

## НОРМАТИВНЫЙ ПОДХОД К ДИАЛОГУ

### *Поиски критериев аутентичности диалогического общения*

Согласно своему нормативному определению диалог являет собой «этически значимое, аутентичное отношение» [1] между двумя субъектами, которое – чтобы являться таковым – должно отвечать ряду формальных критериев. Бурбулес [2] перечисляет некоторые из качеств, которыми должно характеризоваться диалогическое общение:

- определенная заинтересованность в партнере по диалогу и /или определенные обязательства по отношению к нему;
- доверие, подразумевающее возможность принять на веру слова другого человека;
- уважение, включающее в себя отношение к партнеру по диалогу как к равному и определяющее формы выражения;
- признание партнера по диалогу;
- эмоциональная связь с партнером по диалогу;
- надежда: необходимая часть всякого диалогического общения, ибо значение его не задано заранее, но создается в его процессе.

Данные критерии создают «норму, которая может определять нашу практическую и политическую жизнь» [3]. Эта норма и является «идеальной речевой ситуацией», на достижение которой направлена теория трансцендентальной прагматики Хабермаса [4]. В поисках путей для создания идеальной речевой ситуации Хабермас критикует Гадамера за недостаточно критическое отношение к языку диалога. Он утверждает, что диалог в том виде, как он описан Гадамером, – это не подлинный диалог, а всего лишь псевдо-диалог, поскольку язык, с помощью которого он осуществляется, не является свободным полем деятельности. «Диалогические взаимоотношения, в которых мы находимся, согласно Гадамеру, являются также контекстом господства и как таковые как раз и не могут быть диалогическими» [5]. Язык пропитан идеологией, подменяющей каждое слово и незаметно от говорящих влияющей на «линию горизонта». Марксистская критика идеологии в концепции Хабермаса сочетается здесь с фрейдистским мировоззрением: борьбе человека против болезней и страданий, являющихся результатом скрытого владычества сил подсознания, критическая герменевтика Хабермаса противопоставляет борьбу против завуалированного господства доминирующих форм сознания, основанную на идее эмансипации и освобождения угнетенных классов. С точки зрения критической герменевтики базой для подлинного диалога и консенсуса является объективность, к достижению которой она и стремится. Хабермас пишет, что процесс достижения консенсуса является идеальным рациональным проектом; заимствуя у Макса Вебера понятие «рационального действия», он придает особое значение концепции «коммуникативного действия». «Коммуникативными я называю такие интеракции, в которых их участники согласуют и координируют планы своих действий; при этом достигнутое в том или ином случае согласие измеряется intersубъективным признанием притязаний на значимость» [6]. Таким образом, перед нами единственный вид осуществляющегося в социальном intersубъективном пространстве рационального действия, который направлен на достижение подлинного взаимопонимания, в противоположность стратегическому действию, носящему эгоцентрический характер и приводящему к сознательному или бессознательному обману партнера [7]. Хабермас предлагает рациональный путь для отказа от лживой программы стратегического действия, выдвигая четкие критерии для обнаружения и анализа возникающих подделок и суррогатов, для подтверждения истинности речевого акта в специфическом контексте. Эти критерии могут быть использованы участниками диалога, желающими удостовериться, что используемый ими язык, посредством которого они создают совместное знание, очищен и соответствует их цели. Хотя и соглашаясь с тем, что историко-культурный фактор играет определяющую роль в сознании человека, Хабермас в полемике с Гадамером пытается выдвинуть объективные, универсальные установки, освободив рациональный анализ от всякой идеологии или предвзятых суждений, что Гадамер считает принципиально невозможным. В то время как Хабермас полагает, что историческая обусловленность сознания обедняет наше понимание, Гадамер эмфатически утверждает, что она, наоборот, ведет к его обогащению [8]. В рамках настоящего исследования у нас нет возможности подвергать анализу широко известную полемику Гадамера и Хабермаса [9]; отметим лишь, что интенциональная установка настоящего исследования подразумевает диалогическое утверждение социально-культурной обусловленности самоидентификации человеческой личности, сосуществования взаимосвязанных нарративов Я и Другого, не объединяемых в рамках единого универсального мета-нарратива. Парадоксальным образом, попытка вычлнить идеальную диалогическую ситуацию как раз и накладывает определенные ограничения на развития диалога. Применив классификацию Хабермаса к романическому миру Достоевского, мы бы увидели, что немало из его героев совершают именно «стратегические действия», что не мешает, однако, их участию в диалоге; фальшь, стремление к господству, манипуляции (свидетельствующие о множественности установок, стоящих за одним голосом, то есть о его внутренней диалогичности), – все это включается во всеобъемлющее течение диалога. Накладывание изначальных условий для ведения диалога уместно только в том случае, если на них согласны все его участники. В этой проблеме отдает себе отчет и сам Хабермас, который рассматривает ситуацию, при которой «последовательный скептик», отказываясь вступать в какую бы то ни было дискуссию «лишает трансцендентального прагматика почвы для его аргументов» [10] и превращает диалогическое общение в

