

М.М. ФЕДОРОВА

КРИТИКА ИЛИ ГЕРМЕНЕВТИКА – ДВА ПОДХОДА К ИЗУЧЕНИЮ ИДЕОЛОГИЙ

Странное противоречие! Мы с ожесточением нападаем на принципы, доктрины, теории; мы преследуем их как нового рода стихийное бедствие; мы приписываем им все зло, что нам довелось вытерпеть; и в то же время рассматриваем их как пустые мечты! Мы содрогаясь перед лицом идей, но принимаем их во внимание только для того, чтобы испытывать перед ними страх.

Франсуа Гизо [Гизо, 2000, с. 348–349]

Что означает мыслить политическое сегодня – в условиях социальных разделений, принципиальной нередуцируемости и гетерогенности сталкивающихся образов мысли и действия, в условиях социальной и политической плюральности, когда и само общество, и политическая рефлексия, и политическая рациональность переживают «испытание инакостью»? Что представляет собой в этих условиях пространство политических идей, представлений, ценностей, политических мифов? Что может дать их изучение для понимания общей политической ситуации? В частности, в нашей стране, находящейся в политической ситуации Модерна и в то же время вынужденной искать ответы на вызовы и риски уже постиндустриальной эпохи? И наконец, что же представляют собой эти «тонкие материи» и как их вообще можно изучать? Каковы когнитивные средства, которые позволяют политическому сознанию формировать, осознавать и сохранять свою идентичность? Не пре-

тендую на полноту ответов на эти далеко не сугубо академические вопросы, в этой статье мы попытаемся наметить некоторые пути к их решению. При этом мы исходим из того, что политические идеи представляют собой необходимые компоненты воспроизводства общества со всеми присущими ему структурами неравенства и насилия.

Функция общественно-исторических идей не сводится только к обозначению и репрезентации событий. Идеи обладают еще и конституирующей функцией, они – такой же действенный фактор, как и любая из социальных практик, хотя само их воздействие носит сложный опосредованный характер. Идеи позволяют не только понять общество или историю как особую, независимую реальность, но и символически закреплять течение вещей, оформлять политические или исторические ситуации, выделяя в них факты и события. Таким образом, идеи структурируют опыт и тем самым позволяют нам принимать участие в осуществлении общественно-политической практики: с их помощью мы оказываемся вовлеченными в историческое действие и приобретаем идентичность агента этого действия. Поэтому изучение идей ведет к открытиям, которые невозможны в рамках одного только эмпирического анализа.

Природа современного демократического общества такова, что публичная сфера является средоточием не столько единообразного и всеобщего, сколько основной, на которой разворачиваются и сосуществуют различные человеческие практики и идеи, поразному вписанные в общество и в историю. И вопрос, который, как представляется, должен сегодня стоять перед исследователем этой сферы, заключается не в выявлении «истинности» или «ложности», приписываемых идеям и практикам символических значений, а в выявлении их действенности в качестве исторически значимых. Политические символы и идеи не являются только объективным отражением политической реальности, они создают ее идеализированный образ, они *значат*. Известный французский социолог Ален Турен, характеризуя изменения, связанные с ролью идей в публичном пространстве современного общества, говорит о том, что «легитимность, определения добра и зла сегодня не исходят более от институтов, будь то светских или религиозных... Повсеместно и в самых разнообразных формах наиболее желанным считается признание индивидов и групп как несущих в самих себе право быть при-

знанными и уважаемыми помимо разного рода законов или норм, выработанных институтами» [Touraine, 2007, p. 15].

Именно поэтому возникает потребность открыть политическое мышление для целого ряда моментов, которые оно прежде отвергало. Речь идет о том, чтобы в принципе изменить отношение между политическим мыслителем, его концептами и референциями, с одной стороны, и практикой, которую он пытается осмыслить, – с другой. Необходимо выйти из извечной парадигмы «конфликт / примирение» (платоновский конфликт между мнением и знанием, гегелевское примирение Реальности и Разума в Духе и др.) и попытаться найти иные основания соотношения философии и политики.

