

УДК: 167

ФИЛОСОФСКИЕ ИСТОКИ ПРИНЦИПА ДИАЛОГА КАК СИСТЕМЫ МИРОВОЗЗРЕНИЯ И МЕТОДА ИСТОРИЧЕСКОГО ПОЗНАНИЯ

Гарбузов Д. В., Громова Е. А., Нечухрин А. Н., Рамазанов С. П.

***Аннотация:** Статья посвящена диалогу как методологическому принципу неклассической науки. Показана эволюция диалога от философской идеи и мировоззренческой системы до метода социально-гуманитарного познания. В статье показано как зарождаются онтологические и антропологические основания диалогического мировоззрения и принципа диалога в процессе «критики метафизики» различными направлениями постклассической философии. Акцент в статье делается на концепции философов, которые номинально «диалогическими» не считаются, но по факту содержат существенные элементы диалогического мировоззрения. Это не случайно, поскольку диалогизм это в целом важная характеристика концепций постклассической философии. Рассматриваются концепции А. Шопенгауэра, Ф. Ницше, Э. Гуссерля, М. Хайдеггера, Ж.П. Сартра, Ж. Лакана, Р. Барта, М. Фуко, Ж. Делеза, которые переосмыслили понятия «субъект» и «объект», разрушили представление о монологической отгороженности мира и человека, доказали их диалогическую взаимооткрытость: нет мира, отделенного от человека, точно так же, как бытие человека есть бытие-в-мире. Поскольку актуальное выражение диалогической взаимооткрытости человека и мира всегда обнаруживается в темпоральных формах, принцип диалога приобретает особую эвристическую ценность именно в историческом познании. В этом контексте в статье анализируется глубокая и эвристически оригинальная историософская концепция яркого представителя философии диалога О. Розенштока-Хюсси. Принцип диалога в историческом познании означает не только признание роли субъекта в его результатах, но и возвышение объекта до уровня познающего субъекта, разговор с ним. Авторы убеждены, что глубокий анализ методологического принципа диалога и его институционализация способны противостоять таким негативным эффектам современности, как фэнтэзи-плюрализация истории, «конец истории» и т.п.*

***Ключевые слова:** принцип диалога, историческое познание, неклассическая наука, диалог культур, диалог времен, интересубъективность, бинарные оппозиции.*

Введение

С XIX века, когда история становится самостоятельной и самодостаточной дисциплиной, выдвигаются всё новые принципы исторического исследования, расширяющие и упорядочивающие постижения прошлого. Принцип историзма акцентирует внимание на анализе развития процессов прошлого и раскрытии индивидуальности таких процессов

во всём их многообразии. Принцип ценностного отношения предостерегал от релятивистской трактовки принципа историзма и давал критерии в подходах к оценке развития. Принцип дополнительности обосновывал возможность исследования прошлого с противоположных позиций и взаимоисключающих систем ценностей. Принцип целостности обосновывал необходимость при возможных противоположных взглядах на процессы истории выявлять системообразующие элементы в исторических процессах.

Однако все эти принципы относятся к постижению прошлого, как к объекту. В этом смысле все они реализуют методологию классической науки, основанную на упомянутой бинарной оппозиции: субъект – объект. Красноречиво об этом заявил экзистенциальный проект, пафос которого во многом заключался, в критике западноевропейской науки, в частности, исторической науки, которая, по М. Хайдеггеру, предстает по существу историографией и рассматривает «историю как предмет» [1, с. 240]. Осуществляя подмену смыслов, современная наука как «теория действительного» (а не «действующего», «при-сутствующего») становится решительной «обработкой действительности». «Действующее» оказывается «сделанным», так как сама «наука устанавливает действительное», – резюмирует экзистенциалист [Там же, с. 245]. Классическая наука, по меткому замечанию Макса Планка, признает действительным «то, что поддается измерению» [Там же, с. 246].

Принцип же диалога целиком относится к современному постнеклассическому этапу развития научного знания, выдвигает качественно новые подходы к исследованию прошлого, связанные, прежде всего, с пониманием объекта исторического исследования, как говорящего и вопрошающего. Принцип диалога находится в русле методологии «понимающей» науки, которая не упускает из внимания рефлексивный характер знания, означающий наличие когерентной связи между объектами познания и способами их получения. То есть знание об объекте – это всегда и знание о знании, метазнание, неразрывно связанное с наблюдателем, субъектом и его бытием.

Становление принципа диалога как результат критики оснований классической философской традиции (метафизики)

К диалогу как к системе мировоззрения отсылает философская традиция и современная философская аналитика во главе с немецкой классической философией. Именно от нее, в первую очередь начали отталкиваться философские подходы, которые впоследствии стали называться современными. Внутри них была сформирована новая теория и методология познания, основополагающим элементом которой стал принцип диалога. Центром критики А. Шопенгауэра, одного из создателей т.н. философии жизни, становится кантовское понятие «феномена». В частности, «феномен» у Канта предполагает разделение познания, во-первых, на представление, а, во-вторых, на предмет представления, который, согласно Шопенгауэру, ничем внутренне не обоснован и требуется Канту только для того, чтобы избежать упрека в солипсизме, являясь на самом деле всего лишь дубликатом понятия представления¹. Таким образом, шопенгауэровское понима-

1 «Кант различает, следовательно: 1) представление; 2) предмет представления; 3) вещь в себе. См.: Шопенгауэр [2, т. 1., с. 528]. И далее: «Из сказанного выше ясно, что кантовский «предмет представления» составлен из того, что частью похищено у представления, частью у вещи в себе»

ние представления отрицает одновременно как кантовский феномен, так и вещь в себе. Ибо вещь в себе ни в коем случае не может быть неким трансцендентным человеку объективным миром, который на самом деле целиком входит в сферу представления. Однако Шопенгауэр далек от того, чтобы понимать мир в качестве творения человеческого разума, представления. По его мнению, в мире все же есть нечто, что, с одной стороны, самым непосредственным образом причастно как человеку, так и данному ему в представлении существу, а, с другой стороны, не поддается никакому определению, так как само есть источник всякого определения и всего определенного. Эту истинную вещь в себе Шопенгауэр называет волей [2, т. 2, с. 17].