монолог. Обращенные к пресловутому скептику увещания Хабермаса включают в себя доводы «ad hominem» («в противном случае ему бы пришлось искать убежища в самоубийстве или в какой-нибудь тяжелой душевной болезни» [11]) и упреки в непоследовательности, поскольку «даже тот, кто последователен в своем отказе от дискуссии не может выйти из повседневной коммуникативной практики; он остается во власти ее предпосылки, а последние, в свою очередь, по крайней мере, отчасти тождественны предпосылкам аргументативной дискуссии вообще» [12]. Следует отметить, что ход рассуждений Хабермаса характерен для ситуации монокультурного общества (для его хода мыслей показательным замечание, что он «может в отношении собственной культуры вести себя как этнолог» [13] – видимо, имеется в виду, что к этой же культуре принадлежит и его оппонент). В ситуации поликультурного общества, когда каждый из участников диалога является представителем иной культуры, которая может считать нормативной аргументативную дискуссию исключительно в собственных рамках, вышеприведенные доводы Хабермаса, на наш взгляд, теряют силу. Мы уже сталкивались с подобной ситуацией выше, касаясь опасности этического релятивизма, кроющейся в отказе от единого либерального метанарратива. Исходя из наших установок, мы можем указать на сходный путь разрешения проблемы: ключ к решению, подсказанный феноменологической этикой Левинаса, состоит в отказе от притязаний на взаимность как *conditio sine qua non* для ведения диалога; «признание» является целью, а не условием. Причем отказ этот отнюдь не подразумевает скрытой тенденции к навязыванию оппоненту своей позиции, как раз наоборот, он включает в себя открытость к его воззрениям. Как пишет Левинас, «собеседник не есть Ты, он – Вы. Он открывается в своей суверенной власти» [14]. Вместе с тем, для инициативы в области организации межгрупповых встреч, подобно той, которая была организована в рамках настоящего исследования, изначальные критерии отбора участников вполне уместны.

Не удивительно, что нормативный анализ диалога тесно связан с исследованием его роли в образовании. Выше мы уже ссылались на выводы Бурбулеса, работа которого посвящена использованию диалога в процессе обучения. В рамках исследования отношений между представителями разных культур особый интерес представляют работы бразильского педагога Пауло Фрейре, который, описывая необходимые условия для осуществления диалога в рамках так называемых «теорий антидиалогического и диалогического действия» [15], обращает особое внимание на его культурный аспект, противопоставляя культурную гегемонию культурному синтезу, основанному на межкультурном диалоге; при этом цель диалога он видел в признании [16]. Каждое «культурное действие», на его взгляд, является либо монологическим: сознательно или бессознательно, явно или скрыто, направленным на утверждение господства одной культуры над другой, либо диалогическим, направленным на освобождение угнетенной культуры. Необходимым условием диалогического взаимодействия является, в первую очередь, равенство и взаимоуважение его участников – отсутствие угнетения, существующего в обществе. Фрейре разработал конкретные стратегии по применению диалогического метода в образовании. Для нас, однако, основным недостатком подхода Фрейре является его утопизм, признаваемый и им самим [17]. Утопия – как одна из разновидностей монолога – неизбежно ограничивает диалогичность подхода, что проявляется, в нашем случае, в частности, в монологичности политического дискурса, как он представлен в цитируемых нами трудах.

