

# Технология и Я: от сущностного к возвышенному

*Кеннет Дж. Джерджен*

Gergen, K. J. (1996). Technology and the self: From the essential to the sublime. In D. Grodin & T. R. Lindlof (Eds.), *Constructing the self in a mediated world* (pp. 127-140). Thousand Oaks, CA: Sage.

Перевод Андрея Корбута

Психологический эссенциализм — вера в то, что индивиды обладают специфическими психическими процессами или механизмами, — долго служил ключевой характеристикой западной культурной традиции. Уже в аристотелевской философии содержалась сложная формулировка процессов психической жизни. Платоническая теория знания, центральным предметом интереса которой была реальность чистых идей, также строилась на изначальной уверенности в превосходстве внутреннего психологического мира. Эти составляющие греческого культурного мира, соединившись с иудео-христианской концепцией души, сделали убедительно ощутимым предположение о существовании внутреннего мира — идентифицируемого, постоянно присутствующего, прозрачного и исходного для понимания человеческих действий.

С ходом столетий эти ранние спекуляции, по мере их разработки, претерпели значительные изменения. Когда деятели средневековья, такие как Августин и Фома Аквинский, расширили понятия души, ощущения и эмоций; когда философы-рационалисты, такие как Декарт и Кант, поставили выше всего способности чистого разума и априорные идеи; когда философы-эмпиристы, такие как Локк и Гоббс, подчеркнули значение опыта в порождении идей; и когда романтические поэты, романисты и философы сделали предмет своих изысканий загадочную область страстей, творческих порывов, дурных наклонностей, гениальности и безумия, мы приняли традицию, в которой презумпция внутренней жизни — как реального мира, возможно, более важного, чем мир внешний, материальный — обрела устойчивую фиксацию.

Дискурс индивидуального внутреннего пространства также предоставил главное обоснование многим нашим ключевым институтам. Религиозные организации, например, долгое время занимались воспитанием и очищением души. Образовательные учреждения предназначены для улучшения психического функционирования индивида; семьи формируют характер молодежи; демократические институты основаны на вере в независимое суждение, а судебные инстанции навряд ли смогли бы действовать без опоры на понятия намерения, памяти и осознанности.

В свете этого мы обнаруживаем, что одним из главных эффектов социальной науки в XX в. является объективация психологического мира. Если философы, священники и поэты предыдущих веков ограничивались в основном риторикой символов письменного и устного языка, то социальные науки были (и по-прежнему остаются) дополнительно вооружены еще и риторикой наблюдения. То есть социальные науки, появившись в результате смешения логик рационалистической и эмпирической философии, взяли на себя обязательство, по меньшей мере, обосновать теоретические гипотезы в наблюдаемом мире. Будь то интроспективные методы первых менталистов, экспериментальные методы лабораторных психологов, феноменологические методы гуманистических исследователей, шкалы для измерения установок и мнений психометриста или качественные методики современного интерпретативиста, — в каждом из этих случаев нам обещали предоставить эмпирическое доказательство пропозиций, касающихся психологической и

социальной жизни. Это совершенно отчетливо проявилось в психологической науке, начиная с ментализма и Фрейда и заканчивая современным когнитивизмом и DSM IV. Такова также преобладающая тенденция в теории и исследованиях коммуникации, независимо от того, каков предмет изучения: установки, интенции, идеологии, аттракция, субъективность или саморефлексия. В любом случае теоретическое описание поддерживает предположения о реальности психической жизни. Массив ментальных предикатов незаметно овеществляется в исследовательских практиках [1].

Именно давняя традиция психологического эссенциализма, поддерживаемая главными культурными институтами и оправдываемая столетней историей социальной науки, предоставляет основание для тех повседневных процессов, которые мы обозначаем как самопонимание и самореализацию: различных способов, которыми мы вопрошаем, оцениваем и изучаем себя («Наверное, у меня депрессия», «Это любовь или простое увлечение?»); наших поисков реакций других людей, поддержки или почвы для нашего внутреннего бытия («Она неверно понимает мои намерения», «Он не уважает мои нужды»); и наших способов оправдания и обсуждения собственных действий («Я подумал, что все кончено, и решил...», «Это шло в разрез с моими моральными ценностями»). Эта же традиция дает индивиду многочисленные и безотказные причины для сохранения персональной идентичности. Иметь идентичность — значит иметь право претендовать на внутреннюю жизнь: на свои *собственные* причины и мнения, на экзистенциально определяющие мотивы, личные чувства и ядерные черты. Нехватка подобных психологических ресурсов была бы эквивалентна распаду идентичности. Жизнь без разума, эмоций, морали, намерений и т. п. была бы пустой и лишённой смысла для человека, так что, вероятно, подобное существование незачем было бы продолжать.

Как я покажу ниже, по мере приближения к XXI в. психологический эссенциализм подвергается тонкой, но все более различимой эрозии. С упадком веры в идентифицируемый, узнаваемый и значимый внутренний мир личности мы становимся свидетелями (и будем сталкиваться с этим в дальнейшем) прогрессирующего опустошения идентичности: утраты доверия к субъективности, самопроизвольности, Я как центру бытия. Также будет показано, что одной из главных сил, содействующих разрушению Я, являются технологии. С распространением технологий, в особенности предназначенных для расширения пространства присутствия других, исчезают условия, необходимые для поддержания веры в устойчивый внутренний мир. Несмотря на то, что можно рассказать многое о последствиях этого исчезновения, я лишь укажу на возможного преемника психологического эссенциализма — реляционизм. В качестве иллюстрации его потенциала я попытаюсь очертить контуры относительного возвышенного.

