

# Социальная теория в контексте: относительный гуманизм

*Кеннет Дж. Джерджен*

Gergen, K. J. (1997). Social theory in context: Relational humanism. In J. D. Greenwood (Ed.), *The mark of the social: Discovery or invention?* (pp. 213-230). Lanham, MD: Rowman & Littlefield.

Перевод Андрея Корбута

Каков «признак социального» в современной теории? Вообще, как нам следует относиться к демаркации феномена или области научного исследования? Если мы остаемся в границах с давних пор почитаемых и привычных дискурсов Просвещения и «научного мировоззрения», ответ приходит на ум немедленно. Постигая мир, в котором мы живем, подвергая его рациональному анализу и эмпирическому изучению, необходимо стремиться к онтологической ясности. Мы должны четко разделять предметы, иначе мышление станет туманным, а исследование может оказаться беспочвенным. Ясность в этих вопросах нужна также для профессиональной эффективности. Когда области исследования строго разделены и цели различных профессий легитимированы, мы избавляемся от лишних усилий и позволяем науке двигаться вперед. В этом контексте различение социального и психологического, межличностного и социетального, относительного и автономного создает условия для сосуществования продуктивных и дополняющих друг друга дисциплин исследования.

Однако с экспоненциальным ростом научного знания в XX в. мы быстро осознали ограниченность подобной «страсти к порядку». Различные анклавности значений, заявляя свои права на территории реального, изолируются от соседних (как правило, «менее весомых») областей. Когда же эксперты из враждующих лагерей пытаются сотрудничать, их модели часто оказываются несовместимыми: проверка гипотез в одной области противоречит мультивариативному моделированию в другой; организмические метафоры, предпочитаемые одними, сталкиваются с механистическими метафорами других; нативистские объяснения конфликтуют с энвайронменталистскими. Кроме того, любая ограниченная объяснительная база оказывается способной к бесконечной экспансии, стремясь в конечном счете включить в свой пропозиционный корпус всю человеческую деятельность (например, сведя любое действие к когнитивной схеме, биогенетике, микросоциальному процессу и т. п.). Все соперничающие формы объяснения приводятся в единую структуру, а чуждые аргументы отвергаются как нерелевантные или непонятные. Наконец, в последнее десятилетие мы стали свидетелями стремительного увеличения числа междисциплинарных областей знания (черные исследования, женские исследования, исследования сред, исследования культуры, гомосексуальные исследования и др.). Всюду мы видим всеобщее недовольство традиционными дисциплинарными границами. Урбанистическая социология начинает сближаться с антропологией, социальная психология — с социальной лингвистикой, психология — с эволюционной биологией, культурная антропология — с литературным анализом, и т. д. Демаркация на основе феноменальных либо объяснительных критериев лишь препятствует такому взаимодействию. Гораздо выгоднее было бы, считают многие, «дать волю языку».

Но что еще важнее, различные интеллектуальные течения последних тридцати лет всерьез поставили под вопрос любые попытки разделения областей исследования. В своей книге «Слово и объект» Куайн (Куайн, 2000) одним из первых выразил сомнение в возможности однозначной привязки дескриптивного языка к порядку

наблюдаемых явлений, а сосюрговская семиотика продемонстрировала фундаментальную произвольность отношений между языком и референтом. Разработки в области истории науки и социологии знания поставили под угрозу любые демаркации, основанные на свойствах «самих феноменов». Как было показано, онтологические предпочтения и способы их реализации являются продуктами коммунального обмена; мир как он есть не предъявляет никаких явных требований к нашим формам теоретизирования. Когда референциально базирующее значение заменяется коммунальным (культурным, историческим) описанием, тогда в фокус внимания попадают политические и идеологические компоненты демаркации. Требование определенным образом упорядочить дискурс и связанное с ним пространство практик может быть рассмотрено как авторитарное, корыстное и репрессивное в отношении тех, кто отказывается соглашаться с этим порядком (что подтверждают находки в области литературной теории деконструкции). Деррида (Деррида, 2000) и другие анализируют значение любого высказывания не как нечто самостоятельное, а как зависящее от длительной истории употребления языка, в который оно включено. Рассматривать значение слова как прозрачное и трансконтекстуальное — значит отрицать его историю, вытеснять всю его обширную сеть взаимозависимостей и препятствовать возможности его творческого и разностороннего применения.

На этом фоне мне хочется двигаться дальше более диалогично. Я не выступаю против различий вообще, скорее, против различий, оторванных от исторического и культурного контекста. Из представленного выше анализа ясно, что устранение различий угрожает деструкцией сообщества, поэтому задача состоит в том, чтобы поместить их в контекст текущего обмена. Вместо того чтобы заранее абстрактно определять, что составляет «признак социального», я попытаюсь включиться в важный и давно ведущийся диалог, представив определенную концепцию социального, которая может направить обсуждение по интересному и потенциально значимому пути. При этом моя цель — не аполлоническая чистота, не удовлетворительная временная передышка, а дионисический беспорядок, при котором каталитическое столкновение дискурсов может вызвать неожиданное смещение смысла. Эксперимент будет заключаться в том, что я присоединюсь к давнему диалогу, введу первичную и неизбежно непроясненную концепцию социального и, в целях дальнейшего развития диалога, разверну обсуждение в сторону более многогранной и прагматически ориентированной концепции. Такой более сложный взгляд получит значение в рамках и по причине своего местоположения в этом специфическом контексте.

