

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ РЕСПУБЛИКИ БЕЛАРУСЬ
Минский государственный лингвистический университет

Д. В. Майборода

**SUMMA DIALOGICA:
ПАРАДИГМАЛЬНЫЕ ХАРАКТЕРИСТИКИ ДИАЛОГИЗМА
В СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ**

Минск МГЛУ
2018

УДК 130.122
ББК 87.233
М14

Рекомендован Редакционным советом Минского государственного лингвистического университета. Протокол № 2/43 от 06.04.2016 г.

Рецензенты: доктор философских наук, профессор *Я. С. Яскевич* (БГУ), кандидат философских наук, доцент *А. Я. Сарна* (БГУ)

Майборода, Д. В.

М14 Summa dialogica: парадигмальные характеристики диалогизма в современной философии / Д. В. Майборода. – Минск : МГЛУ, 2018. – 116 с.

ISBN 978-985-460-873-0.

В монографии системно раскрывается диалогизм, возникший на почве диалогической философии и распространившийся в самом широком объеме гуманитарных наук и других форм культуры. На основе выделения адекватного диалогизму понятия диалога предлагается системное описание диалогической парадигмы, в том числе с выявлением ее фундаментальных основоположений в гносеологии, онтологии и праксиологии.

Книга адресуется философам и специалистам-гуманитариям, интересующимся методологическими аспектами развития науки.

УДК 130.122
ББК 87.233

ISBN 978-985-460-873-0

© Майборода Д. В., 2018
© Минский государственный
лингвистический университет, 2018

ВВЕДЕНИЕ

В этой книге предпринята попытка рассмотрения фундаментальных положений диалогического подхода как целостной философской теории, адекватной диалогическим тенденциям современного социально-гуманитарного знания и культуры вообще.

На первый взгляд, история диалогической философии в контексте культуры XX – начала XXI в. свидетельствует, скорее, о принципиальной фрагментарности и несистематичности диалогической традиции, о недостаточной рефлексивности и волюнтаризме выдвижения многих его концептов, а также о часто слабом их соответствии одним актуальным тенденциям развития науки и культуры на фоне сильной предопределенности другими. По-видимому, эти особенности – следствие не просто индивидуальных пристрастий конкретных авторов или ситуативных соглашений отдельных коллективов, но самой сути диалогического подхода.

Эти черты кажутся даже полезными в той мере, в какой они отвечают состоянию постмодерна, что сказывается сегодня в положительной оценке диалогизма представителями совершенно разных интеллектуальных кругов и его влиятельности в большом объеме социокультурных практик. Философская «неуловимость» или «прозрачность» диалогизма также производит впечатление эффективной формы потому, что она выливается в минимизацию критичности, скепсиса и подозрения в его отношении, следствием чего выступает его широчайшее распространение и постоянная реактуализация в самых разных культурных средах и ситуациях.

Однако все вышесказанное не является неопровержимым свидетельством бесполезности или опасности постановки вопроса о целостной философской программе диалогизма в ее отношении к различным системам знания и культуры. Ограниченность отдельных позиций не предполагает отсутствия общего горизонта их взаимодействия. Наличие субъективности никак не влечет отсутствие интересубъективности, скорее последняя конституируется именно в процессе раскрытия первой. Будучи учрежден, этот общий горизонт взаимодействия в его действительности предопределяет дальнейшую организацию отдельных позиций, а потому вполне уместно выявлять его фундаментальные идейные доминанты, даже учитывая то, что они производны и относительны. Определенная мера схватывания общего идейного горизонта интересубъективности свойственна даже повседневному общению, а тем более проблематизация его приличествует философии, поскольку она претендует организовывать взаимодействие между науками и другими формами культуры.

Постмодерная же размерность диссоциативности диалогизма не означает принципиальной неприемлемости ассоциативной его формы вообще, во-первых, в силу относительности самого постмодерна, а во-вторых, поскольку постструктурализм как теоретическое ядро постмодерна не ограничивается лишь деконструкцией, но подразумевает ее уравнивание

конститутивными актами. Потенциально непродуктивно или опасно лишь такое конструирование целостной философской программы диалогизма, которое одновременно утверждает ее догматически. Но догматизироваться может и любой перечень произвольно выбранных диалогических положений. Наличие системных противоречий редко когда мешало догматизации тех или иных реестров идей, поскольку для этого важны не столько логическая стройность и целостность (достаточно их иллюзии), сколько сильное институциональное обеспечение таких реестров некими общественными группами. Следует остерегаться именно догматизации, а не конструирования, особенно если оно балансируется деконструкцией.

Опыты конструирования диалогизма как целостного философского учения имели место в диалогической традиции и ранее, но это не выливалось в их обязательную догматизацию, следы которой, однако, можно обнаружить в рецепции взглядов Франца Розенцвейга, Мартина Бубера и Михаила Михайловича Бахтина некоторыми их последователями. В некоторой мере догматизация нивелируется духом и буквой самого диалогизма, и только при их искажении диалогическим идеям может быть придан статус безусловно значимых положений, которые следует принимать как непосредственно достоверные. А потому уяснение настоящего смысла основных положений диалогизма чрезвычайно важно для своевременной диагностики и терапии его искажений.

Наконец, удобство «неуловимости» диалогизма для его распространения также нельзя всерьез принимать как основание отказа от философской его артикуляции. Без философского осмысления диалогизм склонен вырождаться в «дикие» формы, скатываясь в пустословие о важности диалога, легко смешиваться с обывательским социализмом или индивидуализмом в зависимости от ситуации. Недостаток философии также предрасполагает к наивному диалогизму, утопической вере, что человеческое существование сводится к межличностному диалогу по ту сторону индивидуального и общественного, что следует вовсе отказаться от общего горизонта интересубъективности в пользу конкретности событий диалога. Этот наивный диалогизм проявляется и у виднейших диалогических философов, все же будучи ограничен глубиной их философской рефлексии.

Философская артикуляция диалогизма как целостной философской программы должна преодолевать «дикость» и наивность, по возможности способствуя прогрессу диалогической трансформации культуры и знания. Это также позволит выйти за пределы представления о диалогической традиции как совокупности спорадических манифестаций одиночек на краях интеллектуальной истории. Несмотря на то, что представленный здесь образ диалогизма – авторский и потому частный, он вполне может послужить следующей «точкой роста» диалогического подхода.

Осторожность высказанных притязаний может показаться слабо соответствующей жанру «суммы», выбранной как форма данной книги. Потому следует уточнить, что конкретно здесь подразумевается под «суммой».

«Summa dialogica» – не окончательное решение диалогического вопроса, а лишь подведение некоторых промежуточных итогов его постановки, сведение воедино некоторых множеств ответов на него. Но это «сведение воедино» не должно быть простой механистической редуцирующей генерализацией, но в соответствии с методом схоластической диалектики – результатом соотнесения разных точек зрения на разные аспекты вопроса, при котором одни из них признаются менее вероятными, другие принимаются как условно достоверные (по крайней мере, до дальнейшего прояснения вопроса), а третьи ограничиваются и синтезируются в новые. В отличие от гегелевской диалектики, в значительной мере нивелирующей отдельные позиции, схоластическая диалектика оставляет больше степеней свободы, а потому и потенциально большую вероятность достоверности. Конечно, это не гарантирует безопасности этой редакции метода от всякого догматизма, ясные свидетельства чего обнаруживаются в истории самой схоластики. Но, по крайней мере, существует вероятность, что поиск аутентичности диалогизма позволит удержать форму «суммы» в пределах продуктивного ее применения.

Конечно, наиболее аутентичная форма представления диалогизма вообще – диалог. Диалог как жанр философской литературы не является даже принципиально новой формой философского произведения, достаточно вспомнить диалоги Платона, Пьера Абеляра, Джордано Бруно и Дени Дидро. А в современности встречаются и более смелые эксперименты диалогической организации научных монографий. Но все они крайне экзотичны для нашего интеллектуального пространства. Форма «суммы» тут тоже не вполне привычна, хоть и более соответствует распространенным на постсоветском пространстве представлениям, в то же время лучше согласуясь с духом и буквой диалогизма, чем рядовые формы монографий.

Помимо этого, форма «суммы» приемлема тут потому, что она обуславливает абстрактно-теоретический характер исследования, адекватный выбранной цели. Представление диалогизма в целостности его основных положений предполагает приоритет дедукции и синтеза над анализом и индукцией, абстрагирования – над конкретизацией, обобщения – над ситуационным анализом, системного метода – над историческим, аксиоматического – над гипотетико-дедуктивным. Это не значит не только того, что методологические альтернативы исключаются, но и того, что именно эта методологическая конфигурация может приниматься как диалогическая по своей сути. Она предварительна к собственно диалогической методологии (которая рассматривается в разделе, посвященном диалогической гносеологии), как способствующая ее выявлению и дающая ей материал. Выбранные приоритетными методы настоящей «суммы» оказываются продуктивными лишь в их взаимосвязи с их методологическими альтернативами. В некоем смысле это проявления того, что можно назвать «методологическим кругом» исследования.

Так аксиоматика данной книги базируется на гипотезе, что под влиянием диалогической философии в современности сложилась особая культурная традиция, в которой вызрела диалогическая парадигма, способная предопределять формирование продуктивных научно-исследовательских программ в сфере гуманитаристики. Эта гипотеза сегодня не является принципиально новой, она вырастает из ряда наблюдений за современными культурными контекстами, но вполне подтвержденной ее считать преждевременно. Однако даже если это предположение и не всегда подтверждается, выделяемые на ее основе принципы все же имеют нормативное значение для перспективных трансформаций. Следует также учесть, что подтверждение этой гипотезы не гарантирует верности выводимого тут варианта аксиоматики, но может существенно корректировать его. В свою очередь, более отчетливая артикуляция основных положений диалогизма потенциально продуктивна для уточнения предположения о сложившейся диалогической традиции, что делает его более верифицируемым. Фактически, речь идет об особой конфигурации методов, позволяющей более эффективно осмыслить исследуемый процесс.

Наконец, здесь стоит также вкратце указать, в каком значении и почему в названии используется именно понятие «диалогика» (подробнее об этом см. первый раздел). Диалогика понимается здесь как диалогическая логика, свод логики, раскрывающий диалогическую основу мышления, в том числе применительно к гносеологии, онтологии и праксиологии. Эта основа названа диалогической парадигмой, и ее теоретизация служит пропедевтикой диалогической философии и диалогизма, реальное значение которой достигается лишь при их конкретно действенном раскрытии.

Эта книга – следствие глубокой переработки результатов исследований, представленных ранее в кандидатской диссертации «Статус и роль диалогической парадигмы в современной философии», защищенной на кафедре философии и методологии науки Белорусского государственного университета в 2003 г., а также в ряде выступлений и публикаций [66; 67; 68; 69; 70; 71; 72; 73; 74; 75; 76; 77; 78; 79; 80; 81; 82; 83; 84; 85; 86; 87; 88; 89; 90; 91; 92; 93; 94; 95; 96; 97; 98; 99; 100; 101; 102; 103; 104; 105; 106; 107; 108; 109; 110; 111]. Обобщение собственных разработок с идеями других диалогистов в форме «суммы» должна способствовать дальнейшему развитию диалогизма в направлении диалогического решения важнейших философских вопросов, а именно – как познание может стать действительно продуктивным, как человеку достичь настоящего блага и каков наилучший путь развития отношений между людьми.

Эта книга посвящается всем тем, в диалоге с кем формировалось мое осмысление важнейших ее идей, а также тем, в мысли кого они найдут продолжение.

Раздел I. ОБЩАЯ ИДЕНТИФИКАЦИЯ ДИАЛОГИЧЕСКОГО ПОДХОДА И ДИАЛОГИЗМА

Представление диалогического подхода в целом в его важнейших теоретических основаниях как организованного философского учения требует, во-первых, формального установления основных понятий, его описывающих, во-вторых – прояснения специфики трактовки диалога как ключевого понятия в данном подходе, и, наконец, адекватного раскрытия связи важнейших основоположений этого подхода.

1. Какими понятиями описывается диалогический подход?

Диалогический подход чаще всего описывают именами «философия диалога», «диалогическая философия», «диалогизм» и «диалогика». Эти имена нередко рассматриваются как синонимические, выражающие одно понятие, т.е. об интеллектуальной (прежде всего философской и гуманитарно-научной) традиции, утверждающей важнейшее значение диалога в жизни человека, общества или бытия в целом. Но в этом случае в соответствии с бритвой Оккама следует отказаться от излишних имен, оставив лишь необходимое (или, по крайней мере, найти наиболее адекватное, очертив границы употребления его эквивалентов). Более внимательное рассмотрение названных имен, однако, обнаруживает иллюзорность их тождества, т.е. то, что они обозначают разные, хоть и тесно связанные понятия, идентифицирующие различные ипостаси диалогического подхода.

Простейшим для определения представляется «философия диалога». Подобно именам «философия языка», «философия сознания» и т.п. это имя называет особый раздел философии, а именно – тот, в котором осмысляются наиболее важные знания о диалоге (о его сущности, функциях и структуре). Диалог в многообразных его аспектах выступает предметом интереса разных частных наук, а потому правомерно рассматривать философию диалога как обобщение данных психологии диалога, социологии диалога, культурологии диалога и других наук. Так понимаемая философия диалога, кроме того, подразумевает раскрытие темы диалога в связи с предметами других разделов философии, в том числе традиционно важнейших – онтологии, гносеологии, аксиологии (праксиологии) и прочих.

В случае если при этом теме диалога придается ключевое значение для постижения центральных философских проблем, философия диалога перерастает в диалогическую философию. Д и а л о г и ч е с к а я ф и л о с о ф и я – направление (совокупность оригинальных концепций) в философии, в котором утверждается, что диалог – основа, сущность или действительность бытия, познания и действия. Такое утверждение подразумевает раскрытие сущности диалога и важнейших аспектов его проявления, а потому диалогическая философия базируется на некоторой философии диалога, однако не сводится к ней (зачастую элементы философии диалога содержатся

в диалогической философии в виде неявных предпосылок и могут быть выявлены лишь посредством специальной теоретизации); в свою очередь далеко не всякая философия диалога может фундировать диалогическую философию.

Термину «диалогическая философия» близко понятие диалогизма, обозначающее обобщенную совокупность идей или концептуальную программу, предполагающую ключевую роль диалога для всех, большинства или наиболее важных форм культуры. Но «диалогическая философия» и «диалогизм» – не полные синонимы: если видовой признак тут почти не отличается, то в родовом аспекте содержится важное различие. Диалогическая философия – разновидность философии, диалогизм же – идейная программа, выходящая за пределы сферы лишь философии и распространяющаяся даже не только на науку, но также и на политику, искусство, религию, повседневный опыт. Соотношение понятий тут аналогично тому, что проявляется в разведении имен «позитивистская философия» и «позитивизм», «марксистская философия» и «марксизм», «экзистенциальная философия» и «экзистенциализм» и т.п. Диалогическая философия – конкретные авторские концепции, диалогизм же – обобщенная идейная система, принимаемая некоторым сообществом, то есть по сути он – определенная идеология.

Диалогическую философию можно рассматривать как проявление диалогизма в философии, но не в полной мере. Обобщенная программа вполне может и не приниматься теми или иными представителями связанного с ним философского направления. Подобно тому как Мартин Хайдеггер, Габриэль Марсель и Альбер Камю отказывались называться экзистенциалистами, а Карл Маркс, имея в виду французских «марксистов» 1870-х гг., говорил «Я знаю только одно, что я – не марксист», многие диалогические философы также могут отвергнуть свое отнесение к соответствующему *-изму*. Как и всякий другой *-изм*, диалогизм вполне способен обернуться не только выхолащиванием диалогической стратегии, но и даже значительным искажением ее сути. В философии и культуре вообще такого рода ситуации не редкость: часто концептуальные положения, оторванные от авторской позиции и ставшие достоянием сообщества, деформируются и догматизируются. Диалогизм тоже не застрахован от того, чтобы стать догматической программой, где утерян аутентичный смысл, и которая вполне может как минимум препятствовать дальнейшему развитию философии и наук. Осознание опасности вырождения диалогизма в фетишизацию диалога заставляет особенно ответственно подходить к обобщению диалогических идей.

Но и вне такого рода пессимистического сценария, где диалогизм может дойти до принципиального противоречия диалогической философии, несоответствие между ними все равно есть. Это связано, в частности, с несовпадением динамик индивидуальных разработок и идейной истории общества. Философия вырастает из духовных исканий общества, инициируя их дальнейшее развитие. Диалогическая философия играет опережающую роль

по отношению к диалогизму, в то же время появляясь из диалогического опыта общественности. Осмысляя диалогизм, диалогическая мысль может корректировать негативные его проявления, но также может и провоцировать их.

Диалогическая философия и диалогизм действительны при тесной их взаимосвязи. Вне диалогической философии диалогизм превращается в бесконечное повторение лозунга «Диалог – это важно» в разных культурных контекстах. В отрыве от диалогизма диалогическая философия становится экзотическими концепциями маргиналов. Диалогическая философия задает идейные основы диалогизма, а он насыщает ее предметным содержанием, которое черпается из конкретного диалогического опыта. Метафорически можно уподобить диалогическую философию духу, диалогизм – душе, а диалогический опыт – телу взаимодействия.

Приведенные определения позволяют более точно идентифицировать место тех или иных представителей диалогического подхода и даже отдельных теоретических положений. Так, Мартин Бубер [20; 21], Фердинанд Эбнер [149; 150], Ойген Розеншток-Хюсси [130; 131; 132] и Эммануэль Левинас [59; 60] – видные диалогические философы, но при этом наиболее значимый вклад в философию диалога сделал первый. В диалогизме же многие их идеи (например, буберовский образ диалога вне речи или левинасовское понятие Лица Другого) остались не в полной мере реализованными или даже практически проигнорированными. Михаил Михайлович Бахтин [6; 7; 8; 9; 10] и Владимир Соломонович Библер [12; 13; 14; 15; 16; 17; 18] по преимуществу могут быть охарактеризованы как представители диалогизма, поскольку их идеи оказались востребованы в основном в литературоведении и культурологии, не найдя достаточного фундаментального философского развития. Важнейшая для диалогизма концепция интерсубъективности Эдмунда Гуссерля [30] в то же время имеет опосредованное (ее дальнейшими интерпретациями в феноменологии) отношение к философии диалога и вообще не может квалифицироваться как диалогическая философия. Аналогичный статус и у многих других разработок теории коммуникации и логики диалога. А вот аналитика коммуникации Карла Ясперса [152; 153] может быть принята не только как интереснейший случай философии диалога, но даже как особая версия диалогической философии, тогда как в диалогизме большого влияния она не нашла.

Сказанное позволяет выделить некоторые периоды развития диалогической мысли. Разработки диалогических идей до XX в. весьма спорадичны, хоть нельзя не вспомнить таких выдающихся провозвестников диалогической традиции, как Сократа и Людвиг Фейербаха. Применительно к Сократу возможно говорить о диалогической революции в философии [122]. Именно о ней Эрнст Кассирер пишет, что «философия, которая до той поры понималась как интеллектуальный монолог, превратилась в диалог. Только с помощью диалогической или диалектической мысли можно было подойти к познанию человеческой природы... Истина по своей природе – дитя диалектической мысли. Прийти к ней можно только в постоянном сотрудничестве субъектов, во взаимном вопрошании и ответах... Лишь благодаря этой

основной способности – способности давать ответ самому себе и другим – человек и становится “ответственным” существом, моральным субъектом» [126, с. 8]. Не менее революционной на фоне господства гегелевского монологизма была идея Фейербаха, что «Я и Ты, субъект и объект, отличные и все же неразрывно связанные – вот истинный принцип мышления и жизни, философии и физиологии» [138, т. 1, с. 575]. Эта идея – настоящая прелюдия к диалогическому повороту XX в.

Диалогический поворот в философии начинается с диалогической философии Бубера, Эбнера, Розенштока-Хюсси и Розенцвейга, под влиянием которой, в о - п е р в ы х, философия диалога постепенно становится центральным компонентом других философских направлений, в том числе доминирующих: марксизма, экзистенциализма и персонализма, феноменологии и герменевтики [3; 24; 25; 27; 28; 31; 119; 121; 129; 133; 140; 141; 142; 143; 144], а в о - в т о р ы х, активно формируется диалогизм, в особенности в литературоведении и культурологии под влиянием идей Бахтина. Широчайшего распространения диалогизм достигает в последней трети XX – начале XXI в. в разных областях гуманитаристики – семиотике и лингвистике, культурологии, педагогике и психологии, коммуникативистике и информатике и даже отчасти в социологии и политологии [11; 19; 35; 37; 40; 41; 55; 57; 58; 62; 63; 117; 128; 135; 136; 137; 139; 145; 146; 147; 151; 155; 156]. Распространение диалогизма оказалось столь значительным, что затронуло даже часть естественных и технических наук, породив рассуждения о диалоге человечества с природой [127] и с техникой (прежде всего с компьютером). Активизация межкультурных контактов способствовала становлению особых понятий типа «диалог культур» и даже «диалог цивилизаций», породив новые философские разработки, среди которых следует особо отметить концепцию В. С. Библера [38; 39; 115; 116; 125; 148]. Особенно сильно диалогизм проявился в советской и позднее в постсоветских культурах в контексте поиска новых идейных ориентиров общественного развития. Это предопределило повышение интереса к диалогической философии как в историко-философских исследованиях [2; 43; 44; 45; 46; 47; 48; 64; 65; 112; 114; 119; 120; 134], так и в логике, гносеологии, методологии, этике и социальной философии [1; 11; 32; 33; 34; 36; 42; 54; 61; 113; 123; 124; 154; 155]. Следует особо отметить интереснейшие философские разработки Г. Я. Буша [22], М. С. Кагана [49; 50; 51], Г. С. Батищева [4; 5], К. И. Хадеева и особенно А. Л. Калашяна [52], поставившего цель обосновать собственную фундаментальную диалогическую философию. Несмотря на названные и не упомянутые разработки, которые также чрезвычайно для нас важны, вопрос о действенной философской основе диалогизма все еще открыт, что и провоцирует данное исследование.

По сравнению с вышеперечисленными понятиями, описывающими разные аспекты диалогического подхода, определение имени «диалогика» более проблемно. Понятие диалогики смутно, его определения многочисленны и разнозначны, на них в значительной мере отразились поэтичность звучания имени. В результате сложилось большое число языковых игр с именем

«диалогика», причем часто в них это имя используется для обозначения собственной позиции авторов («диалогика текста», «диалогика гражданского общества», «интегральная диалогика» и т.д., включая названия различных общественных институтов или проектов). Поскольку единственной общей особенностью этих позиций выступает признание важности диалога, так понимаемая диалогика – размытый и поэтизированный синоним диалогизма. Близка этому концепция Г. Я. Буша, представленная в его книге «Диалогика и творчество». Он фактически отождествил диалогическую философию с философией диалога. Все эти и аналогичные способы трактовки диалогической философии вряд ли можно признать продуктивными.

Особые традиции интерпретации диалогической философии – придание ей значения сокращения имен «логика диалога» и даже «диалектическая логика». Они допустимы лишь в том случае, если обосновать их приоритет к более адекватной нормам языка трактовке диалогической философии как сокращения имени «диалогическая логика». Следует к тому же признать, что имена «логика диалога» и «диалектическая логика» имеют устоявшееся распространенное употребление, потому отождествлять с ними диалогическую философию также вряд ли стоит.

Особое видение сущности диалогической философии предложил Владимир Соломонович Библер, определяя ее как современное состояние логики, представляющее собой диалог логик. Провокационность данного понятия способствовала его популярности, диалогическая философия даже стала нередко трактоваться как наименование авторской концепции Библера. Но ни библеровское понимание, ни трактовка его последователей отнюдь не решают проблемы определения диалогической философии.

Продуктивнее рассматривать диалогическую философию как диалогическую логику, тем более что такой подход может опираться на концепцию Библера, которая, однако, не может быть принята без коррекции. Диалогическая философия как диалогическая логика – разновидность логики, для которой характерно то, что исследователь признает ограниченность полагаемого им самим (в качестве всеобщего) порядка мышления, основываясь на опыте реального мыслительного взаимодействия с Другим (его склад мысли также при этом видится относительным). Диалогическая соотносительность порядков мышления (и предопределяемых ими способов построения логики) способствует признанию открытости вопроса об общем упорядочивании мышления (то есть о логике вообще), что, тем не менее, обозначает не логический анархизм и тем более нигилизм, но – логический релятивизм (в значении, близком естественнонаучному).

Логический релятивизм подразумевает, что законы логики выполняются во всяком акте мышления, но их корректное выявление возможно лишь при особом познании этого акта с учетом эффекта наблюдателя. В частности, оценка закономерности мыслей Другого не может быть адекватно произведена без преобразований тех представлений об упорядоченности мысли, которые сложились в самоосмыслении. Эти трансформации должны базироваться на выявлении и критическом анализе предпосылок порядка собственного мышления, в частности, его социокультурной и психофизической обусловленности. Критичность – не ниспровержение этих предпосылок,

а тем более не отказ от организованности мысли. Но критичность не означает и простое наблюдение, она – начало существенной корректировки предпосылок, в том числе и в связи с соотношением их с позицией Другого. Таким же образом и понятие логики в диалогике не ниспровергается и не замещается идеей бесконечного числа индивидуальных логик, но обогащается идеей многообразия взаимосвязей мыслительных порядков, раскрывающих горизонт логики. Этот общий горизонт логики не следует отождествлять с формальным ее сводом, но и недооценивать этот свод для него также вряд ли продуктивно.

Диалогика подразумевает не простой логический релятивизм, в котором утверждается, что каждая индивидуальная мыслительная позиция имеет собственный особый порядок организации. В диалогике предполагается, что настоящий порядок организации мысли любой позиции формируется intersubъективно, в ходе конкретного диалогического взаимодействия. Это также можно назвать диалогической относительностью, учитывая, что каждое событие диалога – уникальный узел конституирования порядка мысли, и перенесение учрежденных форм организации между этими событиями без преобразований также невозможно. Конечно, ожидать, что порядок мысли возникает только изнутри конкретного диалогического события, было бы чрезмерным. Однако, ясно также, что перенос форм организации мысли из одного события в другое без особой их адаптации иллюзорен, непродуктивен, а то и попросту опасен. Значительное событие диалога подразумевает открытие новой действенной мыслеформы, не только преобразующей актуальный опыт Я и Другого, но и их потенциал, включая общий горизонт событий диалога вообще. Иными словами, диалогика подразумевает, что порядок моего мышления не только обогащается в контакте с мыслью Другого, но вообще первоначально возникает именно тут. Логика – не монологическое учреждение порядка мысли, а диалогическое его конституирование, конструирование и деконструирование.

Именно понятие диалогике как диалогической логики и принимается основным для данной книги. Такой путь понимания диалогике предполагает не только собственно разработку диалогической концепции рационального мышления, но и рассмотрение диалогических основ гносеологии вообще, а также онтологии и праксиологии. В этом смысле диалогика – раскрытие фундаментальных основоположений диалогической философии и логико-методологический фундамент диалогизма. Как таковая диалогика требует прежде всего найти адекватную экспликацию ключевого для диалогического подхода понятия диалога.

2. Каково определение диалога, приемлемое для характеристики диалогизма?

Понятие диалога считается интуитивно понятным, а потому его определение – редкое явление. Распространение диалогических тенденций в науке, искусстве, религии и политике сегодня, однако, способствовало

поискам дефиниции имени «диалог», в том числе в связи с участвовавшим метафорическим его употреблением. Тем не менее вместо настоящего определения часто предлагаются действительные или мнимые синонимы «диалога» – разговор, беседа, общение, обмен репликами, контакт. Несмотря на то, что такие «определения» не могут заменить настоящее определение, они все же имеют некоторую ценность, помогая обнаружить проявления понятия диалога в именах естественного языка, а также указания на связанные с ним понятия. Но эти пояснения следует принимать лишь как дополнения к настоящему определению.

Распространенный (в первую очередь в энциклопедической литературе XX в., хоть сложившийся гораздо ранее и имеющий место также сегодня) тип явных определений диалога – те, что фиксируют в качестве родового признака жанр художественной или дидактической речи. Эти дефиниции все же определяют не сам диалог, но особые его проявления в культуре. Распространение этих определений – следствие того, что диалог традиционно более отчетливо проявляется и наделяется большей ценностью в искусстве и образовании. Сегодня же вряд ли кто-то станет всерьез спорить с идеей, что диалог важен не только в указанных сферах, но и в политике, религии и науке. В частности, как показывает история, монололизация политики чревата ужасающими последствиями. Подлинная демократия, представляемая ныне идеалом политического устройства, невозможна вне политического диалога. Диалог важен и при олигархии, к которой, как считается, по так называемому железному закону склоняются современные государства. Но поскольку ни демократия, ни олигархия не имеют в современной истории большинства стран длительной традиции реализации и легитимации (в отличие от монархии, построенной на монологе), то и тематизация политического диалога лишь начинает складываться. В будущем это вполне может привести, например, к политологической деформации понятия (типа «диалог – форма социально-политической речи»).

Сходная ситуация наблюдается в религии и науке. В современных религиозных кругах отнюдь не экзотично мнение, что сама суть религии – диалог между Богом и Человеком. Этот взгляд возник далеко не сегодня, но ранее преобладающим не был. Веками доминировало понимание религии как исполнения людьми предначертаний свыше, данных в писаниях и преданиях, в том числе для получения взамен благ или избавления от зол. В прошлом в науке диалог также воспринимался скорее как удобная форма изложения результатов исследования (то есть как дидактическая форма), тогда как сегодня он все более рассматривается как ведущий или, по крайней мере, совершенно необходимый (благодаря своей эвристичности) компонент научного поиска. В связи с этим понятие диалога сегодня привлекает к себе все большее внимание в теологии и науковедении, что также может сказаться на его будущей деформации.

Учитывая это, следует предпочесть сведению диалога к жанру лишь определенного типа речи более широкую идентификацию родового

признака, а именно – понимание диалога как формы речи (вида логоса, конфигурации дискурса или явления Слова) вообще. Дефиниции, идущие этим путем (назовем их **логико-лингвистическим типом** определений диалога), подкрепляются этимологией имени «диалог» – «через-речь». Диалог тут – пронизанная (сообщением, взаимоотношением) или соединяющая (собеседников) речь. Однако диалог нельзя полностью свести к его языковым проявлениям (хотя можно сделать наоборот: «язык существует лишь в разговоре» [27, с. 83]), потому этот тип определений приемлем лишь при расширительной трактовке понятия речи.

Такое расширительное понимание подразумевает, что не речь – проявление языка, но, напротив, язык – особый феномен речи. Язык тут может пониматься как некоторое свойство, обретаемое речью по мере ее самоорганизации, или как особое состояние речи, характеризующееся специфическими качествами (системностью, устойчивостью, социальной реализацией и т.д.). Допустимо также признавать язык проявлением речи, в которой осуществляется или, напротив, затуманивается ее аутентичный смысл. Трактовка, что речь выражается в разных языках, согласуется с диалогическим представлением, что диалог не всегда подразумевает общий язык (моноязыковой диалог), но также способен быть совмещением нескольких (полиязыковой диалог), в частности, когда каждый участник говорит на собственном языке. Главное, что при этом признается и внеязыковая речь, а потому – и внеязыковой диалог как особая форма речи.

В логико-лингвистическом типе определений диалога используются два основных варианта относительно видового признака. При утверждении, что всякая речь – диалог, нужда в выделении видового признака отпадает, но тогда и оказывается необоснованным разведение этих имен (понятие монолога тогда вообще теряет смысл). Более обосновано понимание диалога как формы речи, в которой осуществляется взаимоотношение субъектов (носителей, источников или авторов) речи. В этом случае диалог противопоставляется монологу как форме речи, в которой – лишь один изолированный субъект. Поскольку такая изоляция всегда относительна, а аутентичный смысл речи как раз связан с взаимоотношением, то можно утверждать, что диалог – подлинная форма речи. В целом, несмотря на удачность этого пути прояснения сути диалога, он все же остается приемлемым лишь при принятии особого рода онтологии речи (подобной христианскому учению о Слове), в противном же случае данный тип определяет не сам диалог, но его речевое проявление.

Иной способ определения диалога как раз подразумевает, что диалог – коммуникативная взаимосвязь, проявляющаяся в речи. В отличие от других видов взаимосвязи, в частности обмена веществом или энергией, диалог подразумевает сообщение (передачу сведений, или информационный обмен). Данный способ можно назвать **социально-коммуникативным типом** определений диалога. Он предполагает также, что диалог – такое сообщение, в котором на основе первичных прямой и обратной связи формируется более

сложная общая структура: «главным эффектом диалога является порождаемая общением общность» [51, с. 48]. Элементарная коммуникативная общность, в свою очередь, служит фундаментом более сложных общественных систем вплоть до человеческого общества в целом. Видовая специфика диалога в этом типе определений часто связывается с медиумом – речью. В этом случае социально-коммуникативные определения сближаются с логико-лингвистическими: то, что предстает родовым понятием для одних, выступает видовым для других, и наоборот. Но среди социально-коммуникативных определений предлагаются и другие трактовки видового признака, в частности, принадлежность человеческому миру и связь с процессом мышления или даже рациональностью.

Вообще распространение социально-коммуникативного типа определений, свойственного семиотике и теории коммуникации, информатике и кибернетике, различным школам структурализма и системного анализа, – результат влияния этих дисциплин и направлений исследований в современной науке и культуре, нередко также сочетающейся с распространением идей социализма. Этот тип определений позволяет четко зафиксировать ряд важных параметров диалога, но в то же время в нем часто упускается сама суть диалога, а потому такой подход допустим при существенных дополнениях. Нельзя сводить диалог лишь к коммуникации, хоть она – важный его аспект. Диалог далеко не всегда содержателен и приводит к общности, а информативное сообщение не всегда диалогично.

Социально-коммуникативный подход согласуется с диалогизмом в допущении невербальности диалога, но при этом и противостоит ему выхолащиванием его понятия. Так, в социально-коммуникативных концепциях считается, что если монологическая речь дополняется выражениями согласия собеседника или перемежается его монологами, а образуемая общность иллюзорна или авторитарна, этого вполне достаточно для признания этой ситуации диалогом. Важно также, что коммуникативизация диалога нередко оборачивается его искажением или даже уничтожением его возможности. Современный человек информационно зависим, склонен к случайному включению в массы, но часто именно поэтому теряет способность к диалогу. Привычка к быстрой поглосии информации и порождения коллективов способствует восприятию диалога как нестерпимо медленного, бессодержательного и невыгодного процесса. Если важно только сообщение, то разумно предпочесть настоящему диалогу чередование монологов (тем более формально оно и есть диалог). Подлинный диалог экзистенциально важен, но в культурах, в которых забота о человеческом существовании стала анахронизмом, он оказывается непотребным.

Сказанное, правда, не дает достаточных оснований для дисквалификации социально-коммуникативных определений. Вышеприведенные замечания можно парировать: (1) бессодержательный диалог лишь перестает соответствовать своему названию; (2) даже монолог, сопровождаемый выражением согласия слушателя, – все же в той мере диалог, в которой

слушатель выражает согласием свою настоящую позицию; (3) информационная зависимость современного человека если и отражается на его умении вступать в живой диалог, то это не опровергает коммуникативной сущности последнего, но лишь свидетельствует о его проигрыше в эволюционной борьбе с инновационными формами диалога (в том числе с виртуализированной его версией), в которых информационная составляющая более выражена. Социально-коммуникативный подход даже не обязательно базируется на осуждении «холодности» обмена информацией живого диалога, напротив, он способен выступать фундаментом особого вида диалогизма, а именно такого, в котором, по крайней мере, все основные формы культуры и даже феномены природы могут трактоваться как особые подтипы сообщения информации. Влиятельность дисциплин и направлений современного знания, разрабатывающих этот социально-коммуникативный тип определений требует, чтобы их как минимум учитывали при любом ином прояснении сути диалога.

Наконец, существует и третий способ выявления сущности диалога, распространенный, прежде всего в философии, назовем его **экзистенциально-феноменологическим типом** определений диалога. В отличие от вышеназванных типов определений в нем диалог раскрывается не через анализ среды его осуществления (речи), или содержания и результата, но по самой своей бытийной сути. Диалог – сосуществование (ориентированное на подлинную совместность экзистирование), или просто экзистенциальное взаимоотношение «Я – Ты», специфически мыслимое каждой его стороной. Особенность феноменального раскрытия сосуществования – в экзистенциальном обнаружении Другого. Такого типа подход преобладает в диалогической философии, в частности, в фундаментальной для всей диалогической традиции концепции Мартина Бубера. Он отмечал, что в подлинном диалоге «каждый из его участников действительно имеет в виду другого или других в их наличном и своеобразном бытии и обращается к ним, стремясь, чтобы между ним и ими установилось живое взаимоотношение» [20, с. 108]. Диалог как действительное обращение, создающее «живое взаимоотношение», – при этом не просто особый модус экзистенции, но раскрытие самой ее действительной сути.

