

ЛИНГВИСТИКА И МЕЖКУЛЬТУРНАЯ КОММУНИКАЦИЯ

Механизмы межкультурной коммуникации в контексте культурно-философской антропологии

В. А. ТИТОВ

(МОСКОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ЛИНГВИСТИЧЕСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ)

В статье проанализированы некоторые аспекты механизмов коммуникативного действия. По мнению автора, проблема операциональных возможностей коммуникативных действий требует дальнейшей научной разработки.

Ключевые слова: межкультурная коммуникация, механизм, коммуникативные действия, мораль, нравственность.

Набирающая ход глобализация таит в себе много вопросов. Вызвана она технологическими потребностями, логикой развития экономических отношений или это замаскированная форма реализации политических амбиций развитых стран? Эти два сценария апеллируют или к объективной логике социального развития, или к получению известных выгод для так называемого «золотого миллиарда». Второй вариант носит столь одиозный характер, что не представляет научного интереса. Оставляем его без обсуждения. Что касается первого, то возникает ощущение неизбежности, способной перемолоть своими жерновами человеческие судьбы. Невольно вспоминаются сюжеты из истории становления европейской культуры, начальные шаги которой обременены представлениями о непреодолимой судьбе. Уже Платон, рассуждая о рождении мира, вынужден признать, что «из сочетания ума и необходимости произошло смешанное рождение нашего космоса» (Платон, 1971: 488). По мнению русского философа Л. Шестова, уже в Древней Греции зарождается представление о Боге, возможности которого ограничены самой структурой бытия. Получается, что и Бог чем-то связан,

и над ним господствует начало, независимое от него.

«Перед лицом этих начал Бог так же бесслен, как и смертные: у него есть только любовь и милосердие, которые сделать ничего не могут» (Шестов, 1992: 133). Дальнейшее развитие детерминистских представлений реализовалось во множестве философских учений, к которым можно отнести эсхатологию Августина, «Хитрость Мирового разума» Гегеля, формационную модель Маркса, многообразие концепций индустриального, постиндустриального и информационного развития общества. Во всех этих сюжетах человек чувствовал себя неуютно, так как ему отводилась роль функции от непреложного аргумента под названием «необходимость». Разумеется, такой поворот событий не мог устроить многих, и поэтому естественно возникала оппозиция логике детерминистского, объективистского подхода к социальной жизни. Появлялись различные варианты, условно назовем, субъективистского подхода к историческим процессам. В данной статье нет возможности останавливаться на своеобразии каждого из них. Для нас важно отметить, что подчеркивание «единственности» человека, его уникаль-

ности и попытки под этот образ сконструировать «подлинный мир», как правило, рождали иллюзорный образ желанного миропорядка. Достаточно вспомнить варианты экзистенциалистского поиска «самости», задающие направление построения социального порядка, отвечающего идеалам «подлинного». Известной реакцией на эти неудачи стало распространение постмодернистских идей. Складывается впечатление, что постмодернизм, убедившись в невозможности построения реального общества, отвечающего человеческим чаяниям, согласился на создание внутриличностного мира, где субъект конструирует образы социальности по меркам собственного «Я».

Неужели нет возможности как-то соединить логику общественного развития с внутренними интенциями человеческого существа? Или, может быть, ранее не было подходящих условий для реализации этого проекта? Что касается первого вопроса, то история помнит множество предложений по его решению, но все они не выдержали испытания временем. А вот второй вопрос заслуживает особого разговора. И первое, на что следует обратить внимание, так это стремительное распространение современных средств информации и возможность подключения к ним практически каждого человека. Грубо говоря, если раньше существовала система представительского выражения мнений людей, то сейчас создаются возможности непосредственного учета позиции каждого посредством Интернета. Второй фактор связан с известной деидеологизацией современного мира. Противостояние буржуазной и коммунистической идеологий, которое еще сравнительно недавно угрожало самому существованию человечества, уже не имеет того политического накала. Могут возразить, что идеологическое противостояние сейчас проходит по линии социальных контрастов уровня жизни людей или по вероисповедальным принципам. В первую очередь вызывает озабоченность идеология и политика исламского экстремизма. Но в любом случае приверженцы исламизации не являются основными выразителями умонастроения мусульманского мира и могут рассматриваться как локальное выражение существующей