## **Социальное конструирование в гуманистической традиции**

Появление экзистенциалистской мысли во Франции вызвало в среде французских гуманистов заметное беспокойство. Экзистенциалистская теория, на первый взгляд, воплощала многое из того, что было существенным для гуманизма. Главной ценностью, провозглашаемой ею, была индивидуальная произвольность; кроме того, эта теория ставила превыше всего человеческую субъективность и свободу. В то же время экзистенциалистской мысли не хватало одного очень специфического элемента: нравственной или этической направленности. Слишком часто экзистенциалисты, казалось, жертвовали этической чувствительностью ради «беспричинных поступков» — спонтанных вспышек нестесненной активности. При этом экзистенциальный герой отрицал значимость истории, культуры и сообщества, т. е. какой бы то ни было заботы о благе других. Небольшая книга Сартра «Экзистенциализм — это гуманизм» (Сартр, 1990) стала его ответом критикам; в ней он попытался показать, что в действительности экзистенциалистской теории моральная забота не чужда.

Аргументы Сартра оказались мало убедительными. Он полагал, что мы, в сущности, ответственны за свои действия. Но, выбирая себя, мы «выбираем всех

людей [*sic*]» (с. 324). Мы поступаем так, потому что всегда считаем, что то, что мы чувствуем, ценно, достойно или хорошо, а «ничто не может быть благом для нас, не являясь благом для всех» (с. 324). Почему то, что является благом для одного человека, должно быть таковым для всех; как мы должны поступить с конкурирующими представлениями о благе; что, исходя из такой позиции, можно сказать об извечных бедах общества — эти вопросы остались без ответа.

Невзирая на нерешенность указанных проблем, настоящий текст, как и текст Сартра, строится в логике примирения тезиса, бросающего вызов гуманистическим ценностям, с определенными целями гуманистической традиции. В частности, я покажу, что если мы приходим к такому теоретическому образу, в котором социальное предшествует личному, то это подрывает базовые догматы гуманистического подхода. Но в силу того, что многие гуманистические идеалы тесно сплетены с западной традицией и их разрушение было бы величайшей потерей, о «переходе к социальному» следует размышлять с большой осторожностью.

Я буду осуществлять свой анализ с точки зрения того, что можно было бы назвать радикальным социальным конструкционизмом. К конструкционистским текстам я причисляю все современные источники, в которых исследуется способы использования людьми языка с целью достижения понятности, а также влияние этих способов на человеческое существование, т. е. множество работ по социологии знания, истории науки, дискурсивному анализу, критической теории, феминистской теории, семиотике, литературной теории, риторическому анализу, теории коммуникации, герменевтической теории и постмодернистской политической теории и философии [1].

Из этих подходов вряд ли можно вывести однозначное описание социального конструирования; между их базовыми допущениями есть множество нестыковок. Некоторые исследователи продолжают изучать разные формы психологического функционирования (например, намерения, мышление, переживания), другие отстаивают материалистическую метафизику, третьи же убеждены в существовании макросоциальных институтов. Радикальный социальный конструкционизм помещает все эти допущения в скобки. Если не обращать внимание на объективацию, лежащую в основе этих описаний, то психологические, материалистические и макросоциологические понятия (среди прочих) предстают единицами дискурсивных практик. Они обязаны своей понятностью относительным процессам, т. е. формам координации между двумя или более людьми. Лингвистическое значение рождается не в сознании отдельного индивида, а в скоординированной деятельности или «совместном действии», как говорит Шоттер (Shotter, 1993). Что бы не было произнесено, высказывание остается лишенным значения, пока не будет надлено им (на время) модальностью отношения другого человека к нему, значение которого в свою очередь открыто для дальнейшего дополнения первым говорящим, и т. д. [2]. Фактически в процессе координации действий производится весь ряд осмысленных высказываний, включая конструкционистские описания. Поэтому точное значение отношений остается недетерминированным и зависит от дальнейших социальных координаций. Мы не можем локализовать отношения в языке, но можем сделать их ощутимыми в продолжающемся диалоге.

После того как конструкционистские идеи зазвучали, окрепли и оформились в единое поле внутри гуманитарных и социальных наук, некоторое время считалось, что им близки гуманистические ценности. Благодаря своей критике бихевиоральной науки, желающей свести человеческую деятельность к шкальным оценкам, биологическим побуждениям, потенциалам реагирования, психическим механизмам и множеству других безжизненных метафор, с помощью которых психология попыталась покорить человечество, конструкционистские тексты оказались новым мощным орудием борьбы. В этом смысле конструкционистская мысль сыграла роль, подобную роли экзистенциализма в первые десятилетия своего существования, значительно усилив гуманистический голос в социальных науках. Но по мере

обсуждения гуманистические мыслители стали находить все больше негативного в экспансии конструкционизма. При ближайшем рассмотрении обнаружилось, что многие центральные для гуманистической традиции концепции и ценности отвергаются или разрушаются конструкционистским мышлением. Стали говорить, что конструкционистская теория, проповедуя безграничный релятивизм, не берет на себя никаких моральных или этических обязательств, что она не дает оснований для отказа от самых низких и бесчеловечных действий. Ее ментальность, базирующаяся на принципе «все сойдет», свидетельствует о чудовищном моральном банкротстве.