В недавно вышедшей книге «Идейно-символическое пространство постсоветской России: динамика, институциональная среда, акторы» [Идейно-символическое пространство... 2011] один из ее авторов, известный российский политолог О.Ю. Малинова совершенно справедливо отмечает, что «производство смыслов является существенным условием Политики в эпоху Модерна, ибо в соответствии с современными принципами легитимации власти принятие политических решений предполагает постоянную коммуникацию по поводу их объяснения и оправдания» [Малинова, 2011, с. 5]. Она выделяет два подхода к анализу идейно-символического пространства, обозначаемые ею (на наш взгляд, не совсем удачно, хотя, по сути, верно) как «материалистический» и «идеалистический». Первый подход рассматривает динамику идейно-символического пространства как обусловленную политическим режимом и политическими институтами (и поэтому, видимо, его следовало бы обозначить как «институциональный»); второй же сконцентрирован на выявлении внутренней логики существующих и формирующихся политических представлений, убеждений, ценностных и когнитивных установок. Автор отмечает, что в современной политической науке неявное предпочтение отдается именно первому подходу, что объясняется влиянием позитивистских установок, ориентирующих исследователя на выявление «объективных» отношений и связей, а также «неработанностью методологического “инструментария”, позволяющего рассматривать идеи систематически и “всерьез”» [там же, с. 11, 21–22].

На наш взгляд, разобраться в вопросе разработки соответствующего политико-эпистемологического инструментария для изуче-

ния ментального политического пространства помогло бы обращение к старому спору, который имел место еще в середине прошлого века между представителями Франкфуртской школы и Ю. Хабермасом, критиковавшими идеологию с постмарксистских позиций, с одной стороны, и герменевтикой Г.-Г. Гадамера – с другой.

В самом общем виде дилемму, возникшую в ходе этих дискуссий, можно сформулировать следующим образом: что лучше помогает понимать реалии современного общества – критика «ложного сознания», т.е. разрывов в человеческой коммуникации, за которыми скрыто господство или насилие, – или признание историчности условий всякого человеческого познания и духовного производства, побуждающее к объяснению исторических корней политических идей и их интерпретации? Направляющий познание *интерес* – или *традиция* как «точка пересечения истории и свободы» в формировании представлений? *Объяснение*, не исключающее каузальных связей (но принимающее их в их специфике для сферы духовного производства) и приводящее к истине – или основанное на истории *понимание* как конституирующий элемент опыта человека о мире и обществе? Саморефлексия или действительно-историческое сознание?

Первое из этих направлений, возвращающееся к традициям трансцендентальной философии, выступает за познание «политических вещей» через критику «ложного сознания», т.е. разрывов в человеческой коммуникации, за которыми скрыты господство и насилие. Вопрос о специфике политического знания ставится здесь именно в трансцендентальном порядке: каковы логические условия политической рефлексии и в какой когнитивной форме она могла бы совместить эмпирическое знание о политике и утопические чаяния? Что способно возвысить политический дискурс до истины?

Второе же, идущее в русле хайдеггерянской философии и тесно связанное с эволюцией феноменологии и философской герменевтики, утверждало историчность как принципиальный онтологический статус человеческого бытия и увязывало возможность интерпретации различных элементов ментального пространства с традициями и предрассудками изучаемой эпохи, избегая, однако, ловушек ретроградного консерватизма.

Каждое из направлений обладает определенными преимуществами, позволяющими высветить специфические стороны и аспекты политических представлений и идей. Так, главный тезис,

выдвигаемый критикой идеологий, состоит в признании того, что любые идеологические образования не только заявляют групповой интерес, но и отражают социальную реальность. С этой точки зрения неверно было бы полагать, будто мнения и убеждения не могут быть адекватно выражены и осмыслены, поскольку они субъективны. Они рационализируемы в «практическом» смысле – через публичные дискуссии и рациональную аргументацию интересов, непосредственно выражаемых в мнениях и убеждениях. Истина в политике не бессильна – она просто отлична от истины научной, теоретической и объективной, она носит практический и, соответственно, интересубъективный характер. И если теория сосредоточена на критике и не предлагает готовых рецептов, она не может иметь никакого технологического применения. В качестве критики у нее есть только одна функция – стимулировать процесс рефлексии, которая позволяет избавляться от иллюзий.

