

G. MARRI
ATHENS
JUNE 2015
STANLEY JEYARAJA TAMBIAH

ΜΑΓΕΙΑ
ΕΠΙΣΤΗΜΗ
ΘΡΗΣΚΕΙΑ
ΚΑΙ ΤΟ ΦΑΣΜΑ ΤΗΣ
ΟΡΘΟΛΟΓΙΚΟΤΗΤΑΣ

Μετάφραση
ΦΩΤΗΣ ΤΕΡΖΑΚΗΣ

©: Εκδόσεις Ηριδανός & Φώτης Τερζάκης



ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΗΡΙΔΑΝΟΣ

Ζωοδόχου Πηγής 79, 114 73 ΑΘΗΝΑ

Τηλ./ Fax: 210 38.47.660

www.hridanos-ekdoseis.gr

e-mail: info@hridanos-ekdoseis.gr

ISBN 978-960-335-327-0

ΗΡΙΔΑΝΟΣ
ΑΘΗΝΑ 2014

6.

Ορθολογικότητα, σχετικισμός, η μετάφραση και ο βαθμός αντιστοιχίας των πολιτισμών

Σε αυτό το κεφάλαιο θα προσπαθήσω να καταπιαστώ με τέσσερα αλληλοσυνδεόμενα θέματα:

(1) Τη σκιαγράφηση και τις συνεπαγωγές της ορθολογικότητας ως τρόπου συλλογιστικής και ως διαδικασίας κατασκευής της γνώσης. Το λεξικό (Shorter Oxford Dictionary) αποδίδει την ορθολογικότητα ως «λογικότητα», «επιδεκτικότητα στον λόγο», «κατοχή δικαιολογητικής δύναμης» και την παρουσιάζει ως «το διακριτικό γνώρισμα του ανθρώπου».

(2) Το ζήτημα του σχετικισμού, όσον αφορά την ψυχική ενότητα ή ετερογένεια του ανθρώπινου είδους (ανθρώπινα οικουμενικά γνωρίσματα), την ενότητα ή ετερογένεια των πολιτισμών και των κοινωνιών, και ουσιαστικά ολόκληρου του κόσμου στον οποίον ζούμε. Το ζήτημα του σχετικισμού εμπεριέχει επίσης τις έννοιες κατά τις οποίες μπορούμε ή δεν μπορούμε να δεχθούμε την ενότητα του κόσμου και την ετερογένεια των πραγματικοτήτων του.

(3) Το ζήτημα της μετάφρασης ανάμεσα σε πολιτισμούς ή κοινωνίες, τα μέσα με τα οποία εμείς οι «δυτικοί» ή «μοντέρνοι» μπορούμε να καταλάβουμε «αυτούς», «άλλους πολιτισμούς», να μεταφράσουμε τα φαινόμενά τους σε δικές μας κατηγορίες και έννοιες και το πώς αυτή η κατανόηση επιδρά με τη σειρά της στην κατανόηση των εαυτών μας.

Η «μετάφραση των πολιτισμών» υπονοεί αυτό που μπορούμε να αποκαλέσουμε «διπλή υποκειμενικότητα» η οποία χαρακτηρίζει τις κοινωνικές επιστήμες όπως ασκούνται σήμερα, κάτι που δεν εμφανίζεται στις φυσικές επιστήμες. Αυτή

η διπλή υποκειμενικότητα εμπεριέχει συμπάθεια και ομοιοπάθεια όσο και απόσταση και ουδετερότητα εκ μέρους του παρατηρητή, αναλυτή και ερμηνευτή των κοινωνικών φαινομένων. Αυτός ή αυτή πρέπει πρώτα να εισχωρήσει όσο το δυνατόν πιο «υποκειμενικά» στη νοοτροπία των ανθρώπων που έχει απέναντι και να καταλάβει τις προθέσεις και αντιδράσεις τους με όρους των κατηγοριών νοήματος των ίδιων των υποκειμένων, και τότε διαδοχικά ή παράλληλα να αποστασιοποιηθεί από τα φαινόμενα αυτά και να τα χαρτογραφήσει ή να τα μεταφράσει σε συνήθως δυτικούς γλωσσικούς όρους και κατηγορίες κατανόησης. Αυτό με τη σειρά του ωθεί σε μιαν άλλη διαδικασία αυτοαναστοχασμού μέσω της οποίας η δυτική μας κατανόηση των εαυτών μας, οι δικές μας πολιτισμικές αξιολογήσεις και προϋποθέσεις, βαθαίνουν και συμπληρώνονται.

(4) Η μετάφραση των πολιτισμών επικαλύπτεται με το πρόβλημα της συγκρισιμότητας και του βαθμού αντιστοιχίας ανάμεσα στα «δικά τους» φαινόμενα, έννοιες και κατηγορίες και στα «δικά μας». Το πρόβλημα του βαθμού αντιστοιχίας κοινωνικών και πολιτισμικών φαινομένων που έχουν επικρατήσει στο παρελθόν ή επικρατούν σήμερα σε διαφορετικά μέρη της υδρογείου μας εγείρει παράλληλα τα συναφή ζητήματα της μετάφρασης, του σχετικισμού και της ορθολογικότητας.

Μια αποσαφήνιση: ανθρώπινα οικουμενικά γνωρίσματα και ετερογένεια των πολιτισμών/κοινωνιών

Μια αποσαφήνιση που θα ήθελα να κάνω ξεκινώντας είναι ότι το δόγμα της ψυχικής ενότητας του ανθρώπινου είδους ή των ανθρωπίνων οικουμενικών γνωρισμάτων και το δόγμα της ετερογένειας των πολιτισμών/κοινωνιών δεν είναι αντιφατικά μεταξύ τους.

Το δόγμα των ανθρώπινων οικουμενικών γνωρισμάτων είναι εφαρμόσιμο σε ορισμένες θεμελιώδεις ανθρώπινες ικανότητες και τρόπους ενέργειας, σωματικούς όσο και πνευματικούς. (Παραβλέπω σε αυτή την περιγραφή, βεβαίως, παραμορφωμένα άτομα με συγγενή ή επίκτητα ελαττώματα). Όλοι οι άνθρωποι έχουν σε ένα κοινό φάσμα όμοιες αισθητηριακές και κινητικές ικανότητες: την ικανότητα, για παράδειγμα, να βλέπουν φυσιολογικά – ή τη δυνατότητα να εκπαιδεύονται στο να διακρίνουν – το ίδιο φάσμα χρωμάτων,¹ και να γεύονται το ίδιο ρεπερτόριο γεύσεων (γλυκό, αλμυρό, πικρό, στυπτικό, ξινό, κλπ.) παρότι οι πολιτισμοί/κοινωνίες όπου ανήκουν μπορεί να κατονομάζουν, ταξινομούν ή τονίζουν μόνο κάποια από αυτά τα χρώματα και τις γεύσεις, και να τα επενδύουν με διαφορετική γκάμα νοημάτων. Όλοι οι άνθρωποι βλέπουν τα ίδια χρώματα αλλά το χρώμα μπορεί να έχει διαφορετικό νόημα και σημασία γι' αυτούς. Ο Chomsky έχει υποστηρίξει μια εγγενώς προγραμματισμένη ικανότητα για γλώσσα, θέση η οποία υποστηρίζεται πιθανώς από το εύρημα ότι η γλωσσική ικανότητα ή ευφυΐα εδράζεται στους περισσότερους (δεξιόχειρες) ανθρώπους στο αριστερό ημισφαίριο του εγκεφάλου. Η φωνολογική θεωρία του Jakobson περί διακριτών στοιχείων πάλι υπονοεί ένα οικουμενικό πρότυπο στη χρήση των ηχητικών αντιθέσεων για την κατασκευή μορφημάτων. Υπάρχουν γνωστικές δομές και διαδικασίες οι οποίες συνδέονται με τη μάθηση και τη μνήμη που γνωρίζουμε ότι είναι οικουμενικές, και άλλες οι οποίες μπορούν ή ενδέχεται να εξακριβωθούν στο μέλλον ως

1. Το είδος του τεστ χρωμάτων που έκαναν ο Brent Berlin και ο Paul Kay στο *Basic Color Terms* (Μπέρκλεϋ: University of California Press), 1969, θα εδραίωνε τις ίδιες οπτικές διαφοροποιήσεις. Βλ. επίσης το «Color and Cultures» του Marshal Sahlins, *Semiotica*, 16, αρ. 1, 1976, σελ. 1-22 για μια δήλωση με την οποία συμφωνώ.

οικουμενικές: όπως ας πούμε οι νοητικές δραστηριότητες των μεταφορικών και των μετωνυμικών παραλλαγών.

Τώρα, το δόγμα των ανθρώπινων οικουμενικών γνωρισμάτων ή της ψυχικής ενότητας του ανθρώπινου είδους με την παραπάνω έννοια μπορεί χωρίς αντίφαση να θεωρηθεί συμβατό με την ετερογένεια των πολιτισμών/κοινωνιών ως εμπειρικό γεγονός. Η ετερογένεια των πολιτισμών μπορεί γενικά να εξηγηθεί σε δύο γραμμές:

(α) Ο άνθρωπος είναι απ' αρχής κοινωνικό ον, και οι κοινωνίες/ομάδες έχουν προσαρμοστεί και εξελιχθεί δημιουργικά στον χώρο και στον χρόνο κατ' απεριόριστο τρόπο, έτσι που τα εξελικτικά προϊόντα των διαφορετικών τους τροχιών είναι μια ποικιλία πολιτισμικών σχηματισμών και μια μεγάλη γκάμα κοινωνικών θεσμών.

Αποδεχόμενοι τη θέση μιας ετερογένειας των πολιτισμών και των κοινωνιών, είναι σημαντικό να ενταφιάσουμε το ζήτημα φύση-ανατροφή είτε φύση-περιβάλλον, υποστηρίζοντας ότι από πολύ νωρίς στην ιστορία του ανθρώπου ο βιολογικός και νοητικός του εξοπλισμός έχει αλληλεπιδράσει με τον κοινωνικά ελεγχόμενο οικολογικό του περίγυρο, και ως εκ τούτου δεν υπάρχει σημείο στο οποίο μπορούμε να πούμε ότι εδώ τελειώνει η φύση κι εκεί ξεκινάει ο πολιτισμός.²

(β) Δεύτερον, αναγνωριστικό γνώρισμα της ιστορίας του ανθρώπου σε κοινωνία υπήρξε ανέκαθεν η ευκαμψία στις χρήσεις των λεγόμενων έμφυτων ικανοτήτων του. Η ανάπτυξη του ανθρώπινου εγκεφάλου που έδωσε στήριξη στις μαθησιακές ικανότητες και στη μνημονική αποθήκευση και του επέτρεψε να είναι εύκαμπτος, να επιδίδεται σε μετα-μάθηση,

2. Αυτό το σημείο υποστηρίχθηκε σθεναρά από τον Clifford Geertz στο έργο του *The Interpretation of Cultures* (Νέα Υόρκη: Basic Books), 1973, κεφ. 2.

κ.ο.κ. απλώς επεξέτεινε τους δημιουργικούς του ορίζοντες. Επίσης η πρώιμη τεχνολογία, που ξεκίνησε σαν προσάρτημα στις φυσικές ικανότητες του ανθρώπου και σηματοδότησε ένα στάδιο όπου ο άνθρωπος προσαρμόστηκε στη φύση, μπόρεσε καθώς γινόταν όλο και πιο περίπλοκη κι επινοητική να ελευθερώσει προοδευτικά τον άνθρωπο από ορισμένους φυσικούς και οικολογικούς περιορισμούς, έτσι ώστε κατέληξε αυτός να προσαρμόσει τη φύση στις ανάγκες του αντί να προσαρμόζει τον εαυτό του στη φύση. Είναι αυτές οι σωρευτικές και ελικοειδείς πρόοδοι εκθετικού τύπου που κάνουν κάποιους από εμάς ν' απορρίπτουμε το είδος της κοινωνιοβιολογίας του E.O. Wilson χάριν της απεριόριστης «δυναμικής» εξέλιξης ή αλλαγής του είδους του Stephen Jay Gould.

Έτσι, το να προσπαθούμε να παρεκτείνουμε κατά έναν ντετερμινιστικό τρόπο από υποτιθέμενα βασικές βιολογικά ωθούμενες παρορμήσεις, όπως η επίτευξη μιας συνολικής ευρωστίας ή η εξασφάλιση αναπαραγωγικής επιτυχίας, στο επεξεργασμένο και πολύμορφο σύνολο των θεσμών συγγένειας και γάμου σε διακριτές ανθρώπινες κοινωνίες είναι μάταιη ελπίδα· και το να παίρνουμε ως δεδομένα ολόκληρα πλέγματα ανθρωπινων θεσμών που έχουν αποκρυσταλλωθεί σε ορισμένες εποχές και τόπους, κι εν συνεχεία να επιλέγουμε ορισμένα χαρακτηριστικά και υπο-πλέγματα όπως η πολυανδρία, ή η ανδραδελφογαμία ή η γυναικαδελφογαμία, ή η πολυγυνία, σαν να υπήρχαν απομονωμένα, και να υποστηρίζουμε ότι έχουν «λειτουργικό» νόημα με όρους συνολικής ευρωστίας ή αναπαραγωγικής επιτυχίας είναι μια αφελής αναγωγιστική άσκηση. Εκείνο που οι κοινωνιοβιολόγοι δεν έχουν συλλάβει είναι ότι η ανθρώπινη προσαρμογή είναι μια ανοιχτή διαδικασία που αντιδρά σε ιστορικά συμβάντα και περιστάσεις· ότι οι περιορισμοί που αντιμετωπίζουν τα ανθρώπινα όντα σε ομάδες ή

κοινωνίες εμφανίζονται σε διάφορα επίπεδα – όχι μόνο στο βιολογικό, αλλά επίσης στο οικολογικό από τη στιγμή που μια οικολογία έχει αναπτυχθεί σε συσχετισμό με μια τεχνολογία και ένα πρότυπο ανθρώπινης συνεργασίας, και ύστερα πάλι στο θεσμικό επίπεδο, από τη στιγμή που ένα ολόκληρο πλέγμα πολιτικών, θρησκευτικών και κοινωνικών ρυθμίσεων έχει εδραιωθεί. Το θεσμικό επίπεδο εμπεριέχει το οικολογικό, κι εκείνο με τη σειρά του το βιολογικό. Δεν υπάρχει βιολογικό ανέγγιχτο από το κοινωνικό. Όχι μόνο περιορισμοί, πολλοί από τους οποίους ανθρώπινης προελεύσεως, λειτουργούν σε διάφορα επίπεδα, αλλά επίσης ενώ αυτοί θέτουν όρια στις δυνατότητες, δεν καθορίζουν τις τρέχουσες δυναμικές εκβάσεις της απροσχεδίαστης ιστορίας.

(γ) Το αποτέλεσμα της παραγωγής του κοινωνικού ανθρώπου και της διαβίωσης σε ποικίλες και ανομοιογενείς κοινωνικές πραγματικότητες και της πρόσδεσής του σε διαφορετικές συλλογικές αναπαραστάσεις είναι ότι σε κάποιες οριοθετημένες περιοχές γνώσης –όπως οι τεχνικές και μαθηματικές δεξιότητες, επιστημονικές ικανότητες αφαίρεσης και θεωρητικολογίας– άνθρωποι από διαφορετικές κοινωνίες έχουν «άνιση» επίδοση (ακόμη και αν οι έμφυτες ικανότητές τους είναι ίδιες). Αλλά υπάρχουν άλλες περιοχές της ζωής και πλαίσια σκέψης και δράσης, ιδίως οι τέχνες και οι χειροτεχνίες, η μουσική, ο χορός, η μαγειρική, τελετουργικές δραστηριότητες κλπ., που βρίσκονται έξω από την ακτίνα των λογικομαθηματικών και επιστημονικών δεξιοτήτων, και η κατανομή του φαίνεται να έχει μικρή σχέση με το επίπεδο των επιστημονικών επιτεύξεων.

Έχει κάποιο νόημα να αναφερθούμε σε κάποια θεμελιώδη «υπαρξιακά προβλήματα» και «θεμελιώδεις αγωνίες» που αντιμετωπίζει ολόκληρο το ανθρώπινο είδος, όπως η επίγνωση

της δυνατότητας του θανάτου και η αντιμετώπιση της θνητότητας με όρους μεταθανάτιων πεποιθήσεων και επικήδειων τελετουργικών και λατρείας των νεκρών, αλλ' ακόμη κι εδώ οι πολιτισμικές κατασκευές της ανθρωπότητας έχουν υπάρξει τόσο απεριόριστα πλούσιες και διαφοροποιημένες που καλά θα κάναμε να είμαστε επιφυλακτικοί όσον αφορά την προοπτική απομόνωσης αξιόλογων γενικεύσεων πέραν του επιφανειακού. Επίσης, το πρόβλημα της καταγωγής του κακού και της οδύνης («θεοδικία») και η εξήγηση της κατανομής του στον κόσμο, καθώς και οι τρόποι αντιμετώπισής του, έχουν, όπως κάθε σπουδαστής της συγκριτικής θρησκείας γνωρίζει καλά, παραγάγει ποικίλες (και συχνά αντιφατικές) απαντήσεις και θεσμοποιημένες θρησκευτικές στάσεις. Το ίδιο επιχείρημα ισχύει για τις ανθρώπινες γλώσσες. Οι ανθρώπινες γλώσσες μπορεί να συμερίζονται ορισμένα κοινά γνωρίσματα, είτε στο φωνολογικό επίπεδο των διακριτών στοιχείων είτε στο συντακτικό επίπεδο των γραμματικών κατηγοριών, αλλά αυτά τα γνωρίσματα δεν εξαντλούν ούτε εξηγούν τον χαρακτήρα ή τα επιτεύγματα ή τις χρήσεις –φιλολογική, ποιητική, ρητορική, κλπ.– οιασδήποτε ειδικής γλώσσας ούτε τη γλωσσική παραγωγή ανά τις εποχές του λαού που μιλούσε αυτή τη γλώσσα.

(δ) Υπάρχει μια τελευταία επισήμανση που πρέπει να γίνει όσον αφορά την «ενότητα του κόσμου». Η επιστήμη στην πιο περιορισμένη και προσεκτικά αρθρωμένη της έννοια υπονοεί μια κατασκευή γνώσης που από θέση αρχής αφορά τα «αντικειμενικά» χαρακτηριστικά ενός είδους πραγματικότητας εκεί πέρα. Παρότι πρέπει να έχει κάποιος σαφή επίγνωση της φύσεως των επιστημονικών επαναστάσεων και της μεταβολής των παραδειγμάτων, και παρότι πρέπει να δέχεται τον προσωρινό χαρακτήρα της υφιστάμενης επιστημονικής γνώσης,

πιστεύω πως είναι εύλογο να υποστηρίξουμε ότι από θέση αρχής οι νόμοι της φυσικής ή της χημείας πρέπει να είναι οι ίδιοι παντού στον κόσμο. Όπως το έθεσε ο Popper, και κανένας επιστήμονας δεν θα διαφωνήσει, ενώ ενδέχεται να υπάρχουν πολλοί «λογικώς δυνατοί κόσμοι», η εμπειρική επιστήμη βεβαιώνει μόνο έναν κόσμο, τον αληθινό κόσμο της εμπειρίας.³ Τώρα, αυτή η εννοιολογική και λογικομαθηματική ενότητα της πραγματικότητας εκεί πέρα είναι, όπως διατεινόταν ο Schutz, μία μόνο διάταξη πραγματικότητας, με τους δικούς της περιορισμούς και σφαίρα δικαιοδοσίας.

Όπως έχουν δείξει οι εξορμήσεις μου στην ιστορία της επιστήμης, η σύγχρονη επιστήμη είναι διακεκριμένο επίτευγμα όχι μόνον ορισμένου είδους κοινωνιών και πολιτισμών, αλλά επίσης μόνο ενός στενού κύκλου ανθρώπινων όντων στο εσωτερικό τους, δηλαδή των επιστημόνων. Όπως το θέτει ο Gellner –και αυτό το παράθεμα είναι παραδεκτό μόνο εντός των ορίων που έθεσα στο είδος πραγματικότητας με το οποίο σχετίζονται οι επιστήμες– «Η επιστήμη χρειάζεται έναν κόσμο. Δεν χρειάζεται ένα είδος ανθρώπου μέσα του. Αλλά ένα είδος ανθρώπου έφτιαξε πραγματικά τον μοναδικό κόσμο. Η ιστορική του συνθήκη μπορεί να υπήρξε μοναδική, αλλά η βασική του σύσταση δεν ήταν».⁴ Παρότι ωστόσο αυτή η επιστήμη υπήρξε κατασκευή λίγων πολιτισμικά ιδιαίτερων ανθρώπων, των «επιστημόνων», έχοντας αποβεί καθολική μάθηση από θέση αρχής είναι δυνητικά μεταδόσιμη ως σύστημα γνώσης σε κάθε γωνιά της υφής. Το μέλος μιας φυλής απ' το όρος

3. Karl R. Popper, *The Logic of Scientific Discovery* (Νέα Υόρκη: Harper Torchbooks), 1959.

4. Ernest Gellner, «Relativism and Universals» στο Martin Jollis και Steven Lukes [επιμ.], *Rationality and Relativism* (Κάμπριτζ MA: MIT Press), 1982, σελ. 200.

Χάγκεν στη Νέα Γουινέα, ο χωρικός της βορειοανατολικής Ταϊλάνδης, ο βοσκός του Αφγανιστάν – όλοι αυτοί, μολονότι όχι επιστήμονες τούτη τη στιγμή, μπορούν να γίνουν επιστήμονες αν δοθούν οι κατάλληλες εκπαιδευτικές συνθήκες και το σπουδαιότερο, τα παιδιά τους μπορούν ακόμη πιο εύκολα να μεταμορφωθούν.

Όπως όμως θα δούμε σύντομα στη συζήτηση των επιδράσεων της δυτικής επιστήμης και τεχνολογίας στα διαφορετικά πολιτισμικά περιβάλλοντα και κοινωνικά πεδία του Τρίτου Κόσμου, τα όρια της δύναμης αυτής της καθολικεύσιμης επιστημονικής γνώσης και τεχνολογίας να μεταμορφώνει ή να διαλύει τις υφιστάμενες πεποιθήσεις, αναπαραστάσεις και δραστηριότητες είναι περίπλοκο ζήτημα, στο οποίο καμία εύκολη απάντηση δεν μπορεί να δοθεί.

Οι αντιτιθέμενες θέσεις αναφορικά με την ορθολογικότητα και τη σχετικότητα

Στο Κεφάλαιο 3 αναφέρθηκε στη χλευαστική απόρριψη του Frazer από τον Wittgenstein επειδή δεν συναισθανόταν το άτοπο της κρίσης του για τις πρωτόγονες (μαγικές) τελετουργίες ως εσφαλμένες και πήραμε επίσης μια ιδέα του πώς ο Wittgenstein αντιπαρέθετε την «εξήγηση» με τις «μορφές ζωής» ως διαφορετικούς τρόπους κατανόησης.

Ένας αριθμός σύγχρονων φιλοσόφων από τον καιρό του Wittgenstein έχουν καταπιαστεί με τα σχετιζόμενα θέματα της ορθολογικότητας, του σχετικισμού, της μετάφρασης των πολιτισμών και του βαθμού μεταξύ τους αντιστοιχίας.

Το είδος της ορθολογικότητας που επικαλούνται σύγχρονοι φιλόσοφοι όπως ο Alasdair MacIntyre, ο Peter Winch, ο Do-

nald Davidson, ο Bernard Williams, ο Charles Taylor και ο Stephen Lukes αναφέρεται συνήθως σε λογικούς κανόνες και στους περιορισμούς της «συνέπειας», της «συνεκτικότητας», της «μη αντίφασης», όπως χρησιμοποιούνται για να αρθρώσουν ή να θεωρητικοποιήσουν αφηρημένα όρους υπό μια ελεύθερη οπτική, ή να διατυπώσουν προτάσεις και να ορίσουν τους κανόνες συμπερασμού, επαγωγικούς όσο και απαγωγικούς, ή να κρίνουν την καταλληλότητα μέσω των οποίων χρησιμοποιούνται για την επίτευξη δηλωμένων σκοπών. Αυτό το είδος «ορθολογικότητας», ο καθένας θα συμφωνήσει, τυποποιήθηκε και συστηματοποιήθηκε πιο αυτοσυνείδητα στη Δύση, και το συγκριτικό ερώτημα σχετίζεται με τα θεμέλια και το πλαίσιο στα οποία, και με τα κοινωνικά και θρησκευτικά φαινόμενα επί των οποίων, αυτή η έννοια της ορθολογικότητας μπορεί να χρησιμοποιηθεί ως οικουμενικό μέτρο.

Το πρόβλημα των σχετικών πλαισίων αναφοράς στα οποία μπορεί να εφαρμοστεί η δυτική φιλοσοφικο-επιστημονική έννοια της ορθολογικότητας έχει εγείρει διαφωνίες ανάμεσα στους σύγχρονους φιλοσόφους (και φιλοσοφικά προσανατολισμένους κοινωνιολόγους και ανθρωπολόγους), οι οποίοι σε γενικές γραμμές και κατά προσέγγιση εντάσσονται σε δύο ευρύτερες σχολές. Ας τους ονομάσουμε τους μεν «ενοποιητές» ή ομογενοποιητές, και τους δε «σχετικοποιητές» ή «κατακερματιστές». Βλέπω στη βάση μας οικογενειακής ομοιότητας θεωρητικούς όπως ο MacIntyre, ο Gellner, ο Davidson, ο Lukes ως «ενοποιητές», και όπως ο Wittgenstein, ο Winch, ο Geertz, ο Barnes, ο Hacking ως «σχετικοποιητές». Ως προοίμιο στη βαθύτερη και πιο εξειδικευμένη συζήτηση που θ' ακολουθήσει, ας απλοποιήσω καταγράφοντας τις αντιτιθέμενες θέσεις τους σε μορφή διαλόγου:

Ενοποιητές/«ομογενοποιητές»

(1) Μόνο μία ορθολογικότητα μπορεί να υπάρξει η οποία βασίζεται σε οικουμενικά έγκυρους κανόνες λογικής και συμπερασμού. Οι σύγχρονοι δυτικοί αναλυτικοί κανόνες και έννοιες μας εφοδιάζουν με τις κατηγορίες της κατανόησης, ακόμη και αν η «ορθολογική γνώση» όπως συγκροτείται σήμερα είναι προσωρινή.

(2) Διαπολιτισμικές και συγκριτικές κρίσεις μπορούν να γίνουνται όσον αφορά τον βαθμό ορθολογικότητας ή ανορθολογικότητας που είναι έκδηλη σε ένα σύστημα πίστης ή δράσης. Από θέση αρχής, είναι δυνατό να διαβαθμίσουμε αυτά τα συστήματα ως ανώτερα ή κατώτερα, και η δυνατότητα μιας τέτοια κρίσης επικεντρώνεται στο κατά πόσον αποσπούν ή προσάσθουν τις δέουσες μαρτυρίες.

(3) Η μετάφραση των πολιτισμών είναι δυνατή και το πρόβλημα του σχετικισμού μπορεί να τεθεί και να ελεγχθεί αποφασιστικά, επειδή οφείλουμε και μπορούμε να προϋποθέσουμε μια βάση συμφωνίας ανάμεσα στους πολιτισμούς (Davidson), ένα ελάχι στο έδαφος κοινώς αποδεκτών κριτηρίων αλήθειας και συμπερασμού, και έναν κοινώς αποδεκτό πυρήνα πεποιθήσεων και εμπειριών που το νόημά τους είναι παγιωμένο από την εφαρμογή τέτοιων κριτηρίων (Lukes). Είναι η κοινή συμφωνία εκείνη που καθιστά δυνατή τη μετάφραση, ή που μας επιτρέπει να θέσουμε το πρόβλημα του σχετικισμού.

Σχετικοποιητές/«κατατεμαχιστές»

(1) Μπορούν να υπάρχουν πολλαπλές «ορθολογικότητες», διαφορετικά «γλωσσικά παίγνια» ή «μορφές ζωής» (Wittgenstein) ή «ύψη συλλογισμού» (Hacking)⁵ και κάποια από αυτά μπορεί να συνιστούν ασύμμετρες μεταξύ τους δραστηριότητες. Είναι λοιπόν αναγκαίο να αναβάλλουμε, και να αναστέλλουμε επί όσο το δυνατόν περισσότερο, κάθε βιαστική εφαρμογή κριτηρίων ορθολογικότητας τα οποία ενδέχεται να μην είναι αρμόζοντα.

(2) Διαπολιτισμικές κρίσεις όσον αφορά τον βαθμό ορθολογικότητας είναι δύσκολο να εφαρμοστούν ανάμεσα σε πολιτισμούς, και μεταξύ παλαιότερων και νεότερων ιστορικών περιόδων. Υπάρχουν οι διαρκώς ελλοχεύοντες κίνδυνοι της διάπραξης «κατηγοριακών σφαλμάτων» (Winch) και παραπλανητικών συγκρίσεων, και της άστοχης εφαρμογής ορθολογικών κανόνων σε φαινόμενα που είναι ποιητικά, αισθητικά και συγκινησιακά φορτισμένα, οπότε δεν επιδέχονται κρίσεις ορθολογικότητας.

