ИНДИВИДУАЛНО - СОЦИАЛНО, ИЛИ ЗА НЕВЪЗМОЖНОСТТА ДА НЕ СЕ ИЗПАДА В ЕСЕНЦИАЛИЗЪМ

Опит за сравнение на Аристотеловото със съвременното хуманитарно мислене.

Богдан Богданов

За постановката и подхода в този текст

Отношението *отделен човек - човешка колективност* е между основните теми на съвременните социални науки. Зависими от идеологията на всекидневната реч, съвременните изследвания на човека и обществото изпитват трудност да преходят от аксиоматичната всекидневна представа за противопоставеността на индивидуално и социално към по-разгърнато разбиране за тяхното съотношение, представящо динамиката на реалните човешки ситуации. Защото реалните ситуации, в които се включва човекът, са организирани като противопоставяне на индивид и човешка група, но и като преодоляващо това противопоставяне протичане. Динамични знакови образувания за свързване на различни "аз"- и "ние"-моменти, човешките ситуации, ако се изразим в стила на Пърсовата семиотика, са процедури на утвърждаване и преобразуване на тези моменти с оглед на граденето на необходима идентичност.

Основната трудност при разбирането на подобни динамични образувания е, че зад сплетените в тях "аз"- и "ние"-моменти не стоят отделими индивиди и групи. Едно "аз" може да сочи "ние", както и "ние" - "аз". Нещата се усложняват и от това, че реалните ситуации на сплитане на "аз" и "ние" са проявени и като речеви актове. Дискурсивът на речевия акт, представящ една ситуация, обаче и дискурсивът на самата ситуация са отделими само условно. Ситуацията е просмукана с речи и е като реч, а речевите актове са и ситуации на правене на нещо. Така че на практика можем да анализираме речевите ситуации за правене на конкретни идентичности и само се досещаме за реалните ситуации, означени от тях.

Съвременната научност не ме задължава да се опра на твърдо определение за речев акт. Работното ми разбиране е, че *речевият акт е протичане, в което стават преобразувания с оглед на произвеждането на идентичности*. Тези преобразувания се изразяват и в преходи от "аз"- към "ние"-моменти и обратно и на свой ред от индивидуални към социални отнасяния и обратно. Преобразуванията може да са представени в пропозиционалното съдържание на текста, но те се осъществяват и вън от него в ситуацията на разбирането му. Именно моментът на разбирането е агентът на интересуващата ме *социалност* или *комунитарност*, носена от всяка реч.

Така или иначе, комунитарното отношение, поддържано във външния акт на разбирането, е зададено в произвеждания от речта текст. Като вътрешно протичане всеки текст е процедура на опиране о вече разбрани неща с оглед на разбирането на нови. За означаване на новите неща процедурата на текста търси референтна, но във втори план и комунитарна подкрепа. С оглед на утвърждаването им може да се строи и нова комунитарност. Особено подкрепени комунитарно са вече разбраните неща. Същото се отнася и за желаните неща, за ценностите и идеалите. Няма слово,

което да не е сложно интендирано към общности, от които се очакват одобрения, потвърждавания, диалог или полемика.

Връзката между отнесеността на словото към определени съществували, съществуващи и можещи да съществуват неща и преобразуващи се чрез текстовото им означаване общности и индивиди лесно се мистифицира, когато не се наблюдава семиотичната проява на тази връзка в различни речеви протичания. Това се е случило в няколко прочути книги на Карл Попър, в които той излага тезите на своя т.нар. *методологически номинализъм*. Номиналисткият му идеал, че науката трябва да се занимава не с определянето на понятия, а с поведението на нещата и явленията, го е довел до абстрактната теза, че външният фактор на затвореното общество и неговият тип мислене са виновни за линията на *методологическия есенциализъм* в европейската философия.

Като развивам аргументи срещу тази теза от иначе ценната Попърова епистемология, предлагам друго тълкуване и за основанието за скрития иманентистки есенциализъм, който продължава да владее съвременната социална наука, но и за подтиците на мисленето на патриарха на есенциализма Аристотел, критикуван от Попър.