Герменевтика же, опираясь на хайдеггеровскую трактовку понимания как важнейшей составляющей человеческого опыта, утверждает интерпретацию в качестве метода познания социальной и политической реальности, который в не меньшей степени, чем критика, может претендовать на объективность и истину, отличную, впрочем, от истины естественных наук. При этом «историчность» (т.е. принадлежность познающего субъекта определенной эпохе, социальной и культурной среде и т.п.) рассматривается как отправная точка для осмысления идей и их роли в публичной сфере. Понимание циркулирующих в обществе идей всегда начинается с предварения смысла, обусловленного специфической ситуацией, в которой находится познающий, с проецирования особых предрассудков, предпонятий и предконцепций на изучаемый текст или идею. Продвижение по этому пути происходит медленно, через постепенное установление соответствия предконцепций исследователя с изучаемой реальностью. Содержание идей, представлений, ценностей всегда детерминировано конкретной исторической ситуацией; человек несет груз своего прошлого, с которым вынужден соотносить свои действия. Действительно-историческое сознание есть осознание субстанциональности истории, т.е. осознание того факта, что история всегда, постоянно работает в нас. Эта концепция побуждает к осознанию человеком его собственных границ, она несет в себе косвенную критику свойственной Модерну идеи достижения с помощью сознания полной

транспарентности своего Я или общества. Поэтому-то «не история принадлежит нам, а мы принадлежим истории. Задолго до того, как мы начинаем полагать 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 отдельного человека в гораздо большей степени, чем его суждения, составляют историческую действительность его бытия» [Гадамер, 1988, с. 328–329]. Безусловно, этот момент крайне важен для сегодняшних попыток описать и понять не просто содержание или логику развития той или иной идеи в политическом пространстве, но и проследить влияние, оказываемое ею на развитие политической культуры в целом или на эволюцию политического режима.

Таким образом, очевидно, что мы имеем дело с двумя различными методологическими позициями, более того – с двумя различными онтологиями. В рамках каждой из этих позиций (и шире – онтологий) по-своему задан и тот центральный элемент, в котором фокусируется исследование идеологий и который формирует сознание в соответствии с символическими представлениями и нормативными структурами, характерными для данной позиции. В критической теории речь идет об интересе; в герменевтике – о традиции.

Собственно, задача критики идеологий состоит в выявлении интереса, связанного с познанием. Интерес здесь и позволяет ввести понятие идеологии как знания, якобы лишённого интереса, которое, по сути, служит сокрытию интересов. И основной предмет критики – это «идеологически замороженные» формы отношений зависимости, реификации. Иными словами, критикой руководит интерес к освобождению от всех форм зависимости и господства. «Саморефлексия определяется эмансипаторским познавательным интересом. Критически ориентированные науки разделяют его с философией» [Хабермас, 2007, с. 181].

При этом следует учитывать, что смысл, о котором идет речь в хабермасовской критике, гетерономен (в отличие от автономии смысла в герменевтике Х. Арндт и Х.-Г. Гадамера), так как он заключен не в явном содержании той или иной политической идеи, и даже не в исходной интенциональной целостности, а ско-

рее в трансформации этой интенциональности в явное содержание. Критика и есть внутренняя способность, поиск деформаций коммуникации в политическом пространстве. Идеологии как коллективные иллюзии коренятся в глубинных желаниях, которые не могут зафиксировать свой объект в реальности. Они обладают общественной значимостью и используют свой «публичный» язык. Они занимают особое место в ряду символических продуктов, являя собой резервуар архивированного смысла для всего общества.