#### *Диалог как способ разрешения межгрупповых конфликтов в поликультурном обществе: основные подходы и проблемы*

В социальной психологии и особенно в рамках школы символической интеракции [18] широкое распространение получила выдвинутое Гербертом Химаном понятие «reference group» – существующей для каждого индивида группы, основываясь на психологической сопричастности с которой он строит свою самоидентификацию, с которой соотносится в своих фундаментальных суждениях и оценках [19]. В рамках поликультурного общества, анализируемого, соответственно, по линиям культурных расхождений и отличий, именно отдельная культура и является наиболее глубокой «структурой, с которой соотносится субъект в организации поля своего восприятия» [20], мы бы сказали – которая задает «горизонт» познания субъекта. Отметим, что в психологии символической интеракции понятие *reference group* дополняется идеей построения своего Я в ходе диалогического процесса динамической интеракции поведения индивида и его образа, отраженного в глазах других индивидов и проявляющегося в их реакциях на его поведение [21].

Чем же объясняются конфликты между группами или между индивидами как представителями разных *reference groups*? Можно указать на два основных подхода, принятых в социальной психологии [22]. Согласно концепции, развитой М. Шерифом [23], конфликт возникает в результате конкуренции за ограниченные ресурсы. Если благодаря увеличению выделяемых средств или возникновению потребности в сотрудничестве между сторонами для достижения новых ресурсов, конкуренция исчезнет, конфликт останется в прошлом. Исследователи, сторонники этой теории, обнаружили, что конкуренция порождает конфликт даже в том случае, когда группы, между которыми распределяются средства, созданы отнюдь не по культурному признаку, и дифференциация носит совершенно произвольный характер [24]. Методологическая ограниченность такой концепции заключается в том, что во главу угла ставятся чисто экономические факторы [25]. Понятие личности, лежащее в основе теории Шерифа (*Real Conflict Theory*) соответствует тому, которое лежит в основе либерального дискурса и которое функционирует в рамках картезианской парадигмы; на пути его критики мы указывали выше.

В противовес концепции Шерифа Генри Таджфель [26] разработал «теорию социальной самоидентификации», подчеркивающую роль социальной составляющей в самоидентификации человека. Отметим, что, определяя принадлежность индивида к той или иной группе, Таджфель ограничивается указанием на наличие хотя бы одной из трех составляющих: когнитивной – осознания индивидом его принадлежности к той или иной группе; оценочной – придания этой группе и своему членству в ней

позитивной / негативной ценности; наконец, эмоциональной – придания эмоций, направленных на группу и других в связи с ней [27]. Это определение носит самый общий характер и, подобно определению Шерифа, может быть применено к широкому спектру разнообразных групп, отнюдь не только базисных *reference groups*, о которых мы писали выше. Оказывается, что общая тенденция положительно оценивать ту группу, с которой отождествляется данный индивид, присутствует даже в случае волонтаристского разделения на совершенно произвольные образования. Это явление получило наименование «ingroup favoritism» [28]. Интересно отметить, что в обществах, характеризующихся социальной дискриминацией, оно иногда принимает обратную форму *outgroup favoritism* – то есть предпочтения качеств, характеризующих доминирующую группу, представителей большинства [29]. В рамках теории социальной самоидентификации (в отличие от теории Шерифа), однако, понятно, что чем прочнее будет отождествление индивида со своей группой, тем сильнее окажется присущее ему стремление к предпочтению ее членов за счет других [30]. Этот процесс, имеющий принципиальное значение для личного самоутверждения, естественным образом сопровождается отрицанием коллективной самоидентификации «другого». Среди разнообразных способов поведения групп в конфликте, располагающихся на отрезке между открытой борьбой и полным отказом от нее, можно выделить три основных типа:

