

Η «ΜΕΤΑ-ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗ ΚΟΥΛΤΟΥΡΑ»  
ΤΟΥ R. RORTY:  
ΤΕΛΟΣ ΤΗΣ ΘΕΩΡΙΑΣ  
Ή ΝΕΑ ΜΕΤΑΦΥΣΙΚΗ ΓΙΑ ΣΧΕΤΙΚΙΣΤΕΣ;

ΒΟΥΛΑ ΤΣΙΝΟΡΕΜΑ

Η κρίση αξιοπιστίας του λογικού θετικιστικού προγράμματος έχει, κατά τα τελευταία τριάντα χρόνια, δημιουργήσει μια ευρύτερη κρίση αξιοπιστίας μέσα στην αγγλοσαξωνική και αμερικανική φιλοσοφία όσον αφορά το status, τις μεθόδους και τους σκοπούς της ίδιας της φιλοσοφικής θεωρίας. Σύμπτωμα αυτής της κρίσης αποτελεί η εμφάνιση διαφόρων σχετικιστικών ρευμάτων, που με αφετηρία την αμφισβήτηση θεμελιωδών παραδοχών του λογικού θετικισμού, αλλά και κυρίαρχων ρευμάτων της παραδοσιακής φιλοσοφίας πριν από αυτόν, καταλήγουν στη διακήρυξη της κρίσης και του τέλους της φιλοσοφίας *tout court*.

Χαρακτηριστική περίπτωση ριζοσπαστικού φιλοσοφικού σκεπτικισμού αποτελεί ο Richard Rorty, ο πλέον ίσως πολυσυζητημένος Αμερικανός φιλόσοφος των τελευταίων σαράντα χρόνων. Καθηγητής των Ανθρωπιστικών Σπουδών (και όχι της Φιλοσοφίας) στο Πανεπιστήμιο της Virginia, από το 1983, ύστερα από μια μικρής διάρκειας θητεία στις αναλυτικές φιλοσοφικές τεχνικές της αγγλοσαξωνικής κατεύθυνσης, από τις αρχές της δεκαετίας του 1970 επιχειρεί ρήξη με την αναλυτική σχολή. Δηλώνει πίστη στον πραγματισμό και επιδιώκει, κατά τη δική του ομολογία, να γεφυρώσει το χάσμα ανάμεσα στην αγγλοαμερικανική και την ευρωπαϊκή φιλοσοφία, συν-

δυσάζοντας την αναλυτική έμφαση στη γλώσσα με την ευρωπαϊκή αφοσίωση στην ιστορία και τη λογοτεχνία. Όμως η φιλοσοφική παρέμβασή του έχει κυρίως πολεμική πρόθεση. Στόχος του βασικός είναι η κριτική της φιλοσοφικής αναζήτησης της ορθολογικής θεμελίωσης της γνώσης<sup>1</sup>. Δεδομένου ότι η φιλοσοφία ταυτίστηκε με αυτό το εγχείρημα και δεδομένου ότι το τελευταίο έχει δραματικά αποτύχει, κατά την άποψή του, η φιλοσοφία έχει πλέον εξαντλήσει τη χρησιμότητά της.

Διατείνεται ότι «η φιλοσοφία δεν μπορεί να συνεισφέρει δικά της επιχειρήματα υπέρ της ύπαρξης ή μη ύπαρξης ενός πράγματος», «... δεν έχει τίποτα περισσότερο να προσφέρει από την κοινή αντίληψη (συμπληρωμένη από τη βιολογία, ιστορία, κλπ.) για τη γνώση και την αλήθεια»<sup>2</sup>. Επιταγή, λοιπόν, του Rorty είναι να σπεύσουμε προς μια «μετα-φιλοσοφική κουλτούρα» της οποίας το πρότυπο δεν είναι ο φιλόσοφος ως «φρουρός του ορθού λόγου» και «επόπτης του πολιτισμού», αλλά ο «ενημερωμένος dilettante»· της οποίας ιδεώδες δεν είναι η επιστήμη αλλά η ποίηση· και στην οποία, στο βαθμό που υπάρχει ακόμα φιλοσοφία, η τελευταία αποκόπτει ριζικά τη σχέση της με την επιστήμη και διαχέεται σε πολιτισμική και λογοτεχνική κριτική.

---

## 1. Φιλοσοφική ιστοριογραφία: μάχη θεών και γιγάντων

---

Ο Rorty, προκειμένου να δείξει ότι το φιλοσοφικό πρόγραμμα έχει χρεωκοπήσει *in toto*, προβαίνει στο *Philosophy*

---

1. Κορύφωση αυτής της προσπάθειας αποτελούν τα έργα του: *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, Princeton 1979 (αγγλ. έκδοση Blackwell, Oxford 1980), *Consequences of Pragmatism* (άρθρα: 1972-1980), Minneapolis, 1982 (αγγλ. έκδοση The Harvester Press, Brighton 1982) και *Contingency, Irony, and Solidarity* (διαλέξεις: 1986-1987) Cambridge University Press, Cambridge και New York 1989. Στο πρώτο από αυτά ο Rorty επιδίδεται σε ριζοσπαστική κριτική της επιστημολογικής προβληματικής της νεότερης φιλοσοφίας, στο δεύτερο επεξεργάζεται τη δική του εκδοχή του πραγματισμού και σκιαγραφεί τις παραμέτρους της «μετα-φιλοσοφικής κουλτούρας», ενώ στο τρίτο συνδυάζει τον πραγματισμό του με την αφοσίωση στο ιδεώδες του πολιτικού φιλελευθερισμού.

2. *Philosophy and the Mirror of Nature*, σσ. 175, 176.

*and the Mirror of Nature*, σε μια ενδιαφέρουσα ανασυγκρότηση της νεότερης δυτικής φιλοσοφίας και παρέχει μια δυναμική κριτική της επιστημολογικής προβληματικής που αποτελεί τον κορμό της. Η επιστημολογική προβληματική της νεότερης δυτικής φιλοσοφίας περιέχει ένα πρόγραμμα και μια θεωρία για τη λύση του. Και τα δύο, κατά τον Rorty, έχουν αποτύχει. Το σχέδιο ήταν να προσδιορισθούν ασφαλή θεμέλια για τη γνώση. Η δε λύση συνδέθηκε με αυτό που ο ίδιος ονομάζει «συμβολισμό του καθρέφτη» (*mirror imagery*), δηλαδή την αντίληψη ότι ο άνθρωπος «ως καθρέφτης της φύσης» δημιουργεί αναπαραστάσεις του κόσμου, άλλες περισσότερο κι άλλες λιγότερο ακριβείς, ο χαρακτήρας των οποίων μπορεί να μελετηθεί με καθαρές μη-εμπειρικές, φιλοσοφικές μεθόδους. Ο Rorty εντοπίζει την απαρχή αυτής της αντίληψης στην πλατωνική σύλληψη της αλήθειας ως αντιστοιχίας προς την πραγματικότητα και της γνώσης ως ακριβούς αναπαράστασης αυτής της πραγματικότητας. Στους νεότερους χρόνους ο Descartes επιφέρει τη «νοητική στροφή», το «νοητικό μετασχηματισμό» του πλατωνικού δόγματος, εκλαμβάνοντας το μιν νου ως τον ιδιωτικό εσωτερικό καθρέφτη εντός του οποίου λαμβάνει χώρα η γνωστική δραστηριότητα, τη δε γνώση ως εσωτερική αναπαράσταση μιας εξωτερικής πραγματικότητας. Η παράδοση που εγκαινιάζει ο Descartes συνεχίζεται, αποκτώντας εμπειριστική χροιά, με τον Locke, ενώ βρίσκει το αποκορύφωμά της στον Kant, ο οποίος αποδίδει στη φιλοσοφία το ρόλο της εξεύρεσης του ασφαλούς «θεμελίου» και των καθολικών κριτηρίων ελέγχου όλων των υπαρκτών και δυνατών γνωστικών αιτημάτων μας. Έτσι, σύμφωνα με τον Rorty, η καρτεσιανή – λοκιανή – καντιανή παράδοση αντιμετωπίζει τη φιλοσοφία ως θεμελιωτιστική, τη γνώση ως αναπαραστατική, και το νου ως προνομιακό και σχεδόν αλάνθαστο πεδίο αντανάκλασης του πραγματικού. Στην καρδιά της φιλοσοφικής έρευνας βρίσκεται έτσι η αναζήτηση της βεβαιότητας, του απόλυτα έγκυρου θεμελίου της γνώσης ως απάντηση στην πρόκληση του (καρτεσιανού) σκεπτικισμού. Αυτό το θεμέλιο αναζητήθηκε άλλοτε σε αυταπόδεικτες αλήθειες του λόγου, άλλοτε στα άμεσα δεδομένα των αισθήσεων, και, στη σύγχρονη αναλυτι-

κή στροφή, στα νοήματα των λέξεων. Αξίζει να σημειωθεί ότι ο Rorty θεωρεί την αναλυτική φιλοσοφία, που ξεκινάει από τον Russell και τον Frege, ως μια ακόμα (καντιανή) εκδοχή του αναπαραστατικού «συμβολισμού του καθρέφτη» όπου η «αναπαράσταση» εκλαμβάνεται ως «γλωσσική» και η φιλοσοφία της γλώσσας αντικαθιστά την παραδοσιακή θεωρία της γνώσης στην αποκάλυψη των «θεμελίων» της έγκυρης γνώσης.

Ο Rorty ανασυγκροτεί την κυρίαρχη διαμάχη της δυτικής φιλοσοφικής παράδοσης ως μάχη μεταξύ θεών (υπερβατολογικών φιλοσόφων) και γιγάντων (εμπειριστών) πάνω στην αρένα του θεμελιωτισμού. Και οι θεοί και οι γίγαντες επιδίωξαν να διατυπώσουν καθολικές, μη-ιστορικές συνθήκες γνώσης, να ανακαλύψουν τα «θεμέλια της γνώσης» και να συγκροτήσουν μια «θεωρία της αναπαράστασης» που να αποδίδει τις αναγκαίες δεσμεύσεις για κάθε δυνατή έρευνα ή πεδίο γνώσης. Η διαφορά μεταξύ τους βρισκόταν μόνον στο ότι οι μεν πρώτοι (με αφετηρία τον Πλάτωνα) είδαν το θεμέλιο της ασφαλούς γνώσης σε μια πραγματικότητα εκτός χώρου και χρόνου, υπερβατική, ενώ οι δεύτεροι (φιλόσοφοι μετά τον Γαλιλαίο) θεώρησαν το χώρο και το χρόνο ως τη μόνη πραγματικότητα που είναι δυνατόν να κάνει τις πεποιθήσεις μας αληθείς. Κατά το 19ο αιώνα, η διαμάχη αποκρυσταλλώθηκε, ως διαμάχη μεταξύ «υπερβατολογικής» και «εμπειριστικής» φιλοσοφίας, μεταξύ «πλατωνιστών» και «θετικιστών». Από την υπερβατολογική οπτική, η φυσική επιστήμη δεν ήταν η τελευταία λέξη για την ανεύρεση της αλήθειας, ενώ από την πλευρά των εμπειριστών, η φυσική επιστήμη ήταν ό,τι περισσότερο μπορούμε να ανακαλύψουμε σχετικά με την αλήθεια. Για τους πλατωνιστές, η αλήθεια ήταν αντιστοιχία προς κάτι πραγματικό που όμως είναι μη-φυσικό και αδιόρατο από τις φυσικές επιστήμες, ενώ για τους εμπειριστές όλες οι αληθείς προτάσεις ανάγονται σε προτάσεις για χωρο-χρονικά γεγονότα, και οποιαδήποτε άλλα είδη πρότασης (μεταφυσικές, ηθικές...) δεν μπορούν να αναχθούν σε αυτές, δεν αξίζει να γίνουν αντικείμενα σοβαρής συζήτησης<sup>3</sup>.

