

<https://doi.org/10.21638/2226-5260-2020-9-1-69-101>

КРИТИКА ИДЕОЛОГИИ В ГЕРМЕНЕВТИКЕ ГАДАМЕРА И КРИТИЧЕСКОЙ ТЕОРИИ ХАБЕРМАСА

АНДРЕЙ ЛАВРУХИН

Кандидат философских наук, доцент.

Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики».
192148 Санкт-Петербург, Россия.

E-mail: alavruhin@gmail.com

Предметом анализа статьи являются дебаты Гадамера и Хабермаса о природе критического мышления, взаимосвязи между свободой и авторитетом, индивидом и традицией, задокументированные в книге «Герменевтика и критика идеологии» (1971). В центре внимания — вопрос «Какое понимание критического мышления позволило бы нам обрести более высокую степень резистентности к идеологии?». Приближение к ответу на этот вопрос осуществляется по мере последовательного решения нескольких задач. Во-первых, автор разъясняет смысл и значение ключевых понятий «идеология» и «критика» в критической теории Франкфуртской школы и философской герменевтике. Благодаря этим разъяснениям становится понятным основание для возможности продуктивной полемики между философской герменевтикой и критической теорией. Во-вторых, в ходе анализа основных направлений критики Хабермаса в адрес герменевтического проекта Гадамера автор эксплицирует сильные и слабые стороны в аргументации оппонирующих сторон. Ключевой здесь оказывается проблема взаимосвязи критической рефлексии с предрассудками, авторитетом и традицией, проблема теоретической зрелости и методической обеспеченности герменевтики, проблема формирования базового консенсуса взаимопонимания и интеракции. На основе сравнительного анализа аргументации и контраргументации Гадамера и Хабермаса автор показывает нетривиальный характер критического мышления и выявляет новые аспекты в понимании концепта критики идеологии. Итогом сравнительного анализа становится идея интегративного понятия критики идеологии, позволяющая продуктивно использовать сильные стороны критического и герменевтического подходов, и благодаря этому обеспечивать более высокую резистентность к идеологии на коллективном и индивидуальном уровнях.

Ключевые слова: идеология, критика, авторитет в познании, традиция, критическая теория Хабермаса, философская герменевтика Гадамера, интегративное понятие критики идеологии.

© ANDREI LAURUKHIN, 2020

CRITIQUE OF IDEOLOGY IN GADAMER'S HERMENEUTICS AND HABERMAS' CRITICAL THEORY

ANDREI LAURUKHIN

PhD, Associate Professor.
National Research University Higher School of Economics.
192148 Saint-Petersburg, Russia.
E-mail: alavruhin@gmail.com

The subject of this article is the debate of Gadamer and Habermas about the nature of critical thinking, the relationship between freedom and authority, the individual and traditions, documented in the book *Hermeneutics and Criticism of Ideology* (1971). Central to the author is the question: "What understanding of critical thinking would allow us to gain a higher degree of resistance to ideology?" The author consistently solves several problems. First, the author clarifies the meaning and significance of the key concepts of "ideology" and "criticism" in the critical theory of Frankfurt School and philosophical hermeneutics. Thanks to these explanations, becomes clear the basis for the possibility of a productive polemic between philosophical hermeneutics and critical theory. Secondly, in the analysis of the main lines of criticism by Habermas against the hermeneutical project of Gadamer, the author explicates the strengths and weaknesses in the argumentation of the opposing parties. The focus here is the problem of the relationship of critical reflection with prejudice, authority and tradition, the problem of theoretical maturity and methodological support of hermeneutics, the problem of forming a basic consensus of understanding and interaction. Based on a comparative analysis of the arguments and counterarguments of Gadamer and Habermas, the author shows the non-trivial nature of critical thinking and reveals new aspects in understanding the concept of criticism of ideology. The result of the comparative analysis is the idea of an integrative concept of ideology criticism, which allows productive use of the strengths of the critical and hermeneutic approaches, and thereby provide a higher resistance to ideology at the collective and individual levels.

Key words: ideology, criticism, authority in cognition, tradition, Habermas critical theory, Gadamer's philosophical hermeneutics, integrative concept of ideology criticism.

Обращение к наследию столь значимого для 20-го века философа как Ханс-Георг Гадамер, обязывает воздать должное его вкладу в мировую интеллектуальную культуру не только согласно традиционному ритуалу, связанному с круглыми датами, но и в соответствии с той современной повесткой дня, которая позволяет понять актуальность по-настоящему пронизательного и глубокого мыслителя. Дебаты Гадамера с Хабермасом о свободе, традиции и критике идеологии, задокументированные в книге «Герменевтика и критика идеологии» (1971) (Arel, 1971) и являющиеся предметом анализа данной статьи, на наш взгляд, в полной мере отвечают этим требованиям. Полемика между Гадамером и Хабермасом стала своего рода олицетворением публичного спора двух, пожалуй, самых известных в мире интеллектуальных дискурсов немецкого происхождения: феноменолого-герменевтического и социально-критического.

Спор франкфуртской критической теории и феноменолого-герменевтической философии начался ещё в 30-е годы и приобрёл особенную остроту в контексте травматичных и драматичных послевоенных дискуссий о самоопределении Германии после Второй мировой войны. Примечательно, что если Хайдеггер воздерживался от ответной реакции на критику со стороны Т. Адорно¹, то Гадамер не только вступил в открытую полемику с Хабермасом, но и находил её весьма продуктивной. И это при том, что критика Хабермаса и других представителей социально-критической теории была очень жёсткой, а политический имидж Гадамера как ученика и последователя Хайдеггера долгое время находился в тени компрометирующего «заблуждения» его учителя. В результате философская герменевтика многими политическими философами, интерпретаторами и оппонентами понималась в лучшем случае, как олицетворение стратегии «внутренней эмиграции» от проблемных и «травмоопасных» социально-политических вопросов, в худшем — как философская апологетика самых консервативных и ретроградных общественных тенденций и умонастроений². Относительно недавняя публикация «Чёрных тетрадей» Хайдеггера вновь засвидетельствовала актуальность вопроса связи между социально-политическим и философским измерениями фундаментальной онтологии Хайдеггера³. Поскольку философскую герменевтику Гадамера и фундаментальную онтологию Хайдеггера связывают отношения преемственности, вопрос этот неизбежным образом оказывается актуализированным и для философской герменевтики Гадамера.

Не менее актуальна значимость этих дебатов для постсоветского интеллектуального пространства. Причем не только и даже не столько в историко-философском смысле⁴. Подобно немецким интеллектуалам послевоенной поры, постсоветская интеллигенция оказалась поставленной перед открытой проблемой определения справедливой и легитимной меры в преемственности и критике по отношению к своему советскому прошлому. Нам видится, что два эти события — послевоенные дискуссии в Германии и актуальные дискуссии в постсоветских обществах — объединяет один ключевой вопрос, который стоит и перед автором этой статьи: «Какое понимание критического мышления

¹ См: (Adorno, 2011).

² См.: (Biskowski, 1998; Hörcher, 2020; Orozco, 2004; Sullivan, 1989).

³ См.: (Donatella, 2016; Heinz & Kellerer, 2016; Homolka & Heidegger, 2016; Mikhajlovskiy, 2017; Mironov & Mironova, 2016; Motroshilova, 2015; Nancy, 2017; Sölter, 2017; Trawny, 2018).

⁴ Дебаты не были переведены на русский язык, а русскоязычные интерпретативные материалы этой дискуссии весьма скудны.

позволило бы нам обрести более высокую степень резистентности к идеологии?». В этой статье мы будем приближаться к ответу на поставленный вопрос поэтапно. Сперва разъясним смысл понятий «идеология» и «критика» в критической теории Франкфуртской школы и философской герменевтике. Затем проанализируем ход дебатов между Хабермасом и Гадамером по ключевым вопросам и проблемам. На основе анализа аргументации оппонировавших сторон, оценим силу и слабость их позиций. В завершении сформулируем полученный в результате анализа прирост в «понимании» интегративного понятия критического мышления и критики идеологии.

«КРИТИКА» И «ИДЕОЛОГИЯ» В КРИТИЧЕСКОЙ ТЕОРИИ И ГЕРМЕНЕВТИКЕ

Прежде, чем мы перейдём к анализу тезисов и аргументации полемистов предварительно разъясним сами термины «критика» и «идеология», поскольку в двух традициях они понимаются и употребляются настолько по-разному, что может возникнуть резонный вопрос: «На каком основании вообще возможна продуктивная полемика между философской герменевтикой и критической теорией?».

Действительно, в случае с социально-критической теорией мы имеем дело с весьма специфическим его пониманием, которое сформировалось как минимум за 80 лет употребления выражения «критическая теория», если взять за точку отсчёта программную статью Хоркхаймера «Традиционная и критическая теория» (1937) (Horkheimer, 1992). Подробный и обстоятельный анализ многозначности выражения «критическая теория» можно найти в книге В. Фурса «Социальная философия в непопулярном изложении» (Furs, 2006). Мы же здесь сфокусируемся на употреблении значений «критика» и «идеология» во Франкфуртской школе, представителем которой (т.н. «второе поколение») Хабермас был к тому времени уже не только идейно, но и формально-институционально: с 1964 г. он занимал кафедру Хоркхаймера в университете Франкфурта-на-Майне. При этом важно иметь в виду, что дебаты проходили задолго до написания программного труда Хабермаса «Теория коммуникативного действия» (1981), концептуально трансформировавшего образ самих «франкфуртцев». В основе понимания идеологии всеми представителями Франкфуртской школы лежит марксистское определение идеологии: это иллюзорное восприятие действительности, искажённые, «превращённые формы со-

знания» (Маркс), в целом «ложное сознание» (Энгельс)⁵, выражающее интересы правящего класса и навязанное обществу под видом «единственно верного» с тем, чтобы скрыть действительные общественные отношения эксплуатации, господства и подчинения. Тем самым идеология легитимирует и усугубляет *отчуждение человека* от продуктов труда, его собственной сущности, родовой жизни и от других людей (Marks, 1955, 58). Это базовое определение было неоднократно откорректировано «франкфуртцами»: в направлении критического переосмысления «классовой природы» идеологии, различения между «сводной идеологией» субъекта и его идеологиями в различных областях социальной жизни (политика, экономика или религия), определения в качестве «тотальной идеологии», подразумевающей не только «овеществление» (*Verdinglichung*), но и «ослеплённость» (*Verblendungszusammenhang*) (Адорно), понимания в качестве «инструментального разума» и «мифологизированной рациональности» (Адорно, Хоркхаймер) и др.

