

ΤΟ ΤΡΑΥΜΑ ΤΟΥ ΑΝΟΡΘΟΛΟΓΙΣΜΟΥ ΣΤΗΝ ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΗ ΕΞΕΛΙΞΗ ΚΑΙ ΟΙ ΔΥΝΑΤΟΤΗΤΕΣ ΕΠΟΥΛΩΣΗΣ ΤΟΥ

της Βάσως Κιντή*

Ο φιλόσοφος της επιστήμης και ιστορικός των ιδεών Stephen Toulmin στο βιβλίο του *Return to Reason* γράφει:

Οι φυσικοί επιστήμονες του 17^{ου} αιώνα είχαν το όνειρο να ενώσουν τις ιδέες της ορθολογικότητας, της αναγκαιότητας και της βεβαιότητας σε ένα ενιαίο μαθηματικό πακέτο. Το αποτέλεσμα αυτού του ονείρου ήταν να προξενήσει στον Ανθρώπινο Λόγο μια πληγή που έμεινε αθεράπευτη για τριακόσια χρόνια-μια πληγή από την οποία μόνο πρόσφατα έχουμε αρχίσει να αναλαμβάνουμε (2001, σ. 13).

Η πληγή για την οποία ομιλεί ο Toulmin στο προηγούμενο παράθεμα αφορά την «απώλεια της ισορροπίας μεταξύ Θεωρίας και Πρακτικής, Λογικής και Ρητορικής, Ορθολογικού και Έλλογου» (ibid.) που προκλήθηκε ήδη από τον 17^ο αιώνα και παγιώθηκε στις αρχές του 20ού. Η νέα κατάσταση συρρίκνωσε τον ανθρώπινο λόγο σε μία αντίληψη γεωμετρικής, τυπικής ορθολογικότητας που έβλεπε την επιστημονική εξέλιξη ως αδιατάρακτη διαδοχή επιστημονικών θεωριών οι οποίες συνδέονταν μεταξύ τους με σχέσεις λογικού εγκλεισμού. Οι απόπειρες αποκατάστασης της ισορροπίας που διαταράχθηκε περισσότερο από τρεις αιώνες πριν, ξεκίνησαν, κατά τον Toulmin, τη δεκαετία του 60 με βιβλία όπως *Η Δομή των Επιστημονικών Επαναστάσεων* του Thomas Kuhn, *Η Ιδέα μιας Κοινωνικής Επιστήμης* του Peter Winch ή *Οι Χρήσεις του Επιχειρήματος* του Stephen Toulmin (ibid., σ. 11), τα οποία πλούτισαν εκ νέου την ιδέα της ορθολογικότητας αναδεικνύοντας τον ρόλο του πολιτισμικού πλαισίου ενώ τόνισαν τις βαθιές διαφορές στην ιστορική διαδρομή της ίδιας της έννοιας της ορθολογικότητας.

Ένα τραύμα απασχολεί επίσης τον φιλόσοφο Bas van Fraassen στο βιβλίο του *The Empirical Stance* το οποίο, όπως και η πληγή του Toulmin, συνδέεται με το έργο του Thomas Kuhn:

* Η ΒΑΣΩ ΚΙΝΤΗ είναι Αναπληρώτρια Καθηγήτρια στο Τμήμα Μεθοδολογίας, Ιστορίας και Θεωρίας της Επιστήμης του Πανεπιστημίου Αθηνών.

Περίπου στο μέσον του 20ού αιώνα η άποψή μας για τις εμπειρικές επιστήμες άρχισε να αλλάζει. [...] Ο Thomas Kuhh εισήγαγε την εικόνα των μακράς διάρκειας περιόδων παραδειγματοκρατούμενης κανονικής επιστήμης που χωρίζονται μεταξύ τους με επαναστάσεις. Ακόμη και αυτό όμως σήμερα μπορεί να ακούγεται μάλλον αισιόδοξο. Στις επιστήμες βλέπουμε να καθρεφτίζεται μια μεγάλη ανθρώπινη δυσχέρεια: το γνωσιακό τραύμα και η κρίση στην επιστήμη αντανακλά την εξέλιξη μας μέσα από πολλές ιστορίες κρίσης και τραύματος. [...] Αυτό το φαινόμενο της γνωσιακής μας ζωής θέτει ένα σοβαρό πρόβλημα στη φιλοσοφία. Αναδρομικά βλέπουμε τις αλλαγές τις οποίες μετλήσαμε – από τις περιπέτειες που υποφέραμε στις αναγνωρίσεις, για να χρησιμοποιήσω τη φρασεολογία του Αριστοτέλη¹– ως ευτυχείς. Όμως, η υπέρβαση του τραύματος έγινε δια του λόγου ή από μια ευτυχή γνωσιακή μετάλλαξη (2002, σσ. 65-66);

Το τραύμα του van Fraassen δεν είναι παρά η ρήξη, η λύση της συνέχειας, σε μια ρητορική για την επιστήμη και τον λόγο. Η ρητορική αυτή, μια θριαμβική (triumphalist), νικητήρια αυτο-αγιογραφία του λόγου, κατά τη διατύπωση του van Fraassen (ibid., σ. 73), εμπεριέχει, όπως υποστηρίζει, την τακτική της άρνησης κάθε γνήσιας αλλαγής. Ενώ μιλά για αλλαγές, ακόμη και για επιστημονικές επαναστάσεις, δεν θεωρεί ότι υπάρχει κάποιο πρόβλημα προς εξέταση. Σύμφωνα με την αντίληψη αυτή, η επιστήμη βαδίζει σταθερά πάνω στο στέρεο υπόβαθρο της εμπειρίας και οδηγείται δια της συστηματικής μεθόδου της στο φως της αλήθειας αφήνοντας πίσω το σκότος των δεισιδαιμονιών, των προκαταλήψεων και των σφαλμάτων. Όμως, κατά τον van Fraassen, η πρακτική της επιστήμης, όπως την αποκάλυψαν οι ιστορικοί που δεν προσκύνησαν την αγιογραφία, αλλά και οι μαρτυρίες των ίδιων των πρωταγωνιστών δείχνουν ότι υπάρχει πράγματι πρόβλημα². Το πρόβλημα είναι το εξής: Στη γραμμή της «βασιλικής διαδοχής των θεωριών» (‘royal succession of theories’ είναι ο όρος που χρησιμοποιεί ο van Fraassen, ibid., σ. 112), ο διεκδικητής του θρόνου, η νέα δηλαδή θεωρία, είναι από τη σκοπιά της παλαιάς, καθεστηκυίας αντίληψης «κυριολεκτικά παράλογη, ασυνάρτητη, ασυνεπής, προφανώς λάθος ή χειρότερα – ανόητη και ακατανόητη» (ibid., 72). Όσα προσκομίζει η νέα θεωρία δεν μπορούν να τακτοποιηθούν, να οικονομηθούν στο παλαιό πλαίσιο. Αυτή ακριβώς είναι η περιγραφή του τραύματος από τον Freud (1976, σ. 315): «Πράγματι, ο όρος ‘τραυματικός’ δεν έχει καμία άλλη έννοια παρά μόνον οικονομική. Τον χρησιμοποιούμε για μια εμπειρία στην οποία σε ένα σύντομο χρονικό διάστημα παρουσιάζεται στον νου αύξηση των διεγέρσεων τόσο ισχυρή ώστε δεν μπορεί να τις αντιμετωπίσει ή να τις επεξεργαστεί με τον συνήθη τρόπο». «Η εισροή

διεγέρσεων», γράφουν στο λήμμα τραύμα στο λεξικό τους οι Laplanche και Pontalis (1986), «είναι υπερβολική σε σύγκριση με τον βαθμό ανοχής του ψυχικού συστήματος». Όπως στην περίπτωση του ψυχολογικού τραύματος το υποκείμενο δεν μπορεί να επεξεργαστεί και να αντιμετωπίσει με τον συνήθη τρόπο μια ισχυρή διέγερση, έτσι και στην επιστήμη, ένα παράδειγμα ή μια θεωρία δεν μπορεί να επεξεργαστεί απροσδόκητα φαινόμενα και ανωμαλίες με τον συνήθη τρόπο με αποτέλεσμα να έχουμε ρήξη της συνέχειας και τραύμα.

