

## ΕΜΠΕΙΡΙΣΜΟΣ ΚΑΙ ΙΔΕΟΛΟΓΙΑ ΟΡΘΟΛΟΓΙΣΜΟΣ, ΣΧΕΤΙΚΙΣΜΟΣ ΚΑΙ ΜΟΡΦΕΣ ΖΩΗΣ

Δ. ΔΗΜΗΤΡΑΚΟΥ

Σέ μία μελέτη πού πραγματεύεται τόσο φορτισμένες έννοιες όσο είναι ο εμπειρισμός και η ιδεολογία είναι αναγκαίο αρχικά νά ξεκαθαρίσει κανείς τό πεδίο αποσαφηνίζοντας τό νόημα τῶν ὄρων πού χρησιμοποιεῖ.

Αὐτό πού συνήθως ἐννοοῦμε μέ τόν ὄρο «ἐμπειρισμός» εἶναι κυριαρχία, ἢ καλύτερα, ἢ μονοκρατορία τῆς ἐμπειρίας σέ θέματα πού ἀφοροῦν τή γνώση<sup>1</sup>. Εἶναι γνωστές οἱ δυσκολίες καθορισμοῦ τοῦ τί μετράει σάν ἐμπειρία καί πώς οἱ παρατηρήσεις πού τήν συνιστοῦν εἶναι ἀξεχώριστες ἀπό τίς προσδοκίες τοῦ παρατηρητή, τό ἐννοιολογικό καί κατηγοριακό ὕλικό μέσα ἀπό τό ὁποῖο τίς πραγματοποιεῖ, ἀκόμη καί τίς ἀξιολογικές πεποιθήσεις τοῦ παρατηρητή ἢ τήν αἰσθητική διάσταση πού μπορεῖ νά δίνει στά πράγματα καί στίς θεωρίες.

Δέν θά μιλήσω γιά τόν ἐμπειρισμό μέ τήν ἐννοια αὐτή, ἀλλά μέ τήν ἐννοια ἐνός ἰδιαίτερου γνωστικοῦ ἤθους, κατά τήν ἔκφραση τοῦ Ernest Gellner<sup>2</sup>, δηλαδή μιᾶς ρυθμιστικῆς ἰδέας πού υἰοθετεῖται *a priori* ἀπό τόν ἐμπειριστή: δέν τήν παράγει «ἐμπειρικά», δηλαδή μέσα ἀπό τήν τριβή του μέ τήν πραγματικότητα. Μέ τήν ἐννοια αὐτή, ἢ ἀντίληψη περί ἐμπειρισμοῦ πού χρησιμοποιῶ, ὄχι μόνο δέν ταυτίζεται ἀλλά εἶναι ἐκ διαμέτρου ἀντιθετή μέ μιᾶ ἄλλη ἀντίληψη πού ταυτίζει τον ἐμπειρισμό μέ μιᾶ ἀρχή σύμφωνα μέ τήν ὁποία (α) ὅλη ἡ γνώση βασίζεται στήν ἐμπειρία, δηλαδή σέ ἐπαληθεύσιμες προτάσεις μέ βάση αἰσθητηριακά δεδομένα καί (β) ὅλες οἱ ἐννοιες πού ἔχουν νόημα συνδέονται ἀναγκαῖα μέ κάποιο ἀντικείμενο τῆς ἐμπειρίας μας<sup>3</sup>.

Φυσικά, ἡ ἀντίληψη αὐτή τοῦ ἐμπειρισμοῦ συνδέεται μέ τόν ἐπαγωγισμό τοῦ Francis Bacon καί τήν κριτική πού ἔκανε ὁ τελευταῖος στά *idola theatri*, δηλαδή τά φιλοσοφικά δόγματα πού αἰχμαλωτίζουν τή σκέψη μέσα σέ προκατασκευασμένα πλαίσια. Συνδέεται μέ τό *Hypotheses non fingo* τοῦ Isaac Newton καί μέ τήν προκατάληψη ὑπέρ τῆς συσσώρευσης ἐμπειρικῶν λεπτομερειῶν καί στρέφεται ἐναντίον τῆς ἀφαίρεσης καί τῆς γενίκευσης εἶναι ἡ ἐκδοχή τοῦ ἐμπειρισμοῦ πού ὁ ἀμερικανός ἱστορικός τῆς ἐπιστήμης Charles C. Gillispie ὀνομάζει *δογματικό ἐμπειρισμό* καί πού δέν ταυτίζεται μέ τόν κλασσικό ἐμπειρισμό πού ἀναπτύχθηκε τόν 18ον αἰῶνα στήν Ἀγγλία ἀπό τόν Locke, τόν Berkeley καί τόν Hume, καί πού προσδιάζει πρὸς τόν σύγχρονο ἐμπειρισμό τοῦ Russell, τοῦ Ayer καί τοῦ Popper - παρά τίς μεταξὺ τους διαφορές.

Ἄν θεωρήσουμε τόν «κλασσικό» ἐμπειρισμό, ἀπό τόν Hume καί ἔπειτα, ὄχι σάν *κοσμοεἶδωλο* ἀλλά σάν *μέθοδο* πρόσκτησης ἔγκυρης γνώσης, ὅπως γράφει ὁ John Randall, ἡ κριτική στάση πού προϋποθέτει τό γνωστικό ἤθος τοῦ ἐμπειρισμοῦ συνδέεται μέ τήν ἐλεγξιμότητα τῶν προτάσεων πού χρησιμοποιοῦμε στά διάφορα πεδία γνώσης: αὐτό εἶναι πού καθιστᾷ τόν ἐμπειρισμό «φιλοσοφία κοινωνικῆς κριτικῆς»<sup>4</sup>. Καί σ' αὐτό συνίσταται καί τό *γνωστικό ἤθος* του στό ὁποῖο ἀναφέρθηκα προηγουμένως.

Ποιό είναι αυτό τό γνωστικό ἦθος; Ὁ Gellner τό διατυπώνει ὡς ἐξῆς: Ὁ *a priori* ἀποκλεισμός μιᾶς ὠρισμένης κλάσης δυνατῶν κόσμων<sup>5</sup>. Μ' ἄλλα λόγια, οἱ προτάσεις ἐκεῖνες πού ἀπό τήν ἴδ.α τους τή σήμανση δέν ὑπόκεινται στή λογοδοτική ὑποχρέωση στόν κόσμο τῆς ἐμπειρίας, δέν *εἰσακούονται* - ἐκτός ἂν περιγράψουν «σχέσεις ἰδεῶν» κατά τόν Hume, ὅπως συμβαίνει μέ τή λογική καί τά μαθηματικά.

Προέκταση καί τελειοποίηση τοῦ προγράμματος τοῦ βρετανικοῦ ἐμπειρισμοῦ εἶναι ὁ λογικός θετικισμός, μέ τήν προσπάθεια του νά ἐντοπίσει καί νά ἐλέγξει τό παρατηρούμενο γεγονός ἀνεξάρτητα ἀπό τή θεωρητική του φόρτιση. Τό ὅτι τό πρόγραμμα τοῦ λογικοῦ θετικισμοῦ ἀπέτυχε εἶναι γνωστό. Δέν θά μᾶς ἀπασχολήσει οὔτε τό πρόγραμμα αὐτό οὔτε οἱ αἰτίες τῆς ἀποτυχίας του. Γεγονός εἶναι, ὅτι τόσο ἡ ἐπιστημολογία πού συνδέεται μέ αὐτόν, ὅσο καί ἐκεῖνη πού συνδέεται μέ τόν Popper ἢ τίς μεταποππεριανές ἐξελίξεις τῆς τελευταίας, ἔχουν σάν κοινό τους παρανομαστή τό γνωστικό ἦθος πού συνίσταται σέ ἕνα *a priori* δόγμα τό ὁποῖο θέτει σάν ρυθμιστική ἀρχή γιά τόν ἐπιστημολόγο, ἀλλά καί γιά τόν ἐπιστήμονα καθῶς καί γιά τόν πνευματικό ἄνθρωπο πού ἐπιθυμεῖ νά ἀσκήσει τήν κριτική του λειτουργία μέσα σ' ἕνα δοσμένο κοινωνικό περίγυρο, νά ἀποκλείονται ἐκ τῶν προτέρων προτάσεις πού δέν ὑπόκεινται σέ ἐμπειρικό ἔλεγχο καί ἐπομένως, τήν κλάση τῶν δυνατῶν κόσμων πού εἶναι ἐξω-ἐμπειρικοί.

Αὐτή ἡ τοποθέτηση, εἶναι ἀποτέλεσμα μιᾶς ἐπιλογῆς μας πού φαίνεται νά εἶναι *ιδεολογική*, ὅμως δέν εἶναι, τουλάχιστον μέ τό νόημα πού ἀποδίδω ἐδῶ στήν ἰδεολογία. Ἡ ἐπιλογή αὐτή γίνεται μέ κριτήριο τήν ἀνάγκη προσήλωσης σέ μία ἀρχή ἢ ὁποία, χωρίς νά ἐγγυᾶται τή βέβαιη γνώση, στενεύει τά ὄρια ἀνοχῆς τῶν θεωριῶν γιά τήν πραγματικότητα, ἐπιβάλλοντος αὐστηρότερα κριτήρια ὀρθολογικότητας καί ἐπομένως, ἐξασφαλίζοντας ἀνώτερες βαθμίδες σοβαρότητας καί διανοητικῆς ἐντιμότητας στή διαμόρφωση καί διατύπωση ἐπιστημονικῶν θεωριῶν καθῶς καί στήν ἐκφορά κρίσεων πάνω σ' αὐτές. Ὁ ἀπριοριστικός καί καθαρά κανονιστικός χαρακτήρας αὐτοῦ τοῦ γνωστικοῦ ἦθους, τό διαχωρίζει ἀπό τήν *ιδεολογία* ἡ ὁποία συνδέει, τό ὄν καί τό δέον, σέ μία ἐνοποιημένη κοσμοαντίληψη ὅπου τό Δίκαιο, τό Ἄληθινό, τό Λογικό καθῶς καί τό Πραγματικό τελικά συναντῶνται.

Ἐδῶ πρέπει νά γίνει μία διευκρίνηση ὅσον ἀφορᾷ τήν ἔννοια τῆς ἰδεολογίας. Μέ τόν ὄρο αὐτό, δέν ἐννοῶ ὅποιοδήποτε πλέγμα ἰδεῶν ἢ σύστημα ἀρχῶν στίς ὁποῖες πιστεύει ἕνα ἄτομο ἢ ἕνα κοινωνικό σύνολο καί πού συνδέεται μέ ἕνα πολιτικό κόμμα, μία ἐπαγγελματική ὀργάνωση, ἢ κρατική πολιτική, οὔτε ἀναγκαῖα μία μορφή «ψευδοῦς συνειδήσεως» πού παραμορφώνει τήν πραγματικότητα κάτω ἀπό συγκεκριμένες ἱστορικές καί κοινωνικές συνθῆκες. Ἐννοῶ μία ἐννοιολογική κατασκευή πού περιγράφει τήν κοινωνική πραγματικότητα καί συγχρόνως λειτουργεῖ κανονιστικά ἐντός της, προβάλλοντας κάποιο πρόγραμμα δράσεως καί ἔχοντας τόν ἑαυτό της σάν ἐγγυητή τῆς ἀλήθειας της. Μέ τήν τελευταία αὐτή ἔννοια, ἡ «ἀλήθεια» τῆς ἰδεολογίας εἶναι *index sui*, δείκτης τοῦ ἑαυτοῦ της, ὅπως ἡ ἀλήθεια τοῦ Spinoza. Ἡ «ἀλήθεια» μιᾶς ἰδεολογίας στηρίζεται στήν *πίστη* σ' αὐτήν μέ τήν ἔννοια πού ἀποδίδει στήν τελευταία, ὁ Ἀπόστολος Παῦλος στήν *Πρός Ἑβραίους* Ἐπιστολή του (10,1): «Ἔστι δέ πίστις, ἐλπίζομένων ὑπόστασις, πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων». Ἡ ἀλήθεια γίνεται, μέ τόν τρόπο αὐτό φανερή ἐκ τῶν ἔνδον στούς μνημένους μέ τή βοήθεια τῆς πίστεως. Χωρίς τήν τελευταία, δέν ἔχουμε τήν δυνατότητα νά ἀντικρύσουμε τήν ἀλήθεια ἀπ' εὐθείας: ἀκριβῶς αὐτό μᾶς δίνει τόσο ἡ θρησκευτική ὁ-



τάσεις πού διατυπώνουν τίς κυρίαρχες άρχές τους, τά άρθρα πίστης τους, κατά κάποιον τρόπο.

## I.

### 1. Λογική καί πλαισιοκρατία

Κατά πρώτο λόγο, όπως είπα, ή ιδεολογία προϋποθέτει εν saltus fidei, ένα *άλλα πίστης*, μία στράτευση καί μία φιντεϊστική προσήλωση σ' ένα σύστημα ιδεών πού τόν κόσμο τής εμπειρίας, αλλά του οποίου δέν ελέγχεται ή άληθεια μέσα από τήν εμπειρία.