(3) Η μετάφραση των πολιτισμών είναι δύσκολη, αλλά εφικτή, εφόσον υπάρξει μια «προσεκτική» χαρτογράφηση του πώς οι άλλοι πολιτισμοί κατανοούν τις δικές μας κατανοήσεις, υπό τον όρον ότι και οι δικές μας «ορθολογικές» κατηγορίες μπορούν με τη σειρά τους να εμπλουτιστούν και να τροποποιηθούν χάρι στη διαπολιτισμική μας εμπειρία. Η προτίμηση για «πυκνή περιγραφή» (Geertz) και για σύλληψη εν πρώτοις όσο το δυνατόν πληρέστερων «εγγύς στην εμπειρία» δεδομένων πριν τα μεταφράσουμε σε πιο αφηρημένες «μακράν της εμπειρίας» έννοιες (Kohut) βρίσκειται πιο κοντά στο πνεύμα αυτής της θέσης.

5. Ενώ οι έννοιες των «γλωσσικών παιγνίων» και των «μορφών ζωής» του Wittgenstein είναι καλά γνωστές, αξίζει εδώ να περιγράψω την έκφραση «ύψος επιχειρηματολογίας» που χρησιμοποιείται από τον Ian Hacking, ο οποίος κάνει μια ενδιαφέρουσα διάκριση

Σαν συνέχεια αυτής της αεροφωτογραφίας του πεδίου στο οποίο διεξάγονται οι διαμάχες –όπου οι συζητητές δεν κατανοούν πάντα ο ένας τον άλλον σε ορισμένα ζητήματα– ως επιχειρήσω τώρα να διατυπώσω και ν' αποσαφηνίσω τα διακυβεύματα καθώς και να δοκιμάσω μια λύση τους, όσο αυτό είναι δυνατόν, από τη σκοπιά μου.

Ορθολογικότητα, μετάφραση και βαθμός αντιστοιχίας

Βρισκόμαστε τώρα στο στάδιο να σκιαγραφήσουμε, να διακρίνουμε καθώς και ν' αλληλοσυσχετίσουμε συστηματικά τρεις έννοιες που έχουν επανειλημμένα χρησιμοποιηθεί σε πρόσφατες συζητήσεις τόσο από φιλοσόφους όσο και από ανθρωπολόγους. Είναι η ορθολογικότητα, η μετάφραση των πολιτισμών και ο βαθμός αντιστοιχίας τους.

Οι έννοιες αυτές υπήρξαν κεντρικές σε έναν διάλογο και μια διαμάχη που ξεκίνησε στη δεκαετία του 1960 μεταξύ δύο φιλοσόφων, του Peter Winch και του Alasdair MacIntyre, δι-

ανάμεσα σε «υποκειμενισμό» και «σχετικισμό». Ταυτίζοντας τον εαυτό του με την «αναρχο-ορθολογική θέση», ο Hacking λέει πως η ανησυχία του είναι μήπως «ανεξαρτήτως του κατά πόσον μια πρόταση είναι σαν να λέμε μετέωρη, ως υποψήφια για αληθής-ή ψευδής, η επαλήθευση ή διάψευσή της εξαρτάται από το κατά πόσον έχουμε τρόπους να επιχειρηματολογήσουμε γι' αυτήν». Η ορθολογικότητα ενός ύψους επιχειρηματολογίας μπορεί να είναι ενσωματωμένη και αυτοεπιβεβαιωτική με την έννοια ότι «οι προτάσεις στις οποίες στηρίζεται η επιχειρηματολογία σημαίνουν αυτό που σημαίνουν επειδή ακριβώς ο τρόπος αυτός επιχειρηματολογίας μπορεί να τους προσδώσει μian αξία αλήθειας». Οι ίδιες οι υποψήφίες για επαλήθευση ή διάψευση προτάσεις μπορεί να μην έχουν «ύπαρξη ανεξάρτητη από τα ύψη επιχειρηματολογίας που αποφασίζουν το τί είναι αληθές και τί ψευδές στην περιοχή τους». Το ύψος επιχειρηματολογίας που χρησιμοποιούμε καθορίζει το τί μετρά ως αντικειμενικότητα. (Ian Hacking, «Language, Truth and Reason» στο Martin Hollis και Steven Lukes [επιμ.], *Rationality and Relativism*, δ.π., σελ. 48-49).

αμάχη η οποία άρχισε να εμπλέκει και τους ανθρωπολόγους, επειδή χρησιμοποίησε τα εθνογραφικά γραπτά του Evans-Pritchard για τους Αζάντε και τους Νούερ ως υλικό για τον φιλοσοφικό της μύλο. Η διαμάχη είναι ιστορική επειδή (παρά κάποια μαργαριτάρια σχετικά με το νόημα των ζώων στους Αζάντε, τα οποία ο Gellner εξέθεσε με κάποια χαιρεκακία)⁶ ήταν μια περίπτωση όπου σύγχρονοι φιλόσοφοι καταδύθηκαν στην εξωτική ανθρωπολογική εθνογραφία προκειμένου να υποστηρίξουν τις φιλοσοφικές τους θέσεις. Αναμφίβολα βοήθησε να ανυψωθεί η φιλοσοφική συνείδηση των σύγχρονων ανθρωπολόγων γύρω από μια σειρά κλασικών ζητημάτων που είχαν ήδη απασχολήσει τον Tylor, τον Durkheim, τον Lévy-Bruhl και άλλους.⁷ Είναι ενδιαφέρον ότι τον ίδιο τον Evans-Pritchard λόγω των αμφιλογιών του δεν τον προσεταιρίστηκε ούτε ο Winch ούτε ο MacIntyre, όπου ο καθένας θεώρησε ότι ανήκει στο στρατόπεδο του αντιπάλου του! Αξίζει να σημειώ-

6. Οι ανταγωνιστές μπέρδευαν τους Νούερ, έναν νεολιτικό ποιμενικό πληθυσμό, με τους Αζάντε οι οποίοι δεν είχαν καθόλου ζώα. Τη μονογραφία του Evans-Pritchard για τους Αζάντε ακολούθησε μία αντίστοιχη για τους Νούερ.

7. Δεν θα δώσω εδώ μια σημείο προς σημείο περιγραφή της διαμάχης, αλλά θα θίξω κάποια από τα ζητήματα που ήγειρε. Η διαμάχη ολόκληρη αναδημοσιεύεται στο *Rationality*, επιμ. Bryan R. Wilson (Οξφόρδη: Basil Blackwell), 1970. Στον τόμο αυτό ο Peter Winch έχει ένα κομμάτι που τιτλοφορείται «The Idea of a Social Science» το οποίο είναι συντόμηση του περίφημου ομώνυμου βιβλίου του που εκδόθηκε το 1958· και ο Alasdair MacIntyre έχει επίσης ένα δοκίμιο με τίτλο «The Idea of a Social Science» (πρωτοδημοσιεύθηκε το 1967 στο *Aristotelian Society Supplement*) που είναι η κριτική του στο βιβλίο του Winch. Εν συνεχεία το «Understanding a Primitive Society» του Winch και το «Is Understanding Religion Compatible with Believing?» του MacIntyre που εμπλέκουν το έργο του Evans-Pritchard για του Αζάντε ωθούν τη διαμάχη μακρύτερα.

Υπάρχουν μεταγενέστερα δημοσιευμένες συλλογές δοκιμίων που προωθούν την εξέταση αυτών των ζητημάτων, όπως το R. Horton Ruth Finnegan [επιμ.], *Modes of Thought* (Λονδίνο: Faber & Faber), 1973 και το Martin Hollis και Steven Lukes [επιμ.], *Rationality and Relativism*.

σουμε ότι ο Winch χρησιμοποιεί τη φιλοσοφία της κοινής γλώσσας του ύστερου Wittgenstein για να σκεφτεί μαζί με και κατά του Evans-Pritchard. Ενώ ο Evans-Pritchard προσυπέγραφε την ιδέα πως υπήρχε μια έννοια «πραγματικότητας» ανεξάρτητη πλαισίου αναφοράς (της «πραγματικότητας» εκείνης που την αλήθεια της εδραιώνει η «επιστήμη») εν σχέσει προς την οποία η ορθολογικότητα των ιδεών των Ζάντε περί μαγγανείας, μαγείας και χρησμών μπορούσε να κριθεί και να βρεθεί ελλειμματική, ο Winch υποστήριξε ότι δεν υπήρχε πραγματικότητα ανεξάρτητη από τα γλωσσικά παίγνια και τις μορφές ζωής μιας δεδομένης γλωσσικής κοινότητας. Ο MacIntyre εισάγει ένα πέδιγκλο στη θέση του Winch δείχνοντας πως υπάρχει ένας διαλεκτικός και αναστοχαστικός χαρακτήρας στην κατανόηση και ότι η πρόκριση των κατηγοριών των ιθαγενών δεν μπορεί να σημαίνει, και δεν σημαίνει, την παραίτηση από τις κατηγορίες του ερευνητή. Αλλά όπως θα δούμε, ο Winch, παρότι διορθώθηκε στο ζήτημα της μετάφρασης, έχει σημαντικά πράγματα να πει για τη σχετική σύγκριση.

Ορθολογικότητα

Με μια γενική έννοια, πολλοί από τους σύγχρονους φιλοσόφους, είτε είναι αυτοί λογικοί θετικιστές είτε φιλόσοφοι της «κοινής γλώσσας», ή κάποιας άλλης πεποίθησης, συμερίζονται κάποια έννοια ορθολογικότητας που κατ' ελάχιστον αναγνωρίζει ως διακριτικό της γνώρισμα τη λογική συνέπεια και συνεκτικότητα. Όπως το θέτει ο Charles Taylor: «Η λογική ασυνέπεια μπορεί να φαίνεται ο πυρήνας της ιδέας μας για τον ανορθολογισμό, επειδή σκεφτόμαστε ότι ένα πρόσωπο που

δρα ανορθολογικά έχει την απαιτούμενη ικανότητα να αρθρώσει τα αξιώματα της δράσης του και των στόχων του τα οποία βρίσκονται σε αντίφαση μεταξύ τους». Κάποιος ο οποίος επιθυμεί έναν σκοπό και ύστερα δρα έτσι ώστε να εμποδίσει την πραγμάτωσή του, είναι ένοχος τυπικής ασυνέπειας βάσει της αρχής ότι «όποιος θέλει τον σκοπό θέλει και τα μέσα». Έτσι η ορθολογική κατανόηση συνδέεται με την «άρθρωση» και την ικανότητα του «λόγον διδόναι».⁸

Ο Donald Davidson το θέτει με αυτό τον τρόπο:

Αν θέλουμε να αποδώσουμε κατανοητά στάσεις και πεποιθήσεις, ή να περιγράψουμε κατά τρόπο εποικοδομητικό έννοιες συμπεριφοράς, τότε είμαστε υποχρεωμένοι ν' ανακαλύψουμε το πρότυπο συμπεριφοράς, πεποιθήσεων και επιθυμίας, έναν μεγάλο βαθμό ορθολογικότητας και συνοχής [...] Όπως στην πλήρωση των συνθηκών για μέτρηση το μήκος ή τη μάζα μπορούν να ιδωθούν ως συστατικά του εύρους εφαρμογής των επιστημών οι οποίες μπορούν να χρησιμοποιήσουν τέτοιες μετρήσεις, έτσι και η πλήρωση των συνθηκών για συνέπεια και ορθολογική συνοχή μπορούν να ιδωθούν ως συστατικές του εύρους των εφαρμογών εννοιών όπως αυτές της πεποίθησης, της επιθυμίας, την πρόθεσης και τη δράσης.⁹

8. Charles Taylor, «Rationality», στο Martin Jollis και Steven Lukes [επιμ.], *Rationality and Relativism*, σελ. 86-90. Το κριτήριο, θα παραδεχόταν ο Taylor, δεν είναι προβληματικό όταν το υποκείμενο έχει επίγνωση ότι ματαιώνει τους ίδιους του τους σκοπούς, αλλά πιο προβληματικό όταν δεν έχει επίγνωση (ή έχει μόνο υποσυνείδητη αίσθηση) των σκοπών του και των συνεπειών των πράξεών του.

9. Donald Davidson, *Essay on Actions and Events*, κεφ. 12, «Psychology and Philosophy» (Οξφόρδη: Clarendon Press), 1980, σελ. 236-37.

Ο John Elster στο *Sour Grapes* (Ξινά σταφύλια) επιχειρεί μια συστηματική συζήτηση της ορθολογικότητας με αυτούς τους όρους. Ξεκινάει δίνοντας μια «στενή» θεωρία και μια «διευρυμένη» θεωρία της ορθολογικότητας εν είδει τυπικών γνωρισμάτων ατομικών πράξεων:

«Η συνέπεια, στην πραγματικότητα, είναι αυτό στο οποίο συνοψίζεται η ορθολογικότητα με τη στενή έννοια: συνέπεια εντός του συστήματος πεποιθήσεων· συνέπεια εντός του συστήματος των επιθυμιών· και συνέπεια μεταξύ πεποιθήσεων και επιθυμιών, από τη μία πλευρά, και της δράσης τής οποίας αποτελούν αιτίες, από την άλλη».¹⁰ Αυτή η ερμηνεία είναι στενή επειδή αφήνει ανεξέταστες τις πεποιθήσεις και επιθυμίες που συνιστούν τους λόγους του υποκειμένου για συνεκτική δράση.

Η «διευρυμένη» έννοια, λοιπόν, προχωρεί πέρα από τις τυπικές απαιτήσεις και προσπαθεί να ορίσει κατά πόσον οι πεποιθήσεις και οι επιθυμίες που υποκινούν συνεκτική δράση είναι οι ίδιες ορθολογικές κατά μία πιο ουσιαστική έννοια: έτσι, «ουσιωδώς ορθολογικές πεποιθήσεις είναι εκείνες οι οποίες θεμελιώνονται σε διαθέσιμη μαρτυρία: συνδέονται στενά με την έννοια της κρίσης».¹¹ Παρατηρώντας ότι είναι δύσκολο να ορίσουμε μιαν αντίστοιχη έννοια ουσιωδώς ορθολογικής επιθυμίας, ο Elster παρατηρεί ότι «η αυτονομία είναι για τις επιθυμίες ό,τι η κρίση για τις πεποιθήσεις».¹² Η διευρυμένη θεωρία υπονοεί ότι «ορθολογική δράση σημαίνει δράση συνεκτική, θεμελιωμένη σε πεποιθήσεις και επιθυμίες που δεν είναι μόνο συνεκτικές αλλά και ορθολογικές».¹³

10. John Elster, *Sour Grapes. Studies in the Subversion of Rationality* (Cambridge University Press: Παρίσι: Maison des Sciences de l'Homme), 1983, σελ. 1.

11. Ό.π., σελ. 2.

12. Ό.π., σελ. 2.

13. Ό.π., σελ. 15.

Αν αυτά είναι τα τυπικά γνωρίσματα των ατομικών ορθολογικών πράξεων, πώς μπορεί να επεκταθεί η ορθολογικότητα στη συλλογική περίπτωση; Ο Elster διατυπώνει την άποψή του ως εξής: «Σε αυτό το επίπεδο η ορθολογικότητα μπορεί είτε να προσαφθεί στη συλλογική λήψη αποφάσεων (όπως στην κοινωνική θεωρία της επιλογής) είτε στην αθροιστική έκβαση των ατομικών αποφάσεων. Και στις δύο περιπτώσεις οι ατομικές επιθυμίες και προτιμήσεις θεωρούνται δεδομένες, και η ορθολογικότητα ορίζεται κυρίως ως σχέση ανάμεσα στις προτιμήσεις και την κοινωνική έκβαση. Μια ευρύτερη θεωρία της συλλογικής ορθολογικότητας πρέπει επίσης να διερευνά την ικανότητα του κοινωνικού συστήματος είτε του συλλογικού μηχανισμού αποφάσεων να ευθυγραμμίζει τις ατομικές προτιμήσεις με τη διευρυμένη έννοια της ατομικής ορθολογικότητας».¹⁴

Τώρα, αυτές οι σκιαγραφήσεις της «ορθολογικότητας» με γενικούς όρους και της σχέσης της με, ή της διεξοδικότητάς της για, την «εξήγηση» της ανθρώπινης δραστηριότητας αντιμετωπίζουν πράγματι κάποιους περιορισμούς.

(1) Ο πρώτος σχετίζεται με το γεγονός ότι παρ' όλο που η «προθετικότητα» είναι αναγκαία συνιστώσα για την εξήγηση της συμπεριφοράς, δεν είναι επαρκής από μόνη της. Και ως λογική συνέπεια αυτού, προκύπτει το ζήτημα ότι αν η ανθρώπινη δραστηριότητα «προκαλείται» επίσης από παράγοντες που ενεργούν έξω από το πλαίσιο των προθέσεων και των πεποιθήσεων του υποκειμένου, πώς μπορούμε να σχετίσουμε συστηματικά «προθέσεις», «αιτίες» και «εκβάσεις», και πού σταματά και υπολείπεται η εξήγηση και η αιτιότητα με ορθολογικούς όρους;

14. Ό.π., σελ. 2.

Ο Donald Davidson έχει σαφή αντίληψη αυτού του προβλήματος. Μολονότι η εμπρόθετη δράση επ' ουδενί συνιστά όλη την εκδηλούμενη συμπεριφορά, για το ανθρώπινο είδος η προθετικότητα είναι εννοιακώς κεντρική. Την ίδια στιγμή, πρέπει να παραδεχθούμε ότι η εμπρόθετη ανθρώπινη συμπεριφορά (και ως εκ τούτου η σκέψη, η επιθυμία και η εθελοούσια εκλογή) δεν μπορούν να υπαχθούν σε ντετερμινιστικούς νόμους όπως τα φυσικά φαινόμενα, επειδή τα «ψυχολογικά» γνωρίσματα που πρέπει να λάβουμε υπόψιν δεν έχουν τίποτε αντίστοιχο στον κόσμο της φυσικής.

Ο Davidson μοιάζει να λέει ότι προθετικότητα και ορθολογικότητα προσφέρουν αιτιώδη εξήγηση αλλά δεν καλύπτουν όλο το έδαφος της αιτιότητας: «Δύο ιδέες είναι οικοδομημένες στην έννοια της έλλογης δράσης (και ως εκ τούτου, στην έννοια της συμπεριφοράς εν γένει): η ιδέα του αιτίου και η ιδέα της ορθολογικότητας. Ένας λόγος είναι ένα ορθολογικό αίτιο. Ο τρόπος με τον οποίον οικοδομείται η ορθολογικότητα είναι διαφανής: το αίτιο πρέπει να είναι μια πεποιθήση και μια επιθυμία στο φως των οποίων η δράση εμφανίζεται έλλογη...».¹⁵ Αλλά, παραδέχεται ο Davidson, το πλεονέκτημα αυτού του τρόπου εξήγησης είναι ότι μπορούμε να εξηγήσουμε τη συμπεριφορά χωρίς να την εξηγούμε υπερβολικά. Η εξήγηση δια των λόγων αποφεύγει να ανταπεξέλθει την πολυπλοκότητα των αιτιωδών παραγόντων απομονώνοντας έναν από αυτούς.

Όμως η κάπως ανέμελη αποδοχή των ορίων της αιτιώδους εξήγησης με όρους ορθολογικών προθέσεων από τον Davidson δικαιολογείται μόνο αν «η δράση χάριν ενός λόγου» προσφέρει βάση για την εξήγηση μεγάλου μέρους, αν όχι όλης, της συμπεριφοράς. Πέρ' από εκείνη την τεράστια περιοχή αδιαφά-

15. Donald Davidson, *Essays on Actions and Events*, σελ. 230-33.

νειας που υποσημαίνεται από τα «ασυνείδητα» κίνητρα και επιθυμίες, τα οποία το δίχτυ της «ορθολογικότητας» όπως την ορίσαμε ως τώρα δεν αγγίζει, υπάρχει ένας άλλος ανυπέربατος περιοριστικός όρος που ανακύπτει στο ίδιο το εσωτερικό της ορθολογικής εκλογής. Όπως το θέτει ο Elster: «Υπάρχουν πολλές περιπτώσεις στις οποίες η ορθολογικότητα –στενή είτε διευρυμένη– δεν μπορεί να κάνει τίποτα περισσότερο από το να αποκλείει εκδοχές, ενώ δεν προσφέρει καμία καθοδήγηση για την εκλογή μεταξύ εκείνων που απομένουν. Αν θέλουμε να εξηγήσουμε τη συμπεριφορά σε τέτοιες περιπτώσεις, πρέπει να προσφύγουμε σε αιτιώδεις παράγοντες πέρ' από την αξίωση της ορθολογικότητας».¹⁶ Από εδώ πάλι, ο ανθρωπολόγος και ο κοινωνιολόγος θα μπορούσαν να ξεκινήσουν και να δείξουν εκτεταμένα παραδείγματα και τεκμήρια μέσ' από τη φιλολογία τους (i) αθέλητων συνεπειών της δράσης, απρόβλεπτων υπο-προϊόντων που δεν συνδέονται με τους λόγους της δράσης και «λανθανουσών λειτουργιών» της δράσης (Merton)· και (ii) διαμόρφωσης, χειραγώγησης και υπαγόρευσης των επιλογών των υποκειμένων από τις υφιστάμενες δομές εξουσίας, προνομίων και κυριαρχίας.

(2) Ένα δεύτερο ζήτημα, στενά συνδεδεμένο με την παραπάνω συζήτηση του αν η ορθολογική προθετικότητα επαρκεί για να εξαντλήσει την αιτιότητα, αφορά την ίδια την επάρκεια του κριτηρίου της ατομικής προτίμησης ως εγγύηση ορθολογικής επιλογής και συνέπειας μεταξύ των επιλογών του ατομικού υποκειμένου.

Ο Elster θέτει αυτό το εκρηκτικό ερώτημα, που καταδεικνύει ένα πρόβλημα στα ίδια τα θεμέλια της ωφελιμιστικής θεωρίας: «Γιατί η πλήρωση της ατομικής επιθυμίας να είναι

16. Elster, *Sour Grapes*, σελ. 2.

κριτήριο δικαιοσύνης και κοινωνικής επιλογής όταν οι ίδιες οι ατομικές επιθυμίες τείνουν να διαμορφώνονται από μια διαδικασία που υπερακοντίζει την επιλογή;»¹⁷ Κύρια έγνοια του *Sour Grapes* του Elster είναι να ρωτήσει γιατί πρέπει να λαμβάνουμε υπόψιν τις ατομικές προτιμήσεις ως θεμέλιο λίθο της ορθολογικότητας, αν τα υποκείμενα στην πραγματικότητα τείνουν να προσαρμόζονται, να ευθυγραμμίζονται και με τον καιρό να αλλάζουν τις επιδιώξεις και τις προτιμήσεις τους ανάλογα με τις πιθανότητες και τις περιστάσεις που αντιμετωπίζουν. Ο λόγος που η αλεπού ισχυρίζεται ότι τα σταφύλια είναι ξινά είναι η πεποίθησή της πως η ίδια είναι αποκλεισμένη από την κατανάλωσή τους. Συνεπώς είναι δύσκολο να δικαιολογήσουμε την παροχή κοινωνικής πρόνοιας επικαλούμενοι τις προτιμήσεις της αλεπούς.

Ο Elster εξετάζει τους μηχανισμούς και τις διαδικασίες που συνιστούν τα φαινόμενα διαμόρφωσης και αλλαγής της προσαρμοστικής προτίμησης, της οποίας ένα παράδειγμα είναι τα ξινά σταφύλια. Τα ξινά σταφύλια είναι ένας τρόπος μείωσης της γνωστικής δυσαρμονίας (έννοια την οποία διατύπωσε αρχικά ο Leon Festinger) με αναδιάταξη των προτιμήσεων. «Εκλογίκευση» είναι ένα είδος προσαρμοστικού μηχανισμού που απεναντίας ανασχηματίζει την ίδια την αντίληψη μιας κατάστασης παρά την αξιολόγησή της. Υπάρχουν κι άλλες διαδικασίες που επηρεάζουν τη διαμόρφωση προτιμήσεων και αμφισβητούν την ωφελιμιστική θεωρία της επιλογής: όπως ο εθισμός, η προκατάληψη, η χειραγώγηση από κυρίαρχα συμφέροντα, κ.ο.κ.

(3) Ένας τρίτος παράγοντας που μπορεί κάλλιστα να τροποποιεί το κριτήριο της λογικής συνοχής ως σήμα κατατεθέν

17. Ό.π., σελ. 109.

της ορθολογικότητας είναι ένα σύστημα κανόνων συμπεριφοράς που είναι στενά πλαισιοεξαρτημένοι. Ενώσω η απαίτηση της συνοχής ερμηνεύεται ως ανάγκη να είναι συνεκτικά μεταξύ τους οι ηθικοί κανόνες και οι κρίσεις ώστε να είναι «καθολικεύσιμα» και να έχουν γενική εφαρμογή, αυτοί οι κανόνες είναι ανεξάρτητοι πλαισίου. Αλλά όπως είναι γνωστό, φεουδαλικές κοινωνίες και κοινωνίες βασισμένες σε κάστες έχουν συνήθως κώδικες συμπεριφοράς και προνομίων που ιδιάζουν σε, και είναι «σχετικοί» προς, ιδιαίτερες κατά περίπτωση συστατικές ομάδες, και ότι αυτές οι ομάδες με τη σειρά τους έχουν διαβαθμισμένες προτιμήσεις προσαρμοσμένες σε πλαίσια. Ένα τέτοιο σύστημα «σχετικοποιημένων» και πλαισιοεξαρτημένων ηθικών κανόνων και κρίσεων δεν σημαίνει αναρχία ή ατομικισμό αλλά μπορεί να είναι συνεκτικό σαν ένα σύστημα ιεραρχικοποιημένων ολότητων, σαν μια συλλογή στρατηγικών ανοιχτή σε άτομα ή συλλογικότητες, όπως έχει δειχθεί τόσο πειστικά για την ινδική κοινωνία.¹⁸ Μόνον όταν

18. 18. Ο Max Weber, παραθέτοντας κυρίως από τον Κώδικα του Μανού, επέσυρε την προσοχή στους ειδικούς κώδικες συμπεριφοράς που προορίζονται για τις βάρνα ως ομάδες γοήτρου (βλ. το έργο του *The Religion of India. The Sociology of Hinduism and Buddhism*, μετ. H.H. Gerth και D. Martindale [Παλινός: The Gree Press of Glencoe], 1964). Το *Homo Hierarchicus. The Cast System and its Implications* (University of Chicago Press), 1980, του Louis Dumont είναι μια μνημειώδης θέση αναφορικά με την ιεραρχία που οργανώνεται σε σχέση με τις διαφορικές συμβολές των μερών στο όλον. Βλ. επίσης, σχετικά με την πλαισιοεξαρτημένη ηθικότητα και τους υποκειμένους κανόνες της, το MacKim Marriott, «Hindu Transactions: Diversity without Dualism» στο Bruce Kapferer [επιμ.], *Transactions and Meaning*, ASA Monographs, τόμ. 1 και Tambiah, «From Varna to Caste» στο Jack Goody [επιμ.], *The Character of Kinship* (Cambridge University Press), 1973, σελ. 191-230. Μια χιουμοριστική και σπινθηροβόλα διατύπωση της ινδικής συμπεριφοράς, με ευαισθησία απέναντι στα πλαίσια, είναι το A.K. Ramanujan, «Is There an Indian Way of Thinking?», αδημοσίευτο μέχρι στιγμής αλλά γραμμένο αρχικά για τις ανάγκες ενός Σεμι-

υπάρχει προσδοκία ένας κανόνας να εφαρμόζεται σε οικουμενική βάση, μια επιμεριστική του εφαρμογή φαίνεται ως παράβιαση των κανόνων συνοχής και της ορθολογικότητας.

Το τελευταίο ψεγάδι, σε ό,τι αφορά τη φιλοσοφική δικαιολόγηση και βασιμότητα μας έννοιας ορθολογικότητας του είδους που διατυπώνουν από κοινού λογικοί θετικιστές και πολλοί από τους φιλοσόφους της «κοινής γλώσσας», καταδείχθηκε από τον Hilary Putnam. Ο Putnam ονομάζει «κριτηριακή έννοια ορθολογικότητας» οιαδήποτε έννοια που προσφεύγει σε «θεσμοποιημένους κανόνες» προκειμένου να ορίσει τί είναι τί δεν είναι ορθολογικώς αποδεκτό. Είναι αυτοαναίρεση να υποστηρίζει κάποιος ότι η ορθολογικότητα είναι «ταυτόσημη με, ή επαρκώς περιχλειόμενη σε, ό,τι οι θεσμοποιημένοι κανόνες του πολιτισμού ορίζουν ως δείγματά της. Διότι κανένα τέτοιο επιχείρημα δεν μπορεί να πιστοποιηθεί ότι είναι ορθό, ή ακόμη και πιθανώς ορθό, από αυτούς τους κανόνες και μόνο».¹⁹ Αυτή η φιλοσοφική αντίρρηση υπονομεύει όλα τα συστήματα κανόνων και κρίσεων που βασίζουν το σκεπτικό τους στην κοινή κατανόηση εκ μέρους μιας κοινότητας δρώντων υποκειμένων, και κατά συνέπεια εφαρμόζεται, όπως θα δούμε αργότερα, στους κανόνες της επιστημονικής ορθολογικότητας επίσης. Αλλά μια τέτοια κριτηριακή έννοια ορθολογικότητας που προσφεύγει σε θεσμικά εδραιωμένους κανόνες δεν χρειάζεται απαραίτητως να οδηγεί σε αναρχία ή ολικό σχετικισμό είτε σε αδυνατότητα μετάφρασης μεταξύ των πολιτισμών.

ναρίου για το Πρόσωπο και τις Διαπροσωπικές Σχέσεις στη Νότιο Ασία που οργάνωσε η Μικτή Επιτροπή για τη Νότιο Ασία του ACLS-SSRC.

