



ГОДИШНИК НА СТУДЕНТИТЕ ПО СОЦИОЛОГИЯ
АСОЦИАЦИЯ НА СТУДЕНТИТЕ ПО СОЦИОЛОГИЯ В СУ
КАТЕДРА СОЦИОЛОГИЯ, ФИЛОСОФСКИ ФАКУЛТЕТ
СУ „СВ. КЛИМЕНТ ОХРИДСКИ“
Том 3, 2006-2007

В ТЪРСЕНЕ НА СКРИТИТЕ ПРОГРАМИ НА МОДЕРНОСТТА

СРАВНЕНИЕ МЕЖДУ “КОСМОПОЛИС” НА СТИВЪН ТУЛМИН И
“НИКОГА НЕ СМЕ БИЛИ МОДЕРНИ” НА БРУНО ЛАТУР

Любомир Пожарлиев

Курсова работа по дисциплината "Социология на познанието"

Ръководител: доц. д-р Иван Чалъков

В тази работа ще се опитам да направя един оглед и анализ на теориите на Стивън Тулмин и Бруно Латур за модерността и познанието. И по-точно това, което те защитават в книгите си, съответно „Космополис /Скритата програма на модерността/” и „Никога не сме били модерни”. Ще започна с частично представяне на главните им тези и в последствие, а вероятно и по време на представянето, ще се опитам да доловя някои техни допирни точки и различия.

Нека видим първо **Тулмин**. Целта, която той си поставя, е да преразгледа стандартното описание на модерната епоха, според което през XVII век са се появили достатъчните обективни условия (икономически, политически, социални, научни), при които да се зароди светска култура. Тази светска култура „ражда” Рене Декарт и Галилео Галилей, които поставят началото на рационализма и на рационалистичния метод в науката и философията, като това се разпростира и в политическото дело чрез Хобс. За Тулмин това означава, че, от една страна, се отрича модерността на хуманистите от XVI век – Шекспир, Монтен, Еразъм, но, от друга, в XVII век няма благоприятни условия, както твърди традиционната историография, а напротив – XVII век е век на криза, и точно от там той започва своя анализ. Ревизирайки разказа за модерността, той стига до извода, че тя има две начала – първото е началото на хуманистите от XVI век, другото е в познатия ни рационализъм от XVII век на философите и физиците.

В своя анализ Тулмин се опитва да разкрие как рационализмът на XVII век изгласва хуманизма за повече от 300 години и какви са причините за това, като интерпретацията му е, че кризата на XVII век започва не само от икономическия упадък, в който е влязла Европа, но и с факта на убийството на Анри IV, който се е борил за толерантност между различните религии и е останал като символ на стабилност в цяла Европа. След неговата смърт тази стабилност се разпада и започва 30-годишната унищожителна война в Европа. Именно като отговор на тази криза науката, впоследствие държавите, започват да търсят една универсалност, здрави устои, на които да стъпят и които да не могат да бъдат лесно разклащани. В този дух философията на XVII век предприема четири главни стъпки на отдръпване от

хуманистичните ценности: преход от устното към писменото, от частното към универсалното, от времето към извънвремето и от локалното към общото. За Тулмин, който открива първото произведение на Рене Декарт, философията на Декарт не е деконтекстуализирана, както се твърди, а точно обратното – тя е повлияна от събитията на своето време и по-точно от смъртта на Анри Наварски. Декартовата програма има две страни, които полагат основата на новата модерна философия и наука – достоверност и уникалност. Това, което е характерно за рационалистите, е, че “се отказват от умерения скептицизъм на хуманистите и търсят рационални доказателства, за да подкрепят убежденията с достоверност, неутрална за всички религиозни позиции.” (Тулмин 1994: 100). Тази достоверност гарантира обективност, универсалност на познанието и света. По подобен начин се оформя и политическата идея на XVII век, като ключовата идея е “стабилност”.

Главната рамка на модерността според Нютон и Декарт е двойствеността на света – отделянето на сферата на природата, която се обяснява чрез механични закони, и отделянето на сферата на човешките дела, които се обясняват чрез творчество, активност. Тази двойственост поражда и други дихотомии, които в известен смисъл са изоморфни. Тулмин смята, че на базата на тези дихотомии се формира универсален космополис – припокриване на реда в обществото и реда в природата. Припокриващите се принципи засягат структурираността и йерархичните отношения и в природата, и в човешкия свят.

