ΝΒ=15.581
ΚΟΕ815.450

ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ

ΤΜΗΜΑ ΚΟΙΝΩΝΙΟΛΟΓΙΑΣ



Διδακτορική Διατριβή

ΠΡΟΒΛΗΜΑΤΑ ΑΝΑΣΤΟΧΑΣΤΙΚΗΣ ΜΕΘΟΔΟΛΟΓΙΑΣ

υπό

ΧΑΡΑΛΑΜΠΟΥ ΤΣΕΚΕΡΗ

ΣΥΜΒΟΥΛΕΥΤΙΚΗ ΕΠΙΤΡΟΠΗ

Α. ΠΑΠΑΡΙΖΟΣ

Δ. ΚΑΒΒΑΘΑΣ

Ν. ΘΕΟΤΟΚΑΣ

ΠΙΝΑΚΑΣ ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΩΝ

Σελ.

ΕΥΧΑΡΙΣΤΙΕΣ.....iii

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 1 ΕΙΣΑΓΩΓΗ.....1

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 2 ΤΟ ΑΥΤΟ-ΕΤΕΡΟΑΝΑΦΟΡΙΚΟ ΕΛΛΕΙΜΜΑ.....22

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 3 ΤΟ ΕΠΙΣΤΗΜ-ΟΝΤΟΛΟΓΙΚΟ ΕΛΛΕΙΜΜΑ.....64

3.1 Ο αξιακός χρωματισμός της αναστοχαστικότητας.....64

3.2 Ο αξιακός απο-χρωματισμός της αναστοχαστικότητας.....86

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 4 ΚΡΙΤΙΚΗ-ΒΙΤΓΚΕΝΣΤΑΪΝΙΚΗ ΑΝΑΣΤΟΧΑΣΤΙΚΟΤΗΤΑ.....122

4.1 Μεταξύ ηθικής και ρεαλισμού.....122

4.2 Φεμινισμός και σχετικισμός.....137

4.3 Ενάντια στον μετα-θεωρητικισμό.....143

Σελ.

4.4 Ακολουθώντας κριτικά τους δράστες.....155

4.5 Εκτεταμένες αναστοχαστικότητες.....168

4.6 Ενδο-αναστοχαστικότητα και Μετα-αναστοχαστικότητα.....199

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 5 ΕΝΑΝΤΙΑ ΣΤΗΝ «ΙΣΧΥΡΗ» ΚΟΙΝΩΝΙΚΗ ΘΕΩΡΙΑ.....217

5.1 Ο «ισχυρός» χαρακτήρας της κοινωνικής θεωρίας.....217

5.2 Επιστημονική εξουσία και επιστημολογική κυκλικότητα.....235

5.3 Επιδείξεις επιστημολογικής ισχύος.....248

5.4 Η περίπτωση του Bourdieu.....265

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ.....279

ΕΥΧΑΡΙΣΤΙΕΣ

Θερμότατες ευχαριστίες εκφράζονται στα μέλη της Συμβουλευτικής Επιτροπής των διδακτορικών μου σπουδών, τον Επικ. Καθηγητή Διονύση Καββαθά, τον Αν. Καθηγητή Αντώνη Παπαρίζο, τον Αν. Καθηγητή Νίκο Θεοτοκά, καθώς και τον Αν. Καθηγητή Παντελή Λέκκα, για τις χρήσιμες συμβουλές τους και τον πολύτιμο χρόνο που αφιέρωσαν για την παρακολούθηση της προόδου της διδακτορικής διατριβής. Οι συμβουλές αυτές βοήθησαν ουσιαστικά στη βελτίωση πολλών λεπτών σημείων της παρούσας μελέτης, ενισχύοντας την πεποίθησή μου ότι η αμφισβήτηση, η κριτική, και ο διάλογος αποτελούν τα απαραίτητα συγκροτησιακά στοιχεία κάθε επιστημονικής εργασίας.

Επίσης, θα ήθελα, και από τις σελίδες αυτές, να εκφράσω τις θερμές μου ευχαριστίες στα λοιπά μέλη ΔΕΠ, όπως επίσης και στους Καθηγητές μου στο Brunel University του Λονδίνου, οι οποίοι συνέβαλαν καθοριστικά στη διαμόρφωση της διαπειθαρχικής αναστοχαστικολογικής μου σκέψης και, κατά συνέπεια, στον τρόπο αντιμετώπισης των υπό εξέταση κοινωνιολογικών και φιλοσοφικών προβλημάτων. Εξυπακούεται πως φέρω την αποκλειστική ευθύνη για το τελικό αποτέλεσμα.

Τέλος, ευχαριστώ την οικογένειά μου για την αρωγή και την συμπαράσταση.

Κεφάλαιο 1

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

«Those who cannot defend old positions will never conquer new ones.»
(Trotsky 1973: 178)
«Quite recently, the human sciences have been infused with a new sense of flexibility and uncertainty concerning knowledge and learning in our field. Coming in from many disciplines and specialties, there is inevitably some confusion as to the basis of this new sensibility and similarly as regards its applications. A key term in this change is "reflexivity," and yet the word is used in so many different senses that it often sustains confusion rather than clarifying any underlying issues.»
(Holland 1999: 463)

Η παρούσα εργασία είναι μια «μετα-αναστοχαστική»[1] εργασία, ένας κριτικός ανα-στοχασμός πάνω στην «αναστοχαστικότητα» και τις «αμφιθυμίες» της[2]. Η βασική της επιδίωξη συνίσταται σε μια προσπάθεια περιγραφής, εξήγησης (διάγνωσης), και λύσης (θεραπείας) των σύγχρονων προβλημάτων της «αναστοχαστικότητας», ως μεθοδολογίας «επιστροφής» (Bourdieu) των κοινωνικών επιστημόνων/δρώντων στον εαυτό και το περιβάλλον τους. Μια «θεραπευμένη» αναστοχαστική μεθοδολογία, αν και προφανώς δεν μπορεί να εκληφθεί ως

[1] Ο όρος «μετα-αναστοχαστικός», μολονότι έχει αποκτήσει μια ειδική σημασία εντός της κοινωνιολογίας της επιστημονικής γνώσης (βλ. Latour 1988), χρησιμοποιείται εδώ *γενικότερα* για να αναφερθεί στους πολλούς και διαφορετικούς (*μονομερείς*) τρόπους με τους οποίους συλλαμβάνεται η έννοια της αναστοχαστικότητας *αυτή καθαυτή*. Τούτο συνεπάγεται ένα είδος αντίδρασης στο αξιοπρόσεκτο μετα-αναστοχαστικό έλλειμμα που παρατηρείται τόσο στην ελληνική όσο και στη διεθνή βιβλιογραφία: η αναστοχαστικότητα συχνά ενσωματώνεται σε διάφορες θεωρητικές ή μεθοδολογικές προσεγγίσεις αλλά σπάνια ανασυγκροτείται ως *αυτόνομο* αντικείμενο κοινωνιολογικής έρευνας.

[2] Οι αμφιθυμίες αυτές εντοπίζονται στον ορισμό της αναστοχαστικότητας (Κεφ. 2, 3, 4), καθώς και στη χρησιμοποίησή της από τους κοινωνικούς θεωρητικούς (συμπεριλαμβανομένων των κοινωνιολόγων της επιστημονικής γνώσης) (Κεφ. 5).

«πανάκεια» για τις αυξανόμενες δυσκολίες και τα πολλαπλασιαζόμενα αδιέξοδα που αντιμετωπίζει η κοινωνική θεωρία της γνώσης και της επιστήμης (βλ. Seidman 1994), δύναται ίσως να συμβάλει ουσιαστικά στο σύνθετο και δύσκολο εγχείρημα μιας *εναλλακτικής επανεξέτασης και ριζοσπαστικής «αναζωογόνησης» της κοινωνικής θεωρίας της γνώσης και της επιστήμης* (Alvesson/Sköldberg 2000, Fuller 1993). Άλλωστε, η «αναστοχαστικότητα» συχνά ταυτίζεται με τη «βαθιά υπονόμευση» οποιασδήποτε υπόθεσης ότι η τάξη των πραγμάτων θα έπρεπε ή θα μπορούσε να είναι οριστικά «δεδομένη» (Tester 1992: 12, Butler 1993, Edgerton 1996, Pollner 1991).

Αναμφίβολα, το «αναστοχαστικό ιδεώδες» διαθέτει «πολλά προσωπεία» (Foley 2002: 473) και «διαφορετικά επίπεδα έμφασης» (Bonner 2001: 268). Για να υπερβούμε όμως αυτή τη συνεχιζόμενη κατάσταση της «εννοιολογικής σύγχυσης» (Slack 2000: 1.1, βλ. επίσης Pillow 2003: 177, Pels 2000: 1-2, Maton 2003), πρέπει πρώτα να τη μελετήσουμε και να την καταλάβουμε, να μάθουμε τα όρια και τις αντοχές της (Holland 1999). Ξεκινώντας λοιπόν από την ευρέως αποδεκτή διαπίστωση ότι, μέσα στην κοινωνιολογική παράδοση, τα ακανθώδη «αναστοχαστικά» ζητήματα δεν έχουν δεχθεί ακόμα (και είναι δύσκολο να δεχθούν) κάποια επαρκή θεραπεία (Game 1991: 22-27, Luhmann 1992: 79, Lynch 2000: 26, 34, Platt 1989: 636-637, Seale 1999: 160-161, Stepney 2003: 126, Ιγγλέση 2001: 22-23, Μουζέλης 2001: 66)[1], εξετάζω κριτικά την υπάρχουσα συνθήκη υπερ-πληθωρισμού «αναστοχαστικοτήτων» (εντοπίζοντας αδρομερώς τις σημαντικές

[1] Βλ. επίσης Ahern 1999, Bourdieu 2003, Finlay 2002, Garroutte 1999, McLennan 2002, Karakayali 2004, Latour 1988, Manning 1994, Mauthner/Doucet 2003, Pels 2001, Pillow 2003, Woolgar 1988a, 1988b.

ποιοτικές διαφορές και ομοιότητές τους) και προλειαίνω – μέσω μιας διαπαραδειγματικής/διαλογικής προσέγγισης – το έδαφος για (α) μια περισσότερο συνολική σύλληψη (*κριτική βιτγκενσταϊνική αναστοχαστικότητα*) και (β) μια αληθινά βελτιωμένη (κυκλική/αντι-θετικιστική) χρήση αυτής της «κοινωνικής επιστημονικής ποικιλίας της αυτο-συνείδησης» (Delamont 1991: 8).

Γενικά, μια «περισσότερο συνολική» (περισσότερο επαρκής) σύλληψη της «αναστοχαστικότητας» μοιάζει να εμπνέεται από την *κριτική ερμηνευτική* (critical hermeneutics) του John Thompson (1981)[1], η οποία στοχεύει στη διευκρίνιση των πολύπλοκων σχέσεων που υπάρχουν ανάμεσα στις υλικές (ρεαλιστικές) συνθήκες, την εξουσία, τη γλώσσα, την ερμηνεία, και την πρακτική. Υπό το φως της «ανακλαστικής» ευαισθητοποίησής της, η κριτική ερμηνευτική μπορεί να μετασχηματιστεί σε μια *αναστοχαστική κριτική ερμηνευτική* που συν-περιλαμβάνει την εξέταση της ερμηνείας *επί* της «ερμηνείας» (της επίδρασης δηλ. του εξουσιαστικά φορτισμένου «πολιτισμικού υπόβαθρου»[2] στην *επιστημονική* κατανόηση και της «αλήθειας» αυτής της κατανόησης), καθώς και της ενδιάθετης «επιτελεστικότητας», «μη αποφασισιμότητας» και «σχετικής αυτονομίας» της *διανοητικής εκπροσώπησης/ανα-παράστασης/μετάφρασης* (Ankersmit, Bourdieu, Latour)[3] των παραπάνω «πολύπλοκων σχέσεων» – οι οποίες φυσικά δεν έχουν φωνή, δεν μιλούν από μόνες τους· κάποιοι («αρμόδιοι») μιλούν αντί αυτών:

---

[1] Βλ. επίσης Koegler 1996.

[2] Βλ. Koegler 1997: 229-237.

[3] Βλ., π.χ., Pels 1997, 2000, 2002b.

