



*Χριστίνα Μιχαλοπούλου-Βεΐκου*

## ΟΡΘΟΛΟΓΙΣΜΟΣ ΚΑΙ ΣΧΕΤΙΚΙΣΜΟΣ. ΜΙΑ ΑΝΘΡΩΠΟΛΟΓΙΚΗ ΠΡΟΣΕΓΓΙΣΗ

### *A. Οι φιλοσοφικές απαρχές του ζητήματος*



ΟΡΟΣ «ΟΡΘΟΛΟΓΙΣΜΟΣ» σημαίνει τη φιλοσοφική άποψη που τονίζει τη δύναμη μιας α ριόπι λογικής διαδικασίας για τη σύλληψη θεμελιωδών αληθειών για τον κόσμο, άποψη που θεωρεί την επιστήμη ως ένα βασικά α ριόπι εγχείρημα. Ιδιαίτερα από τον 18ο αιώνα, με την κίνηση του Διαφωτισμού, ο ορθολογισμός ντύθηκε το ένδυμα μιας αισιόδοξης βεβαιότητας για τη δύναμη

της επιστημονικής έρευνας και της μόρφωσης να αυξήσουν την ευτυχία του ανθρώπινου γένους και να βάλουν τις βάσεις μιας ελεύθερης και αρμονικής κοινωνικής συμβίωσης. Αμφισβητήθηκε κάθε είδος αυθεντίας, τα πνευματικά φώτα δεν εκπορεύονταν πια από το Θεό και τη θρησκεία, παρά από την επιστήμη και τη φιλοσοφία.

Οι νέες αρχές που προβάλλονται είναι η πίστη στο Λόγο και στην ιδέα της προόδου. Όταν ο Λόγος λειτουργεί σωστά κάνει τους ανθρώπους να απομακρύνουν τις παραπλανητικές εικόνες των πραγμάτων. Ο Λόγος στρέφεται ενάντια στο ά-λογο, το υπερφυσικό, την πίστη, το φανατισμό και την προκατάληψη που αναχαιτίζουν την ανθρώπινη πρόοδο, η οποία μπορεί να αναπτυχθεί απεριόριστα με τη δράση της επιστήμης και την απελευθέρωση της σκέψης από τα είδωλα και τις μυθικές φαντασιώσεις.

Μ' αυτό το νόημα, ο ορθολογισμός είναι ο αντίπαλος του εμπειρισμού, ο οποίος στη θέση του Λόγου τοποθετεί την εμπειρία ως πηγή κάθε έγκυρης γνώσης. Η γνώση αυτή αποκτάται χάρη στις αισθήσεις και μεταδίδεται μέσω της γλώσσας<sup>1</sup>.

1. «... στην εμπειρία στηρίζεται όλη μας η γνώση και απ' αυτήν τελικά πηγάζει... για να

μεταδίνουμε τις σκέψεις μας ο ένας στον άλλο είναι απαραίτητα τα σημάδια των ιδεών

Ενώ οι ορθολογιστές πιστεύουν στην ύπαρξη ορισμένων καθολικών εννοιών που είναι έμφυτες σε κάθε άνθρωπο (εγγύηση για το αλάθητό τους είναι ο ίδιος ο Θεός!) και τον οδηγούν σε μιαν ενορατική γνώση, οι εμπειριστές αντιπιδίθενται με την περίφημη πρόταση του Θωμά Ακινάτη

«δεν υπάρχει τίποτε στο νου που να μην υπάρχει προηγουμένως στις αισθήσεις»

από τις οποίες πηγάζει κάθε αποδεικτική και βέβαιη γνώση. Ο Francis Bacon, στο έργο του *Gogitata et Visa* δίνει σε μια παραστατική εικόνα την αντιπαράθεση ορθολογισμού και εμπειρισμού:

οι ορθολογιστές είναι σαν τις αράχνες, στήνουν ιστούς που τους υφαίνουν από μέσα τους: οι εμπειριστές είναι σαν τα μυρμήγκια, πρώτα συλλέγουν κι ύστερα χρησιμοποιούν.

Γίνεται ορατή, λοιπόν, η διπλή αντίθεση: ο ορθολογισμός δεν πιστεύει μόνο (1) στην ύπαρξη ενός συστήματος καθολικών α ριογι ιδεών που οδηγούν στη γνώση, αλλά επίσης (2) θεωρεί μοναδικό και αναγκαίο το σύστημα αυτό για την ερμηνεία της φύσης του κόσμου.

Ο εμπειρισμός (1) δέχεται μόνο τα δεδομένα της εμπειρίας για τη διατύπωση μιας α posteriori βέβαιης γνώσης και (2) αποδέχεται την πολλαπλότητα και την ποικιλία των γνώσεων και των ιδεών που επικρατούν σε διάφορες χρονικές στιγμές.

Αυτή η δεύτερη ιδέα της πολιτιστικής ποικιλίας και των πολλαπλών μορφών που επιδέχεται η «αλήθεια» στην ιστορία της ανθρωπότητας, δίνει στον εμπειρισμό την έννοια του σχετικισμού και μεταφέρει έτσι τη συζήτηση από το γνωσιολογικό στο αξιολογικό επίπεδο ή, αλλιώς, από την επιστημολογία στην ερμηνευτική.

Το πρόβλημα παίρνει το σημερινό του πρόσωπο: ο σχετικισμός αμφισβητεί την παντοδυναμία της λογικής και επιδιώκει να ενσωματώσει σ' αυτήν, ως πηγές βεβαιότητας, στοιχεία που υπάρχουν ενεργά στη ζωή και στη σκέψη,

---

μας. Εκείνα τα σημάδια που οι άνθρωποι θεώρησαν σαν τα πιο βολικά είναι οι έναρθροι ήχοι. Το να θεωρούν, λοιπόν, τις ιδέες και τις λέξεις σαν τα πιο μεγάλα εργαλεία της γνώσης δεν αποτελεί καθόλου αξιοκαταφρόνητο μέρος του στοχασμού εκείνων που θα ήθελαν

να έχουν μιαν άποψη για την ανθρώπινη γνώση στο σύνολό της. Και ίσως αν ζυγιστούν και εκτιμηθούν κατάλληλα, θα μας προσφέρουν ένα άλλο είδος λογικής και κριτικής». *Locke, An essay concerning human understanding, IV, XXI, 4.*

μας, αλλά ανήκουν σ' άλλες σφαίρες απ' αυτήν της καρτεσιανής λογικής: το συναίσθημα, η φαντασία, η έμπνευση, η επιθυμία, ο μυστικισμός είναι στοιχεία κατ' εξοχήν ανορθολογικά που εξοβελίστηκαν από την «καθαρή» επιστήμη, από την εποχή ακόμη της θεοκρατίας του Μεσαίωνα.

Ο σχετικισμός αποδίδοντας ίση τιμή αυθεντικότητας και αξιοπιστίας σ' όλες τις εσωτερικές δυνάμεις του ανθρώπου μάχεται την αυτάρεσκη αλλά υποκριτική αυτάρκεια του ορθολογισμού και προσπαθεί να συμφιλιώσει την επιστήμη με τη ζωή, τη σκέψη με την τέχνη, το εργαστήριο με την ψυχή, που τόσο αυθαίρετα διαίρεσε ο ορθολογισμός με το δόγμα της αντικειμενικότητας. Πόσο όμως είναι δυνατό να αποστασιοποιηθεί ο επιστημονικός παρατηρητής από το αντικείμενό του και από τις υποθέσεις εκείνες που ενδόμυχα αλλά ασυναίσθητα τον καθοδηγούν;

Κάθε εποχή, στην ιστορία της φιλοσοφίας, λέει η Susan Langer<sup>2</sup>, έχει τις δικές της προδιαθέσεις. Πρόκειται για συστήματα ιδεών, τις οποίες ονομάζει γενεσιουργές ιδέες, οι οποίες συνιστούν όχι το περιεχόμενο αλλά την «τεχνική»<sup>3</sup> των διαφόρων θεωριών: τον τρόπο δηλαδή με τον οποίο οι επιστήμονες αντιμετωπίζουν και χειρίζονται τα θεωρητικά προβλήματα που είναι χαρακτηριστικά για τη συγκεκριμένη εποχή. Η τεχνική αυτή γίνεται φανερή μέσα από τα ερωτήματα-προβλήματα που τίθενται κάθε φορά. Σήμερα γινόμαστε μάρτυρες ενός επαναπροσανατολισμού της φιλοσοφίας που δίνει νέο νόημα στις ιδέες και στα επιχειρήματα του παρελθόντος, «επειδή αλλάζει τα ερωτήματά της». Τη θέση της ορθολογικότητας, της επιστημονικής γλώσσας και του

2. Susan Langer, *Philosophy in a new key*, σ. 3-4.

3. Παρόλη την αλτουσεριανή απήρηση του όρου «τεχνική» που, όπως τον χρησιμοποιεί η Langer υποδηλώνει τη μέθοδο ανάλυσης που εφαρμόζουν οι διάφορες θεωρίες, το όλο θεωρητικό της σχέδιο βρίσκεται νομίζω, πολύ κοντά στο επιστημολογικό πρότυπο του παραδείγματος, όπως το συνέλαβε ο T. S. Kuhn στη *Δομή των επιστημονικών επαναστάσεων*, αν και ο ίδιος δεν το εφαρμόζει στο πεδίο των κοινωνικών επιστημών. Τα συστήματα γενεσιουργών ιδεών που αποτελούν την ιδεολογική προδιάθεση μιας εποχής αναλογούν έντονα προς το κοινό παράδειγμα μιας επιστημονικής κοινότητας, κατά τον Kuhn, που είναι «το σύνολο των πεποιθήσεων, των αξιών και των τεχνικών που συ-

νεπάγονται τα μέλη μιας ομάδας επιστημόνων και που περιλαμβάνει νόμους, θεωρίες, εφαρμογές και πειραματισμούς ταυτόχρονα». Τα παραδείγματα αυτά μετατρέπονται σε πρότυπα από τα οποία πηγάζουν συμπαγείς παραδόσεις επιστημονικής έρευνας: όσο υποθετούν τα ίδια παραδείγματα, «αναγνωρίζουν τους ίδιους κανόνες, τα ίδια κριτήρια, την ίδια γλώσσα επιστημονικής πρακτικής», εισέρχονται σ' ένα νέο κόσμο. Βλ. σχ. οπ. παρ. σ. 28, 74.

4. S. Langer, οπ. παρ. σ. XIII. Το μοντέλο που προτείνει η Langer, ο Clifford Geertz στο *The Interpretation of Cultures*, σ. 3-5, το βρίσκει πολύ λειτουργικό στην ερμηνεία της έννοιας «πολιτισμός», μιας έννοιας τόσο κυρίαρχης στην ανάπτυξη της ανθρωπολογίας. Η εξήγηση του πολιτισμού έχει περάσει από

αντικειμενικού δεδομένου φαίνεται να την υπονομεύει η ερμηνεία των συμβολικών τύπων συμπεριφοράς και η ποικιλία των σχέσεων μορφής και περιεχομένου, των εναλλακτικών εξηγητικών συστημάτων και των θεωρητικών μετασχηματισμών. Όχι μόνον η επιστήμη αλλά επίσης ο μύθος, η αναλογία, η μεταφορά και η τέχνη είναι διανοητικές δραστηριότητες και εκφραστικές μορφές που κάνουν δυνατή μια γενικότερη κατανόηση της ανθρώπινης δράσης<sup>5</sup>.

Την επανάσταση που δεν έφερε ο εμπειρισμός, θα τη φέρει ίσως ο συμβολισμός (η ερμηνευτική των συμβολικών τύπων σκέψης και δράσης) που ανοίγεται προς δύο ρεύματα: ο ένας κλάδος του επανεκτιμά τη λογική και την επιστημολογία, ο άλλος τα συναισθήματα, τις πίστεις, τις ανθρώπινες αντιδράσεις· ο πρώτος μελετά τη δομή της επιστήμης, ο δεύτερος τη δομή των ονείρων...<sup>6</sup>

Μ' αυτό το «καινούριο κλειδί» αναζητούμε τώρα τη λύση των ανθρώπινων αινιγμάτων· πρόκειται για μια καινούρια νοοτροπία στη θεωρία της επιστήμης που επιζητά να απελευθερώσει την ανθρώπινη σκέψη από τις παγίδες της επιστημονικής μεθόδου και τα αδιέξοδα ψυχής-σώματος, λογικής-συναισθήματος, ελευθερίας-νομοτέλειας.