а) борьба – мобилизация внутренней энергии ради захвата «другого» и переведения его на сторону Я, что и будет означать окончание конфликта. Цель борьбы заключается в изменении «другого», дабы, став подобным Я, он перестал угрожать его самоидентификации, то есть прекратил свое существование. Нетрудно видеть, что этот полюс соответствует описанной нами выше гегелевской диалектике «раба-господина».

б) отказ от борьбы – умение обойти спорные темы, игнорирование «инаковости», которое, в то же время, помогает избежать трудных вопросов, обращенных к самому Я. Отказ от борьбы нередко сопровождается разрывом со своей коллективной самоидентификацией и переходом на сторону группы большинства, что возможно, когда границы между двумя группами в обществе носят открытый характер.

в) диалог – промежуточная форма поведения. Его цель состоит в обеспечении существования в поляризованном обществе, которое протекало бы в рамках конфликта и не нуждалось бы в немедленном разрешении всех проблем или в компромиссе. При этом продолжительный диалог сам по себе создает условия для установления связей и ведения переговоров, в рамках которых постепенно найдутся решения, удовлетворяющие эмоциональным потребностям обеих сторон и их самоидентификации. Специфическая особенность диалога, как мы видели, состоит в том, что от его участников не требуется принесения в жертву своего бытия и своих отличий Другому. Вместе они создают защищенное пространство, позволяющее ведение диалога, направленного на знакомство с «другим», его познание, понимание и, наконец, признание и сотрудничество. Если диалог между конфликтующими культурными группами проводится как должно, он сможет смягчить действие разрушительных механизмов или даже преобразовать их негативный потенциал в позитивный.

Вместе с тем, не следует закрывать глаза на то, что воплощение на практике идеала диалога между культурами как нормативной модели системного взаимодействия в рамках поликультурного общества чревато жизненной опасностью для участвующих в нем культур меньшинства. Как мы указывали выше, требования возникновения «идеальной речевой ситуации» как неперемного условия для протекания диалога в ситуации поликультурного общества заводит в тупик. Вместе с тем, несимметричные диалогические отношения могут со временем развиться в подлинный диалог [31], но могут и принять характер скрытой борьбы (по крайней мере, с одной стороны), при которой слабой культуре грозит опасность уничтожения. Ее представители, открывшись – в частности, благодаря наличию диалога, – веяниям могущественной, доминирующей культуры могут выработать в себе реакцию *outgroup favoritism* и поддаться ее соблазнам, как материальным, так и духовным. На эту опасность указывает С. Рокфеллер, критикуя развиваемый Тейлором идеал взаимоотношений между культурами и подчеркивая «сильное напряжение между защищаемым Тейлором принципом культурного выживания и выдвигаемой им идеей непредвзятого диалога между культурами» [32]. Действительно, нельзя не согласиться с тем, что описанный выше сценарий развития событий выглядит вполне реальным. Нам представляется, однако, что альтернатива – отсутствие диалога – несравненно более пагубна, ибо она не может не привести к постепенному выхолащиванию животворящего духа многих культур, ибо аутентичная самоидентификация – как индивида, так и культуры в целом – вырабатывается в процессе диалогических взаимоотношений с Другим [33]. В этом контексте следует отметить также так называемую «пограничную педагогику» американского педагога Генри Жиро [43], призывавшего к критическому педагогическому подходу, который побудил бы учеников заново очертить границы между собой и Другими, дабы снизить влияние общественных стереотипов. Они должны учиться пересекать, казалось бы, непреодолимые границы между Я и «другим», осуществлять с «другим» диалог», познавать его и на этой основе заново открывать свою собственную сущность путем тщательной проверки формирующей ее традиции и добровольного выбора тех или иных элементов для отождествления. В подлинном поликультурном обществе происходящие за счет открытости между культурами изменения в коллективном самосознании влекут за собой создание новой самоидентификации, которая не строится за счет отрицания Другого. Отметим, что организованные нами в рамках настоящего исследования встречи еврейской и арабской молодежи показывают, что опасения Рокфеллера могут быть обойдены: нами было установлено, что в результате диалога увеличивается как открытость к другой культуре и готовность к сотрудничеству с ней, так и стремление к сохранению собственной культурной самоидентификации.