Ниже я попытаюсь, во-первых, исследовать ключевые эффекты влияния полностью реализованного конструкционизма на гуманистическую традицию и, во-вторых, изучить, как данный способ мышления может порождать гуманные формы культурной жизни. Решение обеих этих задач должно расширить значение и следствия специфического способа описания и объяснения социального. Относительно первого случая я покажу, что гуманисты в общем *недооценили* глубину критического воздействия конструкционизма на свой проект. «Безграничный релятивизм» — это лишь первый симптом массовой утраты веры в гуманизм. Затем я постараюсь показать, что в лоне конструкционистского письма можно локализовать альтернативный горизонт понимания, и если мы выявим потенциал этой концепции социального, перед нами откроется возможность построения гуманизма с новым лицом. Мы обнаруживаем в специфически *относительном* гуманизме новые значимые средства реализации традиционных представлений о человеческом существовании. Кроме того, в рамках этого подхода мы получаем более сложную разработку собственно социального взгляда на человеческую деятельность.

### **Социальный конструкционизм: доклад об угрозе гуманизму**

Я предполагаю, что те формы аргументации, которые следуют из доведенных до конца конструкционистских постановок, могут быть абсолютно убийственными. Они способны подрывать, уничтожать, делать подозрительной — даже бессмысленной — любую форму пропаганды, декларации, авторитета или протеста, включая свою собственную. Формы аргументации, разработанные в конструкционистских кругах, недалеко от того, чтобы стать «оружием конца» в эволюционирующем производстве человеческого смысла. После полного их выражения говорить, или делать, больше станет нечего. Здесь я хотел бы обозначить лишь отдельные перспективы этих постановок, в данном случае связанные с ключевыми допущениями гуманистической традиции. Я не буду приписывать ответственность за критику кому-либо конкретно (что само по себе было бы проблематичным в свете конструкционистских аргументов), а просто представлю ее в естественном виде, соответствующем некоторым ключевым предположениям гуманистической традиции.

#### *Субъективный опыт*

В гуманистическом взгляде на человека субъективный опыт наделяется наивысшей ценностью. Сознательный опыт считается неотделимым от человеческой идентичности. (Жертва несчастного случая, которая никогда не придет в сознание, но чью жизнь могут поддерживать машины, сразу оказывается маргинальной.) Ставить превыше всего субъективность отдельного индивида — значит обеспечивать будущее проекту человечества. Но, спрашивает конструкционистский критик, на каком основании мы отдаем предпочтение *внутреннему* личному опыту, а не внешней реальности; психологической, а не материальной действительности? Оппозицию субъекта—объекта нельзя обосновать чем-либо «существующим»; для подобного разделения нет никаких приемлемых философских оправданий. Не является ли в таком случае это предпочтение продуктом уникальной ситуации культурной истории? Нет ли множества иных способов концептуализации человеческого сознания? Не

известны ли нам различные описания человеческой деятельности в мире, которые обходятся без упоминания человеческого сознания? И если понятие человеческой субъективности является необязательным, т. е. представляет собой нашу собственную культурную конструкцию, то что можно сказать в пользу ее коллективной объективации? Не является ли это понятие средством оправдания традиции самодостаточного индивидуализма, в которой наибольшим значением наделяется мое субъективное состояние, а нарциссизм становится культурным хобби [3]?

### *Человеческая произвольность*

Понятие человеческой произвольности тесно связано с понятием индивидуальной субъективности. Ответственное рассуждение и выбор совершаются именно в области индивидуального сознания. Выбор, основанный на рассуждении, представляет собой отличительный признак сознания. Однако презумпция человеческой произвольности демонстрирует еще одно важное измерение традиционного гуманистического проекта, поскольку помещает истоки деятельности и справедливого общества в индивида. Так как наши поступки произвольны, мы можем выбирать то, что будет лучше для других, и отказываться от моделей поведения, наносящих им вред. Но здесь на сцене снова возникает отверженная конструкционистская критика. В отношении данного случая большая часть работы была проведена раньше в других интеллектуальных кругах. Презумпцию произвольности в значительной мере поколебала в XX в. наука, показавшая, что индивидуальную деятельность лучше всего анализировать с опорой на предшествующие ей условия и что понятие произвольности — неудачный и мистифицирующий пережиток туманной средневековой метафизики.

К этому конструкционизм добавляет ряд других аргументов. Понятие произвольности потеряло часть своей силы в результате нашей предшествующей деконструкции сознания. Понятия сознания и произвольности переплетены настолько тесно, что отказ от одного фактически означает отказ от другого. (Утверждение о том, например, что я не способен сознательно распоряжаться личной произвольностью, едва ли может быть признано осмысленным.) Кроме того, спрашивается, почему мы должны предполагать существование некоего изначального источника (чревоушителя или двойника), находящегося где-то внутри нас и дергающего за нити публичных действий? Мало того что не существует никаких убедительных доказательств такого предположения, выдвижение подобных аргументов проблематично как в отношении объяснения публичных действий, так и в отношении того, что может вероятнее всего стоять за ними. Эта ситуация сходна с допущением о существовании Бога, который управляет движением облаков или извержениями вулканов. Такое допущение требует внимания к двум вещам: естественным погодным условиям и настроениям сверхъестественного существа. Чтобы предсказывать погоду, нам надо угадывать эти экзотические настроения.