---

3. *Consequences of Pragmatism*, σσ. 15-16.

Κοινό σφάλμα και των δύο, κατά τον Rorty, υπήρξε η οντοποίηση, η υποστασιοποίηση ή φυσικοποίηση της γνώσης και η αναγωγή της στον πλήρη και παθητικό καθορισμό της από το ον. Με δημιουργική φιλοσοφική διάθεση, ο Rorty εντοπίζει τα αδιέξοδα μιας συγκεκριμένης στιγμής στη γένεση της θεμελιωτιστικής θεωρίας γνώσης, της στιγμής που αντιμετωπίζει «τα διάφορα μέρη της ψυχής και του σώματος ως καταναγκασμένα, με τους αντίστοιχους τρόπους τους, από τα αντίστοιχα αντικείμενά τους»<sup>4</sup>. Ο ίδιος αντιδρά σε αυτήν την απο-ανθρωποποίηση της γνώσης με μια σωρεία επιχειρημάτων που θα μπορούσαν να ανασυγκροτηθούν γύρω από δύο βασικούς θεωρητικούς ιστούς:

(α) Ο συμβολισμός του «καθρέφτη της φύσης», σύμφωνα με τον οποίο η γνώση είναι η ακριβής εντύπωση ή αναπαράσταση της φύσης πάνω στο πνεύμα, συγγέει «την επαφή με την πραγματικότητα (μια αιτιατή, μη-προθεσιακή, μη-εξαρτώμενη-από τις περιγραφές μας σχέση) με τη διαχείριση της πραγματικότητας (την περιγραφή, την εξήγηση, την πρόβλεψη, και την τροποποίησή της – τα οποία είναι όλα πράγματα που κάνουμε μέσω περιγραφών)»<sup>5</sup>. Ο συμβολισμός του πνεύματος, ως καθρέφτη της φύσης της θεμελιωτιστικής θεωρίας της γνώσης, προκύπτει από τη σύγχυση μεταξύ των αιτιακών διαδικασιών απόκτησης γνώσης με ζητήματα που αφορούν τη δικαιολόγησή της. Υιοθετώντας τη διάκριση του Sellars μεταξύ (αιτιακής) εξήγησης και δικαιολόγησης, συμφωνεί μαζί του ότι «μια ημι-μηχανική εξήγηση του τρόπου με τον οποίο οι άυλες πινακίδες μας χαράσσονται από τον υλικό κόσμο, δεν θα μας βοηθήσει να κατανοήσουμε τι είμαστε δικαιολογημένοι να πιστεύουμε»<sup>6</sup>. Διότι, όπως λέει ο Sellars σε ένα διάσημο απόσπασμα που παραθέτει ο Rorty και αξίζει να επαναλάβουμε:

4. *Philosophy and the Mirror of Nature*, σ. 158.

5. *op. cit.*, σ. 375. Βλ. επίσης Κεφ. 3-4.

6. *op. cit.*, σ. 143. Ο Sellars κάνει τη διάκριση εν αναφορά προς τον Hume, ενώ ο Rorty στη συζήτηση των απόψεων του Locke.

«Όταν χαρακτηρίζουμε ένα επεισόδιο ή μια κατάσταση ως γνώση, δεν παρέχουμε μια εμπειρική περιγραφή αυτού του επεισοδίου ή αυτής της κατάστασης: την τοποθετούμε στο λογικό χώρο των επιχειρημάτων, του να δικαιολογούμε και να μπορούμε να δικαιολογούμε αυτό που κάποιος λέει»<sup>7</sup>.

(β) Επιπλέον, δεν είναι δυνατόν να δοθεί οποιοδήποτε νόημα στον αναπαραστατικό συμβολισμό του «καθρέφτη της φύσης», γιατί προϋποθέτει κάτι ασυνάρτητο: την ικανότητά μας να βγούμε έξω από τις έννοιες, τις περιγραφές και τις πρακτικές μας, για να δούμε από τα έξω πώς αυτές αγκιστρώνονται στον κόσμο, προκειμένου να αποδώσουμε με αυτόν τον τρόπο γενικούς κανόνες ορθής αναπαράστασης (γνώσης). Δεν είναι δυνατόν να δοθεί κανένα νόημα στην αντίληψη περί της ύπαρξης ενός «ουδέτερου» «προεγνωσιολογικώς δεδομένου κόσμου» που αναπαριστάται, μεταφράζεται ή ερμηνεύεται από το νου και τις έννοιές του, με λιγότερη ή περισσότερη επάρκεια. Επιστρατεύοντας επιχειρήματα του Davidson, απορρίπτει ως ασυνάρτητη την ιδέα ενός «αμετάβλητου περιεχομένου» που ενσωματώνεται σε διάφορα «εννοιολογικά σχήματά» μας (conceptual schemes), διότι αυτό προϋποθέτει το ασύλληπτο: ένα προ-εγνωσιολογικό, ανερμήνευτο από τις έννοιές μας, κόσμο. Το συμπέρασμα του Rorty, κατά της θεμελιωτιστικής θεωρίας της γνώσης είναι ότι το αντικείμενο της γνώσης είναι πάντα εννοιολογικό, ποτέ «καθαρό» ή «ανερμήνευτο», αλλά πάντα μέρος ενός «εννοιολογικού σχήματος», ενός κειμένου, ενός «λεξιλογίου», μιας γλωσσικής πρακτικής. (Όμως, ενώ ο Rorty ορθώς αποκαλύπτει την απο-ανθρωποποίηση και πλήρη αντικειμενικοποίηση της γνώσης στη θεμελιωτιστική θεωρία της γνώσης, ο ίδιος πέφτει θύμα της αντίθετης ακρότητας της ίδιας ακριβώς επιστημολογικής προβληματικής, υιοθετώντας άκριτα έναν ανθρωποκεν-

---

7. Wilfrid Sellars, *Science, Perception and Reality*, London και New York 1963, σ. 169, και Rorty, *op. cit.*, σ. 141.

τρικό επιστημικό προσδιορισμό του πραγματικού, βλ. παρακάτω σσ. 204-207.

Ο Rorty επισημαίνει τα αδιέξοδα της θεμελιωτιστικής προβληματικής σε συνδυασμό με μια ομοβροντία κριτικών κατά των ισχυρών εννοιών της γνώσης ως αναπαράστασης, της αλήθειας ως αντιστοιχίας και της ορθολογικότητας ως σύγκλισης πάνω σ' ένα πρότυπο δεσμευτικών αρχών, ενός προνομιακού συνόλου περιγραφών πάνω στο οποίο κάθε βιώσιμο είδος λόγου πρέπει να συγκλίνει. Πίσω από τη φιλοσοφική αναζήτηση ενός προνομιακού «λεξιλογίου» ή έσχατου συνόλου περιγραφών ως πλαισίου καθολικών κανονιστικών αρχών βρίσκεται «η ανάγκη να δούμε τις κοινωνικές πρακτικές δικαιολόγησης που διαθέτουμε, ως κάτι περισσότερο από απλές τέτοιες πρακτικές»<sup>8</sup>. Βρίσκεται η απατηλή προσπάθεια να αναδείξουμε το κυρίαρχο είδος λόγου της εποχής σε αναγκαίο μέτρο σύγκρισης όλων των άλλων. Το εγχείρημα, να βασίσουμε τις τρέχουσες πρακτικές δικαιολόγησης που διαθέτουμε σε κάτι άλλο, σ' ένα «θεμέλιο» που δεν χρειάζεται θεμελίωση γιατί αποτελεί το «έσχατο», «φιλοσοφικό», θεμέλιο είναι αυταπάτη, γιατί προέρχεται από τον «παραλογισμό να νομίζουμε ότι το λεξιλόγιο που χρησιμοποιεί η παρούσα επιστήμη, ηθική ή ο,τιδήποτε, έχει κάποια προνομιακή προσήλωση στην πραγματικότητα που το κάνει κάτι περισσότερο από ένα ακόμα παραπέρα σύνολο περιγραφών»<sup>9</sup>.

Η φιλοσοφική ιστοριογραφία του Rorty είναι ενδιαφέρουσα, αν και όχι πάντα ακριβής. Όμως ο στόχος που μάχεται μέσα από αυτή είναι αχυρένιος. Η προβληματική «του νου ως καθρέφτη της φύσης» έχει πλέον δυσφημισθεί και απορριφθεί. Ο Rorty ανασταίνει ένα νεκρό αντίπαλο, προκειμένου να τον θανατώσει εκ νέου, και μάλιστα με τα γνώριμα όπλα του (ύστερου) Wittgenstein, του Sellars, του Davidson, του Heidegger, του Dewey, των οποίων άλλωστε οι παρεμβάσεις αποτελούν μέρος της φιλοσοφίας όσο και ο «καρτεσιανός-λοκιανός-καντιανός» θεμελιωτισμός.

---

8. *op. cit.*, σ. 390.

9. *op. cit.*, σ. 361.

Άλλωστε επιφυλάξεις εγείρονται όσον αφορά ορισμένα σημεία της ιστορικής ανασυγκρότησης της φιλοσοφίας που κάνει<sup>10</sup>. Συγκεκριμένα, ο τρόπος με τον οποίο επιχειρεί το συγκερασμό του Πλάτωνα, του Descartes, του Locke και του Kant στα πλαίσια μιας ενιαίας, συνεχούς και κοινής προβληματικής είναι εν πολλοίς αμφισβητήσιμος, αν όχι αυθαίρετος. Διότι θα μπορούσε, π.χ., κάποιος να υιοθετήσει την καντιανή αντίληψη για τη φιλοσοφία χωρίς σε καμιά περίπτωση να είναι οπαδός του πλατωνικού αντικειμενικού ρεαλισμού. Και αντιστρόφως θα μπορούσε κάποιος να υιοθετεί το πλατωνικό δόγμα του αντικειμενιστικού ρεαλισμού, χωρίς να ασπάζεται την καντιανή αντίληψη για τη φιλοσοφία ή την καρτεσιανή «νοητική στροφή», το δυϊσμό σώματος/πνεύματος, ή την προβληματική της αναλυτικότητας και αναγκαιότητας.

Το κίνητρο του Rorty είναι, μέσα από την φιλοσοφική ιστοριογραφία, να θέσει σε αμφισβήτηση την ίδια τη φιλοσοφική θεωρία. Τα επιχειρήματά του βασίζονται σε μια σειρά αναγωγισμών: Το αδιέξοδο της θεμελιωτιστικής θεωρίας της γνώσης (επιστημολογίας) γίνεται άκριτα αδιέξοδο της θεωρίας της γνώσης, και, δεδομένης της θεμελιώδους σημασίας της τελευταίας στη φιλοσοφία, γίνεται θλιβερό αδιέξοδο της φιλοσοφίας της ίδιας. Όμως και αυτή η τακτική είναι αυθαίρετη. Διότι αποτελεί πλέον μέρος του «κοινού νου» της φιλοσοφικής πρακτικής ότι δεν είναι δυνατόν να βρεθούν θεμέλια για τη γνώση – γενικά. Και πράγματι, εάν η σύγχρονη θεωρία της γνώσης αναζητούσε τέτοια θεμέλια, ο Rorty θα είχε δίκιο να διακηρύσσει το αδιέξοδο «τέλος» της. Όμως στο βαθμό που η θεωρία της γνώσης σηματοδοτεί την έρευνα και το στοχασμό πάνω στη δυνατότητα και το χαρακτήρα των πολλαπλών ειδών γνώσης που διαθέτουμε, η ενασχόληση με αυτήν είναι απολύτως νόμιμη εξακολουθώντας να αποτελεί βασικό μέρος

---

10. Ενδιαφέρουσες κριτικές της φιλοσοφικής ιστοριογραφίας του Rorty παρέχουν οι Jan Hacking και Jaegwon Kim. Βλ. I. Hacking, «Is the End in Sight for Epistemology?» και J. Kim, «Rorty on the Possibility of Philosophy» στο *The Journal of Philosophy*, LXXVII, no. 10, Οκτώβρης 1980, σσ. 579-588 και 588-597 αντιστοίχως.