*Оптимальное построение межгруппового диалога с целью изменения отношения к Другому в поликультурном обществе*

Какой характер должен носить диалог, чтобы трансформировать отношения между представителями разных культурных групп, изменить отношение к другому? Согласно теории Гордона Оллпорта (*Contact Hypothesis*) [35], определяющее значение имеет самый факт осуществления диалога, ибо более близкий контакт между людьми как индивидами, а не как представителями той или иной социальной группы приводит к исчезновению стереотипов и взаимопониманию. Вместе с тем, последующие исследования показали, что при столкновении существующих стереотипов с противоречащими ими впечатлениями от личной встречи, задействуется механизм *subtyping*, при котором лично знакомые индивиды выделяются в отдельную подгруппу; таким образом, проводится граница между ними и прочими представителями их социальной или культурной группы [36]. Отныне положительные впечатления, полученные от диалога с ними, не окажут влияния на образ другого – абстрактного носителя той же культуры, воплощающегося в каждом следующем (лично не знакомом) ее представителе. Другая проблема заключается в том, что для того, чтобы быть действенным, диалог должен носить перманентный характер; положительные впечатления от одноразового диалога или серии диалогов довольно быстро стираются [37]. Естественно, чем прочнее стереотипы, чем глубже укоренились те или иные негативные представления о другом, тем менее значительным оказывается влияние мимолетного впечатления, того или иного организованного диалога или ряда встреч. Особенно проблематична ситуация в том, что касается отношений между разными культурами, поскольку в этом случае «инаковость» Другого, проявляющаяся в незнакомых речевых и поведенческих кодах, как правило, особенно велика. Процесс «слияния горизонтов» в этом случае будет затруднительным даже по чисто техническим причинам: для того, чтобы понять перспективу своего оппонента, участнику диалога необходимо ознакомиться с основными характерными особенностями его культуры и осознать, каким образом они определяют направление его когнитивной деятельности и влияют на нормы поведения [38]. Кроме того, столкновение между представителями разных культур, как правило, тесно связано с задачами культурной самоидентификации и самоутверждения каждого из участников конфликта. Тинг-Тумей утверждает, что конфликт являет собой процесс переговоров по поводу «лица» каждого из его участников, в котором их выработанные уже самоидентификации оказываются под ударом [39]. В конфликте же между культурами стереотипы, заданные изначально образы противоположной стороны нередко лежат в основе построения собственной культурной идентификации [40], и поэтому всякое изменение представлений о другом неизбежно носит болезненный характер, так что внутреннее сопротивление ему крайне велико.

Все вышеуказанные обстоятельства показывают, сколь высока проблематичность той идеи, что диалог между разными культурами и их представителями приведет к разрешению или хотя бы к смягчению конфликтов; напротив, нередко их результаты являются прямо противоположными и только усиливают существующие уже стереотипы [41]. Такого рода явления более чем естественны; ведь в том случае, когда стереотипы и предвзятые суждения приобретают концептуальный характер, именно они организуют опыт непосредственного восприятия, а не наоборот [42]. Работы в области социальной психологии указывают на следующие условия, необходимые для того, чтобы диалог между представителями разных культур оказывал существенное и положительное (с нашей точки зрения) влияние на его участников [43].