В каком смысле, сомневается дальше критик, вообще возможно свободное и беспрепятственное рассуждение? Способен ли я принять нравственное решение действительно самостоятельно, без влияния других? Если я целиком отбрасываю культурный язык — язык справедливости, моральной ценности, равенства и т. п., — то на каких основаниях я способен выносить суждение? Освободив индивида от культуры и оставив за ним право абсолютно свободного выбора, не обнаружим ли мы себя с пустым сосудом, лишенными возможности концептуализировать даже то, что значит иметь выбор?

### *Индивидуальная свобода*

Многие гуманисты считают понятие свободы ключевым компонентом своей традиции. Мы должны, говорят они, ценить свободу каждого человека, наделенного, подобно нам, неповторимой субъективностью и способностью к добровольному и

ответственному действию. Угнетение в любой форме означает отрицание индивидуального способа выражения данным человеком его фундаментальной человеческой сути. Именно эта мысль лежит в основе представления о неотчуждаемых правах человека, универсальных правах свободного индивидуального действия без вмешательства или контроля со стороны других. Но когда сегодня субъективный опыт, а также связанное с ним понятие индивидуальной произвольности оспариваются в конструкционистском подходе, как мы должны рационализировать понятие свободы? Если сознательное рассуждение оказывается культурной конструкцией, как и презумпция человеческой произвольности, не подрывает ли это понятие свободы и вытекающую из него веру в фундаментальные права человека? При этом, добавляют многие феминистские исследователи, нужно внимательно присмотреться к самой привычной фразе «права человека». Не имеет ли ценность свободы андроцентрического происхождения? Не оправдывает ли она мужскую свободу, в частности, свободу от обязательств, семьи, сообщества, т. е. всех форм взаимозависимости?

Конечно же, можно возразить, что вовсе не обязательно рассматривать понятие свободы в качестве основополагающего; мы можем избрать более инструментальный подход, в рамках которого этот термин и родственные ему понятия («права», «самобытность», «справедливость») используются для осуждения репрессивных условий в обществе. Свобода в этом случае служит как категорией моральной оценки, так и лозунгом эмансипации. Это действительно резонное возражение, в подтверждение которого можно привести достижения различных активистских групп (например, женщин, черных, геев). Однако такой взгляд вряд ли можно считать удовлетворительным, потому что в мире плюралистической морали об угнетении можно заявлять с разных позиций, так что эмансипация для одной группы означает порабощение для другой. Не случайно в последние десятилетия наблюдается рост «требований прав». Этот жанр столь популярен и назойлив, что опытные и скептические обозреватели прозвали его «правотрепом». Так что свободы как формы риторики недостаточно [5].

### *Моральная ответственность*

Как было упомянуто выше, понятия субъективности и произвольности тесно связаны с презумпцией моральной ответственности. Если индивид всецело свободен в своем выборе, то этот выбор сопровождается ответственностью за поступок, который не нанесет вреда другим и неоправданно их не стеснит. Каждый несет ответственность за свои действия, а значит, может быть наказан или вознагражден за свое поведение в отношении других. Поэтому в основе нравственного или гуманного общества лежит моральная ответственность составляющих его индивидов. Но точно так же, как была обнаружена проблематичность сознания, индивидуальной произвольности и свободы, мы находим, что моральная ответственность не имеет никаких оправданий. Действительно, как человек может отвечать за себя, если не существует частного, внекультурного Я, руководящего всем? Откуда может морально продвинутый индивид взять набор личных нравственных принципов, как не из хранилища культурных смыслов, находящегося в его распоряжении? И если при моральном рассуждении человек прислушивается к культурной машине внутри себя, то какой голос следует ему предпочесть? Не напоминаем ли мы полифонические романы, в бахтинском смысле, говорящие различными голосами и отражающие различные традиции? Если мы наследуем плюрализм моральных способов понимания, то на каких основаниях можно совершать между ними выбор, как не с позиции еще одного унаследованного способа понимания? Наконец, если моральное рассуждение по сути своей культурно обусловлено, то в каком смысле мы оправданно считаем индивидов ответственными за гуманное общество? Разве индивидуальная вина не является мистификацией нашей взаимозависимости? Я вскоре вернусь к этому вопросу.

## От индивидуального гуманизма к относительному

Перечисленные выше аргументы — разделяемые всеми участниками конструкционистских дискуссий, если брать в целом — подрывают самые основы традиционного гуманизма, базовые допущения, с которыми были связаны надежды на более нравственное, гуманное и солидарное общество. Этим аргументам сложно что-либо противопоставить — кроме самоуспокоительной антипатии, — поскольку любые возражения опровергаются указанием на их идеологический, риторический и конструктивный характер. Если же мы не устоим перед силой деконструктивных аргументов и обернем их рефлексивно на самих себя — по сути, деконструировав деконструкцию, — нам больше нечего будет обсуждать. Любой диалог прекратится. Но не стоит делать столь прискорбный вывод из настоящей дискуссии. В действительности видеть тут нигилизм можно только изнутри гуманистической традиции. Если мы временно возьмем гуманистическую перспективу в скобки, т. е. рассмотрим ее как одно из многих описаний, то раскроем 1) возможный вклад гуманистической мысли в построение гуманного и солидарного общества и 2) позитивный потенциал радикального конструкционизма.