της φιλοσοφικής προβληματικής. Κανένα από τα επιχειρήματα του Rorty δεν πείθει για το αντίθετο.

Ο ίδιος όμως εξαγγέλλει το τέλος της φιλοσοφίας, όχι μόνο μέσα από τα αρνητικά επιχειρήματά του κατά της «ορθόδοξης» φιλοσοφικής παράδοσης, αλλά και μέσα από τη θετική αφήγησή του και την εναλλακτική πρόταση που οραματίζεται για το «μετα-φιλοσοφικό» μέλλον.

---

## 2. Ο νεο-πραγματισμός και οι συνέπειές του

---

Η οπτική από την οποία ο Rorty επιτίθεται κατά της θεωρίας της γνώσης είναι η πραγματιστική. Κατά πρώτο λόγο, στον πραγματισμό οφείλει την προτίμησή του προς την πρακτική σε αντίθεση προς τη θεωρία, που διαπερνά όλη την προβληματική του. Η προτίμηση όμως αυτή τον οδηγεί σε πολύ πιο ριζοσπαστικές συνέπειες από την αντίδραση στη θεωρησιακή φιλοσοφία στην οποία οδηγήθηκαν οι εκπρόσωποι του κλασικού πραγματιστικού ρεύματος. Ο Rorty δεν αναδεικνύει απλώς την επιστημολογική προτεραιότητα της πρακτικής, ως μέσου συγκρότησης της θεωρίας, αλλά εν όνοματι της πρακτικής, και με αφετηρία τη δική του πραγματιστική εκδοχή που αποκαλεί «επιστημολογικό μπηχαβιορισμό», οδηγείται στην εξαγγελία του «τέλους της θεωρίας» και της αντικατάστασής της από την «ερμηνευτική».

Ο πυρήνας του «επιστημολογικού μπηχαβιορισμού» του έγκειται στην παραδοχή ότι «η εξήγηση της ορθολογικότητας και της επιστημικής αυθεντίας» γίνεται «αναφορικά προς αυτό που η κοινωνία μας επιτρέπει να πούμε και όχι του τελευταίου αναφορικά προς το πρώτο»<sup>11</sup>. Επιστημικές έννοιες όπως «ορθολογικότητα», «αλήθεια», «αντικειμενικότητα» έχουν νόημα μόνον εντός «των μορφωτικών και θεσμικών προτύπων του παρόντος»<sup>12</sup> και ποτέ ως εξωτερικές «δια-πολιτι-

---

11. *op. cit.*, σ. 174.

12. *op. cit.*, σ. 331.

σμικές» ή «εξω-ιστορικές» δεσμεύσεις ως προς το τι επιτρέπεται και τι απαγορεύεται εν είδει δικαιολόγησης των πεποιθήσεων ή των πρακτικών μας. Οι πεποιθήσεις μας κρίνονται επιστημικά μόνον ως προς την ικανότητά τους να συνέχονται μεταξύ τους και ποτέ σε σχέση με κάτι εξωτερικό προς το πλέγμα των πεποιθήσεων που συνιστούν την «πρακτική» μέσα στην οποία βρίσκονται. Σύμφωνα με αυτήν την ολιστική άποψη του Rorty, εάν κάποιος γνωρίζει τους κανόνες μιας «πρακτικής», ενός «γλωσσικού παιχνιδιού», τότε έχει κατανοήσει τα πάντα όσα πρέπει να κατανοεί σχετικά με το γιατί γίνονται διάφορες κινήσεις μέσα στο συγκεκριμένο γλωσσικό παιχνίδι. Οι πρακτικές δικαιολόγησης που διαθέτουμε στα καθημερινά «λεξιλόγια» μας δεν έχουν, και ούτε χρειάζονται, άλλη δικαιολόγηση από το χώρο της θεωρίας της γνώσης και κατ' επέκταση της φιλοσοφίας.

Η φιλοσοφία δεν έχει τίποτα ενδιαφέρον να πει για τις επιστημικές μας έννοιες, ούτε καμία αιτιολόγηση να προσφέρει για αυτές πέρα από αυτήν που έχουν στα καθημερινά λεξιλόγια, στις τρέχουσες πολιτιστικές πρακτικές. Οι έννοιες της «αλήθειας», της «ορθολογικότητας», του «αγαθού» δεν είναι φιλοσοφικά ενδιαφέρουσες, και, μολονότι η ιστορία των εγχειρημάτων να ειπωθεί κάτι ενδιαφέρον γι' αυτές (καθώς και η ιστορία της κριτικής αυτών των εγχειρημάτων) αποτελούν το «λογοτεχνικό είδος που αποκαλούμε φιλοσοφία», είναι πλέον καιρός να απαλλαγούμε από αυτές τις προσπάθειες, παύοντας να κάνουμε ερωτήσεις για τη φύση των κανονιστικών εννοιών. Ο μόνος λόγος για τον οποίο τις έχουμε είναι γιατί μας βοηθούν να τα βγάλουμε πέρα με την εμπειρία μας. Η αλήθεια, η ορθολογικότητα είναι απλώς «φιλοφρονήσεις» και «τίτλοι τιμής» που αποδίδουμε στις προτάσεις μας, όταν αποβαίνουν χρήσιμες<sup>13</sup>.

Εφόσον όλες οι φιλοσοφικές προσπάθειες να αναπτύξουμε μια θεωρία για τη φύση των επιστημικών εννοιών απέδη-

---

13. *Consequences of Pragmatism*, σσ. 13-17. Βλ. *Contingency, Irony, and Solidarity*, σ. 8.

σαν άκαρπες, είναι καιρός η φιλοσοφική θεωρία να παραχωρήσει τη θέση της στην «ερμηνευτική».

Η ερμηνευτική, όπως την εννοεί ο ίδιος είναι η «έκφραση ελπίδας» ότι το πολιτιστικό κενό που αφήνει ο θάνατος της θεωρίας της γνώσης θα πληρωθεί χωρίς την ανάγκη για *a priori* δεσμεύσεις πέρα από αυτές που οι νόρμες του παρόντος επιτάσσουν: «Για την ερμηνευτική, το να είναι κανείς ορθολογικός σημαίνει να είναι πρόθυμος να απέχει από τη θεωρία της γνώσης –από τη σκέψη ότι υπάρχει ένα ειδικό σύνολο όρων με τους οποίους όλες οι εισφορές στο διάλογο πρέπει να εκφραστούν– και να είναι πρόθυμος να υιοθετήσει τη διάλεκτο του συνομιλητή του παρά να τη μεταφράσει στη δική του»<sup>14</sup>. Στόχος της ερμηνευτικής είναι να κάνει συνδέσεις ανάμεσα σε αλλότρια και ασύμμετρα είδη λόγου, λεξιλόγια ή παραδόσεις χωρίς να μεταφράζει ή να ανάγει το ένα στο άλλο. Είναι λόγος για τον ασύμμετρο, το μη-κανονικό λόγο, και μια δραστηριότητα «κανονικοποίησής» του. Αυτή η «κανονικοποίηση» όμως, η προσέγγιση του μη-κανονικού είδους λόγου μέσα από τη σκοπιά ενός κανονικού, δεν συνίσταται σε επιστημολογική περιγραφή, μετάφραση ή άλλη γνωστική προσπέλασή του. Η ερμηνευτική δεν είναι εναλλακτική «μέθοδος γνώσης» ή έστω μέθοδος «κατανόησης»: είναι περισσότερο μια δραστηριότητα για να τα βγάλουμε πέρα μ' ένα αλλότριο, μη-κανονικό είδος λόγου. Ιδεώδες της δεν είναι η διεξαγωγή έρευνας για την ανεύρεση της αλήθειας, αλλά η συμμετοχή σε ελεύθερο και δημιουργικό διάλογο, όπου «το να συνομιλείς με αλλότριους είναι, όπως όταν αποκτάς μια νέα αρετή ή τεχνική μιμούμενος πρότυπα, θέμα φρόνησης παρά επιστήμης»<sup>15</sup>.

Η ερμηνευτική προσπάθεια έχει πολεμική πρόθεση. Συγκροτεί αντίδραση απέναντι στην οποιαδήποτε υπόθεση για την ύπαρξη ενός ουδέτερου και κοινού πλαισίου κανόνων (π.χ. «γλώσσα της εμπειρίας) για τη μετάφραση και αναγωγή του αλλότριου στο οικείο, του μη-κανονικού στο κανονικό. Η

14. *Philosophy and the Mirror of Nature*, σ. 318.

15. *op. cit.*, σ. 319.

ερμηνευτική επιδιώκει τη «μόρφωση» (edification) και όχι τη γνώση. Είναι «μορφωτικό είδος λόγου» (edifying discourse) του οποίου η δύναμη βρίσκεται στο ότι μας «παίρνει πέρα από τους εαυτούς μας, με τη δύναμη του αλλότριου μας βοηθάει να γίνουμε νέα όντα»<sup>16</sup>.

Η γνώση, ισχυρίζεται ο Rorty, δεν θα ήταν κάτι για το οποίο αξίζει να παλεύουμε, αν δεν υπήρχε, αφενός μεν η καντιανή παράδοση, σύμφωνα με την οποία για να είσαι φιλόσοφος πρέπει να έχεις μια «θεωρία της γνώσης», αφετέρου δε, η πλατωνική παράδοση σύμφωνα με την οποία μια πράξη, η οποία δεν βασίζεται στη γνώση της αλήθειας των προτάσεων, είναι ανορθόλογη. Ο ίδιος προτείνει την αντικατάσταση αυτού του θεωρητικού ιδεώδους με τον ελεύθερο και δημιουργικό διάλογο, στον οποίο βοηθητικό ρόλο μπορεί να διαδραματίσει και η «μορφωτική φιλοσοφία». Η τελευταία δεν επιδιώκει τη συγκρότηση θεωρίας αλλά, ως φιλοσοφική ιστοριογραφία, επικουρεί τη διαδικασία της μόρφωσης έχοντας ως «ηθικό στόχο» τη «συνέχιση του διαλόγου της Δύσης», αποκαλύπτοντας την προσωρινότητα όλων των λεξιλογίων και των περιγραφών μέσα από τις οποίες μπορούμε να γνωρίσουμε τους εαυτούς μας.

Η συνέχιση του «διαλόγου της Δύσης», που ξεκίνησε με το διαφωτιστικό φιλελευθερισμό, είναι το αξιακό ιδεώδες της «μετα-φιλοσοφικής κουλτούρας» του Rorty. Πρότυπό της είναι ο ποιητής και όχι ο φιλόσοφος, *summum bonum* η ελευθερία και όχι η αλήθεια. Οι αξίες της είναι οι αξίες του δυτικού φιλελευθερισμού, απαλλαγμένες όμως από το «θεμέλιο» του δυτικού ορθολογισμού. Οι διανοούμενοί της είναι φιλελεύθεροι και σκεπτικιστές, είναι «φιλελεύθεροι ειρωνικοί διανοούμενοι» (liberal ironists), αφοσιωμένοι μεν στις αξίες του φιλελευθερισμού, έχοντας όμως πλήρη συνείδηση της προσωρινότητας και της έλλειψης δεσμευτικότητας των αξιών αυτών.

---

16. *op. cit.*, σ. 360.

### 3. Πολιτιστικός σχετικισμός: Το επιστημικό παράδοξο της αφήγησης του Rorty

Η θέση από την οποία ο Rorty υπονομεύει τη θεωρία είναι ριζοσπαστικά σχετικιστική. Τα επιχειρήματά του έχουν αφετηρίες, αλλά και προεκτάσεις, επιστημολογικές, ανθρωπολογικές/μεταφυσικές και αξιολογικές<sup>17</sup>. Ο ακραίος σχετικισμός του όμως τον εμπλέκει σε παραδοξότητες που ακυρώνουν το ίδιο το «μεταφιλοσοφικό» του εγχείρημα.