Экзистенциально-феноменологический подход подразумевает, что явное определение диалога – лишь дериват непосредственно переживаемого феномена, в котором выражается лишь внешняя, формализованная его сторона. Настоящее усмотрение сути диалога означает раскрытие его нередуцируемой феноменальной данности. Это раскрытие достигается путем контекстуального прояснения и остенсивного толкования. Для других типов явного определения диалога эти процедуры – скорее просто способ экземплификации или прояснения некоторых нетривиальных случаев или особенностей диалога. В экзистенциально-феноменологическом подходе они приоритетны, причем наибольшая продуктивность достигается во включенном исследовании контекста. Действительно понять диалог можно лишь

изнутри. Опыт диалога есть у каждого человека и постоянно возобновляется, потому апеллировать к нему продуктивнее, чем искать логически выверенное определение. Опосредованное определение, в том числе и явное, регистрирует лишь поверхностные и случайные свойства диалога, к тому же часто стирая его аутентичный смысл. Однако явное определение диалога может быть ценным, если оно действительно выражает конкретно переживаемые случаи сосуществования, обеспечивая чуткость к со-бытию диалога.

Такое экспрессивное понятие может служить противоядием по отношению к случаям, когда потеря ясности постижения диалога приводит к его подмене монологом. Кто привык говорить, не слушая, может считать это наилучшей формой диалога. Властитель вполне способен уверять, что насилие – допустимая форма взаимоотношения с Другим. Кто развязывает войну, часто принимает ее за особый вид международного сотрудничества. Безусловно, ни монолог, ни насилие, ни война не суть формы настоящего диалога. В диалоге всегда есть элементы самостоятельности, влияния и даже борьбы, но сами по себе они – не диалог, несмотря на то, что им могут в ряде случаев сообщаться его черты. Известное софистическое мастерство и выхолащивание мысли может обеспечить доказательство всего, чего угодно, если им не противостоит скрепленное конкретным демонстрируемым опытом четкое явное определение.

При контекстуальном прояснении диалога на основе остенсивных толкований выявляется в первую очередь такое свойство диалога, как двоичность структуры. В субъектном плане диалог сбывается во взаимоотношении двух субъектов, «голосов» (авторов речи) или позиций. Именно так, основываясь на анализе поэтики Федора Михайловича Достоевского, понимал диалог Михаил Михайлович Бахтин: «Два голоса – *minimum* жизни, *minimum* бытия» [7, с. 434]. Двоичность в процессуальном отношении означает, что минимальный цикл диалога включает в себя две реплики или «хода»: вопрос (запрос, вызов или зов) и ответ. Основываясь на признании этой двоичности, кстати, можно дать рекурсивное определение: диалог – взаимоотношение двух субъектов посредством вопроса и ответа, а также все случаи взаимного отношения, к нему сводимые. Утеря этой фундаментальной двоичности ведет к вырождению диалога. При устранении дистанции между собеседниками диалог превращается в монолог. Взаимоотношение трех и более участников, в котором теряется фундаментальная субъектная двоичность, перерастает в хаос или подменяется монологом. Если вопрос и ответ становятся неразличимыми, диалог превращается в шум агрегации монологов. Наиболее чистый факт диалога имеет место во встрече двух участников, выделяющих в своей речи ответ и вопрос, направленные собеседнику и дающие ему возможность отвечать и вопрошать. Это не значит, что диалог ограничивается лишь этим, вполне возможны и непрекращающийся внутренний диалог, и диалогическая общественность вплоть до «Большого диалога», если в них не происходит стирание или подмена названных двоичных структур диалога.

К структурной двоичности диалога имеет прямое отношение такая его черта, как самоорганизация. Она свойственна как деятельности отдельных его участников, так и всему процессу взаимодействия. Когда любой из собеседников отстраняется от ведения диалога, он завершается. Если любой участник диалога сводит свое участие к выполнению какой-то роли, сам диалог обращается в только игру. Человек – не марионетка, а диалог – не разыгрывание кукольных сценок. Пока человек жив, у него есть свобода, пусть иногда лишь как маргиналия или возможность. Человек выступает субъектом именно благодаря своей самостоятельности в выборе себя. Быть субъектом диалога – значит, помимо прочего, сохранять некоторую самостоятельность по отношению к самому диалогу. Потеряться в диалоге – значит утратить и сам диалог.

Особая самоорганизация свойственна диалогу как целому, и она находится в балансе с утверждением самоценности Я и Другого, выступающих его субъектами. Нельзя быть в диалоге и быть полностью свободным от диалога, как и нельзя полностью растворяться в диалоге. Диалог процессуален, а это значит, что баланс самостоятельности и ответственности участников диалога динамичен, подразумевает постоянное изменение расстановок сил. В конкретный момент диалога доминирует одна сторона, а до того и после того – другая, если смены нет, диалог останавливается. Точнее, высказывание (материализация мысли) должно постоянно сменяться вниманием (идеализацией материи). Бесконечная речь теряет смысл так же быстро, как невыразимая мысль – связь с реальностью. Диалог тем самым подразумевает самоорганизацию собеседников для соорганизации диалога. При этом меры направленности человека на себя, Другого и на взаимодействие вообще все время колеблются, задавая динамическое равновесие диалога.

В наиболее очевидном смысле диалог как самоорганизующийся процесс проявляется в противостоянии воздействиям извне. В диалоге собеседники постоянно создают некоторый оригинальный порядок, имеющий значение поскольку они его отстаивают в противовес внешнему контролю. Но, если бы самоорганизация диалога ограничивалась его самоизоляцией, мир представлял бы собой лишь агрегат диалогических монад. Всякий диалог самоорганизуется с учетом предшествующих и рядоположенных диалогов, любое взаимодействие задает возможности последующего взаимодействия. Именно в этом смысле интерсубъективность – не просто взаимопонимание между двумя субъектами, а некоторый общий горизонт проявлений субъективности в Большом диалоге.

В этом смысле диалогу всегда присущ творческий характер: создавая самих себя в диалоге, собеседники творят и диалог, а также сущее. Диалог, в котором нет нового, но только привычно повторяющееся, не только лишен смысла, но и быстро отторгается его участниками как нечто чуждое. В творческом характере диалога – проявление креативности человеческого существования. Мир, творимый диалогом, – мир сосуществования в его

подлинной экзистенциальной сути. Но инновационность диалога не абсолютна, в нем всегда значимы определенные предпосылки – воспринятая ранее информация, включенность в некоторую символическую и материальную среду, нормативные программы мышления и действия (традиции). Важнейшей предпосылкой диалога и его результатом диалога выступает особый габитус его участников.

Диалогический габитус – система индивидуальной предрасположенности к диалогу, формируемая из предшествующего опыта общения, психофизических черт и социокультурных влияний. Психофизическая ориентация на общение – общая видовая особенность человека разумного, причем в современной биологии считается, что она выступила определяющим эволюционным преимуществом в борьбе за существование с неандертальцами. Помимо родовых черт, есть также и важные индивидуальные психофизические предрасположенности к диалогу, часть из которых тоже имеют биологический характер. Для вступления человека в диалог требуется особое состояние его органов чувств и мозга, т.е. при их глубоком поражении такое вступление по меньшей мере затруднено. Психический аспект диалогического габитуса обуславливается уже не только биологическим аспектом, но и жизненным контекстом, среди факторов которого важное место принадлежит тем, которые связаны с инкультурацией и социализацией. Вообще же речь тут идет об особой конституции личности, основанной на потребности в диалоге, особых установках и навыках включения в него. Для этой конституции важно соответствующее диалогической двойственности равновесие интровертивности и экстравертивности, без которого создается психологическая основа монологизации общения. Считается, что более общительны люди, склонные к сочувствию, эмпатии или конгениальности, однако эти качества диалогически продуктивны лишь при их балансе с самостоятельностью мышления и способностью расположения Другого к пониманию.

Воспроизведение устоявшихся психических оснований диалога, правда, не всегда позитивно. В диалоге важно также и творчество, для которого ценны открытость ситуативным преобразованиям индивидуальных склонностей и навыков. Притязание на диалог подразумевает готовность стать другим в представлении себя Другому. Тем не менее и бегство за новизной может препятствовать диалогической ориентации, если инновации становятся самоцелью. Эта особенность психической настроенности на диалог имеет прямую связь с соотношением традиций и новаций в социокультурном аспекте диалогического габитуса.

Диалогический габитус в его собственно социокультурной грани представим как система, включающая нравственный, эстетический, логический и когнитивный компоненты. Средоточие диалогической нравственности – установка на взаимность, включающую инверсивное восприятие взаимоотношения, способность мысленно поменяться местами с Другим. «Золотое правило нравственности» и стратегия альтруизма при этом

опирается на психические способности представления себя Другим и расположения Другого к пониманию. Диалогическая инверсивность способствует реальному признанию равноправия интересов и достоинства участников диалога, баланса самоуважения и их взаимного уважения. В каждый отдельный момент этот баланс нарушается, имеет место «неустраняемая *асимметрия*, неудержимо выводящая из равновесия традиционный диалог» [25, с. 18], но в силу процессуальности диалога достигается динамическое равновесие, в том числе и в моральном статусе собеседников.

Идея Левинаса о том, что нравственность обеспечивается принципиальным преобладанием Другого, чревата как минимум казусами неопределенности, а в крайнем случае может быть даже и опасна, если используется для манипуляции и порабощения. Это нередко и происходит с моральными системами, обосновывающими необходимость самопожертвования и покорности. Можно возразить, что тогда нужно просто вовремя распознать ошибку эгоизма Другого и указать на нее, но, во-первых, эгоизм нередко мастерски маскируется под альтруизм, а, во-вторых, Другой имеет все основания отказать моей моральной претензии, поскольку она не установлена так, как нормы права. Альтруизм достоин восхищения, но не предписания. Самопожертвование – не норма, а идеал, проявление свободного выбора, а не обязательное исполнение. Возведение его в закон – ошибка, в некоторых случаях чреватая преступной легитимацией насилия. Неукоснительное самопожертвование – предмет не этики, а учения о дрессировке. В диалоге альтруизм – свободное самоограничение, динамически сбалансированное с самостоятельностью, что и обеспечивает индивидуальную нравственную основу совместной реализации Я и Другого.

Нравственный аспект диалогического габитуса также включает признание ценности диалога и ряда норм этикета. Ценность диалога может предопределяться значением какой-либо внешней доминанты, но подлинная диалогическая ориентация подразумевает принятие самоценности взаимодействия Я и Другого. Но ценностное доминирование диалога, впрочем, не должно означать полную деструкцию индивидуальной самозначимости Я и Другого, вне которой они попросту не смогут выступать настоящими участниками диалога.

Несколько проще ситуация с нормами этикета. Поскольку этикет транзитивен, выражая одновременно этику и эстетику, в нем проявляется как нравственная инверсивность с признанием ценностей Я, Другого и диалога, так и ориентация на переживание и конструирование совершенных их форм. Простейшая составляющая культуры диалогического этикета – речевые образцы и правила, среди которых прежде всего значимы дискурсивные проявления вежливости, тактичности, умеренности (избегание крайних случаев краткости и пространности, упрощения и усложнения, повторения и инновационности), а также некоторые более конкретные регламентации (такие, как запрет перебивать собеседника или вступать без позволения в чужой разговор). Но, конечно, эстетическая культура диалога – не только

воспроизведение такого рода образцов и следование принятым нормам речи, но и способность соответствовать в том числе в прагматике общения не всегда ясно проявляемым чувственным ожиданиям Другого.

Речевой этикет напрямую связан с логической культурой, важнейшим элементом диалогического габитуса. Навыки владения логическими формализациями помогают избегать существенных ошибок и неточностей в общении. Нередко излишняя концентрация на логической правильности разрушает внутреннее единство диалога. Логика – не самоцель, но упорядочивание мышления для диалога, и в этом смысле действительная логика – диалогика. Действительной основой упорядочивания мышления служит ни корреспондентная концепция истины (теория адекватности), ни когерентная, ни конвенциональная, но понимание истины как действительности взаимодействия. При этом адекватность познания действительности по-прежнему делает его истинным, для обеспечения чего все еще важны в разных контекстах установления непротиворечивости, соглашений, практичности и процессуальности.

Логическая культура организует когнитивную компетентность как элемент диалогического габитуса. Диалог подразумевает некоторое познавательное соответствие собеседников относительно содержания и форм мышления. Разумеется, это соответствие не абсолютно, важная предпосылка диалога – асимметрия когнитивной компетенции, в самом простом случае – разница имеющейся у собеседников информации. Познавательная готовность к диалогу включает осознание недостаточности своих знаний, возможности и необходимости их приращения посредством общения: «идеальный диалог позволяет обоим партнерам покинуть свои прежние позиции и принять точку зрения другого, чтобы понять и изучить нечто новое» [156, с. 40]. В более глубоком значении речь тут идет и о преобразовании структуры мысли, то есть всего комплекса познания.

Когнитивная диалогическая компетентность включает также умения найти информационный повод общения, осознать и сформулировать для Другого проблему, мотивирующую совместное познание. Тут необходима и определенная мера познавательного доверия Другому, которое должно уравниваться организованной критичностью к нему, так как доверчивость не менее чрезмерного скепсиса губят диалог. Следует также еще раз обратить внимание на то, что чрезмерный акцент на информации оборачивается неспособностью к диалогу. К тому же диалог не сводится только к познанию, а потому и диалогический габитус нельзя редуцировать лишь к его когнитивному аспекту.

Особые проявления специфического баланса диалога, в том числе в индивидуальном габитусе, вероятно, могут даже быть описаны количественно, но сегодня имеющихся для этого данных не достаточно. В качественном же отношении диалогический баланс ориентирован прежде всего на взаимность, воплощающуюся в двустороннем интересе и взаимопонимании, обоюдном уважении, взаимных доверии и выгоде собеседников. При этом для диалога значимы и достаточно высокий исходный уровень взаимности, и ожидание ее

дальнейшего роста. Эти ожидания, конечно, далеко не всегда оправдываются, но с крахом этих ожиданий деградирует и важнейшее основание взаимодействия. Идеальный диалог в несовершенном мире недостижим, но стремление к нему помогает совершенствовать действительность взаимодействия.

Наконец, для полноты определения диалога важно еще прояснить вопрос относительно участников диалога, а именно о том, только ли человек может им выступать. Ответ на этот вопрос проводит демаркацию точного и метафорического значений имени «диалог». Это имя нередко используется весьма широко, обозначая отношение вообще, соотношение, взаимосвязь и даже единство. Но вне таких расширительных трактовок и при осознании, что диалог прямо связан с личным существованием, остается ряд аспектов, нуждающихся в прояснении. В частности, можно ли назвать «диалогом» те отношения, где человек связан с чем-то принципиально иным («диалог “человек – компьютер”», «диалог человека с природой», «диалог человека с Богом»), или где он включен в общность, которая на этом основании предстает как условно самостоятельный участник диалога («межкультурный диалог», «межконфессиональный диалог», «межпартийный диалог» и т.д.)? В конце XX – начале XXI в. часто встречается интенция рассматривать все эти случаи как более или менее точно соответствующие понятию диалога, что делает их элементами индуктивного определения его понятия. Близка к этому, в частности, позиция Мартина Бубера, который утверждал: «Есть три таких сферы, в которых возникает мир отношений. Первая: жизнь с природой. <...> Вторая: жизнь с людьми. <...> Третья: жизнь с духовными сущностями» [20, с. 26]. Определение диалога у Моисея Самойловича Кагана полностью включает все эти случаи: «диалог – в философском осмыслении данного понятия – есть форма духовного общения субъектов как индивидуальных, так и совокупных... а также общения реальных субъектов с квазисубъектами» [51, с. 48]. А поскольку квазисубъектом может выступать что угодно, то в этом определении диалог – универсальная характеристика отношения человека и человеческих сообществ к чему бы то ни было.

Но все же диалог между субъектом и квазисубъектом – квазидиалог (т.е. маскируемый монолог). Настоящий диалог осуществляется при встрече двух действительных собеседников. Человек дает слово миру и вещам, в том числе и не реальным, но это – все же человеческое слово. Природа возвышается до диалога человеком, поскольку он остается его настоящим субъектом. А потому следует четко различать два вида диалога – прямой, в котором человек говорит сам за себя, и косвенный (представительский, институциональный (см. [47, с. 42]), квазидиалог), в котором он представляет кого-то другого или что-то другое. Общественный диалог – косвенный. Общество не говорит само, конкретный человек дает свое слово обществу. Не «мы говорим» «я», но я говорю «мы». Квазисубъекту всегда подлежит реальный человек, как и в основе всякого квазидиалога – диалог.

Очевидный субъект диалога – лишь человек. Но это не значит, что следует принципиально отвергнуть возможность выступать субъектом диалога кого-то или чего-то еще. Так ответ на вопрос, выступает ли Бог субъектом диалога (то есть существует ли абсолютный Субъект диалога), подразумевает принятие того или иного пути преодоления онтологической неопределенности, т.е. при особой метафизической вере. Но в силу этого такой ответ не может быть однозначным и окончательным, а потому оптимальная тут позиция – рациональное согласование разных возможностей с учетом вескости их оснований, таких как, например, доказательства бытия Бога и их опровержения, «пари Паскаля» и его критика, различные образы супранатурализма и натурализма, идеи манипулятивности, репрессивности и в целом негативности религии или, напротив, ее терапевтического характера и общей позитивности. Диалогизм часто склоняется к принятию положительного ответа на вопрос о существовании Абсолюта диалога, но в основном потому, что этот ответ придает диалогизму действительно фундаментальное значение. Вера в Бога делает философию диалога универсальной. Все происходящее обретает значение как вопрос ко мне, всякое мое действие обретает смысл как ответ. Но ни удобство теизма не говорит о его истинности, ни сложность нетеистического диалогизма не обличает его ложность.

Другой аспект – что в природе обнаруживаются существа, которые в ряде случаев можно рассматривать как участников диалога с человеком – актуальных или потенциальных. Наиболее очевидно это относится к тем животным, которые в силу постоянного включения во взаимосвязи или даже в общезитие с людьми, обретают некоторые навыки человекообразного общения. Горилла Коко, шимпанзе Ушо, бонобо Канзи, орангутанг Чантек и другие обучаемые животные поставили вопрос о необходимости осмысления их диалогического статуса, в будущем, вероятно, подобные эксперименты смогут дать гораздо больше оснований для этого. Менее явные диалогические моменты могут обнаруживаться и в других, более распространенных формах общения людей с животными. Однако, учитывая аргументы критиков данных экспериментов, пока ответ на вопрос о диалогическом потенциале животных однозначно дать нельзя. Еще более открытым остается аналогичный вопрос о носителях искусственного интеллекта, который вряд ли продуктивно в настоящее время даже серьезно обсуждать. Тут лишь можно предположить, что приобретение диалогической субъектности подразумевает и формирование личности с особыми диалогическими навыками.

Итак, диалог – самоорганизующееся и сбалансированное креативное экзистенциальное взаимоотношение Я и Другого (раскрывающихся в нем как личности с особым диалогическим габитусом), выражающееся в речи вопросами и ответами, имеющее информационный аспект и в определенном смысле связанное с формированием общности. Это определение, конечно, слишком усложнено большим количеством уточнений свойств, а потому

имеет смысл также привести упрощенную его формулировку: *диалог – подлинное взаимодействие Я и Другого*. Некоторые аспекты понимания диалога в диалогизме требуют дальнейшего раскрытия, в том числе и при характеристике единства основных его положений.

3. Как связаны основоположения диалогизма?

3.1. Какие требования к теоретизации основных положений диалогизма вытекают из него самого?

Ряд основоположений диалогического подхода прояснены выше в определениях диалога и диалогического подхода. Но существует ли действительное их единство, и как следует его выявлять в соответствии с духом диалогизма? Ведь если такая целостность и имеет место, то ее не следует сводить к просто некоторой диалогической теории, схематизированной системе предельно обобщенных высказываний, описывающих, объясняющих и конструирующих возможные преобразования тех или иных (или – вообще всех) фактов диалогического существования. Единство диалогических основоположений обязательно включает также и неявные предпосылки, наличие которых объясняет то, что диалогисты нередко обходятся без серьезного теоретического прояснения основ своих позиций, а иногда даже и без их декларации. Для диалогизма более ценна преемственность особого стиля мышления и не всегда отчетливо проявленных ценностных предпочтений.

Описание и теоретическое осмысление этих неявных предпосылок, однако, может существенно их исказить, поскольку при этом нивелируются многообразность, индивидуальность и контекстность опыта. С другой стороны, вне теоретизации диалогический опыт никогда не сможет возвыситься над повседневным уровнем, оставаясь действительно-практическим, но лишенным возможности раскрывать общий горизонт смысла человеческого существования. Жажда постижения общих основ – не случайное отклонение в конституировании смысла своей жизни, но необходимость дополнения стратегическим планом ее тактической организации. Но важно иметь в виду некоторые правила, предохраняющие продуктивную теоретизацию от превращения в производство химер.

Эти правила ясно проявляются при тематизации экзистенциальной составляющей диалогизма. Связь с экзистенциализмом обнаруживается в ведущих диалогических концепциях (особенно в тех, что предложены участниками кружка «Патмос», но подспудно также и в иных; в частности, диалогизм Бахтина формируется под сильным влиянием Федора Михайловича Достоевского, признанного провозвестника экзистенциализма, в одной из тех редких культурных лакун, где экзистенциальная мысль только и могла иметь место в условиях господства советской идеологии). Тем не менее диалогизм не следует полностью сводить к экзистенциализму.

То, что сегодня именуется «экзистенциализмом», понимается как совокупность разнородных концепций, объединяемых интенцией поиска

подлинного образа человеческого существования. Диалогизм также осуществляет такой поиск, который, кстати, свойственен и многим другим философским течениям, утверждающим, что настоящий основной вопрос философии – «Кто такой человек?». Другой общей чертой экзистенциализма может быть названо убеждение, что ключ к подлинной экзистенции обретается человеком через переживание и осмысление важнейших особенностей своего существования – конечности, экзатичности вплоть до пустотности, абсурдности и т.п. Диалогизм предполагает, что подлинность человеческого существования обретается в диалоге (в концепции Карла Ясперса – диалогически понятой коммуникации). Но диалог тут – не инструмент достижения подлинности существования, а самоцель. Совершенствование действительности взаимодействия – главная доминанта диалогизма, а приобщение к подлинности человеческого существования – сопутствующий эффект, показывающий верность избранного пути.

Благо человека – обрести себя в диалоге, но даже если этого не происходит, нельзя игнорировать ценность диалога для Другого. В диалогизме, более того, считается, что сосредоточенность на получении собственного блага никогда не позволит его достичь, поскольку это благо обретается только через благо Другого. Верно и более сильное высказывание: сосредоточенность на себе не оставляет человеку возможности обрести подлинное существование, тогда как встреча с Другим ее дарует. Богу как абсолютному Другому в религиозной традиции христианства приписывается такое выражение этого: «Кто хочет душу свою сберечь, тот потеряет ее; а кто потеряет душу свою ради Меня, тот сбережет ее» (Лк. 9, 24). Но верная диалогическая интенциональность направляет Я не только на Другого, но и на сам диалог.

Кроме того, диалогизм утверждает, что даже в искаженных формах взаимодействия приоткрывается верная перспектива, что худой диалог лучше хорошего конфликта или полной изоляции. Даже самое проблемное взаимодействие содержит начало решения проблемы. Большинство же концепций собственно экзистенциализма говорит о тщетности поиска смысла в общении, а тем более искаженном болтовней, озабоченностью, конфликтностью или конформизмом. Это отношение к общению ярко проявилось в словах Сартра «Ад – это другие». Суть же диалогизма можно выразить апофегмой «Ад – мир без Другого».

Но даже если, несмотря на сказанное, рассматривать диалогизм как разновидность экзистенциализма, это не значит, что в нем принципиально отвергаются логичность и теоретичность. Действительно, в тех концепциях экзистенциализма, которые придают слишком большое значение иррационалистическим представлениям, теоретическая рефлексия и логическая метарефлексия могут трактоваться как бесполезные или даже затуманивающие непосредственно ясное схватывание вопросов (как проявление неподлинного сознания). Но даже при такой трактовке они далеко не всегда отвергаются принципиально во всех их формах, поскольку в противном случае следовало бы ограничиться лишь индивидуальными рассуждениями, не значимыми ни

для кого, кроме их автора. Что же касается менее иррационалистических версий экзистенциализма, то в них вовсе не осуждаются логика и теория, а лишь их выхолощенные ригидные типы, которым противопоставляются формы жизненные и гибкие.

В экзистенциализме в целом (с учетом значительности его вариаций) легитимным признается ориентированное на модус общения умозрение, исходящее из конкретики человеческого существования, из отчетливых феноменальных переживаний, свойственных определенным модусам человеческого существования. При этом в конкретных трактовках особо философски ценными признаются либо эмоционально нейтральные состояния («посторонность»), либо связанные с сильными переживаниями, преобразующими всю человеческую жизнь. Признание ценности нейтральных состояний чрезвычайно близко классическим взглядам на теорию, исключению тут подвергаются лишь обобщения, потерявшие связь с экзистенциальной конкретикой. Декларация важности только «взрывных» состояний в большей степени иррационалистична, но и в ней теоретизация значима в той мере, в какой осмысливается не только лишь одно конкретное переживание или состояние. И даже крайне ницшеанские по духу концепции вынуждены признавать теоретизацию как способствующую экзистенциальному росту и усилению влияния на Другого.

Для диалогизма также важно, что теоретическая рефлексия и логическая организация значимы для взаимодействия в той мере, в какой его нельзя свести к конкретному совместному переживанию и параллельным мыслительным процессам. Диалогика как совместная организация мыслительного опыта участниками диалога – основа действенной intersубъективности, предохраняющая от индивидуальных субъективных искажений и тоталитаризации порядков мысли. Это связано с тем, что диалогика подразумевает признание участниками диалога своей ограниченности, в том числе обусловленности жизненным и социокультурным контекстом, а также соотносительности их мыслительных позиций. Фундированная диалогикой диалогическая теоретическая рефлексия сущностно динамична и несводима к законченным формам, поскольку и наполняющее его реальным содержанием взаимодействие постоянно развивается.

Вследствие этого главными требованиями к теоретизации и логической организации предстают связь с действительностью взаимодействия и направленность на его совершенствование, ограничение монологичности, догматичности и тотальности. Это ограничение, тем не менее, не означает их полного исключения, поскольку в форме, подчиненной гибкой конкретике диалога они могут приобретать некоторое продуктивное значение. Тут ограничивается их значимость, поскольку при их абсолютизации они становятся деструктивными. Теория, представляемая как общеобязательное последнее слово непререкаемого авторитета и при этом противоречащая действительности, вовсе не заслуживает такого имени. В то же время вполне диалогически релевантна теория, высказываемая как авторское обобщение смысла некоторых событий, что раскрывает возможности дальнейшего

постижения действительности. Это касается и всякой логической теоретизации как элемента совместной организации мысли. Теория и логика – не предметы культа, но составляющие пути. И диалогизм обнаруживает их действительный смысл в реальном диалогическом процессе.

Сказанное следует отнести и к понятиям науки и знания вообще, поскольку они имеют отношение к общей цели данного исследования, – прояснению того, как философские основы диалогизма связаны с диалогическими тенденциями современного социально-гуманитарного знания. Если понимать науку и знание в целом как тотальную систему абсолютно точно утвержденной объективной обобщенной информации, то они слабо согласуются с диалогизмом. Но такой образ науки и знания, хоть он и проявляется сегодня нередко при их мифологизации, – все же предрассудок, не имеющий приемлемого обоснования и не выдерживающий серьезной критики. Если же науку понимать как определенный вид познавательной деятельности, подразумевающий систематизацию и уточнение, проверку и обобщение знаний, то диалогизм вполне может реализовываться даже как научная программа. Более того, диалогизм тем более наукообразен, чем в большей мере сама наука сознается не некоторой изолированной когнитивной суперструктурой, но как сетевое взаимодействие исследователей по поводу достижения адекватного действительности знания. В этом взаимодействии отдельные монологические высказывания приобретают значение реплик, инициирующих ответные: обобщения дополняются конкретизациями, конструирование находит продолжение в деконструкции, объективации дезавуируются в их субъективных предпосылках. Наука – не архив значимых монологов, но полицентричная система диалогического взаимодействия. Это не значит, что цель ученого – ангажированность во все возможные связи, но на основе диалогического чутья избирать те, что предопределяют действительное совершенствование познавательного взаимодействия.

Сегодня научные высказывания часто кажутся слишком объемными, сложными, самодетерминированными, остро конфликтующими с другими высказываниями за авторитетность, чтобы их реально можно было бы назвать диалогическими. Но это – не проявление сущности самой науки, а лишь следствия некоторых особенностей ее истории, в частности, связанных с влиянием на нее культурного и экономического контекста обществ Нового и Новейшего времени. Так ограниченность ресурсов развития науки способствовала напряженной за них конкуренции, сложность распространения информации выливалась в преобладание автокоммуникации в научных исследованиях, отстаивание собственных взглядов в борьбе с мифологическим, религиозным и политическим догматизмом нередко требовало настоящего героизма. В конце XX – начале XXI в. преодоление этих сложностей приводит к тому, что в науке все более ценятся емкость, простота и понятность научных высказываний при их диалогической вовлеченности, то есть при их соответствии поставленным предшествующим развитием наук вопросам и ясной формулировке новых проблем для дальнейших научных

исследований. То, что быстрый прогресс средств коммуникации обуславливает рост значения креативности взаимодействия конкретных ученых, отнюдь не вызывает кризис науки, но лишь очищает ее от патины пафоса героического одиночества гениальных чудаков. Конечно, этот процесс разворачивается постепенно и к тому же неравномерно для разных обществ. То, что для одних научных школ выступает рудиментами, в других – все еще важные элементы противостояния тенденциям подмены науки лженаукой, подчинения деятельности ученых посторонним мировоззренческим формам и даже отбрасывания науки как противоречащей тому, что заявляется как главенствующие интересы общества. Но все же прогресс современных обществ все более выводит на первый план именно адекватные диалогизму формы организации науки.

Интересный случай изменения организации науки – снижение значения монографии в сравнении со статьями или даже докладами. Ранее при коммуникативном дефиците и неспешности получения новых данных качественная монография была идеалом репрезентации научных разработок, тогда как сегодня она теряет этот статус прежде всего в силу длительности ее подготовки, контрастирующей с быстрой изменчивостью информации и напряженной конкуренцией разных научно-информационных систем, стимулирующей как активность научных исследований, так и постоянное преобразование их форм. В этих условиях все большее значение придается резонансности научных разработок, определяемой не в последнюю очередь авторитетностью сборников, баз данных или научных встреч, где они представляются. В формальном плане это изменение проявляется в смене критерия оценки научной деятельности от подсчета числа и объема публикаций к индексам цитирования. Интересны также попытки преобразования жанра монографии, среди которых следует назвать явно диалогическую, связанную с именами Карла Поппера и Джона Эклса [157] – «The Self and Its Brain». В будущем, очевидно, можно ожидать роста все более совершенных диалогических форм репрезентации научных исследований, а также их проведения. Этому, как и диалогизации более традиционных форм, способствует рост диалогизма, в том числе в сфере науковедения.

Итак, исходя из сказанного выше, можно предложить следующее синтетическое видение требований к теоретизации основоположений диалогического подхода, вытекающих из него самого. *Исследование диалогизма должно выявлять не только элементы диалогической теории, но и сопутствующие особенности диалогического подхода (такие, как особые стиль мышления и ценностные установки). Ему следует быть диалогически вовлеченным и конституировать экзистенциальную интересубъективность и по возможности соответствовать инновационным формам научного развития, адекватным пониманию науки как диалогического познания истины. Этому исследованию также надлежит опираться на диалогизацию (диалогическую логику или организацию мышления, подразумевающую признание экзистенциальной, логической и диалогической относительности).*

Эти требования вытекают из самого диалогизма, однако понятно, что его исследование может вестись и на основе принципиально иных методологических постулатов. Принципиальная альтернатива диалогизму – монологизм, практически всегда уклоняющийся от рационального обоснования претензий на однозначность. Причиной этого для концепций, которые именуются «субъективный идеализм» или «солипсизм», выступает фундаментальное противоречие между отрицанием доступа к реальности Другого и принятием стандартов философской традиции, организующими взаимодействие между философами, в частности между учителями и учениками. Завуалированный же признанием значения диалога монологизм гораздо труднее опровергать, что, в частности, относится к гегелевской диалектике.

Гегелевская диалектика в некотором смысле может быть названа наиболее впечатляющим примером монологизации диалогической формы. Выхолащивание формы взаимодействия позволяет сделать ее элементом плана выстраивания единой законченной интеллектуальной системы, которая, однако, далеко не всегда согласуется как с фактами, так и действительностью человеческого существования, предрасполагая как к интеллектуальным подтасовкам, так и к позитивистской и экзистенциальной критике, которые могут пытаться необоснованно дисквалифицировать и саму диалогическую форму. Возможно, Гегеля стоило бы действительно «поставить с головы на ноги», но не заменив идеалистическую основу его учения материализмом, а подчинив монологические элементы его диалектики диалогическим. Современность требует создания уже не окончательной целостной теории, а такой концептуальной системы, которая бы развивалась параллельно совершенствованию познания. Таковой вполне может быть диалогическая теоретизация.

Чрезвычайно близки монологизму концепции неклассического иррационализма, которые при этом не расположены рационально обосновывать эту склонность, как и классический солипсизм. Широкое распространение в новейшей истории имеют позитивистский и марксистский варианты монологизма, также не базирующиеся на серьезных подтверждениях, но, по крайней мере, пытающиеся их предлагать. Чаще всего в них обосновывается единственная правильность некоторой избранной теории, причем это обоснование апеллирует к особому пониманию научности. В позитивизме научность чаще всего постигается как возведение теории на фактах, от нее не зависящих. Марксизм видит научность теории в ее соответствии объективной практике и практическим потребностям общества. Этот образ близок позитивистскому прагматизму, представляющему практическую пользу основным критерием научности теории. Однако ни факты, ни польза, конечно, не могут обосновывать статус той или иной теории как единственно правильной, поскольку, будучи теоретически индифферентными, они соотносятся с некоторым множеством теорий. Потому в своем развитии оба эти философских течения все более склоняются к признанию необходимости конкуренции или взаимодействия разных теорий и концепций, а не просто

выступают за достижение и сохранение некоторой однозначной теории. В них, как и в иррационализме, проявляется и особый практический монологизм, зачастую никак не связанный с обоснованием значения монологичности. Чрезвычайно распространенной версией такой монопрактики в неклассической мысли выступает та, в которой синтезируются идеи индивидуализма и социал-дарвинизма.

Идеал победившей индивидуальности часто принимается как основание борьбы за однозначность по ту сторону рационального обоснования его сути или вне удовлетворительного соответствия пропагандируемым концепциям. Однако всякая победа сменяется поражением, а индивидуальность обретает настоящее значение лишь в отношении Другого, что дискредитирует практическую ориентацию монологизма, тем более учитывая ее негативные последствия для окружающих.

Настоящего обоснования монологизма ни как теоретической формы, ни как практической ориентации нет. Действительная его предпосылка – неявная, и принадлежит она сфере иррациональных инстинктов, негативно влияющих на взаимодействие при их культурной абсолютизации. Однако когда инстинкт самосохранения и самоутверждения организуется как источник самостоятельности, необходимый для взаимодействия, он приобретает положительное значение. Таким же образом и монолог раскрывается в своем настоящем смысле, когда он рассматривается как реплика в диалоге. Даже монологизм может быть важен тогда, когда он уравнивает тенденцию к провозглашению идеала полной несамостоятельности от контекста.

Этот подход, однако, нельзя рассматривать как единственно возможный вариант диалогизма, поскольку тогда он окажется по сути монологизмом. Следует согласиться с П. Фейерабендом в утверждении эвристической ценности эпистемологического анархизма, хоть и нельзя не учитывать и негативных его последствий, выражающихся в признании равноценности научной теории с необоснованным индивидуальным мнением. Но все же развитие науки и знания в целом, а также диалогизма в частности требует познавательного взаимодействия, для которого различие важно не менее сходства, многозначность – не менее однозначности, а конструктивность – не менее деконструкции.

Не следует также радикализовать методологические стандарты диалогизма, например, утверждая, что нет никакой теории помимо совместного теоретизирования, что не существует интерсубъективности или объективности, как только в ее субъективной форме, и всякая абстракция полностью сводится к конкретике, отчего единственное, чем следует заниматься – это практика диалога. Уже сами эти утверждения претендуют быть общей абстрактной теорией, требующей рационального прояснения и обоснования. Также вряд ли стоит утверждать, что внутренний диалог и социальная коммуникация – недопустимые искаженные формы межличностного диалога, которые нужно полностью искоренить, пытаясь достичь некоторой

диалогической утопии. Однако вполне возможно раскрыть их настоящий смысл из межличностного общения. Диалогическая редукция – не исключение всего, кроме диалога, но сведение смысла всего к диалогически конституируемому. Это можно выразить словами «существовать – значит проявляться в диалоге», или по отношению к личности – «участвую в диалоге, следовательно, существую». Диалогическое эпохэ – воздержание от любого высказывания, претендующего на устранение диалогической верификации – проверки истинности в диалоге.

Поэтому стандарты диалогизма не могут быть определены однозначно ни субъективно, ни объективно, но лишь интересубъективно, в том числе с постоянным их уточнением в реальном мыслительном взаимодействии. Диалогическая теория продуктивна, когда она сплетена с опытом действительного взаимодействия. Этот способ выработки стандартов исследования может оцениваться скептически под влиянием традиций или тенденций того или иного сообщества, в том числе научного, что не означает ни того, что его нужно полностью отбросить, ни того, что следует экскоммуницироваться из этого сообщества. Диалогизация оздоравливает познание таким же образом, каким и совершенствует познающее общество. А искать и находить истину в диалоге – значит постоянно тематизировать условия, при которых это возможно.

3.2. Что такое диалогическая парадигма как система основоположений диалогизма?