Что касается первого пункта, то весьма проблематично, что на наследие гуманизма вообще можно возлагать надежды. Существует очень мало свидетельств того, что вера в индивидуальную произвольность, свободу и моральное рассуждение — играющая ключевую роль в западной традиции, начиная, по крайней мере, с Просвещения и вплоть до нашего времени, — способствовала гуманному обращению с человеческими существами. Массовые уничтожения людей в западных обществах не прекратились после XVII в. — эпохи, которой часто приписывается роль истока гуманистической мысли [6]. Кроме того, сегодня, когда мы быстро идем к состоянию глобальной деревни, непонятно, как гуманистические допущения могут помочь нам при столкновении с чужим — с другими людьми, чьи ценности и верования непохожи на наши. Гуманизм не только игнорирует противостоящие ему метафизики (например, материализм, конструкционизм), но и придерживается концепции индивида как, в сущности, изолированного в собственном субъективном опыте и принимающего решения в идеальном пространстве, свободном от навязчивого влияния общественного мнения. Лучшее, на что можно надеяться в такой перспективе, — то, что будущая ситуация в мире позволит мирно сосуществовать, независимо друг от друга, любым индивидам и любым культурным анклавам, самостоятельно определившим свой путь. Но условия в мире больше не позволяют нам жить в подобной независимости; сегодня мы осознаем, что все находимся на корабле, готовом в любой момент пойти ко дну. В таких обстоятельствах ставить во главу всего индивида — значит разжигать всепоглощающую вражду между людьми, стремящимися спасти лишь собственную шкуру.

В этом месте я хочу повернуть дискуссию в более позитивном направлении. Вместо того чтобы рушить и кромсать, рассмотрим еще раз конструкционистские аргументы и, в частности, имплицативную сеть присущих им допущений в целях выявления более обещающего потенциала. Есть ли в них что-нибудь, что может способствовать построению гуманного общества? Конечно, в конструкционистской аргументации много линий, значительно различающихся своим содержанием. Но есть одна область дискурса, которая, на мой взгляд, таит в себе обещание гуманных отношений во все более тесном мире. Рассмотрим подробно сеть взаимодополняющих аргументов, касающихся языка. Конструкционистские мыслители в целом отказываются от представления о том, что наш язык описания мира (или себя) функционирует наподобие зеркала или карты или что он имеет прозрачную и обязательную связь с порядком существующих вовне экзистентов. Напротив, конструкционисты в большинстве своем придерживаются некоторой разновидности витгенштейновского или базирующегося на употреблении (неопрагматического)

подхода к языку, в котором основной акцент делается на понимании значения как вытекающего из употребления языка. Слова получают значение благодаря попыткам членов разных сообществ согласовать свои действия, поэтому значение языка вырастает из текущих отношений между людьми. Индивидуальное сознание перестает быть источником смысла и заменяется отношениями. То есть, если идти дальше, отношения определяют нашу способность означать (мыслить, быть понятными, в принципе считать себя индивидуальными агентами). Отношения предшествуют индивидуальному существованию, а не наоборот [7].

Если мы соглашаемся с первичной ролью отношений в достижении осмысленности, то появляется основание для пересмотра базовых допущений гуманистической традиции. Мы можем, в частности, переопределить семейство гуманистических понятий в категориях человеческих отношений, понять их как укорененные в отношениях. Чтобы реконцептуализировать эти понятия в терминах относительной онтологии, рассмотрим их место в человеческом существовании.

### *Опыт как основывающийся на отношениях*

Выше мы проблематизировали оппозицию субъекта—объекта, стоящую за понятием личного или субъективного опыта. Выясним теперь, как преодолеть эту оппозицию и реконцептуализировать опыт в категориях отношений. Опыт можно рассматривать не как внутреннее зеркало внешней реальности, а как форму относительной деятельности. В этом случае он — не специфическая форма действия, отличная по типу от других, а деятельность, обозначаемая в терминах отношений, т. е. связывающая то, что в западной культуре принято считать индивидуальным существом, с другими «объектами» конвенциональной онтологии. Отсюда следует, что «иметь опыт» — значит вступать в отношение или общность, *бытие с*. Такого рода реконцептуализация во многом опирается на феноменологическую традицию, идущую от Гуссерля и Мерло-Понти. Однако в отличие от феноменологии единство субъекта и объекта не признается здесь фундаментальным. Наоборот, сама идея опыта как относительной деятельности есть конструкция, вытекающая в данном случае из конкретной диалогической традиции.