Соответствующим образом понимается и «критика», в которой можно выделить три ключевых структурных и функциональных компонента: познание (когнитивный компонент), оценка (нормативный компонент) и изменение (практический компонент) (Deines, 2012, 111). Познавательный компонент в ней подразумевает исследование общественно детерминированных и социально значимых аспектов и ракурсов тех или иных феноменов и предметов. Это означает, что когда, например, Адорно пишет о литературе или музыке, он занимается не литературной или музыкальной критикой, но выявлением тех скрытых социально-политических детерминаций и импликаций, которые репрезентируются в и *через* произведение искусства, отражая и выражая общественно значимые вопросы, проблемы и тенденции. Или, например, если Хабермас пишет о философии, то критика здесь подразумевает не столько ког-

⁵ Ставший популярным термин «ложное сознание» впервые вводит Энгельс в письме к Францу Мерингу: «Идеология — это процесс, который совершает так называемый мыслитель, хотя и с сознанием, но с сознанием ложным. Истинные движущие силы, которые побуждают его к деятельности, остаются ему неизвестными, в противном случае это не было бы идеологическим процессом. Он создает себе, следовательно, представления о ложных или кажущихся побудительных силах. Так как речь идет о мыслительном процессе, то он и выводит как содержание, так и форму его из чистого мышления — или из своего собственного, или из мышления своих предшественников. Он имеет дело исключительно с материалом мыслительным; без дальнейших околичностей он считает, что этот материал порожден мышлением, и вообще не занимается исследованием никакого другого, более отдаленного и от мышления независимого источника. Такой подход к делу кажется ему само собой разумеющимся, так как для него всякое действие кажется основанным в последнем счете на мышлении, потому что совершается при посредстве мышления» (Marks, 1965, 82).

нитивную способность (критического суждения, как у Канта), сколько инструмент для выявления скрытых от самой философии социально-политических детерминаций, которые настолько плотно и неприметно вплетены в рефлексию, что она их не замечает и/или не считает достойными предметами философского анализа. Таким образом, познавательная привлекательность и когнитивная значимость того или иного феномена определяется его социальной значимостью, которая, в свою очередь, подразумевает, прежде всего, прагматическое измерение и зависит от двух других вопросов: можно ли этот феномен оценить и можно ли в нём что-либо изменить? В этом плане утвердившееся именованное «критическая теория» не должно вводить нас в заблуждение: речь идёт не столько о теории, сколько, о социально-критическом праксисе. Поэтому далеко не случайно Хабермас вынес слово «действие» (*Handeln*) в название своей программной книги «Теория коммуникативного действия». Будучи праксисом, так понятая критика исполняется на дотеоретическом уровне (например, в случае студенческих протестов или демонстраций рабочих) ничуть не меньше, чем на теоретическом уровне (например, в публикациях журналистов или в теоретических работах Хабермаса). В силу внутренней сопряжённости теории и праксиса критика в социально-критической теории имеет перформативный характер. В то же время, теоретический компонент критики крайне важен для неё: именно благодаря критической теории возможна перманентная самокритика, а также определение мерил оценки (нормативный аспект) и инструментов «терапии» самых разнообразных «недугов» общества.

Теперь возникает вопрос, насколько философская герменевтика релевантна так понятым идеологии и критике, причём не только в качестве предмета социально-критического анализа, оценки и изменения, но и в качестве полноценного партнёра по диалогу? Нам представляется, что для этого есть свои основания. Мы проясним их, опираясь на идеи Ж.Грондена (Gronden, 2001) о критическом потенциале «герменевтики фактичности» Хайдеггера, концептуальные новации которой легли в основание проекта философской герменевтики Гадамера. В ранних лекциях Хайдеггера⁶ словом «фактичность» обозначается конкретное человеческое вот-бытие (*Dasein*), то есть проживаемая «здесь и сейчас» жизнь того или иного человека до какой бы то ни было её теоретизации. Человеческое вот-бытие имеет модус «бытия-возможным» (*Möglichsein*), транзитивное «иметь-быть» (*Zu-sein*), экзистенцию, которая может быть взя-

⁶ Речь здесь идёт о лекциях летнего семестра 1923 г., опубликованных в 63-м томе собрания сочинений М. Хайдеггера «Онтология (герменевтика фактичности)» (Heidegger, 1988).

та человеком как «своя собственная» или отклонена, «упущена», не замечена и проч. При этом человек *склонен* упускать, не замечать своего «бытия-возможным» и/или некритично отдавать себя во власть публичной истолкованности кем-то (*Man*), в результате чего вот-бытие конкретного человека становится чуждым самому себе:

поскольку вот-бытие отличается тем, что открыто для своего собственного умения-быть (*Seinkönnen*), т. е. способно осознать свою свободу, оно закрывает себя для высветленного умения-быть, которым оно является в качестве вот-бытия, до тех пор, пока оно некритично отдает себя в руки чуждому определению кем-то. (Gronden, 2001, 48)

Такой процесс лишения человеком собственного «бытия-возможности» Хайдеггер называет «самоотчуждением»⁷. При этом «самоотчуждение», будучи проявлением хронической склонности человека к тому, чтобы не «бодрствовать», не осознавать самому и не принимать своих собственных «возможностей быть», может принимать самые разные формы: как индивидуальные, так и коллективные (социальные и политические), как ситуированные в контексте конкретно проживаемой жизни, так и имеющие отношение к историческому времени и «большим нарративам» (метафизика, субъект-объектная парадигма науки). Поэтому процесс «самоотчуждения» сопровождается неадекватным собственному бытию, (навязанным или благоприобретённым) иллюзорным пониманием своей собственной жизни, своего собственного вот-бытия. Иными словами он *идеологизируется*, если под идеологией мы будем понимать уже не исключительно «ложное сознание» в марксистском смысле, но *интеллектуальную стратегию по систематизации и категоризации мира*, мировоззрение, властвующее над познавательной способностью, руководящее оценочными суждениями и являющейся инструкцией к действию (индивидуальному и коллективному)⁸.

На этом основании определяются задачи герменевтики в качестве критики: она призвана «вскрыть прежде сокрытое» вот-бытие человека, известить его о возможностях его собственного вот-бытия (1), пробудить его критическое мышления в отношении всех мировоззрений и истолкований его собственной жизни, которые были приняты им некритично, не самостоятельно и не свободно (2), «указать путь возможного бодрствования (*Wachsein*)», возможного диалога с самим собой, возможного умения-быть (3). «Таким образом, — резюмирует

⁷ Гронден в этой связи отмечает, что «тема самоотчуждения, подобно красной нити, проходит через всё его творчество» (Gronden, 2001, 48).

⁸ Такое определение идеологии мы находим, например, у Маллинза (Mullins, 1969).

Гронден — ранняя герменевтика Хайдеггера постоянно берет тон критики идеологии, которая ввиду требующего специального завоевывания бодрствования (*Wachheit*) восстает против самоотчуждения вот-бытия» (Gronden, 2001, 50). Гадамер в своём проекте философской герменевтики подхватывает и развивает эту интенцию, обогащая её рядом инноваций, вполне релевантных критической теории. В частности, это характерно для концепции «действенно-исторического сознания» (*Wirkungsgeschichtliche Bewusstseins*), имеющей действенно-практический и перформативный потенциал. Действенно-историческое сознание определяется в «Истине и методе» как такое «осознание герменевтической ситуации», в случае с которым пребывание в традиции осуществляется путём никогда не завершённой «действенно-исторической рефлексии», меняющей наше конкретное историческое бытие, связанное с той или иной герменевтической ситуацией, и вовлекая «горизонт настоящего в процесс непрерывного формирования, поскольку мы должны подвергать постоянной проверке все наши предрассудки». Кумулятивным перформативным эффектом работы действенно-исторического сознания является «сплавление горизонтов» (*Horizontverschmelzung*)⁹ традиции и современности (Gadamer, 1988, 183–186). Тем самым мы отмечаем не только содержательную (по критической интенции), но и структурно-функциональную релевантность герменевтического понимания критики идеологии её пониманию в критической теории Франкфуртской школы.

ПРЕДРАССУДКИ И СВОБОДА РАЗУМА, ТРАДИЦИОННОЕ ПОНИМАНИЕ И ИННОВАТИВНАЯ РЕФЛЕКСИЯ

Центральное место в дебатах между Гадамером и Хабермасом занимает вопрос о традиционализме философской герменевтики, который, по Хабермасу, характеризуется утверждением приоритета согласия и некритической конформности традиции в ущерб критическому мышлению и критической саморефлексии свободных автономных индивидов. В основании критики Хабермаса лежит тезис, согласно которому в структуре герменевтического понимания имеется существенный методологический изъян: разум уступает первенство авторитету, а принадлежность герменевтического понимания традиции на-

⁹ Обращает на себя внимание вызывающая некорректность перевода этого ключевого для герменевтики Гадамера термина на русский язык: «слияние горизонтов». См.: (Gadamer, 1988, 185–186). Буквальный смысл немецкого слова *Verschmelzung* («сплавление») здесь указывает на такое взаимодействие горизонтов герменевтических ситуаций, которое как раз таки не допускает их полного слияния и отождествления.

столько сильна, что она, по сути, нивелирует все возможные инновативные моменты, которые присущи рефлексии и обеспечивают её обратное воздействие на саму традицию для её обновления и развития:

...методическая разработка умудрённости в герменевтических науках смещает баланс между авторитетом и разумом. Гадамер недооценивает силу рефлексии, которая реализуется в понимании. Она здесь оказывается ослеплена сиянием той абсолютной инстанции, которая должна вступить в действие путём самообоснования, и потому не может освободиться от контингентной почвы, на которой она себя обнаруживает. (ApeI, 1971, 47 ff.) (Перевод мой. — А. Л.)