*Επαληθευσιοκρατικός Συμβατισμός.* Ο Rorty, υιοθετώντας τη γνωστή τακτική των φιλοσόφων να αποδίδουν σε διάσημους προκατόχους τους απόψεις που οι ίδιοι ενστερνίζονται, προσάπτει τον «επιστημολογικό μπηχαβιορισμό» του σε μια ασυνήθιστη για το συνδυασμό της σειράς διανοητών από τον Goethe και τον Kierkegaard μέχρι τον (ύστερο) Wittgenstein και τον (ύστερο) Heidegger<sup>18</sup>. Η γνώση, διατείνεται, δεν είναι παρά η κοινωνική αιτιολόγηση μιας πεποίθησης. Και αυτό σημαίνει ότι είμαστε δικαιολογημένοι να λέμε ή να βεβαιώνουμε κάτι μόνο στο βαθμό που το συγκεκριμένο γνωστικό αίτημά μας (βεβαιωτική πρόταση ή πεποίθηση) συμμορφώνεται με μια ορισμένη κοινωνική πρακτική, προς ένα συγκεκριμένο είδος λόγου που ρυθμίζει τέτοιου είδους γνωστικά αιτήματα. Διότι, όπως λέει ο ίδιος, «τίποτα δεν μετράει ως δικαιολόγηση παρά μόνον αναφορικά προς αυτό που ήδη δεχόμαστε»<sup>19</sup>.

17. Θα περιοριστούμε εδώ στη διερεύνηση των επιστημολογικών διαστάσεων της παρέμβασης του Rorty για το «τέλος της θεωρίας», αφήνοντας την εκτίμηση των αξιολογικών και ανθρωπολογικών διαστάσεων του σχετικισμού του για μελλοντική εξέταση.

18. Βλ. π.χ. *Philosophy and the Mirror of Nature*, σ. 367. Το κατά πόσον βεβαίως είναι νόμιμο να αποδίδει τον επιστημολογικό μπηχαβιορισμό του στους παραπάνω συγγραφείς είναι ανοιχτό ζήτημα. Βλ. π.χ. S. Tsinorema, «Wittgenstein, Rationality and Relativism» στο P. Nikolakopoulos (ed.), *Greek Studies in the Philosophy and History of Science*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1990, ειδικά σσ. 406-410, για μια προσπάθεια ανασκευής της ερμηνείας του (ύστερου) Wittgenstein που επιχειρεί ο Rorty.

19. *op. cit.*, σ. 178.

Η άποψη του Rorty είναι εκδοχή ριζοσπαστικού πολιτιστικού σχετικισμού συμβατιστικής - επαληθευσιοκρατικής κατεύθυνσης. Συγκεκριμένα, λαμβάνοντας ως παράδειγμα την αλήθεια, ο Rorty ισχυρίζεται ότι αυτή η κατεξοχήν επιστημική έννοιά μας δεν είναι τίποτε άλλο παρά «εγγυημένη βεβαιωσιμότητα» (warranted assertibility), όπως τη συνέλαβε ο Dewey: συμφωνία, δηλαδή, με τα πρότυπα των ερευνητών της εποχής μας, αυτό που οι ομήλικοί μας μας επιτρέπουν να λέμε. Έτσι όλη η κριτική του Rorty προς την παραδοσιακή φιλοσοφία επικεντρώνεται στο ότι η φύση της αλήθειας, όπως και της ορθολογικότητας και της γνώσης γενικά είναι μη-προβλήματα. Το μόνο είδος αλήθειας, ορθολογικότητας ή γνώσης που έχει νόημα να επιδιώκουμε είναι πώς να πείσουμε τους συνομιλητές μας στα πλαίσια ενός συγκεκριμένου λεξιλογίου, γλωσσικού παιχνιδιού, ή τοπικής πολιτιστικής κοινότητας. Όμως, παρά τη ριζοσπαστική ρητορεία του για απόδραση από την παραδοσιακή φιλοσοφία, οι παραδοχές από τις οποίες αφορμάται, προκειμένου να την υπονομεύσει, είναι εντυπωσιακά παραδοσιακές. Η άποψή του για την αλήθεια και την επιστημική ορθότητα είναι η γνώριμη επαληθευσιοκρατική θέση, σύμφωνα με την οποία, η αλήθεια μιας πρότασης έγκειται στο γεγονός ότι μια ορισμένη κατηγορία ανθρώπων θα δεχόταν την πρόταση κάτω από ορισμένες συνθήκες (μεθόδους επαλήθευσης).

Η επαληθευσιοκρατία (verificationism), κατά έναν αξιολογούμενο τρόπο, επιδιώκει του θανάτου μιας σειράς φιλοσοφικών ρευμάτων που είχαν θεωρηθεί ότι παρείχαν τη θεωρητική θεμελίωσή της. Θα μπορούσε να πει κανείς ότι αναδύθηκε ως εκλεπτυσμένη εκδοχή του εμπειρισμού, ιδίως μετά την απομάκρυνση του τελευταίου από τον ψυχολογισμό και τη «λογική στροφή» προς τη γλώσσα και το νόημα (λογικός θετικισμός). Σύμφωνα με μια κλασική λογικοθετικιστική διατύπωση της επαληθευσιοκρατίας, «το νόημα μιας πρότασης είναι η μέθοδος επαλήθευσής της»<sup>20</sup>. Δύο τουλάχιστον παρα-

---

20. Moritz Schlick, «Meaning and Verification», *The Philosophical Review*, 46 (1936), σ. 261. Μια άλλη, σύγχρονη, εκδοχή της επαληθευσιοκρατίας προέρχεται από τη

δοχές εμπεριέχονται σε αυτήν την κλασική διατύπωση: (α) η επαλήθευση διευθετεί την αλήθεια μιας πρότασης, και (β) διαφορές στις διαδικασίες επαλήθευσης συνεπάγονται διαφορές νοήματος. Οι δε διαδικασίες επαλήθευσης είναι ακριβώς οι συνθήκες οι οποίες μας δικαιώνουν να βεβαιώνουμε μια πρόταση και τις οποίες έχουμε την ικανότητα να αναγνωρίζουμε όταν λαμβάνουν χώρα. Η αλήθεια, λοιπόν, εξαρτάται από αυτό που βρίσκεται εντός της ικανότητάς μας να το αναγνωρίζουμε όταν συμβαίνει, που είναι δηλαδή, με τον ένα τρόπο ή τον άλλο παρατηρήσιμο. Η μόνη διαφορά ανάμεσα στην πρώιμη εκδοχή της επαληθευσιοκρατίας, όπως απαντάται στο φυσικαλιστικό λογικό εμπειρισμό, και στην εκδοχή που ασπάζεται ο Rorty είναι ότι, κατά μεν το φυσικαλισμό, το παρατηρήσιμο ανάγεται στα δεδομένα των αισθήσεων και την ιδιωτική εμπειρία, ενώ κατά τον Rorty ανάγεται στις δημόσιες νόρμες και συμβάσεις της τοπικής κοινότητας. Επιστημικά ορθό (αληθές, ορθολογικό, αντικειμενικό) είναι αυτό που οι συμβάσεις της κοινότητας διαπιστώνουν και επαληθεύουν ως τέτοιο. Και στις δύο περιπτώσεις όμως οι επιστημικές έννοιές μας συνίστανται στην εφαρμογή κανόνων που εξαρτώνται από την ικανότητά μας να τους αναγνωρίζουμε όταν λαμβάνουν χώρα. Δεν υπάρχουν, δηλαδή, κανονιστικές δεσμεύσεις που να είναι ανεξάρτητες από τη δικαιολόγηση που έχουμε γι' αυτές στην εφαρμογή των εννοιών μας.

Όσον αφορά ειδικότερα τη συμβατιστική επαληθευσιοκρατική θέση του Rorty, αυτή συμπυκνώνει δύο βήματα: (α) την αντικατάσταση της έννοιας της αλήθειας με αυτήν της «εγγυημένης βεβαιωσιμότητας», και (β) την περιγραφή των συνθηκών «εγγυημένης βεβαιωσιμότητας» ως αποτέλεσμα της συμφωνίας ή της αποδοχής μιας συγκεκριμένης κοινότητας. Με άλλα λόγια, το τι είναι αληθές εξαρτάται από το τι μια κοινότητα ατόμων συμφωνεί και περιγράφει ότι είναι αληθές κάτω από ορισμένες παρατηρήσιμες συνθήκες (διαδικασίες συμβατιστικής επαλήθευσης). Είναι εμφανές ότι, σύμφωνα με

---

φιλοσοφία της γλώσσας και εντοπίζεται στις επεξεργασίες του Michael Dummett, βλ. M. Dummett, *Truth and Other Enigmas*, Duckworth, London 1978.

την παραπάνω θέση, δεν υπάρχει καμιά διάκριση ανάμεσα στο να είναι κάτι αληθές και στο να κρίνεται ως αληθές από τα μέλη μιας κοινότητας. Μια σειρά ακραίων σχετικιστικών υποδηλώσεων αναδύονται από αυτήν τη θέση όχι μόνον για τη θεωρία της γνώσης αλλά για ολόκληρη τη φιλοσοφία.

Εάν προσεγγίσουμε τις επιστημικές έννοιες με βάση τις συνθήκες εγγυημένης δεβαιωσιμότητας και κατανοήσουμε τις τελευταίες αποκλειστικά με όρους κοινωνικής συμφωνίας, εάν θεωρήσουμε δηλαδή ότι όλες οι επιστημικές δεσμεύσεις εξαντλούνται σε ανθρώπινες κατασκευές και τίποτε άλλο, τότε δημιουργείται μια ιδεαλιστική εικόνα για τον κόσμο και τη γνώση με ακραίες συνέπειες. Εάν η αλήθεια δεν είναι ανεξάρτητη από την ικανότητά μας να την αναγνωρίζουμε, εάν οι επιστημικές έννοιές μας ανάγονται αποκλειστικά στο ανθρώπινο consensus και τις αποφάσεις μας, τότε δεν υπονομεύεται απλώς μια συγκεκριμένη αντικειμενιστική, πλατωνικού τύπου, φιλοσοφική εξήγηση του κόσμου, αλλά τίθεται σε κίνδυνο και αυτή ακόμα η τρέχουσα, καθημερινή αντίληψή μας ότι τα πράγματα υπάρχουν ανεξάρτητα από τις κρίσεις μας γι' αυτά. Ο κόσμος προκύπτει ως δική μας δημιουργία ή τουλάχιστον ως απλή απάντηση στις έρευνές μας. Ο καθορισμός της πραγματικότητας εκπορεύεται αποκλειστικά από το τι εμείς, ως μέλη μιας κοινότητας, αποφασίζουμε να ορίζουμε ότι μετράει ως καθοριστικό. Με αυτόν τον τρόπο όμως ο Rorty, στην προσπάθειά του να αποφύγει την πλήρη οντοποίηση της γνώσης που επιχειρεί ο πλατωνισμός, οδηγείται στο αντίθετο άκρο της ίδιας ακριβώς μεταφυσικής λογικής: την πλήρη υποκειμενοποίηση και ανθρωποποίησή της.

Ταυτοχρόνως, η προβληματική του Rorty αποδεικνύεται τόσο θεμελιωτιστική όσο ο,τιδήποτε στην ιστορία της φιλοσοφίας. Διότι, εάν αυτό που καθιστά την πρόταση ή πεποίθηση ενός υποκειμένου αληθή (ορθολογική, κ.λπ.) είναι η αναγωγή της στις συμβάσεις της κοινότητας, αυτό είναι τόσο θεμελιωτιστικό όσο, παραδείγματος χάριν, και ο φυσικαλισμός του παραδοσιακού εμπειρισμού – με τη μόνη διαφορά ότι τη θέση του θεμελίου της επιστημικής αυθεντίας, στη συγκεκριμένη περίπτωση, δεν έχει το εμπειρικό δεδομένο αλλά η αποδοχή



της κοινότητας. Και στο βαθμό που ο παραδοσιακός εμπειριστικός θεμελιωτισμός απορρίπτεται με την κατηγορία της σύγχυσης της αιτιότητας (οποιοδήποτε ημι-μηχανιστικού «καθρεφτίσματος της φύσης» στις αισθήσεις και το νου) με τη δικαιολόγηση, ο συμβατιστικός θεμελιωτισμός του Rorty απορρίπτεται ομοιοτρόπως με την κατηγορία της σύγχυσης της σύμβασης (άμεσης κοινωνικής αποδοχής) με τη δικαιολόγηση.