Следовательно, если у Канта человек не свободен, зависим от своей конституции в сфере познания и свободен в сфере практической, где он выступает как выбирающий, волеизъявляющий, то подход Шопенгауэра прямо переворачивает эту позицию – человек свободен в сфере представления, познания и не свободен, ограничен в сфере практической, сейчас бы мы сказали, экзистенциальной. Тем самым позиция Шопенгауэра радикально противостоит классической теории субъекта – человек определен не структурно (субстанциально), но экзистенциально. Таким образом, хотя у Шопенгауэра в теории мира как представления совершенно отсутствует проблема человеческого бытия-в-мире, зато в его теории воли заложены основания для постановки проблемы экзистенциального, а не субстанционального определения человека. Это означает, что мир как некая подлинная реальность, в теории Шопенгауэра обнаруживает себя не со стороны объекта познания, а совершенно неожиданным образом, со стороны субъективности. Субъективность человека есть единственный источник как познания, так и объективного мира, но сама субъективность не произвольна, не искусственна, но имеет свой собственный бытийный источник самоопределения.

Это направление мысли столь же радикальным образом продолжил Ф. Ницше. Точно так же, как логика Шопенгауэра отказала в существовании и кантовскому феномену, и вещи в себе, подход Ницше отказался от представления и воли Шопенгауэра. Согласно Ницше, дело не просто в том, что субъект и объект тождественны, но в том, что их не существует вообще. Субъект и объект нереальны не потому, что являются абстракциями единого акта представления, но потому, что само понятие акта представления (мышления) абстрактно, получено логическим путем, который сам же должен обосновываться в акте представления². Концепция представления, согласно Ницше, лишена экзистенциальной глубины, является чисто теоретической конструкцией³. Субъект – это не более

[Там же, с. 529].

2 «Дух», нечто, что думает: или, пожалуй, даже «дух абсолютный, чистый, риг» – вся эта концепция есть производное, вторичное следствие ложного самонаблюдения, верящего в «мышление»: здесь, во-первых, изобретен акт, которого на самом деле не бывает, – «мышление», и, во-вторых, придуман субъект – субстрат, являющийся источником каждого из актов этого мышления и только их: это значит, что как действие, так и деятель выдуманы» [3, с. 221].

3 «Сознание» – в какой степени кажутся поверхностными представляемое представление, представляемая воля, представляемое чувство (единственное нам известное)! Наш внутренний мир также – «явление!» [3, с. 220]. И далее: «Этот «кажущийся внутренний мир» обработан совер-

чем грамматическая конструкция языка, и только здесь его истинное место. На самом деле субъект (существительное) – это не более чем олицетворение глагола, действия (предиката). Поскольку представление – это фикция, постольку не существует и никакой вещи в себе, будь то в форме кантовского объективного, трансцендентного бытия или в форме шопенгауэровской воли [3, с. 221].

С другой стороны, происходила переоценка понятий субъекта и объекта в рамках феноменологической философии. В частности, ее создатель Э. Гуссерль разработал учение об интенциональности восприятия, согласно которому каждый акт чувственного восприятия интенционален, то есть направлен на объект, содержит в себе этот объект и сам по себе был бы невозможен, если бы объект был трансцендентен, недоступен субъекту восприятия⁴. Таким образом, и у Гуссерля понятие «феномена» трансформируется по сравнению с его местом в философии Канта. Феномен – это не продукт нашего восприятия, но самостоятельная реальность, являющаяся, одновременно, и интенциональным актом и реальным объектом, то есть он одновременно и субъективен и объективен.

Принцип интенциональности восприятия дополняется и подтверждается методом «усмотрения сущности», основу которого составляет принцип категориального созерцания (интуиции) и соотносительный с ним принцип идеирующей абстракции. Принцип категориального созерцания подчеркивает особый статус человеческого существования, радикально, а не просто количественно отличающий человека от всего остального существа, в том числе и от животного. Они являются источником т.н. эйдетического знания, которое определяет специфику человеческого существования и, которое имплицитно всегда есть у человека и всегда является в качестве «самоочевидного». Таким образом, согласно Гуссерлю, объективное знание о мире существует, но не существует независимого, отделенного от человека мира. Главным компонентом, подвергшимся трансформации, и здесь является понимание субъективности человека и монологичности процесса познания. Субъективность не есть отвлеченность, отделенность человека от мира; напротив, субъективность есть способ включения человека в мир, в котором в качестве его необходимой особенности и элемента есть человек. Таким способом формируется концепция диалогической взаимооткрытости человека и мира, их взаимодополнительности. По мнению Гуссерля, теория познания должна преодолеть два мировоззренческих заблуждения. Первое заблуждение заключается в ненужном усложнении акта восприятия-осознания актом отказа признавать личное участие человека в данном событии посредством сведения его к роли некоторого независимого наблюдателя, непонятно откуда взявшегося и непонятно как существующего. Второе заблуждение состоит в постулировании объективного в качестве без-человеческого, мира-без-человека, что также является не более чем абстракцией.

шенно в тех же формах и теми же способами, как и «внешний мир» [Там же, с. 221].

4 «В потоке сознания мы имеем двойную интенциональность. Или мы рассматриваем содержание потока вместе с его формой и в этом случае мы вматриваемся в первичный ряд переживаний, который есть ряд интенциональных переживаний, сознание о... Или мы направляем взгляд на интенциональные единства, на то, что в течении потока осознается интенционально как единоеобразное: тогда перед нами объективность в объективном времени, собственное временное поле в противоположность временному полю потока переживаний» [4, с. 135].

Таким образом, в философской аналитике определились два подхода, разрушающие представление о монологической отгороженности мира и человека и ставящие проблему «собственных границ», особенности человека и мира с позиций принципа диалога. Первый из них отказывается от атомистического понимания человека (Шопенгауэр): объективный мир – это результат человеческого представления, но сама субъективность не произвольна, не искусственна, но имеет свой собственный источник в «другом», является проектом бытия, а не человека. Сама субъективность в своем основании не субъективна. Второй подход отказывается от «атомистического», субстанционального понимания мира (Гуссерль): не существует мира, отделенного от человека, поэтому аподиктическое знание о мире возможно, но это знание о мире с человеком, а бытие человека – это бытие-в-мире. Эти два подхода смыкаются друг с другом, но первый акцентирует внимание на диалогической открытости человека, а второй – на открытости мира.

