

В ЗАЩИТУ ГАДАМЕРОВСКОГО ПРЕДСТАВЛЕНИЯ ПОНИМАНИЯ В КОНТЕКСТЕ КРИТИКИ ИДЕОЛОГИИ

ТАТАРИНЦЕВА ТАТЬЯНА

Магистр философии Национального исследовательского университета
«Высшая школа экономики», 123098 Москва, Россия

E-mail: ta.tatarintseva@gmail.com

В статье рассматривается перспектива сохранения и усиления позиций гадамеровской «герменевтики доверия» в современных условиях, когда представление о наличии в традиции, дискурсе и языке идеологических искажений стало одним из основополагающих моментов всякого понимания, за счёт привлечения философии Фуко. Анализируя ключевые критические постулаты, выдвигаемые оппонентами гадамеровского проекта, и сопоставляя положения, на которые опираются Гадамер и Фуко, автор полагает продуктивным привлечь фукианскую философию для решения поставленной задачи постольку, поскольку Фуко, с одной стороны, исходит из схожих с гадамеровскими установок (обретение возможности подлинного понимания не через апелляцию к универсальным критериям и преодоление дискурса/традиции, но через расширение границ необходимого и дозволенного в рамках дискурса/традиции; значимость индивидуальной перспективы — всегда заинтересованного понимания и самоощущения индивида), а с другой — сосредоточен на анализе тех самых идеологических искажений, которые постулируются оппонентами в качестве наличествующих в традиции, дискурсе, языке. Рассматриваемая в работе модель дополнения гадамеровской идеи понимания (как осуществляющегося в диалоге с необходимыми для него открытостью и доверием) положениями Фуко состоит в том, чтобы совместить в рамках одного индивида две перспективы: перспективу фукианского критического отношения к идеологическому и перспективу самоощущения индивида (перспективу его заинтересованного, личного восприятия и понимания); причём совмещение указанных перспектив должно происходить как диалог в гадамеровском смысле этого слова. Подобное совмещение позволяет прояснять конкретные аспекты структур предпонимания индивида на принципиально новом уровне, учитывающем и искажающее влияние идеологического, и самоощущение индивида, находящегося в поле этого влияния. Такое понимание означает для человека возможность в определенной степени дистанцироваться от того, что является в нём продуктом социальных практик и условий, выявить искажающее идеологическое и работать с ним (как того требуют критики Гадамера), оставаясь в рамках гадамеровского диалогичного понимания из онтологии первого лица.

Ключевые слова: философская герменевтика, герменевтика доверия, герменевтика познания, понимание, диалог, предрассудки, идеология.

IN DEFENCE OF GADAMER'S NOTION OF UNDERSTANDING IN THE CONTEXT OF IDEOLOGICAL CRITIQUE

TATARINTSEVA TATIANA

M. Phil, graduated from National Research University
«Higher School of Economics», 123098 Moscow, Russia

E-mail: ta.tatarintseva@gmail.com

The article attempts to defend and advance the project of Gadamer's *hermeneutics of trust* given that today the notion of *understanding* is inextricably tied to the view of tradition, discourse and language as inevitably contaminated by ideological distortions by supplementing it with Foucault's critical insights. The common ground between Foucault and Gadamer is that both thinkers militate against the notion of understanding as a process guided by universal criteria of rationality (in particular against Habermas' notion of non-distorted communication) maintaining instead that individuals are inextricably embedded within a particular tradition. Foucault, we maintain, is extremely important for Gadamer in that he develops a mode of critical relationship towards the tradition but precisely understood as a dynamic within the tradition itself, renegotiating and expanding the space of personal freedom; this process, no doubt, being guided by engaged individual perspective and self-understanding without any recourse to an Archimedean point of view outside of any tradition. In doing so Foucault is able to provide a much needed method of immanent critique of ideological distortions (potentially always present in the tradition, discourse or language) that remains faithful to the basic tenants of Gadamer's hermeneutic outlook. We consider a model that schematically demonstrates how such immanent critique can be carried out. We take Gadamer's notion of understanding as realised in an open and charitable dialogue and internalise this dialogue within a single subject taking place between two distinct perspectives: a critical Foucauldian perspective on the one hand, and the immediate self-understanding of situated subjectivity on the other. This internal dialogue should enable the subject to maintain a critical distance with respect to aspects of oneself that are a product of social practices and conditions (as demanded by critics of Gadamer), yet remaining within the space of Gadamerian dialogical understanding situated in the first-person ontology.

Key words: philosophical hermeneutics, hermeneutics of trust, hermeneutics of suspicion, understanding, dialogue, prejudices, ideology.