Η προηγούμενη οργάνωση της εμπειρίας και της ψυχικής ζωής στο υποκείμενο και η προηγούμενη οργάνωση της αναπαράστασης του κόσμου από την επιστήμη δεν μπορούν να αντιμετωπίσουν την πρόκληση και τον κλονισμό που δέχονται. Οι παλαιές κατηγορίες διαρρηγνύονται σε κάθε απόπειρα διευθέτησης και συμβιβασμού. Οπότε, με ποια νομιμοποίηση ανεβαίνει στον θρόνο η νέα θεωρία που αναδύεται; Πώς μπορεί καν να είναι υποψήφια για τη θέση αυτή όταν αυτοί στους οποίους απευθύνεται -οι υπήκοοί της- δεν την κατανοούν; Και πώς μπορούμε να δικαιολογήσουμε τη διαδοχή από τη σκοπιά του λόγου; Αυτά είναι τα δραματικά ερωτήματα που θέτει στον εαυτό του, και στη φιλοσοφία, ο van Fraassen. Υπάρχει το τραύμα, το χάσμα, η πληγή. Ποια είναι όμως η διαδρομή που ακολούθησε η επιστήμη; Ήταν η πορεία ως τώρα ορθολογική ή μήπως κάθε νέα διαδοχή δεν ήταν παρά μια ιδιοτροπία της τύχης, προϊόν ίσως μετάλλαξης που εκ των υστέρων αναγνωρίζουμε ως ευτυχές; Έχει η φιλοσοφία κάποιον ρόλο στην ανάπτυξη της επιστήμης; Και πώς βαδίζει η επιστήμη από εδώ και στο εξής;

Υπάρχουν δυο ειδών τραύματα και πληγές. Το τραύμα των επιστημόνων και το τραύμα των φιλοσόφων. Ορισμένοι από τους επιστήμονες καταθέτουν την εμπειρία του τραύματος όταν εμφανιστεί μια νέα θεωρία αλλά συνήθως προχωρούν. Όπως και στη ζωή, εξορθολογικοποιούν εκ των υστέρων, συνειδητά ή ασυνειδητά, την κατάσταση, λένε μια ιστορία, μέσα από την οπτική της νέας θεωρίας η οποία δικαιολογεί τη συγκεκριμένη πορεία. Μαθαίνουν ή βρίσκουν οι ίδιοι ότι στις προηγούμενες θεωρίες υπάρχουν αμφισημίες, περιορισμοί, αοριστίες, κρυμμένες παραδοχές οι οποίες έρχονται στην επιφάνεια. Αντιγράφω μια τέτοια ιστορία όπως την παραθέτει ο van Fraassen (ibid., σσ. 141-142):

Ο Νεύτων δεν έφτασε στη σχετικότητα του Αϊνστάιν διότι κυριευμένος καθώς ήταν από τις παλαιές ιδέες και καθώς έβλεπε τα αποτελέσματά του με μυωπική όραση, προεξέτεινε τα συμπεράσματά του πέραν των γεγονότων με προκατειλημμένο τρόπο. Ο Αϊνστάιν έδειξε πώς παρεξέκλινε ο Νεύτων από όσα υπαγόρευε η εμπειρία, απομάκρυνε τις μεταφυσικές προσθήκες του Νεύτωνα και έτσι άνοιξε τον δρόμο για τη σωστή θεωρία η οποία ανταποκρίνεται πράγματι στην εμπειρία.

Ο van Fraassen αναγνωρίζει ότι αναδρομικά, εντός της επιστήμης, η πορεία είναι «δικαιολογημένη» και «προφανώς ορθολογική» (ibid., σσ. xix, 72, 115, 150-151). Η εξορθολογικοποίηση αυτή είναι μέρος των διαπιστευτηρίων που φέρει μαζί της η νέα θεωρία – πρέπει να εξηγήσει τι δεν πήγαινε καλά στο παρελθόν – και είναι τόσο ισχυρή ώστε, στο τέλος, όσοι την ασπάζονται, δεν αντιλαμβάνονται καν πως έχει μεσολάβήσει επανάσταση και ρήξη (ibid., σ. 115).

Οι φιλόσοφοι, όμως, που αναγνωρίζουν το τραύμα – όσοι, δηλαδή, δεν το αρνούνται – έχουν μια ανοικτή πληγή η οποία, κατά τον van Fraassen, διαρκεί περίπου 50 χρόνια (2002, σ. 65). Οι φιλόσοφοι, αν είναι να προχωρήσουν, πρέπει και αυτοί να πουν μια ιστορία για να το αφήσουν πίσω τους. Ο Toulmin (2001, σ. 13), για τον οποίο το τραύμα προκλήθηκε από τη συρρίκνωση της ορθολογικότητας στη μηχανική εκδοχή της, βλέπει ως διέξοδο την αντικατάσταση του ορθολογικού (rational) με το έλλογο (reasonable). Δεν χρειαζόμαστε, ισχυρίζεται, την τυπική βεβαιότητα της μαθηματικής ορθολογικότητας³. Ο van Fraassen θεωρεί κι αυτός ότι η ορθολογικότητα δεν απαιτεί κανόνες υπό μορφή συνταγολογίου (2002, σ. 145). Δανείζεται, όμως, επιπλέον, από τον Sartre μία αντίληψη για τα αισθήματα η οποία του επιτρέπει να καταλάβει πώς γίνεται η μεταστροφή κατά την επαναστατική περίοδο (ibid., σ. 108). Πώς, δηλαδή, ένας που δεν μπορεί καν να καταλάβει τη νέα θεωρία φθάνει στο τέλος να την ασπαστεί. Η διαμεσολάβηση των αισθημάτων είναι, ισχυρίζεται ο van Fraassen, καθοριστική. Όπως όταν παραδινόμαστε στα αισθήματά μας, π.χ., όταν θυμώνουμε, κάνουμε πράγματα που προηγουμένως θα μας φαίνονταν αδιανόητα, έτσι και στις επιστήμες αυτό που μας φαίνεται αρχικά αδιανόητο, όχι μόνο αποκτά νόημα δια της επενέργειας των αισθημάτων τα οποία επιφέρουν αλλαγή στάσης, αλλά φαίνεται πλέον λογικό να το αποδεχθούμε. Οι παλαιές πεποιθήσεις, αξίες, κριτήρια κλπ, ισχυρίζεται ο van Fraassen, παρά τις ανωμαλίες και τη διάψευση των προσδοκιών, δεν κατατροπώνονται ποτέ σε ανοικτή μάχη (ibid., σ. 151). Χρειάζεται να υπάρξει μια βαθειά αλλαγή, την οποία καθιστούν δυνατή τα αισθήματα, ώστε να γίνει με τη σειρά της δυνατή και η αλλαγή στις επιστήμες.

Όμως, αυτή η αναφορά στα αισθήματα και στην αλλαγή στάσης δεν νομίζω ότι γιατρεύει την πληγή διότι ο van Fraassen δεν δικαιολογεί γιατί η μετάβαση στο νέο παράδειγμα είναι ορθολογική ή έστω έλλογη. Λέει ότι η μεταστροφή επιτρέπει την εκ των υστέρων έλλογη αποτίμησή της. Ωστόσο, όπως και ο ίδιος αναγνωρίζει, η αναλογία με τα αισθήματα μπορεί να κάνει την αλλαγή να είναι το αποτέλεσμα αυτού που ονομάζει «πρωτόγονη συναισθηματική μαγεία» ('primitive emotional magic', ibid., σ. 107). Ο van Fraassen περιγράφει τι μπορεί να συμβαίνει σε επίπεδο φαινομενολογίας, αλλά δεν μας δίνει λόγους για να θεωρήσουμε ότι η μεταστροφή είναι δικαιολογημένη ορθολογικά, όπως

