). В конечном счете, происходит то, что Гадамер называет «слиянием горизонтов». Рождается и развивается нечто, что невозможно редуцировать ни к интерпретатору, ни к интерпретируемому, ни к их связи, но «более высокая общность, преодолевающая не только нашу собственную партикулярность, но и партикулярность другого» (*там же*, с.361).

Наше понимание всегда возвращается в контексте тех вопросов, которые мы задаем понимаемому. Собственно отсюда и вытекает методологическое требование четкого определения исследовательских вопросов, с которыми мы подходим к анализу текстовых данных (*Квале*, 2003). Однако в контексте понимания как слияния горизонтов мы можем более тонко отследить природу и иного вопрошания. Понимая, мы не только методологически движемся по пути, открываемом контекстом исследовательских вопросов, но и как бы реконструируем тот вопрос, в свете которого смысл текста понимается как ответ. Причем, реконструкция этого вопроса переходит в наше собственное спрашивание. Речь здесь, как видим, идет не о конструировании смысла текста в соответствии с вопрошанием исследователя, отвечающем его же замыслу. Местом первоначального вопроса становится не интерпретатор, но сам текст. К примеру, в случае понимания литературного предания само его содержание задает нам вопрос, тем самым проблематизируя и выводя в открытое наши собственные мнения. Понять текст – значит, понять этот вопрос. А для этого мы, вопрошаемые, должны сами начать спрашивать. Причем спрашивать таким образом, чтобы усилить сказанное, обращаясь к самому делу – заключенному в сказанном смысле.

В сущности, понимание, хотя и предполагает некоторое соблюдение правил или приемов (некую дисциплину спрашивания), в основе своей всегда будет оставаться интуитивным, поскольку полагается существование глубинного родства между интерпретатором и интерпретируемым. Между тем, интуитивное движение понимания, обрисовываемое герменевтикой, не снимает проблему множественности различных интерпретаций. В исследовании, как и в психотерапии, мы нуждаемся еще и в

методологических процедурах, позволяющих в условиях конфликтующих интерпретаций делать выбор в пользу того или иного прочтения. Поэтому интерпретация не может быть понята без этапа объяснения.

Смысл рождается в процессе взаимодействия между говорящим и слушающим, между тем, что сказано, и контекстом, в котором нечто сказано. И как человеческие существа, разделяющие друг с другом культурно-исторический опыт, мы непосредственно схватываем эти отношения в до-рефлексивном акте понимания. Как справедливо указывает М. Солнер (*Salner*, 1989), первоначально акт понимания есть верное (или ошибочное) предположение, и не существует методов, используя которые мы научимся делать эти предположения, не существует правил порождать инсайты. Методологическая активность интерпретации начинается, когда мы приступаем к проверке и критике наших предположений (*там же*).

В том же ключе размышляет и П. Рикер, заявляя, что интерпретация не может основываться только на молчаливом знании или эмпатии (*Ricoeur*, 1979). Понимание опосредовано объяснительными процедурами, которые его сопровождают. Иными словами, понимание достигается благодаря активности, посредством которой мы проверяем и критикуем наши молчаливые и эмпатические предположения. «Показать, что интерпретация более вероятна в свете того, что нам известно, не то же самое, что показать, что наш вывод истинен. В этом смысле валидизация не есть верификация. Валидизация – это аргументативная дисциплина, сравнимая с юридическими процедурами судебной интерпретации» (*там же*, р.90). «...Процессы валидизации имеют полемический характер... Все интерпретации в области литературной критики и социальных наук могут быть оспорены и вопрос «что может разбить утверждение» – общий для всех аргументативных ситуаций» (*там же*, р.93-94).

Понимание, говорит Рикер (*Рикер*, 1995), предполагает объяснение в той мере, в которой объяснение развивает понимание. Это двойное соотношение он резюмирует с помощью девиза, который может быть очень полезен для психотерапевтов: больше объяснять, чтобы лучше понимать.

Понимающее объяснение

Такого рода объяснения являются специфическими для гуманитарных наук. Они представляют собой попытки трактовать факты в терминах намерений, интенций, целей, стремлений, желаний и т.п. субъектов. К их более подробному описанию я перейду чуть ниже, а начну – с характеристики объяснений, отстаиваемых сторонниками идеи «единой науки».