Симптоматичен в этом плане тезис Гадамера о структурной укоренённости понимания в предрассудках¹⁰, который, с точки зрения Хабермаса, предполагает апологию предрассудков как таковых с целью гносеологического обоснования стратегической задачи реабилитации традиции и авторитета, установления их безусловного доминирования над автономным индивидом и «порабощения» свободной рефлексии (ApeI, 1971, 48). Соответствующим образом интерпретируется и гадамеровская версия воспитательного процесса, в ходе которого происходит интеграция индивида в традицию посредством легитимации предрассудков, навязываемых индивиду «кнутом и пряником» («потенциальной угрозой санкций» и возможностями вознаграждения), а также силой авторитета, основанной на отождествлении с примером для подражания исключительно через внутреннее усвоение норм, то есть седиментацию предрассудков:

Идентификация с образцом создаёт авторитет, благодаря которому возможно внутреннее усвоение норм, то есть седиментация возможна только благодаря предрассудкам. В свою очередь предрассудки являются условиями возможного (познания). (ApeI, 1971, 48) (Перевод мой. — А. Л.)

Этому типу воспитания и познания Хабермас противопоставляет такой тип рефлексии (как истока познания), который делает прозрачными сами нормативные рамки познавательного процесса: «Это познание возвышается до рефлексии, если оно делает транспарентными сами нормативные рамки, в которых оно движется» (ApeI, 1971, 49) (Перевод мой. — А. Л.). Когда нормативные рамки прояснены, они уже не могут работать в процессе познания как предрассудки, понятия здесь в качестве неотрефлексированных предпосылок, принимаемых на основании их авторитетности и/или факте принадлежности

¹⁰ Гадамер выдвигает тезис о фундаментальной взаимосвязи между герменевтическим пониманием и предрассудками во втором разделе второй части «Истины и метода» (см. пункты 1а и 1б).

к традиции. Напротив, у Гадамера авторитет конвергирует с познанием: «То, что авторитет конвергирует с познанием означает, что традиция, действующая за спиной воспитателя, легитимирует вменяемые воспитуемому предрассудки...» (Apel, 1971, 49) (Перевод мой. — А. Л.). Социальный эффект такого рода познания и воспитания, по Хабермасу, очевиден: отношение к авторитету, сформированное в ходе индивидуального «авторитарного воспитания», становится общественной нормой и переносится на отношение к традиции в целом. Получается некий замкнутый круг взаимообусловленности: традиция основывается на авторитете, а авторитет — на традиции. Таким образом, рефлексия и познание в герменевтике Гадамера не выполняют своей базовой (в понимании Хабермаса и шире — критической теории) функции: они не являются источником и мотором свободного, самокритичного обновления и модернизации традиции, но всегда обречены на её обязательное признание и несвободное, непродуктивное воспроизводство (Apel, 1971, 50). В такой ситуации критика (в её социально-критическом значении) нефункциональна и бесплодна: она оказывается легитимной (то есть, действенной), лишь благодаря приобщению к традиции. Соответственно, мы не в состоянии представить себе такой ситуации, когда была бы легитимна критика самой традиции, поскольку сперва мы должны войти в неё и признать нашу ей принадлежность:

Право на рефлексию требует самоограничения герменевтического начинания. Оно требует такой системы отношений, которая позволяет выйти за пределы взаимосвязи традиции как таковой; лишь в таком случае предание может быть подвергнуто критике. Но как подобная система отношений может быть легитимирована, как не вновь через приобщение к традиции? (Apel, 1971, 50) (Перевод мой. — А. Л.)

Тем самым Хабермас даёт понять, что философская герменевтика Гадамера представляет собой своего рода практику индоктринации в традируемые предрассудки и потому не просто лишена резистентности по отношению к идеологии, но создаёт наиболее благоприятные условия для её появления и функционирования в качестве «ложного сознания».

АВТОРИТЕТ В ПОЗНАНИИ, «НЕЗАМЕТНАЯ» РАБОТА РАЗУМА И ПРЕДРАССУДКИ ПРОСВЕЩЕНИЯ

Отвечая на эту критику, Гадамер апеллирует к своим рассуждениям, представленным во второй части «Истины и метода». Однако делает это настолько лаконично и формально, что нам придётся — с целью более полного и целост-

ного понимания его аргументации — схематично восстановить суть этих рассуждений в релевантном дебатах терминологическом и проблемном контексте. «Апология предрассудков» во второй части «Истины и метода», прежде всего, подразумевает констатацию факта неизбежности и нередуцируемости предрассудков для любого процесса понимания. Не признавать этот факт — значит оставаться в плену иллюзий относительно того, как работает понимание и взаимопонимание в процессе коммуникации. Ни коммуникация, ни взаимопонимание не осуществляется в совершенно стерильной среде, даже если мы будем в полной мере отдавать себе отчёт в нормативных условиях (правилах) коммуникации: антиципации всегда будут иметь место, поскольку иначе пониманию другого человека просто не за что будет «зацепиться». В этом смысле предрассудок определяется Гадамером как форма предварительного рассуждения: «Само по себе слово “предрассудок” (*Vorurteil*) означает предсуждение, то есть суждение (*Urteil*), вынесенное до окончательной проверки всех фактически определяющих моментов» (Gadamer, 1988, 166). Соответственно, этот предварительный характер суждения в предрассудке, с точки зрения герменевтики, не исключает саморефлексии над процессом понимания — напротив, предполагает её в качестве условия возможности полноценного фактического и самокритичного понимания:

Речь идет о том, чтобы помнить о собственной предвзятости, дабы текст проявился во всей его инаковости и тем самым получил возможность противопоставить свою фактическую истину нашим собственным предмнениям... Понимание, осуществляемое с методологической осознанностью, должно стремиться к тому, чтобы не просто разворачивать свои антиципации, но делать их осознанными, дабы иметь возможность их контролировать и тем самым добиваться правильного понимания, исходя из самих фактов. Это и имеет в виду Хайдеггер, требуя, чтобы в разработке преднамерения, предосторожности и предвосхищения научная тема «гарантировалась» самими фактами. (Gadamer, 1988, 165–166)

Таким образом, учитывая неизбежный предрассудочный характер понимания, задача состоит не в том, чтобы совсем освободиться от предрассудков (это невозможно в принципе), но в том, чтобы переформатировать исходное предпонимание в направлении понимания, более адекватного, корректного и соответствующего фактам:

Понимание обретает свои подлинные возможности лишь тогда, когда его предварительные мнения не являются случайными. А потому есть глубокий смысл в том, чтобы истолкователь не просто подходил к тексту со всеми уже имеющимися у него готовыми предмнениями, а, напротив, подверг их решительной про-

верке с точки зрения их оправданности, то есть с точки зрения происхождения и значимости. (Gadamer, 1988, 164)

В свою очередь, ориентация на «правильное» понимание подразумевает не доставшееся от традиции понимание, которое нужно просто воспривести или к которому необходимо слепо приобщиться, но креативное решение актуальной проблемы, касающейся сути дела, затрагивающего нас здесь и сейчас:

Речь, следовательно, идет совсем не о том, чтобы оградить себя от исторического предания, обращающегося к нам в тексте и через текст, а напротив: оградить себя от того, что может помешать нам понять это предание с *точки зрения самого дела* [Курсив мой. — А. Л.]. Господство нераспознанных нами предрассудков — вот что делает нас глухими к тому, что обращается к нам через историческое предание. (Gadamer, 1988, 165)

Однако, как известно, Гадамер в «Истине и методе» не ограничивается «апологией предрассудков», но и даёт критический анализ их некорректного понимания и неправомерного отношения к ним в эпоху Просвещения. В этом смысле можно сказать, что позиция Хабермаса, объявившего войну предрассудкам от имени разума и нормативных идеалов Просвещения, подвергается в «Истине и методе» превентивной герменевтической критике, поскольку сама просветительская установка «предубеждена против предрассудков вообще» и тем самым «отрицает роль исторического предания» (Gadamer, 1988, 165). Более того, в общем контексте аргументации Хабермаса предрассудки по сути отождествляются с «ложным сознанием», то есть идеологией. Соответственно, апелляция к необходимости прояснения «нормативных условий коммуникации» может быть понята как характерное для рационализма Просвещения методическое требование исправить «необоснованное суждение» («ложное сознание»), причём как притязание на то, чтобы избавиться от него целиком и полностью. Гадамер в этой связи проницательно отмечает конститутивную для просветительского рационализма антиномическую связь между разумом и авторитетом, приводя в пример знаменитую формулу И. Канта: «Имей мужество пользоваться собственным умом!» (Gadamer, 1988, 166).

Тем самым он подводит нас к ключевому вопросу о ценности свободы и, что гораздо существеннее, — о возможностях и границах её реализации в действительных исторических — а не идеальных разумных — условиях:

Неужели действительно пребывать внутри традиции, исторического предания означает в первую очередь быть жертвой предрассудков и быть ограниченным в своей свободе? Разве всякое человеческое существование, в том числе и наисво-

боднейшее, не ограничено и не детерминировано самыми различными способами? Если последнее верно, то идея абсолютного разума вообще не входит в число возможностей исторического человечества. Разум существует для нас лишь как реальный исторический разум, а это означает только одно: разум не сам себе господин, он всегда находится в зависимости от тех реальных условий, в которых проявляется его деятельность. (Gadamer, 1988, 168)

Способность разума преодолеть предрассудки и подняться над авторитетом традиции, несмотря на все оговорки Хабермаса, генетически остаётся связанной с ключевым предрассудком Просвещения, который Гадамер метко обозначил «идеей абсолютного самоконструирования разума» (Gadamer, 1988, 169). Можно сказать, что эта идея является регулятивной и для модели целительной (терапевтической) социально-критической саморефлексии в понимании Хабермаса: именно благодаря свободно и критически мыслящему разуму мы в состоянии диагностировать симптомы идеологии, а также излечиться от «ложного сознания», достичь более здорового состояния общества, то есть обновить и изменить традицию, а значит и саму историю. Между тем, последовательное понимание историчности разума, которого придерживается философская герменевтика Гадамера, заставляет признать историчность и «предрассудочность» самого процесса саморефлексии, самой работы разума:

В действительности не история принадлежит нам, а мы принадлежим истории. Задолго до того, как мы начинаем постигать самих себя в акте рефлексии, мы с полнейшей самоочевидностью постигаем самих себя в качестве членов семьи, общества и государства, в которых мы живем. Субъективность фокусируется системой кривых зеркал. Самосознание индивида есть лишь вспышка в замкнутой цепи исторической жизни. *Поэтому предрассудки (Vorurteile) отдельного человека в гораздо большей степени, чем его суждения (Urteile), составляют историческую действительность его бытия.* (Gadamer, 1988, 169)

Важно при этом отметить, что Гадамер тем самым не отмечает возможность преодоления предрассудков критическим разумом (их преодоление является «неоспоримой задачей критического разума»), но лишь признаёт, что некоторые предрассудки вполне «законны» (Gadamer, 1988, 169). Хабермас прав в том отношении, что Гадамер связывает авторитет и познание, однако, суть этой связи представляется нам неверно понятой. Под «законными предрассудками» Гадамер имеет ввиду меритократический принцип познавательной деятельности, когда некто демонстрирует более искусное и совершенное умение пользоваться разумом, предлагая на этом основании такие аргументы, которые заставляют оппонента согласиться с их правотой на основании признания «авторитета в познании».