Гадамеровский проект как проект герменевтического понимания, укоренённого в традиции и предрассудках и обеспечивающего преодоление заброшенности человеческой экзистенции через диалог с необходимыми для него доверием и открытостью, неоднократно подвергался критике в связи с теми идеологическими искажениями, которые проникают в язык — медиум понимания — и транслируются формирующими и поддерживающими традицию властными структурами. В связи с этим — справедливым представляется вопрос: возможно ли и правомерно ли гадамеровское

представление понимания после того, как положение о присутствии идеологических и властных искажений, по сути, само стало предвзвешиванием в структуре нашего пред-понимания? Не ограничиваясь рассмотрением аргументов и контраргументов герменевтики доверия и герменевтики подозрения, заключающихся, как будет показано ниже, по большей части в конструировании идеальной абстрактной ситуации, мы постараемся показать, как обращение к иному философскому проекту — размышлениям М. Фуко — проясняет гадамеровские положения и позволяет обрисовать конкретную продуктивную модель понимания, которое не порывает со своей основой в виде традиции и предвзвешиваний, но в то же время способно критически воспринимать присутствующие в них идеологические и властные искажения.

Для начала кратко остановимся на ключевом для нашего рассмотрения феномене гадамеровской герменевтики — понимании как фундаментальной характеристике человеческого существования в мире.

Наследуя хайдеггеровское представление о заброшенности человеческой экзистенции, Гадамер выводит понимание как особый модус бытия, который не только позволяет преодолевать эту заброшенность, но и наличествует в самой повседневности, в рутинном опыте каждого человека. Тем самым герменевтика, по Гадамеру, является собой тот «путь, которым человеческое бытие примиряется с самим собой, другими и миром» (Zuckert, 2002, 205) и претендует на всеобъемлющее обращение к человеческому опыту, человеческой жизни и бытию.

Гадамеровское понимание — это прежде всего понимание, укоренённое в традиции как сложной структуре смыслов (обычаев, ценностей, событий) и способов продуцирования этих смыслов — предвзвешиваний (Gadamer, 1988, 293-313). Вместе с тем понимание не является безличным процессом — оно всегда «чье-то», понимает всегда кто-то; понимание тем самым связано с практикой конкретного человека, с его вовлечённостью в ситуацию.

Будучи одновременно укоренено в традиции и связано с конкретикой индивида, гадамеровское понимание воплощается в диалоге как общении равных, исходящих из «доброй воли понять друг друга» (Gadamer, 1999, 218), общении, требующем их открытости и согласия в том общем, о чём они говорят, в том, что они хотят понять друг друга; в диалоге, который имеет следствием рождение принципиально нового, принципиальную трансформацию горизонтов (позиций, точек зрения) вступивших в диалог. В этой диалогичности понимания сама традиция выступает как диалогический партнер, обретающий голос и в полной мере проявляющийся для действенно-исторического сознания — такого, которое осознает традицию как свою оптику, как своё неизбежное и неизбывное основание, и стремится услышать собственный голос традиции — понять (интерпретировать) традицию в её самости.

Соответственно, в рамках понимания-диалога открывается возможность для осмысления, просветления и отсеивания тех или иных транслируемых традицией предвзвешиваний. Подобное критическое переосмысление происходит не само по себе и не в рамках строгой методологии, а в процессе научения — через негативный опыт осознания несовпадения предвосхищений смысла, заданных определёнными пред-

рассудками, и фактически раскрывающегося смысла феномена, т. е. через опыт просветления предрассудков. Такой негативный опыт учит человека открытости и терпимости к Другому как обладающему своими предрассудками и в свою очередь проходящему через аналогичный негативный опыт. Быть открытым и способным критически относиться к своим предрассудкам — значит идти на риск, в том числе на риск крушения собственной идентичности, риск крушения представления о себе как носителе определённых предрассудков (Gadamer, 1999, 209). Но только такой риск и только такая открытость, по Гадамеру, представляются залогом подлинного понимания.

Именно против подобного «реабилитирующего» отношения к традиции и предрассудкам в их связи с пониманием и возможности понимания через диалог, открытость и согласие направлена критика герменевтики подозрения, одним из наиболее ярких представителей которой выступает Ю. Хабермас.

По мнению Хабермаса, гадамеровская герменевтика игнорирует многочисленные формы искажения, присутствующие в языке — медиуме понимания — и коммуникации. Делая акцент на обусловленности структуры предпонимания традицией, на предрассудочной основе предпонимания, герменевтика доверия не видит идеологических искажений, идущих от традиции с её авторитетом и деспотично навязывающих определённые схемы и способы понимания. Следовательно, не замечая идеологических компонентов в традиции, обращаясь к ней как к открытому диалогическому партнеру, философская герменевтика не обладает возможностью отличать истину от неистины (свободное и подлинное слияние горизонтов от принудительно-властного), не обладает способностью действительно критически работать с предрассудками. Утратив подобное «наивное» отношение к традиции, повысив собственную рефлексивность, гадамеровская герменевтика должна была бы обратиться в критику идеологии (Habermas, 1977).

