

## СОЦИОЛОГИЯ НА НАУКАТА И ЕПИСТЕМОЛОГИЯ; МРЕЖИ И СЪЩНОСТИ

ВАСИЛ ПЕНЧЕВ

*Резюме:* Какво е епистемологията? Отговорът се търси във връзка със и по повод на статията на К. Янакиев.\* Авторът обсъжда възгледите на известно направление в социология на науката (Латур, Калон, Кнор-Сегина, Улгар и др.) на основата на фундаменталната идея за дискурс и нейното препучване при прехода ѝ от френските автори (Фуко, Дерида и др.) към въпросното направление в социология на науката. Контекстът на „мрежите“ на Бруно Латур може да се разшири не само по посока на „фамилните прилики“ на Витгенщайн, както прави К. Янакиев, но и към „дискурса“, и към Гадамеровата херменевтика. В края на работата е приведен пример с Нютоновата схолия от началото на *Математически начала на натуралната философия*.

*Бистър поток.  
Камъчетата по дъното  
скакват се движат.*

Сосеки

### 1. КАКВО Е ЕПИСТЕМОЛОГИЯТА?

Поразителен и (ще го нарека необясним) факт е, че някои разкази за разкази — ще ги означавам като метаразкази, — запазват предимството на оскъдния дискурс, сполучливо подменят разказите. Когато е налице такъв късмет, казват, че е изградена научна теория. Така например метаразказът (и разгръщаният се от него метадискурс) *Математически начала на натуралната философия* подменя множество конкретни разкази, съхранявайки пределна оскъдност — „всичко“ се извежда от три принципа! Напротив, за други метаразкази и дума не може да става да подменят своите разкази: например литературната критика — литературната творба.

Какво е положението с епистемологията? Тя е оскъден метадискурс за дискурсите, които са знание (каквото и да значи това). Но дали тя може да подмени конкретни разкази от дадено знание, тъй както Нютоновата теория — множество разкази за поведението на телата? „А философията — пише К. Янакиев, — ако изучава универсалния начин да се стига до истината, който важи за всички науки, дава последното, най-дълбоко обяснение на техните резултати. Например, общите свойства на халогенните елементи са обясними чрез периодичния закон на Менделеев. Но самият периодичен закон е формулиран в резултат от прилагането на категориите на разсъдъка или на логическия син-

\* От епистемологична спекулация към изучаване на мрежите. *Социологически проблеми* 1995, 4: 149–162.

таксис на езика, или на нещо подобно, по което философите не са стигнали до съгласие. Във всеки случай това последно, окончателно обяснение, е работа на епистемологията“ (Янакиев 1995:149—150).

Според цитираното становище епистемологията е не само метадискурс по отношение на някои дискурси, които в някакъв смисъл са знание, но е и подменящ метадискурс. Такова твърдение поражда въпроси, ако се приеме за не повече от една хипотеза относно характера на епистемологията, характер, близък до науката (подменящ дискурс), отколкото до литературата (текст, неподменящ дискурс). „Радетелите на „твърдата програма“ в социология на науката повдигат въпроса дали епистемологичните понятия имат някаква значима роля в историческите описания на научната практика“ (Henderson 1990:113).

В крайна сметка епистемологията е онова, което пишещият епистемологията пише. Дали ще пише наука или литература, все ще пише епистемология (ще ни говори за знанието).

\* \* \*

По-нататък ще разгледам така нещата:

Дискурсът (речта) е някаква що-годе устойчива, еднообразна форма на език. Речта е език, който се разгръща чрез някаква овладяна прилика и тази прилика може да се рефлектира като известно правило.

Например, психоаналитичната реч е еднообразна форма на език, който психотерапевтите са овладели. Рефлексията върху нейното разгръщане може да се сведе до някакво правило, например „сексуалност е сексуалност“ (Пенчев 1995:112-113) и това правило определя допустимите различавания на означаващо и означавано в психоанализата.

Можем да говорим за трансцедентна на дискурса „семиотично-нарративна компетентност“ (Гинев 1990:8), за екстракодирани в дискурса, което именно позволява дискурсивна компетентност, свеждана до редундантност, от една страна, и до подразбиране, от друга (Еко 1993:171) или за обекта на семиотиката като за „подвижна и преплетена мрежа от преходни и частични компоненти“ (Еко 1993:53).

Може би все пак дискурсивната компетентност не бива да се отнася в метадискурс (т. е. в дискурс за даден дискурс), а да остава на собственото му равнище. Ако разгледам карането на колело като вътрешна реч, която се разгръща, да речем, в нервната ми система, безспорно дискурсивната ми компетентност би се състояла в това да не падна. Напротив, бих могъл да поучавам (някого) как се кара колело (притежавайки метадискурсивна компетентност) и без да мога да карам колело (не притежавайки дискурсивна компетентност).

Според примера, приведен от К. Янакиев и който вече цитирах, трансформацията на въпроса би била: трябва ли епистемолозите да владеят дисциплината, за да поучават химиците? Но възниква още един паралелен въпрос: възможно ли е сега или в бъдеще социолозите за науката да поучават химиците в качеството си на социолози на науката?

Ако целенасочено се освобождаваме от твърде съмнителната помощ на метадискурсивната компетентност (относно същностите на нещата), не бих могъл да проповядвам дискурсивна компетентност за каквото и да било иначе, освен в рамките на дискурса, т. е. чрез „примери“ и „езикови игри“.

Така например в една езикова игра на интерпретанти, озаглавена „Разнообразието на интерпретантите“ (Еко 1993:998-99) Умберто Еко предлага пет примера на различни видове интерпретанти. Ала в предната глава вече ни е

казал *какво е* интерпретант: „интерпретантът е това, което гарантира валидността на знака и при липса на интерпретатор“ и „интерпретаторът е една друга представа, позоваваща се на същия ‘обект’“ (Еко 1993:96). Следователно, за да дадем интерпретант на ‘интерпретанта’, или ще дадем примери (ще останем в дискурса), или ще посочим същността му (ще минем в метадискурса). Начинът, по който италианският семиотик строи разказа — първо същността, а след това примерите като нейно съответствие, — предполага, че той пише „наука“, т. е. метадискурсът е относително прозрачен по отношение на дискурса.

Витгенщайновото радикално лечение срещу философията са примерите и езиковите игри. Тоест, за да не може да се породи метадискурс (например относно същностите на дискурса), най-сигурният начин е да се остава в границите на дискурса. Тръгнали веднъж по пътя на същностите, нищо вече не ни предпазва от плъзването в бездната на метафизиката (и на неетичното поведение).

Понякога Витгенщайновите семейни прилики се тълкуват като някаква особена, нова същност, различна от обичайната (логически конюнктивна) същност на множеството от неща. Може би за това известни основания дава самият той. Например: „Ако някой обаче иска да каже: „Значи всички тези образувания имат нещо общо, а именно: „Дизюнкцията на всички тези общи семейства“, то аз ще отговоря: Тук ти само си играеш с думи. По същия начин би могло да се каже: През цялото влакно преминава нещо, а именно: Непрекъснатото преплитане на тези нишки“. (Витгенщайн 1988:176) Ала той ни казва, и това е по-важното, че едновременно и семейното родство може да има общо сечение, но и че (дори да го има) можем и навярно сме морално длъжни да минем без него, оставяйки в рамките на дискурса. Така например:

„Ако философите употребяват някоя дума, например „значение“, „битие“, „предмет“, „аз“, „пропозиция“, „име“ — и се стремят да схванат същността на нещото, което тя означава, трябва винаги да се пита дали тази дума наистина се употребява така в езика, в който обикновено се употребява.

„Ние свеждаме метафизическата употреба на думите до всекидневната им употреба“ (Витгенщайн 1988:194).

„Мрежите“ на Бруно Латур също допускат аналогично двойно тълкуване. К. Янакиев го коментира мимоходом по следния начин: „Латур се отказва да изгражда някакъв метаезик, за да замести цялото богатство на естествените науки с един социологически репертоар от двеста думи.<sup>1</sup> Това е съвсем логично. След като мрежите нямат обща същност, „единственият начин да им се помогне, е да се изучават собствените им неповторими затруднения, да се влезе в собствената стъкленница на всяка от тях“<sup>2</sup> (Янакиев 1995:156).

Все пак мрежите може да имат обща същност, която да се изразява с „репертоар от двеста думи“. Въпросът — дали това ще помага за нещо? — предполага неявно отрицателен (и скрито морално натоварен) отговор преди всичко у Витгенщайновото учение. За Латур мотивът за същностите е по-скоро периферен. Главното е, че „мрежите са едновременно и реални като природата, и коментирани като всеки дискурс, и колективни като обществото“ (Латур 1994:15). Но той е централен и в настоящето разглеждане.

<sup>1</sup> Тук Янакиев се позовава на Latour, B. „The Politics of Explanation: an Alternadvice“. In: S. Woolgar (ed.) *Knowledge and Reflexivity: New Frontiers in the Sociology of Knowledge*. 1988, 175)

<sup>2</sup> Алюзията е към цитираната малко по-горе в статията на К. Янакиев фраза от 309-ти афоризъм от *Философски изследвания*: „да покаже на мухата как да излезе от стъкленницата“, което е „целта ти във философията“)

И така, можем да потвърдим по друг начин противопоставянето на епистемологията (като наука, но не и като литература), от една страна — в качеството на подменящ дискурса метадискурс, — на семейните прилики и мрежите, от друга, чрез противопоставянето на метадискурсивна и дискурсивна компетентност. Виждането за епистемологията като за литература, а не като за наука, естествено съответства и допълва двата независими, но в известен смисъл сходни възгледа за „локални мрежи“ и за „семейни прилики“. Епистемологията като литература е текст, оставащ вътре в себе си (дори да е един метадискурс за познавателните същности); на който паралелно и непресичащо съответства етнография на приликите и локалните сходства — една наука за лабораторните „обичаи“, наблюдавани на място.