Авторитет покоится на признании и, значит, на некоем действии самого разума, который, сознавая свои границы, считает других более сведущими. К слепому повиновению приказам этот правильно понятый смысл авторитета не имеет вообще никакого отношения. Более того, авторитет непосредственно не имеет ничего общего с повиновением, он связан прежде всего с познанием (*Erkenntnis*). (Gadamer, 1988, 171)

Именно на таком «авторитете в познании» могут быть — с точки зрения Гадамера, вполне легитимно — построены и социально-политические формы подчинения, связанные с установлением властных отношений:

Точно так же анонимный и внеличный авторитет руководителя, вытекающий из установленного порядка власти и подчинения, возникает в конечном счете не благодаря этому порядку, но сам делает его возможным. В основе также и здесь лежит акт свободы и разума, сообщающий авторитет руководителю, потому что он лучше посвящен в суть дела или держит под своим контролем большее число фактов, а значит, также и здесь, потому что он знает лучше. Таким образом, признание авторитета всегда связано с допущением, что обусловленные им высказывания не носят неразумно-произвольного характера, но в принципе доступны пониманию. В этом и заключается существо авторитета, на который могут притязать воспитатель, руководитель, специалист. Разумеется, насаждаемые ими предрассудки легитимированы самой их личностью. Признание этих предрассудков требует приверженности к той личности, которая их представляет. Однако именно тем самым они превращаются в фактические предсуждения (*Vorurteilen*), поскольку создают приверженность к делу, которая может быть достигнута также и другим путем, например путем выдвижения разумных оснований. Таким образом, сущность авторитета оказывается составной частью учения о предрассудках, — учения, которое должно быть освобождено от просвещенческого экстремизма. (Gadamer, 1988, 171)

На этом основании Гадамер видит существенной и важной ту коррекцию Просвещения, которая была внесена романтизмом и связана с конститутивной ролью традиции даже для «совершеннолетнего», автономного, свободного разума, освободившегося от своих «опекунов». Обращение романтиков к культурному, социальному и политическому наследию древних греков позволило понять и оценить значимость опоры на традицию, поскольку именно благодаря ей в древнегреческих полисах удалось установить существенную взаимосвязь между этикой и политикой. В этом Гадамер видит «превосходство античной этики над моральной философией Нового времени», поскольку Просвещение в силу своего ригористичного требования полностью освободиться от «авторитетов» и «опекунов», с одной стороны, и неспособности создать моральные ценности исключительно на разумном основании, с другой, оказалось «деморали-

зованным», слишком абстрактным и экстремистски революционным (Gadamer, 1988, 171–172). При этом, в отличие от романтизма, Гадамер не рассматривает традицию как «абсолютную противоположность разумной свободе» и не абсолютизирует её историческую данность («абсолютное господство традиции»), уподобляя данности природы. Невозможность такого противопоставления демонстрирует — вопреки своим декларациям — сам романтизм: его апелляция к традиционализму по сути оказывается формой действенно-исторического сознания, критически и инновативно переосмыслившего традицию. На этом основании Гадамер приходит к выводу, что «безусловной противоположности между традицией и разумом не существует» (Gadamer, 1988, 172). *Скорее, в случае с традицией мы имеем дело с работой разума в другом модусе — модусе «незаметности».* За обвинением авторитета традиции в «авторитарности», не-свободе и неразумности стоит фундаментальный предрассудок Просвещения, согласно которому единственно возможным режимом работы разума, якобы, является ясное, методически выверенное (в том числе в отношении нормативных рамок) и планомерное его деяние. В таком контексте критика Хабермаса в адрес гадамеровской реабилитации авторитета и традиции может быть понята как обременённая просветительским предрассудком и потому неспособная уловить и признать разумную и свободную суть традиции.

По существу своему традиция — это сохранение того, что есть, сохранение, осуществляющееся при любых исторических переменах. Но такое сохранение суть *акт разума, отличающийся, правда, своей незаметностью* [Курсив мой. — А. Л.]. Отсюда проистекает то, что обновление, планирование выдают себя за единственное деяние и свершение разума. Но это всего лишь видимость. Даже там, где жизнь меняется стремительно и резко, как, например, в революционные эпохи, при всех видимых превращениях сохраняется гораздо больше старого, чем полагают обыкновенно, и это старое господствует, объединяясь с новым в новое единство. Во всяком случае, *сохранение старого является свободной установкой не в меньшей мере, чем переворот и обновление* [Курсив мой. — А. Л.]. Поэтому ни просветительская критика традиции, ни ее романтическая реабилитация не ухватывают ее подлинного исторического бытия. (Gadamer, 1988, 172)

Таким образом, в отличие от критической теории, философская герменевтика признаёт продуктивность традиции и отдаёт ей должное, определяя герменевтический процесс понимания как всегда незаметно происходящий «внутри предания», которое, в отличие от просветительского опредмечивающего анализа, не «воспринимается как нечто иное и чуждое, но, напротив, оно всегда и сразу является для нас чем-то своим, примером или предостережением, самоузнаванием, в котором для наших последующих исторических

суждений важно не столько познание, сколько непредвзятое слияние с преданием» (Gadamer, 1988, 172). При этом герменевтическое требование «слияния с преданием» не означает принуждения разума к молчанию и несвободному, непродуктивному воспроизводству предания, но подразумевает такую неприметную работу исторического сознания, в том числе в модусе критики, которая предполагает взаимодействие с преданием и выходит за рамки «абстрактной противоположности между традицией и исторической наукой, между историей и знанием о ней» (Gadamer, 1988, 172).

ИДЕАЛИЗАЦИЯ ЯЗЫКА И РЕДУКЦИЯ К КУЛЬТУРНОЙ ТРАДИЦИИ

Второе направление хабермасовой критики герменевтического проекта Гадамера акцентирует внимание на языковом и коммуникативном аспекте традиции и действенной истории (*Wirkungsgeschichte*). Традиция здесь понимается в значении традируемой среды естественного языка, в котором живут и общаются люди, спонтанно осуществляя коммуникативное и социальное взаимодействие (Apel, 1971, 51). Прежде всего, Хабермас признает, что благодаря такому пониманию саморефлексии — в фактично-историческом измерении и опосредованной медиумом языка — герменевтика инновативно решает задачу преодоления трансцендентализма, который был свойствен даже Витгенштейну с его анализом многообразия языковых грамматик. Язык, будучи понятием герменевтикой в качестве медиального воплощения традиции, охватывает все возможные грамматики и утверждает историческое единство в эмпирическом многообразии трансцендентальных правил: «власть языка становится объективной в историческом преобразовании горизонтов возможного опыта... мы предоставлены свершению событий, в ходе которого происходит иррациональное изменение условий рациональности согласно времени и месту, эпохе и культуре» (Apel, 1971, 52).

Тем не менее, с точки зрения Хабермаса, проект Гадамера содержит в себе рецидивы «относительного идеализма» и редукции исторического процесса к «всего лишь культурной традиции». При этом Хабермас исходит из нормативного для критической теории понимания языка: он «должен быть понят как некоего рода метаинституция, от которой зависят все общественные институты; ведь социальное действие конституируется лишь в коммуникации на общеупотребительном языке [...] Язык также является медиумом господства и социальной власти. Он служит легитимации отношений организованного насилия» (Apel, 1971, 52) (Перевод мой. — А. Л.). Именно поэтому опыт, в его

понимании, должен определяться не только как процесс понимания и интерпретации в языке культуры (преимущественно «высокой»), но и как практика в более широком и прямом (в том числе «низком») смысле этого слова: как труд, социальные и политические отношения власти, господства и подчинения, и проч. Более того, все эти феномены не просто случаются где-то за пределами имманентного и континуального процесса понимания литературных текстов, но влияют на сами правила и структуры медиума языка, седиментируясь в них и предопределяя наши возможные горизонты интерпретации, а значит и наше возможное понимание мира: «Объективная взаимосвязь, которая может быть понята только исходя из социальных действий, конституируется на основе языка, работы и властных отношений» (Apel, 1971, 54) (Перевод мой. — А. Л.). Гадамер же, с точки зрения Хабермаса, идеализирует язык, представляя дело таким образом, будто гетерогенный общественный процесс (труда, властных отношений) может быть полностью сублимирован к книжной, преимущественно текстовой, «высокой» культурной традиции. Тем самым он упускает конститутивный для традиции момент медиации между трансцендентальными условиями историчности и фактическим измерением истории (труд, конкретно-исторические социально-политические отношения), в котором эти условия только и конституируются (Apel, 1971, 52).

По мнению Хабермаса, такому — превратному — пониманию медиации опыта препятствует заимствованная Гадамером у Хайдеггера онтологическая дифференция и связанное с ней понятие предпонимания (*Vorgriff*) (Apel, 1971, 55). На этом основании Хабермас ставит неутешительный диагноз герменевтике Гадамера — она лишена резистентности по отношению к идеологии и не в состоянии критически её переосмыслить:

Поскольку легитимации властных отношений, институционализацию которых они делают возможной, не проговаривается открыто, но эти властные отношения лишь выражаются в легитимациях, язык *также* идеологичен. При этом речь идёт не об обмане в каком-то языке, но об обмане языком как таковым. Тем самым герменевтический опыт, который наталкивается на подобные зависимости символических взаимосвязей [языка] от фактических [социальных] отношений, обходит критику идеологии стороной. (Apel, 1971, 52–53) (Перевод мой. — А. Л.)