Ο πολιτιστικός συμβατιστικός σχετικισμός συγκλίνει με το φυσικαλισμό κατά έναν ακόμα ενδιαφέροντα τρόπο. Και οι δύο αποτελούν μορφές επιστημονισμού, δηλαδή της άποψης ότι επιστημικά ορθό (αληθές, ορθολογικό, κ.λπ.) είναι μόνον ό,τι μπορεί να προσδιορισθεί επιστημονικά, με βάση μια επιστημονικά αποδεκτή μέθοδο. Η μόνη διαφορά ανάμεσα στον επιστημονισμό του φυσικαλιστή και αυτόν του πολιτιστικού σχετικιστή έγκειται στο ότι ο μεν πρώτος εκλαμβάνει ως πρότυπο επιστήμης τη «σκληρή» επιστήμη της φυσικής, ενώ ο δεύτερος εκλαμβάνει ως τέτοιο πρότυπο μια «μαλακή» κοινωνική επιστήμη, όπως η ανθρωπολογία ή η ιστορία. Όπως παρατηρεί ο Putnam, υπάρχει ένα είδος επιστημονισμού πίσω από κάθε πολιτιστικό σχετικισμό: «Το ότι η ορθολογικότητα ορίζεται από ένα ιδεώδες πρόγραμμα υπολογιστή είναι μια επιστημονικιστική θεωρία που εμπνέεται από τις ακριβείς επιστήμες· το ότι ορίζεται απλώς από τις τοπικές πολιτιστικές νόρμες είναι μια επιστημονικιστική θεωρία που εμπνέεται από την ανθρωπολογία»<sup>21</sup>. Ο Rorty φθάνει πολύ κοντά στην πρόδηλη διατύπωση του κοινωνιολογικού επιστημονισμού όταν στο *Consequences of Pragmatism* διατείνεται ότι για έναν πραγματιστή, όπως ο ίδιος, «το ερώτημα σε τι αναφέρεται το “χ” είναι ένα κοινωνιολογικό γεγονός, ένα ερώτημα για το πώς να γνωρίσουμε καλύτερα τη γλωσσική μας συμπεριφορά»<sup>22</sup>. Όμως, όπως ο ίδιος έχει παραδεχθεί, άλλο θέμα είναι

---

21. H. Putnam, *Reason, Truth and History*, Cambridge University Press, Cambridge 1982, σ. 126. Βλ. επίσης για μια σύντομη αλλά οξυδερκή προσέγγιση του Rorty, H. Putnam, *Realism and Reason*, Cambridge University Press, Cambridge 1983, σσ. 235-238.

22. *Consequences of Pragmatism*, σ. 24, η υπογραμ. δική μου.

τα γεγονότα (κοινωνιολογικά ή ιστορικά ή ανθρωπολογικά) σχετικά με τη γλωσσική συμπεριφορά των μελών μιας κοινότητας και εντελώς άλλο τι δικαιολογούνται να πιστεύουν.

Το τι δικαιολογούνται να πιστεύουν τα μέλη μιας κοινότητας δεν ανάγεται στο γεγονός της συμφωνίας του καθενός με τις ισχύουσες νόρμες της κοινότητας. Άλλωστε πολλές φορές αυτό που τίθεται υπό έλεγχο και αμφισβήτηση (και επομένως απαιτεί δικαιολόγηση) είναι ακριβώς αυτό που οι κοινές νόρμες ορίζουν. Αντίθετα με τους ισχυρισμούς του Rorty, δεν μπορούμε να εξηγήσουμε την επιστημονική εγκυρότητα αποκλειστικά με βάση αυτό που η κοινωνία μας επιτρέπει να πούμε, ακριβώς επειδή, μεταξύ των άλλων, αυτό, που η κοινωνία επιτρέπει να πούμε, μπορεί το ίδιο να τοποθετηθεί «στο λογικό χώρο των επιχειρημάτων», για να θυμηθούμε τη φράση του Sellars. Τι είναι αυτό που οι πολιτιστικοί συνομιλητές μας πρέπει να μας επιτρέπουν να λέμε, αποτελεί ένα νόμιμο και ανοιχτό ερώτημα, ειδικά στις περιπτώσεις συγκρούσεων μεταξύ διαφόρων λεξιλογίων, θεωριών ή περιγραφών, όπως συμβαίνει αρκετές φορές με τις διαφωνίες στις κοινωνικές επιστήμες.

*Υπάρχει διέξοδος από το σχετικισμό;* Ο Rorty επιχειρεί να αποφύγει τις ανεπιθύμητες συνέπειες του σχετικισμού του κάνοντας δύο κινήσεις, οι οποίες όμως τον εμπλέκουν σε ακόμα μεγαλύτερες δυσκολίες. Συγκεκριμένα:

(α) καταφεύγει σε έναν *επιστημικό απολυταρχισμό* και *συντηρητισμό* όσον αφορά τις ισχύουσες νόρμες και τις πρακτικές μιας κοινότητας, δηλαδή τα «κανονικά είδη λόγου» μιας εποχής, ενώ

(β) υιοθετεί έναν *ακραίο ιστορικό ανορθολογισμό*, όσον αφορά τις περιόδους «επαναστάσεων» και μετάβασης σε ριζοσπαστικά νέα, μη-κανονικά (από τη σκοπιά των παλαιών) είδη λόγου ή παραδόσεις.

Στην πρώτη περίπτωση, οικειοποιούμενος επιχειρήματα του Donald Davidson κατά της δυνατότητας εναλλακτικών εννοιολογικών σχημάτων, ισχυρίζεται ότι μέσα σ' ένα κανονικό είδος λόγου, όπως η επιστήμη, «ο καθένας συμφωνεί για

το πώς θα αξιολογεί κάθε τι που κάποιος άλλος λέει»<sup>23</sup>.

Στη δεύτερη περίπτωση, τοποθετεί τις επαναστατικές αλλαγές πέραν κάθε ορθολογικής συζήτησης. Η μετάβαση μπορεί να καθορίζεται αιτιακά αλλά δεν κατανοείται ορθολογικά. Ενώ εντός ενός λεξιλογίου, που είναι ένα «σύνολο συμφωνιών για το τι είναι δυνατό και σπουδαίο», όπως λέει ο ίδιος, «μπορούμε να διακρίνουμε τους λόγους μιας πεποίθησης από τις αιτίες της πεποίθησης που δεν είναι λόγοι», όταν τεθεί το ζήτημα της μετάβασης από ένα λεξιλόγιο σ' ένα άλλο, «η διάκριση μεταξύ λόγων και αιτιών χάνει τη χρησιμότητά της». Έτσι ο Rorty καταλήγει στην «απόρριψη της ιδέας ότι η διανοητική ή πολιτιστική πρόοδος είναι ορθολογική, με οποιαδήποτε έννοια του “ορθολογικού” που είναι ουδέτερη μεταξύ λεξιλογίων»<sup>24</sup>. Σε αυτές τις περιπτώσεις, οι άνθρωποι «το πολύ που μπορούν να κάνουν είναι, να χειραγωγούν τις εντάσεις εντός της δική τους εποχής, προκειμένου να δημιουργήσουν τις απαρχές της νέας εποχής»<sup>25</sup>.

Ο Rorty αδυνατεί να κατανοήσει το χαρακτήρα τόσο των κανονικών, δηλαδή κοινά αποδεκτών, ειδών λόγου σε μια πολιτιστική παράδοση, όσο και αυτόν της ιστορικής αλλαγής και πολιτιστικής μετάβασης. Ο πραγματιστικός συμβατιστικός σχετικισμός του τον οδηγεί σε μια υπερ-κανονικοποίηση και απολυτοποίηση του «κανονικού», πράγμα που τον εγκλωβίζει στην υιοθέτηση μιας δογματικής επιστημολογίας η οποία απλώς επιβεβαιώνει το αλάνθαστο αυτού που κάθε φορά εκλαμβάνεται ως αληθές ή ορθολογικό. Με άλλα λόγια, τον

---

23. *Philosophy and the Mirror of Nature*, σ. 320. Το επιχείρημα του Davidson βρίσκεται στο άρθρο του «On the Very Idea of a Conceptual Scheme», *Proceedings of the American Philosophical Association* 17 (1973-4), σσ. 5-20. Ο Rorty προβαίνει σε μια δική του, πραγματιστική, ερμηνεία του Davidson, πολύ διαφορετική από αυτή που κάνουν άλλοι συμπαθούντες μελετητές του, όπως ο John McDowell και ο Gareth Evans. Για την απάντηση του Davidson στην ερμηνεία του Rorty, βλ. D. Davidson, «“After-thoughts” to “A Coherence Theory of Truth and Knowledge”» στο Alan Malachowski (ed.), *Reading Rorty*, Blackwell, Oxford 1990.

24. *Contingency, Irony, and Solidarity*, σ. 48.

25. *op. cit.* p. 50.

παρασύρει σ' έναν εννοιολογικό, επιστημικό, αλλά και πολιτιστικό συντηρητισμό. Έτσι όμως ο Rorty παρέχει μια διαστρεβλωμένη εικόνα του τι πραγματικά συμβαίνει μέσα στα κανονικά είδη λόγου μιας εποχής. Υποτιμάει τις εσωτερικές συγκρούσεις, τις ελλείψεις, τις ασάφειες, τις ανωμαλίες, τις εσωτερικές εντάσεις, τις διαφωνίες και τις διαπραγματεύσεις που λαμβάνουν χώρα σε καθένα απ' αυτά – με χαρακτηριστικό παράδειγμα τις ασάφειες και τις διαφωνίες που λαμβάνουν χώρα μέσα στα πλαίσια της κανονικής επιστήμης.

Με ανάλογο τρόπο, μια παραπλανητική εικόνα της ιστορικότητας των λεξιλογίων, των κοινωνικών πρακτικών και παραδόσεων προκύπτει από την ανορθολογική προσέγγιση της επαναστατικής ιστορικής αλλαγής. Ο Rorty υποτιμάει το γεγονός, ότι σε ένα βαθμό, οι παραδόσεις, αλλάζουν και εξελίσσονται διαπραγματευόμενες τις εσωτερικές συγκρούσεις τους με αναστοχασμό, εσωτερική κριτική και αναπροσαρμογή. Όταν μια παράδοση (θεωρητική, επιστημονική, πολιτισμική...) περιπέσει σε κρίση, είτε εξαιτίας εσωτερικών αθεράπευτων ασυνεπειών είτε εξαιτίας της αμφισβήτησής της από άλλες παραδόσεις, είναι δυνατόν με αναστοχαστική κριτική και μέσω συνεχούς μετασχηματισμού να ανακατασκευασθεί σε μια νέα οπτική. Και δεν είναι άτοπο να υποστηριχθεί ότι μέσα από τη νέα οπτική είναι δυνατή μια προσπάθεια αξιολόγησης τόσο των στοιχείων που οδήγησαν στην κρίση της, όσο και εκείνων που της προσδίδουν το δυναμισμό της.

