

Αφαιρώντας απ' το λόγο την οξεία αιχμή του: το τμήμα της οριοθέτησης της επιστημολογίας από τη ρητορική

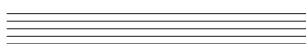
Ένα ερώτημα που δεν τέθηκε χθες

Βαγγέλης Κούταλης

Τμήμα Χημείας, Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων

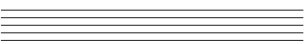
Σε ένα, λησμονημένο σήμερα, βιβλίο που εκδόθηκε το 1617 υπό τον τίτλο *Prolusiones Academic* (Ακαδημαϊκά Προγυμνάσματα),¹ ο ιησουΐτης Famiano Strada (1572-1649), διδάσκαλος ρητορικής στο Collegio Romano, θα αναρωτηθεί κατά πόσο μπορούμε να διαχωρίσουμε, όπως φαίνεται να πιστεύουν πολλοί, την ευγλωττία από τη νόηση, το ομιλείν από το γνωρίζειν, τη ρητορική από τη φιλοσοφία. «*Ιδού ποια είναι η ετυμηγορία για τους ρήτορες: εκδηλώνεται σε αυτούς κατά το μέγιστο βαθμό η ικανότητα της μνήμης, όχι και λίγο η φαντασία, αλλά το ελάχιστο δυνατόν της επινοητικότητας και της λογικής*». Τέχνη στην οποία προεξάρχει η μνήμη, η απομνημόνευση και η αναμνημόνευση, χωρίς να υπεισέρχεται διόλου σχεδόν το νοεΐν, ή τέχνη που αποχαλινώνει επικίνδυνα τη φαντασία, η ρητορική καταλήγει να στερείται σημασίας: μια αφόρητα ανάλαφρη διασκέδαση, μια άσκηση αυτοματισμού που δεν συνδέεται επ' ουδενί με την αναζήτηση της αλήθειας, μια τέχνη που δεν αξίζει τον κόπο της καλλιέργειάς της. «*Έτσι, όλοι αυτοί, στερώντας από την πιο εξέχουσα μεταξύ των τεχνών την οξεία αιχμή της νόησης και του λόγου [ratio], ήτοι, το κύριο μέρος της δεσπόζουσας έλλογης ψυχής, την αφήνουν έρμαιο στις προσβολές και τις πνευματώδεις αποφάνσεις όσων την περιγελούν ως καταφρονητέα και ολοφάνερα απορριπτέα, και κατώτερη του κατώτερου κλάδου του επιστητού*» (Strada 1617: 3).

Ο Strada δηλώνει ρητά πως διαλέγει τον αντίθετο δρόμο: «*Κι είναι εύλογο να υποθέσουμε ότι αν ανατρέχαμε γι' αυτήν την υπόθεση πίσω στους χρόνους του Σωκράτη, στους οποίους, καταπώς δεχόμαστε, η Σοφία συνδεόταν τόσο πολύ με τη Ρητορική, που καθεμιά απ' αυτές τις ικανότητες προέκυπτε από την άλλη, και οι ίδιοι άνθρωποι που θεωρούνταν σοφοί θεωρούνταν και εύγλωττοι, τότε θα μπορούσε να*



αρθεί εντελώς η αντιμαχία, ώστε, αφού όσα κυρίως επιτελεί η επινοητικότητα εύκολα αποδίδονται στη Σοφία, έτσι και η Ευγλωττία, η οποία δεν μπορεί να υπάρξει χωρίς αυτά, να προσκυρώνεται στον ίδιο τόπο και να μοιράζεται την ίδια αξία με την επινοητικότητα» (Strada 1617: 4). Στο στόχαστρό του θα βρούμε εκείνους από τους συγκαιρινούς του ουμανιστές που μεθερμήνευαν τον Κικέρωνα υπό τους όρους της ιστοριογραφίας του Τάκιτου ή αντιπαρέβαλλαν το στωικισμό του Σενέκα και τη σωφροσύνη του Τάκιτου στο σκεπτικισμό του Κικέρωνα, τείνοντας να αποσυνδέσουν την έννοια του «πολίτη» από εκείνη του «ρήτορα», για να αποτρέψουν, έτσι, τις δικαστικές συνέπειες της άσκησης της ρητορικής στις πολιτικές υποθέσεις (Fumaroli 2002: 193-196).² Το πρόβλημα δεν ήταν, ασφαλώς, ότι αδικούσαν τον έναν ή τον άλλο από τους αρχαίους Ρωμαίους συγγραφείς το έργο των οποίων οικειοποιούνταν, αλλά ότι αδικούσαν την ίδια τη ρητορική: την εκλάμβαναν ως ένα εργαλείο που μπορεί μονάχα να παραμορφώσει, αλλά όχι και να διαμορφώσει, την αλήθεια, άλλοτε πολλαπλασιάζοντας τις επιπτώσεις της και άλλοτε διαφθείροντάς την, καθιστώντας τη αγνώριστη. Εν μέσω οξύτατων κοινωνικών συγκρούσεων, που έβηταν υπό αίρεση την εξουσία τόσο των ηγεμόνων της Ευρώπης όσο και της εκκλησιαστικής ιεραρχίας, η ευγλωττία δεν έπρεπε να συνεχίσει να εξάπτει τα πάθη. Αυτός ήταν ένας απ' τους λόγους της αναδρομής στον Σενέκα και στον Τάκιτο. Κι ο Strada, όμως, με μian ανάλογη μέριμνα για την καταπράυνση των παθών επωμίζεται το καθήκον της αποκατάστασης του κύρους της «πιο εξέχουσας μεταξύ των τεχνών». Συναρθρώνοντας εκ νέου τη ρητορική και τη φιλοσοφία, αποβλέπει στην οικειοποίηση του ουμανισμού από την καθολική εκκλησία, στην προώθηση μιας «δεύτερης αναγέννησης» στην οποία η αλήθεια της χριστιανικής πίστης, έτσι όπως αυτή συγκροτείται από τα κείμενα της εκκλησιαστικής γραμματείας, αντί να κινδυνεύει από την έλλογη κριτική να σχετικοποιηθεί ως μία από τις πολλές δυνατές ανθρώπινες πεποιθήσεις, να μπορεί να διαθλάται σε μια πολλαπλότητα ιδιαίτερων λόγων, ανταποκρινόμενων σε μια ποικιλία συγκεκριμένων και ιστορικών περιστάσεων, κι έτσι να αποκαλύπτεται ως σημείο σύγκλισης όλων των δυνατών ανθρώπινων εκφραστικών εγχειρημάτων, ως πηγή που με το φως της διαυγάζει τους πολλαπλούς λόγους, καθώς κι ως κορωνίδα που τους ενοποιεί (Fumaroli 1978: 821-822).

Από τη δική μας προοπτική θέση, δεν μπορούμε να συμμεριστούμε ασφαλώς τις πολιτικές σκοπιμότητες του ιησουίτη διδασκάλου. Μπορούμε, ωστόσο, να μεταφράσουμε σε όρους που αναλογούν στη δική μας γλώσσα, και στα

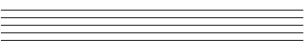


διακυβεύματα της δικής μας ιστορικής συντυχίας, το ερώτημα που εκείνος αφητηριακά θέτει, κάμποσους αιώνες πριν κυκλοφορήσουν τα γραπτά του Derrida ή του Barthes, ένα ερώτημα το οποίο παραπέμπει στις απαρχές της Νεωτερικότητας κι όχι σε κάποιο μετανεωτερικό «τέλος»: Με ποιο κόστος αποκόπτεται η «ευγλωττία» από τη «σοφία»;

ΤΟ ΙΣΤΟΡΙΚΟ A PRIORI ΤΗΣ ΕΜΠΕΙΡΙΑΣ ΩΣ ΜΕΤΑΦΥΣΙΚΟ A PRIORI ΤΗΣ ΝΟΗΣΗΣ

Πράγματι, στο επίπεδο μιας θεωρίας της γνώσης, για να αντιδιαστείλουμε, με όρους πραγματικής διάκρισης, την καθαρά επιστημολογική διάσταση του γνωρίζειν από την αντίστοιχη ρητορική, τη συλλογιστικά αποδείξιμη αλήθεια από την αλήθεια που εγκαθιδρύεται χάρη στην πειθώ, πρέπει να πληρώσουμε ένα αντίτιμο κάθε άλλο παρά αμελητέο. Χρειάζεται να υποστασιοποιήσουμε το γνωρίζον υποκείμενο, να του αποδώσουμε μια κάποια οντολογική προτεραιότητα, να το καταστήσουμε ιδρυτική βαθμίδα, μεταφυσική αρχή που αποδίδει στα υπό γνώση αντικείμενα την ταυτότητά τους, και εγγυάται στη γλώσσα, όπου το περιεχόμενο της γνώσης μορφοποιείται, την ακρίβεια των σημασιών της, την αμφιμονοσήμαντη αναφορά των σημαινόντων στα σημαινόμενα. Αυτό ακριβώς είναι το διάβημα της καντιανής κριτικής: ο στοχασμός εκλαμβάνεται ως Vernunft (Λόγος), ως ικανότητα αφ' ενός διαμόρφωσης, συλλογής και ταξινόμησης εμπειρικών παραστάσεων, αφ' ετέρου κατασκευής συνθετικών κρίσεων, όπου συναρθρώνονται οι εποπτείες και οι έννοιες με βάση ορισμένες a priori αρχές, προσίδεις στην ενότητα της νόησης, στο υποκείμενο ως ένα καθαρό, πρότερο κάθε εμπειρίας, Εγώ. Σε ένα τέτοιο συγκεκριμένο, η ρητορική είναι καταδικασμένη να παίζει με τις επιφάσεις, όπως και η ποίηση, με τη διαφορά ότι αντί να επιδίδεται, όπως η τελευταία, σε «ένα απλό ψυχαγωγικό παιχνίδι με τη φαντασία και μάλιστα κατά τη μορφή σε αρμονία με νόμους της διάνοιας», επιζητεί «να εξαπατήσει και να περιπλέξει τη διάνοια μέσω της κατ' αίσθηση αναπαράστασης» (Καντ 2004: 266). Η ρητορική, η τέχνη της πειθούς, δεν είναι παρά μια τέχνη που μας καθιστά ικανούς «να παραπλανούμε μέσω της ωραίας επίφασης (ως *ars oratoria*), και όχι απλώς ως ευφράδεια (ευγλωττία και ύφος)», μια «διαλεκτική, η οποία δανείζεται από την ποίηση μόνο όσα είναι αναγκαία, για να κερδίσει τα πνεύματα υπέρ του ομιλητή πριν ακόμη διαμορφώσουν γνώμη και επίσης για

να τους αφαιρέσει την ελευθερία τους». Κατά συνέπεια, είναι μια δύναμη που πρέπει να αποφεύγουμε να χρησιμοποιούμε: «ως τέχνη να μεταχειρίζεται κανείς τις αδυναμίες των ανθρώπων για τις δικές του προθέσεις (οσοδήποτε καλής προαιρέσεως ή πράγματι καλές κι αν είναι αυτές), δεν αξίζει κανένα σεβασμό» (Καντ 2004: 266, σημ.). Δεν είναι μόνο η ηθική που μας προτρέπει να μην ενδίδουμε στον πειρασμό της ρητορικής, αλλά και η επίγνωση της οικονομίας των δυνάμεών μας. Η προσφυγή σε αυτή την «τέχνη», ακόμα κι αν έχουμε να λύσουμε δικαστικές υποθέσεις ή να διαλέξουμε ανάμεσα σε αντιτιθέμενες πολιτικές επιλογές, είναι ασυγχώρητα δαπανηρή: «Η απλή και σαφής έννοια των ειδών αυτών των ανθρωπίνων ζητημάτων, συνδυασμένη με μια ζωντανή αναπαράσταση με παραδείγματα και χωρίς παράβαση των κανόνων της ευφωνίας της γλώσσας ή της ευπρέπειας της έκφρασης της σχετικής με τις Ιδέες του Λόγου (πράγματα που συναρπάζουν την ευφράδεια) έχει ήδη αφ' εαυτής επαρκή επίδραση στα ανθρώπινα πνεύματα, ώστε να μη χρειάζεται να επιστρατεύει κανείς επιπλέον τους μηχανισμούς της πειθούς, οι οποίοι, καθώς μπορούν να χρησιμοποιηθούν εξίσου και για τον εξωραϊσμό ή την κάλυψη των ελαττωμάτων και της πλάνης, δεν μπορούν να εξαλείψουν εντελώς την κρυφή υποψία περί μιας τεχνητής εξαπάτησης» (Καντ 2004: 265-266). Οι Ιδέες παράγονται σε ένα επίπεδο, αυτό της υποκειμενικής νόησης, που πρέπει να ληφθεί στην καθαρότητά του, χωρίς της στρεβλώσεις της «κατ' αίσθηση αναπαράστασης», χωρίς τη μεσολάβηση του λόγου και του σώματος του Άλλου. Κι επειδή αυτή η πηγή των Ιδεών είναι κοινή για κάθε άνθρωπο, δεν χρειάζεται παρά να τις εκθέσουμε με σαφήνεια, χωρίς περιττούς χρωματισμούς, και με μια τέτοια προσεκτική χρήση της γλώσσας που να μην παραλλάσσει την κατοχυρωμένη σύνταξη και σημασιολογία της, που να μην τη θίγει ως σύστημα κατασκευασμένο από τη νόηση, ως τετελεσμένο γεγονός προσίδιο στις αρχές της νόησης. «Εκείνος που, με σαφή κατανόηση των ζητημάτων, έχει στην εξουσία του τη γλώσσα κατά τον πλούτο και την καθαρότητά της και, έχοντας γόνιμη φαντασία ικανή να παρουσιάζει τις Ιδέες του, υποστηρίζει με όλη τη ζέση της καρδιάς του το αληθινό αγαθό, αυτός είναι ο *vir bonus dicendi peritus*, ο ομιλητής χωρίς τέχνη αλλά γεμάτος δυναμισμό, όπως τον ήθελε ο Κικέρων, χωρίς όμως να μείνει ο ίδιος πάντοτε πιστός στο ιδεώδες εκείνο» (Καντ 2004: 266, σημ.). Ο δυναμισμός, η γονιμότητα της φαντασίας, η ζέση της καρδιάς, οι εντάσεις που η αισθητικότητα του σώματος προκαλεί και αναδέχεται ενισχύουν απλώς την παρουσίαση μιας γνώσης που οφείλει ήδη να έχει αποκτηθεί χάρη στη στεγανοποιημένη, ιδρυτική βαθμίδα του Εγώ, και κρίνεται πάλι σε αυτήν τη



βαθμίδα: είναι τα Εγώ που στοχάζονται και συζητούν, δεν είναι μια συζήτηση που διεξάγεται, και μια διαδικασία του στοχάζεσθαι που εκτυλίσσεται κατά τη διάρκειά της.

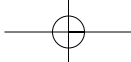
Αν αμφισβητηθεί, όμως, ο καταστατικός ρόλος του καθαρού Εγώ, της αφηρημένης μορφικής υποκειμενικότητας; Αν δεχτούμε, σε αντίθεση προς τον Kant, ότι σε αυτόν τον κόσμο τα μόνα υποκείμενα τα οποία συναντούμε ως υποκείμενα που γνωρίζουν, που μπορούν να ποριστούν γνώση για τον κόσμο, είναι ένσαρκες οντότητες εμβαπτισμένες a priori σε συμβολοποιημένα πλέγματα κοινωνικών σχέσεων, «υπερπροσδιοριζόμενες» από αυτήν την αντικειμενική, αλλά θεμελιωμένη σε συνθήκες ιστορικής ενδεχομενικότητας, συμβολική τάξη; Τότε, αυτή η υποστασιοποίηση του στοχασμού αποκαλύπτεται η ίδια συμπτωματική μιας ιδεολογικής μεταστροφής. Οι κοινωνικές προϋποθέσεις του στοχασμού, εσωτερικευμένες καθώς είναι, μέσω της ενεργούς εμπλοκής του σώματος στη διαμόρφωση της πραγματικότητάς του, εν προκειμένω θεματοποιούνται ως μορφολογικές συνθήκες οι οποίες μεσολαβούν σολαβούν στη σύλληψη των αντικειμένων της εμπειρίας και την αναβαθμίζουν σε γνώση που εμπίπτει στη δικαιοδοσία μιας αφηρημένης νόησης, της καθαρής μορφής της υποκειμενικότητας. Το ιστορικό, κοινωνικό a priori τίθεται ως ένα μεταφυσικό a priori της νόησης εν γένει, ενώ η αισθητικότητα, ως πραγματικός όρος του νοείν, απωθείται, και καταδικάζεται να επιστρέφει ως απωθνημένο, παραμορφώνοντας εκ των υστέρων τις ιδέες της νόησης, κηλιδώνοντας, μέσω της πλάνης, το στοχασμό με τα ίχνη του σώματος που αυτός εγκατέλειψε πίσω του ως κάτι το ξένο. Η διαδικασία του γνωρίζειν εμφανίζεται να προϋποθέτει μια συνειδητή αποδοχή, με όρους καθήκοντος, των κανόνων που ήδη έχουν θεσπιστεί ως κοινοί η αρνητικότητα της κριτικής του καθαρού λόγου εξουθενώνεται στην ακριβή επαναχάραξη και την προσεκτική τήρηση των ήδη χαραγμένων ορίων. Χάρη στην αντιδιαστολή της επιστημολογίας από τη ρητορική, και στην οριοθέτηση της πρώτης σε σχέση με τη δεύτερη, η αντικειμενικότητα του καθαρού λόγου, η αποσπασμένη, σε μια ξεχωριστή σφαίρα με τη δική της αρχιτεκτονική, επικράτεια των καθαρών γνώσεων, μονώνεται από κάθε κριτική των ιστορικών, κοινωνικών προϋποθέσεών της.