Наиболее полная и ясная модель объяснения, предложенная в рамках «единой науки», принадлежит К.Г.Гемпелю. Его теория получила назва-

ние теории объяснения посредством *охватывающего закона*, или «*подводящей*» теории объяснения. Она включает в себя две модели – дедуктивно-номологическую и индуктивно-вероятностную. Я приведу формулировку лишь первой из них – чтобы было понятно, о чем идет речь. Хотя, как показывает Г.Х. фон Вригт, между двумя моделями существует довольно значимое отличие (фон Вригт, 1986), для наших целей оно не играет важной роли.

Итак, модель объяснения посредством закона выглядит следующим образом. Допустим, у нас есть некоторое событие E и мы хотим дать ему объяснение. Почему произошло E ? Чтобы ответить на этот вопрос, мы указываем на некоторые другие события (антецеденты) $E1, \dots, E_n$ и говорим, что существует один или несколько законов $L1, \dots, L_n$, в соответствии с которыми при условии указанных нами событий и происходит E (*там же*). Типичный пример дедуктивно-номологического объяснения приводит сам Гемпель: «Почему радиатор моего автомобиля ночью лопнул? Бак был полон воды; крышка была плотно завинчена; не был добавлен антифриз; автомобиль был оставлен во дворе; температура в течение ночи неожиданно упала ниже нуля. Это все антецеденты. В сочетании с законами физики, в частности, с законом, по которому вода при замерзании расширяется, эти предшествующие события объясняют разрыв радиатора. Зная антецеденты и соответствующие законы, мы могли бы с определенностью *предсказать* рассматриваемое событие» (*там же*, с.49).

Хотя в гемпелевской модели не используются понятия причины и следствия, по своей сути объяснение посредством общих законов – это каузальное объяснение. В философии, в основном благодаря усилиям Д.Юма, отрефлексировано различие между причиной и следствием, с одной стороны, и основанием и следствием – с другой: первое отношение является фактуальным и эмпирическим, второе – концептуальным и логическим. В гемпелевском объяснении участвуют законы, которые обязательно выражают лишь эмпирические, а не логические связи. Понятно, что хотя все каузальные связи являются эмпирическими, не все эмпирические связи являются каузальными. Но прояснение этого непростого вопроса сейчас для нас неактуально.

Модель объяснения, предложенная сторонниками идеи специфики гуманитарных наук, представляет собой альтернативу гемпелевской модели – это практический силлогизм или практический вывод, идея которого восходит еще к Аристотелю. В наиболее простом варианте она выглядит следующим образом:

А намеревается осуществить (вызвать) P ;

А считает, что он не сможет осуществить P , если он не совершит a ;

следовательно, *A* принимается за совершение *a*.

Эта схема – «перевернутая» схема телеологического объяснения. Исходный пункт последнего – некто принимается за совершение какого-либо действия. Мы спрашиваем – почему? Ответ – чтобы осуществить *P*.

Обратимся еще раз к примеру Гемпеля. Почему мой радиатор ночью вышел из строя? Возможно, меня не устроит ответ: потому что ночью температура внезапно опустилась ниже нуля... Для меня это ясно, но не является ответом на тот вопрос, который меня интересует. Другой ответ: потому что техник по обслуживанию машин в очередной раз сделал что-то не так (забыл залить антифриз) – по причине своей безалаберности или, например, чтобы «насолить» мне (по какой-нибудь еще известной мне причине). Такой ответ будет соответствовать объяснению, выражаемому схемой практического вывода. Строго говоря, соответствовать будет лишь второй вариант – «чтобы насолить мне»; первый – «забыл...», потому что безалаберный» – можно переписать в виде практического вывода, если подвести под определение «безалаберный» мотивационную основу, например, бессознательное извлечение каких-нибудь психологических выгод.

Объяснение на основе практического вывода не будет каузальным, поскольку между интенцией и самим действием связь не эмпирического, а логического (семантического) характера: указание на интенцию (мотив, желание, убеждение и т.п.) является неотъемлемой частью описания осмысленного действия как чего-то отличного от описания чисто физического движения. Мы не можем, к примеру, независимо друг от друга верифицировать само действие и его интенцию (*фон Вригт*, 1986).

Приведу хрестоматийный для обсуждения данного вопроса пример. Некто Джонс карабкается по лестнице на крышу, чтобы достать унесенную ветром шляпу. В данном случае мы описываем действие именно как карабканье на крышу за шляпой; если же мы привлечем другие интенции (намерение покончить с собой, пережить острые ощущения, полюбоваться ночным городом, самоутвердиться в своей храбрости или понравиться N...), то изменится само описание действия.