19. Hilary Putnam, *Reason, Truth and History* (Cambridge University Press), 1981, σελ. 110-11.

Μετάφραση

Στην αρχική μεταξύ τους διαμάχη, ο Winch και ο MacIntyre τόνιζαν διαφορετικά κέντρα βάρους στις θέσεις τους. Ο Winch, ξεκινώντας από την υπόδειξη ότι η κατανόηση των ανθρώπων δεν πρέπει να είναι με τους όρους των δικών τους εννοιών και πεποιθήσεων, έσπευσε να τονίσει εν συνεχεία τη δυνατότητα διαφορετικών «ορθολογικοτήτων» και κοινωνικών λογικών, προειδοποιούσε για τον κίνδυνο διάπραξης «κατηγοριακών σφαλμάτων» όταν συγκρίνουμε (ή ανάγουμε σε ένα κοινό μέτρο) φαινόμενα με διαφορετικά σημεία εστιασμού των ενδιαφερόντων ως «μορφές ζωής», και υποστήριζε πως η αρχή τής φιλαλληλίας του απαιτούσε η μετάφραση των εννοιών ενός άλλου λαού στη δική μας γλώσσα να μη θεωρείται μονόδρομος, διότι η αληθινή κατανόηση του άλλου πρέπει να διατηρεί ανοιχτή την προοπτική εξίσου οι έννοιες του άλλου να διαποτίσουν τις δικές μας, και ως εκ τούτου να διευρύνουν και/ή να τροποποιήσουν την έννοιά μας της ορθολογικότητας.

Φαίνεται ότι η αντεπίθεση του MacIntyre σημείωσε κάποιους αρχικούς πόντους αναφορικά με το θέμα του τί συνεπάγεται όταν ένας ανθρωπολόγος δίνει μια «περιγραφή» κάποιας άλλης κοινωνίας στη δική του γλώσσα, καθήκον το οποίο απαιτεί μετάφραση και μιαν αναπόφευκτη συνάντηση και αντιπαράθεση των ιδεών περί καταληπτότητας εκείνης της κοινωνίας και της κοινωνίας του ανθρωπολόγου. Πράγμα που σημαίνει, μια επιτυχημένη ανθρωπολογική μετάφραση και περιγραφή των πεποιθήσεων, κανόνων και τρόπων δράσης ενός άλλου λαού υπονοεί πως υπάρχει κάποιο κοινά συμμεριζόμενο έδαφος, κάποιες κοινές έννοιες καταληπτότητας και συλλογιστικής (ορθολογικότητας) μεταξύ των δύο μερών. Δεύτερον, ο MacIntyre, ενώ αναγνώρισε την ισχύ της εμμονής τού Winch

στο ότι πρώτιστο καθήκον του ανθρωπολόγου είναι να συλλάβει μέσ' από τη δική τους παράδοση τα κριτήρια και τις αξιολογήσεις που κατευθύνουν τις πεποιθήσεις και συμπεριφορές ενός λαού, και ότι ο ανθρωπολόγος μπορεί να ανταποκριθεί στο καθήκον του μόνο συμπληρώνοντας προσεκτικά το κοινωνικό συμφραζόμενο της χρήσης και της εφαρμογής τους, επέμεινε παράλληλα ότι δεν είναι δυνατό να προσεγγίσουμε ξένες έννοιες παρά μόνο με τους όρους των κριτηρίων του ανθρωπολόγου. Η αναζήτηση και εξέταση εκ μέρους του ανθρωπολόγου των κριτηρίων καταληπτότητας, ρητών είτε υπόρρητων, κάποιας άλλης κοινωνίας, ή ακόμα και η διαπίστωση του συγκεχυμένου ή της ανακολουθίας τους, κατ' ανάγκη προσφεύγει στα δικά του κριτήρια. Και αν ο κοινωνικός επιστήμονας το κάνει αυτό αυτοσυνείδητα, έχει μια ευκαιρία ν' αποκτήσει σαφέστερη επίγνωση των περιορισμών και παραμορφώσεων του δικού του πολιτισμού. Εν ολίγοις, ο MacIntyre υποστήριξε, νομίζω ορθά, ότι για να περιγράψει επιτυχώς τους κανόνες χρήσης ενός άλλου πολιτισμού, ο ανθρωπολόγος (στην πράξη, ένας δυτικός είτε εμποτισμένος στις δυτικές διδαχές) εφαρμόζει «αρχές ορθολογικής κριτικής» όπως έχουν αναπτυχθεί στη σύγχρονη Δύση.

Είναι αναντίρρητο, πιστεύω, πως οιαδήποτε ευσυνείδητη προσπάθεια πραγμάτευσης και εξήγησης των γλωσσικών εννοιών και πρακτικών, των συστημάτων ταξινόμησης και των περιγραμμάτων πεποίθησης μιας άλλης κοινωνίας συνυποθέτει μια συστηματική ερωτηματοθεσία –δομημένη όσο και ανοιχτή– ώστε να διαχωριστούν περιοχές όπου δεν υφίστανται προβλήματα νοήματος, από εκείνες στις οποίες τα νοήματα είναι υπόρρητα ή ενσωματωμένα σε φαινόμενα διόλου διαφανή για τα υποκείμενα, κι αυτές με τη σειρά τους από περιοχές όπου καμία σαφήνεια ή συνοχή δεν φαίνεται δυνατή. Επίσης,

όταν δομολειτουργιστές είτε μαρξιστές εξετάζουν λειτουργικές σχέσεις ανάμεσα στα φαινόμενα και τις συμβολές και συνέπειές τους (λανθάνουσες, έκδηλες και απρόβλεπτες) προβαίνοντας σε κρίσεις σχετικά με τις «επιπτώσεις» τους όσον αφορά την αρμονία, τη σύγκρουση ή τη συσσωμάτωση σε διάφορα επίπεδα, χρησιμοποιούν μια μορφή «ορθολογικής κριτικής». Και επιστήμονες άλλων πεποιθήσεων και ύφους, στρουκτουραλιστές, ψυχολόγοι διαφόρων σχολών και αναλυτές συμβόλων, επιχειρούν τις δικές τους ασκήσεις συστηματοποίησης που μεταβαίνουν από ιθαγενείς διατυπώσεις στις οικείες τους μετα-διατάξεις και πρότυπα.

Επιπλέον, αξίζει να έχουμε κατά νου ότι έννοιες και πεποιθήσεις και αξιολογήσεις έχουν μια «ιστορία», με την έννοια ότι έχουν ή είχαν το απόγειό τους σε μια ορισμένη στιγμή του παρόντος ή του παρελθόντος· με την έννοια επίσης ότι η σημασία και το νόημα που τους αποδίδονται μπορεί με τον καιρό να αλλάζει· και, ερχόμενοι στο συγχρονικό επίπεδο, με την έννοια ότι σε διαφοροποιημένες κοινωνίες είναι ικανές να καταννοούνται ή να αξιολογούνται διαφορετικά, να υιοθετούνται ή να απορρίπτονται διαφορετικά, και αυτές οι διαφορές συνιστούν επίσης μια μορφή «ορθολογικής κριτικής» εκ των έσω. Ακόμα, εάν υφίστανται εσωτερικές κριτικές και αποτιμήσεις μέσα σε μια κοινωνία, τότε τα υποκείμενά της έχουν να κάνουν κάποια επιλογή μεταξύ εναλλακτικών και να εμπλακούν σε συζήτηση αναφορικά με την «ορθολογικότητα» των κανόνων και των συμβάσεών τους. Αυτές οι εσωτερικές κριτικές βοηθούν στην ευαισθητοποίηση του ανθρωπολόγου και τον προσανατολίζουν στο καθήκον του να μεταφράσει κατανοητά και να αποτιμήσει δομικά.

Ας αφήσουμε εδώ τον MacIntyre και ας διερευνήσουμε περαιτέρω τις περιπλοκές της μετάφρασης· αλλά θέλω επίσης να

ειδοποιήσω ότι δεν έχει με κανέναν τρόπο πει την τελευταία του λέξη, επειδή πρέπει ακόμα ν' αντιμετωπίσουμε το ζήτημα και το φάσμα της «ορθολογικής κριτικής», και τα όρια της ανάδειξης κατανοητών «συγκρίσεων» και «αντιστοιχίσεων». Όπως θα δούμε, οι μομφές του Winch για «κατηγοριακά σφάλματα» δεν μπορούν να παραβλεφθούν τόσο εύκολα.

Ο Donald Davidson πρότεινε καλοπροαίρετα κάποιους εύχρηστους κανόνες για τη μετάφραση των πολιτισμών που ίσως ρίχνουν περισσότερο φως απ' όσο οι πολεμικές και κάπως κρυπτικές έφοδοι του MacIntyre. Παρατηρώντας ότι το ν' αποδώσουμε μια πεποίθηση δεν είναι ευκολότερο από το να ερμηνεύσουμε τον λόγο ενός ανθρώπου, και ότι με τη σειρά του δεν μπορούμε να καταλάβουμε τη γλώσσα ενός ανθρώπου χωρίς να γνωρίζουμε σ' έναν ικανοποιητικό βαθμό τις πεποιθήσεις του, προτείνει ότι «το πρόβλημα της ερμηνείας [και της μετάφρασης] είναι λοιπόν το πρόβλημα του να αποσπάσουμε παράλληλα τους ρόλους της πεποίθησης και του νοήματος από το πρότυπο των προτάσεων τις οποίες ένας ομιλητής προσυπογράφει μέσα στον χρόνο».²⁰ Ο Davidson προτείνει ορισμένες αξιωματικές αρχές «ερμηνευτικής φιλαλληλίας» οι οποίες στην πράξη τονίζουν τον «συμμεριζόμενο χώρο» ορθολογικότητας ανάμεσα στον μεταφραστή και το υποκείμενό του (και, όπως ο Putnam μας θυμίζει, αυτή η ερμηνευτική φιλαλληλία ή το «πλεονέκτημα της αμφιβολίας» μεγεθύνει την ανθρώπινη ιδιότητα του προσώπου που ερμηνεύεται):²¹ «Στην περίπτωση της γλώσσας, οδηγητικό μας στρατήγημα πρέπει να είναι η υπόθεση ότι ένας ομιλητής τον οποίον δεν καταλαβαίνουμε είναι από κάθε άποψη συνεκτικός και ορθός στις πεποιθήσεις

20. Donald Davidson, *Essays on Action and Events*, σελ. 238.

21. Hilary Putnam, *Reason, Truth and History*, σελ. 117.

του – σύμφωνα με τους δικούς μας κανόνες, βεβαίως. Το ν' ακολουθούμε αυτό το στρατήγημα καθιστά εφικτό να συγκρίνουμε προτάσεις που ο ομιλητής εκφέρει με προτάσεις δικές μας τις οποίες θεωρούμε αληθείς υπό όμοιες περιστάσεις. Όταν αυτό γίνεται συστηματικά, το αποτέλεσμα είναι μια μέθοδος μετάφρασης. Στην εκδίπλωση αυτού του προγράμματος είναι πιθανό, και στην πραγματικότητα αναγκαίο, να επιτρέψουμε την παρείσφρηση κάποιου λάθους ή διαφοράς γνώμης. Αλλά δεν μπορούμε να έχουμε αίσθηση του λάθους αν δεν έχουμε εδραιώσει μια βάση συμφωνίας». ²² Ο Davidson έχει δηλώσει αλλού ότι «η μόνη δυνατότητα στην αρχή είναι να υποθέτουμε γενική συμφωνία πεποιθήσεων», και ότι αν η μέθοδος της φιλαλληλίας έχει στόχο «να κάνει εφικτή την εποικοδομητική διαφωνία, αυτό εξαρτάται απολύτως από μια θεμελίωση – κάποια θεμελίωση στη διαφωνία. Τέτοια φιλαλληλία μάς επιβάλλεται [...] Αν θέλουμε να καταλάβουμε άλλους, πρέπει να τους θεωρούμε ορθούς στα περισσότερα ζητήματα». ²³

Από εδώ ο Davidson εξάγει κάτι που μοιάζει να είναι ένα «ισχυρό» συμπέρασμα: ότι η ερμηνεία των προτύπων (συντακτικών και σημαντικών) λεκτικής συμπεριφοράς και γλωσσικής χρήσης, και των προτύπων πεποιθήσεων και κοινωνικών δραστηριοτήτων, είναι παράλληλη με τέτοιες ασκήσεις κατά το ότι ερμηνεύουμε τα πρότυπα «σύμφωνα, εντός ορίων, με

22. Davidson, *Essays on Actions and Events*, σελ. 238-9.

23. Βλ. το κείμενό του «On the very idea of a conceptual scheme», *Proceedings and Address of the American Philosophical Association*, 1973-74, 47, σελ. 19. Σε αυτό το δοκίμιο ο Donaldson κάνει επίσης την παρατήρηση πως οιαδήποτε εκδοχή σχετικισμού που αρνείται ένα κοινό έδαφος μη σχετικών παρατηρησιακών αληθειών οι οποίες αποτελούν έρεισμα της επικοινωνίας εγκαταλείπει επίσης «την προσπάθεια να κατανοήσει τη μεταφορά ενός μεμονωμένου χώρου εντός του οποίου κάθε (πολιτισμικό) σχήμα έχει μια θέση και προσφέρει μια οπτική γωνία» (σελ. 17).

κανόνες ορθολογικότητας [...] Στην περίπτωση της γλώσσας αυτό είναι προφανές, επειδή το να την καταλαβαίνεις σημαίνει να τη μεταφράζεις στο δικό σου σύστημα εννοιών. Αλλά στην πραγματικότητα η περίπτωση δεν είναι διαφορετική με τις πεποιθήσεις, τις επιθυμίες και τις δραστηριότητες». ²⁴

Τώρα, το αξίωμα «μεταφράζουμε στο δικό μας σύστημα εννοιών» δεν είναι αυτόδηλο, ούτε μας οδηγεί εύκολα στην έξοδο από τον λαβύρινθο. Από τη μία πλευρά, υπάρχει ένας κόσμος διαφοράς ανάμεσα στην εδραίωση ένα-προς-ένα αντιστοιχίας μεταξύ μιας έννοιας ή πρακτικής σε έναν άλλον πολιτισμό και μιας στον δικό μας, και στη χαρτογράφηση ενός φαινομένου σε έναν άλλον πολιτισμό κατ' αναλογία ενός στον δικό μας. Το τελευταίο σημαίνει την εδραίωση μιας διαλεκτικής διαδικασίας που επικαλύπτει συνάμα τις διαφορές στα περιγράμματά τους και στην προέλευσή τους, θέτοντας έτσι το ερώτημα της εποικοδομητικής «σύγκρισης» και «αντιστοιχισής». Από την άλλη, η έννοια «βάση συμφωνίας» του Davidson (ή άλλες παρόμοιες έννοιες όπως «συμμεριζόμενος χώρος» και «γεφυρώματα κατανόησης») αφήνει ακαθόριστο το εύρος της βάσης συμφωνίας, ή το ποσοτικό περιεχόμενο του συμμεριζόμενου χώρου, έτσι ώστε αφήνει επίσης ανοιχτή την προοπτική μια μετάφραση ή χαρτογράφηση του είδους που περιγράψαμε να αποκαλύπτει πως «η κοινή οικουμενική ορθολογικότητα» που είναι συμμερίσιμη ως κατώτατος κοινός παρονομαστής είναι λιγότερο κοινή από τις διαφορές οι οποίες δεν είναι συμμερίσιμες. Σε αυτή την περίπτωση η ορθολογικότητα που επιζητούμε να εδραιώσουμε πρέπει να πασχίσει να τοποθετήσει τις «σχετικότητες» σε ένα καθολικό πλαίσιο απόλυτης αλήθειας και ορθολογικότητας, το οποίο είναι ταυτόχρονα εν-

24. Davidson, *Essay in Actions and Events*, σελ. 239.

δεχόμενο και ακαθόριστο (αλλά όχι αστήρικτο). Και ακριβώς αυτήν την πιο σύνθετη έννοια της δυνατότητας οικουμενικού λόγου είναι που ο Winch, ο φαινομενικός σχετικιστής, κατέφρασε, θέλω να πιστεύω, με λόγια στα οποία πολλοί ανθρωπολόγοι, οι οποίοι είχαν εργαστεί και μοχθήσει για να καταλάβουν τον άλλον και κρατούσαν ανοιχτή την πόρτα σε εκδοχές ζωής διαφορετικές από τις κυρίαρχες δυτικές, ανταποκρίθηκαν με συμπάθεια. Τονίζοντας τις διαλεκτικές επιπτώσεις της μετάφρασης, ο Winch πίστευε ότι οι «κανόνες μας» μπορούν να «επεκταθούν και να τροποποιηθούν» εξετάζοντας προσεκτικά τί καταληπτότητα συνεπάγονται για τη ζωή που μελετάμε, και φέρνοντάς την σε (κατανοητό) συσχετισμό με τη δική μας σύλληψη. «Που σημαίνει, πρέπει να δημιουργήσουμε μια νέα ενότητα για την έννοια της καταληπτότητας, που να έχει μια ορισμένη σχέση με την παλαιότερή μας και ίσως ν' απαιτεί αξιοσημείωτη αναδιάταξη των κατηγοριών μας [...] Το να μελετάμε σοβαρά έναν άλλον τρόπο ζωής σημαίνει κατ' ανάγκη να διευρύνουμε τον δικό μας».²⁵ Και δεν πιστεύω ότι ο MacIntyre ή ο Davidson θα απέριπταν αυτόν τον ευρύτερο ορίζοντα ανθρώπινου λόγου.

Αναπόφευκτα συνεπώς, πρέπει να δοκιμάζουμε και να αποσαφηνίζουμε τη φύση των σχέσεων μεταξύ μετάφρασης των πολιτισμών και της έννοιας του βαθμού αντιστοιχίας, που έχει χρησιμοποιηθεί με διάφορους τρόπους και έχει γίνει πηγή αρκετής σύγχυσης.

Το νόμισμα της «ασυμμετρίας» φαίνεται ότι έχει αρχίσει να κυκλοφορεί με υψηλή ζήτηση στην ακαδημαϊκή αγορά μετά την κάπως θεαματική χρήση του από τον Kuhn προκειμένου να χαρακτηρίσει τις επιστημονικές επαναστάσεις και τις με-

25. Peter Winch, «Understanding a Primitive Society», σελ. 99.

ταβολές παραδείγματος. «Η μετάβαση από ένα παράδειγμα σε κρίση σε ένα νέο παράδειγμα, από το οποίο μπορεί να αναδυθεί μια νέα παράδοση κανονικής επιστήμης, δεν είναι διόλου μια σωρευτική διαδικασία που πετυχαίνεται με συνάρθρωση ή επέκταση των παλαιών παραδειγμάτων. Είναι μάλλον μια αναδόμηση του πεδίου σε νέα θεμέλια, μια ανακατασκευή που αλλάζει κάποιες από τις θεμελιωδέστερες θεωρητικές γενικεύσεις του πεδίου καθώς και πολλές από τις μεθόδους και εφαρμογές του παραδείγματός του». Η μεταβολή παραδείγματος είναι σαν μία «αλλαγή gestalt», και το νέο παράδειγμα είναι «ασύμμετρο με τα παλαιά, τα εννοιακά τους δίκτυα είναι διαφορετικά, τα δεδομένα που συγκεντρώνουν είναι διαφορετικά, και προτείνουν διαφορετικά συστήματα σχέσεων».²⁶ Εν ολίγοις, κάθε παράδειγμα έχει το δικό του πλέγμα δεσμεύσεων – εννοιακών, θεωρητικών, εργαλειωκών και μεθοδολογικών.

Ο ισχυρισμός του Kuhn περί «ασυμμετρίας» μεταξύ του παλαιού παραδείγματος και αυτού που το αντικαθιστά έχουν εγείρει πολλά προβλήματα σχετικά με την «πρόοδο» της επιστήμης και την «ιστορία» της επιστήμης. Ο Kuhn δεν ήταν πολύ σαφής στο τί εννοούσε ως «πρόοδος». Ενώ έλεγε ότι έχει νόημα να μιλάμε για σωρευτική γνώση εντός της «κανονικής επιστήμης» (δηλαδή, παραγωγή γνώσης από επιστήμονες οι οποίοι εργάζονται εντός ενός παραδείγματος), είναι δύσκολο να πούμε το ίδιο στην περίπτωση μεταβολών παραδείγματος. Φέρεται όμως επίσης να έχει πει πως υφίσταται πρόοδος στην επιστήμη επειδή ένα νικηφόρο παράδειγμα όχι μόνο εξηγεί εκείνα που εξηγούσε το προηγούμενο, αλλά λύνει νέα ζητήματα επιπλέον και γεννά νέα προβλήματα προς επίλυση. Η

26. Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (University of Chicago Press), 1962, σελ. 84-85.

εφαρμογή αυτών των κριτηρίων πρέπει να ξεχωρίζει παλαιότερες από μεταγενέστερες θεωρίες που πηγάζουν από ένα κοινό γενεαλογικό δέντρο και υποδηλώνουν πρόοδο εν είδει μιας μονογραμμικής και μη αντιστρεπτής διαδικασίας: «ακριβεία πρόβλεψης, ιδίως ποσοτικής πρόβλεψης· ισορροπία μεταξύ εσωτερικών και καθημερινών ζητημάτων· αριθμό, τέλος, των επιλυόμενων προβλημάτων».²⁷ Αν η περί ασυμμετρίας θέση όπως υποστηρίχθηκε από τον Kuhn, και αναπτύχθηκε περαιτέρω από τον Feyerabend, υπονοεί ότι όροι χρησιμοποιούμενοι από μια εκτοπισμένη ή ενταφιασμένη θεωρία, ή από έναν άλλον πολιτισμό διαφορετικό από τον δικό μας, δεν μπορούν να εξισωθούν με οιοσδήποτε όρους ή εκφράσεις που εμείς χρησιμοποιούμε, και αν η θέση αυτή είναι όντως αληθινή, τότε ο Putnam αντιλέγει πως «δεν θα μπορούσαμε καθόλου να μεταφράσουμε άλλες γλώσσες – ή ακόμη και παλαιότερα στάδια της δικής μας [...] Το να μας λέει ότι ο Γαλιλαίος είχε “ασύμμετρες” έννοιες κι εν συνεχεία να μας τις περιγράφει δια μακρών είναι εντελώς ανακόλουθο».²⁸

Προκειμένου να διασαφήσει το ερώτημα του κατά πόσον μεταφραστικά σχήματα μπορούν να πετύχουν τη σύλληψη του «αληθινού» νοήματος ή αναφοράς, ο Putnam εισάγει μια διάκριση μεταξύ «έννοιας» και «σύλληψης» την οποία μπορούμε πρόθυμα να υιοθετήσουμε, γιατί βοηθάει να διακρίνουμε το ζήτημα της πιθανής έλλειψης ένα-προς-ένα αντιστοιχίας σε έναν μεταβλητό αριθμό εννοιών (όρων, κατηγοριών) ανάμεσα σε πολιτισμούς από το ζήτημα της χαρτογράφησης και εξήγησης και λεπτομερούς περιγραφής των εννοιακών σχημάτων ενός πολιτισμού στη γλώσσα ενός άλλου πολιτισμού, ακόμη και αν ο τε-

27. Βλ. το «Postscript – 1969» του Kuhn στη δεύτερη έκδοση του *The Structure of Scientific Revolutions*, 1970.

28. Putnam, *Reason, Truth and History*, σελ. 115.

λευταίος δεν διαθέτει την εν λόγω ρητή έννοια. Αυτό είναι στο κάτω κάτω που έκαναν ανέκαθεν ανθρωπολόγοι και ινδολόγοι: οι έννοιες της νιρβάνα, του κάρμα, του ντάρμα, κ.ο.κ. οι τόσο οικείες στους σπουδαστές του Βουδισμού και του Ινδουισμού μπορούν να εξηγηθούν και να περιγραφούν στ' αγγλικά, κι ένα μεγάλο μέρος της ινδολογικής ειδημοσύνης αφιερώνεται σε αυτές τις μεταφράσεις που δεν έχουν ακριβές εννοιακό παράλληλο στ' αγγλικά, στα γαλλικά είτε στα γερμανικά. Η προειδοποίηση του Quine για την ακαθοριστία της μετάφρασης δεν στάθηκε σοβαρός αποτρεπτικός παράγοντας.

Έτσι, η διάκριση του Putnam ανάμεσα σε έννοια και σύλληψη τυποποιεί εκείνο που έχει εκτενώς ασκηθεί με επιτυχία. Παίρνοντας ένα παράδειγμα από την ευρωπαϊκή ιστορία της επιστήμης, παρατηρεί ότι η έννοια της «θερμοκρασίας» που χρησιμοποιούνταν σε ιστορικές περιόδους προγενέστερες της δικής μας μπορεί να χαρτογραφηθεί στη δική μας με ειδικές εξηγήσεις και άλλα επινοήματα. «Όμως το να κάνουμε κάτι τέτοιο δεν είναι ασύμβατο με το γεγονός ότι οι επιστήμονες του δέκατου έβδομου αιώνα, ή οποιοσδήποτε, μπορεί να είχε μια διαφορετική σύλληψη της θερμοκρασίας, ότι υπάρχει ένα διαφορετικό πλέγμα πεποιθήσεων γι' αυτήν και τη φύση της σήμερα, διαφορετικές εικόνες της γνώσης και διαφορετικές έσχατες πεποιθήσεις για πολλά άλλα ζητήματα επίσης [...] Δεν θα μπορούσαμε να πούμε ότι οι έννοιες διαφέρουν και πώς ακριβώς διαφέρουν αν δεν μπορούσαμε να τις μεταφράσουμε [...] Η ερμηνευτική επιτυχία δεν εξαρτάται από το αν οι έννοιες του μεταφραζομένου αποβαίνουν εντέλει όμοιες με τις δικές μας· εκείνο που όντως απαιτεί είναι να αποβούν κατανοητές για 'μάς».²⁹ Για να εφαρμόσουμε το ίδιο επιχείρημα σε

29. Ό.π., σελ. 117.

ένα πιο σύνθετο παράδειγμα που ενέχει δύο πολιτισμούς και δύο γλώσσες, είναι δυνατό να πάρουμε την έννοια του «θεού» στη Βίβλο και του «ντέβα» σ' ένα ινδουιστικό κείμενο της σανσκριτικής, να τις πραγματευθούμε σαν αδρομερώς παράλληλες έννοιες και με επαναλαμβανόμενες εξηγήσεις και περιγραφές να σχιαγράψουμε τις διαφορετικές τους κατατομές, και από εκεί με προοδευτικές επεκτάσεις να εξηγήσουμε πώς ο χριστιανικός Θεός σε μια μονοθεϊστική θρησκεία συνδέεται με μιαν αντίληψη της θρησκείας που είναι τόσο διαφορετική από μια πολυθεϊστική ινδουιστική σύλληψη. Τώρα, όλη αυτή η ενέργεια είναι δυνατή επειδή παρ' όλο που ο χριστιανικός «θεός» και ο ινδουιστικός «ντέβα» δεν είναι όμοιες έννοιες, μπορούμε να τις συγκρίνουμε και να αναπτύξουμε τα διαφοροποιητικά τους γνωρίσματα επειδή μοιράζονται, ή θεωρούμε ότι μοιράζονται, κάποιο βαθμό αντιστοιχίας, κάποιο ποσοστό θεμελιακής συμφωνίας. Σε τελευταία ανάλυση λοιπόν το ανθρωπολογικό πρόταγμα της μετάφρασης των πολιτισμών προσηλώνεται στο αξίωμα της ερμηνευτικής φιλαλληλίας που επιτάσσει «να πραγματευόμαστε όχι μόνο εκδηλώσεις του ιστορικού μας παρόντος αλλά και τους παρελθόντες μας εαυτούς, και τους προγόνους μας, και άλλους πολιτισμούς τού παρόντος και του παρελθόντος, ως πρόσωπα· και αυτό σημαίνει [...] να τους αποδίδουμε κοινές αναφορές και κοινές συλλήψεις, όσο διαφορετικές κι αν είναι οι έννοιες που αποδίδουμε».³⁰

Έτσι, η μετάφραση συνυποθέτει κάποιο βαθμό συμμετρίας, και η συγκρισιμότητα με τη σειρά της υπονοεί κάποιο βαθμό αντιστοιχίας. Αλλά αυτό το συμπέρασμα μας φέρνει στο χείλος του ακανθώδους και διαφιλονικούμενου ζητήματος του πώς να καταλάβουμε την αντιστοιχία και τη σύγκριση.

30. Ό.π., σελ. 119.

Ξεσκονίζοντας τους ορισμούς τού «αντίστοιχος» και «αντιστοιχισμός» στα λεξικά, μπαίνω στον πειρασμό να πω ότι ενώ το κοινό τους νόημα είναι «μέτρηση μέσω σύγκρισης», αυτό εν συνεχεία διακλαδώνεται σε δυο τροπικότητες. Μία τροπικότητα εστιάζει στην «αναγωγή σε ένα κοινό μέτρο, μέτρηση με μια κοινή μονάδα», ενώ η άλλη δηλώνει «αποκατάσταση αναλογίας, την πράξη της εναρμόνισης». Και «αναλογία» με τη σειρά της σημαίνει «σχέση ως προς το μέγεθος, τον βαθμό, την ποσότητα ή τη σημασία που υφίσταται μεταξύ μερών ή τμημάτων, ή μεταξύ μέρους και όλου ή μεταξύ διαφορετικών πραγμάτων». (Στα μαθηματικά δηλώνει «ισότητα ή ταυτότητα μεταξύ λόγων».)