Тази структурираност и йерархии са валидни както за природата, така и човешкия свят, и задават стабилността на съществуващото – в природата и в обществото всяко нещо има своето място. Ето защо и обществото, и природата могат да се обяснят със строгите закони на математическата физика.

Същевременно обаче човекът превъзхожда природата със своята рационалност, която не го прави напълно подвластен на детерминираността. В този смисъл подчинената изцяло на каузалност природа е инертна, а човекът я превъзхожда със своята активност. Именно инертността на материята е една от най-закостенелите предпоставки на рационализма, която най-трудно бива премахната в годините на еманципация на модерните науки.

В крайна сметка едната траектория на модерността – хуманистичната, или, както Тулмин я нарича, доктриналната, прави траектория на омега и лека-полека се завръща чак след 300 години – след 1950 г. А рационалистичната, т.е. експерименталната или научната, продължава несекващо напред. Следователно процесът на хуманизиране на

рационалността не е хомогенен, а е контекстуален и извървява дълъг път, който още не е завършил. Предпоставките за реабилитацията на хуманизма се крият в края на XIX и началото на XX век, когато започва еманципация на емоциите и сексуалността, както и размножаването на науките, Нютоновата механика се заменя от теорията на относителността, но поради войните този процес се забавя.

Следователно двете начала на модерността – хуманистичното и рационалното, които са съществували отделно в периодите на модерността, през 60-те години на XX век могат да съществуват паралелно и започва завръщане на хуманистичните ценности - преход от писменото към устното, от универсалното към частното, от извънвремето към времето, от общото към локалното. И ще сме свидетели на хибридно съществуване на хуманни и рационални ценности.

Тезата на **Латур** е точно за хибридите в днешния свят - днес няма самостоятелни сфери на дейност. Смесване на небето и земята, човешко и нечовешко, природно и морално. Науката не се мисли като чисто инструментална или комбинативна. Вече изследванията не разискват чистата природа, нещата в себе си, а как те са вплетени в общности, колективи и субекти. Каква е връзката на Едисоновата лампа и Америка или на откритията за бактериите на Пастър и френското общество на XIX век. Америка не е същата, както преди електричеството, а Франция е Франция на обикновени хора, а не на заразени от микроби нещастници. Идеите, концепциите не са продукт на съзнанието на субекта, а колективизирани неща. В същата степен науките за човека не могат без естествените и технически знания. **Всички те са оплетени в мрежи.** Това е именно хибридно познание. Тук Латур си служи с термина "мрежа". Днес познанието е мрежово. Така озоновата дупка не е само естествено знание, но и доста социално, а екологията не е вид езиков дискурс върху природни процеси, а политическо знание. „Мрежите са реални едновременно за природата, като дискурс и като колективни образувания.” Значи трите, според Латур, форми на досегашната критика – натуралистичната – когато на нещата се гледа като на факти, социологичната, която обръща внимание единствено на властовите отношения, и дискурсната – отнасяща се до начините на изразяване на проблема, са недостатъчни и едностранчиви. Трябва да имаме мрежово познание.

Вероятно Латур мечтае за онзи антропологически подход, който се демонстрира по отношение на старите общества. Там антрополозите с лекота свързват астрономически представи, социални ритуали, знания за природата и морал. Но модерността със

споменатото разграничаване на сферите на познанието си създава позицията да се твърди, че за нея не може да има антропология. И дилемата се преформулира така – **за да има възможност за антропология на модерния свят, т.е., за да се установят мрежите, трябва да се преформулира какво е модерност.**

Междувременно в света се случват събития, които подпомагат създаването на една модерна антропология. Според Латур най-важното е падането на социализма. С падането на Берлинската стена Западът прибързано се обяви за победител. Пример – относителното запазване на природата и на своите народи на Запад бе за сметка на разрушаването на природата и мизерията на другите народи. Така Западът спасява себе си за сметка на други, докато социализмът от своя страна унищожи своята природа и своите народи. Радвайки се, че е победител, днес капитализмът е изправен пред ситуацията да няма спрямо кого да противопоставя ценностите си и пред него лъсва мизерията и нарушената природа на целия свят. Това е отговорността на победителя, който с това е и вече победен. Примерът, който капитализмът е дал, за да се извърши революцията в социалистическите страни, днес бледнее пред това, което остава като наследство повсеместно – мизерия и нарушена природа.