Ο φιλοσοφικός προσανατολισμός, ωστόσο, του Kant δεν οδηγεί σε αυτόν τον, δυνητικά απολογητικό για κάθε παραδεδομένη γνώση, δρόμο μονάχα. Μολονότι *«η έννοια της γενικότητας αντλείται από την πολλαπλότητα των υποκειμένων για να ανεξαρτητοποιηθεί κατόπιν ως η λογική αντικειμενικότητα της νόησης,*

στην οποία κάθε μεμονωμένο υποκείμενο –αλλά, όπως φαίνεται, κι η ίδια η υποκειμενικότητα– εξαφανίζεται» (Adorno 1973: 282), με κόστος τη μετατροπή του Λόγου σε μια παράλογη κατασταλτική αρχή, θα κινδυνεύαμε να επαναπαυτούμε σε μιαν αλήθεια μισή αν προσπερνούσαμε το γεγονός ότι στο φορμαλισμό της καντιανής υπερβατικής κριτικής εξακολουθεί να υποφώσκει ένα πρόταγμα πολιτικού εξισωτισμού. Η οριοθέτηση του Λόγου, η χάραξη των ορίων της δικαιοδοσίας του, κατατείνει σε μιαν ηθική που, μεταξύ των άλλων, επιβάλλει για κάθε υποκείμενο ως καθήκον τη διαφανή έκθεση των ιδεών του προς κρίση, και αποτρέπει κάθε κατάχρηση της επίκτητης ικανότητας του λέγειν προς χάριν της εδραίωσης θέσεων υποταγής και κυριαρχίας. Δεν λείπει, επίσης, από τον Kant μια έμφαση στις αντινομίες που στοιχειώνουν αναπόφευκτα τον Λόγο όταν επιχειρεί να συλλάβει τον κόσμο χωρίς να παραμένει στα όρια της δυνατής υποκειμενικής εμπειρίας, ήτοι της δυνατής εμπειρίας αντικειμένων: δεν μπορεί να αποφανθεί για τίποτα ή καταφάσκει εξίσου σε δύο αντιτιθέμενες προτάσεις. Μια τέτοια επίγνωση, της αδυνατότητας της νόησης να κατακτήσει το αντικείμενό της εκκινώντας από τις δικές της αρχές, συνεπάγεται την εγκατάλειψη κάθε προσδοκίας για μια τελεσίδικα βέβαιη γνώση, και αργότερα στην «εξελικτική επιστημολογία» του Karl Popper θα εκδηλωθεί στις ριζοσπαστικές συνέπειές της με τη θέση ότι «η επιστήμη δεν είναι ένα σύστημα βέβαιων ή καλά θεμελιωμένων προτάσεων ούτε ένα σύστημα που προχωρεί σταθερά προς μια κατάσταση εντέλειας» κι ότι δεν αποτελεί γνώση, αν με αυτό τον όρο εννοούμε την αξίωση ότι επιτεύχθηκε η αλήθεια «ή ακόμα και ένα υποκατάστατό της, όπως η πιθανότητα» (Popper 2002: 278).

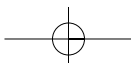
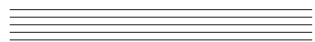
Ο θετικιστικός προσανατολισμός, από τη δική του πλευρά, δεν αμφιταλαντεύεται, όπως η καντιανή κριτική, μπροστά σε τέτοιες αντινομίες. Για να εξασφαλίσει μια κάποιου είδους ανενδοίαστη κατάφαση, αποκλείοντας μεθοδικά την αρνητικότητα της κριτικής, υποστασιοποιεί το στοχασμό στη θετικότητα του, ως αποδοτικό ενέργημα της καθαρής, απρόσβλητης από την ενδεχομενικότητα της ιστορικής συγκυρίας, νόησης, ως θετικό γνωρίζειν που δικαιοδοτείται από την ίδια τη λογική ακρίβεια των μεθοδολογικών βημάτων του. Από στοιχειώδεις παραστάσεις, μονάδες νοήματος, ή (στην πιο εκλεπτυσμένη κατοπινή εκδοχή του) «προτάσεις πρωτοκόλλου» –ακριβείς αναφορές των εμπειρικών data– παράγονται επαγωγικά σύνολα από αναμφίλεκτες, λογικά έγκυρες και αντικειμενικά αποδεδειγμένες, προτάσεις. Αυτή η υποστασιοποίηση του θετικού γνωρίζειν επιτελείται χάρη στην απώθηση της ιστορικότητας





του ίδιου του γνωρίζειν, της ευμεταβλητότητας των κοινωνικών του όρων, κι άρα στην απώθηση της αμφιρρέπειας των εκβάσεών του. Πρέπει να επιμείνουμε σε μια λεπτή διαφορά: το πρόβλημα δεν είναι ότι ο θετικισμός αδιαφορεί για την ιστορία της γνώσης είναι ότι την ανασυγκροτεί ως ιστορία μεθόδων πορισμού γνώσης της οποίας η εξέλιξη αναπόφευκτα οδηγεί, βάσει μιας λογικής αναγκαιότητας, στα κεκτημένα γνώσης που ήδη έχουν καταχωρηθεί ως επιτυχίες του Ανθρώπου αναγνώστη του βιβλίου της Φύσης.

Ο Auguste Comte πολύ πριν από τη λεγόμενη «ιστορικιστική στροφή» στη θεωρία των επιστημών, θα τονίσει ότι *«καμιά εννοιολόγηση δεν μπορεί να γίνει κατανοητή δίχως την ιστορία της»* (Comte 1830-1842, I: 3). Αυτή, όμως, η ιστορική αναδρομή οφείλει να είναι μια *«μελέτη της συνολικής ανάπτυξης της ανθρωπίνης διάνοιας, στις διάφορες σφαίρες δράσης της»*, μια μελέτη που αποσπά ως αφαίρεση την ανθρωπίνη διάνοια από το έδαφος των ιστορικών κοινωνικών πρακτικών και την αποδίδει στη δική της κανονικότητα, σ' έναν θεμελιώδη νόμο προσίδιο στη φύση της καθαρής νόησης. Η γενική, αντλημένη από τη μελέτη του διαθέσιμου εμπειρικού υλικού, διαπίστωση ότι η μέχρι τώρα ιστορία της γνώσης ακολουθεί τρεις *«θεωρητικές καταστατικές θέσεις»*, τρία στάδια εξέλιξης (θεολογικό, μεταφυσικό, και επιστημονικό), ερμηνεύεται ως μια *«ιστορική επιβεβαίωση»* που, εναλλακτικά με όσες *«έλλογες αποδείξεις»* μπορεί να μας χορηγήσει η *«γνώση της φυσικής συγκρότησής μας»*, εδραιώνει έναν νόμο ο οποίος ισχύει για το *«ανθρώπινο πνεύμα»* στη γενικότητά του, τόσο στις ατομικές όσο και στις συλλογικές εκφάνσεις του. Από την εμπειρική ιστορία της γνώσης ο Comte μεταβαίνει στη μη εμπειρικά διαψεύσιμη απόφαση ότι *«το ανθρώπινο πνεύμα, από τη φύση του, αξιοποιεί διαδοχικά, σε κάθε έρευνά του, τρεις μεθόδους του φιλοσοφείν»* (Comte 1830-1842, I: 3). Το άλμα από τη διασπορά που χαρακτηρίζει την ιστορική εμπειρία σε μian υπεριστορική μεθοδολογική αρχή, που διέπει εκ φύσεως το ανθρώπινο γνωρίζειν, νομιμοποιείται από την αφετηριακή παραδοχή ότι το τωρινό, επιστημονικό ή θετικό, status της γνώσης αντιπροσωπεύει μια *«κανονική»* κατάσταση της ανθρωπότητας, μια πλήρωση των δυνατοτήτων της και μια γείωση στην τάξη του είναι της, έναν σκοπό που έχει εν πολλοίς επιτευχθεί, ένα τέλος το οποίο έχουμε κιόλας φτάσει: *«Το οριστικό καθεστώς της ανθρωπίνης λογικής ικανότητας»* (Comte 1844: 2). Έχουμε ήδη καταφέρει να γνωρίσουμε έλλογα τη φύση στις αντικειμενικές της διαστάσεις, αφού ήδη διαθέτουμε τις θετικές επιστήμες για τα αστρονομικά, φυσικά, χημικά και φυσιολογικά φαινόμενα. Μένει να συσταθεί και η *«κοινωνι-*



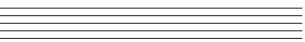
κή φυσική», η επιστήμη που θα καταγράφει τους αμετάβλητους, φυσικούς νόμους των κοινωνικών φαινομένων. Τότε, στο μέτρο που θα έχει ομογενοποιηθεί ο χώρος των θεμελιωδών εννοιολογήσεων, «η φιλοσοφία θα έχει περάσει οριστικά στη θετική κατάσταση χωρίς ποτέ να μπορεί να αλλάξει πια ο χαρακτήρας της, δεν θα της απομένει παρά να αναπτύσσεται απεριόριστα μέσα από πάντοτε αυξανόμενες προσκτήσεις, αναπόφευκτο απότοκο των νέων παρατηρήσεων ή βαθύτερων συλλογισμών» (Comte 1830-1842, I: 23). Η διδασκαλία της θετικής φιλοσοφίας εκκινεί ακριβώς από αυτή την επίγνωση ότι ο κυρίαρχος τρόπος του γνωρίζειν, αναμφίβολα εντοπισμένος σε έναν συγκεκριμένο κόσμο, αυτόν του καπιταλισμού των αρχών του 19ου αιώνα, είναι ο καλύτερος δυνατός μέσα στον καλύτερο δυνατό κόσμο, ή τουλάχιστον στον κόσμο που τείνει να γίνει ο καλύτερος δυνατός. Δεν αρνείται τους ιστορικούς υπερπροσδιορισμούς της γνώσης: «Οι θετικές μας έρευνες δεν οφείλουν μονάχα να ανάγονται ουσιαστικά, για κάθε είδος γνώσης, στη συστηματική εκτίμηση αυτού που είναι, αποποιούμενες την ανακάλυψη των αρχικών καταβολών του και του τελικού προορισμού του αλλά είναι επιπλέον σημαντικό να έχουμε την αίσθηση ότι αυτή η μελέτη των φαινομένων, αντί να μπορεί να γίνει καθ' οποιονδήποτε τρόπο απόλυτη, πρέπει πάντοτε να μένει σχετική προς τη δική μας φυσική συγκρότηση και τη δική μας κατάσταση» (Comte 1844: 13). Οι γνώσεις μας είναι πάντοτε σχετικές, αλλά σήμερα, παρ' όλ' αυτά, βρισκόμαστε σε μια απόλυτη προοπτική θέση, εκείνη που μας εξασφαλίζει η ιδεολογική παραγνώριση του υπαρκτού κοινωνικού σχηματισμού ως ενός κόσμου επιτέλους εντελούς, ειρηνευμένου, εν τάξει. Στην εμπειρία αυτού του κόσμου δοκιμάζονται, επαληθεύονται οι πραγματικές δυνάμεις μας δεν θέτουν οι ίδιες υπό δοκιμασία την εμπειρία αυτού του κόσμου, δεν την αμφισβητούν, δεν τη σχετικοποιούν εμβάλλοντάς την σ' ένα πλέγμα ευμετάβλητων συνθηκών, δεν δείχνουν προς έναν ορίζοντα υπέρβασής του. Είναι σε αυτή τη μετατόπιση της έμφασης στο «έτσι είναι» ως «ορθώς είναι» που θα βρούμε το λόγο της απόφασης να εγκαταλειφθούν ως αναρμόδιες οι αιτιακές εξηγήσεις, οι εξηγήσεις δηλαδή που φανερώνουν πώς ένα συμβάν έγινε εφικτό και πώς μπορεί να αρθεί ως τετελεσμένο, και της παρεπόμενης καθήλωσης στους φυσικούς νόμους, στις σταθερές σχέσεις στις οποίες τα παρατηρούμενα φαινόμενα υπάγονται.

Στα μέσα του 19ου αιώνα η αίσθηση ότι ήδη έχουν περισυλλεχθεί οι καρποί της επιστημονικής προόδου, ότι ήδη η ανθρωπότητα βαδίζει σ' ένα έδαφος που αντιστοιχεί στην αλήθεια της φύσης της, και στο τέλος της ιστορίας της, ήταν γενικευμένη στις ευρωπαϊκές κοινωνίες. Ακόμα κι ένας φιλόσοφος επιφυ-

λακτικός προς τη διδασκαλία του Comte, και ιδίως προς την αφήγησή του για την ενότητα των επιστημών υπό την επενέργεια ενός καθολικού νόμου, όπως ο William Whewell (1794-1866), θα υιοθετήσει την ίδια παραδοχή. Αν σκοπός της «φιλοσοφίας της Επιστήμης» είναι να παρουσιάσει μιαν ολοκληρωμένη εικόνα για «την ουσία και τις συνθήκες κάθε πραγματικής γνώσης», καθώς και να εκθέσει τις «καλύτερες μεθόδους για την ανακάλυψη νέων αληθειών», η ελπίδα της επιτυχίας της εξαρτάται από το πόσο καλά πατάμε στα ήδη κατακτημένα εδάφη, από το πόσο καλά αξιοποιούμε τα περιεχόμενα γνώσης που έχουμε ήδη αποκτήσει: «Για την κατανόηση της φύσης και των συνθηκών της πραγματικής γνώσης μπορούμε, περισσότερο από καθετί άλλο, να βασιζόμαστε στη μελέτη της φύσης και των συνθηκών των πιο βέβαιων και σταθερών τμημάτων γνώσης που ήδη κατέχουμε και είναι πιο πιθανό να μάθουμε τις καλύτερες μεθόδους για την ανακάλυψη της αλήθειας εξετάζοντας πώς πραγματικά ανακαλύφθηκαν οι αλήθειες, που πλέον χαίρουν καθολικής αναγνώρισης» (Whewell 1847, I: 1-2). Γι' αυτό και η «φιλοσοφία της Επιστήμης» δεν είναι στην πραγματικότητα παρά «φιλοσοφία των επιστημών», μεταθεωρία επί των σωμάτων ακριβούς και ανθεκτικής γνώσης που διαθέτουμε, επί των υπαρκτών επαγωγικών επιστημών, και δη των φυσικών επιστημών, οι οποίες, στη μέχρι τώρα εξέλιξή τους, έχουν καταφέρει να επισωρεύσουν «αδιαμφισβήτητες αλήθειες ξεκάθαρα κατανοητές και εκφρασμένες», σε αντίθεση με τα πεδία γνώσης της ηθικής, της πολιτικής και της φιλολογίας, που ακόμα χαρακτηρίζονται από αντιπαραθέσεις, αμφιβολίες, και ασάφειες (Whewell 1847, I: 8). Έχοντας αποδεχτεί την κεκτημένη γνώση στη θετικότητα της ως ένα στέρεο βάθρο, συγκροτημένο από επιτεύγματα συνδεδεμένα μεταξύ τους και υπαγόμενα σε μιαν ενιαία κανονικότητα, παραδειγματικό για κάθε νέο σκαλοπάτι στην κλίμακα της γνώσης, είναι που θα καταφέρουμε να ριζούμε άπλετο φως στην ίδια τη διαδικασία του γνωρίζειν. «Εκτιμώντας ποια είναι η πραγματική σημασία των αποκτημάτων μας, όπου αυτά είναι βέβαια και οριστικά, μπορούμε κάτι να μάθουμε για τη διαφορά μεταξύ αληθινής γνώσης και τα επισφαλής και απατηλά είδωλά της εξετάζοντας τα βήματα με τα οποία αυτά τα αποκτήματα προέκυψαν, μπορούμε να ανακαλύψουμε τις συνθήκες υπό τις οποίες επιτυγχάνεται η αλήθεια ανιχνεύοντας την οριογραμμή ανάμεσα στη γνώση και την άγνοιά μας, μπορούμε να εξακριβώσουμε ως έναν βαθμό την έκταση των δυνάμεων της ανθρώπινης νόησης» (Whewell 1847, I: 3-4). Αυτή είναι και η διαφορά, καθώς και η καινοτομία που ο Whewell διεκδικεί ανάμεσα στη δική του ιστορική και φιλοσοφική θεώρηση των επιστημών και σε εκείνη που κάποιους αιώνες πριν είχε επιχειρήσει ο

Bacon, από μian αρκετά διαφορετική προοπτική θέση και σε μian εποχή όπου καμία από τις τωρινές φυσικές επιστήμες δεν είχε προσλάβει ακόμα τη μορφή της επαγωγικής επιστήμης: ο τελευταίος είχε στραφεί προς την επικράτεια της ανθρώπινης γνώσης για να επισημάνει τις πραγματικές δυνατότητες που κυοφορούνταν εντός της, για να προτείνει κατευθύνσεις στις οποίες θα μπορούσε να κινηθεί η έρευνα στο μέλλον, ενάντια στις διανοητικές συνήθειες του παρόντος, για να καταδείξει ό,τι ακόμα έμενε να γίνει, «κι όχι για να μάθει πώς έγιναν ήδη τόσα πολλά» (Whewell 1847, I: 10).