Наиболее значительный опыт объединения этих подходов принадлежит М. Хайдеггеру. Предпринятое им прояснение исходного смысла ключевых философских категорий имело в виду как главную цель доказательство диалогической взаимооткрытости мира и человека, рассматриваемое в более широком горизонте как открытость сущего бытию. Хайдеггер очерчивает границы собственного, особого существования человека, не подменяемого бытийными характеристиками до-индивидуальных и сверхиндивидуальных субстанций и называет человеческий способ существования экзистующим: «Человек есть сущее, так бытийствующее среди сущего, что при этом сущее, которое не есть он, и также сущее, которое есть он сам, всегда уже открыты. Этот способ бытия мы называем экзистенцией» [5, с. 138]. Другими словами, дело здесь не просто в том, что человек существует, а, следовательно, «экзистирует»; дело в том, что экзистирование есть особый способ диалогического отношения с миром, с «другим» и «Другими». А именно, это такое отношение, когда мир изначально открыт, разомкнут для человека, и свои границы он определяет сам в качестве своей особенности. Такое устройство человеческого существования Хайдеггер обозначил словом *Dasein* (присутствие, здесь- или вот-бытие), понимая его не в традиционном смысле как наличное бытие, но как открытость, цельность и диалогическая сопринадлежность человека сущему в его бытии [6, с. 87].

Ж.П. Сартр на уровне идеологии находит и подтверждает вывод о том, что субстанциональное, монологическое понимание человека как субъекта, перенесение старой атомистической теории и на человека, – все это в полной мере реализовалось лишь относительно недавно, несмотря на то, что сегодня это кажется нам само собой разумеющимся и существовавшим всегда. Однако, согласно Сартру, возраст самого первого человеческого «субъекта», «монады» никак не дотягивает до возраста Адама, а равен возрасту первого буржуа. «Мирской» профессией «субъекта» является, прежде всего, предпринимательство и коммерция⁵. Это произошло в тот момент, когда аналитический рационализм Декарта превратился в либерально-буржуазный индивидуализм, перене-

5 «Ликвидацией общественных посреднических органов и завоеванием реальной собственности буржуа реализует себя: он некая вещь, маленький отдельный и не подлежащий коммуникации атом» [7, с. 74].

ся на него и свои сильные аналитические возможности и свою необоснованность⁶. Человек стал монологичным, потому что человечество в эпоху Нового времени начало новую игру, правилами которой были экономические законы капитализма, основанные на правилах исчисления, которые распределяли и классифицировали функциональные характеристики человеческих акторов в качестве социально-экономических единиц.

Существенный вклад в становление диалогического мировоззрения внес также психоанализ. Особенно ярко это выражено в творчестве Ж. Лакана. Субъект, согласно Лакану, «выходит далеко за границы того, что индивид воспринимает «субъективно», столь же далеко, как и истина, которой он способен достичь» [8, с. 34]. Проблему определения субъективного он решает путем строгого разграничения понятий реального, символического и воображаемого. Эти понятия фиксируют диалогическую взаимоотноительность человека и мира. В частности, реальное есть область того, что пребывает вне символизации. Опираясь на разработки Фрейда, Лакан реконструирует следующую структуру генезиса реального: вначале имеет место первичное отторжение, то есть реальное возникает как внешнее по отношению к субъекту; затем внутри представления, образованного путем воспроизведения (воображаемого) первоначального восприятия, возникает различие реальности как той составляющей этого объекта первоначального восприятия, которая не просто полагается самим субъектом в качестве существующей, но и может быть вновь найдена им на том месте, где она всегда заранее находится [8, с. 414]. То, что содержится заранее, это «всевозможные «вот-это», к которым равно относятся объекты, инстинкты, желания, склонности и т.п. Они-то и представляют собой простейшую чистую реальность, которая соответственно ни в чем не разграничена, она ни хороша, ни плоха, а одновременно хаотична и абсолютна, изначальна» [Там же, с. 107].

Реальное, или то, что таковым представляется, является тем, что «категорически противится символизации» [Там же, с. 418]. Символическая функция, согласно Лакану, обнаруживает себя как «двойное движение внутри субъекта: человек сначала превращает свое действие в объект, но затем, в нужное время, снова восстанавливает это действие в качестве основания» [Там же, с. 55]. Таким образом, в отношениях между реальным и символическим и в структуре, возникающего как результат этих отношений мира «все зависит от положения субъекта» [9, с. 109]. А положение субъекта главным образом определяется его местом в мире символического, или, говоря иначе, в мире речи. Это означает, что символическое является коренной, исходной характеристикой субъективного. «Если уточнять, в какой момент человек становится человеческим, скажем, что это происходит тогда, когда он хоть сколько-нибудь вступает в символическое отношение» [Там же, с. 206]. Что касается воображаемого, то оно основано на «обращенной идентификации» [Там же, с. 176]. Это означает, что сформированная субъектом та или иная идентификация, вновь возвращаясь в субъект, заставляет теперь его идентифицироваться с собой. Самым характерным примером такой обращенной идентификации, по Лака-

6 «Своими отрицательными сторонами индивидуализм либеральной буржуазии имеет свои преимущества: он находит человека изолированным и раздувает это одиночество, рвет последние связи: каждая монада сразу становится несравненной, или, скорее, основывающейся на сравнении, отношения остаются внешними к сравниваемым субстанциям» [7, с. 345].

ну, является отождествление себя с Эго – «собственным Я».