Στην ανθρωπολογία υπάρχουν δύο ύφη σύγκρισης που μπορούν να συνδεθούν με τις δυο τροπικότητες που παρέθεσα παραπάνω. Έχουν τεραστίως διαφορετικές συνεπαγωγές. Μια διαμάχη ανάμεσα στον Berreman και στον Dumont σχετικά με το πώς μπορεί να χαρακτηριστεί το σύστημα των καστών στην Ινδία τις απεικονίζει παραδειγματικά.³¹ Η μέθοδος του Berreman –η οποία υπερτερεί σε μεγάλο μέρος της θετικιστικής, συμπεριφοριστικής και ποσοτικά προσανατολισμένης κοινωνιολογίας που αποσκοπεί σε σύγκριση με κοινά μέτρα– συγκαταριθμεί τις ινδικές κάστες από κοινού με συστήματα κοινωνικών τάξεων στη βιομηχανική Δύση, τις ταξικές διακρίσεις και την κυριαρχία στις Ηνωμένες Πολιτείες, την ευρωπαϊκή

31. Βλ. Louis Dumont, *Homo Hierarchicus* (University of Chicago Press), 1980· «Caste Racism and "Stratification". Reflections of a Social Anthropologist» στο *Contributions to the Indian Sociology*, αρ. 5, Οκτώβριος 1961, σελ. 20-43· *From Mandeville to Marx. The Genesis and Triumph of Economic Ideology* (Chicago University Press), 1977· *Essays on Individualism* (University of Chicago Press), 1986. Οι απόψεις του Gerald Berreman είναι συγκεντρωμένες στο *Caste and Other Inequities* (Μίνα: Folklore Institute), 1979.

φεουδαρχία, υπό τον κοινό τίτλο κοινωνική διαστρωμάτωση, κι εν συνεχεία συγκρίνει μεταξύ τους αυτές τις δομές κατά τις «ομοιότητές» τους όσον αφορά το μέτρο της ανισότητας, της κοινωνικής κινητικότητας, της άσκησης εξουσίας, της οικονομικής ευημερίας, κ.ο.κ.

Για τον Dumont αυτή η μέθοδος σύγκρισης είναι ανάθεμα και βιαιοπραγεί απέναντι στο πνεύμα και τις οργανωτικές αρχές του ινδικού συστήματος των καστών ως ολικού κοινωνικού φαινομένου. Η στρουκτουραλιστική του μέθοδος επιδιώκει να περιγράψει ένα σύστημα σχέσεων, και είναι συγγενική με τον δεύτερο τρόπο σύγκρισης, την «αποκατάσταση αναλογίας». Το ινδικό σύστημα των καστών είναι μια «ιεραρχία» που συγκροτείται με όρους διαφορικής αποτίμησης των μερών και των λειτουργιών ανάλογα με τη συμβολή τους στο όλον. Σε αυτή την ιεραρχία το ντάρμα ως ηθικότητα, και η ιερατική λειτουργία ως «θέση», είναι ανώτερα από, και εμπερικλείουν, το άρθα ως εργαλειακή δραστηριότητα και την ισχύ ως λειτουργία του ηγεμόνα/πολεμιστή. Η μονάδα ενός τέτοιου συστήματος είναι η ομάδα που έχει προτεραιότητα έναντι των ατόμων. Τα μετακαπιταλιστικά και βιομηχανικά δυτικά ταξικά συστήματα είναι οικοδομημένα σε διαφορετικές δομικές αρχές. Βασική τους μονάδα είναι ο *homo aequalis*. Αφετηριακό τους σημείο είναι ο κτητικός ατομικισμός και συνδέεται με τον θρίαμβο μιας οικονομικής ιδεολογίας. Το οικονομικό σύστημα των σχέσεων παραγωγής, διανομής και κατανάλωσης (σχέσεις αγοράς) εκχωρεί τα άτομα σε ταξικές θέσεις· η ίδια η κοινωνία γίνεται αντιληπτή ως ένα άθροισμα ατόμων που υπηρετούν τα προσωπικά τους συμφέροντα, και τα άτομα έχουν προτεραιότητα έναντι της συλλογικότητας. Τέλος, η κατανόηση της ινδικής ιεραρχίας διδάσκει τη Δύση αναφορικά με τις ανομο-

λόγητες βάσεις της που είναι καλυμμένες υπό το πέπλο του ανταγωνιστικού ατομικισμού.

Με άλλα λόγια, αν η κοινωνιολογική μέθοδος του Berreman επιτελεί τη σύγκριση με μια προθυμία να αποκόψει τμήματα ευρύτερων οντοτήτων και να τα υποβάλει σε κοινά μέτρα ποσοτικής διακύμανσης, η μέθοδος του Dumont επιμένει σε ανασύσταση κατ' αρχάς του ολικού σχεδίου με όρους αξιολόγησης της κοινωνιοπολιτισμικής οντότητας από το εσωτερικό της παράδοσής της. Αυτή η φιλοδοξία ολοποίησης έχει κάποιες ομοιότητες με την έννοια του Mauss περί «ολικού κοινωνικού φαινομένου», με τη «συλλογική νοοτροπία» της Σχολής των *Annales*, την έννοια του «κοινωνικού σχηματισμού» του δομικού μαρξισμού και την έννοια της «μορφής ζωής» του Wittgenstein. Αυτή η προσέγγιση, αντίθετα με ό,τι μια κοινή παρανόηση πιστεύει, δεν είναι εχθρική στη σύγκριση. Η διεξοδική σύγκριση γίνεται μόνο αφότου έχουν συσταθεί οι ολότητες, και συνεπάγεται τη διαλεκτική αντιπαράθεση ολικών σχεδίων, συστημάτων αξιολόγησης και ιεραρχικών σχέσεων. Ως εκ τούτου αποκαλύπτει ποιοτικές διαφορές όπως και ομοιότητες, και φωτίζοντας τις πρώτες ευαισθητοποιείται απέναντι σε πολιτισμικές εναλλακτικές.

Δεν έχει νόημα να κηρύξουμε το ένα από αυτά τα συγκριτικά πλαίσια αληθές ή έγκυρο και το άλλο ψευδές ή άκυρο. Το πρόγραμμα του Dumont βρίσκεται εγγύτερα στην προτίμηση του Winch για κατανόηση ενός λαού αρχικά με τις δικές του έννοιες, αξιολογήσεις και ιδεολογικά σχήματα, ενώ ο Berreman επιδιώκει ν' αντλήσει γενικεύσεις κινούμενος σε ένα άλλο επίπεδο γενικών μέτρων ανεξαρτήτως πλαισίου. Αλλά μπορεί κάποιος να ρωτήσει ποια μέθοδος αποφέρει καλύτερη κατανόηση των υπό συζήτησιν κοινωνιοπολιτισμικών φαινομένων, από την άποψη των ιστορικών τους καταγωγών και τρο-

χιών, των πολιτισμικών προτιμήσεων και των «εξελικτικών» κατευθύνσεων. (Η δική μου προτίμηση, όπως μπορεί να έχει διαφανεί από τα προηγηθέντα κεφάλαια, είναι για τον δεύτερο τρόπο σύγκρισης, την αποκατάσταση αναλογίας μέσω από την αντιπαράθεση παλιμψήστων ευρύτερων σχεδίων.)

Η προτίμηση για την κατασκευή παλιμψήστων και μορφών ζωής μπορεί στην πραγματικότητα να μας οδηγήσει στα όρια της σύγκρισης και της αντιστοίχισης, κατά το ότι «η σημασία που έχει η τήρηση των κανόνων μιας κοινωνίας» (Winch), οι εμφάνσεις και τα κέντρα βάρους ενός πολιτισμού, το ολικό του σχέδιο, μπορούν να προσδώσουν συνολικά σε μια κοινωνία ή έναν πολιτισμό διακριτότητα, ή ίσως ακόμη και μοναδικότητα ως μια ειδική αποκρυστάλλωση περιεχομένων, έτσι που ένας συγκριτιστής ενδέχεται να καταλήξει ότι δεν μας οδηγεί πολύ μακριά να τον τεμαχίζουμε και να τον απογυμνώνουμε σε ένα κοινό μέτρο ως προς μιαν άλλη οντότητα εξίσου διακριτή και σύνθετη. Είναι η ακραία διαχωριστική στην οποία μπορεί η διαδικασία της μετάφρασης να μας οδηγήσει, διαχωριστική η οποία συνιστά μιαν *ασύμμετρη αποκλειστικότητα* (Williams), και η οποία είναι κοντά στο κόκκινο σήμα του «κατηγοριακού σφάλματος» και της παραπλανητικής σύγκρισης του Winch. Γι' αυτό και προσυπογράφω αυτές τις προτάσεις του Winch:

Μπορεί να είναι αλήθεια, όπως δηλώνει ο MacIntyre, ότι οι Αζάντε δεν έχουν τις κατηγορίες επιστήμη και μη-επιστήμη. Αλλά η περιγραφή του Evans-Pritchard δείχνει ότι έχουν μια εξαιρετικά σαφή έμπρακτη διάκριση ανάμεσα στο τεχνικό και το μαγικό [...] Ένα πολύ πιο σημαντικό γεγονός που πρέπει να τονιστεί είναι ότι εμείς δεν έχουμε κατ' αρχάς μια κατηγορία που να μοιάζει καθόλου με την κατηγορία της μαγείας των Αζάντε. Από τη στιγμή που

είμαστε εμείς εκείνοι οι οποίοι θέλουν να καταλάβουν την κατηγορία των Αζάντε, προκύπτει ότι πέφτει σ' εμάς το βάρος να επεκτείνουμε την κατανόησή μας έτσι ώστε ν' ανοίξουμε χώρο για την κατηγορία των Αζάντε, αντί να επιμένουμε να τη βλέπουμε με όρους της προκατασκευασμένης μας διάκρισης μεταξύ επιστήμης και μη-επιστήμης.³²

Είδη σχετικισμού και οικουμενικές αξιώσεις

Ο σχετικισμός είτε το αντίθετό του είναι οπτικές γωνίες που έχουν οπαδούς σε πολλές επιστήμες: την πολιτισμική ανθρωπολογία, την ηθική, τη φιλοσοφία και μεθοδολογία της επιστήμης, τη συγκριτική θρησκεία, κ.ο.κ. Άχρηστος ως γενικός και αδιάκριτος όρος, ο σχετικισμός και η εναντίωση σε αυτόν, στη μορφή του οικουμενισμού ή του ντετερμινισμού, πρέπει τουλάχιστον να εξετάζονται σε σχέση με διαφορετικές καθ' ύλην περιοχές – σε σχέση με την επιστήμη, τα ηθικά ή εθιμικά συστήματα, τις θρησκείες, τα καλλιτεχνικά ύφη, κ.ο.κ. Για τους δικούς μας σκοπούς, μπορούμε αρχικά να απλοποιήσουμε και να αντιμετωπίσουμε τους επίμαχους ισχυρισμούς του σχετικισμού σε σχέση με δύο περιοχές, τον «πολιτισμό» και την «επιστήμη», έχοντας πάντοτε κατά νου ότι και οι ίδιοι αυτοί όροι μπορούν να διαφοροποιηθούν περαιτέρω.

Στην ισχυρότερη, και κάποιοι φιλόσοφοι θα μπορούσαν να πουν πιο χυδαία, μορφή του ο πολιτισμικός σχετικισμός συνεπάγεται αυτές τις προτάσεις:

(1) Οι πολιτισμοί ή οι κοινωνίες μπορούν να έχουν τα δικά τους ξεχωριστά συστήματα ηθικότητας και κοινωνικών πρακτικών.

32. Peter Winch, «Understanding a Primitive Society», σελ. 102.

(2) Τα συστήματα αυτά είναι «ορθά» γι' αυτούς τους πολιτισμούς ή τις κοινωνίες εντός των δικών τους πλαισίων αναφοράς και των δικών τους λειτουργικών αλληλοσχετισμών.

(3) Συνεπώς, είναι λάθος να εκφέρουμε κρίσεις αξιολογικής αποτίμησης σε συγκριτική μεταξύ τους βάση, από τη στιγμή που το καθένα είναι αποδεκτό με δικούς του όρους.

Σε αυτή την ακραία μορφή, το είδος αυτό πολιτισμικού σχετικισμού είναι πιστεύω αστήρικτο. Ένας λόγος γι' αυτό είναι ότι η πρόταση (3) παραπάνω περιέχει μια λογική αντίφαση κατά το ότι προβάλλει μια μη σχετικιστική γενική αξίωση για έναν σχετικιστικό ισχυρισμό: όπως το θέτει ο Williams, υπάρχει εδώ «μια ατυχής επισύναψη μιας μη σχετικής ηθικής της ανεκτικότητας ή της μη παρέμβασης σε μιαν οπτική της ηθικής ως σχετικής [...] Η κύρια σύγχυση του σχετικισμού είναι ότι προσπαθεί να εξαγάγει από το γεγονός ότι οι κοινωνίες έχουν διαφορετικές στάσεις και αξίες μιαν *a priori* μη σχετική αρχή που να καθορίζει τη στάση της μιας κοινωνίας απέναντι στην άλλη· αυτό είναι αδύνατον».³³

Ο Hilary Putnam έχει υποστηρίξει σε παρόμοια λογική ότι ο ολικός σχετικισμός είναι ασυνεπής. Η ιδέα του σχετικισμού, λέει ο Putnam, στη «φυσική του πρώτη διαμόρφωση είναι ότι κάθε πρόσωπο (ή, σε μια σύγχρονη, «κοινωνιολογική» διατύπωση, κάθε πολιτισμός, ή μερικές φορές κάθε λόγος) έχει τις δικές του αντιλήψεις, κριτήρια, προϋποθέσεις, και ότι η αλήθεια (όσο και η δικαιολόγηση) είναι σχετικές με αυτά». Χα-

33. Barnard Williams, *Morality. An Introduction to Ethics* (Nέα Υόρκη: Harper & Row), 1972, σελ. 21, 23.

ριτολογώντας ότι «αν όλα είναι σχετικά, και το σχετικό είναι σχετικό επίσης», ο Putnam δίνει μια βαθύτερη περιγραφή των συνεπαγωγών του σχετικισμού δείχνοντας ότι ο σχετικιστής, όταν υποστηρίζει πως το X είναι αληθινό σε σχέση με τα κριτήρια και τις συνθήκες ενός τοπικού πολιτισμού, αποδέχεται την κρίση αυτή ως κάτι «απόλυτο». Αν μια πρόταση της μορφής X είναι αληθής (ή δικαιολογημένο) εν σχέσει προς ένα πρόσωπο, ομάδα ή πολιτισμό αληθεύει απόλυτα, «υφίσταται τελικά μια απόλυτη έννοια αλήθειας». Ένας ολικός σχετικιστής θα έπρεπε να πει ότι ανεξαρτήτως του κατά πόσον X είναι αληθές εν σχέσει προς ένα πρόσωπο, ομάδα ή πολιτισμό, «αφ' εαυτού είναι σχετικό».³⁴ Θέλω να υπογραμμίσω αυτό το σημείο επειδή οι συνέπειές του δεν έχουν γίνει πλήρως αντιληπτές από 'μάς τους ανθρωπολόγους: αν όπως πολλοί ανθρωπολόγοι κάνουν, είμαστε έτοιμοι να υποστηρίξουμε ότι σ' ένα ορισμένο ζήτημα οι κοινωνίες ή οι πολιτισμοί A και B έχουν διαφορετικές απόψεις, και καθεμία στο δικό της πλαίσιο αναφοράς είναι δικαιολογημένη, αληθής ή μεστή νοήματος, πρέπει να είμαστε έτοιμοι επίσης να ισχυριστούμε πως η κρίση αυτή έχει απόλυτη εγκυρότητα για 'μάς, και να δώσουμε την αναγκαία απόδειξη.

Υπάρχει αναμφίβολα μια ανεπιθύμητη συνεπαγωγή σε έναν άκριτο ολικό σχετικισμό: δεν έχουμε τρόπο να κρίνουμε και να καταδικάσουμε ό,τι συνιστά εμφανώς βαρβαρική και απαράδεκτη βιαιοπραγία κατά της ανθρωπότητας, όπως τα στρατόπεδα Μπέλσεν και Μπούχενβαλντ των ναζί, τις Νοτιοαφρικανικές παραβιάσεις των ανθρωπίνων δικαιωμάτων των μαύρων, την Πράξη Αποτροπής της Τρομοκρατίας που ισχύει στη

34. Putnam, *Reason, Truth and History*. Τα παραθέματα περιέχονται στο κεφ. 5: «Two Conceptions of Rationality», ιδίως σελ. 120, 121.

Σρι Λάνκα ή τις αναίτιες δολοφονίες αμάχων εκεί από ένοπλες δυνάμεις και αντάρτες (τρομοκράτες). Στο φως των συμβάντων του εικοστού αιώνα πρέπει κάποιος να είναι σε θέση να χαράξει μια γραμμή-όριο, όπως οι διακηρύξεις των Ηνωμένων Εθνών περί ανθρωπίνων δικαιωμάτων, η ελευθερία από την πείνα, κ.ο.κ. που να είναι υποστηρίξιμη και άξια υπεράσπισης.

Μια άλλη δυσκολία μάς θέτει απέναντι σ' ένα δύσβατο θεωρητικό καθήκον. Αν δύο ηθικά συστήματα βρίσκονται «φαινομενικά» σε σύγκρουση, ο σχετικιστής πρέπει να είναι σε θέση να εξηγήσει γιατί στην πραγματικότητα δεν είναι σε σύγκρουση, και μια τέτοια εξήγηση του προβλήματος απαιτεί ο σχετικιστής να βρει μία λογική μορφή που κάνει τις δύο θέσεις συμβατές, έτσι ώστε να μην υφίσταται πρόβλημα στο να τις αποδεχθεί αμφοτέρως.³⁵

Μιλώντας από δικής μου πλευράς, οπωσδήποτε απορρίπτω μια σχετική ή μια αντι-αντισχετικιστική στάση με οιαδήποτε ανεπιφύλακτη ή απόλυτη έννοια, επειδή για τους λόγους που ήδη ανέφερα κάποιος πριονίζει το κλαδί στο οποίο κάθεται όταν κάνει απόλυτες δηλώσεις υπέρ ενός ανεπιφύλακτου σχετικισμού.

Απαιτεί άραγε η άρνηση του χυδαίου πολιτισμικού είτε ηθικού σχετικισμού αναγκαστικά να ασπάζεται κάποιος έναν πολιτισμικό είτε ηθικό ντετερμινισμό, ο οποίος στην ακραία, και συνεπώς εξίσου χυδαία, μορφή του κηρύσσει σε a priori βάση ότι όλοι πολιτισμοί και οι κοινωνίες στην απεριόριστη ποικιλομορφία τους είναι μέρη ενός και μόνου καθολικού παγκοσμίου συστήματος, και με αυτή την έννοια καθεμία και όλες οι περιπτώσεις υπάγονται στην ομπρέλα ενός οικουμενικού

35. Bernard Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy* (Καίμπριτζ MA: Harvard University Press), 1985, κεφ. 9: 156-7.

παραδείγματος «ορθολογικότητας»; Μια τέτοια θέση ενέχει τις δικές της δυσκολίες από τη στιγμή που η σύγχρονη ορθολογικότητα της Δύσης εκλαμβάνεται ως μοναδικό οικουμενικό μέτρο. Ο κίνδυνος είναι ότι όταν ένα κομμάτι συμβολικής συμπεριφοράς επιδιώκεται να μεταφραστεί σε μορφή «πρότασης», μετάφραση την οποία υποτίθεται ότι απαιτεί η έννοια της «ορθολογικότητας», τότε είτε η μεταφραστική διαδικασία προσφεύγει σε διάφορα μετασχηματιστικά «επινοήματα» που μπορεί να είναι τόσο αυθαίρετα όσο και μη πειστικά, ή η ίδια η έννοια της προτασιακής ορθολογικότητας αδυνατίζει τόσο ώστε να γίνει μια μινιμαλιστική αξίωση που είναι περισσότερο κενή παρά διαφωτιστική.³⁶ Αναφορικά με αυτό το ζήτημα, ο οικουμενικός ορθολογιστής οφείλει να προσέχει ώστε να μην υποτιμήσει με υπερφίαλο τρόπο τις δυσκολίες που πρέπει να υπερπηδηθούν στη διαδικασία της μετάφρασης μεταξύ πολιτισμών, ή να υπερτιμήσει με υποκριτικό τρόπο την απαίτηση όλοι οι λόγοι να ανάγονται ή να μετασχηματίζονται στην επαληθεύσιμη προτασιακή φόρμα των θεωρητικών της λογικής.

Γι' αυτούς και για άλλους λόγους δηλώνω ότι δεν είμαι ούτε σχετικιστής ούτε αντι-σχετικιστής κατά μίαν απόλυτη και αδιάκριτη έννοια. Είναι πιθανό να υιοθετήσω μια πιο σύνθετη θέση ανάμεσα σε αυτά τα δύο άκρα, επιδιώκοντας συγκρίσεις και γενικές κρίσεις οπουδήποτε είναι αυτές αρμόζουσες και εφικτές, και αφήνοντας άλλα ζητήματα απροσδιόριστα μέχρις

36. Τέτοιο φαίνεται να είναι το καθαρό συμπέρασμα της θέσης του Dan Sperber όπως για παράδειγμα συζητιέται στο «Apparently Irrational Beliefs», στο Martin Hollis και Steven Lukes [επιμ.], *Rationality and Relativism*. Η προσφυγή του Sperber στην έννοια μιας «παραστασιακής πεποίθησης ημι-προτασιακού περιεχομένου» χάνει περισσότερα απ' όσα εξηγεί αναφορικά με τα πολλά είδη συμβολικών και επιτελεστικών λόγων, εθιμοτυπίας, χαιρετισμών και αυτού που ο Malinowski αποκαλούσε «φατική» επικοινωνία εν γένει.

ότου καλύτερη πληροφορία και υψηλότερα πλαίσια αναφοράς επιτρέψουν συγκριτικές αποτιμήσεις. Ας πω επίσης, ως μέρος της έκκλησής μου για υπομονετική έρευνα, ότι το να δηλώνουμε πως δύο φαινόμενα δεν φαίνονται συμμετρικά στην παρούσα κατάσταση της γνώσης μας δεν μας τοποθετεί αυτομάτως στο σχετικιστικό στρατόπεδο ούτε αρνείται τη δυνατότητα μέτρησης σε κάποια μελλοντική στιγμή.

Είναι πιθανό και βάσιμο να υποστηρίξουμε ότι στην περίπτωση των ηθικών συστημάτων (και της ηθικής φιλοσοφίας), των καλλιτεχνικών μορφών (και της αισθητικής), των θρησκευτικών πίστσεων (και της συγκριτικής θρησκείας) μπορεί κάποιος να πετύχει σημαντική δια-μετάφραση μεταξύ των υπό εξέτασιν οντοτήτων. Μπορεί επίσης να δεχόμαστε πως τα ηθικά ή θρησκευτικά συστήματα απαντούν σε ορισμένα καθολικά υπαρξιακά ζητήματα και ανθρώπινους περιορισμούς, και την ίδια στιγμή να υποστηρίξουμε ότι τα εν λόγω συστήματα είναι από σημαντικές πλευρές διαφορετικά ως προς τις εμφάνσεις, τις δεσμεύσεις, τα ύφη και τις προτιμήσεις τους, και από αυτή την άποψη είναι μεστά νοήματος και αποδεκτά με τους δικούς τους όρους.

Ένας υπέρμαχος της παραπάνω θέσης όσον αφορά ηθικά συστήματα, καλλιτεχνικά ύφη και θρησκείες μπορεί παράλληλα να ασπάζεται μια μοναδική φιλοσοφία της επιστήμης που διατείνεται ότι με μια ορισμένη κεντρική έννοια μπορεί να υπάρχει μόνο «μία και μοναδική επιστήμη». Αυτή η οικουμενιστική αξίωση διαποτίζει, ας πούμε, πεδία έρευνας όπως η φυσική (π.χ. πυρηνική φυσική, κβαντομηχανική), η γενετική, η μοριακή βιολογία, τα μαθηματικά, κ.ο.κ. όπου όλοι οι ερευνητές ενός από τους προαναφερόμενους κλάδους συμμερίζονται έννοιες, κανόνες του παιχνιδιού, ιδέες περί σχετικής μαρτυρίας και απόδειξης, και αναζητούν ενοποιημένες συνεκτικές θεω-

ρίες που είναι κατ' αρχήν ορθές μέχρι αναιρέσεώς τους. Πρόκειται για την έννοια μιας μη-σχετικιστικής επιστήμης αναφορικά με τη λειτουργία του κόσμου μας που γίνεται αντιληπτή εν σχέσει προς ένα συμμεριζόμενο πλαίσιο αναφοράς για τη δημιουργική γνώση.³⁷ Ωστόσο, αυτή η έννοια μιας «μοναδικής επιστήμης» σε ό,τι αφορά φυσικές, χημικές και βιολογικές διαδικασίες μπορεί και συμβαίνει να συνυπάρχει με διαφορετικούς ρόλους τους οποίους ενδέχεται η επιστήμη με αυτή την κεντρική και ιδιαίτερη έννοια να παίζει σε διαφορετικές κοινωνίες. Οι κοινωνίες, και κατ' εξοχήν τα επιστημονικά τους επαγγέλματα και ιδρύματα, μπορεί να διαφέρουν ως προς τον εστιασμό τους σε κάποιες ουσιώδεις περιοχές (πυρηνικός πόλεμος, έλεγχος της μόλυνσης, AIDS, κ.ο.κ.), ως προς τις αξιώσεις τις οποίες εγείρει η «επιστημονική» γνώση απέναντι σε ζητήματα έξω από τη στενή της δικαιοδοσία (σχεδιασμός της «αξιοβιώτης» ζωής) και ως προς το τί συμμαχίες συνάπτουν οι επιστήμονες με ομάδες συμφερόντων και με όσους διαθέτουν δύναμη και επιρροή. Και αυτές οι διαφοροποιημένες εμφάνσεις στο πλαίσιο εντός του οποίου ασκείται η επιστήμη μπορούν αναδρομικά και διαλεκτικά να αντανακλώνται στα είδη «θεωρητικής γνώσης» που συγκροτούνται μια συγκεκριμένη εποχή στους υπο-κλάδους των σκληρών επιστημών. Τέλος, ο ισχυρισμός ότι μπορεί να υπάρξει μόνο «μία επιστήμη», παραδειγματικά εκφραζόμενη στους κλάδους της φυσικής, της βιολογίας, κ.ο.κ. αναφορικά με τον έναν «μοναδικό κόσμο», δεν αποκλείει λογικά την πιθανότητα ο ίδιος αυτός μοναδικός κόσμος να έχει και άλλες «πραγματικότητες» ή περιοχές «νοήματος», πέραν της ακτίνας της μοναδικής

37. Αυτή η ιδέα ενός συμμεριζόμενου πλαισίου και μιας ενιαίας επιστήμης πρέπει να εννοηθεί πιο χαλαρά, όπως θα δούμε αργότερα.

επιστήμης, και ικανές να κατανοηθούν με όρους άλλων «πλαισίων αναφοράς».

Κάποιες ασκήσεις σε εποικοδομητικές συγκρίσεις και κρίσεις

Στο φως των συζητήσεων που προηγήθηκαν, άποψή μου είναι ότι θα ήταν πιο χρήσιμο να καθορίζουμε όσο το δυνατόν ακριβέστερα, πρώτον, υπό ποιες συνθήκες μπορούν να γίνουν ασφαλείς κρίσεις αναφορικά με την ορθολογικότητα (δηλαδή τη συνοχή, τη συνέπεια και την επαληθευσιμότητα) ενός συστήματος πεποιθήσεων ή τρόπου δράσης έναντι ενός άλλου· δεύτερον, υπό ποιες συνθήκες μπορούμε να συγκρίνουμε εποικοδομητικά δύο συστήματα και ν' αποφανθούμε πως είναι αληθινά ανάλογα· και τρίτον, υπό ποιες συνθήκες μπορούμε να τα πραγματευόμαστε καλύτερα ως ασύμμετρα. Με άλλα λόγια, υπάρχουν τρεις δυνατές εκβάσεις: η σύγκριση είναι δυνατή –έστω εν μέρει– και μια κρίση του τύπου αληθές/ψευδές ή ανώτερο/κατώτερο είναι εφικτή· η σύγκριση είναι δυνατή αλλά τα φαινόμενα που συγκρίνονται είναι αληθινά ανάλογα ή εκδοχές της ίδιας στάθμης· καμία εποικοδομητική σύγκριση δεν είναι δυνατή στην παρούσα κατάσταση της γνώσης μας, επειδή τα δύο φαινόμενα έχουν τόσο στενή βάση σύγκρισης ή συμμεριζόμενο χώρο που είναι καλύτερα να τα συζητάμε ως διακριτούς σχηματισμούς. Με αυτή την έννοια, καλύτερα να τα αφήνουμε σε κατάσταση ασύμμετρης αποκλειστικότητας παρά να τα υποβάλουμε σε βεβαιασμένες συγκρίσεις.

Οι βασικοί κανόνες θα μπορούσαν να διατυπωθούν πιο διεξοδικά ως ακολούθως:

(1) Πρέπει να συμφωνήσουμε με τον Donald Davidson ότι

καμία σύγκριση δεν είναι δυνατή ανάμεσα σε δύο φαινόμενα χωρίς να εδραιώσουμε πρώτα μια «βάση συμφωνίας» ανάμεσά τους, επί της οποίας μπορούν να εγερθούν εποικοδομητικές διαφωνίες ή διαφορές. Είναι η ελάχιστη συνθήκη που απαιτείται για να τεθεί το πρόβλημα του σχετικισμού.

(2) Ας αποκαλέσουμε τα δύο φαινόμενα ή συστήματα που θα συγκριθούν S_1 και S_2 . Η πιο καθαρή περίπτωση σύγκρισης είναι εκεί που τα S_1 και S_2 αποκλείουν το ένα το άλλο εκ του ότι προτείνουν αντικρουόμενες επιπτώσεις ή συνεπαγωγές του ίδιου θέματος ή ζητήματος, που αποτελεί τη βάση της συμφωνίας τους.