Η αντίθεση, λοιπόν, ορθολογισμού-σχετικισμού ξαναβάζει σε νέες βάσεις το πρόβλημα της διαφοράς των κοινωνικών από τις φυσικές επιστήμες. Εκεί που οι θετικές επιστήμες με την ορθολογική θεμελίωσή τους διατυπώνουν νόμους, κανονικότητες και προβλέψεις, οι κοινωνικές επιστήμες μ' έναν γνωσιοθεωρητικό σχετικισμό επιχειρούν μιαν ενιαία σύλληψη των κοινωνικών φαινομένων εκ των έδων. Ο σχετικισμός αυτός παίζει έτσι το ρόλο μιας «επιστημονικής ή κοινωνικής όσφρησης», όπως τον ορίζει ο πολυσυζητημένος τελευταία Κορνήλιος Καστοριάδης και όπως τον θεμελιώνει μαχητικά η Σχολή της Φραγκφούρτης με τον Horkheimer, τον Adorno, τον Habermas. Γι' αυτήν είναι αδιανόητη μια απομονωμένη και αμετάκλητη θεωρία της πραγματικό-

διάφορα στάδια θεωρητικής αντιμετώπισης, η σύγχρονη όμως ερμηνευτική προσέγγισή του από την πολιτισμική ανθρωπολογία γίνεται on a new key, όχι με αναφορά στους όρους ανάπτυξης των πολιτισμών αλλά με αναζήτηση του νοήματος που περικλείουν.

5. Οι άνθρωποι είναι άνθρωποι, πιστεύει ο Ed. Leach, *Social Anthropology*, σ. 108, όχι γιατί δημιούργησαν επιστήμη αλλά γιατί παρήγαγαν τέχνη. Αυτή η δημιουργική φαντα-

σία κι όχι η λογική του δραστηριότητα είναι που ξεχωρίζει, κατά τον Leach, τον άνθρωπο ως είδος, η συμβολική και όχι η νοητική πρακτική του είναι σημάδι της ανθρωπιάς του. Ας θυμηθούμε και τον Od. Ελύτη: «είναι η απουσία της φαντασίας που μεταβάλλει τον άνθρωπο σε ανάπηρο της πραγματικότητας κι ας παν να λεν οι πρακτικοί άνθρωποι...», *Ανοιχτά Χαρτιά*, σ. 17.

6. Βλ. σχετικά Susan Langer, *όπ. παρ.*, σ. 25.

τητας. Η γνώση είναι για μια εποχή ικανοποιητική, αλλά ποτέ για κάθε ιστορικό μέλλον διασφαλισμένη. Στη θέση του Πνεύματος ή Αιώνιας Ουσίας της παραδοσιακής φιλοσοφίας μπαίνει τώρα η κατηγορία της κοινωνικής ολότητας, γιατί η ιδέα της επιστημονικής αλήθειας δεν μπορεί να αποχωρισθεί από την ιδέα μιας αληθινής κοινωνίας. Η κοινωνική ολότητα δεν έχει δική της ζωή πάνω από τα στοιχεία που περιέχει. Όσο λίγο μπορεί κανείς να αποχωρίσει αυτή την ολότητα από τη συνεργασία και τον ανταγωνισμό των στοιχείων της, τόσο λίγο μπορεί οποιοδήποτε στοιχείο να κατανοηθεί χωρίς τη γνώση του όλου: μέσα στα πραγματικά περιστατικά υπάρχει κάτι που δεν είναι το ίδιο μ' αυτά και που προσεγγίζεται μόνο με την ερμηνεία.

Δεν πρέπει εξάλλου να ξεχνούμε ότι ο ορθολογισμός στάθηκε η διανοητική προϋπόθεση της βιομηχανικής επανάστασης και του καπιταλισμού στη δυτική κοινωνία. Ορθολογισμός, με μιαν εύστοχη παρατήρηση του Herbert Marcuse, σημαίνει λατρεία του δεδομένου κι αυτό συνεπάγεται συντηρητισμό και απολυταρχία. Στον αντίποδα της λογοκρατίας του καπιταλισμού αναπτύσσονται σήμερα διάφορα κινήματα από το ίδιο ιδεολογικό γενεαλογικό δέντρο, ξεκινώντας από τον Foucault και την ουτοπιστική Πολιτεία του, περνώντας από τον Marcuse, που αντέταξε τον Έρωτα στον Πολιτισμό, και τον Μάη του '68 με τη «Φαντασία στην εξουσία» και φθάνοντας στο μεθοδολογικό αναρχισμό του P. Feyerabend:

Όπως ακριβώς ένα καλά εκπαιδευμένο κατοικίδιο υπακούει στον κύριό του, ανεξάρτητα από το μέγεθος της σύγχυσης στην οποία μπορεί να βρίσκεται και την ανάγκη να υιοθετήσει νέα πρότυπα συμπεριφοράς, έτσι κι ένας καλοεκπαιδευμένος ορθολογιστής υπακούει στη νοητική εικόνα του δικού του Κυρίου, συμβιβάζεται με τα πρότυπα συλλογισμού που έχει μάθει, προσκολλάται στα πρότυπα αυτά, ανεξάρτητα από το μέγεθος της σύγχυσης στην οποία βρίσκεται και είναι εντελώς ανίκανος να συνειδητοποιήσει, ότι αυτό που θεωρεί ως «φωνή της λογικής» δεν είναι παρά ένα αιτιολογικό επακόλουθο της εκπαίδευσής του. Είναι εντελώς ανίκανος να ανακαλύψει ότι η επίκληση της λογικής, στην οποία τόσο πρόθυμα υποτάσσεται, δεν είναι παρά ένας πολιτικός χειρισμός<sup>7</sup>.

Ολόκληρη αυτή η ιδεολογική γραμμή αρνείται τον ορθολογισμό ως στείρο και περιοριστικό της ελευθερίας της ανθρώπινης δράσης και αποτιμά έναν ερμηνευτικό σχετικισμό ως αναγκαία προϋπόθεση για την εκμετάλλευση του τεράστιου ψυχικού και πνευματικού πλούτου των ανθρώπων. Στο κάτω-κάτω,

7. Paul Feyerabend, *Ενάντια στη μέθοδο*, σ. 57.

ακόμη και στα άδυτα της ορθολογικοποιημένης γνώσης, στο βασίλειο των θετικών επιστημών, το πρόβλημα του ανορθολογισμού έχει ήδη τεθεί: η θεωρία της σχετικότητας έχει αποφέρει ερμηνευτικά παραδείγματα σκέψης απαλλαγμένης από τα δεσμά της καθιερωμένης λογικής ανάλυσης.

Μια τέτοια μεταποίηση της επιστήμης και του τρόπου σκέψης καθίσταται αναγκαία για τον μετασχηματισμό του κοινωνικού και επιστημονικού λόγου, για την άρση της αλλοτρίωσης των ανθρώπων του σημερινού κόσμου, που δεν κατοικείται πλέον από προνομιούχους δυτικούς πολίτες αλλά από ισότιμους εταίρους που κατάγονται από τον Παλιό και το Νέο Κόσμο, τον Πολιτισμένο και τον Πρωτόγονο, από τον Τρίτο, τον Τέταρτο και απ' όλες τις δυνατές μελλοντικές μορφές κόσμων.

## B. Το ζήτημα στην περιοχή της Ανθρωπολογίας

Η ΓΝΩΣΗ, Η ΚΑΤΑΝΟΗΣΗ και η ερμηνεία κάθε υπαρκτής κοινωνικής μορφής είναι το σημείο επαφής της ορθολογιστικής ή σχετικιστικής προσέγγισης με τη μέθοδο, το αντικείμενο και τη θεωρία της κοινωνικής Ανθρωπολογίας. Τα όρια της ορθολογικότητας ή η αναίρεσή τους, η καθολικότητα ή η σχετικότητα στη διαπολιτισμική «μετάφραση» και στην εθνογραφική ερμηνεία είναι κρίσιμα και διαρκή θέματα της κοινωνικής και πολιτισμικής ανθρωπολογίας, γιατί έχουν να κάνουν με το νόημα και τη συγκρότηση της έννοιας του πολιτισμού. Η έννοια αυτή έχει υποστεί μια μεγάλη θεωρητική διάχυση στις διάφορες ανθρωπολογικές προσεγγίσεις και έγινε αντικείμενο έντονου εκλεκτισμού<sup>8</sup>. Πρέπει γι' αυτό να επαναπροσδιοριστεί, για να συλλάβουμε από την αρχή το είδος εκείνο της γνώσης στο οποίο αποσκοπεί η ανθρωπολογική ανάλυση όπως μας προτρέπει και ο Clifford Geertz:

Επειδή πιστεύω, όπως ο Max Weber, ότι ο άνθρωπος είναι ένα ζώο που αιωρείται μέσα σε ιστούς νοημάτων που ο ίδιος έχει εξυφάνει, θεωρώ ότι ο πολιτισμός είναι αυτοί οι ιστοί και η ανάλυσή τους δεν προϋποθέτει μια πειραματική επιστήμη που αναζητά νομοτέλειες αλλά μιαν ερμηνευτική που αναζητά νοήματα<sup>9</sup>.

8. Ο Geertz επιδιώκει τη διατύπωση ενός ώριμου, εξειδικευμένου και περιεκτικού ορισμού για τη δυναμική έννοια του πολιτισμού και επικρίνει τον θεωρούμενο κλασικό ορισμό του E. B. Tylor ως «a kind of pot-au-feu theorizing», ενώ χρεώνει τον αντίστοιχο μα-

κρύτατο και πολυσύνθετο ορισμό του Cl. Kluckhohn με αδυναμία επιλογής των κύριων χαρακτηριστικών της έννοιας και απλή χρονογραφική απεικόνισή της. Βλ. σχετικά Cliff, Geertz, *όπ. παρ. σ. 4-5*.

9. Geertz, *όπ. παρ. σ. 6*.

Ο Geertz βέβαια δεν θέτει απλώς ζήτημα μεθόδου, η ερμηνευτική προσέγγιση δεν αναιρεί την εμπειρική. Η κλασσική εθνογραφία δεν μπορεί να αποφύγει τις σημειώσεις, τις καταγραφές, τη συλλογή πληροφοριών, την αναζήτηση των γενεαλογιών κ.λπ. Όμως μόνι της η «αντικειμενική» παρατήρηση, δεν αρκεί για να «αποκαλύψει» την πραγματικότητα. Δύο γεγονότα που ενδέχεται να φαίνονται όμοια εξωτερικά, μπορεί να έχουν πολύ διαφορετική σημασία, αν τα δει κανείς από την οπτική γωνία των δημιουργών τους σε συνδυασμό με τις προθέσεις τους. Οι ανθρωπολόγοι πρέπει να έρθουν σε επαφή όχι μόνο με την ιστορία, αλλά και με τον αυθορμητισμό και τα αισθήματα της μελετώμενης κοινωνίας — όχι μόνο να τη δουν αλλά και να την αισθανθούν. Για να το κατορθώσουν αυτό πρέπει να υποβληθούν σ' έναν διανοητικό μόχθο, σ' ένα δύσκολο και ριψοκίνδυνο εγχείρημα: να προσπαθήσουν να κάνουν μια πυκνή περιγραφή, υποστηρίζει ο Geertz<sup>10</sup> δανειζόμενος τον όρο από τον Gilbert Ryle. Η λεπτή περιγραφή είναι όσα λέμε σαν αφηγητές μιας δραστηριότητας που παρατηρήσαμε· η πυκνή περιγραφή έρχεται αμέσως μετά: είναι η ανεύρεση των προθέσεων, των σκοπών και των αισθημάτων που προκάλεσαν τη συγκεκριμένη δραστηριότητα, είναι δηλαδή η ανακάλυψη του νοήματός της. Η πυκνή περιγραφή γράφει ο Ryle σημαίνει:

σκέψη και αναστοχασμό, σκέψη πάνω στις σκέψεις μας.

Η προσπάθεια απόδοσης νοήματος στην ανθρωπολογική εμπειρία δεν είναι, κατά συνέπεια, μια ουδέτερη αναζήτηση της αλήθειας, αλλά προϋποθέτει την εμπλοκή του ανθρωπολόγου (τη συμ-πάθειά του) στη συνάφεια αυτών που παρατηρεί, πράγμα που σημαίνει μια ταυτόχρονη ενδοσκόπηση των ιδίων του των αντιδράσεων (νοητικών και συγκινησιακών) απέναντι στο αντικείμενο της έρευνάς του.

Η διερεύνηση των συμβολικών διαστάσεων της κοινωνικής δράσης — τέχνη, θρησκεία, ιδεολογία, επιστήμη, νόμοι, ηθική, κοινός νους — δεν σημαίνει ότι γυρίζουμε την πλάτη στα υπαρξιακά προβλήματα της ζωής... σημαίνει ότι βυθιζόμαστε μέσα σ' αυτά. Η ουσιαστική αποστολή της ερμηνευτικής ανθρωπολογίας είναι όχι μόνον να απαντήσει στα πιο μύχια ερωτήματά μας, αλλά κυρίως να μας παρουσιάσει τις απαντήσεις τις οποίες «άλλοι», που φυλάνε «άλλα πρόβατα», σ' «άλλες κοιλάδες», έχουν δώσει, για να τις συμπεριλάβουμε σε μια καταγραφή όλων όσων έχουν πει ως τώρα οι άνθρωποι<sup>11</sup>.