1. Диалог должен получать поддержку со стороны общественного мнения и – в том случае, если речь идет о диалоге между носителями неравноправных культур – сопровождаться изменениями на практике в сторону уменьшения дистанции между ними.

2. Диалог должен быть достаточно длительным (правильнее говорить о серии диалогов), чтобы обеспечить возможность завязывания личных отношений и близкого знакомства между его участниками.

3. Крайне важным оказывается сотрудничество между участниками диалога для достижения совместных задач, какими бы они не являлись.

4. В рамках диалога между его участниками должны с самого начала установиться отношения полного равенства; в противном случае голос другого не будет услышан, а диалог превратится в монолог доминирующей культуры.

Условия эти являются необходимыми, однако и их соблюдение нередко оказывается недостаточно для того, чтобы диалог развивался в желательном направлении. На наш взгляд, разнообразные проблемы, с которыми сталкивается *Contact Hypothesis* проистекают, в первую очередь, из лежащей в ее основе недооценки культурно-социальной компоненты человеческой личности. В сущности, мы в очередной раз столкнулись с принципиальной разницей между картезианско-кантовской и гегельянской парадигмами в ответе на вопрос, является ли субъект статичной, стабильной сущностью, автономной от своего окружения и существующей в отрыве от своих желаний и установок или же это динамичная структура, существующая в неразрывной связи с культурой, из которой она произрастает, становление которой происходит в диалогическом взаимодействии с Другим. В очередной раз нам приходится убедиться в том, что именно последняя парадигма наиболее адекватно функционирует в исследованиях поликультурного общества и задает адекватную нормативную программу действий в его рамках.

Разработанная Генри Таджфелем теория социальной самоидентификации, утверждает невозможность абстрагироваться от социально-культурной составляющей человеческого бытия в диалоге. Для описания действий членов социальных и культурных групп и их взаимодействия с представителями других групп он вводит понятие «межличностного-межгруппового континуума» [44]: это непрерывный континуум, крайним полюсом которого являются две гипотетические ситуации, когда индивид действует либо исключительно под влиянием своих личных склонностей, либо всецело как член коллектива. Таджфель указывает, что отношения между ведущими диалог представителями разных групп определяются общей ситуацией в отношении общественного положение (как оно воспринимается членами группы) близко к межгрупповому полюсу межличностного-межгруппового континуума, реакции членов группы на представителей другой группы примут

довольно-таки униформный характер, а Другой – индивидуальный оппонент в диалоге – будет восприниматься ими как безликая единица четко заданного множества – социальной категории [45]. При этом, «основным условием для появления крайних форм межгруппового поведения (...то есть такого, при котором индивидуальные различия при отношении к другой группе не имеют никакого значения) является убеждение в том, что соответствующие социальные границы между группами являются четко очерченными и непреходимыми... Подобным образом, основным условием для возникновения преимущественно межличностного поведения между членами разных групп является убеждение в том, что социально релевантные границы между группами носят открытый характер и не препятствуют индивидуальной социальной мобильности из одной группы в другую» [46]. Иной фактор, определяющий характер поведения членов конфликтующих групп при диалоге, состоит в их представлении о сложившемся в обществе status quo: считают ли они его, во-первых, оправданным и, во-вторых, стабильным. Таким образом, континуум поведения участников диалога задается континуумом систем представлений о характере межгрупповых отношений в обществе, полюсами которого являются «индивидуальная мобильность» и «социальные изменения», то есть представления индивида, что он может самостоятельно изменить лично свое социальное положение к лучшему, и, напротив, идея, что для того, чтобы достичь отдельного человека, изменения должны охватить всю группу, к которой он принадлежит. Отметим, что подобное восприятие социальной ситуации, естественным образом, рождается у представителей господствующих социально-культурных групп и меньшинств. Неудивительно, поэтому, что, как показывают исследования, в асимметричной встрече такого рода представители большинства пытаются вести себя на межличностном уровне, постоянно переводя обсуждение в рамки личных отношений и уходя от спорных тем, в то время как представители меньшинства, напротив, изо всех сил стремятся к сплочению, к заострению характерных черт своего коллектива и к подчеркиванию межгруппового характера диалога [47].