Собственной областью человеческого субъекта является символическое, а центром символического отношения – признание. Это значит, что с самого начала символ задает отношение диалогической интерсубъективности. Исходной точкой является способность именования, которое «уничтожая вещь, одновременно переводит ее в символическую плоскость, благодаря чему и возникает собственно человеческий регистр» [Там же, с. 288]. Поэтому Лакан говорит: «Момент, когда желание становится человеческим, совпадает с моментом, когда ребенок рождается в язык» [Там же, с. 88]. Желание становится человеческим тогда, когда получает свой смысл в желании другого – «не столько потому, что другой владеет ключом к желаемому объекту, сколько потому, что главный его объект – это признание со стороны другого» [Там же, с. 38]. Поэтому мир принципиально не может предполагать наличие лишь одного субъекта, не может быть конституирован лишь одним субъектом, так как исходно предполагает феномен встречи, диалога⁷.

Роль языка как медиатора между миром и человеком имеет особое значение. Исследования Р. Барта убедительно показывают, что любая история – это в любом случае рассказ, нарратив, и в этом качестве она не может быть объективной в чистом, лабораторном смысле этого слова, поскольку любой историк всегда говорит словами Другого⁸. Язык обладает почти неограниченной властью в отношении отдельных индивидов, поскольку человек узнает себя, самоотождествляется именно в языке⁹. Индивид никогда не владеет всем языком – это невозможно. В каждом индивиде сосуществует множество словарей, различные сочетания которых образуют индивидуальный идиолект каждого [10, с. 313]. Но и сами идиолекты не приобретаются произвольным образом, не являются результатом «сознательного выбора», а формируются в рамках и под давлением более широкого сегмента структурирования языка, который обозначается Бартом как социолект. Социолекты позволяют группам людей просто и надежно отгораживаться друг от друга; сам язык через различие своих дискурсов как бы разводит и размещает людей в разных пространствах, практически непроницаемых друг для друга [Там же, с. 524]. Человеческий субъект, как центр познавательной деятельности, таким образом, представляет собой не более чем пустое пространство, пустую клетку, в которой язык разворачивает свои дискурсы [Там же, с. 366]

7 «Внешний мир – то, что мы называем реальным миром и что является лишь очеловеченным символизированным миром, созданным из трансценденции, введенной в первичную реальность символом – может возникнуть лишь в том случае, если в нужном месте произойдет ряд встреч» [9, с. 119].

8 «Да неужели же я существую до своего языка? И что же в таком случае представляет собой это я, будто бы владеющее языком, между тем как на самом деле именно язык вызывает я к бытию? Могу ли я пережить свой собственный язык как простой атрибут своей личности? Можно ли поверить, что я говорю потому, что я существую? Подобные иллюзии, на худой конец, возможны за пределами литературы; однако литература как раз и не допускает их» [10, с. 339].

9 «Языковая деятельность подобна законодательной деятельности, а язык является ее кодом. Мы не замечаем власти, таящейся в языке, потому что забываем, что язык – это средство классификации и что всякая классификация есть способ подавления: латинское слово *ordo* имеет два значения: «порядок» и «угроза» [10, с. 548].

Еще дальше в том направлении пошел М. Фуко, согласно которому, все воплощения человеческой субъективности являются пустыми формами, полями дискурсивности, заполняемыми подчас противоположными по смыслу дискурсивными формациями. Главный же вывод этих исследований Фуко заключается в том, что и «человек» как таковой – это такая же пустая форма, образованная в точке совмещения ряда различных дискурсивных формаций. В частности, Фуко прослеживает следующую линию генеалогии «человека». Начиная с «первых греческих грамматистов» и вплоть до классической эпохи Нового времени (17–18 вв.), диспозиция знака всегда, хотя и различным образом, была троичной, то есть предполагала три области референции – означающее, означаемое и, собственно, область знака, символа. Но начиная с 17 в., собственная область знаковости теряется и утверждается бинарная диспозиция: означаемое – означающее [11, с. 99]. Это приводит к тому, что язык теряет свою собственную сферу существования, становится невидимым¹⁰. Комментарий уступает место критике, формируется понятие разумного субъекта, который произвольно извлекает из своего разума понятия для наименования различных им вещей, произвольно использует их и способен произвольно отказаться от них. Так возникает антропология. Первые антропологические науки – это всеобщая грамматика, естественная история и наука о богатствах, описывающие язык как представление слов, природу как представление существ, а потребность как представление потребности [Там же, с. 236]. История «человека», таким образом, насчитывает, не более двухсот лет: «Вплоть до конца 18 в. человек не существовал. Не существовал, как не существовали ни сила жизни, ни плодотворность труда, ни историческая толща языка. Человек – это недавнее создание, которое творец всякого знания изготовил своими собственными руками не более двухсот лет назад; правда, он так быстро состарился, что легко вообразить, будто многие тысячелетия он лишь ожидал во мраке момента озарения, когда, наконец, он был познан» [Там же, с. 330]. Такова, по Фуко, генеалогия «человека». Человек – это специфическая дискурсивная формация, совокупность высказываний. Но если это так, то «человек» – это фикция и он должен быть разрушен, ибо необходимо признать, что «мы являемся различием, <...> наш разум – это различие дискурсов, наша история – различие времен, наше Я – различие масок» [Там же, с. 363].

Однако, хотя подход к проблемам онтологии через анализ структуры и структуризации языка и различных дискурсивных формаций сам по себе представляется весьма убедительным, действительно фиксирующим и раскрывающим реально существующие отношения, все же его сильные черты оказываются обратной стороной слабых. И прежде всего здесь невозможно объяснить бытийное значение самого языка, все существует в языке, существование самого языка необъяснимо, для языка не существует метаязыка, ведь и метаязык – это язык. Структура языка является здесь горизонтом для постановки проблемы бытия, и, соответственно, горизонт бытия самого языка не только не просматривается, но и не может стать проблемой. Принцип диалога утрачивает свою силу.

В такой аналитической парадигме исследования возможен, по сути дела, один един-

10 «Язык – это не внешнее проявление мысли, но сама мысль. И тем самым язык становится невидимым или почти невидимым. Во всяком случае, он стал настолько прозрачным для представления, что его собственное бытие перестает быть проблемой» [11, с. 112].

ственный способ построения проекта бытия: ему самому необходимо придать структуру языка. Такой проект мира-книги, мира-текста блестяще воплотил Ж. Делез. Субстанция бытия – это, по сути, «субстанция» текста: чистая виртуальная множественность элементов и отношений [12, с. 226]. Мир в целом, таким образом, есть бесконечная совокупность сходящихся сингулярностей, в многочисленных точках схождения которых возникают такие определенности, как идеальное, материальное, психическое, биологическое, эротическое, социальное, глубина, поверхность, высота и так далее. Там, где серии начинают расходиться, возникает другой мир [13, с. 139].