## **Условия доверия к Я**

Чтобы оценить динамику распада Я в XX в., в первую очередь следует рассмотреть условия, необходимые для поддержания предположения о существовании осязаемого внутреннего источника. Каким образом представители западной культуры сумели утвердить свою веру в специфический психологический мир? Мы не можем (вслед за Декартом) оправдать словарь внутреннего мира на том основании, что последний просто имеется, прозрачный и самоочевидный. Существует множество других культурных верований, которые пользовались то большим, то меньшим доверием в течение столетий, например, вера в олимпийских богов, птолемеевскую вселенную, существование привидений, реальность души. Хотя долговечность психологического эссенциализма составляет серьезный вызов, мне кажется, что эссенциализм — будь то в социальных науках или в культуре в целом — в огромной мере зависит от *форм дискурсивной гомогенности*. Поэтому в данном тексте я предлагаю не более чем социолингвистическое прочтение достаточно традиционного

взгляда на социальную обусловленность любого мнения. Чем сильнее согласие между единомышленниками — в рамках некоторого дискурсивного этоса, — тем более осмысленным, приемлемым и онтологически ощутимым является конкретное предположение. Обозначив общую ориентацию, рассмотрим теперь несколько форм дискурсивной гомогенности, специфически предназначенных для поддержания веры в идентифицируемый и кардинальный внутренний психологический мир.

*Онтологическая конфигурация.* Внутренний мир становится предметом доверия прежде всего в силу достижения всеобщего согласия относительно категорий существования: базовых разграничений, необходимых для описания или объяснения психических состояний. Без подобного словаря было бы просто нечего описывать или объяснять, а без разумно широкого согласия по поводу терминов в права вступают двусмысленность и сомнение. Так, например, мы можем с определенной долей уверенности говорить об эмоциях *страха, гнева и печали*, поскольку эти категории являются элементами общепринятого словаря (в который входит около десятка «эмоциональных» терминов), наиболее часто употребляемого в культуре. Проявлять незнание этих чувств или заявлять об их отсутствии у себя значило бы ставить под сомнение свою принадлежность к человеческому роду. Можно ли быть в полной мере человеком, не испытывая гнева или печали? Другие психологические предикаты, разделяемые менее крупными и иногда более маргинальными культурными группами, не внушают подобного доверия. Такие понятия, как «экзистенциальная тревога», «посттравматический стресс», «духовное пробуждение», «поток сознания» и «канализирование чувств» приемлемы в разнообразных областях культуры, но большинство может скептически относиться к ним как к некому жаргону или культовому языку. Возможны и более жесткие варианты: если бы кто-то заявил о том, что его переполняет *acidae* (популярный в средневековых монастырях термин), что он страдает от сильного приступа *меланхолии* (термин, которым необычайно увлекались поэты и романисты XIX в.) или охвачен *mal de siècle* (термин, который подвигал многих на самоубийство менее ста лет назад) — это, скорее всего, вызвало бы удивленные взгляды у его товарищей. О чем это он/она говорит; может, это метафора или шутка? По сути, без публичного подтверждения претензий — без того, чтобы в итоге было сказано: «Да, я понимаю, что ты чувствуешь», — человек вряд ли может вести уверенное психологическое существование.

*Способы выражения.* Доверие к конкретной онтологии психологических состояний подкрепляется далее гомогенностью принятых способов выражения. В той степени, в какой достигнуто широкое согласие с тем, что определенные действия являются внешними манифестациями специфических внутренних процессов, механизмов, черт и т. п., мы можем спокойно продолжать верить в референтность словаря внутреннего мира. Существование рационального мышления, например, не вызывает сомнений, если большинство согласно с тем, что определенные речевые характеристики (например, правильное использование грамматики, употребление сложных предложений, богатый словарь) указывают на стоящий за ними интеллект, либо с тем, что определенные формы исполнительской деятельности (например, математика, игра в шахматы или инженерный дизайн) являются очевидными проявлениями высших познавательных функций. Отказавшись признавать то, что якобы представляет собой правильное выражение данного процесса или состояния, мы должны поставить под сомнение и само существование последнего. Интересно, что в большинстве научных описаний человеческих эмоций отсутствует понятие «любовь». Среди около десятка эмоций, в отношении которых возможна аккумуляция научного знания, — таких, как гнев, страх и печаль — нет любви [2]. Как мне кажется, это связано в основном с тем, что данный термин в течение XX в. использовался для обозначения столь различных и несовместимых действий (от обожания до избегания, от самоубийства до убийства, от тривиального до глубокого), что он потерял всякое право на научное уважение. Если практически любое действие, как и противоположное ему, может оказаться выражением любви, то ее невозможно

ни идентифицировать, ни проверить утверждения о ней. Видимо, поэтому данное понятие исключается из области «реального знания» и отвергается как культурная мифология.