Αυτό σημαίνει, ότι ή *στράτευση* αυτή είναι αποτέλεσμα μιās μή ορθολογικής πράξης. Το τελευταίο δέν έχει τόση σημασία, διότι οποιαδήποτε έπιλογή, άκόμα και υπέρ του ορθολογισμού είναι αυθαίρετη από ένα σημείο κι ύστερα. 'Αλλά ή ιδέα μιās έσχατης προσήλωσης (ultimate commitment) σέ μιá δοξασία είναι *μή ορθολογική*, έφόσον ή δοξασία αυτή άφορα τό έπιστητό καί όχι τό μή έπιστητό, τό θεϊον φέρ' είπειν καί διότι σημαίνει ότι δέν υπόκειται ούτε σέ έλεγχο, ούτε σέ κριτική. 'Η ίδια ή έννοια τής *προσήλωσης* σέ μιá πίστη, έφόσον είναι άπόλυτη, άποκλείει τήν κριτική καί είναι, έπομένως, αντι-ορθολογική.

Σ' αυτό μπορεί νά μου αντιταθεί ότι έχει καί ή ιδεολογία τή δικιά της «λογική», όπως κάθε νοητικό πλαίσιο. Αύτη όμως ή αντίρηση πηγάζει από μιá παρεξήγηση. 'Η λογική δέν είναι ιδιότητα κάποιου πλαισίου ούτε άπαιτεί «προσήλωση» ή «πίστη» σ' αυτήν. Αυτό μπορεί νά γίνει φανερό όταν ξεετάσει κανείς τήν *εφαρμοσιμότητα* τής λογικής στήν πραγματικότητα. Οι κανόνες συμπερασμού εφαρμόζουν στήν πραγματικότητα όπως ξερούμε, αλλά ή εφαρμογή τους δέν είναι ταυτόσημη μέ τήν εφαρμογή θεωριών μοντέλλων στήν έπιστήμη, όταν λέμε ότι εφαρμόζουν τά τελευταία στήν πραγματικότητα.

Γιά νά καταστεί αυτό σαφές θά αντιπαραθέσω δύο διαφορετικές φόρμουλες. 'Η μία είναι μιá *εμπειρική* φόρμουλα καί άφορα ένα πρότυπο οικονομικής ανάπτυξης, καί ή άλλη είναι ή *λογική* φόρμουλα του modus ponens.

'Η πρώτη έχει ως έξής:

$$(1) I_t = s Y_t$$

όπου τό I είναι τό ποσοστό επενδύσεων επί του έθνικού εισοδήματος πού πρέπει νά έπιτευχθεί, s τό ποσοστό άποταμίευσης (σταθερό) καί Y ή παραγωγική ικανότητα τής οικονομίας (πού σέ κατάσταση οικονομίας είναι ίση μέ τό έθνικό εισόδημα).

'Η φόρμουλα αυτή είναι μιá άπλοποιημένη μορφή του μοντέλλου Harrod-Domar, ενός προτύπου οικονομικής ανάπτυξης γνωστού στίς τελευταίες τέσσερις δεκαετίες. 'Η κριτική πού του έχει γίνει είναι κριτική συνθηκών εφαρμογής: δέν έχει χρησιμότητα σέ μιá άνοιχτή οικονομία παραδείγματος χάρη. 'Η κριτική πού μπορεί νά του γίνει, μ' άλλα λόγια, γίνεται μέ βάση τίς *εμπειρικές συνθήκες εφαρμογής του*: Τό αν ανταποκρίνεται ή όχι στά γεγονότα είναι θέμα εμπειρικού έλέγχου. Τό αντίθετο συμβαίνει μέ τή δεύτερη φόρμουλα του *modus ponens*:

$$(2) \frac{P \rightarrow Q}{P}$$

Q

Ἐδῶ διατυπώνεται ἡ γενικῆς ἰσχύος ἀρχή σύμφωνα μέ τήν ὁποία, ὅταν μία πρόταση P συνεπάγεται τήν Q καί ἡ P ἰσχύει, τότε μπορούμε νά συναγάγουμε ὅτι καί ἡ Q ἰσχύει.

Ἡ ἐφαρμογή τῆς πρώτης φόρμουλας στήν πραγματικότητα ὑπόκειται σέ ἐμπειρικό ἔλεγχο — ἰσχύει, ἐπομένως, ὑπό ὄρους, ἐνῶ ἡ ἐφαρμογή τῆς δευτέρας εἶναι ὑποχρεωτικῆς ἰσχύος καί ἄνευ ὄρων. Οἱ κανόνες λογικοῦ συμπερασμοῦ δέν ἔχουν διαφορετικούς κόσμους ἐφαρμογῆς. Ἰσχύουν σέ ὄλους τούς δυνατούς κόσμους καί θά ἦταν μάταιο νά κάνουμε νοητικά πειράματα γιά νά δοῦμε πῶς θά ἦταν ἓνας παράλογος κόσμος. Ἀκόμη καί ἂν φτιάξουμε ἐναλλακτικά συστήματα λογικῆς, δέν θά ξεφύγουμε ἀπό τούς στοιχίωδεις λογικούς κανόνες, ὅπου θά ὀδηγοῦν πάντα οἱ ἀληθινές προκειμένες σέ συμπεράσματα πού κι αὐτά θά ἀνταποκρίνονται στήν ἀλήθεια. Δέν ἔχουμε, μέ τήν εὐρύτερη αὐτή ἔννοια, διαφορετικά συστήματα λογικῆς ἀλλά διαφορετικές γλωσσικές δομές. Μπορούμε νά χρησιμοποιήσουμε διαφορετικές μεταγλώσσες γιά νά ἐξηγήσουμε τί συμβαίνει στό λογικό συμπέρασμα, ἥ —γιά νά εἶμαστε πιό ἀκριβεῖς— τίς χρησιμοποιοῦμε γιά νά τυποποιήσουμε ἔγκυρους κανόνες συμπερασμοῦ, ἂν καί ὄχι ὄλους αὐτούς τούς κανόνες, ὅπως ἔδειξαν ὁ Tarski καί ὁ Gödel μέ τά ἔργα τους.

Ἀκόμη λιγότερο μορεῖ νά θεωρηθεῖ ἡ ὀρθολογικότητα σάν θέμα «πίστης» ἢ «στράτευσης»: δέν μπορούμε νά λέμε ὅτι κάποιος εἶναι «ἐνταγμένος» ἢ «πιστός» στήν ὀρθολογικότητα μέ τήν ἔννοια πού μπορούμε νά λέμε ὅτι εἶναι «ἐνταγμένος» ἢ «πιστός» σέ μία θρησκευτική δοξασία ἢ μία ἰδεολογία. Ἡ ἀσυμμετρία βρίσκεται στό γεγονός ὅτι ὁ φιντεϊστής χρειάζεται πράγματι τήν προσήλωση στήν πίστη του γιά νά χαρακτηρισεῖ πιστός, ἐνῶ ὁ ὀρθολογιστής, ὅπως θά δείξω, δέν ἔχει ἀντίστοιχη ἀνάγκη.

Αὐτό εἶναι ἓνα πρόβλημα πού ὁ William Bartley III ἀντιμετώπισε πρὶν ἀπό εἴκοσι πέντε χρόνια στό *Retreat to Commitment* (1962). Τό πρόβλημα εἶναι τό ἀκόλουθο. Μπορεῖ ὁ φιντεϊστής νά πει στόν ὀρθολογιστή ὅτι ὅσο καί ἂν διαφέρει ὁ ἓνας ἀπό τόν ἄλλον, ὁ ὀρθολογιστής διαπράττει τό ἴδιο γιά τό ὁποῖο κατηγορεῖ τόν ἀντίπαλό του: πραγματοποιεῖ ἓνα ἄλμα πίστης ὑπέρ τοῦ ὀρθολογισμοῦ. Ἐπομένως μορεῖ νά τοῦ ἀνταποδώσει τήν κατηγορία τοῦ ἀνορθολογισμοῦ ὁ φιντεϊστής, λέγοντας ὅτι κι αὐτός τό ἴδιο κάνει. Αὐτήν τή δυνατότητα παλινδρόμησης τῆς κριτικῆς τοῦ ὀρθολογιστή πού στρέφεται τελικά ἐναντίον του σάν μπούμερανγκ, ὁ Bartley καθώς καί ἄλλοι ἐκπρόσωποι τῆς μεταποππεριανῆς ἐπιστημολογίας (J.W.N. Watkins, F. Eidlin, J. Hattiangadi, G. Radnitzky) ἀποκαλοῦν ἐπιχείρημα *tu quoque*. Ἡ σημασία τοῦ τελευταίου εἶναι ὅτι παρέχεται δυνατότητα *συμμετρίας* τῶν θέσεων τοῦ ὀρθολογιστή καί τοῦ φιντεϊστή. Τό πρόβλημα πού ἀντιμετωπίζει —νομίζω ἐπιτυχημένα— ὁ Bartley, εἶναι νά δείξει ὅτι ἡ σχέση εἶναι ἀσυμμετρίας καί ὅτι ἡ φαινομενική συμμετρία σπάει ὑπό ὠρισμένες συνθήκες.

Ὁ Bartley ὑποστηρίζει —δίκαια νομίζω— ὅτι ἀκριβῶς ἐπειδή ἡ ὀρθολογικότητα δέν ἀποτελεῖ πλαίσιο, δέν χρειάζεται νά εἶναι κανεῖς προσηλωμένος —μέ τήν ἀπόλυτη καί ἔσχατη σημασία τῆς ὑπαρξιακῆς καί χωρίς ὄρους συνταύτισης μέ μία πίστη— στήν ὀρθολογικότητα γιά νά εἶναι ὀρθολογικός<sup>7</sup>. Τό μόνο πού χρειάζεται εἶναι νά εἶναι λογικός καί συγχρόνως νά αἰσθάνεται τήν ὑποχρέωση νά εἶναι ὀρθολογιστής μέ τήν ἰσχυρότερη ἔννοια τοῦ ὄρου, πού προϋποθέτει τήν ἀπόρριψη κάθε δογματισμοῦ, καί τήν ἀπόδοση καί καθολική ἐφαρμογή τοῦ κανόνα σύμφωνα μέ

τόν όποιο τά έγκυρα έπιχειρήματα έχουν θεωρητικές και πρακτικές συνέπειες πού θά πρέπει νά ρυθμίζουν τήν έκάστοτε συμπεριφορά του, όπως, π.χ., ότι πρέπει νά τηρούνται οί συμφωνίες<sup>8</sup>.

Άλλά και αύτή ή στάση δέν μπορεί νά αποφύγει τό έπιχείρημα *tu quoque* του φιντείστη πού είναι καταλυτικό για τόν όρθολογιστή. Τό έπιχείρημα αυτό συνοψίζεται σέ τρία σημεία.

(Α) Ό χαρακτήρας τής λογικής είναι τέτοιος ώστε τό πεδίο τής όρθολογικότητας νά περιορίζεται από τό γεγονός ότι όδηγείται κανείς νά πάρει θέση δογματικά —'άνορθολογικά'— ύπέρ του όρθολογισμοϋ. Αυτό αποτελεί ένα άλμα πίστης, μιά στράτευση ύπέρ του όρθολογισμοϋ.

(Β) Ό φιντείστης έχει δικαίωμα, κατόπιν αυτού νά δηλώνει και αυτός ότι υίοθετεί άνορθολογικά τά δικά του άρθρα πίστης.

(Γ) Κατά συνέπεια, κανένας δέν μπορεί νά κατηγορήσει τόν φιντείστη για άνορθολογισμό, έφόσον ή λογικότητα τών πεποιθήσεων του είναι σχετική προς ένα σύστημα δοξασιών στο όποιο είναι προσηλωμένος, και σαν τέτοιο, δέν ύπόκειται στην κριτική, διότι μπορεί νά είναι όσο όρθό ή όσο λανθασμένο όσο όποιοδήποτε άλλο. Τό γνωστικό καθεστώς πού προκύπτει είναι ένας «έσχατος σχετικισμός» μέσα από τόν όποιο μπορεί κανείς νά προσεγγίσει «έσχατες πεποιθήσεις», έφόσον δέν ύπάρχει Άρχιμήδειο σημείο από τό όποιο νά μπορεί νά κρίνει ανάμεσα σέ διάφορες και άντικρουόμενες μεταξύ τους δοξασίες. Ό φιντείστης μπορεί, μέ τόν τρόπο αυτό, νά απαντήσει "*tu quoque*" στον όρθολογιστή: είναι κι αυτός άνορθολογιστής, μέ τήν έννοια ότι πέρα από ένα σημείο αδυνατεί νά δικαιώσει ή νά θεμελιώσει τήν πίστη του και τήν προσήλωσή του σ' αύτήν.

Τό αποτέλεσμα αύτης τής έπιχειρηματολογίας είναι καταλυτικό για τόν όρθολογιστή, όπως είπα πιο πάνω. Ό φιντείστης μπορεί νά θεωρήσει τή στράτευσή του σαν έπαρκή για νά βασίσει επάνω της τή «δική» του αλήθεια<sup>9</sup>.

Έναπόκειται σέ μάς νά επιλέξουμε ανάμεσα στη μία ή τήν άλλη παράδοση, και καμία επιλογή δέν είναι «καλύτερη» από τήν άλλη.

Η επιλογή γίνεται μέ βάση κάποια *προοπτική* αλλά και ή επιλογή ύπέρ μιάς προοπτικής έναντι άλλης μπορεί νά γίνει μέ όρθολογικά κριτήρια, εκτιμώντας τήν πρακτική χρησιμότητα και τήν καθολικότητα τής εφαρμογής ώρισμένων μορφών γνώσης.