Для Хабермаса критика идеологии – это наука в самом широком смысле, хотя и не претендующая на чистоту знания. Специфика этой науки в том, что она сочетает практический смысл своей деятельности (освобождение от иллюзий) с работой рефлексии. Это позволяет ему выделить *критику* в качестве самостоятельной модели развития *научного знания* наряду со *знанием эмпирико-аналитическим* (точные эмпирические науки) и *знанием историко-герменевтическим*, основанным на понимании смысла [Хабермас, 2007]. Каждая из этих моделей знания определенным образом связана с политикой и политическим, в рамках каждой из них политическая наука имеет особый смысл. В первом случае она будет идентифицироваться с политологией, как мы ее обычно понимаем, которая наблюдает и измеряет, использует статистические методы, работает с конкретными фактами, скажем, электорального поведения или развития политико-административных практик, и т.д. В этом отношении политическая наука «сциентична» в самом широком смысле, и этот аспект ее существования вполне оправдан. Во втором случае наряду с наблюдением за фактами мы имеем дело с пониманием их смысла, выраженного в «идеях». Здесь политическая наука предстает также и как герменевтика, ищущая связи с традицией, историей, духом эпохи или с культурой, направленная на изучение институтов в самом широком смысле этого слова (религия, право, и т.д.). Мир смысла раскрывается в данном случае интерпретатору лишь в той мере, в какой одновременно проясняется и его собственный внутренний мир. Политическая наука в таком понимании герменевтична, но она все равно остается наукой, сохраняющей типичные для науки формы отношения познания к реальности. Она имеет дело с «практическим познавательным интересом» в отличие от чисто технического интереса в случае первой модели. Наконец, науки о деятельности, или праксеологические науки, являются критическими в той мере, в какой

не удовлетворяются открытием инвариантов и стремятся выяснить, действительно ли эти инварианты «естественны» или они скрывают застывшие отношения господства.

С точки зрения критики господство – это, прежде всего, объективная видимость, отчуждение, «ложное сознание» и иллюзия. Символизм политического института понимается здесь как язык, подразумевающий нечто иное, нежели то, о чем говорится. Установление факта такого несоответствия – первый шаг критики, которая видит свою задачу в реконструкции «оригинального текста» и выявлении его символического содержания. В ходе анализа следует выяснить, почему произошло то или иное смещение в языке и как можно объяснить разрыв между явным содержанием и изначальным замыслом, лежащим в основании того или иного явления. Для решения этой задачи Хабермас использует психоанализ и фрейдовскую модель компромисса между желанием и цензурой (т.е. подавлением желания). На уровне общества, полагает он, этой модели соответствует идеология, представляющая на символическом уровне компромисс между изначальными намерениями и стремлениями и понуждающим «принципом реальности». Идеологии – это политические иллюзии, облегчающие легитимацию господства. Они коренятся в глубинных чаяниях людей, которые не могут зафиксировать свой объект в реальности. На индивидуальном уровне ту же функцию выполняют сновидения. Публичный язык идеологий – это своего рода резервуар архивированных смыслов, который служит материалом для создания социальных и политических институтов. Тот или иной институт должен предстать как внешняя власть, в самой себе содержащая свою ценность и истинность. Это и есть отчуждение. Тем не менее идеологические иллюзии могут приносить пользу – они заставляют нас забыть о происхождении того или иного института и представить его существование в независимой и автономной форме.

Однако этот факт влечет за собой проблему политического свойства: коль скоро иллюзия в обществе функциональна, можно ли разоблачить ее и уничтожить с помощью критики без риска катастрофических последствий? Чрезвычайно важно, чтобы критика сознавала свою политическую ответственность.

Однако раскрытием смысла идеологических представлений задача критики не исчерпывается: глубина анализа должна уступить место строгости *обоснования*. Ведь до тех пор, пока критика