*Контекст выражения.* Ментальные предикаты становятся еще более осязаемыми в силу широкого согласия относительно контекстов их употребления. Это значит, что мы идентифицируем психические состояния частично по тем условиям, в которых манифестируются их предполагаемые выражения. Слезы на похоронах свидетельствуют о печали; те же слезы на свадьбе или при вручении награды мы интерпретируем как проявление радости. Фактически мы обращаем внимание не только на поведенческие манифестации, но и на контекст выражения, и степень веры в стоящий за ними психологический источник зависит от уровня гомогенности контекста выражения. Так, например, мы готовы легко согласиться с существованием гнева в первую очередь потому, что его «манифестации» часто обнаруживаются в ситуации конфликта, фрустрации и/или несправедливости. Если бы соответствующие выражения были случайным образом распределены по различным контекстам — неожиданно прорывались в моменты тихой задумчивости, посреди концерта Брамса или на свадебной церемонии, — тогда их сложно было бы интерпретировать. Они были бы настолько необычны при данных обстоятельствах, что мы могли бы сделать вывод о физической или психической болезни актора. Иными словами, наша вера в существование гнева как психологического состояния зависит в значительной мере от его выражений, ограниченных надежным рядом контекстуальных параметров.

*Значимые цели.* Наконец, устойчивость ощущения наличия психологических состояний связана с гомогенностью представлений о целях, диктуемых онтологией и сопутствующими допущениями, касающимися выражений. Наше согласие с существованием *X* зависит частично от того, каковы ожидаемые последствия принятия этого предположения. Если такое согласие ведет к плохому исходу, то мы можем захотеть отказаться от предположения; если же большинство признает, что результат принятия предположения будет хорошим, то можно продолжать сохранять уверенность в его реальности. К примеру, если представление о психологической силе колдовства используется для оправдания сожжения людей на костре, то признание или непризнание мной действительности существования магических сил зависит в огромной степени от того, считаются ли подобные экзекуции социальным благом. Если мы осуждаем эти методы, я стану отрицать соответствующую онтологию, ставить под вопрос такие способности и искать альтернативные объяснения. Я могу обратиться к словарю «психических болезней», поскольку повсеместно признается, что воспитательное обхождение более гуманно, чем казнь. Иначе говоря, гомогенность ценностного языка укрепляет убежденность в данной онтологии.

## **Технологии самовыражения**

Как я полагаю, большая часть последних трех столетий, находящаяся под влиянием главным образом дискурса Просвещения XVII—XVIII вв., характеризовалась существенной гомогенностью дискурсивной экологии, т. е. согласием относительно ключевых составляющих психологического Я, способов его выражения, контекстов, в которых выражение приемлемо, и целей, которым служат эти выражения. Например, предположение о существовании рациональных процессов, противоположных эмоциям, характерных проявлений этих двух модальностей психологической деятельности и подходящих условий для их выражения, а также о том, что все они служат определенным культурным ценностям, было принято множеством ученых, писателей, поэтов, художников, политиков, священнослужителей, юристов и т. д. Но что происходит в XX в.? Почему мы должны поставить под сомнение все эти истины? Какие перемены в культуре лишают оснований дальнейшую веру? Хотя на эти вопросы можно отвечать по-разному, я бы хотел сделать главный акцент на технологиях связи между людьми, технологиях,

которые ставят нас перед лицом неудержимо разрастающейся области других; которые экспоненциально расширяют возможности значимых отношений; которые делают присутствие других более близким, частым и полным, чем когда-либо до этого. Обратим внимание, к примеру, на следующие факты.

- Еще сто лет назад в США было менее 100 автомобилей. В 1990-х гг. использовалось уже более 123 миллионов автомобилей, при этом ежегодно выпускалось более 6 миллионов новых машин.
- В начале XX в. радио не существовало; в настоящее время 99 % семей в США имеют, по крайней мере, один радиоприемник, и каждый год продается более 28 миллионов новых приемников.
- Вплоть до 1920-х гг. воздушные перелеты были практически неизвестны; сегодня самолетами летают более 42 миллионов пассажиров в год только внутри США.
- До 1940-х гг. о телевидении никто ничего не знал; в наши дни более 99 % американских семей имеют, по крайней мере, один телевизор, что даже больше, чем процент семей, имеющих водопровод.
- До 1970-х гг. персональные компьютеры были почти неизвестны; сейчас их в пользовании более 80 миллионов.

Сегодня новые технологические «прорывы» — в технологии микрочипов, программном обеспечении, телекоммуникациях, передаче образов, мобильных компьютерах, многоканальной связи, мульти-медиа — случаются почти ежедневно. Определенные эффекты этих технологий достаточно очевидны. Какой бы путь не был избран, мы все глубже погружаемся в мир других людей, социально насыщенный мир (Gergen, 1991). Мы знаем больше, видим больше, коммуницируем больше и вступаем в отношения больше, чем когда-либо прежде. Однако остается более тонкий вопрос, который как раз и интересует нас здесь: вопрос психологического эссенциализма. Какое воздействие подобное стечение меняющихся обстоятельств оказывает на нашу убежденность в существовании специфически психического мира, мира, в котором может (и должно) утвердиться жизнеспособное Я и который наши культурные институты обязаны оберегать и дальше? Чтобы ответить на этот вопрос, нам следует вернуться к описанным выше дискурсивным условиям поддержания веры, поскольку с моей точки зрения указанные технологии подрывают гомогенность, на которой покоятся эти убеждения. Рассмотрим, как рост взаимосвязей в XX в. повлиял на условия, обеспечивающие веру в психологическое Я.