κι αν κατανοήσουμε την ορθολογικότητα.. Θα μπορούσε να υποστηριχθεί ότι αν λάβουμε υπόψη μας τη γενικότερη αντίληψη του van Fraassen για την ορθολογικότητα, ότι δηλαδή μια πεποιθήση είναι ορθολογική αν επιτρέπεται (και όχι αν δικαιολογείται/επιβάλλεται) από τον ορθό λόγο, είναι αναμενόμενο να μην ασχολείται με τη δικαιολόγηση της μετάβασης σε ένα νέο παράδειγμα αφού το μόνο που απαγορεύει ο ορθός λόγος, κατά van Fraassen, είναι η ασυνέπεια μεταξύ των πεποιθήσεων. Ωστόσο, ο van Fraassen, δεν κάνει ούτε καν αυτό. Και δεν θα μπορούσε να το κάνει -να επιχειρήσει, δηλαδή, μία ασθενέστερη δικαιολόγηση-, διότι θέτει στον εαυτό του ένα άλλο πρόβλημα το οποίο δεν επιτρέπει οποιοδήποτε τύπου δικαιολόγηση, ισχυρή ή ασθενή. Το πρόβλημα αυτό είναι η ακατανοησία του νέου το οποίο προβάλλει. Ως ακατανόητο, δεν μπορεί να κριθεί εάν συμβιβάζεται, εάν είναι συνεπές με ό,τι προϋπάρχει. Στο βιβλίο που εξετάζουμε (2002), ο van Fraassen επαναλαμβάνει τη θέση του περί ορθολογικότητας και σημειώνει χαρακτηριστικά: «[Υ]πάρχει ένα κενό εδώ διότι η απλή διαβεβαίωση ότι κάτι επιτρέπεται ή βρίσκεται σε σχέση συνοχής [με τα προηγούμενα] όσο κι αν είναι καθησυχαστική, δεν ισοδυναμεί με κατανόηση. Εξακολουθούμε να αντιμετωπίζουμε το πρόβλημα της ακατανοησίας του νέου. Πρέπει, λοιπόν, να εξετάσουμε τις επιτρεπόμενες διαδικασίες απόφασης για να εκτιμήσουμε εάν αυτές οι ριζικές αλλαγές που συνδέονται με τις επιστημονικές επαναστάσεις είναι πραγματικά κατανοητές στο βολονταριστικό μάτι. Βρίσκονται εντός των ορίων του λόγου, ακόμη κι αν τον κατανοήσουμε με τόση ευρύτητα;» (2002, σ. 92). Παρότι ο van Fraassen προκρίνει το πρόβλημα της κατανόησης του νέου, εντούτοις, εξακολουθεί να ενδιαφέρεται για την ορθολογικότητα της μετάβασης όσο ευρέως κι αν την κατανοεί. Και είναι αμφίβολο, ισχυρίζομαι, κατά πόσον η εξήγηση που παρέχει η αφήγηση περί αισθημάτων μπορεί να ικανοποιήσει τον στόχο αυτό. Ίσως να αισθάνεται ότι γιατρεύει τη δική του πληγή - η ιστορία με τα αισθήματα, γράφει, είναι ένα είδος διαφυγής ('escapism', *ibid.*, σ. 107) -, δεν γιατρεύει, όμως, την πληγή εν γένει, ακόμη και όπως αυτός την περιέγραψε.

*

Μια άλλη απόπειρα για το ίδιο θέμα είναι αυτή του Michael Friedman (2001). Ο Friedman (*ibid.*, σσ. 96-103) διακρίνει μεταξύ αναδρομικής και προδρομικής ορθολογικότητας (μεταφράζω έτσι τους όρους *retrospective* και *prospective rationality* αντίστοιχα) και αυτό που τον απασχολεί είναι πώς είναι δυνατή η προδρομική ορθολογικότητα. Ο Friedman δέχεται και αυτός ότι αναδρομικά, από τη σκοπιά του μεταγενέστερου πλαισίου, μπορούμε να μιλήσουμε για ορθολογική μετάβαση. Το κρίσιμο, ωστόσο, είναι τι γίνεται με την προδρομική ορθολογικότητα. Πώς γίνεται δηλαδή να συμφωνούν όλα τα μέρη μιας αντιδικίας

ότι ένα νέο παράδειγμα αποτελεί ορθολογική επιλογή. Ο Friedman διατυπώνει έτσι το ερώτημα για να το συνδέσει με την *επικοινωνιακή ορθολογικότητα* του Habermas η οποία διακρίνεται από την *εργαλειακή*. Εργαλειακή είναι η ορθολογικότητα που προκύπτει από την προσαρμογή μέσων σε σκοπούς, ενώ επικοινωνιακή η συμφωνία/συναίνεση όλων των μερών που διαφωνούν επί των όρων/αρχών της επιχειρηματολογίας εν γένει (ibid., σ. 54). Επειδή, εν όψει ενός νέου παραδείγματος, δεν μπορεί να υπάρχει συμφωνία επί των σκοπών και των μέσων, ο Friedman ενδιαφέρεται για την επικοινωνιακή ορθολογικότητα. Πώς συμφωνούν τα αντιπαρατιθέμενα μέρη να δεχθούν ένα υποψήφιο παράδειγμα ως ορθολογική επιλογή;

Είναι η επικοινωνιακή ορθολογικότητα λύση;

Η επικοινωνιακή ορθολογικότητα του Habermas η οποία προορίζεται να επουλώσει την πληγή για την οποία συζητάμε δεν μπορεί, κατά τη γνώμη μου, να είναι αποτελεσματική διότι, κατά κάποιον τρόπο, προϋποθέτει αυτό που είναι το ζητούμενο. Υποτίθεται ότι το πρόβλημά μας – το τραύμα – στις επιστήμες είναι ότι έχουμε ένα βαθύ ρήγμα, μία λύση της συνέχειας, με ασυμμετρίες που αφορούν την οντολογία, το νόημα κλπ. Η πρόταση του Habermas αντί να αναζητεί τρόπους για την άρση του ρήγματος, προϋποθέτει ότι δεν υπάρχει ρήγμα. Η λύση που προτείνει ο γερμανός φιλόσοφος δεν είναι παρά μια τυπική πραγματολογία της επικοινωνίας που συνάγει υπερβατολογικά τις προϋποθέσεις της ορθολογικότητας των διαδικασιών οι οποίες αποβλέπουν στην κατανόηση. Οι προϋποθέσεις αυτές (ότι οι συνομιλητές είναι ειλικρινείς, ότι θέλουν να γίνουν κατανοητοί, ότι θέλουν να προβάλλουν αληθείς προτάσεις, ότι αυτές οι προτάσεις είναι ορθές σ' ένα κανονιστικό πλαίσιο) είναι, κατά τον Habermas, καθολικές γιατί είναι απaráκαμπτες (1998, σσ. 22-23, 407)⁴. Γι' αυτό και αρχικά χρησιμοποιούσε τον όρο *καθολική πραγματολογία* αντί του *τυπική πραγματολογία* (ibid., σ. 92, σημ.1). Όμως στην περίπτωση των επιστημονικών παραδειγμάτων μας λείπει ακριβώς το κοινό σύμπαν, ο κοινός ορίζοντας και ο κοινός αντικειμενικός κόσμος που απαιτεί ο Habermas (ibid., σσ. 315, 418). Τα τυπικά προαπαιτούμενα της επικοινωνίας δεν είναι και τόσο τυπικά – ο Habermas έχει κατηγορηθεί ότι δίνει καθολική διάσταση σε καθαρά Δυτικά φιλελεύθερα πρότυπα⁵ και επιπλέον δεν φαίνεται καθόλου να τον απασχολεί η περίπτωση που συζητάμε. Δεν δέχεται εκ προοιμίου την ιδέα της ασυμμετρίας⁶, την οποία δέχεται ο Friedman, και την οποία παρακάμπτει μέσω των αισθημάτων ο van Fraassen. Η φιλοσοφία, γράφει ο Habermas, «με την αυτοεπιβαλλόμενη ταπεινότητα της μεθόδου της, αρχίζοντας με τη τυπική πραγματολογία, διαφυλάσσει τη δυνατότητα να μιλά κανείς για την ορθολογικότητα