В противовес гадамеровскому проекту Хабермас постулирует возможность «объективной», свободной от идеологического коммуникации как основы для понимания и критической работы (Habermas, 1987). Хабермас указывает на возможность создания такой ситуации и такой процедурности, в рамках которых выработка норм (этических, социальных и т. д.) будет осуществляться в условиях симметрии и равноправности участвующих в подобной работе, в условиях, когда вмешательство внутренних или внешних сил будет устранено, и силу получит только чистый аргумент и «универсальные структурные особенности компетенции к коммуникативным актам» (Kelly, 1995, 231). Хабермас призывает опираться на метод рациональной реконструкции и коммуникативный разум, чтобы вскрыть идеологические искажения.

Контраргументацией Гадамера здесь выступает утверждение, что в претензии на собственную «чистоту» разум в действительности следует вполне определённому — просвещенческому — предрассудку; претендуя на беспредпосылочность, разум основывается на вполне определённой предпосылке: «Поскольку разум стремится разглядеть замаскированный интерес, отражающий публичное мнение, он предполагает свою собственную свободу от любой идеологии, и это означает, что он возводит

на престол свои собственные нормы и идеалы как самоочевидные и абсолютные» (Gadamer, 1975, 315). В этом смысле Гадамер повторяет положения «Истины и метода» о некорректности возведения разума в абсолют и неверном понимании отношений между разумом и традицией — «транслятором идеологического» — как конфликтных и строящихся на борьбе за доминирование (Gadamer, 1988, 334). Вместо радикального противопоставления разума традиции Гадамер полагает возможным их продуктивный диалог, основанный на признании пределов как разума, не отрицающего собственную опору на авторитеты, так и традиции, раскрывающейся в своей подлинности при обращении к ней герменевтически настроенного сознания.

Соответственно, для Гадамера утверждение о том, что при должной рефлексивности герменевтика обратилась бы в критику идеологии, не отражает подлинного положения дел. Напротив: по Гадамеру, критика идеологии сама по себе предстает как предмет для герменевтического размышления, поскольку герменевтика — это возможность любого понимания, в том числе такого, которое сталкивается с текстами, не сообщающими нечто, но маскирующими стоящий за ними интерес (Gadamer, 1999, 224). Иными словами, для Гадамера хабермасовская критика идеологии предстает не метатеорией, а лишь частью его собственного проекта, будучи включённой в способности человеческого понимания как диалога (с традицией, эпохой, идеологией).

Наконец, что касается выдвигаемого Хабермасом проекта «чистой» коммуникации, с позиций гадамеровской герменевтики такой проект утопичен, поскольку никакая процедурность не может гарантировать универсальности, свободы от воздействия идеологии или традиции: любая процедурность будет оправдывать только такие нормы, которые уже соответствуют определённому заложенному в самой процедуре видению.¹ Согласно гадамеровскому проекту, в рамках общественных наук, институционализации и процедурности принципиально невозможно описать традиции незаинтересованно, со стороны: если нам кажется, что мы описываем традиции и относимся к ним с некой объективной точки зрения, исключающей всякое влияние любой традиции (включая нашу собственную), значит, мы просто не замечаем, не понимаем их принципиального влияния на нас, значит, постулируемое Хабермасом искажение уже присутствует (Warnke, 2002, 91).

Однако простое указание на то, что отношения традиции и разума являются скорее диалогичными, нежели радикально конфликтующими и протекающими в рамках требований каждой стороны радикального подчинения, указание герменевтики на то, что она как философия понимания является «более всеобъемлющей» перспективой, нежели критика идеологии, а также указание на то, что проект внеидеологичной коммуникации Хабермаса априори не может избежать идеологичности, — подобные указания не являются «абсолютно сильными» и опровергающими возражения Хабермаса. Здесь сталкиваются те самые герменевтика доверия и герменевтика подозрения, которые исходят из разных предпосылок и действуют разными методами:

¹ На примере попытки выработать универсальные этические нормы это положение рассматривается в работе “Hermeneutics, Ethics, and Politics”, Warnke, G. (2002, 88–89).

гадамеровский проект стремится акцентировать сферу общего, сферу согласия, обеспечивающую наше понимание, тогда как проект Хабермаса нацелен на обнаружение скрытого неистинного, идеологического, лишь маскирующегося под подобную сферу общего, имитирующего согласие с целью доминирования над другим. Несколько упрощая, здесь речь идёт о том, как может доверяющий и настроенный на доверительный диалог убедить подозрительного, обнаруживающего идеологические искажения в сказанном и помысленном?