*Множественность онтологий.* С распространением коммуникационных технологий мы в первую очередь сталкиваемся с непрерывно расширяющимся словарем бытия. Мы больше не обитаем в границах одного географически ограниченного сообщества, региона, этноса или даже культуры. У нас больше нет единого удовлетворяющего смысла, согласно которому мы должны жить; посредством социального насыщения мы с избытком проникаемся различными представлениями: психологическими онтологиями разных этнических групп, классовых страт, географических регионов, расовых и религиозных объединений, профессиональных анклавов и национальностей. Мы знакомимся с аргументами улиц, лабораторий, гостиных, борделей и т. д., которые предполагают свои особые и неповторимые формы самовыражения. Кроме того, поскольку современные технологии позволяют маргинализированным группам находить единомышленников в любой точке страны и более свободно артикулировать и проявлять себя публично (или даже навязываться), мы сталкиваемся с развитыми онтологиями, поддерживаемыми достаточно большим количеством людей. Рассмотрим, например, распространение терминологии, выработанной внутри профессий, занимающихся обеспечением психического здоровья. Еще в начале XX в. невозможно было осмысленно переживать «нервный срыв», «комплекс неполноценности», «кризис идентичности», «авторитарную» личностную тенденцию, «хроническую депрессию»,

«профессиональную непригодность» или «сезонное аффективное расстройство». Теперь эти и множество дополнительных понятий претендуют на онтологический статус. С точки зрения специалиста по психическому здоровью обыденные психологические термины — это просто фольклор. Начиная с кафедр и научных текстов и заканчивая популярными журналами и телевидением, доказывается, что технический словарь психических расстройств должен занять место таких грубых и наивных терминов, как «подавленность», «помешательство» и «расстройство нервов». К профессиональному жаргону следует добавить множество вновь вошедших в употребление терминов из нашей культурной истории (например, религиозные группы описывают различные душевные муки и состояние благодати); термины, привнесенные из других культур («карма», «несуетность»); а также термины, изобретенные в недавно родившихся субкультурах (например, нью-эйджевый словарь «экстаза», «единения» и «умиротворения»). Фактически многочисленные технологии социального насыщения взрывают словарь внутреннего мира. Этот взрыв ставит нас перед фактом окончания эпохи относительной гомогенности. Мы постепенно утрачиваем уверенность в «том, что есть», например, действительно ли существует психическое «заболевание», настоящая креативность, свободная воля, нравственные чувства, чуткий эстетический вкус и т. п. В то время как количество понятий, претендующих на описание внутреннего пространства, продолжает расти — приближаясь сейчас к нескольким тысячам, — сомнение постепенно рассеивает их референтную базу, т. е. веру в то, что в действительности существует нечто особенное, осязаемое и определяемое, к чему отсылают эти понятия.

*Несовместимые выражения.* По мере того как мы пробуем разнообразные модели жизни, отношения между выражением и его психологическим источником становятся менее очевидными. Причина этого не только в том, что в разных группах данное психологическое состояние манифестируется совершенно различными путями, но и в том, что то, что считается выражением определенного состояния для одних людей, обозначает нечто иное для других. Так, для многих правильным выражением состояния «любви» являются действия, демонстрирующие внимательность и страсть, но то же ли это состояние, проявление которого другие сообщества видят в садизме, мазохизме или саморазрушении? К этим претендентам на выражение мы должны добавить бесчисленные попытки создателей кино и телевидения отыскать неизбитые формы экспрессии, выйдя за рамки принятых в культуре способов выражения, ради достижения драматических целей. Поэтому мы встречаем психологов, разуверившихся в существовании любви; популярные книги, 50-ю различными способами повествующие нам о том, что есть любовь; и эстрадных певцов, уверяющих нас, что «вы ничего не знаете о любви». Но и наоборот, существует множество действий, психологические источники которых спорны. Криминальная деятельность имеет одно значение, но что она выражает? Современные технологии опять позволяют формулировать самые разные ответы: это проявление недоразвитого сознания (психопатии или социопатии), жадности, нужды, стремления к самоутверждению (среди равных себе), мотивации достижения, классовой ненависти, расовой мести и т. д. Иногда спорность интерпретаций бывает очень значительной. Например, правильное выполнение теста интеллекта говорит о врожденных психологических способностях, как считают многие психологи, или об уровне культурного научения, как предпочитают думать многие социологи? Насилие над детьми — это продукт развращенности, психической болезни или воображения ребенка (каждая из этих позиций отстаивается той или иной структурированной культурной группой, имеющей собственный голос)? Если мы не в состоянии найти пути решения этих вопросов, то постепенно оказываемся на грани скептицизма. Если нельзя определить, что выражает действие, наступает момент, когда мы начинаем сомневаться в том, что действия вообще являются *выражениями* («внешними оттисками») чего бы то ни было.