Соответственно, главная задача, по Хабермасу, состоит в радикальном переосмыслении традиции: отныне она должна подразумевать гетерогенность общественного процесса и учитывать его влияние на сам язык и понимание (культурную традицию). Более того, нужно всегда ясно отдавать себе отчёт в том, что именно это и является условием возможности понимания самой

традиции (иначе она остаётся неопределённо-всеобъемлющей и необоснованно «идеализированной») и её креативного изменения (а не только её актуализации) (Arel, 1971, 55). Концептуальный потенциал для такого критического переосмысления Хабермас видит в психоанализе, метод которого видится ему продуктивным в применении к анализу и терапии общественных «недугов», особенно таких как идеология.

ДЕЙСТВЕННО-ИСТОРИЧЕСКОЕ СОЗНАНИЕ И ДОГМАТИЗМ КРИТИЧЕСКОЙ ТЕОРИИ

Главным аргументом Гадамера по этому направлению критики является определение понимания в качестве исторического свершения, «действенно-исторического сознания», понятого в универсальном смысле (Arel, 1971, 69). В этой связи Гадамер ссылается на последний раздел «Истины и метода», где подразумеваются в том числе и реальные практики, поскольку понимание и язык как медиум понимания и бытия человека универсальны, а значит включают в себя всё, в том числе и социально-политическую, экономическую и проч. формы жизнедеятельности: «Он означат лишь одно: произойти может всё, что может быть понято. В этом и состоит смысл предложения: “Бытие, которое может быть понято, есть язык”» (Arel, 1971, 72) (Перевод мой. — А. Л.). Универсальный характер герменевтики как раз и означает, что понимание неизбежно имплицировано и в социально-политическую практику, и в идеологию. Полагать, будто можно отделить «чистую практику», лишённую понимания или «чистую идеологию», лишённую способности различать истинные смыслы от ложных, значит впадать к объективистский догматизм Просвещения (Arel, 1971, 70 ff.). В этой связи Гадамер, в свою очередь, диагностирует в требовании Хабермаса определять понимание только в строго научном смысле — как ясно отрефлексированное мышление, освобождённое от всех предрассудков, ложных мыслей (идеологии) и проч. — симптомы просветительского догматизма. «Настоящая рефлексия» понимается Хабермасом как способность разоблачать и потрясать догматику жизненного праксиса, но насколько правомерно и нормативно обязательно такое «сущностное определение» рефлексии?

Но означает ли это, что мы в состоянии понимать лишь тогда, когда мы вскрываем то, что предполагается и разоблачаем ложные притязания? Кажется, Хабермас предполагает именно это. По меньшей мере, ему видится, что рефлексия проявляет свою власть лишь тогда, когда она занимается этим, и она проявляет свою слабость, когда мы остаёмся запутанным в сетях языка и продолжаем плести его

сеть. Он предполагает, будто рефлексия, задействованная в герменевтических науках, «потрясает догматику жизненного праксиса». (Arel, 1971, 72) (Перевод мой. — А. Л.)

На этом основании Гадамер, напротив, видит герменевтику более продуктивной для социологии и социологов в их деле эмансипации общества от навязанного наукой социального инжиниринга. Тем самым Гадамер даёт понять, что, основанная на идеалах Просвещения, сциентистская критика традиции, сама, в свою очередь, утверждает новую идеологию, основанную на науке и научной утопии. В этом контексте эмансипаторский потенциал герменевтики представляется Гадамеру гораздо более значимым и универсальным, чем у психоанализа. Этот свой тезис он аргументирует тем, что психоаналитик в своей профессиональной деятельности сам основывается на герменевтическом опыте: он неизбежно ведёт себя по отношению к пациенту не как врач, а как социальный партнёр, то есть разделяет с ним общее понимание, объединяющее его с пациентом и делающее возможным дальнейшее, уже профессиональное, психоаналитическое взаимопонимание и взаимодействие с ним. Тем самым утверждается фундаментальная значимость герменевтического опыта: он выступает в качестве необходимого условия возможности социального взаимодействия и любой профессиональной деятельности (в том числе психоаналитической). «Ведь герменевтическая рефлексия учит нас, что социальное объединение при всех его напряжениях и искажениях, вновь возвращается к социальному взаимопониманию, благодаря которому оно только и существует» (Arel, 1971, 81) (Перевод мой. — А. Л.).

Именно поэтому, попытка Хабермаса «модернизировать» герменевтику психоанализом, а затем установить продуктивную концептуальную аналогию между психоанализом и социально-критической теорией видится Гадамеру не вполне корректной и проблематичной:

Где заканчивается пациент и появляется социальное партнёрство с его непрофессиональной правомерностью? По отношению к каким автоинтерпретациям общественного сознания — а все нравы и обычаи представляют собой именно такие интерпретации — начинаются разузнавания и расспросы, например, когда появляется революционная воля к переменам, а по отношению к каким нет? (Arel, 1971, 82) (Перевод мой. — А. Л.)

Завершая этот раунд полемики, Гадамер подводит нас к мысли о том, что сама так понятая социальная критика может страдать от рецидивов идеологии. Ведь если, с одной стороны, последовательно и радикально развивать теорию

эмансипированного и эмансипирующего сознания по отношению к социальной реальности, которая неизбежно упорядочена через властные отношения, а, с другой, также последовательно придерживаться принципа нередуцируемости социальной реальности как данности, из которой нельзя никак ускользнуть, то, в интересах непредвзятой критики и чистоты критического сознания, придётся подразумевать наличие некоей идеальной социально-политической реальности — квази-анархии, в которой живёт и на которую ориентируется социальный критик как на идеальный социально-политический топос критического мышления. В наличии такой предпосылки — идеальной социальной реальности, лишённой какого бы то ни было властного порядка и отношений господства — Гадамеру видится проявление идеализирующего, а значит «ложного сознания» (ApeI, 1971, 82).

Отдельного внимания заслуживает тезис Гадамера о внутренней взаимосвязи герменевтического опыта с риторикой, как наиболее релевантным социально-политической жизни родом деятельности, позволяющим понимать вполне приземлённое, прагматическое, а не всего лишь смысловое и «книжное», измерение герменевтики:

Таким образом, пересечение с риторикой призвано развеять видимость того, будто герменевтика ограничивается только лишь эстетико-гуманитарной традицией и будто герменевтическая философия имеет дело с противопоставлением мира «реального» бытия миру «смысла», разработанного в культурной традиции... (ApeI, 1971, 68) (Перевод мой. — А. Л.)

Эта аргументация выводит нас на новое направление критики, связанное с тезисом Хабермаса о дефиците теоретичности герменевтики и проистекающей отсюда ограниченности её универалистского притязания.

ДЕФИЦИТ ТЕОРЕТИЧНОСТИ И ОГРАНИЧЕННОСТЬ УНИВЕРСАЛИСТСКОГО ПРИТЯЗАНИЯ ГЕРМЕНЕВТИКИ

С точки зрения Хабермаса, онтологизация языка и гипостазирование традиции как чего-то спонтанного и принципиально неопредмечиваемого напрямую связана с пониманием герменевтики не как теории, но как «естественной» практики, искусства, имплементированного в повседневную жизнь. Между тем, Хабермас указывает на существенное различие между спонтанным исполнением риторики и герменевтики в общеупотребительной коммуникации и философской герменевтикой как рефлексией над общеупотребительной коммуникацией:

Однако рефлексия искусного понимания и уразумения, с одной стороны (1), и спрашивания и убеждения, с другой (2), стоят не на службе мастерства, но философского осмысления структур общепотребительной коммуникации. (Apel, 1971, 121) (Перевод мой. — А. Л.)

Артикуляция понимания в языке должна, с его точки зрения, объективироваться настолько, чтобы стать предметом рефлексии. В свою очередь, для такого рода рефлексии должен быть разработан метаязык, правила которого и коррелятивная ему метакоммуникация не могут быть изменены *ad hoc*, но должны определяться как «метарефлексия» и «метакоммуникация» (Apel, 1971, 122). В этом контексте герменевтика Гадамера оказывается проблематичной: требуя оставаться внутри традиции, она лишает субъекта возможности объективировать язык должным образом. Это *существенно ограничивает её теоретический потенциал и универалистское притязание*. Будучи заключённым в колею направляющего его предпонимания, субъект «естественного языка» не может достичь полноценной объективации языка и выйти на уровень методически организованной рефлексии, то есть научной теории. Именно этот смысл Хабермас видит за выражением Гадамера «действенно-историческое сознание *нередуцируемым* образом является больше бытием, чем сознанием» (Apel, 1971, 123).

Ещё один аргумент Хабермаса в защиту тезиса о теоретическом дефиците и ограниченности универалистского притязания герменевтики связан с идеей замкнутости традиции в границах своего естественного языка и тех смыслов, объективаций и предрассудков, которые не переводимы на другой естественный язык. Ведь предрассудки одной традиции не идентичны предрассудкам другой, более того — они порой конфликтуют друг с другом. В этом плане универсальность герменевтического опыта оказывается ограничена рамками традиции и конститутивным для неё предрассудками, которые оказываются чужими и чуждыми другим культурам и сообществам. Хабермас радикализирует эту мысль, указывая на то, что даже внутри одного языка и культуры (традиции) есть опыт, который имеет аналогичную чуждость: например, социальную (между классами) и временную (разные эпохи культуры) (Apel, 1971, 121). Между тем, роль философской герменевтики, в понимании Хабермаса, состоит как раз в том, чтобы прояснять структуры естественного языка на предмет имеющихся в них общечеловеческих инвариантов. С его точки зрения это можно достичь благодаря «рефлексивному использованию коммуникативной компетенции», которая несводима к искусству речи (риторика) и понимания (герменевтика):

Рефлексивность и объективность суть основополагающие черты языка, равно как и креативность и интеграция языка в жизненный праксис. Такое рефлексивное знание, схватываемое выражением «герменевтическое сознание», существенно отличается от мастерства дисциплинированного понимания и самой речи. (Apel, 1971, 125) (Перевод мой. — А. Л.)