Ο Rorty παρά τη διακηρυγμένη αφοσίωσή του στην ιστορία αδυνατεί να κατανοήσει τη δυναμική της. Υποτιμάει το γεγονός ότι ακόμα και σε επαναστατικές περιόδους δεν υπάρχει πλήρης ανατροπή μιας θεωρητικής ή πολιτιστικής παράδοσης και ανάδυση μιας νέας *ex nihilo*, αλλά διατηρούνται κάποια σημαντικά στοιχεία συνέχειας που κάνουν άλλωστε και τη συζήτηση για αλλαγή παραδόσεων δυνατή. Από την πλευρά του, ο Rorty ισχυρίζεται ότι εξαιτίας κάποιων τυχαίων παραγόντων και αιτίων κάποια νέα λεξιλόγια, κάποιοι νέοι τρόποι περιγραφής απλώς «αγκιστρώνονται» πάνω στους ανθρώπους και «δένουν» μέσα στην κοινωνία. Το κριτήριο της αποδεξιμότητας και επικράτησης είναι το μόνο που δια-

κρίνει, κατά την άποψή του, την «αυθεντία» από τη «φαντασίωση», τον «επαναστάτη» από τον «απατεώνα»<sup>26</sup>. Όμως αγνοεί για μια ακόμα φορά το γεγονός ότι προκειμένου μια νέα περιγραφή, να «αγκιστρωθεί», να «δέσει» και να γίνει αποδεκτή, μια σειρά δεσμευτικών κριτηρίων πρέπει να ικανοποιηθούν. Αν πάρουμε το παράδειγμα της επιστημονικής αλλαγής, μια σειρά προσδιορίσιμων κριτηρίων, όπως τυπικές αποδείξεις, επιτυχείς προβλέψεις, αποφασιστικά πειράματα..., πρέπει να ικανοποιηθούν προκειμένου σε μια επαναστατική περίπτωση, να μπορέσουμε να πούμε ότι επήλθε επιστημονική εξέλιξη. Υπάρχει ορθολογική διαπραγμάτευση στις θεωρητικές και πολιτιστικές επαναστάσεις (όσο κι αν συχνά είναι συγκεκαλυμμένη), και είναι αυτή ακριβώς που διαφοροποιεί το λεξιλόγιο του καινοτόμου, επαναστάτη επιστήμονα από αυτό του απατεώνα ή του φαντασιομανή.

«Διάλογος» και «ερμηνευτική»: Ο Rorty εκτιμώντας ότι το «κριτικό λεξιλόγιο» που περιλαμβάνει έννοιες όπως «ορθολογικό», «κριτήριο» και «επιχείρημα» είναι ανίκανο να περιγράψει τη σχέση του παλιού με το νέο, του κανονικού με το μη-κανονικό, του οικείου με το αλλότριο, είτε πρόκειται για θεωρίες, «παραδείγματα» (με την έννοια του Kuhn), ή πολιτιστικές παραδόσεις, προτείνει ένα νέο τρόπο προσέγγισης του κανονικού με το αλλότριο: «την ερμηνευτική» δραστηριότητα. Όμως η ερμηνευτική δεν είναι παρά ένα είδος δια-θεωρητικού, δια-πολιτισμικού, δια-παραδειγματικού διαλόγου ανάμεσα σε αλλότρια και ασύμμετρα είδη λόγου, που έχει στόχο να «κανονικοποιήσει» (normalize) το μη-κανονικό από τη σκοπιά του κανονικού. Και όσο και αν λάβουμε σοβαρά υπόψη τις εγγυήσεις και προειδοποιήσεις του Rorty ότι δεν είναι μέθοδος γνώσης ούτε αλγόριθμος μετάφρασης αλλά τεχνική διάλογου, η ερμηνευτική αποτελεί έναν τρόπο επικοινωνίας και κατανόησης του μη-κανονικού, του ασύμβατου, του διαφορετικού. Είναι τρόπος με τον οποίο, όπως δηλώνει ο ίδιος, «οι διαφωνίες μεταξύ κλάδων και ειδών λόγου συμβιδάζονται ή

---

26. *op. cit.* p. 37 και *Philosophy and the Mirror of Nature*, σ. 339.

υπερβαίνονται κατά τη διάρκεια του διαλόγου»<sup>27</sup>. Όμως η ίδια η δυνατότητα διαλόγου και επικοινωνίας, πολύ δε περισσότερο η «κανονικοποίηση» ως συμβιβασμός των διαφωνιών μέσω διαλόγου, προϋποθέτουν αυτό που ο πολιτιστικός σχετικισμός του απορρίπτει: την ύπαρξη κάποιων κοινών, δια-θεωρητικών κριτηρίων που καθιστούν την προσέγγιση μεταξύ ασύμβατων ειδών λόγου και το διάλογο ανάμεσά τους δυνατό. Χωρίς την ύπαρξη τέτοιων κριτηρίων δεν υπάρχει κανένας λόγος να μην υποθέσουμε ότι τα στοιχεία του ενός δεν είναι απλοί ήχοι και στίγματα για τους φορείς του άλλου.

Εάν εκλάβουμε όλα τα επιστημικά κριτήρια ως εσωτερικά προς τις τοπικές παραδόσεις και τα είδη λόγου, τότε ο διάλογος και η επικοινωνία μεταξύ τους καθίστανται αδύνατα. Διότι στο βαθμό που απορρίψουμε τη δυνατότητα μια πρόταση σε μια άλλη «γλώσσα» ή πολιτιστική παράδοση να μπορεί να διέπεται από τα ίδια επιστημικά κριτήρια και να έχει τις ίδιες συνθήκες ορθότητας με μια πρόταση στη δική μας «γλώσσα» ή πολιτιστική παράδοση, τότε δεν μπορούμε να θεωρήσουμε ότι αυτές οι δύο προτάσεις έχουν το ίδιο νόημα ή ότι είναι επιστημικά ισοδύναμες – πράγμα που είναι βεβαίως απαραίτητος όρος για την αμοιβαία κατανόηση («ερμηνευτική» ή όχι) και την επικοινωνία. Παρόμοια αδιέξοδα κατατρέχουν όλη την αφήγηση του Rorty.

*Οι παραδοξότητες και το ερμηνευτικό αδιέξοδο.* Ο πολιτιστικός σχετικισμός κατευθύνει τον Rorty στις συμπληγάδες ενός παραδοσιακού δυϊσμού, τον παρασύρει στον ιδεαλισμό και τελικά τον εγκλωβίζει στην παράδοξη θέση, εάν η άποψή του είναι ορθή, το νόημα και η επικοινωνία να καθίστανται ένα απλό θαύμα.

Εάν, όπως διεκδικεί κάθε πολιτιστικός σχετικιστής όπως ο Rorty, «όλες οι πολιτιστικές παραδόσεις έχουν τα δικά τους κριτήρια επιστημικής ορθότητας», τότε ο ίδιος εμπλέκεται στην παράδοξη θέση να διατυπώνει μια πρόταση για την ύπαρξη *συμμετρικής* κατάστασης ανάμεσα σε όλες τις παρα-

27. *op. cit.* σ. 317 και σ. 318.

δόσεις, προϋποθέτοντας αυτό που αρνείται: ένα αρχιμήδειο σημείο αναφοράς έξω από κάθε παράδοση, από το οποίο αποφαίνεται για όλες τις παραδόσεις. Έτσι όμως μια κοινή διαλεκτική συναρτά τη μεταφυσική του πλατωνιστή με αυτήν του επαληθευσιοκράτη πολιτιστικού σχετικιστή. Διότι, ενώ ο πλατωνιστής επιδιώκει ένα είδος «εξόδου» από το λόγο προς έναν κόσμο-καθ'αυτό αμόλυντο από τις γλωσσικές και εννοιολογικές μας πρακτικές, υποθέτοντας τη θέση του «εξόριστου του σύμπαντος» από την οποία ισχυρίζεται ότι μπορεί να δει ότι η σχέση μεταξύ λόγου και κόσμου είναι ενός ορισμένου είδους, ο πολιτιστικός σχετικιστής διαμαρτύρεται εναντίον του δίνοντας μια εντελώς αντίθετη εικόνα για το πώς φαίνεται αυτή η σχέση, από το ίδιο όμως εξωτερικό σημείο αναφοράς. Ο πολιτιστικός σχετικιστής νομίζει ότι μπορεί να δει ό,τι και ο αντίπαλός του (όλες τις παραδόσεις, άρα έξω από όλες τις παραδόσεις) μόνο που δίνει διαφορετική περιγραφή γι' αυτές.

Έτσι όμως, ανάμεσα στα άλλα δεινά, ο πολιτιστικός σχετικισμός του Rorty αυτο-αναιρείται. Η άποψη ότι «όλες οι παραδόσεις έχουν τα δικά τους κριτήρια επιστημικής ορθότητας» με βάση το κριτήριο επιστημικής ορθότητας που επιτρέπει, αυτο-καταργείται. Δεν μπορεί να επαληθευθεί ή να δικαιολογηθεί με τα επιστημικά κριτήρια καμιάς πολιτιστικής παράδοσης, δεδομένου ότι όλες τις υπερβαίνει.

Οι παραδοξότητες του πολιτιστικού σχετικιστή δε σταματούν εδώ. Σε τελική ανάλυση, (α) αδυνατεί να αποδώσει τη δυνατότητα νοήματος στη δική του πολιτιστική κοινότητα και (β) είναι ανίκανος να κατανοήσει τη γλωσσική συμπεριφορά των μελών οποιασδήποτε άλλης κοινότητας. Και τα δύο χρειάζονται ανάλυση.

(α) Όσον αφορά το πρώτο, ο πολιτιστικός σχετικιστής διατείνεται ότι όλα τα κριτήρια ορθού και λάθους (αληθούς, ψευδούς, κλπ.) καθορίζονται από την κοινότητα στην οποία ανήκει κανείς. Έτσι όμως ο καθορισμός της πραγματικότητας γίνεται μεταβλητή αυτού που «εμείς», ως μέλη μιας κοινότητας, αποφασίζουμε να θεωρούμε ως καθοριστικό. Και αυτό, σε τελική ανάλυση, δεν είναι παρά μορφή «προσθετικού» σολιψισμού, πληθυντικού γένους, γνήσιου απογόνου του πα-

ραδοσιακού ιδεαλιστικού σολιψισμού. Μόνο που τη θέση του «εγώ» καταλαμβάνει στην συγκεκριμένη περίπτωση το «εμείς» της τοπικής πολιτιστικής κοινότητας. Και όσα αδιέξοδα εντοπίζονται στο επίπεδο του «εγώ» αναπαράγονται στο επίπεδο της τοπικής κοινότητας.

Συγκεκριμένα, ο Rorty, δεδομένου ότι αρνείται την ύπαρξη αντικειμενικών επιστημικών κριτηρίων πέρα από το «εμείς» της κοινότητας, είναι υποχρεωμένος, όπως κάθε συνεπής σχετικιστής, να δεχθεί ότι στο επίπεδο του «εμείς», της πολιτιστικής κοινότητας, δεν μπορούν να υπάρξουν λάθη (διότι βεβαίως στο επίπεδο του «εμείς» δεν επιτρέπει ανεξάρτητα κριτήρια σύγκρισης). Τότε όμως βρίσκεται στην εξής δυσάρεστη θέση: αδυνατεί να κάνει τη διάκριση ανάμεσα στην περίπτωση στην οποία η κοινότητα ακολουθεί κριτήρια ορθότητας (κανόνες) και στην περίπτωση στην οποία η κοινότητα απλώς έχει την αυταπάτη ότι ακολουθεί τέτοια κριτήρια. Όπως το θέτει διαμαρτυρόμενος ο P.A. Boghossian, σε διαφορετική συζήτηση, το πρόβλημα είναι αντίστοιχο με αυτό που αντιμετωπίζει οποιοδήποτε μεμονωμένο άτομο: «Τελικά, εάν εγώ μπορέι να εξαπατηθώ από μια αγελάδα που παραπλανητικά μοιάζει με άλογο μια σκοτεινή νύχτα, τι είναι εκείνο που θα εμποδίσει 17.000 ανθρώπους ακριβώς όπως εγώ να παραπλανηθούν από τον ίδιο, ομολογουμένως αποτελεσματικό, απατεώνα;»<sup>28</sup>

Και στο βαθμό που δεν μπορεί να γίνει διάκριση ανάμεσα στο πότε η κοινότητα ακολουθεί κριτήρια ορθότητας και πότε απλώς νομίζει ότι ακολουθεί τέτοια κριτήρια, τότε, παραφράζοντας το επιχείρημα του Wittgenstein κατά του μεθοδολογικού σολιψισμού (*Φιλοσοφικές Έρευνες*, παρ. 258), «στην παρούσα περίπτωση δεν έχουμε κριτήριο ορθότητας. Θα λέγαμε: ο,τιδήποτε τους φαίνεται σωστό είναι σωστό. Και αυτό

28. Paul A. Boghossian, «The Rule-Following Considerations», *Mind*, 98 (1989), σ. 536. Ο Β. προβαίνει στην παραπάνω διαπίστωση στα πλαίσια της κριτικής εξέτασης της συμβατιστικής ερμηνείας του Wittgenstein που κάνει ο Saul Kripke, της γνωστής ως «community view». Η κριτική του ταιριάζει απολύτως στην παρούσα συζήτηση.