Единство основоположений диалогизма, учитывая сказанное выше о требованиях к их исследованию, можно рассматривать как диалогическую парадигму. Диалогическая парадигма – совокупность явных и неявных оснований, манифестированных теоретических принципов и скрытых сопутствующих предпосылок и интенций, реализуемых в диалогизме. Она складывается на основе диалогической практики и рефлексии, провоцируя их дальнейшее совершенствование. Теоретическое осмысление диалогической парадигмы может придавать ей вид некоторой обобщенной теории, но важно учитывать, во-первых, что парадигма несводима только к теоретическим положениям, а во-вторых, что теоретизация ее неявных предпосылок не всегда адекватна. Вместе с тем теоретическое исследование диалогизма значимо для развития диалогических интенций эпистемических дискурсов, а для повседневности или сферы искусства в целом достаточно действенных неявных предпосылок.

Понятие парадигмы сочетает в себе значения схемы или матрицы, а также модели, образца или примера. В философии и ряде гуманитарных наук имя «парадигма» стало широко употребляться под влиянием традиции науковедения, восходящей к Томасу Куну. Он говорил, что «вводя этот термин, я имел в виду, что некоторые общепринятые примеры фактической практики научных исследований – примеры, которые включают закон, теорию, их практическое применение и необходимое оборудование, – все

в совокупности дают нам модели, из которых возникают конкретные традиции научного исследования. Таковы традиции, которые историки науки описывают под рубриками «астрономия Птолемея (или Коперника)», «аристотелевская (или ньютонианская) динамика», «корпускулярная (или волновая) оптика» и так далее» [56, с. 32]. Однако вначале XXI в. уже нельзя свести понятие парадигмы лишь к такой трактовке.

В лингвистике парадигма предстает как серия форм или класс определенной единицы языка (лексемы или фонемы). В риторике – исторический пример, взятый для сравнения с некоторым событием. В информатике – образец концептуализации программ. В культурологии понятие парадигмы используется, помимо прочего, для конкретизации понятия стиля. С учетом этого следует предпочесть более широкое понимание «парадигмы» как не только научной, но и вообще всякой культурной модели, сети представлений, идей и ценностей (в том числе идеологической, художественной, религиозной и т.д.), определяющей теории и практики в некоторой традиции. Представление фундаментальных оснований диалогизма именно как философской парадигмы означает, что эта модель концентрирует в себе основные достижения всех форм культуры, предопределяя их дальнейшее развитие.

В плане проявления в научном знании парадигму можно описывать понятием «эпистемы», близким по значению тому, о котором писал Мишель Фуко. Как эпистема парадигма сильно зависит от интеллектуальной истории, но никогда полностью не сводится даже к рационализированным ее дискурсам. В некотором смысле неявные основания диалогической парадигмы – чрезвычайно древние, но их серьезное системное влияние на развитие научного познания складывается лишь в современности. Сегодня можно составлять некоторые «архивы» высказываний, посредством которых диалогическая парадигма теоретически манифестируется, однако они не раскроют в полной мере то, почему эта парадигма остается действенной и передается, не будучи полностью артикулированной. Потому более продуктивно говорить о том, какого рода общая диспозиция оснований диалогической парадигмы может способствовать дальнейшему ее развитию при усилении ее эпистемного и вообще культурного влияния.

Сегодня вследствие прогресса исследований культуры большинство влиятельных парадигм обладают хорошо различимой «надводной» частью, которая далеко не всегда предстает единой стройной теорией. Чаще имеют место разветвленные сети различных рационализированных форм, не всегда адекватно репрезентирующих скрытую часть парадигмы. Нередко кажущиеся диалогическими высказывания в действительности оказываются пустыми декларациями, поскольку не базируются на диалогических неявных основаниях. Следует помнить, что и напротив, как показывает история, диалогические неявные основания могут не порождать соответствующих теоретических постулатов. В некотором смысле сложившиеся сегодня условия требуют от исследования диалогической парадигмы не просто дескриптивности, но и конститутивности, что касается также и сферы согласования явных и неявных ее положений.

В целом пластичность широкого понимания парадигмы позволяет использовать его как для описания конкретных значимых (в том числе авторских) культурных образцов деятельности («эйнштейновской физики», «матиссовского фовизма» или «буберовской диалогической философии»), так и для обобщенных моделей, в определенный период и в некоторой среде задающих многообразие практик и теорий («парадигма склонения», «парадигма программирования» или «диалогическая парадигма»). Собственно диалогическая парадигма – обобщенная модель диалогического мышления и деятельности, формирующаяся в западноевропейской философии (прежде всего в философии диалога) в начале XX в. и определяющая широкий спектр современных социокультурных теорий и практик.

Важно различать диалогическую парадигму и парадигму диалога. Всякой культурной среде (даже мельчайшим субкультурам) присуща некоторая парадигма общения, обобщенная модель сомыслия и взаимодействия в диалоге. Парадигмы диалога тематизируются в философии диалога. В разных культурах на основе особых таких парадигм стали складываться вначале неявные, а затем и явные основания диалогической парадигмы. Диалогическая парадигма – расширение парадигмы диалога, при котором основные логические, онтологические и праксиологические реалии представляются как сущностно диалогические. Значимая декларация ряда важнейших основоположений диалогической парадигмы в философии и гуманистике произошла в начале XX в., и с того времени она все отчетливее проявляется в философии и гуманитаристике. Значительный аспект этого – развитие философии диалога в совершенно разных философских течениях современности. Отношение Я и Другого в диалоге все чаще выступает значимой темой в современной гуманитаристике. Однако этим аспектом дело не исчерпывается, диалогизм развивается тем активнее, чем чаще осуществляются попытки философских разработок рациональных основ диалогического мировоззрения. О настоящем «диалогическом повороте» говорить пока, безусловно, рано, однако его предчувствие не является экзотичным для современных философии и гуманитарных наук.

Важные особенности диалогической парадигмы – восприятие индивидуальной психической жизни как внутреннего диалога и общества как коммуникативного пространства. В более смелых попытках как диалог трактуются также отношения людей к природе и к технике, а в пределе – вообще любое происходящее событие. В этом случае диалогическая парадигма становится действительно всеобъемлющей моделью осмысления мира и нормирования деятельности в нем. При этом возникают две опасности: (1) превращение диалогизма в тоталитарную идеологию; (2) сведение понятия диалога к идеологическому фантому. Нечто в этом роде можно обнаружить уже сегодня в диалогической поэтике, которая, тем не менее, пока остается локальной, будучи непосредственно ориентированной на сферу искусства. Помимо же индивидуальных проектов такой поэтики, для предотвращения этих опасностей важно постоянно «исправлять имена», выражающие диалогическую парадигму; и в первую очередь – постоянно уточнять само понятие

диалога, а также критиковать монологизацию диалогизма. Необходимость постоянной ревизии диалогизма в его интеллектуальных основах включает требование развития диалогических гносеологии, онтологии и праксиологии, а обязательство предотвращения монологической энтропии диалогизма подразумевает следование диалогике в ее утверждении логической и диалогической относительности мысли.

Теоретическое ядро диалогической парадигмы также возможно описывать как диалогический принцип, в соответствии с которым диалог – основа, сущность или действительность бытия, познания и действия, или, иначе говоря, диалог – истина всякого отношения. Основные положения диалогизма, вытекающие из этого принципа, можно условно развести на гносеологические, онтологические и праксиологические. Они составляют внешнее теоретическое ядро, нередко становясь различимыми лишь в их проекции на периферию.

Большая часть периферийных высказываний диалогизма – контекстуальные, свойственные повседневности, а также мифологии, искусству и религии, но имеющие место даже в философии и науке. Подобно описанной в концепции Имре Лакатоса периферии научно-исследовательских программ, они выполняют прежде всего защитную и адаптивную функции. Но диалогическая парадигма в отличие от научно-исследовательской программы характеризуется существенной неявной частью, представленной в периферийной оболочке, хоть и не только в ней. Возможно и иное моделирование диалогической парадигмы, относящее ее нетеоретические компоненты к самой ее сути, к ядру, но эта модель менее удачна потому, что делает само это ядро фактически неэксплицируемым, а теорию – лишь контекстуальными манифестациями значимости диалогических отношений. Продуктивнее рассматривать неявную часть диалогизма как сложную ризому, дискурсивно проявляющуюся в сплетении ядра и периферии диалогической парадигмы.

Анализ периферии особенно важен потому, что в его элементах накапливаются изменения, способствующие последующей трансформации ядра. Синергетический эффект мелких возмущений на ядро диалогической парадигмы вполне может привести к его распаду или замене, а потому важно поддерживать как теоретическую ясность диалогического принципа, фундаментирующего ядро, так и действенность тех компонентов периферии, которые реактивируют его влияние на практики. Поскольку периферия – наиболее жизненная часть парадигмы, ее изучение может способствовать и продуктивным трансформациям диалогической теории и, соответственно, диалогизации жизни человека и его окружения.

Именно периферия содержит в себе обобщенные образы, элементы феноменальной сферы парадигмы, играющие в конкретных ситуациях часто более важную роль, чем абстрактные идеи. В то же время для чувственной составляющей парадигмы свойственна определенная нечеткость, преодолеваемая посредством организующей силы рациональности. К примеру, в сфере представлений образы Другого контекстуальны, крайне разнообразны и неоднозначно складываются в индивидуально обобщаемые типы, что

существенно корректируется в интерсубъективном согласовании рационального понимания Другого. В человеческом опыте невозможно найти случай совершенно чистой чувственности, поскольку всякое ее проявление культивировано тем или иным типом рационализированного воспитания, который содержит среди прочего и основы диалогии.

Это касается также и феноменального обнаружения Я и самого диалога как существенных компонентов диалогической парадигмы. Я воспринимаю себя как Я и диалог во включенности в него на основе того, как рационально постигаю категории, конституирующие эти восприятия, к тому же в их неразрывной взаимосвязи и отношении к понятию Другого. Выделение Я, Другого и диалога как некоторых автономных образов – результат диалогически некорректного абстрагирования, свойственного классической философской мысли. Но все же этот взгляд не обязательно является единственной приемлемой диалогической их концептуализацией, диалогическая теория развивается за счет конкуренции разных концепций.

Говоря конкретнее, то, что в одних случаях восприятия Другого ведущим представлением оказывается образ авторитета (мудреца или лидера), в других – партнера или соперника, а в третьих – последователя или подчиненного суть отражение преобладающей концептуализации Другого, непосредственно связанной с теоретизацией Я и диалога. Диалогизм тяготеет к идеализации такого типа взаимодействия, где Я и Другой, выступая партнерами, менялись бы ролями авторитета и последователя, однако также в ряде случаев принимали бы на себя функции критика или соперника. Диалогическая реальность динамична и подразумевает многообразие ролей, соответственно, и диалогическое мышление не может ограничиваться лишь узким набором образов и понятий.

Всякое восприятие в целом изменчиво настолько, насколько оно ориентировано на жизненный контекст, в чем – мера психологической адаптивности. Человеческому существованию свойственна направленность на преобразование реальности, что подразумевает рациональное целеполагание при некотором устойчивом понимании действительности. В частности, стереотипы и предрассудки в этом смысле продуктивны, причем не только как некоторая герменевтическая основа и условие экономности познавательных усилий, они еще и образуют устойчивый фундамент планирования преобразования мира. Такие наборы рационализированных предрассудков и стереотипов есть и у диалогизма, что позволяет ему как учреждать диалогическую чувственность, так и рассчитывать на диалогическое преобразование действительности. Соответственно, они – не только элемент диалогической традиции, но и начало диалогической культуры как в духовном, так и в материальном ее измерениях.

Диалогическая рациональность базируется на совокупности понятий, организуемых категориями «Я», «Другой» и «диалог», которые тут рассматриваются как фундаментальные (в отличие от их трактовки в формальной логике, предполагающей их подчиненность аристотелевским

категориям). В последней «Я» и «Другой» предстают случаями «субстанции», а «диалог» – «отношения». В кантовской концепции категорий общение понимается как взаимодействие между действующим и подвергающимся действием, представая видом отношения, соподчиненным с «присущностью» – «самостоятельным существованием» и «причинностью» – «зависимостью» [53, с. 173], а «Я» и «Другой» в последующей традиции конкретизируются как разновидности «субъекта». В отличие от этого в диалогизме «Я», «Другой» и «диалог» – предельные категории, они не могут быть обобщены без существенных смысловых потерь. Этот взгляд не вполне соответствует принятым формам организации большинства современных дискурсов или традиционно предписываемым на этот счет структурам языка. Из этого нельзя заключать о принципиальной ложности диалогизма в той мере, в какой в нем утверждается не лингвистический, а диалогический поворот. Диалогизм подразумевает фундаментальную зависимость языковых структур от диалогических реалий, и, следовательно, возможность позитивного их преобразования вследствие развития постижения диалога.

Если рассматривать категории более конкретно, «Я» и «Другой» не сводимы ни к «субъекту», ни к «субстанции», ни к какому-либо иному обобщающему и тем объективирующему концепту. Это особенно очевидно, если попытаться определить их специфические видовые признаки в рамках родового понятия. К тому же утверждение некоего понятия в качестве родового подразумевало бы принятие такой онтологии, которая бы плохо согласовывалась с диалогизмом. И даже если ограничиться на этот счет лишь избегающими фундаментальности простыми языковыми играми (типа тех, в которых «“Я” – человек, который говорит “я”», а «“Ты” – человек, которому говорят “ты”»), остался бы вопрос потери действительного смысла этих концептов. Я и Другой – не унифицированные разновидности, а категориально выражаемые уникальные экзистенции, принимающие в некоторых аспектах значения субъектов (источники мышления и активности), личностей (индивидуальные психофизические социокультурные существа) или элементов познавательной или дискурсивной структуры. Признание баланса Я и Другого в диалоге – никак не достаточное основание для идентификации их как элементов тотальности. Я и Другой различно феноменально обнаруживаются и рационализируются в концепты, а потому их нельзя обобщать в качестве разновидностей некоторого родового понятия.

Дополнительно содержательно характеризуя **катеґорию «Я»**, следует отметить ее центральный статус не только в диалогической парадигме, но и во многих теоретических разработках классической и неклассической философии, а также и в разнообразных языковых играх большого числа естественных и искусственных языков. В философии и гуманитарных науках категория «Я» до настоящего времени конкретизируется посредством понятий Эго, разума, сознания, субъекта, индивидуальности, личности, души, психики и т.п. В ряде случаев категория «Я» в полной мере абсолютизируется (субъективный идеализм, солипсизм), вбирая в себя все возможные

альтернативы («не-Я» или «Оно» как элемент «Я»), но даже и вне такой крайности она играет фундаментальное значение как в рационалистической, так и в иррационалистической традициях, в различной степени выражая идею самостоятельности (свободы, субъектности, монадичности). Эта декларация центрального статуса категории «Я» нередко интересно сочетается с признанием неуловимости ее содержания. Если исходить из принятого в символическом интеракционизме Джорджа Герберта Мида различия «Я» («I», движущее начало личности) и «Меня» («Me», образы самосознания), то всякое отнесение категории «Я» к образу себя некорректно, поскольку последний описывается понятием «Меня». С другой стороны, понятие «Я» значимо лишь в этой символической конструкции. «Я» используется лишь в связке с «Меня» таким образом, что «Я» лишается своего содержания, становясь тем самым пустой формой или указанием отсутствия.

Эта формально-негативистская трактовка понятия «Я» сформировалась задолго до европейской философии. Уже в древних культурах Востока манифестировались концепции, по которым за понятием «Я» и связанным с ними представлениями стоит нечто совершенно иное или вовсе ничего не стоит. Так в ведической традиции считалось, что за «покрывалом» слов и образов, принимаемых как личная душа и самость (как, собственно, и всех остальных имен и представлений), стоит неадекватно выражаемое ими космическое духовное начало. Буддизм же считает, что за «Я» и его образами вовсе ничего нет. Отчасти наследующий дух буддизма постмодернизм выражает эту идею декларациями «Я есть Другой» и «Я – ничто».

Но сегодня более влиятельна другая редакция этой идеи – позитивистский номинализм. В позитивизме «Я» – знак без особого содержания, не имя, а местоимение. «Я» отсылает не к реальности, а к другим именам, выражающим понятия, которые могут как отражать реальность, так и быть пустыми. Содержание ситуативно, и даже семантические конфигурации «Я» лишь в слабой мере подлежат обобщенным характеристикам. Чаще всего они зависят от использования «Я» в конкретных языковых играх или дискурсивных событиях, подлежащих ситуационному анализу. В пределе позитивистский номинализм выливается в идею, что «Я» – не что иное, как полезная фикция для сигнификации некоторых явлений, природа которых не именуема другими понятиями. Поскольку тогда употребление этого знака определяется лишь его практической выгодностью, вполне допустимо говорить о «Я» любого информационного устройства или программы, сообщения которых содержат описание своего состояния.

В противовес этим трактовкам диалогическая парадигма подразумевает, что «Я» – категория, организующая единство понятий о самосознании уникального личного существования в его взаимодействии с Другим. Причем, как и другие категории, она никогда не является «чистой» от содержания, но всегда значима через ее экзистенциальный смысл. Франц Розенцвейг писал: «Самим актом спрашивания о “Ты” ... даже если “Ты” не откликается, “Я” зовет и выражает себя как “Я”» [цит. по: 134, с. 183]. В случаях искажения

диалога неадекватные значения придаются и концепту «Я», в частности, это касается вышеописанных случаев негации его содержания. Когда диалог искажается в конфликт, категория «Я» универсализируется, поглощая собой все вообще (как это свойственно всякому солипсическому дискурсу). Если же взаимодействие искажается в зависимость от абсолютизированного Другого (в том числе и идеализированного как некоторая тотальная интеллектуальная система), «Я» становится пустым или даже отчужденным («Я» – самообозначение Другого) знаком. Но в подлинном диалоге понятие «Я» содержательно и взаимодополнительно с «Ты», хотя и нерасторжимо с конкретным дискурсом его участника. Обобщения концептов «Я» и «Ты» возможны лишь поскольку они способствуют лучшей их диалогической вовлеченности в дискурс конкретного участника диалога.

Такое понимание «Я» не позволяет отождествить его с теми понятиями, которые в различных направлениях философии и гуманитаристики представляются ему равнозначными. В частности, «Я» обозначает не сознание, но то, у чего есть сознание, как и бессознательное, причем они есть и у того, кто обозначается как «Другой». «Я» не характеризует индивидуальность, но характеризуется индивидуальностью, точно так же как своя индивидуальность отличает и Другого. «Я» не называет личность, но понятие «личности» называет важную составляющую того, что именуется «Я». И то же – с соотношением понятий «Я» и «субъект», второе характеризует первое, также соотносясь и с категорией «Другого». Этот ряд можно продолжать вплоть до таких понятий, как «участник диалога» и «сторона взаимоотношения», они также характеризуют разные аспекты «Я» и «Другого», а не являются их синонимами или обобщениями.

Сказанное о категории «Другой» в связи с «Я» нуждается в уточнениях, поскольку каждый из этих концептов нередуцируемо специфичен. Концепт «Другой» (или «Ты») в философском и научном дискурсе активно употребляется с XX в., однако некоторые связанные с ним концептуализации можно найти и ранее. Одна из важнейших причин интереса к Другому в современном мире – кризис прежних представлений об уникальности человека. До XIX в. человеческое своеобразие обосновывалась его родством со сверхъестественным (логосом, эйдосами, богами или Богом). Неклассическая философия ниспровергла метафизику сверхъестественного, пытаясь объяснить человеческое существование естественными законами. Несмотря на то, что в полной мере этот неклассический проект так и не был осуществлен, реализованного оказалось вполне достаточно, чтобы объективировать фундаментальные представления о человеке.

Опредмечивание человека казалась просто проявлением научной честности, но практические его следствия оказались крайне деструктивными. Идея естественной природы человека стала удобным обоснованием массового унижения и уничтожения людей. Если человек – просто более совершенное животное, то к нему вполне приложимы слегка доработанные животноводческие технологии: людей можно селективно разводить, рационально кормить, содержать и использовать, кастрировать и усыплять. В их

отношении всегда возможны и такие практики, как охота, эксперименты, включая нечеловеческие пытки, а также полное истребление определенных групп и даже родов. Евгеника недолго оставалась чисто теоретической возможностью. XX в. ознаменовался невиданными масштабами внедрения «человеководства» в общественную жизнь.

Величайшие злодеяния, проистекающие из объективации человека, потребовали переосмысления уникальности человека, но уже более конкретно – применительно к окружающим людям. Обосновать, что Другой – не только объект, стало фундаментальной задачей предостережения от тотальной дегуманизации. Проблема Другого – также и вопрос, как нужно воспринимать окружающих людей, чтобы Освенцим не повторился. И, учитывая такие явления, как геноцид в Руанде, этот вопрос нельзя считать окончательно решенным. Проблема Другого должна вновь и вновь остро осознаваться, т.е. именно отчетливость ее осмысления дает единственную эффективную прививку от дегуманизации мировоззрения, ведущей к гуманитарным катастрофам. Особенно актуальна эта проблема сегодня, когда все большего резонанса достигают новая объективация образа человека и сращивающиеся с ней идеи, родственные обосновывающим репрессии и геноциды XX века.

Вопрос о Другом – составной, поскольку, с одной стороны, он подобен мне, будучи, с другой стороны, оригинален, причем часть его подобия своеобразна, так же как часть его уникальности – аналог моей. Увидеть другого человека как чужого или своего – древние способы восприятия. Специфика современной постановки вопроса о Другом – признание в чужом своего и в своем чужого, и это в сущности стирает принципиальное различие «своих» и «чужих». Кроме того, признать Другого – значит не просто увидеть его как чужого и одновременно своего, но и согласиться с правом Другого быть таковым. Эта свобода Другого всегда уже имеет место – Другой всегда своеобразен и подобен мне, вопрос лишь в том, как создается и принимается это. Диалектическое понимание и признание Другого достигает подлинности в конкретном взаимодействии с ним. А это кажется слишком сложным и непрактичным, потому современность колеблется между искушениями возврата к делению на своих и чужих или возрождения идеи унифицированности всех людей.

Представляется, что в сравнении с опасностями, коренящимися в разделении на своих и чужих, выигрывает простая и кажущаяся позитивной идея единообразия и равноценности всех людей. Она непосредственно связана с декларациями справедливости, незыблемых и универсальных прав человека, с критикой бесчеловечного обращения к любому виду людей, поскольку считается, что ни пол, ни возраст, ни расовые или этнические особенности, ни культура или особые мысли, ни даже физическая или психическая болезнь не могут обосновывать отказ в признании человеческого статуса и достоинства любого человека. Однако гуманистичность этих деклараций часто резко контрастировала с тем, как в связи с ними преобразовывалась общественная жизнь.

Просвещенческий образ универсального человека влиял практически на человеческое существование даже деструктивно. Во-первых, такое представление о человеке легко срастается с вышеописанной объективацией человека, во-вторых, оно не менее просто позволяет реактивировать разделение на «своих» и «чужих». То, что это разделение возобновляется в эпоху Просвещения, хорошо видно уже на противопоставлении себя просветителями сторонникам традиций, а также в активной захватнической политике просвещенных глав государств. И это – не просто проявления инерции практики, но свидетельства нового идейного синтеза. Просвещение учит, что все люди одинаковы, в частности в том, что у каждого человека – особые «свои» и «чужие». Любить одних и бороться с другими считается нормальным естественным человеческим поведением. А эта «нормальность» выступает важнейшим фундаментом деструктивных практик последующей истории вплоть до современности.

Прототипом современной альтернативы разделению «своих» и «чужих» и идее унифицирования людей выступило представление о «Другом Я». Оно восходит к большому объему культурных феноменов от различных прокламаций «золотого правила» нравственности до замены имен на средневековых надгробиях надписью «Ессе homo». Важнейшей вехой был институт делегирования властных полномочий, которому мы и обязаны самим названием «Alter ego». Впоследствии под влиянием литературы образ «Другого Я» стал компонентом признания максимального внутреннего подобия персонажа автору или вообще другого человека Я, а психотерапия способствовала тому, что так стала обозначаться альтернативная личность человека, обнаруживаемая при психическом расстройстве. Несмотря на различие трактовок «Другого Я», общее в них – акцент на ином фокусе субъективности, чем исходный («трансцендентальный субъект»), даже если этот фокус – лишь воображаемый. «Другое Я» раскрывает прежде всего подобие чуждого мне, в то же время намечая разными путями и чуждость собственного. Постепенно образ «Другого Я» обретает пару с идеей, что «Я – это Другой». В этой паре постепенно меняется баланс: если ранее считалось, что мое представление о себе – основание моего восприятия Другого как Я, то теперь предполагается, что представления Других обо мне – исток моего самосознания. Но поскольку Другие воспринимаются мной как образы (в том числе как образ «обобщенного Другого» у Дж. Мида), фактически свой «образ Я» я обнаруживаю в представлении о Другом, каким он показывает мне свое впечатление обо мне. Прототип этой сложной процедуры – опознание своего отражения в зеркале, но Другой – не просто зеркало, Другой – сознающее себя существо, познающее меня как себя, и через это открывающее меня мне.

Вся сложность этих представлений вылилась в то, что концепт «Другой» стал активно использоваться и обсуждаться в философии и гуманитаристике XX в. Постепенно сформировались несколько различных трактовок «Другого», среди которых, условно можно особо выделить *диалогический*, *феноменологический* и *семиотический* подходы. В собственно диалогической

интерпретации (М. Бубер, Ф. Розенцвейг, О. Розеншток-Хюсси) «Другой» рассматривается как преобразование используемой непосредственно в диалоге и потому более адекватной категории (или «основного слова») «Ты». Диалогисты зачастую высказывались против этого преобразования, подразумевающего описание «мира отношения» в терминах «мира опыта». Но сложившиеся нормы философствования и преследуемая диалогистами цель (диалогизировать не только частную, но и общественную жизнь) заставили их сначала использовать концепт «Ты» в аналогичном значении (это создало почву для парадоксальности некоторых высказываний, например, «этот человек не Он или Она... Но он есть Ты» [20, с. 19]), а затем частое употребление понятия «Другой» в философии и гуманитаристике привело к тому, что постепенно диалогисты стали более лояльны к нему как аналогу «Ты». В современном диалогизме концепт «Другой» перенимает существенные значения «Ты» – уникальность, первичность и подлинность, необъективируемость и неотчуждаемость от диалога.

В феноменологической трактовке Другой – трансцендентальный и экзистенциальный феномен чуждого. Трансцендентальная феноменология Э. Гуссерля придает Другому характер вторичного феномена, конституируемого на основе первичных при гипотетической самообъективации, в том числе с целью преодоления солипсизма и достижения intersубъективности. Экзистенциальная феноменология М. Хайдеггера придает Другому характер первичного феномена моего существования, открываемого в модусе события преимущественно как множественного и обезличенного (Man) противника и истока неподлинности моего существования. Но это не значит, что Другой всегда остается таковым, напротив, обретение подлинности существования подразумевает особое событие с Другим, когда он понимается как трансцендентный (самобытный – и тем не просто феноменальный) и предоставляется его собственной заботе, но при этом осуществляется обмен с ним бытийными возможностями в общении и в традиции.

В последующей феноменологии большое значение приобрел опыт экзистенциальной аналитики Другого Ж.-П. Сартра, наиболее полно развернутый в «Бытии и ничто». Традиционно квинтэссенция сартровского видения Другого небезосновательно описывается высказыванием одного из героев его пьес – «Ад – это другие». Ее также можно выразить словами «и жить с другими невозможно, и жить без них никак нельзя». Появление Другого закрывает для меня возможность самостоятельности, не давая при этом ничего, кроме все новых иллюзий самореализации в отношении с ним. Отношение с Другим – диалектический конфликт, в котором нельзя выиграть и которого нельзя избежать. «Конфликт есть первоначальный смысл бытия-для-другого» [133, с. 379], который никогда полностью не преодолевается, но снова и снова воспроизводится в разных проектах отношений с ним. Открывая Другого как феномен чуждого взгляда и свободы, я приковываю себя к своему объективному выражению. Но поскольку при этом ни я полностью не теряю своей субъективности, ни Другой – своей объектности,

то отношение с ним уподобляется странному танцу, в котором партнеры все время меняются ролями и одни роли меняются другими. Появление Третьего объективирует и обобщает Я и Другого как эквивалентных и солидарных в единстве феномена «Они», сознаваемого Я и Другим как «Мы». Это создает иллюзию самореализации в единстве с Другим, проект, также обреченный на неудачу, как и прочие проекты бытия-для-Другого.

Противостоять трагизации опыта Другого в дальнейшей феноменологии позволил синтез с диалогической трактовкой Другого, наиболее продуктивным проектом которой стала концепция «Лица Другого» Э. Левинаса. Другой действительно обнаруживается лишь в прямом обращении лицом-к-лицу (близости) с ним, а не из рефлексии бытия (поскольку он – не просто сущий). Лицо Другого нельзя свести к феномену (объективировать) и обобщить (тотализировать). Этим формам обезличивания Другого Левинас противопоставляет ответственность перед ним, подразумевающую самоограничение в восприятии Лица Другого. Отказ от такой подмены – принятие на себя ответственности перед Другим, самоограничений Я. Чтобы встретить Другого, нужно раскрыть место для него в своем существовании. Левинас пишет: «Отношение с Другим ставит меня под вопрос, освобождает от меня самого и не перестает опустошать, раскрывая во мне все новые ресурсы» [60, с. 617]. Правда, следует понимать, что Другой далеко не всегда слаб и незащищен, как это представляет Левинас. Другой – не только вдова или сирота, это также и насильник, захватчик, враг. Другой встречается не только в диалоге, но и в конфликте. Но это, конечно, не значит ни того, что настоящая природа Другого проявляется в конфликте, ни того, что сущность Другого равно проявляется в конфликте и в диалоге. Диалог – подлинное проявление Другого. Именно в диалоге Другой – это Ты. Тем не менее нередко, чтобы найти Другого в диалоге, нужно выстоять в конфликте с ним. И даже в подлинном диалоге, поскольку «присутствие лика означает безоговорочный приказ, повеление, которым полагается конец принадлежности сознания самому себе» [Там же, с. 620]. В пику Левинасу нужно признать необходимость утверждения самостоятельности, вне которой я полностью подчинен Другому. Но все же, несмотря на эту и некоторые другие сложности левинасовской концепции, она все же до сих пор остается наиболее продуктивной программой феноменологии Другого.

Еще одна влиятельная трактовка Другого развивается структуралистски ориентированной философией и гуманитаристикой. Семиотическая трактовка Другого представляет его как символическую инстанцию порождения или преобразования значений, например, такую, как делезовское «выражение возможного мира в перцептивном поле» [31, с. 25]. Более частыми конкретными формами такого проявления Другого предстают Автор(итет) или Гарант символического порядка, предполагаемый адресат или персонаж текста (если этому действующему лицу придается некоторая семиотическая самостоятельность, дается «голос»). В зависимости от контекста эти формы могут далее конкретизироваться и уточняться в опреде-

ленные статусы и индивидуальные образы (например, распространенные виды – «Сверх-Я» как «фигура Отца» в психоаналитическом структурализме и как «Большой брат» в культурологии, а также «двойник» или «модель-соперник» в психологии, «соавтор» в лингвистике, «друг» в этике и т.п.).

Семиотическая интерпретация различным образом разрабатывается герменевтикой (сосредоточенной на понимании выражаемого этой инстанцией реального существования), структурализмом (концентрирующимся на том, как деперсонализированный Другой предопределяет порядок семиотических структур) и постструктурализмом (дополняющим структурализм анализом изобретения и устранения Другого в конкретных дискурсивных процессах). «Смерть Другого» в структурализме и постструктурализме (полное сведение его к символической форме, лишенной всякого действительного содержания) – не просто красивая декларация, это важный методологический элемент подхода. Но несмотря на то, что в ряде случаев эта идеализация ведет к важным теоретическим результатам, ее последовательное утверждение потенциально опасно как обосновывающее дегуманизацию сознания и знания. Герменевтическая же направленность семиотической трактовки Другого хорошо согласуется с диалогизмом, позволяя выстроить некоторую *синтетическую концепцию*.

Поскольку здесь основой синтеза выступает диалогизм, Другой предстает как обнаруживаемое в сосуществовании реальное своеобразное существование, особым образом переживаемое и осмысливаемое символически. Фактически это предполагает разделение реального, феноменального и символического аспектов Другого, однако, эту структуру следует понимать иначе, чем это принято у Жака Лакана. Лакан и его последователи используют эти понятия, как и связанные с ними концепты другого и Другого, чтобы показать конструкцию дискурса так, как он открывается в психоанализе. В распространенной интерпретации лаканизма реальное – недостижимый источник симптома, представляющего собой смещение значения символического (адресованное Другому), порождающего воображаемые образы себя (как другого). Все, что дано – структуры, рождающие иллюзии людей и ориентированные на инстанцию упорядочивающего Абсолюта. Этот вычурный вариант субъективного идеализма, или радикального монологизма, безусловно, удивителен прежде всего потому, что создан для психоаналитической практики, которая в принципе должна быть хотя бы в минимальной степени диалогичной. Во всяком случае, для диалогизма такая трактовка этих понятий не приемлема.

В диалогизме Другой реален, но эту реальность нельзя свести ни к ее явлению, ни к совершенно трансцендентному. Признание реальности Другого подразумевает как некоторую метафизическую позицию, так и внимательность к опыту. Ограничение реальности Другого его опытной данностью, предполагающее отсутствие всякого его самостоятельного существования, – его объективация. Если для Другого «быть – значит быть воспринимаемым», то он лишен человеческой сути. Лицо Другого без прозреваемого через него

существования Другого – лишь портрет. В диалоге Другой, выступающий как Ты для меня, конечно, не может быть заменен никаким моим образом, но при этом нельзя и постичь его вне образа, как невозможно и свести этот образ к лишь создаваемому мной или самим Другим. Феноменальность Другого обретается в реальном взаимодействии с ним, что неоднозначно синтезирует имманентное и трансцендентное, актуальное и потенциальное, подобное и уникальное. Лицо Другого – феноменальное выражение того, как существование Другого реально изменяет мое существование в сосуществовании. В Лице Другого создаваемый им образ его существования тесно переплетается с моим представлением о нем.

Другой – это «Другое Я», но не просто, ведь иначе его адекватно можно было бы постичь просто через вариацию образов самого себя. Тогда бы и признание его существования предполагало бы наложение на него обязанности соответствовать логическим и этическим рамкам, аналогичным тем, что я полагаю самому себе. Действительно, отчасти такое отнесение к Другому форм, выработанных мной для себя, необходимо для диалога. Но признание Другого как такового – еще и ограничение своих претензий к нему как в плане формирования его образа, так и в реальном воздействии на него. Но такое самоограничение вне реального диалога может обернуться закрытием Другого. В диалоге же самоограничение дает Другому право проявляться в своеобразии, причем даже не только самому определять организацию собственного мышления и нравственности, но также и задавать логическую и моральную организацию всего диалога.

Но, конечно, представление о чистом Другом-в-себе, о некоторой совершенно скрытой самостоятельной сути Другого – не более, чем пустой фантазм. Своеобразие существования Другого постоянно открывается во взаимоотношении с ним, всегда и во всем, но никогда полностью. Как говорил Левинас, «Лицо одновременно открывает и скрывает Другого» [59, с. 79]. Более того, Лицо Другого являет скрытое, причем не только как случайно выданное, но и как преднамеренно утаиваемое. В Лице Другого выражается всегда больше, чем можно распознать в конкретный момент, но и диалог с Другим не сиюминутен, хоть он так часто и мыслится для упрощения. Лицо Другого – проявление трансцендентного и одновременно превосходение феноменального.

Феноменальность Другого не чиста и в отношении символического. Лицо Другого не просто переживается, оно еще и «рисует» и «читается», будучи знаковым пространством. На Лице Другого все время обнаруживаются начертания символического, «письмена», наносимые им самим, мною и кем-то Третьим, причем как сознательно, так и бессознательно. И, конечно, эти «письмена» на Лице Другого – не только макияж, тату или клеймо, наиболее примитивные их примеры, и даже не только мимические морщины, закрепляющие повседневность выражений, а также сами эти типовые выражения. Существуют и весьма уникальные, размытые и трудно уловимые конфигурации выражений, значение которых нередко становится понятным

лишь впоследствии. Каждый такой знак диалогичен. Знак не может быть реально экспроприрован лишь одним субъектом, ни мной, ни тем более Другим или Третьим. Даже макияж являет предчувствие Другим диалога, и даже клеймо отражает ожидание переживаний его Другим. Но маска соблазнителя и гримаса жертвы, конечно, не могут признаваться и тенями подлинной диалогической символизации Лица Другого.

Настоящее означивание Лица Другого диалогично вследствие взаимной семиотической ответственности Я и Другого. И эта ответственность не целиком ситуативна, то есть выражает не только определенное состояние взаимодействия, но и всю его длительность, учитывая как предшествующие основания означивания, так и возможные последующие его резонансы. Диалогическая символизация Лица Другого также учитывает и динамичность взаимоотношения между мной и Другим, отторгающую иллюзии всякого семиотического постоянства. Абсолютно застывшее выражение – лишь у посмертной маски, но не у Лица Другого. Осознание этого вряд ли заставит полностью отказаться от жажды установления устойчивых выражений Лица Другого. Очень уж много различных оснований способствует этой жажде как у меня, так и у самого Другого. Но учет деструктивности следствий этой жажды, по крайней мере, способен ограничить ее, сделав ее до известной степени диалогически адекватной. Подлинная символизация Лица Другого предполагает динамический баланс его означивания, достигаемый в близком взаимоотношении. Издалека Лицо Другого превращается в личину или размытое пятно.