Так понятая компетенция уже «преступает границы риторико-герменевтического искусства», занятого рефлексией лишь *ad hoc*, окказионально, и должна, в понимании Хабермаса, стать полноценной научной теорией с соответствующим научным методом:

Поскольку герменевтическое понимание постоянно должно исполняться *ad hoc* и не позволяет преобразовать себя в научный метод (в крайнем случае лишь дисциплинировать в его искусности), этот вопрос обозначает проблему: может ли появиться соразмерная структуре естественного языка теория, которая бы позволила обосновать методически обеспеченное понимание смысла. (Apel, 1971, 131) (Перевод мой. — А. Л.)

В этой связи Хабермас предлагает развить «теорию общепотребительной коммуникации», которая позволит усовершенствовать герменевтику и сделать её способной диагностировать патологии «естественной коммуникации» через разъяснение патологий смысла и его понимания. В частности одну из возможностей решения проблемы замкнутости герменевтики Гадамера в границах естественного языка той или иной культуры Хабермас видит в бурно развивающейся в 50–60-е годы теории естественного языка под влиянием генеративной лингвистики Хомского (Chomsky, 1957), согласно которой возможна рациональная реконструкция системы правил, способной дать исчерпывающую дефиницию общепотребительных языковых компетенций. Если удастся дать теоретическое объяснение каждому языковому элементу естественного языка, то эта проблема (и, соответственно, ограниченная герменевтика Гадамера) окажутся преодоленными. Таким образом, обновлённая герменевтика призвана преодолеть как раз те препятствия, которые мешают ей в полной мере реализовать своё универалистское притязание, с одной стороны, и получить надёжный инструментарий для научной диагностики и терапии (критики) идеологии, с другой (Apel, 1971, 132).

«Метагерменевтический подход», который предлагает развивать Хабермас, предполагает инструментарий систематической диагностики характера коммуникации (легитимная/нелегитимная) и призван утверждать коммуникацию, опирающуюся на «принципы разумной речи, в соответствии с которой истина могла бы быть достигнута лишь при идеальных условиях наличия нео-

границенной и свободной от насилия коммуникации, которая утвердила бы её на долгое время» (ApeI, 1971, 154). Задавая нормативное этическое измерение коммуникации, Хабермас берёт за основу сформулированный К.-О. Апельм требование, согласно которому герменевтическое понимание может удовлетворять критериям критического мышления лишь при условии, если оно следует регулятивному принципу «достижения универсального взаимопонимания в рамках безграничного сообщества интерпретаторов» (ApeI, 1971, 154). В этом контексте ключевую роль играет нормативно обязывающая истина, которая утверждает новую форму коммуникации («идеальный разговор») и форму жизни в целом:

Истина — это своеобразное принуждение к непринуждённому универсальному признанию; но это последнее связано с идеальной речевой ситуацией, а значит с формой жизни, в которой такое непринуждённое универсальное понимание возможно. В этом плане критическое понимание смысла должно требовать для себя формальную антиципацию правильной жизни... Только формальное предвосхищение идеализированного разговора как реализуемой в будущем формы жизни, может гарантировать последнее несущее контрфактическое согласие, которое нас предвещающим образом связывает и на основании которого каждое фактическое согласие, если оно будет ложным, может стать предметом критики в качестве ложного сознания. (ApeI, 1971, 154) (Перевод мой. — А. Л.)

Благодаря этому, по замыслу Хабермаса, «метагерменевтическая теория» сможет приобрести не только познавательное (диагностическое), но и нормативно-практическое (терапевтическое) измерение.

КОНЕЧНОЕ СУЩЕСТВОВАНИЕ ЧЕЛОВЕКА И УНИВЕРСАЛЬНАЯ ПРОДУКТИВНОСТЬ ГЕРМЕНЕВТИКИ

По этому направлению критики Гадамер строит свой ответ на двух парадоксально взаимосвязанных тезисах: языковой опыт имеет универсальный онтологический характер, но это не исключает, а, напротив, подразумевает его конечность и ограниченность. Универсальность герменевтического опыта подразумевает, прежде всего, его фундирующий онтологический характер для существования человека во всех его онтических проявлениях:

Мы понимаем теперь, что все это — деяние самого дела, обретение-языка смыслом — указывает на некую универсально-онтологическую структуру, а именно на основополагающее строение (*Grundverfassung*) всего того, на что вообще может быть направлено понимание. *Бытие, которое может быть понято, есть язык.* Герменевтический феномен как бы отбрасывает здесь свою собственную универсаль-

ность на бытийное устройство понятого, определяя это последнее в качестве *языка* в универсальном смысле, на свое собственное отношение к сущему в качестве интерпретации. Поэтому мы говорим не только о языке искусства, но также и о языке природы, и вообще о некоем языке, на котором говорят вещи. (Gadamer, 1988, 281)

Однако, так понятая универсальность не устраняет, но, напротив, подразумевает конечность человеческого существования, которая имеет для герменевтического опыта конститутивный методологический характер. «Событие, которым является для нас прекрасное, как и герменевтическое свершение, — и то, и другое предполагают принципиальную конечность человеческого существования (*Existenz*)» (Gadamer, 1988, 287–288). Именно конечность герменевтического опыта человека обеспечивает универсальность герменевтического понимания — благодаря ему понимание оказывается удостоверено не рациональными аргументами, но «самими вещами»: «То, что понимают, постоянно говорит само за себя. Именно на этом держится царство герменевтического универсума» (Apeł, 1971, 313). Поэтому все результаты и достижения в деле понимания, рефлексии, критики могут появиться только из самого опыта (из той игры, в которую мы все в нём вовлечены) и в нём самом. В этом плане, усилие Хабермаса, связанное с приданием герменевтике большей универсальности, понятой как большая ясность, теоретичность и методологическая строгость, может быть понято как требование выйти за пределы конечного герменевтического опыта человека — в сферу «научной объективности», которая стигматизируется Гадамером как симптом «субстанциальной метафизики», блокирующей понимание вещей так, как они «сами-себя-презентируют»:

Что бытие есть представление-себя-самого (*Sichdarstellen*), а всякое понимание есть свершение, эта первая и последняя истина наших рассуждений в равной мере поднимается над горизонтом субстанциальной метафизики, а также над той метаморфозой, которую понятие субстанции претерпело в понятиях субъективности и научной объективности. (Gadamer, 1988, 286)

Соответственно, притязание Хабермаса создать на основе психоанализа и генеративной лингвистики Хомского универсальную «метагерменевтику», которая позволит ненасильственным образом установить базовый нормативный консенсус относительно понятия рациональности и правил рациональной коммуникации, с герменевтической точки зрения необоснованно и бесперспективно¹¹. Герменевтика в понимании Гадамера, апеллирует к иным, имма-

¹¹ Примечательно, что Г. Шнедельбах, защитивший диссертацию под руководством Адорно и Хабермаса, в дальнейшем (с появлением «Теории коммуникативного действия») критико-

нентным опыту способам удостоверения и убеждения, когда само положение дел «настаивает на себе как нечто превосходно-предпочтительное» и становится неотвратимым и обязательным для всех — в том числе недостаточно рациональных — участников коммуникации:

Говорить о свершении или о деянии самого дела побуждает нас само это дело. То, что оче-видно, всегда есть нечто сказанное: предложение, предположение, план, довод и т. п. При этом всегда подразумевается, что оче-видное не доказано и не просто достоверно, но в рамках возможного и предполагаемого настаивает на себе как нечто превосходно-предпочтительное. Так, к примеру, если мы хотим воздать должное какому-нибудь контрдоводу, мы можем даже признать, что этот довод заключает в себе нечто очевидное. Вопрос о том, как он согласуется со всем тем, что мы сами считаем правильным, остается при этом открытым; мы говорим лишь, что он «сам по себе» очевиден, то есть что нечто говорит в его пользу... Герменевтический опыт относится к этой области, поскольку он также является свершением подлинного опыта. Что нечто сказанное заключает в себе нечто оче-видное, без того, однако, чтобы быть поэтому во всех отношениях проверенным, продуманным и решенным, действительно совпадает с тем, что имеет место везде, где нечто обращается к нам из предания. Пере-данное настаивает на себе и своих правах там, где мы его понимаем, и оно сдвигает тот горизонт, который окружал нас до этих пор. (Gadamer, 1988, 287)

Тем самым мы вновь подошли к центральному вопросу об авторитете и традиционализме герменевтики, но уже на новом уровне — в контексте открытой проблемы базового консенсуса (солидарности) как необходимого условия продуктивной коммуникации и взаимопонимания в социальной и политической жизни.

НОРМАТИВНЫЙ РАЦИОНАЛЬНЫЙ КОНСЕНСУС ИЛИ НЕПРЕДСКАЗУЕМАЯ ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКАЯ ИГРА?

Ранее рассмотренная нами тема «авторитета в познании» нашла своё дальнейшее продолжение и развитие уже в контексте понимания традиции как универсальной языковой среды (медиума) и полемики о прагматической релевантности герменевтики. Теперь Хабермас фокусирует острие своей критики на характере формирования того консенсуса, с которого, согласно Гадамеру, начинается само взаимопонимание и познавательная деятельность. Базовый консенсус, который лежит в основании взаимопонимания и с точки зрения Га-

вал *opus magnum* своего учителя и научного руководителя как раз по этому пункту: нормативные условия не могут быть объективированы полностью в силу их тесной связи с личностью исследователя. См.: (Schnedelbach, 1991).