απλώς σημαίνει ότι εδώ δεν μπορούμε να μιλάμε για “σωστό”». Εάν δεν μπορεί να γίνει διάκριση ανάμεσα στην περίπτωση στην οποία η κοινότητα έχει δίκιο όταν λέει ότι ακολουθεί κριτήρια και στην περίπτωση στην οποία απλώς νομίζει ότι έχει δίκιο, τότε τελικά δεν μπορεί να γίνει διάκριση ούτε ανάμεσα στην περίπτωση στην οποία σκέπτεται ή βεβαιώνει κάτι και στην περίπτωση στην οποία απλώς κάνει θορύβους και βγάζει κραυγές (ή απλώς έχει πνευματικές εικόνες ως συλλογικός καθρέφτης). Διότι, εάν δεν είναι δυνατόν να γίνει διάκριση μεταξύ ορθότητας και πλάνης, τότε δεν υπάρχει ορθότητα, και χωρίς αυτή δεν υπάρχει ούτε νόημα. Ο πολιτιστικός σχετικιστής καθιστά το νόημα, στο επίπεδο της κοινότητας, καθαρό αίνιγμα.

(β) Αντιστοίχως, ο πολιτιστικός σχετικιστής αδυνατεί να εξηγήσει πώς τα μέλη μιας άλλης κοινότητας είναι σκεπτόμενοι χρήστες γλώσσας και όχι απλοί πομποί κραυγών και ήχων. Εάν, όπως ισχυρίζεται, η μόνη έννοια του επιστημικά ορθού είναι «επιστημικά ορθό με βάση τα κριτήρια της δικής μας πολιτιστικής κοινότητας» και εάν επομένως τα δικά μας επιστημικά κριτήρια είναι ασύμβατα με αυτά μιας άλλης κοινότητας, τότε δεν μπορούμε ούτε να υποθέσουμε ότι τα μέλη αυτής της κοινότητας είναι έλλογοι ομιλητές. Αν δεν διαθέτουμε κάποια κοινά επιστημικά κριτήρια με αυτούς, δεν μπορούμε καθόλου να τους αποδώσουμε σκέψεις, πεποιθήσεις ή επιθυμίες – εκτός ενδεχομένως από κάποιες στοιχειώδεις νοητικές καταστάσεις τις οποίες αποδίδουμε ούτως ή άλλως σε μη-γλωσσικά, μη-έλλογα όντα. Διότι από το γεγονός ότι γνωρίζουμε ότι κάποιοι άλλοι άνθρωποι θεωρούν κάποιες δικές τους προτάσεις αληθείς, ορθολογικές κλπ. και κάποιες άλλες όχι, δεν έπεται ότι γνωρίζουμε ούτε τι σημαίνουν οι προτάσεις τους, ούτε τι αντιπροσωπεύουν οι πεποιθήσεις που θεωρούν αληθείς, ορθολογικές, κλπ. Με άλλα λόγια, χωρίς να υποθέσουμε κάποιες κοινές επιστημικές παραδοχές, απλώς και μόνον το γεγονός ότι ξέρουμε ότι κρίνουν κάποιες προτάσεις αληθείς, ορθολογικές, κλπ. και κάποιες άλλες όχι, δεν αρκεί για να υποθέσουμε ότι κατανοούμε τις προτάσεις τους και τη γλωσσική τους συμπεριφορά. Η τελευταία θα μπορούσε να

216 ΑΞΙΟΛΟΓΙΚΑ

είναι απλοί ήχοι και στίγματα, από τη δική μας σκοπιά.

Ο πολιτιστικός σχετικισμός του Rorty καθιστά την ίδια την πολιτιστική πολλαπλότητα των επιστημικών κριτηρίων αδύνατη. Διότι, εάν η μόνη έννοια του επιστημικά ορθού είναι «επιστημικά ορθό με βάση τα κριτήρια της δικής μας πολιτιστικής κοινότητας», τότε ο ισχυρισμός περί της πολιτιστικής ποικιλίας και της ύπαρξης πολλαπλών ειδών επιστημικής ορθότητας καθίσταται ασυνάρτητος. Η έννοια διαφορετικών ειδών επιστημικής ορθότητας έχει νόημα μόνον εάν υποθέσουμε ότι υπάρχει ένα κοινό μέτρο σύγκρισης, μια κοινή «οριακή» έννοια, που λειτουργεί ως «συντονιστικό» πλαίσιο πάνω στο οποίο συγκρίνονται και με βάση το οποίο βρίσκονται να διαφέρουν. Και βεβαίως αυτό ακριβώς το κοινό μέτρο, την κοινή οριακή έννοια επιστημικής ορθότητας αρνείται κατηγορηματικά ο Rorty.

Τέλος, ακόμα και στην περίπτωση στην οποία αφήσουμε κατά μέρος τις παραδοξότητες του πολιτιστικού σχετικισμού, και εξετάσουμε την εξηγητική δύναμη την οποία διεκδικεί ότι έχει, δηλαδή την ικανότητά του να εξηγεί πώς συγκροτείται το γνωστικό στη σχέση του με το κοινωνικό/πολιτιστικό, διαπιστώνουμε ότι αποτυγχάνει και ως εξηγητική υπόθεση. Η θέση που προβάλλει είναι εξαιρετικά αναξιόπιστη. Διότι βεβαίως δεν είναι καθόλου πειστικό να υποθέσουμε ότι δεν υπάρχει στην πραγματικότητα ένας κοινός πυρήνας κατανόησης, ερμηνείας και επικοινωνίας ανάμεσα σε διαφορετικές πολιτιστικές κοινότητες. (Υπάρχει τουλάχιστον ένας μίνιμουμ αντιληπτικός, παρατηρησιακός πυρήνας). Δεδομένης όμως της σχετικιστικής ερμηνευτικής κατασκευής, το γεγονός ότι υπάρχει αυτός ο κοινός πυρήνας γίνεται τελείως μυστηριώδες. Δηλαδή, ο πολιτιστικός σχετικισμός δεν οδηγείται μόνο σε *reductio ad absurdum* αλλά αποδεικνύεται ανεπαρκής και ολέθριος ως εξηγητική άποψη. Καθιστά τον υπαρκτό διάλογο, τη (σχετική) επικοινωνία και κατανοησιμότητα μεταξύ διαφορετικών πολιτιστικών κοινοτήτων, ένα απλό αίνιγμα.

Συμπερασματικά, ο πολιτιστικός σχετικισμός αφενός παράγει μια ασυνάρτητη θέση: η δυνατότητα της πολιτιστικής ποικιλίας συνεπάγεται το ψεύδος του σχετικισμού, ενώ η

αλήθεια του σχετικισμού συνεπάγεται την αδυνατότητα πολιτιστικής ποικιλίας. Αφετέρου, είναι μια ανίκανη εξηγητική υπόθεση. Όχι μόνον δεν εξηγεί με επάρκεια, αλλά γεννά πολύ περισσότερους γρίφους από αυτούς που προσπαθεί να λύσει: καθιστά την κατανόηση της γλωσσικής συμπεριφοράς τόσο της δικής μας κοινότητας όσο και των μελών άλλων κοινοτήτων απολύτως μυστηριώδη<sup>29</sup>.

---

#### 4. Τέλος της φιλοσοφίας ή κρίση φιλοσοφικής θεωρίας;

---

Η εμμονή του Rorty στον τοπικό, μερικό, προσωρινό και σχετικό χαρακτήρα των επιστημικών κριτηρίων δεν προκύπτει απλώς από την επιθυμία του να ανασκευάσει μια συγκεκριμένη θεωρία της γνώσης, αυτή του πλατωνικού θεμελιωτισμού, αλλά κατά κύριο λόγο κίνητρό του είναι η υπονόμηση της δυνατότητας κάθε θεωρητικής προσέγγισης της γνώσης. Η γνώση δεν είναι κάτι για το οποίο μπορούμε να έχουμε θεωρία, είναι η ακραία συνέπεια της σχετικιστικής προβληματικής

---

29. Ο Rorty, στα ύστερα κυρίως γραπτά του, επιχειρεί να ανασκευάσει την κατηγορία του σχετικισμού με μια ρητορική κίνηση: Ισχυρίζεται ότι στο βαθμό που ο ίδιος καταφέρεται εναντίον της θεωρίας της γνώσης συνολικά δεν μπορεί *a fortiori* να κατηγορηθεί για σχετικιστική θεωρία της γνώσης (βλ. π.χ. «Introduction» και «Pragmatism, Relativism and Irrationalism» στο *Consequences of Pragmatism* και «Solidarity or Objectivity?» στο John Rajchman and Cornel West, *Post-analytic Philosophy*, Columbia University Press, New York 1985, σσ. 3-19). Όμως εκείνο που αποσιωπά από το επιχείρημα είναι ότι η προβληματική μέσω της οποίας υπονομεύει τη θεωρία της γνώσης είναι γνήσια σχετικιστική. (Υπόδειγμα σχετικιστικής επιχειρηματολογίας αποτελούν οι συζητήσεις στο *Philosophy and the Mirror of Nature*. Βλ. λ.χ. τις παρατηρήσεις του σχετικά με την αδυναμία ορθολογικής επιλογής μεταξύ των απόψεων του Galileo και αυτών του αντιπάλου του Ιεροεξαστή Bellarmine, ή μεταξύ των περιγραφών που βρίσκουμε στις *Naturwissenschaften* και των αφηγήσεων των μυστών, *op. cit.* σσ. 328-331 και 362). Η διαφορά του από άλλες παραδοσιακές μορφές σχετικισμού έγκειται στο γεγονός ότι ο ίδιος μέσω αυτού οδηγείται όχι απλώς στην κριτική ενός συγκεκριμένου επιστημολογικού ρεύματος, του δογματικού θεμελιωτισμού, αλλά στον πλήρη θεωρητικό και επιστημολογικό μηδενισμό – πράγμα που προσδίδει στο σχετικισμό του μια ακραία σκεπτικιστική χροιά.

του. Το επιχείρημα που προβάλλει, είναι η «κοινωνικοποίηση» του γνωστικού και μέσω αυτής η πλήρης σχετικοποίησή του. Δηλαδή, η κοινωνικοποίηση του γνωστικού που επιχειρεί, μέσω της διάρρηξης του ίδιου του κοινωνικού σε ανεξάρτητα, κατακερματισμένα και ασύμβατα πεδία, δεν είναι παρά προσπάθεια υπονόμησης της θεωρητικής προσέγγισης του γνωστικού όσον και του κοινωνικού στην αλληλοδιαπλοκή τους.