В этой ситуации представляется продуктивным обращение к проекту Фуко, который, с одной стороны, признаёт и стремится вскрыть искажающее, идеологическое действие дискурса на понимание субъекта, тем самым исходя из близких Хабермасу позиций, а с другой — в логике своих рассуждений оказывается сходен с Гадамером.

Положение о близости Фуко гадамеровским позициям требует обоснования в свете высказанного исследователями Фуко — Х. Дрейфусом и П. Рабиноу — утверждения о радикальной несхожести гадамеровского и фукианского проектов. Два главных аргумента здесь следующие: 1) проект Гадамера направлен на преодоление дисконтинуальности истории, на утверждение положительной роли традиции, а проект Фуко — на акцентирование этой дисконтинуальности и разрывов в истории, на критическое ниспровержение традиции (Dreyfus, Rabinow, 1983); 2) для Гадамера остаётся актуальным положение об онтологическом статусе истины, тогда как Фуко, скорее, указывает на радикальную сконструированность такого концепта, как истина (Dreyfus, Rabinow, 1983, 14, 23, 124).

Однако, как представляется, в указанных положениях корректнее говорить о разности акцентов, но не о радикальной противоположности рассматриваемых проектов.

И Гадамер, и Фуко обращены к истории как длительности с характерными и значимыми для неё смысловыми разрывами, осознавая наличие в традиции деактуализирующихся и реактуализирующихся аспектов. Так, для Гадамера в истории как особой континуальности забвение и отсутствие наличествуют в той же мере, как память и присутствие. Собственно, именно разрывы в традиции служат реактуализации герменевтики как искусства толкования, и именно разрывы анализирует Гадамер, рассматривая просвещенческое перепонимание авторитета и предрассудка: деактуализируясь в эпоху Просвещения, авторитет традиции и представление о предрассудке реактуализируются в собственном гадамеровском проекте. В свою очередь Фуко, работая с историей настоящего, корни которого уходят в прошлое, не предполагает полного отказа от традиции, не игнорирует длящуюся историю. В своих поздних работах он обращается к вполне определённой (позднеантичной) традиции «заботы о себе» и «техник себя», указывая на «картезианский момент» как на «пик» деактуализации этой традиции через закрепление представления о достаточности самопознания в сфере поиска истины (Fuco, 2007, 26–30); соответственно, в работах позднего Фуко («Герменевтика субъекта», «О начале герменевтики себя», «Технологии себя», «О генеалогии этики: обзор текущей работы» и др.) предпринимается попытка реактуализировать *souci de soi*. Более того, Фуко не провозглашает собственную изолированность и вырванность из истории, из тех дискурсивных властно-символических

сетей, в которых располагается и из которых произрастает его философия. Напротив, подобно Гадамеру, он понимает их как задающие определенную матрицу понимания, поведения, самоопределения — матрицу, в рамках которой человек может ориентироваться и делать свой выбор с большей или меньшей свободой (Фуко, 2006, 256).

Таким образом, оба мыслителя видят решающую, неизбежную и в полной мере непреодолимую обусловленность нашего (само)понимания традицией/властно-символическими системами, равно как оба мыслителя видят необходимость продуктивного взаимодействия с ними ради просветления собственных предрассудков/обретения большей степени свободы, в конечном счете, ради лучшего понимания самих себя.²

Что касается второго аргумента — вопроса об онтологическом статусе истины, — то при всей несхожести позиций Гадамера и Фуко можно наметить точки сближения их проектов в понимании возможности истинности как поля приближения к корректному пониманию, поля практического и аппликативного понимания.

В гадамеровском проекте речь не идёт о том, что истина как конечное истинное понимание, как конечный истинный смысл текста, события или Другого может быть обнаружена. Гадамер постулирует множественность интерпретаций, вариативность понимания, которое стремится к идеальной, но никогда не достигаемой ситуации схватывания, фиксации истины. Слияние горизонтов как процесс обнаружения истины — это процесс, принципиально не имеющий завершения; слияние горизонтов не может быть полным и тотальным вследствие постоянной подвижности самих горизонтов и всегда наличествующей и неустранимой отличности ситуации, в которой укоренён интерпретирующий, от ситуации интерпретируемого (Gadamer, 1988, 334). Истина, таким образом, скорее может быть понята не как объективная данность, но как поле приближения к сокрытому и недоступному, поле корректного соответствия предвосхищений и смыслов фактов, поле смысла, зависящее от конкретной практики применения понимания.