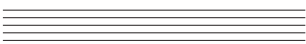
Όταν διαλέγουμε ένα τόσο στέρεο έδαφος, όπως αυτό των ήδη συγκροτημένων επαγωγικών επιστημών, δεν έχουμε πια να αναμετρηθούμε με την αβεβαιότητα της ερώτησης «τι είναι η αλήθεια;» και «πώς μπορούμε να την αναγνωρίσουμε;», γιατί η αλήθεια βρίσκεται ήδη εκεί και το μόνο θεμιτό ερώτημα πια είναι «πώς μπορέσαμε να την αναγνωρίσουμε;», «με ποια μεθοδικά βήματα συντελέστηκε ο πορισμός της;». Όταν επιπλέον αποφασίζουμε να πατήσουμε σε αυτό το έδαφος, όχι μονάχα με την επίγνωση ότι είναι στέρεο, αλλά και με εμπιστοσύνη στη λογική αναγκαιότητα που εξασφαλίζει, πέρα από κάθε συντυχία, ότι θα παραμένει το μόνο στέρεο έδαφος, χωρίς να εξετάζουμε τις ιστορικές και κοινωνικές προϋποθέσεις της ανάδυσής του, και χωρίς άρα να θέτουμε υπό διερώτηση τη σημασία της πραγματικότητάς του, τότε δεν μας μένει παρά η μελέτη «της δομής και του σχήματος, όχι μιας άμορφης μάζας από ασύντακτα υλικά, για την οποία απορούμε αν πρόκειται περί ενός ερειπίου ή ενός φυσικού αγριότοπου, αλλά ενός άρτιου και ψηλού παλατιού, που εξακολουθεί να ανεγείρεται και να ενοικείται, όπου εκατοντάδες διαμερίσματα κάθε λογής εντάσσονται σε έναν κοινό σχεδιασμό, όπου κάθε γενιά προσθέτει κάτι στην έκταση και τη μεγαλοπρέπεια του κτιριακού όγκου» (Whewell 1847, I: 14-15). Ένα τέτοιο οικοδόμημα, απαρτιζόμενο από τις υπαρκτές ή τις υπό συγκρότηση επαγωγικές επιστήμες, είναι η Επιστήμη, και η φιλοσοφία που της αναλογεί έχει ως καθήκον να την αναλύει στα δομικά της στοιχεία, για να την ανασυγκροτεί όχι μονάχα ως πραγματική, αλλά και ως λογική αρχιτεκτονική. Δεν είναι δύσκολο να δούμε τι χρειάζεται να προκαταβληθεί γι' αυτήν τη θεωρητική επιλογή αφετηριακού εδάφους: να φυσικοποιηθεί ό,τι στην πραγματικότητα είναι ιστορικό και κοινωνικό. Η αναγωγή του ιστορικού φαινομένου στην υπερϊστορική ή τουλάχιστον μετα-ϊστορική ουσία, η ανάκληση του εκφερόμενου σε μian ιδιαίτερη συγκυρία λόγου σε μian ανεξάρτητη από κάθε ιστορική ροή μεταγλώσσα, σε ένα μη αδρανειακό σύστημα αναφοράς, όπου περιλαμβάνονται ως δεδομένα, ως data, «θεωρίες»



και «γεγονότα», δεν υποδεικνύει παρά αυτή τη «φυσικοποίηση» μιας κοινωνικά καθορισμένης προοπτικής θέσης, εκείνης, ασφαλώς, που καταλαμβάνει το γνωρίζον υποκείμενο καθώς επιτελεί την αναγωγή – μιας θέσης η οποία αναγορεύεται στην κατεξοχήν θέση απ' όπου το βλέμμα οφείλει να πηγάσει αν πρόκειται να διαρρήξει τα πέπλα των φαινομένων και να φτάσει στην ουσία.

Θα ήταν άδικο να επικρίνουμε την ιστοριογραφία των επιστημών του 19ου αιώνα, οσοδήποτε εγκλιματισμένη κι αν είναι στο ψυχρό ρεύμα της θετικιστικής κατάφασης, γιατί αδυνατεί να δει στα facts την παρεμβολή θεωριών, γιατί υποστασιοποιεί την άμεση εμπειρία. Ο Whewell είναι σαφής ως προς αυτό το σημείο: ακόμα και για την κίνηση των άστρων γύρω από τον πόλο φαίνεται ότι δεν μπορούμε να ισχυριστούμε, απολαμβάνοντας καθολική επιδοκιμασία, ότι *«αυτό είναι ένα Γεγονός και όχι μια Θεωρία, ή αυτή είναι μια Θεωρία και όχι ένα Γεγονός»* (Whewell 1847, I: 39). Όταν κανείς μας τονίσει εμφατικά ότι αναφέρεται σε ένα «Γεγονός», προτού εκτιμήσουμε την αξία αυτής της δήλωσης, οφείλουμε να θέσουμε το ερώτημα *«για ποιον αυτό αποτελεί ένα Γεγονός; Ποιες διανοητικές συνθήκες, ποια πρότερη πληροφόρηση, ποιες ιδέες συνεπάγεται η σύλληψη αυτού του Γεγονότος ως Γεγονός; Δεν συνεπάγεται η κατανόηση του γεγονότος παραδοχές που εξίσου δίκαια θα μπορούσαν να αποκληθούν Θεωρία, και που πιθανόν συνιστούν μιαν εσφαλμένη Θεωρία;»* (Whewell 1847, I: 45). Και στις θεωρίες και στα γεγονότα εμπλέκονται ιδέες, προϋποτίθεται ένα υποκείμενο που σκέπτεται και μορφοποιεί την εμπειρία του, αλλά από μιαν άποψη θεωρητική οι «ιδέες» εκλαμβάνονται ως διακριτές από τα «Γεγονότα», αφού στα τελευταία, ακόμα κι αν οι πρώτες όντως έχουν παρεμβληθεί, εφαρμόζονται με τέτοια ευχέρεια, και συμπλέκονται τόσο πολύ με τις αισθήσεις, *«που δεν τις βλέπουμε βλέπουμε μέσα απ' αυτές»*. *«Μια αληθινή Θεωρία είναι ένα Γεγονός»* και *«ένα Γεγονός είναι μια οικεία Θεωρία»* (Whewell 1847, I: 40). Μια ανάλογη άποψη είχε υποστηρίξει και ο ίδιος ο Comte: *«Αν από τη μία πλευρά κάθε θετική θεωρία είναι αναγκαίο να θεμελιώνεται σε παρατηρήσεις, είναι εξίσου φανερό ότι, από την άλλη πλευρά, για να αφεθεί στην παρατήρηση το πνεύμα μας χρειάζεται μια κάποια θεωρία. Αν επισκοπώντας τα φαινόμενα δεν τα συνδέουμε άμεσα με ορισμένες αρχές, όχι μόνο δεν θα μπορούσαμε να συνδυάσουμε αυτές τις απομονωμένες παρατηρήσεις, και κατά συνέπεια να τις κάνουμε να καρποφορήσουν, αλλά θα ήμασταν ακόμα κι εντελώς ανίκανοι να τις συγκρατήσουμε και, ως επί το πλείστον, τα γεγονότα θα διέφευγαν από την αντίληψή μας»* (Comte 1830-1842, I: 8-9). Το «τυφλό σημείο», εδώ, δεν είναι ότι καθίσταται μη αναγώγιμη η άμεση εμπειρία είναι

ότι οι προϋποθέσεις της εμπειρίας του γνωρίζοντος υποκειμένου, για μια ιστορική περίοδο και για έναν κοινωνικό σχηματισμό, υποστασιοποιούνται ως κατεξοχήν συνθήκες επίτευξης του αληθούς, κι ως τέτοιες μένουν άρρητες στο background. Ένα κοινωνικά καθορισμένο, εμπειρικό υποκείμενο, ο άνδρας λευκός επαγγελματίας επιστήμονας του 19ου αιώνα, αναβιβάζεται σε επιστημολογικό υποκείμενο. Οι νεωτερικές, επαγωγικές επιστήμες δεν περιλαμβάνουν μόνο data, είναι και οι ίδιες αναμφίλεκτα data. Ο επιστημονικός, επομένως, λόγος αποκτά ιστορική σημασία μονάχα εφόσον ανασυγκροτείται ως λόγος του Ερμηνευτή Ανθρώπου³ που μετράει ήδη αναμφισβήτητες επιτυχίες στο αποκωδικοποιητικό του έργο, που ήδη έχει αποδώσει στα σημεία το νόημά τους, που ήδη έχει συγκροτήσει μια γλώσσα ικανή να μεταφράζει πιστά τις γλώσσες της φύσης, μια γλώσσα που δεν μπορεί παρά να λειτουργεί εφεξής ως τυπική. Από μια τέτοια προοπτική θέση, η ρητορική τίθεται αναπόφευκτα εκτός πλαισίου: δεν έχει κανένα νόημα λ.χ. να σταθούμε στις διατυπώσεις του Priestley, όταν εξετάζουμε την αντιπαράθεση της θεωρίας της οξειδωσης με εκείνη του «φλογιστού»,⁴ να ενεργοποιήσουμε ξανά τις αιχμές του λόγου του, γιατί σήμερα βλέπουμε μέσα από τη θεωρία του Lavoisier, γιατί ξέρουμε ότι αυτός, όχι ο Priestley, είχε δίκιο, ότι η δική του γλώσσα ήταν εκείνη που έκανε τη φύση να μιλήσει, γιατί στον δικό μας κόσμο δεν υπάρχει «φλογιστική αρχή» αλλά «οξυγόνο», και γιατί αυτός ο κόσμος δεν είναι μονάχα ο πραγματικός δικός μας κόσμος, που εξηγεί την παρουσία μας και οριοθετεί τις δυνατότητές μας, αλλά και ο καλύτερος δυνατός, το μόνο στέρεο έδαφος για να βαδίσουμε στο μέλλον. Είναι, λοιπόν, αναμενόμενο ότι ο Whewell (1837) στο *History of the Inductive Sciences* παραξενεύεται που ο Pierre-Auguste Adet (1763-1834) μπήκε στον κόπο, το 1798, να απαντήσει, εκ μέρους των «αντιφλογιστικών», στις *Considerations on the Doctrine of Phlogiston and the Decomposition of Water* (1796) του Priestley, ενώ η μάχη γύρω από τη θεωρία του οξυγόνου είχε πια τελεσίδικα κριθεί. Η ταχύτητα με την οποία η θεωρία του Lavoisier έγινε δεκτή από τον «επιστημονικό κόσμο», καθώς και ο ενθουσιασμός που προκάλεσε, δεν υποδηλώνει μια επιπόλαιη μεταστροφή στις πεποιθήσεις ή τουλάχιστον δεν αποτελεί ένδειξη για μια ανορθολογική συλλογική στάση, όπως πίστευε ο Priestley. Αντίθετα, και μάλιστα σε σύγκριση με την εισαγωγή της νευτώνειας θεωρίας, τη μόνη εφάμιλλης σημασίας «επανάσταση στις γνώμες», η αποδοχή της νέας χημείας ήταν μια λογική, φυσιολογική απόκριση που φανερώνει «μια μεγάλη βελτίωση, τόσο στα μέσα επίτευξης του



αληθούς, όσο και στο πνεύμα με το οποίο αυτά τα μέσα χρησιμοποιήθηκαν» (Whewell 1837, III: 133-134). Ο Priestley έμενε παράδοξα μόνος, αρνούμενος να εκτιμήσει τη σημασία του γεγονότος ότι ήταν οι δικές του ανακαλύψεις που είχαν συμβάλει κατά πολύ στην εγκαθίδρυση της νέας θεωρίας. Αυτό που ο ίδιος ανακάλυψε το 1774 δεν ήταν «αποφλογιστικοποιημένος αέρας», αλλά οξυγόνο, κι η απομόνωση της εν λόγω οντότητας είναι ένα matter of fact που μόνο μέσα από τη θεωρία του Lavoisier μπορούμε πια να αντιληφθούμε. Η επιμονή του Άγγλου πειραματιστή στη δική του θεωρία, μέσα απ' την οποία εκείνος έβλεπε τα γεγονότα που πειραματικά περισυνέλεγε, δεν ήταν παρά ένας παραλογισμός, μια πεισματική ιδιορρυθμία, κάτι που η αφήγηση για τη συγκρότηση των επαγωγικών επιστημών, για το πώς φτάσαμε μέχρι εδώ, για το πώς κατακτήσαμε ένα έδαφος από αδιάψευστες αλήθειες, αδυνατεί να περιλάβει δίχως μίαν έκδηλη αμηχανία.

ΓΛΩΣΣΑ ΚΑΙ ΓΝΩΣΗ – ΞΑΝΑΔΙΑΒΑΖΟΝΤΑΣ ΤΟΥΣ ΛΟΓΙΚΟΥΣ ΕΜΠΕΙΡΙΣΤΕΣ

Τρία τέταρτα του αιώνα μετά τον Whewell, στα συμπραζόμενα του λογικού εμπειρισμού, η θετικιστική καθήλωση στο datum θα προσλάβει μια ιδιαίτερη χροιά που δεν θα ήταν σκόπιμο να παραβλέψουμε εδώ. Η απαίτηση για διυποκειμενικό έλεγχο των επαληθεύσιμων προτάσεων, στις οποίες εκδηλώνεται η θετικότητα του γνωρίζειν, εισάγει το πρόβλημα της γλώσσας ως θεμελιώδες για τη γνωσιολογία, αλλά μονάχα από την άποψη της λογικής ανάλυσης μιας γλώσσας τυποποιημένης. Αν, όντως, έγκειται στην «ίδια τη φύση της γνώσης ότι οφείλει να είναι επικοινωνήσιμη», αν κάθε γνώση «συνίσταται στο γεγονός ότι ένα αντικείμενο, το πράγμα που πρόκειται να γνωσθεί, ανάγεται σε άλλα αντικείμενα, στα πράγματα μέσω των οποίων γίνεται γνωστό και τούτο βρίσκει την έκφρασή του στο γεγονός ότι το γνωστό αντικείμενο επισημειώνεται μέσω των ίδιων εννοιών που έχουν ήδη αντιστοιχηθεί σε αυτά τα άλλα αντικείμενα», αν επομένως εκείνο που προσιδιάζει στη φύση της γνώσης «είναι ακριβώς αυτή η συμβολική σχέση της επισημείωσης και της αντιστοίχισης, η οποία πάντοτε αποτελεί ταυτόχρονα ήδη μια έκφραση ή μια συμβολική παρουσίαση» (Schlick 1979b: 99), τότε το ερώτημα τι είναι επικοινωνήσιμο και τι όχι αποβαίνει κρίσιμο για τη γνωσιολογία. Είναι επικοινωνήσιμη η εμπειρία ενός γεγονότος; Η απάντηση του Moritz Schlick είναι

όχι. Η εμπειρία του κόκκινου που εγώ τώρα βλέπω, καθώς και η σχέση αυτής της εμπειρίας με εκείνη μιας άλλης παρατηρήτριας δίπλα μου, που βλέπει κι αυτή κόκκινο, εκεί όπου το βλέπω κι εγώ, όπως καθετί ποιοτικό ή σχετιζόμενο με το περιεχόμενο μιας εμπειρίας ενός ξεχωριστού σώματος, ή γενικότερα με τη ροή μιας ατομικής συνείδησης, είναι μη εκφράσιμη, μη υπαγόμενη σε ισοδυναμίες, καταδικασμένη για πάντα «να παραμένει ιδιωτική και δεν μπορεί κανένα τρόπο να γίνει από κοινού γνωστή σε πολλά άτομα» (Schlick 1979b: 102). Αυτό που μένει, αυτό που είναι επικοινωνήσιμο, που μπορεί να εκφραστεί, είναι μονάχα οι μορφικές, απογυμνωμένες από κάθε ποιότητα, κάθε περιεχόμενο, σχέσεις μεταξύ των αντικειμένων. Κάθε γνώση είναι γνώση μορφών και σχέσεων, προκύπτει από την καταχώρηση και συσχέτιση δυνατών πραγμάτων υπό σύμβολα που λειτουργούν ως δείκτες κενού περιεχομένου (και γι' αυτό εφαρμόσιμοι, με το ίδιο νόημα, από διαφορετικές ατομικές συνειδήσεις), *nothing more, nothing less*: «Κάθε πράξη του γνωρίζειν είναι απαρέγκλιτα μια πράξη ταξινόμησης και υπολογισμού, ποτέ μια πράξη εποπτείας και εμπειρίας πραγμάτων» (Schlick 1979b: 103).