Критика на Попъровата критика на Аристотеловия есенциализъм

Карл Попър излага критическите си аргументи срещу философията и метода на Аристотел в началните страници на втория том на прочутата си книга "Отвореното общество и неговите врагове". Голямото му основание е парадигмата на противопоставените отворено и затворено общество. Отвореното общество, идеологията на съвременните демократични западни общества, е нещо идеално положително за него, докато затвореното, проявено в идеологията на т.нар. *трибализъм*, белег на миналото и на неговата остатъчност в съвременността, е нещо отрицателно, с което трябва да се воюва. Попър поставя в сметката на на затвореното общество методологичния есенциализъм, историцизма и тоталитарността. Според автора на "Отвореното общество" те се изповядват от определени философски текстове на западната традиция. Такива са съчиненията на Платон и Маркс, с които Попър се занимава подробно в първата и втората част на своята книга. Към критиката на тези основни виновници за трибалисткото мислене на Запада във втория том на книгата си той прави по-пространен анализ на учението на Хегел и по-кратък – на Аристотеловата философия.

Методолог и страдалец на мисълта, Карл Попър е във висока степен оправдан от времето и личните си изпитания за своята теза за "виновните" философи на западната традиция. Но докато независимо от своята настроеност към идеологията на затвореното общество, той се възхищава от Платон, в малкото страници, посветени на Аристотел, го представя като посредствен резоньор на идеите на автора на "Държавата". Ето в резюме неговите аргументи.

Аристотел е виновник за развилия се в европейската философска традиция методологичен есенциализъм. Като логизира есенциалистките постулати на Платон, Стагиритът поставя началото на историцизма, доразвит по-късно от Хегел. Две са отблъскащите положения във философията на Аристотел - принципът на естествено дадените йерархични различия (на роба от свободния, на жената от мъжа и на гърка от варварина) и свързаното с този принцип учение за природно дадената същност, която се дефинира като един вид интуитивна предпоставка.

Попър настоява, че същностите не могат да се разкриват с дефиниции; този тип философстване води до схоластика и насажда фатализъм, който между другото е най-ясният белег на идеологията на затвореното общество. На това авторът на "Отвореното общество" противопоставя своя методологичен номинализъм, според който дефинициите са само стенографски символи за свършване на работа. Трябва да се изследва не същността на нещата, а тяхното поведение. Научните теории, казва Попър, не разкриват истини, както се вярва в линията на философстването, чиито образец е Аристотел. Те са винаги хипотези, проверявани от едни или други последствия.

Големият проблем на подхода в "Отвореното общество и неговите врагове" от гледна точка на съвременното прагматично мислене, за което Попър има висок принос, е радикалността на използваната парадигма. В тази парадигма не се прави разлика между затвореното и отвореното общество като типове обществена организация, мислене и представност и средства за изразяване на първите две положения. Като внушава, че затвореното и отвореното общество са ясно отделени едно от друго обществени състояния с ментален вид, Попър не предполага, че общественият ред и менталността се разминават или се причиняват помежду си. Той отхвърля причинно-следствените отношения, налагани в едрите историцистки схеми, което не му пречи да говори за лошата линия в световната мисъл, тръгваща от Платон и Аристотел, и за добрата, тръгваща от Демокрит.

Така или иначе, парадигмата затворено – отворено общество е само схема. От съвременна гледна точка и едрите контексти на цели култури, които построяваме, за да влезем в режима на някакво разбиране, и реалните философски текстове са нарушения на схемите, с които си служим за представянето им. Нарушения са и отделните текстове на Платон и Аристотел, а и цялостното им философско дело. На пръв поглед този възглед възпроизвежда есенциалистката теза на Платон, че реалните неща са отклонения от образеца на първичните идеи. Но перспективата е номиналистка. Аз твърдя, че схемите и парадигмите, с които си служим, са само средство, за да изградим по-съответен модел на нещата. Постижим само в нарушаването на използваните схеми и парадигми, той е, така да се каже, временно верен с оглед на свършването на работа.