В принципе, выводы Таджфеля и его последователей могут быть применимы к самым разным социальным группам. Специфика рассмотрения разных культур в рамках поликультурного общества состоит в том, что культурная составляющая человеческой личности гораздо более интегрально и тесно связана с ней, нежели другие факторы социального характера (к примеру, если говорить о делении на группы по профессиональному признаку, месту учебы и т.п.). Таким образом, поведение участников диалога – и особенно представителей культуры меньшинства, борющихся за признание, – будет склоняться к межгрупповому полюсу континуума. Напрашивающийся отсюда вывод состоит в том, что попытка абстрагироваться от коллективной сущности участников диалога в случае неидеального поликультурного общества (то есть такого, в котором существует неравенство между разными культурами и актуальна борьба за признание), заранее обречена на провал и может привести разве что к дополнительному обострению конфликта. В признании нуждается специфическое коллективное общее – культура, – а не человек в отрыве от своей культурной сущности как универсальный представитель человеческого рода. Таким образом, в диалоге должна иметь место установка на выражение своей культурной самоидентификации; опять-таки слияние горизонтов не может произойти, если горизонт одного из партнеров остается невыраженным. Попытка свести все богатство и разнообразие разных точек зрения к единой усредненной перспективе лишь обеднит участников диалога, богатый потенциал, заключающийся в диалогическом обмене когнитивными установками, так и останется нереализованным. При этом, как мы видели, подчеркивание коллективной самоидентификации участников встречи имеет особое значение для представителей подчиненной культуры: коллективная самоидентификация меньшинства нередко не находит достаточного выражения и не может вырваться из-под власти доминирующего дискурса – как в искусственно инициированном диалоге, так и в диалогах из реальной жизни. Когда представители дискриминируемой культуры, требуя признания, выскажутся в полный голос и вступят в открытый конфликт со своими оппонентами, последние будут вынуждены столкнуться с негативными аспектами своей коллективной сущности, осознав, в то же время, проблемы дискриминируемой части населения и ее потребность в изменении ситуации. Именно таким образом может быть обеспечено подлинное равенство между участниками диалога, необходимое, как мы указывали выше, для его успеха, достигаемого, когда признание каждой стороной своих противников, которое изначально неизбежно носит несколько поверхностный характер, углубляется и основывается не только на добрых намерениях, но и на познаваемой в процессе встречи коллективной сущности другого. Другое положительное значение метода выделения коллективной самоидентификации состоит в том, что он позволяет успешно преодолеть проблему «subtyping», тот конкретный индивид, с которым происходит встреча, отныне воспринимается не как исключительный случай, но как часть целого, выразитель коллективных черт, присущих соответствующей культуре. Выделение его в отдельную категорию оказывается, таким образом, невозможным [48].

В заключение остановимся на еще одной концепции ведения диалога, являющейся результатом оригинальной междисциплинарной методики. Мы имеем в виду воззрения Давида Бомы, известного квантового физика и философа науки [49]. Теория квантовой механики подвергла сомнению способность ученого создать замкнутую экспериментальную среду и доказать наличие причинно-следственной связи. Оказалось, что отдаленные, не поддающиеся индикации факторы могут влиять на результаты эксперимента, и поэтому ученому приходится ограничиться лишь констатацией возможного результата. Исследуя возникающие в этом контексте проблемы понятия «истина», Бом стремится вскрыть эпистемологические основы науки. Он разработал онтологическую гипотезу, именуемую «The holomovement and implicate order» [50]. «Implicate order» относится к тому состоянию, когда «все переплетено со всем» в противоположность «explicate order» (ясный, интерпретируемый), когда все раскрыто и доступно взгляду. Понятие «holomovement» носит у Бомы основополагающий характер, выражая способность продвигаться глубоко в дебри неизвестного. В нем скрыта также аналогия с голограммой. В голограмме столкновение