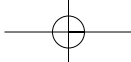
Η επιστήμη έχει χώρο μονάχα για «δομικές περιγραφές», που παραπέμπουν αποκλειστικά στη δομή μιας σχέσης, στο σύνολο των τυπικών της ιδιοτήτων, εκείνων, δηλαδή, των ιδιοτήτων «που μπορούν να διατυπωθούν χωρίς αναφορά στο νόημα της σχέσης και το είδος αντικειμένων μεταξύ των οποίων ισχύει», και που, κατά συνέπεια, μπορούν να οριστούν χωρίς άλλη συνδρομή πέρα απ' αυτή «των λιγοστών θεμελιωδών συμβόλων τα οποία αποτελούν τη βάση της λογιστικής (συμβολικής λογικής)» (Carnap 2003: 19, 21). Η ικανότητα της έκφρασης ισοδυναμεί με την ικανότητα μετάδοσης κάθε δυνατού γεγονότος, γιατί σε αντίθετη περίπτωση θα αποκλειόταν η έκφραση καινούργιων γεγονότων, άρα και η γνώση τους. Είναι, λοιπόν, καθοριστικής σημασίας η διαπίστωση ότι στην πράξη, στην καθημερινή μας ζωή, μπορούμε με έναν πεπερασμένο αριθμό συμβόλων να εκφράζουμε μίαν απειρία πραγματικών καταστάσεων. Προφανώς, δεν χρειάζεται κάθε φορά να σκαρώνουμε απ' την αρχή αντιστοιχίσεις συντεταγμένων σημείων και πραγμάτων χρειάζεται, απλώς, να διαθέτουμε γενικούς κανόνες ώστε να συνδυάζουμε τα λιγοστά διαθέσιμα σημεία μας κατά τρόπο που να μπορούμε, ανά πάσα στιγμή, να εκφράσουμε κάθε δεδομένη κατάσταση πραγμάτων. Πώς όμως αποφασίζουμε με επιτυχία, όπως πράγματι το κάνουμε καθημερινά και ανεπίγνωστα, επικοινωνώντας μεταξύ μας και μεταδίδοντας νέα γεγονότα, ποιος απ' τους γενικούς μας κανόνες είναι

αυτός που πρέπει να εφαρμοστεί σε κάθε ιδιαίτερη κατάσταση πραγμάτων; Δεν μπορούμε, οπωσδήποτε, να λάβουμε μια τέτοια απόφαση «από μνήμης», έχοντας ήδη επισκοπήσει όλες τις δυνατότητες και έχοντας καταχωρήσει κάθε δυνατότητα σε ένα προκαθορισμένο σύστημα. *«Η μόνη πιθανότητα είναι να επιτυγχάνεται μια φυσική, και όχι μια αυθαίρετα συνομολογούμενη, αντιστοιχία μεταξύ του σημειακού συμπλέγματος που χρησιμοποιείται ως έκφραση για τις νέες καταστάσεις πραγμάτων και τις καταστάσεις πραγμάτων που πρόκειται να εκφραστούν»*. Τα επιμέρους σημεία αναφέρονται σε πράγματα μέσω μιας κάποιας σύμβασης, με όρους ενδεχομενικότητας, οι διαφορές, όμως, μεταξύ των σημείων και οι διαφορές μεταξύ των καταστάσεων πραγμάτων πρέπει να τηρούν μεταξύ τους μια σχέση αντιστοιχίας αναγκαία, που να οφείλεται όχι σε μια σύμβαση αλλά στη φύση, στο ίδιο το φύεσθαι των πραγμάτων, και για να συμβαίνει αυτό *«πρέπει να γνωρίζουμε προκαταβολικά, a priori, για όλες τις καταστάσεις πραγμάτων, ότι θα έχουν κοινά χαρακτηριστικά, και ποιου είδους είναι αυτά, γιατί ειδάλλως δεν θα ήμασταν στη θέση να αναζητήσουμε τα απαραίτητα για την έκφρασή τους σημεία»* (Schlick 1987: 58-59). Όλες οι δυνατές καταστάσεις πραγμάτων χαρακτηρίζονται από μια κοινότητα δομής, ή μονάχα στο μέτρο που είναι κοινές από την άποψη της δομής τους μπορούμε να μιλήσουμε γ' αυτές αντικειμενικά.

Τι σημαίνει άλλωστε μιλάω αντικειμενικά για κάτι; Κατά μια πρώτη έννοια, θα απαντήσει ο Rudolf Carnap, σημαίνει ότι αποφαίνομαι ανεξάρτητα από τις υποκειμενικές μου, ενδεχομενικές διαθέσεις. Κατά μία δεύτερη, ότι εκφέρω μια κρίση της οποίας η επικύρωση δεν είναι δική μου μονάχα υπόθεση. *«Είναι ακριβώς αυτή η διύποκειμενικότητα που αποτελεί ένα ουσιώδες γνώρισμα της πραγματικότητας»* (Carnap 2003: 106): γι' αυτό και ο μετασχηματισμός κάθε «δήλωσης» (statement) που εκφέρεται ως επιστημονική σε μια «δήλωση δομής» (structure statement) δεν είναι μονάχα κάτι το εφικτό, αλλά και κάτι το επιβεβλημένο, αφού *«η επιστήμη επιδιώκει να μιλά για ό,τι είναι αντικειμενικό, και οτιδήποτε δεν ανήκει στη δομή αλλά στο υλικό (ήτοι, καθετί που μπορεί να καταδειχθεί με έναν συγκεκριμένο δεικτικό ορισμό) είναι, σε τελευταία ανάλυση, υποκειμενικό»* (Carnap 2003: 29). Καμιά εμπειρία δεν είναι κοινή κάθε εμπειρία, όμως, μπορεί να μεταφραστεί σε κοινούς όρους, εφόσον αναλύεται στα διύποκειμενικά της στοιχεία. Και οι μόνες ιδιότητες που σε κάθε *«ρεύμα της εμπειρίας»* είναι ανάλογες, οι μόνες που μπορούν να ληφθούν από κοινού, είναι οι ιδιότητες δομής. Έτσι, μολονότι μπορούμε να ξεκινήσουμε από μια *«αυτοψυχολογική»*

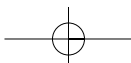
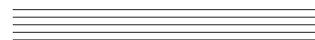
βάση, από μια βάση αντικειμένων (δηλαδή στοιχείων εμπειρίας) που αντιστοιχούν σε ένα και μόνο υποκείμενο, αυτό που τελικά κατασκευάζουμε δεν είναι τον κόσμο του εαυτού, αλλά τον αντικειμενικό κόσμο. Επειδή εκλαμβάνονται ως ουδέτερες, ανεξάρτητες από κάθε εξωτερική ή εσωτερική πραγματικότητα, μορφές που «δεν προϋποθέτουν κάποιον ή κάτι στο οποίο το δεδομένο να είναι δεδομένο» (Carnap 2003: 102), οι εμπειρίες όπως ανακύπτουν στην ατομική συνείδηση, τα «δεδομένα», δεν έχουν υποκείμενο. Ο κίνδυνος να ξεχωρίσουμε τον «εαυτό» από τα άλλα υποκείμενα, «ως εάν επιδιώκαμε να αποσπάσουμε ένα από τα εμπειρικά υποκείμενα και να το ανακηρύξουμε ως το επιστημολογικό υποκείμενο», αποφεύγεται γιατί η θέση του υποκειμένου είναι μια θέση χωρίς υποκείμενο, μια μεταβλητή που μπορεί να καλυφθεί από κάθε εμπειρικό υποκείμενο, ακριβώς επειδή έχει ήδη ληφθεί ως κενή συγκεκριμένου περιεχομένου (Carnap 2003: 103-104). Ως πρωταρχικό, μη αναγώγιμο δεδομένο λαμβάνεται η ύπαρξη όχι του «εαυτού» αλλά της εμπειρίας. Ο «εαυτός» δεν είναι παρά «η τάξη των στοιχειωδών εμπειριών», η «ενοποιημένη έκφραση για ό,τι κοινό έχουν τα στοιχεία», που ως αντικείμενο κατασκευάζεται μετά, αφότου έχουμε περάσει από την αυτοψυχολογική βάση στον αντικειμενικό κόσμο, στην ετερότητα του «εαυτού». Από το «εγώ βιώνω μιαν εμπειρία» δεν έπεται ότι «εγώ είμαι» αλλά «μονάχα ότι μια εμπειρία είναι»: το καρτεσιανό «*cogito ergo sum*» πρέπει, επομένως, να αντικατασταθεί από την ταυτολογική ρήση «*τούτη η εμπειρία άρα τούτη η εμπειρία είναι*» (Carnap 2003: 260-261). Η εμπειρική έννοια της πραγματικότητας, σε αντίθεση με την αντίστοιχη μεταφυσική, προϋποθέτει τη γνωρίζουσα συνείδηση, οι «*αυθεντικές διαδικασίες της συνείδησης*», όμως, δεν πρέπει να ιδωθούν «*ως πράξεις ενός δρώντος υποκειμένου*», του «εαυτού» (Carnap 2003: 261, 281-287). Δεν έχει ενδιαφέρον το ερώτημα «*ποιος είναι εκείνος που μιλά*;». Σημασία έχει ότι κάποιος πράγματι μιλά.

Εκκινώντας από τις εμπειρίες που η ατομική συνείδηση αναδέχεται, ως ανώνυμη συνείδηση, κατασκευάζουμε πρώτα τα φυσικά αντικείμενα ως αναγνωρίσιμα αποτυπώματα μιας εξωτερικότητας, κι έπονται τα «ετεροψυχολογικά» και τα «πολιτισμικά» αντικείμενα. Αυτή η διαδοχή οφείλεται στην επιστημική προτεραιότητα που τα αυτοψυχολογικά γεγονότα διαθέτουν: «*Η αναγνώριση των δικών μας ψυχολογικών διαδικασιών δεν χρειάζεται να μεσολαβηθεί από την αναγνώριση των φυσικών αντικειμένων, αλλά λαμβάνει χώρα άμεσα*» (Carnap 2003: 94). Επιλέγοντας ως αφητηρία το καθαρό Εγώ, το Εγώ ως μεταβλητή σ' έναν αφηρημένο τύπο σχέσης, ως κενή θέση, απ' όπου μπορούν να συλλεχθούν τα

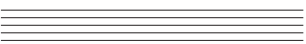


στοιχεία της εμπειρίας ως «δεδομένα», ανερχόμαστε μέχρι τη διυποκειμενικότητα. Ως πλεονέκτημα αποκομίζουμε μian εννοιολόγηση της αντικειμενικότητας που δεν επιτάσσει καμιά (μεταφυσική) απόφαση περί της ουσίας των εξωτερικών αντικειμένων ή των σχέσεών τους, αλλά μονάχα μian αναγνώριση των εμπειρικών σχέσεων ως τέτοιων, των δομών που αποτυπώνονται στη ροή της εμπειρίας. Από μια τέτοια αφετηρία μπορούμε, επίσης, να φτάσουμε σε μια γλώσσα της οποίας η κατασκευή θα γίνεται *«σύμφωνα με τις προτιμήσεις κάθε δυνατής εκπροσωπούμενης προοπτικής θέσης»*, έτσι που να λύνεται το πρόβλημα της θεμελίωσης (κάθε θεμέλιο είναι θεμιτό, κάθε, δηλαδή, ατομική εμπειρία μπορεί να τεθεί ως βάση) και να μένει μόνο το *«πρόβλημα των συντακτικών συνεπειών που έχει η μία ή η άλλη επιλογή»*. Αυτή η γλώσσα θα είναι οικουμενική και θα λειτουργεί όπως ένας λογισμός, χωρίς να είναι ωστόσο αποτέλεσμα ενός αμφιλεγόμενου σχεδιασμού: δεν θα είναι μια τεχνητή καθολική γλώσσα, αλλά ο κοινός λογικός παρονομαστής κάθε, φυσικής ή τεχνητής, γλώσσας, το συστηματικά αρθρωμένο σύνολο από συμβάσεις ή κανόνες που αφορούν *«στοιχεία –τα αποκαλούμενα σύμβολα– για τη φύση και τις σχέσεις των οποίων δεν προϋποτίθεται τίποτα πέραν από το ότι κατανέμονται σε διάφορες τάξεις»* (Carnap 2002: 4). Ο διυποκειμενικός κόσμος είναι ο κόσμος των αντικειμένων που έχουν ανάλογη μορφή κατασκευής, που ανάγονται σε κοινές σχέσεις μεταξύ των στοιχείων της εμπειρίας, κι αυτά τα αντικείμενα προκύπτουν μετά από μια *«αναδιοργάνωση του δεδομένου»* (Carnap 2003: 229), με την εφαρμογή μιας *«κατασκευαστικής φόρμουλας»*, δηλαδή ενός *«κανόνα μετάφρασης»* των δηλώσεων περί αυτών των αντικειμένων *«σε δηλώσεις περί των βασικών αντικειμένων, ήτοι περί σχέσεων μεταξύ στοιχειωδών εμπειριών»* (Carnap 2003: 289). Ο διυποκειμενικός κόσμος είναι, επίσης, ο κόσμος της επιστήμης (Carnap 2003: 230), ο οποίος είναι ενιαίος, αφού μπορεί να υπάρξει μονάχα μετά από μια μεθοδική κατασκευή των αντικειμένων του, ως συγκρίσιμων δομών, υπό κοινούς κανόνες: *«Όλες οι προτάσεις μπορούν να εκφραστούν σε μία γλώσσα, όλες οι καταστάσεις πραγμάτων είναι γνώσιμες με έναν τρόπο, με μία μέθοδο»* (Carnap 1931: S. 432).

Το πρόβλημα της αλήθειας, κατά συνέπεια, μεταπίπτει σ' ένα πρόβλημα επαληθευσιμότητας «δηλώσεων». Η παραδοχή σύμφωνα με την οποία *«ότι κάτι είναι πραγματικό σημαίνει με την εμπειρική έννοια ότι είναι ενταγμένο στο χωροχρονικό σύστημα του διυποκειμενικά εξακριβώσιμου»* (Κραφτ 1986: 181) συνεπάγεται ότι η γνώση εξετάζεται στο επίπεδο της γλώσσας. *«Είναι η γλώσσα, και*



μόνο η γλώσσα, που αποδίδει ό,τι κοινό διαθέτουν οι υπαρκτικά διακριτές διαδικασίες, και που... ανάγει τα ετερογενή πράγματα σε έναν κοινό παρονομαστή. Όπως ακριβώς στην οικονομική αγορά το χρήμα είναι το μέσο βάσει του οποίου ποιοτικά μη συγκρίσιμα αγαθά μπορούν συστηματικά να αντιπαραβάλλονται, έτσι και γενικότερα η γλώσσα είναι το μέσο χάρη στο οποίο υπαρκτικά μοναδικές διαδικασίες εξισώνονται, ταξινομούνται και κατανοούνται» (Nagel 1945: 617). Οι ιδιότητες, ωστόσο, της γλώσσας που εξασφαλίζουν τη λειτουργία της ως γενικό ισοδύναμο, όπως το χρήμα στην εμπορευματική παραγωγή, είναι εκείνες που συνάδουν στην τυπική της δομή. Μονάχα μέσω των κανόνων μιας γλώσσας-λογισμού, οι οποίοι προσδιορίζουν «κατά πρώτον, τις συνθήκες υπό τις οποίες μια έκφραση μπορεί να θεωρηθεί ότι ανήκει σε μιαν ορισμένη κατηγορία εκφράσεων, και, κατά δεύτερον, υπό ποιες συνθήκες είναι επιτρεπτός ο μετασχηματισμός μίας ή περισσότερων εκφράσεων σε μιαν άλλη ή σε άλλες» (Carnap 2002: 4), μπορεί το «δεδομένο» της ατομικής συνείδησης να ανασυγκροτηθεί με όρους διϋποκειμενικής αντιπαραβολής. Κατ' αυτόν τον τρόπο, ο λογικός εμπειρισμός προβάλλει την αξίωση ενός ενιαίου συστήματος γνώσης αλλά όχι, όπως συνέβαινε με τον Comte, για να εγκαθιδρυθεί μια φιλοσοφία κατάφασης στο υπάρχον, πρόσφορη να αποσοβεί εκ των προτέρων κάθε ριζική κριτική των παραδεδομένων τρόπων του γνωρίζειν. Η διόπτρα είναι στραμμένη στην αντίθετη κατεύθυνση: η ενοποίηση του πεδίου του επιστητού παρέχει τα εχέγγυα για να αμφισβητηθεί έλλογα το μονοπώλιο του εξειδικευμένου επιστήμονα στην αλήθεια και να τεθεί ως κρηπίδα κάθε εγχειρήματος πορισμού γνώσης η φιλοσοφία, ως «δράση που βρίσκει νόημα», που ερευνά το νόημα κάθε επιστημονικής πρότασης πριν οι εξειδικευμένες επιστήμες «καταφέρουν να ανακαλύψουν την αλήθεια ή το ψεύδος της» (Schlick 1979c: 220). Οι οριογραμμές που χωρίζουν τις επιστήμες υπάρχουν μονάχα από την άποψη της πρακτικής των επιστημόνων, χαράσσονται ως αποτέλεσμα των διαφορετικών τρόπων «με τους οποίους οι άνθρωποι συμπεριφέρονται προς την επιστήμη». Αυτή η τελευταία όμως (η επιστήμη στον ενικό) δεν είναι το άθροισμα των θραυσμάτων της είναι η «συνεκτική ολότητα των αληθινών προτάσεων περί της πραγματικότητας»: εδώ δεν θα συναντήσει κανείς «αυθαίρετες διαιρέσεις, διότι οι αλήθειες συνδέονται η μία με την άλλη εκ φύσεως, εφόσον παράγονται η μία από την άλλη ή συσχετίζονται με τα ίδια αντικείμενα» (Schlick 1979d: 140). Η πρακτική, επομένως, των εξειδικευμένων επιστημόνων οφείλει πάντα να υποβάλλεται στη φιλοσοφική κριτική, στη διερώτηση περί του νοήματος, και η δικαιοδοσία για την άσκηση μιας τέτοιας κρι-

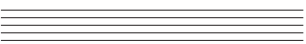


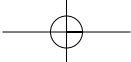
τικής είναι ανοιχτή, αφορά την ανώνυμη ατομική συνείδηση, δηλαδή κάθε εμπειρικό υποκείμενο. Το γνωρίζει εξάλλου, στο πλαίσιο της επιστήμης, δεν είναι άλλης τάξης από το γνωρίζει στην καθημερινή ζωή (Schlick 1985: 9): ακολουθεί, ή τουλάχιστον οφείλει να ακολουθεί, τις ίδιες αρχές.