*Присвоенное употребление.* Распад гомогенности связан также со смещением границ контекстов выражения. Становится все труднее определить психологический источник по контексту его выражения. Причина этого кроется, вероятно, в устойчивой тенденции к субкультурному присвоению [3]. Когда различные группы встречаются с иными способами жизни, они часто обнаруживают в них формы действия, которые могут подойти для локального использования. Такие паттерны вырываются из привычных контекстов значения и разворачиваются в условиях, обесмысливающих или разрушающих их традиционную функцию. Например, религиозные группы привносят идиомы романса и рока в культовую музыку, затемняя этим смысл «религиозного выражения» и косвенно переозначивая сами эти идиомы. Проявления любви перемещаются из области интимных отношений на бамперы автомобилей, позволяя демонстрировать свою привязанность к чему угодно, начиная с зарядки и заканчивая географической точкой. Духовные способы выражения выходят за пределы церкви, лишаясь своих религиозных коннотаций, и воссоздаются в нью-эйджевых ритуалах единения с природой, закатами, волнами и дельфинами. Способы выражения, подходящие для атлетических событий, переигрываются в политических контекстах, а явления, типичные для детско-родительских отношений, принимают новую форму в терапии. Иными словами, в силу того, что технологии усиливают смещение выражения и контекста, последний перестает быть ключом к психологическому состоянию. Фактически выражение оказывается свободно плавающим означающим, лишенным специфического означаемого.

*Противоречивые цели.* Наконец, убежденность в существовании внутреннего пространства ставит под сомнение усиление противоречий в определении того, зачем используется подобный дискурс и какие ценности лежат в основе допущений относительно психических процессов. Благодаря тому, что технологии позволяют все большему количеству людей общаться друг с другом и озвучивать общие мотивы (пример — феминистки, черные, азиаты, старики, инвалиды, гомосексуалисты, коренные американцы и т. д.), такие группы начинают критически воспринимать само собой разумеющиеся словари культуры и их репрессивные эффекты. В результате этой критики выявляются стратегии и даже манипулятивные цели, которым служат специфически ментальные предикаты. Различные меньшинства так же затронули важные вопросы, касающиеся презумпции общих коэффициентов интеллекта, феминистки подвергли критике андроцентрические основания доминирующей концепции рациональности, бывшие пациенты психиатрических клиник выступили — при поддержке многих семейных терапевтов и консультантов — против существования психических болезней, а множество западных ученых показали империалистические последствия экспорта западной концепции психологической науки и характерного для нее словаря психического функционирования. По мере того как ментальные категории подвергаются критике, и то, что они служат индикаторами психологических состояний, ставится под сомнение, а их идеологическая и политическая роль делается прозрачной, оказывается все более непонятным, действительно ли эти термины обладают референциальной ценностью. Если любые психологические пропозиции — это замаскированная идеология, тогда каков онтологический статус сознания?

В заключение скажем, что с ростом количества, эффективности и распространенности технологий человеческого взаимодействия мы сталкиваемся с постоянно расширяющимся порядком альтернативных смыслов. Смещение этих смыслов порождает новые дискурсивные волны и ведет к трансформации социальных паттернов. Эти изменения проблематизируют принятый словарь психического мира, ставят под вопрос общие модальности выражения, делают двусмысленными контексты выражения и открывают возможность критики целей, которые преследуют указанные допущения. Стечение меняющихся обстоятельств делает все более трудным точное определение того, каким может быть содержание психологического Я, какие действия являются его выражением, где и когда они случаются и какие

социальные цели может преследовать дальнейшая вера в подобные случаи. Зачем тогда делать столь многочисленные инвестиции в познание, защиту и совершенствование внутреннего мира или в самоидентификацию на основе соответствующих терминов? В какой-то момент вера во «внутренний мир» становится подозрительной, существование субъективного центра бытия представляется проблематичным, а институты, оправдываемые этими допущениями, оказываются объектами критики.

### **По ту сторону нигилизма: к относительным реальностям**

Я не утверждаю, что большинство людей отказалось от психологического эссенциализма, долгое время бывшего особенностью нашей культуры и основной ее традицией. Скорее, я обращаю внимание на то, что видится мне как медленный, но глубокий поворот в XX в., о котором свидетельствует масса событий, например, академическая интрига с деконструкцией Я (Деррида), исчезновением автора (Фуко), индивидом как терминалом в сети циркулирующих образов (Бодрийяр) и женщиной как киборгом (Харауэй). Культурные изменения проявляются в постепенном замещении реальных людей электронными импульсами (например, дружба посредством компьютерных сетей, увлеченность или очарованность телевидением, получение сексуального удовлетворения по телефону); в уже проводящейся замене конечностей, органов, кожи и т. д. техническими устройствами; в небывающем восхищении виртуальными реальностями, киберпанком и хаотичным потоком MTV-картинок; а также в повсеместном скептическом отношении к психиатрии и отказу от «словесных лекарств» в пользу многомиллионного психофармакологического бизнеса. Я наблюдаю довольно амбивалентное отношение к реальности и значимости внутреннего мира. Эта амбивалентность, можно ожидать, вызовет всеобщий скептицизм. Следующим шагом, очевидно, будет психологический нигилизм, от которого нас пока удерживает страх омертвелою и пустого существования. Если ничего нет, тогда кто я такой, чего я хочу, почему я должен жить? Проще погрузиться с головой в лавину поступающих извне импульсов, чем задаваться столь ужасными вопросами.