10. Geertz, όπ. παρ. σ. 7.

11. Clif. Geertz, όπ. παρ. σ. 30.

Η έννοια ακριβώς του άλλου, του διαφορετικού, της ετερότητας και της μετάφρασής της στο δικό μας (λόγο), είναι ένα από τα πιο ενδιαφέροντα προβλήματα που καλείται να λύσει η ανθρωπολογία σήμερα.

Τι το ιδιαίτερο υπάρχει στη γνώση που αποκτά η Κοινωνική Ανθρωπολογία;

αναρωτιέται ο Tzvetan Todorov<sup>12</sup>. Είναι, απαντά ο ίδιος, ότι μελετά τις πρωτόγονες κοινωνίες για να κατανοήσει την ανθρώπινη κοινωνία ως σύνολο. Αλλά, όπως συχνά συμβαίνει στην ιστορία των ιδεών, όσο περισσότερη γνώση αυτών των άλλων κοινωνιών αποκτούσαν οι άνθρωποι, τόσο περισσότερο αντιλαμβάνονταν ότι δεν μπορούσαν να επιβεβαιώσουν την υποτιθέμενη σχέση καταγωγής μεταξύ πρωτόγονων και πολιτισμένων κοινωνιών. Στράφηκαν λοιπόν στη λογική για να βρουν αυτό που δεν μπόρεσαν να ανακαλύψουν με την ιστορία: γιατί οι διαφορετικές από τη δική μας σύνθετη κοινωνία δεν ήταν αντίστοιχα τόσο απλές όσο αναμενόταν, γιατί δηλαδή δεν «υπάκουαν» στο μοναδικό σχήμα προόδου και ορθολογικότητας που πρότεινε ο δυτικός πολιτισμός;

Αυτό συμβαίνει γιατί δεν πρόκειται για δύο αναλογικές ποιότητες ή δύο συμμετρικά μεγέθη. Υπεύθυνος είναι ακόμη ο τρόπος που τις προσεγγίζουμε, αυτή η προνομιακή θέση του regard éloigné, όπως την ονόμασε ο Lévi-Strauss, όπου ο εθνογράφος σαν «αστρονόμος των κοινωνικών επιστημών» επιχειρεί να περιγράψει και να κατανοήσει τους άλλους με μιαν αίσθηση ανωτερότητας για τη δική μας κοινωνία, τα ήθη και τους κανόνες της.

Όμως σημαντικό είναι όχι να κατανοήσουμε απλώς έναν άλλο πολιτισμό, αλλά, τονίζει ο Todorov,

να τον κατανοήσουμε όπως ο ίδιος κατανοεί τον εαυτό του — η ερμηνεία, αυτό είναι το αναγκαστικό πρώτο βήμα κάθε γνώσης<sup>13</sup>.

Στο συμπέρασμα αυτό έχει φθάσει ήδη από τους *Θλιβερούς Τροπικούς* και το *Ξαναβρίσκει στα Μυθολογικά* ο Claude Lévi-Strauss, αν και είναι χαρακτηριστική μια αντιφατικότητα στις θέσεις του — υπήρξε ενθουσιώδης για την ανωτερότητα της επιστημονικής γνώσης που είναι δυνατή χάρη στη λογικό-

12. Tzvetan Todorov, *Knowledge in social anthropology*, σ. 2, όπου μαζί με τις απόψεις του πάνω στο αντικείμενο και τη μέθοδο της Ανθρωπολογίας, δίνει μια αναλυτική εκφορά

των αντίστοιχων απόψεων του Cl. Lévi-Strauss.

13. Tzvetan Todorov, *όπ. παρ.*, σ. 3.



τητά της<sup>14</sup>, χωρίς ωστόσο να παραμερίζει τη σημασία που μπορεί να έχει κάθε άλλη ανάλογη συλλογιστική πρακτική.

Για να αποκτήσουμε μιαν αντικειμενική θέση θα πρέπει να παραδεχτούμε ότι, στο φάσμα των δυνατοτήτων που προσφέρονται στις ανθρώπινες κοινωνίες καθεμιά έχει κάνει ορισμένες επιλογές, και ότι αυτές οι επιλογές δεν επιδέχονται σύγκριση μεταξύ τους αλλά ότι ισχύουν. Αλλά τότε παρουσιάζεται ένα άλλο πρόβλημα: αν στην πρώτη περίπτωση κινδυνεύαμε να πέσουμε σ' ένα σκοταδισμό με τη μορφή μιας τυφλής άρνησης για ό,τι δεν προέρχεται από μας, τώρα κινδυνεύουμε να γίνουμε θύματα ενός εκλεκτισμού που μας απαγορεύει να απορρίψουμε ο,τιδήποτε ανήκει σ' ένα δεδομένο πολιτισμό, έστω και αν είναι η αγριότητα, η αδικία και η εξαθλίωση ενάντια στις οποίες διαμαρτύρεται κάποτε η ίδια η κοινωνία που τις υφίσταται. Και όπως αυτές οι «αμαρτίες» συμβαίνουν και στη δική μας κοινωνία, με ποιο δικαίωμα θα τις καταδικάσουμε κι εμείς, όταν είμαστε έτοιμοι να τις αποδεχθούμε κάθε φορά που τις συναντάμε αλλού<sup>15</sup>;

Για να ενισχύσει τη θέση του ο Cl. Lèvi-Strauss μας προτρέπει να σκεφτούμε δύο παράλληλα κοινωνικά φαινόμενα, την ανθρωποφαγία των «πρωτόγονων» και την «ανθρωπέμεση» των πολιτισμένων. Η πρώτη είναι μια λύση εξουδετέρωσης ή οικειοποίησης επίφοβων ατόμων, με τη συμμετοχή του ίδιου του ατόμου σε μιαν ευαίσθητη ισορροπία μεταξύ καλού και κακού. Η δεύτερη είναι μια εκ των προτέρων ασφαλής και ανώδυνη σωφρονιστική απομόνωση των επικίνδυνων ατόμων σε ειδικά ιδρύματα.

Στις περισσότερες από τις αποκαλούμενες πρωτόγονες κοινωνίες μια τέτοια συμπεριφορά θα προξενούσε βαθιά φρίκη, θα μας παρουσίαζε στα μάτια τους τόσο βάρβαρους, όσο μας φαίνονται εμάς εκείνοι...<sup>16</sup>

14. Βλ. και τα σχετικά σχόλια της Joanna Overing, *Reason and Morality*, σ. 10.

15. Claude Lèvi-Strauss, *Θλιβεροί Τροπικοί*, σ. 346.

16. Lèvi-Strauss, *Θλιβεροί Τροπικοί*, σ. 348. Δεν είναι καθόλου κολακευτικό για τον πολιτισμό μας, να προβληματιζόμαστε ακόμη πάνω σ' αυτά τα θέματα, όταν από το 1579 κιόλας ο Montaigne, στο δοκίμιο του *Περί κανιβαλών*, γράφει πως θεωρούμε τους ανθρώπους αυτούς βάρβαρους, γιατί έχουν έθιμα διαφορετικά από τα δικά μας. Αλλά διαφορετικός δε σημαίνει χειρότερος. Τα φρικτά μαρτύρια στα οποία υποβάλλονται ζωντανοί

άνθρωποι στο όνομα της ευσέβειας και της θρησκείας στην Ευρώπη, παρατηρεί ο Montaigne, είναι πολύ χειρότερη μορφή αγριότητας απ' ό,τι συμβαίνει στους κανιβαλούς της Βραζιλίας». Φαίνεται ότι δεν έχουμε άλλο κριτήριο για την αλήθεια και τον ορθό λόγο παρά τον τύπο και τη μορφή των ιδεών και των εθίμων που συμβαίνουν στον τόπο που ζούμε. Εκεί πάντοτε βλέπουμε την τέλεια θρησκεία, το τέλειο πολιτικό σύστημα, τον τέλειο και πιο αποτελεσματικό τρόπο να κάνουμε τα πάντα». Θεωρώ πραγματικά τρομακτικό για την πρόοδο της δυτικής σκέψης το ότι, ύστερα από τέσσερις ολόκληρους αιώ-

Γι' αυτό η γνώση των άλλων δεν είναι απλώς ένας πιθανός δρόμος προς τη γνώση του εαυτού μας, είναι ίσως ο μοναδικός δρόμος. Η μελέτη των πρωτόγονων μας δείχνει κάτι διαφορετικό από την αποκάλυψη μιας ουτοπικής ζωής κοντά στη φύση ή την ανακάλυψη της ιδανικής κοινωνίας στην καρδιά του δάσους. Μας βοηθά να χτίσουμε μια θεωρητική κατανόηση της ανθρώπινης συμβίωσης και επικοινωνίας που δεν θα αντιστοιχεί σε καμιά από τις γνωστές πραγματικότητες, αλλά που με τη βοήθειά της θα καταφέρουμε να ξεδιαλύνουμε το έμφυτο από το επίκτητο στην τωρινή κατάσταση των ανθρώπων.

Η ανθρωπολογική προσέγγιση του άλλου δεν σημαίνει αποστασιοποίηση (σε σχέση με τους άλλους) αλλά απόσπαση (σε σχέση με τον εαυτό μας):

Είναι ανάγκη να παραδεχτεί ο επιστήμονας «Εγώ είμαι ένας άλλος» για να κατορθώσει να ανακαλύψει ότι και ο άλλος είναι ένα Εγώ<sup>17</sup>

σημειώνει επιγραμματικά ο Lèvi-Strauss. Αντιλαμβανόμαστε μιαν έντονη φροντίδα και εκτίμηση για το μερικό και το διάφορο, όπως προβάλλουν μέσα στο στοχασμό του Lèvi-Strauss, πράγμα που αποτελεί στοιχείο έντονα σχετικιστικό. Ο Τοδογον ωστόσο διαφωνεί: θεωρεί ότι αυτές οι φαινομενικά σχετικιστικές θέσεις του Lèvi-Strauss αποβλέπουν σε μια καθολικότητα —ιδανικό αποκορύφωμα κάθε προγενέστερου ορθολογισμού— που όμως είναι ριζικά διάφορη από το παρελθόν της, γιατί δεν είναι μια *a priori* καθολικότητα που συνάγεται αξιωματικά, αλλά μια *a posteriori* γενίκευση που αναδύεται από τη σύγκριση και τη σύνθεση μετά από διαδοχικές δοκιμές και ανασυνθέσεις. Προσωπικά, δεν θα ήμουν πρόθυμη να κατατάξω τόσο σχηματικά και αυστηρά μια τόσο ευέλικτη και πρωτεύει σκέψη όπως αυτή του Lèvi-Strauss, γιατί τότε θα έπρεπε και πάλι να ανατρέψουμε το χαρακτηρισμό, όταν τον ακούμε να υπεραιμνώνεται τρόπων σκέψης και να δικαιολογεί συμπεριφορές εξαιρετικά ανορθόλογες, όπως η μαγεία ή η μυθική νοοτροπία.

Η επιστήμη επαναανακαλύπτει τα ανεξάντλητα μαθήματα του βασιλείου της αισθαντικότητας

λέει ο ίδιος και αυτό είναι τελικά ό,τι θα χαρακτήριζε, νομίζω, τις συνθετικές ερμηνείες του Lèvi-Strauss: μια λεπτή ακροβασία μεταξύ αισθήματος και λογικής, όπου το ένα αλληλοδιάδοχα υποστηρίζει και ανατρέπει το άλλο. Αυτή

νες ομφαλοσκόπησης, εξακολουθεί να κατέχεται από το σύμπλεγμα της ανωτερότητας.

της.

17. Lèvi-Strauss, *Structural Anthropology*, σ. 39.

είναι και η θέση της J. Overing<sup>18</sup> που βλέπει τον Lévi-Strauss να προχωρεί σε μια ανατοπιτοθέτηση της επιστημονικής του προσέγγισης στην προσπάθεια να ανακαλύψει ό,τι είναι σταθερό μέσα στις διαρκώς μεταβαλλόμενες ανθρώπινες κοινωνίες. Τελικά και ο Todorov αναγκάζεται να παραδεχθεί ότι οι τάσεις του Lévi-Strauss προς την καθολικότητα συχνά αναιρούνται από τις ομολογίες πίστης του στον σχετικισμό<sup>19</sup>.

Η διερεύνηση της καθολικότητας όμως από τον Todorov παίρνει κι ένα άλλο νόημα: σαν σταθερό στοιχείο και στόχος της ανθρωπολογικής μεθόδου, χαρακτηρίζει αποκλειστικά τη μοναδική κοινωνία που δημιούργησε τις βάσεις για μια τέτοια συζήτηση, την οποία και διεξάγει συστηματικά, κι αυτή είναι η δυτική κοινωνία<sup>20</sup>, που προσπαθεί να βελτιώνει τη διανοητική της πορεία με κριτήρια τη λογική συνοχή και την εμπειρική επαληθευσιμότητα των θεωριών της.