Σήμερα μοιάζει εύκολο να χλευάσουμε τον λογικό εμπειρισμό, επαναλαμβάνοντας τις σχηματικές αναλύσεις του Thomas Kuhh περί του καθορισμού της άμεσης εμπειρίας από ένα «παράδειγμα», και περί της αδυνατότητας να κατασκευαστεί μια «παρατηρησιακή γλώσσα» που να είναι «σε θέση να δώσει ουδέτερες και αντικειμενικές αναφορές πάνω στο δεδομένο» (Κουν 1981: 206). Είναι σημαντικό, όμως, να θυμόμαστε ότι ο Moritz Schlick και ο Rudolf Carnap, για να αναφέρουμε δύο από τους πρωταγωνιστές του «Κύκλου της Βιέννης» τις διατυπώσεις των οποίων χρησιμοποιήσαμε, δεν υποτίμησαν ποτέ τα φιλοσοφικά προβλήματα που συνοδεύουν την έννοια του «δεδομένου». Η εστίαση στη γλώσσα οφείλεται ακριβώς σε μια τέτοια επίγνωση: η αντικειμενικότητα του «δεδομένου» δεν μπορεί να προϋποτεθεί αντίθετα, χρειάζεται να κατασκευαστεί προσεκτικά. Το «δεδομένο» είναι φευγαλέο, μια στιγμή στη ροή της εμπειρίας, κι είναι γι' αυτό που δεν μπορεί να υπάρξει ακριβής, βέβαιη γνώση από ιδέες αντλημένες από την εποπτεία. Μονάχα ο νόμος που διέπει το «δεδομένο», και του παρέχει τη μορφή του, είναι σταθερός (Schlick 1985: 31). Το «δεδομένο», επίσης, δεν είναι ποτέ καθαρό στην αμεσότητά του. Κάθε αισθητηριακή πρόσληψη αναμειγνύεται άμεσα «με συσχετιζόμενες ιδέες σε μian ολική δομή, η οποία παρουσιάζεται στη συνείδηση ως κάτι με το οποίο ήμασταν πριν εξοικειωμένοι». Αισθητηριακά δεν αποκομίζουμε γνώση, αλλά απλώς «εξοικείωση» (Kennan) (Schlick 1985: 87). Η γνώση πρέπει, εξ ορισμού, να είναι αντικειμενική και ορθολογική, και ταυτόχρονα εμπειρική, να αναφέρεται σε πραγματικά φαινόμενα, δηλαδή σε αντικείμενα δυνατής εμπειρίας. Κι αυτό μπορεί να επιτευχθεί μέσω της γλώσσας: εφόσον το «δεδομένο» ανασυγκροτηθεί ως όρος σε προτάσεις με νόημα, με διυποκειμενικά αναγνωρίσιμα αναφερόμενα, τις οποίες μπορούμε να μεταχειριστούμε βάσει αποκλειστικά λογικών μέσων, βάσει μιας λογικής σύνταξης. Αυτό που ενδιαφέρει τους θεωρητικούς του λογικού εμπειρισμού δεν είναι η κατάφαση στην κανονικότητα της «φυσιολογικής επιστήμης» ή στο τετελεσμένο μιας «αλλαγής παραδείγματος», αλλά η δυνατότητα της αντικειμενικής και ορθολογικής γνώσης, της γνώσης που μπορεί να υπερβεί κάθε ιδιαίτερο πλαίσιο εμπειρίας, διανοητικών συνθηκών, πολιτισμικής, κοινωνικής τοποθέτησης, ήτοι, σε μια πιο φιλοσοφική ορολογία,

που μπορεί να διαρρήξει τα όρια της εποπτικής εξοικείωσης. Εξ ου και η επιμονή τους στην καντιανή έννοια του «μορφολογικού a priori», και η άρνηση κάθε «γεγονικού», εμπειρικού a priori, για την ατομική συνείδηση: «*Η εποπτεία και η άμεση εμπειρία δεν συνεπάγονται την αναγνώριση κάτι ως κάτι άλλο*», ενός πράγματος ως πράγμα που ανήκει στον κόσμο του μη Εγώ, και η πραγματική γνώση συνίσταται όχι σε μιαν απλή ταυτοποίηση (γνωρίζω αυτό με το οποίο εξοικειώνομαι εμπειρικά) αλλά στην αναγνώριση της «*ταυτότητας στη διαφορά μέσω της λεκτικής χρήσης ενός κατάλληλου εννοιολογικού πλαισίου*» (Parrini 1998: 28). Η γνώση μεσολαβείται από τη γλώσσα, και η κατασκευή νόμων για το «*δεδομένο*» είναι κυριολεκτικά *διατύπωση νόμων*, προϋποθέτει τη συνειδητή γονιμοποίηση της γλώσσας ως μέσου που εξασφαλίζει τον λογικό χειρισμό σχέσεων, τη μεθοδική συνάρθρωση διαφορών. Σε αντίθεση με τη θεωρία του Kuhn, η οποία διδάσκει την υποταγή στα κλειστά πλαίσια, που οι επιστημονικές κοινότητες κληρονομούν ή προτάσσουν, και έχει ελάχιστα να πει για τη γλωσσική αλληλενέργεια και γενικά τις κοινωνικές αλληλεπιδράσεις,⁵ ο λογικός εμπειρισμός αξιώνει την κριτική κάθε μεμονωμένης εμπειρίας, και θεματοποιεί γι' αυτόν το σκοπό τη δυνατότητα της αμοιβαίας μετάφρασης, εντοπίζοντας ως πεδίο πραγμάτωσής της την καθαρά λογική διάσταση της γλώσσας, κάθε γλώσσας.

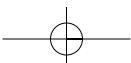
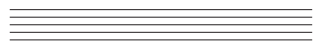
«*Χρειάζεται να φτιάξουμε εργαλεία σκέψης για την καθημερινότητα, για την καθημερινότητα των μορφωμένων, αλλά και για την καθημερινότητα όλων εκείνων που συνεργάζονται κατά τον έναν ή τον άλλον τρόπο στη συνειδητή διαμόρφωση της ζωής. Η ένταση του ζην που εκδηλώνεται στα εγχειρήματα για μιαν ορθολογική αναδιοργάνωση της κοινωνικής και οικονομικής τάξης διαπνέει επίσης και το κίνημα για την επιστημονική σύλληψη του κόσμου*» (Neurath 1981, I: S304). Αυτά τόνιζε το Μανιφέστο του Κύκλου της Βιέννης που συνέταξε ο Otto Neurath το 1929 και συνυπογράφηκε από τους Hans Hahn και Rudolf Carnap. Βρισκόμαστε ακόμα πολύ μακριά τόσο από το πρότυπο του specialist της κουινιανής «κανονικής επιστήμης», ομαλά ενσωματώσιμος καθώς είναι, λύνοντας με επιτυχία τους γρίφους του, στον διανοητικό καταμερισμό εργασίας που το ψυχροπολεμικό στρατιωτικό-βιομηχανικό σύμπλεγμα επέτασσε,⁶ όσο και από τον scientist του Whewell (στον οποίον άλλωστε πιστώνεται και η πρώτη χρήση του εν λόγω όρου⁷) ή τον philosophe positif του Comte, που αμφότεροι περιορίζονταν στο να αποκωδικοποιούν μια κληρονομημένη τάξη του είναι. Αντί να αποτελεί ένα ευρετήριο πρωτοκόλλων για την οριοθετημένη σε departments, ή την εγκλωβισμένη στην «εσωτερική» της ιστορία, επιστημονική έρευνα (κάτι που θα συμ-





βεί αργότερα με την επιβολή της «αναλυτικής φιλοσοφίας» στις πανεπιστημιακές σπουδές), η γνωσιολογία του λογικού εμπειρισμού είναι η δημόσια πολεμική αιχμή ενός κινήματος, ενός ανοικτού κύκλου από συνεργάτες, που από κοινού επιχειρούν να συγκροτήσουν μια επιστημονική σύλληψη του κόσμου που «υπηρετεί τη ζωή», και προαναγγέλλουν ή αναδεικνύουν, μέσα στις ροές του παρόντος, μια συλλογική ζωή ικανή να αναδεχτεί αυτή τη σύλληψη,⁸ καθώς αλλάζει και η ίδια, τείνοντας προς ένα μέλλον χωρίς ταξική εκμετάλλευση και πολιτική καταπίεση, όπου τα ανθρώπινα όντα θα μπορούν πράγματι να συνεργάζονται ως αυτόνομα όντα κατά τη διαμόρφωση της ιστορίας τους.

Ο θετικισμός του Comte ήταν, στις πολιτικές του συνδηλώσεις, μια προσπάθεια ειρήνευσης με την τάξη της συνταγματικής μοναρχίας, και μια υπόδειξη προοδευτικής μετεξέλιξης τούτης της τάξης. Η κριτική στη μεταφυσική απέβλεπε στην απονομιμοποίηση κάθε στάσης ριζικά αρνητικής προς τις κυρίαρχες κοινωνικές σχέσεις. Με μίαν αντίθετη πολιτική φόρτιση, ο νεοθετικισμός του Κύκλου της Βιέννης στρέφει την «επιστημονική σύλληψη του κόσμου» ενάντια σε κάθε ιδιαίτερη «κοσμοαντίληψη», για να κατακτηθεί εκείνο το πεδίο δυνατοτήτων που αποκαλύφθηκε μετά από την αυστριακή και γερμανική επανάσταση του 1918, και για να ενισχυθεί μια αναδύομενη τάξη της οποίας η εδραίωση θα σήμαινε τη συνεργατική, ορθολογικά σχεδιασμένη, οργάνωση της κοινωνικής παραγωγής, μέσω της κοινωνικοποίησης των μέσων παραγωγής και της μεταβίβασης της εξουσίας στους ίδιους τους παραγωγούς, καθώς και μια ριζική πολιτισμική ανανέωση χάρη στη σύμφυση της τέχνης και της τεχνικής, της υποκειμενικής δημιουργικότητας και της κοινωνικής παραγωγικότητας (κάτι που αποτυπωνόταν σε πειράματα αρχιτεκτονικού μοντερνισμού όπως αυτό του Bauhaus⁹). Ιδίως στην περίπτωση του Neurath, αυτός ο πολιτικός χρωματισμός γίνεται ρητός. Η αξίωση για μια ενοποιημένη επιστήμη νοηματοδοτείται σε συνάφεια με το πρόταγμα της δημοκρατικά σχεδιασμένης οικονομίας, της κοινωνικοποιημένης παραγωγής.¹⁰ Η κριτική στη μεταφυσική, εδώ, συνεπάγεται την απόρριψη κάθε στάσης που θα μπορούσε να καταφάσκει ιδεολογικά στο δεδομένο κοινωνικό πλαίσιο, στην παρούσα κοινωνική εμπειρία ως δεδομένη, ως «φυσική». Στα γραπτά του Comte, η ενότητα των επιστημών τίθεται ως μια συνθήκη ικανή να αποτρέψει τόσο τις οπισθοδρομήσεις στις επίπλαστες βεβαιότητες της θεολογικής σκέψης όσο και τις ριζικές καινοτομίες που η μεταφυσική σκέψη, συχνά, κυοφορεί. Για τους λογικούς εμπειριστές, το αίτημα για ενότητα οδηγεί στην «έμφαση σε ό,τι μπο-



ρεί να συλληφθεί διϋποκειμενικά» (Neurath 1981, I: S305), στην παραδοχή ότι δεν υπάρχει καμιά προνομιακή προοπτική θέση, καμιά υποκειμενική εμπειρία που να εγγυάται μια μεγαλύτερη, συγκριτικά με τις υπόλοιπες, πρόσβαση στην αλήθεια, ότι η επιστήμη δεν είναι παρά «το σύστημα των διϋποκειμενικά έγκυρων προτάσεων» (Carnap 1931: S448), ότι η αντικειμενική και ορθολογική γνώση δεν είναι υπόθεση του άλφα ή του βήτα ειδικού, αλλά κάθε συγκεκριμένης ανθρώπινης οντότητας που μεταφράζει την εμπειρία της, μέσω της γλωσσικής αλληλενέργειας και της συλλογικής εργασίας, στην εμπειρία του Άλλου. Σύμφωνα με μια τέτοια θεώρηση, η ενότητα των επιστημών γίνεται συνθήκη που αποτρέπει, προπάντων, την καθήλωση σε οποιαδήποτε μεμονωμένη εμπειρία, όπως συμβαίνει με τους επιστήμονες που αρκούνται να επιλύουν γρίφους διατυπωμένους στην ιδιόλεκτο της ειδικότητάς τους, να επιμορφώνουν τους νεότερους συναδέλφους τους μυνώντας τους άκριτα στα κυρίαρχα «παραδείγματα», να λειτουργούν ως υπάλληλοι σε μίαν επαγγελματική, γραφειοκρατική ιεραρχία. Μπορούμε κάλλιστα να δεχτούμε, ως μια βάσιμη αντίρρηση, ότι ο Carnap τροφοδότησε μια ροπή στη σχηματοποίηση που βρίσκει εύφορο έδαφος στους εξειδικευμένους, επαγγελματίες φιλοσόφους. Επιχειρώντας να ορθώσει, επί του οντολογικού εδάφους των «στοιχειωδών εμπειριών», μίαν επιβλητική λογική αρχιτεκτονική του κόσμου, στην οποία κάθε εμπειρική επιστήμη θα μπορούσε να βρει τη θέση της, κατέληξε μάλλον σ' ένα κατασκευασμένο, υπό ορισμένες αφηρημένες φιλοσοφικές αρχές, σύστημα, σε μια λογική «κοσμοαντίληψη», υποκαθιστώντας τελικά αυτό το κατασκευασμένο σύστημα σ' ένα σύστημα κατασκευής, όπως ήταν αρχικά η πρόθεσή του, σε μια μεθοδολογία για την κατασκευή εννοιών, όπου το ζήτημα δεν είναι, όπως υπογράμμισε ο ίδιος, «να καθορίσουμε απαγορεύσεις, αλλά να φτάσουμε σε συμβάσεις».¹¹ Ο Neurath, πάντως, έφτασε μέχρι τη ριζοσπαστική απόληξη της θέσης των λογικών εμπειριστών περί ενότητας, μετατοπίζοντας το κέντρο βάρους από την αναπαράσταση του κόσμου στη δράση επί του κόσμου, ερμηνεύοντας την ενοποίηση ως ένα μέσο για τη συνειδητή καθολική αλλαγή (Cartwright et al 1996:168): μονάχα μέσω της συνεργασίας, της ορθολογικής κριτικής, της αμοιβαίας μετάφρασης των επιμέρους εμπειριών μπορούμε να δράσουμε επί κάθε πτυχής της αντικειμενικής πραγματικότητας και να ενισχύσουμε, ως ενεργά υποκείμενα, το έργο του κοινωνικού μετασχηματισμού.



ΑΠΟ ΤΗΝ ΚΡΙΤΙΚΗ ΤΗΣ ΓΛΩΣΣΑΣ ΣΤΗΝ ΚΡΙΤΙΚΗ ΤΗΣ ΙΔΕΟΛΟΓΙΑΣ

Ούτε, όμως, ο Neurath προχώρησε αρκετά. Παρά τις εσωτερικές φιλοσοφικές διαφωνίες που δίχασαν τον Κύκλο της Βιέννης σε σχέση με το ζήτημα της επαληθευσιμότητας και των θεμελίων της γνώσης, και δη με όρους «δεξιός» (Schlick) και «αριστερός» πτέρυγας (Carnap, Neurath)¹², το τίμημα για την ανάβαση από την εμπειρία του ανώνυμου Εγώ στη διύποκειμενικότητα είναι κοινό: το Erkennen αντιδιαστέλλεται στο Erleben, το γνωρίζει στο ζην. Μονάχα σε δεύτερο χρόνο, ως ορθολογικά ανασυγκροτημένη στο επίπεδο μιας γλώσσας-λογισμού ή τουλάχιστον μιας κοινής γλώσσας απαρτιζόμενης από εμπειρικά, αντικειμενικά επαληθεύσιμες προτάσεις, η πραγματική ζωή μπορεί να διεκδικήσει τα δικαιώματά της. Η κριτική της γνώσης προϋποθέτει την κριτική της γλώσσας, και σωστά, αφού κάθε μεθοδική προσπάθεια στο αληθές υποβάλλει τη διερώτηση για το νόημα των χρησιμοποιούμενων λέξεων, κι άρα την απαίτηση για εντοπισμό των «ειδώλων», των αποτυπωμάτων πλάνης, που διατηρούνται στη γλωσσική επικοινωνία, και διαθλούν, κάθε φορά, τα όρια της μίας ή της άλλης, δεδομένης, κοινωνικής εμπειρίας. Στον λογικό εμπειρισμό, όμως, η κριτική της γλώσσας αποσπά τη γλώσσα από την κοινωνική τοπολογία της. Ο εξοστρακισμός κάθε περιεχομένου, και η έμφαση στη λογική μορφή των γλωσσικών αποδόσεων, έχει ως κόστος την απώθηση του κοινωνικού-οικονομικού πυρήνα. Γίνεται ανομολόγητη η συνθήκη εκείνη, η μετατροπή της δύναμης προς εργασία σε ελεγχόμενο και εξαγοράσιμο πράγμα για την παραγωγή υπεραξίας, η οποία φυσικοποιεί την κατάσταση του κοινωνικού ανταγωνισμού (του ανταγωνισμού μεταξύ των ατομικών ιδιοκτητών, μεταξύ των εκμεταλλευομένων και των υφιστάμενων την εκμετάλλευση, μεταξύ των διευθυντών και των διευθυνομένων, μεταξύ των κυρίαρχων και των κυριαρχουμένων) και καθιστά αδύνατη, στην πράξη, τη διύποκειμενική επικοινωνία και την ελεύθερη συνεργασία των εμπειρικών υποκειμένων, αφού εξαρτά τη διαθεσιμότητά τους από τη θέση τους στην κοινωνική παραγωγή. Όπως επισημαίνει ο Ernst Bloch, αυτός ο οικονομικός πυρήνας βρίσκεται ήδη στη μορφολογία της γλώσσας: *«Στις κτητικές αντωνυμίες, στα “δικά μου” και στα “δικά σου”, καθώς αυτά δίνουν στον απαιτούμενο από την ατομική ιδιοκτησία ζήλο τη γλώσσα που του αναλογεί... στα ουσιαστικά, και στα πάντοτε στέρεα φτιαγμένα ουσιαστικοποιημένα επίθετα, όπου το συμβάν αφήνεται τόσο εύκολα να πραγματοποιηθεί, και*

η διαδικασία να αναπαυτεί σε παγωμένα γεγονότα, ύστερα στην ίδια την προτασιακή κατασκευή, με κύριες και δευτερεύουσες προτάσεις, όπου η ρητορική της γλώσσας έχει τόσα εκπληκτικά κατορθώματα να επιδείξει, μετατρέποντας τα πιο αδύνατα πράγματα σε πιο δυνατά, μετατοπίζοντας τα δυνατά πάνω σε γραμματικές σιδηροτροχιές, έτσι ώστε να διευκολύνεται μια συνολική μετατόπιση από αληθινά κύρια πράγματα και παρεμπόμποντα». Σε όλες αυτές τις περιπτώσεις, η «γραμματική προκρούστεια κλίση», επί της οποίας επιτελείται η κριτική των «μεταβιβαζόμενων από το παρελθόν γλωσσικών μασκών», προέρχεται από τις ταξικές κοινωνίες και την τοπολογία τους (Bloch 1975: S34-35). Η πλάνη δεν υφέρπει στις κακοσχηματισμένες λέξεις επειδή είναι κακοσχηματισμένες κυριαρχεί στην ίδια την πραγματική ζωή, είναι όρος για να βιώνεται η ανελεύθερη ζωή, στο πλαίσιο ενός ιστορικού κοινωνικού σχηματισμού, ως η καλύτερη δυνατή, ή έστω ως η μόνη διαθέσιμη, η μόνη, συχνά, ανεκτή – ως η ζωή ενός υποκειμένου. Μονάχα εντασσόμενη σε μian ευρύτερη κριτική της ιδεολογίας, η κριτική της γλώσσας θα μπορούσε να τελεσφορήσει ως μια πραγματική κριτική της πλάνης, αλλά και ως μια κριτική που προτάσσει την κοινωνικοποίηση της παραγωγής της γνώσης και τη συλλογική ιδιοποίηση, επεξεργασία και αξιοποίηση των προϊόντων της.