«Κάθε γνωστική διαδικασία δεν είναι διαδικασία αντανάκλασης του 'πραγματικού' κόσμου, αλλά, αντίθετα, διαδικασία παραγωγής και οικοδόμησης ενός κόσμου. 'Οτιδήποτε λέγεται, λέγεται από έναν παρατηρητή'» (Μανουσέλης 1992: 37)[1].

Μια «αναστοχαστική κριτική ερμηνευτική» προσφέρει επομένως ένα δυνητικά ωφέλιμο πεδίο *ισότιμης* μεταχείρισης (και συμφιλίωσης) των δύο υφιστάμενων «πόλων» της αναστοχαστικότητας: η ***αναστοχαστική ευρωπία***, η («κριτική») αναστοχαστικότητα που (σε τελευταία ανάλυση) «τοποθετεί» εντός ευρύτερων πλαισίων τις συμπεριφορές και τις γνωστικές αξιώσεις των άλλων, χωρίς να «αυτο-τοποθετείται» και να ενδιαφέρεται για «ό,τι πραγματικά συμβαίνει» (Latour) στο «εσωτερικό» της επιστήμης, διαθέτει εδώ το *ίδιο* αναλυτικό βάρος με (και αλληλοενημερώνεται από) την ***αναστοχαστική μυωπία***, την αναστοχαστικότητα που, όπως λ.χ. συμβαίνει σε πολλές περιπτώσεις της κοινωνιολογίας της επιστημονικής γνώσης, «τοποθετεί» τις συμπεριφορές και τις γνωστικές αξιώσεις των ίδιων των επιστημόνων στον (περιορισμένο) «φυσικό» χώρο τους, λησμονώντας όμως το καθήκον της να εμπλέκεται *μέσα* στην καθημερινή *κοινωνική* δράση, αλλά και να στέκεται κριτικά *πάνω* από αυτή, να συλλογίζεται τη θεσμική και την επιστημολογική σχέση κοινωνίας-επιστήμης (βλ. ειδικότερα Κεφ. 2, υποκεφ. 4.4, 4.5, 4.6)[2].

---

[1] Ο Σ. Μανουσέλης συνοψίζει συμπεράσματα της κονστρουκτιβιστικής θεωρίας των γνωστικών φαινομένων από τους H. Maturana και F. Varela.

[2] Κατορθώνουμε έτσι να συνδέσουμε **«την εξάρτηση από τη θέση με τη διεύρυνση των ορίων εκείνου που είμαστε σε θέση να σκεφτούμε και να φανταστούμε»** (Hayles 1998: 330). Για την K. Hayles η αναστοχαστικότητα («ανακλαστικότητα») «στρέφεται προς τα έξω για να γνωρίσει περισσότερα για τον κόσμο γιατί στρέφεται επίσης και προς τα μέσα για να διερευνήσει πώς κατασκευάζονται οι ίδιες οι προϋποθέσεις αυτής της γνώσης» (Hayles 1998: 330).

Η συστηματική ταυτόχρονη αναφορά (α) σε διάφορες μορφές «ετερόχθονης» αναστοχαστικότητας (π.χ., η συνεχής «αναστοχαστική κατασκευή» της ζωής του κοινωνικού υποκειμένου και της κοινωνικής τάξης, η αδιάκοπη «αναστοχαστική ανασυγκρότηση» των κοινωνικών πρακτικών υπό το φως της αναδυόμενης γνώσης γύρω από αυτές)[1] και (β) στην «αυτόχθονη» αναστοχαστικότητα (η γνώση *συν*-παράγεται από το «αναστοχαστικά ανασυγκροτούμενο» κοινωνικό περιβάλλον και τον κοινωνικά-τοποθετημένο κοινωνικό επιστήμονα, ο οποίος το περιγράφει και εξηγεί λ.χ. τη «θεσμική κυκλικότητα της γνώσης») καθιστά τη «στροφή στον εαυτό» (Siegle 1986)[2] *κοινό εννοιολογικό παρανομαστή* των σύγχρονων διανοητικών αναζητήσεων (βλ. McLain 2002). Προκύπτει δηλ. ένας ενοποιητικός εννοιολογικός παράγοντας για τις συνεχιζόμενες κοινωνιολογικές και κοινωνικοφιλοσοφικές συζητήσεις πάνω στη γνώση και την επιστήμη. Η ανίχνευση και επεξεργασία τέτοιων «ενοποιητικών εννοιολογικών παραγόντων» (εννοιολογικών συνδετικών κρίκων) συντελεί σε μεγάλο βαθμό στην περαιτέρω άνθηση της «διαπειθαρχικής εργασίας» (interdisciplinary work), η οποία διαφυλάσσει και ενισχύει τη «ζωτικότητα» (vitality) των κοινωνικών επιστημών (Gulbenkian Commission 1996). Ας μη λησμονούμε ότι η

---

[1] Βλ. ενδεικτικά τις περιπτώσεις του ατομικού και θεσμικού αναστοχασμού του Antony Giddens (2001). Η αναστοχαστικότητα εδώ (ως στροφή των κοινωνικών δραστών και των κοινωνικών θεσμών ή συστημάτων στον εαυτό τους) «εκφράζεται» από τον κοινωνικό επιστήμονα (τον επιστημονικό παρατηρητή) αλλά δεν «ανήκει» σε αυτόν.

[2] Η «στροφή στον εαυτό» αποδίδει το θεμελιώδες ή «ριζικό» νόημα (root-meaning) του όρου αναστοχαστικότητα (βλ. επίσης Harding 1991: 161-163, Hawes 1998: 100, Lawson 1985: 10, Macbeth 2001: 36, Bourdieu/Wacquant 1992: 6, Steier 1991: 2, Bartlett/Suber 1987, Bonner 2001, McLain 2002, Lynch 2000, Pels 2000).

«πιο γόνιμη κοινωνική επιστήμη» είναι αυτή που παράγεται στα «σταυροδρόμια διαφορετικών προσεγγίσεων» (Allardt 1999: 14).

Στο δημιουργικό λοιπόν αντάμωμα δύο πολύπλοκων συγκροτησιακών διαδικασιών (ή «κύκλων»), της αμοιβαίας συγκρότησης και αλληλεξάρτησης υποκειμένων και δομών (π.χ., Alexander κ.ά. 1987, Archer 1995, Beck/Giddens/Lash 1994, Berger/Luckmann 1967, Bhaskar 1979, Giddens 1976, 1984, Habermas 1987) και της αμοιβαίας συγκρότησης και αλληλεξάρτησης επιστημονικών (κοινωνιολογικών) ισχυρισμών (περί «αμοιβαίας συγκρότησης και αλληλεξάρτησης υποκειμένων και δομών»[1]) και πραγματικότητας, επιστημονικού «παρατηρητή» και επιστημονικής «αλήθειας» (π.χ., Ashmore 1989, Gouldner 1971, Jasanoff κ.ά. 1995, Latour 1991, Pels 2000, Pickering 1995, Pollner 1991, Potter 1996, Maturana/Varela 1992, Steier 1991, von Foerster 1981, Woolgar 1988a, Woolgar/Pawluch 1985), συν-παρατίθενται:

(1) *η «αναστοχαστικότητα» που αναφέρεται στην **κοινωνική ζωή***, ο αναστοχαστικός κοινωνιολόγος που μιλά για (α) την «αυτο-παραγωγή» (self-production) και την «αυτο-αντιμετώπιση» (self-confrontation) της (νεωτερικής) κοινωνίας (Beck 1992, Giddens 2001) ή του *συλλογικού* κοινωνικού εαυτού (*μακροκοινωνιολογική **ετερο**αναφορική αναστοχαστικότητα: το κοινωνικό σύστημα καθίσταται αντικείμενο*

[1] Μετα-δομιστές φιλόσοφοι, όπως ο Jacques Derrida, καταδεικνύουν χαρακτηριστικά το πόσο εύκολο είναι να απο-δομηθεί η διάκριση υποκειμένου/αντικειμένου, υποκειμενικότητας/κοινωνικής τάξης, ή ταυτότητας/κουλτούρας (και κάθε άλλη διάκριση) (Lawson 1995). Μια παρόμοια λογική ακολουθείται από τους υποστηρικτές των ριζοσπαστικών εξελίξεων στην κοινωνιολογία της επιστημονικής γνώσης (βλ. ενδεικτικά Latour 1993).

του εαυτού του) και (β) την αυτο-αντιμετώπιση του *ατομικού* κοινωνικού εαυτού (Giddens 1991, 1994, Mead 1934, Μουζέλης 2001: 61-85)[1] (*μικροκοινωνιολογική* ***ετερο****αναφορική αναστοχαστικότητα: ο κοινωνικός δρων-φορέας καθίσταται αντικείμενο του εαυτού του*), και

(2) *η «αναστοχαστικότητα» που αναφέρεται στην* ***κοινωνική επιστήμη***, ο αναστοχαστικός κοινωνιολόγος που μιλά για την αυτο-αντιμετώπιση του συλλογικού και ατομικού *επιστημονικού* εαυτού (***αυτο****αναφορική αναστοχαστικότητα: ο επιστημονικός δρων-φορέας και η επιστημονική κοινότητα καθίστανται αντικείμενα του εαυτού τους*). Οι κοινωνιολόγοι καλούνται να «αυτο-τοποθετηθούν» (Gouldner 1965, 1971, 1973, 1976, 1980, Frieden 1989, Haraway 1988, Heron/Reason 1997) και, όπως το θέτει ο Barry Gruenberg, να συνυπολογίσουν τις κοινωνικές παραμέτρους του έργου τους (Ashmore/Woolgar 1988: 1):

«Κάθε δήλωση που υποστηρίζει ότι οι άνθρωποι αναγκαστικά δρουν ή πιστεύουν με ιδιαίτερους τρόπους κάτω από ιδιαίτερες περιστάσεις αναφέρεται τόσο στον κοινωνικό επιστήμονα όσο σε κάθε άλλον».

Ο ρηξικέλευθος συνυπολογισμός αυτών των «κοινωνικών παραμέτρων» επιτρέπει την καλλιέργεια μιας αναστοχαστικής, «επιτελεστικής συνείδησης» (performative consciousness), η οποία αποκαλύπτει την ψευδαίσθηση «απόλυτου ελέγχου», αποσταθεροποιεί εγκαθιδρυμένες ταυτότητες, προσθέτει νέα συστήματα και επίπεδα νοήματος (Schechner 1982). Κατανοούμε έτσι τον καταλυτικό ρόλο που

[1] Για μια γενική (μετα)θεώρηση σύγχρονων και παλαιότερων προσπαθειών κατανόησης της ιδέας του «κοινωνικού εαυτού», βλ. Burkitt 1991.

διαδραματίζουν οι διανοούμενοι (ως «επαγγελματίες του Λόγου») στην «εν εξελίξει» συγγραφή του «Βιβλίου των Γεγονότων» (Fabian 1983: 89): **«Το παρόν του αντικειμένου είναι θεμελιωμένο στο παρελθόν του συγγραφέα»**. Αν μη τι άλλο, οφείλουμε πλέον να αναγνωρίσουμε αναστοχαστικά ότι:

«είναι δύσκολο να αποσπάσουμε το λόγο της επιστήμης από τη λογική του ιστορικού γίγνεσθαι (procès), μέσα στην οποία θέλουμε να τον κάνουμε να λειτουργήσει» (Bourdieu 2001: 31).

Συμπληρώνεται επομένως η ετεροαναφορική ή αντικειμενοκεντρική αναστοχαστικότητα, η αναστοχαστικότητα που ανήκει στο κοινωνιολογικό γνωστικό «αντικείμενο», στους κοινωνικούς θεσμούς *και* τους κοινωνικούς «δράστες» (actors), στην κοινωνία *και* τους «κοινωνούς», από την αυτοαναφορική ή υποκειμενοκεντρική αναστοχαστικότητα, την αναστοχαστικότητα που ανήκει στο *ενεργητικό* κοινωνιολογικό γνωστικό «υποκείμενο» (στον κοινωνιολόγο *και* την κοινωνιολογική κοινότητα), ανήκει δηλαδή εκεί από όπου προέρχεται η – αναπόφευκτα «επιτελεστική» – γνώση σχετικά με την «αναστοχαστικότητα της κοινωνίας και των κοινωνών», η γνώση την οποία μάθαμε να αποκαλούμε ποικιλοτρόπως: «ουσιώδης αναστοχαστικότητα» (essential reflexivity) (Garfinkel 1967, Garfinkel/Sacks 1970, Lynch 2000), «αναστοχαστική νεωτερικότητα» (reflexive modernity) και «αναστοχαστικός εκσυγχρονισμός» (reflexive modernization) (Beck/Giddens/Lash 1994), «αισθητική αναστοχαστικότητα» (aesthetic reflexivity) (Lash 1993, 1993b, 1994, Lash/Urry 1994), «αναστοχαστική παγκοσμιοποίηση» (reflexive globalization) (Lash 1994), «ατομικός αναστοχασμός» (Μουζέλης 2001), κ.ο.κ..