στον ενικό» (έμφαση δική μου, *ibid.*, σ. 408). Για να καταλάβουμε, π.χ., τον Αριστοτέλη πρέπει να εκτιμήσουμε τους λόγους που τον κάνουν να υποστηρίζει αυτά που υποστηρίζει. Και για να το επιτύχουμε αυτό πρέπει να επιβάλουμε μια σύνδεση ανάμεσα στις δικές του εξηγήσεις και αυτές που εμείς θεωρούμε σωστές. Στον βαθμό που δεν μπορούμε να δούμε μια εσωτερική σχέση ανάμεσα στο Αριστοτελικό πλαίσιο και στη Νευτώνια φυσική «δεν γνωρίζουμε με ποια έννοια ο Αριστοτέλης σε αντιπαράθεση με τον Νεύτωνα ήθελε να ‘εξηγήσει’ φυσικές διεργασίες» (*ibid.*, σ. 417). Ο Habermas δεν δέχεται καν ότι μπορεί κανείς να απέχει από την αξιολόγηση του παλαιού πλαισίου προκειμένου να το κατανοήσει. Η αποχή, υποστηρίζει, δεν υποδηλώνει ουδετερότητα αλλά τη διάθεσή μας να αναστείλουμε τις ερμηνευτικές μας προσπάθειες (*ibid.*). Μία πρώτη αντίρρηση λοιπόν είναι ότι η «λύση» του Habermas, την οποία επικαλείται ο Friedman, δεν μπορεί να εφαρμοσθεί στο ζήτημα που μας απασχολεί στην παρούσα εργασία, δηλαδή στο ζήτημα της ασυνέχειας στην πορεία ανάπτυξης της επιστήμης, ακριβώς διότι αρνείται εξ υπαρχής το πρόβλημα. Μία δεύτερη, την οποία έχει αναπτύξει εκτενώς ο Παύλος Σούρλας (2000) είναι ότι ο Habermas εξαρτά την ορθότητα από τη συναίνεση, αν δεν την ταυτίζει με αυτή. Ακόμη κι αν τα μέρη μιας διαβούλευσης ή ενός διαλόγου συμφωνούν στην ορθότητα μιας θέσης ή μιας συναγωγής, αυτό δεν σημαίνει, ισχυρίζεται ο Παύλος Σούρλας, ότι η θέση αυτή ή η συναγωγή είναι ορθή⁷.

*

Αν η επικοινωνιακή ορθολογικότητα του Habermas την οποία επικαλείται ο Friedman δεν αποτελεί λύση στο πρόβλημα της ορθολογικής ανάπτυξης της επιστήμης από τη σκοπιά των παραδειγμάτων που είναι ήδη σε ισχύ, πώς θα μπορούσε να αντιμετωπιστεί το ζήτημα της προδρομικής ορθολογικότητας που απασχολεί τον Friedman; Πώς ένα νέο παράδειγμα καθίσταται ορθολογική επιλογή; Για να γίνει ορθολογική επιλογή πρέπει πρώτα να αποτελέσει επιλογή και μάλιστα, όπως λέει ο Friedman, ζωντανή επιλογή. Ζωντανή επιλογή σημαίνει να μην είναι επιλογή ανάμεσα σε νεκρές υποθέσεις, υποθέσεις δηλαδή που δεν μας ελκύουν και δεν απασχολούν σήμερα (π.χ., να διαλέξουμε σήμερα εδώ στην Ελλάδα ανάμεσα στο να γίνουμε Σούφι ή Σιχ) αλλά επιλογή ανάμεσα σε υποθέσεις που μας κινητοποιούν, έχουν για μας ενδιαφέρον, π.χ. να γίνουμε χριστιανοί ή αγνωστικιστές. Πρόκειται για όρο του William James που απαντά στο κείμενό του “Η βούληση πίστης” (2002)⁸. Ο James εισάγει τον όρο για να υποστηρίξει ότι η βουλητική μας φύση με τις επιθυμίες και τα πάθη της δεν μπορεί και δεν πρέπει να αγνοείται στην επιλογή των πεποιθήσεών μας. Όταν δεν μπορούμε διανοητικά να καταλήξουμε στο τι είναι το ορθό και βρισκόμαστε ενώπιον μιας επιβεβλημένης⁹ και ζωντανής επιλογής, δεν θα

πρέπει να περιμένουμε επ' αόριστον ώστε να συγκεντρώσουμε τα στοιχεία που θα παράσχουν στη νόηση μας την απόδειξη της αλήθειας, “ενεργώντας”, εν τω μεταξύ, παθητικά. Πρέπει, λέει ο James, να διακινδυνεύουμε μια επιλογή, να παίρνουμε τη ζωή στα χέρια μας, εμπιστευόμενοι τις κλίσεις και τις επιθυμίες μας, παρά να αναστέλλουμε τη δράση¹⁰.

Όμως, ο Friedman, παρότι δανείζεται τον όρο “ζωντανή επιλογή” από τη βουλευσιαρχία του James, δίνει στο ερώτημα πότε ένα παράδειγμα μπορεί να θεωρηθεί, προδρομικά, “ζωντανή επιλογή”, μια απάντηση νοησιαρχική. Κι αυτό διότι δεν αποδίδει έναν ρόλο στα πάθη και στη βούληση αλλά προδιαγράφει ως φιλόσοφος τα ορθολογικά εκείνα κριτήρια που είναι απαραίτητα ώστε να κριθεί ως ζωντανή επιλογή ένα νέο υποψήφιο παράδειγμα.

Ο Friedman αναπτύσσει την απάντησή του σε τρία στάδια ή επίπεδα: Πρώτον, από τη σκοπιά που είναι εσωτερική στην ανάπτυξη της επιστήμης - την αναχρονιστική-, ισχυρίζεται ότι θα πρέπει το νέο παράδειγμα ή πλαίσιο να περιέχει το προηγούμενο ως οριακή περίπτωση ώστε να θεωρηθεί προδρομικά «ζωντανή επιλογή». Δεύτερον, από μια καθαρά ιστορική σκοπιά, θα πρέπει οι συγκροτητικές αρχές του νέου παραδείγματος, δηλαδή οι θεμελιώδεις προτάσεις του¹¹, παρότι ασύμμετρες με τις προηγούμενες και μη αμοιβαία μεταφράσιμες, θα πρέπει να έχουν προκύψει από τις προηγούμενες μέσα από μια σειρά φυσικών μετασχηματισμών. Τρίτον, από τη φιλοσοφική σκοπιά, θα πρέπει αυτός ο συνεχής εννοιολογικός μετασχηματισμός να προκαλείται και να υποστηρίζεται από ένα νέο, κατάλληλο φιλοσοφικό μετα-πλαίσιο το οποίο να αλληλεπιδρά τόσο με παλαιότερα φιλοσοφικά μετα-πλαίσια όσο και με εξελίξεις στις ίδιες τις επιστήμες. Αυτό το νέο φιλοσοφικό μετα-πλαίσιο, γράφει ο Friedman, “βοηθάει να ορίσουμε αυτό που εννοούμε στο σημείο αυτό με φυσικό, έλλογο (reasonable), ή υπεύθυνο εννοιολογικό μετασχηματισμό” (FRIEDMAN 2001, σ. 66). Η φιλοσοφία, κατά τον Friedman, καθιστά δυνατές στην επιστήμη τις επιστημονικές επαναστάσεις συνθέτοντας και καθιστώντας ορατές νέες εννοιολογικές δυνατότητες (π.χ.  σχετικοποιημένη αντίληψη του χρόνου). Θεωρεί ότι έτσι έχει λειτουργήσει η φιλοσοφία στο παρελθόν και έτσι πρέπει να λειτουργεί. Οι διαφορετικές παραδόσεις και απόψεις μέσα στην ίδια τη φιλοσοφία δεν τον ενοχλούν διότι χρειάζεται, πρώτον, μία ασθενή, όπως τη χαρακτηρίζει, συναίνεση - απαιτεί απλώς το νέο συγκροτητικό πλαίσιο να είναι μια εύλογη και υπεύθυνη ζωντανή επιλογή-, δεύτερον, αν και, όπως ισχυρίζεται, δεν υπάρχει συμφωνία για τα αποτελέσματα της φιλοσοφικής συζήτησης, υπάρχει εντούτοις ένα σχετικά σταθερό *consensus* για το τι αποτελεί σημαντική συμβολή και σημαντικό επιχείρημα, και τρίτον, ακόμη κι όταν η φιλοσοφία γονιμοποιεί τις επιστήμες με αμφιλεγόμενα και εννοιολογικά προβληματικά φιλοσοφικά θέματα και πάλι η παρέμβασή της είναι θετική αφού προετοιμάζει το έδαφος για εννοιολογικές επαναστάσεις (ibid., σ. 107).