В то же время, я думаю, мы можем немного отсрочить этот печальный конец. Для начала следует отказаться от сравнения полного Я — насыщенного психологическими ресурсами — и пустого Я. Более обещающим было бы противопоставление Я (полного или пустого) и отношений. Если мы перестаем искать в людях некие осязаемые центры, автономные и самодостаточные, то можем обратить свое внимание на реальность отношений, формы взаимозависимости, а не независимости. Это уже культурный поворот коперниковского масштаба — от полагания Я в качестве центра социального мира к рассмотрению отношений как первичной реальности, интегральной частью которой является Я. Но не есть ли реальность отношений лишь пустая спекуляция — кролик, извлеченный из цилиндра постмодернистского отчаяния? Мне так не кажется. Я считаю, что чувствительность к отношениям уже проявляется в многочисленных симптомах. В качестве иллюстрации этой возможности и ее потенциала можно взять одно значимое движение, разворачивающееся сейчас в академической сфере, а затем открыть концептуальное пространство, которое соотносится с широкими культурными тенденциями.

Многих исследователей не удовлетворяют культурные последствия представления о Я как фундаментальном атоме социальной жизни, центральной единице описания и объяснения в социальных науках, а также в наших образовательных, правовых, религиозных и др. институтах. По их мнению, неизменный акцент на самодостаточности индивида открывает дорогу этосу нарциссизма (установке в социальной жизни «я-в-первую-очередь»), толкает к соперничеству всех со всеми, препятствует попыткам понимания других людей (психические миры которых определяются как далекие и недоступные), наделяет отношения вторичным статусом

(как искусственные конструкции, состоящие их более базисных элементов — единичных идентичностей) и благоприятствует чувству изоляции и отчаяния [4]. При этом доказывается, что идеология самодостаточного индивида бесполезна в мире, где технологии коммуникации делают нас все более взаимозависимыми. Мы не можем позволить себе роскошь подобной идеологии в контексте, в котором ни одно наше действие не обходится без социальных последствий.

Именно на почве критического осмысления сегодня предпринимаются новые попытки пересмотреть психологическое пространство как социальное. Отчасти это желание инициировано идеей Выготского о высших психических процессах и в некоторой степени — постструктуралистской литературной теорией. Что касается Выготского, то он делает сильный акцент на том, что психические процессы — это те же социальные процессы, только перенесенные внутрь. Человек осуществляет психический процесс, называемый нами «мышлением», в рамках сообщества, в котором он социализируется. В таком случае мышление, если понимать его радикально, представляет собой участие в отношениях. Эта идея сегодня разрабатывается Брунером (Bruner, 1990), Верчем (Wertsch, 1985) и многими другими. На противоположном полюсе находится постструктуралистская теория, которая в основном обращается к символическим системам и коллективным семиотическим практикам, в которых вырабатываются и поддерживаются значения. Символические системы являются истинными культурными манифестациями, предшествующими индивиду. *Значить* в этом смысле — это участвовать в серии сформированных отношений, т. е. опять же отношения располагаются до индивидуальности.

В последние годы социальные конструкционисты, аналитики дискурса и теоретики коммуникации начали непосредственно осуществлять реконструкцию различных процессов (которые, по общему мнению, происходят «в психике» индивида) как составных элементов отношений. Например, как считают Миддлтон и Эдвардс (Middleton & Edwards, 1990), такой процесс, как память, — часто трактуемый как биологически заданная и универсальная функция индивида — скорее следовало бы рассматривать как форму социального действия, т. е. как результат социальных переговоров, соглашений и следования культурным правилам. Поттер и Уэверелл (Potter & Wetherell, 1987) полагают, что установки, долгое время считавшиеся основой действий, сами являются действиями, в частности, дискурсивными позициями, занимаемыми в разговоре. Биллиг (Billig, 1987) показывает, что «мышление» можно рассмотреть как процесс участия в социальных практиках аргументации, эффективность которых зависит от риторических навыков. Наконец, в нашей совместной работе мы с Мэри Джерджен демонстрируем, что эмоции обязательно являются составляющими более широких сценариев взаимодействия (Gergen & Gergen, 1988). Без сценария сложная форма социального ритуала, которую мы называем «эмоциональным выражением», не имела бы культурного смысла.

## **По направлению к относительному возвышенному**

Названные выше тексты позволяют ощутить реальность отношений как что-то осязаемое. Чем эффективнее подобная артикуляция, тем скорее мы должны понять, что относительный способ существования может стать, по меньшей мере, столь же привлекательным, как и наша традиционная вера в психологическую идентичность. Именно в таком контексте я бы хотел, в этом заключительном параграфе, взять на себя смелость выявить и описать пределы этой артикуляции. То есть я хочу, обратившись к ряду научных, литературных и поэтических традиций, очертить некоторое семиотическое пространство, которое позволит нам обозначить и осмыслить нашу деятельность в терминах фундаментальной относительности. Я осознаю, что это не совсем традиционная для социальных наук модальность

исследования, но когда мы вступаем в мир «бесконечного семиозиса», когда мы начинаем проблематизировать границы дисциплинарных способов выражения, становится ясно, что устоявшиеся дискурсивные традиции мешают нам реализовывать наши модели отношений друг с другом. Если перефразировать Витгенштейна, наши языки определяют границы наших относительных миров. Поэтому я надеюсь, что могу ненадолго дать волю своему идиосинкразическому импульсу, веря в то, что может быть вскрыто новое дискурсивное и относительное основание.