##### 5. Τό κριτήριο του τεχνολογικού έλέγχου

Αυτό έχει τονιστεί συχνά από τούς ανθρωπολόγους εκείνους πού αντίθενται στο σχετικισμό και πού τονίζουν τή σημασία τής τεχνολογίας σαν τρόπο μέσω του οποίου οί πρωτόγονες ή παραδοσιακές κοινωνίες μπορούν νά αντιληφθοϋν άμεσα —και ώφέλημα για τίς ίδιες— τήν αποτελεσματικότητα τών επιστημονικών θεωριών, και απώτερα, νά επιλέξουν μιά προοπτική τύπου Π<sub>ε</sub>. Έτσι, αν ό γιατρός πού έχει εκπαιδευθεί σέ δυτικό ή δυτικού τύπου πανεπιστήμιο προσφέρει ασφαλής έμβολιασμό κατά του τύφου και ό μάγος γιατρός χρησιμοποιεί μεθόδους πού τότε είναι πότε δέν είναι αποτελεσματικές, ή θεωρία Θ<sub>ε</sub> —πάνω στην αποτελεσματικότητα του έμβολιασμοϋ— θά επιβληθεί πάνω στην ανταγωνίστρια θεωρία της Θ<sub>μ</sub>, ακόμα και αν ή ευρύτερη προοπτική τής κοινότητας παραμένει στο πλαίσιο τής μυθολογικής παράδοσης. Η προοπτική πού προσφέρει ή επιστημονική-όρθολογική παράδοση έ-

χει μία καθολικότητα που είναι πρόδηλη στον καθένα, σε όλα τα μήκη και τα πλάτη της γης. Μέ την έννοια αυτή όλοι οι άνθρωποι είναι δυνητικά ορθολογιστές, με την ισχυρή έννοια της αποδοχής μιας ορθολογικής παράδοσης δυτικού και τεχνολογικού τύπου.

Πολλές φορές προβάλλεται ή αντίρρηση ότι η περιορισμένη ευρω-κεντρική μας προοπτική μας κάνει να αποκλίνουμε προς αυτήν την ερμηνεία, και ότι αν η *τεχνολογία* είναι τό σημείο μιας υποτιθέμενης ανωτερότητας του Δυτικού πολιτισμού, αυτό οφείλεται στην επιθετικότητα της τελευταίας, με την έννοια ότι χάρη σ' αυτήν οι Δυτικοί εξασφάλισαν και πολεμική και οικονομική υπεροπλία έναντι των παραδοσιακών πολιτισμών τους οποίους κατέκτησαν. Έτσι, σύμφωνα με την άποψη αυτή, τό κριτήριο του τεχνολογικού έλέγχου που προβάλλεται σαν κριτήριο ορθολογικότητας μιας ολοκληρης πολιτιστικής παράδοσης είναι σχηματισμένο με βάση αξίες, βιώματα και συμφέροντα που συνδέονται με τό δικό μας κόσμο που μας δίνει την εντύπωση ότι είναι γενικής ισχύος ενώ στην πραγματικότητα αποτελεί άθεμιτη γενίκευση μιας περιορισμένης εμπειρίας.

Αυτή η θέση αναιρείται εύκολα μέσα από την ανθρωπολογική έρευνα. Έτσι, ο ανθρωπολόγος Robin Horton δείχνει ότι στην παραδοσιακή αφρικανική σκέψη υπάρχει η ιδέα του τεχνολογικού έλέγχου και μάλιστα πολλοί αφρικανοί εγκατέλειψαν την χριστιανική θρησκεία ακριβώς διότι η έκδοχή αυτή του Χριστιανισμού που τους μεταφέρθηκε από προτεστάντες ιεραποστόλους δεν έδινε επαρκή σημασία στην ανάγκη που οι λαοί αυτοί ένιωθαν για εξήγηση και έλεγχο των γεγονότων της καθημερινής τους ζωής<sup>19</sup>.

Τό ίδιο μπορεί να πει κανείς και για άλλες κοινωνίες, όπως τις προβιομηχανικές κοινωνίες της Ευρώπης της εποχής της Αναγέννησης όπου ο Μάγος της εποχής εκείνης επιχειρούσε μέσω διαφόρων χειρισμών και με βοήθεια της απόκρυφης γνώσης του να έλέγξει την είσοδή του SPIRITUS (πνεύμα) στην MATERIA (ύλη)<sup>20</sup>. Η μαγεία, με την έννοια αυτή δεν είναι μία καθαρά «συμβολική» δραστηριότητα έφόσον αυτοί που την μετέρχονται επιδιώκουν τόν έλεγχο της φύσης μέσω αυτής. Η ανάγκη αυτή είναι αίσθητή σε όλες τις ανθρώπινες κοινότητες ανεξαρτήτως εποχής, γεωγραφικής θέσης ή τύπου οργάνωσης της κοινωνίας και προσπάθειες ικανοποίησης αυτής της ανάγκης έγιναν πάντοτε με διάφορους βαθμούς επιτυχίας κατά περίπτωση. Στην αφρικανική παράδοση αναπτύχθηκε μία ασθενής τεχνολογία, χωρίς αυτό να σημαίνει ότι οι αφρικανοί δεν είναι σε θέση να διαπιστώσουν τή διαφορά μεταξύ ισχυρής και ασθενούς τεχνολογίας και να προτιμήσουν τή πρώτη έναντι της δεύτερης και μαζί μ' αυτήν, τόν τρόπο του σκέπτεσθαι και τή γνωστική παράδοση με την οποία συνδέεται, αν αυτό αποδειχθεί αναγκαίο.

Μέ την τωρινή εξέλιξη των ανεξαρτήτων κρατών που έπιλαμβάνονται των προβλημάτων των κατοίκων των κοινοτήτων αυτών, η μετάβαση από τόν έναν στον άλλο τρόπο ζωής γίνεται επιτακτική ανάγκη ακριβώς διότι τά προβλήματα που δημιουργούνται δεν μπορούν να λυθούν μέσα σ' ένα παραδοσιακό πλαίσιο. Θα μπορούσαν, άραγε, τά προβλήματα αυτά να κηρυχθούν ανυπόστατα με fiat, με συμβατική απόφαση των μελών της κοινότητας, με την ίδια ευκολία με την οποία ένας θεολόγος θα μπορούσε να κηρύξει άκυρη τή θεωρία του Κοπερνίκου πριν από τέσσερις αιώνες, έφόσον ήταν *πρακτικά* αδιάφορο αν ήταν σωστότερη του Πτολεμαίου; Είναι φανερό ότι αυτό δεν μπορεί να γίνει με τά προβλήματα αυτά διότι δεν είναι *πρα-*

κτικά αδιάφορο αν μία κοινότητα θά χρησιμοποιήσει σύγχρονες ή παραδοσιακές μεθόδους στίς γεωκαλλιέργειές της. Οί στεγανές «μορφές ζωής» προσκρούουν στό γεγονός ότι τά προβλήματα δέν εκκενώνονται πάντα μέ έσωτερικές διεργασίες τών ίδιων τών «μορφών ζωής». Έκεί βρίσκεται καί τό μεθοδολογικό τους όριο σάν έννοιες χρήσιμες στήν έπιστήμη καί τόν έπιστημολογικό στοχασμό.

Μπορούμε τώρα νά συνοψίσουμε τή θέση υπέρ τής αντι-σχετικιστικής καί αντι-πλαισιοκρατικής αντίληψης περί όρθολογικότητας στά ακόλουθα σημεία:

1. Ή όρθολογικότητα έχει όρια, αλλά αυτό δέν σημαίνει ότι τά όρια αυτά μπορουν νά υπερβληθούν μέσω ενός άλματος τής πίστης, μέ τήν έννοια μιās έσχατης ύπαρξιακής ταύτισης μέ κάποια πεποίθηση στήν όποία μένει κανείς πιστός, άνεξάρτητα από όποιαδήποτε συνθήκη καί όποιαδήποτε εμφάνιση νέων στοιχείων ή επιχειρημάτων.

2. Ή όρθολογικότητα απαιτεί ύπακοή σέ κανόνες τής λογικής. Οί τελευταίοι είναι εφαρμόσιμοι σέ όλη τήν πραγματικότητα χωρίς όρους υπό τήν έννοια ότι συναποτελούν τό μεθοδολογικό όργανο μέσω του όποιου συσχετίζουμε τίς ιδέες μεταξύ τους — όχι μέ τήν έννοια ότι οί κανόνες αυτοί γενικεύουν επαγωγικά τίς έμπειρίες που άποκτήσαμε μέσα από τήν επαφή μας μέ τόν έξω κόσμο.

3. Ή όρθολογικότητα δέν έξαρτάται από πλαίσια καί δέν ποικίλλει μέ τίς «μορφές ζωής» στίς όποιες άπαντάται.

4. Συστήματα πίστης που συσχετίζονται μέ συγκεκριμένα πλαίσια ή «μορφές ζωής» δέν είναι στεγανά καί μή συγκρίσιμα ως πρός τήν όρθολογικότητά τους, έφόσον ισχύουν κριτήρια όρθολογικότητας μέ τά όποια οί διάφορες πεποιθήσεις μπορουν νά αξιολογηθούν.

## II.

### 6. Ή ιδεολογία καί άλλες μορφές φιντεϊσμοῦ

Σάν κλειστή «μορφή ζωής», ή ιδεολογία είναι κατ' έξοχήν φιντεϊστική μορφή σκέψης, έφόσον απαιτεί τή στράτευση σ' αυτήν γιά νά άποκαλύψει τήν αλήθεια της στους μνημένους, εκ τών ένδον; μέ τή είσοδό τους στήν κοινότητα τών πιστών. Τό ίδιο συμβαίνει καί μέ τόν κόσμο του μύθου ή τής θρησκείας. Μέ τήν διαφορά ότι ούτε ό μύθος στίς παραδοσιακές κοινωνίες, ούτε ή θρησκεία στίς μή παραδοσιακές κοινωνίες δέν έχουν σκοπό νά αλλάξουν τόν κόσμο, αν καί μία θρησκεία μπορεί νά γίνει ιδεολογία αν μεταβληθεί σέ όργανωτική άρχή μιās όλόκληρης κοινωνίας, όταν προσπαθει νά επικαθήσει σάν μοναδικό σύστημα πίστης σέ μία κοινωνία καί νά οργανώσει ανάλογα τήν τελευταία. Αυτό ισχύει στίς σύγχρονες θεοκρατικές κοινωνίες όπου τό Ίσλάμ είναι ιδεολογία, π.χ. στό Πακιστάν καί τή Σαουδαραβία από τή γένεσή τους καί στό Ίράν καί στή Λιβύη τά τελευταία χρόνια.

Υπό άλλες συνθήκες, ή θρησκευτική πίστη προϋποθέτει «μή όρθολογική» προσήλωση σέ κάποια μεταφυσική ιδέα που δίνει νόημα στή ζωή του πιστού όρίζοντας τή σχέση του μέ τό θεϊόν, ίσως καί τους τρόπους επικοινωνίας μέ αυτό. Δέν παρεμβαίνει όμως στήν υπόλοιπη ιδεοληπτική καί γνωστική του δραστηριότητα, δέν υπαγορεύει ποιές έμπειρικές θεωρίες θά πρέπει νά θεωρήσει όρθές καί ποιές θά πρέπει νά άπορρίψει, καί κατά μείζονα λόγο, δέν έχει αξιώσεις παρέμβασης σέ πολιτικά καί



κοινωνικά θέματα, εκτός ἄν ὠρισμένα προβλήματα ἤθους ἀνακύπτουν ἀπ' αὐτά. Ἐπειδὴ δὲν παράγεται τὸ δέον ἀπὸ τὸ ὄν, ἡ θρησκεία εἶναι συχνά πηγή προέλευσης καὶ διαμόρφωσης ἠθικῶν καὶ ρυθμιστικῶν ἀρχῶν τίς ὁποῖες τηροῦμε —τουλάχιστον «τοῖς χεῖλεσι»— καὶ εὐλογο εἶναι νὰ παρεμβαίνει σέ προβλήματα ἠθικῆς τάξεως, ἐφόσον δὲν ἔχει ἀρμοδιότητα ἐκεῖ καμμία ὄντολογία καὶ κανένας ἐμπειρισμός.

Ἔτσι, ἓνας φυσικός ἐπιστήμονας ἢ ἓνας ἐπιστημολόγος δὲν διατρέχει τὸν κίνδυνο νὰ ὑποβιβασθεῖ τὸ ἐπίπεδο σοβαρότητας καὶ ἐντιμότητας τῶν θεωριῶν του. Ὁ καθολικισμός τοῦ ἐπιστημολόγου Pierre Duhem, ὁ προτεσταντισμός τοῦ ἀστρονόμου Sir Fred Hoyle ἢ ὁ βουδισμός του N. Chandra Wickramasinghe, μπορεῖ νὰ ἔχουν ἐπηρεάσει τίς γενικότερες φιλοσοφικές τους τοποθετήσεις ὄχι ὅμως τὴν ἐρευνὰ τους πού μέ κανέναν τρόπο δὲν μπορούμε νὰ ὑποθέσουμε ὅτι τὰ ἀποτελέσματά της θὰ ἦταν καλύτερα ἢ ὅτι τὰ πορίσματα θὰ ἦταν πιο ἀμερόληπτα, ἄν οἱ ἐπιστήμονες αὐτοὶ δὲν θρησκευόντουσαν. Τὸ ἀντίθετο συμβαίνει μέ τὴν *ιδεολογία*, ἐφόσον, ἀκριβῶς ὅπως γίνεται μέ τὸ μῦθο στίς παραδοσιακές κοινωνίες, συνδέει τὸ ὄν μέ τὸ δέον σέ ὄλο τὸ φάσμα τῆς δυνατῆς ἐμπειρίας. Ἀκριβῶς ὅπως ὁ μῦθος στίς κοινωνίες αὐτές, ἡ *ιδεολογία* εἶναι ἀλληλένδετη μ' ἓνα βίωμα, καὶ γίνεται κατανοητὴ σ' αὐτοὺς πού εἰσπράττουν τὸ τελευταῖο συνολικά. Καὶ ἐδῶ ἔχουμε νὰ κανομε μέ ἓναν φιντεϊσμό, πού εἶναι ὅμως ἰδιόμορφος, ἐφόσον ὁ θρησκευτικός καὶ ὁ μυθολογικός φιντεϊσμός δὲν ἰσχυρίζονται ὅτι ἔχουν ἀνώτερο γνωστικό κῦρος ἀπὸ τὴν ἐμπειρική γνώση, ἀλλὰ ὅτι εἶναι ἄλλου τύπου καὶ ὅτι ἔχουν ἄλλο πεδίο ἀρμοδιότητας, ἐνῶ ὁ «ἰμπεριαλισμός» τῆς *ιδεολογίας* δὲν δέχεται τέτοιους περιορισμούς.