дамера формируется благодаря нашей общей принадлежности к традиции, сам может сформироваться путём неправомерного установления права сильного, а вовсе не самоочевидной силы «авторитета в познании». В этом плане аргументация Гадамера, основывающаяся на тезисе о конститутивной для взаимопонимания роли предрассудков, с точки зрения Хабермаса идеализирует герменевтический процесс, представляя его так, будто легитимирующее признание авторитета и консенсус взаимопонимания всегда происходит без применения силы и основывается исключительно на «авторитете в познании». Однако опыт показывает, что это не так, причём ложная, нелегитимная коммуникация, основанная на применении силы, зачастую подаётся под видом истинной, легитимной, а псевдокоммуникативное взаимопонимание — под видом свободной коммуникации. Именно такое осуществление власти и организованного насилия Хабермас, вслед за Вебером, и называет «авторитетным». Тем самым он возвращается к своему ранее сформулированному тезису, но уже в другой формулировке: *консенсус, достигнутый участниками коммуникации в рамках традиции, может основываться не на прозрачной, рациональной и аргументированной, то есть добровольной, легитимной коммуникации, а на основании ложной коммуникации, связанной с применением силы, иррациональных псевдоаргументов, идеологии и проч. инструментов принуждения к нелегитимной коммуникации.*

Поэтому каждый консенсус, которым детерминировано понимание смысла, стоит под серьёзным подозрением в том, что он был достигнут псевдокоммуникативно, насильно: древние называли это введением в заблуждение, когда под видимостью фактического взаимного согласия лишь совершенствуется понимание и самообман. (Apel, 1971, 153) (Перевод мой. — А. Л.)

Проблема герменевтики, в понимании Хабермаса, состоит в том, что она не в состоянии распознать это крайне важное для дальнейшей коммуникации качество базового консенсуса — достигнут ли он на добровольной и рациональной основе (свободен и легитимен) или на основе насильственного принуждения к консенсусу (несвободен и нелегитимен). С точки зрения Хабермаса, Гадамер по сути лишь отождествляет фактический консенсус, доставшийся нам от традиции, с истинным, полагая по умолчанию, что это так и тем самым «онтологизирует язык» и «гипостазирует взаимосвязи традиции» как нечто спонтанное, естественное и принципиальное неопредмечиваемое (в научном смысле) (Apel, 1971, 153 ff.).

Свой ответ на эту критику Гадамер основывает на тезисе, согласно которому конститутивное для взаимопонимания согласие с традицией подразуме-

вает не некое уже наличное положение дел, но структурный момент понимания — нормативный идеал, к которому стремится всякое понимание и потому предполагает его в качестве «предполагаемого совершенства» (*Vorgriff der Vollkommenheit*) понимания и взаимопонимания. В этом плане получается, что позиции Гадамера и Хабермаса близки, поскольку последний также не отказывается от конститутивной роли согласия и полагает его в качестве базового структурного элемента взаимопонимания в своей «теории коммуникативной компетенции». Разоблачение отношений господства и устранение искажений коммуникации, по замыслу Хабермаса, предполагает антиципацию «правильной жизни», построенную на основе свободы, признании правил «рациональной коммуникации», аргументах и признании другого в качестве полноценного партнёра по диалогу. «Идея истины, которая предполагается в подлинном консенсусе, включает в себя идею совершеннолетия» (Apel, 1971, 304).

Вторую линию контраргументации Гадамер развивает в отношении предпосылки, согласно которой, по Хабермасу, легитимное признание правоты партнёра по коммуникации основывается на согласии, достижимом без применения силы авторитета, но исключительно путём свободно исполняемой разумной, рациональной аргументации. Однако, это предпосылка идеализирует реальное положение дел. Хабермас сам признаёт это, отмечая проблематичность консенсуса между представителями разных языковых групп и традиций. Гадамер также подмечает, что для достижения предполагаемой Хабермасом «идеальной коммуникации», необходимо уже иметь консенсус в отношении базовых понятий «разум» и «рациональность». Однако в разных языковых группах и культурах оно понимается по-разному. Поэтому Гадамер резонно сомневается в том, что преодолеть барьеры непонимания между разными языковыми группами можно без применения «мягкой силы» авторитета (Apel, 1971, 248).

Очевидно также, что такого рода «повреждения» в коммуникации носят уже не невротический характер, а потому не могут быть излечены психотерапией или психоанализом, на которые делает ставку Хабермас. Принципиальное и по сути неустранимое различие между социальным опытом, о котором идёт речь, и отношениями между врачом и пациентом (в случае психоаналитического сеанса), а также рациональными субъектами, ведущими аргументированную полемику, состоит в том, что в обоих последних случаях партнёры добровольно соглашаются с правилами игры: бесспорным авторитетом врача в одном случае и правилами рациональной научной аргументации в другом. Однако в социальной и политической жизни имеет место противостояние оппонентов, каждый из которых сам считает себя авторитетом, не признаёт ав-

торитета своих *visavi* и непрестанно оспаривает «правила игры». Когда упорство и сопротивление проявляют оба партнёра по коммуникации, становится очевидно, что речь идёт уже не о нарушении коммуникативной компетенции, но о непреодолимых экзистенциальных разногласиях в мировоззрениях оппонентов. Эти индивидуальные разногласия, в свою очередь, базируются вовсе не на индивидуальных неврозах, но на групповых интересах, на фундаментальных различиях группового опыта (ApeI, 1971, 310 ff.).

Для Гадамера очевидно, что возможность базового консенсуса (о нормативной роли рациональности) может быть достигнута не благодаря рациональным аргументам и рациональной коммуникации, но в силу *предваряющей их базовой солидарности*. Когда такой предваряющей солидарности нет все попытки построить коммуникацию рациональными средствами будут напрасными («с оппонентом не о чем разговаривать»), а понимание — «контрфактическим». Напротив, такая солидарность может быть достигнута благодаря герменевтике, поскольку герменевтика, в отличие от рациональной коммуникации, не предъявляет нормативно обязательного требования рациональности как условия возможности коммуникации, но вступает в неё в том виде как она складывается фактически, здесь и сейчас. В отличие от критической теории, требующей соответствия нормативным идеалам рациональности, герменевтика толерантно относится к *наличию разных фундирующих предрассудков и принимает их как данность*. Герменевтический подход предполагает, что в ходе коммуникации все дискурсы и предрассудки испытываются на прочность, причём с заранее непредсказуемым результатом. В отличие от рациональной идеализации и попыток Хабермаса сделать рационально управляемым и предсказуемым опыт коммуникации, Гадамер понимает его как принципиально непредсказуемый, открытый и рискованный: «Исполняемый опыт — это не завершённое знание, но исполненная открытость новому опыту» (ApeI, 1971, 311). В этом плане опыт и традиция обозначают то поле, на котором разворачивается заранее непредсказуемая игра между нашими планами, желаниями и ожиданиями, с одной стороны, и возможностями, реализациями и действительностью, с другой (ApeI, 1971, 307). В ходе такой игры происходит процесс обмена убеждениями, аргументами, опытами, в результате которого могут сложиться те или иные сплавления горизонтов понимания опыта, общности и солидарности, превосходящими индивидуальный и узкогрупповой опыт:

Игра сил завершается игрой убеждений, аргументов и опытов. Схема диалога, при правильном употреблении, содержит в себе свою продуктивность: в процессе того, как меряются силами, а также примеряют на себя взгляды других, созидает-

ся совместность (*Gemeinsamkeit*), которая превосходит как отдельных индивидов, так и группу, к которой они принадлежат. (Arel, 1971, 317) (Перевод мой. — А. Л.)

Здесь, однако, возникает вопрос, куда может завести такая игра с непредсказуемыми последствиями? *Нет ли опасности оказаться вовлечёнными в такое «сплавление горизонтов», которое будет утверждать насильственный (незаконный и аморальный) социальный и политический порядок в качестве легитимного?* Исходя из представленной Гадамером логики философской герменевтики, мне видится, что такой исход вполне возможен. Исторический опыт XX века демонстрирует нам впечатляющие примеры такого рода. В этом пункте, на мой взгляд, критика Хабермаса остаётся без ответа, а притязание Хабермаса на нормативный контроль за ходом коммуникативной игры с моральной точки зрения понятны и оправданны.

Однако, в то же время, остаётся непонятным, как возможно без принуждения достичь базовой солидарности? На наш взгляд, Хабермас явно переоценивает (идеализирует) прагматический потенциал коммуникации, основанной исключительно на рациональных аргументах¹². В этом смысле Хабермасова критика риторики за то, что она содержит момент манипуляции и принуждения вполне обоснованно видится Гадамеру «шокирующей ирреальностью», поскольку социальный и политический праксис немыслимы без момента принуждения (Arel, 1971, 314). Понятие риторической манипуляции в определённом смысле универсально: всякое эмоциональное воздействие посредством речи является такой манипуляцией. Поэтому когда Хабермас предлагает избавиться от манипулятивной риторики средствами социальной критики, метагерменевтики или психоанализа, то он тем самым предполагает властное установление монополии именно такого, рационального дискурса, то есть по сути сам использует средства риторики. В этом Гадамер видит симптомы старой проблемы, на которую указывал ещё Аристотель в споре с Платоном о природе блага: благо (и прочие нормативные идеалы) — это то, что встречается нам в человеческом праксисе и без него оно не может быть определено заранее. Поэтому заданные Хабермасом допытные понятия «контрфактического взаимопонимания» и «правильной жизни» пусты и непрактичны (Arel, 1971, 316).

¹² В последующем, с выходом в свет «Теории коммуникативного действия» это же сомнение Хабермасу выскажут другие его оппоненты. Например, Н. Луман усомнится в возможности понимания общественных процессов в терминах рациональных человеческих действий. См.: (Luhman, 1995).

В этом контексте тезис Гадамера о родстве между герменевтикой и риторикой видится более реалистичным и продуктивным для адекватного осмысления действительного (а не всего лишь нормативно-желательного) диалога в мире политики и общественной жизни. Обе практики — герменевтическая и риторическая — имеют дело со сферой убедительных (но не обязательно логически правильных) аргументов, которые, апеллируя к аффектам, тем не менее, не покидают рациональности, но существенно модифицируют и расширяют её понимание. Убедительность и сила практического знания состоит не в том, что оно (это практическое знание) знает о своём превосходстве и на этом основании побеждает. Скорее, речь тут идёт о *притязании* всё знать правильно и борьбе разных притязаний друг с другом. Борьба притязаний на правильное знание о мире в целом неизбежно связана с политикой, которая требует от практического разума связать свой интерес с волевыми решениями¹³. Поэтому все социально-политические дискуссии оказываются неизбежно связаны с риторикой. В свою очередь риторика, будучи укоренённой в герменевтическом опыте, имеет тот же способ удостоверения и убеждения — само положение дел «настаивает на себе как нечто превосходно-предпочтительное» (Gadamer, 1988, 287) и становится неотвратимым и обязательным для всех — в том числе нерациональных — участников коммуникации. Таким образом, Гадамер даёт нам понять, что этот способ герменевтического самоуверения «положения дел» может быть задействован и при установлении базовой для коммуникации политической *солидарности*¹⁴.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Подводя итог нашему исследованию, следует отметить, прежде всего, тот факт, что в полемике Гадамера и Хабермаса столкнулись два разных понимания идеологии и критики, которые, несмотря на все различия, тем не менее, нашли общие основания для продуктивного диалога. Более того, на наш взгляд, две стратегии понимания критики дополняют друг друга и могли бы компенсировать своими сильными сторонами слабости оппонировавшей стороны. На этом основании можно констатировать прирост в понимании того, что — в перспек-

¹³ Примечательно, что Хабермас позднее включит в свою «Теорию коммуникативного действия» понятие «системы притязаний на значимость» (*System der Geltungsansprüche*) (Habermas, 1981).