В частности, Делез различает два уровня осуществления бытия. Первый уровень представляет собой структуру «индивидуальность – мир – интериндивидуальность» [Там же, с. 140]. Индивидуальности – это элементы мира, осуществляющиеся через пространство по сходящимся сериям «обычных точек», то есть индивидуальности всегда соотносены со своим миром. Второй уровень осуществления становится возможным тогда, когда появляется «объект = x», выходящий за пределы индивидуальных миров [Там же, с. 144]. Таким «объектом = x» как раз и является Эго, субъект, «неопределенный Адам», «бродяга», «кочевник-номад», общий для нескольких миров.

Можно сказать, аналитика «постмодернизма» вновь теряет подходы к проблеме диалогичности бытия, что весьма показательно представлено именно в исследованиях Ж. Делеза. Другой как главное понятие диалогической онтологии приобретает неустрашимо деструктивные, репрессивные характеристики. Другой в этой онтологической оптике – это такая структура, которая уже изначально встроена в структуру индивидуальности. Другой – это некий «первосубъект», который «уничтожает» мир (делая его «объектом», который сам по себе есть уже уничтоженный, мертвый мир), открывая место для субъекта как такового¹¹. Такие выводы с необходимостью вытекают из самого способа аналитики, применяемого постмодернизмом. В разрабатываемой постмодернизмом онтологии языка, он утрачивает значение медиатора между человеком и миром, поскольку не оставляет места ни для того, ни для другого, ни для диалога между ними.

Историсофская концепция О. Розенштока-Хюсси

Принцип диалога фиксирует взаимооткрытость человека и мира, присутствие субъективного в объекте и объективного в субъекте. Актуальное выражение этой взаимооткрытости обнаруживается, прежде всего, именно в темпоральных, исторических формах. Присущая человеческому бытию темпоральность, наиболее очевидным образом проявляется в способности и возможности иметь историю, т.е. вступать в последовательность нерегулярных и нециклических событий. Способность преодолевать жесткие алгоритмы естественных программ, задающих параметры регулярной цикличности существования, предполагает наличие «не-естественных» способов организации жизнедеятельности человека, которые составляют сферу реальности культуры. Одним из наиболее тонких, остроумных и глубоких исследователей этой проблемы является яркий представитель философии диалога О. Розеншток-Хюсси.

¹¹ «Если другой – это возможный мир, то я – это прошлый мир. Ошибка теорий познания в том, что они постулируют одновременность субъекта и объекта, в то время как один из них является уничтожением другого» [14, с. 406].

История – это особым образом организованная, включенная в совместность с другими людьми жизнь человека. Причем, согласно Розенштоку-Хюсси, основополагающим для жизни событием является не столько рождение, сколько смерть, т.е. прекращение и сама возможность прекращения существования: «Биология делается наукой о жизни в тот день, когда станет понятной смерть» [15, с. 97]. Отличие животного от человека заключается в отношении к своей смерти – человек осознает ее, а животное нет. Следовательно, в существовании животного нет целостности времени – отсутствует целевая перспектива будущего завершения, исполнения. Поэтому животные не могут иметь истории, и их существование регулируется априорными, генетическими программами циклической периодичности. Феноменом, в котором происходит взаимопревращение антропологической и культурно-исторической реальности является язык: «Язык помещает нас в историю, в будущее и ставит нас высоко или низко» [Там же, с. 154]. Язык – это способ преодоления ограниченности существования в актуальном поле восприятия. Для того чтобы реальность не исчезала вместе с прекращением ее непосредственного перцептивного фиксирования, человек использует способ именованности. В частности, согласно Розенштоку-Хюсси, человек вырывается из животного заключения в актуальном благодаря обращению к высшим (трансцендентальным) силам, что накладывает на него определенные обязательства (обеты), которые самим фактом своего наличия открывают ретроспективную и проективную перспективы времени.

Таким способом язык имен создает историческое время. Это время человека, т.е. живого существа, способного воспринимать, осознавать и действовать в мире. Поэтому полноценным пониманием времени может обладать только теория человека, антропология, и оно недоступно для естествознания [Там же, с. 430]. Время не существует без человека, оно невозможно без именованности реальностей, проникающих сквозь «перцептивные решетки» восприятия. Имена сохраняют форму воспринятой реальности, и тем самым творят длительность. Имена фиксируют форму существующего, а смерть исполняет его содержание. Непосредственное участие человека в сотворении времени проявляется в способности конструирования искусственных игровых миров. Их главным свойством является возможность обратимости и остановки времени. В известном смысле все культурные институты могут быть рассмотрены как механизмы реализации такой возможности. Они выводят человека из природной цикличности и создают такие среды, длительность существования которых можно ускорить, замедлить, остановить или обратить назад до некоторой выделенной фазы. Однако Розеншток-Хюсси не является сторонником игровой концепции истории и культуры. Игра не может быть основанием исторического времени, поскольку в ней игнорируется реальность смерти, т.е. осевого экзистенциального события, без опоры на которое невозможно создать историческую длительность, невозможно совершать обороты «колеса жизни». История возникает не как игра, а как реакция на смертельную финальность жизни. Люди создают человеческую историю, потому что их личная жизнь конечна.