Αὐτὸ ὀφείλεται στοῦ γεγονότος ὅτι ἡ *ιδεολογία* ἔχει συγχρόνως ἐξηγητική καὶ κανονιστική λειτουργία — ὅπως ὁ μῦθος. Δηλαδή ἐξηγεῖ *πῶς* ἔχουν τὰ πράγματα καὶ ὀρίζει τί πρέπει νὰ κάνει κανεὶς —*πῶς* νὰ προσαρμόσει τὴ δράση του στὴν πραγματικότητα — ἢ ὁποῖα, σημειωτέον δὲν εἶναι πρόδηλη, ἀλλὰ φανερώνεται προνομακὰ στοὺς πιστοὺς μέσω τῆς *ιδεολογικῆς ἀποκάλυψης*. Σ' αὐτὸ δὲν διαφέρει ἀπὸ τὸν μῦθο, οὔτε στὴν συνακόλουθη ἄρνηση νὰ διαχωρίσει τὰ γεγονότα ἀπὸ τίς ἀξίες, τὸ ὄν ἀπὸ τὸ δέον, πού εἶναι — μία βασική ἀρχὴ τοῦ *ἐμπειρισμοῦ*. Ἀκριβῶς ὅπως καὶ στὴν περίπτωση τοῦ μῦθου στίς παραδοσιακές κοινωνίες, αὐτὴ ἡ ἐνότητα μεταξύ ἀφήγησης γεγονότων καὶ ὑπόδειξης ἠθικῆς συμπεριφορᾶς ἢ ἠθικῶν ἀξιῶν εἶναι *βίωμα* τῆς κοινότητας τῶν πιστῶν: δὲν ἀποτελεῖ τρόπο σχηματισμοῦ πεποιθήσεων, ἀλλὰ τρόπο ὑπαρξης τῆς μυθολογικῆς ὅσο καὶ τῆς *ιδεολογικῆς* κοινότητας. Ἡ *πίστη* εἶναι τὸ πλαίσιο μέσα ἀπὸ τὸ ὁποῖο παρατηροῦνται καὶ ἀξιολογοῦνται τὰ γεγονότα, συνεπῶς, ὅπως ἔδειξε ὁ Evans Pritchard στὴ μελέτη του πάνω στοὺς Ἀζάντε, καμμία σύγκρουση, μεταξύ γεγονότων καὶ πεποιθήσεων δὲν εἶναι ὁρατὴ στοὺς πιστοὺς<sup>21</sup>. Ἡ *πίστη* αὐτὴ δὲν διαψεύδεται μέ τίποτα, διότι ἀποδυνδύεται ἀπὸ τὰ ἐμπειρικά γεγονότα καὶ ἀρνεῖται νὰ ὑποκύψει στὴν ἐτυμηγορία τῶν ἐμπειρικῶν ἐλέγχων, ὅπως ἀπαιτεῖ τὸ *γνωστικὸ ἤθος* τοῦ ἐμπειρισμοῦ γιὰ τὸ ὁποῖο μιλήσαμε ἀρχικά.

Τὸ ἴδιο συμβαίνει —πανηγυρικά— μέ τὴν *ιδεολογία*. Ὁ φιλόσοφος - *ιδεολόγος* πού ἐξέφρασε τὴν *ιδεολογική* αὐτὴ ἀρχὴ εἶναι ὁ Gyorgy Lukács, ὁ ὁποῖος πρόβαλε τὴν *ιδέα* τῆς *ολότητας* χωρὶς τὴν ὁποῖα δὲν μπορούμε, ὅπως ἔγραφε, νὰ ξέρουμε τὸ μερικό καὶ τὸ εἰδικό<sup>22</sup>. Τὰ γεγονότα, ἔλεγε, πρέπει νὰ ἐνσωματωθοῦν σέ μιά *ολότητα* γιὰ νὰ γίνουν κατανοητὰ καὶ ἄν τὰ γεγονότα δὲν ἀνταποκρίνονται στὴ θεωρία, τόσο τὸ χειρότερο γιὰ τὰ γεγονότα.

Ὡστόσο, αὐτό δέν σημαίνει ὅτι ἡ ἰδεολογία εἶναι ταυτόσημη μέ τό μῦθο, παρά τήν ὑπαρξη ὁμοιοτήτων. Ἡ ἰδεολογία ὅπως καί ὁ μῦθος, ἔχει τή θέση της μέσα σ' ἕνα κοινωνικό σύνολο πού μποροῦμε νά τό ὀνομάσουμε *ἰδεολογική κοινότητα*, ἡ ὁποία διαφέρει σέ ἄρκετά σημεῖα ἀπό τήν «παραδοσιακή» ἢ «μυθολογική» κοινότητα.

### 7. Ἰδεολογική κοινότητα

Ἡ *ἰδεολογική κοινότητα* ἔχει τό χαρακτήρα ἑνός «συλλογικοῦ στοχαστή» κατά τήν ἔκφραση τοῦ Gramsci<sup>23</sup> πού παίξει τό ρόλο τοῦ ἄρμου στή συνένωση θεωρίας καί πράξης<sup>24</sup>. Ὁ συλλογικός αὐτός στοχαστής ἀποτελεῖ μία *ιδανική ἐνότητα*, ἕνα «μπλόκ» ἢ «συγκρότημα» ἀνάμεσα στά μέλη πού τήν ἀπαρτίζουν καί τό σύστημα πίστεως πού συμμερίζονται. Χρησιμοποιοῦ τόν ὄρο «συγκρότημα» γιά νά τονίσω τήν σημασία τῆς ταύτισης τῆς κοινότητας μέ τήν πίστη της — μέ τήν ἔννοια τῆς ἐσχάτης ὑπαρξιακῆς στράτευσης. Χωρίς αὐτήν θά εἶχαμε μία ἀπλή ἀλληλοσύνδεση μεταξύ συστήματος πίστεως καί ἰδεολογικῆς κοινότητας, πράγμα πού δέν συμβαίνει παρά μόνο σέ ἰδεολογικές κοινότητες — ὄχι σέ ἐπιστημονικές, ἢ ἄλλες κοινότητες. Ἡ παγίωση αὐτῆς τῆς ἐνότητας/κοινότητας ἐκφράζεται μέσα ἀπό αὐτήν τήν ἔννοια τοῦ «συγκροτήματος» πού ἀποτελεῖ μέ τόν τρόπο αὐτό, μία ἰδιαίτερη «μορφή ζωῆς» μέ ἕνα δοσμένο ἀπώτερο σκοπό —πράγμα πού δέν συμβαίνει μέ τό *μῦθο* στίς μυθολογικές κοινότητες— ἡ συνοχή τῶν ὁποίων δέν ἐξυπηρετεῖ κανέναν ἀπώτερο σκοπό καί ἐπομένως δέν συνδέεται *προγραμματικά* μέ κανέναν εἶδος δράσης.

Ἐφόσον ἡ *γνώση*, στό πλαίσιο μιᾶς τέτοιας «μορφῆς ζωῆς» συνδέεται μέ τήν *πράξη* τῆς ἰδεολογικῆς κοινότητας, καί ἐφόσον τά γνωστικά της ἐργαλεῖα παρέχονται ἀπό αὐτό τό «συγκρότημα», προτείνω τόν ὄρο «γνωστικό συγκρότημα» πού τοῦ ἀποδίδει τήν γνωστική ἰδιότητα πού ἔχει. Μπορεῖ νά γίνει ἀντιληπτή μιᾶ συγκεκριμένη ἰδεολογία, σάν μέρος αὐτῆς τῆς *ἐνότητας* γνωστικοῦ ὑποκειμένου καί ἀντικειμένου.

Αὐτό τό *συνεχές* εἶναι ἀναγκαῖο, ἄν, ὅπως εἶναι ἐπαγγελία κάθε ἰδεολογίας, ζητεῖται νά ἀποκτήσουν ὀρισμένες ἰδέες τήν καθοριστικότητα καί στερεότητα ὑλικῶν δυνάμεων, μέσα ἀπό τήν υἱοθέτησή τους ἀπό μεγάλες μάζες λαοῦ. Χωρίς αὐτήν τήν *ἐνότητα*, ἕνα ὁποιοδήποτε δόγμα, μιᾶ ὁποιαδήποτε ἰδεολογία, εἶναι χωρίς ἀντίκρουσμα.

Αὐτή ὁμως ἡ *ἐνότητα* βρίσκεται στούς ἀντίποδες τοῦ *γνωστικοῦ ἤθους* τοῦ ἐμπειρισμοῦ καί τῆς *κριτικῆς σκέψης*, ἐφόσον ἡ συγκροτηματική ἀντίληψη τῆς γνώσης θέτει φρένο στήν *κριτική* καί ἐπομένως στήν ἀνάπτυξη τῆς γνώσης. Ἡ *ἀντίθεση* αὐτή προέρχεται ἀπό τόν κλειστό χαρακτήρα πού ἀντιπροσωπεύει τό *γνωστικό συγκρότημα* πού κυριαρχεῖ σέ μιᾶ ἰδεολογική κοινότητα καί τόν ἀνοιχτό χαρακτήρα πού ἔχει τό σύστημα πίστεως πού συναντάει κανεῖς σέ ἄλλες γνωστικές ἐνότητες, ὅπως εἶναι μιᾶ ἐπιστημονική κοινότητα. Ἡ ἀντίθεση δέν εἶναι *συμμετρική* — πράγμα πού θά καθιστοῦσε καί τόν ἐμπειρισμό ἕνα εἶδος ἰδεολογίας μέ τή σειρά του. Ὁ ἐμπειριστής δέν ἀντλεῖ τίς ἀξίες του ἀπό τή φιλοσοφία τοῦ ἐμπειρισμοῦ, ἀλλά ἀπό τά «πάθη» του — μέ τήν χιουμιανή ἔννοια, πού περιλαμβάνουν κάθε εἶδος προτίμηση στήν ἱεραρχία ἀξιών του. Αὐτό σημαίνει ὅτι ὁ ἐμπειριστής ἔχει μιᾶ *μεταθεωρία* πού διαχωρίζει τά γεγονότα ἀπό τίς ἀξίες καί δέν ἀπαγορεύει τήν θεμελίωση μιᾶς κανονιστικῆς ἀρχῆς σέ μιᾶ ὄντολογία. Ἐπομένως, ἡ ἐμπειριστική ἠθική δέν μπορεῖ νά

είναι οδηγός για δράση, ακόμη δέ λιγότερο, για πολιτική δράση. Ἀντίθετα ἡ ἐπαγγελία τοῦ ἰδεολόγου εἶναι νά χρησιμοποιήσει τήν ἰδεολογία, σάν οδηγό δράσης καί σάν γενικότερη πηγὴ ἐμπνευσης. Ἡ στάση του αὐτὴ δικαιώνεται στὰ μάτια του καί τῶν ὁμοϊδεατῶν του ἀπὸ μία διαβεβαίωση πού μόνο ἡ ἰδεολογία του μπορεῖ νά δώσει, ὅτι ἡ δραστηριότητά του αὐτὴ ἐξυπηρετεῖ μία κοσμοσωτήρια σκοπιμότητα, πού εἶναι τὸ *τέλος τῆς πολιτικῆς*, μ' ἄλλα λόγια, τὸ τέλος τῆς πολιτικῆς τῶν παραδοσιακῶν πολιτικῶν ὅπως λένε ὄλοι οἱ ἰδεολόγοι καί τήν ἐγκαθίδρυση ἐνός τύπου διακυβέρνησης ὅπου θά δεσπόζουν οἱ ἰδέες: πρόκειται περὶ τοῦ θετικιστικοῦ ἰδιωτικοῦ τῶν πρώτων ἰδεολόγων ἀπὸ τὴν ἐποχὴ τοῦ Destutt de Tracy ἰσχύει καί πού ἐπιβιώνει καί σὲ σύγχρονες ἰδεολογίες, ὅπως εἶναι διάφορες μορφές ἱστορισμοῦ πού θέτουν στὸν ἑαυτό τους τὸ καθῆκον νά ἐπιφέρουν τὸ *τέλος τῆς πολιτικῆς* ἔτσι ὅπως τὴ γνωρίζουμε καί τὴν δημιουργία ἐνός κλίματος καθολικῆς συναίνεσης καί ἁρμονίας σὲ μιά νέα φάση τῆς ἀναγεννημένης ἀνθρωπότητας. Μὴ ἔχοντας παρά τὸν ἑαυτό της σάν μεταθεωρία, ἡ ἰδεολογία, *αὐτοδικεῖ* ὡς πρὸς τὰ κριτήρια ἐπαληθευσιμότητας: αὐτὸ-ἐπιβεβαιώνεται κηρύσσοντας τὸν ἑαυτό της σάν τὴ μόνη καί συνολικὴ ἀλήθεια. Ἡ διαφορὰ της μὲ τὴ θρησκεία στὸ σημεῖο αὐτὸ συνίσταται στὸ ὅτι ἡ τελευταία δὲν ἀσχολεῖται μὲ τὴν ποθοῦμενη ἢ ἐπερχόμενη ἀλλαγὴ τοῦ κόσμου τοῦτου, ἀλλὰ μὲ τὸν ἄλλον. Καί ἡ διαφορὰ της μὲ τὴν ἐπιστημονικὴ σκέψη καί τὸν ἐμπειρισμὸ συνίσταται στὸ ὅτι δὲν συμερίζεται τὴν *ταπεινοφροσύνη* τῆς τελευταίας. Ὑψιβάμων καί μεγαλόσχημη, ἡ ἰδεολογία δὲν ἀρχίζει τὴν ἀναζήτησή της παρατηρώντας τὸν κόσμο, ἀλλὰ ἐπιζητώντας νά τὸν φτιάξει ἢ νά τὸν ξαναφτιάξει στὰ μέτρα της, μέσα ἀπὸ τὴν ἴδια της τὴν προσπάθεια νά τὸν καταλάβει<sup>25</sup>.