Символическое измерение Другого имеет отношение не только к феноменальности, хотя именно по отношению к ней оно разворачивается по-настоящему. В семиотической традиции Другой – источник символизации Я, формирования мышления и организации практики. Действительно, изначально именно Другой дает мне слово и учит меня превращать движения в действия. Другой проявляется не просто в образе иного фокуса переживаний, но и в понятии о некоторой позиции символизации, конституирование которого сопряжено с форматированием собственной символической позиции, причем не просто в смысле аналогии. Признание символической позиции Другого предполагает принятие связанной с ней позиции мной самим. Моя позиция первоначально полностью зависима в символическом измерении от позиции Другого, и только в результате длительного взаимодействия с ним возможно достижение равновесия.

То, что неверно видеть целью взаимодействия с Другим символическую победу над ним, в рамках которой я утверждаю свою точку зрения как безусловно авторитетную, связано с тем, что Другой – не только исток моей мысли. Другой всегда сохраняет важность как необходимое начало символизации взаимодействия со мной. Полностью подчиняться мыслям Другого или полностью подчинять себе мышление Другого – равно неверные символизации диалога. Истина обретается в диалоге, когда достигается действительное сомыслие, а не просто воспроизведение мыслей одного

другим. Именно необходимость диалогического баланса – единственное ограничение притязаний Другого на символизацию диалога, что, конечно, также ограничивает и мои притязания.

Категория диалога в общем уже объемно охарактеризована выше в связи с рассмотрением категорий «Я» и «Другой», а также с учетом приведенного выше анализа адекватных диалогизму определений его понятия. Однако все же есть несколько важных аспектов, которые здесь следует отметить, прежде всего это касается его категориального статуса. Ранее уже подвергнуты сомнению логико-лингвистическая редукция диалога к мысли и речи, а также социально-коммуникативная – к информационному обмену и формированию общности. Но нужно еще и сказать, почему не следует из экзистенциально-феноменологического определения делать вывод о подчиненности концепта диалога родовому понятию «экзистенциальное взаимодействие» (или более общим «взаимодействие» или «отношение»).

В диалогизме считается, что диалог – не просто вид экзистенциального взаимодействия, а его действительная форма, которой противостоят лишь искажения, которые не являются его разновидностями. Например, насилие, хотя оно и осуществляется между мной и Другим, не является экзистенциальным взаимодействием. Случаем этого взаимодействия предстает любовь, будучи модусом диалога. То же касается и выделения в качестве родовых понятий «взаимодействие» и «отношение»; так мыслиться может в подлинном смысле лишь экзистенциальное взаимодействие в диалоге. Именно это подразумевается формулой «диалог – истина всякого отношения/взаимодействия», только наличие иллюзорных форм способствует умножению данных терминов, однако вместе с тем следует учитывать, что в ряде случаев некоторые понятия (такие как «отношение» или «действие») могут также обозначать более частные реалии, например, элементы диалога.

В центральном диалогическом произведении «Я и Ты» Мартина Бубера ясно артикулируется это придание категориального статуса концепту диалога (именуемому в нем отношением): «Есть три сферы, в которых строится мир отношения. Первая: жизнь с природой. Здесь отношение колеблется во мраке, не достигая уровня речи. Творения движутся перед нами, но не могут подойти, и наше Ты, обращенное к ним, застывает на пороге речи. Вторая: жизнь с людьми. Здесь отношение открыто и оно оформлено в речи. Мы можем давать и принимать Ты. Третья: жизнь с духовными сущностями. Здесь отношение окутано облаком, но открывает себя, оно не обладает речью, однако порождает ее. Мы не слышим Ты и все же чувствуем, что нас окликнули, мы отвечаем, создавая, думая, действуя; всем своим существом мы говорим основное слово, не умея молвить Ты устами» [20, с. 18]. Диалог действительно наиболее явен в межличностном общении между людьми, но не исчерпывается им, а подспудно пронизывает отношения с природными существами и духовными сущностями. Эта скрытость может склонять к скептическому отрицанию диалогичности этих сфер, но догматическое утверждение этого вывода столь же не соответствует требованиям фило-

софской обоснованности, как и безоглядное принятие диалогической метафизики. Подлинно философская позиция подразумевает трезвое развитие диалогической метафизики одновременно с диалогической ее критикой, включающей даже скепсис (причем критика эта не может сводиться к самокритике, будучи реальным включением Другого).

Некоторые особенности категории диалога проясняются при его сопоставлении с теми понятиями, которые мыслятся как противоречащие ему. О понятии монолога сказано выше, здесь лишь стоит вспомнить общий вывод: *м о н о л о г* – не отдельное противостоящее диалогу явление, а его подструктура. Монолог адекватен, когда он диалогически направлен (в частности, когда он обеспечивает самоутверждение его участников, необходимое для сбалансированности взаимодействия), и лишь если он утверждается как самоценный, он разрушает диалог и в этом смысле ему противостоит.

Другой концепт, часто противопоставляемый понятию «диалог» – понятие конфликта, в диалогизме трактуется отчасти сходно с понятием монолога. Конфликт, приводящий к подчинению или истреблению одного из его участников, – особая форма не взаимодействия, а его разрушения. С другой стороны, конфликт как внутренний аспект необходимо присущ диалогу не в меньшей мере, чем согласие или конгениальность. Конфликт придает динамику диалогу, тогда как согласие не позволяет ему распасться. Диалог сбывается в динамике согласования/рассогласования.

Такая особенность диалога удачно укладывается в схемы диалектики. Это и понятно, поскольку современная диалектика возникла из спекулятивного переосмысления диалогического опыта (в том числе мышления, организованного как внутренний диалог). Однако категории и принципы диалектики должны применяться для описания диалога с осторожностью. Это вытекает из того, что в гегелевской и гегельянской диалектике доминирует идея единства над различием (с этим связаны декларации идеалистического и материалистического монизма). В диалогизме такое «снятие» или подчинение конфликта единству – ложный способ выявления смысла диалога. Диалог – не путь к единству, а самоценное осуществление его в динамическом балансе с различием. Диалог свершается единением различного и различием единого. Только избегающая как содержательной, так и формальной однозначности диалектика может быть действительно диалогически приемлема.

В общем плане категория диалога – наиболее значимая в диалогической парадигме, предопределяющая значение других категорий и понятий, их применение в суждениях и умозаключениях, а через диалогическую рациональность – и диалогическую чувственность. При этом концепт «диалог» выражается различными именами, определенные коннотации которых могут выступать не вполне адекватными для общего содержания этого понятия. Это касается понятия «коммуникация», специфика которого по отношению к концепту диалога описана в п. 2 настоящего раздела. Здесь необходимо обратить на него внимание еще раз, так как понятие «коммуникации» – центральное для современной альтернативы диалогической парадигмы.

Диалогическая и коммуникативная парадигмы находятся в сложном соотношении, будучи во многом родственными, но также и конкурирующими (в некотором смысле их соперничество продолжает противостояние программ спецификации и математизации гуманитаристики, представленные ранее в виде психологизма (или историцизма) и социологизма). Коммуникативная парадигма – универсальная модель анализа всех объектов мира как пространства информационных обменов. Она сегодня приобрела главенствующую роль в определении путей развития как метатеоретических оснований науки, так и повседневного мировоззрения, в том числе и в связи с быстрым совершенствованием информационных технологий и ростом их влияния на практики человеческого общения.

Изначально имена «диалог» и «коммуникация» были фактически тождественными, указывая на практически одно и то же понятие. Но в ходе активного использования в кибернетике, теории информации, логистике, семиотике, социологии и других науках понятие коммуникации приобрело иной смысл. Коммуникация стала трактоваться как процесс или система передачи информации с эффектами трансформации сигнала и управления его получателем. По мере универсализации понятия коммуникации начали формироваться основы коммуникативной парадигмы, в свете которой диалог приобрел значение коммуникации между людьми, подразумевающей выражение в речи и обратную связь. В некоторой части коммуникативной парадигмы оказалась даже возможной особая частичная диалогизация, поскольку взаимодействия групп, отношения человека с компьютером и даже взаимосвязь некоторых созданных человеком информационных систем начинают именоваться «диалогом», что влияет и на особенности представлений о них.

Но такая коммуникативная диалогизация, однако, не адекватна духу самого диалогизма. Диалогизм предполагает не сведение всякого отношения к диалогу, а обнаружение диалогического начала как подлинной сущности отношений. Различие – в статусе того, что в диалогизме признается искаженными формами связей. Диалогизация в коммуникативной парадигме означает, что то или иное отношение приобретает некоторые формальные особенности диалога. Например, когда в информационной системе есть симуляция личности, например, в программах типа «виртуальный собеседник» («чат бот»), взаимодействие с ней коммуникативистика вполне может рассматривать как особый вид диалога, тогда как диалогизм – нет. Это не значит, что диалогизм – принципиально против такого рода технических нововведений. Диалогизм видит тут отношение между пользователем и разработчиком программы (в случае коллективного авторства – сетевую диалогическую ситуацию). Диалог никогда не только сообщение, но – реальное сосуществование, экзистенциальное взаимодействие в его событийной полноте.

Важнейший пункт несоответствия диалогической и коммуникативной парадигм обнаруживается в представлениях о статусе наблюдателя. Коммуникативная парадигма в общем воспроизводит классический образ «обособленного наблюдателя», тогда как диалогизм предполагает «эффект

наблюдателя» в значении, родственном физическому. Идея «обособленного наблюдателя» подразумевает, что он видит познаваемый предмет таким, каким тот есть на самом деле (совершенство наблюдения) и даже при экспериментальном влиянии на него выявляет внутренне присущие ему черты самого предмета (совершенство эксперимента). Иными словами, в коммуникативной парадигме утверждается адекватность выражения объективности исследуемой реальности в результатах исследования.

В диалогической парадигме, напротив, считается, что исследователь всегда влияет на результаты познания, что обязательно должно учитываться в их изложении. Подлинное исследование – включенное, учитывающее влияние наблюдателя на познаваемый предмет, исключенное же наблюдение – лишь связанная с включенным идеализация, продуктивная в той мере, в какой она позволяет его скорректировать. Постичь суть диалога можно только в нем самом, опосредованное же ее познание – не более чем уяснение формальных условий ее постижения. Фактически в вопросе о статусе наблюдателя проявляется особенности осмысления категории «Я» в описываемых парадигмах.

Но также в нем есть основания и различия в них концептуализации Другого. Другой в коммуникативистике объективируется как источник или получатель сообщения (а в наиболее радикальных случаях – как само сообщение) или же особым образом субъективируется как подструктура сознания, восприятия или означивания «Я». Коммуникативная парадигма представляет Другого функцией, а не реальностью; он не самоценен, а имеет значение лишь как элемент кодирования или декодирования моих сообщений. Разумеется, в диалогизме такой подход неприемлем: Другой – существование, обнаруживаемое мной в сосуществовании, причем именно за счет экзистенциальной данности Другого обнаруживается мое собственное существование. Это не значит, что можно не обращать внимание на особенности представления и означивания Другого, которые имеют место в диалоге, но – то, что они должны рассматриваться через их отношение к реальности Другого.

Сказанное о несоответствии трактовки категорий «Я» и «Другого» в диалогической и коммуникативной парадигмах вместе с тем не означает полной дисквалификации последней. Коммуникативистика предлагает ряд важных концептов для описания различных аспектов диалогической парадигмы. Термины «сообщение», «кодирование» и «декодирование», «контекст», «канал» и т.п. эвристичны для исследования информационной составляющей диалога, если их использование не подразумевает нивелирование сущности диалога посредством сведения его к элементу иллюзорной картины объективного мира коммуникаций.

Относительно фундаментальной структуры диалогической парадигмы нужно отметить еще важных аспектов. В первую очередь категории «Я» и «Другой», несмотря на свой категориальный статус, все же определяются в своем конститутивном смысле через понятие диалога в большей мере, чем наоборот. Понятно, что подлинное значение все эти категории обретают во

взаимосвязи, вне которой они выхолащиваются и искажаются. Центральное значение «Диалога» в отношении «Я» и «Другого» принимается в диалогизме как выражение идеи онтологической первичности отношения к его сторонам. Кроме того, «Я» и «Другой» в качестве обозначения отдельных сторон отношения подчинены концепту, описывающему отношение в целостности его действительного протекания.

Другой вопрос, касающийся предложенного описания диалогической парадигмы, – ее идеологичность. В диалогической парадигме чувственный опыт значительно зависит от постулированных идей, осмысленных в их системности, а потому она действительно идеологична, и совсем не странно, что на ее почве возникает диалогизм как идеология. Это не дискредитирует диалогизм, ведь и идеология не всегда деструктивна, но лишь когда идеи по их сути противны человеческому сосуществованию. Диалогизм предполагает, что его фундаментальные идеи создаются самой диалогической жизнью, что препятствует их отчужденности. Впрочем, деструктивные идеологии также настаивают на том, что они соответствуют реальности, даже если это совсем не так. Единственный настоящий критерий адекватности идей человеческому сосуществованию – постоянство их реактуализации в самом этом сосуществовании. Этот критерий проблематичен, потому что многие деструктивные идеи также постоянно возрождаются и их сложно отличить от действительных. Можно усмотреть различие в том, что реактуализация подлинных идей улучшает сосуществование людей, тогда как возрождение деструктивных приводит к его кризису.

Еще один важный аспект этого вопроса – если диалогическая парадигма – идеологический конструкт, а диалогизм – идеология, то чьи и какие конкретно интересы они обосновывают? Диалогисты принадлежат к совершенно разным этническим, демографическим, религиозным и нетеистическим группам, зачастую также с разными политическими взглядами. Чаще всего это европейские или ориентированные на европейские ценности политически умеренные интеллектуалы, связанные с академическими средами, озабоченные дегуманизацией человека в культурах модерна и противопоставляющие себя одиозным сторонникам идеологий позитивизма, марксизма и иррационализма (хотя они нередко и используют некоторые их идеи). Обнаружить за этой статистической группой интеллигенции некоторый класс, страту или большой коллектив, потребности которых она могла бы выражать, затруднительно, зато легко можно найти сообщества, интересы которых прямо противостоят диалогизму. Это – сообщества, в которых утверждаются крайние формы индивидуализма и социализма, релятивизма и догматизма, индифферентности и нетерпимости.

Со второй половины XX в. в социально-политических дискуссиях начинает также широко распространяться бюрократический диалогизм, слабо отличающийся идейно, а по форме тяготеющий к клишированным общественно-политическим декларациям значимости дискуссий и консенсуса, чаще всего избегающий более или менее серьезной артикуляции своих философ-

ских основ, а нередко даже сторонящийся реальных диалогических взаимодействий. Бюрократический диалогизм распространяется в самых широких средах, будучи в большом числе случаев выражением формализма, идейной несостоятельности или абсентизма, называемого политическим прагматизмом. Это объясняет, почему сторонники бюрократического диалогизма предрасположены с такой легкостью принимать любые содержательные преобразования идеологии, а временами даже становятся поборниками авторитарных режимов.

Но диалогизм – никак не поклонение Другому и не идейный нигилизм. Диалогизм утверждает необходимость самостоятельного идейного выбора при признании необходимости для этого мыслительного взаимодействия с Другим, также наделенным неотчуждаемой концептуальной свободой. Это делает диалогизм выразителем интересов не столько конкретных групп, сколько всех конкретных людей как таковых. На фоне множества других идеологий, претендовавших на выражение интересов всего человечества, диалогизм выделяется утверждением фундаментальных нужд каждого отдельного человека, ограниченных только осуждением претензий на идейный диктат и полный изоляционизм.

Вследствие этого в диалогизме весьма трудно выделить нечто вроде идеалов диалогического человека или диалогического сообщества, несмотря на то, что определенные формальные черты, им свойственные, описать довольно просто. Диалогист – тот, кто умеет давать слово Другому и слышать именно то, что тот имеет в виду, он также способен донести до Другого свою мысль, своевременно почувствовать непонимание Другого и помочь в его преодолении, и, наконец, это – тот, кто находит возможность в сотрудничестве с Другим организовать как мыслительное, так и на его основе реальное взаимодействие с ним. Диалогическое сообщество – статистическое сообщество таких диалогистов, а потому ему не присущи ни какие-то особые структуры и механизмы преобразования, ни даже самооценности. Диалогическое сообщество обретает значение лишь через диалогизацию общества, а точнее – в диалогическом совершенствовании конкретных его представителей. Формирование особой диалогической элиты вряд ли окажется позитивным для достижения этой цели в той мере, в какой такая социализация неминуемо выразится в социальное искажение сути диалогизма.

Вышесказанное можно трактовать как утверждение идеологической слабости диалогизма, но это же – основа его жизненности и живучести. Диалогизм непреодолим потому, что он близок каждому человеку, а всякая идеология, ему противостоящая, противостоит также подлинному гуманизму. Потому идейные противники диалогизма предпочитают демонстративно соглашаться с его основными положениями, искажая их смысл софистическими интерпретациями. Например, такой софистический диалогизм может трактовать продуктивный диалог как неравновесное взаимодействие лидеров и масс, при котором первые знают волю народа лучше, чем он сам, а потому и не нуждаются в том, чтобы давать ему слово, но лишь в том,

чтобы массы выражали свою поддержку в формах, санкционируемых самими лидерами. Важнейшая задача диалогизма – дезавуирование и опровержение таких ложных интерпретаций во всех их возможных модификациях, для чего нужно постоянное «исправление имен» на основе адекватной экспликации категорий диалогической парадигмы.

Диалог – основа продуктивной самоорганизации как отдельного человека, так и общества и государства. Подлинная политика диалогична, и всякий политический режим или форма правления лишь в той мере позитивны, в которой они способствуют именно диалогической политике. Любая антидиалогическая идеология рано или поздно терпит крах просто в силу своего несоответствия действительности, а потому таких идеологий с ходом истории все меньше. Но все еще есть много политических систем, в которых декларации диалогической политики совершенно не соответствует практике. Это несоответствие нередко скрывается либо обосновывается сложностью исторического момента или ситуации, недостаточностью политического опыта или институтов, но оно в действительности никогда не сводится к противоречию умозрения и реальности. Нет человеческого существования без предопределяющей его мысли, а потому и тут реально противостоят две идеологии – манифестированная и подспудно действующая. Скрытый монологизм – все равно монологизм, какими диалогическими лозунгами его не прикрывай. Поэтому и более предметное изучение диалогической парадигмы подразумевает анализ не столько высказываний, сколько конкретных практик, воплощающих мысль.

Итак, приведенная характеристика диалогической парадигмы как особого единства неявных и явных фундаментальных положений диалогизма, подразумевающих выделение категорий «Я», «Другой» и «диалог», намечает общие основы для дальнейшего его исследования, предполагающего более конкретную экспликацию основоположений диалогических гносеологии, онтологии и праксиологии. При этом следует помнить о приоритете ориентации этой теоретизации не только на общую упорядоченность построения, все же чрезвычайно важную в диалогике, но и на реальный диалогический опыт, в том числе и с учетом тех ограничений, которые он налагает на метатеоретические претензии.

Раздел II. О ВАЖНЕЙШИХ ФИЛОСОФСКИХ ОСНОВОПОЛОЖЕНИЯХ ДИАЛОГИЧЕСКОЙ ПАРАДИГМЫ

Общая идентификация диалогизма содержала описание ряда важных положений, нуждающихся в уточнении в их отношении к фундаментальным блокам философских проблем, каковыми тут выступают гносеология, онтология и праксиология. Эта форма традиционной схемы философии, конечно, не бесспорна и не единственно возможна, но она вполне применима для уточнения образа диалогизма как организованного философского учения.

1. Каковы важнейшие гносеологические основоположения диалогической парадигмы?

Основной вопрос гносеологии – достижение (истинного) знания, а потому диалогическая теория познания прежде всего должна прояснять связь диалогичности знания с его сущностью (в том числе предстающей как истина). Традиционно вопрос о сути знания также соотносится с проблемами организации субъекта (по)знания и процесса формирования знания, подразумевающими раскрытие понятий разума и сознания, а также формы и метода познания. Помимо того, в современную информационную эпоху гносеология должна эксплицировать концепт информации и наиболее тесно связанные с ним понятия. Наконец, требуется также конкретизация некоторых ранее высказанных диалогических основоположений в связи с проблематикой гносеологии, в том числе и касающихся использования важнейших понятий диалога, диалогики, диалогизма и диалогической парадигмы. Данные задачи объемны, но решаемы тут в той мере, в какой диалогика предполагает лишь усмотрение общей формы касающихся их основоположений.

1.1. Как представляются субъект и процесс познания диалогически?

Субъект познания в диалогизме – необходимая и сущностная подструктура экзистенциальной субъективации меня и Другого в диалоге, а потому она лишь чрезвычайно условно относима к иным предметностям, обретающим иллюзию этого статуса (квазисубъектность) через человеческие мышление и деятельность. Это также значит, что гносеологический субъект представляет собой абстрактную форму, которая вне конкретики существования и сосуществования и без учета феноменального опыта остается пустой и лишенной всякого значения. «Чистый» субъект – идеализация, как и совершенно независимый от субъекта объект. Эти идеализации приемлемы в той мере, в какой они способствуют совершенствованию некоторых действительных реалий опыта познания.

В частности, чистый трансцендентальный субъект – идеализированная форма определенной роли, которую я могу брать на себя или придавать Другому в целостности своего познавательного опыта. А поскольку реальным базисом этой роли выступают конкретные самовосприятие и представление о себе, а также предопределенное ими самосознание, то познавательная субъективация лишь ориентируется на всегда отсутствующую структуру

трансцендентального субъекта как на абсолютную цель. В этой же мере и независимый объект (или так называемая вещь-в-себе), а равно и вся целостность такого рода объектов – объективность или материальный мир – представляются идеальными формами рационализации содержательных аспектов реального опыта.

Здесь имеет смысл вернуться к выше упомянутым эффекту наблюдателя и требованию включенного исследования в диалогизме. В гносеологии они значат, что нельзя ни объект представить вне учета влияния на него субъекта, ни субъекта – вне его направленности на объект. В диалогической гносеологии это влечет признание, что я неразрывно связан с постижением Другого во взаимоотношении с ним так, что ни я сам, ни Другой, ни диалог не могут быть рассмотрены отчужденно. Я сознаю себя как субъект, лишь в то же время сознавая себя как объект познания Другого. Другой познается как объект, одновременно сознаваясь как субъект. Диалог – взаимная объективирующая субъективация, intersубъективное взаимоотношение, в котором только полагается объект как таковой. Диалогический субъект – одна из взаимосвязанных позиций, занимаемых мной и Другим во взаимоотношении, тогда как познавательный субъект – абстракция необходимого аспекта этой позиции для концентрации на познании определенной части действительности. Обнаружение себя как познающего субъекта подразумевает утверждение как такового и Другого, а также мысль об объекте как познаваемом не только мной, но и Другим.

В отличие от субъектно-объектной гносеологии, в свете которой диалог оказывается почти вообще недостижим вследствие непреодолимости солипсизма (см. симптоматичную попытку Гуссерля преодолеть монологизм изнутри [30, с. 51–86]), диалогическая субъект-субъектная схема подразумевает, что я вместе с Другим (в статусе субъектов) учреждаем, соотносим и трансформируем объекты как содержания совместного познания и деятельности, в том числе сознавая таковыми и самих себя. И я, и Другой познаются как объекты и даже как системы объектов, что не мешает нам играть роль диалогических и, следовательно, познавательных субъектов. Проблема возникает лишь тогда, когда возникает искушение узурпации познавательной субъектности или полного отказа от нее. Основной причиной этого предстает дисбаланс самого взаимоотношения, заставляющий искать изолированную стабильную позицию. Но и узурпация познавательной субъектности, и бегство от нее – не занятие такой позиции, а лишь ее симуляция, разрушающая действительный диалог. Утверждая себя как единственного субъекта познания и отказываясь признавать субъектность Другого, я не могу действительно отбросить свою объектность, но вполне могу разрушить возможности удачного взаимодействия с Другим. Также и я не могу объективировать себя настолько, чтоб не видеть Другого как объект, но способен сделать этой симуляцией диалог искаженным. В отличие от возникающей в этих симуляциях ложной абстракции «Мы», когда я с Другим соучреждаемся в объективирующей субъективности, фундируется подлинное единство различных.

Субъект-субъектная модель кажется противоречивой, если основываться на классическом понимании субъекта, которое, однако, не представляется ни единственно возможным, ни даже изначальным. Понятие субъекта как подлежащего в логике и лингвистике связано с выделением структуры предикативных суждений, но они – не единственный вид суждений. Условно (с учетом принципиальной возможности сведения всех иных видов простых суждений к предикативным) в релятивных суждениях выделяются несколько субъектов, как и в суждениях сложных. В рационализме идея единственного *subjectum* предикативных суждений синтезируется с образом *solus ipse* мыслящего в концепцию субъекта мысли. Подлежащее всякого суждения – «Я», поскольку всякое суждение выражает собственное мышление мыслящего, а потому подразумевает опускаемый его фундамент «Я думаю» (например, высказывание «мир существует» в действительности – сокращение суждения «Я думаю, что мир существует», где подлежащее – «Я», а не «мир»). Сформировавшийся в кантианстве на основе этой идеи концепт трансцендентального субъекта начинает сопоставляться уже не с «предикатом» или «атрибутом», но с понятиями, обозначающими содержание познания («объект» или «предмет»).

Это понимание уже в гегельянстве было расширено за счет введения представления о коллективности познающего субъекта. И если для идеалистического гегельянства это значило, что каждый индивидуальный субъект познания – часть всеобщего субъекта, Абсолютного духа, то марксисты видели коллективного субъекта познания как проявляющего себя на уровнях конкретной группы (например, партии), класса, общества и человечества в целом (в наиболее радикальных интерпретациях всеобщим субъектом представлялась материя или природа). Основы же идеи познающего коллектива гораздо древнее, чем сама идея субъекта познания. Гегельянство переописало новыми терминами представления, давно распространенные в повседневном мировоззрении и теологии совершенно разных культур. А в ряде случаев эти представления даже повлияли на языковые нормы, в частности, поспособствовав образованию так называемого носизма. Возникнув как *Pluralis majestatis*, множественное число величия в речах монархов и высокопоставленных чиновников, носизм постепенно распространился на публичную и научную лексику вообще. По нашему мнению, это – достаточное свидетельство того, что монологическое понятие о субъекте познания не является исключительным.

В то же время распространенность идеи коллективного субъекта познания не означает ни ее истинности, ни ложности классического познавательного индивидуализма. Более того, для таких выводов недостаточно и свидетельств продуктивности ее использования для изучения эусоциальности и так называемого коллективного интеллекта в биологии, а также для анализа человеческих социумов (в особенности современных массовых обществ) и для политических практик. Гораздо вероятнее как раз связь названной продуктивности идеи с ее распространенностью. В свою очередь

специфические продуктивность и распространенность присущи и идее гносеологической робинзонады, в силу ее востребованности в науке и либертарианских экономических практиках, что также не является подтверждением ее истинности.

Диалогизм настаивает, что ошибочно и то, и другое. Утверждение познавательных индивидуализма и коллективизма равно постулирует единичность познавательного субъекта, неправомочную идеализацию для осмысления диалога. В корректном рассмотрении диалогического познания нельзя свести как одного из участников к субъекту, а другого – к объекту, так и обобщить их в единого множественного субъекта. Быть «чистым» субъектом в отношении Другого – значит, не слушать, а подслушивать. Стать относительно полно объектом для Другого – значит, лишиться сознания, заснуть или умереть. Принимать себя с Другим за одну личность – значит, терять адекватность мышления. Напротив, постигать свою субъективность в ее реальной взаимосвязи с субъективностью Другого есть то, что обеспечивает подлинность познания.

С логико-лингвистической стороны эту особенность можно описать так: всякое диалогическое суждение подспудно утверждает эту двусубъектность. Это может быть выражено и в речи, поскольку каждое высказывание условно содержит в себе утверждение осмысления его содержания не только мной, но и Другим. В частности, высказывание «Мир существует» разворачивается не в суждение «Я думаю, что мир существует», но в «Подумай о том, что я считаю, что мир существует» (или в еще более пространно артикулированном виде «Я хочу, чтобы Ты ответил, что Ты думаешь о том, что я считаю, что мир существует»). На это могут быть два возражения. Первое – то, что в этих развернутых суждениях двусубъектность условна и размыта. Второе – то, что высказывание не обязательно подразумевает передачу сообщения, но может быть простой констатацией факта, а также может быть адресовано не Другому, а себе или некоторому сообществу.

На первое возражение следует ответить, что высказывание как речевое выражение суждения в своей структуре предопределяется установившимися языковыми нормами, а потому понятно, что в условиях господства идей индивидуализма и коллективизма сложно найти адекватные дискурсивные формы для выражения диалогической двусубъектности. На данном этапе достаточно и того, что эти артикуляции показывают неоднозначность речевого выражения субъектности, а в перспективе распространения диалогизма вполне могут сформироваться новые языковые нормы, более прозрачные для адекватного выражения диалогического понимания познавательного субъекта.

На второе возражение, можно ответить, что диалогизм принципиально против того, чтобы рассматривать высказывание монологически. Даже самый примитивный информатив ставит в известность о чем-то кого-то, инициируя ответ. Даже высказывая так называемое последнее слово, я претендую на ответное согласие Другого считать мое высказывание последним словом. И именно потому, что такая претензия часто слишком поспешна, приходится подменять согласованное завершение конкретного события диалога его обрывом. В науке вынесение окончательного вердикта, ассоциирующегося

с настоящим знанием, особенно часто представляется свидетельством объективности выражаемого им познания, хотя история науки и полна ниспровержений таких претензий на гносеологический абсолютизм. Наука – процесс развития мысли, в котором каждая познанная форма постоянно совершенствуется, передаваясь от мыслителя к мыслителю. Такой взгляд – отнюдь не психологизация науки, а трезвое осознание ее человеческой сути. Знание – человеческий феномен, по крайней мере, насколько мы знаем его сегодня. И важнейшее основание этой человечности знания – в том, что оно осуществляется в мыслительном диалоге ученых людей.

Наконец, на третье возражение, что высказывание не обязательно адресуется Другому, поскольку оно может быть направлено себе или какому-то сообществу, можно ответить, что в диалогизме считается, что в этих случаях речь идет все же о взаимодействии, по крайней мере, двух субъектов. Во внутреннем диалоге я обращаюсь к себе как к Другому и отвечаю на свое обращение как на апелляцию Другого за счет временного несовпадения в событиях позиционирования себя как субъекта. Внутренний диалог – идеализация настоящего диалога, в которой Я сознаю себя как Другого, конституируя временность своего существования. В социальной коммуникации создается иллюзия полисубъектности потому, что в действительности ее факты – сложносокращенные регистрации совокупностей различных диалогических событий, которые к тому же часто искажены. Вследствие этого в социальной коммуникации обращающийся часто скрывает себя за иллюзией «Мы», приписывая Другому принадлежность к «Вы», «Они» или также «Мы». Поскольку и во внутреннем диалоге, и в социальной коммуникации реальные участники диалога подменяются идеализациями, часто они совмещаются в единый процесс (публичный монолог как внутренний диалог, озвученный перед аудиторией). Тем не менее автокоммуникация, межличностный диалог и социальная коммуникация в современных культурах считаются условно самостоятельными и нередко плохо согласующимися формами общения.

Тут важно подробнее рассмотреть значение субъекта применительно к индивидуальному, межличностному и социальному модусам человеческого существования, выражающимся в названных формах. В диалогизме обретение подлинной познавательной субъектности мыслится происходящим в ходе образования диалогического субъекта в межличностном общении. Индивидуальное существование конструирует идеализированный образ познавательного субъекта, причем это конструирование в значительной мере связано с учреждением самой индивидуальности существования. Но этот процесс далеко не всегда индивидуален, поскольку сегодня он сильно программируется социальными системами, в частности и теми, которые создавались под влиянием разработки данной темы в классическом рационализме, а также психологии. В диалогизме считается, что ни программирование индивидуального социальным, ни автономия индивидуального не есть подлинные условия формирования познавательного субъекта на индивидуальном уровне. Лишь в межличностном общении возникает действительная, а не иллюзорная или социально-типическая индивидуальность с ее особой подструктурой субъектности.

Диалогизм утверждает, что и социальный субъект учреждается на основе субъективации в межличностном общении. Именно эта основа придает ему реальную значимость, тогда как институциализация по правилам какой-либо социальной символической системы искажает его. Это не означает ни того, что никакой действительной субъективации в общественной сфере нет, ни того, что символическая активность обязательно искажает человеческое существование. Символизм свойственен человеческому мышлению уже в межличностном общении, причем настолько, что диалогическая субъективация не может осуществляться полностью вне символического измерения. В то же время символизация, когда она предельно индивидуализируется или, напротив, устанавливается как общеобязательная, становится потенциально деструктивной в отношении человеческого существования и сосуществования. Институциализация субъекта в обществе часто не отражает человеческой действительности, представляя исполнением навязанных обезличенных ролей в символическом спектакле, симулирующем идеализированную реальность с особыми системными эффектами. Сведение социального субъекта к инстанции легитимации и обслуживания тотализированной символической системы выхолащивает смысл субъективации вообще.

Тем не менее диалогизм не обязательно отвергает общественное позиционирование субъекта, поскольку оно может быть проявлением и инстанцией поддержания субъективации в межличностном диалоге. Но это подразумевает подлинную общественность, ризому межличностных диалогов, в которых индуктивно формируется интерсубъективная символическая система, поддерживающая диалогичность взаимодействий, в том числе в аспекте познания. Эта символическая интерсубъективность не может быть совершенно лишена ограничений некоторых способов означивания деятельности, в основном чреватых насилием. Поскольку установление таких границ само по себе отчасти репрессивно, то допустимо это лишь в тех пределах, где они не стимулируют роста дегуманизации. Это ограничение ограничений должно означать не более, чем сокращение их компетенции, а никак не избирательность, выражающуюся в несправедливости общественных практик. Общая символическая система (в том числе в аспекте символизации познавательной человеческой субъективации в обществе) лишь тогда приемлема, когда она в своем действительном содержании ориентирована на общечеловеческие ценности, и только в отношении к ним та или иная более частная система обобщенных символизаций приобретает некоторое настоящее содержание. Стремление к такому статусу и характеризует диалогическую парадигму как систему оснований диалогизма.

Относительно рассмотренной выше субъект-субъектной схематизации познания следует сделать еще ряд важных замечаний. Первое – то, что в ней акцентируется взаимодействие субъектов в познании, отнюдь не значит, что понятия **объект** и **предмет** полностью лишаются всякого теоретико-познавательного значения, хотя, конечно, и подразумевает необходимость некоторого их пересмотра. Подобно классической теории познания понятие объекта по-прежнему может характеризовать содержание мысли, то, что мыслится или познается в опыте (также и понятие «предмета», если оно

выделяется как особое, может все еще пониматься как организованное мыслимое содержание, или то, что познано). Диалогический акцент тут состоит в том, что объект и предмет обнаруживаются в ходе познавательного взаимодействия с Другим. Всякий объект содержит в себе мыслительный опыт Другого, который, правда, не всегда дан как непосредственно явный.

Второе замечание – о цели и задачах познания, как они понимаются в диалогизме. **Цель** познания определяется так же, как в классической теории познания, – а именно достижение истины. Но сама истина понимается в диалогизме не классически, не как просто однозначная законченная форма адекватности понятий событиям, а как процесс становления диалогического сосуществования. Эта тема – центральная для теории познания, и потому она будет отдельно раскрыта в п. 1.2 данного раздела.

Сказанное определяет и оценку различных **форм и методов познания**. Ни один обоснованный классической гносеологией способ или связанный с ним вид познания не отвергаются диалогизмом полностью, хотя некоторые акцентируются как более важные, тогда как применение других сильно ограничивается рядом условий. Для всех форм и методов соблюдается правило неприемлемости их использования только для учреждения гносеологической робинзонады или исключительной суверенности одного познавательного субъекта, а также для достижения некоторых показателей познания (таких как системность, формализованность, эвристика и результативность), взятых как самоцель. Другое правило – ограничение утверждений единственной верности одного вида или способа познания в ущерб иным: формы и методы познания по-настоящему продуктивны лишь в их взаимосвязи. Но все же среди них приоритетны те, что способствуют протеканию самого диалога изнутри, тогда как остальные важны постольку, поскольку обеспечивают те или иные условия его осуществления. Так диалогические категории тут более значимы в сравнении с более привычными классическими (например, аристотелевскими, кантовскими или гегелевскими) именно поскольку они более адекватны диалогической реальности, а не в силу их большей точности, простоты или потенциала выступать фундаментом более стройной системы знания.

Говоря более конкретно о методах, следует отметить важность эмпирического исследования, поскольку диалогизм претендует на практическую действенность. В диалогическом познании эксперимент приоритетен в той мере, в какой он предполагает необходимое влияние познающего на познаваемое, взаимодействие с ним, тогда как эффект наблюдателя означает невозможность чистого наблюдения. Но все же ряд процедурных форм, связанных с наблюдением, также не могут не учитываться, ибо действительное эмпирическое познание предполагает самоограничение познающего в его воздействии на объект, в особенности при постижении лица Другого (см. [59, с. 79]). Это означает не то, что эмпирическое познание направлено на выявление совершенно самостоятельной сущности объекта, но что оно выявляет данные, которые при их соотнесении со свидетельствами опыта Другого образуют знания об intersубъективно постигаемой основе его явлений.