относится к политическому как критика идеологии, она остается всего лишь анализом господства. Здесь рефлексия о природе политической связи остается еще по эту сторону от своего предмета, и анализ господства сфокусирован лишь на деформации intersubъективных связей. И хотя в «герменевтике традиций» Гадамера (а также в феноменологической концепции Х. Арендт [см.: Arendt, 1993], в левых воззрениях К. Лефора [см.: Лефор, 2000], К. Касториадиса [см.: Касториадис, 2003]) политическое не смешивается с господством, его понимание (совершенно разное у разных авторов: политическая связь как консенсус у Арендт или как разделение у Лефора) не способно возвыситься от исследования оснований и истоков дискурса до обоснования претензий этого дискурса на истину. Ибо каким образом можно подвергать критике искаженные коммуникации, если у нас нет понимания того, каковы должны быть истинные и правильные коммуникативные отношения? Реконструкция такой идеальной модели коммуникативной деятельности – дело «трансцендентальной герменевтики» (К.-О. Апель) [см., в частности: Apel, 1973; Apel, 1991, p. 37–55] или же «универсальной прагматики» (Ю. Хабермас). Для Хабермаса герменевтические рассуждения Гадамера о традиции и истории остаются на уровне фактичности: авторитет традиции, по его мнению, не является легитимным, он – всего лишь результат «незаконного гипостазирования», преувеличения роли традиции у Гадамера. Для того чтобы признать абсолютный авторитет традиции, полагает Хабермас, мы уже должны быть убеждены в легитимности самого этого признания. А для этого – допустить, что предрассудки, без которых признание невозможно, свободны от принуждения и насилия. «Догматическое признание традиции, т.е. принятие претензий этой традиции на истину, по правде говоря, может совпадать с самим признанием, только если в традиции обеспечено отсутствие принуждения... Аргументы Гадамера предполагают, что легитимирующее признание и авторитет, лежащие в основе согласия, осуществляются ненасильственным способом» [Habermas, 1971, S. 156]. Иными словами, для Хабермаса признание за неким институтом долгой истории его существования еще не означает его легитимации. Признание его легитимности есть рационализация, т.е. объяснение, стремление сделать прозрачными те «предрассудки», на которых этот институт основан и которые принадлежат истории. Невозможно признать власть на уровне истины без соз-

дания утопии ситуации свободной коммуникации, и, конечно же, эта идеальная ситуация может быть создана как противопоставление ситуации реальной. В этом философ усматривает недостаточность герменевтической позиции, порождающей разрыв между сущим и должным, фактом и правом за счет преувеличенного внимания к фактичности, позитивности и в ущерб обоснованности.

В ранней работе «Познание и интерес» (1968) [Habermas, 1968] Хабермаса интересует не то, принадлежит ли этому миру истина и справедливость. Ему важно понять, что любое из наших обычных ежедневных суждений невозможно без связи – пусть неявной – с универсальной нормой истины рационального дискурса. Эта идея истины связана с самим значением нашей практики и ее (практики) обоснованием. Таким образом, эта универсальная прагматика стремится обосновать условия возможности взаимопонимания в социальном и политическом пространстве с учетом различных форм обоснованности суждений (пропозициональные истины, нормативная правда, экспрессивное правдоподобие, согласованность символических структур и т.д.). В контексте современного демократического общества эти различные формы смысла и разные формальные критерии рациональности языковых и ментальных действий соответствуют не только различным автономным областям «разума», но и их воплощению в том, что Вебер называл социально институтированными ценностями. Для Хабермаса право, т.е. то, что имеет безусловную претензию на значимость, есть обоснованное признание. И эта обоснованность возможна только через рациональную дискуссию и аргументацию. При этом он полагает, что должны быть заданы не определения истины (адекватность, связность и т.п.), но только общие условия рационального согласования вообще, в которых всякая истина может быть конституирована в принципе. Апель, а вслед за ним и Хабермас в «Герменевтике и идеологической критике» утверждают, что наша практическая цель – «жить в соответствии с истиной» – неотделима от интересубъективной структуры диалога, это структура свободной жизни сообща в рамках свободной коммуникации [Habermas, 1971].

Очевидно, что обе версии анализа идей в публичном пространстве совершенно непримиримы, ибо исходят из разных политических онтологий. Для герменевтики, вырастающей из хайдеггеровской онтологии с ее неприятием онтологических и эпистемологических