конфликтности современности. Одним словом, в мире складываются предпосылки для создания коммуникативного сообщества, способного решать свои проблемы исходя из определенных общезначимых норм. Какие это нормы? В первую очередь моральные. Почему, например, моральные, а не какие-то другие, предположим правовые, религиозные и т. д.? Дело в том, что правовые нормы предполагают обращение к материальным санкциям, к санкциям внешнего принуждения, что не может не вызвать напряженности в отношениях между странами, исповедующими принцип суверенности. И хотя нередко звучат голоса о необходимости передачи суверенных прав отдельных государств «сверхнациональным учреждениям» (см.: Хабермас, 2008: 49), мировое сообщество пока к этому не готово. Что касается религиозных норм, то интерпретация их столь различна в существующих конфессиях, что до консенсуса здесь очень далеко.

В связи с этим возникает проблема действительности морали. Насколько она может стать реальным механизмом, направляющим поведение человека в том случае, когда естественно-природные побудители начинают «пробуксовывать»? Эта проблема интересовала уже Сократа, и он пришел к выводу, что побудителем нравственного деяния является знание моральных ценностей. Всем известны слова Сократа о том, что знание добродетели собственно и является побудителем нравственного поступка.

Эту позицию Сократа решительно оспаривает Аристотель, заявляя, что «скорее верно направленное движение чувств, а не разум служит началом добродетели» (Аристотель, 1983: 357). Высказанное Аристотелем суждение о том, что верно направленное движение чувств является началом добродетели, не получило однозначного толкования.

Для одних это положение стало отправной точкой в поиске определенных нравственных чувств. В этом вопросе преуспели этические сентименталисты, которые полагали, что благодаря моральному чувству человек способен принимать решения относительно своих собственных действий. Другими словами, представители этого направления считали, что мо-

ральное чувство является мотивом нравственного действия. Обычно это моральное чувство конкретизировалось как благожелательность по отношению к другим людям. Один из крупнейших представителей этического сентиментализма Шефтсбери раскрывает это следующим образом: «Чтобы заслужить имя доброго, или добродетельного человека, необходимо, чтобы все наклонности и эмоции, предрасположенности ума и нрава были согласованы с благами себе подобных или системы, в которую он включен и часть которой он составляет» (цит. по: История этических..., 2003: 615).

Если внимательно вчитаться в эту цитату, то складывается впечатление, что моральное чувство не имеет самодовлеющего характера, так как оно опосредовано представлениями о благе других или благе государства, а это уже рациональная процедура обоснования морального действия, построенная на знании. Хотя тот же Шефтсбери нередко говорит об инстинктивности и врожденности морального чувства, не может это положение трансформироваться в реальный механизм нравственного действия.

Если представители этического сентиментализма отталкивались от положительной направленности моральных чувств, то великий немецкий пессимист Шопенгауэр кладет в основание морали отрицательное переживание единства человека с другими людьми. Для него счастье является не позитивным наслаждением, а минимумом или отсутствием страданий. Он утверждает даже, что справедливость есть только отсутствие несправедливости. Удовольствие, считает Шопенгауэр, не имеет положительного содержания, оно сугубо негативно. По его мнению, сопереживание радости соседа обычно дается человеку труднее, чем сопереживание его неудач. Со-радость каким-то образом сопряжена с горечью, в то время как со-страдание оставляет что-то светлое. Шопенгауэр трактует человеческую жизнь как непрерывную борьбу между состраданием и силами эгоизма и зла. Злобно-эгоистические силы в человеке столь велики, что вся культура, по сути, выполняет функцию их обуздания и маскировки. Так как человек —

отъявленный эгоист, то и сострадание к другим людям — это лишь превращенная форма того же эгоизма: все люди — жертвы инстинктивной воли к жизни, поэтому человек может лишь сострадать другим таким же, как он сам, попавшим в общую беду. Поэтому мораль Шопенгауэра — это мораль человеческого горя и не более того.