Опрени на този работен принцип, забелязваме, че текстовете на Платон и Аристотел са непоследователни. Със своето учение за идеите същности, съществуващи отделно от несъвършените реални неща, Платон е създател на т.нар. теологичен или трансцендентален есенциализъм в европейската философия. Което не му пречи да развие метода за синонимно-антонимно разбиране в диалога "Софистът". Говорейки за комромисите, на които е изложено словото, философът твърди, че понеже се изразява в свързване и отделяне, то се разрушава, ако говорещият изпадне в отделяне на всичко от всичко. В случая Платон се занимава с реалността, за която може да се говори, и съответно за реалността на словото, а не за истинската реалност, за представянето на която сила имат само определени символи и митове.

Същото важи и за Аристотел, който, от една страна, вярва, че всяко нещо "съдържа" своята форма-същност и че за нея може да има вярно изказване. От друга страна обаче, прави крачка към методологичния номинализъм, като формулира идеята за първична субстанция – за това, че съществуват само отделните неща. Според него изказванията за тях се различават от изказванията за

същностите, отнасящи се до цял клас от неща. Същността не съществува така, както съществува отделното нещо. Воден от амбицията да представи Аристотел в една светлина, Попър не обръща внимание и на усета на философа за естественото разнообразие на нещата. Колкото и йерархично да го разбира, той постоянно настоява за видовото различие в хоризонтален план, което води и до експерименталното изучаване на природата в неговата школа.

Радикалната позиция на Попър към мисловната проява на затвореното общество и вярата, че тя е преодолима, не му позволява да се пита за базовото основание за неизбежната доза методологичен есенциализъм при всяко човешко реагиране. Тя се налага от редуването на затворени и отворени визии във всеки човешки акт, а не от идеологията на затвореното общество. Както в случая, за да бъде обществено ефективен, каквото е намерението му в "Отвореното общество", Попър създава противникови лагери, което е есенциалистка реакция. По-дълбокото основание за есенциализма е необходимостта при всички случаи, когато се разглежда нещо, да се очертава сфера на "природа", за която не се пита. Това очертаване е работно. Разбира се, нито хуманитарното мислене, нито всекидневната практика уговарят неговата временност. Напротив, обикновено се внушава, че тази природа е действителна.

Текстовете на Аристотел изобилстват с хипертрофирани твърдения от този тип. Но не виждам защо да следваме просветителската критика на Попър по този въпрос, след като едва ли не всеки втори учен в областта на социалните науки постъпва като Аристотел. Така постъпва и самият Попър. Радикалният му номинализъм поражда фонови твърдения за природа. Между тях е и това, че съществуват само отделните хора и че човешкото мислене трябва да бъде освободено от комунитарните идеологии, които го съпътстват. Оттук и необходимостта да се опровергае основният носител на комунитарността - идеята, че думите и дефинициите означават неща и същности. Но като противопоставя на тази истина противоположната – че те не ги означават, Попър също поражда истина за изповядване с комунитарни последствия.

Несъмнено трябва да се търсят начини за ограничаване на крайностите на методологичния есенциализъм. Което не означава да се изпада в противоположната крайност и да се вярва, че той може да се избегне по принцип. Защото като рамкова договореност по определени аксиоматични положения, които не се обсъждат, всяка реч е и акт за поддържане на конвенции. Оттук тя се изразява и в един вид косвено поддържане на общности. Означените в речта общности са по-често виртуални, но, което е трудно проследимо, те са преплетени в динамични знакови ситуации. Човешката реч структурира преходи от груповост към отделност, но и от отделност към груповост. Тези групирания се правят и в момента, но за да постигне нови групирания, речта се опира на стари. Именно те се означават от определени природи и същности, за които става дума в една реч. Или, ако се изразим по-точно, природите и същностите, твърдото ядро на една реч, сочат референти, но и криещи се зад тях общностни отношения. Вярата в природността на определени референти води до ефекта и тези общностни отношения да се възприемат като природно дадени.