Συγκεκριμένα, ο Rorty διαρρηγνύει το κοινωνικό σε πολλαπλά, αυτόνομα, τυχαία, προσωρινά και ασύμβατα πεδία (είδη λόγου, λεξιλόγια, πρακτικές). Θεωρητικοποιεί δε αυτόν τον κατακερματισμό με την υιοθέτηση ενός ακραίου πολιτιστικού σχετικισμού, ή κατά τη δική του ορολογία «επιστημολογικού μπηχαδιορισμού», ο οποίος δεν κάνει τίποτε άλλο από το να διακηρύσσει την αδυναμία της θεωρίας να εντοπίζει συσχετίσεις μεταξύ αυτών των πεδίων. Όμως αυτή η σχετικιστική τοποθέτηση αφενός παρέχει μια παραμορφωτική εικόνα του κοινωνικού και αφετέρου καθιστά οποιαδήποτε κριτική του αδύνατη. Διότι,

(α) εάν κάθε πεδίο του κοινωνικού (είδος λόγου, πρακτικής, κλπ.) είναι ασύμμετρο προς όλα τα άλλα, τότε βεβαίως εύλογα διερωτάται κανείς τι είναι εκείνο που τα συνέχει ως κοινωνικά πεδία. Η συνεπής κατάληξη της σχετικιστικής λογικής του κατακερματισμού είναι, σε τελική ανάλυση, η ίδια η «αδυνατότητα του κοινωνικού»<sup>30</sup>. Η άποψη η οποία αποκόπτει τους ιστούς και τις σχέσεις που συνθέτουν το κοινωνικό καθιστά το ίδιο το κοινωνικό αδύνατο. Η σχετικιστική λογική παρεμποδίζει την κατανόηση του κοινωνικού, παραμορφώνοντάς το.

(β) Επιπλέον ο Rorty με το να σχετικοποιεί απολύτως τα

30. Η φράση ανήκει στους Ernesto Laclau και Chantal Mouffe (*Hegemony and Socialist Strategy*, London, Verso, 1985, π.χ. σ. 114), οι οποίοι υιοθετώντας μια φουκωϊκής έμπνευσης σχετικιστική κοινωνική οντολογία αντιμετωπίζουν το κοινωνικό ως αφαίρεση που εξαρτάται από τη θεωρία, που συγκεκριμένα εκφράζει και συνέχεται από το δεσμό εξουσίας/γνώσης. Όσον αφορά τον Rorty όμως, η ακραία αντιθεωρητική του στάση δεν του επιτρέπει ούτε μια τέτοια –ομολογούμενως προβληματική άλλωστε– θεωρητική διέξοδο.

κριτήρια εγκυρότητας ως προς τα υπάρχοντα, κυρίαρχα, είδη λόγου μιας κοινωνίας εξουδετερώνει κάθε δυνατότητα θεωρητικής κριτικής του υπαρκτού και κυρίαρχα αποδεκτού. Υπερκανονικοποιεί και θετικοποιεί το κοινωνικό αποκλείοντας την προοπτική θεωρητικού ελέγχου ή αμφισβήτησής του.

Η προσέγγισή του, λοιπόν, συγκροτεί αφενός μια αυθαίρετη και παραμορφωτική άποψη για το κοινωνικό και αφετέρου μια πλήρη άρνηση της κριτικής του. Και τα δύο αποτελούν χαρακτηριστικά της θεωρητικής κρίσης στην οποία η «αντι-θεωρητική» παρέμβασή του βρίσκεται αναπόδραστα παγιδευμένη.

Η αποστροφή του Rorty προς τη θεωρία, και εν προκειμένω προς τη θεωρία της γνώσης, προέρχεται από μια εκ μέρους του αυθαίρετη παραδοχή σχετικά με το χαρακτήρα και τους σκοπούς της. Κατά την άποψή του, η θεωρία (της γνώσης) είναι αφενός αυθαίρετη αφετέρου καταπιεστική, διότι επιβάλλοντας αυθαίρετα καθολικά πλαίσια δεσμευτικών κριτηρίων για κάθε νόμιμη έρευνα και είδος λόγου επιδιώκει την καθολική συμφωνία και ομοιομορφία, περιορίζοντας έτσι τον ελεύθερο και δημιουργικό «μορφωτικό» διάλογο. Όμως εκείνο που ο ίδιος παραβλέπει είναι ότι η θεωρία μπορεί να υπάρξει, και υπάρχει, ως έρευνα και στοχασμός πάνω στη δυνατότητα, το χαρακτήρα και τον τρόπο συγκρότησης των πολλαπλών ειδών γνώσης που διαθέτουμε, διαπιστώνοντας τις σχέσεις και αλληλεξαρτήσεις τους, χωρίς τη θέσπιση αναγκαίων αρχών ή απόλυτων «θεμελίων» για τη Γνώση – γενικά.

Η θεωρία μπορεί να υπάρξει ως αναστοχαστική έρευνα και κριτική των εννοιολογικών και κανονιστικών πλευρών των παραδειγμάτων, των λεξιλογίων, και των κοινωνικών πρακτικών μας. Το να αρνηθεί κανείς αυτή τη δυνατότητα, οδηγούμενος στον απόλυτο θεωρητικό μηδενισμό, δεν είναι παρά απλοϊκός και χονδροειδής δογματισμός. Όχι μόνον η συγκρότηση θεωρίας για τη γνώση δεν είναι *ipso facto* καταπιεστική αλλά, το αντίθετο, θα μπορούσε να ισχυρισθεί κανείς ότι η θεωρία λειτουργώντας αναστοχαστικά πάνω στα παραδείγματα και τις κοινωνικές πρακτικές που τα υποβαστάζουν, συμβάλλει αποφασιστικά στη χειραφέτησή τους από πάσης

φύσεως επιστημικούς και πολιτιστικούς ληθάργους, εννοιολογικούς συντηρητισμούς και δογματισμούς, δημιουργώντας συνεχείς και αποτελεσματικές αυτο-κριτικές.

Ο Rorty βεβαίως έχει δίκιο να διαμαρτύρεται ότι ένα μέρος του φιλοσοφικού παρελθόντος, η πλατωνιστική θεμελιωτιστική θεωρία έχει εξαντλήσει τη γονιμότητά της. Όμως δεν έχει δίκιο μέσω της ανασκευής αυτού του εξαντλημένου παρελθόντος να θέλει να απαλλαγεί από το μεγαλύτερο μέρος του φιλοσοφικού παρόντος. Έχει επίσης δίκιο να ισχυρίζεται ότι ορισμένες κυρίαρχες φιλοσοφικές ανακατασκευές δεν είναι παρά «παραπλανητική προσπάθεια να καταστήσουν αιώνιο το κανονικό είδος λόγου του παρόντος»<sup>31</sup>. Όμως δεν έχει δίκιο εξαιτίας αυτού να διεκδικεί το τέλος της φιλοσοφικής θεωρίας. Αντιθέτως, αν αναδεικνύει κάτι η παραπάνω διαπίστωση είναι την αναγκαιότητα μιας *θεωρητικής κριτικής* ως «εμμενούς κριτικής» αλλά και «μετα-κριτικής» των κυρίαρχων θεωρητικών προτύπων και «ιδεολογιών» μιας εποχής, η οποία είναι δυνατόν να οδηγήσει περαιτέρω σε εξηγητική και χειραφετητική κριτική των παραγόντων και των αιτίων που παράγουν αυτές τις «ιδεολογίες» ή, κατά την έκφραση του Rorty, τις «παραπλανητικές» κατασκευές.

Σε αυτήν τη διαδικασία το είδος των δημιουργικών και ποιητικών περιγραφών στις οποίες ο Rorty αναφέρεται έχει να διαδραματίσει ουσιαστικό ρόλο. Όμως εκείνο που υποτιμάει είναι ότι οι ποιητικές και εναλλακτικές περιγραφές, των άλλων και του πραγματικού, δεν είναι θεωρητικά αμόλυντες και ούτε χρειάζεται να είναι. Δεν κινδυνεύουν οι ποιητές από τη θεωρία, ούτε οι φιλόσοφοι από τους ποιητές. Μεγάλοι εκπρόσωποι της καλλιτεχνικής και ποιητικής πρωτοπορίας εμπνεύστηκαν από καθολικές θεωρίες (κοινωνικές θεωρίες, την ψυχανάλυση...) όπως άλλωστε και μεγάλα φιλοσοφικά έργα της «ορθοδοξίας» που ο Rorty αντιμάχεται συγκροτούνται μέσα από μεταφορικά σχήματα και λογοτεχνικές στρατηγικές (θαυμαστό παράδειγμα τα έργα του Πλάτωνα), χωρίς

---

31. *Philosophy and the Mirror of Nature*, σσ. 9-10.

εξαιτίας αυτού του γεγονότος να γίνονται λιγότερο φιλοσοφικά. Δέσμιος μιας παλιάς ρομαντικής, αλλά και φιλοσοφικής, αντίληψης αναπαράγει άκριτα μια σειρά διχοτομιών ανάμεσα στις οποίες οι αντιπαραθέσεις θεωρίας και ποίησης, θεωρίας και ιστορίας, όπως και θεωρίας και φαντασίας είναι ίσως οι πιο ζημιογόνες.

Ο Rorty υπονομεύει τη θεωρία την ίδια στιγμή που προσπαθεί να εξηγήσει τη συμβολή του κοινωνικού στη συγκρότηση του γνωστικού. Αναπόδραστα, στο σημείο αυτό, αποκαλύπτονται οι επιβλαβείς συνέπειες της δικής του θεωρητικής ένδειας. Σύμφωνα με την άποψή του, δεν υπάρχει τίποτα να πούμε για το ρόλο του κοινωνικού στη διαμόρφωση του γνωστικού, πέρα από το ότι οι άνθρωποι συμφωνούν μεταξύ τους. Απλώς οι «πρακτικές» συμφωνίες καθορίζουν τι θεωρούμε γνωστικό και τι όχι. Το εάν, λ.χ., θα θεωρήσουμε τη χημεία ή τη λογοτεχνική κριτική, την ψυχολογία ή τη φυσική ως γνωστικές δραστηριότητες ή όχι, είναι αποκλειστικά θέμα συμφωνίας<sup>32</sup>. Και αυτό είναι όλο. Όμως με το να αναφερόμαστε απλώς σε «πρακτικές» συμφωνίες ούτε που αρχίζουμε να θέτουμε το ζήτημα.

Χωρίς μια θεωρία για τη σπονδύλωση του λόγου με τον κοινωνικό κόσμο, χωρίς μια θεωρία του «ιδεολογικού» ως του τρόπου με τον οποίο το νόημα δια του λόγου ενεργοποιείται στον κοινωνικό κόσμο, και επομένως χωρίς μια θεωρία που, μεταξύ των άλλων, θα είναι σε θέση να εξηγεί τη διάκριση ορθού και «παραπλανητικού» το οποίο και ο Rorty εντοπίζει, η προσφυγή στο κοινωνικό (σε «πρακτικές» και «συμβάσεις») για την κατανόηση του γνωστικού καθίσταται αδιέξοδη. Εμπλεκόμενη σε σχετικιστικές λογικές εγκλωβίζεται σε *reductio ad absurdum* αλλά και τη σχέση του γνωστικού με το κοινωνικό αφήνει θλιβερά ανεξήγητη.

Ο Rorty, παρά την αντι-φιλοσοφική, αντι-θεωρητική, «ειρωνική» του στάση, προσφέρει μια νέα μεταφυσική για σχετικιστές, ένα είδος αισθητικού και γλωσσικού ιδεαλισμού που

---

32. *op. cit.* σ. 335.

τον τοποθετεί πράγματι σε «ειρωνική» θέση (για άλλους όμως λόγους από αυτούς του «φιλελεύθερου ειρωνικού διανοουμένου» του): η «μετα-φιλοσοφική» παρέμβασή του επιδεδαιώνει το αναπόδραστο της θεωρίας την ίδια στιγμή που γράφει τον επικήδειό της. Αποτελεί σύμπτωμα της κρίσης της την ίδια στιγμή που πανηγυρίζει την κατάργησή της.