Таким образом, в случае разбираемых интенциональных (понимающих) объяснений будет правильно говорить не о причине, а об *основании* действия. Объясняя-понимая действие, мы должны найти его рациональное основание – *рациональное* в том смысле, что оно делает это действие умопостигаемым для нас.

Допустим, мы наблюдаем человека, который, присутствуя на лекции, задает лектору очень много сложных вопросов и при каждом удобном случае вступает с ним в полемику. Что является основанием такого пове-

дения? Может быть, это желание разобраться в какой-то теме, прояснить для себя все неясности. А может, человеку хочется быть в центре внимания, и он своеобразно конкурирует с лектором за внимание аудитории. Или, может быть, он хочет обратить на себя внимание лектора. И т.д. Каковы критерии того, что, предложив для поведения человека определенные основания, мы действительно верно поняли это поведение? Прежде всего, мы можем спросить самого человека, почему он поступает тем или иным образом. Допустим, он дал нам такое объяснение своего поведения, которое в принципе согласуется с нашим собственным видением ситуации. Такой консенсус и будет критерием правильного понимания (фон Вригт, 2001).

Однако наше представление о совершаемых человеком поступках может радикально отличаться от его собственных объяснений. Тогда мы можем, апеллируя к целостному контексту ситуации, к особенностям его личности и биографии, используя психотерапевтические приемы и т.п., показать ему, что наше видение более точное, чем его. Здесь возможны два варианта: либо он, сразу или после долгих лет психотерапии, примет наше понимание, либо отвергнет его. Предположим, что в любом случае он будет с нами абсолютно искренен.

Рассмотрим первый вариант. Допустим, человек согласился с нашим видением. Вопрос, который здесь возникает, – присутствовала ли с самого начала эта связь между действием и его действительными основаниями, которая с нашей помощью была лишь открыта, или человек создал новую связь? В психоанализе З.Фрейда, к примеру, утверждается, что такая связь была всегда: определенная часть психики человека эту связь распознала, но удерживала это знание вдали от сознания, которое когда-то его вытеснило в бессознательное. Психоанализ предлагает модель различных слоев психики, между которыми существуют динамические отношения – вытеснение, замещение, символизация одних другими и т.д. Возможно, психоаналитические метафоры очень полезны для понимания человеческого поведения. Однако Г.Х. фон Вригт справедливо замечает, что в таких метафорах есть опасность концептуальной мифологии и мистификации (*там же*). Если же, как предлагает фон Вригт, попытаться «демистифицировать» психоаналитические концепции, то окажется, что либо той связи между действием и его основанием в период совершения еще не было – и тогда не существует ничего, что можно было бы увидеть «за завесой», а объект инсайта приходит к существованию в момент самого инсайта; либо человек в некотором смысле не полностью искренен, когда говорит, что «не знал» о той связи основания и поведения, которая

ему якобы сейчас открылась, – он «знал» об этой связи, но как бы «отодвигал» от себя это знание, убеждая себя в чем-либо ином (*там же*).

Безусловно, в случае согласия человека с нашим видением критерием правильности понимания опять будет выступать консенсус, который поддерживается более широким контекстом знаний о человеке. При этом предполагается, что он искренен в своем согласии и что оно получено не в результате какого-либо психологического насилия.

Теперь предположим, что, несмотря на все наши усилия, психотерапевтическую работу с сопротивлением и т.п., человек все-таки отвергает наше понимание его действий (как, к примеру, в знаменитом случае Доры З.Фрейда: известно, что Дора покинула психотерапию, так и не приняв ни одной интерпретации Фрейда). Что может выступить критерием правильности понимания в данном случае? З.Фрейд убедительно показал, что сам субъект не может быть высшим авторитетом в понимании себя – человек не является «хозяином в собственном доме» и окончательная истина о самом себе ему недоступна. Но может ли таким высшим авторитетом быть другой – посторонний, психотерапевт, мудрец, учитель или кто-либо иной, в силу своего «избытка видения», владения профессиональными знаниями, жизненного опыта либо чего-то еще? Фон Вригт очень точно говорит, что есть что-то печальное и даже трагическое в тех случаях, когда решения о правильности понимания целиком берет на себя другой человек, – так мы можем дойти до самых ужасных несправедливостей в обращении с личностью. В этом смысле напоминание К.Роджерса о том, что человек обладает некой «внутренней истиной» о самом себе, всегда звучит очень своевременно. Сегодня в психологии все более популярным становится феноменологический подход – и это тоже попытка противостоять произвольности интерпретативных и теоретических конструкций и сосредоточиться на очевидных смыслах и самопонимании исследуемого. И все же, в наш постфрейдовский век «забыть Фрейда» невозможно: слишком велика власть его дискурса даже на уровне индивидуального сознания, и – «не властны мы в самих себе»...