Κοντολογίς, οι κοινωνιολογικές προτάσεις επιτελεστικά *διαμορφώνουν/νοηματοδοτούν* και *διαμορφώνονται/νοηματοδοτούνται από* το ευρύτερο κοινωνικό περιβάλλον ή το ιδιαίτερο «κοινοτικό» (communal) πλαίσιο που αναλαμβάνουν να εξηγήσουν (βλ. ενδεικτικά Law/Urry 2003, Pels 2000, 2002b, 2003). Με τα λόγια του Jonathan Potter (1996: 97):

«περιγραφές και αφηγήσεις κατασκευάζουν τον κόσμο ή τουλάχιστον εκδοχές του κόσμου, ... [και] αυτές οι ίδιες οι περιγραφές ή αφηγήσεις είναι κατασκευασμένες».

Αυτή όμως η ανεπίλυτη «ουσιώδης κυκλικότητα» (essential circularity) (Garfinkel) της επιστημονικής γνώσης δεν υποδηλώνει (δεν πρέπει να υποδηλώνει) την «ταύτιση» ή την «ομοιότητα» (Ashmore 1989: 49, Woolgar 1988a), αλλά την **«κριτική διαφορά»** ανάμεσα στις κοινωνιολογικές προτάσεις και τον «πραγματικό κόσμο» (real world) – όπως ακριβώς συμβαίνει και με τα έργα τέχνης, τα οποία βέβαια δεν ταυτίζονται με (αλλά *υποκαθιστούν*) το αντικείμενό τους (Ankersmit 1996)[1]. Η «κριτική διαφορά» (το «κριτικό χάσμα») πρέπει «κατ' αρχήν» να ισχύει και στη σχέση ατόμων-θεσμών, συνείδησης-κοινωνικού ρόλου (π.χ., Goffman, Turner, Schechner, Schieffelin, Berger), κοινωνικής δράσης-κοινωνικού συστήματος, υποκειμένου-δομής, γνωστικού-οντικού (π.χ., Archer, Bhaskar, Bourdieu)[2].

[1] Η «υποκαταστασιακή» προσέγγιση της επιστημονικής αναπαράστασης διαφωνεί ριζικά με την «απλοϊκή» μη-διάκριση υποκειμενικότητας-αντικειμενικότητας (υποκειμένου-αντικειμένου) και την οριστική παραίτηση από την ιδέα του «γεγονότος» (Fabian 1983: 89, Woolgar 1988a).

[2] Για μια κριτική συζήτηση πάνω στο συγκεκριμένο θέμα, βλ. Stones 2001.

Το παρόν μεταθεωρητικό εγχείρημα είναι λοιπόν (ταυτόχρονα) «επιστημολογικά ευαίσθητο» (Bachelard) και «οντολογικά τολμηρό» (Bhaskar). Δεν κάνει (επιστημονικά αντι-παραγωγική) «κατάχρηση» αλλά (επιστημονικά παραγωγική) χρήση της ιδέας της «μεταθεωρίας» (Turner 1990), με την έννοια ότι η ετεροαναφορά δεν ανάγεται στην αυτοαναφορά, η θεωρία πάνω στην (αναστοχαστική) θεωρία δεν αγνοεί τον «πραγματικό κόσμο εκεί έξω» και την άμεση αναγκαιότητα για παραγωγή καλύτερης και περισσότερης γνώσης, για «συσσώρευση της γνώσης», και προαγωγή της «κοινωνιολογίας ως επιστήμη» (*sociology as a science*) (Turner 1990, βλ. επίσης Blalock 1984, Ritzer 1990, McLennan 2002). Αντίθετα προς τη λογική ορισμένων κοινωνιολόγων που μεταθεωρούν για τη μεταθεωρία (*η μεταθεωρία «ως αυτοσκοπός»*) και λειτουργούν σαν «φιλόσοφοι βασιλείς» ή «σχολιαστές» (Turner 1990: 38), υποστηρίζω ότι η αποκαλούμενη «επιστημολογική επαγρύπνηση» (epistemological vigilance) όχι μόνο δεν μας καθιστά «οντοφοβικούς» (ontophobic) – όπως λ.χ. συμβαίνει στις περιπτώσεις των G. Bachelard, L. Wittgenstein, T. Kuhn, R. Rorty, και P. Feyerabend – αλλά ενθαρρύνει ουσιαστικά την (κοινωνικά και κοινωνιολογικά απαραίτητη) ανάληψη *ευρύτερων* οντολογικών δεσμεύσεων (ontological commitments) (βλ. υποκεφ. 4.3).

Η κοινωνιολογική «εσωστρέφεια» δεν πρέπει να απολυτοποιείται (το σχολαστικό/δια-νοησιαρχικό σφάλμα των Gouldner, Ashmore, Woolgar, Potter) και, άρα, να καταργεί τις ερμηνευτικές *και* εξηγητικές «εξωστρεφείς τάσεις» (ούτε να καταργείται από αυτές). Οι «αυτοσκοπικές» (μετα-θεωρητικές, ανακλαστικές) πρωτοβουλίες που αδιάλειπτα θίγουν και θεραπεύουν το επιστημολογικό status των καθημερινών κοινωνιολογικών πρακτικών και των κοινωνιολογικών συστημάτων σκέψης (που αποσυνθέτουν και ερμηνευτικά ανασυνθέτουν τα κοινωνιολογικά

νοήματα) είναι *εξίσου* χρήσιμες με τις «ετεροσκοπικές» (εμπειρικές και θεωρητικές) πρωτοβουλίες που αδιάλειπτα θίγουν και θεραπεύουν το οντολογικό status του κοινωνιολογικού αντικειμένου (που αποσυνθέτουν και ερμηνευτικά ανασυνθέτουν το «νόημα της κοινωνικής δράσης») και ασκούν «ιδεολογική κριτική» (ideology critique) (Mannheim 1968). Με άλλα λόγια, το πνεύμα της «αποδόμησης» (deconstruction) του Jacques Derrida συναντά την «ερμηνευτική ανασύνθεση» (hermeneutic reconstruction) του Alfred Schutz (Hall 1999)[1] και το θάρρος της «κριτικής» του Karl Marx και του Karl Mannheim στο χώρο της ανάλυσης της επιστήμης *και* στον χώρο της ανάλυσης της κοινωνίας (βλ. υποκεφ. 4.6). Ο ένσκοπος διαχωρισμός μεταξύ αυτών των δύο διακριτών, *επιτελεστικά* αλληλο-διαφοροποιημένων, και *κριτικά* αλληλο-αποστασιοποιημένων (κοινωνικά-θεσμικά απο-συσχετισμένων αλλά και επιστημολογικά συσχετισμένων) «χώρων συνάντησης» σηματοδοτεί την πρόταξη μιας «ασθενούς ασυμμετρίας» (*ούτε* ισχυρή ασυμμετρία *ούτε* ισχυρή συμμετρία[2]) αναφορικά με τα ζητήματα των σχέσεων επιστήμης-κοινωνίας, επιστημονικής λογικής-κοινής συνείδησης («φυσικής σκοπιάς»), την πρόταξη μιας «κριτικής απόστασης» (*ούτε* «ταύτιση» *ούτε* «απόσταση») (υποκεφ. 4.4).

Σε αυτά τα συμφραζόμενα, η *αυτο*αναστοχαστικότητα (self-reflexivity) (η αναφορά του κοινωνιολογικού υποκειμένου στον εαυτό του), η «αυτοβιογραφική»

[1] Ο John Hall (1999) εισάγει την έννοια της **«ερμηνευτικής αποδόμησης»** για την παραγωγή μιας (παραφράζοντας τον Kant) «κριτικής του ακάθαρτου λόγου» (*critique of impure reason*), για ένα διαλογικό και διαπειθαρχικό «Τρίτο Μονοπάτι» (*Third Path*) στη γνώση, πέρα από τις μοντέρνες και τις μεταμοντέρνες μεθοδολογικές συζητήσεις στις κοινωνικές επιστήμες και την ιστορία.

[2] Βλ. Pels 1996.

και «περσοναλιστική» κοινωνιολογική ενεργητικότητα (Gouldner 1971), δεν αποσπά την αναλυτική μας προσοχή από τα θεμελιώδη ερωτήματα της κοινωνικής επιστήμης: «πώς πραγματικά λειτουργεί το κοινωνικό σύμπαν;», «σε τι είδους κοινωνία θέλουμε να ζήσουμε;», «πώς μπορούμε να επηρεάσουμε την πορεία της κοινωνίας μας προς το καλύτερο;» Συνεπώς, συμπορεύονται και αλληλεπιδρούν κατά έναν σχεδόν «φυσικό» τρόπο η **«βαθύτερη κατανόηση της θεωρίας»** και η **«παραγωγή νέας θεωρίας»** (Ritzer 1990), η «διάγνωση» και η «θεραπεία» (Μουζέλης 2000), η «μεταθεωρητική» μέριμνα, η «βιοκοσμική» εμπειριοκρατική ακρίβεια (εθνομεθοδολογία), και η «παραβατική» προοπτική (κριτική θεωρία) (στοιχεία που επαυξάνουν *αμοιβαίως* τη χρησιμότητα του όλου κοινωνιολογικού θεωρητικού εγχειρήματος)[1]. Αυτή η «αλληλεπίδραση» επιτρέπει μια «κοινωνικά υπεύθυνη» και *ενεργητικά* προοπτικιστική (δομικά περιτοιχισμένη αλλά και συγχρόνως αποστασιο-ποιητική και αυτο-ενδυναμωτική) αναστοχαστικότητα - της οποίας η αναγκαιότητα αναδύεται ως το καταληκτικό προϊόν του ανα-στοχασμού μας πάνω στις δυσλειτουργίες και την αποτυχία των μέχρι σήμερα αναστοχαστικών συλλογιστικών[2].

ΕΘΝΙΚΟ ΚΕΝΤΡΟ ΤΕΚΜΗΡΙΩΣΗΣ ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ

Ό,τι ακριβώς χρειάζεται είναι η σκιαγράφηση ενός ανοιχτού, ευέλικτου («μεταβατικού» χαρακτήρα) **ενιαίου πλαισίου** αυτοετεροαναφορικής-επιστημοντολογικής (*κριτικής-βιτγκενσταϊνικής*) σκέψης και διαλόγου, ο εντοπισμός μιας «πειραματικής» ενιαίας μορφής των επιμέρους προβλημάτων, υποθέσεων, και

---

[1] Για μια παρόμοια γραμμή σκέψης, στην οποία συμπεριλαμβάνονται (μετα)θεωρητικές, εθνομεθοδολογικές, και κριτικές μορφές αναστοχαστικότητας, βλ. Foley 2002, Brown 1992, 1998.

[2] Ωστόσο, οφείλω να αναγνωρίσω – αυτοαναστοχαστικά – ότι κάθε καινούργια «πρόταση» συνήθως προσδιορίζει τον εαυτό της ως προς την – *επιτελεστικά συνυποστασιοποιούμενη* – «αποτυχία» παρόμοιων (παλαιότερων) προτάσεων.