Η φιλοσοφία λοιπόν, από θεραπευτικές της θεολογίας την περίοδο του Μεσαίωνα και βοηθητικό προσωπικό (underlabouter) των επιστημών κατά τον Locke¹², γίνεται με τον Friedman, όχι ακριβώς θεραπευτικές των επιστημών, αλλά θεματοφύλακας και εγγυητής της προόδου και της ορθολογικότητας στις επιστήμες. Αυτό επιτυγχάνεται όταν η φιλοσοφία προσανατολίζει τους επιστήμονες σε ένα νέο παράδειγμα κατά τις περιόδους κρίσης. Φαίνεται, όμως, ότι, κατά τον Friedman, και μόνο το γεγονός πως ο προσανατολισμός αυτός εκπορεύεται από τον χώρο της φιλοσοφίας εξασφαλίζει ότι δεν μπορεί παρά να είναι ορθολογικός. Γράφει χαρακτηριστικά:

[H] υπόθεση που ο Kant ονομάζει υπερβατολογική φιλοσοφία ... παίζει έναν απαραίτητο ρόλο προσανατολισμού σε ό,τι αφορά τις εννοιολογικές επαναστάσεις στις επιστήμες, ακριβώς επειδή παράγει νέα επιστημολογικά μετα-πλαίσια τα οποία είναι ικανά να γεφυρώσουν και άρα να καθοδηγήσουν τις επαναστατικές μεταβάσεις σε ένα νέο επιστημονικό πλαίσιο. Η υπερβατολογική φιλοσοφία με αυτή την έννοια καθιστά δι' αυτού του τρόπου διαθέσιμες προδρομικές έννοιες δια-πλαισιακής ορθολογικότητας υπό το φως των οποίων ριζικά νέες συστατικές αρχές μπορούν πλέον να εμφανίζονται ως ορθολογικές – όπως, για παράδειγμα, η οικειοποίηση και ο μετασχηματισμός των εννοιών της Αριστοτελικής-Σχολαστικής μεταφυσικής από τον Descartes κατέστησαν τη νέα μηχανιστική φυσική φιλοσοφία έλλογη επιλογή ή η οικειοποίηση και ο μετασχηματισμός των προηγούμενων επιστημολογικών σκέψεων των Poincaré και Helmholtz από τον Einstein έκαναν το ίδιο για τη θεωρία της σχετικότητας (FRIEDMAN 2000, σ. 382).

Σε περιόδους βαθιών εννοιολογικών επαναστάσεων, υποστηρίζει ο Friedman, όταν δεν υπάρχει καμία δεδομένη διαδικασία εμπειρικού ελέγχου των συστατικών αρχών ενός πλαισίου, τότε,

το τρίτο επίπεδο, αυτό των φιλοσοφικών μετα-παραδειγμάτων ή μετα-πλαισίων παίζει ένα απαραίτητο ρόλο ως πηγή καθοδήγησης ή προσανατολισμού καθώς λειτουργεί ως κίνητρο και καθώς υποστηρίζει τη μετάβαση από το ένα παράδειγμα ή εννοιολογικό πλαίσιο στο άλλο.

Η τοποθέτηση του Friedman σχετικά με τον ρόλο της φιλοσοφίας, ως εγγυητή της ορθολογικής εξέλιξης των επιστημών, φαίνεται να προϋποθέτει μία σειρά από παραδοχές: πρώτον, ότι η φιλοσοφία είναι στενά συνδεδεμένη με τις επιστήμες και προνομιακός χώρος αναφοράς για τους επιστήμονες· δεύτερον, ότι οι φιλοσοφικές επεξεργασίες, όποια μορφή κι αν έχουν δεν μπορεί παρά να

είναι ορθολογικές· και τρίτον, ότι η αξιοποίηση των φιλοσοφικών ιδεών από τους επιστήμονες δεν μπορεί παρά να οδηγεί σε ορθολογική πορεία για τις επιστήμες. Ωστόσο, και οι τρεις αυτές παραδοχές μπορούν να αμφισβητηθούν. Οι επιστήμονες θα μπορούσαν να αναζητήσουν ιδέες και έννοιες σε άλλους χώρους εκτός φιλοσοφίας, φιλοσοφικές ιδέες θα μπορούσαν να χαρακτηριστούν μυστικιστές ή υπό ορισμένο πρίσμα ανορθόλογες, ενώ οι επιστήμονες θα μπορούσε να θεωρηθεί ότι παρερμηνεύουν, διαστρεβλώνουν ή ότι εφαρμόζουν τινι φιλοσοφικές ιδέες που δανείζονται σε ανορθόλογη προοπτική. Ο ίδιος ο Friedman παραβλέπει όλες αυτές τις εκδοχές και επιμένει στη θέση του η οποία, ενώ στηρίζεται σε μια αναδρομική, και συγκεκριμένη, ανάγνωση της ιστορίας της επιστήμης, προβάλλεται ως γενικώς ορθή. Ο Bas van Fraassen, πάντως, χαρακτηρίζει αυτή την εμμονή μεταφυσική:

Νομίζω ότι ο Friedman επηρεάζεται αποφασιστικά από την ισχυρή πεποίθηση ότι οι θεωρητικές μεταβάσεις, συμπεριλαμβανομένων και των πιο επαναστατικών, πρέπει να καθοδηγούνται από a priori αρχές στο μετα-θεωρητικό επίπεδο.

Για έναν εμπειριστή, αυτή [η ισχυρή πεποίθηση], λυπάμαι, αλλά θα πρέπει να καταταγεί μαζί με άλλες γενικές πεποιθήσεις που προέρχονται από το μεταφυσικό ένστικτο - ένα ένστικτο το οποίο πρέπει, δυστυχώς, να αναγνωρίσουμε ότι εμφανίζεται συχνά και στις τάξεις των εμπειριστών. Παραδείγματα [τέτοιων πεποιθήσεων] μπορεί να είναι η πεποίθηση ότι πρέπει να υπάρχει επαγωγική λογική, ή λογική της ανακάλυψης ή άλλες τέτοιες αρχές του ορθού λόγου - ειδικά δε ότι η ορθολογικότητα πρέπει να συνίσταται στο να ακολουθεί κανείς κανόνες. Το ένστικτο αυτό στην περίπτωση του Friedman έχει υποχωρήσει στο μετα-θεωρητικό επίπεδο, αλλά είναι, κατά τα άλλα, απaráλλακτο (van FRAASSEN 2006, σ. 303).

Ανάλογη με τη συγκεκριμένη κριτική του van Fraassen, η οποία όμως στρέφεται και κατά του δικού του προγράμματος, είναι και η εξής αντίρρηση: γιατί ο Friedman, και ο van Fraassen, αισθάνονται την ανάγκη να παράσχουν μία ορθολογική δικαιολόγηση της μετάβασης από το ένα παράδειγμα στο άλλο, να πουν, δηλαδή, μια εύλογη ιστορία για αυτό που ο Friedman ονόμασε προδρομική ορθολογικότητα; Η κίνηση αυτή είναι, κατά τη γνώμη μου, προβληματική. Σήμερα, όταν έχει μεσολαβήσει ο μοντερνισμός σε όλο λίγο-πολύ το εύρος της τέχνης και των γραμμάτων -στη μουσική, στα εικαστικά, στη λογοτεχνία, αλλά και στη φιλοσοφία ήδη από την εποχή του Kant-, όταν έχει μεσολαβήσει δηλαδή η ρήξη με τις συνεκτικές, καθησυχαστικές εικόνες και αφηγήσεις τις οποίες κατασκεύαζε η παράδοση, γιατί πρέπει η φιλοσοφία, όπως την αναπτύσσει ο M.

Friedman, να θέσει στον εαυτό της ένα τέτοιο αίτημα; Δεν μεσολάβησαν πάρα πολλά ώστε να μπορούμε σήμερα να δεχθούμε με αθωότητα τέτοια μοντέλα; Πώς θα κριθεί εάν η ανασυγκρότηση που επιχειρεί ο Friedman, αυτή που αποδίδει σε συγκεκριμένες φιλοσοφικές παρεμβάσεις τον ρόλο του εγγυητή της ορθολογικής εξέλιξης της επιστήμης, είναι ορθή; Από το πόσο εύλογη γίνεται η ιστορία της επιστήμης; Θα μπορούσαμε, όμως, να έχουμε διαφορετικές, αλλά επίσης εύλογες, ανασυγκροτήσεις οι οποίες δεν θα τόνιζαν σε τέτοιο βαθμό τη συμβολή της φιλοσοφίας στην εξέλιξη της επιστήμης¹³. Ακόμη κι αν ο Friedman δεν διακατέχεται από το μεταφυσικό ένστικτο που του αποδίδει ο van Fraassen, φαίνεται να επηρεάζεται σοβαρά από την προ-κριτική παράδοση στη φιλοσοφία που επιφυλάσσει στον κλάδο αυτό έναν ρόλο δικαιολόγησης και ορθολογικής εγγυοδοσίας για κάθε ανθρώπινη πρακτική. Αυτό σημαίνει ότι δεν λαμβάνει υπ' όψιν του τη μακρά κριτική στον θεμελιωτικό ρόλο που είχε αναλάβει η φιλοσοφία ή είχε αποδοθεί σε αυτήν ή αναμένονταν από αυτή.