Иной позиции придерживались философы, интерпретировавшие идею Аристотеля о начале добродетели как верно направленном движении чувств, как волевое самопринуждение. В отстаивании такой позиции особенно преуспел Кант. Немецкий философ отказывается считать чувственные побудители нравственного действия моральными по своей сути. Они у него фактически обретают форму внеморальных мотивов человеческих поступков. Моральное для него то, что несет на себе печать волевого самопринуждения. В этой связи встает тот же вопрос о субъективной мотивации надлежащего поведения. И хотя Кант считает, что чистое представление о долге вне всякой чувственной опосредованности — вполне достаточное основание для реализации должного, на самом деле он не вполне уверен в своем рецепте.

Как известно, Кант безусловно должное выразил в своем категорическом императиве. Тем не менее встает вопрос: почему безусловное долженствование может стать значимым для человека? Кант на это отвечает, что, мол, нравственный закон не предъясняется для исполнения кем-то со стороны, а устанавливается самим человеком. Буквально он говорит следующее: «Все понимали, что человек своим долгом связан с законом, но не все догадывались, что он подчинен только своему собственному и, тем не менее, всеобщему законодательству и что он обязан поступать, лишь сообразуясь со своей собственной волей, устанавливающей, однако, всеобщие законы согласно цели природы» (Кант, 1965: 274). В силу этого человек должен проникнуться чувством уважения к самому себе как уникальному явлению, отличному от всего остального в мире. Отсюда следует, что человек может возвыситься над чувственными побуждениями и поступать согласно свободе.

«Следовательно, — пишет Кант, — остается только одно, что могло бы определить волю: объективно закон, а субъективно чистое уважение к этому практическому закону, стало быть, максима — следовать такому закону даже в ущерб всем моим склонностям» (там же: 236).

Кант возвысил человека на невысказанную высоту. Если сократовский рационализм строился все-таки на доводах выгоды для человека следовать благу, когда он знает, что есть благо, то немецкий мыслитель предписал поступать добродетельно даже в ущерб своим собственным интересам. Откуда человек будет черпать силы для такого подвижничества? Из своих собственных духовных ресурсов, из чувства достоинства представителя умопостигаемого мира, осознавшего свою уникальность в том, что он не просто подчиняется закону, а может действовать исходя из представления о нем.

Оправдались ли упования Канта? Скорее всего, нет. Но можем ли мы упрекнуть Канта в изъянах логики его рассуждения о сути моральности? Ответ опять же будет отрицательный. Кант велик представлениями о сути нравственности, и не его вина, что человек не в силах следовать его завету. Может, надо понизить планку требований к человеку и предписать ему такую линию нравственного поведения, которая была бы своеобразным компромиссом между моральностью и собственными интересами индивида?

Такой сценарий пытался реализовать марксизм. Но этот замысел предполагал ряд существенных модификаций. Во-первых, мораль практически была сведена к идеологии, так как нравственным провозглашалось все то, что служит делу коммунизма. Во-вторых, ставилась задача сформировать нового человека, который бы общественные интересы воспринимал как свои. Первое принизило значимость морали, второе практически сняло проблему мотивирования нравственного действия: оно обретало форму автоматизма.

Вместе с тем предпринимались и предпринимаются попытки каким-то образом найти золотую середину между универсальными требованиями морали и личными интересами человека.