Улгар говори за „инструментална и рефлексивна етнография на науката“ (Woolgar 1982:485): „Инструменталният етнограф е зает с откриването [на факта], че нещата са различни от това, което се предполага да са. Той демистифицира. Заключениеето... е, че научната работа може да се покаже подобна на ненауката (Ibid.)“. Улгар е привърженик на рефлексивната етнография на науката: „...стратегическата роля на етнографското изследване е, че осигурява повод за рефлектиране върху, и достигане до по-добро разбиране на онези аспекти на собствената култура, които сме склонни да приемаме като дадени“ (Woolgar 1982:486).

Проблемът при тълкуването на цитираните пасажии в настоящия контекст е за съотнасянето на „рефлектиране“ и „разбиране от една страна“, и „подменящ дискурс“, от друга. Дали може да се разбира без рефлексия? Например херменевтичната процедура не изглежда да е рефлексия. Дали рефлексията подменя, прескачайки от равнището на нещата към това на същностите? (Пенчев 1986:3—4).

Какъвто и обаче да е отговорът на такива и подобни въпроси, все пак у Улгар се набелязва тенденция „рефлексивната етнография на науката“ да е една нова епистемология — по-скоро наука, отколкото литература. Към подобна „нова епистемология“ доста естествено се причисляват сензационни разработки, които причинно определят формите на научното знание от формите на социалната среда, в която знанието се поражда (Forman 1971; Feuer 1974; Wood 1985; etc).

Може би се оформя вече известно съмнение: добре, Бруно Латур свързва социално и природно, но навярно това свързване си има своя цена. А тя не е ли тъкмо онази, която Улгар не допуска, че следва да плати? А тя не е ли: от днес нататък — оттогава, откакто „решим да прекратим“ бездната между хуманитарно и природонаучно, вече няма да ги има мостовите на съответствието между същности и примери? Индукцията и дедукцията вече няма да ни възкачват и свалят между дискурса и метадискурса. Индукцията и дедукцията вече няма да са двете посоки на движение на рефлектиращата мисъл, а и самата мисъл вече няма да рефлектира. Колкото и незначителна да намира разликата между въведените от него „рационализиращи“ и „ирационализиращи“ обяснения (Henderson 1990:137), то обясненията все пак неминуемо ще се оказват от втория тип.

Общото на социално и природно не може да е същност, а мрежа, не защото такава е природата на връзките между тях, а защото същност значи човешки закон за природата. Обратно — не може да има общ човешки закон, който да се отнася за природата и обществото — не може да има обща същност на природата и обществото — не може да има „рефлексивна етнография“ на науката.

Свободни сме да избираме: можем да еманципираме природното като го равноположим чрез мрежи със социалното; можем и да йерархизираме: социалното — горе, в наличието на същност, теория, метадискурс, природното — долу, изменчивости, факти, дискурс. Но не можем да говорим в какъвто и да е метадискурс спрямо „голямото обединение“ на природното със социалното.

В първия случай по-горе, два дискурса са също толкова ирелевантни, колкото дискурс и метадискурс. Епистемологията не се отнася в по-голяма степен към знанието, отколкото, да речем, дискурсът на политиците. Епистемолозите са общност, наравно с всяка друга в своето отношение, да кажем, към химиците. Но от това нито епистемолозите, нито философите няма да изчезнат. В такъв случай се оказва, че и химиците не точно и не съвсем се занимават с химия, нито пък биха изчезнали, ако престанеха да се занимават с химия в тесния смисъл на думата. Тях би продължавала да ги крепи (поне известно време) „социохимията“. „Достатъчно е само — пише К. Янакиев, — да забележим колко помещения заемат химиците и колко — философите в един съвременен университет, за да се усъммим дали философията е на висотата на своето самочувствие“ (Янакиев 1995:150). Можем да кажем, че химиците са подкрепени от „социохимията“, но и от „природохимията“, докато епистемолозите — само от една „социоепистемология“ (в смисъл, че не успяваме да наложим човешки закон на знанието и да го разгледаме като природа).

На мястото на пропастта между социално и природно се е появила нова бездна — между дискурс и метадискурс. Метадискурсът е станал вид дискурс (не по-висш!) и това е „цената“ на „Не-модерната конституция“, за която говори Латур (Латур 1994:148-149), за прехвърлените мостове между социално и природно.

\* \* \*

Но пред нас изникват два свързани въпроси:

В „класическата“ конституция метадискурсът съхраняваше критерии за съдене и разграничаване на истина от неистина, правилно от неправилно, вярно от невярно. Какво е истината (ако тази представа не е загубила смисъл) в „новата конституция“, при която метадискурсът е вид дискурс?

И: дали продукцията на оскъдни и подменящи дискурси (съответно метадискурси), не е също толкова надежден (и с многовековна традиция начин) за фактическо функциониране на социално-природните мрежи? По друг начин казано, метадискурсите работят винаги от името на обществото и ако те се оказват именно оскъдни и подменящи (т. е. прозрачни, а не текстове; наука, а не литература), то това значи, че социоприродната връзка като цивилизационно условие е достатъчно здрава (или по-здрава); социоприродната мрежа е по-кохерентна. По трети начин казано, социологията на науката би трябвало да изследва съотнасянето на епистемологията, методологиите, принципите и конкретните природни науки (или поне би могла).

Сред главните положения на „етнографията на науката“ е, че съществуват „трансепистемични връзки“ в научното изследване (в частност) и в научното развитие (изобщо). Докато допреди това „проблемът за контекстуалната организация на научното действие е бил поставян в термините на два отчетливи въпроса: първият се отнася до единиците на организация и като цяло му се отваря чрез изследване на научна общност; вторият се отнася до механизма на интеграция, която характеризира съответните колективи“ (Knorr-Cetina 1982:103).

Дали относителната прозрачност на дискурса на „нормалната наука“ не гарантира и на свой ред не се гарантира от единиците на организация и от механизма на тяхната интеграция? Дали относителната непрозрачност на дискурса на „революциите в науката“ не означава промяна в единиците на организация и в механизмите на тяхната интеграция: „По-правилно е да се каже — пише в своя по-ранна работа К. Янакиев, — че несъизмеримостта води не до неразбиране, а до неразбирателство между представители на съпернически традиции. Не че те взаимно не разбират изреченията. Те взаимно оценяват като неправилен, непрофесионален начина, по който едните и другите дават обяснения, установяват факти, продължават наблюдения и т. н., с една дума решават научни проблеми“ (Янакиев 1991:75). Но в крайна сметка зад това „неразбирателство“, което не е „неразбиране“ (а дори напротив, е детайлно и прецизно разбиране), е скрит фактът на наличието на съпернически си организации на различни единици и на техните алтернативни механизми на интеграция.

Обяснението на това съперничество може да е функционално, от типа „за да“. Реорганизацията и реинтеграцията са, за да се достигне до *стабилно* социоприродно състояние, обхващащо както нови разкази за природата, така и нови обществени ситуации в степента на взаимната им релевантност и релевантността им със завареното положение. Следователно реорганизацията и реинтеграцията на мрежата е реорганизация и реинтеграция на дискурса. Нещо повече, промяната в дискурса поражда нови обществени ситуации. Радикалността на реорганизациите обаче все пак е ограничена от минималната общност на съперническите единици. „Наистина, наличието на определени средства за решаване на проблемите трябва да доведе до отстраняване на този проблеми, които са неподатливи за тях. Но ако по този начин се отстрани по-голямата част от проблемите на друга традиция, новополучената традиция няма да принадлежи на същата област и няма да става дума за съизмеримост между двете“ (Янакиев 1989: 10-11).

Кнор-Сетина обръща внимание върху „транслациите на решения“: „В контраст с подхода на съгласуването, предложението, което съм направила, насочва към *генетичен* подход към трансепистематичните връзки на изследването. Аргументът на лабораторните изследвания е, че трансепистемичните връзки на изследване действат чрез *транслации на решения*, отречени в *трансепистемичните арени* на действия“ (Кнорг-Сетина 1982:103).

Изобщо, необходимите реорганизации и реинтеграции, независимо дали тяхната неотложност е възникнала в дискурса или в „природата“, или в институтите се решават чрез „транслация на решението“ там, където е по-податливо, но не в „трансепистемичните арени“ на действие. Генетично проблемът възниква, да речем, като проблем в дискурса и се превежда (транслира) като проблем в лабораторията, където може да се реши, да речем, с утрояване на вложените средства. Обратно, проблемът може да възникне в лабораторията (да наречем нарушение в ритъма на доставки), но да се транслира в дискурса, където да се реши чрез изграждане на нова научна теория. Но проблемите, според Кнор-Сетина, не се решават в пряк сблъсък на социалните и природните компоненти на „трансепистемичната арена“. И това е съвсем естествено в настоящия контекст, доколкото функционирането на културата като „социоприрода“ „избира“ пътищата на минималния сблъсък между социално и природно (в частност, по възможност, прозрачните дискурси за природата).