Η κριτική, ωστόσο, της ιδεολογίας οφείλει να είναι κριτική του ίδιου του «δεδομένου». Το «δεδομένο» δεν μπορεί ποτέ να είναι ουδέτερο αξιολογικά, αφού είναι πάντοτε «δεδομένο» στην εμπειρία, όχι ενός παθητικού καθρέφτη αλλά μιας δρώσας συνείδησης κι ενός δρώντος σώματος, ενός υποκειμένου. Κι αυτό το υποκείμενο, οσοδήποτε ανώνυμο κι αν το υποθέσουμε όπως οι λογικοί εμπειριστές, δεν μπορεί να συλληφθεί παρά μονάχα ως ήδη εγγεγραμμένο στην ιδεολογία, δηλαδή «μέσα σε υλικές μορφές πρακτικής που τις ρυθμίζει ένα υλικό τυπικό» και συγκροτούν τη βιωμένη εμπειρία του ως εμπειρία ενός κόσμου σχετικά συνεκτικού, υποστασιοποιώντας τη φαντασιακή σχέση του ατόμου με τις πραγματικές συνθήκες ύπαρξής του (Αλτουσέρ 1990: 99-106, Πουλαντζάς 1975, II: 38-42). Οι λογικοί εμπειριστές δεν έσφαλαν όταν υπογράμμιζαν ότι το συγκεκριμένο υποκείμενο είναι μια συστηματική πηγή πλάνης, μιας και οι εμπειρίες του παραμένουν, ως τέτοιες, αείποτε μη επικοινωνήσιμες. Το πρόβλημα, όμως, έγκειται στο γεγονός ότι αυτή η ιδεολογική πλάνη είναι καταστατική για κάθε υποκείμενο που αποδύεται στη γνώση περί του κόσμου δεν είναι απαλείψιμη, ούτε μπορεί να παρακαμφθεί αν διαλέξουμε μια κατάλληλη φιλοσοφική αξιωματική (αυτοψυχολογική βάση

χωρίς υποκείμενο). Σύμφωνα με μιαν εξαιρετικά διεισδυτική παρατήρηση του Althusser, ένα συγκεκριμένο άτομο μεταπλάθεται σε συγκεκριμένο υποκείμενο μέσω της ιδεολογικής *έγκλησης* (interpellation): μονάχα εφόσον αναγνωρίζει ιδεολογικά τον εαυτό του ως δρώντα παράγοντα μετά από έναν λόγο που απευθύνεται σε αυτό και το καλεί να ανταποκριθεί, όπως συμβαίνει στην παρότρυνση του αστυνομικού προς έναν ανυποψίαστο περαστικό να γυρίσει το κεφάλι του – «Ε, εσείς εκεί κάτω!» (Althusser 1990: 110) Το υποκείμενο, επομένως, συγκροτείται μετά το λόγο που του απευθύνεται, το λόγο που το προϋποθέτει ως δυνατότητα, το λόγο που το ταυτοποιεί. Εν προκειμένω, σε αντίθεση με ό,τι συμβαίνει στα κείμενα του Kant, το καθαρό Εγώ δεν είναι ο πρωταρχικός όρος για κάθε ερώτηση με επαληθεύσιμο νόημα. Το συγκεκριμένο ενσώματο Εγώ είναι η αντανάκλαστική απάντηση στην ερώτηση που το προαναγγέλλει, μια κατασκευή που πραγματοποιείται μέσω της λεκτικής απεύθυνσης. Η υποκειμενοποίηση επιτελείται χάρη σε μια «συγκροτητική ρητορική», η οποία έχει τρεις «ιδεολογικές επιπτώσεις»: ¹³ α) εντάσσει το εγκαλούμενο άτομο ως υποκείμενο σε μια συλλογικότητα, σ' ένα «εμείς» που υπερβαίνει τους ατομικούς περιορισμούς, β) αποδίδει σε αυτό το «εμείς» μιαν υπόσταση διιστορική, προβάλλοντας το παρόν στο παρελθόν («εμείς» διαρκούμε παρά την αλληλουχία των εποχών, ερχόμαστε από μακριά, και πηγαίνουμε μακριά), και γ) προκαλεί μιαν απατηλή αίσθηση ελευθερίας, αφού το υποκείμενο καλείται ελεύθερα να επιτελέσει το ρόλο του σ' ένα έργο που έχει ήδη γραφτεί και διαδραματιστεί, να επωμιστεί οικειοθελώς το καθήκον να συνεισφέρει από τη δική του ιδιαίτερη θέση στην καθημερινή αναπαραγωγή των παραγωγικών σχέσεων. Για να διατηρηθεί η ομαλότητα της κοινωνικής ζωής πρέπει να επιτυχάνουν σταθερά οι εγκλήσεις που μετατρέπουν τα άτομα σε υποκείμενα, και άρα να κινητοποιείται μια ρητορική που συγκροτεί έναν κόσμο συνεκτικό και φιλόξενο για αυτενεργούσες οντότητες, πρόσφορες να δρουν ελεύθερα για να αναπαράγουν καθημερινά τις συνθήκες της ανελευθερίας τους.

Ο Adorno, παρότι ακολουθούσε μια προβληματική αρκετά διαφορετική από εκείνη του Althusser, είχε κάποτε περιγράψει με την εξής φράση τη διαλεκτική ένταση που εκλύεται από την καταστατική πλάνη της υποκειμενοποίησης: «Το υποκείμενο είναι τόσο περισσότερο όσο λιγότερο είναι, και τόσο λιγότερο όσο περισσότερο πιστεύει για τον εαυτό του ότι υπάρχει, ότι είναι για το ίδιο κάτι το αντικειμενικό» (Adorno 2005: 257). Δεν υπάρχει ένα υποκείμενο παρά μονάχα ιδεολογικά, πράγμα που εδώ σημαίνει εμβαπτισμένο στην υλικότητα του

λόγου του Άλλου. Η ιδεολογία δεν είναι υπόθεση μιας συσκοτισμένης ατομικής συνείδησης, αλλά μιας κοινωνικά καθορισμένης βιωμένης εμπειρίας δεν εκλαμβάνεται ως «εννοιολογικό σύστημα», αλλά ως σύνολο από «δεδομένες», σε υλικές μορφές πρακτικής, αναπαραστάσεις και θεματοποιήσεις, ως ένα πλέγμα κοινωνικών συμβάσεων που το ατομικό σώμα αναδέχεται και επαναλαμβάνει εν είδει τυπικού. Η φωνή, ωστόσο, που εγκαλεί το άτομο ως υποκείμενο δεν ανήκει σε κάποιο άλλο, συγκροτητικό αυτή τη φορά, υποκείμενο. Προχωρώντας σε αυτό το σημείο περισσότερο απ' ό,τι ο Althusser, αλλά στην ίδια τροχιά, η Butler έχει δείξει ότι η αποτελεσματικότητα των λόγων που μας εγκαλούν δεν ανάγεται στη στιγμή της εκφοράς τους, σε μια καταστατική πράξη κατονομασίας: «Ο αστυνομικός που προσφωνεί το άτομο κάτω στο δρόμο αποκτά την ευχέρεια να προβεί σε αυτό το κάλεσμα μέσω της δύναμης της επαναλαμβανόμενης σύμβασης» (Butler 1997: 33). Η επιτυχία της έγκλησης δεν εξαρτάται από το αν το άτομο το οποίο εγκαλείται πράγματι γυρίσει το κεφάλι του. Είναι στο ίδιο το αυτονομημένο τυπικό της κατονομάζουσας γλώσσας που αναπαράγεται το τραύμα μιας ιδρυτικής καθυπόταξης, εκείνης του ατομικού σώματος στην κανονικότητα των κοινωνικών παραγωγικών σχέσεων, και ανατίθεται επαναληπτικά στο άτομο η ευθύνη του υποκειμένου, του δρώντος παράγοντα. Οι εγκλήσεις είναι ομιλιακά ενεργήματα, «κοινωνικά επιτελεστικά» στην ορολογία της Butler, που έχουν προσλάβει το χαρακτήρα ενός τυπικού, που έχουν ιζηματοποιηθεί, και συγκροτούν το υποκείμενο γλωσσικά όσο και κοινωνικά: η είσοδος στη γλωσσική κανονικότητα είναι πάντοτε και είσοδος στην κοινωνική κανονικότητα (Butler 1997: 153-154). Αν οι επαναλαμβανόμενες κοινωνικές λεκτικές συμβάσεις, αποκρύπτοντας ένα εύρος πραγματικών δυνατοτήτων και καθορίζοντας τι μπορεί και τι δεν μπορεί να ειπωθεί, εγκαθιδρύουν μια *διάκλειση*, μιαν «*άρρητη λογοκρισία*» (Butler 1997: 137-140), που εγκαινιάζει, όμως, ως δυνατότητα το ίδιο το υποκείμενο, τότε αυτό σημαίνει ότι η κριτική της ιδεολογίας είναι λάθος να ιδωθεί ως μια κριτική της γλώσσας η οποία θα αρνείται αυτές τις συμβάσεις, ή έστω θα τις καθαρίζει από το τραυματικό κοινωνικό τους φορτίο, και θα αξιώνει την προσεκτικά σχεδιασμένη κατασκευή νέων (όπως στο «Aufbau», στο κατασκευαστικό σύστημα του Carnap). Το υποκείμενο δεν μπορεί να αυτενεργήσει ανεξάρτητα από τις οριοθετήσεις της διάκλεισης, γιατί η αυτενέργειά του είναι επίπτωση αυτών των οριοθετήσεων. Μπορεί, όμως, να μεταστρέψει τις συμβάσεις, εντάσσοντάς τις σε νέα συγκεκριμένα και υποβάλλοντάς τις σε απρόβλεπτες χρήσεις.



Η ιδεολογική έγκληση συγκροτεί το υποκείμενο αλλά δεν προεξοφλεί το μέλλον του. Ακριβώς επειδή πρόκειται, κάθε φορά, για λόγους που απευθύνονται σε συγκεκριμένα άτομα και αρθρώνονται σε συγκεκριμένα συγκείμενα (που δεν μπορούν να προσδιοριστούν εκ των προτέρων), η επιτυχία της έγκλησης δεν παύει να διακυβεύεται: *«Παραμένει η δυνατότητα να εκμεταλλευτούμε της προϋποθέσεις της ομιλίας για να επιφέρουμε ένα μέλλον της γλώσσας που δεν υποδηλώνεται πουθενά από τις προϋποθέσεις αυτές»* (Butler 1997: 140). Στο μέτρο που η υποκειμενοποίηση διαδραματίζεται στη γλώσσα, η έμφαση στη ρητορική μπορεί να προβληματοποιήσει το οντολογικό καθεστώς του ομιλητή, της ομιλίας, του κοινού, του υπό συζήτηση θέματος και των περιστάσεων όπου αρθρώνεται ο απευθυνόμενος λόγος (Charland 1993: 234). Ανασημασιοδοτώντας το «δεδομένο», θέτοντας την ιδεολογική του κατασκευή ως πρόβλημα που υποβάλλει επίκαιρα το ερώτημα τι μπορεί να ειπωθεί, πώς, από ποιον και σε ποιους, η ρητορική αποτελεί μια κρίσιμη παράμετρο για την ανάπτυξη μιας κριτικής της πλάνης η οποία δεν θα εκκινεί από την προϋπόθεση του καθαρού Εγώ ή της ανώνυμης ατομικής συνείδησης, και δεν θα αντιδιαστέλλει την ορθολογικότητα και την αντικειμενικότητα του γνωρίζει στον κοινωνικό καθορισμό του εμπειρικού γνωστικού υποκειμένου. Σε αυτό το καθαρό Εγώ και σε αυτήν την αυτενεργούσα ατομική συνείδηση, η μόνη βεβαιότητα που εκδηλώνεται είναι η βεβαιότητα της κοινωνικά αναγκαίας πλάνης. Η αλήθεια αντίθετα, ως επίγνωση της πλάνης και ως ανακάλυψη εκείνου που η πλάνη αποσοβεί, μπορεί να αναδυθεί μονάχα μέσα από μίαν αναμέτρηση λόγων σε καθορισμένες συνθήκες, από μια διαδικασία συνεργατικής κριτικής διερεύνησης που εκθέτει την ατομική συνείδηση στην ενδεχομενικότητα της κοινωνικής και γλωσσικής αλληλενέργειας, από την οποία αποσπάστηκε ως καταφατική απάντηση στην ερώτηση της ιδεολογικής έγκλησης.

ΕΠΙΣΤΗΜΟΛΟΓΙΑ Ή “SCIENCE STUDIES”;

Φτάνοντας στην κατακλείδα, μια ακόμα επισήμανση πρέπει να προστεθεί. Το επιστημονικό γνωρίζει δεν μπορεί να διακριθεί από το ζην εν ιδεολογία παρά μονάχα με μίαν έννοια *κανονιστική*, μονάχα δηλαδή υπό το σκοπό της αναίρεσης των ιδεολογικών παραγνωρίσεων, και της διάρρηξης της αδιαφάνειας, του αυτονόητου της ιδεολογίας, μετά από μίαν εμμενή κριτική της. Απωθώντας την

κοινωνική αιτιότητα του γνωρίζει πληρώνουμε το τίμημα της εγκατάλειψης στην πλάνη, και δη στο όνομα της ασάλευτης, στερημένης από τη σημασία της για τη ζωή, αλήθειας. Ζούμε, τότε, ανεπίγνωστα εν ιδεολογία. Η έμφαση στη ρητορική διάσταση των εγχειρημάτων παραγωγής και διάδοσης της γνώσης φέρνει στο φως αυτή την κοινωνική αιτιότητα όχι ως μian εξωτερική αιτιότητα, που μπορούμε εύκολα να παραβλέψουμε, αλλά ως μian αιτιότητα προσφυή στη γνώση, που καθιστά δυνατή την ίδια την αντικειμενικότητα και την ορθολογικότητά της. «Ο ρόλος της ιδεολογίας, σε αντίθεση με την επιστήμη, είναι ακριβώς να αποκρύπτει τις πραγματικές αντιθέσεις, να ανασυγκροτήσει, σ' ένα φανταστικό επίπεδο ένα σχετικά συγκροτημένο λόγο που χαρίζει έναν ορίζοντα στα “βιώματα” των δρώντων παραγόντων, πλάθοντας τις παραστάσεις τους με υλικό τις πραγματικές σχέσεις και ενσωματώνοντάς τις στην ενότητα των σχέσεων ενός [κοινωνικού] σχηματισμού» (Πουλαντζάς 1975, II: 39-40). Δεν υπάρχει γνώση χωρίς ορίζοντα. Αλλά, σε αντίθεση με την ιδεολογία, που μας εμφανίζει ως ορίζοντα την προβολή απλώς των βεβαιοτήτων του παρόντος, των «δεδομένων» του «δεδομένου» κόσμου, ο ορίζοντας της επιστήμης οφείλει να διανοίγεται μέσα από τον εντοπισμό των πραγματικών αντιθέσεων, να αποκαλύπτει, σε μian ορισμένη κάθε φορά συγκυρία, τις πραγματικές δυνατότητες της ανθρωπίνης, δηλαδή της κοινωνικής, χειραφέτησης και να αναδεικνύει την προοπτική της ισότητας των συνεργαζόμενων εμπειρικών υποκειμένων. Αν χρειάζεται να στεκόμαστε στη γλώσσα, είναι γιατί έτσι θα μπορέσουμε να χαράξουμε γραμμές εκφυγής από τη γλώσσα ως αντικειμενοποίηση, ως μάσκα και φυλακή του κοινωνικού είναι. Αν χρειάζεται να ανατρέχουμε στην κοινωνική τοπολογία που καθορίζει αιτιακά τη γνώση, είναι γιατί έτσι θα μπορέσουμε να μεταστρέψουμε τις πραγματικές αντιθέσεις που χαρακτηρίζουν τις σύγχρονες ταξικές κοινωνίες σε σχάσεις πρόσφορες να επιτρέψουν στα προεικίσματα μias μελλοντικής αυτόνομης ζωής (αυτού του ακόμα τόσο επίκαιρου προτάγματος του Διαφωτισμού) να εισέλθουν. Αν χρειάζεται, τέλος, να επιμένουμε στην ιδεολογία, είναι γιατί έτσι θα μπορέσουμε να δούμε πέρα από τα προστατευτικά της φίλτρα.