Τι πρέπει, όμως, να γίνει; Να μείνουμε με το τραύμα αν δεν μπορούμε να το επουλώσουμε με μία φιλοσοφική αφήγηση; Στον μοντερνισμό το ίδιο το γνωσιακό/επιστημικό τραύμα, ο κλωνισμός και το σπάραγμα, αποτελεί την πιο προφανή αξία, γράφει ο Thomas Vargish.

Η πρωτοπορία της κουλτούρας του μοντερνισμού προσφέρει την ποιότητα του τραύματος παντού. Στη ζωγραφική του Πικάσσο και του Μπρακ, στη μουσική του Στραβίνσκι και του Σένπεργκ, στη λογοτεχνία του Κάφκα και του Φώκνερ, στην ποίηση του Γέιτς και του Έλιοτ, η άμεση δυσκολία, το επιστημικό τραύμα, είναι το δεδομένο της μοντερνιστικής αισθητικής» (VARGISH 1998).

Ο van Fraassen αναφέρεται στον Vargish και στο βιβλίο του *Inside Modernism: Relativity Theory, Cubism, Narrative* (1999) το οποίο συνέγραψε με τον φυσικό Delo Mook. Από το βιβλίο αυτό ο van Fraassen δανείζεται την ιδέα του επιστημικού τραύματος, χωρίς να το αναφέρει ρητά. Ο van Fraassen, όπως είδαμε, προσπαθεί να κατανοήσει φιλοσοφικά τι συμβαίνει κατά την περίοδο του τραυματισμού και μας δίνει ορισμένα εργαλεία για να προσεγγίσουμε το θέμα ~~(επικαλείται τα αισθήματα~~ (van FRAASSEN 2002, σσ. 103-110), προτείνει την εμπειριστική στάση εναλλακτικά προς τυχόν εμπειριστικές θέσεις (ibid. σσ. 46-49, 61-63), προβάλλει ως λύση τη βολονταριστική επιστημολογία, ~~η οποία συνδέεται με αποφάσεις και τη βούληση~~ εναλλακτικά προς τις λεγόμενες «αντικειμενιστικές» επιστημολογίες που αποβλέπουν σε περιγραφές γεγονότων (ibid., σσ.74-90), υποδέχεται την αμφισημία και την ασάφεια ως «λυτρωτικές αδυναμίες» (ibid., σσ. 145-152), κλπ). Δεν μπορεί όμως να άρει το τραύμα, να αφαιρέσει την πληγή, απαντώντας ευθέως στο ερώτημα που θέτει: πώς γίνεται

να είναι η μετάβαση από το παλαιό στο νέο πλαίσιο ορθολογική. Αρκείται σε μια φαινομενολογική περιγραφή η οποία καθιστά αυτή τη μετάβαση δυνατή. Αυτό που δεν μπορούσαμε να καταλάβουμε έχουμε, ίσως, τώρα με τα αισθήματα, τα εργαλεία να το επεξεργαστούμε. Υπό μία επιεική ερμηνεία, το ίδιο κάνει και ο Friedman: περιγράφει πώς η φιλοσοφία συμβάλλει ώστε να μπορεί να θεωρηθεί η μετάβαση στις επιστήμες ορθολογική. Δεν απαντά όμως στο ερώτημα που ο ίδιος θέτει: εάν είναι πράγματι η πορεία ορθολογική. Φαίνεται να υπονοεί, όπως αναφέρθηκε προηγουμένως, πως η μεσολάβηση και μόνον της φιλοσοφίας εγγυάται την ορθολογική πορεία της επιστήμης.

Η δική μου αντίρρηση είναι ότι τίθεται σήμερα στη φιλοσοφία το ερώτημα που έθεσαν οι van Fraassen και Friedman: Πώς να δείξουμε ότι η πορεία της επιστήμης είναι ορθολογική. Πράγματι έχουμε την εμπειρία του τραύματος στις επιστήμες και την πληγή που μας προξένησε η φιλοσοφία προβάλλοντας το λογικομαθηματικό μοντέλο ως το μοναδικό μοντέλο ορθολογικότητας. Στον βαθμό που οι πληγές αυτές έρχονται στην επιφάνεια, κάτι πρέπει να κάνουμε γι' αυτό: πρέπει να επιχειρήσουμε να θεραπευθούμε. Ως φιλόσοφοι, όμως, δεν μπορούμε αμέριμνοι να πούμε απλώς μια ιστορία, ούτε καν, μετά τον μοντερνισμό και στη φιλοσοφία, να πούμε μια εξορθολογικοποιημένη ιστορία. Ήδη από την εποχή του Καντ, ο οποίος προσωποποίησε τις μεταφυσικές βλέψεις της φιλοσοφίας ως ηττημένης, απόβλητης και εγκαταλελειμμένης Εκάβης η οποία δεν μπορεί πλέον να διεκδικεί το όνομα της βασίλισσας των επιστημών (A IX), η φιλοσοφία περιστέλλει τις φιλοδοξίες της και αντί να εκδίδει ετυμηγορίες για άλλους, στρέφεται στον εαυτό της και αναλαμβάνει το επίπονο έργο της αυτογνωσίας (A XII). Στη γραμμή αυτή νεότεροι φιλόσοφοι του 20ού αιώνα, όπως ο Wittgenstein και ο Collingwood, δεν επιχειρούν να αναπτύξουν μια φιλοσοφία με ρόλο δικαιολογητικό ως προς τις επιστήμες αλλά της αναθέτουν ένα έργο περιγραφικό¹⁴. Αυτό δεν σημαίνει ότι ανάγουν τη φιλοσοφία σε κάποια εμπειρική επιστήμη, ιστορία, κοινωνιολογία ή ανθρωπολογία¹⁵. Σημαίνει ότι, όπως και στην περίπτωση του Kant, αναγνωρίζουν στη φιλοσοφία όρια και της αναθέτουν έναν ρόλο που διαφέρει από τον θεμελιωτικό της νεωτερικότητας.

Όσο για τους ίδιους τους επιστήμονες οι οποίοι καλούνται να κάνουν τη ζωντανή επιλογή, και εγκαλούνται για την ορθολογικότητά της, εγώ θα επέλεγα τον William James έναντι του Friedman. Δηλαδή, δεν θα συνιστούσα στους επιστήμονες να περιμένουν την ετυμηγορία του λόγου ή της φιλοσοφίας, ούτε θα μπορούσα να τους συστήσω να παρακολουθούν και να αναμένουν τότε θα ανοίξει νέες εννοιολογικές δυνατότητες η φιλοσοφία. Θα τους συνιστούσα να υιοθετήσουν τη στάση του William James που τους καλεί να διακινδυνεύσουν την επιλογή τους. Όπως αναφέρει και ο ίδιος, «ο απόλυτα άχρηστος», «ο εγγυημένα ανίκανος», «ο απόλυτα ανόητος» (James 2002, σ. 62) είναι ο τελείως αμερόληπτος και ουδέτερος ερευνητής. Παρότι ο James αναγνωρίζει ότι το

ιδεώδες της απαθούς και αδέκαστης αφηρημένης διάνοιας ενός διαιτητή πρέπει να αποτελεί το πρότυπό μας, η επιστήμη δεν θα μπορούσε να προχωρήσει χωρίς τις «pet hypotheses», τις προσφιλείς υποθέσεις των συγκεκριμένων ερευνητών (ό.π. σ. 63), οι οποίες είναι γι' αυτούς ζωντανές υποθέσεις. Έτσι αναπτύσσεται η επιστήμη και εμείς μπορούμε τελικά, στο τέλος, μόνο να την περιγράψουμε.