между потоками электромагнитных волн разной частоты порождает визуальную модель целого. В систему «holomovement» включаются обладающие определенной автономией сущности – «sub-totalities» – подобные физическим элементам и человеческим личностям. В основе созданной Бомом модели диалога [51] была положена непоследовательность, некогерентность человеческого мышления, что давало возможность, на взгляд Бома, заново сформировать подлинное коллективное самосознание. Диалог отличается от обычного обсуждения. Участники последнего «придерживаются позиций, которые во многом были заданы изначально, защищают свои взгляды и пытаются убедить других измениться. Обсуждение может в лучшем случае привести к соглашению или к компромиссу, но в нем полностью отсутствует творческое начало» [52]. В отличие от него, диалог – это процесс «пробуждения», вскрывающий некогерентность монологической мысли и требующий постоянного обмена значениями между всеми сторонами. «В начале его участники выражают свои постоянные коллективные позиции, стремясь их защитить. Однако впоследствии выясняется, что возникновение в группе дружеской атмосферы гораздо важнее той или иной точки зрения. Эта дружба носит безличный характер в том смысле, что она не строится на близких отношениях между участниками встречи... Группа вовлекается в новую динамичную систему отношений, в которой никто и ничто не может подвергнуться отрицанию и исключению» [53]. Бом считает, что не следует выдвигать жесткие правила для проведения диалога, ибо он по сути своей является изучением, процессом совместного творчества равных по статусу участников. На взгляд Бома, каждая диалогическая группа должна включать 20 – 40 человек; для того, чтобы обеспечить возникновение описанных выше процессов, встречи должны протекать в течение достаточно длительного промежутка времени. Для осуществления диалога должны выполняться три основных условия.

а) Участники должны отойти от присущих им стереотипов: «Основным здесь является наличие духа диалога, которое, коротко говоря, заключается в способности придерживаться многие точки зрения, будучи заинтересованным, в первую очередь, в создании общего значения» [54]. При этом «придерживание» той или иной точки зрения означает не постоянное игнорирование ее, но временное отстранение, на смену которого приходит ее активное задействование в анализе и возможное пересмотрение [55].

б) Участники должны воспринимать друг друга как коллег, как равноправных участников одного процесса, ибо диалог осуществляется между равными.

в) На ранних уровнях диалога должен присутствовать *facilitator* (ведущий, но не посредник и не медиатор), задача которого состоит в том, чтобы время от времени указывать на ситуации, которые не позволяют группе продвигаться; его деятельность, однако, не должна носить чрезмерно активного или манипулятивного характера. Ему следует руководить происходящим исподволь и стремиться, чтобы его роль как можно скорее стала ненужной.

Как мы видим, подход Бома является примером преодоления противоречий между *Contact Theory* и *Social Self-Identification Theory*. Признавая основополагающую ценность диалога как такового, ставя акцент на возникающих в его процессе межличностных отношениях, Бом, тем не менее, не мыслит происходящее в отрыве от социо-культурной идентификации участников диалога, которая непременно должна найти свое выражение в его ходе.

### Примечания

1. Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. СПб., 2000. С.91.
2. Об основных концептуальных аспектах коммуникативного действия см.: Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. СПб., 2000. С.198-205.
3. См. Depew D. The Habermas-Gadamer Debate in Hegelian Perspective // *Philosophy and Social Criticism*, 8, 1981. P.427.