История рассматривается Розенштоком-Хюсси как жизнь «большого Человека»: «Однако мы либо являемся большим Человеком «вообще», существующим от Адама до

Страшного Суда, либо мы перестаем быть людьми» [Там же, с. 202]. Люди, воплощающие целостную реальность человека, не прикованы к актуальному моменту времени, не связаны своим уже осуществленным присутствием в мире и не загнипнотизированы вызовом наступающего становления, но экстатично обнаруживают себя одновременно на встречу всем трем раскрытым временным перспективам своей истории. Историческое время не является некоей подвижной субстанцией, в определенное место которой помещен каждый человек, будучи, таким образом, отделенным от других людей большим или меньшим расстоянием. Время целиком воплощено в жизни всех поколений людей¹². Прошедшее и будущее не хранятся в каких-то особых «кладовых времени», но целиком присутствуют в настоящей жизни всех поколений людей, и это сгущение времени составляет Единый Дух в качестве совокупного опыта жизни Человека как особой формы и способа осуществления бытия. Если бы жизненного опыта единого Человека не существовало, то история была бы невозможна, поскольку: «Время» и «пространство» в единственном числе никогда не могут быть восприняты с помощью органов чувств. На опыте нам встречаются многие времена и пространства, но время и пространство в единственном числе – никогда» [Там же, с. 205]. Следовательно, история – это наследие единого человечества, получаемое каждым поколением людей [Там же, с. 47]. Человеческий способ существования основан на способности создавать, получать и завещать историческое наследие, представляющее собой концентрированное, «сгущенное» время жизни «большого Человека».

Если жизнь человека – это история пути из возможности смерти в возможность жизни, то время возвращается, а не идет вперед. Ярким символом этого выступают египетские пирамиды: «Ибо мы, люди, боимся времени, но время боится пирамид. Пирамиды свидетельствуют, что время не идет вперед, а возвращается» [Там же, с. 200]. Безразличие пирамид к сменам эпох является живым образом того факта, что истоком истории является не начало, а предел, не рождение, ибо рождается еще животное, а смерть, ибо умирает уже человек. Иными словами, история фундаментально проективна и экстатична. Любой исторический феномен существует в качестве экстатического единства настоящего, прошедшего и будущего, и поэтому его реальность в каком-то смысле уже изначально заброшена вперед, чтобы оттуда возвращаться в актуальность. Важным следствием такого положения дел является неумничтожимость прошлого, которое всегда готово и способно возвращаться в актуальную реальность¹³. В истории имеет место нечто подобное психоаналитическому «возвращению вытесненного» – вполне случайное сочетание некоторых условий может активировать, вызвать, казалось бы, давно исчезнувшие призраки прошлого.

12 «Нам следовало бы приучить себя к тому, чтобы думать о каждом поколении как о теле времени, а о Духе – как о Едином Духе, связующем между собой все эти тела» [15, с. 341].

13 «Нет, в каждый момент истории многое, возникшее абсолютно одновременно, находится рядом друг с другом, и я вынужден был ввести английский термин «discontemporary», чтобы предостеречь наших обезумевших благодаря газетам «современников» от иллюзий, и заставить их увидеть, что в Гитлере восстал догомеровский человек индейских племен «алгонкин» или «сиу»: он обладает всеми чертами человека, носящего татуировку» [15, с. 202].

Заключение

Анализ философской генеалогии принципа диалога позволяет сформулировать три фундаментальных аспекта, существенных для исторической науки. 1) Время как результат специфического человеческого усилия, социокультурного конструирования. Для конкретного исторического исследования этот аспект означает некорректность вопроса – «как все происходило на самом деле?» Это можно сравнить с попыткой найти однозначный ответ на вопрос о «настоящей» длине или массе объекта в рамках специальной теории относительности, который просто не имеет смысла, поскольку эти характеристики зависят от инерционной системы отсчета и могут значительно отличаться друг от друга. Историк, как и физик должен не только рассчитывать параметры некоторой характеристики, но и указывать экосистему, в рамках которой они достоверны. Например, супружеская пара в рамках бракоразводного процесса излагает две разные истории, основанные на одном и том же фактологическом ряде. Важно понимать, что никто из них не лжет, и на самом деле, имеют место две истории, поскольку реальная история это и есть жизненное переживание определенных эмпирических событий. Сам по себе некоторый эмпирический факт не имеет смысла без этого экзистенциального контекста. Методологическая сложность проблемы станет понятной, если учесть, что свою версию этой истории будут иметь дети супружеской пары, а также и судья, который должен вынести решение, опираясь на определенные институциональные юридические процедуры. 2) История как особое соответствие между целым временем Человека и частичными временами людей. Для конкретного исторического исследования это означает, что история это масштабируемый процесс. Он одновременно разворачивается на уровнях с разным масштабом и имеет на этих уровнях разный темп, причины, направленность, целеполагание, значение, результаты. Умение видеть смысл события на разных масштабных уровнях – это критически необходимый элемент метода исторического познания, поскольку без этого легко обнаружить в событии все что угодно, вплоть до того, что противоположно его содержанию. 3) Вечное возвращение времени. Для конкретного исторического исследования этот аспект означает, что имеют место определенные устойчивые индивидуальные и социальные компоненты существования людей, которые обнаруживают свойство возвращения в актуальность жизненных переживаний, поскольку без них само существование человека просто невозможно. Благодаря им прошлое актуально присутствует в настоящем и, более того, даже в будущем, поскольку эти фундаментальны структуры человеческого бытия, возвращаются видоизмененные в новых формах, соответствующих неким новым ожиданиям будущего. Это накладывает отпечаток и осложняет интерпретацию исторических фактов.

Первоначально принцип диалога возник как реакция на кризис метафизики, и представлял собой способ преодоления классической философской традиции. Спонтанно сформировавшиеся элементы диалогической философии постепенно привели к созданию целостной системы мировоззрения, связанной с определенной теорией познания и методологией научного исследования. Основания этого мировоззрения со временем стали общепризнанными, обрели «железную» репутацию и превратились в обыденный

мейнстрим, присутствующий в широкой практике познания современной науки. Нужно отметить, что именно аксиоматичность принципа диалога как чего-то очевидного и само собой разумеющегося создает сложности для его концептуализации.

Постнеклассическая наука, даже естествознание, в настоящее время признала бытие наблюдателя значимым фактором научного исследования. Так, квантовая теория, как самый современный тип физической теории, вынуждена фиксировать бытие наблюдателя в методологических инструментах и операциональных определениях. Однако принцип диалога не сводится к признанию роли субъекта познания в его результатах, а возвышает кажущийся равным себе самому объект исследования до иного онтологического уровня – уровня субъекта. Диалог (или полилог) – это субъект-субъектное взаимодействие активных начал.