Така че есенциализъм означава да се мисли за естествената даденост на референти, но и за природно дадени групирания и колективности. Те трябва да са работно затворени, докато трае разбирането. Но те не са причинени от

фундаментален отстраним трибализъм, както смята Попър. Постоянно средство на човешкото разбиране на света, тези природно разбирани референти и свързани с тях групираности са често само рамка за удържане на опасното некомунитарно номиналистко обсъждане на нещо. За да оперира номиналистки при обсъждането на нови ситуации, т.е. инструментално групово и индивидуалистично, преди тези ситуации да станат навични и да се покрият с конвенция, всяка реч се нуждае от есенциалистка опора, особено що се отнася до това, което не се обсъжда непосредствено. Светът в разбирането на човека не може да бъде изцяло нов, проектен и инструментално индивидуален и социален.

И понеже основният подтик в мисленето на Попър е грижата за самостоятелността на отделното човешко същество, няма как да минем без формула по този въпрос. Отделното човешко същество не е нито толкова отделно, нито толкова свързано, както го представят двете противоположни радикални идеологии, хипертрофиращи едната или другата страна на човешкото реализиране. Доколкото е свързан и социално повдигнат в степен, отделният човек няма как да не изпада при мисленето и говоренето си в есенциализъм, както на свой ред няма как да не се откъсва постоянно от свързаностите си, да не поставя под въпрос изпречващите му се природи и да не се държи и номиналистично, т.е. индивидуалистично и инструментално групово.

Есенциализмът и комунитарността в мисленето на Аристотел и в съвременната хуманитарна рефлексия

Като противопоставя негатива на есенциализма и позитива на номинализма и помества мисленето на Аристотел в страната на есенциализма, Попър представя само частично диспозитивите на Аристотеловото мислене. От една страна, есенциализмът на автора на "Метфизика" е вътрешно сложен. Като следва Платоновия трансцендентален есенциализъм, философът го поставя под въпрос, развивайки своя иманентистки есенциализъм. От друга страна, в разсъжденията си по практически въпроси той реагира като номиналист. В тази връзка се налага едно по-реалистично сравнение от това, което прави Попър в "Отвореното обшество", на идеите за същност и комунитарност във философията на Аристотел и в съвременното хуманитарно мислене.

Аристотел разделя теоретическото от практическото говорене. Теоретическото се занимава с абсолютни стойности - на същности и зададени природности, затова и с импликацията на природно дадени комунитарности. Практическото говорене обсъжда промяната на нещата, в чийто ход тези стойности се преплитат. Теоретически всяко нещо се определя от потенцията на същността си, дадена му чрез вида, докато на практика видовата му същност влиза в комплицирано отношение с други същности. Теоретическото и практическото говорене на Аристотел не се съгласуват. Теоретическото е за потенциалната видова същност, а практическото за поведението на отделното нещо. Видовата същност е вторична субстанция и няма субект освен номинално, за разлика от нещото, което като първична субстанция притежава субект и в този смисъл съществува действително.

Оттук и последствието, че когато разсъждава за обществени феномени, философът се държи номиналистки. Примерно полисната общност разполага с нещо като същност, отнасяща се до всички полисни общности, но на практика тя е

преплетена с други неща, които влизат в комплексната идея за полис. Полисът е гражданска общност, но и население и територия, динамичните отношения между тях не могат да се представят теоретично. Аристотел се изказва за поведението на полиса с метафори (например, че полисното множество е като многорък и многоглав човек) и избягва да говори статично за същността на едни или други конкретни комунитарности, което прави Тукидид в знаменитите пасажи в своята "История", посветени на темата за характера на атиняните и спартанците. Така или иначе, за Аристотел полисът е само потенция за усъвършенстването на отделния гражданин. Реалното нещо със субект е той, а не общността. Оттук и последствието, че индивидуалното и колективното не са от един ранг и не могат да се противопоставят.