(3) Αν υφίσταται κάποια ξεκάθαρη διαδικασία απόφασης μέσω της οποίας μπορεί ν' αποφασιστεί η αποτελεσματικότητα ή αλήθεια των θέσεων του S_1 και του S_2 , τότε ο σχετικισμός θα έχει εξαιρεθεί και είτε το S_1 είτε το S_2 θα μπορεί να κριθεί ως ανώτερο ή ορθολογικό, και το άλλο υποδεέστερο και ανορθολογικό.

(4) Αληθινό σχετικιστικό συμπέρασμα είναι εκείνο στο οποίο οι διατυπώσεις του S_1 και του S_2 παρουσιάζονται ως εναλλακτικές στο ίδιο πρόβλημα, κατά το ότι οι διατυπώσεις, τα συμπεράσματα και οι επιπτώσεις στο δικό τους πλαίσιο αναφοράς δεν μπορεί να δειχθεί ότι είναι αβάσιμες ή αναποτελεσματικές ή μη πειστικές, έτσι ώστε καμία πλευρά δεν βλέπει την ανάγκη να εγκαταλείψει τη θέση της ως υποδεέστερη.

(5) Όταν δύο φαινόμενα δεν μπορούν καθόλου να συγκριθούν επειδή οι προϋποθέσεις τους είναι διαφορετικές και συνιστούν δύο διαφορετικές «μορφές ζωής», τότε δεν υφίσταται βάση για να τεθεί καν το σχετικιστικό πρόβλημα. Σε τέτοιες περιπτώσεις ενδέχεται να επιχειρηθούν πλαστές συγκρίσεις με την υπεισαγωγή εννοιών και ζητημάτων από το S_1 που είναι εντελώς αδιανόητα στο S_2 . Αυτή είναι μια περίπτωση «ασύμ-

μετρης αποκλειστικότητας» (Williams).³⁸ Κατά την άποψή μου, η προσπάθεια του Robin Horton, που περιέγραψα νωρίτερα, να διακρίνει στις αφρικανικές θρησκείες «αιτιώδεις θεωρίες» σε ένα προσωπικό ιδίωμα («αιτιώδεις» με την έννοια που έχει ο όρος στις δυτικές επιστήμες) είναι μια αβάσιμη σύγκριση, μια μη νόμιμη επιβολή θεωρητικών προσδοκιών στις αφρικανικές θρησκείες που εξετάζει, και ως εκ τούτου μια παραπλανητική άσκηση.

Μου φαίνεται ότι η σύγκριση του Horton ήταν παραπλανητική για τουλάχιστον δύο λόγους: πρώτον, αντί να επικεντρώνεται στα προτιμώμενα ύφη «αιτιολόγησης» των αφρικανικών θρησκειών και να σκιαγραφεί θετικά τα σημεία εστιασμού τους, ο Horton μεταφέρει θεωρητικά ζητήματα ιδιάζοντα στη δυτική επιστήμη σε αφρικανικά φαινόμενα. Επιπλέον, η αφρικανική συμμετοχή σε ανιμιστικές τελετές ή, για να πάρω ένα άλλο παράδειγμα, οι μαγικές πεποιθήσεις και πρακτικές των Αζάντε, δεν δίνουν καμία ένδειξη ότι οι εν λόγω αφρικανοί χωρικοί ενδιαφέρονταν για γενικές θεωρητικές και αφηρημένες κρίσεις, πέραν του πώς κάποια γεγονότα συμβαίνουν σε ειδικές κοινωνικές συνθήκες και σε σχέση με ορισμένες περυστάσεις. Ο Horton οφείλει να είναι πιο αυστηρός και συγκεκριμένος όταν καταστρώνει μια δοκιμή σχετικότητας ανάμεσα στις δυτικοαφρικανικές θρησκευτικές πεποιθήσεις και τη σύγχρονη δυτική επιστήμη.³⁹

38. Είμαι ιδιαίτερα χρεωμένος στο δοκίμιο του Bernard Williams, «The Truth of Relativism» (Κεφάλαιο 11) στο *Moral Luck. Philosophical Papers 1973-1980* (Cambridge University Press), 1981.

39. Κατά τη γνώμη μου, αυτή η κατάκριση του Peter Winch για τον τρόπο που πραγματεύεται τα δεδομένα των Ζάντε αρμόζει εξ ολοκλήρου στον τρόπο που συζητάει ο ίδιος ο Horton τα δυτικοαφρικανικά του υποκείμενα: «Οι έννοιες της μαγείας των Ζάντε δεν συνιστούν ένα θεωρητικό σύστημα με τους όρους του οποίου οι Αζάντε επιδιώκουν να ποριστούν μια οιοδήποτε επιστημονική κατανόηση

Από αυτό το σύνολο βασικών κανόνων είναι ο αριθμός (4) παραπάνω, ο οποίος επιτρέπει ένα αληθινά σχετικιστικό συμπέρασμα, που εμφανίζεται ως ο πιο ενδιαφέρων και προβληματικός για ανθρωπολόγους και ηθικούς φιλοσόφους, επειδή εμπλέκει σοβαρά το επίμαχο ερώτημα του πώς να επιτύχουμε μια ικανοποιητική μετάφραση μεταξύ πολιτισμών προκειμένου να προβούμε σε εποικοδομητική σύγκριση.

Στις φυσικές επιστήμες είναι δυνατό να συνυπάρχουν δύο εναλλακτικά παραδείγματα για την εξήγηση του ίδιου φαινομένου, αλλά εν πάση περιπτώσει πιστεύεται ότι εν ευθέτω χρόνω θα επινοηθούν τα κατάλληλα όργανα και θα προσαχθούν οι αρμόζουσες αποδείξεις ώστε να γίνει τελική επιλογή. (Ωστόσο, το ζήτημα του βαθμού συμμετρίας και του σχετικισμού ανακύπτει και στην επιστήμη, όπως στην περίπτωση των επιστημονικών επαναστάσεων και των αλλαγών παραδείγματος κατά Kuhn, και ίσως επίσης στην κατά Lakatos περιγραφή του πώς ένα «καινοτόμο» ερευνητικό πρόγραμμα εν καιρώ υπερφαλαγγίζει ένα «παρακμάζον ερευνητικό πρόγραμμα».⁴⁰ Το ζήτημα αυτό στο οποίο έκανα νύξη και νωρίτερα, θα αναφανεί καθαρότερα σε λίγο όταν ασχοληθώ με τη σύγχρονη επιστήμη και τις προεκτάσεις της.)

Αλλά σε κοινωνικά και ηθικά ζητήματα το πράγμα δεν είναι τόσο εύκολα αποφασίσιμο, σε αντίθεση με τα παραδείγ-

του κόσμου. Αυτό με τη σειρά του υπονοεί πως είναι ο Ευρωπαίος, με την εμμονή του να σπρώξει τη σκέψη των Ζάντε εκεί που δεν πάει αυθόρμητα από μόνη της –σε μιαν αντίφαση–, ο οποίος ενοχοποιείται για παρανόηση, όχι οι Ζάντε. Ο Ευρωπαίος στην πραγματικότητα διαπράττει ένα κατηγοριακό σφάλμα». Βλ. Peter Winch, «Understanding a Primitive Society» στο Bryan R. Wilson [επιμ.], *Rationality* (Οξφόρδη: Basil Blackwell), 1970, σελ. 93.

40. Imre Lakatos, *The Methodology of Scientific Research Programmes. Philosophical Papers*, τόμ. 1, επιμ. John Worrall και Gregory Currie (Cambridge University Press), 1978.

ματα που έχουν στο μυαλό τους κάποιοι φιλόσοφοι της πολυ-
θρόνας όπου όλα εμφανίζονται καθαρά και διάφανα, και η
αποφασιστική ένδειξη παρουσιάζεται οπτιμιστικά του χεριού
τους. Μπορούμε πραγματικά ν' αναγάγουμε σε λογικώς ελέγ-
ξιμη μορφή το τί ένας μέσος Ρωμαιοκαθολικός πιστεύει για
την «άμωμη σύλληψη» της Μαρίας ή ένας Τροβριανδός ιθα-
γενής για την αρσενική συμβολή στη σύλληψη των μωρών; Ή
τί ένας γιατρός στο νοσοκομείο του Ρότσεστερ εννοεί όταν λέει
πώς μια θεραπεία ήταν «θαύμα»; Αυτών δεδομένων, θα προ-
σπαθήσω να δείξω παραδειγματικά τα είδη των συγκριτικών
και μεταφραστικών προβλημάτων που είναι πιθανό ν' αντιμε-
τωπίσουν ανθρωπολόγοι οι οποίοι έχουν μια ρεαλιστική εκτί-
μηση της διαφοροποίησης των πολιτισμών και των κοινωνιών.

Περίπτωση 1

Στη Σρι Λάνκα ή στη Νότιο Ινδία η ευλογία στο παρελθόν
εμφανιζόταν σαν μια αιφνίδια επιδημία, και οι χωρικοί την
απέδιδαν στην οργή μιας συγκεκριμένης μητέρας-θεάς (της
Παττίνι ή της Μαριάμμα, κ.ά.) λόγω ηθικών σφαλμάτων εκ
μέρους τους. Ετήσιες γιορτές γίνονταν για να κατευνάσουν τη
μητέρα-θεά, για να καθαρθούν από τα ηθικά τους σφάλματα,
κλπ. ώστε να κρατήσουν έτσι σε απόσταση την επιδημία.

Μετά τον δεύτερο παγκόσμιο πόλεμο η δυτική ιατρική ει-
σέβαλε στη σκηνή και απέδωσε την εμφάνιση της ευλογιάς σε
μια μικροβιακή θεωρία της αρρώστιας, κατορθώνοντας έτσι
να την εξαλείψει με εμβολιασμούς και να την ελέγξει με προ-
ληπτικά μέτρα.

Ολοφάνερα στην περίπτωση αυτή τα δύο συστήματα σκέψης
και δράσης είναι ασύμβατα, επειδή όμως καταλαμβάνουν σε

σημαντικό βαθμό τον ίδιο χώρο –τη θεραπεία και τον έλεγχο
μιας αρρώστιας που τόσο ο ινδός χωρικός όσο και ο ειδικός
του Παγκόσμιου Οργανισμού Υγείας μπορούν να αναγνωρί-
σουν ως ευλογία από τις σωματικές της εκδηλώσεις– η επι-
στήμη αποδείχθηκε εμφανώς ανώτερη σύμφωνα με κριτήρια
αποτελεσματικότητας επί των οποίων μπορούν να συμφωνή-
σουν όλοι (συγκεκριμένα, τη θεραπεία), παρά τις ασύμβατες
εξηγητικές τους θεωρίες. Έτσι εδώ μπορούμε να πούμε ότι
ένα σύνολο πρακτικών (η σύγχρονη επιδημιολογική ιατρική)
έθεσε μια πρόκληση σε έναν διαφορετικό συνομιλητή (το πα-
ραδοσιακό ινδικό σύστημα), όχι μεν στη γλώσσα του συνομι-
λητή αλλά με όρους τους οποίους ο συνομιλητής αυτός δεν
μπορούσε να αγνοήσει.⁴¹ Στην περίπτωση αυτή μπορεί κάποιος
να εκφέρει μια έγκυρη διαπολιτισμική κρίση περί ανωτερότη-
τας της δυτικής ιατρικής στη θεραπεία της ευλογιάς. Αποφα-
σιστική ένδειξη είναι το ότι η λατρεία της θεάς της ευλογιάς
μπορούσε να εξαφανιστεί, όπως και έκανε σε αυτά τα μέρη
(παρότι άλλου είδους τελετουργίες σε αυτήν που αφορούσαν
άλλα ζητήματα συνεχίστηκαν).

Το νόημα αυτού του παραδείγματος είναι ότι διαπολιτισμι-
κές κρίσεις πολύ ειδικού χαρακτήρα μπορούν να γίνονται,
ακόμη και επί φαινομενικά ασύμβατων δραστηριοτήτων, εφό-
σον καταλαμβάνουν τουλάχιστον εν μέρει τον ίδιο χώρο, με
την έννοια που εξήγησα, και οι αξιώσεις τους μπορούν να τε-
θούν σε δοκιμασία.

Και πιστεύω ότι αυτό το παράδειγμα διαπολιτισμικής κρί-
σης συμβαδίζει με το είδος του ισχυρισμού που πρόβαλε ο
Gellner –και συζητήσαμε νωρίτερα– ότι κάποιος μπορεί να

41. Είμαι χρεωμένος γι' αυτή τη διατύπωση στον Charles Taylor. Βλ. το δο-
κίμιο του «Rationality» στο Hollis και Lukes [επιμ.], 1982, σελ. 102.

✱ 17 προσυπογράφει «μία και μόνη ενότητα του κόσμου», υπό τον όρον ότι το περιορίζουμε αυτό σ' εκείνο το τμήμα της αντικειμενικής πραγματικότητας που οι σύγχρονες φυσικές επιστήμες πασχίζουν να οικοδομήσουν, και του οποίου οι περιορισμοί αναφορικά με αυτή την πραγματικότητα είναι δυνητικώς δι-αδόσιμοι σε όλη την ανθρωπότητα.

Περίπτωση 2

Το δεύτερο παράδειγμά μου αφορά την πιθανότητα μιας πραγματικά σχετικιστικής συνθήκης. Αφορά τον ορισμό και την κατανόηση ορισμένων ειδών ψυχικών διαταραχών όπως γίνονται αντιληπτές κάτω από συγκεκριμένες διατυπώσεις, ας πούμε, της δυτικής ψυχιατρικής και των αγιουρβεδικών θεραπευτικών συστημάτων της Ινδίας.

Η δυτική ψυχιατρική και η ινδική αγιουρβέδα θα μπορούσαν υποθετικά να ορίσουν την ακόλουθη βάση συμφωνίας εν είδει συμμεριζόμενου χώρου: υπάρχουν ορισμένες ψυχικές καταστάσεις που θεωρείται ότι δηλώνουν κάποια μορφή ασθένειας και διαταραγμένης υγείας. Και θα μπορούσαν ακόμα να συμφωνήσουν ότι κάποια συμπεριφορικά και σωματικά συμπτώματα –όπως η απόσυρση από κοινωνικές σχέσεις, μια καταθλιμμένη συναισθηματική διάθεση, έλλειψη όρεξης, κ.ο.κ.– είναι ενδείξεις ψυχικής διαταραχής. Πέραν όμως αυτού του ελάχιστου συμμεριζόμενου χώρου, η δυτική και η ινδική γνωστική προοπτική μπορεί να είναι αληθινά ασύμβατες, και δεν υπάρχει καμία εμφανής δυνατότητα ορθολογικής κρίσης ως προς το ποια είναι ανώτερη, βασισμένη σε αποτελέσματα – γιατί και οι δύο μοιάζουν να διεκδικούν επιτυχίες και να παραδέχονται αποτυχίες υπό τις παρούσες συνθήκες.

Ας πούμε για τους σκοπούς μιας ευκρινούς σύγκρισης πως υπάρχει μια ορισμένη δυτική θεωρία της υπό συζήτηση ψυχικής ασθένειας που διατυπώνεται με τις έννοιες του οριοθετημένου εαυτού και του χωριστικού ατομικισμού. Οι άνθρωποι υπάρχουν σαν χωριστά περιορισμένα όντα, επικεντρωμένα στον εαυτό τους, και η κοινωνία υπάρχει για να προωθεί τα συμφέροντα αυτών των ατόμων. Τέτοια άτομα κατεβάζουν έναν περιορισμένο αριθμό γέφυρες που τα συνδέουν με το εξωτερικό. Έχω ήδη αναφερθεί στο γεγονός ότι μεγάλο μέρος της εξελικτικής ψυχολογικής θεωρίας τονίζει την «εξατομίκευση» ως πρώτιστο καθήκον για την αποκρυστάλλωση ταυτότητας στην εφηβεία. Είναι φυσικό μια τέτοια θεωρία να θέτει τον εαυτό ως εστιακό σημείο της συνείδησης και της επιθυμίας (κινήτρου). Οι επιθυμίες, οι ματαιώσεις και οι μη εκπληρώσεις τους, γίνονται σημείο αναφοράς για τη θεώρηση της ψυχικής ασθένειας. Η θεραπεία αντίστοιχα πηγάζει από αυτή την ψυχολογία του ατόμου και επικεντρώνεται στις «ενδοβεβλημένες» και «εσωτερικευμένες» διεργασίες του εαυτού. Έτσι, ένας εαυτός εγκιβωτισμένος στην υποκειμενικότητά του γίνεται αντιληπτός σαν να κατακερματίζεται σε πολλαπλούς μικρότερους εαυτούς ή τμήματα, που αποκόπτονται μεταξύ τους, ένα είδος αποτυχίας της εσωτερικής επικοινωνίας. (Όπως γνωρίζουμε, στην ψυχαναλυτική θεωρία ο εαυτός συνίσταται από τρία εσωτερικά επίπεδα – υπερεγώ, εγώ και αυτό, και στις αμοιβαίες τους σχέσεις.) Η θεραπεία κατά το δυτικό αυτό παράδειγμα θα συνίσταται κυρίως στην επανανοποίηση των «διαιρέσιμων» εαυτών, με την αποδοχή μιας συνεκτικής αφήγησης του αποξενωμένου βιογραφικού παρελθόντος του ασθενούς, και σε μια πιο ικανοποιητική κατεύθυνση δράσης που πρέπει να χαραχθεί στο μέλλον.

Ας συγκρίνουμε τώρα αυτό το πλαίσιο ιδεών με ένα ιθα-

γενές ινδικό αντίστοιχο. Υπάρχει μια διογκούμενη φιλολογία πάνω στις αρχές της ινδικής σκέψης,⁴² η οποία λέγεται ότι δεν λαμβάνει ως σημείο αναφοράς την ατομιστική έννοια του οριοθετημένου αυτόνομου εαυτού αλλά προϋποθέτει μια σχεσιακή αφετηρία όπου το πρόσωπο είναι αναπόσπαστα συνδεδεμένο με τον κόσμο. Ο ινδικός κόσμος γίνεται αντιληπτός σαν να συγκροτείται από διαδράσεις, ροές, αλληλεπιδράσεις ανάμεσα στις διάφορες τάξεις και επίπεδα: μεταξύ κοινοτήτων και ομάδων, μεταξύ οικογενειών και προσώπων, κι εντέλει στα ίδια τα άτομα μεταξύ των εσωτερικών τους μερών. Ή, για να το μεταφράσουμε σε δυτικούς όρους, αν πρέπει να μεταχειριστούμε αυτά τα επίπεδα ή τάξεις τού είναι – φυσικό, ψυχολογικό, κοινωνικό και μεταφυσικό – τότε τα όρια μεταξύ των επιπέδων στην ινδική σκέψη είναι πολύ πιο ρευστά. Οπότε ο εμπειρικός ατομικός εαυτός γίνεται αντιληπτός ως πορώδης και διηνεκώς ανοιχτός σε εξωτερικές επιδράσεις, και είναι κατά συνέπεια το κατάλοιπο μάλλον παρά ο κινητήρας, το τελικό προϊόν και αποκρυστάλλωση ποικιλόμορφων ανταλλαγών και συνάψεων αντί ενεργό τους αίτιο ή παράγων.

Το αγιουρβεδικό σύστημα που έχουμε κατά νου αξιώνει ότι τα συστατικά της φύσης και του ανθρώπου είναι τα ίδια, και ότι διαδικασίες όπως η απορρόφηση τροφής και φαρμάκων και η εκβολή των σωματικών απεκκρίσεων είναι αναπόσπαστο κομμάτι της ροής των ενεργειών και δυνάμεων ανάμεσα στον

42. Είμαι ιδιαίτερα χρεωμένος εδώ: στην έννοια του «διαιρετισμού» (dividualism) του McKim Marriot όπως αναφέρεται στα διάφορα γραπτά του· στο *Shamans, Mystics and Doctors. A Psychological Inquiry into India and its Healing Traditions* (Νέα Υόρκη: Alfred A. Knopf), 1982, του Sudhir Kakar· στο «Remarks on the Conception of the Body in Ayurvedic Medicine» του Francis Zimmerman, που παρουσιάστηκε στο Σεμινάριο για το Πρόσωπο και τις Διαπροσωπικές Σχέσεις στη Νότιο Ασία του ACLS-SSRC (University of Chicago Press), 1979.

άνθρωπο και τη φύση. Η σωματική αρρώστια είναι αποτέλεσμα ανισορροπιών οι οποίες μπορούν να διορθωθούν με ανταλλαγές σε διάφορα επίπεδα – με την απορρόφηση των σωστών ουσιών και τη δίαιτα, με την έκθεση σε ή την προστασία από κλιματικές συνθήκες, με τη διατήρηση αρμοζουσών σχέσεων προς άλλα πρόσωπα (οικογένεια και συγγενείς ή θεούς). Οι ινδικές έννοιες της ράζα (αισθητική συγκίνηση) και των γκούνας (ποιοτήτων) δίνουν έμφαση στους αισθητηριακούς τρόπους της γεύσης, της αφής, της όσφρησης και της ακοής, και τους θεωρούν ζωτικούς μεσολαβητές σε ανταλλαγές όλων των τύπων. Συνολικά, ενώ η δυτική θεωρία στηρίζεται σε έναν δυισμό σώματος-πνεύματος, η ινδική θεωρία τείνει να βασίζεται στη μη δυαδικότητά τους.

Λαμβανομένων υπόψιν των τόσο διαφορετικών περιγραμμάτων βασικών διατυπώσεων, αναμένεται ότι η ινδική οπτική της ψυχικής ασθένειας θα είναι ασύμβατη με τις δυτικές προσεγγίσεις. Στις ινδικές πίστες στον σαμανισμό ή την πνευματοληψία μπορεί να γίνει δεκτό πως η ψυχική ασθένεια σχετίζεται με αθέμιτες ή ανεκπλήρωτες επιθυμίες, όμως το αποτέλεσμα τέτοιων ανεκπλήρωτων επιθυμιών δεν είναι ο εσωτερικός κατακερματισμός του εαυτού αλλά εξωτερικευόμενες οντότητες που παίρνουν τη φαινομενική όψη δαιμόνων και πνευμάτων. Συνεπώς η αντίληψη της ψυχικής ασθένειας ως προκαλούμενης από τις επιθέσεις ή εισβολές εξωτερικών παραγόντων συμβαδίζει με το παράδειγμα των ροών και ανταλλαγών μεταξύ προσώπων, ομάδων και συλλογικοτήτων. Η θεραπεία κατά φυσικό τρόπο στρέφεται στην αποπομπή των δαιμονικών παραγόντων και στην ώθηση του ασθενούς προς αλληλέγγυες σχέσεις με άλλα πρόσωπα. Δεν προσπαθεί, όπως ενδέχεται να κάνει η δυτική θεραπεία, να ανυψώσει το επίπεδο εσωτερικής συνείδησης του ασθενούς, τον αυτοστοχασμό και

τη μνήμη του παρελθόντος, ούτε να χειριστεί τα αισθήματά του ενοχής και ντροπής κατά οιονδήποτε συνειδητό τρόπο. Φαίνεται λοιπόν ότι μια ινδική αιτιολογία και θεραπεία της ψυχικής ασθένειας που είναι «ανοιχτή» στις συμβολές της κοινωνίας, της οικογένειας και της φύσης στην εσωτερική ισορροπία των ατόμων θα ήταν όχι μόνο ασύμβατη αλλά και απ' ορισμένες απόψεις «ασύμμετρη» προς το δυτικό εκείνο παράδειγμα που λειτουργεί βάσει της ιδέας ότι το σώμα και ο εαυτός είναι περιχαρακωμένες οντότητες και η βασική πηγή από την οποία προέρχονται ανώμαλες καταστάσεις. Αν όμως κάθε σύστημα στο δικό του πλαίσιο αναφοράς δεν είναι περισσότερο ή λιγότερο ορθολογικό και αποτελεσματικό απ' όσο το άλλο, ερχόμαστε αντιμέτωποι με τον γρίφο του κατά πόσον είναι δυνατό να σχεδιάσουμε ένα και μόνο διαπολιτισμικό, ανεξάρτητο πλαίσιο περίγραμμα ψυχικών καταστάσεων όπως η υστερία ή η κατάθλιψη, ή οποιαδήποτε άλλη, που να εξηγείται από ένα κοινό σύνολο κοινωνιο-ψυχοσωματικών συνιστωσών.

Ίσως ο μόνος τρόπος να καταστούν εφικτά κάποια γενικά διαπολιτισμικά περιγράμματα είναι όταν το δυτικό και το ινδικό σύστημα κάνουν μεταβάσεις σε αντίθετες κατευθύνσεις: αν σε δυτικούς ασθενείς δειχθεί ότι εκείνο που συλλαμβάνεται και αναγνωρίζεται ως εσωτερικά αισθήματα και συγκινησιακές καταστάσεις είναι παράλληλα στην πραγματικότητα μαρτυρία των εξω-ατομικών, κοινωνικών και κοσμικών συνθηκών τους· και αν οι φόβοι της εισβολής εξωτερικών παραγόντων από τους ινδούς ασθενείς, με τη σειρά τους, δειχθεί ότι έχουν τα εσωτερικά, ψυχικά και συγκινησιακά τους φερέφωνα. Θα ήταν ανακριβές εκ μέρους μου αν παρέλειπα να αναφέρω πως έχουν υπάρξει διακεκριμένοι δυτικοί θεωρητικοί, όπως ο G.H. Mead, ο C.H. Cooley, ο Harry Stack Sullivan, ο Gregory Bateson και ο Alfred Schutz, που έχουν σοβαρά και διαφωτι-

στικά ερευνήσει τον εαυτό στις κοινωνιοκεντρικές, σημειωτικές, σχεσιακές και διαλεκτικές του όψεις. Η στερεοτυπική μου αντιπαραβολή μιας υποτιθέμενης δυτικής ψυχιατρικής οπτικής και μιας ινδικής αγιουρβεδικής οπτικής έγινε μόνο για να δείξω παραστατικά τις συνθήκες υπό τις οποίες μπορεί να φαίνεται πειστική μια σχετικιστική κρίση. Αξίζει επίσης να αναφερθεί ότι πέρ' από αυτούς τους «πρώιμους» θεωρητικούς πολλά έχουν επιτευχθεί σήμερα στην ανάπτυξη του πεδίου της ιατρικής ανθρωπολογίας, με τον τρόπο μιας ευρύτερης και περιεκτικότερης θεωρητικοποίησης των εννοιών του εαυτού, του προσώπου και του ατόμου σε συγκριτικό πλαίσιο και σε ζητήματα τα οποία σχετίζονται με τη μετάφραση μεταξύ πολιτισμών που μια τέτοια σύγκριση θέτει.

Περίπτωση 3

Στην περίπτωση 1, συζήτησα μια κατάσταση όπου η επιστημονική γνώση και τεχνολογία μπορεί να ειπωθεί ότι έχουν εκτοπίσει αποφασιστικά ένα φαινόμενο που ήταν ασύμβατο με αυτές, αλλά το οποίο ανταγωνιζόταν για τον ίδιο χώρο εξήγησης και θεραπευτικής δράσης. Το εμβόλιο της ευλογιάς σκότωσε τη θεά της ευλογιάς.

Συχνά όμως τα κοινωνιοπολιτισμικά φαινόμενα που έχουν να αντιμετωπίσουν οι ανθρωπολόγοι (και όλοι οι κοινωνικοί επιστήμονες) είναι ολόκληρες στις οποίες εργαλειακά και επιτελεστικά σύμβολα και δραστηριότητες, αιτιώδης εξήγηση και επικοινωνική λογική, συμφύρονται και αναμειγνύονται αδιαχώριστα.

Εδώ θέλω να επιστήσω την προσοχή σε μια παρατήρηση που έκανα σε προηγούμενο κεφάλαιο: ότι για μένα ένα από τα πιο σημαντικά ζητήματα που πηγάζουν από το έργο του

Malinowski είναι το πώς στη ζωή των Τροβριανδών οι μαγικές ή τελετουργικές πράξεις και οι τεχνικές ή εργαλειακές πράξεις συναρμολογούνται και αλληλοδιαπλέκονται για να συστήσουν ευρύτερους σχηματισμούς και αμαλγάματα που ονομάζουμε εντέλει τροβριανή «καλλιέργεια γλυκοπατάτας» ή «κατασκευή κανό», κ.ο.κ.