Я хочу придать новую жизнь и новый смысл понятию, которое было частью западной традиции, по крайней мере, в течение 18 столетий и которое появлялось в различные периоды нашей истории в разных значениях и формах. На мой взгляд, это понятие — понятие «возвышенного» — может быть снова взято на вооружение и способно сыграть важную роль в современном мире. Хотя *возвышенное* понималось по-разному в тот или иной период времени, оно всегда указывало на некую энергию или силу, находящуюся за гранью и предшествующую человеческой способности рациональной артикуляции. Так, греческий критик первого века н. э. Дионисий Лонгин в своих работах пытался обнаружить источник «великих произведений», который «могущественно и непреодолимо» (О возвышенном, 1994, с. 6) воздействует через письменное (или устное) слово. Истоком великого произведения были не слова, а нечто неизречимое в авторах, что они несли с собой или выражали. Это была сила возвышенного, сила, которую Лонгин выводил из «величия души» (с. 17), осененной природой.

Труды Лонгина были заново открыты в XVII в. и породили огромное количество изысканий в области эстетики, как правило, в дискурсе «сверхчеловеческого» — чего-то необъятного, внушающего благоговение, а в случае Эдмунда Берка (Берк, 1979) — чистый ужас. Для Канта, пытавшегося противостоять могуществу материалистического эмпиризма, возвышенное было определенным состоянием ума, в котором воображение преодолевает «недосягаемость природы как изображения идей [разума]» (Кант, 1994, с. 138). У поздних романтиков — Уордсворта, Кольриджа, Шиллера — ощущение возвышенного вызывали природные крайности — их величие, сила и ужас, — которые ставили под вопрос конвенциональные значения, т. е. вызывали переживание некоего трансцендентального порядка значения, располагающегося по ту сторону преходящего и само собой разумеющегося. У американских авторов, например, Ральфа Уолдо Эмерсона (Эмерсон, 1986), возвышенное являло собой экстаз освобождения, при котором автор «не будет противиться... неземным токам, даст им войти в него и жить в нем;.. он — пленник жизни Вселенной» (с. 262).

Быть может, эти высказывания обозначают возможность существования мерцающего ощущения чего-то за пределами наших слов, дающего им власть, чего-то за пределами разума, заставляющего его осознать свою узость. И если существует сила, дающая форму нашим словам и всему, что имеет смысл, то эта сила превосходит «все известное». То, что мы считаем существующим, конструируется в языке, который открывает способность отделять то от этого, меня от вас, верх от низа. Утверждение, что «... существует», имеет место в лингвистическом пространстве. Но если все, что мы полагаем существующим, нельзя вывести из независимого от языка мира, то как мы должны понимать формы, которые принимает наше понимание? Мы сталкиваемся с чем-то безымянным, с «силой», «энергией», «неизбежностью», неподвластными артикуляции. Мы сталкиваемся с возвышенным.

Но несмотря на то, что область возвышенного нельзя выразить в языке, мы все же способны оценить ее. Как звуки и линии превращаются в то, что мы называем языком? Как язык обретает смысл? Ответы на эти вопросы требуют обращения к исходным процессам отношения — пульсирующей координации движений и звуков, — которые постепенно трансформируют аморфное в осмысленное. Но что придает языку смысл вне отношений? Если мы восхищены силой определенного письменного фрагмента, то причина здесь не в предполагаемом «внутреннем величии души» (по

Лонгину), а в процессе отношения, который позволяет данному фрагменту захватить нас. Поэтому истоки «благоговения», «вдохновения» или «ужаса» следует искать не в природе (как поступает Уордсворт) или человеку (как поступает Эмерсон), а в непостижимых процессах отношения, которые делают возможным рождение смысла. Способность наделять слова жизнью и тем самым преобразовывать культуру лучше выводить не из внутренних источников, а из отношений, которые служат началом любой артикуляции, в то же время оставаясь недоступными ей. Иными словами, мы открываем возможность нового порядка возвышенного, приспособленного к техномиру постмодерна, — *относительного возвышенного*.