В свою очередь Фуко при своей парадигмальной идее об условности, сконструированности концептов «истина», «власть», «субъект» и др., также близок к идее практического и исторически (ситуативно) обусловленного понимания, к идее истины как определённого поля корректного понимания. Работа Фуко направлена на вскрытие и обнаружение смысла тех или иных явлений, и в этом срезе смысл, вскрываемый Фуко, претендует не на истинность, а на обнаружение собственной обусловленности конкретными дискурсивными практиками (символическими и властными системами) той или иной эпохи, той или иной культуры. Но, когда Фуко пишет (например, в работе «Надзирать и наказывать») о том, что власть не должна пониматься субъектно, как сосредоточенная в том или ином лице, что власть — это, скорее, сложная система отношений с разветвлённой сетью участвующих и вовлечением в число этих участвующих символических систем, он тем самым имплицитно говорит о том, что

2 Подробный анализ соотношения гадамеровского понятия «традиция» и фукианского «властно-символического дискурса» выходит за рамки темы настоящей статьи, однако представляется, что в той мере, в которой оба эти понятия выступают как определяющие, задающие понимание индивида, мы можем говорить об их концептуальной близости.

в современном мире, в современной ситуации второе понимание (власть как система отношений) более «истинно», более корректно, нежели первое (власть как сосредоточенная в конкретном лице). Кроме того, когда Фуко в поздних работах («О начале герменевтики себя», «Дискурс и истина») говорит о возможности иной этики — этики, построенной на самоощущении человека в его стремлении к счастью через овладение собой, — он говорит о поле этического, «истинность» которого, как и у Гадамера, носит практический и аппликативный характер.

Завершая обосновывание близости фукианского и гадамеровского проектов, следует сказать о «негативности» того смысла, который вкладывается Фуко в само понятие герменевтики.³ В работах Фуко (например, в «Рождении клиники») встречается критика герменевтики, но той, что нацелена на вскрытие потаённой правды, укрываемой идеологией или другими средствами искажения. И эта критика, как заключает исследователь Фуко М. Келли, направлена «не на Гадамера, который, очевидно, никогда не стоял на подобных позициях», а на работы самого Фуко: на метод, использованный им в «Истории безумия в классическую эпоху» (Kelly, 1995, 225). Подобная «негативность» по отношению к герменевтике имеет место и в поздних работах, когда Фуко пишет про самогерменевтику как появляющуюся с христианством технику, которая принципиально отлична от позднеантичного входящего в техники *souci de soi* упражнения самопроверки (Fuco, 2008, 80). Этот же смысл содержится в названиях фукианских курсов лекций «Герменевтика субъекта» и «О начале герменевтики себя». Однако и здесь представляется очевидным, что то, что подразумевается под «герменевтикой субъекта» в поздних работах Фуко, не является гадамеровской философией. Поздний Фуко критикует именно идею толкования субъекта как текста с содержащимся в нём объективным и поддающимся выявлению, жёстко фиксированным смыслом (то, против чего направлен и гадамеровский проект), тогда как сам Фуко ищет другие способы понимания субъекта, не герменевтические именно в указанном смысле (Mikhel', 1999, 70).

Можно задаваться вопросом, почему Фуко не уделил достаточного внимания той трансформации, которую герменевтика претерпевает в работах Гадамера,⁴ и не был более корректен в своих замечаниях. В то же время при анализе его философии становится видно, что фукианская критика по сути своей направлена на такую герменевтику, которая претендует на тотальное выявление и преодоление идеологических искажений (позиция Хабермаса) и на окончательное установление истины (что, как было показано выше, опять же не соответствует гадамеровским интенциям).

Таким образом, при внимательном рассмотрении проект Фуко оказывается близок гадамеровскому в том, что касается понимания истории как особой длительности с характерными и значимыми для неё смысловыми разрывами; в отношении к традиции/властно-символическому дискурсу как обуславливающему наше понимание

3 Подробнее об этом см.: (Akhtun, 2010, 243; Pogonyailo, 2007, 602).

4 Примечательно, что в сборнике работ Фуко «The Foucault Reader», подготовленном Рабиноу совместно с Фуко, один из разделов, включающий работы «Что такое Просвещение?», «Истина и власть», «Нише, генеалогия и история» и «Что такое автор?», называется «Истина и метод» (Truth and Method) (Rabinow, 1984, 31–120).

и открытому к критическому взаимодействию; в постулировании истинности как поля приближения к корректному аппликативному пониманию.

Сделав необходимое разъяснение о принципиальной возможности сближения гадамеровского и фукианского проектов, вернёмся к тому, в каком смысле и в каких аспектах герменевтика Гадамера может быть усилена идеями Фуко в отражении «идеологической» аргументации Хабермаса.