Така онова, което се нарича победа на либерализма, е всъщност демаскиране на общите загуби. Осъзнаването на тези загуби за цялото човечество тласка хората към преоценка – едни считат, че е било грешка да се опитват да се реализират обещанията на социализма, да се премахне експлоатацията на едни хора от други (моделът на социализма). Други - че е трябвало да се изостави проектът за господство над природата (проект на капитализма). Първите следователно искат да се върнат към капитализма, а вторите - към предмодерността. А скептичните постмодерни хора (Латур нарича постмодерността вид „съвременен скептицизъм“) се колебаят и не могат да вземат решения. Четвърти – тези, които искат да отхвърлят и двете алтернативи - си остават по дух модернисти, но да не забравяме, че днес старите клишета за либерализъм и модернизация са вече лишени от емоции. Проблемът може да се реши, ако се схване, че това, което сме наричали модерно, никога не е било такова.

Модерността е съчетание на две различни практики – **първата практика създава хибриди – амалгами от култура и природа чрез „превод“ (трансмисии между тях). Втората е наречена от Латур "пречистване" – отделяне на две онтологични зони – на човещите и нечовещите.** Но без хибридизацията, която не започва от днес, а отдавна, пречистването не би било възможно, а пък без пречистването не може да се осъществи преводът. Първата е мрежова форма на науката, а втората е критическата,

отделяща вечния природен свят, социалното с интересите му и дискурса (чисто езиков прочит). В момента, в който разглеждаме двете практики поотделно, ние сме модерни – присъединяваме се към проекта за пречистването, който е невъзможен без признанието на хибридизацията, която поради размножаването си изисква да бъде разчленена. От друга страна като хипотеза Латур издига идеята, че колкото повече се пречистваме, това създава скрити хибриди. Но от момента, когато признаваме хибридизацията и пречистването ѝ, вече не сме достатъчно модерни, защото бъдещето ни се променя. От друга страна ние не сме били модерни и в миналото, защото едва сега виждаме в него тези процеси. Това би отворило пътя към една нова антропология на модерността, която има и за цел да преодолее господстващото различие между западни цивилизации и изостанали народи.

Какво е Модерността?

Модерността се определя чрез хуманизма, чрез раждането на Аза (т.е. човека). Но заедно с това се забравя, че се раждат и „нечовеците”, „вещите”, нещата сами по себе си. Ражда се и свят, в който Бог също е отстранен. Модерността идва от създаването на самостоятелния свят на трите, от разделното третиране на трите области - на човеци, нечовеци и отстранения Бог, въпреки че при това разделение хибридите продължават обективно да се множат. Латур описва как се раждат трите свята като отделни с примера за **вакуумната помпа на Бойл**, за състоянието на християнството по същото време и за **идеята на Хобс за Левиатан**. Всички тези процеси започват посред XVII в.

Бойл прави своята помпа в лабораторни условия, като непрекъснато сменя елементите ѝ, усъвършенства я и наблюдава ефектите през стъкло. Всъщност той наблюдава не чисто природно явление, а това, което е изкуствено предизвикано в специалните лабораторни условия. Но това, което се получава – вакуума - той нарича природен и научен факт. Като гаранция за неговото съществуване той се позовава на мнението на наблюдаващи честни лица, които са искрени и не могат да лъжат относно това, което виждат. Така тук няма дедуктивни изводи за същността на процесите, а доверие към онези, които удостоверяват научния факт, дори да не знаят причините му. Така Бойл представлява сферата на науката, в която научните общности създават фактите и въпреки че ги създават, ги мислят като нещо трансцендентно (т.е. напълно обективно). В това разбиране науката няма нищо общо с политиката. Фактите се мислят като реалност без участие на субектите, въпреки че са създадени в лаборатория от учените.