Όχι μόνο στους Τροβριανδούς αλλά πρακτικά παντού στον κόσμο η ζωή φανερώνει ολότητες στις οποίες τεχνικο-αιτιακά και εκφραστικο-επιτελεστικά γνωρίσματα συνδέονται, έτσι ώστε το να εκλαμβάνουμε αυτές τις ολότητες ως ανήκουσες αποκλειστικά στη μία ή στην άλλη σφαίρα οδηγεί σε αφυδατωμένες συγκριτικές κρίσεις τύπου Tylor και Frazer που ανάγουν τις μαγικές και πρώιμες ανιμιστικές πεποιθήσεις και δραστηριότητες σε «ψευδή» επιστήμη ή ανορθολογικές εφαρμογές του σκέπτεσθαι. Την ίδια στιγμή όμως, έχω υποστηρίξει ότι τα υποκείμενα κάνουν μεταβάσεις από και προς διαφορετικές διατάξεις πραγματικότητας, και ότι πρέπει να αναγνωρίσουμε τουλάχιστον δύο τροπικότητες σκέψης και δράσης – αιτιότητα και συμμετοχή – ως δυνητικά διαθέσιμες στον καθένα. Ας πάρουμε την περίπτωση της ρυζοκαλλιέργειας σε οιοδήποτε ασιατικό χωριό: συνδύαζε, ακόμα και πριν από την εποχή των τρακτέρ και των ζιζανιοκτόνων, εξαιρετικά προηγμένη τεχνολογική γνώση των χωμάτων και των τεχνικών συγκομιδής με τελετουργική δραστηριότητα στη διάρκεια της ετοιμασίας των αγρών, της σποράς, της συγκομιδής και της αποθήκευσης του καρπού. Στη Βορειοανατολική Ταϊλάνδη, για να αναφέρω ένα μεμονωμένο παράδειγμα, όταν ο καρπός του ρυζιού άρχιζε να μεστώνει στα φυτά, οι χωρικοί εξευμενίζουν την Μέφοσομπ, τη θεά (ή θηλυκό πνεύμα) του ρυζιού: παίρνουν καλλωπιστικά αντικείμενα όπως χτένες, καθρέφτες, πομάδες προσώπου και την φτιασιδώνουν· ύστερα, την περίοδο

της συγκομιδής, ζητούν την άδειά της και την περιφέρουν στους αγρούς πριν κοπούν τα κεφάλια του ρυζιού. Οι τελετουργίες αυτές είναι ένα είδος τελετών κυοφορίας. Από μία σκοπιά οι χωρικοί, όταν τους ρωτούν, λένε ότι οι τελετουργίες επιτρέπουν μια καλή σοδειά. Οι ίδιοι καλλιεργητές ωστόσο λένε επίσης πως η καλή σοδειά οφείλεται στις καλές τους, τεχνικές καλλιέργειες. Όμως οι τελετουργίες της Μέφοσομπ δεν αφορούν μόνο την καλή απόδοση· είναι επίσης κηρύγματα περί της αξίας του ρυζιού για τον κόσμο, περί του ότι αποτελεί τη βάση της ευημερίας τους, επιτρέποντάς τους να είναι καλοί Βουδιστές, να δίνουν δωρεές τροφής στους βουδιστές μοναχούς (ντάνα), κ.ο.κ. διαμορφώνοντας μια συστάδα συνεπειών. Οι τελετουργίες έτσι εντάσσουν την παραγωγή του ρυζιού σε ευρύτερα συμφραζόμενα της ζωής – υποσχέσεις, αξίες και νοήματά της, αναδρομικά όσο και προοπτικά. Με αυτή την έννοια είναι αναπόσπαστο κομμάτι των έσχατων νοημάτων και της «πραγματικής» ορθολογικότητας της δράσης, παρότι κρινόμενες με τους όρους μιας στενής, τυπικής, αιτιώδους τεχνολογικής επιστημονικής ορθολογικότητας μπορούν κάλλιστα να κηρυχθούν από έναν νέο-ταϋλοριανό ψευδής τεχνολογία.

Στην Ινδία στο παρελθόν, οι τεχνίτες που ήταν εξαιρετικά εκλεπτυσμένοι τεχνικοί σύμφωνα με οιαδήποτε κριτήρια, εξευμενίζαν και διακοσμούσαν τα εργαλεία της δουλειάς τους σε ετήσιες τελετές: ένας παρατηρητής θα μπορούσε να πει ότι εξευμενίζουν το πνεύμα του εργαλείου. Σήμερα σε βιομηχανικά εργοστάσια οι ινδοί εργάτες, παρ' όλο που ξέρουν πώς λειτουργούν οι μηχανές και πώς να τις επισκευάζουν, τελούν μερικές φορές μια παρόμοια τελετή ετήσιου εξευμενισμού των μηχανών.⁴³ Στο

43. Για μια συναρπαστική περιγραφή, βλ. Milton Singer, *When a Great Tradition Modernizes* (Λονδίνο: Pall Mall Press), 1972.

Κατμαντού το 1981 είδα με τα μάτια μου στη διάρκεια της γιορτής της Ντάσεν αρκετούς οδηγούς λεωφορείων, ταξί και μηχανικούς συνεργείων να θυσιάζουν στις μηχανές τους, ραντίζοντάς τες με αίμα και στολίζοντάς τες με λουλούδια. Έτσι η δυτική τεχνολογία και η δυτική τεχνολογική γνώση, που διευρύνει και επεκτείνει τις παραδοσιακές τεχνικές γνώσεις, δεν εξαλείφει ή εκτοπίζει κατ' ανάγκη τελετουργικές και μαγικές πράξεις οι οποίες συνδυάζουν τον εμπρόθετο σκοπό για καλύτερες μηχανικές αποδόσεις, ή μεγαλύτερες σοδιές ρυζιού, με τον στόχο μιας ηθικής και ευημερούσας κοινωνικής και θρησκευτικής ζωής.

Οδηγούμαστε έτσι να ρωτήσουμε, όχι τόσο γιατί η επιστήμη και η τεχνολογία ή το αιτιακό σκέπτεσθαι δεν εκτοπίζει μια τέτοια επικοινωνιακή και επιτελεστική δραστηριότητα, αλλά γιατί στην πραγματικότητα δεν μπορεί να σταθεί από μόνο του χωρίς να χρειάζεται συμπλήρωμα. Πρέπει η αιτιότητα να συμπληρώνεται από τη συμμετοχή, και πρέπει η τυπική ορθολογικότητα να αναγνωρίζει τα όρια της εφαρμογής και των δυνατοτήτων της; Δεν συνειδητοποιούμε από τις σκέψεις του Schutz ότι η επιστήμη είναι ένας τρόπος γνώσης της πραγματικότητας που συνιστά μια εξειδικευμένη μετατόπιση από τον καθημερινό κόσμο, και ως εκ τούτου εξ ορισμού δεν μπορεί να πληρώσει όλο τον κοινωνικό και ηθικό χώρο που μας περιβάλλει;

Το πρόβλημα του βαθμού αντιστοιχίας και της εκφοράς διαπολιτισμικών κρίσεων συναντάει τα μεγαλύτερα εμπόδιά του όταν επιχειρεί να κρίνει και να αποτιμήσει διαφορετικά συστήματα ηθικής. Σ' ένα πρόσφατο έργο, το *Morality and Conflict*⁴⁴

44. Stuart Hampshire, *Morality and Conflict* (Καίμπριτζ MA: Harvard University Press), 1983.

(*Ηθική και σύγκρουση*), ο Stuart Hampshire συζητάει τις δυσκολίες στην εκφορά διαπολιτισμικών κρίσεων. Οι συλλογισμοί του μπορεί επίσης να ειπωθεί πως εμπίπτουν στη δική μας συζήτηση του γιατί πολιτισμικές παραδόσεις και μορφές ζωής δεν επιδέχονται απλές συγκριτικές κρίσεις, και γιατί οι επιπτώσεις της δυτικής επιστήμης σε κοινωνίες του Τρίτου Κόσμου προκαλούν τόσο σύνθετες αντιδράσεις. Τα επιχειρήματα του Hampshire επαναφέρουν εύστοχα πολλές από τις παρατηρήσεις που έκανα νωρίτερα, και δίνουν μια πρόσθετη αιχμή στις οπτικές που πηγάζουν από τον ύστερο Wittgenstein και τους οπαδούς του όπως ο Winch. Μπορεί επίσης να διαβαστεί σαν μια δήλωση επί των ορίων της ανθρώπινης ορθολογικότητας σε ό,τι αφορά την επιλογή και δικαιολόγηση ηθικών συστημάτων.))

Η κριτική και σκεπτικιστική στάση του Hampshire οικοδομείται γύρω από ένα σύνολο εντάσεων και δυαδικοτήτων: ανάμεσα στις «δύο όψεις της ηθικότητας», την ορθολογική και αρθρωμένη της όψη και τη λιγότερο ορθολογική, την ιστορικά καθοριζόμενη, φαντασιακή, συγκινησιακά φορτισμένη και αμετακίνητα τοπική· ανάμεσα στις «φυσικές», πανανθρώπινες ηθικές απαιτήσεις και τη «συμβατική», ιστορικά προσδιορισμένη, πολυμορφία των ηθικών συστημάτων. Επεξεργαζόμενος τα συμπεράσματα και τις συνέπειες αυτών των εντάσεων, ο Hampshire συμφωνεί ότι κάποιες ηθικές επιταγές και απαγορεύσεις μπορούν να εξηγηθούν «δι' αναφοράς στις σταθερές προδιαθέσεις και ανάγκες των ανθρώπινων όντων που ζουν παντού σε οιαδήποτε κανονική κοινωνία: παραδείγματος χάριν, η απαίτηση να μην προκαλούμε πόνο όταν αυτό μπορεί να αποφευχθεί».⁴⁵ Καταλαβαίνω πως λέει εδώ ότι κάποια ιδιαι-

45. Ό.π., σελ. 143.

τερα έθιμα μπορούν να επικριθούν και να καταδικαστούν εάν προκαλούν κατάφωρη και υπερβάλλουσα αδικία, πόνο και δυστυχία, δηλαδή, αν παραβιάζουν πράγματι οικουμενικώς υποστηρίξιμες αρχές ωφελιμότητας και δικαιοσύνης. Αυτή, ωστόσο, είναι μια περιοριστική κρίση (αντί ένα μείζον αξίωμα) η οποία μπορεί να εφαρμοστεί σε πράγματα όπως ο απρόκλητος φόνος, η αισχροκέρδεια, η κακοποίηση παιδιών, κλπ. Το κύριο επιχείρημα του Hampshire, ωστόσο, είναι αφιερωμένο στη στήριξη της θέσης ότι ένας οριστικός κατάλογος ουσιωδών αρετών, συναγόμενων από την ανθρώπινη φύση, δεν μπορεί να καταρτιστεί: ότι οι όποιοι πανανθρώπινοι περιορισμοί ή απαιτήσεις είναι συμβατοί στην πράξη με πολλές διαφορετικές συλλήψεις της χρηστής ζωής και, άρα, υπάρχουν ανυπέρβλητες δυσκολίες στην προσπάθεια να εδραιωθεί μια γενική θεωρία των ηθών.

Για να θέσουμε το ζήτημα στο μεγάλο του φιλοσοφικό υπόβαθρο: ο Hampshire επιχειρηματολογεί εναντίον οιοδήποτε είδους γενικής θεωρίας των ηθών που κατάγεται εν πρώτοις από τον Αριστοτέλη κι εν συνεχεία από τον Hume, τους ωφελιμιστές (ιδίως τον J.S. Mill και τον G.E. Moore), τους δεοντολογιστές (όπως ο Καντ) και θεωρητικούς του ιδεώδους κοινωνικού συμβολαίου (όπως ο Rawls) – που υπονοεί, πρώτον, ότι «οι ηθικές κρίσεις σε τελευταία ανάλυση δικαιολογούνται δι' αναφοράς σε κάποιο γνώρισμα των ανθρώπινων όντων που είναι κοινό σε ολόκληρο το είδος», και δεύτερον, «ότι ένα ηθικώς ανεπίληπτο και ορθολογικά σκεπτόμενο πρόσωπο έχει κατ' αρχήν τα μέσα να επιλύσει όλα τα ηθικά προβλήματα που παρουσιάζονται, και ότι δεν είναι απαραίτητο να συναντάει ανεπίλυτα προβλήματα: το δόγμα της ηθικής αρμονίας».⁴⁶

46. Ό.π., σελ. 144.

Τα κύρια επιχειρήματα που προτάσσει ο Hampshire είναι του ακόλουθου είδους:

(1) Η ιστορία και η ανθρωπολογία δείχνουν ότι οι φυσικοί περιορισμοί που επιβάλλονται από τις κοινές σεξουαλικές και αναπαραγωγικές ανάγκες του ανθρώπινου είδους επιτρέπουν παρ' όλ' αυτά ένα τεράστιο φάσμα ποικιλομορφίας: «ποικιλομορφία των σεξουαλικών εθίμων, των μορφών οικογένειας και των δομών συγγένειας, των θαυμαζόμενων αρετών που ιδιάζουν σε διαφορετικές ηλικίες και σε καθένα από τα φύλα, των σχέσεων ανάμεσα σε κοινωνικές τάξεις [...] και των στάσεων απέναντι στη νεότητα και τα γηρατεία».⁴⁷ Οι οικουμενικές σε επίπεδο είδους απαιτήσεις που πηγάζουν από θεμελιώδεις ανθρώπινες ανάγκες είναι απεναντίας πολύ απροσδιόριστες: «είναι κάποιοι πολύ γενικοί περιορισμοί που συμβαδίζουν με διαφορετικές συλλήψεις της χρηστής ζωής για τους ανθρώπους».⁴⁸ Υφίσταται μια αναλογία μεταξύ των ηθών και των φυσικών γλωσσών σε ό,τι αφορά την ποικιλομορφία, την πολυπλοκότητα και την ιστορική τους ιδιαιτερότητα. Εν ολίγοις, η ανθρώπινη φύση, νοούμενη με όρους κοινών ανθρώπινων αναγκών και ικανοτήτων, πάντα προσδιορίζει ανεπαρκώς έναν τρόπο ζωής.

(2) Το δόγμα της «ηθικής αρμονίας» που έχει προταθεί από παλαιότερους φιλοσόφους είναι δύσκολο να υποστηριχθεί, επειδή «η καθημερινή και άμεση εμπειρία μας είναι εμπειρία σύγκρουσης ανάμεσα σε αντίθετες ηθικές απαιτήσεις σε κάθε στάδιο της ζωής σχεδόν του καθενός». Επιπλέον, η αναγνώριση της συνειδησιακής δυνατότητας σε ανθρώπινα όντα – δηλαδή, της ικανότητάς τους να αναστοχάζονται τις ίδιες τους

47. Ό.π., σελ. 141.

48. Ό.π., σελ. 143.

τις επιθυμίες, τα συμφέροντα και τις πράξεις στις δικές τους ξεχωριστές γλώσσες- ανοίγει μια δυαδικότητα μεταξύ «φύσης» και «σύμβασης». Οδηγεί στην αναγνώριση του ότι τα ανθρώπινα όντα έχουν να κάνουν ορθολογικές επιλογές ανάμεσα σε είδη ζωής και είδη ανθρώπινης διάκρισης. Μαζί με τη δύναμη να υπολογίζουν και να επιχειρηματολογούν λογικά πηγαίνει και η ικανότητα να διαβλέπουν συγκρούσεις ανάμεσα σε κανόνες για μια ολοκληρωμένη ζωή. Ο Hampshire εδώ θίγει τα όρια που τίθενται στην ορθολογικότητα από την ίδια τη συνειδησιακή δυνατότητα του ανθρώπου, και το αναπόφευκτο συγκρούσεων «ανάμεσα σε ηθικές απαιτήσεις ωφελιμότητας και δικαιοσύνης εν γένει και ηθικές απαιτήσεις που βασίζονται σε ιδιαίτερες προσηλώσεις και σε συμβάσεις και έθιμα έρωτα και φιλίας και οικογενειακής αφοσίωσης, συμβάσεις ιστορικά εξηγήσιμες».⁴⁹ Αυτές είναι συγκρούσεις εντός των ηθικών συστημάτων.

(3) Η αρχή του μη επιλέξιμου σχετίζεται και με ένα άλλο είδος περιορισμού: το ότι η επιλογή ορισμένων σημαντικών ηθικών ιδεωδών ενδέχεται ν' αποκλείει την επιδίωξη άλλων εξίσου καταξιωμένων ιδεωδών, οπότε συνεπάγεται τη θυσία κάποιων προσανατολισμών οι οποίοι θαυμάζονται πολύ αλλού, στο πλαίσιο άλλων τρόπων ζωής, αλλά δεν μπορούν να εμβολιαστούν στον πρώτο.

(4) Τέλος, υπάρχουν περιπτώσεις όπου η δικαιολόγηση ενός ηθικού ιδεώδους ή επιταγής δεν μπορεί να βρεθεί εντός μιας οικουμενικής ορθολογικής δομής που έχει ως βάση την ωφελιμότητα και τη δικαιοσύνη, «αλλά στην περιγραφή ενός σύνθετου φάσματος ιστορικών πραγματικοτήτων του είδους που ο Καντ αποκαλούσε ανθρωπολογικές»: δηλαδή, η δικαιο-

49. Ό.π., σελ. 165.

ολόγησή τους έγκειται ότι συνιστούν ουσιώδη στοιχεία στον τρόπο ζωής του υποκειμένου, ότι «αποτελούν μέρος ενός αλληλοσυνδεόμενου συνόλου καθηκόντων και υποχρεώσεων που, λαμβανόμενα συνολικά, αντιπροσωπεύουν ένα ιδιαίτερο και διακριτό ηθικό ιδεώδες που πρέπει να εκφραστεί σε έναν διακριτό τρόπο ζωής».⁵⁰

Ο Hampshire προειδοποιεί ότι αυτές οι εκτιμήσεις περί της αλληλοσύνδεσης των πρακτικών και του ισχυρού τους ριζώματος σε συμβατικά χώματα ως έμπρακτης δικαιολόγησής τους μπορεί να εγείρουν ηθικά ζητήματα που δεν έχουν ξεκάθαρη λύση. «Επιχειρηματολογικά μπορεί ναδειχθεί ότι ένα έθιμο προσβάλλει κάποιες εντελώς γενικές αρχές ορθότητας και δικαιοσύνης, και αυτό είναι ένας πολύ ισχυρός λόγος για να το καταδικάσουμε. Αλλά το έθιμο ενδέχεται να ανήκει σε ένα δίκτυο αλληλοσυνδεόμενων εθιμικών οικογενειακών σχέσεων που δεν μπορούν να διαταραχθούν ριζικά χωρίς να υπονομευθεί ένας ολόκληρος αξιοδοτημένος τρόπος ζωής».⁵¹ Τέτοιες επιφυλάξεις πρέπει να έχουμε κατά νου όταν κοινωνικοί επιστήμονες προσπαθούν να καταλάβουν τις στάσεις των Μουσουλμάνων απέναντι στο πέπλο των γυναικών, των Ινδών απέναντι στις θυσίες ζώων στη Ντούργκα, των Μορμόνων απέναντι στην πολυγυνία, κ.ο.κ.

50. Ό.π., σελ. 5.

51. Ό.π., σελ. 167-8.

7.

Η σύγχρονη επιστήμη και οι προεκτάσεις της

Σε αυτό το καταληκτήριο κεφάλαιο θα σκιαγραφήσω εν συντομία τη μορφή και την άρθρωση της σύγχρονης επιστήμης ως οργανωμένης επιδίωξης, εντάσσοντάς την σε ένα ευρύτερο συμφραζόμενο, και θα εξετάσω το πώς αυτό το ευρύτερο συμφραζόμενο επηρεάζει την επιστήμη και πώς, με τα σειρά της, η επιστήμη επηρεάζει αυτό. Μια τέτοια εξέταση έχει ιδιαίτερη σχέση με την προβληματική μας επειδή στον σύγχρονο δυτικό πολιτισμό η «θετική επιστήμη» θεωρείται ως η πεμπτουσιακή μορφή ορθολογικότητας.

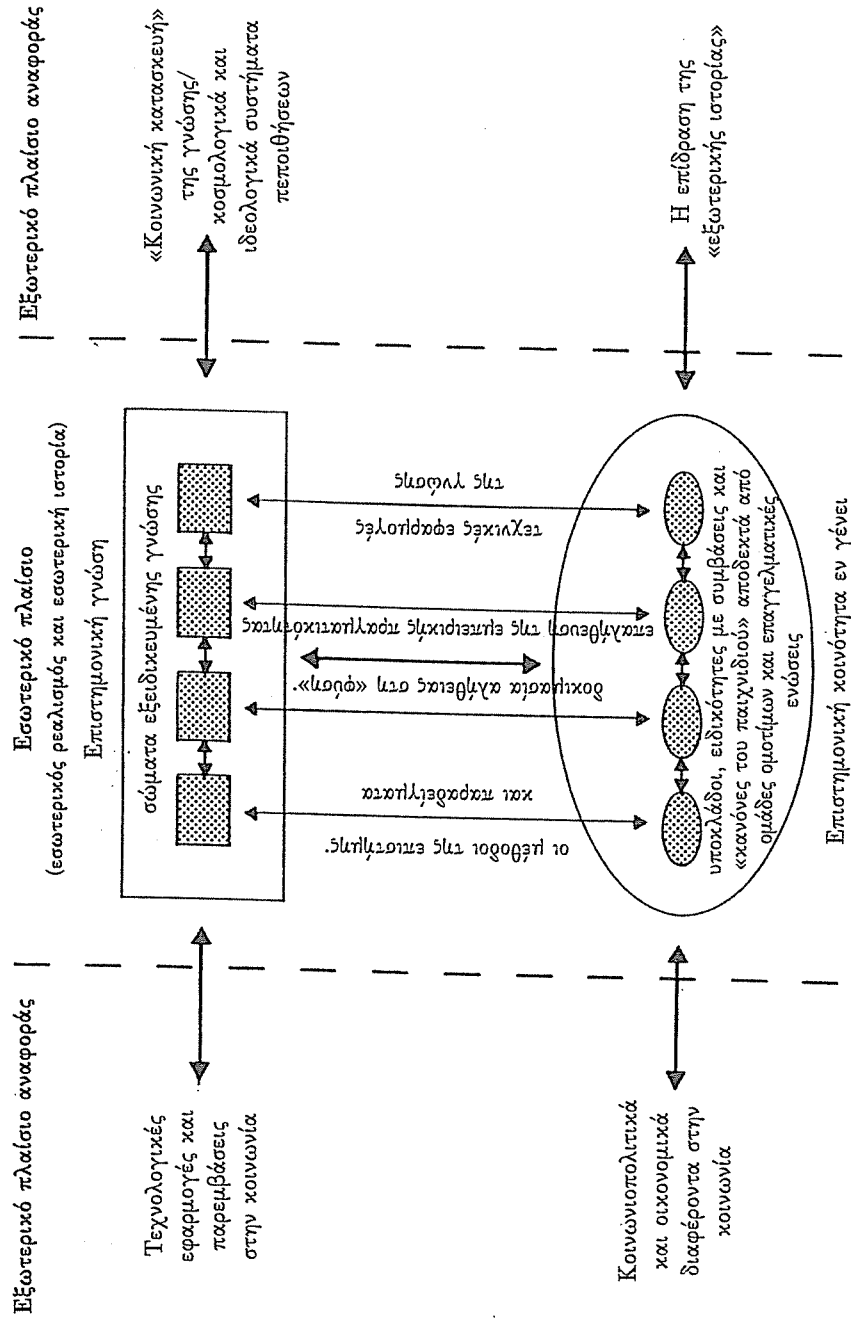
Στο πρώτο μου κεφάλαιο ανέφερα ότι η δυτική σύλληψη της επιστήμης ως χαρακτηρισμένης, αυτοσυνειδητής και αναστοχαστικής δραστηριότητας πειραματισμού, μέτρησης και επαλήθευσης ωρίμασε τον δέκατο έκτο και δέκατο έβδομο αιώνα στην Ευρώπη, όπου την εποχή εκείνη έλαβε χώρα ένας αποφασιστικός χωρισμός του Χριστιανισμού (Προτεσταντισμού) από την επιστήμη, και η αποκήρυξη μιας τρίτης σφαίρας δραστηριότητας ως μαγείας. Έδειξα ότι τα σπέρματα αυτής της αποκήρυξης ορισμένων ειδών πράξεων ως μαγείας θα βρεθούν στον πρώιμο Ιουδαϊσμό ο οποίος διαχώρισε αυστηρά τη μονοθεϊστική λατρεία του Γιαχβέ από την παγανιστική ειδωλολατρία. Επεσήμανα επίσης ότι μια κρίσιμη προϋπόθεση της σύγχρονης επιστήμης ήταν η συμβολή της πρώιμης Ελλάδας. Σύμφωνα με τους κλασικούς μελετητές, ήταν στην πρώιμη Ελλάδα που ξεκίνησε η συστηματοποίηση των κανόνων συλλογισμού και απόδειξης και επιτεύχθηκε η οριοθέτηση της φύσης ως πεδίου ισχύος των κανονικών νόμων της αιτιότητας.

Από τα γραπτά κάποιων διακεκριμένων φιλοσόφων και

ιστορικών της επιστήμης, όπως ο Karl Popper, ο Thomas Kuhn και ο Imre Lakatos, συμπεραίνει κανείς πως η σύγχρονη επιστήμη ως διαδικασία κατασκευής γνώσης έχει έναν διπλό άξονα, μία κατακόρυφη και μια οριζόντια διάσταση, αν μου επιτρέπεται να το περιγράψω έτσι (βλ. Σχήμα σελίδα 292).

Ο κατακόρυφος άξονας είναι θεωρητικός και φιλοσοφικός, και αποτελεί μέρος της εσωτερικής δομής της επιστήμης. Συνίσταται από τους κανόνες της λογικής και ερευνητικής δραστηριότητας, τους κανόνες του παιχνιδιού, σαν να λέμε, και τη μεθοδολογία μέσω της οποίας δοκιμάζονται οι κανόνες απέναντι στην αντικειμενική «πραγματικότητα εκεί πέρα».

Στον οριζόντιο άξονα αναπαρίσταται η επιστημονική κοινότητα εν γένει, που επιμερίζεται σε ειδικότητες και υποκοινότητες με τα διακριτά τους προβλήματα και παραδείγματα. Ο οριζόντιος κοινωνιολογικός άξονας της επιστήμης ως επαγγέλματος, μέρος επίσης της εσωτερικής δομής της επιστήμης, υποσημαίνει το γεγονός ότι η επιστημονική κοινότητα στην οποίαν ανήκει ο επιστήμονας είναι και το κύριο σημείο αναφοράς του. Είναι το κοινωνικό σώμα που γράφει και επιβάλλει τους κανόνες του παιχνιδιού: τί θα μετρήσει ως σχετική μαρτυρία, τί συνιστά απόδειξη και τί όχι, κ.ο.κ. Οι επιστημονικές κοινότητες αναδεικνύουν σαφώς τα προβλήματα που αξίζει να ερευνηθούν περισσότερο, ανακηρύσσουν τους επιστήμονες εκείνους που θεωρούν αναγνωρισμένου κύρους, και υποστηρίζουν κάποιους από τους ερευνητές και τα επιτεύγματά τους ως παραδειγματικά. Γνωρίζουμε καλά σήμερα ότι το υψηλό κύρος που ορισμένες θεωρίες απολαμβάνουν έναντι άλλων δεν είναι άσχετο με τις ρητορικές ικανότητες και τη δύναμη πειθούς που διαθέτουν κάποιες ομάδες επιστημόνων, με τις τεχνικές δημοσιότητας και τα μέσα που ελέγχουν ή στα οποία έχουν πρόσβαση, και άλλους τέτοιους μηχανισμούς με-



τάδωσής που είναι αναγκαίοι για την προπαγάνδισή μιας συγκεκριμένης οπτικής. Αξίζει να σημειώσουμε εδώ ότι ένα πρόσφατο βιβλίο, με τον ενδιαφέροντα τίτλο *The Great Devonianian Controversy. The Shaping of Scientific Knowledge among Gentelmanly Specialists*¹ (Η μεγάλη ντεβονιανή διαμάχη. Η διαμόρφωση της επιστημονικής γνώσης μεταξύ κυρίων-ειδημόνων), τεκμηριώνει το πώς η λύση μιας γεωλογικής διαμάχης που έλαβε χώρα στη δεκαετία του 1830 συνδεόταν αναπόσπαστα με τις σύνθετες κοινωνικές αλληλοδράσεις των συμμετεχόντων βάσει της τάξης, του κύρους, της ηλικίας, των θρησκευτικών πεποιθήσεων και της θέσης τους στη Γεωλογική Εταιρεία του Λονδίνου. Όπως γράφει επιδοκιμαστικά κάποιος Stephen Jay Gould: «Ο Rudwick βλέπει την επιστημονική γνώση σαν μια κοινωνική κατασκευή, ανεπίδεκτη ερμηνείας καθώς η φύση μάς μιλάει άμεσα μέσ' από ψηφίδες γεγονότων σε μια λογική ανεξάρτητη από κάθε ανθρώπινο συμφραζόμενο».²

Τώρα, είναι διδακτικό ότι τα κυρίαρχα παραδείγματα της κανονικής επιστήμης τείνουν να λειτουργούν ως «συστήματα πεποιοτήσεων» μεταξύ εκείνων οι οποίοι την ασκούν, στον βαθμό που εργάζονται μέσα στις παραμέτρους αυτών των παραδειγμάτων και ζητούν τόσο να τα επικυρώσουν όσο και να τα υπερασπιστούν έναντι αμφισβητήσεων και ανώμαλων αποτελεσμάτων. Γνωρίζουμε καλά τα «συμβασιοκρατικά στρατηγήματα» και τα αμυντικά μέτρα με τα οποία οι επιστήμονες προσπαθούν να υπερασπίσουν τα παραδείγματά τους ενόψει ανωμαλιών και αντενδείξεων. Αλλά την ίδια στιγμή, είναι

1. Συγγραφέας είναι ο M.J.S. Rudwick. Το βιβλίο εκδόθηκε το 1986 από το Chicago University Press.

2. *New York Review of Books*, «A triumph of historical excavation», 27 Φεβρουαρίου 1986, σελ. 12.