По Фуко, властно-символический дискурс оказывает определённое искажающее действие на понимание субъекта, и в этом смысле он отчасти находится в той же критической парадигме, что и Хабермас. Однако Фуко, подобно Гадамеру относительно традиции, допускает возможность и подчёркивает необходимость критической работы с этим дискурсом, не стремясь при этом полностью преодолеть его (как того требует Хабермас).⁵ Для Фуко, как и для Гадамера, вопрос подлинного понимания и в конечном счёте подлинного как свободного действия субъекта — это не хабермасовский вопрос соответствия внешним универсальным внеидеологическим критериям, но вопрос действия в рамках дискурса (традиции) и вопрос, связанный с практикой конкретного человека, с его всегда участвующим, заинтересованным пониманием, с его самоощущением.⁶

Опираясь на точки сближения проектов Гадамера и Фуко, мы можем дополнить и прояснить гадамеровское понимание через диалог фукианским вниманием к искажающему властно-символическому дискурсу таким образом, что указанное искажение не будет подрывать подлинности этого понимания. Иными словами, мы можем сохранить осознание неизбежности и неизбывности укоренённости понимания в традиции/дискурсе (позиция Гадамера и Фуко), не отрицая при этом наличия в традиции/дискурсе искажающего идеологического (позиция Фуко и Хабермаса) и обретая возможность критически работать с основоположениями нашего понимания (необходимость чего постулируется всеми тремя философами). Тем самым мы получим «сильный», аргументированный ответ на критику, подобную той, что выдвигает Хабермас.

Один из вариантов модели, по которой может строиться подобная критическая работа, предлагается исследователем новейшей философии и учеником Хабермаса Г. Г. Кёглером.

Представляя понимание как обусловленное, сконструированное предрассудками, Гадамер опирается на хайдеггеровскую трёхчастную структуру предпонимания, включающую предрешение, предвзятие и предусмотрение (Khaidegger, 2006, 150–151). Однако само это гадамеровское нивелирование трёхчастности сужает критические

5 В этом плане аргументация Фуко против проекта Хабермаса схожа с гадамеровской. Фуко задаётся вопросом: если проект Хабермаса претендует на обнаружение вездесущего идеологического-искажающего с признаваемой за собой нейтральной позиции, очищенной от идеологического коммуникации, то на чём базируется уверенность Хабермаса в том, что вездесущее идеологическое не вкралось в эту его компетенцию, в эту реконструкцию? (Fuco, 2006, 266)

6 Подобно тому, как для Гадамера понимание — практический феномен, связанный с вовлечённостью индивида, конкретикой его практики, для Фуко, идёт ли речь о медицинских практиках или же об этике, ответ на вопрос, какой должна и могла бы быть нормативность, зависит от пациентов /совершающих поступки индивидов, поскольку речь идет об их самоощущении и самопонимании (Kelly, 1995, 233; Luxon, 2008, 385–386).

возможности его проекта. Продолжив различать в предрассудках три элемента: 1) предрешение как символический порядок (убеждения и предпосылки, укоренённые в структуре языка как в символическом порядке); 2) предвзятие как социально-властные практики (привычки, а также установленные и принятые, т. е. традиционные, практики); 3) предусмотрение как онтологию первого лица (индивидуально значимая перспектива: биографические события и личный опыт), — мы сможем увидеть, что наши интерпретативные способности направлены на понимание лишь третьего элемента — онтологию первого лица, а не на понимание символического и властного уровней (Kögler, 1999, 251). Присутствующая в гадамеровском проекте идея критического восприятия традиции (властный элемент) и предрассудков как определённых интерпретативных схем, заложенных в языке (символический элемент), не выходит за рамки онтологии первого лица. Подобная замкнутость объясняется тем, что речь у Гадамера идёт о понимании, осуществляемом самим человеком, понимании всегда заинтересованном, всегда «чьём-то». При этом язык как медиум понимания, хотя и является несводимым к индивидуальному, субъективному, может скрывать в себе те хабермасовские идеологические искажения, которые как раз недоступны из перспективы самого человека и не выявляются из простого диалога, коль скоро остаётся возможность того, что диалог ведётся на подобном искажённом языке.

Таким образом, сложные влияния властно-символического («нерв фукианской философии») и, по сути, те языковые искажения, на которых настаивает Хабермас) остаются незамеченными, скрытыми от субъекта (Kögler, 1999, 251). Используя терминологию Хабермаса, в этом срезе действительно можно обнаружить вторжение идеологического искажения, не поддающегося выявлению самим субъектом как скрытое от него, как недоступное из его онтологии первого лица. Соответственно, именно здесь продуктивным оказывается обращение к философии Фуко, направленной на критическое выявление влияний символического порядка и социально-властных практик. При этом в анализе властно-символического и дальнейшей апроприации результатов этого анализа мы по-прежнему остаёмся в рамках гадамеровской диалогической модели понимания (Kögler, 1999, 184, 195–197).