επιχειρημάτων σχετικά με την «αναστοχαστικότητα». Το εγχείρημα αυτό, βέβαια, δεν απέχει πολύ από την αφετηριακά συνδυαστική λογική της αναστοχαστικής μεθόδου εργασίας του Pierre Bourdieu, ο οποίος – *ακολουθώντας τις βασικές καινοτομίες αλλά και τα βασικά σφάλματα του Karl Mannheim*[1] – τείνει να δια-συνδέσει με έναν καρποφόρο τρόπο την «κοινωνική επιστημολογία» (με την έννοια του S. Fuller) με την ιδέα της ατομικής και συλλογικής διανοητικής αυτο-ανάλυσης (βλ., π.χ., Bourdieu 1999c, 2001b, 2003, Bourdieu/Wacquant 1992, Παναγιωτόπουλος 2002, 2002β). Διαμέσου μιας δραστικής «απο-ισχυροποίησης» του μπουρντιεϊκού «παραδείγματος» (βλ. υποκεφ. 5.4), αποβλέπω σε μια «πιο αναστοχαστική» κατανόηση της κριτικής κοινωνιολογίας της κοινωνιολογικής και κοινωνικο-ιστορικής γνώσης (Hall 1999), η οποία φιλοδοξεί να λειτουργήσει ως έναυσμα για περαιτέρω συζήτηση και ανάλυση.

Εξηγούμαι εδώ ως προς το «κανονιστικό» στοιχείο της προσέγγισής μου[2]: την υπόθεσή της, δηλαδή, ότι καθένας δικαιούται να έχει την ευκαιρία να πραγματώνει το δημιουργικό του «δυναμικό» (potential) και το επιχείρημά της ότι, στις σύγχρονες κοινωνίες, «βαθύτερα» ή «μη-προφανή» σχήματα αντίληψης και (κατα)νόησης περιορίζουν αυθαίρετα αυτό το «δικαίωμα»[3]. Ούτε είμαστε σε θέση να επιλέγουμε

[1] Βλ., π.χ., τη σχετική ανάλυση του Dick Pels (1995).

[2] Σημαντική στη διαμόρφωση του «κανονιστικού» στοιχείου της παρούσας εργασίας είναι αδιαμφισβήτητα η έμφασή μου στα (συγγενή) έργα των Karl Mannheim και Pierre Bourdieu – οι οποίοι χρησιμοποιούν την αναστοχαστική μεθοδολογία ως έναν τρόπο (α) απεικόνισης και (β) αλλαγής της πραγματικότητας. Το κανονιστικό, βέβαια, δεν παύει να συν-υπάρχει πάντοτε με το πραγματιστικό στο πλαίσιο μιας αναστοχαστικής κυκλικής διαλεκτικής, μιας συνεχούς δυναμικής παλινδρόμησης (Varela/Thompson/Rosch 1991).

[3] Βλ. σχετικά την «κριτική ερμηνευτική» (critical hermeneutics) του H. H. Koegler (1996).

ελεύθερα τον τρόπο ζωής μας (Deleuze, Elster, ύστερος Foucault, Giddens, Beck/Beck-Gernsheim, Nehamas, Rorty) ούτε είμαστε «δέσμιοι» της νομοτέλειας μιας «γνωστικής-ηθικής ανάπτυξης» (Habermas, Kohlberg), η οποία επίσης (σιωπηρά) παρακάμπτει το θεμελιώδες ερώτημα της *πολιτισμικά περιχαρακωμένης δράσης* και της *τοποθετημένης αυτο-ενδυνάμωσης*.

Ο (αναστοχαστικός) κριτικός θεωρητικός πρέπει να θεματοποιεί και να αναλύει τις (δομικές) σχέσεις ανάμεσα στις ***αντικειμενικές συνθήκες*** και τις ***υποκειμενικές δυνατότητες*** για «αυτο-ενδυνάμωση» (για αυτεπίγνωση, αυτοπροσδιορισμό, αυτοπραγμάτωση) και, ταυτόχρονα, να ***«επιστρέφει»*** αυτού του είδους την ανάλυση (πίσω) στο δικό του (υπο-)πεδίο σχέσεων, συνδυάζοντας έτσι (*κατά τρόπο μη-αναγωγιστικό, διαλεκτικό και μη-αποφασίσιμο*) **(1)** την ατομική/συλλογική (διανοητική) αυτο-αναστοχαστικότητα με την «κοινωνιο-δομική» αναστοχαστικότητα/ανακλαστικότητα[1], και **(2)** τα «γεγονότα» (*Sein*) με τις «αξίες» (*Sollen*), την πραγματιστική ή αγνωστικιστική αναστοχαστικότητα (Barnes, Bloor, Harry Collins, Garfinkel, Latour, Wittgenstein, Woolgar) με την κριτική ή δεοντολογική αναστοχαστικότητα (Bourdieu, Gouldner, Mannheim, C. W. Mills)[2]. Τοιουτοτρόπως, κινούμαστε *πέρα από την ισοπεδωτική «απαξίωση» και την αβασάνιστη «εξύμνηση» της επιστήμης*, κινούμαστε προς την απαραίτητη κατεύθυνση

[1] Για μια παραπλήσια (αλλά όχι όμοια) χρήση των παραπάνω όρων, βλ. Koegler 1997.

[2] Βλ. Κεφ. 3, 4. Όπως χαρακτηριστικά καταδεικνύει ο A. MacIntyre (1984: 57), *κάθε σύλληψη του «ευ ζην» συνεπάγεται λογικά μια δήλωση περί κάποιας «γεγονοτικής» κατάστασης, και το αντίστροφο.*

της απόκτησης «γνωστικού κέρδους» (cognitive gain) (Taylor 1995), της σχετικής βελτίωσης της επιστημικής θέσης μας (epistemic position)[1].

Η «αξία» κάθε παρόμοιου εγχειρήματος είναι, πιστεύω, η διαρκής πρόκληση και αμφισβήτηση των καθοσιωμένων και δογματικών απόψεων, των «γεωγραφικών χαρτών» ή «καθρεπτών» της κοινωνικής οργάνωσης (των «τελειωμένων θεωρητικών συστημάτων»), η σθεναρή άρνηση της «κατηχητικής» ή «κλειστής» γνώσης και των «ορθών» περιγραφών ή εικόνων (απεικονίσεων) του πραγματικού κόσμου (δίχως αυτό να σημαίνει ότι συμμερίζομαι απόλυτα τις μέριμνες της μεταμοντέρνας υπερ-σχετικιστικής σκέψης). Η θεωρία ούτε πρέπει να εισάγει «αξιωματικά» και να επιβάλλει τον ορισμό (τον δικό της ορισμό) του «ευ ζην» ούτε πρέπει να αφήνεται να «ρυθμίζει» (σε τόνο μάλιστα αυθεντικό) τι οφείλουν τα κοινωνικά υποκείμενα να είναι, να σκέπτονται ή να πράττουν – αφού πρώτα βέβαια τα υπο-βοηθήσει να σταθούν κριτικά απέναντι στις (ή να «αποστασιο-ποιηθούν» κριτικά από τις) ασύνειδα παραδεδεγμένες και αυτο-αναπαραγόμενες μορφές εμπειρίας και ταξινόμησης. Ο ιδιαίτερος (τελικός) σχεδιασμός της «αυτο-πραγμάτωσης» εναπόκειται στα ίδια τα κοινωνικά άτομα-υποκείμενα (στους ίδιους τους κοινωνικούς «δρώντες-φορείς»)[2].

---

[1] Το «γνωστικό κέρδος» αποτελεί ό,τι ακριβώς οι κονστρουκτιβιστές δεν θέλουν να παραδεχτούν: «τα κοινωνικά-κονστρουκτιβιστικά επιχειρήματα έχουν καταδείξει ότι η επιστημονική γνώση δεν διαθέτει προνομιακές αξιώσεις περί της αλήθειας και, ως εκ τούτου, έχει τοποθετήσει όλες τις μορφές γνώσης, θεωρητικά, πάνω σε μια κοινή επιστημολογική βάση» (Couzzens/Woodhouse 1995: 545-546).

[2] Αποφεύγουμε έτσι, όπως το καταδεικνύει ο Jacques Bouveresse στο *Αίτημα της Φιλοσοφίας* (2002), τόσο την παράλογη προσδοκία όσο και την πλήρη διάψευση, ενώ παράλληλα διαμορφώνουμε (με «αναστοχαστική» ταπεινοφροσύνη) γέφυρες επικοινωνίας και – έστω τμηματικής – αλληλοκατανόησης μεταξύ των αντιμαχόμενων αναστοχαστικών μεθοδολογιών σκέψης.

Το προτεινόμενο λοιπόν «πλαίσιο σκέψης» δεν αυτο-νομιμοποιείται ως «πάγια θέση», ως το «ένα και μοναδικό» *container* των κατακερματισμένων θεωρητικών/μεθοδολογικών συζητήσεων πάνω στην «αναστοχαστικότητα». Αντίθετα προς τέτοιου είδους καθολικευτικές (και ουτοπικές) διεκδικήσεις, η αναστοχαστικότητα – ως *εργαλείο*[1] περισσότερο, παρά ως «επαλήθευση» ουσιαστικών κοινωνιολογικών θεωριών – διατηρεί τον ουσιωδώς «καλειδοσκοπικό» χαρακτήρα της (τον χαρακτήρα, δηλαδή, που διαθέτουν και τα ίδια τα κοινωνικά και επιστημονικά φαινόμενα[2]), και ο πλουραλισμός των απόψεων (όπως και ο «προοπτικισμός») εκλαμβάνεται όχι μόνον ως «αναπόδραστος» αλλά και ως επιστημολογικά αναγκαίος και ωφέλιμος («διευκολυντικός»). Επίσης, η εργασία της «ανάκλασης» (reflexion) εκτιμάται ως μια *συλλογική* (κοινή, διαμοιρασμένη, κατανεμημένη) – και όχι ατομι(στι)κή – εργασία μόνιμου εκδημοκρατισμού της δημοκρατίας στο πεδίο της (κοινωνικής και φυσικής) επιστήμης[3]. Η αλληλο-

---

[1] Φυσικά, η αναστοχαστικότητα, όπως ακριβώς και η **«γενεαλογία»** του Michel Foucault, δεν θα πρέπει να εκλαμβάνεται ως μια αυστηρή ορθολογιστική «μεθοδολογία», με την έννοια ενός καθολικεύσιμου «οργάνου» παραγωγής γνώσης ή μιας «εργαλειοθήκης» που παραμένει αδιάφορη στους πολλούς και διαφορετικούς χρήστες της. Ειδικότερα, η αναστοχαστικότητα ως *κριτική γενεαλογία* (Kelly 1994) βρίσκεται κοντά στο πρόταγμα μιας «αντι-ρεαλιστικής» ιδεολογικής κριτικής (Simons/Billig 1994).

[2] Απορρίπτοντας όμως κάθε συμβατική (και μονοσήμαντη) λογική απόλυτης «αντιστοιχίας», αποδέχομαι το γενικό συμπέρασμα ότι (Leydesdorff 2001: 16): **«η 'πραγματικότητα' είναι πάντοτε περισσότερο πολύπλοκη από κάθε μοντέλο»**. Αντιλαμβάνομαι δηλ. τον «μετα-αναστοχαστικό» μου λόγο σαν ένα ιδιαίτερο (αλλά και, συγχρόνως, *ανοιχτό*) «παράδειγμα» (Kuhn) ή «επικοινωνιακό σύστημα» (Luhmann, Leydesdorff).

[3] Βλ. σχετικά Pels 2000, Hardy κ.ά. 2001.

συμπλήρωση και ο διαρκής αλληλο-έλεγχος δυνητικά αποτρέπουν τα «μεγαλεπήβολα σχέδια περί θεμελίων», τα οποία, σύμφωνα με τον Νίκο Μουζέλη, θα πρέπει «αποφασιστικά» να εγκαταλείψουμε (Μουζέλης 2000: 261, βλ. επίσης Hall 1999).

Υπό αυτούς τους όρους, η αναστοχαστικότητά μου («κριτική βιτγκενσταϊνική αναστοχαστικότητα») είναι μια ***συνεπής-προς-το-γνωστικοπολιτικό-της-κριτήριο*** αναστοχαστικότητα: *ό,τι γράφεται, γράφεται αναπόφευκτα υπέρ ορισμένων ανθρώπων και εναντίον κάποιων άλλων* (Lynch 1986: 620, von Glasersfeld 1991: 13, Pels 1998: ix)· ανα-περιγράφοντας και εξηγώντας τις σύγχρονες «αναστοχαστικές» διαμάχες, *επεμβαίνω, και συμμετέχω ενεργά σε αυτές*. Το (φουκοϊκό) κριτήριο της «πολιτικής της γνώσης» (knowledge politics) αυτο-τοποθετείται (επιτελεστικά αλλά όχι παθητικά και καιροσκοπικά) στον ερμηνευτικό του κύκλο και αυτο-προσφέρεται ως ένα μη-ισχυρό κριτήριο αλήθειας, συντηρώντας και προωθώντας συστηματικά την κοινωνιο-λογικά ευεργετική αξίωση για *Ideologiekritik* (Mannheim) (βλ. υποκεφ. 5.2, 5.3)[1].