σημαντικό να υπογραμμίσουμε τη συμφωνία πως από θέση αρχής η επιστήμη είναι ένα παιχνίδι χωρίς τέλος, πως η γνώση της εκλαμβάνεται ως προσωρινή, και πως αποδέχεται κανόνες βάσει των οποίων μια θεωρία πρέπει να εκτοπίζεται από μία άλλη εφόσον είναι μεταξύ τους ανταγωνιστικές. Είναι κατ' αρχήν αυτοί οι κανόνες και η θεσμοποίησή τους που εξασφαλίζουν την «ανάπτυξη της επιστήμης». Η εξέλιξη της επιστημονικής γνώσης μπορεί έτσι να θεωρηθεί ότι επέρχεται μέσω επανειλημμένων ανατροπών προϋπαρχουσών θεωριών ή παραδειγμάτων – μέσω θεωρητικών επαναστάσεων (για να χρησιμοποιήσω τη γλώσσα του Kuhn), ή με την αντικατάσταση ενός ερευνητικού προγράμματος σε παρακμή ή που έχει κλείσει τον κύκλο του με ένα άλλο που είναι καινοτόμο και γεννάει νέα προβλήματα προς επίλυση (για να χρησιμοποιήσω τη γλώσσα του Lakatos).³ Έτσι, συνολικά, όσο δεσμευμένος κι αν είναι από τις συμβάσεις ένας επιστήμονας ως επαγγελματίας, παραμένει σήμα κατατεθέν του επιστήμονα ότι ενόσω φοράει την επιστημονική του κονκάρδα – ή ίσως την άσπρη ρόμπα – είναι κατά έναν ειδικό τρόπο ανοιχτός στον προσωρινό χαρακτήρα της γνώσης του, και ως εκ τούτου στην πιθανότητα αλλαγής των τρεχουσών θεωριών, πολύ περισσότερο απ' όσο ο ίδιος, όπως κι εμείς οι άλλοι που δεν είμαστε επιστήμονες, είναι ανοιχτός ή στην πράξη αντιστέκεται στην αλλαγή των κοινωνικών του συμβάσεων είτε των θρησκευτικών του πεποιθήσεων. Αυτό συμβαίνει επειδή ο τρόπος απόκτησης της επιστημονικής γνώσης, ως εξειδικευμένης γνώσης, από κάποιες απόψεις διαπλέκεται λιγότερο με όλα τα άλλα πολλαπλά συ-

3. Imre Lakatos, *The Methodology of Scientific Research Programmes. Philosophical Papers*, τόμ. 1. Βλ. επίσης Lakatos, «History of Science and its Rational Reconstructions» στο Y. Elkana [επιμ.], *The Interaction Between Science and Philosophy* (Νιου Τζέρσεϊ: Humanities Press), 1974.

στατικά και αξίες της ζωής μας – τις πολιτικές μας απόψεις, την οικογενειακή μας ζωή, τις ασχολίες του ελεύθερου χρόνου μας, κ.ο.κ. Υποστηρίζεται από πολλούς θεωρητικούς της επιστήμης ότι ένα διακριτικό γνώρισμα της επιστημονικής ορθολογικότητας είναι η δέσμευση εκείνων που την ασκούν να επιδιώκουν θεωρητική κατανόηση από μια ουδέτερη οπτική, ανεξάρτητη από την άμεση προοπτική των σκοπών, των επιθυμιών και των δραστηριοτήτων μας. Η ίδια αυτή αποστασιοποίηση τονιζόταν από τον Schutz στη συζήτησή του περί διαφορετικών «περιοχών νοήματος» (βλ. Κεφάλαιο 5). Ένας άλλος τρόπος να πούμε το ίδιο πράγμα είναι ότι η ορθώς εννοούμενη επιστήμη επιδιώκει να διαφοροποιηθεί ως εξειδικευμένο πεδίο από την ευρύτερη ολότητα της ζωής και της εμπειρίας μας. Μια συνέπεια του εξειδικευμένου και μερικού χαρακτήρα της είναι ότι ένας γιαπωνέζος, ένας ρώσος, ένας αμερικανός και ένας ινδός πυρηνικός φυσικός ή μοριακός βιολόγος μπορούν, όπως και συμβαίνει, να συμφωνήσουν σε μαρτυρίες και αποδείξεις που αφορούν τα τεχνικά τους προβλήματα και, όποιες κι αν είναι οι άλλες διαφορές τους, να προσχωρήσουν σε ένα κοινό «πλαίσιο συζήτησης» και να συμεριστούν τις συμβάσεις ενός «εσωτερικού ρεαλισμού» που εστιάζεται στη δική τους παραλλαγή εμπειρικού ελέγχου. Για να εκτοξεύσουν ένα διαστημόπλοιο ή ένα βλήμα ή να θεραπεύσουν τον καρκίνο, αμερικανοί και ρώσοι επιστήμονες πρέπει να χρησιμοποιήσουν και χρησιμοποιούν την ίδια εν πολλοίς επιστήμη.

Ενώ μπορούμε να δεχθούμε πως υπάρχουν αυτά τα θεωρητικά και επαγγελματικά γνωρίσματα μιας καθολικής επιστήμης, και πως αυτή η καθολική επιστήμη παράγει γνώση η οποία είναι «εσωτερική» στην ίδια, κατά πολλούς τρόπους η επιστήμη όχι απλώς επηρεάζεται από τον εξωτερικό κοινωνικό περίγυρο αλλά και είναι συγκοινωνούν δοχείο μαζί του.

Η ακριβής διαλεκτική ανάμεσα στην «εσωτερική ιστορία» και την «εξωτερική ιστορία» της δυτικής επιστήμης είναι ένα επί-μαχο θέμα, επί του οποίου οι ιστορικοί της επιστήμης μοιάζουν να υιοθετούν διαφορετικές απόψεις. Θα επιστήσω την προσοχή του αναγνώστη στα εξής σημεία. Από τη μία πλευρά, το ευρύτερο κοινωνικό, πολιτικό και οικονομικό πλαίσιο με το οποίο είναι διαπλεγμένη η επιστήμη επηρεάζει με κρίσιμους τρόπους την ιστορία και τη φυσιογνωμία της. Η επιστημονική έρευνα εξαρτάται δεσμευτικά από τη χρηματοδότηση κυβερνήσεων, ιδρυμάτων, ιδιωτικών βιομηχανικών επιχειρήσεων και τα παρόμοια. Αυτή η εξάρτηση επηρεάζει ευθέως το τί περιochές προβλημάτων προκρίνονται για έρευνα έναντι άλλων. Μπορεί να γίνει έρευνα για την πυρηνική ενέργεια αλλά όχι για την ηλιακή ενέργεια. Η μηχανική του στρατού, οι έρευνες του διαστήματος και των οπλικών συστημάτων (τελευταίο παράδειγμα είναι το πρόγραμμα «πόλεμος των άστρων») ενδέχεται να προτιμηθούν έναντι ερευνών στην πολιτική μηχανική, στη χαμηλού κόστους στέγαση, στον έλεγχο της μόλυνσης και της επιδημίας του AIDS, ή μιας ευρύτερης μελέτης των κοινωνιο-πολιτισμικών διαστάσεων της αρρώστιας και των επιδημιών.

Στο ερώτημα του πώς ο ευρύτερος περίγυρος επηρεάζει την επιστήμη, ο Putnam παρατηρεί ότι γίνεται όλο και πιο φανερό στους φιλοσόφους της επιστήμης ότι «δεν είναι δυνατό να χαράξουμε μίαν αυστηρή διαχωριστική ανάμεσα στο περιεχόμενο και τη μέθοδο της επιστήμης· ότι η μέθοδος της επιστήμης αλλάζει από τη στιγμή που το περιεχόμενο της επιστήμης αλλάζει». Η ελπίδα για μια τυπική μέθοδο, ικανή να διαχωριστεί από τις πραγματικές ανθρώπινες κρίσεις αναφορικά με το περιεχόμενο της επιστήμης (δηλαδή, αναφορικά με τη φύση του κόσμου) και από ανθρώπινες αξίες μοιάζει να έχει εξαντμιστεί». Ακόμη και μια διευρυμένη έννοια επιστημονικής με-

θόδου που ενσωματώνει μια τυποποιημένη ψυχολογία ενός ιδεωδώς ορθολογικού τύπου επιστήμονα δεν μπορεί να οικοδομηθεί ανεξάρτητα από κρίσεις αισθητικού και ηθικού χαρακτήρα. Στο κάτω κάτω, ήταν η πεποίθηση πως η επιστημονική μέθοδος είναι μια μέθοδος τυπική εκείνη που υποβάσταζε την αξίωση ότι «η επιστημονική μέθοδος δεν εμπεριέχει ούτε προϋποθέτει πεποιθήσεις αναφορικά με ηθικά, αισθητικά, κλπ. ζητήματα».⁴ Λέγοντας αυτό κάποιος, βέβαια, δεν αρνείται την αποτελεσματικότητα των επιστημονικών αρχών και των διαδικασιών που οι επιστήμονες αναπτύσσουν, ούτε υποτιμά την εντυπωσιακή στήριξη των ισχυρισμών τους σε επιτυχημένες προβλέψεις και αξιοσημείωτα εργαλειακά και τεχνολογικά επιτεύγματα. Ολοφάνερα όμως αυτές οι αρχές και τα αξιώματα, όπως και οι επιτυχίες, δεν ορίζουν ή εξαντλούν την ορθολογικότητα και, όπως θα φανεί σύντομα, η αλήθεια των έσχατων αξιολογικών κρίσεων δεν μπορεί να επαληθευθεί επιστημονικά από μια εργαλειακή λογική που περιορίζεται στη συνάρτηση μέσων με σκοπούς.

Ο Max Weber για την ορθολογικότητα

Από όλους τους θεωρητικούς -κοινωνικούς επιστήμονες και ιστορικούς- του εικοστού αιώνα, ο Max Weber ήταν εκείνος που στηρίχθηκε τόσο πολύ, και στάθηκε υπεύθυνος για τη διάδοση της «ορθολογικότητας» ως αναλυτικής έννοιας έξω από την περιοχή της ίδιας της καθαρής επιστήμης.

Μίας και οι περισσότεροι αναγνώστες αυτού του βιβλίου θα ξέρουν κάτι για τα γραπτά του Max Weber, θα είμαι σύντομος στην παρουσίαση των δίδυμων εννοιών του *Zweckrational-*

4. Putnam, *Reason, Truth and History*, sel. 191, 192, 193.

ität και *Wertrationalität*. Η *Zweckrationalität* έχει μεταφραστεί στ' αγγλικά ως «τυπική ορθολογικότητα» ή «εργαλειακή ορθολογικότητα» (Parson) ή, ακόμη πιο περιφραστικά αλλά με ακρίβεια, ως μια «ενδοκόσμια σχετικιστική μορφή συνεπειοκρατικής συλλογιστικής». Χοντρικά μιλώντας, αυτή η τυπική ορθολογικότητα γίνεται καλύτερα κατανοητή με τους όρους του σχήματος μέσα-σκοποί. Για παράδειγμα, χρησιμοποιείται στα νεοκλασικά οικονομικά με τον εξής τρόπο: δεδομένων ορισμένων σκοπών, ποιο είναι το σχετικό κόστος και τα πλεονεκτήματα της χρήσης κάποιων διαθέσιμων (και περιορισμένων) πόρων για την επίτευξή τους; Δεδομένων ορισμένων μέσων, ποια αποτελέσματα είναι εφικτά και πώς συνδέονται με τους επιλεγμένους σκοπούς; Η *Wertrationalität* έχει μεταφραστεί ως «καθ' ύλην ορθολογικότητα» (Parson) ή «απολυτοκρατική ορθολογικότητα» των εσχάτων σκοπών. Εδώ η δέσμευση στον σκοπό είναι αδιαπραγμάτευτη, δεν υπάρχει χώρος για υπολογισμούς μέσων και του κόστους τους. Για παράδειγμα, ένας ειρηνιστής είναι απολύτως δεσμευμένος στη μη βία ή στην αποτροπή του πολέμου υπό οιοσδήποτε συνθήκες. Είναι η οριακή του γραμμή. Δεν αλλάζει πεποιθήσεις ακόμη κι αν πρόκειται να φυλακιστεί.

Τώρα, ο Weber αντιπαρέβαλλε την ορθολογική εξουσία όπου τα υποκείμενα είναι δεσμευμένα στην ορθολογικότητα των κανόνων και των διαδικασιών με τους εθιμικά περιοριζόμενους παραδοσιακούς ηγεμόνες και με την εξουσία που αποδίδεται στη χαρισματική προσωπική ηγεσία. Και ο Weber, όπως γνωρίζουμε καλά, έδωσε μια ιδεοτυπική περιγραφή του «καπιταλισμού» ως ορθολογικής μορφής οικονομικής δραστηριότητας – διακριτά γνωρίσματα της οποίας ήταν ο υπολογισμός εσόδων και εξόδων, η χρήση προβλέψιμων διαδικασιών και λογιστικών συστημάτων, η υιοθέτηση

σταθερών τιμών, η συστηματική επανεπένδυση των κερδών με τον σκοπό την αυξημένη παραγωγή στο μέλλον, κ.ο.κ. Η ιδεοτυπική περιγραφή της γραφειοκρατίας από τον Weber ως ορθολογικής οργάνωσης επικεντρωμένης σε γνωρίσματα όπως ο συστηματικός σχεδιασμός των δημόσιων αξιωμάτων, η διοικητική ιεράρχηση και η αποτελεσματικότητα, η χρήση καθολικών κριτηρίων στρατολόγησης και προβλέψιμων κανόνων προαγωγής, η υιοθέτηση της συγκινησιακής ουδετερότητας στην επιτέλεση των διοικητικών καθηκόντων κάποιου, κ.ο.κ. Ως αποτέλεσμα του ότι έβλεπε τη δυτική βιομηχανική κοινωνία αναπόδραστα εξαναγκασμένη να δημιουργεί ορθολογικές δομές σε κάθε σφαίρα της ζωής, και τον πολλαπλασιαστικό χαρακτήρα που είχαν αυτές οι τάσεις καθώς εξαπλώνονταν από την Ευρώπη στον υπόλοιπο κόσμο, ο Max Weber επινόησε τον όρο «διαδικασία εξορθολογισμού ως κοσμοϊστορική διαδικασία».

Τώρα, πολλοί αναγνώστες του Weber φαντάζονται ότι ο ίδιος σταμάτησε εκεί, και ότι αυτή η περιγραφή του εξορθολογισμού ήταν ένας πανηγυρικός στον καπιταλισμό και στον δυτικό πολιτισμό. Αλλά είναι εξίσου σημαντικό να συνειδητοποιήσουμε ότι ο Weber επέμενε πως μέσα στον ίδιο τον δυτικό πολιτισμό υπήρχε μια συνεχής ένταση ανάμεσα σε ορισμένες έσχατες και αδιαπραγμάτευτες ηθικές αξίες της τάξεως της *Wertrationalität*, και τις εργαλειακές χειραγωγικές λογικές της τυπικής ορθολογικότητας. Και ότι με αυξανόμενο πεσιμισμό και απελπισία έβλεπε πως οι διαδικασίες γραφειοκρατικοποίησης και συνεπειοκρατικής συλλογιστικής, αν οδηγηθούν πέραν ενός ορίου, υποσκάπτουν και γίνονται εχθρικές απέναντι σε κάποιες από τις πολυτιμότερες αξίες της ατομικής ελευθερίας, της δημιουργικότητας, της οικειότητας, κ.ο.κ. Διότι οι κυβερνητικές γραφειοκρατίες και

οι βιομηχανικές ενώσεις και οι κομματικοί μηχανισμοί υπηρετούν επενδυμένα συμφέροντα που ακολουθούν τους δικούς τους σκοπούς εις βάρος των κοινών πολιτών, οι οποίοι βρίσκουν τους εαυτούς τους παγιδευμένους σε ένα «σιδερένιο κλουβί». Έτσι, παρότι ο Weber ακολούθησε ένα διαφορετικό δρομολόγιο από εκείνο του Καρλ Μαρξ, συνέκλιναν εντέλει στα ζοφερά τους οράματα του δυτικού πολιτισμού – η θεωρία του Μαρξ για την «αλλοτρίωση» του δυτικού ανθρώπου αντιστοιχούσε εν μέρει στη βεμπεριανή έννοια της προοδευτικής του «απομάγευσης» μέσα στον κόσμο.

Θα ήθελα τώρα να σχολιάσω κάπως εκτενέστερα το πώς η «καθαρή επιστήμη» και η επιστημονική γνώση, χάριν του ότι ο δυτικός πολιτισμός τής απέδωσε μια κυρίαρχη και προνομιακή θέση σε ό,τι αφορά την κατανόηση και διαχείριση του κόσμου, έχει η ίδια διαχυθεί στο ευρύτερο οικονομικό και πολιτικό περιβάλλον και χρησιμοποιείται, μέχρι σημείου καταχρήσεως ίσως, για την επιβολή ευρύτερων αξιώσεων που στο τέλος μπορούν να δημιουργήσουν προβλήματα στον πολιτισμό μας. Όσα έχω να πω επί του θέματος είναι προεκτάσεις, πρώτον, της κλασικής πραγμάτευσης του Max Weber, και δεύτερον, των κριτικών που πήγασαν από τη Σχολή της Φραγκφούρτης και ιδίως τον Habermas.

Η επέκταση της βεμπεριανής έκθεσης και κριτικής της «ορθολογικότητας» και της «διαδικασίας εξορθολογισμού»

Σπουδαία και διαφωτιστική καθώς ήταν η συζήτηση της ορθολογικότητας και του εξορθολογισμού ως κοσμοϊστορικής διαδικασίας από τον Weber, μπόρεσε να επεκταθεί από επιγόνους και να αρθεί σε νέα ύψη.

Στον *Μονοδιάστατο άνθρωπο*⁵ ο Marcuse ισχυρίζεται πως υπάρχει ένας «εγγενής εργαλειακός χαρακτήρας» στη σύγχρονη «επιστημονική ορθολογικότητα», και ότι είναι συνέπεια εξελίξεων όπως οι ακόλουθες. Η ποσοτικοποίηση της φύσης και η εξήγησή της με όρους μαθηματικών δομών συνοδεύτηκε από τον χωρισμό της επιστήμης από την ηθική, του αληθούς από το αγαθό και της πραγματικότητας από τελικούς σκοπούς. Η επιστήμη δεν μπορούσε πλέον να συλλάβει την αντικειμενικότητα της φύσης με όρους «τελικών αιτίων», και αυτό με τη σειρά του σήμαινε ότι ήθη και αξίες βαφτίζονταν «ιδεώδη» τα οποία δεν μπορούσαν να επαληθευθούν με επιστημονική μέθοδο. Καθώς το ηθικό εξατμιζόταν στη μεταφυσική ατμόσφαιρα, ο αντικειμενικός κόσμος που συγκροτούσαν οι επιστήμονες με όρους ποσοτικοποιήσιμων γνωρισμάτων παραδιόταν κατ' εξοχήν σε ερωτήματα του «πώς», δηλαδή, σε εργαλειακές δράσεις.

Έτσι, ακόμη και αν η φιλοσοφία της σύγχρονης επιστήμης, όπως αυτή του Karl Popper, επιτρέπει μόνο προσωρινές αλήθειες και όχι έσχατες βεβαιότητες, η επιστήμη εξακολουθεί να γίνεται αντιληπτή σαν μια έφοδος στην καρδιά της πραγματικότητας, και υπάρχει ένας αέρας «πρακτικής βεβαιότητας» που συνδέεται με τη χειραγώγηση της ύλης. Σε αυτές τις γραμμές, η μεταμόρφωση του ανθρώπου και της φύσης παρουσιάζεται σαν να μην αντιμετωπίζει αντικειμενικά όρια, πέραν εκείνου που θέτει το μη ακόμα γνωστό.

Ο Marcuse με μια έννοια οδηγεί το βεμπεριανό επιχείρημα στα άκρα του όταν ισχυρίζεται πως «η νέα επιστημονική ορ-

5. Όλα τα παραθέματα του Herbert Marcuse στην παράγραφο που ακολουθεί είναι παρμένα από το κεφάλαιο 6 («Technological Rationality and the Logic of Domination») του έργου του *One-Dimensional Man* (Βοστώνη: Beacon Press), 1964.

θολογικότητα ήταν αφ' εαυτής, στην ίδια της την αυστηρότητα και την καθαρότητα, επιχειρησιακή στον βαθμό που αναπτύχθηκε σε έναν εργαλειολογικό ορίζοντα». Η επιστήμη, χάρη στην ίδια της τη μέθοδο και τις έννοιες, προβάλλει και προωθεί ένα σύμπαν στο οποίο η κυριαρχία επί της φύσεως είναι στενά συνυφασμένη με την κυριαρχία επί του ανθρώπου – συνύφανση η οποία τείνει να αποβεί μοιραία για όλη τη γήινη σφαίρα. Η φύση, επιστημονικώς κατανοημένη και κυριαρχημένη, επανεμφανίζεται στον τεχνικό εξοπλισμό της παραγωγής και της διανομής που συντηρεί και βελτιώνει τις ζωές των ανθρώπων ενώ την ίδια στιγμή τους καθυποτάσσει στους ελεγκτές του μηχανισμού.

Ο Marcuse θεωρεί ότι η «εργαλειοποίηση των πραγμάτων» οδηγεί επίσης στην «εργαλειοποίηση των ανθρώπων». Η τεχνολογία γίνεται το μεγάλο όχημα της «πραγματοποίησης», δηλαδή, του αισθήματος του ανθρώπου πως υπόκειται σε μίαν αντικειμενική ορθολογικότητα η οποία είναι ταυτόχρονα ανεξέλεγκτη και μυστηριώδης. Η τεχνολογία καλείται να παράσχει το σκεπτικό για την οργάνωση της ζωής των ανθρώπων· τεχνικά κριτήρια λέγεται ότι καθορίζουν την οργάνωση της ζωής, οπότε η τεχνολογική ορθολογικότητα προστατεύει τη «νομιμότητα της κυριαρχίας» εκείνων οι οποίοι ελέγχουν τις παραγωγικές χρήσεις της τεχνολογίας. Με αυτή την έννοια «η διαδικασία της τεχνολογικής ορθολογικότητας είναι μια πολιτική διαδικασία». Αυτή η αλήθεια είναι ευρύτερη και προγενέστερη της δευτερεύουσας αλήθειας ότι η καθαρή επιστήμη είναι αξιακώς αδέσμευτη και ότι δεν προτάσσει οιοσδήποτε πρακτικούς σκοπούς, και πως η τεχνολογία ως τέτοια μπορεί να τεθεί στην υπηρεσία διαφορετικών πολιτικών στόχων, καπιταλιστικών ή σοσιαλιστικών ή οτιδήποτε άλλων.

Σε ένα δοκίμιο που τιτλοφορείται «Η τεχνική και η επιστήμη ως ιδεολογία», ο Habermas αποσαφηνίζει την κριτική του Marcuse στον Max Weber: αυτό που ο Max Weber αποκαλούσε «εξορθολογισμό» έχει πραγματώσει όχι την ορθολογικότητα ως τέτοια αλλά μάλλον, στο όνομα της ορθολογικότητας, μια ειδική μορφή πολιτικής κυριαρχίας.⁶ Ο Marcuse εγείρει την κατηγορία ότι η ίδια η ορθολογικότητα της «επιστήμης», ως διαδικασία παραγωγής γνώσης, έχει παράπλευρες συνέπειες και διαχέεται σε άλλες περιοχές της ζωής –όπως η επιλογή των κατάλληλων τεχνικών για τη επίλυση προβλημάτων, το είδος των θεσμικών δομών που οικοδομούνται για να στηρίξουν την επιστήμη– στις οποίες λειτουργούν διαφορετικών ειδών διαφέροντα, έτσι ώστε δεν μπορεί να υποστηριχθεί πως αναπτύσσεται κάποιου είδους «ουδέτερη» και «αντικειμενική» γνώση ανέγγιχτη από κοινωνικά μελήματα και συμφέροντα. Στον βαθμό που η επιστήμη προβάλλει αξιώσεις, ή χρησιμοποιείται για να νομιμοποιήσει αξιώσεις, να ρυθμίσει τον ευρύτερο κοινωνιοπολιτικο-οικονομικό και ηθικό βίο, συνιστά στην πραγματικότητα «ιδεολογία» με τη διπλή έννοια – της συγκαλύψης συμφερόντων τα οποία δρουν πίσω της και, ταυτόχρονα, της νομιμοποίησης τέτοιων συμφερόντων. Οι υπάρχουσες θεσμικές δομές και δραστηριότητες, έτσι, παρουσιάζονται ως η τεχνικώς αναγκαία μορφή μιας εξορθολογισμένης κοινωνίας. Η προειδοποίηση του Marcuse είναι λοιπόν εύστοχη: «Η τεχνολογία είναι πάντα ένα ιστορικό κοινωνικό πρόγραμμα: μέσα της προβάλλεται εκείνο που η κοινωνία και τα κυρί-

6. Βλ. Jürgen Habermas, *Toward a Rational Society*, μετ. Jeremy J. Shapiro (Λονδίνο: Heineman), 1971, κεφ. 6, «Technology and Science as Ideology», σελ. 82. Επίσης, το έργο του *Theory and Practice* (Βοστώνη: Beacon Press), 1974, κεφ. 1, 7.

αρχα σε αυτήν συμφέροντα προτίθενται να κάνουν με τον άνθρωπο και τα πράγματα».

Ο Michel Foucault στα γραπτά του⁷ έχει ομοίως υποστηρίξει πως οι μορφές γνώσης ορίζουν ορισμένα πεδία εμπειρικής αλήθειας, και ότι η επιστημονική ευρετική γεννάει περιοχές εμπειρικής γνώσης που έχουν με τη σειρά τους πραξιακές συνέπειες. Για παράδειγμα, η αστική κοινωνία είχε μια «κατασταλτική» στάση απέναντι στον αυνανισμό τον δέκατο όγδοο αιώνα και στην ομοφυλοφιλία το δεύτερο μισό του δέκατου ένατου. «Στην πραγματικότητα, ωστόσο, αυτός ο λόγος (της καταστολής) χρησίμευε στο να καταστήσει εύλογες μια ολόκληρη σειρά από παρεμβάσεις, μεθοδευμένες και θετικές παρεμβάσεις επιτήρησης, κυκλοφορίας, ελέγχου, κ.ο.κ...».⁸

Ο Foucault υποστήριξε επίσης ότι κάθε κοινωνία έχει τη «γενική της πολιτική» απέναντι στην αλήθεια: δηλαδή, τους τύπους λόγου που αποδέχεται και θέτει σε λειτουργία ως αληθείς· τους μηχανισμούς μέσω των οποίων διακρίνει αληθείς και ψευδείς προτάσεις· τις τεχνικές και διαδικασίες μέσω των οποίων αποδίδει αξία στην πρόσκτηση αλήθειας και τη θέση εκείνων τους οποίους εκτιμά ότι λένε αυτό που μετρά ως αλήθεια. Σε κοινωνίες όπως οι δικές μας, λέει ο Foucault, η «πολιτική οικονομία της αλήθειας» χαρακτηρίζεται από πέντε γνωρίσματα. Η «αλήθεια» επικεντρώνεται στη μορφή του επιστημονικού λόγου και των θεσμών οι οποίοι τον παράγουν· υπάρχει μια σταθερή οικονομική και

7. Για παράδειγμα, *Discipline and Punish. The Birth of the Prison* (Νέα Υόρκη: Vintage Books), 1972· *The Birth of the Clinic* (Νέα Υόρκη: Pantheon Books), 1972· *Power/Knowledge. Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*, επιμ. Colin Gordon (Νέα Υόρκη: Pantheon Books), 1980.

8. *Power/Knowledge*, σελ. 119-20.

πολιτική παρότρυνση στην παραγωγή αυτής της «αλήθειας»· διαχέεται και καταναλώνεται απεριόριστα δια της κυκλοφορίας μέσω των μηχανισμών της εκπαίδευσης και της πληροφορίας· παράγεται και διαδίδεται υπό τον δεσπόζοντα έλεγχο λίγων εξεχόντων πολιτικών και οικονομικών μηχανισμών όπως το πανεπιστήμιο, ο στρατός, ο τύπος, οι εκδοτικοί οίκοι και τα μαζικά μέσα· τέλος, η «αλήθεια» είναι πεδίο πολιτικής αντιπαράθεσης, κοινωνικής πληροφορίας και «ιδεολογιών» αγώνων.⁹

Θα περιέγραφα τα κύρια ρεύματα στην επέλαση της επιστήμης ως ακολούθως:

(1) Η επιστήμη σε παλαιότερες περιόδους, τον δέκατο έκτο και τον δέκατο έβδομο αιώνα, στον θεωρητικό της και φιλοσοφικό ρόλο δεν ήταν αναπόσπαστα είτε άμεσα συνδεδεμένη με την τεχνολογία και τις επιστημονικές εφαρμογές.¹⁰ Όλο και

9. Ό.π., σελ. 131-2.