Способно ли сознание относительного возвышенного существовать вне мира букв? Я думаю, да. Доказательством тому служат многочисленные культурные артефакты. В качестве примера можно привести переход в сфере популярной культуры от преобладающего фокуса на отдельных индивидах (героях, героинях, злодеях) к взаимозависимости и сложным областям отношений. В первом случае это ведет к появлению «приятельских фильмов» («Буч Кессиди и Санденс Кид», «Меняясь местами», «Тельма и Луиза», «Короли мамбо», «Белые не могут прыгать»), повествующих о взаимозависимости двух людей, одного или противоположного пола. Во втором случае границы относительности раздвигаются несчетным количеством телевизионных картин семей («Уолтоны», «Простаки из Беверли-Хилз», «Билл Косби», «Симпсоны», «Замужем за детьми»), а также зарождающимся жанром кино- и телеисторий о расширенных группах («Зачарованный апрель», «Летний дом», «Городские пижоны», «Аплодисменты», «Хилл Стрит Блюз») и целых сообществах («Делай правильные вещи», «Остров Гиллигана», «Лодка любви», «В сторону севера»). Можно было бы описать множество подобных одновременных движений в медиа, которые свидетельствуют, что общество становится все более чувствительным к процессу отношений. Исследователи женских журналов также отмечают (Prusank, Duran, & DeLillo, 1993), что в 1950-х и 1960-х гг. статьи в них ориентировались на интерес к партнерам по отношениям или к себе. В 1970-х и 1980-х гг. рождается новый подход; теперь вниманию читателей представляются собственно «отношения».

Я думаю, что ощущение относительного возвышенного все больше проникает в наш повседневный опыт. Когда пришедшие на концерт люди переживают прилив энергии и радость от совместного погружения в музыку; когда огромные толпы горожан собираются, чтобы поприветствовать свою команду-чемпиона; когда геи устраивают ежегодный парад в Сан-Франциско, — все они знают, что участвуют в событии, которое важнее любого из его участников. Я думаю, что мы приближаемся к переживанию относительного возвышенного, когда щелкаем по кнопке на компьютерной доске объявлений и добавляем свою реплику в бесконечный разговор. Оно проявляет себя в совместной деятельности на занятиях, в кооперативных научных проектах и общественных дежурствах. Мы также сталкиваемся с возможностью относительного возвышенного по мере роста числа и размеров мультинациональных организаций, расширения торгового сотрудничества между регионами Европы и Северной Америки и усиления зависимости национальных правительств от международного мнения. Чем раньше мы утратим идентичность, тем скорее будем готовы вступить в реальность, обладающую гораздо более богатым потенциалом.

## Примечания

[1] Для более полного анализа процесса ментальной реификации см. мою книгу «Реальности и отношения» (Gergen, 1994).

[2] Для дальнейшего рассмотрения истории эмоционального дискурса см. мою работу «Метафора и монофония в истории эмоционального дискурса» (Gergen, 1996).

[3] Для более детального описания субкультурного присвоения символов см. работу Фиске «Понимание популярной культуры» (Fiske, 1989).

[4] Для иллюстрации этого критического обсуждения см. Sampson (1977), Bellah, Mansen, Sullivan, Swidler, and Tipton (1985) и Lasch (1979).

## Литература

- Берк Э. Философское исследование о происхождении наших идей возвышенного и прекрасного / Пер. с англ. Е. С. Лагутина. — М.: Искусство, 1979.
- Кант И. Критика способности суждения / Пер. с нем. М. Левиной. — М.: Искусство, 1994.
- О возвышенном / Пер. с греч. Н. А. Чистяковой. — М.: Ладомир, Наука, 1994.
- Эмерсон Р. У. Поэт / Пер. с англ. А. Зверева // Эмерсон Р. Эссе. Торо Г. Уолден, или Жизнь в лесу. — М.: Художественная литература, 1986. — С. 247—271.
- Bellah, R. N., Mansen, R., Sullivan, W. M., Swidler, A., & Tipton, S. (1985). *Habits of the heart*. Berkeley: University of California Press.
- Billig, M. (1987). *Arguing and thinking*. London: Cambridge University Press.
- Bruner, J. (1990). *Acts of meaning*. Cambridge: Harvard University Press.
- Fiske, J. (1989). *Understanding popular culture*. London: Unwin Hyman.
- Gergen, K. J. (1991). *The saturated self: Dilemmas of identity in contemporary life*. New York: Basic Books.
- Gergen, K. J. (1994). *Realities and relationships: Soundings in social construction*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Gergen, K. J. (1996). Metaphor and monophony in the history of emotional discourse. In C. F. Graumann & K. J. Gergen (Eds.), *Historical dimensions of psychological discourse* (pp. 60-82). New York: Cambridge University Press.
- Gergen, K. J., & Gergen, M. M. (1988). Narrative and the self as relationship. In L. Berkowitz (Ed.), *Advances in experimental social psychology* (Vol. 21, pp. 17-56). New York: Academic Press.
- Lasch, C. (1979). *The culture of narcissism*. New York: Norton.
- Middleton, D., & Edwards, D. (1990). Conversational remembering: A social psychological approach. In D. Middleton & D. Edwards (Eds.), *Collective remembering* (pp. 23-45). London: Sage.
- Potter, J., & Wetherell, M. (1987). *Discourse and social psychology: Beyond attitudes and behavior*. London: Sage.
- Prusank, D. T., Duran, R. L., & DeLillo, D. A. (1993). Interpersonal relationships in women's magazines: Dating and relating in the 1970s and the 1980s. *Journal of Social and Personal Relationships*, 10, 307-320.
- Sampson, E. E. (1977). Psychology and the American ideal. *Journal of Personality and Social Psychology*, 35, 767-782.
- Wertsch, J. V. (1985). *Vygotsky and the social formation of mind*. Cambridge, MA: Harvard University Press.