Последният въпрос, който смятам за особено съществен, разполагайки епистемологията в континуума наука — литература, е въпросът за съотнасянето на дискурсивна компетентност и истина.

Дискурсивната компетентност е владеенето и практикуването на даден дискурс, но и стремежът за преувеличаване важноста (акцентиране върху стабилността), достигане и прекрачването на границите на „дискурсивната некомпетентност“.

Дискурсивна компетентност изобщо е умение, съотнасяне и преливане на цели и средства в Гадамеровото тълкуване на Аристотеловото понятие „фронезис“ (Gadamer 1960:304-305), — но тя не може да се представи по този начин на онези, които не е владееят, а в някакъв относително универсален метадискурс под формата на същност. Следователно същностите — които са и примерите, разглеждани от мене, на истини — *обединяват и разграничават* общностите, съответно владеещи и невладеещи определена дискурсивна компетентност.

## 1. КАКВО Е ДИСКУРС?

Според някои изследователи, към които се присъединявам, представата за дискурс, в това число и в социологията на науката има две главни версии — „англосаксонска“ и „континентална“. „Едно от последствията — пише Улгар, — от „англиканизацията“ на понятието за дискурс е продължителното пренебрегване на упорития проблем за епистемологичното обръщение в социалното изследване на науката“ (Улгар 1986:310). В тази връзка същият автор прави разлика между „алтернативните епистемологични обръщения на англосаксонския емпиризм и френския структурализъм“.

Епистемологичното обръщение на англосаксонския емпиризм е „мимикрия на реалистката онтология, традиционно приписвана на Науката. Обектите съществуват независимо от наблюдателя, който се стреми да максимизира валидността на наблюдението чрез минимизиране на разстоянието от обекта“ (Woolgar 1986:310).

Така понятието дискурс в посоката на англосаксонския емпиризм се оказва преди всичко реакция срещу пренебрегването на влиянието на различните лингвистични посредници. „Например описанието на това, което се е случило в науката, може да се прецени като повече или по-малко надеждно според това дали е устно или писмено“ (Woolgar 1986:311). От една страна е това, което учените правят и което се схематизира в посоченото по-горе епистемологично обръщение, а от друга — това, което говорят за онова, което правят.

Надявам се вече да е станало очевидно, че в настоящата статия не използвам „дискурс“ в епистемологичното обръщение на англосаксонския емпиризм).

Присъединявам се (с някои уговорки, които ще изложа) в разбирането си за дискурс към характеристиката, която Улгар дава „за френския структурализъм и постструктурализъм“, чиито главни защитници, според него, са Фуко, Леви-Строс и Лакан: „За повечето структуралисти главното е да се открие „дълбоката структура“ на човешкото съзнание, която се предполага, че съществува между неща, които са означени, и знаците, употребени да ги означат“ (Woolgar 1986:311).

Следва да се добави, че „дълбоката структура“ — в духа на Дерида (Дери-

да 1993:33-34)<sup>3</sup> — не е смисъл, който съществува преди и независимо от различаването между нещата и знаците, между означаващото и означаваното. „Дълбоката структура“ — в такова тълкувание — е относително еднообразното различаване между неща и знак, чрез което текстът придобива смисъл и може да се охарактеризира повече или по-малко успешно като принадлежащ на даден дискурс. Езикът, речта и текстът са не повече от люлка и източник на метафори за представата за дискурс. „Както може да се изрази в англосаксонски термини — пише Улгар, — Фуковата употреба на дискурс означава цялата верига от дейности, събития, обстоятелства и обекти, които заедно изграждат особен възглед за света“ (Woolgar 1986:312).

В моята употреба на дискурс се съдържа важен момент на метаупотреба на Деридовия възглед — смисълът на знака възниква в различаването и не може да се отдели от разграничаването, или *praxis* — по отношение на структуралисткия анализ на дискурса, от една страна, и семиотичния анализ на дискурсивната компетентност, от друга. „Едното лице“ на дискурса има формата на фиксирана „дълбока структура“ и това метафизическо (в термините на Дерида) лице е обърнато към онези, които не владеят дискурса като *praxis*-а (нямат дискурсивна компетентност), докато „другото лице“ на дискурса е тъкмо умението в неговото практикуване, при което той се *възпроизвежда* в конкретни нови смисли и съответно различавания, „Първото лице“, обърнато към лаиците, се състои от същности, или истини, докато „второто лице“ е „фронезис“, умение да се *възпроизвежда* „даден възглед за света“ в подвижна „верига от дейности, събития, обстоятелства и обекти“.

Двете лица на дискурса са обърнати към професионалната общност и обществото и по този начин разделят и обединяват общността и обществото.

Там, където вече съм използвал „метадискурс“, както и „подменящ дискурс“ и „подменящ метадискурс“ имам предвид следното:

Дискурсът на свой ред може да се включи в различавания и практики (сам бидейки някакво относително устойчиво различаване и практика). Когато различаванията и практиката относно дискурса (т. е. метадискурса) са толкова сполучливи (или се приемат за такива), че включват различаванията и практиките на самия дискурс, може да е налице подмяна и в зависимост от гледната точка — „подменящ дискурс“ и „подменящ метадискурс“. Всяка научна теория е пример за „подменящ метадискурс“ относно разказите за фактите или експерименталните данни. Обстоятелствата, обектите, дейностите и събитията около теоретика са съвсем различни от тези, например, около експериментатора и въпреки това теоретикът твърди, че борови (а професионалната общност и обществото приемат, че е така) с различаванията и практиките на експериментатора (подменящ метадискурс), както и обратното (подменящ дискурс), а между тях се установява по-голяма или по-малка „прозрачност“.

\* \* \*

Въпрос, който може да възникне, е, не изопачавам ли проблематиката на известно направление в социалните изследвания на науката (Латур, Калон, Кнор-Сетина, Улгар и др.), незаконно подменяйки „мрежа“ с „дискурс“.

Самият Латур обсъжда „модерния“ „репертоар на дискурса“, наред с тези

<sup>3</sup> Между „деконструктивиста“ Дерида и структурализма и постструктурализма съществуват фини разграничения и неочаквани сплитания, които нямам възможност да не пропусна поради обема на настоящата статия.

за „природата“ и „обществото“ като резултат от „модерната конституция“ (Латур 1994:93-96). Напротив, „мрежата“, преодолявайки разделенията между „език“, „човеци“, и „не-човеци“, оспорва и „модерните репертоари“. Добре, един разумен опортюнизъм може би допуска, стига това да е ползотворно, да се извлече нещо ново, налагайки върху идеята за мрежа тази за дискурс и поглеждайки за „семейна прилика“.

Бих искал да приведа едно (може би не най-доброто) представяне на това, което е мрежа, у Бруно Латур:

„... аз предлагам разглеждане историята на науката като история на центрове, които нарастват чрез управление на следи [traces], които имат три главни характеристики: те са подвижни, неизменни и верни [faithful]; и могат да се комбинират всякак. Циркулацията напред и назад на тези „неизменни подвижности“ трасира [trace] мрежи [networks] — [рамки, frames]. Тези мрежи непрестанно се поправят срещу прекъсване чрез поддържане на метрологически вериги [metrological chains], които съхраняват фреймовете еквивалентни. За да дефинирам тези фреймове по най-общия начин, съм ги нарекъл центрове на изчисление [centres of calculation]. Главният момент в тяхната история е, че няма разграничение, което трябва да се прави между икономика, наука, техника или дори изкуствата, когато проследяваме как всяка от трите характеристики се прилага. Приноси към тази обща история могат да се правят от историците за перспективата, за печатането, за изкуството, за техниката, за експедициите, за икономиката и т. н. От тази гледна точка няма разграничение, което може да се направи между „абстрактно“ мислене и „практическа“ дейност“ (Latour 1988:21)

От приведения пасаж следва, че:

1. При подхода на Латур, този на „мрежите“, същностите (доколкото може да се каже, че ги има) на абстрактното мислене не могат да се различат от „практическите“ дейности. Дискурсът (или мрежата) на мрежите, полагайки различаваня и смисли „между икономика, наука, техника или дори изкуства“, между които циркулират напред и назад следи (!?) — подвижни, неизменни и истинни [faithful] и свободно комбинирани — заличава „класическото“ различаване между абстрактно мислене и практически дейности. „Мрежите“ функционират в друга семиотична система с други разлики. Това, за което Латур не говори, но върху което, „следвайки“ Ницше, акцентират Фуко, Дерида и Лиотар (Cf. Carrol 1987; 185—188), е, че отказвайки се от смислообразуващата разлика между същност и дейност, старата „класическа“ сфера на същностите се еманципира като текст, който се прибира в себе си; като литература, несъотносима с класическото си съотносимо — дейностите.

2. Мрежата (дискурсът) се възпроизвежда, поправяйки прекъсванията чрез „метрологически вериги“, при което фреймът не се променя. Навярно ако прекъсванията са твърде съществени, трябва да се намеси „центърът на изчисление“ и да преизчисли новия фрейм, заменяйки досега господствалия. Бих казал, че това е представена дискурсивна компетентност в нейния статичен аспект — фреймове и динамичен — подмяна на фреймовете от „изчислителния център“. Сякаш „мекият“ хуманитарен Гадамеров прочит на аристотеловия „фронезис“ е най-малкото неуместно да се сравнява с „изчислителния център“ на Латур. Но трябва да се има предвид, че цитираното определение за мрежа е в контекста на въпроса „защо изостават социалните изследвания на математиката“. (Latour 1988:3) Би могло да се каже, че ако приемем „фронезисът“ за „следа“ и ако тя се транслира по мрежата на социалните изследвания към математиката, вече би била „център на изчисление“.