Αυτή βέβαια κρίνεται ως μια άλλου είδους ανωτερότητα του δυτικού πολιτισμού: δεν είναι απλώς ο γεννήτορας του επιστημονικού πνεύματος, αλλά και ο αποκλειστικός και ιδανικός διαχειριστής του. Αναρωτηθήκαμε όμως τι την χρειάζονται αυτού του είδους την επιστημονικότητα οι κοινωνίες οι διαφορετικές από τη δική μας; Την απάντηση την έχει ήδη δώσει ο Lévi-Strauss:

Η δυτική νοοτροπία συνεπάγεται μιαν εξάσκηση των διανοητικών ικανοτήτων που οι πρωτόγονοι δεν διαθέτουν, γιατί δεν τη χρειάζονται... με τις δυνατότητες που έχουν θα μπορούσαν να αλλάξουν την ποιότητα του νου τους, αλλά αυτό δεν θα τους χρειαζόταν με το είδος της ζωής που έκαναν και τη σχέση που είχαν με τη φύση<sup>21</sup>.

Εξάλλου οι εθνογραφικές μαρτυρίες δείχνουν ότι οι κοινωνίες αυτές όλο και πιο απρόθυμα αντιμετωπίζουν τις εθνογραφικές έρευνες κι αν η δυτική κοινωνία δημιούργησε την εθνογραφία μπορεί να είναι

18. J. Overing, *Reason and Morality*, σ. 10: «Ο Lévi-Strauss υποκλίνεται στις νέες τάσεις της επιστημολογίας λέγοντας ότι η μελλοντική πρόοδος κάθε επιστήμης εξαρτάται από την ανάκτηση ενός μεγάλου πλούτου γνώσεων που η ίδια η επιστήμη είχε αρχικά θυσιάσει, δηλαδή, τις μορφές σκέψης που είχε θεωρήσει ως ανρθόλογες και πέραν των ορίων».

19. Βλ. σχετικά Tz. Todorov, *όπ. παρ.*, σ. 5.

20. Tzv. Todorov, *όπ. παρ.*, σ. 5, όπου στη συνέχεια επιχειρεί να μετριάσει την κατηγορηματικότητα της διαπίστωσής του με μία θετική για τις άλλες κοινωνίες εκτίμηση: «Αυτό δεν σημαίνει ότι σε άλλες κοινωνίες λείπει ή απαγορεύεται κάθε σκέψη, τέτοιου είδους απλώς δεν έχει θεσμοποιηθεί με τον ίδιο τρόπο».

21. Cl. Lévi-Strauss, *Μύθος και νόημα*, σ. 52.

γιατί τη βασανίζουν οι τύψεις που την υποχρεώνουν να συγκρίνει την εικόνα της με την εικόνα διαφορετικών κοινωνιών, ελπίζοντας ότι και αυτές θα φανερώσουν τα ίδια ελαττώματα ή θα τη βοηθήσουν να εξηγήσει πώς δημιουργήθηκαν και αναπτύχθηκαν τα δικά της...<sup>22</sup>

Άλλωστε η σύγχρονη επιστήμη δεν είναι πάντοτε περήφανα για την ορθολογικότητά της, όπως ομολογούν όλο και περισσότεροι εκπρόσωποί της.

Το πρόβλημα της ορθολογικότητας είναι μια δυτική έμμομη ιδέα. Αυτό πρέπει να εξετάσουν οι κριτικοί ανθρωπολόγοι και οι θεωρητικοί φιλόσοφοι.<sup>23</sup>

Ισχυρίζεται ο Bob Scholte και αυτό ακριβώς κάνει μια μεγάλη σειρά σύγχρονων φιλοσόφων όπως οι Rorty<sup>24</sup>, Quine, Davidson, Ryle, Kuhn, Putnam και ανθρωπολόγων όπως οι Wolf, Geertz, Bourdieu, Overing κ.α.

Μια απόπειρα υπέρβασης αυτού του μεθολογικού και ιδεολογικού αδιέξοδου αποτελούσε ίσως και η πρόταση του Lévi-Strauss, το 1973, για μια «αντίστροφη κοινωνική ανθρωπολογία», η οποία θα συγκροτηθεί από μέλη άλλων παραδοσιακών κοινωνιών που θα λειτουργούν ως παρατηρητές και κριτές των δυτικών κοινωνιών με βάση αναφοράς τα δικά τους πολιτισμικά πλαίσια. Νομίζω εύγλωττα παραδείγματα μιας τέτοιας αντίληψης είναι μεταξύ άλλων οι εργασίες των E. Said και T. Asad. Επίσης, όσο παράδοξο και αν ηχεί, είναι καλό να θυμόμαστε πάντα ότι αν η Ευρώπη απέκτησε κατ' αρχήν παράδοση ορθολογισμού το χρωστάει και στην επίδραση των μουσουλμάνων λογίων, οι οποίοι κράτησαν ζωντανή τη γνώση κατά την μεσαιωνική εποχή που η χριστιανική Ευρώπη ήταν περισσότερο γνωστή για τον σκοταδισμό και την αγριότητά της. Τον 12 αι. λ.χ. ένας λόγιος του Ισλάμ, ο περίφημος Αβερρόης, ήταν αυτός που διέσωσε την αριστοτελική παράδοση κι άφησε φιλοσοφικό έργο που βρισκόταν αιώνες μπροστά από την ευρωπαϊκή σκέψη. Τέλος, ας έχουμε στο νου μας ότι και η εθνογραφία — αυτό το διηγετικές προπατορικό

22. Cf. Lévi-Strauss, *Θλιβεροί Τροπικοί*, σ. 350.

23. Bob Scholte, *Reason and Culture, the Universal and the Particular revisited*, σ. 961. Το άρθρο αυτό είναι μια κριτική παρουσίαση του βιβλίου των Hollis, Lukes, *Rationality and Relativism*, όμως παράλληλα είναι μια συνοπτική αλλά πολύ εμπειριστατωμένη ανάλυση της αντίθεσης ορθολογισμού και σχετικισμού

στην ερμηνεία της ανθρωπολογικής μαρτυρίας. Αν και ο Scholte απρόθυμα δηλώνει ότι τάσσεται υπέρ του σχετικισμού, τον υπερασπίζεται ωστόσο πολύ μαχητικά και επιτυχημένα κατά τη γνώμη μου.

24. Γι' αυτό τον καινούριο προσανατολισμό των φιλοσόφων βλ. αναλυτική δικαιολόγηση: Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, σ. 4-7.

αμάρτημα της ανθρωπολογίας, δεν είναι πλέον μια ρωμαϊκή πορεία θριάμβου: *veni, vidi, vinci*. Η οξυδερκής αυτοκριτική την έχει οδηγήσει σε άλλα μονοπάτια: αγωνίζεται όχι πλέον να παρατηρήσει απλώς αλλά και να ερμηνεύσει τα αίτια της συμπεριφοράς των ποικίλων κοινωνιών. Η κατανόηση ενός άλλου πολιτισμού μπορεί να γίνει μόνο στο επίπεδο της παρατηρούμενης δράσης μέσα στον πολιτισμικό και κοινωνικό περίγυρο. Τότε είναι δυνατή η ερμηνευτική προσέγγιση που βασίζεται σε μια πραγματικότητα και την αποκαλύπτει. Έτσι η ανθρωπολογική έρευνα γίνεται ερμηνεία, *faction*, όπως την ονομάζει ο Geertz<sup>25</sup>, «κάτι που πλάθεται με βάση τα γεγονότα» με στόχο να αγκαλιάσει μια ποικιλία κοινωνικών πρακτικών και να αποκαλύψει την ουσιαστική συνοχή τους.

Η καινούργια ανθρωπολογική τακτική αναγνωρίζει τη σημασία των εσωτερικών εμπειριών, των ατομικών πράξεων και των απρόβλεπτων αλλαγών: οι προσεγγίσεις της παραμερίζουν για λίγο το διαχρονικό και αντικειμενικό για να συλλάβουν την καλειδοσκοπική φύση της κοινωνικής πραγματικότητας.

Το να κάνεις εθνογραφία είναι σαν να προσπαθείς να διαβάσεις (μάλλον να «κατασκευάσεις την ανάγνωση») ένα χειρόγραφο — ξένο, ξεθωριασμένο, με κενά, ασυναρτησίες, ύποπτες διορθώσεις και μεροληπτικά σχόλια, γραμμένο όμως όχι με τη συμβατική ηχητική γραφή αλλά με εφήμερα παραδείγματα διαμορφωμένης συμπεριφοράς<sup>26</sup>.

Η οπτική αυτή, βέβαια, εγείρει προβλήματα επαληθευσσιμότητας αν και η επαλήθευση είναι πολύ σκληρός όρος για μια τόσο τρυφερή επιστήμη — «εγώ θα προτιμούσα “επιβράβευση”» λέει ο Geertz. Αν όμως η εθνογραφία αποτελεί μια *πυκνή περιγραφή*, τότε το μέτρο της εγκυρότητάς της δεν είναι η ποσοτικοποίηση των παρατηρουμένων στοιχείων. Όσο σωστή, και αναγκαία μερικές φορές, κι αν είναι η στατιστική επεξεργασία των δεδομένων, όλα αυτά θεμελιώνονται στην ερμηνεία τους. Μπορείς να κάνεις όσα μετρήματα θέλεις, το μέτρημά σου είναι άχρηστο, αν δεν είσαι σε θέση να εξηγήσεις τι δηλώνουν οι πράξεις που μετράς.

Πρέπει να μετρούμε την πειστικότητα των εξηγήσεών μας με βάση τη δύναμη της επιστημονικής φαντασίας, να μας φέρνει σε επαφή με τις ζωές των άλλων. Δεν αξίζει, όπως είπε ο Thoreau, να γυρίσουμε όλο τον κόσμο για να μετρήσουμε απλώς τις γάτες της Ζανζιβάρης<sup>27</sup>.

25. Πολύ πειστική η αντίληψη του Geertz παρουσιάζεται όπ. παρ., σ. 15.

26. Clifford Geertz, όπ. παρ., σ. 10.

27. Clifford Geertz, όπ. παρ., σ. 16.

Η επανεκτίμηση της ορθολογικότητας, στην πολιτιστική ανθρωπολογία συνδέεται στενά με τις τελευταίες εξελίξεις στη φιλοσοφία και την κοινωνιολογία της επιστήμης. Ο Foucault ειδικά βλέπει τις μεθόδους που χρησιμοποιούν οι κοινωνικές επιστήμες θεμελιωμένες σε μια πολύ πειθαρχημένη λογική σε βάρος της πραγματικότητας. Η πειθαρχημένη αυτή λογική έχει τις ρίζες της από τη μια μεριά στον τρόπο σκέψης της Ιεράς Εξέτασης και από την άλλη στους σωφρονιστικούς μηχανισμούς της σύγχρονης κοινωνίας. Στην προγενέστερη μορφή της δυτικής κοινωνίας, κυρίαρχη ήταν η αρχή του κάτεργου. Οι αδύναμοι και οι διαφορετικοί κλείνονταν σε τόπους όπου τους παρατηρούσαν σαν σε μικροσκόπιο. Σήμερα οι «ειδικοί» είναι κλεισμένοι στα παρατηρητήριά τους, ξεκομμένοι από τα αντικείμενα της παρατήρησής τους και καταδικασμένοι να προάγουν την αποβλακωτική ειδικότητά τους. Αυτό τον κίνδυνο διατρέχουν και οι κοινωνικές επιστήμες καθώς παρατηρούν συνέχεια τους φτωχούς, τους διαφορετικούς, τους τρελλούς, στο τέλος τους ίδιους τους εαυτούς τους, αν δεν κατανοήσουν ότι

ο άνθρωπος είναι εφεύρεση της τελευταίας εποχής και ίσως μια εφεύρεση που οδεύει προς το τέλος της

όπως λέει ο Michel Foucault στο έργο του *Les mots et les choses*. Ο Foucault απορρίπτει ριζοσπαστικά την ιδέα της ομογένειας του ανθρώπου, όπου οι λέξεις άνθρωπος, ανθρώπινο γένος, ανθρωπότητα χρησιμεύουν ως εναλλακτικά συνώνυμα. Η ιδέα αυτή προσιδίαζε στο πολιτικό κλίμα της Ευρώπης, στα τέλη του 18ου αιώνα. Σήμερα διαπιστώνουμε ότι δεν υπάρχει μια περιούσια και αφηρημένη ιδέα του Ανθρώπου: υπάρχουν άνθρωποι που ζουν, ενεργούν και σκέφτονται μέσα σε συγκεκριμένες κοινωνικές και πολιτιστικές πραγματικότητες. Η οικονομία, η κοινωνιολογία, η δημογραφία και οι άλλες στατιστικές έρευνες μπορούν να είναι «επιστήμες»: η ψυχανάλυση, όμως, η εθνολογία, η γλωσσολογία θα έπρεπε να θεωρούνται αντιεπιστήμες, εφόσον οδηγούν στη διάλυση του ανθρώπου θεωρούμενου ως αντικειμενική και αφηρημένη οντότητα<sup>28</sup>.