Ως εκ τούτου, πρέπει πάντοτε να αναγνωρίζουμε την *τοποθετημένη απόσταση* και την *ιδιοτελή αυτονομία* της δική μας (μη-ολιστικής) «τρίτης θέσης», αποφεύγοντας να τη μεθοδολογικοποιήσουμε, με άλλα λόγια, να την απο-

[1] Κατά συνέπεια, αληθινά «ισχυρές αναστοχαστικότητες» (Harding) είναι οι «άβολες» (Pillow 2003), «σχεσιακές» (Pels 2000), αντι-αυτοεπιβεβαιωτικές («αντι-τεκμηριωτικές») και δύσπιστες-προς-τον-παραγωγό-τους αναστοχαστικότητες, οι οποίες φέρουν σε κοινή θέα την βαθιά κυκλικότητα της κοινωνικής θεωρίας, τον ουσιωδώς «ανίσχυρο» και «διαλογικό» χαρακτήρα της. Τούτο φυσικά προϋποθέτει την *διάκριση μεταξύ «κοινωνιολογίας της αναστοχαστικότητας» (sociology of reflexivity) και «αναστοχαστικής κοινωνιολογίας» (reflexive sociology)* (Kenway/McLeod 2004).

συγκειμενοποιήσουμε και να την απο-πολιτικοποιήσουμε[1]. Μια «συνεπής-προς-το-γνωστικοπολιτικό-της-κριτήριο» αναστοχαστικότητα συμπεριλαμβάνει και ενσωματώνει την «πολιτική φύση» της – αναγκαστικά αξιακά-φορτισμένης – ερευνητικής διαδικασίας (που εκλαμβάνεται ως αντικείμενο έρευνας) για να μας επιτρέψει να ενεργήσουμε με περισσότερο ευθύ και ανοιχτό τρόπο στην αντιμετώπιση των κοινωνικών ζητημάτων (Brydon-Miller/Tolman 1997). Αυτή η «ενσωμάτωση» όχι μόνο δεν τραυματίζει και δεν καταστρέφει την ποιότητα, την εγκυρότητα και την αξιοπιστία του έργου μας, αλλά το συνοδεύει ως μία από τις αξιοπρόσεκτες διανοητικές αρετές του, προσδιορίζοντας την ηθικοπρακτική του αξία (Herrnstein Smith 1997: 47, 138, 147)[2].

«Κάνουμε» αναστοχαστικότητα δίχως να αρνούμαστε να ανοίξουμε το «μαύρο κουτί» της γνώσης μας, δίχως να προδικάζουμε τα αποτελέσματά της και να προκαταλαμβάνουμε τη βασιμότητα των συμπερασμάτων μας[3]. Η σημασία και η «πειστικότητα» του ανα-στοχασμού μας δεν μπορούν ούτε να «προεξοφληθούν» ούτε να υπαχθούν σε έναν απόλυτο, «εργαλειακό» ορθολογικό έλεγχο (βλ. σχετικά Μουζέλης 2001: 61-85), εφόσον είναι μεγέθη εξαρτημένα (τόσο από τις εσωτερικές του δομές όσο και) από τις ειδικές περιστάσεις και την ιδιαίτερη συνάφεια μιας ενδεχομένως μη-ασσεπτικής «πρόσληψης»/«ανάγνωσης» (*αντίθετα προς το παραδοσιακό ιδεώδες ή τον μύθο της «οικουμενικής διάχυσης» της γνώσης*) – στην

[1] Για έναν περιεκτικό ανα-στοχασμό πάνω στο «παιχνίδι» της «τρίτης θέσης», βλ. Pels 2002a.

[2] Για την Barbara Herrnstein Smith (1997), ο επιστημολογικός σχετικισμός (και σκεπτικισμός) δύναται να ενημερώνει εποικοδομητικά προγράμματα κριτικής (δεοντο-λογικής) σκέψης και μορφές πολιτικού ακτιβισμού. Παρομοίως, βλ. Simons/Billig 1994, W. T. Lynch 1994, Pels 2000, Zizek 1994.

[3] Επ' αυτού του σημείου, βλ. ενδεικτικά Woolgar 1988a, 1988b.

οποία εν τέλει το έργο μας θα χαρακτηρισθεί ως συναρπαστικό ή βαρετό, ενδιαφέρον ή ανόητο (βλ., π.χ., Culler 1982, Derrida 1988, Eco 1979, Latour 1988, Latour/Woolgar 1986, Lynch 2000, Βέλτσος 1988)[1]. Φυσικά, αυτή η «διαδραστική» και *«ευαίσθητη-στο-ακροατήριό-της»* ή *«φιλική-στους-χρήστες-της»* αναστοχαστικότητα[2] προσβάλλει άμεσα την κατεστημένη συγγραφική εξουσία (Fuchs 2001: 29, 30):

«Τα έργα ενός συγγραφέα διαβάζονται και κατανοούνται με τρόπους που ο συγγραφέας δεν σχεδίασε ή προέβλεψε. Εάν αυτά τα έργα δεν διαβάζονται καθόλου, δεν υπάρχουν πολλά που ο συγγραφέας μπορεί να κάνει σχετικά μ' αυτό ... [Λ]ιγότεροι άνθρωποι ενδιαφέρονται πραγματικά για ό,τι λες ή κάνεις από όσους η ματαιοδοξία σου είναι πρόθυμη να υπολογίσει».

Και για να αναφερθώ σε μια (αυτο-)συνειδητά αναστοχαστική «υπαρξιακή ψυχολογία της γνώσης»: γράφουμε για να πείσουμε τους εαυτούς μας και κάποιους «σημαντικούς άλλους» (*significant others*) – η κρίση των οποίων είναι σημαντική για εμάς (κι όχι «όλους τους άλλους») – για το ορθό των απόψεών μας αλλά και της διανοητικής ύπαρξης και των φιλοδοξιών μας, χωρίς την ψευδαίσθηση της «καθολικής αποδοχής» (William Godwin) του εγγενώς *εύθραυστου* και *μη-*

[1] Ευθυγραμμίζοντας το ζήτημα των σχέσεων επιστημονικής γραφής-επιστημονικού κειμένου-ανάγνωσης (Woolgar 1988a) με το «πνεύμα» της παρούσας εργασίας: τα επιστημονικά κείμενα (και δρώμενα) κρίνονται με όρους επικοινωνιακούς *και* ορθολογικούς, εξωτερικούς (κοινωνικούς) *και* εσωτερικούς (λογοκεντρικούς). Επίσης, ο (κριτικός) κοινωνικός επιστήμονας μπορεί να θεωρηθεί *τόσο* ως «δημιουργός», ως «εφευρέτης» των κανόνων της επιστημονικής κρίσης (λόγω της ίδιας της «φύσης» της γλώσσας), *όσο* και ως «φορέας» αυτών των κανόνων.

[2] Βλ. ενδεικτικά τα πρόσφατα άρθρα των S. Woolgar (2000) και M. Gibbons (2000).

υποχρεωτικού κειμένου μας[1]. Κανένα άλλωστε επιστημονικό κείμενο δεν είναι απρόσωπο, παρθενογενετικά προερχόμενο και «μοναδικό». Ας έχουμε πάντοτε υπόψη μας τη *«σχετικότητα της αναστοχαστικότητας»*: ακόμα και παλαιότεροι συγγραφείς οι οποίοι σήμερα πιθανώς χαρακτηρίζονται ως εκπρόσωποι μιας «ξεπερασμένης» ή «συντηρητικής» κοινωνικής θεωρίας είχαν τις δικές τους αναστοχαστικές εκφράσεις και στιγμές (Lynch 2000: 34-35)[2].

Γενικά, το παρόν «μετα-αναστοχαστικό» εγχείρημα αυτο-εγκαθίσταται (και τοποθετεί το κέντρο της αναλυτικής του βαρύτητας) στο όριο τριών – αναγκαστικά αλληλο-εφαπτόμενων – πεδίων έρευνας και ανάλυσης: της κοινωνιολογίας της επιστήμης και της επιστημονικής (κοινωνιολογικής) γνώσης, της «κοινωνικής επιστημολογίας» (*κοινωνική θεωρία της γνώσης*)[3], και της κοινωνικής θεωρίας των διανοουμένων. Φιλοδοξώντας να φέρω, με κάπως εκλεκτικό τρόπο, πιο κοντά αυτά τα τρία «πεδία», δεν καταπιάνομαι συστηματικά με την (παραδοσιακή) Φιλοσοφία της Γνώσης και της Επιστήμης ούτε επικαλούμαι την αυστηρά «τεχνική» γλώσσα διαφόρων σχολαστικών ποιοτικών (κοινωνικοεπιστημονικών) μεθοδολογιών, και το αυτάρεσκα δυσνόητο, ατέρμονα «φλύαρο» και αδικαιολόγητα ασυνάρτητο λεξιλόγιο (*«carnavalesque heteroglossia»*) των αποκαλούμενων «Νέων Λογοτεχνικών Μορφών» (*New Literacy Forms*) (Ashmore 1989)[4], οι οποίες, αν και υποτίθεται ότι

[1] Pels 2000, 2001, 1998: ix. Βλ. σχετικά Κεφ. 5.

[2] Ο M. Lynch αναφέρει συγκεκριμένα ως παράδειγμα την αναστοχαστικότητα του Αμερικανού φονξιοναλιστή κοινωνιολόγου Kingsley Davis.

[3] Ο όρος «κοινωνική επιστημολογία» (εμπειρική κοινωνιολογία + κανονιστική φιλοσοφία) αντλεί εδώ τη σημασία του κυρίως από το ιδιοσυγκρασιακό έργο του Steve Fuller (1988, 1992, 1993).

[4] Ο Βρετανός κοινωνιολόγος της επιστημονικής γνώσης M. Ashmore εκδηλώνει την «αυτο-αναστοχαστικότητά» του εκλαμβάνοντας το κείμενό του (το οποίο βασίζεται στη διδακτορική του

μπορούν να συμβάλλουν δραστικά στην αποκάλυψη της συμμετοχής του κοινωνικού επιστήμονα στο αντικείμενό του (να εκθέσουν την παρουσία, τις υποθέσεις και τις αξίες του), καταλήγουν στην παράκαμψη της «ουσίας» (δηλ. του «περιεχομένου») των σχετικών επιστημολογικών διλημμάτων (Fabian 1991: 194, Potter 1996: 9, 84, 229-230, Fuchs 1992b, Pels 2000, McLennan 2001, 2002, Hammersley 1995, 1998, 1999, 2000)[1].

διατριβή) ως ένα υπό-αποδόμηση κείμενο, εκθέτοντας τους εσωτερικούς αναπαραστατικούς του μηχανισμούς και τις επιτελεστικές του ρητορικές «τεχνολογίες». Για μια παρόμοια («πρακτική») εκδήλωση της «αυτο-αναστοχαστικότητας», βλ. ενδεικτικά Mulkay 1985.

[1] Στο ίδιο περίπου κλίμα, οι εκπρόσωποι της εθνομεθοδολογίας ασκούν οξεία κριτική στις μετα-στρουκτουραλιστικές/κειμενοκρατικές εκδοχές της αναστοχαστικότητας (βλ., π.χ., Lynch 2000, Macbeth 2001).