схем Модерна, неприемлемы принципы критики как саморефлексии, поскольку «понятие самопонимания здесь предполагает, что от всех догматических предубеждений можно освободиться благодаря внутреннему самопродуцированию разума, а итогом такого самоконструирования трансцендентального субъекта становится его тотальная прозрачность для себя самого» [Гадамер, 2007, с. 47]. И это не столько протест против Модерна как такового – это протест против превращения разума в единственный легитимный источник истины, но одновременно и против превращения традиции в совокупность верований, которые в их обманчивой «спонтанности» должны быть подвергнуты критике, равно как и сциентистский подход к традиции как к «объекту». В контексте герменевтики отношения между субъектом и объектом всегда опосредованы цепочкой предшествующих интерпретаций, вследствие чего объект, конституируемый сквозь призму этих интерпретаций, является символическим. Но именно эти моменты и считаются критической философией главным препятствием для познания: онтологизация герменевтики, т.е. утверждение понимания, консенсуса, который нам предшествует в качестве некоего конституирующего явления, данного в бытии. Хабермас усматривает в этом онтологическое гипостазирование редкого опыта – опыта предпонимания в диалоге в публичном пространстве. Такого рода опыт действительно представляет огромную ценность, но его нельзя превращать в модель, в парадигму коммуникативного действия. И запрещает подобную операцию как раз феномен идеологии. Идеология – не просто не-понимание или препятствие к пониманию (в этом случае она бы с легкостью подлежала процессам критики и реинтеграции в общий политический дискурс). Мишенью критики является как раз то, что герменевтика традиций считает источником понимания, – консенсус. Саморефлексия же, определяемая «эмансипаторским познавательным интересом», не может быть основана на предшествующем ей консенсусе; ведь «до» (до критики, до саморефлексии, до идеологии) существует как раз не консенсус, а разрывы в коммуникации, порождающие идеологию. Прошлое несет в себе не только и не столько конвергенцию традиций, сколько ложное сознание, которое преодолевается с помощью критики.

Таким образом, суть расхождений между двумя направлениями исследования идеологий сводится к возможностям и границам герменевтики. Для герменевтической традиции, берущей начало от философии Гадамера, понимание и интерпретация представляют собой особый метод познания политической реальности и, в особенности, ее духовных продуктов, который может претендовать на значимость, т.е. объективность и истину, столь же сильную, как и истина, и объективность естественных наук. Просто природа этой истины иная, нежели в естествознании, и опирается она на иные основания. Соответственно степень компетентности исследователя политического духовного пространства определяется не столько и не только степенью овладения им общим рационалистическим методологическим аппаратом, сколько его практической, коммуникативной компетентностью. Хабермас же, восприняв идею методологического плюрализма, плюрализма форм объективности и истины (и, следовательно, типов рациональности), тем не менее оспаривал универсальность герменевтики, т.е. ее способность понимать и интерпретировать всю совокупность символических образований, конституирующих человеческое поведение в политическом поле. По его мнению, в некоторых случаях понимание требует каузального объяснения, аналогичного естественнонаучной методологии. Тем не менее политическая наука не может довольствоваться одной лишь естественно-научной методологией, не соответствующей ее объекту, конституирование которого обязательно носит символический характер и связано с языком. И если политическая наука действует подобно естествознанию (например, бихевиоральная политология), то она способна разрушить особую структуру своего объекта и, следовательно, привести к ошибочному знанию¹. Такая наука не может инкорпорировать в сферу своей деятельности фундаментальный факт интересубъективности, вырастающей из языка и предполагаемой любым социальным отно-

¹ Гипостазирование идеологии как «ложного сознания» может привести к отрицанию ее роли в обществе. Именно такая логика отчетливо прочитывается в исследовании А.А. Кара-Мурзы – в целом очень глубоком и интересном, – посвященном становлению российской тотальной идеологии [см., например: Кара-Мурза, 2013].

шением и любым человеческим сообществом (например, в аренд-товском понимании здравого смысла и чувства принадлежности к одному политическому пространству).

Полемика двух традиций в познании идей и идеологических продуктов, не способная, разумеется, выявить абсолютную истину в этом споре, позволяет тем не менее выделить наиболее сильные положения, работающие сегодня на уровне дискурсивных практик. В последние десятилетия известно немало попыток примирения обеих тенденций. Однако, как представляется, для сферы объяснения политических идей особое значение имеет вариант синтеза критики идеологий и герменевтики традиций, но на базе герменевтики. Попытку такого синтеза предпринял Поль Рикер [см.: Ricœur, 1963; 1997].