Може би най-точно е да се каже, че дискурсът на дискурса лесно включва мрежа, а по мрежата на мрежите „мрежа“ бързо се транслира, или превежда, в дискурс. От „трите модерни репертоара“, които посочва Бруно Латур — природа, общество, език — сякаш този на езика като дискурс е най-родствен до немодерния възглед. Близка до езиковия поглед към света е и херменевтиката, в чиито основи лежи „интерпретацията“. Показателен е интересът на социалните изследователи на науката към Гадамер и въпросите на тълкуванието (Cf: Knorr-Cetina 1981:138).

### 3. НЮТОНОВОТО ПОУЧЕНИЕ

Стивън Тулмин обсъжда Нютоновите произведения по следния начин: „Тук имаме работа не с наука, както я разбират модерните позитивисти, а с *космополис*, който дава смислено обяснение на света, така че обединява нещата с „политико-теологически“, както и с научни и обяснителни термини“ (Тулмин 1994:151). Водещите принципи на онези, които реконструират тогавашното общество и култура са стабилността и йерархията, според Тулмин. „За онези, които различават тези принципи [това са тогавашните актори — бел. моя, В. П.], е важно да вярват, че принципите на стабилността и йерархията са основани изцяло върху Божия план — от астрономическия космос до отделното семейство“ (пак там). Тулмин предлага обща същност на политическото устройство и Нютоновата теория — това са, „принципите за стабилността и йерархията“. Затова и Нютоновата теория не е просто „наука“, а „космополис“. Тя е част от „идейната структура“ на „модерността“ — „изчерпателна система от идеи за природата и човека... е социално-политическа, както и научното изобретение“.

Проблемът, който вълнува и Стивън Тулмин, и Бруно Латур, е сходен: разделението между природа и общество, между социално-политическо устройство и физика. Но Бруно Латур категорично заявява: „Ако под политическо и социално [обяснение] имаме предвид, че техническите работи на Айнщайн би могло да се преведат на *друг* език, в който такива думи като „групи“, „класи“, „интереси“, „култури“ се казва, че са онова, което *реално* присъства под думите „влакове“, „насип“, „звезди“, „Гаусови координати“ или „четиримерно пространство на Минковски“ социалното обяснение би било безсмислено“ (Latour 1988:20). Наличието на общи принципи на физиката и общественно-политическото устройство — например такива са стабилността и йерархията, както предлага Стивън Тулмин — имплицират гротескния изоморфизъм между физически и социологически представи и понятия, шеговито предложен от Бруно Латур.

Според хипотезата, изказана по-горе в статията, общата същност на природата и обществото винаги ще е „литература“; тя може да се съдържа само в текст, в който „герои“ са природата и обществото и те биват обрисувани; съответно такава обща същност не може да се съдържа в повече или по-малко прозрачен текст за социоприродата. По друг начин казано, социоприродата не може да бъде на свой ред просто природа, така че текстовете за социоприродата да могат да са повече или по-малко прозрачни. Това е особен вид литература (с многопосочна алюзия можем да го наречем идеология), който, от една страна, е прозрачен като замисъл — ще се говори за същности, — но е непрозрачен като реализация: когато заличаваме пропастта между общество и природа, възниква нов разлом между нещата и „техните“ същности. В този случай „същностите“, „въпреки“ намерението си да бъдат прозрачни, се оказват „пер-

сонажи“ — сякаш надарени със самостоятелно съществуване и може би навеждащи ни на известна поука. Аналогичен е например фактът, че означаващите ни символи на свой ред се оказват символи, и то други, различни от означаемите.

Нека сега погледнем мъдростта на Нютон херменевтично — като една традиция, която ни напътства дори и когато и задаваме своите си, съвременни въпроси. Ето как постъпва в няколко страници поучение в самото начало на *Principia*. Той заключава относно същността на дискурса, който се наема да построи: „*Motus autem veros ex eorum caufis, effectibus, & apparentibus differentiis colligere, & contra ex motibus feu veris feu apparentibus eorum caufas & effectus, docebitur fufius in fequentibus. Hunc enim in finem tractatum fequentem composui*“ (Newton 1972:53). („Намирането на истинските движения на телата и пораждащите ги причини, по техните явления и разликите в привидните движения и обратно — намирането по истинските или привидните движения техните причини и явления се излагат подробно по-нататък. Тъкмо с тази цел е съставено предлаганото съчинение.“)

Бих изтъквал така: налични са множество разкази (и може би частични концептуализации) за видимите движения, техните причини и явления. Нютон предлага нов разказ — за „истинските движения“ — и възнамерява да демонстрира както чрез новия разказ, така и чрез заварените, че съществуват тесни връзки, които ги обединяват в дискурс. Новият разказ, който по-нататък Нютон ще изложи, е правилото (истината) на дискурсивната компетентност, която като всяка дискурсивна компетентност е умение, фронезис, на която също така трябва да се представи пред останалите общности, които, макар и да проявяват интерес, не владеят новото умение.

Но да допуснем, че Нютон експлицираше дискурсивната компетентност, с която се гордее, чрез социоприродните мрежи, в които тя реално, според Бруно Латур, се разгръща. Нямаше ли да затъне в неизбродимо блато от напълно ирелевантни въпроси, които съвсем неуместно биха смесвали теми от общественото устройство с новата дискурсивна компетентност, която Нютон напразно ще се мъчи да започне да споделя? В този смисъл казвам, че социоприродните мрежи нямат и не могат да имат същност — т. е. правило, което да обединява и разделя владеещите и невладеещите съответната дискурсивна компетентност. Ако все пак — както Стивън Тулмин — се демонстрира дискурсивна компетентност сякаш относно социоприродните мрежи, това е компетентност в областта на литературата, макар и да се имат предвид „общите принципи на стабилност и йерархия“.

В Нютоновото поучение се съдържа втори, изключително съществен момент — това е начинът, по който обединяващият за новия дискурс разказ за „истинските движения“ ще се узакони:

Сетивата ни показват, че нещо се движи, а друго е в покой. В този смисъл покойт и движението са свойства на нещата. От друга страна, движението и покойт са отношения — едно нещо може да е в движение по отношение на друго и в покой по отношение на трето. Тоест движението е и отношение (освен свойство). За да излезе от затруднителното противоречие, Нютон използва характерния за тогавашната традиция довод за първоосновата или за първоначалото:

Морякът е в движение или покой по отношение на палубата на кораба, тя — в покой по отношение на самия кораб, корабът в движение или покой по отношение на Земята, а тя най-сетне трябва да е в движение или покой по отношение на нещо последно, което Нютон нарича абсолютно пространство (Newton 1972:47-48:46). Ако се върнем обратно по веригата, свойството покой

или движение ще бъде отношение спрямо абсолютното пространство и те могат да се нарекат абсолютен покой и движение (Newton 1972:49). И именно те са истинските покой и движение, които ще са предмет на Нютоновия нов обединяващ разказ, който също така формира и нов дискурс.

Идеята за абсолютното пространство като първооснова ни отвежда към дискурса за Бога, но не и към църквата непосредствено. Ако Нютон въвежда, макар и мимоходом, транссистемични връзки, то те са на равнище дискурс, а не на равнище социална институция.

Неговият нов разказ като същност на непознат дискурс си има на свой ред същност и тя е подобна на общоприетата:

„За Нютон... метафизическите принципи са преплетени с библейската екзегеза. Следователно, Нютоновите пропозиции относно пространството и времето биха могли да се изграждат като атрибуции на битието на Бога, т. е. въздействия на, но не Бог сам“ (Stewart 1996:137).

Между физиката и общественото устройство, макар и да има някакво подобие, отнасяйки ги към общ дискурс, все пак няма обща същност, или както пише Стюарт — „но не Бог сам“. Дори и Нютоновата дискурсивна компетентност да формира общност на владеещите я, все пак „същността“ на нейната същност ги причислява към обществото, такова каквото е.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Социоприродата като фундаментално условие за цивилизация и култура функционира чрез съотнасянето на дискурс и метадискурс.

Прозрачният дискурс за природата свидетелства за установени социоприродни връзки.

Рефлексията върху социоприродните връзки може да се осъществява като описателна етнография, като *case study*, но не и като „рефлексивна етнография“ или като „Ново просвещение“.

Изучаването на същността на социоприродните връзки може да се разгръща само вътре в себе си; като текст, а не като подменящ дискурс, като литература, а не като наука.

Разполагането на нов дискурс в йерархия от дискурси съполага новоформирана общност, която владее новата дискурсивна компетентност, с другите общности и с обществото.

Дискурсът има винаги „две лица“: едното е на дискурсната компетентност и то е обърнато към съответната професионална общност; другото е на същност и то е обърнато към другите общности и обществото.