В практическата философия на Аристотел не се откриват следите от комунитарния есенциализъм, развиван от европейската хуманитарна наука след 18. век. Авторът на "Политика" прави разлика между съжденията за действително съществуващите хора и за разните видове човешки групи. Докато съвременното хуманитарно говорене представя социалното в "аз"- или "ние"-субекти, произведени метафорично, но мислени като природно дадени. При това, като изравнява субектите на групите и индивидите, съвременното хуманитарно мислене смесва реалните ситуации на груповост с виртуалните и желаните и говори за всички тях като за нещо предметно съществуващо с видова същност, свързваща го с другите като него, но като определено и от оригинална същностна особеност, която е само негова. Така съвременното мислене попада в клопката на иманентисткия есенциализъм на отделното, водещ в крайните си форми до ирационалността на един или друг фундаментализъм.

Така че съвременното хуманитарно мислене е изправено пред предизвикателството, като тръгне по петите на Аристотел, да различи съществуването на отделния човек от съществуването на различни класове на човешкото и на човешката груповост като друг тип множественост. Това може да стане и практически, като се инструментализира вече предложената от високата социология на 20. век таксономия на видове общности. Защото има разлика между общности като семейство, род, етнос и народ и на общности като мъжете, жените, децата, лекарите, спортистите, европейците или всички хора. Науката за социалното трябва да различи ефективно съществуващите външно и затова възприемани като реално дадени общности от виртуалните, фиксирани само в речта. Трябва да различи общностното, развиващо в себе си йерархии и властова организация, което дава основание за общностите в този кръг да се говори като за субекти, от реално или виртуално общностното с комунисен характер, поддържащо равенство между всички участници, но не развиващо реални високи субекти.

Разбира се, това е само опозитивна рамка. Въпросът не е в самата таксономия на видовете общности, а в инструментализирането й. Защото само инструменталното усложняване на простата опозиция на представените по-горе основни типове общности би предоставило приложими за анализ ефективни работни парадигми. Основният принцип на това усложняване е преплитането на *реалната* и *комунисната* общност. На практика всяка общност с властова йерархия развива комунисност и всяка комунисна общност изпада в йерархизиране. Това се отнася и за виртуалните общности без видими форми на съществуване.

Отношението индивидуално – социално при т.нар. реална общност. Това е пунктът на останалата некоментирана при Аристотел и общо взето невъзприемана от съвременното мислене страна в ситуацията на реалната общност. Дълбинната особеност на реалната човешка общност е по определен начин дискутирана от социалната антропология на 20 в., особено в случаите на осъзнаване на приликите между организирането на животинската и човешката груповост. Организирането на множеството от мравки и пчели също е изразено в развиване на йерархия, очертаване на съсловия и излъчване на индивиди водачи. Животинското стадо прави това, което върши и човешката група – споява се в отворено устроена единица. В една или друга степен тази обществена единица е склонна и към прекалено затваряне, подчиняващо отделните индивиди на цялото. Биологичните общества са, общо взето, дадени по инстинкт. Те са стабилно природни. Докато човешките са променими, имат история, флуктуират между по-отворени и по-затворени форми на организации.

Но, така или иначе, и животинските, и човешките общности се опитват да съществуват субектно, като излъчват индивиди, които означават тази субектност. Това не става без проблеми и кризи. Аристотел е прав - съществуването на човешката общност е различно от съществуването на отделния човек. Същевременно не е прав. Защото и животинското стадо, и човешкото общество излъчват индивиди, реално или символично способни да представят общността. По този начин тя се сдобива с видим общ субект. Носител на колективната идентичност, този субект сочи с външността и качествата си по-мощната цялост, към която са насочени и чрез която се усилват субектите на отделните индивиди.