Εἶναι σαφές ὅτι ὁ κόσμος τῆς ἰδεολογίας εἶναι ὁ κόσμος τῶν κλειστῶν γνωστικῶν συγκροτημάτων. Μέσα σὲ τέτοια γνωστικὰ συγκροτήματα, ἡ ὀρθολογικότητα σάν ἀναγνωρισμένη μήτρα κανόνων πού καθοδηγοῦν τὴν ὁμιλία καί τὴν συμπεριφορά τῶν ἀνθρώπων ἔχει περιορισμένη ἁρμοδιότητα. Ἀποδίδεται κάποια σημασία στὰ ἐπιχειρήματα, ἀλλὰ ἡ ἐμβέλεια τους συναντᾷ φράγματα πού θέτει ἡ ἰδεολογία καί ὑπάρχουν κυρώσεις τῆς ἐναντίον αὐτῶν πού τὰ ξεπερνοῦν, ἀπὸ τίς ὁποῖες ἡ βεβαιότητα ὅτι δὲν θά εἰσακουσθοῦν εἶναι ἡ καταλυτικότερη — ὅσον ἀφορᾷ τὸ φρένο στὴν ἀνάπτυξη τῆς γνώσης.

Ἡ ἰδεολογία, ὅμως, ἂν εἰδῶθεῖ σάν μέρος μιᾶς «μορφῆς ζωῆς», σάν τὸ γνωστικὸ συγκρότημα μιᾶς ἰδεολογικῆς κοινότητας, ποτὲ δὲν κατορθώνει νά ἐγκαθιδρύσει δικό της, καθαρῶς καθεστῶς. Ἡ «δίγλωσση» ἰδιότητά της, κατὰ τὴν ἔκφραση τοῦ Gellner<sup>26</sup>, συνεπάγεται ἕνα καθεστῶς ἀνάλογο μὲ τὸν κόσμο τοῦ μύθου στίς κοινότητες τῶν Νούερ καί τῶν Ἀζάντε. Ὁ λόγος εἶναι ἀπλός. Ἡ ἰδεολογία ἀποσκοπεῖ στὸ νά συμπεριλαμβάνει *ὄλη* τὴν ἀνθρώπινη ἐμπειρία, ἀλλὰ δὲν τὸ κατορθώνει. Ἀναγκάζεται νά *κλείσει* τὸν κύκλο της, ἀφήνοντας ἀπ' ἔξω πολλὰ ὑπόλοιπα, πού μποροῦν καί νά ἀντιφάσκουν μὲ τίς ἐξηγήσεις πού προσφέρει. Οἱ *ἀπρονόητες συνέπειες* τῶν ἀτομικῶν πράξεων στὸ κοινωνικὸ σύνολο δημιουργοῦν κάθε τόσο *νέα προβλήματα* πού δὲν μποροῦν οὔτε νά προβλεφθοῦν, οὔτε νά λυθοῦν αὐτομάτως μέσα ἀπὸ τὴν ἰσχύουσα ἰδεολογία. Γι' αὐτὸ καί μέσα σ' ἕνα δοσμένο γνωστικὸ συγκρότημα μιᾶς ἰδεολογικῆς κοινότητας, ὄχι μόνο ὑπάρχει εἰρηνικὴ συνύπαρξη μεταξὺ ἰδεολογίας καί ἑτερογενῶν, ὀπλοειμματικῶν στοιχείων, ἀλλὰ τὰ τελευταία εἶναι ἀναγκαῖα γιὰ νά λειτουργήσει τὸ συγκρότημα κανονικά.

Αὐτὸ τὸ καθεστῶς «διπλῆς πίστης» εἶναι ἡ ἔσχατη ὁμολογία τῆς φενάκης πού ἀν-

τιπροσωπεύει ή ιδεολογία. Ἐναμφίβολα, εἶναι μία φενάκη πού δέν ἀναγνωρίζεται σάν τέτοια, ὄχι τόσο λόγω τῆς σωτηριολογικῆς ἐπαγγελίας τῆς ιδεολογίας, ἀλλά τῆς δυνατότητος νά δίνει δικαίωση σέ κάθε ἀχρειότητα, ὅπως λέει ὁ Soljenitsyn στό Ἐρχιπέλαγος Gulag. Ὅσο τερατώδης καί ἄν φαίνεται ἡ διαπίστωση τοῦ ρώσου συγγραφέα, ἐξηγεῖ τό μέγεθος καί τήν συνήθως ὀνομολόγητη αἰτία τῆς στερέωσης τῆς ιδεολογίας σάν τρόπο σκέψης στόν αἰώνα μας.

Τελειώνοντας μ' αὐτή τήν μή φιλοσοφική διαπίστωση, ξαναγυρίζω στήν θέση πού διατυπώθηκε στήν ἀρχή τῆς μελέτης αὐτῆς: ὅτι ἡ ἐπιλογή μεταξύ ἐμπειρισμοῦ καί ιδεολογίας δέν εἶναι ἐπιλογή δύο διαφορετικῶν κοσμοθεωριῶν ἀλλά δύο διαφορετικῶν ἠθῶν καί ὅτι τό γνωστικό ἠθος τοῦ ἐμπειρισμοῦ συνίσταται στό νά ἀποκλείει ὠρισμένες προτάσεις πού δέν λογοδοτοῦν στόν κόσμο τῆς ἐμπειρίας. Τό γνωστικό ἠθος τῆς ιδεολογίας εἶναι τό ἐκ διαμέτρου ἀντίθετο: δέν λογοδοτεῖ μιά ιδεολογική σκέψη παρά μόνο στήν ἴδια τήν ιδεολογία — καί αὐτή μόνον στόν ἑαυτό της. Καί εἶναι στέγη κάθε ἀχρειότητας, ἀκριβῶς γιά αὐτόν τόν λόγο, ἐφόσον δέν ὑπάρχει μεγαλύτερη ἀχρειότητα ἀπό τήν ἄρνηση λογοδότησης, πού εἶναι χαρακτηριστικό τῶν τυράννων καί τῶν ἐκτός νόμου.

## 2. Ἡ δοκιμασία τῆς αὐτο-ἐφαρμοσιμότητας: ὀρθολογισμός καί φιντεϊσμός

Ὁ Bartley ἀναιρεῖ τό ἐπιχείρημα *tu quoque* δείχνοντας τήν ἀσυμμετρία μεταξύ φιντεϊστή καί ὀρθολογιστή. Τόσο ὁ ἓνας ὅσο καί ὁ ἄλλος προϋποθέτουν μία ὀρθολογική στάση στόν ἀντίπαλό τους σέ μία συζήτηση. Προϋποθέτουν, δηλαδή, ὅτι τά ἔγκυρα ἐπιχειρήματα ἔχουν ρυθμιστική ἰσχὺ καί ὅτι ὠρισμένα συμπεράσματα προκύπτουν ἀπό ὀρθῶς διατυπωμένα ἐπιχειρήματα ἐφόσον οἱ προκειμένες ἀπό τίς ὁποῖες ξεκινáει τό ἐπιχείρημα εἶναι ἀληθινές. Ἔτσι, ὁ φιντεϊστής δέχεται, ἔμμεσα τουλάχιστον, τήν ὀρθολογικότητα, ἄν ἐπιδιώκει νά πείσει μέ ἐπιχειρήματα τόν συνομιλητή του, νά εἰσέλθει στήν κοινότητα πεποιθήσεων στήν ὁποία ἀνήκει ὁ ἴδιος, καί ὄχι μέ ἄλλον τρόπο, δηλαδή τῆ βία, τῆ γοητεία, τῆ ρητορική ταχυδακτυλουργία ἢ ἄλλες μορφές παραπλάνησης. Ἄν ἐπομένως χειρισθεῖ κανεῖς τήν ὀρθολογικότητα ἀπό τῆ μία μεριά, καί ἀπό τήν ἄλλη μεριά μία πίστη στήν ὁποία κανεῖς στρατεύεται, φερ' εἰπεῖν τό Ἰσλάμ, σάν ἀνεξάρτητες καί στεγανές «μορφές ζωῆς» μέ ἴσο status λογικότητας ὅσον ἀφορᾷ τήν ἐπιλογή τῆς προσήλωσης στή μία ἢ στήν ἄλλη, περιπίπτει σέ πλάνη. Δέν ἀντιλαμβάνεται, κάνοντας αὐτό, τήν ἀσυμμετρία πού προκύπτει, ἐφόσον ἓνα ἐπιχείρημα ὑπέρ τοῦ Ἰσλάμ, τοῦ Προτεσταντισμοῦ, τοῦ Μαρξισμοῦ κτλ. προϋποθέτει στόν συνομιλητή τήν προκαταρκτική ἀποδοχή τῆς ὀρθολογικότητας — ἀλλιῶς περιττό εἶναι νά μιλάμε μέ ἐπιχειρήματα ἢ γιά ἐπιχειρήματα— ἐνῶ τό ἐπιχείρημα ὑπέρ τῆς ἀρχῆς τῆς ὀρθολογικότητας δέν προϋποθέτει μία προκαταρκτική ἀποδοχή τοῦ Ἰσλάμ, τοῦ Προτεσταντισμοῦ κλπ<sup>10</sup>. Ὁ λόγος συνίσταται στό γεγονός ὅτι ἡ ὑποχρέωση νά δέχεται κανεῖς τίς συνέπειες ἐγκυρων ἐπιχειρημάτων εἶναι βασικότερη ἀπό τήν ὑποχρέωση νά μένει προσκολλημένος ἢ ἔστω προσηλωμένος χωρὶς ὄρους στήν ιδεολογία του καί γενικότερα στήν πίστη του.

Βέβαια, ὁ Bartley ὅπως εἶπα προηγουμένως, γιά νά τό ἰσχυρισθεῖ αὐτό εἶναι ὑποχρεωμένος νά προτάξει ὄχι ἓνα κοινὸ ρασιοναλισμὸ ἀλλά μία «ἐνισχυμένη» ἐκδοχή του: τόν κριτικὸ ρασιοναλισμὸ τοῦ Popper, πηγαίνοντας πιό πέρα ἀκόμη καί μετατρέποντάς τον σέ «πανκριτικὸ» ρασιοναλισμὸ. Μ' αὐτὸ ἐννοεῖ ὄχι ἀπλῶς τόν κριτικισμὸ τοῦ Popper, ἀλλά τήν ἐπέκτασή του στόν ἴδιο του τόν ἑαυτό, δεχόμενος ὅτι

είναι αυτο-εφαρμόσιμος. Μέ τον τρόπο αυτό, ξεφεύγει από τη θεμελιοκρατία που διέπει τον «παραδοσιακό» ρασιοναλισμό και δέν χρειάζεται, επομένως, να θεμελιώσει, κάθε φορά την αλήθεια μιας πίστης που επιλέγει κανείς, σε κάποια άλλη — πράγμα που οδηγεί είτε στην *άπειρη αναδρομή*, είτε στην *αυθαίρετη* (δηλαδή ανορθολογική) προσήλωση σε κάποια πίστη που δέν θεμελιώνεται. Έπειδή ο Bartley αντιλαμβάνεται τη φιλοσοφική αναζήτηση σαν μία *άτελείωτη κριτική συζήτηση*, ακριβώς όπως και ο Popper, και επειδή ο *πανκριτικός όρθολογισμός* είναι αυτοεφαρμόσιμος και ανακλαστικός (reflexive), δέν έχει ανάγκη της φιντεϊστικής προσήλωσης στην πίστη στον εαυτό του, εφόσον ο ίδιος μπορεί να υποστεί κριτική, πράγμα που δέν συμβαίνει με τον όρθολογισμό μέσα σ' ένα θεμελιοκρατικό (foundationist, justificationis «μεταπλαισιο», το οποίο, κατά συνέπεια, είναι εδάλωτο στο έπιχείρημα *tu quoque* του όρθολογιστή).