## ЛИТЕРАТУРА

- Витгенщайн, Л. 1988. Философски изследвания. В: *Избрани съчинения*, съст. и встъп. ст. удия Панова, Е., Наука и изкуство, София.
- Гинев, Д. 1996. Дискурсът за културата като културно-исторически факт. В: *Идеи в културна етологията*, съст. Стефанов, И., Гинев, Д. Университетско издателство „Климент Охридски“, София.
- Дерида, Ж. 1993. *Позиции*. Критика и хуманизъм, София.
- Еко, У. 1993. *Трактат по обща семиотика*. Наука и изкуство, София.
- Латур, Б. 1994. *Никога не сме били модерни*. Критика и хуманизъм, София.
- Пенчев, В. Думата, нейното значение и нейната близост. *Философски алтернативи*, 6:105 - 113.
- Пенчев, В. 1996. *Битие и наука*. „Д. Яков“, София.

- Тулмин, С. 1994. *Космополис*. Калъс, София.
- Янакиев, К. 1989. *Несъизмеримост и обективност на науката*. (Автореферат на дисертация). София.
- Янакиев, К. 1991. Как да се разбира идеята за несъизмеримостта? *Философска мисъл*, 9.
- Янакиев, К. 1995. От епистемологичната спекулация към изучаване на мрежите. *Социологически проблеми*, 2:149-161.
- Carroll, D. 1987. *Paraesthetics*. Foucault, Lyotard, Derrida. Methuen, New York & London.
- Feuer, L. 1974. *Einstein and the Generation of Science*. Basic Books, New York.
- Forman, P. 1971. Weimar Culture, Causality and Quantum Theory, 1918-1927. *Historical Studies in the Physical Science*, vol. 3:1:116.
- Gadamer, H. -G. 1960. *Wahrheit und Methode*. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tuebingen.
- Henderson, D. 1990. On the Sociology of Science and the Continuing Importance of Epistemologically Couched Account. *Social Studies of Science*, vol. 20, 1:113-114.
- Knorr-Cetina, K. 1982. Scientific Communities of Transpistemic Arenas of Research? A Critique of-Quasi — Economic Models of Science. *Social Studies of Science*, vol. 12, 1.
- Knorr-Cetina, K. 1988. *The Manufacture of Knowledge. An Essay on the Constructivist and Contextual Nature of Science*. Pergamon, Oxford.
- Latour, B. 1988. A Realistic Account of Einstein's Relativity. *Social Studies of Science*, vol. 18, 1.
- Newton, I. 1972. *Isaac Newton's Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* (The third edition (1726), assembled and edited by Koyre, A., Cohen, B.). Harvard University Press.
- Stewart, L. 1996. Seeing through the Scholium Religion and Reading Newton in The Eighteenth Century. *History of Science*, vol. 34, part 2, 104.
- Wood, R. 1985. *The Dark Side of the Earth*. Allen & Unwin, London.
- Woolgar, S. 1982. Laboratory Studies & A Comment on the State of the Art. *Social Studies of Science*, vol. 12, 4:483-516.
- Woolgar, S. 1986. On the Alleged Distinction Between Discourse and Praxis. *Social Studies of Science*, vol. 16, 2.

**Биографична справка:** Васил Пенчев е завършил специалност електронна техника в Техническия университет през 1983 г. Кандидат е на философските науки (1995) с дисертация по херменевтичен подход към фундаментални физически теории. Избран е за асистент в катедра „Философия“ на СУ „Св. Климент Охридски“.

**Някои публикации:** *Битие и наука*. 1996, Д. Яков, София: Коментар към Мамардашвили. 1996, ЛИК, София. *Физически парадокси във философска интерпретация*. (Под печат), ЛИК, София.

**Адрес за кореспонденция:** 1000 София, ул. „Неофит Рилски“ 31

Статията е приета за печат на 7. X. 1997 г.

## ДИСКУСИЯ\* по статията на Васил Пенчев

Ст.н.с. д-р Иван Чалъков: Тази рецензия претърпя интересно развитие. Когато се запознах със статията, първата ми реакция беше едновременно на раздразнение и донякъде огорчение — ето, пак философите реагират на новото, докато нашите социолози вече пет години се правят като че ли нищо не се е случило. За какво става дума?

По вече всеобщото убеждение на западните ни колеги — социолози, антрополози, философи и историци на науката — в областта на т.нар. „социални изследвания на науката и технологиите“, през 80-те и 90-те години беше извършена истинска революция. Достатъчно е да споменем последната оценка на Ричард Рорти за Бруно Латур, в която той сравнява значението на неговите анализи единствено с направеното от Томас Кун през 60-те години. Преди няколко години пропадна и вторият опит за дискусия върху новата „когнитивна“ социология на науката (първият такъв опит също пропадна по редица причини в началото на 80-те години). Бяха преведени няколко важни статии на Латур и Карин Кнор, издателство „Критика и Хуманизъм“, публикува книгата на Латур „Никога не сме били модерни.“ През 1993 г. се опитах да дам една обобщена представа за „actor-network approach“, — едно от най-съществените направления в тази област. На всичко това социологическата общност реагира — поне публично — с мълчание. Докато колегите философи — без да са направили нито едно емпирично изследване, — вече свободно дискутираха Латур, Кнор, Улгар и други водещи социолози на науката, чувствайки се в тези социологически текстове „като у дома си“. Та ето каква беше първата ми реакция...

\* \* \*

Започвам коментара си на статията на Васил Пенчев със смътното усещане, че става дума за лоша философия и лоша наука. Под „лоша“, разбирам съвсем не „некачествена“, от ниско равнище, а нещо съвсем друго — ампутирането на „живеца“, на едно собствено научно занимание, каквото е съвременната социология на науката, и подмяната му с рефлексията за допустимостта му, за валидността му и т.н. При това няма нищо лошо в тази подмяна, ако тя беше — както всъщност е в подобни дискусии в Европа и света, — част от самия жив живот на социологията (social study of science), вътрешен момент в нейната дисциплинарна еволюция. И когато „зад“, (или може би „до“) тези дискусии стои едно богатство от прагматични или не толкова прагматични емпирични изследвания, десетки изследователи, стотици докторанти и т.н., които търпеливо регистрират, картокират и интерпретират „живия живот“, на модерната естествена, медицинска, инженерна и дори социална наука. Когато подобни дискусии са част от проблема за адекватното осмисляне и разбиране на тази автономна сфера, наричана „правене на наука и технологии“, „правене на научна политика“, „правене на научна публика“, и т.н. Тъкмо затова там, с една учудваща „външния“, наблюдател бързина, „успелите“, или „наложилите се“, в подобни дискусии дискурси само след няколко години ще бъдат взети на въоръжение от същите тези практически учени, практически policy-makers и просветени научни журналисти — както стана с понятията за научен етос (Мъртън), научна общност (Хагстрьом) или днес с понятието за социотехническа мрежа (чийто автор все пак е Мишел Калон, а не Бруно Латур). В тази връзка твърде симптоматичен е фактът, че за последните де сетилетия у нас се е оформил цяла плеяда от философи на науката, но почти няма компетентни журналисти, които да пишат достъпно и с разбиране за съвременната наука. А преди 50-те години ги е имало — да вземем един Азаря Поликаров, който през 1947 г. публикува една забележителна научнопопулярна книга за теорията на относителността, а след това — ще си позволяя този скандален израз — „деградира“, до философ на науката.

\* От този брой редакцията на *Социологически проблеми* започва да дава място на критични реплики по повод на някои от подготвяните за публикуване статии и съответно отговорите на авторите.

В това донякъде се състои и огорчението ми като социолог, когато трябва да коментирам подобни статии. През последното десетилетие едва възникналата у нас социология на науката стремително запада, вместо да започне поредица от емпирични изследвания на уникалния феномен на българската (техно)наука — защото това е действително уникален феномен, тъй като в България за по-малко от 30 години възникна един сложен и диференциран научно-индустриален комплекс, цели нови дисциплини и отрасли, множество локални научни общности със своя специфична научна култура и традиции. Възникна също така и изцяло новият отрасъл на „приложната наука“, — особено във висшите технологии, — който беше буквално разсипан в началото на 90-те години. И сега, когато най-после сме свободни да изследваме и пишем за всичко това, — не се прави нищо или почти нищо. А дори и малкото, което се прави, често е на нивото на социология на науката от 60-те и 70-те години.

За сметка на това у нас философия на науката дал Господ. Не искам да навлизам в разсъждения защо преди десетина години беше социално по-приемливо да се занимаваш с философия на науката, отколкото да изследваш срастването на наука и научно-техническо разузнаване например. Или пък да се анализират емпирично — както днес става ясно, — множеството провали в промишленото усвояване на български научни разработки. Важното е, че философията на науката тръгва не от емпиричните изследвания на науката, а от текстовете — било текстове, представящи резултатите от тези изследвания, било другите, „методологическите“, или „рефлексивните“, текстове, които анализират и експлицират техните методи, граници на валидност и т.н. Както и от корпуса собствено философски текстове на големите мислители върху модерната наука — Хусерл, Хайдегер, Витгенщайн, Гадамер и др.

Тук едно малко отклонение — добрите социолози на науката често се обръщат директно към текстовете на тези мислители, за да ги използват като инструмент в собствената си емпирична работа. Философите на науката на свой ред ги използват да анализират социологическите текстове, представящи тази емпирична работа. Това последно отклонение обаче открява завесата колко сложно са всъщност нещата. И колко сложно са преплетени собствено социологическият и философският дискурс в тази специфична област. Така че философите може би имат основания да реагират първи, още повече, че за това не се иска финансиране за емпирични изследвания...