Όπως παρατηρεί ο Edmund Leach η ανθρωπολογία είναι κι αυτή αντιε-

28. Μεταφέροντας εύστοχα αυτή τη «λογική» κατάτμηση από το ατομικό στο συλλογικό επίπεδο, ο Eric Wolf, *Europe and the people without history*, σ. 3, 7, παρατηρεί ότι όταν χρησιμοποιούμε τις έννοιες έθνος, κοινωνία, πολιτισμός ως αυθύπαρκτα και αυτό-

νομα κομμάτια πραγματικότητας τότε παραποιούμε την πραγματικότητα και μεταβάλλουμε τα ονόματα σε πράγματα και τα πράγματα, στη συνέχεια, σε στόχους της πολεμικής μας.

πιστήμη, αφού αποδευκνύει την προφανή, ατέλειωτη ποικιλία των ανθρώπινων δυνατοτήτων — ωστόσο όμως διευρύνει κι αυτή τον ορίζοντα τιμών σε βάρος των άλλων, έτσι ώστε η καθολικότητα του ανθρώπου να μην έχει πια νόημα<sup>29</sup>. Αυτή η διεύρυνση του σύμπαντος του ανθρώπινου λόγου είναι εντέλει ο στόχος της ανθρωπολογίας. Η υιοθέτηση κοινών ακαδημαϊκών εννοιών, όπως ολοκλήρωση, ορθολογικότητα, ιδεολογία, ταυτότητα, μεταφορά, κοσμοθεωρία, αποσκοπεί να τις ενσωματώσει όλες σε μια πυκνή περιγραφή που επιχειρεί να βγάλει «μεγάλα» συμπεράσματα από «μικρά» γεγονότα, για το ρόλο του πολιτισμού στη συγκρότηση της συλλογικής ζωής. Στην αντίθετη περίπτωση, όταν δηλαδή οι ανθρωπολόγοι περιγράφουν τους ιθαγενείς να ενεργούν σύμφωνα με αφηρημένους πολιτισμικούς νόμους — ενώ, στην πραγματικότητα, αυτοί οι νόμοι δεν είναι παρά δικές τους διανοητικές κατασκευές — είναι σαν να μη θεωρούν τις πράξεις τους ως αυθεντικές αντιδράσεις, συνέπειες πραγματικών αισθημάτων, αλλά σαν καλοστημένα θεάματα, δημόσιες παραστάσεις μπροστά σ' ένα υποθετικό κοινό και έτσι, δεν αναζητούν το ιδιαίτερο εσώτερο νόημά τους, αλλά τις κριτικάρουν με αναφορά στα προσωπικά τους πολιτιστικά κριτήρια.

Η ανθρωπολογική γνώση πρέπει να συγκροτείται με βάση την αντίληψη — και την αίσθηση — μιας βαθιάς συνοχής του κόσμου κι όχι με αναφορά σε κάποιες «μη αμφισβητήσιμες» γενικές αρχές πάνω στις οποίες μπορεί να ανεγείρει κανείς ένα αυθαίρετο οικοδόμημα.

Πρέπει να έχουμε συνεχώς στο νου μας, όταν μελετούμε τη γνώση των άλλων, την εθνογραφία των δικών μας θεωριών για την ανθρώπινη φύση και να την αναστοχαζόμαστε σε μιαν ατέλειωτη διορθωτική πορεία στον αγώνα για κατανόηση και ερμηνεία

υπερθεματίζει χαρακτηριστικά η Joanna Overing<sup>30</sup>.

29. Ο Leach είναι ιδιαίτερα ευαίσθητος απέναντι σε τέτοιες διαδικασίες αντιθέσεις που διέπουν τον τρόπο με τον οποίο σκεφτόμαστε τις κοινωνικές μας διασυνδέσεις, όπως λ.χ. άντρας/γυναίκα, γονιός/παιδί, μεγαλύτερος/μικρότερος. Λόγω αυτής της ιεράρχησης, λέει, τα άτομα δεν είναι ποτέ κοινωνικά ισού-

δύναμα. Βλ. σχετικά όπ. παρ. σ. 59, 85.

30. Την άποψη αυτή διατυπώνει με έμφαση η Joanna Overing στον πρόλογο του βιβλίου της *Reason and Morality*, σ. 1 πίσω, όπου και κάνει θα έλεγα τις προγραμματικές της δηλώσεις.

## Γ. Η σχέση ορθολογισμού-σχετικισμού στην ανθρωπολογική έρευνα σήμερα. Εμείς και οι άλλοι — όλοι μαζί!

ΓΙΑ ΝΑ ΚΑΤΑΝΟΗΣΟΥΜΕ ΤΑ ΕΝΝΟΙΟΛΟΓΙΚΑ και ηθικά διλήμματα της ανθρωπολογικής έρευνας σήμερα στη μελέτη των ποικίλων κοινωνιών, πρέπει να κά-  
νουμε μια σύντομη αναδρομή στο πρόσφατο παρελθόν. Το ζήτημα άρχισε όταν ο Peter Winch στο άρθρο του *Understanding a primitive society*<sup>31</sup>, το 1964, αμφισβήτησε τον ισχυρισμό του Evans-Pritchard ότι οι πίστεις των Azande για τη μαγεία ήταν λογικές αλλά λαθασμένες. Ο Winch υποστηρίζει την άποψη ότι η αίσθηση της πραγματικότητας που έχουμε είναι παράγωγο της δικής μας κοινωνικής συνάφειας και του δικού μας λόγου, άρα διαφορετικές γλωσσικές κοινότητες πρέπει να έχουν διαφορετική κοσμοθεωρία και λογική: συνεπώς οι πίστεις των Azande είναι σωστές αλλά με άλλη λογική. Ο Winch αντέδρασε στην άποψη του Evans-Pritchard ότι εμείς σκεφτόμαστε επιστημονικά δηλαδή οι ιδέες μας βρίσκονται σε συμφωνία με την αντικειμενική πραγματικότητα, ενώ οι Azande σκέφτονται απλώς λογικά, οι ιδέες τους δηλαδή συνάγονται με την ίδια διαδικασία λογικού συμπερασμού, χωρίς όμως οι συλλογιστικές τους αρχές να είναι αληθινές.

Αυτό που επιθυμεί να υποστηρίξει ο Evans-Pritchard είναι ότι τα κριτήρια που εφαρμόζονται στην επιστημονική διαδικασία συνιστούν έναν αληθινό σύνδεσμο μεταξύ των ιδεών μας και μιας ανεξάρτητης πραγματικότητας, ενώ τα χαρακτηριστικά άλλων συστημάτων σκέψης —ιδιαίτερα οι μαγικές μέθοδοι σκέψης— δεν το κάνουν αυτό. Οι εκφράσεις όμως «αληθινός σύνδεσμος» και «ανεξάρτητη πραγματικότητα» δεν μπορούν να εξηγηθούν με αναφορά σ' έναν επιστημονικό λόγο<sup>32</sup>.

Ο Winch, μ' άλλα λόγια, κατηγορεί τον Evans-Pritchard για μιαν αυθαίρετη ορθολογικότητα, αφού οι αρχικές του προκείμενες δεν προκύπτουν από καμιά «επιστημονική» εξηγητική διαδικασία, αλλά ορίζονται μονομερώς από τον ίδιο. Όταν ο Evans-Pritchard δηλώνει ότι το σώμα της δικής μας επιστημονικής γνώσης και λογικής είναι ο μοναδικός κριτής του τι είναι μυστικιστικό ή επιστημονικό, στη θέση του αυτή

31. Το άρθρο αυτό δημοσιεύτηκε αρχικά το 1964, αλλά στη συνέχεια συμπεριλήφθηκε στον τόμο του Brian R. Wilson, *Rationality*, σ. 78-111, το 1970, που έγινε η πρώτη έκ-

δοσή του (ακολούθησαν άλλες έξι μέχρι το 1985).

32. P. Winch, *όπ. παρ.* σ. 82-3.



υπάρχει ένας πολύ σαφής υπαινιγμός ότι εκείνοι που χρησιμοποιούν μυστικιστικές ιδέες και παρουσιάζουν τελετουργική συμπεριφορά κάνουν κάποιο λάθος που μπορούμε να το ανιχνεύσουμε μόνο με τη βοήθεια της επιστήμης και της λογικής. Όταν όμως μιλούμε για πρακτικές όπως η «δεισιδαιμονία», η «ψευδαισθήση» το «ανορθόλογο» τότε έχουμε πίσω μας το βάρος του δικού μας πολιτισμού<sup>33</sup>.

Η άποψη του Winch είναι ότι κάθε πρωτόγονο σύστημα μαγείας, όπως και των Azande, συνιστά ένα συνεκτικό και συνεπές γλωσσικό σύμπαν (universe of discourse), όπως η επιστήμη αποτελεί το δικό μας γλωσσικό σύμπαν. Επομένως μόνο με αναφορά σε όρους αυτού του συστήματος μπορεί να γίνει κατανοητή μια αντίληψη της πραγματικότητας, στη συνάφεια της οποίας θα γίνει και η διάκριση των πίστεων που συμφωνούν μ' αυτήν ή όχι.

Το πρόβλημα είναι ότι η γοητεία που ασκεί πάνω μας η επιστήμη, μας κάνει να υιοθετούμε εύκολα την επιστημονική της μορφή ως παράδειγμα σύμφωνα με το οποίο εκτιμούμε τη διανοητική αξιοπιστία άλλων τύπων λόγου<sup>34</sup>.

Μ' αυτό το σκεπτικό ο Winch χαράζει την πρώτη ρωγή στη βασιλική οδό της επιστημονικότητας που καθόριζε τα πλαίσια της κατανόησης κάθε άλλου τρόπου σκέψης, διεκδικώντας τα πρωτεία μιας ανώτερης ορθολογικότητας. Έτσι όμως η επιστήμη επιβάλλει μιαν ιδεολογία του επιστημονισμού, η οποία την προβάλλει σαν μια εξ αποκαλύψεως αλήθεια αδιαμφισβήτητη και αναγκαστική. Αυτές ωστόσο τις κατηγορίες μόνο σε μια θρησκεία μπορούμε να τις αποδώσουμε<sup>35</sup>. Είναι λοιπόν η επιστήμη μια θρησκεία για το δυτικό κόσμο και μάλιστα η μόνη που ισχυρίζεται αλαζονικά ότι δε βασίζεται σε κανένα μύθο παρά μόνο στη Λογική; Τότε όμως οι επιστήμονες θα παίζουν το ρόλο των αρχιερέων αυτής της θρησκείας, θα είναι οι ειδικοί που θα διαχειρίζονται τα μυστήριά της, θα ασκούν δηλαδή εξουσία στο όνομα του επιστημονισμού.

Όπως είναι φυσικό, αυτή η επίθεση στην ορθολογικότητα ξεσήκωσε μεγάλες αντιδράσεις. Η συζήτηση συνεχίστηκε με τους συλλογικούς τόμους *Rationality* του Bryan Wilson (1970) και *Rationality and Relativism* των Hollis-Lukes (1982), όπου το κύριο πρόβλημα ήταν πλέον η εμπειρική επαληθευσι-

33. P. Winch, όπ. παρ. σ. 84-5.

34. P. Winch, όπ. παρ. σ. 81.

35. Για λεπτομερή συζήτηση του προβλήμα-

τος βλ. Ζωμπέρ-Λεβύ Λεμπλόν, (Αυτο)κριτική της επιστήμης, σ. 11-3.

μότητα και η αξιολόγηση των ξένων πίστεων και η εγκυρότητα κάποιων αργιοπικών καθολικών εννοιών στις οποίες, πρέπει να ανατρέχουμε για να μεταφράσουμε τους άλλους τρόπους σκέψης και δράσης. Η κυρίαρχη αντίληψη ήταν πως η γνωστική ικανότητα της δυτικής επιστήμης ήταν ανώτερη απ' όλες τις άλλες και αυτή έπρεπε να είναι το μέτρο κρίσης της αλήθειας των άλλων, που οι Hollis και Newton Smith έφθασαν να θεωρούν «λανθασμένες» και «ανορθολογες»πίστεις και συνιστούσαν την απομάκρυνση από τον «πειρασμό του σχετικισμού»<sup>36</sup>. Ο Horton<sup>37</sup> μάλιστα ισχυρίστηκε ότι ο δυτικός πολιτισμός στήνει «προγεφυρώματα» για την κατανόηση της σκέψης των άλλων, ενώ στον τόμο *Modes of Thought*, 1973, σκιαγραφείται η διαφοροποίηση μεταξύ μοντέρνας και παραδοσιακής, επιστημονικής και μη επιστημονικής νοοτροπίας.

Η μόνη φωνή αντίθεσης που υψώθηκε ήταν του K. O. Apel στο άρθρο του *Types of social science in the light of human cognitive interests*, όπου, οπαδός της σχολής της Φραγκφούρτης καθώς ήταν, εγκυβρίζει την έννοια της επιστημονικής ουδετερότητας αφού κάθε ερμηνεία αντανακλά συγκεκριμένα αξιολογικά γνωστικά ενδιαφέροντα. Πάντως στις αρχές της δεκαετίας του 1970 επικρατούσε η πεποίθηση ότι η Δύση ήταν ένας κατ' εξοχήν ορθολογικός χώρος, ενώ οι παραδοσιακές κοινωνίες είχαν έναν ποιητικό, μυστικιστικό, λιγότερο ορθολογικό και πιο περιορισμένο τρόπο σκέψης.