Своеобразным вариантом такого решения выступает этика дискурса Хабермаса. Немецкий философ выступает против сведения морали к миру субъективных предпочтений, утверждая: «...существует внутренняя взаимосвязь между авторитетом действующих норм и предписаний, обязанностью тех, кому адресованы нормы, выполнять предписанное и уклоняться от запрещенного, с одной стороны, и тем неличностным притязанием, с которым выступают нормы действий и предписаний, с другой — притязанием на то, что они существуют по праву и что в случае необходимости можно показать, что они существуют по праву» (Хабермас, 2006: 76). Вышеприведенным заявлением Хабермас отделяет свою позицию от тех, для которых вопрос «Что я должен делать?» сводится к целесообразному поведению и трансформируется в вопрос «Чего я хочу?» Не приемлет он и утилитаристский довод в пользу общественного блага, на которое должен ориентироваться человек. Общественное благо может не иметь универсального характера и способно выражать чьи-то частные интересы.

Велик соблазн в этой связи придать моральным предписаниям объективный характер через обращение к их истинности. Однако многолетняя дискуссия по проблеме истинности моральных норм показала, что логика нормативов отличается от логики описательных предложений. Отсюда неопозитивистски ориентированными авторами был сделан радикальный вывод о неприложимости к нормативам истинностных предикатов. В известной мере с этим выводом можно согласиться, так как «истина» характеризует адекватность нашего знания о действительности. Что касается моральных норм, то, предположим, норма «не лги» вообще никогда не выполнялась людьми в полной мере, следовательно, не обрела фактического характера. Однако это не приводит к ее отрицанию. Или другое соображение: возможно, норма «не лги» является невыполнимой с точки зрения обычной человеческой природы. Достаточный ли этот довод для ее отрицания? Отнюдь. Она сохраняет свою «значимость» для людей как необходимый ориентир в их жизни. Одновре-

менно не следует полагать, что отсутствие истинностной оценки моральных норм неминуемо свидетельствует о невозможности их обоснования. В этой связи можно согласиться с Хабермасом о ложности посылки, «что истинностная значимость дескриптивных предложений, и только она, устанавливает тот смысл, в котором предложения вообще могут быть признаны обоснованными» (там же: 84). Таким образом, если нормативные предложения не могут быть истинными или ложными в том же смысле, что и дескриптивные высказывания, то следует исходить из более слабого допущения о притязании на значимость, аналогичную истинностной значимости (см. там же: 89).

Так как попытки сведения нормативов к описательным высказываниям не достигли желаемого результата, то Хабермас предлагает включить проблему обоснованности норм в структуру коммуникативных действий. Возможно, здесь откроются дополнительные аргументы для отстаивания, с одной стороны, когнитивистского подхода к этике, а с другой стороны, чтобы «наметить пути ответа на вопрос, в каком смысле и каким способом могут быть обоснованы моральные предписания и нормы» (там же: 90).

Сравнивая дескриптивные высказывания с нормативными предложениями, Хабермас отмечает их асимметричность, которая заключается в том, «что истинностные притязания имеют место только в речевых действиях, тогда как притязания на нормативную значимость содержатся прежде всего в нормах и лишь вторичным, производным образом — в речевых действиях» (там же: 95). Следствие этого — мир норм благодаря встроенным в него притязаниям на нормативную значимость обладает для регулятивных речевых актов некой особого рода объективностью, которой мир фактов не может располагать для констативных речевых действий. Об «объективности» здесь, конечно же, говорится только в смысле независимости «объективного духа» (там же: 96).

При всей туманности этого объяснения можно понять, что истинностное отношение возникает между нашим знанием и противо-

стоящим ему фактическим положением дел. Что касается нормативной значимости, то она заключена в самих нормах, а не в соответствии норм действительности. Далее немецкий философ говорит, что нормы утратили бы смысл, «если бы по крайней мере не примысливали к ним акторов с их действиями, которые могут соблюдать эти нормы или следовать им» (там же). Это очень примечательное признание: действенность норм объясняется процедурой *примысливания* им возможного исполнителя. Еще один аргумент в пользу действенности норм — это оправдание ее в глазах «тех, кому она адресована» (там же: 97–98). В свое время М. Вебер, рассматривая виды социального действия, выделил *ценностно-рациональное*, «основанное на вере в безусловную — эстетическую, религиозную или любую другую — самодовлеющую ценность определенного поведения, независимо от того, к чему оно приведет» (Вебер, 1996: 596). Явно прослеживается близость Хабермаса к позиции Вебера.