Наиболее продуктивен в диалогизме эмпирический метод, синтезирующий черты эксперимента и наблюдения в образ ограниченного воздействия. Приоритетная форма его при этом – вопросно-ответная, реализуемая в явном диалоге.

Установленное так опытное знание нельзя смешивать с самим событием. Это особенно существенно для использования доминирующего сегодня в науке понятия факта, в трактовках которого нередко путаются значения имевшего место положения вещей и его эмпирического описания. Продуктивно разводить «факт» как событие, познаваемое в качестве свершившегося, и его «протокол» или «констатацию», опытное познание факта, фиксирующее данные о нем. При этом, учитывая эффект наблюдателя, констатация факта должна обязательно включать описание включенности в факт познающего, а в диалогизме – выявление более конкретно познавательного взаимодействия в нем Я и Другого (сам протокол также в идеале должен быть явно диалогическим). Тут следует прояснить отношение понятий «факт» и «констатация факта» к категориям диалогической парадигмы.

Концепты «Я», «Другой» и «диалог» не должны сводиться просто к идеям, констатирующим определенные стороны или элементы фактов, хоть эту их функцию и нельзя и игнорировать. В частности, «Другой» – пустое понятие без его применения к конкретным фактам, хотя даже большие ряды констатаций их совокупностей или систем (на подобие той, что называется «телом Другого») никогда не исчерпывают его применение. Если в познании объекта можно довольствоваться гипотезой некой основы его фактических явлений, то постижение Другого требует постижения этой основы как духовного процесса, осуществляющегося особым рода событиями, на которые факты указывают косвенно и частично. Открытие Другого предполагает некую метафизику, отчасти выводимую из естественной его данности, частично автономную к ней, даже ее предопределяющую. При этом постижение Другого интенционально (Другой открывается через мыслимые объекты и в то же время всякая мысль об объекте полагает Другого, пусть и не всегда явно) и сопряжено с открытием себя (как мной, так и Другим).

Самопознание кажется непосредственным, что может сказываться как в недооценке объективных фактов, так и в претензии строгости метафизики тут. Но именно факты раскрывают мою действительность, разрушая вместе с иллюзиями о себе и образ точности непосредственного знания своей ментальности. «Метафизика себя» гипотетична не менее, чем «метафизика Другого», потому, что фактическая данность себя («моего тела») разрознена и опосредована эффектами эффектов объектов и реакциями Другого, лишь едва раскрывающими его видение меня. «Физика меня» – возможное следствие «метафизики Другого». Но это не означает большей простоты познания Другого, так как оно углубляется через конституирование зеркальной структуры.

Познание диалога как подлинного взаимодействия с Другим необходимо предполагает самопознание и постижение Другого, но не сводится к ним, поскольку и диалог не сводится только к достижению интересов его участников. Все факты, в которых дан диалог, – проявления его участников, но

описывать их лишь так – значит упускать суть самого диалога. Событие диалога включает в себя мое бытие-для-Другого и бытие-для-меня Другого, а также бытие объекта, постигаемого нами как предмет, но имеет и холистический эффект. Потому постижение диалога требует особой метатеоретической конфигурации методов познания, которая делала бы их диалогически адекватными.

Среди методов познания ведущее диалогическое значение со времен Сократа имела индукция. Ее не следует трактовать лишь как дидактическую процедуру наведения собеседника на заранее запланированную мысль (в этом случае имеет место завуалированная дедукция). Диалогическая индукция – взаимное наведение на истину в совместном познании, что может подразумевать как обобщение познания частных случаев, так и уточнение общих суждений эмпирической проверкой. Дедукция же в диалогизме имеет подчиненное значение, поскольку общие положения могут приниматься как основание познания случаев прежде всего для ограничения источников когнитивных искажений, в том числе связанных с переоценкой собственной познавательной позиции, позиции Другого, образов обобщенной точки зрения группы или человечества вообще. Сократическая ирония – как раз такое ограничение произвола индукции дедуктивными рамками, которые не следует воспринимать как полностью стационарные. Дедукция значима и для континуальности познания, поскольку в нем – не только эвристика, но и сохранение, и передача уже сформированных знаний. Но все же приоритет индукции в диалогизме означает, что всякое найденное знание относительно и будет дополняться, если не полностью отвергаться в прогрессе познания.

Сказанное отражается на методологической оценке конкретизации и идеализации. Конкретизация, сведенная к экземплификации, теряет свое исследовательское значение, тогда как индуктивное ее применение для уточнения общих положений или для нахождения основ дальнейших обобщений (исследование случая) крайне важно. Идеализация приемлема, если наводится совместным эмпирическим познанием. Она становится пустой, когда эта диалогическая индукция не срабатывает. Ясно, что продуктивная идеализация – источник дедуктивных выводов, приемлемых при их адекватности диалогически познаваемым конкретным случаям в основном для экономии усилий. Идеальные модели устаревают по мере развития познавательного взаимодействия, и тогда они становятся если и не опасным когнитивным тормозом, то бесполезной спекуляцией. Потому диалогизм подразумевает необходимость постоянной ревизии наиболее важных идеализаций и предельных абстракций, даже если они выработаны в общепризнанных объемных конвенциях. Эта ревизия означает, что нельзя просто однозначно подчинить анализ синтезу исходя из того, что материалы моего разбора факта для их коррекции должны необходимо соотноситься с теми данными анализа, что предоставляет Другой, а еще лучше – с совокупностью результатов разных применений различных познавательных методов мной и Другим. Необходимость постоянной ревизии подразумевает самостоятельную важность анализа, и даже в форме деконструкции, для продолжения познавательного взаимодействия.

Для диалогической гносеологии важна процедура переноса значений с одного предмета познания на другой, которая в зависимости от формы именуется метафорой, аналогией или моделированием. Наиболее познавательно ценной при этом предстает аналогия в силу ее более строгой организации в сравнении с метафорой и меньшей отвлеченности по отношению к моделированию. В диалогизме аналогия особенно ценна в силу того, что она как когнитивное соотнесение меня с Другим – базовая процедура диалогического познания. Аналогия способствует не только постижению Другого, но и меня из опыта Другого, в том числе и в плане самообразования. Но вероятностный характер аналогии требует аккуратности ее применения. Это хорошо видно в таком результате аналогии, как предрассудок. С одной стороны, предрассудок, как верно отмечал Ханс-Георг Гадамер, задает основу познания предмета, с другой – опасность неверной его трактовки. В этом смысле аналогия всегда должна уточняться, а ее результаты корректироваться через соотнесение с данными других способов познания.

Моделирование в диалогизме востребовано гораздо меньше в силу искусственного характера модели. Симуляция допустима, когда реальный объект недоступен, но она часто связана с непониманием значения этой недоступности. Симуляция – познание не самого моделируемого предмета, а возможностей его замены. Тем не менее, в диалогизме важно создание идеализированных моделей, если при их создании учитывается сказанное и соблюдаются вышеназванные требования к идеализации. Это касается, в частности, мысленного эксперимента – динамической идеализированной модели, способствующей оптимальной организации верифицирующего эмпирического исследования. Хороший пример такого методического синтеза – гипотетико-дедуктивный способ познания. Хотя он и не дает безусловно достоверных выводов, но все же активно способствует прогрессу относительных знаний. Идеализированный диалог как случай такого метода не только предопределяет адекватное познание в реальном взаимодействии, но нередко способствует и лучшему протеканию самого диалога.

Особое значение в диалогической методологии – у *диалектического и герменевтического методов*. Диалектический метод имеет две ведущие формы, различным образом оцениваемые в диалогизме. *Первую* форму можно назвать сократической, хотя она и была существенно доработана не только прямыми последователями Сократа, но и в схоластике. Этот метод состоит в соотнесении различных точек зрения с целью нахождения оптимально достоверной. В качестве нее нередко выступает синтетическая позиция, но может быть и одна из конкурирующих. Эта сократическая диалектика, возникнув в диалоге, при ее правильном применении – все еще наиболее диалогически релевантная форма познания. Неверно ее применение, при котором самоцелью предстает усредненная или синтетическая точка зрения. Конъюнкция истины и лжи – ложь, а отнюдь не приближение к истине. Даже простое соединение относительных или вероятностных знаний не повышает их истинность, но лишь в тех случаях, когда правильно организовано их взаимодействие.

Это неверное применение имеет прямое отношение ко второй форме диалектического метода, гегелевской диалектике. В ней подразумевается, что частные точки зрения или элементы знания должны соотноситься в соответствии с особыми принципами и законами для восхождения к абсолютному знанию. В случае постулирования абсолютной значимости этих принципов и законов такая диалектика превращается в догматическую систему, способствующую не познанию, а систематической фальсификации действительности. За преодоление противоречий и внутреннюю стройность полученного знания тут приходится платить высокую цену – несоответствие фактам делает это знание пустым или даже опасным при его применении для преобразования действительности.

При этом такое использование метода сложно скорректировать, так как всякая альтернатива объявляется частным случаем, лишь подтверждающим догматизированную систему. Но познание направлено на прогресс истинности знания, а не просто на принятие теоретической позиции, наиболее выгодной для опровержения других. Это подразумевает не полную дисквалификацию диалектических принципов и законов, но необходимость их обсуждения в конкретных диалогах на предмет их адекватности действительности. Диалектический метод вообще адекватен диалогизму лишь при учете конкретности человеческого существования и сосуществования. Именно они – и есть та практика, которая выступает источником, критерием и результатом познания. Правильная «установка» такого метода экзистенциальна, а не материалистична. При такой коррекции диалектический метод сильно сближается с герменевтическим.

Герменевтический метод упрощенно представляет технологию понимания скрытых значений того или иного феномена (прежде всего знакового) на основе подготовленной дивинации в эмпатии, подготовленной знакомством с Другим. Простейший случай применения этого метода – раскрытие иносказаний текста посредством самоидентификации с его автором. Разумеется, постижение Другого при этом гипотетично и ограничено, а потому амбицию «понимать автора лучше, чем он понимал сам себя» следует считать проявлением тщеславия ряда герменевтов. И это касается не только герменевтики текста, но еще более герменевтики поступка, чрезвычайно важной для диалогизма. Разработки герменевтического метода в исторической науке и особенно сильно в психологии, в том числе криминалистической и юридической, ясно ставят нас перед констатацией проблематичности понимания Другого при его необходимости.

Необходимость понимания Другого видна уже в том, что оно всегда в той или иной мере уже есть и предопределяет формы существования раньше, чем человек способен это ясно осознать. Но поскольку предпонимание Другого существенно отличается от случая к случаю, предопределяясь как параметрами конкретной ситуации, так и индивидуальными способностями в широком спектре от гениальной эмпатии до аутизма и диссоциальной психопатии, то составление единой герменевтической методикой – задача крайне

сложная, если вообще выполнимая. Но в диалогизме это – не проблема, потому что диалогизм вообще чужд упований на установление единой общеобязательной теории, поскольку наука понимается в нем как прогресс познания действительности, а не догматостроительство. То, что предпонимание Другого в диалогической герменевтике нельзя обнаружить как некоторую универсальную структуру типа «жизненного мира», «повседневности», «языка» или «бытия» – отнюдь не приговор солипсизма. Предпонимание Другого обнаруживается контекстуально во взаимодействии с ним, то есть одновременно с осознанием того, что уместно описывать понятиями типа «межличностный мир», «повседневная intersубъективность», «интерперсональный дискурс» или «со-бытие (бытие-друг-с-другом)». Изолированного предпонимания Другого нет, поскольку человек всегда обнаруживает себя уже в каком-то понимании Другого и понимании себя Другим. Важно также, что и то и другое нестационарно и не строго оформлено – они разворачиваются и совершенствуются в диалоге, требуя в том числе и теоретизации герменевтики и теории познания вообще.

Это видно в герменевтическом понимании эмпатии, поскольку ее нельзя свести ни к лишь естественному сопереживанию, ни к только рационально конструируемой позиции представления себя Другим для его понимания. Эмпатия – рационально организованная естественная склонность к сочувствию, в том числе и для преодоления своей ограниченности как в чувственности, так и в рациональном мышлении. В эмпатии уравниваются автономия и экстаз человека, что дает основу для преодоления теоретического солипсизма и конформизма. Это определяет диалогический габитус, необходимый для действительного сосуществования.

Вообще герменевтический метод в идеале подразумевает взаимосвязь объяснения и эмпатии, аллегорического и буквального прочтений, аналогии и вульгаризма, а в более широком смысле – обоснованное Полем Рикером постмодернистское соотнесение разных техник интерпретации, соответствующих актуальному уровню развития философского и гуманитарного знания. Этот идеал способен совершенствовать диалог, но может и препятствовать ему, способствуя заикливанию на интерпретации одного его элемента. Такое понимание герменевтического метода отражается и на трактовке принципа герменевтического круга, которое не стоит низводить до технологического требования чередования понимания целого и части, в частности текста и контекста, но как вообще циклическое чередование разнообразных элементов познания для лучшего понимания. Помимо вытекающей из названных выше требований необходимости соотнесений интерпретации реплики и общего смысла диалогической ситуации, а также конкретного диалога с его внешними обстоятельствами, важными каналами чередования выступают реконструкция – деконструкция, констатация – интерпретация (объективация – субъективация), а вообще – парные методы познания в целом (идеализация – конкретизация, анализ – синтез, индукция – дедукция, синхрония – диахрония и т.д.). Для диалогизма важнейшим каналом реализации герменевти-

ческого круга выступает соотнесение самопознания и постижения Другого, а также связанные с ними понимание через себя и понимание через Другого, преодоление себя и преодоление Другого и т.п. В этом понимании герменевтическая методология – подлинная основа диалогизма, определяющая значение всех конкретных методов и методик. Этот образ теории познания должен быть прояснен далее в связи с гносеологическим и онтологическим пониманием истины.

1.2. Что выступает диалогическим образом истинного знания?

Трактовка истины в классической теории познания предопределяется потребностями науки, а потому напрямую связана с вопросами демаркации не только истинного знания от ложного, но и научного знания от вненаучного (прежде всего от мнений), а также прогрессивного знания от регрессивного. Но такая гносеологическая концепция истины – не единственно возможный вариант. Напротив, теоретизацию истины вполне возможно ориентировать на онтологию и праксиологию. Если истина – действительность, обнаруживаемая человеком во взаимодействии с Другим, то истинное знание – такое знание, которое ей адекватно. На первый взгляд это говорит о том, что диалогическое понимание истинности знания не отличается радикально от традиционной теории адекватности, а тем более – от праксиологической и прагматической ее трансформаций. Действительно, родство у всех этих концепций есть, поскольку и предлагались они как теоретизация практик установления истинности знания, а не только как декларации. Диалогизм особо подмечает то, что соотнесение теоретических форм с эмпирическими констатациями фактов недостаточно, они должны соотноситься со свидетельствами Другого. Ни свидетельства Другого без моего опыта, ни мой опыт без свидетельств Другого не могут быть достаточны для установления истинности знания.

В известнейшей концепции «идолов познания» Фрэнсис Бэкон предостерегал от излишнего доверия не только данным собственного индивидуального опыта («идолы пещеры») и свидетельствам Другого как авторитета («идолы театра»), но также и обобщенным позициям сообществ («идолы площади») и даже общечеловеческим представлениям («идолы рода») [23, с. 18–27]. Бэкон призывал ориентироваться на такое эмпирическое познание (в частности, индукцию на основе эксперимента), которое безразлично к фигуре исследователя (может быть одинаково воспроизведено кем угодно). Получаемое так знание признавалось истинным, а впоследствии стало именоваться «объективным» (возникающим из объекта, а не из субъекта), хотя сам Бэкон, скорее, воспринимал его как «божественное», поскольку оно мыслилось им фактически совпадающим с тем замыслом, который Бог заложил в вещи, творя их. Смещение от представления о «божественности» знания к образу его «объективности», произошедшее вследствие распространения идей материализма, не устранило притязание на установление абсолютного знания, но лишь слегка изменило акценты в рассуждениях, как

именно это следует делать. Признание человеческих знаний оптимальными для любой формы разумной жизни остается доминирующим до начала космической эпохи.

Даже изучение межвидового общения в биологии, этнографические исследования и компьютерные разработки не способствовали настолько сильно трансформации идеи объективности знания, как прогнозирование контактов с инопланетным разумом. Исследование коммуникативных возможностей дельфинов или высших приматов в основном сводилось к конструированию идеализаций их языков или обучению их специально разработанным кодам для общения с людьми, причем и в том и в другом случае основой познания выступали знания о человеческих языках. Похожая ситуация имела место и в этнографии, несмотря на большее внимание к некоторым уникальным деталям изучаемых языков. Разработки искусственного интеллекта также оказалось в основном экстраполяцией представлений людей о своем способе мышления.

Чтобы понять относительность того, что считается объективностью знаний, было необходимо представить общение с интеллектом неизвестного типа, аналогичным человеческому по степени развития или даже более развитым. Первые практические попытки решения этой задачи относятся к 1970-м гг. XX в. Это – «пластинки» космических аппаратов «Пионер-10», «Пионер-11» и «Вояджер», а также сигнал «Аресибо», созданные специально для прочтения обладателями именно такого разума. Помимо воспроизведения некоторых образов и звуков, рассчитанных на возможно аналогичное восприятие, они также включали в себя элементы сообщений, закодированные на языке математики как возможном универсальном «языке природы». А это предположение базируется на смелой надежде на сходство логических систем, использующихся человечеством и потенциальными носителями иного типа интеллекта. Стало понятно, что лишь реальные контакты с инопланетным разумом могут способствовать разработке той системы мышления, которая бы действительно преодолевала человеческие «идолы рода», а то и «идолы площади», замаскированные под образ объективного знания. Это дало основание для развития многочисленных образов прогнозирования таких контактов и преодоления в их ходе ограниченности человеческих знаний в научной фантастике. Безусловно, эти образы намечают лишь возможные точки такого преодоления, но даже это имеет ценность для дальнейшего развития познания.

Философия и наука остаются человеческим предприятием, даже если обманывая себя, утверждать их сверхчеловеческую истинность. В том, чтобы не замечать антропного характера этого знания, нет никакого достоинства, зато выявление его с учетом эффекта наблюдателя может быть продуктивно для развития познания. Следует не бороться с субъективностью, гипостазирова объективность, а трезво понять и описать место того и другого в познании. Объективность – не сама по себе действительность, а ее содержательное проявление в мысли; субъективность же – проявление действительности

в форме мышления. Никакой объективности без субъективности в познании нет, как и наоборот. Объективность конституируется в мышлении о конкретных объектах, как и субъективность – в разных способах мысли. Борьба с субъективностью – результат ошибочного использования имен: следует осуждать не саму субъективность, а узость и одномерность ее горизонта, выливающуюся в том числе и в недостаток объективности. Нельзя отказаться от субъективности, не потеряв с нею и самого существования, но вполне возможно излечиться от однообразия и статичности ее форм, тем самым умножая возможности усиления адекватности познания действительности. Абсолютное всеобщее знание недостижимо, но это не значит, что не следует совершенствовать знания относительные, преодолевая индивидуальные иллюзии в когнитивном взаимодействии с Другим, ориентируясь на возможный горизонт интересубъективности.

Интерсубъективность – как раз то, что искажается в «идолы площади» и «идолы рода», и даже ошибочно именуется объективностью или абсолютностью. Ни образ обобщенной точки зрения конкретного сообщества, ни представление о единой общечеловеческой или даже сверхчеловеческой позиции познания сами по себе не только не обеспечивают позитивных коррекций адекватности знаний действительности, но часто и препятствуют им. Но образование действительной интересубъективности в сетевых диалогических взаимодействиях, в подлинной общественности таким коррекциям способствует, хоть и не гарантирует их однозначно. Иными словами, в познании не следует пренебрегать ни собственным опытом, ни опытом Другого, поскольку они в их диалогической дополнителности только и позволяют двигаться к истинному знанию, преодолевая заблуждения.

Фактически речь тут идет об особенном понимании того, что именуется когерентной теорией истинного знания, включающей в себя корреспондентную, конвенциональную и прагматическую (праксиологическую) концепции. Ложными тут предстают данные, не согласующиеся по многим каналам с большим числом другой информации, а в еще большей мере фальсифицирующие их. В частности, конкретное высказывание, противоречащее констатации факта в моем опыте и опыте Другого, не согласующееся с ранее принятыми интересубъективными конвенциями и искажающими их значения, а также не позволяющее получать соответственные ему данные в дальнейшем познании и эффективно организовывать практику, может быть названо ложью в полном смысле. Тем не менее следует учесть приоритет протокола факта в отношении к теоретическим высказываниям, в чем выражается принципиальная ориентация диалогизма на постижение действительности, а не ее отражений или искажений. Но констатация аномального факта приемлема, лишь когда она согласуется с рядом новых данных как подтверждающих его.

Что же касается свидетельства Другого, то настоящий диалогизм не утверждает необходимость безусловного доверия ему в противовес данным моего опыта, а то, что оно может содержать важное указание на истину,

недоступное мне иным способом. Свидетельство Другого в равной степени может быть и ложным или способствующим формированию заблуждений. Доверчивость Другому присуща наивному диалогизму, а в соответствии с некоторыми опытами по выявлению конформизма (типа экспериментов Аша) – и большинству людей. Это легко объяснимо, ведь конформизм не только способствует социальной адаптации и коррекции индивидуальных искажений познания (ситуативных и комплексных, связанных с такими девиациями, как мегаломания, нарциссизм и паранойя), но и формирует антиципации, фундирующие появление принципиально нового опыта. Но, с другой стороны, конформизм опасен социальными искажениями познания и потворствует возможности манипуляций, а потому должен обязательно ограничиваться познавательной оригинальностью.

Фактически это означает, что нет уникального источника достоверности знания, как нет и однозначной гарантии, что прямое соответствие разных элементов познания свидетельствует об их достоверности. Когерентность знания, ориентированная на эмпирическое познание, – единственный настоящий способ совершенствования истинности знания. Соответствие теоретических положений протоколам, а самих протоколов – восприятиям, есть не что иное, как частный случай когерентности познания, тогда как адекватность восприятий или констатаций фактам самим по себе («вещам-в-себе») – это не более чем метафизическая гипотеза. Но то, что нам не доступна трансцендентная объективность и абсолютная субъективность, с позиции которой можно оценить адекватность этой объективности ее отражению в определенной субъективности, – не досадное недоразумение, а важная особенность онтологической вовлеченности познания. Это также – не основание солипсизма, а залог нашего интереса к истине и способности в стремлении к ней преодолевать ограниченность своей позиции и отдельных позиций вообще, то есть основание диалогизма.

При этом праксиологическая (прагматическая) концепция истины – не отдельный подход, а элемент когерентной теории, акцентирующий соответствие уже имеющихся знаний новым, связанным с актуальной практикой, а также прогнозируемым будущим. То же касается и конвенциональной концепции – она представляет собой осмысление согласования знаний разных познающих субъектов прежде всего при недостатке эмпирических данных (в идеале – вердикт консилиума экспертов). Не следует конвенционализм отождествлять с диалогической трактовкой истины как потому, что он описывает лишь отдельный случай познания, так и в силу того, что конвенция не всегда диалогична, а может быть результатом конформизма к мнению авторитета. Но, с другой стороны, не стоит и игнорировать, что действительная конвенция диалогична, что характеризует и познание в целом.

Диалогизм в широком смысле подразумевает, что истинное познание обретается в разворачивании диалогических отношений, адекватно вовлекающих элементы индивидуального и социального познания. Но ни отношение к Другому, ни адекватность вовлечения нельзя сводить лишь к непротиворе-

чивости, поскольку часто именно противоречия служат реальным двигателем познания действительности. Подчеркивающая это диалектика актуальна для диалогизма в той мере, в какой в ней не предполагается полного снятия всех противоречий в тотальном единстве. Следует также учитывать, что истина в диалогизме – не просто характеристика познавательного соответствия, но – сама действительность, в том числе в ее влиянии на процесс познания. Приоритет онтологического понимания истины над гносеологическим требует более тщательного прояснения онтологии диалога.

2. Какие онтологические основоположения в диалогической парадигме являются важнейшими?

Диалогическая онтология предполагает прежде всего осмысление проблемы действительно существующего вкупе с определяемыми ею вопросами. Как в бытии различается наиболее существенное и необходимое (субстанция) от производного и контекстуально изменчивого (акциденции)? Каковы самые важные отношения выделяемых основных элементов бытия (какова структура бытия, в том числе иерархическая и пространственно-временная)? Чем они регулируются (каковы основные законы бытия)?

Сегодня разработкой этих более конкретных вопросов занимаются в основном прикладные онтологии, но философское учение о бытии нельзя сводить только к обобщению их данных, так как она как предельная или фундаментальная онтология¹ содержит в себе концептуализации, не выводимые из конкретных фактов. В частности, таковы логические прояснения концептов, но также и метатеоретические методологии, нормативы и даже стилистики мышления.

Настоящая фундаментальная онтология должна подразумевать постановку вопроса о бытии в более широкой перспективе, учитывая рефлексии опыта разработки разных онтологий. Необходимость этого диктуется и современным состоянием онтологической проблематики, в рамках которого бытие так или иначе сводится к сущему или даже более узко – только к природе (результат доминирования естественных наук, и обосновывающих их объективизма и материализма). С тех пор, как Мартин Хайдеггер стал обличать это свойственное западноевропейской метафизике «забвение бытия», ситуация в целом мало изменилась. Доминирование физикализма вылилось в сведение онтологии к конкуренции разных реестров описаний того, что признается реально сущим, в то время как фундаментальные вопросы и найденные ранее иные ответы на них остаются по большей части заброшенными как незначительные.

¹ В современной теории информации предельной считается «онтология представлений» («онтология знаний»), однако она – элемент гносеологии. Гносеологизация онтологии в ряде случаев необходима и эвристична, но должна использоваться с оговорками, поскольку потенциально может вылиться в искажения сущности онтологии.

Если диалогизм будет без дополнительного прояснения фундаментальных вопросов опираться на доминирующие сегодня онтологические взгляды, это может привести к существенному искажению или даже подмене его смысла. Вряд ли возможно привести в соответствие с физикализмом представление об универсальной ценности диалога, что, соответственно, сведет диалогическую парадигму к парадигме диалога, а диалогизм и диалогическую философию – к теории общения. Опасности впасть в такой редукционизм не лишены и некоторые идеалистические онтологии. Соответственно, следует в первую очередь понять, какие именно онтологические представления адекватны диалогизму.

Сегодня доминируют три базовых онтологии: онтология вещей, онтология фактов и онтология процессов. Первая видит мир совокупностью вещей, разлагаемых на более мелкие вещи. Вторая утверждает, что реальность состоит не из вещей, а из фактов (состояний, положений и систем вещей), простейшими из которых выступают атомарные (неделимые) факты. Эта онтология опирается на эмпиристскую и позитивистскую мысль, в особенности на идеи Витгенштейна [26, с. 14–221]. Наконец, третья предполагает, что все в действительности состоит из процессов, в которых условно могут выделяться факты и отдельные вещи. Идейный фундамент этой онтологии – диалектика, прежде всего гегелевская (правда, сам Гегель предпочитал использовать понятие становления (см. [29, с. 224–228])). Эти демокритовская, витгенштейновская и гегелевская онтологии сегодня совмещаются, зачастую эклектично («мир состоит из вещей, фактов и процессов»), что вполне соответствует ограниченным потребностям современных физикалистов.

Наиболее диалогически релевантной из них является онтология процессов. В онтологии вещей диалог – абстракция по меньшей мере второго порядка (свойство свойств), уловимая лишь при изучении абстракций первого порядка, например, рассмотрении речи или социальности как свойств человека, что не согласуется с диалогизмом. Онтология фактов представляет диалог как систему людей, определяющуюся их фактическими проявлениями. При этом диалог как факт столь же случаен, как и другие факты, «им (фактам) может случаться быть или не быть, все прочее остается прежним» [26, с. 22]. Он полностью редуцируется к более простым фактам («шагам диалога») и представляем синхронно. Этот подход адекватен теории коммуникации, но не собственно диалогизму. Онтология же процессов придает диалогу значение особого способа развития связей между относительно стабильными динамическими системами (каковыми как минимум предстают люди и сообщества). Диалог тут приобретает важнейшее значение, поскольку именно посредством него создается основа для формирования более сложных форм социального бытия, которые в то же время служат пространством организации все более высокоорганизованных форм диалога. Фактически, такой взгляд на диалог придает ему значение важнейшего фактора социальной эволюции, что может быть интерпретировано как материалистический вариант диалогизма.

Однако требуется более подробное прояснение некоторых аспектов онтологии процессов, поскольку далеко не всякий ее вариант адекватен диалогизму. Анализ процессов подразумевает выделение соотносящихся во времени фактов, условно устойчивые элементы которых предстают в виде отдельных вещей (познаваемых как объекты и мыслимых как предметы). Вещь также мыслится как процессуальная кросс-фактическая реалья, как то, что обнаруживается как условно стабильное в соотносящихся во времени фактах. Мышление процессов через выявление некоторых синхронических их срезов и сравнительно стационарных их элементов – лишь начальный, предельно редуционистский и в общем неадекватный способ раскрытия развития. Несколько более удачно познание процесса как цепочки событий. Событие – значимый для существования познающего элемент процесса, факт в его экзистенциальной сущности. Событие не может быть совершенно посторонним мыслящему, хоть он и способен занимать в его отношении эскапистскую позицию, в частности, в перспективе обретения самостоятельности и проблематизации смысла своего существования.

В диалогизме событие также является особым проявлением Другого, даже если Другой обнаруживается как утраченный. Говоря феноменологически: даже при отсутствии Другого в событии обнаруживаются его следы, в том числе его забота, посредством которой мое существование обрело свой исток. Недостаток заботы Другого в событии также инициирует заботу о себе как фундамент экзистенциального самопорождения, но и эта забота также недостаточна, ведь она никогда не может полностью утвердить существование как абсолютное, т.е. вневременное и неконечное. Потому всякое событие разомкнуто в общей временности существования в отличие от иллюзорного перфекционизма факта. Но в диалогизме событие разомкнуто и вовне, обнаруживая и проблемность временности Другого, ибо его нельзя свести лишь к экзистенциально значимому феномену. Событие открывает необходимость заботы о существовании Другого, даже если оно дано в модусе отсутствия.

Эта диалогически-феноменологическая интерпретация события в онтологии процессов плохо соотносится с «объективистской» или материалистической его трактовками. Событие может быть интересубъективным, но не объективным, если видеть объективность как абсолютную независимость от субъекта. Но если принимать объективность как производную идею интересубъективности, ограничивающую эффекты актуального индивидуального существования в событии, то она необходима для экзистенциального самоперерастания, в том числе и в диалоге. В такой объективности вещь – образ ее основного элемента, выделение которого – важнейший конститутив внимания. Вряд ли стоит вслед за Мартином Бубером утверждать, что «тот, кто говорит Ты, не обладает никаким Нечто как объектом» [20, с. 17], овеществление не противоречит диалогу, конечно, если только его результаты не абсолютизируются. Другой обнаруживается на фоне вещей и по эффектам в вещах, и растворение вещей в Другом – столь же искаженное видение, как и полное овеществление Другого.

Прояснение этих вопросов требует задействования элементов метафизики, так или иначе необходимых для сколь-нибудь эксплицитной онтологии. При этом метафизика должна все же приниматься как сфера конкуренции гипотетических обобщений, а не как система догм, грешащая ошибкой «предвосхищение основания». В диалогизме метафизические основания онтологии различным образом раскрываются теистическими (религиозными) и внетеистическими (материалистическими) концепциями. В диалогическом теизме все сущее – диалог Бога с человеком (как индивидом, избранной группой или всем человеческим родом), а религия – их устойчивая связь. Всякое событие – послание и «зов» Бога (именно в этом смысле весь мир – «божественная книга»), ответом на которое предстает человеческое существование как в отдельных своих проявлениях, так и в целом. В религии диалог Бога и человека проявляется в особых сакральных формах: божественное послание имеет форму откровений и обращений через избранников (пророков, патриархов и отцов церкви, святых и клира), в том числе и зафиксированных в священных писаниях; ответ человека – молитвы и благие действия (в частности религиозный подвиг).

В диалогическом атеизме метафизическое раскрывается как общая направленность эволюции на человеческие взаимодействия (и их продукт – социальное бытие) как на высшую форму бытия (материалистическая интерпретация бахтинской идеи «большого диалога»). К этому типу концепций относима и та коммуникативистика, в которой утверждается, что информационное взаимодействие – форма форм всех взаимодействий, а человеческая коммуникация – высшая форма информационных взаимодействий. Диалог людей при этом может включать в себя и внешние реалии, придавая диалогическое значение или даже «голос» животным, технике и даже всему миру в целом, как это предполагают, например, Илья Пригожин и Изабелла Стенгерс в идее «диалога человека с природой» (см. [127, с. 43]). Оба названных варианта диалогической метафизики родственны в придании центрального значения понятию отношения, что заставляет предположить, что следует не привязывать диалогизм к онтологии процессов, а изучить возможность теоретизации онтологии отношений.

В рамках этой онтологии отношение – не атрибут, а субстанция. Мир состоит не из вещей, а из отношений. Действительность – ансамбль бытийных отношений, выражающихся и отражающихся в адекватных им знаниях. Нет отношения без информации, но нет информации вне отношения. В подлинном же отношении информация становится истинным знанием. Онтология выраженных отношений может трактоваться как онтология речи, тем самым делая адекватным диалогизму логико-лингвистическое понимание диалога. Такое понимание отношения плохо согласуется с онтологией вещей, но вполне согласуемо с онтологиями фактов и процессов, поскольку факт (событие, состояние) – отношение вещей, а процесс – отношение фактов. Также ряд оснований онтологии отношений можно найти в современном физическом описании действительности, где каждая вещь признается

системой (устойчивыми отношениями элементов, дополняемыми непостоянными связями), включенной в систему более высокого порядка. Например, Метагалактика – система галактик, в свою очередь являющихся ансамблями звездных и планетарных систем, небесные тела – системы оболочек (сфер) и т.п. вплоть до атомов, состоящих из элементарных частиц. Тут, кажется, достигается предел системного описания, но на поверку оказывается, что многие элементарные частицы уже описаны как составные (хоть и с конфайнментом), в отношении же прочих (сегодня считающихся бесструктурными или фундаментальными) ведутся исследования, дабы выявить их состав. Кроме того, утверждается, что они лишь весьма условно могут описываться как частицы, скорее, они – состояния или порции (кванты) энергии или колебания квантовых струн. Замена классической механики в их интерпретации квантовой механикой определенно показывает, что классическая онтология вещей тут непродуктивна и требуется введение иного описания реальности. Физически элементарные объекты в онтологии отношений также могут описываться как «кванты отношения», что, правда, требует ревизии самого понятия отношения, которое тут неверно трактовать как атрибут вещей. Субстанциальная трактовка отношения ни в коей мере не означает, что оно – субстанция, отличающаяся от субстанции вещей, но то, что вещи – проявление одного из атрибутов отношения, вне его не обладающие бытием. Вещи обнаруживаются лишь в отношении, причем в отношении к существованию. Вещь – совокупность отношений, среди которых важнейшим выступает ее отношение к мыслящему, хоть и не всегда явное и тем более далеко не всегда адекватное. Обнаружение новых вещей, как и коррекция образа вещи – осознание уже наличных отношений в их действительности.

С гносеологической точки зрения вещь выделяется в постижении отношения как относительно стабильный его элемент, ограниченный в отношении остальных элементов (других вещей и самого мыслящего). Вещи мыслятся как связанные в факте, факты – как соотносящиеся в процессе. Установление факта фиксирует пространственную организацию отношения, а осмысление процесса раскрывает временную. Событие – проявление отношения в пространственно-временном аспекте и при учете его значимости для существования, и именно поэтому понятие «событие» наиболее приемлемо для описания действительности отношения. В свою очередь, иные онтологемы продуктивны именно в мере, в которой они через понятие «события» отсылают к категории «отношение».

Сказанному можно возразить, что и отношение вне вещей, фактов, событий и процессов не существует. Однако в действительности то, что отношение сложно мыслить вне этих онтологических понятий в рамках доминирующего в западноевропейском культурном пространстве типа познания, отнюдь не означает, что это невозможно в принципе. Пути мышления постоянно изменяются в динамике онто- и филогенеза, что делает возможным появление в будущем самых непрогнозируемых эпистемических

форм, кроме того, в истории уже наработаны альтернативные способы постижения бытия вещей, нивелирующие те или иные его аспекты и описывающие их онтологемы (классический тип познания придает столь же мало значения процессам, как индуистская традиция – фактам и вещам). В то же время понятие отношения нельзя исключить из какой бы то ни было онтологии. Это, однако, свидетельствует только о гносеологической обязательности понятия отношения, в то время как диаонтология требует постановки вопроса и о его реальности.

Этот вопрос может быть рассмотрен как проблема статуса основных типов отношения в их связи с его действительной сутью. В классической онтологии выделяются три наиболее важных типа отношений: объективные (связи между вещами), познавательные (отношения субъекта и объекта) и социальные (общение субъектов). При этом фундаментальными чаще всего признаются объективные, поскольку к ним сводимы познавательные и социальные, если субъекта и людей мыслить через их телесное воплощение. Маргинальная тенденция – субъективно-идеалистическое признание фундаментальными познавательных отношений – подразумевает, что объективные и социальные отношения по сути – иллюзии. Но и в том и в другом случае диалогические отношения не имеют статуса особого типа, будучи лишь переходной реальностью. Они – переплетение объективных и познавательных отношений, в котором рождаются общественные связи. Однако с базовыми интенциями диалогизма такое их понимание слабо согласуется.