Κεφάλαιο 2

ΤΟ ΑΥΤΟ-ΕΤΕΡΟΑΝΑΦΟΡΙΚΟ ΕΛΛΕΙΜΜΑ

«The idea of one basis for life and another for science is from the very outset a lie»
(Marx 1975: 355)

Ο λόγος περί «αναστοχαστικότητας» σίγουρα δεν συνεπάγεται τη συγκρότηση ενός νέου φιλοσοφικού αντικειμένου συζήτησης και έρευνας (Lawson 1985: 10), την παρουσίαση ενός «νέου φαινομένου» ή μιας «νέας πραγματικότητας», εφόσον η ανθρώπινη[1] σκέψη από τα πρώτα της βήματα βρέθηκε ήδη αντιμέτωπη «με τα προβλήματα της γνώσης και της άγνοιας, δηλαδή με το αίνιγμα της γνώσης της ίδιας της της γνώσης» (Μανουσέλης 1992: 38)[2]. Ο συγκεκριμένος όρος αποτελεί τον κοινό τόπο συγκέντρωσης ποικίλων προσεγγίσεων και μορφών σκέψης, πολλές από τις οποίες συνέθεσαν – και συνεχίζουν να συνθέτουν – το εντυπωσιακό σκηνικό της Δυτικής φιλοσοφικής παράδοσης. Περιληπτικά, θα μπορούσαμε ίσως να ανιχνεύσουμε δύο κυρίαρχους (μεθοδολογικού χαρακτήρα) «αναστοχαστικούς»

[1] Πρόσφατες ψυχολογικές έρευνες κατέδειξαν ότι ακόμα και τα ζώα έχουν την ικανότητα να γνωρίζουν τόσο τη γνώση όσο και την άγνοιά τους! Έχουν δηλ. την ικανότητα να γνωρίζουν ότι υπάρχουν κάποια πράγματα τα οποία δεν γνωρίζουν (Jeffrey 2003).

[2] Αρκεί ίσως να αναφέρουμε ενδεικτικά έναν από τους ορισμούς που ο Πλάτωνας διατύπωσε για τη φιλοσοφία: «ο διάλογος που έχει η ψυχή με τον εαυτό της» (Moreva 2003: 83).

προσανατολισμούς – που σε πολλές περιπτώσεις συνδέθηκαν με μακροχρόνια και μεγαλεπήβολα «προτάγματα» (projects) – εντός της φιλοσοφικής επιχειρηματολογίας (Bartlett 1987: 8-11, Gasche 1987)[1]:

(1) Ο πρώτος προσανατολισμός αναφέρεται στη χρήση της «πραγματολογικής», ή «επιτελεστικής», *αυτο-αναφοράς*, στην εφαρμογή των (λογικών) προτάσεων στο ίδιο το υποκείμενο που τις διατυπώνει, στην ενσωμάτωση των «ειδικών» του λόγου (φιλόσοφοι) στον λόγο τους, ούτως ώστε να αποδειχθούν και να αναδειχθούν ελλείμματα εσωτερικής συνοχής και συνέπειας, λογικές αντιφάσεις ή ασυναρτησίες («σημασιολογικά παράδοξα»). Πηγές έμπνευσης εδώ φαίνονται να αποτελούν η «αρνητική διαλεκτική» του Ζήνωνα, η ανατροπή δηλ. των αντιλήψεων του αντιπάλου διαμέσου των αρχών που ο ίδιος ο αντίπαλος είχε παραδεχτεί (η *υποκειμενική* αντίληψη για την αλήθεια, η άρνηση της απόλυτης αλήθειας), και το λεγόμενο «Παράδοξο του Ψεύτη» (το παράδοξο του Επιμενίδη): «Αυτός ο άνθρωπος λέει ότι ψεύδεται. Είναι αυτό που λέει αληθές ή όχι;» (Bartlett 1987: 8). Η δήλωση ότι «όλοι οι Κρητικοί είναι ψεύτες», όταν διατυπώνεται από έναν Κρητικό (Επιμενίδης), γεννά ταυτόχρονα ψευδείς και αληθείς προϋποθέσεις για την αξιολόγησή της. Με άλλα λόγια, εάν η δήλωση είναι αληθής τότε είναι ψευδής, εάν η δήλωση είναι ψευδής τότε είναι αληθής (Woolgar 1996: 725).

[1] Θα μπορούσε να θεωρηθεί ότι η αντίθεση μεταξύ αυτών των δύο «προσανατολισμών» σηματοδοτεί ιστορικά τόσο το «αυτο-ετεροαναφορικό» όσο και το «επιστημ-οντολογικό» αναστοχαστικό έλλειμμα (το οποίο εξηγείται στο τρίτο κεφάλαιο).

(2) Ο δεύτερος προσανατολισμός είναι αντίθετα ένας παραπεμπτικός, «μεταλογικός» ή «υπερβατολογικός» προσανατολισμός, και αναφέρεται σε στρατηγικές εξουδετέρωσης των «σημασιολογικών παραδόξων της αυτο-αναφοράς», σε τρόπους απώθησης του «ανακλαστικού» και αυτο-εξαίρεσης του φιλόσοφου από τις «αλήθειες» που περιγράφει ή εξηγεί (συνήθως διαμέσου της εισαγωγής μιας θεμελιακότερης ή «ανώτερης» ιεραρχικής λογικής τάξης, ενός απόλυτα προσδιοριστικού και γενικά δεσμευτικού *μετα*-επιπέδου που προλαμβάνει ή «συγκρατεί» την επανεμφάνιση λογικών αντιφάσεων). Πηγή έμπνευσης εδώ φαίνεται να αποτελεί η σωκρατική «θετική διαλεκτική», η οποία, αν και αφετηριακά ακολουθεί το δελφικό «γνώθι σαυτόν» (και τεχνικές «απόδειξης και αναίρεσης»), αποβλέπει εν τέλει στην αναζήτηση της *αντικειμενικής* αλήθειας (αναγκαίων και καθολικών εννοιών)[1]. Σε αυτή τη «θετική διαλεκτική» (και στην «ουσιοκρατική» αντίθεση γνώσης/άγνοιας) εδράζεται και το κλασικό πρόσταγμα του Διαφωτισμού για αυτογνωσία ή «αυτο-συνειδητότητα» (self-consciousness), για μια «εξομολογητική» (αυτο-)έκθεση της ανεξέταστης ή «ανεδαφικής» (groundless) πίστης μας και απόρριψη των «φαινομένων» (ή της «αισθητηριακής εμπειρίας») προς χάριν μιας «ασφαλέστερης γνώσης», ή κάποιων «βαθύτερων θεμελίων βεβαιότητας»[2] (Lynch 2000: 29).

[1] Η παράδοξη «θετική διαλεκτική» του Σωκράτη (η συνύφανση της αυτοσκόπησης του «ταπεινού» φιλόσοφου-παρατηρητή με μια αξιωματική στάση «καταγγελίας» της «άγνοιας» των άλλων) σηματοδοτεί το θεμελιώδες «αρχέτυπο» για πολλά από τα υπό κριτικό έλεγχο σύγχρονα (κοινωνιολογικά) «προβλήματα αναστοχαστικής μεθοδολογίας».

[2] Για παράδειγμα, οι Καρτεσιανοί κανόνες του ορθού λόγου υπόσχονταν την πρόσβαση της σκέψης μας στο πραγματικό (Descartes 1968[1637]). «Υπερβατολογική» είναι και η αναστοχαστική φιλοσοφική κρίση του Immanuel Kant (1929), ο αναστοχασμός που αναφέρεται – παρά την σχετικοποιητική εισαγωγή της έννοιας του χρόνου και την αναγνώριση της διαπλοκής των ανθρώπινων

Αυτοδιαδηλώνεται έτσι η ετυμολογία του όρου reflexivity (γαλλ. réflexivité), ο διττός χαρακτήρας του λατινικού *reflectere* (λυγίζω προς τα πίσω, επιστρέφω). Πρόκειται, ουσιαστικά, για μια «ιανόμορφη» επιστημολογική κίνηση, για μια ***διπλή επιστροφή***[1]. Απ' τη μια μεριά, η αναστοχαστικότητα μπορεί να παρομοιασθεί με το φυσικό φαινόμενο της *ανάκλασης* (η χρήση μιας «οπτικής» ή «φυσικής» μεταφοράς): η προς τα πίσω κάμψη ή αναστροφή της διεύθυνσης των φωτεινών, θερμικών ή ηχητικών κυμάτων, των προσπιπτόντων πάνω σε λεία επιφάνεια (ανάκλαση φωτός, ήχου κτλ). Αυτή η υποκειμενικοποιητική «ανάκλαση» (*η επι-στροφή στις ρίζες της συνείδησης και της «κατασκευής» του λόγου μας, η παρατήρηση της ίδιας της παρατηρησιακής διαδικασίας*) μάς υπενθυμίζει πως «όταν επιχειρούμε να γνωρίσουμε τη γνώση προσκρούουμε εμφανώς πάνω στον ίδιο μας τον εαυτό» (Maturana/Varela 1992: 250). Απ' την άλλη, ο όρος «αναστοχαστικότητα» – *σε τελική ανάλυση* – ταυτίζεται με μια αντικειμενικοποιητική στοχαστική/αντι-αυτοαναφορική διαδικασία (*η επι-στροφή στις γενικές συνθήκες παραγωγής γνώσης/άγνοιας, η επι-στροφή στον*

υποθέσεων με τα ηθικά, τα διανοητικά, και τα εμπειρικά ζητήματα – στον «κόσμο των πραγμάτων καθεαυτά» (η «ενότητα της συνείδησης» ως ικανότητα παραγωγής του αντικειμενικού). Για τον Kant, ο «αναστοχασμός» (*Überlegung*) έχει να κάνει με «τις υποκειμενικές Συνθήκες...κάτω από τις οποίες μπορούμε να φθάσουμε σε έννοιες» (Outhwaite 1999: 15). Αυτή η καντιανή τάση της απόλυτης σιγουριάς σχετικά με την ορθότητα των αναλυτικών κρίσεων φανερώνεται κατόπιν – εξίσου χαρακτηριστικά – στους Fichte, Schelling, και Hegel (όπου το «πνεύμα», στην προσπάθειά του για αυτεπίγνωση, παράγει κατά τρόπο εξελικτικό όλες τις μορφές της πραγματικότητας).

[1] Οι H. Maturana και F. Varela καταδεικνύουν την εσωτερική αμφισημία του όρου *reflection* αναφερόμενοι στη διαδικασία του *αντικατοπτρισμού/αναστοχασμού* (Maturana/Varela 1992: 53).

ευρύτερο κόσμο και στα ανθρώπινα «υποκείμενα» που τον «κατοικούν»)[1] και λησμονεί την λίγο-πολύ «κρυσταλλωτική» συμβολή του γνωστικού υποκειμένου/παρατηρητή και της ιδιαίτερης γλώσσας που χρησιμοποιεί.

Στην προσπάθεια λοιπόν αντιμετώπισης του παραπάνω «δυϊσμού» θα έλεγα ότι: αν συλλαμβάνουμε ή θεωρούμε κάτι όπως το συλλαμβάνουμε ή το θεωρούμε, τούτο οφείλεται *τόσο* στον *τρόπο* με τον οποίο συλλαμβάνουμε ή θεωρούμε *όσο* και στο ίδιο το *αντικείμενο* της σύλληψης ή θεώρησής μας (βλ. σχετικά Hayles 1998). Σημαντικό ρόλο (διαβαθμιζόμενο κατά περίπτωση και επιδεχόμενο εμπειρικής έρευνας) παίζουν ταυτόχρονα το «τι» πραγματεύεται κανείς και το «ποιος», «γιατί» και «πώς» το πραγματεύεται. Είμαστε αναγκασμένοι να βαδίζουμε πάντοτε «πάνω στην κόψη ενός ξυραφιού» (αποφεύγοντας δύο εξίσου θανατηφόρα άκρα), να επιχειρούμε μια «επικίνδυνη πλοήγηση» ανάμεσα στη Σκύλλα και τη Χάρυβδη της επιστημολογικής μας Οδύσσειας, ανάμεσα στο «τέρας» του αναπαραστατισμού (ή αντικειμενισμού) και τη «δίνη» του σολιψισμού (ή ιδεαλισμού), προς την εξεύρεση μιας μέσης οδού: «να κατανοήσουμε την κανονικότητα του κόσμου που βιώνουμε την κάθε στιγμή, χωρίς, ωστόσο, να προσφύγουμε σε κάποιο σημείο αναφοράς ανεξάρτητο από εμάς τους ίδιους, που θα αποτελούσε εγγύηση για την απόλυτη βεβαιότητα των περιγραφών και των γνωστικών μας αποφάσεων» (Maturana/Varela 1992: 149-150, 247).