Статията на Васил Пенчев започва с проблем, поставен преди известно време в същото списание в статия на друг наш философ на науката — Константин Янакиев. Пенчев поставя под въпрос тезата на Янакиев, че епистемологията е „не само метадискурс по отношение на някои дискурси, които в някакъв смисъл са и знание (каквото е предполагаем дискурсът „социология на науката“, — И.Ч.), но е и подменящ метадискурс“. По-нататък авторът анализира следствията от една такава хипотеза за характера на епистемологията — дали е по-близо до науката, или литературата. Тази дискусия се надстройва върху един критичен анализ на текстовете на Бруно Латур, като са приведени тези и на други изследователи — Карин Кнор, Стив Улгар и др. Всички те заедно са атакувани с тежката артилерия на аргументите, взаимствани от мислители като Витгенщайн, Куайн, Гадамер, Умберто Еко и др. Съчетан с безспорните херменевтични и логически умения на автора, резултатът (както и при статията на Янакиев) е експлициране на без съмнение съществени скрити предпоставки и ограничения в социологическия анализ.

Това добре, но — и тук социологическата ми нагласа е скандализирана за втори път — и в двете статии личи една учудваща незапознатост с много важни дискусии в социалните изследвания на науката, днес станали хисторически за всеки студент по „science studies“, в Европа — например голямата дискусия за „силната програма“, в началото на 80-те години; знаменитата критика на Хари Колинс и Стивън Йърли срещу рефлексивността и actor-network theory в статията под забележителното заглавие „Епистемологическо пиле“,<sup>1</sup> и не по-малко известните отговори на Стив Улгар, Латур и Мишел Калон (всички те могат да бъдат открити в сборника на A. Pickering „Science as Practice and Culture“, University of Chicago Press, 1992); неотдавнашният спор между Карин Кнор и Сисмондо върху конструктивизма на страниците на Social Study of Science и т.н. Всъщност в тези дискусии — задочни по страниците на специализираните списания и сборници, публични пред десетките и дори стотици колеги на годишните конференции на EASST или 4S<sup>2</sup> — много от проблемите, обсъждани и в настоящата статия на Пенчев, и в статията на Янакиев, са били разнищвани дълго и в детайли. Нищо лошо те да се поставят отново,

<sup>1</sup> Терминът „епистемологическо пиле“ идва от френския каламбур на Латур и Калон, в който те показват конструираността на основните епистемологически дихотомии — истинно-неистинно и други, — наричайки ги „poulet epistemologique“, т.е. епистемологични полицаи или „дербери“ при един по-свободен превод.

<sup>2</sup> Европейска асоциация за социални изследвания на науката и Американско общество за социални изследвания на науката.

както прави Васил Пенчев, но просто проява на неинформираност и доморасло философстване е при обсъждането на отношението между дискурс и метадискурс, на проблема за рефлексивността да не се познават ожесточените спорове в края на 80-те години по този повод, публикувани в цял сборник под името „Knowledge & Reflexivity„ (Sage, 1988).

И така леко, без поне да се споменат тези дискусии, се предлага собствената(!) хипотеза, че „общата същност на природата и обществото винаги ще е в литературата.. И че „изучаването на същността на социоприродните връзки може да се разгръща само вътре в себе си; като текст, а не като подменящ дискурс, като литература, а не като наука.. Така върху новата социология на науката, претендираща да изучава „смесените общности от човешки и нечовешки агенти..“ е произнесена ясна присъда — тя може да съществува само като „описателна етнография, case study„, като „литература..“, а не като наука.

Така че оценката ми за тази статия е следната — след доста посредствения като фактическа (не философска) компетентност анализ статията започва да става интересна едва към края, когато авторът — на основата на собствения прочит на „Началата...“ на Нютон — ни предлага една действително оригинална илюстрация на аргументите си за двете лица на дискурса и защо физиката на Нютон като наука, а не литература, „стабилизира, и „изразява„, едни установени социоприродни връзки. Опит да се излезе от рамката на философстването, но опит твърде кратък и само илюстрация. Аз лично с интерес бих очаквал неговото продължение.

Всъщност това е моят коментар. Може би само за да спазя правилата и стандартите, за които говоря, трябваше да седна и да изведа вече изказаните през изминалото десетилетие и половина аргументи и тези по дискутираните от автора проблеми, да ги сравня с неговите. Но това означава да напиша сам една подобна статия. Може би би било добре все пак статията да се публикува — поне е написана на български, от българин, в една малко позната у нас област. Но не знам дали няма да изкриви представите ни за нея.

\* \* \*

Това в общи линии бе първоначалната ми реакция. Редакцията на списанието обаче реши да я публикува заедно със статията и отговора на Васил Пенчев. Всъщност този аргументиран отговор ме накара да прочета статията отново, както и тази на Константин Янакиев, да се разровя в библиотеката и прегледам още веднъж споменатите по-горе „христоматийни„ социологически дискусии.

Оказа се например, че Хари Колинс е много по-радикален от Янакиев, обвинявайки Латур и Калон, че техните мрежи не просто не разкриват „молекулата„, на (техно)науката, но и „не разполагат с някакво специално знание, за да осъществят Новото просвещение, за което претендират„ (Янакиев: 149). За Колинс крайният резултат от работата на цялата „френска школа„, и нейният семиотичен метод е една голяма стъпка назад (backward step). Ако целта на социология на науката е все пак да *обяснява* света, посочва Колинс, то „рефлексивистите и actor-network theory с тяхното наблягане на формата изключват обяснението от създавания от тях описателен език„ (Collins and Yearly 1992).

По същия начин в споменатия сборник върху знанието и рефлексивността откриваме статията на Латур „Politics of Explanation„, в която той критикува Улгар и неговата теза за метарефлексивността (докато за Пенчев Латур и Улгар до голяма степен са „в един отбор„). Там той посочва, че един текст за начина, по който Б.Малиновски пише за жителите на остров Бали, по никакъв начин не е по-рефлексивен от самия текст на Малиновски, нито пък е по-рефлексивен от това, което казват самите балинезийци; съответно рефлексията от n-та степен на Улгар върху всичко това не е нито повече, нито по-малко рефлексивна от всеки друг текст по веригата. Защо е невъзможно те да се подредят в колона от рефлексивни редове? Защото всички те са текстове или истории *за нещо друго*, отговаря Латур. Няма начин текстовете да се подредят на пластове защото всички те са равни. От семиотична гледна точка, текстовете живеят, така да се каже, в демокрация. Шеметът на саморефлексивността извира от твърде наивната вяра, че *един и същ* актор се появява едновременно и в първия (най-долу), и в последния текст (най-отгоре). И съответно от вярата, че когато авторът не е включен като персонаж в текста, той е по-малко рефлексивен.

По същия начин, дискутирайки проблема за дискурса и метадискурса, Пенчев подминава критиката, която прави Латур към Дерида и етнометодологията: „Дерида наистина вярва, че чрез всичките трикове, хитрини и уловки, които влага в своите текстове, ще са по-деконструирани от тези на един журналист, пишещ в „Ню Йорк Таймс„, за последната самолетна катастрофа. Последователите на Гарфинкъл също вярват, че ако спазват всички методологически предписания, живият свят на една социална общност ще бъде представен по-близо до живота, отколкото правят това класическите социолози като Мъртън. Дерида вярва, че текстът може да избяга от ориста на присъствието, докато Гарфинкъл изглежда вярва, че докладът може евен-

туално да избегне ориста на отсъствието. Зад тези противоположни рефлексивни претенции прозира наивната и неотменима вяра, че е възможно да се напише „по-истински„ текст„ (Latour 1992: 168)

Мисля си, че познването на тези дискусии би повлияло върху написването на двете статии. Иначе, прочитайки отново статиите на двамата колеги, бих казал, че съм съгласен с повечето от техните аргументи. Начинът, по който Константин Янакиев анализира последиците от изследванията на социолозите на науката за догмите на класическата епистемология и очертава контурите на оформящата се нова представа за (техно)науката, е действително впечатляващ. Не по-малко проникновено са разкрити и ограниченията на подхода actor-network, следван от Латур — развенчавайки илюзиите на епистемологията, тя обаче не може да предложи алтернативно решение в замяна, не може да изгради никаква заместваща универсална гледна точка. Просто защото мрежите „макар и глобални, са локални във всяка своя точка„. Константин Янакиев съвсем на място разграничава „надеждата за избавление„, която събуждат тези изследвания, от невъзможността тази надежда да се реализира по същия универсален и сигурен начин, както предлагаше старата епистемология. „Няма обща теория на хибридите, която най-последно ще премахне опасността. Единственото, което може да се направи, е всеки от нас да преследва собствените си цели в собствената си форма на живот (или мрежа) с помощта на собствените си понятия..“

Настоящата статия на Васил Пенчев постига целите си и успява да покаже, че е възможна и „друга епистемология, освен класическата, че „в крайна сметка епистемология е онова, което пишеш“ епистемология пише„, т.е. епистемология, отказала се от претенциите си за „метадискурс„, просто вид дискурс наред с другите. Той внася също една оригинална перспектива в нестихващите спорове в социология на науката дали това, което правим, е просто описание, или все пак трябва да се стремим към някакви тип обяснения, към разкриване на закономерности, „истини„, които да свидетелстват за нашата „мощ„ като социални учени. Въвеждайки понятието за „фронезис„, той показва, че дискурсивната компетентност се представя по един начин на колегите — тези, които също владеят нейните умения, — и по съвсем друг начин на невладеещите тази дискурсивна компетентност — лаиците (политици и хора от улицата, както и самите учени, които изследваме): „Първото лице, обрнатото към лаиците, се състои от същности, или истини, докато „второто лице е „фронезис„, умение да се „възпроизвежда, даден възглед за света... Двете лица на дискурса са обрнати съответно към *професионалната общност и обществото* и по този начин разделят и обединяват общността и обществото..“ Ключово тук е твърдението на Пенчев, че същностите (истините) *обединяват и разграничават* общностите, съответно владеещи и невладеещи определена дискурсивна компетентност. Което е подкрепено с анализ на уводния текст от „Началата...“ на Нютон. Оттук и въпросът, дали социологията на науката не трябва да изследва също „съотнасянето на епистемологията, методологиите, принципите и конкретните природни науки..“

\* \* \*

Ще завърша със следното предизвикателство. И в двете статии се възпроизвежда безкритично една съвсем традиционна представа за „социалното„, от което критикуваните социолози на науката с цената на много усилия се опитват да се освободят тъкмо с помощта на някои от мислителите, които авторите на двете статии използват в своя анализ (например Витгенщайн). И това недоразумение е просто впечатляващо — то е същото, което поражда нестихващия вече десетилетия конфликт между Колинс и Латур.