В диалогизме предполагается, что действительно фундаментальны диалогические отношения, все прочие типы – их редукция или модификация. В частности, социальные связи – сложное видоизменение диалогических отношений, при которой им придается институциональная форма, то есть конфигурация, задаваемая специфически установленной обобщенной схемой организации отношений и вытекающими из нее правилами. Это не значит, что диалогические отношения совершенно чужды всяким нормам и образам идеалов, напротив, выработка таковых – важнейшая особенность диалогической со-организации отношений (диалогическая парадигма – яркий пример этого), но они при этом не устанавливаются как регуляторы, догматическая обязательность или функциональность которых поддерживаются социальным принуждением со специфическими санкциями.

В диалогизме отношения более чем двух людей – совмещение нескольких параллельно осуществляющихся диалогов (именно это и есть диалогическая общественность). Даже элементарное совмещение диалогов предполагает приостановку одного из них. «Переключение» между диалогами регулируется их самоорганизацией, в том числе и посредством конвенций их участников. Но чем больше совмещений, тем сложнее их согласование, тем больше диалогов находится «в режиме ожидания» или даже прерываются. Регулирование таких мультиконъюнктивных случаев предполагает нечто вроде договора о тактическом принятии ряда обобщенных схем организации взаимодействия, из которой вытекают более конкретные норма-

тивны. Такого рода схема может приниматься снова и снова в силу ее продуктивности, а также рекомендоваться для новых участников диалогической общности. И все это создает сильный соблазн установить эти регуляторы как непререкаемые догмы, тем самым снизив издержки на постоянную выработку консенсуса в их отношении.

Такая догматизация скрывает свои основания, постулируя действительное существование социальных связей и их первичность к диалогическим отношениям как своим частным проявлениям. Возникшая в результате концепция предрасполагает к выхолащиванию отношений до их коммуникативного аспекта (передачи информации и управления посредством нее). Человек при этом перестает воспринимать себя и Другого как действительных личностей, идентифицируя всех людей как социальных агентов, обладателей неких позиций (статусов) и функций (ролей). Это искаженное сознание деформирует реальность, инфицируя ее насилием над собой и Другим. Бегство от отчужденных отношений влечет их коллапс, что подстрекает их адептов искать все более изоциренные способы принуждения, способствуя дальнейшей деградации. И чем извращеннее отношения, тем они нестабильнее, что предопределяет их кризисы, разрывы и опрокидывания (в частности посредством бунта). Динамическое же равновесие диалогической общности предопределяет стабильное развитие. Это указывает общее направление развития. Сегодня нельзя просто так революционно отринуть институционализации социальности в пользу диалогической общности. Зато вполне уместно и даже необходимо критиковать и ограничивать их, диалогизируя реальную общественную жизнь.

Познавательные отношения также следует трактовать из их диалогического истока. Сами по себе они не существуют, но лишь как абстрагирование отдельного аспекта диалогических отношений. Нет диалога без познания, но нет и познания вне диалога. Диалогические отношения самоорганизуются как субъект-субъектные, причем в понятии субъекта, выходящем за пределы лишь узкого познавательного значения. Диалогическое познание, подразумевает постоянное соотнесение собственного опыта с тем, о котором свидетельствует Другой. Как познающий я обнаруживаю себя в мотивируемом Другим преодолении моих предрассудков и индивидуальных склонностей. Аналогично и свидетельства Другого как субъекта познания значимы не как безусловно верные, но как требующие проверки для преодоления заблуждений, связанных с принятием его как авторитета. Диалогичность подразумевает не только согласие, но и конфликт, а это предрасполагает к самоутверждению в противовес Другому, перерастающему в монологизм.

Монологизм закрепляется в субъект-объектной схеме, утверждающей сверхсубъективацию человека в иллюзии его абсолютности (независимости от Другого, «чистоты» от собственных телесных и психических черт и полноправия во владении всем). В гносеологии трансцендентальный субъект оказывается мерилем истины, и как таковой считается единственным

подлинным истоком значений вещей как объектов познания и предметов мысли, а также и познавательного отношения вообще. Субъект-объектная схема не приводит к солипсизму, она и есть солипсизм. Всякий проект преодоления солипсизма при сохранении субъект-объектной схемы обречен на неудачу. Познавательное отношение в его действительной сути постижимо лишь как отношение субъект-субъектное, при трактовке же его через субъектно-объектную схему оно подменяется фикцией, лишенной настоящего смысла. Это препятствует и самому процессу познания, – познавать оказывается нечего и не для чего, можно только без конца повторять описание иллюзорной структуры, не замечая, как теряются драгоценные возможности.

Утверждение первичности познавательного отношения абсолютизированного субъекта к диалогическим отношениям создает основу для последующей трактовки отношения как связи объектов. Идентификация вещей как объектов познания, имеющих объективные отношения, кажется совершенно естественной, а потому так сложно обнаружить то, как конституирована эта когнитивная операция. Трансцендентальная археология ни в коей мере не должна быть картезианским аттракционом выведения всего познавательного опыта из иллюзий субъекта о своей структуре. Настоящий исток трансцендентальных структур обнаруживается в диалоге, где они и формируются, то есть в конкретике образования, а не в отвлеченных спекуляциях о происхождении субъекта. Лишь в педагогическом опыте открывается то, как из взаимодействия возникает образ познавательного отношения отдельного субъекта, а через него – и идея объективных, независимых от субъекта отношений. Этот опыт открывает и то, что эта идея подразумевает освоение некоторой символической системы, которая бы не только определяла, как именно связана одна вещь с другой, но и вообще позволяла бы говорить, где отношение имеет место, а где – нет. Эта символическая система формируется на фоне диалогических теоретизаций, в силу чего она приобретает значение intersubjectивной. Утверждать объективность тех или иных отношений можно лишь в контексте определенных диалогических отношений, в том числе за счет принимаемых в них конвенций о символизации.

Хорошим примером того, что образ объективных отношений формируется именно так, выступает понятие закона. Повторение факта как системы вещей символизируется как регулярное воспроизводство определенной устойчивой конфигурации связи, как закономерность. Закон природы как воспроизводящаяся форма считается объективно сущим, хоть он и формулируется в некоторой знаковой системе. При трансформации знаковой системы или эмпирической информации формулировка закона может меняться значительно, но при этом считается, что сам закон неизменен. Еще интереснее ситуация изменения имен, описывающих понятие закона, или самого понятия закона (например, вследствие изменения имен). Такого рода преобразование, в частности, имело место под влиянием секуляризации науки – от представления о законе природы, установленном Богом, к образу самоустановившейся необходимой повторяющейся связи объектов. Наконец,

открытие эффекта наблюдателя совершенно устраняет образ объективного закона, совершенно независимого от субъекта. Иная ситуация, когда «закон» предстает как концепт, учреждаемый во взаимодействии с Другим как важный пункт интересубъективной символической системы, обуславливающей способ познания действительности. Значение «закона» в этом случае будет определяться характером диалогического установления этого концепта в ходе трансформации представлений об отношениях.

Это может показаться слишком слабым допущением, во многих аспектах проигрывающим в сравнении с постулированием объективности законов, подкрепленным принятием на веру базовых допущений предопределяющей его символической системы. Потому догматизированные виды идеологий, религий, философий или наук продолжают утверждать объективность законов, будучи вынуждены в то же время признавать то, что они понимаются неадекватно. И вообще кажется, что проще принять на веру наивный объективизм или материализм, чем честно согласиться с диалогической природой познания при онтологической неопределенности.

Таким образом, диалогическая онтология основывается на диалогической метафизике в ее теистической (утверждающей, что все – диалог человека с Богом) и нетеистической (говорящей, что мир – сеть отношений, в которых эволюционно создается диалог как целевая форма) версиях. Общее для обеих версий – то, что подлинным отношением признается диалогическое, а прочие считаются его прототипами или искажениями. В отношении выделяются вещи как относительно стабильные и ограниченные его элементы, факты как статичные системы вещей, процессы как динамичные системы вещей и фактов, а также события в качестве значимых синтетических проявлений отношения. Диалогические отношения искажаются в социальные, абстрагируются как познавательные и овеществляются как объективные. Эти конкретизации и искажения могут операционально приниматься для развития диалога, но с осторожностью в силу их неподлинности. Эта картина диалогической онтологии, конечно, – лишь предварительная теоретизация наиболее общих положений, требующая дальнейшего их обсуждения и конкретизации в том числе в связи с диалогической праксиологией.

3. Каковы важнейшие праксиологические основоположения диалогической парадигмы?

Философская праксиология – современная форма исследования смысла человеческой деятельности, традиционно представала целевой областью философии, именовавшейся этикой или моральной философией. Может показаться, что современная трансформация учения о деятельности подразумевает более широкую постановку вопроса, чем это имело место в предшествующих учениях, раскрывавших лишь аксиологический аспект деятельности. Это не вполне так. Ранее этика подразумевала не только ответ на вопрос «что я должен делать?» (который, впрочем, все же был главным), но и

осмысление самого широкого круга тем. Наиболее важными из них были проблема определения допустимого, недопустимого и наилучшего, многообразие способов, обычаев и конкретных образцов деятельности, возможности преодоления их конфликтов, а также их оценка по разным параметрам, в том числе для реализации человеческого назначения, достижения социальной справедливости, продолжения традиции, максимизации эффективности и адекватности благу.

В этом смысле этика, моральная или практическая философия в ходе развития знания стала «матерью» права, экономики и социологии, истории и культурологии («культурных исследований»), поведенческой психологии в ее различных видах (не только собственно бихевиоризма, но и психологии деятельности) и элементов других гуманитарных наук, связанных с интерпретацией практики. В современности доминируют мнения, что этика – «мертвая наука», либо она формируется по остаточному принципу из тех вопросов о человеческой деятельности, которые не раскрываются «позитивным знанием». Среди этих вопросов главным считается вопрос об идеалах. Те, кто считают, что этика – учение об идеалах, часто ставят ее в ряд гуманитарных дисциплин, утверждая, что ей свойственна особо неточная методология (в частности, в сравнении с более конкретным изучением регулятивов в юриспруденции). Фактически же следовало бы говорить, что этика как философская наука принципиально отличается от них уровнем генерализации, обобщая данные исследований деятельности в разных социально-гуманитарных науках и биологии (этологии), надстраиваясь над их теоретическими уровнями как метатеория. Но поскольку термин «этика» сегодня сложно реабилитировать от вышеназванных распространенных мнений, в философии все чаще употребляется понятие «праксиологии» для обозначения наиболее общего учения о смысле деятельности.

Использование термина «праксиология» также вызывает некоторые вопросы, вследствие того, что в социологии и экономике он определяется слишком узко как исследование эффективности деятельности (в отличие от понятия «аксиология», которой отводится изучение ценностей, а потому последняя нередко отождествляется с этикой). Но, во-первых, сама этимология указывает на необоснованную узость этой трактовки (для учения об эффективности более уместны иногда предлагаемые сегодня преимущественно в иных значениях имена типа «эффектология», «прагматология» или «потенциология»). Во-вторых, применяющие ее авторы (такие, как Л. Мизес или Т. Котарбинский и их последователи) часто все же не ограничиваются лишь анализом эффективности деятельности, предлагая более общую ее теорию, далеко не всегда следующую принципу аксиологической нейтральности. Потому предпочтительно понятие праксиологии как философской науки о деятельности, обобщающей результаты ее исследований в разных конкретных науках (прежде всего в психологии, экономике, культурологии, праве, социологии и этологии) и современной этике. Синтезируя материалы изучения отдельных аспектов деятельности, праксиология пытается решить проблему общего ее смысла, что предопределяет дальнейшие конкурентные ее аналитики.

Диалогическая праксиология, разрабатывая свой вариант осмысления сущности деятельности, ориентируется на основные положения диалогистики. Это значит, что диапраксиология не может быть монологическим учением, но лишь некоторой сетью диалогически соотносимых теоретизаций деятельности, ограничиваемых лишь принципиальным неприятием радикальных скептицизма и догматизма, анархизма и нигилизма. Адекватное диалогизму понимание диалога также способствует исключению из диапраксиологии редукционизма как логического (сведение всякого действия исключительно к его дискурсивно-сознательной или в целом ментальной подоплеке), так и коммуникативного (сведение деятельности к информационным воздействиям или обмену) или социологического (оценивающего действия только по их эффекту социализации или образования общности). Логика, коммуникативистика и социология чрезвычайно важны для исследования деятельности, но как описания частных ее сторон.

В диапраксиологии деятельность – существенный и необходимый аспект диалогических отношений. Мартин Бубер утверждал, что «даже если можно обойтись без слов, без сообщения, одно должно в любом случае необходимо присутствовать в диалоге – взаимная направленность внутреннего действия» [20, с. 99]. Но если все исчерпывается взаимонаправленным внутренним действием, диалогические отношения остаются лишь потенциальными, реальные же требуют действительного взаимодействия в единстве его внутренних и внешних сторон. Взаимность деятельности проявляется в процессуальной двойственности действия, его направленности одновременно на предшествующее (стимулирующее или провоцирующее) и на последующее (ответное или реагирующее) действия. Эту связь неверно мыслить ни как простой обмен веществом, импульсом или информацией, ни как механическое отражение, ни как подразумевающее только изменение физических или химических свойств, ни даже как ограничивающееся лишь такими формами реакции, как раздражимость, возбудимость, чувственность или даже психика. Вместе с тем как высшая форма отношений взаимодействие включает в себя все эти аспекты, но не только их. Взаимодействие имеет сущностную причастность к собственно человеческому в человеке – к рациональности и культуре. Оно предполагает также осознанную творческую реакцию, в которой организуется не только отдельное действие и вся сеть взаимодействия, но и сам деятель.

Самоорганизация деятеля предполагает, что он не просто реализует свой габитус в конкретном действии, но образует его в процессе деятельности. Для диапраксиологии в этом самообразовании наиболее существенны деятельные инверсивность (приверженность к таким формам активности в отношении Другого, которые допускаются для него самого в отношении как меня, так и иных людей, идеосинкрязия к абсолютизации той или иной позиции деятельности или к совершенному бездействию) и открытость (включенность в смысловую составляющую действия Другого и включение Другого в смысловую составляющую моего действия) в той мере, в какой

они необходимо опираются на другие составляющие диалогического габитуса. В диалогизме предполагается, что диалогическая самоорганизация деятеля необходима для того, чтобы действие не вырождалось в просто движение. Движение – любое воспринимаемое изменение того, что создается как вещь, это – элемент процесса, как таковое оно – минимально значимое для наблюдателя событие, тогда как действие – событие, смысловая составляющая которого включает полагание значений Другим. А потому действие по его сути диалогично, подразумевая тем самым совместное полагание его смысла во взаимодействии и соорганизацию самих деятелей по отношению к тому, что мыслится как его смысл.

Взаимодействие как соорганизация деятелей происходит в конкретных событиях сосуществования, отсылающих к некоторому контексту, в том числе и складываемому под влиянием предшествующих опытов формирования интеракций. Успешность совместной организации деятелей зависит от актуализации ими во взаимодействии ранее найденных продуктивных ее форм и обмене их программами. Юрген Хабермас писал: «Отношения взаимности, на которых основано признание друг друга вменяемыми субъектами, уже встроены в то действие, в котором обретается корень дискуссии» [143, с. 158]. Дискурсивный диалог возникает в соорганизации взаимодействия, придавая ему вид коммуникативного действия. Коммуникативное действие – не действие, возникающее на основе коммуникации, и не коммуникация, возникающая вследствие действия, но действие, которое является коммуникацией. Но в диалогизме выявление коммуникативности действия недостаточно для того, чтобы раскрыть настоящий смысл его участия во взаимодействии. Обмен информацией и достижение какого-то консенсуса относительно значений действия не исчерпывает его смысла, хоть и намечает наиболее рационально определенные его ориентиры.

Коммуникативная редукция может негативно сказываться на образе отношения теоретизаций взаимодействия к его практикам. Диалогическая парадигма в ее свете может быть интерпретирована как особая семиотическая машина, суперпрограмма, производящая конкретные конфигурации действий ее пользователей в соответствии с сериями диалогических аксиом и предопределяемых ими техник, способов, программ и норм деятельности. Этот образ лучше отображает функционирование коммуникативной, а не диалогической парадигмы. Диалогической парадигме в большей мере соответствует образ плавильного тигля, в котором из добытой в предшествующих взаимодействиях руды образов и концептов, информативов и регламентов, стилей и «духа» мышления и деятельности выплавляются новые формы диалогических событий, реализация которых породит не только новый материал, но также и способна существенно изменить сам тигль и процесс выплавки. Если и сводить диалогическую парадигму к программе, то к такой, которая вырабатывается и перерабатывается в ходе живого взаимодействия как форма его самоорганизации, в пределе отчуждения переходящая в коммуникативный проект. Иначе говоря, диалогическая

парадигма – такая форма жизненного мира, которая при ее искажении порождает коммуникативную парадигму, тогда как действительным ее продуктом должно быть совершенствование реальных взаимодействий с Другим, в том числе в созидании действенной интерсубъективности.

В отношении диалогического действия это означает, что оно не может быть полностью рационализировано как коммуникативное хотя бы потому, что его смысловое содержание и форму нельзя свести к намерению его инициатора или к осуществляемой деятелем программе. То же касается и других коммуникативно значимых аспектов действия – кода, сообщения, шума и контекста, перформатива или эффекта и т.п. Все эти элементы и аспекты важны для понимания и организации диалогического действия, но не достаточны. Смысл взаимодействия Я и Другого раскрывается как конкретное сосуществование на фоне познаваемых коммуникативных элементов. Следует также учитывать, что праксиология направлена не только на разработку совершенной теории деятельности, но и на совершенствование самой деятельной жизни.

Теоретизации важны для этого, в частности, рационализация диалогической парадигмы предопределяет диалогическое совершенствование экзистенциальных взаимодействий. Вряд ли было продуктивно ограничивать влияние диалогической парадигмы на деятельность лишь невербальными ее элементами. Даже если допустить, что возможна в полной мере спонтанная диалогичность действия (то есть отсутствие предваряющей его диалогической рефлексии), все же диапраксиологию нельзя свести к созданию такого рода событий. Диапраксиология – теоретизация, формируемая диалогической парадигмой для продуктивного развития деятельности как сущностного атрибута человеческого существования и сосуществования, а также для синергии конкретных взаимодействий.

Синергия взаимодействия – координация самоорганизующихся действий. При общей балансировке взаимодействия серьезно трансформируется предзаданная самоорганизацией равновесность отдельных действий. Процессуальная двойственность действия тут корректируется через соотнесение черт открытости (адекватности провоцирующему действию и направленности на ответное действие) и оригинальности (утверждения самостоятельного значения) действия. Открытость предопределяет согласие Я и Другого, тогда как оригинальность – конфликт.

Из взаимодействия нельзя полностью устранить ни одну из этих сторон. Очевидно создает проблемы совершенно неадекватное действие, но и движение, полностью лишенное самостоятельного значения, предстающее простым продолжением другого действия, не может всерьез признаваться действием. Уже самые простые механические реакции трансформируют получаемый импульс в соответствии с природой объекта, в более же сложных формах взаимодействия и преобразование становится все сложнее, а противодействие ему – все сильнее. О лишении самостоятельного значения можно говорить, когда трансформация и противодействие оказываются ничтожными по сравнению с силой воздействия.

Поскольку в человеческих взаимодействиях сопрягаются действия, означаемые в мышлении более или менее соотносимых в этой способности людей, то и лишение значения конкретного действия – результат довольно сложной синергии. Потеря оригинального значения одного действия подразумевает утверждение абсолютной значимости другого действия, и, более того, также и отдельное самонаправленное действие – самоограничение деятеля. Правда, это самоограничение также необходимо свойственно и диалогическому действию. Монологическое авторитарное действие за счет максимизации ограничения действия Другого минимизирует самоограничение, однако в полной мере никогда не устраняя его. Мельчайшие порции открытости и оригинальности свойственны любому действию, подлинное же уравнивает их в той мере, в какой это согласуется с аналогичной балансировкой действия Другого. Эта координация не всегда позитивна, – диалогически организованное действие при соотнесении с монологическим иногда может утратить свой характер, но, с другой стороны, чаще всего именно взаимодействие – основной и действительный путь преодоления монологичности.

В синергии взаимодействия опасно не только принципиальное нарушение баланса, но и нерушимая равновесность, оборачивающаяся его стагнацией. Поскольку сосуществование временно, то и взаимодействие подразумевает не статичную, а динамическую балансировку, при которой в каждый отдельный момент одно действие преобладает, в следующий миг сменяясь другим, его продолжающим. Более того, процессуальность взаимодействия лишь весьма условно постигается через выделение синхронических его срезов, «кадров» действий. Эта структуралистская теоретизация – основа диахронического (постструктуралистского, номадического, деконструирующего) мышления, постигающего взаимодействие как процесс посредством схватывания эффектов длительности движений и изменений, последовательности различий. Поскольку именно такой тип мышления имманентен реальному взаимодействию, именно на его формирование приоритетно ориентируется диапраксиология. Вместе с тем в той мере, в какой временность существования и динамичность сосуществования естественным образом провоцируют диахроничность мысли, диалогическая праксиология в противовес этому вынуждена постоянно воспроизводить синхроническую свою основу. Без условного выделения состояний эффекты теряются, как и вне структурирования деконструкция утрачивает свою функциональность. В частности, отказ от предваряющей и постфактум структурирующих рефлексий резко сокращаются возможности вовлеченного в событие взаимодействия процессуального осмысления.

Самоорганизация деятеля и синергия взаимодействия отражает черты предварительной мыслительной субъективации Я и Другого. Поскольку человек способен мыслить себя как того или иного виртуального индивида (духа или демона, вымышленной или абсолютизированной личности) или как элемент воображаемого коллективного суперсубъекта – группы, общества, человечества, живой природы, то в его действии, как и во взаимодействии, в которое оно включено, организация может подменяться исполнением

функции, предписываемой выбранной квазисубъектностью. Эти искажения могут предотвращаться практикой взаимодействия, в котором деятели соучреждаются как действительные личности. Но это – не просто исправление ранее установленных программ, но и формирование основы продуктивной мыслительной субъективации.

Когнитивная субъективация может приниматься в анализе организации конкретного действия как первичная лишь условно. Таким же образом и вообще предшествование логического по отношению к праксиологическому – не что иное, как фикция, полезная для удачной организации теоретизации. Абсолютизация этих условностей недопустима не только потому, что она фальсифицирует теоретические положения, выводимые из нее, но и в силу того, что она делает неэффективной теоретизацию в принципе, ибо, как верно отметил Михаил Михайлович Бахтин, «все попытки изнутри теоретического мира пробиться в действительное бытие-событие безнадежны; нельзя разомкнуть теоретически познанный мир изнутри самого познания до действительного единственного мира. Но из акта-поступка, а не из его теоретической транскрипции есть выход в его смысловое содержание, которое целиком приемлется и включается изнутри этого поступка, ибо поступок действительно свершается в бытии» [9, т. 1, с. 16].

Это, правда, не стоит понимать как утверждение принципиальной вторичности смыслового содержания, ведь вне его действие превращается в просто лишенное смысловой составляющей движение. Действительное начало – само взаимодействие Я и Другого в глубокой взаимосвязи его смысловой и материальной сторон, проявляющейся в каждом его составляющем действии и во всяком его эффекте, которые могут мыслиться как обособленные лишь условно. Любое событие взаимодействия также всегда продолжает предшествующие события и влечет за собой последующие как по своему смыслу, так и по своим фактическим проявлениям. При этом нельзя отождествлять феноменальный эффект действия с его смысловым содержанием, как не следует и материальную сторону действия сводить лишь к фактическому его последствию. В то же время важно видеть их внутреннюю связь, которая тем сложнее, чем более переплетены идеальный и материальный аспекты, то есть чем сильнее феноменальный эффект действия зависит от его фактического проявления, а вещественные следствия действия – от его смысловой составляющей. Вполне возможно представлять все эффекты действия содержащимися в нем потенциально и активизирующимися ответным действием, но при этом не следует сводить само это ответное действие лишь к эффекту предшествующего действия.

В частности, всякому действию свойственна не только реакция на конкретное его спровоцировавшее действие, но и ориентация на взаимодействие в целом, на его общий смысл и фактическое выражение. Действие актуализирует возможности, заложенные особой процессуальной связью предшествующих действий, которые можно назвать действенной интерсубъективностью. Интерсубъективность вообще – не результат мыслительных опытов гносеологического Робинзона по вариации разных мыслительных позиций для раскрытия их инварианта, а живой опыт совместного

конструирования субъективных позиций Я и Другого в их реальных взаимодействиях. Правда, для действенной intersубъективности индивидуальные рефлексии такой совместной организации отнюдь не безразличны, но необходимы. Интерсубъективность, будучи экзистенциально действенной, подразумевает индивидуальное теоретическое мышление, в том числе и связанное с познавательной самоидентификацией и идеализацией трансцендентальной intersубъективности. Аналогичным образом действенная intersубъективность требует и некоторой степени ее социального утверждения, без которой она оказывается бесцельной. Социальное установление intersубъективности – не самоцель, поскольку в противном случае традиция превращается в воспроизведение пустых символических форм, способствующих деградации взаимодействия. Это напрямую относится к диалогической парадигме, которая вне индивидуальной рефлексии и социального установления оказывается совершенно незначимым ситуативным эффектом конкретной встречи, а реализуясь в них адекватно, становится реальным источником совершенствования диалогических взаимодействий.

Действенность единства материального и идеального ярко проявляется в эмпатии, которую без существенной потери смысла нельзя свести лишь к чувству или познавательному акту, дистанцированному от реального взаимодействия. Отчужденная эмпатия – суррогат, а не подлинное событие существования. Низведение ее до такого рода подделки лишает ее ценности, поскольку она становится необоснованно затратным способом обработки информации. Если же эмпатия – деятельное сопереживание, то она крайне важная основа человеческого существования и сосуществования. Аналогично редукция лишь к идеальному способствует вырождению и потере всякого значения любви, образования, счастья и других основных феноменов существования человека. Почти все в человеке и диалоге можно рассматривать с позиции тотальной идеализации, но такой взгляд делает неразличимым само человеческое существование и сосуществование, человеческую суть, тем самым создавая мыслительную подоплеку деструктивных практик в их отношении.

Основные феномены человеческого существования и сосуществования невозможно было бы полностью свести к фактическим их проявлениям. Поэтому в их раскрытии нужно выявление смыслового плана, причем не только в тех значениях, которые непосредственно обнаруживаются в физическом плане взаимодействия, но и в тех, что подразумеваются как потенциальные. Постигание смысла того или иного важного феномена человеческого сосуществования требует наличия особой метафизической рефлексии, не остающейся в стороне от самого взаимодействия. Метафизика взаимодействия Я и Другого инкорпорирована в него, лишь посредством этого она находит свое настоящее место, а в свою очередь само взаимодействие сбывается по своей сути. Несмотря на некатегорический характер приемлемой в диалогизме метафизики, ее невозможно полностью отбросить и принять агностическую позицию, никак не уменьшающую онтологическую неопределенность, равно как и не следует постулировать некоторый ее

вариант как единственно правильный, разумный или продуктивный. Диалогизм в отношении метафизики взаимодействия – вне и скептицизма, и догматизма. Адекватная диалогизму метафизическая позиция может быть в разных значениях описана как перипатетическая, диалектическая или даже постмодернистская (номадическая). Эта позиция – динамическая, она подразумевает постоянную смену и соотнесение разных частных статичных точек зрения, в ходе чего может тактически конструироваться некая суммирующая позиция, которая впоследствии все же должна преодолеваться для развития познания.

В раскрытии смысла взаимодействия Я и Другого основные соотносимые типы диаметафизики, теистическая и нетеистическая, согласны в том, что оно – истина всякого отношения, но это основоположение интерпретируется в них совершенно по-разному. Теистическая диалогическая метафизика археологична, в ней утверждается исконность диалогического взаимодействия в действительности, и это взаимодействие обнаруживается прежде всего как взаимодействие Бога и человека (понимаемого в разных традициях как индивид, избранное сообщество или весь человеческий род). Это взаимодействие глобально и сакрально, ибо каждое мирское событие в своей тайной сути – дар Бога человеку, и каждое человеческое действие, как бы его ни мыслил сам человек, – ответное действие и необходимый элемент сотворения. Этот сакральный план считается открывающимся только истинно верующим, оставаясь для прочих скрытым или приоткрываясь им только деятельностью избранных.

Нетеистическая диаметафизика телеологична в том смысле, что диалогическому взаимодействию тут придается значение конечной цели развития всего сущего. Это целевое диалогическое взаимодействие – взаимодействие людей как наиболее совершенное из всех взаимодействий, в том числе и потому, что оно включает в себя в различных планах все прочие типы взаимодействий и вообще все, что постигается как действительность. Человеческое взаимодействие возрождает даже давно отжившие взаимодействия и их стороны, нередко и не только в идеальности. Человеческое взаимодействие включает даже кажущиеся принципиально чуждыми взаимодействия, наделяя их преобразованными значениями. Наконец, человеческое взаимодействие порождает новые типы взаимодействий, которые вне его не имеют самостоятельного значения, хотя это и может предполагаться. Диалогический эволюционизм предполагает, что формы и типы человеческого взаимодействия также постоянно совершенствуются как в вышеназванной универсальности (абсорбции всех иных реалий и взаимодействий), так и по уровню развития собственно человеческих его черт (рациональности, духовности, культурности, социальности, креативности и т.д.). И, несмотря на то, что совершенное универсальное человеческое взаимодействие – не реальная возможность, а только идеал, следование ему – эволюционная необходимость.

Между теистической и атеистической метафизикой есть некоторая корреляция. Теистическая метафизика археологична, но в ней также

утверждается и то, что всеобщая история в конечном счете приведет к полному проявлению настоящей природы взаимодействия Бога и человека во всем ее определяющем значении для универсума. Достижение этой глорификации синергии Бога и человека в свете традиционно распространенных вариантов эсхатологии чаще всего понимается как результат божественного дара, а не человеческих усилий. Тем не менее значение человеческих устремлений и усилий в истории взаимодействия с Богом не может совершенно игнорироваться на основании постулата абсолютности Бога. В теологическом диалогизме каждое человеческое действие уникально и чрезвычайно значимо во всех своих значениях для взаимодействия с Богом, несмотря на признание человеческого несовершенства. В этом – принципиальное неприятие как фатализма, так и волюнтаризма. Есть или нет однозначно предопределенная судьба, по меньшей мере ее незнание – свобода человека во всей ответственности за нее в следовании цели глорификации взаимодействия с Богом.

Нетеистическая диаметафизика, утверждая финализм человеческого взаимодействия, подразумевает, что ориентация на него – изначальное и сущностное свойство самоорганизации природы, проявляющееся в каждом отдельном действии. При этом может признаваться даже роль случайности в эволюции, которая лишь подчеркивает реализовавшуюся в ней необходимость. Не обязательно предполагать, что Вселенная изначально закодирована на совершенствование до именно человеческой диалогической действительности, но, по крайней мере, в этой Вселенной (в сравнении с возможными параллельными) направленность на нее проявляется в общей форме соотношения фактов, пусть и не всегда однозначно. Признание взаимодействия людей венцом эволюции отношений включает ретроспективное полагание порядка нецеленности на него.

Сказанное означает, что названные типы диаметафизики в целом предполагают, что всякое конкретное действие может оцениваться как в его значимости в отношении универсальной ориентации взаимодействия на совершенствование, так и в непосредственной важности для конечного достижения этого совершенствования. Эти аспекты более просто обнаруживаются в значении действия ретроактивном (как продолжение, развитие или преобразование тенденций предшествующих действий в их первоначальной интенции на совершенствование) и проективном (как стимул, основа или образец последующих действий для достижения идеала). Это формальное согласование типов метафизики, правда, кажется слабой тактикой, поскольку не касается важнейшего метафизического вопроса, а именно – кто такой Другой, во взаимодействии с которым действия приобретают какую бы то ни было значимость.

Однако в действительности это касательство здесь имеет место, поскольку Другой во всяком случае выступает причиной моих конкретных действий и их целью, причем двойственно, проявляя себя одновременно в ограниченной и открытой формах. Наиболее удачная трактовка теистической диаметафизики здесь – буберовская идея слуха Бога, погруженного в глухоту

смертных [20, с. 106]. Кроме того, в нетеистической диаметафизике конкретный Другой – не предельная инстанция формирования значений действия извне, но приоткрывает он уже не Бога, а человека вообще или даже персонификацию разумной жизни в целом. Это различие формирования конечного и абсолютного смысла относится не только к самому Другому, но и ко мне самому, а также к самому взаимодействию. Всякое конкретное взаимодействие – только край взаимодействия вообще, а Я – лишь конкретное проявление того же абсолютного существования, которое раскрывается и в конкретном Другом.

Эта трактовка, тем не менее, не может быть принята как истинная лишь потому, что удачно согласовывает оба варианта диаметафизики, но и игнорировать ее не следует, поскольку она намечает для диалогизма определенные возможности обнаружения значимых компонентов смысла деятельности. Она также во многом воспроизводит некоторые основные тенденции гегелевского диалектического идеализма, что заставляет с особой ответственностью отнестись как к необходимости ее деконструкции, дабы избежать ее догматизации, так и к важности ее последовательного конструирования, чтобы она не обратилась просто формой софистических игр. По крайней мере, эта метафизическая перспектива раскрытия смысла деятельности хорошо показывает, что аксиологический компонент диапраксиологии не может быть сведен просто к тактическим приемам типа так называемого золотого правила нравственности или кантовского категорического императива, а тем более – тем или иным конкретным сводам моральных правил и обычаев или кодексам профессионального этикета. Отдельные ценностные ориентиры возникают в конкретном взаимодействии и оказываются значимыми в той мере, в какой они действительно способствуют его совершенствованию. При этом нельзя однозначно принимать, что существует та или иная общая тенденция истории взаимодействия, поскольку абсолютный потусторонний взгляд на нее недостижим, а те или иные ее образы – не что иное, как фикции, которые, правда, могут быть оценены с точки зрения их контекстуальной полезности.

Включенное постижение взаимодействия раскрывает его онтологический статус как сущностной основы всякого отношения. Вне действий отношение лишено действительности, это – только пустая возможность, тогда как действие без отношения просто невозможно. Кроме того, отношение по его сути предстает взаимодействием, даже когда слабость действия одной его стороны на другую делает это неочевидным. Универсальность взаимодействия как отношения подразумевается в идеализациях типа принципа всеобщей взаимосвязи или, в естественно-научном контексте, закона всемирного тяготения и в определенном смысле принципа относительности. В отличие от этих идеализаций диалогизм постулирует, что понятия «действие» и «отношение» неразрывно связаны с полаганием смысла, а потому приоритетно ориентированы на те типы существования, которые могут такое означивание осуществлять, то есть прежде всего – на человеческое существо-

вание. Подлинный смысл отношения как взаимодействия открывается человеком лишь при вовлечении в него. Именно это выражал Эммануэль Левинас, представляя действие как «взятие на себя» и утверждая, что «мы не мыслим отношения, а пребываем в них. Речь идет не о внутреннем размышлении, а о действии» [60, с. 445]. Отнесение понятия «отношение» к иным предметностям – результат мыслительной операции объективации, предполагающей сущностное самоотчуждение, воображаемое возвышение познающего субъекта до внемирового статуса (божественной точки зрения или объективного видения) для того, чтобы увидеть объективность отношения самого по себе. Этот мыслительный эксперимент при его ограниченном применении может способствовать как познанию определенных сторон отношения, так и некоторым позитивным коррекциям взаимодействия. Но он также потенциально опасен как источник искажений образа отношения и формы взаимодействия, касающейся его.

Объективация выражается в отождествлении действия с его материальным выражением или даже эффектом – изменением вещей и их положений (фактов). При этом объективируемая процессуальность схватывается не только через сопоставление разных статичных состояний, но также и посредством концепта события, понимаемого все еще как узел значительного изменения вещей или их положений, хотя при этом сама значительность уже трактуется не через значение для субъекта, а через влияние на другие объективированные события, положения вещей и конкретные вещи. Отстранение субъекта от объективированного действия сказывается как в отказе от учета эффекта наблюдателя, так и в абсолютизации отдельного субъективного ракурса его познания (в том числе и такого, который утверждает его непознаваемость). Помимо того, что такое отстранение субъекта – идеализация, которая может быть принята лишь при определенных методических правилах, она также делает сложным выявление собственно человеческой сути деятельности, поскольку вследствие объективации сфера смысла вообще оказывается внешней в отношении действия. Идеальное начинает трактоваться как дополнение к действиям – субъективная их причина, следствие или даже параллельно происходящий идеальный процесс, по отношению к которому деятельность все же в основном автономна, но не как необходимый элемент действия. Объективирующий взгляд опасен не только тем, что лишает значения субъективную сторону деятельности, но и потому, что он искажает представление о связи идеального и материального планов действия, негативно влияя на саму практику.

Поскольку в диалогизме действие трактуется как единство идеальности смыслового содержания и его материального выражения в движении, всякое объективированное движение может пониматься лишь в силу особого предположения о внутреннем значении тем, что полагается деятелем. Соответственно очевидные действия – человеческие, тогда как тип принимаемой метафизики все же может допускать наличие иного типа действий в соответствии с характером его смыслового полагания (действия «высших

животных», кибернетических организмов или духов). А поскольку в диалогизме каждое действие мыслится в его месте во взаимодействии, то и его смысл не может ограничиваться лишь значениями, положенными деятелем, но также включает и те, что обнаруживаются в провоцирующем и ответном (в том числе и наблюдение в его деятельном значении) действии Другого. Речь тут идет не о простой совокупности значений действия, положенным деятелем и его сотрудником, но о сложном конфликте и взаимной дополнителности этих значений, в ходе которых формируется действительное открытое холистическое единство смысла действия.