Δεν έχει, λοιπόν, τελειώσει η εποχή της επιστημολογίας. Οι περιγραφικές αποτιμήσεις των επιστημών ερμηνεύουν τις κυρίαρχες σήμερα στρατηγικές πορισμού γνώσης, τα κυρίαρχα γνωστικά περιεχόμενα ή τις κυρίαρχες θέσεις γνωστικών υποκειμένων, το ζήτημα, όμως, όπως το αντιλαμβανόταν ήδη ο Neurath, πριν ακόμα οι εξειδικευμένοι ιατροί, χημικοί, φυσικοί και μηχανικοί

φτάσουν να ασκούν τις δεξιότητές τους, οργανώνοντας ως αποδοτικοί κρατικοί υπάλληλοι τη φρίκη, στις εργαστηριακές εγκαταστάσεις του Block 10 του Auschwitz και του Site Y στο Los Alamos,¹⁴ είναι να τα θέσουμε όλα αυτά υπό κριτική, για να υπερασπίσουμε την επιστημονική πρακτική ως ασυνεχή προς «κεκίνητες τις μήτρες ιδεολογίας και τα υλικά συμφέροντα που συγκροτούν κάθε ιδιαίτερη κοινωνική συγκυρία» (Skordoulis 2008: 567), και την επιστημονική γνώση ως γνώση η οποία κατατείνει στην πραγμάτωση της ελευθερίας, της ισότητας και της αλληλεγγύης, ως χειραφετητική, με άλλα λόγια, γνώση, που θέτοντας υπό αμφισβήτηση τις αλυσίδες του παρόντος προετοιμάζει την έλευση της μέλλουσας κοινότητας των αυτόνομων ανθρώπινων όντων. Αυτή τη στόχευση μπορεί να υπηρετήσει μια κοινωνική επιστημολογία που θα στρέφεται στις αντιπαραθέσεις που διαμόρφωσαν τις ιστορικότητες των επιστημών για να αντλήσει, από το έδαφος του αμφίρροπου ιστορικού αγώνα, κανόνες για τις κοινωνικές διαδικασίες παραγωγής της γνώσης, ώστε οι «κριτικές διά του λόγου αλληλεπιδράσεις» να γίνονται αποτελεσματικές, να μετασχηματίζουν, για να μετέλθουμε εδώ μιας φράσης της Helen Longino, «το υποκειμενικό σε αντικειμενικό, όχι αγιοποιώντας μιαν υποκειμενικότητα εις βάρος άλλων, αλλά διασφαλίζοντας πως ό,τι επικυρώνεται ως γνώση έχει επιβιώσει της κριτικής από πολλαπλές προοπτικές θέσεις» (Longino 2002: 129). Κι αυτή ακριβώς η στόχευση είναι που μπορεί να διακρίνει, κανονιστικά, την επιστήμη από την ιδεολογία, και τη ρητορική της επιστήμης από την, εκφυλιζόμενη σε σοφιστική ή ιησουίτικη περιπτωσιολογία, ρητορική που αντιστοιχεί στις κοντόθωρες, αλλά τόσο δαπανηρές για την αυτονομία των ανθρώπινων όντων, σκοπιμότητες του πολιτικού πραγματισμού.¹⁵

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1 Η πρώτη έκδοση έγινε στη Ρώμη, ενώ την ίδια χρονιά το έργο τυπώθηκε στην Κολονία και τη Λυόν. Το 1619 τυπώθηκε, επίσης, στο Σεντ-Ομέρ. Ακολούθησαν νέες εκδόσεις, ως *Prolusiones academic, oratori, histori, poetic*, στην Κολονία το 1625, στη Λυόν το 1627, στην Οξφόρδη το 1631 και στη Βενετία το 1644. Τα *Prolusiones* αποτέλεσαν επίσης μέρος της *Eloquentia Bipartita* που ο Strada εξέδωσε το 1638 στην Κολονία, για να επανεκδοθεί στην Γκού-

ντα το 1654, στην Κολονία το 1655, στο Άμστερνταμ το 1658, στην Οξφόρδη το 1662 και στη Βενετία το 1684 (Green & Murphy 2006: 414). Είναι σαφές ότι πρόκειται για ένα έργο που καθ' όλο τον 17ο αιώνα έχαιρε αρκετά μεγάλης αναγνωσιμότητας σε πολλές περιοχές της Δυτικής Ευρώπης.

2 Για τις μεθερμηγείες του έργου των αρχαίων Ρωμαίων ρητόρων, και ιδίως του Σενέκα, του Τάκιτου και του Κικέρωνα, κατά τα τέλη του 16ου αιώνα (Salmon 2003: 27-53).

3 Πράγματι αυτή την εικόνα, του ανθρώπου ερμηνευτή του βιβλίου της φύσης, θεωρεί ο Whewell κατατοπιστική και παραδειγματική για την πράξη του γνωρίζειν (Whewell 1847, I: 37).

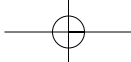
4 Ο Priestley ήταν πρόμαχος της θεωρίας ότι τα εύφλεκτα σώματα διαθέτουν μian αρχή «ευφλεκτότητας», το «φλογιστόν», που κατά την καύση απελευθερώνόταν. Ο Antoine Laurent Lavoisier (1743-1794), αντίθετα, θα απορρίψει αυτή την αρχή ως μεταφυσικό-φιλοσοφικό επινόημα και θα εισάγει τη θεωρία ότι τα εύφλεκτα σώματα, κατά την καύση, αντί να απελευθερώνουν «φλογιστόν» αποσυνθέτουν, αντίθετα, ένα «ελαστικό ρευστό», από τα δύο που συναποτελούν τον κοινό, ατμοσφαιρικό αέρα, και μάλιστα εκείνο που ο ίδιος ο Priestley είχε απομονώσει, το οποίο ο Lavoisier θα ορίσει ως «οξυγονικό αέριο», και απορροφούν τη «βάση» αυτού του αερίου, το χημικό στοιχείο «οξυγόνο», νοούμενο ως «οξυποιητική αρχή», δηλαδή ως αρχή υπόλογη για τη σύσταση των οξέων. Παρότι η θεωρία της οξείδωσης θα επικρατήσει ραγδαία, ο Priestley θα επιμένει μέχρι και το τέλος της ζωής του στη θεωρία περί φλογιστού.

5 Αυτό το υπενθυμίζει σωστά ο Ian Hacking (Hacking 1999: 43): «Ο Kuhh είπε πολύ λίγα σε σχέση με το κοινωνικό. Επανελλημμένως, είχε επιμένει ότι ο ίδιος ήταν ένας ιστορικός που ασχολούνταν με την εσωτερική ιστορία των επιστημών, με την αντιπαράθεση ιδεών, και όχι με την αλληλεπίδραση των ανθρώπων».

6 Ο Steve Fuller έχει υποστηρίξει ότι η *Δομή των Επιστημονικών Επαναστάσεων* του Kuhh πρέπει να ιδωθεί ως σύμπτωμα της ψυχροπολεμικής περιόδου. «Σε αυτό το συγκείμενο, ο Kuhh φαίνεται ως ένας “κανονικός επιστήμονας” στο ψυχροπολεμικό πολιτικό παράδειγμα που κατασκεύασε ο James Bryant Conant (1893-1978), πρόεδρος του Πανεπιστημίου του Harvard (1933-53), διευθυντής, κατά τη διάρκεια του Β΄ Παγκόσμιου Πολέμου της Ερευνητικής Επιτροπής για την Εθνική Άμυνα (η οποία είχε την εποπτεία για την κατασκευή της πρώτης ατομικής βόμβας), και πρόεδρος της αντικομμουνιστικής Επιτροπής για τον Τωρινό Κίνδυνο στη δεκαετία του 1950 – καθώς και το πρόσωπο εκείνο που εισήγαγε τον Kuhh στην ιστορική μελέτη της επιστήμης, και στο οποίο ο Kuhh χρωστάει τον πρώτο διορισμό του σε θέση διδάσκοντος» (Fuller 2000: 5). Η αφήγηση του Fuller, ανάμεσα στα άλλα, δείχνει ότι στην πραγματικότητα η έκδοση και η ενθουσιώδης κατοπινή αποδοχή της *Δομής* συνέβαλε αρκετά στην εξουδετέρωση της κριτικής στο μονοπώλιο αλήθειας, και στο κοινωνικό ακαταλόγιστο, των επιστημών, νομιμοποιώντας τη δραστηριότητα των εξειδικευμένων επιστημόνων ως κανονική, υποκείμενη σε «παραδείγματα», κι άρα καθιστώντας αναρμόδια κάθε αμφισβήτηση που δεν θα προέρχεται από το εσωτερικό μιας δοσμένης επιστημονικής κοινότητας ή που δεν θα αναγνωρίζεται ως θεμιτή στο εσωτερικό της.

7 Ως «Scientist», ο Whewell, στους «Αφορισμούς για τη Γλώσσα της Επιστήμης», που παρατίθενται στο τέλος του δίτομου έργου του *The Philosophy of the Inductive Sciences, Founded Upon Their History* (πρώτη έκδοση 1840), ορίζει εκείνον «που καλλιεργεί την επιστήμη γενικά» (Whewell 1847, II: 560).

8 «Die wissenschaftliche Weltauffassung dient dem Leben und das Leben nimmt sie auf» (Neurath 1981, I: S315).



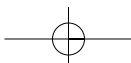
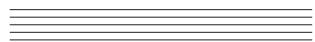
9 Για μια λεπτομερή εξέταση της σχέσης των λογικών εμπειριστών (του Neurath και του Carnap) με το κίνημα του Bauhaus βλ. Galison 1990. Οι Neurath, Carnap, Feigl και Reichenbach είχαν δώσει διαλέξεις στο Bauhaus του Dessau, την περίοδο 1928-1930, όπου η πολιτική φόρτιση αυτού του εγχειρήματος ήταν εντονότερη από ποτέ, υπό τη διεύθυνση του Hannes Meyer, ο οποίος είχε διαδεχτεί σε αυτή τη θέση τον Walter Gropius, ιδρυτή του Bauhaus. Όπως σημειώνει ο Ramon Cirera (Cirera 1994: 97): «Οι πρόμαχοι της ενοποιημένης επιστήμης θα ένιωθαν αναμφίβολα ιδιαίτερα ικανοποιημένοι με τον τύπο πρότασης που το Bauhaus του Gropius υπερασπιζόταν ως απάντηση στα προβλήματα τα οποία είχε προκαλέσει στις πόλεις η εκβιομηχάνιση, και ως τον τρόπο με τον οποίον όφειλε να αντιμετωπιστεί η πρόκληση των νέων τεχνολογιών. Η άρνηση του διαχωρισμού μεταξύ καθαρής και εφαρμοσμένης τέχνης και η θέληση να εκληφθούν οι τέχνες ως μίαν ενοποιημένη ολότητα που θα αποκτά το νόημά της από τον αντίκτυπο που θα έχει στην ίδια τη ζωή, εναρμονίζονταν πλήρως με τις ιδέες τόσο του Neurath όσο και του Carnap περί του τι μπορούσε κανείς να αναμένει από τους καλλιτέχνες σε μια κοινωνία καθοδηγούμενη από την επιστημονική σύλληψη του κόσμου, και βάσει της ευθύνης που οι αρχιτέκτονες είχαν αναλάβει ως οργανωτές του τρόπου ζωής σε μια τέτοια κοινωνία».

10 Ο Neurath σ' ένα από τα οικονομικά κείμενά του, μεσούσης της επανάστασης, ανέπτυξε τη θέση περί «πλήρους κοινωνικοποίησης», και καλούσε τη σοσιαλδημοκρατία να εγκαταλείψει το μεταρρυθμιστικό της πρόγραμμα για ένα νέο, που θα «επιδιώκει μίαν εγγύτερη σύνδεση με το παλιότερο του Marx και του Engels, το οποίο απέβλεπε στο μετασχηματισμό του καπιταλιστικού συστήματος [...] μέσα από μέτρα όπως “ο κοινοτικός σχεδιασμός” και η “ενοποίηση της αγροτικής με την βιομηχανική παραγωγή, χάρη στην βαθμιαία άρση της διαφοράς μεταξύ πόλης και υπαίθρου”» (Neurath 2004: 372). Ο ίδιος, το 1919, βρέθηκε επικεφαλής της «επιτροπής κοινωνικοποίησης» στην ολιγόζωη Σοβιετική Δημοκρατία της Βαυαρίας υπό τον ανεξάρτητο σοσιαλιστή Kurt Eisner. Μετά την πτώση της βαυαρικής Δημοκρατίας, ο Neurath θα δικαστεί, θα τεθεί για μικρό διάστημα υπό κράτηση, και μετά από μεσολάβηση του Αυστριακού σοσιαλιστή Otto Bauer θα φύγει για τη Βιέννη (Cartwright et al 1996: 43-56).

11 Αυτή είναι η «Αρχή της Ανεκτικότητας» (Carnap 2002:51).

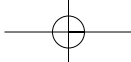
12 Αυτές οι διαφωνίες εκφράστηκαν με ιδιαίτερη ένταση στη συζήτηση για τις «προτάσεις πρωτοκόλλου», για το αν δηλαδή υπάρχουν προτάσεις που πρέπει να εκληφθούν ως άμεσα αληθείς, γιατί αντανακλούν τα στοιχεία της εμπειρίας, κι άρα να τεθούν ως θεμέλια της γνώσης, ή αντίθετα αν οι «προτάσεις πρωτοκόλλου» πρέπει να θεωρηθούν εξίσου υποθετικές, όπως όλες οι προτάσεις, κι άρα υποκείμενες σε κριτική και σε μελλοντική αναθεώρηση. Έθιγαν, επίσης, τη σχέση του Κύκλου με τις θέσεις του Wittgenstein στην *Tractatus Logico-Philosophicus* (1921), περί του ποια είναι η σχέση της γλώσσας με τον κόσμο, περί του τι μπορεί να ειπωθεί και τι όχι, περί της ταύτισης του νοήματος με την επαληθευσιμότητα κ.ο.κ. Τους όρους «δεξιά» και «αριστερή πτέρυγα» τους χρησιμοποίησαν οι Neurath και Carnap, επικρίνοντας την επηρεασμένη από το έργο του Wittgenstein «δεξιά πτέρυγα» για μεταφυσική επιμονή στα θεμέλια της γνώσης, που είχε ως παράπλευρη συνέπεια τη σιωπή για το κοινωνικό ζήτημα (αφού πρόκειται για ένα ζήτημα που επισύρει ηθικές επιλογές και σύμφωνα με τον Wittgenstein της *Tractatus* για την ηθική δεν μπορούν να διατυπωθούν επαληθεύσιμες προτάσεις, κι άρα τίποτα, με νόημα, δεν μπορεί να ειπωθεί). Για μια σχετική παρουσίαση βλ. ενδεικτικά: Stadler 1991, Lehrer 1992, Uebel 1992, 2004, McGuinness 2002: 177-223.

13 Αυτό έχει υποστηρίξει ο Maurice Charland (Charland 1993), συνδυάζοντας τη θεωρία του Althusser με την προβληματική του Edmund Burke για την υλικότητα της ιδεολογίας.