Разбира се, това е теоретична ситуация. В реалните ситуации отношението отделен човек – голяма общност минава през трудна за разплитане мрежа от различни видове реални и виртуални комунитарности и индивидуалности. Те се наблюдават и външно, но са дадени и във вътрешния свят на човека, в емоционалните и мисловните му реакции, решаващи напреженията си с произвеждане на някаква реч. Също като постоянно прежеждащата се мрежа от общности и отделности на външната среда и отделният човек е непрекъсващ преход между индивидуално и комунитарно, постоянна работа по определено от момента формулиране на идентичност. При тази работа той постоянно се покрива или освобождава от знаците на наличните комунитарности и индивидуалности, произведени от средите, в които участва. И понеже те никога не са достатъчни за ефективното изпълняване на тази работа, отделният човек ползва наличните знаци, но и сам произвежда допълнителни знаци за комунитарност и индивидуалност.

Наред с разликите херменевтичното разпитване на Аристотеловото и съвременното хуманитарно мислене установява и момент на подобие между тях. И Аристотел, и съвременното хуманитарно мислене изпитват трудност да представят конкретното съотнасяне на индивидуално и социално и по подобен начин не правят разлика между субекта на отделния човек и субекта на реалната човешка общност. Разбира се, Аристотел има теоретично понятие за тази разлика. В практическите си изказвания обаче, без да изпада във фундаменталисткото есенциализиране на съвременна мисъл, той твърди по аналогия, че общността е като отделен човек,

Така че диференцираните понятия за субект са съществен инструмент за дискурсивното разбиране на съотнасянето между индивид и общност. Неслучайно успоредно с големите построения по темата за обществения свят на човека идеята

за субект се обсъжда толкова активно след Декарт. Въпросът е, че и след съвременните по-диалектически тези по темата, предложени от психоанализата, херменевтиката и американската прагматическа философия, редовата хуманитаристика следва или аналогичното изравняване на индивид и общност, използвано и от Аристотел, или традиционната дихотомия на индивид и общност, характерна за съвременното европейско мислене .

Аристотел е първият философ, който се занимава теоретично с понятието "субект". За него субектът е логическа категория, това, за което се предицира нещо. Като създава теория за разбирането на "е"-състоянията, отнасяща се за участието на отделните неща в класове от подобни неща, философът смята, че теория може да има само за тази статична страна на битието на нещата в света. Това не му пречи да фиксира идеите за praxis и poiesis, свързани с човешката деятелност. За тях обаче той говори само практически. Не развива теория за субекта на вършенето и правенето, особено на вършенето-правене, в което се надхвърля видовата същност. Смята за принципно невъзможно надскачането на собствения вид от отделните неща, първични субстанции, които влизат в него, както и това класът на нещата от този вид да бъде реален субект. Следвайки тази логика, Аристотел не развива теория за субекта на общественото действане и не достига до идеи за отношението на субекта на отделния човек с високите обществени субекти. Не си представя, че царят или временните водачи в условията на демокрация са другости, изражения на клоняща към субект човешка груповост. Това е чудно при неговия гениален анализ в "Поетика", в който при разбирането на толкова други положения той не забелязва, че в атическата трагедия се осъществява игра на представимост между висок герой и свързана с него човешка група на сцената.

Оттук и въпросът защо и Аристотел, и съвременната хуманитарна рефлексия не възприемат реалната субектност на групи, общности и сложни колективни единства и не развиват работно понятие за нея. Може би, защото те се наблюдават трудно като статика, защото са нещо ставащо и постоянно неготово. Аристотел очевидно е воден от идеологическата грижа, отделяйки се от трансценденталния есенциализъм на Платон, да осигури битие на действително отделното. Отказът му да говори за истината на ставащото и постоянно нестанало нещо на не добре обективираните субекти на общности вероятно се дължи на амбицията да акцентира върху разработената от него статична логика на отделното. Но трудно разбираме защо и съвременните науки за обществото изпитват затруднение да представят този резултат на реалното съотнасяне на индивидуално и групово, след като и теоретично, и конкретно се занимават с динамиката на подобни ставания.

Така че заключението ми е перформативно. Струва ми се, че за съвременните социални изследвания е важно да осъзнаят динамичната връзка на есенциализъм и номинализъм, която организира всяка научна реч, и да потърсят на тази основа инструментални средства за по-ефективно представяне на динамиката на индивидуално и общностно в човешката ситуация.