Ανεξάρτητα από τη λύση που δίνει ο Bartley στο πρόβλημα του όρθολογισμού, ή όποια συνίσταται στην έξοδο από τό «μεταπλαισιο» της θεμελιοκρατίας μέσω της μετατροπής του *κριτικού όρθολογισμού* του Popper σε *πανκριτικό* — ή *αυτοεφαρμόσιμο-όρθολογισμό*, ή χρησιμότητα της έπιχειρηματολογίας αυτής, όσον άφορᾶ τό δικό μας θέμα, συνίσταται στην άναίρεση που έπιτυγχάνει της πλαισιοκρατικής αντίληψης της όρθολογικότητας της αντίληψης, δηλαδή, ότι ή όρθολογικότητα είναι θέμα κάποιου πλαισιου που λειτουργεί καθοριστικά όχι μόνο στη διαμόρφωση και συντήρηση ενός συστήματος πεποιθήσεων, αλλά και τών κριτηρίων όρθολογικότητας. Η άναίρεση του έπιχειρήματος *tu quoque* έχει σαν πρόσθετη συνέπεια την άναίρεση της πλαισιοκρατικής αντίληψης της όρθολογικότητας, εφόσον ή άποσύνδεση του Λόγου από την υιοθέτηση μιας πίστης, άποδεδεμευεί συγχρόνως την όρθολογικότητα από μία «μορφή ζωής» στην όποια, υποτιθέμενα, άντιστοιχεί. Μέσα από τό έπιχείρημα του Bartley, ο όρθολογισμός περνάει έπιτυχώς τη δοκιμασία της αυτοεφαρμοσιμότητας, πράγμα που δέν μπορεί να έπιτύχει ο φιντεϊσμός — αλλά ούτε και ο μη «πανκριτικός» όρθολογισμός, δηλαδή ο δογματικός όρθολογισμός που άναπτύχθηκε μέσα στο «μεταπλαισιο» της θεμελιοκρατίας.

Τό σημαντικό είναι ότι και ή πλαισιοκρατία (contextualism) δέν μπορεί να περάσει από αυτήν τη δοκιμασία, όπως έδειξε ο Martin Hollis σε πρόσφατη μελέτη του<sup>11</sup>.

Διότι ή πλαισιοκρατία, όπως την όρισαμε, ή όποια, όπως λέει ο Hollis, συνδέεται με τό ισχυρό πρόγραμμα της κοινωνιολογίας της γνώσης (the strong programme of the sociology of knowledge) *αυτοανααιρεϊται* άν τό καταστήσουμε ανακλαστικό (reflexive), άν δηλαδή τό εφαρμόσουμε στον εαυτό του, πράγμα που δέν γίνεται συχνά άντιληπτό από τους όπαδούς της λεγόμενης «κοινωνιολογίας της δράσης» (actor based sociology). Άν τά δρώντα άτομα σ' ένα κοινωνικό σύνολο είναι ελεύθερα να επιλέξουν τά κριτήρια αλήθειας και συνοχής, καθιστώντας έτσι την όρθολογικότητα σχετική με συστήματα πίστης, και συγχρόνως προσπαθήσουμε να εφαρμόσουμε την σχετικιστική αυτή άρχή στον εαυτό της, καταλήγουμε, όπως λέει ο Hollis στην «κοινωνική κατάλυση της πραγματικότητας» (Social destruction of reality)<sup>12</sup>. Και αυτό, διότι δέν υπάρχει, πλέον, έμπόδιο ή άπαγόρευση σε *όποιαδήποτε* δυνατή έρμηνεία.

Η πλαισιοκρατία, έτσι, δέν μπορεί να υποστεί έπιτυχώς τη δοκιμασία της αυτοεφαρμοσιμότητας, ένῶ ο όρθολογισμός μπορεί. Έπομένως, τό «ισχυρό πρόγραμμα της κοινωνιολογίας της γνώσης», που στηρίζουν σήμερα φιλόσοφοι και κοινωνιο-

λόγοι όπως ο P. Winch, ο B. Barnes και ο D. Bloor<sup>13</sup> προσκρούει σ' αυτήν τή δυσκολία: ακόμη κι αν δεχθούμε ότι η ὀρθολογικότητα είναι σχετική με τό πλαίσιο στό ὁποῖο ἐντάσσεται, καταλήγει στήν αὐτο-ἀναίρεσή του ἄν ἐφαρμόσουμε αὐτήν τήν ἀρχή τοῦ προγράμματος στήν ἴδια του τή θεωρία τῆς ἀλήθειας καί τῆς ὀρθολογικότητας. Τά «δρώντα ἄτομα» στήν κοινωνία ὀρίζουν, χωρίς περιορισμούς *τί μετράει* σάν ἀλήθεια καί ὀρθολογικότητα – τά τελευταία σχετικοποιῶνται, ὡς γνωστόν, στό ἰσχυρό πρόγραμμα τῆς κοινωνιολογίας τῆς γνώσης. Ἡ ὀρθολογικότητα ἀνάγεται, ἔτσι, σέ μεταβλητή ἐνῶ συγχρόνως ἀναγορεύεται σέ ρυθμιστική ἀρχή ἢ ἰδέα ὅτι κάθε κοινωνία εἶναι ὀρθολογική ἄν εἰδῶθεϊ ἐκ τῶν ἔσω. Αὐτό ὁμως καθιστᾷ τόσο τήν περιγραφή μιᾶς κοινωνίας, ὅσο καί τά κριτήρια ὀρθολογικότητας πού πρέπει νά χρησιμοποιηθοῦν σέ μία τέτοια περιγραφή, σχετικά ὡς πρός τίς *πεποιθήσεις* τῶν φορέων κοινωνικῆς δράσης, πού μποροῦν νά συγκρουῶνται μεταξύ τους, ἀλλά καί αὐτό δέν ἐπιφέρει κανέναν καταναγκασμό διότι καί τά κριτήρια λογικῆς ἀνοχῆς εἶναι κι αὐτά σχετικοποιημένα. Τά πάντα μποροῦν νά ἰσχύουν, ὑπό τίς συνθήκες αὐτές. Καί τό πρόγραμμα καταλήγει, ὅπως λέει ὁ Hollis, σέ παταγώδη ἀποτυχία<sup>14</sup>.

### 3. «Πλαίσια» ὀρθολογικότητας καί «ἐναλλακτικά» λογικά συστήματα

Ἄν δεχθούμε αὐτή τήν ἐπιχειρηματολογία, αἶρεται ἡ ὑποτιθέμενη *ριζική δυσαρμονία* (incommensurability) μεταξύ διαφορετικῶν συστημάτων πίστεως. Οἱ κανόνες τῆς λογικῆς δέν γίνονται δεκτοί ἐπειδή ἀνήκουν σέ κάποιο «πλαίσιο» ὀρθολογικότητας πού ἐπιλέγουμε φιντεϊστικά καί δημιουργηματο τοῦ ὁποίου εἶναι, ὑποτίθεται, αὐτοί καί ὄχι ἄλλοι, κανόνες τῆς λογικῆς. Οἱ κανόνες αὐτοί γίνονται ἀποδεκτοί *a priori* καί ἀνεξαρτήτως πλαισίου.

Εἶναι, μάλιστα, μάταιο νά ὑποθέτετε κανείς τή δυνατότητα ὑπαρξης «ἐναλλακτικῶν» λογικῶν συστημάτων, πού ποικίλλουν σέ σχέση με διάφορες «μορφές ζωῆς», πού ἀντιπροσωπεύουν διάφορες κοινότητες καί διάφορα συστήματα πίστεως με τίς ὁποῖες εἶναι συνδεδεμένες οἱ τελευταῖες. Ἀντίθετα, ἡ *ὀρθολογικότητα*, μία καί ἀδιαιρετή, πρέπει νά *προ-ὑποτεθεῖ*<sup>15</sup>. Ὑπάρχει ἕνα ἐλάχιστο ὄριο σύμπτωσης μεταξύ γλώσσας καί παρατηρήσεων ἀλλιῶς ἡ ἐπικοινωνία θά ἦταν ἀδύνατη, καί φυσικά, οἱ ἀνθρωπολογικές ἔρευνες δέν θά εἶχαν κανένα νόημα<sup>16</sup>. Ἡ ὑπόθεση περί «ἐναλλακτικῶν λογικῶν» πρέπει νά παραμεριστεῖ, διότι ἄν δεχθούμε τή δυνατότητα ὑπαρξης τῶν τελευταίων, δέν θά μπορούσαμε νά ξέρομε σέ τί θά συνίστανται.

Ἐκτός αὐτοῦ, ἡ ἴδια ἢ ἰδέα τῆς ἀπόλυτης στεγανότητας κλειστῶν «μορφῶν ζωῆς» πού ἔχουν τούς δικούς τους κανόνες, τή δική τους λογική καί τά δικά τους κριτήρια καί μετά-κριτήρια ὀρθολογικότητας, ἀλήθειας κτλ. δέν μπορεῖ νά σταθεῖ σέ συνδυασμό μάλιστα με τήν ἰδέα τῆς ἐκ τῶν «ἔσω» γνώσης.

Τί εἶναι γνώση «ἐκ τῶν ἔσω»; Σημαίνει, χονδρικά, ὅτι γνωρίζουμε πραγματικά μόνον ἄν ἔχουμε μία «ἔσωτερική» γνώση ενός πράγματος. Χωρίς νά θέλω νά διακωμωδῆσω τήν ἄποψη αὐτή θά χρησιμοποιήσω τήν εἰκόνα πού ἐπαναλάμβανε παλιά ἕνας ἀπό τούς καθηγητές μου: δέν μπορεῖ νά καταλάβει κανείς τί εἶναι ἕνας σκυλοκαβγάς ἄν δέν εἶναι σκύλος. Σ' αὐτό ὑπάρχει ἀπάντηση, ὁμως. Μπορεῖ, πράγματι, ὁ σκύλος νά ἔχει ἀμεσότερη καί, ἴσως, βαθύτερη ἐπίγνωση τοῦ τί σημαίνει σκυλοκαβγάς σέ σύγκριση μ' ἐμένα, ἀλλά μπορῶ κι ἐγώ, με ὄλη τή δυνατή μετριοφροσύνη, νά προβάλλω τόν ἰσχυρισμό ὅτι ἔχω μία, ἔστω, ἀμυδρή εἰκόνα τοῦ τί σημαίνει

σκυλοκαβγάς, παρά τὸ γεγονός ὅτι δέν εἶμαι σκύλος.

Ὅταν ὁμως ἔρθουμε στήν ὀρθολογικότητα καί τὰ ὑποτιθέμενα «ἐναλλακτικά» τῆς συστήματα, δέν ἔχω *κάν* δυνατότητα νά θέσω τὸ πρόβλημα. Στήν περίπτωση τοῦ σκυλοκαβγά, μπορῶ νά ξεφύγω ἀπό τὸ ὄντολογικό «πλαίσιο» πού καθορίζει τόν ἀνθρώπινό μου χαρακτήρα καί νά φαντασθῶ πῶς θά πρέπει νά αἰσθάνεται ἕνα συμπαθές τετράποδο ὅπως ὁ σκύλος ὅταν συγκρούεται μέ τούς ὁμοίους του γιά ὁποιοδήποτε λόγο. *Συνδέω* τή δική μου ἐμπειρία μέ τήν ὑπαρξη ἄλλου ὄντος γιά νά κάνω μερικές ὑποθέσεις, καί προεκτείνω μέ τή φαντασία μου τή γνώση πού ἔχω, ἄς ποῦμε, τῶν καβγάδων μεταξύ μαθητῶν γιά νά ἀποκτήσω μία ἐπιφανειακή ἰδέα τοῦ σκυλοκαβγά. Μπορῶ, στή συνέχεια νά προβῶ σέ διαδοχικές διορθώσεις τῆς ἀρχικῆς ἰδέας ἀνάλογα μέ τὰ νέα στοιχεῖα πού θά προκύψουν σὺν τῷ χρόνῳ. Ἄλλά στήν περίπτωση τῶν «ἐναλλακτικῶν συστημάτων τῆς ὀρθολογικότητας», δέν μοῦ λείπουν ἀπλῶς οἱ *εἰκόνας* μέ τίς ὁποῖες θα συνδέσω τήν ἐμπειρία μου μ' αὐτά, ἀλλά ἡ ἴδια ἡ *οὐσία*.