Согласитесь, что доводы в пользу обоснованности притязаний моральных норм весьма и весьма зыбкие. Ощущение этой зыбкости не проходит мимо Хабермаса, и он призывает перенести разговор в логику «практических дискурсов» (Хабермас, 2006: 98). Как когда-то Кант, убедившись в бесплодности доказательства реальности идей в сфере чистого разума, перенес дальнейший анализ в область практического разума, так и Хабермас предлагает от гносеологического анализа моральных предложений перейти к логике практических дискурсов. Прежде всего следует сформулировать принцип, который «исключает как недейственные те нормы, которые не могли бы получить квалифицированное одобрение у всех, кого они, возможно, касаются» (там же: 100). Данный принцип «понуждает каждого... при взвешивании собственных интересов становиться на точку зрения всех остальных» (там же: 103). Хабермас не склонен этот принцип формулировать в должноствительной форме и считает, что «та или иная норма лишь в том случае может претендовать на значимость, если все, до кого она имеет касательство, как участники практического дискурса достигают (или могли бы достичь) согласия

в том, что эта норма имеет силу» (там же: 104). У Хабермаса встречается несколько формулировок принципа универсализации. Один из них звучит весьма конкретно: «Та или иная норма лишь тогда считается оправданной, когда она «в равной мере хороша» для каждого из тех, кого она затрагивает» (там же: 108). Эта формулировка Хабермаса встретила заслуживающее внимания возражение Тугендхата, который заметил, что «нередуцированный аспект коммуникации имеет не когнитивный, а волевой характер» (см. там же: 114). Определенный резон в этом утверждении есть, ибо трудно представить, что в основе морального выбора может лежать норма «в равной мере хорошая» для каждого. В чем-то прав Тугендхат, когда пишет: «Без сомнения, мы хотим, чтобы согласие было рациональным согласием, согласием, основанным на аргументах... и все же в конце концов все решает фактическое согласие, и мы не имеем права пренебрегать им, ссылаясь на то, что оно не было рациональным... Здесь мы имеем дело с актом, прагматический характер которого невозможно редуцировать, и именно потому, что не акт разума, а акт воли, акт коллективного выбора. Проблема, с которой мы сталкиваемся, связана не с оправданием, а с участием во власти, принадлежащей тем, кто будет принимать решения относительно того, что дозволено, а что нет» (см. там же: 115–116). Хабермас видит основную ошибку Тугендхата в том, что последний не различает «действенность» и «значимость» норм. По мнению Хабермаса, «если мы будем путать измерение действенности норм... с измерением социальной значимости тех норм, которые фактически имеют силу, то автономному смыслу значимости долженствованию будет нанесен урон» (там же: 116). Сказано витиевато, как это часто бывает, когда речь больше идет о строгости дефиниции, чем о сути разрешения проблемы. А она остается все та же: действенность норм, их практическая реализуемость. В этике дискурса достигается лишь строгость формулировки принципа универсального подхода к оценке норм, «когда прямые и побочные действия, которые общее следование спорной норме предположительно

возымает для удовлетворения интересов каждого отдельного индивида, могут быть без какого бы то ни было принуждения приняты всеми» (там же: 146). По мнению Хабермаса, этот принцип «может получить обоснование посредством его трансцендентально-прагматического выведения из аргументативных предпосылок» (там же). Правда, всегда есть опасение, что трансцендентально-прагматический подход станет пробуксовывать, как только потеряют значимость разделяемые общественностью моральные ценности в силу тех или иных причин. С этим согласен Хабермас, замечая: «Поскольку исторические обстоятельства изменяются, каждая эпоха бросает свой собственный свет на основные морально-практические представления. Разумеется, в таких дискурсах мы всегда уже пользуемся нормативно-содержательными правилами аргументации: и именно эти правила можно вывести трансцендентально прагматическим способом» (там же: 136).