¹⁴ Анализ темы «солидарности» в герменевтике Гадамера выходит за рамки данной статьи. См. в этой связи: (Makurova, 2016; Warnke, 2012).

тиве дальнейшего исследования данного вопроса — можно было бы назвать *интегративным понятием критического мышления и критики идеологии*.

Так, стало очевидно, что притязание критической теории на чистоту и неангажированность критики, базируется на просветительских предрассудках, а, следовательно, само может пониматься как идеологическое¹⁵. Это значит, что рациональная декларация о намерениях исполнения критики, даже (и особенно) в таких радикальных её формах, как это представлено в критической теории, содержит в себе возможность утверждения новой, некритически осуществляемой «тотальной идеологии», а именно — идеологии беспристрастной, неангажированной, объективной критики, имеющей «лицензию» на критику «в собственном смысле слова», по отношению к которой любая другая критика невозможна в принципе. В этом плане герменевтика могла бы дополнить критическую теорию таким модусом критического мышления, который позволяет сохранять резистентность к впадению в крайние («экстремистские») формы абсолютизации рационального критицизма благодаря его релятивизации через приобщение к традиции и введению принципа неизбежного предрассудочного характера любого понимания, в том числе критически настроенного.

Вторым, не менее важным инновативным моментом герменевтического понимания идеологии и критики является их экзистенциально-онтологическое и индивидуальное (персональное) измерение. Благодаря такому — более широкому и, одновременно, индивидуализированному — рассмотрению идеологии, её уже нельзя понимать редуccionистски (только в горизонте социально-политического опыта) и анонимно (только как продукт коллективного сознания, корреллят общественно-экономической системы). Она может быть схвачена и в более универсальном горизонте опыта повседневности, ситуации индивидуального выбора и коррелятивной ему ответственности за свои собственные проекты существования: перед индивидом открыты обе возможности — пасть жертвой идеологии или же оказать ей сопротивление путём мобилизации собственных герменевтических ресурсов бодрствующего существования, своего собственного критического мышления. Такой подход позволяет говорить не только о коллективной, но и об индивидуальной ответственности за производство идеологий и их преодоление критическим мышлением.

В свою очередь, критическая теория даёт свои основания для переосмысления критики идеологии в философской герменевтике. Герменевтический

¹⁵ Можно сказать, что этот тип идеологии нашёл своё критическое переосмысление не только в философии Хайдеггера и герменевтике Гадамера, но и в социологии Б. Латура. См.: (Latour, 2000).

тезис о непредсказуемости, открытости, рискованности опыта как поля, на котором разворачивается спонтанная игра между нашими планами, желаниями и ожиданиями, с одной стороны, и возможностями, реализациями и действительностью, с другой, содержит в себе угрозу пассионарного «сплавления горизонтов», которое может утвердить в качестве легитимного аморальный и бесчеловечный социальный и политический порядок. В этом порядке индивидуальная перспектива выбора собственной «возможности быть» всегда связана с риском впадения в самые одиозные формы коллективной идеологии, которые могут рассматриваться индивидом как собственная возможность быть «в модусе подлинности» (случай Хайдеггера). В этом плане критическая теория позволяет обеспечивать контроль (и самоконтроль) за резистентностью индивида от впадения в крайние формы «пассионарного традиционализма» или «беспринципного индивидуализма» — путём рационализации и нормативизации в экстремальных случаях нарушения общечеловеческих ценностей.

REFERENCES

- Adorno, T. (2011). *The Jargon of Authenticity*. Rus. Ed. Moscow: Kanon Publ. (In Russian).
- Apel, K.-O. (Ed.). (1971). *Hermeneutik und Ideologiekritik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Biskowski, L. J. (1998). Reason in Politics: Arendt and Gadamer on the Role of the Eide. *Polity*, 31 (2), 217–244. Chicago: University of Chicago Press.
- Cesare, D. Di. (2016). *Heidegger, die Juden, die Shoah*. Frankfurt-am-Main: Klostermann.
- Deines, S. (2012). Der Spielraum reflexiver Praxis: Gadamer und die praktische Theorie. In *Hermeneutics and the Humanities. Dialogues with Hans Georg Gadamer* (110–133). Amsterdam: Leiden University Press.
- Furs, V. N. (2006). *Social Philosophy in Unpopular Presentation*. Rus. Ed. Minsk: Ekonompress Publ. (In Russian).
- Gadamer, H.-G. (1988). *Truth and Method*. Rus. Ed. Moscow: Progress Publ. (In Russian).
- Gronden, J. (2001). Hermeneutics of Facticity as Ontological Destruction and Criticism of Ideology. In E. Borisov, I. Inishev, & A. Lavruhin (Eds.), *Issledovaniia po fenomenologii i filosofskoi germenevtike* (45–55). Rus. Ed. Minsk: EGU Publ. (In Russian).
- Habermas, J. (1981). *Theorie des kommunikativen Handelns. Bd. 1–2*. Frankfurt-am-Main: Taschenbuch Verlag.
- Heidegger, M. (1988). *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität) (GA 63)*. Frankfurt-am-Main: Verlag Vittorio Klostermann.
- Heinz, M., & Kellerer, S. (Eds.). (2016). *Martin Heideggers „Schwarze Hefte“. Eine philosophisch-politische Debatte*. Berlin: Suhrkamp Verlag.
- Homolka, W., & Heidegger, A. (Eds.). (2016). *Heidegger und der Antisemitismus. Positionen im Widerstreit. Mit Briefen von Martin und Fritz Heidegger*. Freiburg i. B.: Herder Verlag.
- Chomsky, N. (1957). *Syntactic Structures*. The Hague: Mouton.
- Horkheimer, M. (1992). *Traditionelle und kritische Theorie. Vier Aufsätze*. Frankfurt-am-Main: Fischer Verlag.

- Horkheimer, M., & Adorno, T. W. (1969). *Dialektik der Aufklärung*. Frankfurt-am-Main: Fischer Verlag.
- Hörcher, F. (2020). *A Political Philosophy of Conservatism: Prudence, Moderation and Tradition*. London: Bloomsbury Academic.
- Latour, B. (2000). *Die Hoffnung der Pandora. Untersuchungen zur Wirklichkeit der Wissenschaft*. Frankfurt-am-Main: Suhrkamp Verlag.
- Luhman, N. (1995). *Gesellschaftsstruktur und Semantik: Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*. Frankfurt-am-Main: Suhrkamp Verlag.
- Makurova, A. (2016). Gadamer on Friendship and Solidarity: The Increase in Being in Communal Human Life. *Russian Sociological Review*, 15(4), 146–161. (In Russian).
- Marx, K., & Engels, F. (1955). *Full Collected Works, Vol. 2* (3–230). Rus. Ed. Moscow: Gospolitizdat Publ. (In Russian).
- Marx, K., & Engels, F. (1965). *Full Collected Works, Vol. 39* (82–86). Moscow: Gospolitizdat Publ. (In Russian).
- Mikhajlovskiy, A. V. (2017). Some Remarks on the Characteristics of the Reception of Heidegger's Thought in Russia Regarding the Debate on "Black Notebooks". *Vestnik Samarskoj gumanitar-noj akademii. Serija "Filosofija. Filologija"*, 21(1), 54–71. (In Russian).
- Mironov, V. V., & Mironova, D. V. G. (2016). Philosopher and Power: Casus Heidegger. *Voprosy filosofii*, 7, 21–36. (In Russian).
- Motroshilova, N. V. (2015). M. Heidegger's "Black Notebooks": Following Up the Publication. *Voprosy filosofii*, 4, 121–162. (In Russian).
- Motroshilova, N. V. (2016). Once More on "Black Notebooks". *Voprosy filosofii*, 7, 39–54. (In Russian).
- Mullins, W. A. (1969). *The Concept of Ideology: an Analysis and Evaluation*. Washington: University of Washington Press.
- Nancy, C.-L. (2017). *Banalität Heideggers (TransPositionen)*. Frankfurt-am-Main: Taschenbuch Verlag.
- Orozco, T. (2004). *Platonische Gewalt: Gadamers politische Hermeneutik der NS-Zeit*. Hamburg: Argument Verlag.
- Schnedelbach, H. (1991). The Transformation of Critical Theory: Jürgen Habermas' "The Theory of Communicative Action". In A. Honneth, & H. Joas (Eds.), *Communicative Action: Essays on Jürgen Habermas' "The Theory of Communicative Action"* (7–22). Cambridge: MIT Press.
- Sölter, A. (2017). Mirrors of Evil. Cultural Criticism, Critique of Modernity, and Anti-Semitism in Heidegger's Thought. In D. Pedersen (Ed.), *Cosmopolitanism, Heidegger, Wagener—Jewish Reflections* (125–142). Stockholm: Judisk kultur i Sverige / Jewish Culture in Sweden.
- Sullivan, R. R. (1989). *Political Hermeneutics. The Early Thinking of Hans-Georg Gadamer*. University Park: The Pennsylvania State University Press.
- Trawny, P. (2018). *Heidegger Fragmente. Eine philosophische Biographie*. Frankfurt-am-Main: Fischer Verlag.
- Warnke, G. (2012). Solidarity and Tradition in Gadamer's Hermeneutics. *History and Theory. Studies in the Philosophy of History*, 51(4), 6–22. Middletown: Wesleyan University.