Ἄν κάνουμε —ἐπομένως— τήν ὑπόθεση ὅτι ὑπάρχουν πεποιθήσεις πού εἶναι «τελετουργικές» (ritualistic) ὅπως τίς ὀνομάζουν οἱ ἀνθρωπολόγοι, πού δέν ἔχουν, δηλαδή *καθορίσιμους ὁρους ἀλήθειας*, ὁ μόνος τρόπος νά τίς ἐντοπίσουμε καί νά τίς ἐξηγήσουμε εἶναι μέσα ἀπό *δικούς μας* κανόνες ὀρθολογικότητας. Εἶμαστε ὑποχρεωμένοι νά θεωρήσουμε τούς φορεῖς αὐτῶν τῶν πεποιθήσεων σάν «ὀρθολογιστές» σέ *δευτέρο βαθμὸ ἀνάλυσης*, δηλαδή ὀρθολογιστές μέ τήν ἔννοια ὅτι ἔχουν μιά ἄλλη πεποίθηση γιά τήν πεποίθησή τους αὐτή τήν ὁποία δικαιολογοῦν μέ βία μὴ «τελετουργικές» ἰδέες. Ἄν κάποιος ἔχει τήν τελετουργική (φινειστική, μὴ ὀρθολογική) πεποίθηση Α, μπορεῖ νά δώσει τήν ἐξήγηση Β γιά τούς λόγους πού πιστεύει στήν Α, π.χ. γιά τόν ἀπλό λόγο ὅτι ἡ Α ἀνήκει σέ κάποια δοξασία τήν ὁποία θεωρεῖ ἀληθινή. Ἡ Α πρέπει νά συνδέεται μέ τήν Β μέσα ἀπό κάποιο *λογικό* συνδετικό πού νά εἶναι ἴδιο ἢ ἰσοδύναμο μ' αὐτά πού ἰσχύουν στό δικό μας σύστημα τοῦ λογίζεσθαι. Ὅσο ξένη καί νά εἶναι πρὸς τὰ δικά μας δεδομένα ἢ κουλτούρα πού ἐξετάζουμε σάν ἀνθρωπολόγοι, αὐτή ἡ *a priori* ὑπόθεση εἶναι ἀναγκαῖα. Ἄν δέν μπορούμε νά συνδέσουμε τὸ Α μέ τὸ Β, πρέπει νά θεωρήσουμε ὅτι κάποια παρεξήγηση ἔχει γίνει, λόγω λανθασμένης μετάφρασης ἢ πληροφορίας. Δέν μπορούμε νά ὑποθέσουμε ὅτι ἡ Α συνδέεται μέ τή Β μέ ἕνα *λογικό συνδετικό* ἐξωτικοῦ τύπου πού εἶναι ἔξω ἀπό τίς δικές μας λογικές δυνατότητες, διότι —ὑποτίθεται— προέρχεται ἀπό ἄλλο «πλαίσιο». Ἄν εἶμασταν σέ θέση νά κάνουμε αὐτὴν τήν ὑπόθεση, θά ἔπρεπε πρῶτα νά μεταφράσουμε τὸ λογικό συνδετικό — πρᾶγμα ἀδύνατο, διότι ὑποθέτουμε ὅτι δέν εἶμαστε μέρος τῆς «μορφῆς ζωῆς» πού θά μᾶς ἐπέτρεπε μιά ἐσωτερική γνώση τῶν νοημάτων καί τῶν κανόνων τῆς. Μποροῦμε μόνο νά ὑποθέσουμε *a priori* ὅτι ὅλα τὰ «πλαίσια» ὑπόκεινται στοὺς ἴδιους κανόνες ὀρθολογικότητας καί ὅλα μποροῦν νά προσαχθοῦν καί νά κριθοῦν στό δικαστήριο τῆς Λογικῆς<sup>17</sup>.

#### 4. «Μορφές ζωῆς»: ἀσύμμετρες ἢ συγκρίσιμες μεταξύ τους;

Ἄλλά μπορεῖ καί ἐδῶ νά προβληθεῖ μιά ἀκόμα ἀντίρρηση: μπορεῖ οἱ *στοιχειώδεις* κανόνες τῆς λογικῆς νά ἰσχύουν σέ ὄλες τίς ἀνθρώπινες κοινότητες. Ἄλλά πολλές πεποιθήσεις, μᾶς φαίνονται «παράλογες» μόνον καί μόνον διότι ἀντίκεινται σ' αὐτό πού τὸ δικό μας σύστημα πίστης ἔχει μάθει νά θεωρεῖ «λογικό» ἐννοώντας μ' αὐτό ὅτι ταιριάζει μέ τήν *παράδοση* στήν ὁποία ἀνήκουμε. Μποροῦμε νά δεχθοῦ-

με ότι η κοινότητα των Nuer, στην κεντρικά Αφρική είναι εξ ίσου λογική μ' εμάς, έφ' όσον οι προτάσεις που έκφέρουν οι Nuer έχουν λογική συνοχή, αλλά δεν πιστεύουμε μαζί τους ότι τά διδύμα παιδιά είναι πουλιά. Στην περίπτωση αυτή δεν θά πρέπει να τοποθετήσουμε την πίστη τους αυτή στο συγκεκριμένο κοινωνικό και πολιτιστικό της πλαίσιο από τό όποιο και άντλεί την όρθολογικότητά της; Δέν θά πρέπει να θεωρήσουμε ότι μία συγκεκριμένη πίστη έχει ένα λογικό νόημα να βρίσκεται μέσα στο σύστημα πίστης στο όποιο άνήκει;

Αυτό δεν είναι δύσκολο να τό δεχθεί κανείς. Αλλά δεν βοηθάει τόν όπαδό της πλαισιοκρατίας να στηρίξει μία σχετικιστική θέση, διότι πάλι δεν επιτρέπει, όπως θά δοϋμε, τή στεγανοποίηση μιās «μορφής ζωής» σε τρόπο που να τήν καθιστά ανεπίδεκτη σύγκρισης με μιιά άλλη και τά άρθρα πίστης της *interna corporis* δικά της και έπομένως ανεπίδεκτα κριτικής όσον άφορά τόν όρθολογισμό τους.

Αυτό όφείλεται στο γεγονός ότι μιιά σωστή πλαισιοκρατική έρμηνεία της όρθολογικότητας μιās πίστης πρέπει να τοποθετήσει στο πλαίσιο στο όποιο άντιστοιχεί, όχι μόνο τίς ίδιες τίς πεποιθήσεις, αλλά και τή θέση και λειτουργία τους μέσα στην κοινωνία στην όποία είναι ριζωμένες. Πρέπει, δηλαδή, να θεωρήσουμε ότι ύπάρχει ένα *continuum* ανάμεσα στην κοινότητα και τό σύστημα πίστης. Αν τό πλαίσιο είναι «μυθολογικό», όπως συμβαίνει στις παραδοσιακές κοινωνίες, τότε ή «μυθολογική» δοξασία ή θεωρία Θ<sub>μ</sub> πρέπει να εξετασθεί σε συνάρτηση με τό «μυθολογικό» πλαίσιο Π<sub>μ</sub>. Αντίστοιχα, ή «έπιστημονική» δοξασία ή θεωρία Θ<sub>ε</sub> πρέπει να εξετασθεί σε συνάρτηση με τό «έπιστημονικό» πλαίσιο Π<sub>ε</sub> που άπαντάται στις βιομηχανικές κοινωνίες. Ο πλαισιοκράτης - σχετικιστής, που προλείπει τό δρόμο του φιντεϊστή - ιδεολόγου, ισχυρίζεται ότι δεν ύπάρχει τρόπος να δείξουμε ότι ή Θ<sub>ε</sub> είναι καλύτερα προσαρμοσμένη στην πραγματικότητα άπ' ό,τι ή Θ<sub>μ</sub>, ούτε ότι είναι κοντίτερα στην άλήθεια.

Αν ή θέση αυτή της πλαισιοκρατίας είναι σωστή, τότε οι «μορφές ζωής», έστω και άν δεν παράγουν διαφορετικά συστήματα λογικής, εξακολουθούν να περιέχουν συστήματα πίστης μεταξύ τους ασύμμετρα - ριζικά και που είναι «λογικά» μόνο σε συνάρτηση με τή θέση τους στη λειτουργία όλου του κοινωνικού συστήματος. Έπομένως, δεν ύπόκεινται σε κριτική. Και παρέχουν ένα πρότυπο για τήν ιδεολογία, αθθύπαρκτης και αυτοδικαιωτικής γνωστικής ισχύος σε σχέση με τόν έμπειρισμό ή άλλες *παράδοσεις*. Κατά συνέπεια, άν ή πλαισιοκρατική θέση είναι σωστή, *γνωστικό ήθος* του έμπειρισμού, είναι μιιά από τίς πολλές δυνατές έπιλογές μας, και δεν είναι ούτε προτιμότερο ούτε άνώτερο από τό *ιδεολογικό* ή άλλο φιντεϊστικό ήθος.

Θά δοϋμε σ' αυτό που ακολουθεί ότι και αυτή ή θέση της πλαισιοκρατίας είναι έσφαλμένη.

Έφ' όσον δεν είμαστε σε θέση να ξέρουμε ποιά είναι ή πραγματικότητα, τό μόνο που μπορούμε να κάνουμε είναι να προτείνουμε διάφορες θεωρίες που τήν έξηγούν που είναι μεταξύ τους ασυμβίβαστες και μεταξύ των όποιων καλούμαστε να επιλέξουμε μιιά. Τό πρόβλημα είναι, με βάση τί κριτήρια μπορούμε να κάνουμε τήν έπιλογή μας; Μπορεί να προτιμούμε τήν έπιστημονική θεωρία Θ<sub>ε</sub> διότι είναι έλέγξιμη και, έπιδεκτική διορθώσεως σε περίπτωση που ανακαλύψουμε άτέλειες, και διότι συμβάλλει στην πρόοδο της γνώσης. Αλλά ή όρθότητα αυτών των κριτηρίων δεν είναι αυταπόδεικτη. Ο πολιτισμός μας έννοεί, πράγματι, τήν ανάπτυξη της έπιστήμης και καταξιώνει τίς θεωρίες που είναι έλέγξιμες, όταν αυτές άφορούν τόν κόσμο



τῆς ἐμπειρίας. Ἄλλοι πολιτισμοί ὅμως μποροῦν νά διαμορφώσουν διαφορετικές γνωστικές παραδόσεις, δηλαδή διαφορετικές σχέσεις ἀμοιβαίας ἀνατροφοδότησης μεταξύ τοῦ συστήματος πίστεως καί τοῦ κοινωνικοῦ πλαισίου στό ὁποῖο ἀντιστοιχοῦν. Ἐπομένως ἡ ἀνεξαρτησία καί ἡ στεγανότητα διαφόρων μορφῶν ζωῆς δέν ξεπερνιέται μέ τήν ἀναγωγή τους σ' ἓνα κοινό παρανομαστή πού εἶναι ἡ γνώση, καί μέ τήν ἀνακήρυξη τῆς  $\Theta_{\epsilon}$  σέ ἀνώτερης μορφῆς θεωρίας ἀπό τήν  $\Theta_{\mu}$ . Οἱ δύο θεωρίες ἐξακολουθοῦν νά εἶναι ἀσύμμετρες μεταξύ τους καί εἶναι ἐξ ἴσου «λογικές» ἐφόσον τήν λογικότητά τους τήν ἀντλοῦν ἀπό τή θέση πού κατέχουν στό κοινωνικό πλαίσιο στό ὁποῖο ἀντιστοιχοῦν.

Αὐτή εἶναι ἡ θέση τοῦ Peter Winch καί μπορεῖ νά διατυπωθεῖ ὡς ἐξῆς: ἀνάμεσα σέ δύο θεωρίες  $\Theta_{\mu}$  καί  $\Theta_{\epsilon}$  πού ἀνήκουν σέ δύο διαφορετικά συστήματα πίστεως, ἀντίστοιχα σέ κοινωνικά πλαίσια  $\Pi_{\mu}$  καί  $\Pi_{\epsilon}$ , ὅπου  $\Theta_{\mu}$  καί  $\Pi_{\epsilon}$  ἀντιστοιχοῦν σέ «μυθολογικές καί ἐπιστημονικές» θεωρίες καί  $\Pi_{\mu}$  καί  $\Pi_{\epsilon}$  σέ «μυθολογικά» καί ἐπιστημονικά πλαίσια, δέν ὑπάρχει ἔλεγχος πού θά ἐπέτρεπε σ' ἓνα ἀμερόληπτο κριτή νά καταλήξει ὑπέρ τῆς μίας ἢ τῆς ἄλλης μέ κριτήριο τήν ὀρθολογικότητα καί τήν ἐγγύτητα στήν ἀλήθεια<sup>18</sup>.

Ἐστόσο κάποιος ἔλεγχος μπορεῖ νά γίνει. Ἐάν δεχθοῦμε ὅτι ἡ «ἀλήθεια» τῆς  $\Theta_{\mu}$  ἢ τῆς  $\Theta_{\epsilon}$  εἶναι ἔγκυρη στό πλαίσιο  $\Pi_{\mu}$  ἢ  $\Pi_{\epsilon}$  στό ὁποῖο ἀντιστοιχεῖ, ἀλλά ριζικά ἀρμονικές μεταξύ τους, ἀκριβῶς ὅσο καί τό  $\Pi_{\mu}$  εἶναι πρὸς τό  $\Pi_{\epsilon}$ . Δεχόμεστε, μ' ἄλλα λόγια πρὸς στιγμή τή θέση τοῦ Winch ὡς πρὸς τή στεγανότητα διαφορετικῶν «μορφῶν ζωῆς». Ἐστόσο, μία ἀπό τίς δύο πρέπει νά εἶναι πιό ἀξιόπιστη γιά τήν περιγραφή τῆς ἄλλης. Αὐτό εἶναι κάτι πού μπορεῖ νά λυθεῖ ἐμπειρικά ἂν δοθοῦν ἀπαντήσεις στά ἐξῆς δύο ἐρωτήματα:

(1) Οἱ θεωρίες τύπου  $\Theta_{\mu}$  ἀποτελοῦν βásiμα ἐργαλεῖα ἐξήγησης θεωριῶν  $\Theta_{\epsilon}$ , εἴτε σέ πλαίσιο τύπου  $\Pi_{\mu}$ , εἴτε σέ πλαίσιο  $\Pi_{\epsilon}$ ; Ἡ μήπως συμβαίνει τό ἀντίθετο, δηλαδή, θεωρίες τύπου  $\Theta_{\epsilon}$ , χρησιμοποιοῦνται γιά νά ἐξηγήσουν ἢ/καί νά ἀποτιμήσουν θεωρίες τύπου  $\Theta_{\mu}$ , ἔστω μέσα σέ πλαίσια  $\Pi_{\mu}$  καθώς καί θεωρίες  $\Theta_{\epsilon}$  μέσα σέ πλαίσια  $\Pi_{\epsilon}$ . Ὁ ἴδιος ὁ Winch αὐτό κάνει, καί ὄχι τό ἀντίστροφο.