Только опора на интуитивную очевидность правомерности морально-практических представлений для определенной эпохи позволяет Хабермасу строить саму этику дискурса на, как он пишет, «экономном положении», гласящем, «что на значимость могут претендовать только те нормы, которые получают (или могли бы получить) одобрение со стороны всех заинтересованных лиц как участников практического дискурса» (там же: 146). Как это «экономное положение» можно реализовать — вопрос из вопросов. Впрочем, это не является тайной для Хабермаса, поэтому он пишет, что этика дискурса предназначена для *процедуры практического дискурса*, т. е. «не для продуцирования оправданных норм, а для проверки действенности предложенных и гипотетически взвешенных норм» (там же: 163).

Другими словами, этика дискурса решает формальные процедуры по оценке предлагаемых норм. Их реализация по-прежнему остается открытым вопросом.

Определенные перспективы в решении проблемы действенности коммуникативного поля открывает религия. Хотя выше было выражено сомнение в эффективности религии в достижении необходимого консенсуса при раз-

решении проблем, возникающих в коммуникативных действиях, но по большому счету ресурсы религии в этом плане весьма впечатляющие. Там, где собственные человеческие силы оказываются недостаточными, чтобы следовать моральным предписаниям, религия открывает дополнительные резервы. В качестве примера можно сослаться на переживания Андрея Болконского, когда судьба свела его в госпитале после Бородино с раненым Анатоном Курагиным. После известного разрыва Болконского с Наташей, не в последнюю очередь из-за гнусного поведения Курагина по отношению к молодой Ростовской, князь Андрей был полон ненависти к Курагину и искал повод для дуэли. Однако старый князь Курагин сделал все, чтобы пути его сына и князя Андрея не пересеклись. И вот по прошествии времени после Бородинского сражения судьба их сводит в полевом госпитале. Князь Андрей слышит стоны раненого Анатоля, которому только что ампутировали ногу. В сознании Болконского наступает некое просветление: «Сострадание, любовь к братьям, к любящим, любовь к ненавидящим нас, любовь к врагам — да, та любовь, которую проповедал бог на земле, которой меня учила княжна Марья и которой я не понимал» (Толстой, 1962: 292). Позднее, уже в Мытищах, это новое ощущение высшей правды вновь посещает умирающего Андрея: «Да, любовь (думал он опять с совершенной ясностью), но не та любовь, которая любит за что-нибудь, для чего-нибудь или почему-нибудь, но та любовь, которую я испытал в первый раз, когда умирая, я увидел своего врага и все-таки полюбил его. Я испытал то чувство любви, которая есть самая сущность души и для которой не нужен предмет. ...Любить человека дорогого можно человеческой любовью; но только врага можно любить любовью божеской» (там же: 432).

Другими словами, религия позволяет преодолеть все те искушения, которые препятствуют безусловному следованию моральным нормам. Подобные рассуждения можно встретить у Вл. Соловьева: «Если, таким образом, осуществление правды невозможно на почве данных природных условий — в царстве природы, то оно возможно лишь в царстве

благодати, т. е. на основании нравственного начала как безусловного или божественного» (Соловьев, 1989: 12).