10. Ο Thomas S. Kuhn παρατηρεί (στο λήμμα του «The History of Science» στην *International Encyclopaedia of the Social Sciences*, επιμ. David L. Sills [The Macmillan Co. και The Free Press], τόμ. 14) ότι κάποιιοι από τους νέους ιστορικούς της επιστήμης έχουν αποδείξει πως οι ριζικές αναθεωρήσεις της αστρονομίας, των μαθηματικών, της μηχανικής και της οπτικής τον δέκατο έκτο και δέκατο έβδομο αιώνα ελάχιστα οφείλουν στα νέα όργανα, πειράματα και παρατηρήσεις. Αν ο Γαλιλαίος, ο Καρτέσιος και ο Νεύτων είδαν τα πράγματα σε νέο φως, οι καινοτομίες ήταν κατά κύριο λόγο διανοητικές και περιελάμβαναν τον αναγεννησιακό Νεοπλατωνισμό, μιαν αναβίωση του αρχαίου ελληνικού ατομισμού και την επανανακάλυψη του Αρχιμήδη. Γνώμη του Kuhn είναι ότι αν εξεταστούν προσεκτικά οι κύριοι κλάδοι της επιστήμης που μεταμορφώθηκαν στη διάρκεια του δέκατου έκτου και του δέκατου έβδομου αιώνα –η αστρονομία, τα μαθηματικά, η μηχανική και η οπτική–, εκείνο που τις χαρακτηρίζει είναι μια «επανάσταση στις έννοιες». Αλλά τον δέκατο έβδομο αιώνα υπήρξαν και άλλα πεδία εντατικής επιστημονικής δραστηριότητας –όπως η μελέτη του ηλεκτρισμού και του μαγνητισμού, της χημείας και των θερμικών φαινομένων– των οποίων οι ρίζες δεν βρίσκονταν στα πολυμαθή πανεπιστήμια αλλά συχνά στις εδραιωμένες τέχνες, και εξαρτιόντουσαν αποφασιστικά από τα νέα προγράμματα πειραματι-

περισσότερο όμως στην εποχή μας η επιστημονική έρευνα έχει άμεσες εφαρμογές, και με αυτή την έννοια οι ίδιοι οι επιστήμονες ως επάγγελμα στρατεύονται ενεργητικά στην υπόθεση της αυξανόμενης συστηματοποίησης και ακατάπαυστης μεταμόρφωσης του κόσμου (όπως θα έλεγε ο Weber), ή υποστηρίζουν μια στάση που ευνοεί μιαν αυτοτροφοδοτούμενη οικονομική μεγέθυνση (όπως θα έλεγε ο Schumpeter). Κάποια προφανή παραδείγματα αυτής της θέσης σήμερα είναι η γενετική έρευνα, η γενετική μηχανική, η γονιδιακή ένωση και ο σχηματισμός εταιριών όπως η Genentech κ.ά. που προσπαθούν να κεφαλαιοποιήσουν αυτή τη γνώση· μπορεί κάποιος επίσης να δείξει τις άμεσες επιπτώσεις της πυρηνικής φυσικής στην ανάπτυξη της πυρηνικής ενέργειας και των εφαρμογών της. Σήμερα γινόμαστε μάρτυρες του πώς η ανάπτυξη μιας επιστήμης των υπολογιστών μεταφράζεται ακαριαία σε τεχνικές εφαρμογές, κερδοφορία και οικονομική μεγέθυνση (δείτε την επιτυχία της Route 128 στη Βοστώνη και της Silicon Valley στην Καλιφόρνια, φαινομένων που ξεπετάγονται στον καιρό μας σαν μανιτάρια). Υπάρχει αλήθεια λοιπόν στον ισχυρισμό ότι σήμερα οι επιστήμες είναι η πρώτιστη παραγωγική δύναμη. Με την έλευση της μεγάλης κλίμακας βιομηχανικής έρευνας, επιστήμη, τεχνολογία και βιομηχανική αξιοποίηση έγιναν ένα πράγμα. Όπως το έθεσε ο Habermas: η επιστημοτεχνική πρόοδος έχει γίνει μια ανεξάρτητη πηγή υπεραξίας, πέρ' από την

σμού που οι τεχνίτες βοήθησαν να εισαχθούν. Με αυτά τα πεδία δεν ασχολούνταν τόσο πολύ τα πανεπιστήμια –εκτός περιστασιαστικά από τις ιατρικές σχολές– όσο χαλαρά οργανωμένοι ερασιτέχνες στο πλαίσιο των νέων επιστημονικών εταιριών, και ήταν αυτές οι τελευταίες που αποτέλεσαν τις θεσμικές εκφράσεις της Επιστημονικής Επανάστασης. Αυτός ο νέος κλάδος στάθηκε η κύρια πηγή επιστημονικών επιτευξέων στα τέλη του δέκατου όγδοου και του δέκατου ένατου αιώνα.

απλή εργατική δύναμη.¹¹ Δεν είναι ότι μια τέτοια εξέλιξη είναι κακή, επικίνδυνη ή ανήθικη, αλλά ότι πρέπει να δούμε καθαρά τις συνέπειες και τις επιπλοκές της –ιδίως την συμπλοκή επιστήμης και κοινωνίας– ως τέτοιες που είναι.

(2) Αλλά υπάρχει μία ακόμη πιο προβληματική –κι εδώ πραγματικά δυσλειτουργική στις συνέπειές της αν προχωρήσει πολύ μακριά– διάχυση από την καρδιά της επιστημονικής γνώσης, που είναι οι λεγόμενες «σκληρές επιστήμες», σε άλλους κλάδους, ιδίως στις κοινωνικές επιστήμες, τα οικονομικά, την πολιτική, τη στρατηγική διαχείριση των διεθνών υποθέσεων και άλλες παραδόξως ονομαζόμενες «πολιτικές επιστήμες». Η βύθιση των κλάδων αυτών «επιστήμες» συνιστά ένδειξη της επιβράβευσης που δίνεται στις σκληρές επιστήμες ως πρότυπο γνώσης.

Πρώτα απ' όλα, ο επιστημοτεχνικός γάμος έχει επηρεάσει άμεσα εκείνον τον τομέα της ζωής που επιγράφεται οικονομία, και στην οικονομική ζωή προπαντός είναι που γινόμαστε μάρτυρες της επιχειρούμενης δυναμικής εφαρμογής μιας «ένσκοπης ορθολογικότητας» ως εργαλειακής δράσης για την αλλαγή του κόσμου. Επικέντρωση και αιτιολογικό της είναι η παραγωγή και η κατανομή του πλούτου. Αυτή η ένσκοπη ορθολογικότητα δοξάζεται και κανονικοποιείται στα νεοκλασικά οικονομικά.

Σε δεύτερο βήμα –μέσ' από ένα είδος κίνησης από το κέντρο προς την περιφέρεια– άλλες περιοχές δραστηριότητας, δηλαδή άλλες επιστήμες, έχουν λαξευτεί στο ίδιο καλούπι. Ένα παράδειγμα είναι η πολιτική –που με τη σειρά της χωρίζεται σε άλλες υποειδικότητες– της οποίας εστιακό σημείο έρευνας είναι κάτι που ονομάζεται «εξουσία», η απόκτηση και

11. Habermas, *Toward a Rational Society*, σελ. 104.

η κατανομή του. Η πολιτική, ως συστηματική επιστήμη, προσπαθεί τώρα να εφαρμόσει «εργαλειακούς κανόνες» και «υπολογιστικές στρατηγικές» που ελπίζεται ότι θα δείξουν τον δρόμο προς την καλύτερη λήψη αποφάσεων – ας πούμε, στην ισορροπία δυνάμεων ή στο παιχνίδι των πυρηνικών όπλων. Έχω κατά νου όλες εκείνες τις «τεχνικές δεξιότητες» και «μεθοδολογίες» που παρουσιάζουν μια οικογενειακή ομοιότητα – θεωρία των συστημάτων, ανάλυση κόστους-ωφέλειας, θεωρία των παιγνίων και θεωρία της επιλογής, ελαχιστοποιητικές στρατηγικές, κ.ο.κ. Τέτοιες μεθοδολογίες βρίσκονται πίσω από πράγματα όπως η επικράτηση σε παιχνίδια, πολεμικές αντιπαραθέσεις, διαπραγματεύσεις και μέγιστη εκμετάλλευση των ευκαιριών: δηλαδή, σε τελευταία ανάλυση τρόποι δράσης που ιδιάζουν στην αγορά εφαρμόζονται στην πολιτική! Έτσι έχουμε την ακόλουθη διαδικασία διάχυσης (κάποιοι θα έλεγαν μόλυνσης): η επιστήμη εισβάλλει στην οικονομία, η οικονομία εισβάλλει στην πολιτική, και τώρα η πολιτική επιδιώκει να διαμορφώσει τα ήθη, τις επιλογές και τις αξίες με τις οποίες ζούμε. Κι εδώ βρίσκεται ο κόμπος.

Στα πρώτα δύο κεφάλαια αυτού του βιβλίου συζήτησα τις διαδικασίες της εκκοσμίκευσης και της επιστημονικής προόδου όπως έλαβαν χώρα στην Ευρώπη, ιδίως μετά τον δέκατο έκτο και δέκατο έβδομο αιώνα. Σε αυτό το κεφάλαιο περιέγραφα ως τώρα το είδος της ιδεολογικής κυριαρχίας με εργαλειακές και κοσμικές αξιώσεις που άσκησε σε ολόκληρο τον κόσμο η επιστημονική «επανάσταση». Τώρα υποστηρίζω ότι αυτές οι διαδικασίες με τη σειρά τους είχαν μια μείζονα συνέπεια, συγκεκριμένα, τον αυξανόμενο κατακερματισμό της μοντέρνας ζωής σε υπο-συστήματα και περιοχές ένσχυρης ορθολογικής δράσης. Αυτές οι διαφοροποιούμενες περιοχές αποσπώνται και προωθούν τις δικές τους λογικές δρά-

σης και τους καθ' ύλην σκοπούς τους οποίους καλούνται μοιραία να πραγματοποιήσουν.

Οι συνέπειες του κατακερματισμού σε ειδικότητες είναι δύο: μια τεράστια αντιφατικότητα και μια αποδυναμωτική κρίση.

Από τη μία πλευρά οι διαδικασίες διάχυσης από τον σκληρό πυρήνα της επιστήμης στους ποικίλους γειτονικούς τομείς της ζωής, που τώρα επενδύονται με διαφορετικές λογικές, οδηγεί στη μονοπωλιακή τους αξίωση να πληρώσουν όλο τον ηθικό ή κοινωνικό χώρο στον οποίο ζούμε. Αυτή η διαδικασία υποτιθέμενα επιστημονικής συλλογιστικής – υποτιθέμενα επιστημονικής ηθικής επιχειρηματολογίας και υποτιθέμενης κοινωνικής βελτιστοποίησης – είναι απρόθυμη, ή και αντιτίθεται ευθέως στο να δεχθεί άλλους τρόπους συνείδησης ή άλλους προσανατολισμούς στον κόσμο σε οιονδήποτε χώρο που ήδη καταλαμβάνει, καθώς επεκτείνεται ιμπεριαλιστικά να κυριεύσει κάθε δυνατό χώρο.

Την ίδια στιγμή, αυτή η διαδικασία διάχυσης παράγει μιαν αντιφατική συνέπεια. Η συνεχής πίεση να σμιλέψει την ολότητα της ζωής σε χωριστές επικράτειες, με τους ανεξάρτητους καθ' ύλην σκοπούς τους, τις ανεξάρτητες λογικές και δεξιότητές τους, διαβρώνει κάθε υπάρχουσα ολική ενοποιητική κοσμολογία με αποτέλεσμα να μην φαίνεται κανένας τρόπος ενοποίησης εκείνου που έχουμε προοδευτικά διασπάσει. Η δυνατότητα έρευνας σε ό,τι θα μπορούσε να συνιστά ενοποιητικά μοτίβα του ένσχυρου βίου απομακρύνεται όλο και περισσότερο καθώς οι ειδικότητες και οι ειδικοί τους συνωθούνται και διαγκωνίζονται για χώρο.

Το τελικό αποτέλεσμα είναι κάποιο είδος ηθικού αδιεξόδου. Από τη μία πλευρά ξέρουμε ότι, ας πούμε στη διεθνή πολιτική, δεν είναι τόσο ένας πόλεμος νύρων ή η επικράτηση στο παιχνίδι ή μια στρατηγική αποτροπής που θα οδηγήσουν

στον πυρηνικό αφοπλισμό την Αμερική ή τη Ρωσία. Μια διέξοδος από το παιχνίδι του πολέμου είναι να δεχθούμε τη δύναμη της αλήθειας ότι μόνο αν πάρουμε μια θεμελιώδη απόφαση να καταργήσουμε τον πόλεμο, να αφοπλιστούμε εντελώς και να υιοθετήσουμε τη μη βία, ένα άλλο είδος ειρηνικού παιχνιδιού γίνεται εφικτό. Επίσης, τα όρια της προστασίας του περιβάλλοντος ενόψει της ιδιωτικής βιομηχανικής επέλασης δεν μπορούν να αποφασιστούν «επιστημονικά», διότι δεν είναι η επιστημονική γνώση ως τέτοια που κρίνεται, αλλά μια σύγκρουση κοινωνικών συμφερόντων (που μπορούν εύκολα να κινητοποιούν «επιστήμη» και «ειδικούς» για την προάσπιση των στόχων τους). Και μια απόφαση να προστατευθεί το περιβάλλον, να διαφυλαχθούν παραλίες και βουνά και δάση για την ανθρώπινη αισθητική απόλαυση και αναψυχή, μπορεί να επιβληθεί μόνο με όρους μιας εκ των προτέρων απόλυτης αξιολόγησης απόφασης από μια πλειοψηφία.

Εν ολίγοις αυτό που λέω είναι ότι οι «τεχνικές επιστήμες» τις οποίες αφήσαμε να πολλαπλασιαστούν μπορεί να μην είναι σε θέση να προτείνουν τις καλύτερες ηθικές αξίες με τις οποίες θα θέλαμε να ζήσουμε. Όπως παρατηρεί εύστοχα ο Gellner, η εγκυρότητα της επιστημονικής οπτικής και η πρακτική της αποτελεσματικότητα δεν ταυτίζονται απαραίτητα. «Στην πραγματικότητα δεν υπάρχει κανένας λόγος να υποθέσουμε πως η αποτελεσματική επιστήμη όντως αυξάνει την προοπτική επιβίωσης του είδους που την κατέχει. Η αυτοκαταστροφή της ανθρωπότητας με πυρηνικό είτε άλλου είδους πόλεμο ή ο οικολογικός όλεθρος είναι κάλλιστα δυνατά, ή ενδεχομένως και πιθανά, στη μετα-επιστημονική εποχή...».¹² Είναι προ πολλού γνωστό σε ανθρωπολόγους και κοινωνιολόγους ότι ενώ η

εγκυρότητα των τεχνικών κανόνων και στρατηγικών εξαρτάται κατ' αρχήν από την αναλυτική λογική των προτάσεων τους και την εμπειρική τους επαλήθευση, η αξία των κοινωνικών κανόνων θεμελιώνεται στην ανθρώπινη διυποκειμενικότητα, όπου η αμοιβαία κατανόηση των ανθρώπινων προθέσεων διασφαλίζεται από τη γενική αναγνώριση των υποχρεώσεων που προκύπτουν από τους μεταξύ τους δεσμούς.

Σε αυτό το σημείο, θα ήθελα να θυμίσω στον αναγνώστη ότι στο Κεφάλαιο 5 υποστήριξα πως ο λόγος της επιστημονικής «αιτιότητας» ήταν μόνο μία «διάταξη πραγματικότητας» μεταξύ πολλών, μόνο ένας από τους δυνατούς τρόπους «κατασκευής κόσμου». Κάποιες από τις συναγωγές εκείνου του κεφαλαίου είναι ότι το πλαίσιο της αιτιότητας δεν εξαντλεί την ορθολογικότητα, και ότι δεν μπορούμε να ανακαλύψουμε και να πραγματώσουμε τις αξίες του αμοιβαίου δεσμού των προσώπων, των αισθητικών και αισθητηριακών τρόπων της κοινωνικής επικοινωνίας και τα «έσχατα» ενδιαφέροντα της ανθρώπινης ζωής αν κάτω από μια ολοκληρωτική υπαγωγή στην «αιτιότητα» αποκηρύξουμε ή αποκλείσουμε όλους εκείνους τους άλλους «προσανατολισμούς» που έχω για ρητορικούς λόγους συνοψίσει υπό τον όρο «συμμετοχή».

Η υποτιθέμενη ασυμβατότητα μεταξύ θρησκείας και επιστήμης στη Δύση, και η θέση ότι η εκκοσμίκευση και ο εξορθολογισμός του κόσμου ως κοσμοϊστορική διαδικασία ήταν αναπόφευκτα, έχουν νόημα μόνο αν τις δούμε ως συνοδευτικές του πρωταγωνιστικού ρόλου που έδωσε η βιομηχανική Δύση στην επιστήμη και την τεχνολογία ως κινητήρα της ιστορίας.¹³ Και οι αξιώσεις που εγείρουν οι επιστημονικές μεθοδολογίες και τεχνικές λήψης αποφάσεων, ως νόμιμες επεκτάσεις των

12. Ernest Gellner, «Relativism and Universals», σελ. 191.

13. Habermas, *Toward a Rational Society*, σελ. 92-3.

αξιώσεων αυτής καθαυτής της επιστήμης να είναι η βάση για κάθε ευρύτερη κατασκευή γνώσης, πρέπει να γίνονται κατανοητές με ιστορικούς όρους.

Αλλά οι ίδιες αυτές λογικές μέτρησης και υπολογισμού μπορεί κάλλιστα να είναι απρόσφορες για τη μελέτη και κατανόηση των κοινωνιών και των πολιτισμών όπου η επιστήμη και η τεχνολογία, ή πιο γενικά οι τεχνικές και πρακτικές σφαίρες της ζωής υποτάσσονται σε, ή εμπεριέχονται και περικλείονται από, άλλα θεσμικά πρότυπα και αξίες. Εδώ ο κινητήρας της ιστορίας, ή καλύτερα να πω η κολώνα της σταθερότητας, το κέντρο βάρους, έγκειται αλλού: σε θρησκευτικές αξίες και ιερατικούς θεσμούς, ή στη θεϊκή βασιλεία και το δίκαιό της, ή στη φεουδαρχική ιεραρχία και το τιμάριο, κ.ο.κ.

Τώρα, όταν μεταφέρουμε την οικουμενική ορθολογικότητα της επιστημονικής αιτιότητας, και την υποτιθέμενη ορθολογικότητα των παράπλευρων ηθικών, οικονομικών και πολιτικών επιστημών με τις αξιώσεις τους περί αντικειμενικών νόμων κρίσης (που στην πραγματικότητα επηρεάζονται από ειδικές πολιτισμικές και κοινωνικές προϋποθέσεις) κι επιδιώκουμε να τις χρησιμοποιήσουμε ως μέτρα για τη μέτρηση, κατανόηση και αποτίμηση άλλων παραδόσεων και πολιτισμών, πιανόμαστε στα επίμαχα προβλήματα της σχετικότητας, του βαθμού αντιστοιχίας και της μετάφρασης των πολιτισμών, που έδειξα σε όλο το μήκος αυτών των κεφαλαίων.

Ο Weber στο τέλος του δρόμου

Θα ήθελα να κλείσω αυτές τις Διαλέξεις Morgan επιστρέφοντας στον Max Weber, τον ομολογουμένως μεγαλύτερο συγκριτιστή κοινωνιολόγο του εικοστού αιώνα, και να δείξω

στον αναγνώστη ποια νομίζω πως είναι τα σπουδαιότερα συμπεράσματα στα οποία κατέληξε μέσ' από την τεράστια και σαρωτική συγκριτική μελέτη αυτών που αποκαλούσε «οικουμενικές θρησκείες»: κυρίως τον Προτεσταντικό Χριστιανισμό, των πρώιμο Ιουδαϊσμό, τον Ινδουισμό και τον Βουδισμό, και τον Κομφουκιανισμό.¹⁴

Στο τέλος του μακριού και πανοραμικού του ταξιδιού, ο Weber συνειδητοποίησε ότι όλες οι μορφές ορθολογικότητας, ιδιαίτερα η «εργαλειακή» και «απόλυτη» ορθολογικότητα που χρησιμοποίησε ως πυξίδα του, ήταν σε τελευταία ανάλυση ριζωμένες σε υποκειμενικές αξίες, των οποίων οι πηγές ήταν μη ορθολογικές, χαρισματικές, συγκινησιακές και ενορατικές. Αυτό ίσχυε όχι μόνο για την απολυτοκρατική ορθολογικότητα, την αφοσιωμένη στην «ηθική των τελικών σκοπών» αδιάφορη για πραγματιστικούς υπολογισμούς μέσων και συνεπειών, αλλά εξίσου επίσης για την εργαλειακή ορθολογικότητα στην οποία τόσο πολύ επενδύει η σύγχρονη Δύση. Οι σκοποί της καπιταλιστικής οικονομικής δραστηριότητας ή της δημοκρατικής πολιτικής, είτε της σοσιαλιστικής ή της κομμουνιστικής πολιτικής οικονομίας, είναι σε τελευταία ανάλυση μη ορθολογικοί και «αυθαίρετοι» ή «συμβατικοί». Η εγκυρότητά τους δεν μπορεί να αναχθεί σε απλή τεχνική επιχειρηματολογία· αντλούν τη νομιμότητά τους από αξιακές

14. Γι' αυτή τη συζήτηση είμαι ιδιαίτερα χρωμένος στα δοκίμια: T.A. Tenbruck, «The Problem of Thematic Unity in the Works of Max Weber», *The British Journal of Sociology*, 1980, τίμ. 31, σελ. 313-51· D. Kantowsky, «Max Weber on India and Indian Interpretations of Weber», *Contributions to Indian Sociology*, NS, 1982, τόμ. 16, σελ. 141-74· David Little, «Max Weber and the Comparative Study of Religious Ethics», *Journal of Religious Ethics*, 1974, τόμ. 2, σελ. 5-41. Βλ. επίσης Guenther Roth και Wolfgang Schluchter, *Max Weber's Vision of History, Ethics and Method* (Μπέκλεϋ: University of California Press), 1979.

αποφάσεις των οποίων τα θεμέλια είναι πρότερα των εργαλειικών αποφάσεων.

Με τον ίδιο τρόπο, όλα τα μεγάλα χαρισματικά θρησκευτικά κινήματα του κόσμου που έχουν χαράξει τον παγκόσμιο χάρτη για πολλούς ανθρώπους, όπως ο Χριστιανισμός ή ο Βουδισμός ή το Ισλάμ, ήταν θεμελιωμένα σε συγκινησιακή ανορθολογικότητα και αρχικά κήρυξαν μια ηθική των απολύτων σκοπών. Η θρησκευτική έμπνευση αντλεί από την πηγή του χαρίσματος, και οι θρησκευτικές αποκαλύψεις αναδύονται από το φυτώριο εμπειριών οι οποίες δεν είναι «ορθολογικές» με οιαδήποτε περιοριστική έννοια. Αλλά είναι «μεστές νοήματος» και απαντούν υπαρκτικά ζητήματα που αφορούν την οδύνη, τη θεοδικία και τον θάνατο. Ως προσανατολισμούς στον κόσμο δεν είναι δυνατό ν' αξιολογήσουμε τον κομφουκιανό προσανατολισμό στην αρμονία ανθρώπου και κόσμου ως περισσότερο ή λιγότερο ορθολογικό από τον χριστιανικό προσανατολισμό στην επιταγή για μεταμόρφωση ενός κόσμου ο οποίος θεωρείται ατελής, και αυτόν ως περισσότερο ή λιγότερο ορθολογικό από τον βουδιστικό προσανατολισμό σε μιαν απογοήτευση από τον κόσμο και την ανάγκη υπέρβασής του. Αυτοί οι προσανατολισμοί δεν είναι προϊόντα οιασδήποτε άμεσης και απλής γνωστικής προσαρμογής σε περιορισμούς οι οποίοι επιβάλλονται από τον κόσμο, ούτε και μπορούν να αναχθούν σε προσαρμοστικά, οικολογικά είτε βιολογικά είτε οιαδήποτε άλλα «αντικειμενικά» διαφέροντα. Η δημιουργική ελευθερία του ανθρώπου συνίσταται ακριβώς στην ικανότητά του να επινοεί πολιτισμικές προοπτικές και συστήματα νοήματος σε μορφή και περιεχόμενο που δεν μπορεί να κατανοηθεί ικανοποιητικά και με πληρότητα με τους όρους οιασδήποτε αντικειμενικής λογικής της προσαρμογής.

Αλλά ο Max Weber είπε και κάτι άλλο για τις μεγάλες

θρησκείες. Ήταν ότι από τη στιγμή που διαμόρφωσαν τις αρχές και την οπτική τους, υποβλήθηκαν ιστορικά στους δικούς τους διακριτούς τρόπους προοδευτικής συστηματοποίησης και εξορθολογισμού από τους θρησκευτικούς τους ειδήμονες και τις καλλιεργημένες ελίτ, σε ό,τι αφορά το δόγμα, τις πεποιθήσεις και την πρακτική. Οι μεγάλες θρησκευτικές διαμάχες και σχίσματα και αιρετικά κινήματα το μαρτυρούν. Και αυτό το κριτήριο επέτρεψε στον Weber να διακρίνει ανάμεσα στις πρακτικές επιδράσεις που άσκησαν αυτές οι θρησκείες στον κόσμο. Επιπλέον, υποστήριξε ότι στη συγκριτική μελέτη της θρησκείας, παρότι αναγκαία δεχόμαστε την αυθεντικότητα και τη νοηματική πληρότητα των αρχικών αξιωμάτων και των κοσμολογικών παραμέτρων κάθε θρησκείας, οι μελετητές μπορούν εν συνεχεία να χρησιμοποιήσουν τους γνώμονες της συνέπειας, της συνεκτικότητας, κ.ο.κ. για να κρίνουν τη συστηματικότητα κάθε θρησκείας εν σχέσει προς τον επιλεγμένο της ορίζοντα. Αλλά μια τέτοια μέτρηση ορθολογικότητας δεν μπορεί με κανένα τρόπο να φωτίσει τον οίστρο για τη θρησκευτική ζωή, και την ευαισθησία με την οποία ένας θρησκευόμενος άνθρωπος προσλαμβάνει το υπερβατικό ή το εμμενές ή το υπερκόσμιο. Οι μεταφυσικές πηγές και συλλήψεις της θρησκείας, παρότι μεστές νοήματος, δεν μπορούν να εξηγηθούν με όρους των θετικιστικών ελέγχων αλήθειας και ψεύδους. Πρέπει να παραδεχθούμε, ωστόσο, ότι η συγκριτική μελέτη των οικουμενικών θρησκειών και της ηθικής τους από τον Max Weber, παρότι τον οδήγησε να συνειδητοποιήσει πως υπάρχουν «διαφορετικοί τύποι ορθολογικότητας και εξορθολογισμού», «διαφορετικές σφαίρες ζωής οι οποίες μπορούν να εξορθολογιστούν» και «διαφορετικοί φορείς του εξορθολογισμού», παρέμενε μολτατάτα αγκυρωμένη στη μοναδικότητα του σύγχρονου δυτικού ορθολογισμού ως «αφετηριακό και κα-

ταληκτήριο σημείο μιας τέτοιας σύγκρισης». Κεντρικό μέλημα του Weber ήταν μια ειδική μορφή ορθολογικότητας και εξορθολογισμού που του έθετε «ένα ιστορικό πρόβλημα εξακρίβωσης και εξήγησης και κατά συνέπειαν απαιτούσε μια “ιστορική θεωρία”». ¹⁵ Θα ήταν ανόητο οιοσδήποτε συγκριτιστής να αρνηθεί τον δυναμισμό και τη συνοχή της ιστορικής διαδικασίας που συνδέεται με τον καπιταλισμό, τη σύγχρονη επιστήμη και τον φιλοσοφικό ορθολογισμό ως δυτικά επιτεύγματα.

Δεν είναι πρόθεσή μου, λοιπόν, να διαβαστεί η συζήτησή μου της σύγχρονης επιστήμης σαν να έκρυβε κάποιο αποκρυφιστικό μήνυμα και μιαν αδιάκριτη αποκήρυξη της επιστήμης. Προσπάθησα να εντάξω την επιστήμη στα εσωτερικά και τα εξωτερικά της πλαίσια αναφοράς, και να διερευνήσω τις συνέπειες του γεγονότος ότι και οι επιστήμες ασκούνται μέσα σε κοινότητες ερμηνείας. Οφείλουμε πολλά στην επιστήμη, στις έρευνες όσο και στις εφαρμογές της, στο τρόπο επιχειρηματολογίας της, και αυτό δεν μπορεί να παραγνωριστεί. Ερχόμενος από μια χώρα του Τρίτου Κόσμου, πώς μπορώ να μην εκτιμήσω το πόσο η εφαρμοσμένη επιστήμη βοήθησε να καταπολεμηθεί η ελονοσία, να εξαλειφθεί η ευλογιά, να μειωθεί η βρεφική θνησιμότητα, να επιτευχθούν διπλές σοδειές και μια πράσινη επανάσταση; Ούτε όμως μπορώ την ίδια στιγμή να κλείσω τα μάτια μπροστά στο γεγονός ότι τα ίδια αυτά οφέλη είχαν το τίμημά τους σε πολιτισμικό και κοινωνικό κόστος και απρόσμενες αποδιοργανωτικές συνέπειες! ¹⁶ Υπό τον όρον ότι

15. Βλ. Wolfgang Schluchter, *The Rise of Western Rationalism. Max Weber's Developmental History* (Μπέρκλεϊ: University of California Press), 1981, σελ. 11-12.

16. Για μια πρόσφατη ευαίσθητη τεκμηρίωση τόσο των πλεονεκτημάτων όσο και των αποσταθεροποιητικών συνεπειών της Πράσινης Επανάστασης που μεταξύ άλλων επέτρεψε διπλές σοδειές, και της χρήσης μηχανών για την άρροση και συ-

δεν μυθοποιούμε την επιστήμη, και υπό τον όρον ότι θυμόμαστε πως η επιστήμη μπορεί να χρησιμοποιηθεί στην υπηρεσία διαφορετικών σκοπών, και ότι εκείνοι που τη δημιουργούν έχουν επίσης την ευθύνη να ελέγξουν τη χρήση της, η επιστήμη μπορεί αδιαμφισβήτητα να θεωρηθεί απαραίτητη στην ανθρώπινη αναζήτηση για ελευθερία, δημιουργικότητα, ευημερία και ειρήνη.

γχομιδή σε ένα μαλαισιανό χωριό και την περιφέρειά του στην Κέντα, βλ. James C. Scott, *Weapons of the Weak. Everyday Forms of Peasant Resistance* (Νιου Χαίτβεν και Λονδίνο: Yale University Press), 1985.