Ήταν, στη συνέχεια, οι επιστημολόγοι Kuhn, Feysabend και Rorty που κλόνισαν την ιδέα της ομοιογενούς αντικειμενικότητας της δυτικής επιστήμης και πρόβαλαν την άποψη ότι γνωρίζουμε τον κόσμο μέσα από την προοπτική των ερμηνευτικών παραδειγμάτων που εμείς δημιουργούμε. Ο Rorty μάλιστα εισηγήθηκε ότι

η προσπάθεια να εξηγηθεί η ορθολογικότητα και η αντικειμενικότητα με αναφορά σε μιαν ακριβή αναπαράσταση είναι ένας αυταπατώμενος αγώνας για διαιώνιση του κοινού καθημερινού λόγου<sup>38</sup>.

Στον τόμο *Reason and Morality* της J. Overing (ed.), 1984, είναι ακριβώς αυτή η καινούρια αντίληψη που υποστηρίζεται στα πλαίσια της Κοινωνικής Ανθρωπολογίας, η οποία χειραφετείται από το φιλοσοφικό και ορθολογικό της προκαθορισμό για να επιβάλει νέα κριτήρια, άλλες αρχές σε μια καινούρια

36. Πβλ. τα σχόλια της J. Overing, όπ. παρ., σ. 2.

37. Horton, *Material-object language and theoretical language: towards a Strawsonian Sociology of thought*, άρθρο που περιλαμβάνεται

στον τόμο S. C. Brown (ed.), *Philosophical Disputes in the Social Sciences*, 1979.

38. Richard Rorty, *Philosophy and the mirror of Nature*, σ. 11.

ερμηνευτική αντίληψη των άλλων κοινωνιών — σε σχέση πάντα με τις πίστεις, τους κανόνες, τις ιδέες, τις πρακτικές τους, τον τρόπο ζωής και σκέψης τους, γιατί ως τώρα «δεν ήταν μόνο η γνώση αλλά και η ανθρώπινη φύση που ταυτιζόταν με τον Ορθό Λόγο»<sup>39</sup>. Οι ανθρωπολόγοι αισθάνονται ότι μπορούν τώρα να μιλήσουν για το ρόλο του παράδοξου και της πίστης, όπως προτρέπουν οι Overing και Gellner, κίνητρα πιο ισχυρά μέσα στις κοινωνίες απ' ό,τι η λογικότητα και ο ορθός λόγος. Τα συναισθήματα και η ιδιοσυγκρασία δημιουργικότητας δεν θεωρούνται ως παράσιτα του Λόγου. Επιδιώκεται η κατανόηση της γνώσης, της ηθικής και της πρακτικής των άλλων πολιτισμών κι όχι η υπεράσπιση της ορθολογικότητας και της δυτικής επιστήμης. Ο δυτικός ορθολογιστής θέλει την αλήθεια αιώνια και α-ηθική. Οι ανθρωπολογικές αλήθειες είναι στενά συνδεδεμένες με το αξιολογικό σύστημα, τις κοινωνικές, πολιτικές και ηθικές αρχές των κοινωνιών που τις πρεσβεύουν.

Η ανθρωπολογία στα μέσα της δεκαετίας του 1980 μάχεται ενάντια σε όλους τους -ισμούς<sup>40</sup>, γιατί κάθε -ισμός δεν ανέχεται κανέναν αντίπαλο και ιδιοποιείται το μέλλον ως αποκλειστικά δικό του. Οι συγγραφείς του τόμου *Reason and Morality* πιστεύουν ότι τα σημεία επαφής των πολιτισμών πηγαιίνουν πέρα από τις γνωστικές διαδικασίες και περιλαμβάνουν σκέψεις, αισθήματα, αισθητικές κρίσεις, συναισθηματικές σκέψεις, την αλήθεια και το ψέμα, το καλό και το κακό, το κωμικό και το τραγικό, το ωραίο και το άσχημο, την αγάπη και το μίσος, το θυμό, τη λύπη, το φθόνο. Μ' άλλα λόγια, η περιοχή της κοινής κατανόησης είναι πλατειά και σύνθετη, κανείς όμως από τους συντελεστές της, ούτε η λογική ούτε το συναίσθημα, δεν είναι προνομιακός ούτε καθολικός. Για το λόγο αυτό και η ανθρωπολογική ερμηνεία δεν είναι αξιολογικά ουδέτερη, δηλαδή ανεύθυνη: οι ανθρωπολόγοι πρέπει να παίρνουν θέση ώστε να μην αναπαράγουν την παθητική αποδοχή της ιδεολογικής κυριαρχίας του δυτικού παραδείγματος που τυπικά ενσωματώνει την Ορθολογικότητα και την Αλήθεια. Έτσι, άλλωστε, η ανθρωπολογία καθώς και οι άλλες κοινωνικές επιστήμες υπερβαίνουν την παραδοσιακή εξάρτησή τους από τη μεθοδολογία των φυσικών επιστημών και μπορούν τώρα να θέτουν καινούριους προβληματισμούς σε σχέση με τη μετάφραση των παρατηρούμενων φαινομένων και το σχετικισμό, χωρίς να φοβούνται την αστυνόμευση της φιλοσοφίας<sup>41</sup>. Οι ερμηνείες τους δεν είναι ούτε απρόσωπες, ούτε καθολικές,

39. Ο χαρακτηρισμός είναι της J. Overing, όπ. παρ., σ. 9.

40. Κοινή αντίληψη των Overing και Ardener όπως προεξοφλείται από Overing, όπ. παρ., σ. 5-6.

41. Η Overing χαρακτηρίζει τη φιλοσοφία «αστυνομία των κοινωνικών επιστημών» (όπ. παρ. σ. 3) κατηγορεί δηλαδή τη φιλοσοφία συλλήβδην ότι επιβάλλει έναν άκωθο ορθολογισμό, δεν επιστημαίνει όμως ότι το θέμα

ούτε διαχρονικές: είναι συγκεκριμένες απαντήσεις σε συγκεκριμένα προβλήματα, διαμορφωμένες μέσα από τη διαπλοκή του εγώ του παρατηρητή με τα εγώ των παρατηρουμένων και μέσα σε προσδιορισμένα χρονικά και πολιτισμικά πλαίσια. Όπως παρατηρεί και ο Firth

μια ανθρωπολογική ερμηνεία δεν θα πρέπει να επιχειρεί ούτε να εξαλείψει το εγώ του ανθρωπολόγου ούτε να το επιβάλλει υποχρεωτικά<sup>42</sup>.

Οι θέσεις που προβάλλονται στο *Reason and Morality* είναι πράγματι ενθουσιαστικές για την επικράτηση μιας σχετικοκρατικής ποικιλίας ερμηνειών και πολλαπλότητας κριτηρίων στην ανθρωπολογική προσέγγιση. Για ένα μόνο τρόπο ερμηνείας δεν φαίνεται να μένει καθόλου χώρος, τον ορθολογικό κι αυτό υποσκάπτει τα θεμέλια των ελεύθερων επιλογών που εξαγγέλλει τα υποσκάπτει όχι μόνο θεωρητικά, ως αντίφαση αρχών, αλλά και πρακτικά, γιατί η ορθολογική θεώρηση ως κανόνας που διέπει την ανθρώπινη κοινωνική ζωή, εξακολουθεί να επιβιώνει και να υποστηρίζεται — σαν τα φαντάσματα του παρελθόντος που μπορεί να μη μας τρομάζουν πια, αλλά εξακολουθούμε να τα βλέπουμε στον ύπνο μας. Μια αναβίωση της ορθολογικότητας ακριβώς προσφέρει το βιβλίο του I. C. Jarvie, *Rationality and Relativism*, 1984, καλυμμένη μάλιστα με το ένδυμα μιας μεταφυσικής ανθρωπολογίας, όπως την αποκαλεί. Διατηρεί, βέβαια, τον ορθολογισμό στο επίπεδο μιας γνωσιολογικής ενότητας του ανθρώπινου γένους, ενώ ανάγει τον σχετικισμό στην περιοχή της ηθικής σφαίρας της ανθρώπινης συμπεριφοράς. Επιχειρεί όμως να συσχετίσει

ανέκυψε κατά τον προβληματισμό για την εγκυρότητα της ανθρωπολογικής μεθόδου. Η φιλοσοφία απλώς παρέσχε τους όρους. Εξάλλου ο αντίπαλος του σχετικισμού είναι η αυλυτική φιλοσοφία, όχι όλη η φιλοσοφία. Και ως μην ξεχνούμε ότι οι πρώτοι εισηγητές του γλωσσολογικού, ηθικού και αξιολογικού σχετικισμού ήταν οι αρχαίοι Έλληνες σοφιστές. Αυτοί πρώτοι έθεσαν το πρόβλημα της σχέσης φύσης-πολιτισμού, τη σχετικότητα του κύρους της ηθικής, την υποκειμενικότητα της αντίληψης και της γνώσης, τη συμβατικότητα του δικαίου και των νόμων, την ανίρεση των διακρίσεων Έλληνες/βάρβαροι, κύριοι/δούλοι (βλ. σχετικά Βέικας, *Αρχαία Σοφιστική*, σ. 27-35) και έθεσαν τις βάσεις μιας πρώιμης φιλοσοφικής ανθρωπολογίας,

όπως αναγνωρίζει και ο Jaeger, *Paideia*, I, σ. 206 κ.ε. Ο λόγος του Πρωταγόρα «ο άνθρωπος είναι το μέτρο όλων των πραγμάτων, γιά όσα υπάρχουν πώς υπάρχουν και για όσα δεν υπάρχουν πώς δεν υπάρχουν» είναι λόγος ριζοσπαστικός που ανοίγει το δρόμο για έναν καινούριο ανθρωποκεντρικό τρόπο σκέψης και δράσης. Υπάρχει μια υπαινικτική προκατάληψη στην αντιμετώπιση της φιλοσοφίας από την Onegin. Είναι εντελώς ακατανόητο το συμπέρασμά της (όπ. παρ. σ. 4) ότι «συνήθως οι φιλόσοφοι δεν θέτουν κοινωνικά προβλήματα» τουλάχιστον μετά τον Marx, για να αγνοήσουμε όλη την προηγούμενη φιλοσοφική παράδοση.

42. Firth, *Reason and Morality*, σ. 34.

τις δύο στάσεις σε μιαν απόπειρα συνδιαλλαγής ορθολογικής γνώσης και ηθικού σχετικισμού, για την ερμηνεία της ανθρώπινης εμπειρίας. Αυτό το δικαιολογεί γιατί πιστεύει ότι η κοινή ορθολογική ικανότητα των ανθρώπων συνεπάγεται και μια κοινή ηθική ευθύνη για τη συμπεριφορά τους.

Οι άνθρωποι που είναι εξίσου ικανοί για ορθολογική δράση είναι εξίσου υπεύθυνοι για τις πράξεις τους και όταν τους αποδίδουμε κοινή ηθική ευθύνη τότε πρέπει επίσης να υποθέσουμε ότι έχουν την ορθολογική ικανότητα να την ασκήσουν<sup>43</sup>

γράφει ο Jarvie. Δεν φαίνεται όμως να λαβαίνει καθόλου υπόψιν ποιος τελικά είναι ο κριτής αυτής της ικανότητας και ποιος αποτιμά τις ευθύνες. Μήπως υπάρχουν κάποιοι, όπως μαρτυρεί η εμπειρία της κοινής ανθρώπινης ζωής, που είναι ικανότεροι ή κατέχουν καλύτερα την τέχνη της ορθολογικότητας, ώστε αυτοί να απονέμουν τελικά τα δικαιώματα και τις υποχρεώσεις της ηθικής δεοντολογίας, είτε πρόκειται για άτομα είτε για λαούς; Μήπως αυτή η τεχνητή διάκριση γνωστικής ικανότητας και ηθικής δράσης αναπαράγει ένα παλιό παιχνίδι εξάρτησης και εξουσίας, όπου ο εξυπνότερος είναι και δικαιότερος και, πάντως, ο τελικός κριτής του ηθικού και μη ηθικού; Ο ίδιος, βέβαια, δεν το παραδέχεται. Δεν υπάρχουν, λέει, πλέον απρόσβλητες ηθικές αρχές, καθολικές και αναμφισβήτητες για όλους τους ανθρώπους.

Ορθολογικότητα δεν σημαίνει συναίνεση. Η ορθολογικότητα είναι απλώς ένας εφαρμοσμένος Λόγος και ο ορθολογιστής ανθρωπολόγος στοχάζεται πώς θα κατορθώσει να δώσει ένα νόημα στις άλλες κοινωνίες<sup>44</sup>.