Значения значат только через факты, а факты имеют значение лишь в мысли. Всякая объективная функциональность так или иначе упирается в ее интерсубъективное осмысление, даже если последнее в том или ином идеальном эксперименте и полагается внешним и случайным. Особая материальность вещей при этом обнаруживается в той мере, в какой она заставляет изменять полагание в ее отношении значений и, соответственно, влияет на смысл самого действия. В то же время изменение означивания происходит и вследствие соотнесения со значениями, полагаемыми Другим. Идеализация самостоятельной материальности вещей потому подразумевает параллельное конституирование идеального образа изолированной интерсубъективности, тогда как в самой деятельности интерсубъективность всегда интенционально привязана к вещественной объективности, которая вне ее восприятия и осмысления не существует.

Временность взаимодействия потому также не может быть зафиксирована лишь через сопоставление фактов, но подразумевает включенность в мышление его значений. При этом диахроническое исследование не следует сводить только к простому последовательному воспроизведению синхронических «кадров» положений вещей или состояний идей, но следует предпринимать в соответствующей постструктурализму методологии умножения неопределенностей, двусмысленностей и наложений, моделирующих процессуальные эффекты динамики предмета. В отличие от этого модельного внешнего исследования деятельностная рефлексия естественно диахронична вследствие общей процессуальности и событийности мышления. Методологическая диахрония – не что иное, как искусственная организация этой естественной восприимчивости к изменчивости действительности, необходимая постольку, поскольку она искажается синхроническими методиками. Вследствие этого диахроническое исследование основывается на синхроническом, ибо и деконструкция подразумевает предшествующую конструкцию. Кинематографическое осмысление действия – развитие его фотографического рассмотрения, отчасти возвращающее утраченное посредством его естественное переживание временности. Это касается и диалогического требования включенности в действие для его понимания. Часто это означает моделирование преодоления отчужденности от смысла действия, необходимое в той мере, в какой отчуждение уже имеет место. Такое моделирование приемлемо именно поскольку оно возвращает существование к его действенной включенности в реальность событий, в саму действительность

взаимодействия. Искусство снимать искусственные барьеры деятельности – необходимость для существования в современной культуре. Постигание же взаимодействия как события раскрывает экзистенциальную составляющую его смысла, тогда как обнаружение его как факта позволяет более точно определиться с его действительным значением.

Основа постижения идеального плана взаимодействия – в том, что оно обнаруживается в необходимых и существенных событиях действий человеческого существования и сосуществования. Экзистенция сбывается в событиях, в которые она деятельно включается. В свою очередь и подлинное действие свершается во взаимодействии, задающем смысл его событийности. Вследствие этого можно представить смысл жизни или, вернее, правильную экзистенциальную направленность как деятельное включение во взаимодействие, изменяющее и мою экзистенцию, и существование Другого так, что преодолеваются их неподлинны модусы, а также и общая недостаточность (конечность, частность и бессмысленность). Смысл жизни обретается в придании смысла жизни Другому. Сбывающееся событиями взаимодействия сосуществование наделяет экзистенцию действительным смыслом, восполняя ее недостаточность и, одновременно, позволяя реализовываться собственной ей интенции созидания единства мышления и бытия. Конечно, наивно думать, что всякое действие во взаимодействии позволяет человеку достичь абсолютного единства сущности и существования, но было бы неоправданно пессимистичным отказывать человеку в возможности придавать каждым действием значение своей экзистенции, преодолевая абсурдность бытия.

Но подлинная значимость экзистенции никогда не может быть обретена в изолированном действии, поскольку она подразумевает обнаружение значений действия Другим. Идеальность взаимодействия – не просто совместное полагание людьми своих интересов целей и задач, выбор адекватных средств и программ деятельности, а также их коррекции под влиянием обратной связи. Все это – важные составляющие идеальности взаимодействия, которые обретают свое значение при их трансформации в ходе взаимной коррекции, которая – не просто следствие конфликта и соглашения притязаний Я и Другого, но и результат их переориентации на значения партнера как на свои собственные (в этом обнаруживается диалогическая рецепция кантовского категорического императива, предписывающая во взаимодействии полагать целью не только себя, но и Другого). Фундаментальная цель человека – самоактуализация существования, которая по-настоящему имеет место лишь в экзистенциальном взаимодействии, поскольку в нем также достигается подлинность существования Другого. Самореализация за счет похищения возможностей Другого – ложная, как и вообще неистинна свобода, построенная на угнетении. Подлинно реализовать себя можно только в борьбе за экзистенциальную подлинность Другого.

Такое понимание действия как целеориентированного заставляет пересмотреть критику целерациональности и стратегичности действия в тради-

циях, восходящих к Максиму Веберу и Юргену Хабермасу. Сама по себе направленность на достижение цели или наличие стратегического аспекта не делает действие негативным, так же как и ценностно-нормативный или коммуникативный характер не гарантируют его диалогичности. Целенаправленность необходима для настоящего диалогического действия никак не менее, чем моральность, а информационно-обменная составляющая – в единстве с его жизненностью. По-настоящему пагубен полный разрыв между стратегическим и тактическим планами действия, но губительно и совершенное подчинение одного другому («цель оправдывает средства» или «надо соблюдать правила, даже если ни к чему не придешь»). Диалогическое действие – тактическое, поскольку оно нацелено на конкретное ответное действие Другого. В то же время оно – стратегическое в той мере, в какой оно ищет экзистенциальную самоактуализацию во взаимодействии, главную цель всякого существования.

Логически более верно противопоставлять следующие виды действия: диалогическое и недиалогическое (монологическое), коммуникативное и некоммуникативное, стратегическое и нестратегическое, инструментальное и неинструментальное, эффективное и неэффективное, моральное и аморальное. Противоположение целерационального и ценностнорационального действий – вряд ли продуктивное следствие нарушения правила единственности основания деления. Логическое устроение позволяет тут лучше понять не только суть используемых терминов и описываемых ими явлений, но также и ценностную перспективу, избежав искажений, в том числе крайностей индивидуализма и социализма.

Остановимся более подробно на соотношении понятий диалогического и коммуникативного действий. Смешение этих понятий тем опаснее, чем чаще «коммуникативное действие» (понятие, ставшее популярным благодаря теории Юргена Хабермаса) трактуется как информационный обмен, к чему предрасполагает деформация мышления, связанная с распространением информационных технологий в современных культурах. Следует учитывать, что в немецком культурном контексте в силу особенностей философской терминологии такая информационная интерпретация коммуникации не очевидна, в особенности в отношении хабермасовской концепции. Хабермас имеет в виду именно диалогическое действие, информационная составляющая которого – лишь подчиненный аспект, а не определяющая составляющая. Но с учетом доминирования коммуникативной парадигмы в постмодернистских культурах следует избегать такой двусмысленности, четко обозначив различие коммуникативного и диалогического действий.

Действие может быть названо коммуникативным, если оно мыслится как сообщающее некоторую информацию. Таковы произнесение лекции, отдавание приказа и написание письма. При этом коммуникативное действие не обязательно чисто дискурсивно, но все же подразумевает распознавание в нем некоторого сообщения. В частности, телесное наказание нельзя целиком свести к коммуникативному действию, но все же оно – явное сообщение о

пенитенциарном институте как для самого наказуемого, так и для окружающих. Полагание значений в коммуникативном действии практически целиком ориентировано на передачу сообщения, в простых случаях сблизаясь с простым движением сигнала по информационному каналу. Более сложное коммуникативное действие, в котором источником и реципиентом передаваемого сообщения выступают люди (особенно при эффекте обратной связи, ориентации на предшествующее или последующее действие Другого), перерастает в диалогическое.

Вряд ли можно признать подлинно диалогическим действием удар одним человеком другого в ответ на толчок с его стороны или, например, пытку на допросе, поскольку она ориентирована на получение у допрашиваемого информации. Диалогическое действие подразумевает не только сообщение с обратной связью между людьми, и даже не только формирование связанной с ним общности, но включенность в межличностное сосуществование с неотъемлемой его нравственной составляющей. Диалогическое действие необходимо экзистенциально, в нем человек открывается Другому в существенных аспектах своего существования, одновременно способствуя адекватной самоактуализации существования самого Другого. Потому даже действие, ставящее Другого в ситуацию экзистенциального выбора, является диалогичным, лишь когда утверждает важность его существования для моей экзистенции. Иначе говоря, диалогическое действие не только не игнорирует экзистенциальных нужд Другого, но не может его существование искажать или пресекать.

Действие диалогично, если оно обнаруживает значения, связанные с совершенствованием экзистенциальной самоактуализации во взаимодействии. Диалогическое действие – кварк взаимодействия, не существующий в свободном состоянии вне связи с другим диалогическим действием, как и взаимодействие существует лишь как система таких диалогических действий. При этом смысл диалогического действия всегда открыт, поскольку и само взаимодействие не заканчивается, в отличие от частных его событий. Даже когда кажется, что конкретное диалогическое действие исчерпало все свои резонансы, всегда остается возможность реактуализации его новыми ответными действиями. Особенно проявляется эта открытость диалогического действия в метафизическом смысле вне зависимости от того, понимается ли универсализация взаимодействия в ней религиозно или нетеистически. Диалогическая метафизика утверждает, что вселенское значение человека – совершенствовать взаимодействие, включая в него не только тех, кто по самой своей природе предназначен для диалога, но и тех, кто изначально был лишен диалогического участия. Призывая Другого к взаимодействию, «давая голос» лишенным его существам, человек открывает неисчерпаемый источник значений для каждого своего диалогического действия.

Диалогическое действие, таким образом, вполне можно рассматривать как коммуникативное, абстрагируясь от всего, помимо передачи сообщения, однако при этом потеряется и сама его суть. Осознание коммуникативности

диалогического действия как сущностного его аспекта не только делает более предметным его описание, но и вполне способно содействовать даже его действительности. Выделение сообщения, источника, получателя, канала, кода и других коммуникативных особенностей диалогического действия может точнее уяснить его включенность во взаимодействие и ориентацию на Другого, если названные понятия интерпретируются через категории диалогической парадигмы. При потере их ориентации на диалогическую парадигму рост предметности мышления оборачивается деградацией его субъектной формы, что в диалогизме совершенно недопустимо. Диалогическое действие субъектно и межсубъектно, поскольку оно обнаруживает диалогическую чувственность и рациональность как самого деятеля, так и того, на чье действие оно направлено.

Если коммуникативность действия и можно было бы противопоставить его стратегичности, то в диалогическом действии они одинаково необходимы как микро- и макроуровни его значений. На микроуровне диалогическое действие отвечает на конкретное действие Другого или провоцирует новое его действие, причем важно в нем конкретное сообщение. На макроуровне диалогическое действие направлено на совокупность прошлых и будущих действий в общей сети взаимодействия, действительной intersубъективности. Микроуровень понятен в контексте каждой ситуации, а макроуровень постигается через обобщающие гипотезы, а потому чреват теоретическими искажениями. Но это – не причина отбрасывать макроуровень, ведь без него диалогическое действие представало бы крайне однобоким.

Диалогизм – не просто совокупность рефлексивных микродиалогов, но программа совершенствования экзистенциальной самоактуализации во взаимодействии. Эта цель – важнейшая составляющая общей конфигурации смысла диалогического действия, нелинейно соотносящейся с его частными значениями в диалогической рациональности. Более точное толкование смысла экзистенциальной самоактуализации зависит от принятой версии диаметафизики. Осмысление же общей конфигурации «большого диалога», в любом варианте (в теистическом, нетеистическом или синтетическом) предопределяется опытом полагания частных значений конкретных диалогических действий. Можно даже утверждать, что полагание эксплицитных значений диалогических действий предрасполагает к нетеистической метафизике, а задание значений имплицитных – к метафизике теистической. Поскольку значения диалогического действия нельзя свести ни к проявленным, ни к подспудно подразумеваемым, диаметафизика тяготеет к синтетической трактовке общего смысла взаимодействия. Последний обнаруживает значения как общечеловеческой intersубъективности, так и универсального отношения с абсолютным Другим.

Тем самым и экзистенциальная самоактуализация одновременно означает приобщение к общности межчеловеческого взаимодействия, и к возможности абсолютизации существования. Безусловно, первое дано более определенно, а второе – таинственно, но это не означает его недействи-

тельности. Разгадкой тайны может быть лишь пустое желание, но также и Совершенная Истина. Идеосинкрязия того или иного мыслителя к первой или второй возможности – не достаточное основание для догматического утверждения альтернативы. Метафизика не должна устанавливаться как однозначная догма ни в религиозном, ни в нетеистическом ее вариантах. Наиболее общие значения действия всегда остаются открытым горизонтом его смысла и его нельзя замкнуть никаким постулатом. Но этот горизонт зрим лишь с включенных во взаимодействие точек зрения, а не через некую абстрактную позицию. Смысл действия складывается конкретными значениями, обнаруживаемыми взаимодействием, хоть он и не может быть сведен только к актуальным именно сейчас. Действие осмыслено настолько, насколько оно значимо для других действий. Потому осмысленность действия – функция не только от мысли деятеля, но и от осмысленности провоцирующего и ответного действий, от мысли Другого. Смысл действия обретает подлинность в той мере, в какой взаимодействующие концентрируют свое мышление на взаимной экзистенциальной актуализации.

Горизонт значений действия интерсубъективен, он не ограничивается индивидуальной мыслью и не обобщается предельно неким общественным сознанием. Действие в самой своей сути не индивидуально и не социально, а межличностно. Индивидуальность и общественность – лишь важные аспекты проявления его диалогичности. Смысл действия не полагается лишь из себя и для себя, но он также не задается и предположениями обо всех и каждом. Корень смысла действия – в значениях, обнаруживаемых диалогически во взаимодействии с Другим, и это – основа тех значений, которые человек затем может назвать своими или общими. Интровертированность и экстравертированность диалогического действия полагаются одновременно и сбалансированно до всякого их разделения.

Разрыв между индивидуальностью и общественностью действия, будучи искусственным искажением, предопределяет такой же характер их синтеза, если он не ориентирован на диалогичность. В этом случае социализация действия совмещается с его индивидуализацией, в частности, когда человек монологически полагает свои особые значения, связанные, по его представлениям, с обобщенной точкой зрения определенной совокупности мыслящих (группы, общества, человечества). Она, кем бы она ни диктовалась, и кем бы безропотно ни принималась, равно пагубна для всех, кого затрагивает действие, и для взаимодействия в целом. Эта пагубность может быть неявной, но рано или поздно обнаруживается в последствиях. Такая социализирующая индивидуализация – одно из общих мест современности, а потому на ней остановимся подробнее.

Социализация действия – наделение его значениями из предполагаемого общего фокуса значений для какой-то совокупности мыслящих существ как системы – всегда индивидуализирована. Этот фокус полагается как суперпозиция всех через него приемлемых и взаимосвязанных точек зрения. Отдельные позиции связываются не в конкретном взаимодействии, а через подчинение тому, что мыслится как их идеальная проекция. Ориентация на суперпозицию предполагает принятие представления об определенной ее

фундирующей структуре позиций и значений. Образ центрированной социальной структуры позволяет оценить любое действие по его функции для нее (в частности, как ненормальное или нормальное, желательное или нежелательное и т.д.), а также «установить личности» деятеля и тех, кого действие касается, через присвоение им мест в этой структуре.

Социальная суперпозиция – важнейшая тема философских, религиозных и вообще культурных рефлексий XX века. Она тематизировалась Хайдеггером как люди (Das Man) [144, с. 126–130], Сартром – как Третий (в отличие от Другого) [133, с. 428–431], в фрейдистском психоанализе представала как Отец (основа Сверх-Я), а в лакановском – как символический Другой, в марксистских рефлексиях – как идеолог; самое широкое культурное распространение имеют также восходящий к Джорджу Оруэллу образ Большого брата, фигура вождя/лидера/фюрера в многочисленных политологических, социологических и экономических трактовках и, наконец, особым проявлением ее выступает образ Бога как универсальной контролирующей инстанции. Во всех этих случаях речь идет об идеализированной и абсолютизируемой точке зрения, преодолевающей относительность индивидуальных позиций некоторой совокупности людей как общества, а в реальности отчуждающих их. Я и Другой перед лицом Третьего становятся «они», а диалогическое взаимодействие Я – Ты обращается даже не просто отношением Я – Он, но – связью Оно – Оно. Социальная суперпозиция социализирует Я и Другого как элементов социальной структуры, приковывая их к положениям (статусам) и ролям (функциям) в ней.

Установление этой абстракции тотальной сверхпозиции обосновывается необходимостью преодоления пагубных индивидуализма, релятивизма и волюнтаризма, важностью солидарности, справедливости и даже гарантии некоторых прав в отношениях между людьми. Однако на деле это оказывается истоком насилия, «уравниловки» и непомерных обязанностей. Дегуманизация действительности – закономерное следствие самоотчуждения мысли. Наивно ждать, что пустые глаза идола могут увидеть человеческое в человеке. Любопытно при этом, что учреждение тотальной точки зрения не преодолевает индивидуализм, релятивизм и волюнтаризм. Конфигурация узла тотального означивания формируется конкретными людьми, подчиняющимися ее своим индивидуальным интересам, часто не считаясь с действительностью, в том числе и с потребностями других людей. Эта конфигурация постоянно преобразуется не только потому, что и интересы формирующих ее людей изменяются, но и потому, что трансформируется и сама реальность, которой эта конфигурация хотя бы в малой мере должна быть адекватна. Но в конечном счете всякая строго институционализированная позиция тотальной символизации ниспровергается как искажающая действительность.

Тотальная сверхпозиция искажает смысл действий всегда, но, поскольку это оставляет настоящие возможности диалогической действительности, она принимается как допустимая. Но по мере того, как диалогичность действия подменяется монологизмом (принудительностью чужих его значений или всеохватностью собственных), действие становится деструктивным по отно-

шению к человеческому существованию и сосуществованию. Осознание этого провоцирует бунт против сверхпозиции, предопределяющей эту подмену. Это – не восстание против Другого, но и не только усилие самопреодоления. Ниспровержение центра символической власти требует преодоления конформизма и эгоизма как в себе, так и в Другом. Это – борьба за диалог, за действительность взаимодействия в противовес символизации иллюзий. Глупо утверждать, что воображаемое и символическое, индивидуальное и общественное вовсе не нужны, но при этом важно понимать, что они важны как составляющие диалогической реальности, позволяющие ей сбываться.

Многочисленные примеры негативных праксиологических эффектов учреждения идеи Бога как абсолютного Третьего, отчужденной суперпозиции всех смыслов действительности, предъясвляет религиозная история. Гонения и уничтожение иноверцев и атеистов, религиозные войны часто велись именно под знаком Всевидящего ока абсолютизированного Третьего. Вера в чуждого Бога – это слепое принятие догматов и исполнение предписаний без их понимания. Такая вера, или лучше сказать, суеверие исходит из чувства абсурда и порождает абсурдность мира. Но есть и иная вера, примеров проявления которой в религиозной истории также немало. Это – вера в Бога как абсолютного Другого, в универсальное Ты, обнаруживаемое в каждом событии существования человека.

Многие пророки, праведники и те, кого почитают как святых, придавали своей деятельности значение элемента взаимодействия с Богом, значение религиозного сотворчества. Они обращались к образу божьему в ближних, прозревая в конечном Другом Другого безграничного. Бог – не Третий, а Другой. Бог – не Он, а Ты. Подлинное религиозное действие отвечает на то в действии другого человека, что обнаруживает действие Бога в нем, и адресует свое действие тому, чем другой человек превосходит себя к Богу. Другой несет в себе частичку Бога, а потому насилие над Другим – отчасти насилие над Богом. В христианстве именно поэтому из первой заповеди – о любви к Богу – прямо вытекает вторая, «Возлюби ближнего как самого себя». Вне любви человек – «медь звенящая», а вера пуста. Не проповедь о Боге, а диалог с Богом – истинная сущность религии.

Примерами негативной институционализации деятельности изобилует, конечно, не только религиозная, но и светская история, причем нередко даже в большей степени. Многообразные формы тоталитаризма, подразумевающие веру в абсолютную позицию означивания всякого действия, отчуждая человечность мысли, дегуманизируют и реальные практики человеческого существования. Объективация людей в мысли выливается в производство из них на деле неодушевленных тел. Конечно, некоторые образы абсолютного Третьего более деструктивны, чем другие. Но поскольку дегуманизация – необходимый атрибут тоталитаризма, настоящее возвращение человеческого человеку подразумевает реабилитацию как меня, так и Другого от призрака всеильного Третьего. Это – не дисквалификация социального и символического, но требование их конститутивной производности от диалогического взаимодействия.

Тоталитаризм – отсутствующая структура, не только потому, что она бесконечно создается и пересоздается, и никогда в полной мере не имеет места, но и поскольку она иллюзорна в своей основе. Идея все контролирующей инстанции Третьего – фикция, неосуществимая в принципе, а к тому же неудобная и даже опасная как для тех, кто ее учреждает, так и для тех, на кого распространяются ее эффекты. Правда, если фикцию Третьего устанавливать номинально, то она кажется полезной для ее учредителей как маскировка их произвола. Но за ширмой Третьего всегда разворачивается борьба за право его конструировать, и победить в ней можно только временно. В результате действительность ниспровергает любой образ Третьего не потому, что ни один из них не совершенен, но потому, что совершенство этих образов оторвано от диалогической реальности.

Даже идея, что общественный закон должен обладать абсолютной регулирующей силой, содержит потенциал дегуманизации. Социальный закон – элемент самоорганизации действенной интерсубъективности, таким образом, он – отражение состояния диалогической жизни. Чем более право отчуждается от реального взаимодействия и кажется столь же строго обязательным, как физические, математические и логические законы, тем в большей мере репрессивным оно становится и тем вероятнее оказывается его ниспровержение. Фемида, тотальный Третий системы права, изображается с завязанными глазами, что символизирует беспристрастность правосудия, но, одновременно, это и символ ее слепоты к человеческому сосуществованию. Слепой надзиратель с карающим мечом – этот ли образ должен основывать реальное взаимодействие? В истории человечества есть и иной образ правосудия, разрешающего тяжбы на основе мудрого усмотрения сути конкретного события взаимодействия. Конечно, не каждый судья способен возвыситься до мудрости Соломона в судебных решениях, но он вполне может ориентироваться именно на этот идеал, а не на образ ослепленного Третьего.

Кажется, что в отличие от тоталитаризма авторитаризм избегает учреждения инстанции Третьего, но это не всегда так. Авторитаризм – персонификация Третьего, отождествление инстанции контроля с реальным властителем, который в силу ограниченности своих возможностей способен контролировать лишь избранные действия, чаще всего затрагивающие его собственную власть. Властитель, открывающий в себе Третьего, уверовавший в свое сверхгрупповое, общечеловеческое или даже божественное значение, оказывается в плену сложной борьбы своих реального существования и идеального образа. Стремясь к тотальности контроля, властитель вынужден ограничивать свой произвол, а, утверждая свой произвол, – ниспровергать тотальность контроля. Подвластные по мере сил используют обычно это противоречие, чтобы сдерживать одновременно и произвол властителя, и абсолютизацию его регламентаций, тем самым эмансипируя некоторое пространство своей самоорганизации. Властитель, чувствуя эту игру против себя, более настойчиво утверждает иллюзию тождества своей личности и ее идеализированного образа, борясь против всего, что показы-

вает иллюзорность этого проекта. Это противоречие снимается только со смертью властителя, когда символизированный его образ полностью переходит в компетенцию его наследников.

В некоторых образах авторитаризма идентификация властителя с Третьим действительно ослаблена, если властитель пытается абсолютизировать свой произвол в его сиюминутности. В случае такой примитивизации власти подвластные, насколько это возможно, пытаются усилить символизацию власти, чтобы сделать ее более предсказуемой. Но тоталитаризм – плохое лекарство от прихотливости авторитаризма. Настоящее лечение – возрождение диалогичности взаимодействия, реабилитация подлинности самоорганизующегося сосуществования с Другим. Монополизация власти отдельной личностью или группой так или иначе деструктивна в отношении реальных людей. Теряя какую-то ценность существования, помимо определяемой местом, предписанным символической активностью монополистов смысла, человек постепенно лишается и чувства осмысленности своего настоящего существования, деградируя в своей деятельности.

Если понимать общество лишь как институциализированную символическую систему ранжированных статусов и ролей, то насилие в нем – не случайность, а необходимость. В той мере, в какой социальное действие направлено лишь на поддержание и передачу учрежденных культурных форм, социализацию и интеграцию по выработанным ранее правилам, оно – безразлично к действительности взаимодействия принуждение. Невозможно полностью отринуть символическую деятельность и общественное бытие, но вполне возможно искать и отстаивать их подлинные формы в противовес искаженным. Диалогическая направленность общественного прогресса позволяет преодолевать деструктивность, постепенно приближаясь к гуманистическому идеалу общества intersубъективного взаимодействия.

Переформатирование диалогических действий в социальные – проект политический, но политикой отчасти выступает и манифестация диалогизма. Тут не только «личное – это политическое» (принцип, который не стоит ограничивать лишь борьбой за гендерное равноправие), но и политическое – глубоко личное. Личность сбывается прежде всего в межличностном взаимодействии, отстаивать его – значит сражаться за себя и за Другого. Раз межличностное взаимодействие сегодня принципиально зависит от общественных установлений, то работа над их совершенствованием безусловно необходима. Настоящее мужество – предпочесть страдание, утверждающее смысл жизни, комфортному бессмысленному существованию. Смысл собственного существования обретается в утверждении осмысленности сосуществования с Другим, а потому следует быть готовым отказаться от себя, чтобы поистине себя обрести. Найти себя можно только в подлинном диалоге. Иногда нужно иметь мужество выбрать ад с Другим, чтобы дать шанс миру стать просто немного лучше.

Даже когда взаимодействие – дар, его нужно защищать. Но поскольку диалог далеко не всегда обретается как дар, нужно учиться создавать и утверждать его в том числе во враждебной ему социальной среде. Искусство

диалога – не просто навыки пользования корректными логическими формами и избегания недопустимых риторических приемов. Умение самодисциплиной и обращением к Другому утверждать взаимодействие каждым конкретным действием – основа искусства диалога. Настоящий поступок – такое утверждение взаимодействия с Другим, которое освобождает его от искажений индивидуальной и социальной сфер. При этом искусство диалога включает и ограничение этого противоборства, чтобы оно не вылилось в борьбу лишь ради борьбы. Бунт против абсурда приобретает действительный смысл, утверждая смысл взаимодействия. Когда Я и Другой учреждают диалогический смысл, осуществляется подлинная общественность, а межличностное становится политическим.

Позитивные формы общественности и политичности обнаруживаются в истории, хоть и не часто. Из политических режимов ближе всего к диалогической форме общественности демократия. Конечно, демократия чаще всего искажена хаотической сложностью и конкурентной борьбой, коррупцией и манипуляцией, подавлением меньшинства и торжеством некомпетентности. Но она, по крайней мере, прокламирует неотчуждаемость волеизъявления и необходимость защиты интересов каждого гражданина, тогда как иные политические режимы утверждают замещающее представительство и принудительность, явно противоречащие диалогизму. Диалогизм также – не анархизм, поскольку в нем утверждается, что настоящее начало и руководящий принцип политики – диалог.

Совершенная демократия (вслед за Аристотелем ее можно назвать политией) – самоуправление и самоутверждение диалогической общественности. Полития есть не просто механизм общественного принятия решений (согласием большинства равноправных граждан для общего блага), но инклюзивное взаимодействие, использующее этот механизм для постоянного совершенствования своих форм и обнаружения новых содержаний. В полифонической общественности динамически балансируются внутренние конфликты с центрацией, дивергенция с конвергенцией, чем достигается самосохранение и саморазвитие общественности. Баланс не статичен и не прост, поэтому постоянно существует опасность перерождения политики в анархию, олигархию или тиранию. Эта опасность требует беспрестанных усилий по сохранению динамического баланса политической самоорганизации, в том числе за счет воспроизведения и совершенствования обеспечивающей ее диалогической парадигмы. Достижение политики подразумевает диалогическую самоактуализацию общественности, условием которой выступает преодоление крайностей управления. Это – сложный и долгий процесс, что не значит, что ему следует предпочесть более простые, моментально учреждаемые и статичные формы управления общественной жизнью. Диалогическая самоактуализация может происходить, даже когда диалогизм не разработан идеологически или философски, поскольку он естественно возникает в ходе налаживания взаимодействия. Но, учитывая рефлексивность современности и постсовременности, диалогическая парадигма в них – необходимая основа диалогизации общественности.

Позитивная политика прямо связана с настоящим образованием, которое не сводится ни к социализации, ни к индивидуализации, иными словами, ни к освоению социальных статусов и ролей, ни к созданию неповторимого психофизиологического типа. Тем более нельзя редуцировать образование к более частным элементам этих процессов типа потребления образовательных услуг или производства навыков. Индивидуальные и социальные эффекты важны, но эта значимость открывается в их отношении к оригинальной сути образования, к достижению включенности во взаимодействие на достойном современности уровне. Стать человеком диалогическим значит не просто научиться взаимодействовать и самообразовываться во взаимодействии, это также значит совершенствовать формы диалога, открывая его Другому как сферу его самосовершенствования. Образование в этом смысле – необходимый аспект межличностного взаимодействия, а потому также и личной жизни и общественности. Образование не возникает в образовательных институтах, но сами эти институты возникают на определенном уровне развития образования, будучи формой общественной поддержки его дальнейшего совершенствования.

В традиционном понимании образование – неравновесное однонаправленное отношение, взаимодействие учителя и ученика для совершенствования последнего. Диалогизм рассматривает неравновесность и однонаправленность как черты не самого образования, а им решаемой проблемы. Образование – преодоление дисбаланса и монологичности взаимодействия, обретение культуры и искусства диалога, и идеалом его выступает превращение ученика в учителя. Абсолютное доминирование учителя над учеником – идея, чуждая образованию столь же, как и представление, что во взаимодействии изменяется только ученик, но не учитель. Временность человеческого существования и общая историчность диалогического процесса обосновывают и предопределяют то, что ученик превосходит учителя. Это превосхождение – победа учителя, причем не только собственно педагогическая, но и экзистенциальная – над самим собой.

Человек преодолевает свою ограниченность в диалоге с Другим, обретая в нем подлинный смысл своего существования. Подлинное взаимодействие с Другим – раскрытие диалогического горизонта действительности, задающего возможность преодоления ограниченности конкретного существования.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Цель данного исследования – представление диалогического подхода в его теоретических основаниях как организованного философского учения – конкретизировалась в предопределивших его структуру основных задачах: в о - п е р в ы х, определить основные его описывающие понятия; в о - в т о р ы х, выявить адекватное диалогизму понятие диалога и, в - т р е т ь и х, раскрыть важнейшие основоположения диалогизма в их единстве.

При решении первой задачи специфицированы понятия философии диалога (философского исследования важнейших аспектов диалога на основе интеграции данных конкретных наук), диалогической философии (направления в философии, постулирующего, что диалог – основа, сущность или действительность бытия, познания и практики), диалогизма (обобщенной системы идей о ключевой социокультурной роли диалога) и диалогики (диалогической логики, свода логики, раскрывающей диалогические основы осмысления базовых философских вопросов). В идеале эти компоненты диалогического подхода подобает представить во взаимосвязи и ясной теоретической артикуляции. Это, в свою очередь, не должно выливаться в догматизацию, выхолащивание и искажение их смысла, что особенно опасно для экспликации диалогизма.

Вторая задача решалась посредством сопоставления основных типов определений диалога, среди которых наиболее адекватным диалогизму оказался экзистенциально-феноменологический. В логико-лингвистическом типе диалогу придается значение пронизанной (сообщением, взаимоотношением) или соединяющей (собеседников) речи, что приемлемо лишь при разработке особой онтологии речи. Коммуникативно-социологические дефиниции представляют диалог как коммуникативную общность речевого информационного обмена, что может быть принято в диалогизме лишь при ограничении значения информационного и социального аспектов. Экзистенциально-феноменологические определения описывают диалог (прежде всего контекстуально-остенсивным способом) как подлинное сосуществование с Другим, особо переживаемым феноменально. Диалогу как межличностному взаимодействию свойственны структурная и процессуальная двойственность, самоорганизация и креативность, а также диалогический габитус участников, формируемый в конкретном опыте на основе психофизических черт и социокультурных особенностей. Личность может представляться «квазисубъектом» диалога, искажая его суть.

Единство важнейших диалогических основоположений сегодня предстает как диалогическая парадигма, динамическая сеть теоретических принципов и неявных (стиль, образы, предпочтения и т.д.) предпосылок, организующих осмысление диалога как ключевого феномена. При этом в соответствии с духом диалогизма теоретизация этих принципов и неявных предпосылок должна исходить из отчетливого индивидуального феноменального

опыта, соответствовать диалогической ситуации и фундировать intersубъективность. Эти требования не противоречат логике и науке вообще, но лишь их монологическим формам в том их образе, когда они диалогически не размыкаются.

Фундамент диалогической парадигмы – современная парадигма диалога, социокультурная модель организации экзистенциального взаимодействия с Другим. Ядром диалогической парадигмы выступает принцип «Диалог – истина всякого отношения», внешним теоретическим ядром – базовые онтологические, гносеологические и аксиологические проекции этого принципа. Диалогическая парадигма вырастает не только из диалогической рациональности (задающей смысл тех или иных понятий через базовые категории Я, Другого и диалога), но и из сложно взаимосвязанной с ней диалогической чувственности (в том числе из особых образности и эмоциональности, предопределенных диалогическими потребностями и габитусом), в то же время иницируя их дальнейшее совершенствование.

В диалогизме категории Я, Другого и диалога, в отличие от классической философской традиции и конкурирующей коммуникативной парадигмы (которые, однако, важны для него), считаются предельными, то есть определения их условны, их обобщение и формализация не могут происходить без существенных смысловых потерь, а наиболее адекватно они раскрываются изнутри экзистенциального взаимодействия. Ограниченно приоритетная категория диалога подразумевает взаимное соотнесение понятий конфликта и согласия, для осмысления чего приемлема диалектика, если она не утверждает доминирования одного из них и не подчиняет описание иным категориям. Для продуктивного осмысления также следует учитывать опасность их выхолащивания в бюрократическом диалогизме.

Важнейшие философские основоположения диалогической парадигмы конкретизируются в гносеологии, онтологии и праксиологии. Диалогическая гносеология раскрывает диалогический характер истинного познания через особые образы структуры, форм, методов и элементов. В частности, это познание субъект-субъектно, что означает, что трансцендентальная субъективность обретается человеком в межличностном взаимодействии при учреждении intersубъективности. Диалогическая методология придает особую значимость аналогии и моделированию, методу исследования случая со сравнением разных точек зрения на предмет, ограничивает применение метафоры и идеализации, а также утверждает приоритет эксперимента, индукции, обобщения и синтеза в отношении соотносимых методов при учете контекстной важности последних. Диалектическая методология продуктивна при ее диалогизации, тогда как герменевтическая – необходимая составляющая диалогической гносеологии. Знание в диалогизме – intersубъективная форма, образуемая сопоставлением данных опыта Я и Другого (в отличие от традиционной идеи объективности). Среди всех концепций истинности знания наиболее близок диалогизму когерентный подход при условии, что корреспондентная, конвенциональная, праксеологическая и

прагматическая доктрины тракуются как ее частные случаи, а сама истина при этом не сводится к чисто гносеологическому отношению, поскольку в диалогизме истина – сама действительность.

Диалогическая онтология (диаонтология) – это не просто обобщение прикладных онтологий, хотя она и неразрывно с ними связана, вследствие чего должна предполагать их переписание. Из доминирующих сегодня физикалистских онтологий наиболее адекватна для диалогизма онтология процессов в той ее версии, в которой важнейшей категорией выступает концепт события, узла значительного изменения синхронически выделяемых вещей и фактов. Настоящая диаонтология опирается на проблематическую диалогическую метафизику, важнейшие крайние варианты которой – теистическая и нетеистическая программы. Теистическая диаметафизика видит суть происходящего как диалог Бога с человеком (как родом, избранным сообществом или индивидом). Диалогически приемлем подтип нетеистической метафизики, утверждающий, что человеческий диалог – высшая ступень всех отношений в мире, интегрирующая их в себя. Оба варианта диаметафизики указывают на онтологию отношений как собственно диалогическую.

Онтология отношений опирается на идею, что мир состоит из отношений, а не из вещей. Вещь – относительно стабильный и определенный элемент отношений, самостоятельно не существующий, факт – реализованное пространственное отношение вещей (в том числе к познающему), а процесс – изменение фактов во времени. Система предстает как процессуально устойчивая сеть взаимоотношений, дополняемая случайными связями. Отношение раскрывается событиями, узлами фактичности и процессуальности в их влиянии на человеческое существование. В диаонтологии подлинными отношениями считаются диалогические, все прочие – производные. В частности, социальные отношения – символическая институционализация диалогических, познавательные – их аспект, а онтические – объективация.