Когато Латур и неговите колеги говорят за „човеци„, „нечовеци„, и „хибриди„, когато настояват, че мрежите са не просто социални, а *хетерогенни* общности, то това съвсем не са „иронични и полемични„, термини, както например ги схваща Янакиев. Напротив, те многократно настояват да възприемаме тези термини в *буквален смисъл* (literary!), а не като метафора. В емпиричното изследване на мрежите нечовеците и хибридите са *пълноправни участници в дискурса*, те съ-участват в неговото конституиране. Абсурдно е да свеждаме „дискурса„, до някаква привилегия само за нас — хората. В отговора си на критиката на Колинс Латур и Калон заявяват: „Когато Колинс и Иърли преписват „пеговаряне„ (negotiation) като „откритие„ (discovery), или „актант„ като „актор„, за тях няма разлика. Но това изписване е решаващо, за да могат думите да преминават Голямото разделение (между Природа и Общество) и в двете посоки. За Колинс и Иърли това не е важно, тъй като те вярват, че имат правилния метаезик, на който да говорят как се прави наука — езика на самите неща, редуващ се с езика на хората помежду им. Но това разграничение за нас има огромно значение, тъй като ние вярваме в необходимостта от създаването на симетричен метаезик, който да избегне абсурдите, породени от разделянето на двата асиметрични речника, което е било наложено, за да направи невъзможен самия опит да се изгради едно общество заедно с фактите и артефактите..“

Резултатът е множество недоразумения. След като е описал хетерогенната природа на мрежите, Янакиев изведнъж заявява: „Очевидно епистемологията не прониква до „молекулата“, на научната дейност, защото факторите, които ръководят развитието на знанието, не са в ума, а в научната общност и в обществената среда“. Но нали малко по горе той се е съгласил, че това разделение между общество и природа е основата, върху която се крепят догмите на класическата епистемология. И сега отново „общество“, че и „фактори“, както в добрата стара социология от 60-те години. Че е налице едно неконтролирано допускане, което „работи“, през рефлексивния контрол на Янакиев, личи и на други места. Например: „Как е затворена тази „черна кутия“? Не разполагаме с други понятия освен тези на самите участници в мрежите. А те много добре знаят, че съществуват както ядрени реактори, така и средства за масово осведомяване, политбюро, министерство, както вируси, така и редакционни колегии. Тяхното преплитане може и да е прикрито, но само след като споровете са стихнали и мрежите са достигнали стабилно състояние. Откъде участниците в една *академична общност* (в една къде по-незначителна и ограничена мрежа) ще знаят повече от онези, които са пряко засегнати? Ако участниците в мрежите не знаеха нищо за хибридите и тепърва трябваше да чуют за тях от просветени хора, хибридите просто нямаше да бъдат нищо реално.“ (Янакиев: 159)

Нашият колега мисли света като съставен от философи, по-скоро мисли всекидневния човек като философ — ако хората се наговорят, че няма хибриди, няма да има нищо реално.. И все пак, макар чумата преди откриването на микробите да е била „друга чума“, тя си остава устойчиво персонаж в множеството смесени общности на човеци и нечовеци. Взаимното дефиниране на тези хетерогенни общности е един безкраен процес и това какво „знаем“, освен всичко друго, е и въпрос на „премерване на силите“, властови процес не само в традиционния социален смисъл на понятието за власт..

Същото откриваме при Васил Пенчев. Двете лица на дискурса, посочва той, са обърнати съответно към *професионалната общност* и *обществото* и по този начин ги разделят и обединяват. Същностите (истините) *обединяват* и *разграничават* общностите, съответно владеещи и невладеещи определена дискурсивна компетентност. Тук авторът възприема общности и общество тъкмо като човешки общности, съставени само от хора. Коментирайки проблема за несъизмеримостта между съперническите си научни традиции, той посочва, че „реорганизацията и реинтеграцията е, за да се достигне до стабилно социоприродно състояние, обхващащо както (!) нови разкази за природата, така и (!) нови обществени ситуации в степента на взаимната им релевантност“. Уж говорим за социоприродни състояния, а изведнъж се появяват — пак отделно и като че ли нищо не се е случило — нови разкази за природата и нови обществени ситуации! Нали самото разграничение е едно от социоприродните състояния. Какво е състоянието след промяната е *емпиричен въпрос* и тъкмо изследването ще покаже дали имаме отново разкази „за, природата“, като нещо отделно от „обществените ситуации“. Така че и тук — хибридите, нечовеците — са изгонени. Същото важи за твърдението, че „прозрачният дискурс за природата свидетелства за установени социоприродни връзки.. Ами това пак е емпиричен въпрос и ми се струва, че не е лесно да се покаже, че стабилни хетерогенни общности са съществували и при „непрозрачни“, дискурси за природата.

Пенчев все пак допуска, че „мрежите може и да имат същност, която да се изразява с репертоар от двеста думи.. В рамките на Витгенщайн те сигурно нямат, но за самия Латур, както правилно се отбелязва в статията, това е периферен въпрос — главното е, че мрежите са и „реални като природа, коментирани като дискурс и колективни като общество.. Но само след две страници следва категорична присъда: „Общото на социално и природно не може да е същност, а мрежа, не защото такава е природата на връзките между тях, а защото същност значи човешки закон за природата. Обратно — не може да има общ човешки закон, който да се отнася за природата и обществото.. не може да има рефлексивна „етнография на науката..“

Е, може за някои видове философия разграничението между човека (или рода човек, обществото) и природата да е фундаментално, но не е за всички. Например в семиотиката, от която тръгва Латур, критикувайки рефлексивистите. Аргументите на Пенчев за невъзможността за обща същност между природата и обществото много ми приличат на ужаса на Хобс от твърдението на Бойл, че вътре в неговата въздушна помпа има „вакуум“, — вакуум по определение означава празно пространство, такова нещо логически просто е невъзможно. На което Бойл съвсем спокойно отговаря — от гледна точка на метафизиката може и да е така, но ние *ще се договорим* под „вакуум“, да разбираме една хипотеза, а именно, че въздухът от сферата на помпата е изтеглен, без да се интересуваме дали онова, което остава в помпата, е „вакуум“, в абсолютния метафизичен смисъл. Ами това е — възприемаме хетерогенността на мрежите в *буквалния смисъл*, като хипотеза, регулираща нашата емпирична работа. Оттук нататък няма да говорим повече просто за „социално“, и „природно“, и целта ни вече ще бъде да разработим метод, който да ни позволи да контролираме връзката между тази хипотеза и *наблюдаваните* опитни ефекти. Тъкмо затова ни е и необходим този нов език от „двеста думи.. За да можем в своята

работа да кръстосваме в двете посока през „голямото разделение, и епистемологическите цер-бери, които го пазят. Така че всеки път да се връщаме читави с нови факти за света, в който живеем, а не да оставаме при сенките на пещерата.

**Д-р Васил Пенчев:** Преди всичко искам да изтъкна, че смятам не от куртоазия критиката на И. Чалъков за точна и проницателна. Бих искал да внеса само известни уточнения относно моята позиция и нейния контекст.

Ще си позволя да подчертая, че предметът на моята статия не е „конструктивизмът сам по себе си“.

Направо съм „ужасен“ от известна възможност за прочит на статията си. Просто не знам какво още да направя (след като пет-шест пъти в заглавията и над трийсетина пъти в текста употребявам „епистемология“, „епистемологически“, „същност“ и пр.), за да наблегна върху намерението на една грижовна обичлива съпоставка между опита на „хилядолетната старица“ „епистемологията“ и „юношата“ — „конструктивизмът“. Според мене би трябвало да е ясно, че става дума не за „великата“ дискусия за силната програма в Европа в началото на 80-те години, а за една друга наистина велика дискусия за знанието, която започва със Сократ, Платон и Аристотел и само и единствено в чийто контекст е възможен този относително незначителен епизод на „конструктивизма“, както и моята още толкова пъти по-скромна статия.