Хобс – авторът на **Левиатан** - пък конструира в теорията си една идеална държава „Левиатан“, държава-чудовище. Тя се ръководи от монарх, комуто хората са предоставили пълната власт да ги контролира с цел да се предпазят от взаимно изстребление. Това е идеята за обществения договор – взаимното съгласие за отказ от свобода в името на съхранението на живота. Така суверенът монарх е актьор, чиито автори сме ние. Това, което Хобс рисува, е своето разбиране на сферата на политиката – като обществен договор тя е изцяло дело на хората, на никакви неща в себе си, на никакви външни сили. Не случайно той нарича владетеля „земен Бог“, никаква външна природа или Бог не контролират тази държава. Самият суверен (владетел) пък е всъщност конструктор на поданиците. За да бъде всемогъщ, те го създават такъв. Позицията на Хобс за политиката я отличава радикално от науката. Политиката е сфера на социалните отношения, науката – на фактите. Двете нямат нищо общо една с друга. „Бойл и Хобс изобретяват нашия модерен свят, където представянето на нещата посредством лабораторията е завинаги отделено от представянето на гражданството посредством социалния договор.“ (Латур 1994: 35). Така не се вижда никаква връзка между не-човеците и човеците, между фактите и политическото устройство. Днес ние знаем, че държавата няма власт без науката и техниката, а науката и техниката възникват като отграничаване от религията и политиката. Но днес ние не сме още модерни и затова знаем това. За предишната модерност това са две области – на нещата в себе си и на обществените отношения. Това, което ги опосредства, е лабораторията. Всъщност парадоксите в двете открития са следните – Хобс счита, че обществото е социална конструкция, но то вече като силна държава е сякаш независимо от нас и му се подчиняваме. Предметите на Бойл също са произведени в лаборатория и наблюдавани от честни учени, но се мислят като независими природни факти. Така и в двата случая иманентното е трансцендентно и обратно. Към това се прибавят и разсъжденията за отстранения от Модерността Бог. Същността на Реформацията, протестантската революция, е в това, че Бог не се мисли като повелител отвън, власт, независима от нас, а като приет вътрешно, който ние искаме. Така и Бог е индивидуализиран. Какво общо има това с двата свята на Бойл и на Хобс? Това, че Бог вече не е инстанция на нито един от тях, нито на нещата на природата (произведени от учени в лаборатория), нито като опекун над обществото и неговия строеж. Това създава възможности за критика и на научната област, и на политическите отношения, и отприщва активността на модерните хора. Това е подобно на двете реалности – Бог е

иманентен – в душите на хората, но е и отсъстващ (трансцедентна липса). Така нещата, човечите и Богът са в тази диалектика едновременно трансцедентни, но и иманентни, което дава възможности за алтернативно боравене с различни светове на модерния човек. Ето например тези възможности, проявени в критиката – можем да твърдим, че сме безсилни спрямо природните закони (природата е независима от нас). Можем да твърдим и че имаме възможности спрямо природата (примерът с лабораторията). Можем да твърдим, че обществото е продукт на свобода – обществен договор, а също и че сме безсилни срещу неговите закони – то е сила над нас. Това прави модерните хора непобедими в тяхната експанзия. Ако например са критикувани, че поразяват природата, ще излязат с аргумента, че тя си има свои закони, ако сбъркат нещо със социалното строителство, ще излязат с аргумента за независимостта на обществото. Ако се намерят вини на човек, а ще се каже, че Бог ни е оставил според волята си да правим каквото поискаме, и т.н.