Диалогическая праксиология на этой основе, обобщая данные исследований деятельности в философских, гуманитарных науках и биологии, раскрывает смысл взаимодействия как сути диалогических отношений. Деятельность в диалогизме, будучи важнейшим проявлением человеческого существования, не сводится к простым формам движения и не абстрагируется от взаимоотношения Я и Другого. Действию как элементу взаимодействия свойственны процессуальная двойственность, направленность на провоцирующее действие Другого и на его ответ, а также творческая самоорганизация с динамическим балансом открытости и оригинальности. Коммуникативность действия обуславливает его диалогичность, но не является достаточным ее основанием, а лишь аспектом. Поскольку диалогическое действие синтетично и экзистенциально, его исследование требует диахронической оптики, соотношенной с материалами синхронических штудий. Также поскольку взаимодействие первично, то порядок его изучения от гносеологии через онтологию к праксиологии – не более, чем удобная условность.

Взаимодействие – действительная основа всякого отношения. Действие связано с совместным означиванием, раскрываясь включенному во взаимодействие наблюдателю в той мере, в которой он постигает значения, полагаемые Другим. Отношение и действие объективируются, описываются понятиями фактов и вещей, что стирает важную часть их значений. Более корректно они в их нестационарности схватываются диахроническим понятием события, узла значительного изменения синхронически выделяемых вещей, фактов и процессов. Действие в диалогизме – единство материального и идеального, а смысловой аспект задается событийным переплетением значений, полагаемых Я и Другим в их экзистенциальном взаимодействии. Поскольку действие направлено не только на непосредственное провоцирующее или ответное действие, но и на взаимодействие вообще, его организация не может исчерпываться следованием золотому правилу нравственности, но подразумевает постоянное совершенствование норм действенной intersубъективности.

Действительное взаимодействие в диалогизме (в том числе под влиянием основных версий диалогической метафизики) считается истоком значений для всех событий, а потому человеческое существование достигает осмысленности благодаря деятельному в него включению, с помощью которого преодолеваются экзистенциальные неподлинность и недостаточность (конечность, частность и бессмысленность, разрыв мышления и бытия). Свой смысл жизни обретается личностью в придании смысла жизни Другому во взаимодействии. Экзистенциальная самоактуализация никогда не осуществляется изолированным человеком.

Диалогическое действие соединяет в себе целевую и ценностную рациональность, тактический и стратегический планы (микро- и макроуровень) значений, коммуникативность и жизненность. Жизненность действия – конкретность совершенствования им экзистенциальной самоактуализации Я и Другого в их взаимодействии. Принципиальная открытость (незаконченность) диалогического действия состоит в том, что всегда возможно дополнение его смысла новыми значениями, в том числе метафизическими (следует критиковать метафизику, а не отвергать или догматизировать ее). Общий горизонт смысла действия открывается лишь из конкретных значений, раскрываемых Я и Другим в их позициях, включенных во взаимодействие, а не с некоторой абстрактной точки зрения.

Индивидуальность и социальность – неразрывные аспекты проявления диалогичности действия; их автономизация искажает его. Социализирующая индивидуализация действия не укорененная в межличностном взаимодействии подменяет его суть значениями, выводимыми из предполагаемого общего фокуса значений (суперпозиций) для совокупности мыслящих существ, представляемой как социальная структура (суперпозиция системы подчиненных позиций). В этом случае действие оценивается по функции для социальной системы (в частности, как ненормальное или нормальное, желательное или нежелательное и т.д.), а личности Я и Другого «устанавли-

ваются» через присвоение им мест в ней. Учреждение тотальной сверхпозиции, оправдываемое нуждой в преодолении пагубных индивидуализма, релятивизма и волюнтаризма, делает это лишь иллюзорно. Ниспровержение сверхпозиции – следствие ее деструктивности к человеческому существованию и сосуществованию.

Социальная суперпозиция – основа тоталитаризма и авторитаризма, лекарство от них – утверждение диалогической парадигмы как действенной интерсубъективности. В политическом плане она подразумевает самоорганизацию и совершенствование того типа полифонической общественности, который вслед за Аристотелем можно именовать политией. Для нее важно действительное образование, обретение искусства взаимодействия, где достигается подлинный смысл существования, преодолевается экзистенциальная ограниченность и раскрывается неограниченный горизонт диалогической действительности.

На основе сказанного выше можно сформулировать общие пункты диалогического решения важнейших философских вопросов: лишь диалогическое познание действительно продуктивно; лишь во взаимодействии с Другим человек достигает настоящего блага; наилучший путь развития отношений между людьми – их диалогическая самоорганизация. Эти три положения – непосредственные выводы из фундаментального принципа «Диалог – истина всякого отношения». Однако, сумма диалогики – не вынесение окончательных вердиктов, но подведение предварительных итогов для дальнейшего совершенствования как диалогической теории, так и действительного взаимодействия.

ЛИТЕРАТУРА

1. Ахиезер, А. С. Диалог как основа современного философствования / А. С. Ахиезер // Социокультурное пространство диалога / Науч. совет по истории мировой культуры Рос. акад. наук. – М., 1999. – С. 33–57.
2. Ахутин, А. В. На полях «Я и Ты» / А. В. Ахутин // Новый круг. – 1993. – № 3 (1). – С. 197–211.
3. Бадрыяр, Ж. Плястычная хірургія Іншага / Ж. Бадрыяр // Фрагмэнты філязофіі, культуралёгіі, літаратуры. – 2000. – № 3–4. – С. 152–157.
4. Батищев, Г. С. Диалектика общения. Гносеологические и мировоззренческие проблемы / Г. С. Батищев. – М. : Ин-т философии АН СССР, 1987. – 125 с.
5. Батищев, Г. С. Избранные произведения / Г. С. Батищев. – Алматы : [б. и.], 2015. – 882 с.
6. Бахтин, М. М. Автор и герой: к философским основаниям гуманитарных наук / М. М. Бахтин. – СПб. : Азбука, 2000. – 336 с.
7. Бахтин, М. М. Проблемы поэтики Достоевского / М. М. Бахтин. – М. : Худож. лит., 1972. – 470 с.
8. Бахтин, М. М. Работы 1920-х годов / М. М. Бахтин. – Киев : Next, 1994. – 384 с.
9. Бахтин, М. М. Собр. соч. : в 7 т. / М. М. Бахтин. – М. : Рус. словари ; Языки слав. культуры, 1996–2002.
10. Бахтин, М. М. Эстетика словесного творчества / М. М. Бахтин. – М. : Искусство, 1986. – 444 с.
11. Берков, В. Ф. Логика диалога. Методические указания к курсу логики и риторики для гуманитарных специальностей / В. Ф. Берков, Я. С. Яскевич. – Минск : [б.и.], 1991. – 54 с.
12. Библер, В. С. Век просвещения и критика способности суждения. Дидро и Кант / В. С. Библер. – М. : Рус. феноменолог. об-во, 1997. – 46 с.
13. Библер, В. С. М. М. Бахтин, или Поэтика культуры / В. С. Библер. – М. : Прогресс ; Гнозис, 1991. – 176 с.
14. Библер, В. С. Мышление как творчество. Введение в логику мысленного диалога / В. С. Библер. – М. : Политиздат, 1975. – 399 с.
15. Библер, В. С. На гранях логики культуры. Книга избранных очерков / В. С. Библер. – М. : Рус. феноменолог. об-во, 1997. – 440 с.
16. Библер, В. С. Нравственность. Культура. Современность / В. С. Библер. – М. : Знание, 1990. – 62 с.
17. Библер, В. С. От наукоучения – к логике культуры. Два философских введения в XXI век / В. С. Библер. – М. : Изд-во полит. лит., 1991. – 413 с.
18. Библер, В. С. Самостоянье человека. «Предметная деятельность» в концепции Маркса и самодетерминация индивида / В. С. Библер. – Кемерово : Гуманит. центр «Алеф», 1993. – 96 с.
19. Брэтон, Ф. Выбух камунікаціі: нараджэнне новай ідэалогіі / Ф. Брэтон, С. Пру. – Мінск : Беларус. фонд Сораса, 1995. – 336 с.
20. Бубер, М. Два образа веры / М. Бубер. – М. : Прогресс, 1995. – 464 с.
21. Бубер, М. Хасидские предания. Первые наставники / М. Бубер. – М. : Республика, 1997. – 335 с.
22. Буш, Г. Я. Диалогика и творчество / Г. Я. Буш. – Рига : Авотс, 1985. – 318 с.

23. *Бэкон, Ф.* Сочинения : в 2 т. / Ф. Бэкон. – М. : Мысль, 1978. – Т. 2. – 575 с.
24. *Вальденфельс, Б.* Мотив чужого / Б. Вальденфельс. – Минск : Пропилеи, 1999. – 175 с.
25. *Вальденфельс, Б.* Ответ чужому: основные черты респонзивной феноменологии / Б. Вальденфельс // От Я к Другому: проблемы социальной онтологии в постклассической философии : сб. докл. междунар. науч. семинара. – Минск, 1998. – С. 9–19.
26. *Витгенштейн, Л.* Избранные работы / Л. Витгенштейн. – М. : Издат. дом «Территория будущего», 2005. – 440 с.
27. *Гадамер, Г.-Г.* Актуальность прекрасного / Г.-Г. Гадамер. – М. : Искусство, 1991. – 367 с.
28. *Гадамер, Х.-Г.* Истина и метод. Основы философской герменевтики / Х.-Г. Гадамер. – М. : Прогресс, 1988. – 700 с.
29. *Гегель, Г. В. Ф.* Энциклопедия философских наук : в 3 т. / Г. В. Ф. Гегель. – М. : Мысль, 1974. – Т. 1. – 452 с.
30. *Гуссерль, Э.* Картезианские размышления / Э. Гуссерль. – СПб. : Наука, Ювента, 1998. – 315 с.
31. *Делез, Ж.* Что такое философия? / Ж. Делез, Ф. Гваттари. – М. : Ин-т эксперим. социологии. – СПб. : Алетейя, 1998. – 286 с.
32. *Демидов, А. Б.* Основоположения философии коммуникации и диалога / А. Б. Демидов // Диалог. Карнавал. Хронотоп. – 1995. – № 4. – С. 5–35.
33. *Демидов, А. Б.* Феномены человеческого бытия / А. Б. Демидов. – Минск : Экономпресс, 1999. – 180 с.
34. Диалектика и диалог : сб. ст. / отв. ред. И. З. Налетов. – М. : Ин-т филос. Рос. акад. наук, 1992. – 121 с.
35. Диалог в культуре и истории : тез. конф. молодых ученых, окт. 1993. – М. : ИСБ РАН, 1993. – 54 с.
36. Диалог в философии: традиции и современность : межвуз. сб. / под ред. М. Я. Корнеева. – СПб. : Изд-во С.-Петербур. ун-та, 1995. – 192 с.
37. Диалог и коммуникация – философские проблемы : материалы круглого стола // Вопросы философии. – 1989. – № 7. – С. 3–27.
38. Диалог культур и культурная политика : сб. ст. / сост. И. Духан. – Минск, 1998. – 223 с.
39. Диалог культур : материалы науч. конф. «Випперовские чтения – XXV». – М. : Гос. музей изобразит. искусств, 1994. – 224 с.
40. Диалог о диалоге : межвуз. сб. науч. тр. / редкол. Ю. П. Зотов [и др.]. – Саранск : Изд-во Мордов. ун-та, 1991. – 143 с.
41. *Длугач, Т. Б.* Дидро и приключения диалогического разума / Т. Б. Длугач // Вопросы философии. – 2013. – № 8. – С. 139–145.
42. *Дорохин, А. В.* Концепции соборности и философия диалога / А. В. Дорохин // Человек в современных философских концепциях : материалы II междунар. конф. : в 2 ч. – Волгоград, 2000. – Ч. 2. – С. 316–319.
43. *Евдокимцев, Д. В.* Диалогический персонализм в Германии 20–30 гг. / Д. В. Евдокимцев // Человек в современных философских концепциях : материалы междунар. науч. конф., Волгоград, 17–19 сент. 1998 г. – Волгоград, 1998. – С. 206–208.

44. *Евдокимцев, Д. В.* Парадигмы «монологизма» и «диалогизма» в истории культур и современности в концепциях философии диалога (М. Бубер, О. Розеншток-Хюсси, Ф. Розенцвейг) / Д. В. Евдокимцев // Волгоградский молодежный гуманитарный вестник (информ.-аналит. науч. журн.). – 1998. – № 2–3. – С. 206–208.
45. *Евдокимцев, Д. В.* Проблема другого «я» в диалогической философии / Д. В. Евдокимцев // Сб. тр. молодых ученых и студентов Волгоград. гос. ун-та. – Волгоград, 1998. – С. 4–6.
46. *Евдокимцев, Д. В.* Проблема другого «я» в диалогической философии М. Бубера / Д. В. Евдокимцев // Сб. тр. молодых ученых и студентов Волгоград. гос. ун-та. – Волгоград, 1997. – С. 11–14.
47. *Зимовец, Р. В.* Парадокс экзистенциальной коммуникации / Р. В. Зимовец // От Я к Другому: проблемы социальной онтологии в постклассической философии. – Минск, 1998. – С. 42–52.
48. *Зубков, Н. Н.* Диалог о диалоге / Н. Н. Зубков // Мировое древо. – 1992. – № 1. – С. 158–172.
49. *Каган М. С.* Глобализация культурных процессов: становление диалогового мышления (14.06.15) [Электронный ресурс] / М. С. Каган // Сайт С. П. Курдюмова «Синергетика». – Режим доступа : <http://spkurdyumov.ru/globalization/globalizaciya-kulturnyx-processov/>. – Дата доступа: 01.03.2016.
50. *Каган, М. С.* Мир общения. Проблема межсубъектных отношений / М. С. Каган. – М. : Политиздат, 1988. – 367 с.
51. *Каган, М. С.* Проблема диалога в современной философской мысли / М. С. Каган // Междунар. чтения по теории, истории и философии культуры. – СПб., 2003. – Вып. 6 : Проблемы общения в пространстве тотальной коммуникации. – С. 47–50.
52. *Калашян, А. Л.* Бытие и общение: философский анализ : автореф. дис. ... д-ра филос. наук / А. Л. Калашян. – Ереван, 1992. – 26 с.
53. *Кант, И.* Соч. в 4-х томах на нем. и рус. языках / И. Кант. – М. : Наука, 2001–2006. – Т. 2, ч. 1 : Критика чистого разума. – 2006. – 1081 с.
54. *Клубиков, Б. И.* Хронотоп эвристического диалога. Основы методики коллективного поиска идей : метод. пособие / Б. И. Клубиков. – СПб. : [б. и.], 1992. – 45 с.
55. *Кристева, Ю.* Бахтин. Слово. Диалог. Роман / Ю. Кристева // Диалог. Карнавал. Хронотоп. – 1993. – № 4. – С. 5–24.
56. *Кун, Т.* Структура научных революций / Т. Кун. – М. : АСТ, 2009. – 310 с.
57. *Кучинский, Г. М.* Диалог и мышление / Г. М. Кучинский. – Минск : Изд-во БГУ, 1983. – 190 с.
58. *Кучинский, Г. М.* Психология внутреннего диалога / Г. М. Кучинский. – Минск : Университетское, 1988. – 206 с.
59. *Левинас, Э.* Время и Другой. Гуманизм другого человека / Э. Левинас. – СПб. : Высш. религиозно-филос. шк., 1998. – 265 с.
60. *Левинас, Э.* Избранное: Трудная свобода / Э. Левинас. – М. : РОССПЭН, 2004. – 752 с.
61. *Логика: логические основы общения : учеб. пособие для вузов / В. Ф. Берков [и др.]. – М. : Наука, 1994. – 317 с.*
62. *Лотман, Ю. М.* Автокоммуникация: «Я» и «Другой» как адресаты / Ю. М. Лотман // Внутри мыслящих миров. Человек – текст – семиосфера – история / Ю. М. Лотман. – М. : Языки рус. культуры, 1999. – С. 23–45.

63. *Лотман, Ю. М.* Асимметрия и диалог / Ю. М. Лотман / Избр. ст. : в 3 т. – Таллин, 1992. – Т. 1 : Статьи по семиотике и топологии культуры. – С. 46–57.
64. *Любутин, К. Н.* Диалог между Я и Ты: антропологическая диалектика Л. Фейербаха / К. Н. Любутин // Диалог в философии: традиции и современность. – СПб., 1995. – С. 12–18.
65. *Любутин, К. Н.* Проблема диалога: М. М. Бахтин и М. Бубер / К. Н. Любутин, В. В. Макурова // Эстетика М. Бахтина и современность. – Саранск, 1989. – С. 51–54.
66. *Майборода, Д. В.* Аватар мечты (ценность надежды в обществе футуризма) / Д. В. Майборода // Философские и культурологические проблемы информационных технологий и киберпространства : материалы Всероссийской междисциплинарной науч.-практ. конф. 13–14 мая 2010 г. – Пятигорск, 2010. – С. 126–137.
67. *Майборода, Д. В.* Агностицизм / Д. В. Майборода, А. Н. Шуман // Новейший философский словарь / сост. и гл. науч. ред. А. А. Грицанов. – Минск, 2003. – С. 20.
68. *Майборода, Д. В.* Альтруизм / Д. В. Майборода // Новейший философский словарь. – Минск, 1999. – С. 21–22.
69. *Майборода, Д. В.* Апофатическое понятие философии / Д. В. Майборода // Материалы ежегодной науч. конф. преподавателей и аспирантов университета : в 5 ч. / отв. ред. Н. П. Баранова. – Минск, 2009. – Ч. 5. – С. 162–165.
70. *Майборода, Д. В.* Благо понимающего (средневековые письменные традиции сквозь призму парадигмы диалога) / Д. В. Майборода // Философия и философы: взгляд молодых : сб. ст. / под ред. А. Б. Демидова. – Минск, 1997. – С. 117–126.
71. *Майборода, Д. В.* Бог как мое Ты в философии С. Л. Франка / Д. В. Майборода // Философы XX века: С. Л. Франк : материалы респ. чтений. – Минск, 1998. – С. 87–88.
72. *Майборода, Д. В.* Бытие / Д. В. Майборода // Новейший философский словарь / сост. и гл. науч. ред. А. А. Грицанов. – Минск, 2003. – С. 139.
73. *Майборода, Д. В.* «Возвращение к матери»: общая экспозиция культурной динамики ценности свободы / Д. В. Майборода // Вестн. МГЛУ. Сер. 3, История, философия, социология, экономика, культурология, политология : науч.-теор. ежегодник. – 2012. – № 11. – С. 52–63.
74. *Майборода, Д. В.* Вызовы и ответы современного образования / Д. В. Майборода // Наука и инновации : науч.-практ. журн. – 2006. – № 10 (44). – С. 59–62.
75. *Майборода, Д. В.* Генеалогия веры / Д. В. Майборода // Вестн. МГЛУ. Сер. 3, История, философия, социология, экономика, культурология, политология : науч.-теор. ежегодник. – 2010. – № 9. – С. 68–76.
76. *Майборода, Д. В.* Герменевтика / Д. В. Майборода // Новейший философский словарь / сост. и гл. науч. ред. А. А. Грицанов. – Минск, 2003. – С. 239.
77. *Майборода, Д. В.* Диалог / Д. В. Майборода // Новейший философский словарь / сост. и гл. науч. ред. А. А. Грицанов. – Минск, 2003. – С. 320.
78. *Майборода, Д. В.* Диалогизм / Д. В. Майборода // Новейший философский словарь / сост. и гл. науч. ред. А. А. Грицанов. – Минск, 2003. – С. 320.
79. *Майборода, Д. В.* Диалогика абсурда (Виктор Пелевин и интеркультуральность) / Д. В. Майборода // Абсурд и вокруг. – М., 2004. – С. 349–374.

80. *Майборода, Д. В.* Диалогика и диалектика / Д. В. Майборода // Материалы ежегодной научной конференции преподавателей и аспирантов университета : в 5 ч. / отв. ред. Н. П. Баранова. – Минск, 2010. – Ч. 5. – С. 189–191.
81. *Майборода, Д. В.* Диалогическая парадигма: фундаментальные особенности и категории / Д. В. Майборода // Вестн. МГЛУ. Сер. 3, История, философия, социология, экономика, культурология, политология : науч.-теор. ежегодник. – 2015. – № 14. – С. 38–45.
82. *Майборода, Д. В.* Другой / Д. В. Майборода, М. А. Можейко // Новейший философский словарь / сост. и гл. науч. ред. А. А. Грицанов. – Минск, 2003. – С. 342.
83. *Майборода, Д. В.* Замечания к определению монологической рефлексии / Д. В. Майборода // Философия. Культура. Общество : тез. докл. студ. науч. конф., Минск, 14 мая 1998 / отв. ред. А. А. Легчилин. – Минск, 1999. – Вып. 1 – С. 22–23.
84. *Майборода, Д. В.* Имя – вопрошаемый (диалогическая интерпретация архаической и древней культур) / Д. В. Майборода // Молодые гуманитарии Беларуси – 1995. – Минск, 1995. – С. 187–203.
85. *Майборода, Д. В.* Интерсубъективность / Д. В. Майборода // Новейший философский словарь / сост. и гл. науч. ред. А. А. Грицанов. – Минск, 2003. – С. 429.
86. *Майборода, Д. В.* История любви: трансформация ценности любви в динамике культуры / Д. В. Майборода // Вестн. МГЛУ. Сер. 3, История, философия, социология, экономика, культурология, политология : науч.-теор. ежегодник. – 2011. – № 10. – С. 58–66.
87. *Майборода, Д. В.* Кредо, габитус и методология диалогической философии / Д. В. Майборода // Материалы ежегодной научной конференции преподавателей и аспирантов университета : в 5 ч. / отв. ред. Н. П. Баранова. – Минск, 2013. – Ч. 5. – С. 103–106.
88. *Майборода, Д. В.* Контуры философии межкультурной коммуникации в эпоху постмодерна / Д. В. Майборода // Вестн. МГЛУ. Сер. 3, История, философия, социология, экономика, культурология, политология : науч.-теор. ежегодник. – 2007. – № 6. – С. 42–49.
89. *Майборода, Д. В.* Майевтика / Д. В. Майборода // Новейший философский словарь / сост. и гл. науч. ред. А. А. Грицанов. – Минск, 2003. – С. 584.
90. *Майборода, Д. В.* Межкультурная коммуникация в линейной и нелинейной перспективе / Д. В. Майборода // Материалы ежегодной науч. конф. преподавателей и аспирантов университета, 24–25 апр. 2007 г. : в 5 ч. / отв. ред. Н. П. Баранова. – Минск, 2007. – Ч. 3. – С. 173–176.
91. *Майборода, Д. В.* Непонимание и несуществование: модус диалогической рефлексии / Д. В. Майборода // Понимание и существование : сб. докл. – Минск, 2000. – С. 94–99.
92. *Майборода, Д. В.* Нечленораздельное «я» (конструкция самоидентификации и метафизика) / Д. В. Майборода // Вестн. МГЛУ. Сер. 3, История, философия, социология, экономика, культурология, политология : науч.-теор. ежегодник. – 2008. – № 7. – С. 63–71.
93. *Майборода, Д. В.* Образование самосознающего субъекта / Д. В. Майборода // Воспитательная работа в высших учебных заведениях: теория, практика, перспективы : материалы междунар. науч.-практ. конф., февр. 1997 г. – Минск, 1997. – С. 70–72.

94. *Майборода, Д. В.* Опыт создания понимаемого текста / Д. В. Майборода // Философия. Культура. Рациональность : материалы межвуз. студ. науч. конф., Минск, апр. 1993 г. – Минск, 1993. – С. 120–122.
95. *Майборода, Д. В.* Основы трансцендентальной феноменологии ценностей / Д. В. Майборода // Вестн. МГЛУ. Сер. 3, История, философия, социология, экономика, культурология, политология : науч.-теор. ежегодник. – 2013. – № 12. – С. 47–55.
96. *Майборода, Д. В.* Открытость теории: Самость и Поппер / Д. В. Майборода // Философы XX века: К. Поппер : материалы респ. чтений – 2, 11 нояб. 1998 г. / Респ. ин-т высш. шк. – Минск, 1999. – С. 128–132.
97. *Майборода, Д. В.* Отрицательный ответ: диалогическая конструкция и реальность – Ты или Другой? / Д. В. Майборода // От Я к Другому: проблемы социальной онтологии в постклассической философии : сб. докл. – Минск, 1998. – С. 238–242.
98. *Майборода, Д. В.* Парадигма диалога / Д. В. Майборода // Ноумен : сб. науч. работ аспирантов фак-та философии и социальных наук БГУ / редкол.: А. И. Зеленков [и др.]. – Минск, 2002. – Вып. 2. – С. 3–20.
99. *Майборода, Д. В.* Педагогическое творчество – основа инновационного развития образовательного процесса / Д. В. Майборода // Материалы ежегодной науч. конф. преподавателей и аспирантов университета : в 5 ч. / отв. ред. Н. П. Баранова. – Минск, 2014. – Ч. 5. – С. 74–76.
100. *Майборода, Д. В.* Понятие диалога / Д. В. Майборода // Вестн. МГЛУ. Сер. 3, История, философия, социология, экономика, культурология, политология : науч.-теор. ежегодник. – 2014. – № 13. – С. 29–39.
101. *Майборода, Д. В.* Проблема самосознания в трансцендентальном идеализме (классический тип монологической рефлексии) / Д. В. Майборода // Ноумен : сб. науч. работ аспирантов фак-та философии и социальных наук БГУ / редкол.: А. И. Зеленков [и др.]. – Минск, 2000. – С. 115–129.
102. *Майборода, Д. В.* Тотальная метафора / Д. В. Майборода // Материалы ежегодной науч. конф. преподавателей и аспирантов университета: в 5 ч. / отв. ред. Н. П. Баранова. – Минск, 2008. – Ч. 5. – С. 126–128.
103. *Майборода, Д. В.* Сам Ницше (ницшеанская теория самопознания) / Д. В. Майборода // Топос : философско-культурологический журнал. – 2000. – № 1. – С. 83–91.
104. *Майборода, Д. В.* Системы ценностей / Д. В. Майборода // Материалы ежегодной науч. конф. преподавателей и аспирантов университета : в 5 ч. / отв. ред. Н. П. Баранова. – Минск, 2012. – Ч. 5. – С. 131–133.
105. *Майборода, Д. В.* Смещения истины / Д. В. Майборода // Вестн. МГЛУ. Сер. 3, История, философия, социология, экономика, культурология, политология : науч.-теор. ежегодник. – 2009. – № 8. – С. 46–54.
106. *Майборода, Д. В.* Солипсизм / Д. В. Майборода // Новейший философский словарь / сост. и гл. науч. ред. А. А. Грицанов. – Минск, 2003. – С. 957.
107. *Майборода, Д. В.* Софиофобия: опыт апологии философии в университете / Д. В. Майборода // Топос : философско-культурологический журнал. – 2012 – № 1 : Университет без философии? – С. 87–100.
108. *Майборода, Д. В.* То и это. Герменевтический аспект проблемы бытия / Д. В. Майборода // М. Хайдеггер и философия XX века : сб. докл. под ред. Т. В. Щитцовой, И. П. Логвинова. – Минск, 1997. – С. 172–176.

109. *Майборода, Д. В.* Феноменология диалога / Д. В. Майборода // Человек. Цивилизация. Культура : тез. докл. II межвузовской студенческой науч.-теор. конф. по гуманит. наукам, 5–6 апр. 1996 г. – Минск, 1996. – С. 60–61.
110. *Майборода, Д. В.* Этнос философии / Д. В. Майборода // Топос : философско-культурологический журнал. – 2002. – № 1 (6). – С. 104–116.
111. *Майборода, Д. В.* Я и Другой в философском дискурсе / Д. В. Майборода // Методологические исследования политического дискурса: актуальные проблемы содержательного общественно-политического текста. – Минск, 2000. – Вып. 2. – С. 29–49.
112. *Махлин, В. Л.* Диалог как способ нового мышления: культурологическая концепция М. М. Бахтина и современность / В. Л. Махлин // Человек в зеркале культуры и общения. – М., 1988. – С. 82–91.
113. *Махлин, В. Л.* Что такое диалогизм? / В. Л. Махлин // Диалог. Карнавал. Хронотоп. – 1993. – № 1–2. – С. 109–119.
114. *Махлин, В. Л.* Я и Другой (истоки философии «диалога» XX века) / В. Л. Махлин. – СПб. : Изд-во РХГИ, 1995. – 148 с.
115. *Межуев, В. М.* Диалог как способ межкультурного общения в современном мире / В. М. Межуев // Вопросы философии. – 2011. – № 9. – С. 65–74.
116. *Меликов, И. М.* Диалог культур и культура диалога: концептуальные основы / И. М. Меликов, А. А. Гезалов // Вопросы философии. – 2014. – № 12. – С. 24–35.
117. *Мельникова, В. С.* Диалог в истории культуры и образования / В. С. Мельникова. – Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 2000. – 90 с.
118. *Мид, Дж. Г.* Избранное : сб. переводов / Дж. Г. Мид. – М. : ИНИОН РАН, 2009. – 290 с.
119. *Олива, А. М.* Влияние идей феноменологии на понятие «дискурсивного взаимодействия» бахтинского диалогического кружка / А. М. Олива // Вопросы философии. – 2012. – № 1. – С. 161–165.
120. От Я к Другому : проблемы социальной онтологии в постклассической философии : сб. докл. – Минск, 1998. – 275 с.
121. От Я к Другому : сб. пер. по проблемам интерсубъективности, коммуникации, диалога / сост. Т. В. Щитцова [и др.]. – Минск, 1997. – 275 с.
122. *Платон.* Собр. соч. : в 4 т. / Платон. – М. : Мысль, 1990–1994. – 4 т.
123. Познание и общение : сб. ст. / отв. ред. Б. Ф. Ломов [и др.]. – М. : Наука, 1988. – 208 с.
124. *Померанц, Г. С.* Диалог и молчание / Г. С. Померанц // Человек. – 1996. – Вып. 3. – С. 60–63.
125. *Померанц, Г. С.* Диалог культурных миров / Г. С. Померанц // Общественные науки и современность. – 1994. – № 5. – С. 170–174.
126. Проблема человека в западной философии : сб. пер. / сост. П. С. Гуревич. – М. : Прогресс, 1988. – 544 с.
127. *Пригожин, И.* Порядок из хаоса: Новый диалог человека с природой / И. Пригожин, И. Стенгерс ; общ. ред. В. И. Аршинова, Ю. Л. Климонтовича, Ю. В. Сачкова. – М. : Прогресс, 1986. – 432 с.
128. *Рац, М. В.* Диалог в современном мире [Электронный ресурс] / М. В. Рац // Проект будущее Израиля. – Режим доступа : <http://methodology.by/?p=1938>. – Дата доступа : 31.01.2016.

129. *Рикер, П.* Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике / П. Рикер. – М. : Модуль [и др.], 1995. – 415 с.
130. *Розеншток-Хюсси, О.* Бог заставляет нас говорить / О. Розеншток-Хюсси. – М. : Канон+, 1998. – 288 с.
131. *Розеншток-Хюсси, О.* Речь и действительность / О. Розеншток-Хюсси. – М. : Лабиринт, 1994. – 220 с.
132. *Розеншток-Хюсси, О.* Язык рода человеческого / О. Розеншток-Хюсси. – М. ; СПб. : Университетская книга, 2000. – 608 с.
133. *Сартр, Ж.-П.* Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии / Ж.-П. Сартр. – М. : Республика, 2000. – 639 с.
134. *Сокулер, З. А.* Герман Коген и философия диалога / З. А. Сокулер. – М. : Прогресс-Традиция, 2008. – 312 с.
135. Социокультурное пространство диалога : сб. ст. / отв. ред. Э. В. Сайко. – М. : Наука, 1999. – 219 с.
136. Способность к диалогу : сб. ст. : в 2 ч. / редкол.: Н. С. Надъярных [и др.]. – М. : Наследие ; Наука, 1993. – 2 ч.
137. *Тарасевич, А. Г.* «Я», «другі» і свет у лірычным дыскурсе / А. Г. Тарасевич // Весн. БДУ. Сер. 4, Філалогія. Журналістыка. Педагогіка. – 2000. – № 1. – С. 54–58.
138. *Фейербах, Л.* Избранные философские произведения : в 2 т. / Л. Фейербах. – М. : Гос. изд-во полит. лит., 1955. – 2 т.
139. *Флоренская, Т. А.* Слово и молчание в диалоге / Т. А. Флоренская // Диалог. Карнавал. Хронотоп. – 1996. – № 1. – С. 49–62.
140. *Франк, С. Л.* Сочинения / С. Л. Франк. – М. : Правда, 1990. – 607 с.
141. *Фурс, В. Н.* Философия незавершенного модерна Юргена Хабермаса / В. Н. Фурс. – Минск, 2000. – 224 с.
142. *Хабермас, Ю.* Вовлечение другого. Очерки политической истории / Ю. Хабермас. – СПб. : Наука, 2001. – 417 с.
143. *Хабермас, Ю.* Моральное сознание и коммуникативное действие / Ю. Хабермас. – СПб. : Наука, 2001. – 380 с.
144. *Хайдеггер, М.* Бытие и время / М. Хайдеггер. – М. : Академ. проект, 2013. – 460 с.
145. *Хараш, А. У.* «Другой» и его функции в развитии «я» / А. У. Хараш // Общение и развитие психики. – М. : АПН СССР, 1986. – С. 31–46.
146. Человек в мире диалога : материалы II Всерос. конф. / отв. ред. А. А. Грякалов [и др.]. – СПб., 1993. – 275 с.
147. *Шапинская, Е. Н.* Культура Другого и пути ее постижения: от диалога к коммуникации / Е. Н. Шапинская // Эстетическая культура. – М., 1996. – С. 88–128.
148. Школа диалога культур. Идеи. Опыт. Перспективы / под общ. ред. В. С. Библера. – Кемерово : Алеф, 1993. – 415 с.
149. *Эбнер, Ф.* Выдержки из дневника / Ф. Эбнер // Философско-литературные штудии. – Минск, 1992. – Вып. 2. – С. 366–374.
150. *Эбнер, Ф.* Слово и духовные реальности / Ф. Эбнер // От Я к Другому : сб. пер. по проблемам интересубъективности, коммуникации, диалога / сост. Т. В. Щитцова [и др.]. – Минск, 1997. – С. 28–45.

151. *Экерман, Б.* Навошта дыялог? / Б. Экерман // Анталогія сучаснай палітычнай філасофіі / уклад. Я. Кіша. – Мінск, 1999. – 461 с.
152. *Ясперс, К.* Смысл и назначение истории / К. Ясперс – М. : Республика, 1994. – 527 с.
153. *Ясперс, К.* Философия : в 3 т. / К. Ясперс. – М. : Канон+ ; Реабилитация, 2012. – Т. 2. – 448 с.
154. *Яковенко, И. Г.* Диалог через противостояние / И. Г. Яковенко // Философские науки. – 2010. – № 2. – С. 15–21.
155. *Ячин, С. Е.* Диалог как коммуникативный режим / С. Е. Ячин, М. Ю. Орлова // Человек. – 2001. – № 5. – С. 142–148.
156. *Leiner, M.* Concepts of dialogue in philosophy, psychology and theology / M. Leiner // Международные чтения по теории, истории и философии культуры. – СПб., 1998. – Вып. 6 : Проблемы общения в пространстве тотальной коммуникации. – С. 40–46.
157. *Popper, K.* The Self and Its Brain / K. Popper, J. C. Eccles. – W. Berlin : Springer Intern., 1984. – 616 p.

СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	3
Раздел I. ОБЩАЯ ИДЕНТИФИКАЦИЯ ДИАЛОГИЧЕСКОГО ПОДХОДА И ДИАЛОГИЗМА	
1. Какими понятиями описывается диалогический подход?	7
2. Каково определение диалога, приемлемое для характеристики диалогизма?	12
3. Как связаны основоположения диалогизма?	
3.1. Какие требования к теоретизации основных положений диалогизма вытекают из него самого?	24
3.2. Что такое диалогическая парадигма как система основоположений диалогизма?	31
Раздел II. О ВАЖНЕЙШИХ ФИЛОСОФСКИХ ОСНОВОПОЛОЖЕНИЯХ ДИАЛОГИЧЕСКОЙ ПАРАДИГМЫ	
1. Каковы важнейшие гносеологические основоположения диалогической парадигмы?	53
1.1. Как представляются субъект и процесс познания диалогически?	53
1.2. Что выступает диалогическим образом истинного знания?	65
2. Какие онтологические основоположения в диалогической парадигме являются важнейшими?	69
3. Каковы важнейшие праксиологические основоположения диалогической парадигмы?	77
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	101
ЛИТЕРАТУРА	106

Научное издание

Майборода Дмитрий Владимирович

**SUMMA DIALOGICA:
ПАРАДИГМАЛЬНЫЕ ХАРАКТЕРИСТИКИ ДИАЛОГИЗМА
В СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ**

Ответственный за выпуск *Н. П. Баранов*
Редактор *О. С. Забродская*
Компьютерный набор *Д. В. Майбороды*
Компьютерная верстка *Т. С. Квасовой*

Подписано в печать 27.12.17. Формат 60×84 ¹/₁₆. Бумага офсетная. Гарнитура Таймс. Ризография. Усл. печ. л. 6,74. Уч.-изд. л. 8,22. Тираж 100 экз. Заказ 61.

Издатель и полиграфическое исполнение: учреждение образования «Минский государственный лингвистический университет». Свидетельство о государственной регистрации издателя, изготовителя, распространителя печатных изданий от 02.06.2017 г. № 3/1499. ЛП № 02330/458 от 23.01.2014 г.

Адрес: ул. Захарова, 21, 220034, г. Минск.