В то же время мы должны значительно расширить эту концепцию. В частности, надо определить зависимость протекающего «опыта» от более широкого порядка отношений, в которые он включен. Деятельность переживания обретает свой смысл в процессах отношений. С этой точки зрения переживание счастья или печали отражает погруженность в специфическую культурную традицию. Предпосылкой моего ощущения реальности в каждую секунду является моя история в культуре; по сути, переживание «счастья» возможно только благодаря наличию в культуре определенного порядка согласованных практик. (Например, мы соглашаемся с тем, что счастье существует, в рамках определенных отношений, выступающих условиями его ощущения.) Таким образом, феноменальное единство опыта (которое мы обычно обозначаем как «восприятие» или «переживание мира») представляет собой надстройку над отношениями. Иначе говоря, «сознательный опыт» — это отношения, говорящие через нас. Отношения создают предструктуру для непосредственного погружения в поток жизни.

Придавая «субъективному опыту» форму относительного процесса, мы не обязаны больше рассматривать свои субъективности как изолированные, отрезанные или отчужденные от других, непостижимые для них. Наоборот, каждый ощущает себя конституированным другими и конституирующим их. В некотором смысле *мы являемся друг другом*, наш сознательный опыт порождается друг другом. Для меня иметь смысл здесь и сейчас — это, по существу, удваивать вас, действовать в качестве частичной реплики на вас. Если это удвоение мне не удастся, я не могу выстраивать осмысленные действия. В широком смысле я обязан всем, что ценю, отношениям, и все, что мне кажется недопустимым, я могу изменить через отношения.

Индивидуальная субъективность есть признак не дифференцированности, а относительности. Поиск лучшего жизненного устройства является не нарциссическим, а коммунальным делом.

### *Произвольность как вовлеченность в отношения*

Вместо того чтобы рассматривать индивидов в качестве изначальных источников собственных действий (такое допущение делает индивида подобным Богу), давайте вообще откажемся от оппозиции волюнтаризма—детерминизма. Альтернатива между этими символическими языками мнима, мы не должны ни избрать один из них, ни отстаивать один ценой другого. Лучше рассмотрим индивидуальные действия как всегда уже включенные в паттерны отношений. Мы получаем внутренний импульс (обозначаемый как мотив, сознание ценности или желание) в силу того, что опутаны определенными отношениями. Например, почему мы боремся за высокую самооценку, если не из-за того, что живем в западной культуре в определенный момент ее истории? У нас есть цель или жизненный курс не потому, что мы имеем внутренние мотивы, потребности либо биологическую предрасположенность, а благодаря формам отношений, частью которых мы являемся. Поэтому произвольность можно с большей пользой концептуализировать как форму относительной вовлеченности. («Желать» — значит желать вместе, «выбирать» — значит отражать состояние своей погруженности в отношения.)

Если мы пересматриваем импульс к действию как продукт относительной вовлеченности, то можно также по-другому представить институты вины и ответственности. Считая отдельных индивидов ответственными за свои действия, мы символически занимаем позицию Бога, т. е. высшего судьи добра и зла, и в своей богоподобной форме успешно отказываемся от участия в культуре, принимая себя за всевидящее око, стоящее выше забот смертных. Напротив, если мы рассматриваем действие как результат отношений, наша чувствительность устремляется в горизонтальном направлении, способствуя осознанию *относительной ответственности*, исходя из которой мы подходим к отвратительным и жестоким поступкам с позиции любопытства к контексту. То есть мы расширяем сеть участия, рассматривая, как отношения (личные, опосредованные или со средой), в которые был вовлечен оступившийся индивид, привели к такому исходу. Поскольку мы расширяем относительный контекст, включая в него множество других людей, то следует также рассмотреть еще и их отношения и реакции на изучаемые действия. Если наш интерес достаточно велик, в конце концов может наступить момент, когда мы осознаем собственную причастность к данному поступку. Иными словами, вина и ответственность распределены в сообществе и, безусловно, в культуре. Это значит, что все мы имеем равный шанс присоединиться к построению более обещающего будущего. (К примеру, мы могли бы задуматься о своем участии в решении проблем наркомании, изнасилований, убийств и безработицы [8].)

### *Свобода как полифоническое выражение*

С традиционной гуманистической точки зрения свобода является условием беспрепятственной реализации индивидуальности, выражением чистой и ничем не отягощенной произвольности. Индивид способен *совершать выбор* без оглядки на культуру и даже с некоторым подозрением к ней. Когда ситуация видится им как репрессивная, она дистанцируется от Я, а вина за нее обычно приписывается другим. Если брак, дружба, сообщество или политические условия становятся раздражающе требовательными, то мы, исходя из гуманистического дискурса, должны «сбросить оковы», избавиться от социальных ограничений и вернуться к состоянию чистой свободы или независимости. Как показали Беллах и его коллеги (Bellah, Mansen, Sullivan, Swidler, & Tipton, 1985), подобный стиль мышления часто ведет к распаду

семей и уклонению от социального и политического участия. «Если отношения не приносят мне пользы, если они препятствуют моему развитию, то я выбираю свободу».