Как же нам в таком случае быть, если истины нет ни вне, ни внутри? Современность тем и сложна, что не дает никаких более или менее однозначных ответов на вопросы, касающиеся путей поиска истины, а предлагает лишь общий вектор такого поиска. И в этом смысле цитированные выше утверждения П.Рикера о полемическом характере интерпретации представляются очень существенными. Мы можем лишь показать большую или меньшую вероятность той или иной интерпретации, критически взвешивая все *pro* и *contra* – оценивая ее логическую связность, уместность, фактуальную верифицируемость, соответствие более широкому

контексту биографии исследуемого и т.п. И мы всегда должны быть готовы к альтернативному видению, если оно окажется лучше аргументированным и более подходящим ситуации.

Я остановилась на нескольких темах герменевтики и аналитической философии, имеющих отношение к идеям обоснования специфики гуманитарных наук. На понимание особенностей познавательной ситуации в науках о человеке значительное влияние оказали также идеи постструктурализма и критических социальных теорий (прежде всего М.Фуко, Ж.Деррида и сторонников модифицированной критики идеологии). В некотором смысле критическое мышление оппонирует герменевтике, показывая, сколь опасными могут быть опора на традицию и движение в направлении слияния смысловых горизонтов, – за общими смыслами нередко скрыты эффекты власти, сделавшие возможным захват гегемонии одними системами значений в ущерб другим. Поэтому необходима особая форма рефлексивного анализа, позволяющая ответить на вопрос, почему и как некоторые формы убеждений и практик стали определять нашу жизнь и считаться само собой разумеющимися. Однако проект критического мышления применительно к психологии и психотерапии – серьезная тема, которая заслуживает отдельного рассмотрения.

Выше я говорила, что ориентации на идею «единой науки» и на идею специфики гуманитарных наук являются частью более общих традиций обоснования знания, получивших название «галилеевской» и «аристотелевской» соответственно, и что мы не можем дать окончательной аргументации в пользу ни одной из них – это дело личностного выбора. Однако сейчас я хочу сделать несколько замечаний по этому поводу. Что касается психотерапии, то она, по моему мнению, может опираться только на гуманитарную традицию, поскольку глубинным образом связана с развертыванием символических структур «жизненного мира». Психологии же, как более широкой системе знания, действительно приходится выбирать. Однако выбор этот происходит в контексте целостного культурно-исторического ансамбля современности. А одной из важнейших особенностей последнего является акцент на многообразии культурных и жизненных миров (Федотова, 1995), когда одним из условий человеческого общежития становится способность людей понимать друг друга. Такому контексту, скорее, будет отвечать психология, ориентированная на участливое, эмпатическое знание и способная к гибкой настройке своих методов на культурную стилистику объекта.

Характеризуя специфические для гуманитарных наук интенциональные объяснения, я подчеркнула, что связь между интенцией и действием носит логический характер. Однако это не означает, что интенция вызы-

вает действие с логической необходимостью. Из того, что механик авто-сервиса в вышеприведенном примере хочет мне насолить, не следует, что он в обязательном порядке не зальет антифриз: он всегда может поступить и по-другому. Если я, движимая мотивом письма, принимаюсь за написание этой статьи, это вовсе не означает, что я не могу писать какой-нибудь другой статьи или вообще ничего не писать. Спрашивается, какой смысл в таких объяснениях, которые подходят лишь для частного случая и, в сущности, ничего не объясняют, поскольку не позволяют предсказывать человеческое поведение? Я думаю, что сегодня интерес к психологии обусловлен, быть может, отнюдь не желанием познать универсальные сущности психического мира и с помощью каузальных моделей объяснения уметь предсказывать человеческое поведение. Нас интересует психология, которая показывает умопостигаемость человеческих поступков, предполагая, что эти поступки в принципе могли бы быть другими. Такая психология соответствует тому, что Р.Арон называет «метафизикой, в которой мы все живем» или «метафизикой повседневной жизни» (Арон, 2003). Существует тип детерминизма, который связан не с идеей предсказуемости, а с идеей осмысленности (умопостигаемости) процессов, происходящих в человеческом мире (фон Вригт, 1986). И мне думается, ориентируясь на эту идею осмысленности и соответствующий ей тип детерминизма, психология в некотором смысле отвечает устремлениям современности: она вносит свой вклад в поддержание рационального дискурса, не впадая при этом в крайность его механицистского варианта.