Днес, когато легитимността и дори идентичността на социологията е поставена под въпрос поради „края на модерното време“, тя ще оцелее в степенята в която успее да извлече немодерното изпод модерната обвивка, с която се ражда *именно* в европейския философски контекст едва в началото на XIX в., едва след Просвещението и успехите на една друга вековно сграждана европейска специализация, а именно Галилеово-Нютоновата наука. Латуровият „немодерен“ подход е подобен опит срещу това, контекстът на възможността на самата социология да се обсъжда — както например от Фуко — изцяло в контекста на модерността. Последният направо допуска, че тази наука ще изчезне с изчезването на въпросната констелация, която той именува „фигурата на човека“.

Всичко това разбира се не е „прагматично“ необходимо на социолога, защото „истините“ на имплицитния европейски философски контекст са вътъкани дори в „постройката на изреченията и направата на предметите“ (Хайдегер). Ала философът за разлика от социолога не е специалист, той няма опеката и защитата на която и да е специализация на Европейския философски контекст (но пък за сметка на това няма сериозни проблеми да се разграничи от модерността) и съответно на каквито и да е инструменти (смехотворно е да се говори за философски методи). Едно становище, с което бих се ангажирал в собствено философско списание, е че конструктивизмът е в следната (огрубена, за да е линейна) схема на специализация Декарт — Кант — Хусерл — Хайдегер — Фуко — (и независимо Ф. дьо Сосюр и Леви-Строс) — постструктурализъм — (и независимо линията на „френския прочит“ на Маркс) — конструктивизъм.<sup>1</sup> А дали това, че „никога не са били модерни“, не се отнася само за обществата, които вече са били модерни? И дали едно изследване, да кажем на българско откритие — например леене с противоналягане, — доколкото България и сега все още е модерна, няма да покаже, че съгласуването общество-природа се извършва по-скоро чрез „дискурсите на същностите“ (епистемологически и „идеологически“), а пък едно „етнографско“ изследване ще е неадекватно?

По конкретни въпроси. Намерението да се напише една „друга епистемология“ вече е реализирано в много по-пълна степен от Аристотел. „Заслуга“ на Новото време е знанието (епистеме) да се разглежда отделно от поведението (фронезис) и умението (техне) и да се възвеличава само във формата на наука. Така говорейки за „класическа епистемология“ може би донякъде неявно се предполага това модерно откъсване. Хайдегеровото проникновение и влияние води до преоткриване на забравения гръцки подход към знанието. Този „херменевтичен отпечатък“ може да се открие и в дискусиите около модерността, и в конструктивизма, и в моята статия. Смятам, че във всяка основателна критика на мисленето в Новото време (в т. ч. и в Латуровата относно разделието на човеци и нечовеци) е сродна с Хайдегеровата, без да се достига до — може би проблематичната радикалност на последния.

По повод на „предвикателството“ към „съвсем традиционната представа за социалното“. Ако приемем буквалния прочит на Латур, с което съм съгласен, следва да помислим как *винаги* е работил (преди още никога да не сме били модерни) „парламентът на нещата“. В частност например как в него гласуват „нечовеците“? Ако е абсурдно дискурсът да се приписва само на човеците, то това ще остане не повече от гола декларация, при положение, че не се посочи къде и как „нечовеците“ „говорят“. Неявното предложение в тази статия е, че те „гласу-

<sup>1</sup> Тук трябва да се добави и вековната дискусия „реализъм-номинализъм“ и в каквато връзка с съвсем на място позоваването на Витгенщайн.

ват“ и „говорят“ чрез дискурсивната компетентност (последната разбира се много широко — като практическа компетентност за възпроизводство на практиката, фронезис и дори техне). Една група хора (съответна професионална общност) се наема да представлява (отстоявайки дискурсивната си компетентност и „вслушвайки“ се в нечовеците) — пред другите „нечовеци“ (другите професионални общности) и пред обществото в тесен смисъл — „интересите“ на някакво множество нечовеци. Това тя прави, представяйки дискурсивната си компетентност като същност. Оттук свидетелство за интеграцията на „новоприетите нечовеци“ е подобие (или приемливостта) на новата същност спрямо вече наличните. Ето как е пистемологията от край време е работила като „социология“ или дори „политология“ на нечовеците. И ето защо „немодерната“ социология на науката (била тя конструктивистка или не) може и следва да се обърне към „историята на социалността на нечовеците“ именно посредством епистемологията. Така в частност прозрачността на метадискурса е модерна форма (наука) за политическо представителство на нечовеците (никъде не твърдя, че това е единственото възможно свидетелство за установени социоприродни връзки).

По повод „рефлексивната етнография на науката“. От моята гледна точка най-важната разлика между Латур и Улгар е, че първият не е, а вторият е — привърженик на „рефлексивната етнография на науката“. Именно затова Латур отказва да описва някаква рефлексивна същност на социоприродата посредством набор от „двеста думи“. Това според мене е основателно и защото човеците и нечовеците — макар и обединени в „парламент на нещата“ — запазват „съсложното си различие“: възможността за „прозрачен метадискурс“ се отнася само за тях, но не и за човеците и обществото (последното в тесен смисъл, но следователно и в широк). (Тази хипотеза се изказва в хода на дискусиите относно модерността и особено относно краха на социализма: като принципна невъзможност за научно управление на обществото — „модерната илюзия“). В тази връзка мисля, че — доколкото „етнографията на науката“ разглежда обединението на човеци и нечовеци — прозрачността на рефлексията върху тях е еквивалентна на разглеждането на човеците като нечовеци, т. е. е равносилно тъкмо на „модерната илюзия“. Тоест продължавам да твърдя, че рефлексивната етнография на науката неизбежно се оказва литература.

Но да се пише литература е също толкова лошо или добро (стига човек да е наясно с жанровата специфика), колкото да се пише наука.

Фактът, че философи публикуват в *Социологически проблеми*, смятам за радващ, защото все пак прокарва нови пътеки за диалог между философи и социолози. Още повече, че и социолози дебютират с емпирично-социологически изследвания на страниците на „Философски алтернативи“.

Ползата от такъв диалог би проличала и от това, че може би все пак още има философи, които ще се удивят от факта, че „авторството“ на „научен етос“ се приписва на Мъртън, а не на Ясперс (още повече ако е изведено от контекста на Аристотеловите разграничения между „физис“ и „етнос“, от една страна, и „епистеме“, „фронезис“ и „техне“, от друга), и че на дискусиите около конструктивизма се гледа иначе като на един от множеството отблясъци от поне тройната дискусия за „модерността и модернизма“ между Фуко, Гадамер, Хабермас (а и други и дълго тлееща). Някои философи, мисля, по-скоро би изненадало — по начина на поднасяне в статията ми — при наличието на „дискурс и метадискурс“ отсъствието на имена като Тарски и Чомски.

Отчасти — макар по-скоро като намех — съществува стремеж на статията да се покаже, че дори и при един и същ обхват погледът на философите в сравнение с този на социолозите може да бъде с неочаквани пропуски (разбира се може би донякъде поради невежество) и със сякаш странни акценти (при същата уговорка). Такава алюзия я има още в заглавието... социология и философия... не различни предмети, а различен поглед... Ето защо първоначалното заключително изречение на рецензията — „Но не зная дали няма да изкриви представите ни за нея [за social study of science]“ — лично за мене означава свидетелство за успех на намеренията.

Имам усет и за нещо доста по-различно — едно принципно несходство в научния характер и дори в научния темперамент между рецензиращия и рецензирания. Става дума за на пръв поглед странната апология на „научната журналистика“, съдържаща се в репликата на д-р Чалъков, а всъщност установка, тъкмо характерна за social study of science. Действително за философията е присъщо да е изложена на опасността от напълно откъсващо се, „шизоидно“ схематизиране. Ако някъде става дума за „деградиране“, явно се има предвид отдалечаване от научните факти в техния „жив живот“ (благого на „научната журналистика“) за сметка на безплодни схеми и класификации (блатото на „философията на науката“). Но добрият философ усъпява в нещо много деликатно, за което ми е трудно да подсказва думи и което не знам дали е професионално изискване за добрия социолог. Да кажем, чувство за такт и уют в абстракциите... интуицията... някакво жизнеспособно моделиране при почти липса на данни... отгатване... интелектуална емпатия... фантазия... Философските схеми, от които отсъства тази липсваща дума, действително са „лоша философия“, но най-вече некачествена — всъщност изобщо не са философия.

Това, което философът може само и единствено да прави, е не да предлага нови факти, а да проблематизира и *изкривява* съществуващите осмисляния и така при талант и късмет евентуално да подскаже нови откритости (в които вече има и нови факти), но дори и да няма талант и късмет това е, което трябва да прави.

Ако във времената на най-четеното българско списание *Блясък* не пропадне и третата предполагаема дискусия за българското social study of science — от която обаче могат да дойдат импулси как теоретичната социология да не последва модерността и социализма, — ще възникне въпросът: кому е нужна тя (и дискусиата, и социологията)? Остава навярно единствено отговорът на онзи, когато попитали, защо хвърля квас в морето, а той се позовал на очаквания резултат. Без амбицията, че хвърлям „квас“, а не „гола вода“ и с ясното съзнание, че други ще хвърлят по-добре, бих се присъединил към всяка конкурентна на сп. *Блясък* дискусия около конструктивизма.

Искрено благодаря за неформалната критика, за посоченото множество факти и гледни точки — с полза за мене!