Εν κατακλείδι, θα έλεγα, με βάση τα παραπάνω, ότι και οι δύο απόπειρες, του Bas van Fraassen και του Michael Friedman, δεν επιτυγχάνουν να επουλώσουν το τραύμα που προκαλούν οι βαθιές αλλαγές στις επιστήμες. Τα αισθήματα που επικαλείται ο van Fraassen δεν μπορούν να δικαιολογήσουν ότι η μετάβαση από ένα πλαίσιο σε ένα άλλο ριζικά διαφορετικό είναι ορθολογική –μπορούν, ίσως, να εξηγήσουν πώς η μετάβαση υλοποιείται. Η δε μεσολάβηση της φιλοσοφίας, την οποία επιθυμεί ο Friedman, δεν μπορεί από μόνη της να εξασφαλίσει ορθολογικές επιλογές. Σε ένα περιβάλλον μοντερνισμού, όπως αυτό που βιώνουμε σήμερα, το τραύμα δύσκολα μπορεί θεωρητικά να επουλωθεί και σίγουρα δεν πρέπει να κουκουλωθεί¹⁶.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- COLLINGWOOD, R.C. (1995), *An Essay on Philosophical Method*, Bristol: Thoemmes Press.
- COLLINGWOOD, R.C. (2002), *An Essay on Metaphysics*, Oxford: Clarendon Press.
- COOKE, M. (2001), "Meaning and Truth in Habermas's Pragmatics", *European Journal of Philosophy* 9:1, 1-23.
- HABERMAS, J. (1998), «On the Pragmatics of Communication», Cambridge, Mass.: MIT Press.
- FREUD, S. (1976), *Introductory Lectures on Psychoanalysis*, Harmondsworth: Penguin Books.
- FRIEDMAN, M. (2000), "Transcendental Philosophy and A Priori Knowledge: A Neo-Kantian Perspective", *New Essays on the A Priori*, επιμ. Paul Boghossian και Christopher Peacock. Oxford: Oxford University Press, 367-383.
- FRIEDMAN, M. (2001), *Dynamics of Reason*, Stanford, California: CSLI Publications.
- KANT, I. (1979), *Κριτική του Καθαρού Λόγου*, μετάφραση Α. Γιανναρά, Αθήνα: Εκδόσεις Παπαζήση.
- KUUSELA, O. (2008), *The Struggle Against Dogmatism*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- LAPLANCHE, J. & J-P PONTALIS, (1986), *Λεξιλόγιο της Ψυχανάλυσης*, Αθήνα: Κέδρος.
- LOCKE, J. (1959), *An Essay Concerning Human Understanding*, τόμοι I, II, New York: Dover Publications.
- MC CARTHY, T. (2005), "Liberal Imperialism and the Dilemma of Development", αδημοσίευτο, Political Theory Workshop, Yale University.
- ΣΟΥΡΛΑΣ, Π. (2000), «Φιλοσοφία και δημοκρατία», *Ισοπολιτεία*, iv, no 1, 29-97.
- TOULMIN, S. (2001), *Return to Reason*, Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- van FRAASSEN, B. (2002), *The Empirical Stance*, New Haven, Conn.: Yale University Press.
- van FRAASSEN, B. (2006), "Structure: Its Shadow and Substance", *British Journal for the Philosophy of Science* 57, 275-307.
- VARGISH, T. (1998), "Modernism", *The Routledge Encyclopedia of Philosophy*,

London: Routledge.

VARGISH, T. & D.E. MOOK (1999), *Inside Modernism: Relativity Theory, Cubism, Narrative*, New Haven: Yale University Press.

WITTGENSTEIN, L. (1977), *Φιλοσοφικές Έρευνες*, μετάφραση Π. Χριστοδουλίδης, Αθήνα: Εκδόσεις Παπαζήσης.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Περιπέτεια' στο *Περί Παιτικής* (χι 1452a) του Αριστοτέλη είναι η απότομη και ξαφνική μετάπτωση τίθετη με τις προθέσεις του ήρωα στην τραγωδία και 'αναγνώρισις' η μεταβολή από την άγνοια στη γνώση.
2. Ο van Fraassen αναφέρει τον φυσικό William Magie ο οποίος, το 1911, στην ομιλία που απηύθυνε ως πρόεδρος στην American Physical Society είπε: « Κατά τη γνώμη μου η εγκατάλειψη της υπόθεσης του αιθέρα την παρούσα στιγμή είναι ένα μεγάλο και σοβαρό βήμα οπισθοδρόμησης στη ... φυσική... Πώς θα εξηγήσουν [οι υποστηρικτές της θεωρίας της σχετικότητας] τα απλά γεγονότα της οπτικής;» (2002, σ. 68).
3. Ο Toulmin συνδέει το «ορθολογικό» με την τυπική βεβαιότητα των μαθηματικών και της λογικής και σημειώνει την ένταση με το «έλλογο» που δεν αναζητεί απόλυτη βεβαιότητα και είναι προσανατολισμένο στην πρακτική (2001, σσ. 32, 203) Αναφέρεται στα τρία όνειρα του Ορθολογισμού: το όνειρο της Ορθολογικής Μεθόδου, το όνειρο της Ακριβούς Γλώσσας και το όνειρο της Ενιαίας Επιστήμης τα οποία σχηματίζουν ένα κοινό πρόγραμμα «το οποίο σχεδιάστηκε για να αποκαθάρει τις λειτουργίες του Ανθρώπινου Λόγου αποσπώντας τες από τις καταστάσεις στις οποίες εμπλέκονται: χωρίζοντάς τες, δηλαδή, από τον συσχετισμό τους με τα πολιτισμικά τους περιβάλλοντα τα οποία τις εκθέτουν» (2001, σ. 78).
4. Κατά τον Habermas, «η φιλοσοφία απαρνείται την αξίωσή της να είναι η μοναδική εκπρόσωπος σε ζητήματα ορθολογισμού και μετένει σε έναν μη αποκλειστικό καταμερισμό εργασίας με τις **επικοδομητικές** επιστήμες. Έχει τον στόχο να διασαφηνίσει τις προϋποθέσεις των διαδικασιών για την επίτευξη κατανόησης οι οποίες μπορεί να θεωρηθεί ότι είναι καθολικές διότι είναι απάρακαμπτες» (1998, σ. 407).
5. Ο Thomas McCarthy (2005) μιλάει για φιλελεύθερο ιμπεριαλισμό και ισχυρίζεται ότι η ενότητα του λόγου που μπορεί να υπάρχει στην «ποικιλία των φωνών» είναι κάτι που πρέπει να κατακτηθεί και όχι κάτι που πρέπει να θεωρείται δεδομένο.
6. Ο Habermas (2003, σ. 111) μιλάει για το «ιδεώδες της καθολικότητας του νοήματος» το οποίο, ωστόσο, ο ίδιος αναγνωρίζει, αποτελεί προϋπόθεση η οποία «συχνά από την οπτική του παρατηρητή –ή ακόμη και πάντοτε υπό το μικροσκόπιο του εθνομεθοδολόγου- αποδεικνύεται ψευδής». Επίσης, όπως επισημαίνει η Maeve Cooke (2001, σσ. 20-21, σημ. 1), ο Habermas, τόσο στη λεγόμενη 'ισχυρή' όσο και στη λεγόμενη 'ασθενή' επικοινωνιακή πράξη προϋ-

ποθέτει έναν αντικειμενικό κόσμο κοινό για όλους και έναν κοινωνικό κόσμο που είναι διυποκειμενικά κοινός.

7. Ο Παύλος Σούρλας αμφισβητεί τη θέση του Habermas ότι μπορεί η ιδεώδης επικοινωνία να νοηθεί, πράγματι, αποκλειστικά από τη σκοπιά της διαδικασίας και υποστηρίζει ότι «αν νομιμοποιητικό στοιχείο του αποτελέσματος του διαλόγου πρόκειται να είναι η συναίνεση των διαλεγομένων, για την οποία αξιώνουμε επί πλέον να έχει προκύψει από τη δύναμη των επιχειρημάτων, η συναίνεση αυτή δεν μπορεί να οφείλεται αποκλειστικά στην πιστή τήρηση της διαδικασίας. [...] Για να έχουμε γνήσια συναίνεση βασιζόμενη στη δύναμη των επιχειρημάτων, πρέπει ... το περιεχόμενο των επιχειρημάτων να μπορεί να επηρεάσει τους διαλεγομένους, παρέχοντας σ' αυτούς λόγους ικανούς να θεμελιώσουν τη μία ή την άλλη λύση. Αυτό όμως το έλλογο περιεχόμενο, για να γεννήσει και τη δύναμη του επιχειρήματος και να επηρεάσει τους άλλους, πρέπει να χαρακτηρίζεται από κάποιο είδος ουσιαστικής ορθότητας που να υφίσταται πριν από τη διαδικασία και τη συναίνεση» (έμφαση στο πρωτότυπο, 2000, σσ. 89-90).