Γιατί όμως να δώσει αυτός ένα δικό του νόημα στις άλλες κοινωνίες και να μην επιχειρήσει να αποκαλύψει το δικό τους σύστημα νοημάτων; Μήπως ο ανθρωπισμός τον οποίο αξιώνουν για τον εαυτό τους οι ορθολογιστές ανθρωπολόγοι δεν είναι στην πραγματικότητα τόσο καλοκάγαθος και ανιδιοτελής; Μήπως είναι μια ευγένεια που υποχρεώνει (*noblesse oblige*)<sup>45</sup> και που υποκινείται από ιδιοτελή ενδιαφέροντα μιας επαγγελματικής επιθυμίας να αποκαταστήσει έναν διάλογο με τους άλλους, διάλογο όμως καθορισμένο από τα δικά τους κίνητρα;

43. I. C. Jarvie, *Rationality and relativism. In search of a philosophy and history of anthropology*, σ. 5.

44. Jarvie, *όπ. παρ.*, σ. 112.

45. Την ίδια υπόψια διατυπώνει ο Bob Scholte, *όπ. παρ.* σ. 963, σε σχέση όμως με το επιστημολογικό, όπως το ονομάζει, επιχείρημα του ορθολογισμού ως προγεφύρωμα ε-

Σ' αυτό το ερώτημα ο Jagvie δεν απαντά, όπως αναπάντητο επίσης αφήνει ένα μεθοδολογικό ερώτημα που διαβρώνει την ίδια την αρχική του θέση: αν όλοι οι άνθρωποι είναι ορθολογικοί, πώς γίνεται να έχουν φθάσει σε τόσο διαμετρικά αντίθετες απόψεις για την ηθική και τον πολιτισμό; Το μόνο στο οποίο δεν μπορεί κανείς να διαφωνήσει με τον Jagvie είναι πως ούτε ο σχετικισμός, παρά την έμφαση που δίνει στην κατανόηση των προβλημάτων της ανισότητας, του ρατσισμού, της γενοκτονίας, της εκμετάλλευσης και των διακρίσεων, μπόρεσε να βάλει έναν φραγμό σ' όλες αυτές τις παρεκκλίσεις της ανθρώπινης κοινωνικής ζωής, ούτε επίσης κατόρθωσε να διαλύσει τις αντιφάσεις της — παρότι βέβαια, καθόλου δεν παραιτείται (όπως τον κατηγορεί ο Jagvie<sup>46</sup>) από την προσπάθεια να διαφωτίσει και να βελτιώσει την κατάσταση του ανθρώπινου γένους· μόνο που σ' αυτό συμπεριλαμβάνουν οι σχετικιστές και τον ίδιο τον εαυτό τους! 'Υστερα απ' όλη αυτή τη συζήτηση των δύο σύγχρονων επιστημονικών τάσεων και των συνεπειών τους για την ανθρωπολογική έρευνα, θα μπορούσαμε να συνοψίσουμε τελικά τις βασικές αντιθέσεις τους και τα εκατέρωθεν κύρια επιχειρήματα<sup>47</sup>.

## ΟΡΘΟΛΟΓΙΣΜΟΣ

## ΣΧΕΤΙΚΙΣΜΟΣ

### α. ΑΡΧΕΣ

Οι ορθολογιστές πιστεύουν ότι υπάρχουν καθολικές αρχές του ορθού λόγου που μπορούν να είναι ανεξάρτητες από τη συνάφειά τους και επομένως αληθινές χωρίς κανένα περιορισμό. Ως εκ τούτου, η μετάφραση, η ερμηνεία και η εξήγηση είναι πράγματι δυνατές και κατ' αρχήν αληθείς.

Οι σχετικιστές πιστεύουν ότι όλες οι αρχές του ορθού λόγου είναι, σε τελευταία ανάλυση, τοπικές και συμβατικές, εξαρτώμενες από τη συνάφειά τους και υποκειμένες σε αναγνωρίσιμους κοινωνικοπολιτιστικούς περιορισμούς. Ως εκ τούτου, η μετάφραση, η ερμηνεία και η εξήγηση είναι πράγματι μερικές και κατ' αρχήν προβληματικές.

πικοινωνίας μεταξύ των πολιτισμών.

46. Jagvie, όπ. παρ., σ. XII.

47. Μια πολύ διαφωτιστική ανάλυση και κριτική αυτών των επιχειρημάτων βλ. Scholte, όπ. παρ., σ. 962, αν και διατυπώνει με μεγάλη κατηγορηματικότητα τη θέση ότι «ο ορθολογισμός είναι μια επιστημοκτονία», θέ-

ση που είμαι και η ίδια πρόθυμη να αποδεχθώ με μετριοπαθέστερο όμως φρόνημα, αφού δεν μπορούμε να αναιρέσουμε την παρελθούσα συμβολή του στην συγκρότηση ενός συστήματος σκέψης. Έτσι θα εφαρμόσουμε μιν «ορθολογική» τακτική.

### β. ΜΕΘΟΔΟΣ

Για τους ορθολογιστές η επιστημονική μέθοδος είναι το ιδεώδες όχημα για την τελική επίτευξη της αληθούς ορθολογικότητας. Μόνο αυτή η επιστημονική μέθοδος βασίζεται στον απαιτούμενο επιστημονικό δυϊσμό της ψευδούς και αληθούς έννοιας και στην αναγκαία διάκριση μεταξύ αποκάλυψης και επαλήθευσης. Τα γεγονότα υπάρχουν ανεξάρτητα και εγγιώνται έναν παρατηρήσιμο πυρήνα που επιτρέπει την κατανόηση, βασισμένη σε ακαταμάχητα οντολογικά θεμέλια: εγγενείς προδιαθέσεις και πρωταρχικές θεωρίες. Η ορθολογικότητα αποτελεί την *sine qua non* συνθήκη για την πράξη.

### γ. ΚΡΙΤΗΡΙΑ

Ο ορθολογισμός υποστηρίζει ότι απαιτούνται α ρηίοι ορθολογικά αξιώματα για την ανθρωπολογική ερμηνεία. Αν δεν στήσουμε ένα προγεφύρωμα λογικής επικοινωνίας μεταξύ ημών και των άλλων, καμία μετάφραση δεν θα ήταν δυνατή. Αν, μ' άλλα λόγια, η λογικότητα του ανθρώπου ήταν ριζικά δυσανάλογη προς τη γηγενή λογικότητα θα αποκλειόταν κάθε είδους κατανόηση και κατά συνέπεια η εθνογραφία θα ήταν αδύνατη.

Για τους σχετικιστές η επιστημονική μέθοδος είναι μια μόνον ανάμεσα σε αρκετές άλλες θεμιτές μεθόδους απόκτησης γνώσης και ως μια μεταξύ ποικίλων μεταβαλλόμενων συμβολικών μορφών, είναι συγκρίσιμη με τις άλλες και «συμμετρική» προς το αντικείμενό της κάθε φορά. Έτσι η διάκριση μεταξύ αποκάλυψης και επαλήθευσης γίνεται απλώς κατά περίπτωση ή εκ των υστέρων, είναι δηλαδή ερμηνευτική μάλλον του συστήματος πίστευτων που ισχύει, παρά εγγενής ή αναγκαία. Ό,τι θεωρείται παρατηρήσιμος πυρήνας στα γεγονότα, δημιουργείται παραδειγματολογικά από τα γνωστικά ενδιαφέροντα κάθε εποχής, έτσι ώστε κάθε γνώση διαμεσολαβείται από ιστορικούς και πολιτισμικούς παράγοντες.

Ο σκεπτικισμός δέχεται ότι υπάρχουν πολλαπλές και ποικίλες μορφές λογικότητας, που όλες είναι «κοινωνιο-λογικές» ή «εθνο-λογικές», αναφέρονται δηλαδή σε συγκεκριμένες κοινωνικές και εθνικές συγχωρίες — ενώ η έννοια ενός καθολικού ορθού λόγου εκτός από αφηρημένη είναι κυρίως δυτικότερα εθνοκεντρική. Η δυσανάλογη λογικότητων είναι μια πιθανή κατάσταση στην ανθρωπολογία. Η τέλεια μετάφραση και η εξαντλητική εξήγηση είναι αδύνατες. Η επικοινωνία και η κατανόηση είναι καθορισμένα και καθοριστικά ταυτόχρονα επιτεύγματα της ανθρωπολογικής ερμηνείας, η οποία δεν είναι παρά μία μεταφραστική επέκταση των δικών μας πολιτιστικών επινοήσεων.

## Δ. Κριτική - και μερικές σκέψεις για τους άλλους

ΕΝΑΣ ΣΠΟΥΔΑΙΟΣ ΚΑΘΗΓΗΤΗΣ ΦΙΛΟΛΟΓΙΑΣ θεολογίας, ο Karl Barth, συνήθιζε να λέει στους μαθητές του: «Ό,τι σας λέω για το Θεό, είναι άνθρωπος αυτός που το λέει». Κάθε απόπειρα κριτικής είναι κι αυτή ένα καθοριστικό και καθορισμένο ταυτόχρονα εγχείρημα: καθοριστικό για τις μελλοντικές επιλογές μας και καθορισμένο από την προγενέστερη ιδεολογική μας συγκρότηση. Έτσι η «αντικειμενική» κριτική είναι ένα ιδεατό απίθανο. Μ' αυτό τον περιορισμό θα επιχειρήσω να διατυπώσω εδώ μερικά προσωπικά μου συμπεράσματα, ύστερα απ' όλη αυτή την περιπλάνησή μου επί του χάρτου.

Η ορθολογική μας παράδοση έχει επιβάλλει μιαν αμφισβητήσιμη διχοτομία μεταξύ ημών και των άλλων, περισσότερο ιδιοτελή παρά αθώα, αφού ταυτίζει τον δυτικό λόγο με την ανοιχτή κοινωνία και τον κριτικό στοχασμό, ιδιότητες που δεν αποδίδει και στις διαφορετικές κοινωνίες. Τα διανοητικά της κριτήρια λειτουργούν έτσι ως πολιτικά μέσα ένταξης και υποταγής των άλλων, αφού εμείς είμαστε εκείνοι που ορίζουμε τι είναι και τι δεν είναι οι άλλοι. Φοβάμαι ότι η αρχικά υπονοούμενη διάκριση πολιτισμένου/πρωτόγονου θα εξακολουθεί να αναπαράγει την ιδεολογική γραμμή της σχέσης αφέντη/δούλου, μια ιδεολογία ανισότητας και εξάρτησης. Γιατί, όταν αναφερόμαστε στην ιδεατή ενότητα των ανθρώπων εννοούμε πάντοτε «ανθρώπους σαν κι εμάς»<sup>48</sup> και με τον τρόπο αυτό επιβάλλουμε στις κοινωνικές σχέσεις, που είναι στην πραγματικότητα ασύμμετρες, μια πλαστή αντίθεση μεταξύ ημών και εκείνων, των δικών μας και των ξένων, όπου ξένοι είναι όσοι δεν υπακούουν στους δικούς μας κανόνες του παιχνιδιού. Έτσι όμως αυθαίρετα προϋποθέτουμε ότι εμείς είμαστε που παίζουμε το παιχνίδι και δικαιούμαστε, συνεπώς, να τεμαχίζουμε και να ταξινομούμε τα πράγματα του κόσμου όπως μας αρέσει. Τι θλιβερή πλάνη! Ανακαλύπτουμε τώρα, μαζί με τον Wittgenstein, ότι

οι άλλοι μας δίδαξαν ένα διαφορετικό παιχνίδι στη θέση του δικού μας... βλέπουμε κάτι διαφορετικό και δεν μπορούμε πια αφελώς να συνεχίσουμε να παίζουμε<sup>49</sup>.

Η ιστορία βέβαια αρχίζει από πολύ παλιά. Ήδη τον 16ο αιώνα στην Ευρώπη, η βεβαιωμένη από τις γεωγραφικές ανακαλύψεις ύπαρξη των «αγρίων» άλλαζε την εικόνα του ανθρώπινου γένους που έπρεπε να ταξινομηθεί εξαρχής. Η συζήτηση είχε δύο πόλους, έναν θρησκευτικό κι έναν βιολογικό. Αν και οι

48. Πρβλ. τη σχετική επιχειρηματολογία του Ed. Leach, *όπ. παρ.*, σ. 58.

49. Ludvig Wittgenstein, *Remarks on the foundation of Mathematics*, Pt. II, Para. σ. 77.



μορφωμένοι Ευρωπαίοι πίστευαν ότι οι λευκοί καλοντυμένοι και καλοθρεμμένοι Ευρωπαίοι ήταν διαφορετικό είδος από τους γυμνούς μαύρους, δεν τολμούσαν να έρθουν σε φανερή ρήξη με την Αγία Γραφή που διεκήρυσσε ότι όλο το ανθρώπινο γένος κατάγεται από τον Αδάμ και την Εύα και είναι όλοι παιδιά του Θεού. Από το άλλο μέρος, οι βιολόγοι που θεωρούσαν τον άνθρωπο ζωικό είδος επιθυμούσαν να ταξινομήσουν τις ποικιλίες του ανθρώπινου γένους, όπως συνήθιζαν να ταξινομούν τις ποικιλίες των ζώων, των πουλιών, των φυτών και των εντόμων.