В противоположность этому относительный подход утверждает, что мы не можем избежать требований отношений и достичь состояния чистой произвольности. Мы не свободны от отношений. Даже ощущение себя как неповторимой индивидуальности и переживания удовольствия и страдания рождаются в повседневном взаимодействии, поэтому мотив стремления к свободе тоже зависит от истории отношений. Осознание этого факта способствует, во-первых, ослаблению тенденции к обвинению других или обстоятельств и, во-вторых, усилению интереса к тому, с какой стороны мы причастны к обстоятельствам, считающимся репрессивными. Кроме того, наше внимание направляется на более широкие паттерны отношений, которые определяют форму или поддерживают существование настоящего (например, экономических отношений, отношений «человек—машина»). Наконец, надо начинать обсуждение альтернативных форм отношений, в которые должны вступать люди, чтобы обрести «свободу». Состояние свободной и автономной деятельности — никак не связанной с окружающим социальным миром и поддерживающейся лишь за счет остатков прошлых отношений — в конечном итоге ведет к утрате способности полноценно участвовать в разворачивающейся вокруг культурной жизни. Мы переходим не от давящего груза вовлеченности к свободе, а от одного порядка относительных требований к другому.

### *Нравственность как непрерывный разговор*

Выше я высказал сомнение по поводу того, что несколько веков приверженности идее моральных принципов действительно принесли пользу человеческому существованию. Хотя в этом вопросе сложно дать окончательный ответ, мы могли бы очень грубо представить моральное рассуждение как имеющее большее влияние на человечество, чем сила оружия. Использование морального дискурса при решении сложных проблем конфликтов и страданий является в этом смысле позитивным шагом в культурной эволюции. Но при этом моральные принципы также часто служат оправданием самых жестоких поступков — начиная с крестовых походов и Великой инквизиции и заканчивая убийствами врачей противниками аборт. По мере того как мы приходим к такому миру, в котором каждый день сталкиваемся с субкультурами или цивилизациями, чьи моральные принципы отличаются от наших, апелляция к универсальной морали утрачивает свою эффективность. При встрече несоизмеримых практик моральные оправдания обычно лишь усиливают конфликт. «Глобальная деревня» требует нового шага в эволюции культурных ресурсов.

Очертим контуры относительной альтернативы. Как мы видели, акцент на отношениях, который делается в большинстве конструкционистских работ, ослабляет тенденцию морального осуждения другого (или себя). Вместо этого предметом интереса становится сеть отношений, толкающих к конфликтам или ошибочным поступкам. Но как, исходя из этого, мы должны поступить в ситуации несовместимости моральных традиций, когда группы нетерпимы к обычаям друг друга? В данном случае, опираясь на представление о коммунальном конструировании реального и правильного, относительный подход предложил бы изменить дискурсивные формы. Надо не «решить вопрос» морального превосходства или разумно разделить территории, а найти способ смешать дискурсы, который позволил бы вступать в свободную игру с чужими означающими, т. е. формировать новые комбинации, новые метафоры и в конечном счете новые формы взаимозависимости [9].

Здесь важно отметить, что относительная ориентация не отвергает моральные рассуждения и заботу о нравственных принципах. Поступить так значило бы разрушить традицию, а без традиции нет понимания. Скорее, это попытка начать

реагировать на ситуации, традиционно ведущие к вынесению морального суждения, приглашением к разговору — к определенной форме отношений. Моральные принципы ограничивают диалог. В конечном итоге любая рациональность сводится к произвольной декларации: «Такова моя позиция», «Дальше я не пойду», «Это верно, потому что это верно», и в результате — разрыв. Относительный взгляд, наоборот, вынуждает нас, теоретиков, гуманитариев и практиков, искать пути — разные пути — налаживания интегративного диалога. Если мы не можем не участвовать в конструировании культурных ресурсов, у нас есть шанс сделать вклад в выражение и мирную интерполяцию множества голосов — как внутри одной культуры, так и во всем мире. На мой взгляд, этот образ соответствует глубочайшим чаяниям гуманистической традиции.

### Эксплицируя социальное

Я попытался поместить некоторую рудиментарную концепцию «социального» в контекст специфической дискурсивной традиции и затем на основе матрицы возникших напряжений эту концепцию точнее артикулировать. Благодаря такому ходу мы избегаем привнесения априорных и бесконтекстных убеждений и получаем возможность вырабатывать значение «социального» в диалогическом пространстве. В диалоге открываются новые перспективы понимания. Мы начали с имплицитного для многих социально-конструкционистских работ представления о социальном: представления о том, что значение — продукт коммунальной координации. Это ориентировочное допущение было после перенесено в контекст либеральной гуманистической традиции, которая выводит основания морального действия из концепции индивидуальной произвольности. В этом контексте конструкционистские взгляды кажутся морально пустыми, поэтому чтобы изучить слабые места либеральной традиции и парировать ее критические выпады на сцену был выведен конструкционистский реляционизм.