Этот вариант позволяет герменевтике воспринять живой нерв критической теории, исходя из собственных предпосылок, и попытаться преодолеть разрушительную для философского познания дихотомию объяснения и понимания. Современные семиотические модели убеждают нас в том, что объяснение не обязательно опирается на каузальные или натуралистические схемы (как это имеет место в естественно-научном знании). Дискурс соотносится с праксисом, благодаря чему он всякий раз может быть прочитан и интерпретирован в новых экзистенциальных условиях. Но в отличие от простого дискурсивного общения на обыденном уровне, в спонтанной разговорной форме, дискурс, связанный с продуцированием идейных форм в политическом пространстве, разворачивается в структурах, требующих описания и объяснения (ибо они связаны с процессами легитимации), опосредующих «понимание». И собственно герменевтический момент здесь состоит в открытости идеи или теории к миру. Ее смысл представляет собой не скрытую интенцию, которую мы всякий раз стараемся отыскать в анализируемой или изучаемой нами символической конструкции, но сам способ ее разворачивания, – тот способ, которым нам открываются (но не задаются!) те или иные измерения реальности. И именно этот способ открытия и постижения смысла и возвращает нам возможности критического подхода.

Как нам представляется, такой подход к изучению идей и теорий в публичном пространстве современной России, сочетающий в себе аспекты критической теории и герменевтики традиций, наиболее продуктивен сегодня, когда мы нуждаемся, с одной стороны, в тщательном и бережном выявлении и восстановлении на-

ших традиций, а с другой – в пересмотре целого ряда идей, утративших свою экспликативную силу и лишь углубляющих разрыв между политическим и социальным миром и миром символических конструкций.

Литература

- Гадамер Х.-Г.* Истина и метод: Основы филос. герменевтики / Пер. с нем., общ. ред. и вступ. ст. Б.Н. Бессонова. – М.: Прогресс, 1988. – 704 с.
- Гадамер Х.-Г.* Марбургская теология // Гадамер Х.-Г. Пути Хайдеггера: исследования позднего творчества / Пер. с нем. А.В. Лаврухина. – Минск: ПроPILEI, 2007. – С. 38–54.
- Гизо Ф.* О средствах правления и оппозиции в современной Франции // Классический французский либерализм / Пер. с фр. М.М. Федоровой. – М.: РОССПЭН, 2000. – С. 263–501.
- Идейно-символическое пространство постсоветской России: динамика, институциональная среда, акторы / Под. ред. О.Ю. Малиновой. – М.: Российская ассоциация политической науки (РАПН); РОССПЭН, 2011. – 285 с.
- Кара-Мурза А.А.* Как мысли превращаются в доктрины // Вестник аналитики. – М., 2013. – № 2 (52). – С. 147–156.
- Касториадис К.* Воображаемое установление общества / Пер. с фр. Г. Волкова. – М.: Гнозис Логос, 2003. – 480 с.
- Лефор К.* Политические очерки (XIX–XX века) / Пер. с фр. Е.А. Самарской. – М.: РОССПЭН, 2000. – 368 с.
- Малинова О.Ю.* Введение // Идейно-символическое пространство постсоветской России: динамика, институциональная среда, акторы / Под. ред. О.Ю. Малиновой. – М.: Российская ассоциация политической науки (РАПН); РОССПЭН, 2011. – С. 5–20.
- Хабермас Ю.* Познание и интерес // Хабермас Ю. Техника и наука как «идеология» / Пер. с нем. М.Л. Хорькова. – М.: Праксис, 2007. – С. 167–191.
- Apel K.O.* Le probleme de l'évidence phénoménologique à la lumière d'une sémiotique transcendente // Critique de la raison phénoménologique: La transformation pragmatique. – Paris: Editions du Serf, 1991. – P. 37–55.
- Apel K.O.* Transformation der Philosophie. – Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973. – Bd. 1: Sprachanalytik, Semiotik, Hermeneutik. – 378 S.
- Arendt H.* Between past and future. – N.Y.: Penguin Books, 1993. – 306 p.
- Habermas J.* Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik // Hermeneutik und Ideologiekritik / Mit Beiträgen von K.-O. Apel, C. von Bormann, R. Bubner, H.-G. Gadamer, H.J. Giesel, J. Habermas. – Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1971. – S. 120–159.
- Habermas J.* Erkenntnis und Interesse. – Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1968. – 364 S.
- Ricœur P.* Herméneutique et critique des ideologies // Herméneutique et tradition: Actes du colloque international, Rome, 1963. – Rome-Paris, 1963. – P. 25–61.
- Ricœur P.* L'Idéologie et l'Utopie. – Paris: Éd. du Seuil, 1997. – 410 p.
- Touraine A.* Penser autrement. – Paris: Fayard, 2007. – 323 p.