Και ο εκχριστιανισμός ακόμη των κοινωνιών αυτών ήταν, από μια άποψη, μια εκστρατεία εκβιασμού της «άλλης» συνείδησής τους με την απειλή μεταφυσικών κινδύνων και την υπόσχεση μιας ευκολότερης επιβίωσης. Οι ιεραπόστολοι τουλάχιστον θεωρούσαν τους ιθαγενείς ανθρώπους, έστω και δεύτερης κατηγορίας. Άλλωστε την εποχή της αποικιοκρατίας, όταν μιλούσε κανείς για ανθρωπότητα, εννοούσε 500 εκατομμύρια ανθρώπους και ενάμισι δισεκατομμύριο ιθαγενείς, όπως είπε κάποτε ο Jean Paul Sartre.

Η κυρίαρχη ιδέα σήμερα φαίνεται να είναι πως η ενότητα του ανθρώπου είναι φυσική, ενώ η ποικιλία των ανθρώπων είναι κοινωνική. Ο άνθρωπος δεν πραγματοποιεί τη φύση του μέσα σε μιαν αφηρημένη ανθρωπότητα, αλλά μέσα σε συγκεκριμένους πολιτισμούς. Τώρα οπωσδήποτε οι διακρίσεις μας («πολιτισμός», «γλωσσικές ομάδες», «κοινωνικοί σχηματισμοί») είναι πιο επεξεργασμένες και προσπαθούν τουλάχιστο να μην υποδηλώνουν αξιολογικές ιεραρχήσεις, γιατί διαφορετικά όσο ριζικότερους διαχωρισμούς κάνουμε ανάμεσα στους πολιτισμούς, τόσο περισσότερο επεξεργαζόμαστε την ίδια μας την απομόνωση. Κι ως μην ξεχνάμε:

βάρβαρος είναι τελικά εκείνος που πιστεύει στη βαρβαρότητα<sup>50</sup>.

Από την άλλη μεριά, πρέπει να είμαστε ψύχραιμοι απέναντι και σε κάθε σαρωτικό εξισωτισμό. Οι εξισωτικές διακηρύξεις του τύπου «όλοι οι άνθρωποι είναι ίσοι» καμιά φορά διαβάζονται ως προτάσεις του τύπου «όλοι οι άνθρωποι σαν εμάς είναι ίσοι» ή «όλοι οι άνθρωποι είναι ίσοι, όταν συμφωνούν με τις απόψεις μας». Έτσι η ισότητα της συμμετοχής δεν εγγράφεται πάντοτε και ισότητα στην εξουσία. Ο εξισωτικός επιβάλλει την προσωπική αυθεντία άρα διαλύει τις κοινωνικές σχέσεις. Όπως παρατηρεί σχετικά ο Leach<sup>51</sup> οι εξισωτικές θεωρίες είναι επαναστατικές αλλά μεταβατικές, απλώς προσπαθούν να αποκαταστήσουν μια έννοια τάξης μέσα στη φαινομενική αταξία<sup>52</sup>,

50. Cf. Lévi-Strauss, *Φυλές και Ιστορία*, σ. 21.

51. Leach, *όπ. παρ.*, σ. 79, όπου ασκείται

κριτική, ιδιαίτερα στις μαρξιστικές απόψεις.

52. «Ο νόμος και η τάξη, στη φύση, γίνονται επιστημονικά μέσα για να ορθολογικοποιή-

οπότε και πάλι επιστρέφουμε στον μύθο της ενοποιητικής δύναμης της ορθολογικότητας που βλέπει τα πάντα στον κόσμο ως αντικειμενικά, προβλέψιμα και αιτιοκρατούμενα.

Η έννοια της κανονικότητας είναι έτσι μια πολύ επικίνδυνη έννοια, αφού επιβάλλει τεχνητές διακρίσεις στην ταξινόμηση των ανθρώπινων σχέσεων και υποδιαιρεί τις ανθρώπινες εμπειρίες σε κανονικές και μη κανονικές. Εμείς είμαστε τα πρότυπα της κανονικότητας, μη κανονικοί είναι οι άλλοι, διάκριση που εκφράζει ξεκάθαρα την αντίθεση ορθολογικού και συγκινησιακού. Φαίνεται, λοιπόν, πως ο δυτικός πολιτισμός φοβάται τις συγκινήσεις, γι' αυτό προσποιείται πως η ορθολογικότητα είναι κανονική. Όμως είναι αυταπόδεικτο πλέον ότι ο ορθολογισμός είναι ο εξελικτισμός με άλλο πρόσωπο και ο εξελικτισμός, ως επιστημονική θεωρία, έχει σαν αντίστοιχό του τον εθνικεντρισμό ως ιδεολογία, τις συνέπειες του οποίου η ανθρωπότητα — και μάλιστα η δυτική — έχει πληρώσει πολύ ακριβά για να εξακολουθεί να τον αποδέχεται<sup>21</sup>.

Φαίνεται πως η μόνη οδός είναι η αναζήτηση όχι πλέον της Βεβαιότητας (μίας και μοναδικής), αλλά η προσέγγιση και η κατανόηση της ταυτότητας και της ιδιαιτερότητας των άλλων, όλων των άλλων και κάθε άλλου — κι αυτό όχι ως αυτοσκοπός, αλλά για να γνωρίσουμε ταυτόχρονα μαζί μ' αυτούς τον ίδιο μας τον εαυτό, τον κόσμο μας και τις δυνατότητές του. Αν η τάση αυτή ονομάζεται σχετικισμός, ή όπως αλλιώς, λίγο ενδιαφέρει. Οι -ισμοί είναι απλώς ταμπέλες για την ανταλλακτική αξία των ιδέων μιας εποχής — όπως οι ετικέτες με τις τιμές των προϊόντων πάνω σ' αυτά, που όμως καθόλου δεν μας διαφωτίζουν για τη σύσταση του περιεχομένου τους.

Είναι λοιπόν σαφές ότι η ιδέα μιας πάγιας μεθόδου ή μιας πάγιας θεωρίας της ορθολογικότητας στηρίζεται σε μια πολύ απλοϊκή άποψη για τον άνθρωπο και τον κοινωνικό του περίγυρο. Σημαίνει τη λαχτάρα για διανοητικό βόλεμα με τη μορφή της σαφήνειας, της ακρίβειας, της «αντικειμενικότητας», της «αλήθειας»... αυτά όμως απαιτούν όσο το δυνατό μεγαλύτερη αύξηση του εμπειρικού περιεχομένου της κάθε γνώσης μας και την επινότηση εναλλακτικών μεθόδων. Η ποικιλία απόψεων είναι απαραίτητη για την «αντικειμενική» γνώση και μία μέθοδος που ενθαρρύνει την ποικιλία είναι η μόνη συμβιβασίμη με μιαν ανθρωπιστική κοσμοθεωρία<sup>22</sup>.

σόμε το νόμο και την τάξη στην κοινωνία» παρατηρεί σε σχετικά συνάφεια ο Scholte, όπ. πρ., σ. 964.

53. Εξάλλου ούτε σ' αυτό πρωτοτυπούμε. Ο Lévi-Strauss αναφέρει (Φυλές και Ιστορία, σ.

20) ότι μερικές φυλές αυτοαποκαλούνται «άνθρωποι», ενώ για τα μέλη άλλων φυλών θεωρούν ότι είναι «άθλιοι», «πίθηκοι της γης», ή «κόνιδες».

54. Για τη θεμελίωση της θέσης του βλ. Ρ.

Οι ανθρωπολόγοι δεν μπορούν πια να παίζουν το ρόλο του παντεπόπτη θεού, αλλά μάλλον του αντιήρωα που βρίσκεται αναπόδραστα εμπλεγμένος στην πλοκή της υπόθεσης που προσπαθεί να εξιχνιάσει. Επιχειρούν να ρίξουν ένα καινούριο βλέμμα στον κόσμο, ερμηνευτικό και κριτικό των πράξεων που παρατηρούν, αλλά και προϊόν μιας εντατικής ενδοσκόπησης των ίδιων των δυνατοτήτων τους. Το ιερό της Ανθρωπολογίας δεν κρύβει πλέον μυστήρια, τα έλεψαν όλα, λέει ο Eric Wolf χωρίς να λυπάται καθόλου γι' αυτό. Οι ανθρωπολόγοι θα τα ξαναστήσουν από την αρχή όχι ως μυστήρια αλλά ως λυμένα αινίγματα<sup>55</sup>. Στο βιβλίο του *Europe and the people without history*, υποστηρίζει ακριβώς ότι ο πολιτισμός δεν είναι μια οργανική ενότητα, αντίθετα μάλιστα:

για μένα πολιτισμός είναι μια ηθική επιταγή για την ανέρευσή, μη επιστημονθέντων κρίκων.

Feyerabend, όπ. παρ. σ. 59 και 73-8.

55. «Το να φέρεις σε πέρας ένα πρόβλημα... ισουδυναμεί με το να πραγματώσεις το αναμενόμενο, μ' ένα νέο τρόπο, κάτι που απαι-

τεί την επίλυση ποικίλων γρίφων... η πρόκληση του γρίφου είναι μια σημαντική, πλευρά της στρατεύσης του επιστήμονα», γράφει ο Kuhn, όπ. παρ. σ. 102-3.

## ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

1. ΑΜΑΡΑΝΤΟΣ Μ., *Απολογία του Ανορθολογισμού*, Νέα Κοινωνιολογία, τευχ. 1, Αθήνα, 1988, σ. 28-9.
2. ΓΕΜΤΟΣ Π., *Μεθοδολογία των Κοινωνικών Επιστημών*, εκδ. Παπαζήση, Αθήνα, 1985, τόμ. Α'.
3. EDUARDES P. (ed.), *Encyclopaedia of Philosophy*, άρθρ. «*Rationalism and Ethical Relativism New York*», 1967, τόμ. 7ος, σ. 69-75, τόμ. 3ος, σ. 75-78.
4. FEYERABEND P., *Ενάντια στη μέθοδο — για μια αναρχική θεωρία της γνώσης*, μετ. Γ. Καυκαλάς — Γ. Γκουνταρούλης, εκδ. Σύγχρονα Θέματα, Θεσσαλονίκη, 1983.
5. GEERTZ CL., *The interpretation of Cultures*, Basic Books Publishers, New York, 1973.
6. JARVIE I. C., *Rationality and relativism - In search of a philosophy and history of anthropology*, Routledge - Kegan Paul, London, 1984.
7. KUHN T. S., *Η δομή των επιστημονικών επαναστάσεων*, μετ. Γ. Γεωργακόπουλος — Β. Κάλφρας, εκδ. Σύγχρονα Θέματα, Θεσσαλονίκη, 1981.

8. LANGER S. K., *Philosophy in a New Key. A study in the symbolism of Reason, Rite and Art*, Harvard University Press, Massachusetts London, 3rd ed., 1979 (1942).
9. LEACH ED., *Social Anthropology*, Fontana Press, Glasgow, 1986 (1982).
10. LÈVI-STRAUSS CL., *Θλιβεροί Τροπικοί*, μετ. Βούλα Λούβρου, εκδ. Χατζηνικολή, Αθήνα, 1979.
11. LÈVI-STRAUSS CL., *Μύθος και Νόημα*, μετ. Βαγ. Αθανασόπουλος, εκδ. Καρδαμίτσα, Αθήνα 1986.
12. LÈVI-STRAUSS CL., *Φυλές και Νόημα* μετ. Γεωργ. Λύγγος, εκδ. Μπάουρον, 4η εκδ., 1987 (1971).
13. LÈVI-STRAUSS CL., *Structural Anthropology* μετ. Monique Layton, Penguin Books, England N. Y., 1987 (1973).
14. ΛΕΒΥ-ΛΕΜΠΟΝ Ζ. Μ. — ΖΩΜΠΕΡ ΑΛ., *(Αυτο)κριτική της επιστήμης*, μετ. Ηλ. Νικολακόπουλος — Χ. Ντάλη, εκδ. Βέργος, Αθήνα, 1973.
15. OVERING J., *Reason and Morality*, ASA, London, 1984.
16. RORTY R., *Philosophy and the Mirror of Nature*, Basil Blackwell Publ., Great Britain, 1983 (1980).
17. ΣΑΣΣ Λ., *Το τέλος του ρασιοναλισμού στην Κοινωνική Ανθρωπολογία*, Διάλογος, 1987, Β', αρ. φύλ. 54, σ. 65-71.
18. SCHOLTE B., *Reason and Culture: The universal and the particular re-visited*, American Anthtopologist, 1984, vol 86(4), σ. 960-5.
19. TODOROV T., *Knowledge in social anthropology. Distancing and universality*, Anthropology Today, vol 4, no 2, April, 1988, σ. 2-5.
20. WINCH P., *Understanding a primitive society*, Rationality, Br. R. Wilson (ed.), Basil Blackwell, U. K. 1985 (1970) σ. 78-111.
21. WOLF ER., *Europe and the people without history*, University of California Press, Berkeley - L. A. London.