ЛИТЕРАТУРА

- Апель К.-О.* Трансформация философии. М.: Логос, 2001.
- Арон Р.* Историческое объяснение // Философия и общество, 2003, № 4 (33), с.156-192.
- Братусь Б.С.* Опыт обоснования гуманитарной психологии // Вопросы психологии, 1990, № 6, с.9-17.
- Васильюк Ф.Е.* Методологический анализ в психологии. М.: МГППУ; Смысл, 2003.
- Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат // Людвиг Витгенштейн. Философские работы (Часть 1). М.: Гнозис, 1994а, с.1-74.
- Витгенштейн Л.* Философские исследования // Там же, 1994б, с.75-320.
- Воробьева Л.И.* Гуманитарная психология: предмет и задачи // Вопросы психологии, 1995, № 2, с.19-30.
- Воробьева Л.И.* Субъект и/или автор (о категориях гуманитарной психологии) // Вопросы психологии, 2004, № 2, с.149-158.

- Вригт Г.Х. фон.* Логико-философские исследования. М.: Прогресс, 1986.
- Вригт Г.Х. фон.* Объяснение и понимание действий // Логос, 2001, № 2 (28), с.123-140.
- Гадамер Х.Г.* Истина и метод. – М.: Прогресс, 1988.
- Гуссерль Э.* Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. СПб.: Издательство «Владимир Даль», 2004.
- Дильтей В.* Введение в науки о духе // Дильтей В. Собр. соч. в 6-ти тт. Том 1. М.: Дом интеллектуальной книги, 2000.
- Джержджен К.Дж.* Социальный конструкционизм: знание и практика: Сб. статей. Минск: Изд-во БГУ, 2003.
- Квале С.* Исследовательское интервью. М.: Смысл, 2003.
- Криннер С., де Карвало Р.* Проблема метода в гуманистической психологии // Вопросы психологии, 1993, № 2, с.113-126.
- Леонтьев Д.А.* О предмете экзистенциальной психологии // 1 Всероссийская научно-практическая конференция по экзистенциальной психологии: материалы сообщений / Под ред. Д.А.Леонтьева, Е.С.Мазур, А.И.Сосланда. М.: Смысл, 2001, с.3-6.
- Нидлмен Я.* Критическое введение в экзистенциальный психоанализ Людвиг Бинсвангера // Бинсвангер Л. Бытие-в-мире. М.: Рефл-Бук, Ваклер, 1999, с.221-332.
- Пузырей А.А.* Культурно-историческая психология Л.С.Выготского и современная психология. – М.: Изд-во МГУ, 1986.
- Рикер П.* Герменевтика. Этика. Политика: Московские лекции и интервью. – М.: ACADEMIA, 1995.
- Рикер П.* Конфликт интерпретаций: Очерки о герменевтике. – М.: «Канон-пресс-Ц»; «Кучково поле», 2002.
- Федотова В.Г.* (отв. ред.) Теория и жизненный мир. – М.: Институт философии РАН, 1995.
- Франкл В.* Человек в поисках смысла. – М.: Прогресс, 1990.
- Хайдеггер М.* Бытие и время. – СПб.: «Наука», 2002.
- Bontekoe R.* Dimensions of the Hermeneutic Circle. – Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press, 1996.
- Gallagher S.* Mutual Enlightenment: Recent Phenomenology in Cognitive Science // Journal of Consciousness Studies, 1997, vol. 4(3), p.195-214.
- Kripke S.* Naming and Necessity. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1980.
- Nagel T.* What is it like to be a bat? // Philosophical Review, 1974, vol. 4, p.435-450.
- Ricoeur P.* The Model of the Text: Meaningful Action Considered as a Text // Rabinow P., Sullivan W.M. (Eds.) Interpretive Social Science: A Reader. Berkeley, CA: University of California Press, 1979, p.73-101.
- Salner M.* Validity in Human Science Research // Issues of Validity in Qualitative Research / S.Kvale (Ed.). Lund (Sweden): Studentlitteratur, 1989, p.47-71.