[1] Πρόκειται δηλαδή για μια αντι-αυτοαναφορική-*ως*-*προς*-*αποτέλεσμά*-*της* (αλλά αυτοαναφορική-*ως*-*προς*-*το*-*υποκείμενό*-*της*) αναστοχαστική διαδικασία. Στο παρόν κεφάλαιο, η αναλυτική προσοχή εστιάζεται κυρίως στο *υποκείμενο* του (κοινωνιολογικού) αναστοχασμού.

Από την εποχή του μεγάλου Ούγγρου κοινωνιολόγου Karl Mannheim[1], η παραπάνω προβληματική, η διπλή αναστοχαστική κίνηση (*αναστοχαστικότητα-ως-επιστροφή-στο-υποκείμενο* και *αναστοχαστικότητα-ως-επιστροφή-στο-αντικείμενο*), «μεταγράφεται» από τον φιλοσοφικό στον κοινωνιολογικό λόγο[2] και, γενικότερα, στον χώρο του λόγου των ανθρωπιστικών επιστημών, των «επιστημών του Ανθρώπου»[3], όπου συνθέτει «ένα από τα ευρύτερα συζητημένα και πιο 'δύσκολα' θέματα» (Ιγγλέση 2001: 15). Εντός της κοινωνιολογίας, η θεωρητική και μεθοδολογική έννοια της αναστοχαστικότητας, παρά το γεγονός ότι τα τελευταία 30-35 χρόνια καταξιώθηκε[4] και χρησιμοποιείται πλέον συστηματικά (στη θεωρία ή/και

[1] Αξίζει να σημειωθεί ότι ο Karl Mannheim υπήρξε ο κοινωνιολόγος που πρώτος άνοιξε το δρόμο της συστηματικής διανοητικής και κοινωνιο-δομικής αναστοχαστικότητας, τον οποίο στη συνέχεια ακολούθησαν - με διαφορετικούς τρόπους – σπουδαίοι ανα-στοχαστές, όπως ο Alvin Gouldner και ο Pierre Bourdieu. Εν τούτοις, συνεχίζει να υφίσταται η διαφωνία σχετικά με την πατρότητα (Schutz, Garfinkel, Giddens, κ.α.) αυτής της «ηγεμονικής αξίας» του κοινωνικού επιστημονικού πεδίου (Maton 2003: 54).

[2] Στο πεδίο του αυτοαναφορικού αναστοχαστικού *κοινωνιολογικού* λόγου, θα μπορούσε κανείς να ισχυριστεί ότι η έμφαση μετακινείται από τις «λογικές αντιφάσεις» και τα «ελλείμματα εσωτερικής λογικής συνέπειας» προς τα «ελλείμματα αυτεπίγνωσης» (του ατομικού ή συλλογικού κοινωνιολογικού υποκειμένου).

[3] Αναφέρομαι στη σταδιακή άνθηση διαφόρων «αναστοχαστικών» επιχειρημάτων και μεθοδολογικών πρακτικών στην ανθρωπολογία (Clifford, Denzin, Diamond, Dwyer, Geerz, Hymes, Fisher, Marcus, Rosaldo, Scholte), στην ψυχολογία (Banister, Gergen, Gilhooly, Gooding, Henwood, Kirsch, Mair, Pidgeon, Schmitt), στην πολιτική επιστήμη (Connolly), και στην ιστορία (White). Πρόκειται για εξω-κοινωνιολογικές μετα-αναλυτικές προσπάθειες που πολλές φορές αναπτύχθηκαν παράλληλα (ή διασταυρώθηκαν) με τις κοινωνιολογικές.

[4] Για την Χ. Ιγγλέση, η μεθοδολογία του αναστοχασμού έχει φτάσει να αναγνωρίζεται «ως κρίσιμη διάσταση της παραγωγής γνώσης» (Ιγγλέση 2001: 19). Αυτή όμως η «κρίσιμη διάσταση» παραμένει «αινιγματική» εφόσον η συμφωνία σχετικά με το περιεχόμενό της είναι ελάχιστη (Maton 2003: 54).

στην ποιοτική έρευνα), διατηρεί μια αξιοπρόσεχτη ποικιλία στον ορισμό, τα νοήματα και τις χρήσεις της (Ashmore 1989: 32, Cooper 1993: 4-5, Estrela 1999: 236, Macbeth 2001: 35, Pels 2000: 1-2, Smart 1999: 81, Ιγγλέση 2001: 17, Alvesson/Sköldberg 2000, Bonner 2001, Booth 2000, Bourdieu 2003, Burr 1995, Davis/Klaes 2003, Finlay 2002, Foley 2002, Johnson/Duberley 2003, Lynch 2000, Maton 2003, Mauthner/Doucet 2003, McLain 2002, Pillow 2003) – διατηρεί δηλαδή τον έντονα αμφιλεγόμενο και διαφιλονικούμενο χαρακτήρα της. Ως αποτέλεσμα, διαφορετικοί αναστοχαστικοί συγγραφείς αναφέρονται «σε διαφορετικά επίπεδα και διαφορετικούς τύπους αναστοχαστικών διαδικασιών και στοχεύουν σε διαφορετικές συνέπειες» (Holland 1999: 465).

Ό,τι συγκροτεί αυτό το πρόβλημα της πολυσημίας της αναστοχαστικότητας και, συνεπώς, την καθίστα «πεδίο αντιπαράθεσης» και «εστία εννοιολογικής σύγχυσης» συνδέεται σαφώς με την «παραδειγματικότητα» (Kuhn 1970) που αναπόφευκτα διέπει κάθε προσπάθεια για την κατανόηση της «ιδιοσυστασίας» της, και την κατανόηση του τι σημαίνει να είμαστε – και πώς μπορούμε να γίνουμε – «αναστοχαστικοί» (reflexive) (Woolgar 1988b: 17):

«...οι διάφορες συλλήψεις της αναστοχαστικότητας καταδεικνύουν (ανταποκρίνονται σε) βαθιά ριζωμένες προκαταλήψεις σχετικά με τη φύση της έρευνας και θεμελιώδεις ιδέες σχετικά με τον χαρακτήρα της αναπαράστασης».

Για τον Robert Platt, η μη-ανάπτυξη των διαφόρων αναστοχαστικών συλλήψεων έξω από τα κλειστά και περιοριστικά σώματα σκέψης που γέννησαν την καθεμία από αυτές και επομένως η καταφανής έλλειψη αλληλο-ενημέρωσης μεταξύ

αυτών των «συλλήψεων» συνιστά ένα άκρως παθολογικό φαινόμενο: η έννοια της αναστοχαστικότητας «δεν έχει οδηγήσει πουθενά»[1] και μπορεί να χαρακτηριστεί ως «υπανάπτυκτη» (underdeveloped), ή, ακόμα χειρότερα, ως «ετοιμοθάνατη» (moribund) (Platt 1989: 636, 637, βλ. Karakayali 2004: 352)[2]. Τι επιφέρει λοιπόν αυτή τη (γενεαλογική ή άλλη) «μη-ανάπτυξη» και αποτρέπει την εξυψωτική «αλληλο-ενημέρωση»; Τι εμποδίζει τη μετάβαση σε μια ανώτερη μετα-θεωρητική θέση, ή σε ένα «ύψιστο επίπεδο αναστοχαστικής ανάλυσης», και, άρα, την επαύξηση της «πιο ουσιώδους ποιότητας της ανθρώπινης ύπαρξής μας», την επίτευξη του «καλύτερου κριτηρίου για μια αληθινά ανθρώπινη επιστήμη ή πρακτική»; (Holland 1999: 476)

Η ρίζα του προβλήματος βρίσκεται πιθανότατα στην επίμονη και άγονη λογική του «πολέμου των σχολών» (Bryant/Becker 1990) και στις κρυφές ή φανερές προσπάθειες όλων των αναστοχαστικών προσεγγίσεων να αυτο-προστατευτούν (*να υπερασπιστούν τα όρια, την αυτονομία, και την ιδιοσυγκρασιακή ταυτότητά τους*) (Bénatouil 1999, Brown/Malone 2004) - αδιαφορώντας συνειδητά ή ασύνειδα για τις πολλές και καρποφόρες διαλογικές/διαπειθαρχικές δυνατότητες (Allardt 1999, Brodkey 1987, Fuller 1993, Gulbenkian Commission 1996, Holland 1977, Klein

[1] Αναμφίβολα, η πορεία προς το πουθενά δεν μπορεί να χαρακτηριστεί ως επίτευγμα (Manning 1994: 118, Rossbach 1996).

[2] Ο R. Platt σημειώνει ότι στα διανοητικά πεδία των μαθηματικών, της βιολογίας, και της αποδόμησης έχουν ήδη αναπτυχθεί εξηγήσεις συγγενών-με-την-αναστοχαστικότητα φαινομένων, οι οποίες θα μπορούσαν ενδεχομένως να χρησιμοποιηθούν για να ενημερώσουν την κοινωνιολογική εξήγηση της «αναστοχαστικότητας» (Platt 1989: 637). Για μια συμβολή προσανατολισμένη στην παραπάνω κατεύθυνση, βλ. Hofstadter/Dennett 1993. Στο κοινωνιολογικό πεδίο, οι αναφορές του Platt περιορίζονται στην εθνομεθοδολογία και τη συστημική θεωρία.

1989, Massey 1999, Payne 1999, Romm 1998, Delanty 1997, 2001, 2002)[1] και παραμένοντας σταθερά εγκλωβισμένες σε «παγωμένες» και απομονωτικές διανοητικές καταστάσεις, σε δεσμευτικά «κοσμολογικά πλαίσια» (Douglas 1986), «επιστημικές κουλτούρες» (Knorr-Cetina 1999), κλειστά «επικοινωνιακά συστήματα» (Leydesdorff 2001), «μεταφορές» (Morgan 1996), «προγράμματα έρευνας» (Lakatos 1971), «ερμηνευτικά ρεπερτόρια» (Gilbert/Mulkay 1984), επιστημονικές «μορφές σκέψης» (Fleck 1935), «συστήματα σκέψης» (Foucault 1972), «κοσμοθεωρήσεις» (Mannheim 1952), ή «έξεις-προδιαθέσεις» (Bourdieu 1977, 1993). Κατά τον Ray Holland, οι ποικίλες αναστοχαστικές προσεγγίσεις και

[1] Οφείλουμε να αναγνωρίσουμε ότι η «διαπειθαρχική» κουλτούρα ακαδημαϊκής σκέψης άρχισε να συζητείται σοβαρά (τουλάχιστον) από τα τέλη της δεκαετίας του 1950 (βλ., π.χ., Luszki 1958). Πρακτικά, όμως, τα τείχη της «μονοπειθαρχικότητας» (unidisciplinarity) παραμένουν ισχυρά. Η βαθιά κατανόηση των καταβολών της συχνότατης απροθυμίας για συνεργασιακή και κριτική εξέταση των (αναστοχαστικών) επιστημονικών διαφορών ίσως μας φέρει πιο κοντά στον θεωρητικό «ερασιτεχνισμό» του M. Foucault ή στη δημιουργική *«α-πειθαρχική κινητικότητα»* των θεμελιωτών της κοινωνικής επιστήμης (Smith, Marx, Pareto, κ.α.), οι οποίοι στερούνταν αυστηρών και άκαμπτων πειθαρχικών δεσμεύσεων και μεταπηδούσαν με χαρακτηριστική ευκολία και παραγωγικότητα από το ένα γνωστικό πεδίο στο άλλο (Sayer 2000b). Στις σύγχρονες πάντως συνθήκες, θα πρέπει μάλλον να εμβαθύνουμε στον συγκερασμό της διατήρησης των κεντρικών πειθαρχικών ταυτοτήτων με τη «διαπειθαρχική δυνατότητα» (Allardt 1999: 17). Εξάλλου, οι διαπειθαρχικές συνδέσεις (ή διαπειθαρχικοί συνδυασμοί) και οι διευκρινιστικές διακρίσεις (ή διευκρινιστικοί διαχωρισμοί) σχεδόν πάντοτε αλληλο-προϋποτίθενται (Fornas 1995: 9). Η «διαπειθαρχικότητα», η οποία αποτελεί σημείο «προσαρμοστικότητας» μέσα στη σύγχρονη «οικονομία της γνώσης» (Fuller 1993), χρησιμοποιείται εδώ ανεξάρτητα από τις μεταμοντέρνες συνδηλώσεις σύζευξης «λογικού» και «ανορθολογικού» (π.χ., η περίπτωση της «μεταμοντέρνας κατάστασης» του J.-F. Lyotard). Επ' αυτού του σημείου, βλ. Μουζέλης 2000: 105-107.