Разъясняя предлагаемую концепцию, Кёглер использует модель диалога, в котором участвует образный «теоретик» и исследуемый им человек-«актор» (Kögler, 1999, 266).

Следуя фукианскому подходу к анализу властно-символического и не будучи ограниченным онтологией первого лица «актора», «теоретик» может выявлять и прояснять те структуры предпонимания «актора», те его предрассудки и искажения, под влиянием которых он находится, которые являются скрытыми и неочевидными для самого «актора». В то же время, поскольку «теоретику» недоступна онтология первого лица «актора», он не может решать за «актора», какие из выявленных предрассудков действительно затрудняют и искажают его понимание и действие, а какие являются продуктивными и законными.

Иными словами, в своей работе по обнаружению властно-символического или идеологического, влияющего на понимание «актора», «теоретик» необходимым

образом должен принимать во внимание практику «актора», практику субъекта, который чувствует себя лишённым власти и подчинённым, чтобы идентифицировать такую практику как властную, подчиняющую именно этого конкретного «актора». Задача «теоретика» здесь заключается не в том, чтобы дать субъекту прямые указания к действию, а в том, чтобы очертить концептуальное и методологическое пространство, в котором интерпретативные практики критической саморефлексии «актора» могут быть наиболее полными и продуктивными. Таким образом, «актор» не редуцируется до объекта или картезианского субъекта — речь идёт только лишь об изначальном допущении того, что у «актора» «возможно искажённое видение» (Kögler, 1999, 265). И именно исходя из такого допущения происходит «вертикальное» взаимодействие «теоретика» и «актора», строящееся как гадамеровский диалог.

Однако подобный «вертикальный» диалог в конечном счете должен преобразоваться в диалог «горизонтальный», когда «теоретик» и «актор» оказываются заключены в одном индивидууме, когда между ними осуществляется внутренний диалог (Kögler, 1999, 257). Подобное заключение «теоретика» и «актора» в рамках одного субъекта соответствует гадамеровскому положению «только в диалоге с собой и другими можно выйти за рамки предрассудков и превалирующих конвенций» (Gadamer, 1986, 43), позволяя раскрывать индивида для самого себя и как «себя», и как «другого». Внутренний диалог не означает расщепления индивида: напротив, он получает возможность тематизировать определённые прежде скрытые аспекты своей ситуации, своего контекста и по отношению к ним развивать себя в избранном направлении.

Взаимодействие «теоретика» и «актора» происходит как гадамеровский диалог, как процесс слияния горизонтов, который имеет результатом нечто непредсказуемое, но такое непредсказуемое, которое, свершившись, проявляется именно как результат, как нечто, что может быть апроприировано и отрефлектировано, интегрировано в процесс понимания. Этот процесс понимания всегда будет частичен, ограничен контекстом, что, однако, не будет умалять его ценности. И результатом этого процесса понимания как внутреннего взаимодействия «теоретика» и «актора» будет то, что субъект сможет реинтерпретировать свою собственную ситуацию, своё действие, своё понимание таким образом, каким не мог сделать этого раньше.

Иными словами, в рамках предложенной модели индивид получает возможность прояснять конкретные аспекты своих структур предпонимания на принципиально новом уровне, осознавая при этом, что некоторые из этих аспектов никогда не будут понятны ему и никогда не будут доступны для контроля. Совмещая перспективу «теоретика» и «актора», индивид понимает самого себя, с одной стороны, как конкретного, чувствующего, мыслящего, бытийствующего человека (перспектива «актора»), с другой — как продукт социальных практик и условий (перспектива «теоретика»).

Такое понимание означает для человека возможность в определенной степени дистанцироваться от того, что является в нём продуктом социальных практик и условий, выявить искажающее идеологическое и критически работать с ним (как того требует Хабермас), оставаясь в рамках гадамеровского диалогического понимания из

онтологии первого лица, а не отталкиваясь от того рефлексивного субъекта, который делает ставку на определённое универсальное объективированное знание (как это было у Гегеля или Маркса), и не обращаясь к транссубъективности (постулируемой Ницше или Хайдеггером).

Таким образом, как представляется, обращение к философии Фуко позволяет обосновать и прояснить те положения гадамеровского проекта, которые были поставлены под сомнение критикой идеологии. Гадамеровское понимание как укоренённое в традиции и обусловленное предрассудками, как протекающее в диалоге остаётся релевантным и значимым, будучи дополненным фукианским вниманием к социально-властным и символическо-языковым (идеологическим) уровням, зачастую проявляющимся как искажающие наши и чужие структуры предпонимания и само понимание, и фукианским анализом этих уровней. При этом способ апроприации подобного анализа остаётся герменевтическим, осуществляясь через модель внутреннего диалога между рефлексивным идеологическим влиянием «теоретиком» и «актором» как транслятором онтологии первого лица.