Как мы вначале обнаружили, конструкционистские аргументы могут успешно ставить под сомнение как легитимность, так и осмысленность моральных принципов, основанных на гуманистическом индивидуализме. Проведенная критика фактически закрыла некоторые описательные и объяснительные возможности для формулирования альтернативного взгляда на социальное. В частности, этот взгляд не может строиться на традиционных допущениях о человеческом взаимодействии (например, о том, что социальный мир образуется в результате совместных усилий индивидуальных, сознательных, самостоятельных агентов). Заклучив такой способ понимания в скобки, мы попытались первично артикулировать относительного преемника индивидуального гуманизма. Так возник определенный взгляд на социальное, показывающий, что:

1) необходимость обращения к индивидуальным существам диктуется традицией, рассматривающей отношения как составленные из не связанных друг с другом частей. В таком случае встает вопрос, как одновременно остаться в этой традиции и отбросить ее семантический багаж. Это было сделано посредством употребления понятия индивидуальной личности для разговорного обозначения физических тел, участвующих в отношениях. Но при этом подразумевается, что единичные тела являются, согласно нашему пониманию человеческой деятельности (как противоположной физическому поведению), манифестациями отношений. По традиции люди представляют собой независимые сущности, но как раз эта традиция и ставится под вопрос. Индивидуальный актер, скорее, видится относительной единицей, поскольку получает значение как актер в ходе отношений;

2) необходимо переопределить язык «опыта», а значит, весь набор ключевых для гуманистической традиции психических предикатов. Для этого мы попытались придать новое значение опыту и его составляющим через деобъективацию, прагматизацию и индексацию. Сначала психические термины были отделены от своих

предполагаемых объектов (или референтов в специфическом ментальном космосе), после чего им была дана форма единиц процессов относительной прагматики. Это значит, что данные термины не указывают на процессы, лежащие в основе отношений, а сами включены в относительные паттерны. Наконец, эти категории играют индексную роль в отношениях (например, в текущем разговоре), обозначая условия отношений («я»/«мое окружение»).

В широком смысле, мы начали с концепции социального, материалом для которой послужила традиционная оппозиция индивидуального—социального. То есть индивидуалистская концепция помогла придать значение абсолютно противоположному подходу — радикальному реляционизму. Но по мере развития относительной теории эта концепция социального начала перерабатывать язык индивидуального и переопределять индивидуальные атрибуты и процессы в рамках относительной онтологии. Постепенно указанная оппозиция была отброшена. В то же самое время мы видим, что относительную онтологию невозможно подвергнуть критике и привести к законченной форме. Для этой онтологии любая критика есть продукт отношений, и используемые ею понятия обретают значение в отношениях. Критика не может представить ни оснований, ни трансцендентальной рациональности, ни «веских аргументов» без договорного согласия. Отрицать процесс договора — значит уничтожить возможность значения. С другой стороны, онтология радикальной относительности остается всегда неполной. Состояние полиморфной случайности сущностно необходимо, поскольку объективация и канонизация определенных положений вытесняет язык за границы диалогической сферы, в которой его значения рождаются и перерождаются по мере протекания разговора. Претендовать на неподвластность трансформациям — бессмертность эманаций индивидуальной психики (духа/разума) — значит становиться пустым местом.

## Примечания

- [1] Для более широкого обсуждения социального конструирования см. Gergen (1994).
- [2] Для более детальных описаний см. Gergen (1994) и Shotter and Gergen (1994).
- [3] Для дальнейшей критики идеологии самодостаточного индивидуализма см. Sampson (1993).
- [4] Для более полного раскрытия этого аргумента см. Sandel (1982).
- [5] Для более широкого рассмотрения проблем и границ движений за человеческие права см. Gergen (1995).
- [6] Для более широкого рассмотрения неспособности этических допущений порождать нравственное общество см. Gergen (1994).
- [7] Для более широкого рассмотрения этой позиции см. гл. 11 в Gergen (1994).
- [8] Для более широкого обсуждения относительной ответственности см. McNamee and Gergen (1999).
- [9] Для более точной иллюстрации этой прагматической формы этического рассуждения см. Chasin and Herzig (1994).

## Литература

- Деррида Ж. О грамматики / Пер. с фр. Н. Автономовой. — М.: Ad Marginem, 2000.
- Куайн У. В. О. Слово и объект / Пер. с англ. А. З. Черняка и Т. А. Дмитриева. — М.: Практикс, Логос, 2000.
- Сартр Ж.-П. Экзистенциализм — это гуманизм / Пер. с фр. А. А. Санина // Семерки богов. — М.: Политиздат, 1990. — С. 319—344.
- Bellah, R. N., Mansen, R., Sullivan, W. M., Swidler, A., & Tipton, S. (1985). *Habits of the heart*. Berkeley: University of California Press.
- Chasin, R., & Herzig, M. (1994). Creating systemic interventions for the sociopolitical arena. In B. Gould & D. H. DeMuth (Eds.), *The global family therapist: Integrating the personal, professional, and political*. Boston: Allyn & Bacon.
- Gergen, K. J. (1994). *Realities and relationships: Soundings in social construction*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Gergen, K. J. (1995). *Social construction and the transformation of identity politics*. Paper presented at the New School for Social Research conference on Social Construction, Politics, and the Practice of

- Psychology, New York.
- McNamee, S., & Gergen, K. J. (Eds.). (1999). *Relational responsibility*. Thousand Oaks, CA: Sage.
- Sampson, E. E. (1993). *Celebrating the Other: A dialogic account of human nature*. Boulder, CO: Westview Press.
- Sandel, M. J. (1982). *Liberalism and the limits of justice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Shotter, J. (1993). *Cultural politics of everyday life*. Toronto: University of Toronto Press.
- Shotter, J., & Gergen, K. J. (1994). Social construction: Knowledge, self, others, and continuing the conversation. *Communication Yearbook*, 17, 3-33.