14 Στο Block 10 του Auschwitz, ιατροί, όπως ο καθηγητής Carl Clauberg, σε συνεργασία με χημικούς εξειδικευμένους στη σύνθεση, εκτελούσαν πειράματα μαζικής στειρώσης. Για μια σχετική λεπτομερή περιγραφή βλ. Lifton 1986: 269-302. Στο αξιολογικό πλαίσιο του ναζιστικού ολοκληρωτισμού, και στον ελεγχόμενο χώρο που τους είχαν παραχωρήσει οι πολιτικοί τους προϊστάμενοι, αυτοί οι specialists πειραματίζονταν, με όρους επιστημονικής αμεροληψίας, επί αντικειμένων συναφών προς τον κλάδο εξειδίκευσής τους. Εφόσον αυτό το αξιολογικό πλαίσιο (έμφαση στο εθνικά καθαρό αίμα, στην υγιεινή της λευκής κυρίαρχης φυλής κλπ.) και γενικότερα οι κοινωνικοί όροι του γνωρίζουν εκλαμβάνονταν ως κάτι το δεδομένο, το μεροδούλι-μεροφάι του επιστημονικού πειραματισμού μπορούσε να συνεχιστεί κανονικά. Το γεγονός ότι εκατοντάδες γυναίκες εβραϊκής καταγωγής περιέρχονταν στην κατάσταση του πειραματόζωου, του εύχρηστου, αναλώσιμου πράγματος, για να συμπληρώνουν οι ίδιοι με αριθμούς τις καθημερινές εργαστηριακές τους αναφορές και να διορθώνουν ορθολογικά τις θεωρητικές τους υποθέσεις με βάση τα αντικειμενικά δεδομένα, ήταν για τους ίδιους ένα ζήτημα αξιολογικό, και άρα άσχετο στην (υποτιθέμενα) value-free δουλειά του εξειδικευμένου επιστήμονα: έλυναν απλώς γρίφους εντοπισμένοι σ' ένα «παράδειγμα» ρατσιστικής επιστήμης του οποίου δεν δικαιοδοτούνταν να κρίνουν τις προϋποθέσεις, ούτε ασφαλώς τις συνέπειες... Η ίδια ακριβώς μεταστροφή (της περιορισμένης στο μικρόκοσμο της ορθολογικότητας σε αιματηρό παραλογισμό) συναντάται και στην περίπτωση του εστιασμένου στην παραγωγή της ατομικής βόμβας Manhattan Project, όπου αυτή τη φορά δεν υπάρχει στο background η ναζιστική ιδεολογία, αλλά αντίθετα κυριαρχεί η φιλελεύθερη απολογητική του βορειοαμερικανικού ιμπεριαλισμού. Υπό την εποπτεία του στρατηγού Leslie R. Groves και υπό την επιστημονική διεύθυνση του Robert Oppenheimer μια ολόκληρη πόλη, το Los Alamos, επινοήθηκε την άνοιξη του 1943, που στο τέλος του πολέμου κατοικούνταν από περίπου έξι χιλιάδες ανθρώπους (στρατιωτικό προσωπικό, και επιστήμονες με τις οικογένειές τους), με σκοπό την κατασκευή μιας βόμβας ικανής να απελευθερώσει ενέργεια μέσω μιας ταχείας αλυσιδωτής αντίδρασης νετρονίων σε υλικά τα οποία παρουσιάζουν το φαινόμενο της πυρηνικής σχάσης, όπως το Ουράνιο 235, το Πλουτώνιο 239 και το Ουράνιο 233 (για την τεχνική ιστορία του Los Alamos, Hoddeson et al 1993). Παρά τις τριβές που δεν έπαψαν να υπάρχουν μεταξύ των επιστημόνων και των στρατιωτικών, οι πρώτοι συνδύασαν τις εξειδικευμένες γνώσεις τους εργαζόμενοι σ' ένα επιτηρούμενο περιβάλλον, όπου η ροή πληροφοριών ήταν ελεγχόμενη από τους δεύτερους, για να παραχθεί ένα αντικείμενο επί της σημασίας, και της χρήσης, του οποίου δεν είχαν τον παραμικρό λόγο. Προκειμένου, μάλιστα, να μην έχουν και πολλούς ηθικούς ενδοιασμούς για την ενδεχόμενη χρήση του όπλου το οποίο κατασκεύαζαν, ο Oppenheimer εισήγαγε τον όρο «gadget» (συσκευή) στην καθημερινή τους επικοινωνία (Hunper 2007: 40). Έτσι, μέσα σ' ένα δεδομένο πλαίσιο γνωσιικών στοχεύσεων, μέσων πορισμού γνώσης, αλλά και υποκειμενοποίησης (έναν μέσο επιστήμονας από το Πανεπιστήμιο του Berkeley, του Princeton ή του Harvard γίνονταν ένας τεχνικός σε μια πόλη-εργαστήριο υπό την επιτήρηση του στρατού), ανακαλυπτόταν πειραματικά μια αλήθεια, εκείνη της καταστροφικής έκλυσης ενέργειας μέσω πυρηνικής σχάσης, η σημασία της οποίας κατασκευαζόταν ρητορικά κατά τρόπο ώστε να μοιάζει συμβιβάσιμη με την καθημερινότητα του μέσου εξειδικευμένου φυσικού ή χημικού. Εφόσον οι κοινωνικοί υπερπροσδιορισμοί της παραγόμενης στο Los Alamos γνώσης απωθούνταν, οι επιστήμονες μπορούσαν να έχουν ήσυχη τη συνείδησή τους γιατί δεν έκαναν τίποτα παραπάνω από τη δουλειά που ήξεραν να κάνουν: έλυναν εξισώσεις, έστηναν πειραματικές διατάξεις, κατάρτιζαν πίνακες, έφτιαχναν απλώς μια «συσκευή». Αυτό, όμως, είναι ακριβώς το πολιτικό πρόβλημα, το κρίσιμο για κάθε

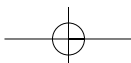
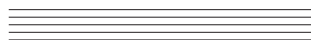




επιστημολογική θεωρία, που η στάση τους αναδεικνύει. Ο specialist γινόταν για τον στρατηγό ένα αποδοτικό, όσο κι ελεγχόμενο, εργαλείο ακριβώς στο βαθμό που εξακολουθούσε να βιώνει την κατάσταση του δημιουργικά συνεργαζόμενου με συναδέλφους επιστήμονα, χωρίς ωστόσο να θέτει ερωτήματα για τα fundamentals, για τις προϋποθέσεις της ερευνητικής του δουλειάς, για την κοινωνική της αιτιότητα, για τη σημασία των αποτελεσμάτων της, και κυρίως μένοντας απομονωμένος, προστατευμένος από την ισότιμη, δημόσια κριτική. Το κόστος αυτής της ιδεολογικής πλάνης, της οργανωμένης ανελευθερίας που εξασφάλισε στους κατοίκους του Site Υ (όπως κωδικά αποκαλούνταν οι εγκαταστάσεις του Los Alamos) την αίσθηση της ελεύθερα βιώσιμης καθημερινότητας, είναι σήμερα γνωστό: 300.000 νεκροί στη Χιροσίμα και το Ναγκασάκι τον Αύγουστο του 1945, από τη ρίψη της «συσκευής», χωρίς προειδοποίηση. Οι εξισώσεις και ο πειραματισμός επέφεραν σωρούς από απανθρακωμένους πολίτες. Μπορούμε να βρούμε καλύτερο ιστορικό τεκμήριο που να δείχνει πόσο αποκρουστικά χειραγωγήσιμη είναι στην πραγματικότητα η (φαινομενικά) αξιολογικά ουδέτερη, αρκούμενη στις υποθέσεις του μικρόκοσμού της, εργασία του εξειδικευμένου επιστήμονα, που ξέρει να κάνει καλά τη δουλειά του, χωρίς να αμφισβητεί το πλαίσιο στο οποίο αυτή γίνεται εφικτή, χωρίς να εκθέτει τις αλήθειες του σε μια πολλαπλότητα προοπτικών θέσεων, και χωρίς να διερωτάται για τη σημασία αυτών των αληθειών;

Η αναλογία με τους ναζί γιατρούς, βέβαια, σταματά εδώ, και σε καμιά περίπτωση δεν θα ήταν δίκαιο να εξισώσουμε τις ευθύνες των ρατσιστών εγκληματιών του Auschwitz με εκείνες των σχεδιαστών της ατομικής βόμβας (που δεν είχαν επίγνωση ότι αυτό το υπερόπλο θα χρησιμοποιούνταν άμεσα κατά πολιτών). Είναι, όμως, αρκετά κατατοπιστική για ορισμένα φλέγοντα ζητήματα της σύγχρονης θεωρίας των επιστημών, αφού φανερώνει ότι ακόμα και επιστήμονες που εργάζονται υπό επιστημονικά «παραδείγματα» διαποτισμένα από φιλελεύθερες αξίες μπορούν, όσο περιορίζονται στο έργο της επίλυσης γρίφων, να συνεργήσουν στη βαρβαρότητα, στον παραλογισμό του μαζικού, αδιάκριτου θανάτου. Αξίζει, τέλος, να σημειωθεί και μια ενδιαφέρουσα σύμπτωση: ένας από τους ανθρώπους-κλειδιά για την επιτυχία του Manhattan Project ήταν ο James Bryant Conant, τότε πρόεδρος του Harvard University αλλά και της National Defense Research Committee (NDRC – Ερευνητικής Επιτροπής για την Εθνική Άμυνα), ο κατοπινός μέντορας του θεωρητικού των «παραδειγμάτων», ή ακριβέστερα της υποταγής στα «παραδείγματα», Thomas Kuhn. Ο άλλοτε καθηγητής χημείας Conant, όταν αποφασίζοταν η ρίψη της βόμβας είχε υποστηρίξει την άποψη ότι «ο πιο επιθυμητός στόχος θα ήταν ένα ζωτικής σημασίας πολεμικό εργοστάσιο που να απασχολεί έναν μεγάλο αριθμό εργατών και σε κοντινή απόσταση απ' το οποίο να υπάρχουν εργατικές κατοικίες». Από τη στιγμή που ο ίδιος είχε μια τόσο σαφή εκτίμηση για το μέγεθος της δρομολογούμενης θηριωδίας (πρόκληση του μέγιστου δυνατού αριθμού νεκρών πολιτών με ένα καλό πρόσχημα «αποτροπής»), δεν είναι καθόλου παράξενη η κατοπινή δήλωσή του πως δεν μετάνιωσε παρά για το ότι η βόμβα δεν είχε κατασκευαστεί νωρίτερα. Μονάχα προς το τέλος της ζωής του θα εκφράσει κάποιες επιφυλάξεις για την καταστροφική δυναμική που η χρήση της πυρηνικής ενέργειας, ακόμα κι εν καιρώ ειρήνης, αποδεδειγμένα (Hershberg 1995: 225-226, 752). Χάρη στον πρωταγωνιστικό ρόλο, πάντως, που έπαιξε στην ψυχροπολεμική αναδιάρθρωση της ανώτατης βορειοαμερικανικής εκπαίδευσης, ο Conant εξασφάλισε, στη δεκαετία του 1950, τη γενίκευση της εμπειρίας του Los Alamos και τη μετατροπή της σε «παράδειγμα» για την ερευνητική κατάρτιση και δραστηριότητα του «ειδικού» επιλυτή γρίφων, αυτής της τόσο προβεβλημένης σήμερα επιστημολογικής person του Kuhn.

15 Πρβλ. τα σχετικά σχόλια του Charland (2003).



ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΚΕΣ ΑΝΑΦΟΡΕΣ

- Adorno, Th. (1973), *Negative Dialectics*, μτφρ. E.B. Ashton, Continuum, New York/London.
- Adorno, Th. (2005), *Critical Models – Interventions and Catchwords*, μτφρ. Henry W. Pickford, Columbia University Press, New York.
- Αλτουσέρ, Λ. (1990), *Θέσεις*, μτφρ. Ξενοφών Γιαταγάνας, Θεμέλιο, Αθήνα.
- Bloch, E. (1975), *Experimentum Mundi – Frage, Kategorien des Herausbringens, Praxis*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Butler, J. (1997), *Excitable Speech: A Politics of the Performative*, Routledge, New York.
- Carnap, R. (1931), “Die physikalische Sprache als Universalsprache der Wissenschaft”, *Erkenntnis*, 2 (no. 1), S σ. 432-465.
- Carnap, R. (2002), *The Logical Syntax of Language*, μτφρ. Amethe Smeaton, Open Court, Chicago/La Salle, Illinois.
- Carnap, R. (2003), *The Logical Structure of the World and Pseudoproblems in Philosophy*, μτφρ. Rolph A. George, Open Court, Chicago/La Salle, Illinois.
- Cartwright, N., Cat J., Fleck L., Uebel Th.E. (1996), *Otto Neurath: Philosophy Between Science and Politics*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Charland, M. (1993), “Constitutive Rhetoric: The Case of the *Peuple Québécois*” [1987], στο Thomas W. Benson (ed.), *Landmark Essays on Rhetorical Criticism*, Hermagoras Press, Davis, CA, σ. 213-234.
- Charland, M. (2003), “The Incommensurability Thesis and the Status of Knowledge”, *Philosophy and Rhetoric*, 36 (no. 3), σ. 248-263.
- Cirera, R. (1994), *Carnap and the Vienna Circle*, Rodopi, Amsterdam/Atlanta.
- Comte, A. (1830-1842), *Cours de philosophie positive*, Bachelier, Paris.
- Comte, A. (1844), *Discours sur l’Esprit Positif*, Carilian-Goeury & Vor Dalmont, Paris.
- Fuller, S. (2000), *Thomas Kuhn: A Philosophical History for Our Times*, University of Chicago Press, Chicago
- Fumaroli, M. (1978), “Cicero Pontifex Romanus: la tradition rhétorique du College Romain et les principes inspireurs de mécénat des Barberini”, *Mélanges de l’Ecole française de Rome: Moyen-Age – Temps modernes*, 90 (no. 2), σ. 797-835.
- Fumaroli, M. (2002), *L’âge de l’éloquence: rhétorique et “res literaria” de la Renaissance au seuil de l’époque classique*, 3ème édition, Librairie Droz, Geneva.
- Galison, P. (1990), “Aufbau/Bauhaus: Logical Positivism and Architectural Modernism”, *Critical Inquiry*, 16 (no. 4), σ. 709-752.

- Green, L.D. & Murphy, J.J. (2006), *Renaissance Rhetoric: Short-Title Catalogue 1460-1700*, 2nd edition revised and expanded, Ashgate Publishing, Aldershot, UK/ Burlington, USA.
- Hacking, I. (2000), *The Social Construction of What?*, Harvard University Press, Cambridge, Mass./London.
- Hershberg, J.G. (1995), *James B. Conant: Harvard to Hiroshima and the Making of the Nuclear Age*, Stanford University Press, Stanford, Calif.
- Hoddeson, L., Henriksen, P.W., Meade, R.A. & Westfall, C. (1993), *Critical Assembly: A Technical History of Los Alamos During the Oppenheimer Years, 1943-1945*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Hunner, J. (2007), *Inventing Los Alamos: The Growth of an Atomic Community*, University of Oklahoma Press, Norman.
- Καντ, Ι. (2004), *Κριτική της Κριτικής Δύναμης*, μτφρ. Κώστας Ανδρουλιδάκης, Ιδεόγραμμα, Αθήνα.
- Κραφτ, Β. (1986), *Ο Κύκλος της Βιέννης και η Γένεση του Νεοθετικισμού*, μτφρ. Γιάννης Μανάκος, Γνώση, Αθήνα.
- Κουν, Τ. (1981), *Η Δομή των Επιστημονικών Επανάστασεων*, εισ.-επιμ. Β. Κάλφας, μτφρ. Γ. Γεωργακόπουλος, Β. Κάλφας, Σύγχρονα Θέματα, Θεσσαλονίκη.
- Lehrer, K. (1992), "Schlick and Neurath: Meaning and Truth", στο Rudolf Haller (ed.), *Schlick und Neurath – Ein Symposium*, Rodopi, Amsterdam, σ. 49-63.
- Lifton, R.J. (1986), *The Nazi Doctors: Medical Killing and the Psychology of Genocide*, Basic Books, Inc., New York.
- Longino, H. (2002), *The Fate of Knowledge*, Princeton University Press, Princeton/Oxford.
- McGuinness, B. (2002), *Approaches to Wittgenstein*, Routledge, London/New York.
- Nagel, E. (1945), "Some Reflections on the Use of Language in the Natural Sciences", *The Journal of Philosophy*, 42 (no. 23), σ. 617-630.
- Neurath, O. (1981), "Wissenschaftliche Weltauffassung Der Wiener Kreis", στο Rudolf Haller & Heiner Rutte (Hg.), *Otto Neurath: Gesammelte Philosophische und Methodologische Schriften*, Bd. I, Hölder-Pichler-Tempsky, Wien, S σ. 299-336.
- Neurath, O. (2004), "Total Socialisation: Of the Two Stages of the Future to Come", στο Thomas E. Uebel & Robert S. Cohen (eds), *Otto Neurath: Economic Writings – Selections 1904-1945*, μτφρ. R.S. Cohen, M. Neurath, C. Schmidt-Petri, T.E. Uebel, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, σ. 271-404.
- Parrini, P. (1998), *Knowledge and Reality – An Essay in Positive Philosophy*, μτφρ. P. Barrachi, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London.
- Popper, K. (2002), *The Logic of Scientific Discovery*, Routledge, London/New York.

- Πουλιαντζάς, Ν. (1975), *Πολιτική Εξουσία και Κοινωνικές Τάξεις*, μτφρ. Κ. Φιλίνης & Λ. Χατζηπροδρομίδης, Θεμέλιο, Αθήνα.
- Salmon, J.H.M. (2003), *Renaissance and Revolt: Essays in the intellectual and social history of early modern France*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Schlick, M. (1979a), *Philosophical Papers*, edited by Henk L. Mulder & Barbara F. B. van de Velde-Schlick, D. Reidel, Publishing Company, Dordrecht/Boston/London.
- Schlick, M. (1979b), "Experience, Cognition, and Metaphysics" [1926], μτφρ. Peter Heath, στο Schlick (1979a), II, σ. 99-111.
- Schlick, M. (1979c), "The Future of Philosophy" [1931], στο Schlick (1979a), II, σ. 210-224.
- Schlick, M. (1979d), "Philosophy and Natural Science" [1934], μτφρ. Peter Heath, στο Schlick (1979a), II, σ. 139-153.
- Schlick, M. (1985), *General Theory of Knowledge*, μτφρ. Albert E. Blumberg, Open Court, Chicago – La Salle, Illinois.
- Schlick, M. (1987), *The Problems of Philosophy in their Interconnection – Winter Semester Lectures 1933-34*, edited by Henk L. Mulder, A.J. Kox & Rainer Hegselmann, μτφρ. Peter Heath, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht/Boston/Lancaster/Tokyo.
- Skordoulis, C. D. (2008), "Science and World-views in the Marxist tradition", *Science and Education*, 17, σ. 559-571.
- Stadler, F. (1991), "Otto Neurath – Moritz Schlick: On the Philosophical and Political Antagonisms in the Vienna Circle", στο Thomas Uebel (ed.), *Rediscovering the Forgotten Vienna Circle*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London, σ. 159-174.
- Strada, F. (1617), *Proclusiones Academic*, apvd Horativm Cardon, Lvgdvni.
- Whewell, W. (1837), *History of the Inductive Sciences: From the Earliest to the Present Times*, John W. Parker, London.
- Whewell, W. (1847), *The Philosophy of the Inductive Sciences, Founded Upon Their History* [new edition with corrections and additions], John W. Parker, London.