REFERENCES

- Akhutin, A. V. (2010). Kriticheskii analiz otnosheniya «poznaniya sebya» i «zaboty o sebe» u pozdnego M. Fuko [Critical analysis of the relationship between “knowledge of oneself” and “care of the self” in late Foucault]. In S.S. Khoruzhii (Ed.), *Fonar' Diogena. Proekt sinergiinoi antropologii v sovremennom gumanitarnom kontekste* [Diogenes' Lantern. The project of synergetic anthropology in the context of contemporary humanities] (240-272). Moscow: Progress. (in Russian).
- Dreyfus, H. L., & Rabinow, P. (1983). *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Chicago: University of Chicago Press.
- Fuko, M. (2006). Etika zaboty o sebe kak praktika svobody [Ethics of the Care of the Self as a Practice of Freedom]. In V. P. Bol'shakov (Ed.), *Intellektualy i vlast'* [Intellectuals and power] (241-270). Moscow: Praksis. (in Russian).
- Fuko, M. (2007). *Germenevtika sub'ekta. Kurs lektsii, pročitannykh v Kollezhe de Frans v 1981–1982 uchebnomu godu* [Hermeneutics of the subject. The 1981–1982 College de France lecture course]. St. Petersburg: Nauka. (in Russian).
- Fuko, M. (2008). O nachale germenevtiki sebya [On the origins of the hermenetucs of the self]. *Logos*, (2), 65–95. (in Russian).
- Gadamer, H.-G. (1975). Hermeneutics and the Social Sciences. *Cultural Hermeneutics*, (2), 307–316.
- Gadamer, H.-G. (1986). *The Idea of the Good in Platonic-Aristotelian Philosophy*. New Haven: Yale University Press.
- Gadamer, Kh.-G. (1988). *Istina i metod* [Truth and method]. Moscow: Progress. (in Russian).
- Gadamer, Kh.-G. (1999). Tekst i interpretatsiya [Text and interpretation]. In V. Shtegmaier, Kh. Frank, B. V. Markov (Eds.), *Germenevtika i dekonstruktsiya* [Hermeneutics and deconstruction] (202-242). St. Petersburg: St. Petersburg State University Press. (in Russian).
- Habermas, J. (1977). A review of Gadamer's Truth and Method. In F. R. Dallmayr & T.A. McCarthy (Eds.), *Understanding and Social Inquiry* (335-363). Notre Dame, IN: University of Notre

Dame Press.

- Habermas, J. (1987). *Theory of Communicative Action: Volume Two. Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*. Cambridge: Polity.
- Kelly, M. (1995). Gadamer, Foucault and Habermas on Ethical Critique. In L. K. Schmidt (Ed.), *The Specter of Relativism: Truth, Dialogue and Phronesis in Philosophical Hermeneutics* (224-235). Evanston: Northwestern University Press.
- Khaidegger, M. (2006). *Bytie i vremya* [Being and Time]. St. Petersburg: Nauka. (in Russian).
- Kögler, H. H. (1999). *The Power of Dialogue: Critical Hermeneutics After Gadamer and Foucault*. Cambridge: MIT Press.
- Luxon, N. (2008). Ethics and Subjectivity: Practices of Self-Governance in the Late Lectures of Michel Foucault. *Political Theory*, 36 (3), 377–402.
- Mikhel', D. V. (1999). *Mishel' Fuko v strategiyakh sub'ektivatsii: ot «Istorii bezumiya» do «Zaboty o sebe»*: *Materialy lektсионnykh kursov 1996–1998 godov* [Michel Foucault in the strategies of subjectivation: from “The History of Madness” to “The care of the self”: the materials of 1996-1998 lecture courses]. Saratov: Publishing house of the Volga affiliated branch of the Russian training center. (in Russian).
- Pogonyailo, A. G. (2007). Mishel' Fuko. Istoriya sub'ektivnosti [Michel Foucault. The history of subjectivity]. In *Germenevtika sub'ekta. Kurs lektsii, pročitannykh v Kollezh de Frans v 1981–1982 uchebnomu godu* [Hermeneutics of the subject. The 1981–1982 College de France lecture course] (597-662). St. Petersburg: Nauka. (in Russian).
- Rabinow, P. (Ed.). (1984). *The Foucault Reader*. New York: Pantheon Books.
- Warnke, G. (2002). Hermeneutics, Ethics, and Politics. In R. Dostal (Ed.), *The Cambridge Companion to Gadamer* (79-101). Cambridge: Cambridge University Press.
- Zuckert, C. H. (2002). Hermeneutics in Practice: Gadamer on Ancient Philosophy. In R. Dostal (Ed.), *The Cambridge Companion to Gadamer* (201-224). Cambridge: Cambridge University Press.