Вместе с тем философская мысль рассматривает и такую возможность: человек в своих деяниях ограничен областью морали и не имеет права преступать эти границы. В одной из своих назидательных речей датский мыслитель Кьеркегор задает следующий вопрос: вправе ли человек, защищая истину, рисковать тем, что близкие растерзают его и тем возьмут на себя тягчайший грех? И отвечает: не вправе, несмотря на то что Христос сам так поступил. Христос мог так поступить, ибо ему принадлежит власть прощать все, простить и тех, которые распяли его, — но человек, который такой власти не имеет, не должен, даже свидетельствуя об истине, выходить за пределы положенной ему ограниченности (см.: Шестов, 1992: 149–150). Правда, для того же Кьеркегора нередко открывалось, что для всех людей было бы спасением поверить, что для Бога нет невозможного. Однако этого движения веры ни он, ни кто другой не делает, не может сделать, так как Необходимость заворожала всех (там же: 158).

Здесь скрывается еще одна важная мысль: оценка нынешнего христианства, по словам Шестова, «принужденного отклонять свое внимание от чуда (т. е. от того, что для Бога все возможно) и довольствоваться верой, оправдавшейся на суде разума» (там же: 160).

Это вовсе не означает, что только религия придает действенность морали и она имеет полный приоритет над ней. Но вместе с тем мы не можем отрицать и того, что в случае отсутствия удовлетворительного побуждения к добродетельному поведению со стороны морали могут проявиться благотворные силы религиозной веры.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Аристотель. (1983) Соч. : в 4 т. М. : Мысль. Т. 4.
 Вебер, М. (1996) Основные социологические понятия // Западноевропейская социология XIX — начала XX веков. М. : Канон.
 История этических учений (2003) : учебник / под ред. А. А. Гусейнова и др. М. : Гардарики.
 Кант, И. (1965) Соч. : в 6 т. М. : Мысль. Т. 4. Ч. 1.
 Платон. (1971) Соч. : в 3 т. М. : Мысль. Т. 3. Ч. 1.

Соловьев, В. С. (1989) Соч. : в 2 т. М. : Правда. Т. 2.

Толстой, Л. Н. (1962) Собр. соч. : в 20 т. М. : Художественная литература. Т. 6.

Хабермас, Ю. (2006) Моральное сознание и коммуникативное действие. СПб. : Наука.

Хабермас, Ю. (2008) Вовлечение Другого. Очерки политической теории. СПб. : Наука.

Шестов, Л. (1992) Киркегард и экзистенциальная философия. М. : Прогресс-Гнозис.

*THE MECHANISMS FOR INTERCULTURAL
COMMUNICATION IN THE CONTEXT
OF CULTURAL AND PHILOSOPHICAL
ANTHROPOLOGY*

V. A. Titov

(Moscow State Linguistic University)

The article analyses some aspects of the mechanisms for communicative impact. In author's opinion, the problem of operational opportunities of communicative actions requires further scientific investigation.

Keywords: intercultural communication, mechanism, communicative actions, morality, ethics.

BIBLIOGRAPHY (TRANSLITERATION)

Aristotel'. (1983) Soch. : v 4 t. M. : Mysl'. T. 4.

Veber, M. (1996) Osnovnye sotsiologicheskie poniatia // Zapadnoevropeiskaia sotsiologiia XIX — nachala XX vekov. M. : Kanon.

Istoriia eticheskikh uchenii (2003) : uchebnik / pod red. A. A. Guseinova i dr. M. : Gardariki.

Kant, I. (1965) Soch. : v 6 t. M. : Mysl'. T. 4. Ch. 1.

Platon. (1971) Soch. : v 3 t. M. : Mysl'. T. 3. Ch. 1.

Solov'ev, V. S. (1989) Soch. : v 2 t. M. : Pravda. T. 2.

Tolstoi, L. N. (1962) Sobr. soch. : v 20 t. M. : Khudozhestvennaia literatura. T. 6.

Khabermas, Ju. (2006) Moral'noe soznanie i kommunikativnoe deistvie. SPb. : Nauka.

Khabermas, Ju. (2008) Vovlechenie drugogo. Ocherki politicheskoi teorii. SPb. : Nauka.

Shestov, L. (1992) Kirkegard i ekzistentsial'naiia filosofiia. M. : Progress-Gnoziz.