(2) Χρησιμοποιοῦνται, ἢ μποροῦν νά χρησιμοποιηθοῦν θεωρίες τύπου  $\Theta_{\mu}$  γιά νά ἐξηγήσουν ἢ νά ἀξιολογήσουν ἄλλες θεωρίες  $\Theta_{\mu}$ ;

Ἡ προσέγγιση αὐτή νομίζω ὅτι εἶναι καρποφόρα. Οἱ ἔλεγχοι αὐτοί εἶναι εὐκόλο νά γίνουν, διότι εἶναι ἐμπειρικό καί ὄχι δεοντολογικό θέμα ἂν οἱ ἀπαντήσεις στά ἐρωτήματα (1) καί (2) εἶναι θετικές ἢ ἀρνητικές, καί διότι ἂν εἶναι ἀρνητικές —καί καλόπιστα πρέπει νά ἀποφανθοῦμε ὅτι θά εἶναι ἀρνητικές— φέρνουν τό σχετικιστή σέ ἀδιέξοδο. Βέβαια, γιά τόν ἀμετάπειστο, ὑπάρχει πάντα ἡ δυνατότητα νά ἰσχυριστεῖ ὅτι τόσο ἡ  $\Theta_{\mu}$  ὅσο καί ἡ  $\Theta_{\epsilon}$  εἶναι ἀκατάλληλες γιά νά ἐξηγήσουν ἢ νά ἀξιολογήσουν κάτι πού βρίσκεται πέρα ἀπό τά ὄρια τοῦ πλαισίου. Ὅμως αὐτό δέν ἀρκεῖ. Διότι μιά θεωρία  $\Theta_{\epsilon 1}$  μπορεῖ νά ἐξηγήσει ἢ νά ἀξιολογήσει μιά ἄλλη θεωρία  $\Theta_{\epsilon 2}$ , πράγμα πού δέν εὐσταθεῖ ὅσον ἀφορᾷ τή σχέση μεταξύ  $\Theta_{\mu 1}/\Pi_{\mu 1}$  καί  $\Theta_{\mu 2}/\Pi_{\mu 2}$ . Μ' αὐτό ἐννοῶ ὅτι ἓνας ἀνθρωπολόγος μέ δυτική παράδοση σκέψης μπορεῖ νά μελετήσει καί νά καταλάβει, στά μέτρα τοῦ δυνατοῦ, μιά ἐντελῶς ξένη πρὸς τόν ἴδιο παράδοση, ἓναν ἐντελῶς διαφορετικό πολιτισμό ἀπό τό δικό του καί ἐπομένως μορφές καί συστήματα πίστεως, θεωρίες γιά τήν πραγματικότητα πού κυριαρχοῦν στήν κοινότητα πού ἐξετάζει. Φυσικά, τό ἴδιο μπορεῖ νά κάνει καί ὅσον ἀφορᾷ θεωρίες καί ἰδέες πού τοῦ εἶναι γνώριμες ἀπό τό δικό του περιβάλλον ἢ ἀπό ἄλλο περιβάλλον

πού έχει ομοιότητες με τό δικό του. Ἄλλά τό μέλος τῆς φυλῆς τῶν Νουέρ δέν μπορεῖ νά καταλάβει οὔτε τήν κοινωνία τῶν Ἀζάντε οὔτε τίς θεωρίες τους, ἂν βασιστεῖ μόνο στίς δικές του θεωρίες. Γιά νά γίνει αὐτό ἀκόμα σαφέστερο, ἡ στεγανότητα διαφορετικῶν «μορφῶν ζωῆς», ἰσχύει ὅταν οἱ τελευταῖες ἀποτελοῦν πραγματικά κλειστά συστήματα ὅπου κάθε ιδέα καί κάθε μορφή γνώσης πού γεννοῦν, ἔχουν σάν λειτουργία τήν ἀναπαραγωγή καί συντήρηση τοῦ συστήματος. Κάτω ἀπό αὐτές τίς συνθήκες, εἶναι πράγματι ἀδύνατο νά ἀποφανθοῦμε ἂν ἕνας Ἀζάντε εἶναι σέ καλύτερη μοίρα ἀπό ἕναν Νουέρ γιά νά ἀξιολογήσει ἢ νά ἐξηγήσει τίς ιδέες καί τήν παράδοση τοῦ ἄλλου. Εἶναι λιγότερο δύσκολο ἂν ἡ παραβολή γίνει ἀνάμεσα σέ ἕναν ἀνθρωπολόγο, δηλαδή ἕναν δυτικῆς προέλευσης ἐπιστήμονα ἢ ἕναν ἐπιστήμονα ἢ προέλευση τοῦ ὁποίου μπορεῖ νά εἶναι Νουέρ ἢ Ἀζάντε καί πού πέρασε μερικά χρόνια σέ ἕνα Δυτικοῦ τύπου πανεπιστήμιο, πού τοῦ παρέχει τίς ἀπαραίτητες βάζεις σέ θεωρίες  $\Theta_E$  γιά νά κάνει τίς προσεγγίσεις του.

Τό συμπέρασμα στό ὁποῖο φτάνουμε δέν εἶναι ὅτι μία παράδοση  $\Pi_E/\Theta_E$  εἶναι ἀνώτερη ἀπό μία παράδοση  $\Pi_M/\Theta_M$ , ἀλλά ὅτι ἡ πρώτη εἶναι πιό ἀποτελεσματική καί γενικότερης ἰσχύος, γιά ἕνα καί μοναδικό λόγο: ὅτι παρέχει κριτήρια σύγκρισης μεταξύ διαφόρων  $\Theta_E$ , χωρίς νά ἐπαφίεται στό γεγονός ὅτι κάθε  $\Theta_E$  ἔχει τή δική της θέση —ἐπομένως τή δική της ὀρθολογικότητα— μέσα στό σύστημα. Γιά τέτοια ἀντίληψη θά ἀνταποκρινόταν σέ ἕνα *ιδεολογικό* καί *ἄχι ἐμπειριστικό* γνώστικο ἦθος. Ἄκριβῶς διότι ἡ παράδοση  $\Pi_E/\Theta_E$  ξέφυγε ἀπό αὐτή τήν ιδέα καί διαμόρφωσε αὐστηρότερα κριτήρια σύγκρισης καί ἀποτίμησης μεταξύ ἐμπειρικῶν θεωριῶν τῆς ὀρθολογικότητάς της ἢ ὅποια παρέχει καί τά κριτήρια αὐτῆς τῆς σύγκρισης καί ἀποτίμησης, δέν εἶναι καί δέν μπορεῖ νά εἶναι πλαισιοκρατική, δέν ἀποτελεῖ, μ' ἄλλα λόγια, ἕνα πλαίσιο γιά αὐτές τίς θεωρίες.

## ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. E. Gellner (1976) p. 166.
2. E. Gellner (1976) *passim*.
3. A. Quinton (1977) p. 203. Βλ. ἐπίσης Gillispie (1959) p. 77.
4. J.H. Randall (1962) p. 596.
5. S. Hampshire (1951) pp. 99-100. Ὁ S. Hampshire ἀναφέρεται στήν *Ἠθική* τοῦ Spinoza, βιβλ. II, παραγρ. 63.
6. K. Popper (1945) v. 2 pp. 228-40.
7. W. Bartley (1962), p. 83 κ.ε.
8. Ἡ συμμόρφωση σ' αὐτές τίς ἀρχές εἶναι τό ἀποτέλεσμα μιᾶς *ἀπόφασης* ἢ ὅποια δέν ὑπογορεῖται ἀπό τήν ἴδια τήν ὀρθολογικότητα. Μπορεῖ κανεῖς νά εἶναι ὀρθολογικότατος χωρίς νά δέχεται ὅτι εἶναι ὑποχρεωμένος νά συμμορφώνεται στίς πρακτικές συνέπειες ἐνός ἐγκυρου ἐπιχειρήματος, καί *κατά μείζονα λόγον* μπορεῖ νά ἀρνηθεῖ καί τίς θεωρητικές συνέπειες ἐνός ἐπιχειρήματος ὅταν ἀδιαφορεῖ γιά τό ἀντικείμενο συζήτησης: αὐτή εἶναι ἡ κλασική «μισολογική», διόλου ὁμως ἀνορθολογική στάση ὅπως διατυπώνεται ἀπό τόν Καλλικλή στό *Γοργία* τοῦ Πλάτωνα (505c). Τό κύριο σημεῖο αὐτῆς τῆς παρατήρησης εἶναι ὅτι ἡ ὀρθολογικότητα εἶναι ἀνίσχυρη ἂν δέν εἶναι ριζωμένη μέσα σέ μία *παράδοση*, ἢ ἕνα θεωρητικό «μεταπλαῖσιο» (metacontext) κατά τήν ἔκφραση τοῦ Bartley. Σέ μιᾶ παράδοση κριτικισμοῦ τό ἐπιχείρημα τοῦ Καλλικλή δέν ἔχει ἰσχύ. Ἡ συζήτηση συνεχίζεται διότι ὁ κανόνας σ' αὐτό τό «μεταπλαῖσιο» —τῶν σοκρατικῶν διαλόγων— τό ἀπαιτεῖ. Ὁ κανόνας ὁμοῦς αὐτός εἶναι μιᾶ *ἀπρονόητη συνέπεια* τῆς (ἀνορθολογικῆς) ἀπόφασης σύμφωνα μέ τήν ὅποια ὁ φίλος τῆς σοφίας ὀφείλει νά συμμορφωθεῖ στούς κανόνες τῆς λογικῆς στή διεξαγωγή μιᾶς συζήτησης. Ἡ ἀποδοχή ὁμοῦς αὐτοῦ τοῦ κανόνα —πού ἐδῶ λειτουργεῖ σάν μετακανόνας— δέν προκύπτει ἀπό τούς ἴδιους τούς κανόνες τῆς λογικῆς ὅπως τονίζει ὁ Bartley βλ. Bartley (1962), σσ. 94 (σημ.) καί 207.
9. Bartley (1962), pp. 73-75.
10. Στό ἴδιο σ. 106.
11. M. Hollis (1982), pp. 80 κ.ε.

12. Στο ίδιο σ. 81-3.
13. P. Winch: (1964) in B. Wilson (Ed.) (1970) pp. 78-111 and Barnes and Bloor (1982), pp. 21-47.
14. Hollis (1982) pp. 80-83.
15. Hollis (1967a) and (1967b) in Wilson (Έπιμ. 1970).
16. Hollis (1967a) p. 216.
17. Hollis (1967b), p. 233.
18. Winch (1964), ss. 78-111.
19. Horton (1982), p. 209.
20. Yates (1964), p. 76.
21. Evans-Pritchard (1937) pp. 24-25. Τὴν ἴδια παρατήρηση κάνει καὶ ὁ Kolakowski (1978) τομ. 3, σ. 277, παραλ-  
ληλίζοντας τὸν κόσμο τοῦ μύθου μὲ τὸν κόσμο τῆς ἰδεολογίας.
22. Kolakowski (1978) τ. 3, σσ. 281-2.
23. Gramsci (1975) p. 1392.
24. Στο ίδιο σ. 1387.
25. Minogue (1985) p. 96.
26. Gellner (1977).

#### ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- BARTLEY III, W. Wq (1962): *The Retreat to Commitment* 2nd enlarged edition (1984), Open Court, La Salle, Illinois.
- EVANS-PRITCHARD, E.E. (1937) *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande* Oxford University Press, Oxford.
- CELLNER, E. (1976): 'An Ethic of Cognition', In: R.S. Cohen, P.K. Feyerabend, M.W. Wartofsky (Eds) *Essays in Memory of Imre Lakatos*, Reidel, Dordrecht-Holland.
- GILLISPIE, C.C. (1959) *The Edge of Objectivity*, Princeton.
- GRAMSCI, A. (1975) *Quaderni del carcere*. Edizione critica a cura di V. Gerratana. Einaudi, Torino. 4 τόμοι.
- HAMPSHIRE, S. (1951): *Spinoza*. Penguin, London 1978.
- HOLLIS (M) (1967) 'Reason and Ritual' *Philosophy* XLIII 1967, 165, pp. 231-47. Repr. in B. Wilson (1970) pp. 221-39.
- HOLLIS (M) (1967) 'The Limits of Irrationality', *Archives Européennes de Sociologie* VII, 1967, pp. 265-71. Repr. in B. Wilson: (1970) pp. 214-220.
- HOLLIS, M. (1982) 'The Social Destruction of Reality' In: Hollis (M) and Lukes (S) (Editors). *Rationality and Relativism*, Blackwell.
- HOLLIS (M) and LUKES (S) (Eds) (1982): *Rationality and Relativism*, Blackwell, Oxford.
- HORTON (R) (1982) 'Tradition and Modernity revisited' in M. Hollis and S. Lukes (Eds) pp. 201-60.
- KOLAKOWSKI (L): (1978) *Main Currents of Marxism*. 3 τόμοι, Oxford University Press, Oxford, 'Επανεκδόση 1982.
- MINOGUE (K) (1985) *Alien Powers*, Weidenfeld and Nicolson, London.
- POPPER (K) (1945): *The Open Society and Its Enemies* 2 vols Fifth revised Edition, 1971. Princeton University Press. Princeton.
- QUINTON, A. (1977): 'Empiricism'. In: Alan Bullock and Oliver Stallybrass: *The Fontana Dictionary of Modern Thought*, Fontana, London, p. 203.
- RANDALL, J.H. (1962): *The Career of Philosophy*, Columbia New York.
- WILSON, (B) (1970): *Rationality*, Fourth impression (1979) Blackwell, Oxford, Oxford pp. 67-86.
- WINCH, P (1964) 'Understanding a Primitive Society' in *American Philosophical Quarterly* I, 1964, pp. 307-24. Reprinted in Wilson (B) (Ed.), *Rationality* (1970) pp. 78-111.
- YATES (Frances): (1964) *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*. Routledge and Kegan Paul, London.