Думается, что социально-гуманитарное знание оказывается просто невозможным без использования принципа диалога. Все случаи его игнорирования моментально считаются и расцениваются как архаические, несовременные, догматичные. Наиболее резонансными являются результаты использования этого принципа в исторической науке. Но поскольку данный принцип «понимающей» науки обречен балансировать на грани субъективности и объективности знания, его слабая институционализация способна приводить как к конструктивным, так и деструктивным результатам. Понимание прошлого не как чего-то застывшего и неизменного, а как невообразимо сложной «говорящей» реальности, неразрывно связанной с актуальным существованием современного человека, с одной стороны, позволило более многомерно посмотреть на историческую феноменологию, а с другой стороны, привело к эффекту плюрализации истории. Доведенные до крайности и абсурда эти процессы способствовали появлению многочисленных фэнтези-версий истории, манипулированию историческими интерпретациями и в итоге к тому, что может быть названо «концом истории». Таким образом, методологический принцип диалога требует глубокого анализа и осознания.

Если наука, разделившая мир на субъект и объект и признавшая активность исключительно за человеческим сознанием, все дальше удаляется от подлинного смысла бытия, то как организовать утраченный диалог с бытием, чтобы дать ему проявить себя? Очень любопытные, глубокие и эвристически ценные ответы на данный вопрос дает крупный специалист в области методологии истории Л.П. Репина [16, с. 270–271]. В историческом познании мы имеем дело с подлинным диалогом с Другим: диалогом культур, времен, сознаний и т.п. Собственно, сама история есть обширный и разнообразный диалогический опыт человечества. Исследователь обращает внимание на то, что в таком взаимодействии исторический объект перестает быть простым «информатором» и становится равноправным «Собеседником». Диалог в историческом познании следует мыслить, по мнению ученого, по меньшей мере, в трех плоскостях: как диалог историка с источником, как диалог историка с предшественниками и как диалог историка в интердисциплинарной среде [Там же, с. 271].

В первую очередь, прошлое, с которым говорит историк, явлено в источнике. Источник со-проясняет одни вопросы и генерирует новые, заставляет ученого менять

гипотезы, методы, понятийный аппарат. Историк занят герменевтикой источника, его раскодированием путем комплексной реконструкции социальных, политических, духовных и иных контекстов. Это подлинно социокультурная история.

Во-вторых, универсальной единицей социальной системы является рефлексивный человек. Человек прошлого, «предшественник», может быть неповторимо своеобразным и принципиально отличным от нас субъектом. Диалог в историческом познании следует понимать и как коммуникацию сознаний, взаимодействие типов исторического мышления, конкурирующих традиций, смены методов и языка самой исторической науки.

В-третьих, диалогический принцип создает почву для осуществления интегративной функции истории, обнаруживая метаисторические посылки во многих социальных науках. Таким образом, историческая наука становится больше самой себя, она выходит за свою «территорию» в интердисциплинарное пространство [Там же, с. 273–275], организуя коммуникацию политологии, социологии, философии и др.

Список литературы

1. Хайдеггер М. Наука и осмысление // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. / Пер. с нем. В.В. Биbihин. (Мыслители XX века). М.: Республика, 1993. 447 с.
2. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. В 2-х томах. / Пер с нем. М.И. Левина. М.: Наука, 1993. Т. 1. 672 с. Т. 2. 669 с.
3. Ницше Ф. Избранные произведения в 3-х т. Т. 1. М.: REFL-book, 1994. 350 с.
4. Гуссерль Э. Собрание сочинений. Т.1. Феноменология внутреннего сознания времени. / Пер. с нем. В.И. Молчанова. М.: Гнозис, 1994. 162 с.
5. Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики. / Пер. с нем. О.В. Никифорова. М.: Логос, 1997. 176 с.
6. Хайдеггер М. Цолликонеровские семинары. / Пер. с нем. О.В. Никифорова. // Логос. Философско-литературный журнал. 1992. № 3. 287 с.
7. Сартр Ж.П. Идиот в семье. Гюстав Флобер от 1821 до 1857. / Рус. перевод Е. Плеханова. СПб.: Алетейя, 1998. 646 [1] с.
8. Лакан Ж. Функция и поле речи и языка в психоанализе. / Пер с фр. А.К. Черноглазов. М.: Гнозис, 1995. 192 с.
9. Лакан Ж. Семинары. Кн. 1: Работы Фрейда по технике психоанализа. (1953/1954) / Пер с фр. М. Титова, А. Черноглазов. М.: Гнозис, 1998. 425 [6] с.
10. Барт Р. Избранные работы: Семиотика. / Пер. с фр. Г.К. Косикова. Поэтика. М.: Прогресс, 1994. 616 с.
11. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. / Пер. с фр. В.П. Визгин, Н.С. Автономова. СПб.: А-сad: АОЗТ: Талисман, 1994. 406 с.
12. Делез Ж. Различие и повторение. / Пер. с фр. Н.Б. Маньковской, Э.П. Юровской. СПб.: ТОО ТК Петрополис, 1998. 384 с.

13. Делез Ж. Логика смысла. – М.: Издательский Центр «Академия», 1995. – 298 с.
14. Делез Ж. Логика смысла. Фуко М. *Theatrumphilosophicum*. / Пер. с фр. Я.И. Свирский. М.: Раритет, 1998. 480 с.
15. Розеншток-Хюсси О. Избранное: Язык рода человеческого. / Пер. с англ. и нем. А.И. Пигалев. М., СПб.: Университетская книга, 2000. 608 с.
16. Репина Л.П. Историческая наука на рубеже XX–XXI вв.: социальные теории и историографическая практика М.: Кругъ, 2011. 560 с.

Сведения об авторах

Гарбузов Дмитрий Викторович – д-р филос. наук, доцент, г. Симферополь, Крымский федеральный университет имени В. И. Вернадского, профессор кафедры философии.

E-mail: buendia@bk.ru

Громова Елена Аркадьевна – кандидат философских наук, доцент, г. Волжский, Волжский филиал Волгоградского государственного университета.

E-mail: gromovelena@yandex.ru

Нечухрин Александр Николаевич – д-р исторических наук, профессор, Гродно, Беларусь, Гродненский государственный университет имени Янки Купалы.