Прави са, пише Латур, индианците, като твърдят, че белите имат двойствен език. В общества, където няма такова разделение на неща и хора, лъжата е немислима. Ако в традиционните общества хората е трябвало да мислят едновременно и за себе си, и за нещата, то сега това ограничение пада и съобразно това действат безпрепятствено. Ако оставим всичко на природата, то Бог не ни е нужен. Ако искаме да оценяваме морално света, се позоваваме на Бог и дълга в нашата душа и т.н. Така модерните имат карт бланш да експанзират (правейки заедно с това хибриди – квази-обекти, и правейки се, че не ги забелязват). Обратно – предмодерните хора нямат пространство за маневри, което ограничава тяхното действие и ги дарява с известно благоразумие. Така например дивакът няма да отсече дърво, ако моралната му подбуда не му позволява, въпреки че това е просто природен акт. Нашата задача е да възстановим мрежите, да се занимаем с опосредстванията (зона, която остава неизследвана), т.е. да възстановяваме по пътя си онези хибриди, за които знаем, че ги има, но които съзнателно пречистваме. Това е именно проправянето на пътя към Модерността. Тя е пречистване на областите, но знаейки и реконструирайки мрежите. Предишната Модерност си крие главата в пясъка за поглед към мрежите, въпреки че подсъзнателно знае за тях, днес сме в състояние да различаваме неща, хора и език без да си затваряме очи за мрежите. Това е именно новата модерна революция.

Сега ще очертая няколко разлики и прилики между Латур и Тулмин.

Идеята за мрежите при Латур изразява хоризонталните отношения между природа и общество, между човешко и нечовешко и техните противоречия; в тези отношения няма доминиране, макар и да са спекулативни, тези отношения са равноправни. Това аз бих нарекъл съ-жителство между различните парадокси.

При Тулмин едно от основните начала на модерността – рационализмът - има ясно изразен йерархичен принцип – както подчиненост на нещата в природата, така и социални йерархии, както и подчиненост на природата на човека – следователно е налице едно вертикално отношение между нещата в природата, в обществото и, в крайна сметка, между човека и природата. Това аз бих нарекъл въз-ложителство.

В този смисъл двете теории са напълно различни. Тулмин се опитва исторически да реконструира принципите, на които стъпва рационализмът като модерен феномен, и така стига до идеята за универсалния космополис, в който социалният и природен ред са изоморфни. Докато при Латур няма съвпадение на природа и общество, тези два полюса са изначално разделени и различни, но това се постулира като модел за разбиране. Монотеистичността се постулира като предмодерна, но не и модерна.

В крайна сметка и при двамата, независимо от различните им позиции, има и прилика – модерността има революционен характер. При Латур това се основава на двойствеността на човешко и нечовешко, която води до възможността всяко едно нещо да бъде аргументирано и оспорено, като по този начин главната характеристика на модерността е критиката – всичко започва и всичко бива отхвърлено. При Тулмин, тъкмо защото всяка една теоретична схема от рационалистичен вид е всепоглъщаща и оформяща цялостен светоглед за света, тя не може да бъде частично подобрявана, а трябва изначално да бъде сменена – всичко започва от “нова плоча”.

И двамата мислители смятат, че има *един* фундаментален елемент на модерността, който е бил пренебрегван през епохата на класическата модерност – при Латур това са хибридите, при Тулми – хуманизмът. И двамата търсят синтез за възстановяване на цялостния характер на модерността.

Другото любопитно сходство е при метода им за решаване на този проблем. Както при Тулмин, така и при Латур социалните науки от нов характер, избягващи рационалистичния позитивизъм и остарелите класификации, могат повторно да обединят различните подходи, различните дисциплини, именно те могат да бъдат този „превод”. При Тулмин тази функция поема екологията, но в един изключително антропологически смисъл, която разглежда „всяка ниша...с внимателно отношение към нейните особени, локални и времеви обстоятелства”. При Латур това е сравнителната

симетрична антропология, която ще постави в центъра на изследване именно хибридите.

Независимо от това, че Латур не оставя никакво място за критичност, тъй като критиката е напълно изчерпана в модерния свят и в някакъв смисъл неговата теория е неуязвима, защото всичко е диалектика, все пак, използвайки старите критически термини, бих казал, че Латур по-скоро се опитва да изгради един модел на хибридите, в който те са реабилитирани, модел, в който човешкото и нечовешкото е основа на промяната, а в противоположност Тулмин се опитва да създаде един оптимистичен хоризонт за човечеството, защо все пак има идея за човечество, човек.

Литература:

1. Латур, Бр. 1994. Никога не сме били модерни, София, “Критика и хуманизъм”
2. Тулмин, Ст. 1994. Космополис. София, Калъс