8. «Ζωντανή υπόθεση είναι γνήσια που ελκύει αυτόν στον οποίο προτείνεται, επειδή του παρουσιάζεται ως μία πραγματική δυνατότητα. (...) [Ο],τι είναι νεκρό ή ζωντανό σε μια υπόθεση δεν οφείλεται στις εγγενείς της ιδιότητες αλλά στις σχέσεις της με το εκάστοτε σκεπτόμενο υποκείμενο. Το κριτήριο είναι η επιθυμία για δράση. (...) Οι επιλογές μπορεί να είναι αρκετών ειδών. Ενδέεται να είναι: 1. Ζωντανές ή νεκρές, 2. Επιβεβλημένες ή αποφεύξιμες, 3. Βαρυσήμαντες ή ασήμαντες. (...) Σε μια ζωντανή επιλογή αμφότερες οι υποθέσεις είναι ζωντανές» (JAMES 2002, σσ. 25-26).

9. «Κάθε δίλημμα που βασίζεται σε μια τέλεια λογική διάζευξη δίχως καμία δυνατότητα να μην επιλέξει κανείς, αποτελεί παράδειγμα υποχρεωτικής επιλογής» (JAMES 2002, σ. 27).

10. «[E]ίναι γεγονός πως η εμπαθής φύση μας μάς επηρεάζει όσον αφορά τις απόψεις μας αλλά υπάρχουν και ορισμένες επιλογές μεταξύ απόψεων όπου η επιρροή αυτή πρέπει να λογίζεται ταυτόχρονα ως ένας αναπόφευκτος και θεμιτός καθοριστικός παράγοντας των επιλογών μας» (JAMES 2002, σ. 59). Ο James υποστηρίζει ότι όταν η επιλογή είναι επιτακτική και βαρυσήμαντη δεν θα πρέπει να μας απασχολεί τόσο η αποφυγή του λάθους όσο η διακινδύνευση για την εύρεση της αλήθειας. Ο σκεπτικισμός και η απαθής διάνοια μας προστατεύει ίσως από το σφάλμα αλλά μας ωθεί προς μία παθητική στάση η οποία όμως δεν παύει να είναι μία επιλογή.

11. Οι θεμελιώδεις προτάσεις, ενώ είναι αναθεωρήσιμες όπως οι εμπειρικές, είναι τελικά a priori.

12. «[Σ]την εποχή που παράγει τέτοιες αυθεντίες όπως τον μεγάλο Huygenius και τον ασύγκριτο κ. Newton, μαζί με μερικούς άλλους αυτής της σειράς, είναι αρκετή φιλοδοξία να απασχολείσαι ως βοηθητικό προσωπικό καθαρίζοντας λίγο το έδαφος και απομακρύνοντας κάποια από τα σκουπίδια που βρίσκονται στον δρόμο προς τη γνώση» (LOCKE 1959, τόμος I, σ. 14).

13. Ο Friedman αναγνωρίζει την ενδεχομενικότητα της επιστημονικής εξέλιξης, ότι δηλαδή θα μπορούσαν να υπάρξουν διαφορετικές διαδρομές οι οποίες να διακλαδίζονται από τις ίδιες συγκροτητικές αρχές ενός παραδείγματος, αλλά επιμένει ότι οποιαδήποτε έλλογη εξέλιξη θα συγκλίνει προς ένα ιδεώδες επικοινωνιακής ορθολογικότητας. «[M]πορούμε, αν θέλουμε, να φανταστούμε μια δομή με τη μορφή διακλάδωσης σε κάθε σημείο, έτσι ώστε εναλλακτικές μελλοντικές εξελίξεις των θεμελιωδών συγκροτητικών αρχών μας να είναι πάντοτε δυνατή. Η επιστημονική ορθολογικότητα, από την παρούσα οπτική, δεν απαιτεί την ύπαρξη μιας μοναδικής, προσδιορισμένης διαδρομής μέσα σ' αυτή τη δομή, όπως δεν απαιτεί ένα μοναδικό σύνολο συγκροτητικών αρχών που έχουν προσδιοριστεί άπαξ δια παντός. Αυτό που, μάλλον, απαιτεί είναι οποιαδήποτε έλλογη διαδρομή στη διακλάδωση του δέντρου να είναι συγκλίνουσα, διότι αυτό και τίποτε περισσότερο δεν συναγεται από την ιδέα ότι η παρούσα επιστημονική μας κοινότητα αποτελεί προσέγγιση σε μία στο όριο ιδεώδη κοινότητα έρευνας η οποία αναγνωρίζει παρομοίως ιδεώδη πρότυπα καθολικής, υπερ-ιστορικής επικοινωνιακής ορθολογικότητας» (FRIEDMAN 2001, σ. 68).

14. Κατά τον Wittgenstein «[δ]εν επιτρέπεται να εκθέσουμε κανενός είδους θεωρία. Στις παρατηρήσεις μας τίποτε δεν επιτρέπεται να είναι υποθετικό. Όλες οι εξηγήσεις πρέπει να παραμεριστούν και στη θέση τους να μπει μονάχα η περιγραφή. Κι αυτή η περιγραφή δέχεται το φως της, δηλαδή τον σκοπό της, από τα φιλοσοφικά προβλήματα» (ΦΕ 109). Ο Collingwood, επίσης, υποστηρίζει πως ο φιλόσοφος δεν πρέπει όμως να επερωτά τις απόλυτες προϋποθέσεις της επιστήμης. Όταν φθάσουμε στις απόλυτες προϋποθέσεις, τα ερωτήματα για τον Collingwood είναι πλέον ιστορικά. «Αυτός είναι ο μόνος νόμιμος (δηλαδή, ιστορικός) τρόπος με τον οποίο [ο μεταφυσικός φιλόσοφος] ή οποιοσδήποτε άλλος μπορεί να απαντήσει στο ερώτημα 'Γιατί αυτοί οι άνθρωποι σε εκείνη την εποχή είχαν αυτές τις απόλυτες προϋποθέσεις;' Όπως όλα τα ερωτήματα στη μεταφυσική, πρόκειται είτε για ανόητο είτε για ιστορικό ερώτημα (COLLINGWOOD 2002, σ. 73).

15. Οι απόψεις τόσο του Wittgenstein όσο και του Collingwood για τη φιλοσοφία και την έννοια της περιγραφής είναι πολύ σύνθετες. Ο Wittgenstein παρομοιάζει μεν τη μέθοδό του με την εθνολογική μέθοδο, αλλά συγχρόνως παίρνει σαφείς αποστάσεις από την επιστημονική πρακτική. Βρίσκουμε π.χ., στα χειρόγραφα του την παρατήρηση: «Όταν περιγράψω τη γλώσσα, περιγράψω

τον τρόπο που οι άνθρωποι συμπεριφέρονται, θα λέγαμε με τρόπο εθνολογικό» (αναφέρεται στο KUUSELA 2008, σ. 341, σημ. 15). Στις ΦΕ (109), ωστόσο, σημειώνει: «[Ο]ι παρατηρήσεις μας δεν θα μπορούσαν να είναι επιστημονικές παρατηρήσεις. (...) [Τα φιλοσοφικά προβλήματα] δεν είναι εμπειρικά προβλήματα.» Ο Collingwood, όπως είναι γνωστό, διέκρινε την ιστορία από τις εμπειρικές επιστήμες αλλά και τη φιλοσοφία από την ιστορία (COLLINGWOOD 1995, σ. 209). Η δε περιγραφή σε ένα φιλοσοφικό πλαίσιο δεν ήταν για τον Collingwood απαρίθμηση στοιχείων αλλά η απόπειρα να δειχθούν και συνδέσεις και διαφορές (COLLINGWOOD 1995, σσ. 99-100).

16. Θα ήθελα να ευχαριστήσω τους δύο ανώνυμους κριτές για χρήσιμα σχόλια και παρατηρήσεις.