E-mail: anech@grsu.by

Рамазанов Сергей Павлович – д-р исторических наук, профессор, г. Волжский, Волжский филиал Волгоградского государственного университета.

E-mail: sp-ram@yandex.ru

Garbuzov D. V., Gromova E. A., Nechukhrin A. N., Ramazanov S. P.

PHILOSOPHICAL ORIGINS OF THE PRINCIPLE OF DIALOGUE AS A SYSTEM OF WORLDVIEW AND METHOD OF HISTORICAL RESEARCH

***Abstract:** The article is devoted to dialogue as a methodological principle of non-classical science. The evolution of the dialogue from the philosophical idea and worldview system to the method of social and humanitarian knowledge is shown. The article shows how the ontological and anthropological foundations of the dialogic worldview and the principle of dialogue are born in the process of «criticism of metaphysics» by various areas of postclassical philosophy. The emphasis in the article is on the concepts of philosophers, which are nominally not considered “dialogical”, but in fact contain essential elements of a dialogic worldview. This is not accidental, since dialogism is, in general, an important characteristic of the concepts of postclassical philosophy. The concepts of A. Schopenhauer, F. Nietzsche, E. Husserl, M. Heidegger, J.P. Sartre, J. Lacan, R. Barthes, M. Foucault, J. Deleuze, who rethought the*

concepts of «subject» and «object», destroyed the idea of the monologic fence of the world and man, proved their dialogical mutual openness: there is no world separated from man, just as the being of man is being-in-the-world. Since the actual expression of the dialogical mutual openness of man and the world is always found in temporal forms, the principle of dialogue acquires a special heuristic value precisely in historical cognition. In this context, the article analyzes the deep and heuristically original historiosophical concept of O. Rosenstock-Hussy, a prominent representative of the philosophy of dialogue. The principle of dialogue in historical cognition means not only the recognition of the role of the subject in its results, but also the elevation of the object to the level of the cognizing subject, a conversation with him. The authors are convinced that a deep analysis of the methodological principle of dialogue and its institutionalization are able to withstand such negative effects of modernity as the fantasy pluralization of history, the «end of history», etc.

Keywords: *the principle of dialogue, historical cognition, non-classical science, dialogue of cultures, dialogue of times, intersubjectivity, binary oppositions.*

References

1. Hajdegger M. Nauka i osmyslenie // Hajdegger M. Vremja i bytie: Stat'i i vystuplenija. / Per. s nem. V.V. Bibihin. (Mysliteli HHveka). M.: Respublika, 1993. 447 p.
2. Shopengaujer A. Mir kak volja i predstavlenie. V 2-h tomah. / Per s nem. M.I. Levina. M.: Nauka, 1993. T.1. 672 p. T. 2. 669 p.
3. Nische F. Izbrannye proizvedenija v 3-h t. T.1. M.: REFL-book, 1994. 350 p.
4. Gusserl' Je. Sobranie sochinenij. T.1. Fenomenologija vnutrennego soznaniya vremeni. / Per. s nem. V.I. Molchanova. M.: Gnozis, 1994. 162 p.
5. Hajdegger M. Kant i problema metafiziki. / Per. s nem. O.V. Nikiforova. M.: Logos, 1997. 176 p.
6. Hajdegger M. Collikonerovskie seminary. / Per. s nem. O.V. Nikiforova. // Logos. Filosofsko-literaturnyj zhurnal. 1992. № 3. 287 p.
7. Sartr Zh.P. Idiot v sem'e. Gjustav Flober ot 1821 do 1857. / Rus. perevod E. Plehanova. SPb.: Aletejja, 1998. 646 [1] p.
8. Lakan Zh. Funkcija i pole rechi i jazyka v psihoanalize. / Per s fr. A.K. Chernoglazov. M.: Gnozis, 1995. 192 p.
9. Lakan Zh. Seminary. Kn.1: Raboty Frejda po tehnike psihoanaliza. (1953/1954) / Per s fr. M. Titova, A. Chernoglazov. M.: Gnozis, 1998. 425 [6] p.
10. Bart R. Izbrannye raboty: Semiotika. / Per. s fr. G.K. Kosikova. Pojetika. M.: Progress, 1994. 616 p.
11. Fuko M. Slova i veshhi. Arheologija gumanitarnyh nauk. / Per. s fr. V.P. Vizgin, N.S. Avtonomova. SPb.: A-cad: AOZT: Talisman, 1994. 406 p.
12. Delez Zh. Razlichie i povtorenie. / Per. s fr. N.B. Man'kovskoj, Je.P. Jurovskoj. SPb.: TOO TK Petropolis, 1998. 384 p.
13. Delez Zh. Logika smysla. – M.: Izdatel'skij Centr «Akademija», 1995. – 298 p.

14. Delez Zh. Logika smysla. Fuko M. Theatrumphilosophicum. / Per. s fr. Ja.I. Svirskij. M.: Raritet, 1998. 480 p.
15. Rozenshtok-Hjussi O. Izbrannoe: Jazyk roda chelovecheskogo. / Per. s angl. i nem. A.I. Pigalev. M., SPb.: Universitetskaja kniga, 2000. 608 p.
16. Repina L.P. Istoricheskaja nauka na rubezhe XX–XXI vv.: social'nye teorii i istoriograficheskaja praktika M.: Krug, 2011. 560 p.

Garbuzov Dmitry Viktorovich – Doctor of Philosophical Sciences, Associate Professor, Simferopol, Crimean Federal V. I. Vernadskiy University, Full Professor of the Department of Philosophy.

E-mail: buendia@bk.ru

Gromova Elena Arkadyevna – PhD in Philosophy, Associate Professor, Volzhsky, Volgograd State University.

E-mail: gromovelena@yandex.ru

Nechukhrin Alexander Nikolaevich – Doctor of Historical Sciences, Professor, Grodno, Belarus, Yanka Kupala Grodno State University.

E-mail: anech@grsu.by

Ramazanov Sergey Pavlovich – Doctor of Historical Sciences, Professor, Volzhsky, Volgograd State University.

E-mail: sp-ram@yandex.ru