«πειθαρχίες» (disciplines) είναι σε μια μόνιμη και στείρα κατάσταση διαμάχης και αλληλο-εξουδετέρωσης (Holland 1999: 473, 482):

«Οι πειθαρχίες αγωνίζονται για αναγνώριση και εφόσον εγκαθιδρυθούν, προάγουν τους εαυτούς τους φιλτράροντας τις δυνητικά θανατηφόρες κριτικές...Η αναστοχαστική κίνηση ή συνειδητοποίηση εξαρτάται από την απόδραση από ένα υπαρξιακό πειθαρχικό, επαγγελματικό, παραδειγματικό, ή ειδικευτικό, 'ύφος σκέψης' (κοσμολογία, βασική υπόθεση, νοοτροπία) που περιορίζει την αντίληψη και άρα την κίνηση».

Ο Holland συνταιριάζει την «αναστοχαστική κίνηση ή συνειδητοποίηση» με την ιδέα-κλειδί (ή το ιδεώδες) μιας πολυπαραδειγματικής και διαπειθαρχικής / υπερπειθαρχικής (interdisciplinary / transdisciplinary) αναστοχαστικότητας, η οποία υπερβαίνει τη συνεχιζόμενη αντι-παραγωγικότητα των αυτο-λογοκρινόμενων (self-censored) μονοπαραδειγματικών/μονοπειθαρχικών προσπαθειών και αναγνωρίζει κάθε μορφής αναστοχαστική εργασία ως ένα διαπραγματεύσιμο άθροισμα υποθέσεων και θεωριών (ως ένα ανοιχτό, μη-στεγανοποιημένο «παράδειγμα») που γεννά τα δικά του γλωσσικά συστήματα και λεξιλόγια και αποκτά μια ξεχωριστή συναισθηματική και ηθικοπρακτική σημασία εξαιτίας της καθημερινής επένδυσής μας σε αυτά (Holland 1999: 471-472)[1]. Φυσικά, αυτή η «επένδυση» (investment) επιφέρει σημαντική «αντίσταση» (βλ. Gaonkar 1997) σε οποιεσδήποτε (χειραφετητικές) επιστημολογικές αλλαγές που τείνουν προς μια «συνεργασία παραδειγμάτων»

[1] Για μια παρόμοια ανάλυση πάνω στα «πολιτισμικά εμπόδια» των ερευνητικών μας επιλογών και κινήσεων, βλ. Mays/Pope 1995.

(paradigm interplay) (Schultz/Hatch 1996)[1] και φιλοδοξούν να ακυρώσουν τον αναστοχαστικό «τοπικισμό» ή «συγκειμενισμό», αξιοποιώντας **κοινά χαρακτηριστικά** (χαρακτηριστικά αμοιβαίων συγκλίσεων και προεκτάσεων παρά μάλλον στείρων αποκλίσεων) (π.χ., Albertsen/Diken 2004, Bénatouil 1999, Diken 1998, Frère 2004, Pels 2002a, Platt 1989, Rossbach 1996, Silber 2003, Teubner 1989)[2], και υποβιβάζοντας τους παράγοντες της υπάρχουσας ασυνεννοησίας (*η αναστοχαστικότητα χρησιμοποιείται με τρόπους τμηματικούς και αλληλο-αποκλειόμενους*)[3].

Κατηγοριοποιώντας τις διάφορες («μηχανικές, ουσιαστικές, μεθοδολογικές, μετα-θεωρητικές, ερμηνευτικές και εθνομεθοδολογικές») αναστοχαστικότητες, ο Αμερικανός κοινωνιολόγος Michael Lynch (2000)[4] υπογραμμίζει το δεσπόζον «κοινό

---

[1] Χρησιμοποιώ ενδεικτικά τον όρο των M. Schultz και M. J. Hatch, χωρίς να περιορίζομαι στο μεθοδολογικό τους πρότυπο, στο πρότυπο δηλ. της υπερβατικής επάρκειας δύο μόνον (και όχι περισσότερων) παραδειγμάτων.

[2] Παραφράζοντας τον L. Wittgenstein (1953), θα μπορούσαμε να μιλήσουμε για *συγγενικές ομοιότητες και διαφορές*, υποδηλώνοντας συγκεκριμένες παράπλευρες «αναστοχαστικές» συνδέσεις κι όχι κάποια «βαθύτερη» σύνδεση όλων των «αναστοχαστικοτήτων» σε μια εντελώς αφηρημένη «κεντρική ιδέα».

[3] Γι' αυτόν τον λόγο, μια «διαπειθαρχική» και «πολυπαραδειγματική» *διαδικασία σύγκλισης* πρέπει να επικεντρώσει την κριτική αναλυτική προσοχή της σε όλα τα υφιστάμενα «όρια» (πειθαρχιών, παραδειγμάτων, ταξικών δομών, έμφυλων ή εθνοτικών ομάδων, κλπ), τα οποία είναι «φορτωμένα με ιδεολογικές παγίδες» και επιδιώκουν να «στενέψουν» τη μετα-αναστοχαστική μας οπτική (Holland 1999: 476-477).

[4] Οφείλω εδώ να σημειώσω ότι ο M. Lynch (2000: 26, 29), αν και μιλά για *«αναστοχαστικότητες»* (στον πληθυντικό), όπως επίσης και για την σχετικότητα της «αναστοχαστικότητας» («το νόημα και οι επιστημικές ιδιότητες που αποδίδονται στην αναστοχαστικότητα είναι σχετικές με ιδιαίτερες αντιλήψεις για την ανθρώπινη φύση και την κοινωνική πραγματικότητα ... Πράγματι, ό,τι το κάθε

χαρακτηριστικό» της *στροφής προς τα πίσω* (της *στροφής στον εαυτό*), το οποίο όμως χρειάζεται να μετα-θεωρηθεί σε σχέση με το υποκείμενο[1], τον τρόπο, και τις συνέπειες αυτής της (αμφίσημης) «στροφής» ως:

(α) **κοινωνικό/κοινωνιακό φαινόμενο**, ως μια ουσιώδης ανθρώπινη δυνατότητα (η ***μικρο****-κοινωνιολογική* διάσταση της αναστοχαστικότητας) ή μια εσωτερική ιδιότητα των κοινωνικών συστημάτων (η ***μακρο****-κοινωνιολογική* διάσταση της αναστοχαστικότητας), και

(β) **αυτο-κριτικό ερευνητικό εργαλείο** (η ***μετα****-κοινωνιολογική* διάσταση της αναστοχαστικότητας) (Lynch 2000: 34, 26).

Φυσικά, όπως θα δούμε και στη συνέχεια, αυτή η «μετα-κοινωνιολογική» ή «διανοητική» διάσταση (ή χρήση) της αναστοχαστικότητας μπορεί – ανάλογα με τις ιδιαίτερες οντολογικές δεσμεύσεις, επιστημολογικές υποθέσεις και μεθοδολογικές επιλογές του ερευνητή (βλ., π.χ., Johnson/Duberley 2003, Burrell/Morgan 1979) – να «παγιδέψει» την «αυτοκριτική» σε μια απρόσωπη κριτική (των «άλλων») (Pels 2000), και να ταυτιστεί εν τέλει όχι με μια διανοουμενοκεντρική (ή ιδεαλιστική)

κείμενο εννοεί με τον όρο αναστοχαστικότητα συχνά εξαρτάται από τη μέθοδο που υιοθετεί»), καταλήγει στην αναγωγή της μετα-αναστοχαστικής οπτικής, της γενικής *μεταθεώρησης* της αναστοχαστικότητας, στην γκαρφινκελιανή εθνομεθοδολογική αναστοχαστική *θεώρηση* – δηλ. σε μια ***«γενική κατάσταση 'αναστοχαστικότητας'»*** (general condition of "reflexivity") όπου «οι κοινωνικοί δράστες φτιάχνουν νοήματα γύρω από άλλα νοήματα ως μέρος της καθημερινής ζωής» (Hall 1999: 17). Πρόκειται για την «κατάσταση» την οποία ο κριτικός ανα-στοχασμός συχνά εκλαμβάνει ως «εμπόδιο» στην ανάπτυξη μιας αυστηρής επιστημονικής έρευνας.

[1] Το ζήτημα του *υποκειμένου* της «στροφής στον εαυτό» (που κυριαρχεί στο παρόν κεφάλαιο) τίθεται ρητά και από την Αμερικανίδα κοινωνιολόγο Wanda Pillow (2003: 177).

αυτοαναφορικότητα (*υποκειμενικοποιητική* επιστημονική χρήση, *αναστοχαστικότητα-ως-επιστροφή-στο-υποκείμενο*) αλλά, αντίθετα, με την (υλιστική) **ετεροαναφορικότητα**[1] του μικρο-κοινωνιο-λογικού/μακρο-κοινωνιο-λογικού στοχασμού για τον κοινωνικό/κοινωνιακό «αναστοχασμό» (*αντικειμενικοποιητική* επιστημονική χρήση, *αναστοχαστικότητα-ως-επιστροφή-στο-αντικείμενο*)[2].

---

[1] Οι όροι **«αυτοαναφορά»** (self-reference) και **«ετεροαναφορά»** (hetero-reference) χρησιμοποιούνται επίσης από τον **Niklas Luhmann** για τη διάκριση μεταξύ της αναφοράς του επιστημονικού συστήματος στον εαυτό του (στις εσωτερικές του επικοινωνιακές δομές, συνθήκες και λειτουργίες) και της αναφοράς του επιστημονικού συστήματος σε κάτι διαφορετικό από τον εαυτό του, της αναφοράς σε «εξωτερικά αντικείμενα» (external objects) (Luhmann 1995). Στο ίδιο πλαίσιο, ο Helmut Willke (1996: 215) γράφει ότι: «Κάθε ετεροπαρατήρηση προϋποθέτει ένα περισσότερο ή λιγότερο διακλαδωμένο δίκτυο από αυτοπαρατηρήσεις. Αν λοιπόν λάβουμε υπόψη μας αυτή την άκρως απίθανη και διαπεπλεγμένη εσωτερική δομή του τελεστικού ενεργήματος «παρατήρηση», τότε δεν πρέπει να μας εκπλήσσει το γεγονός ότι οι κόσμοι που συγκροτούμε κάθε φορά ως παρατηρητές δεν μπορούν να αποτινάξουν από πάνω τους την ιδιοσυγκρασιακή αυτή διαδικασία συγκροτήσεώς τους».

[2] Ο αντικειμενικοποιητικός επιστημονικός αναστοχασμός (Adorno, Fay, Horkheimer, Bourdieu, Habermas, Harding, Mannheim, Wacquant, κ.α.) καταλήγει, όπως θα δούμε, σε αποτελέσματα που θυμίζουν λ.χ. τον «ετεροαναφορικό» χαρακτήρα του εθνομεθοδολογικού «πρακτικού» ή «ουσιώδους» αναστοχασμού (ενός αναστοχασμού ο οποίος διαφοροποιείται εδώ περισσότερο ως προς το *υποκείμενο* και λιγότερο ως προς τις *συνέπειές* του). Γενικά, το μετα-αναστοχαστικό αναλυτικό βάρος πρέπει να τοποθετείται (εξίσου) ***και στο υποκείμενο και στον τρόπο και στις συνέπειες της «στροφής στον εαυτό»***. Αυτή η προτροπή ίσως λειτουργήσει διορθωτικά για τους διάφορους **«μετα-αναστοχαστές»**: για τους μετα-αναστοχαστικούς εθνομεθοδολόγους (π.χ., Latour 1988, Lynch 2000, Macbeth 2001, Slack 2000), οι οποίοι μεταθεωρούν την αναστοχαστικότητα με έμφαση στο *υποκείμενο* της «στροφής στον εαυτό» (το κοινωνικό ενάντια στο κοινωνιο-λογικό γνωστικό υποκείμενο), αλλά και για τους μετα-αναστοχαστικούς κριτικούς θεωρητικούς (π.χ., Bourdieu 1991, Bourdieu 2003, Bourdieu/Wacquant 1992, Harding 1991, Ritzer 1991) ή τους «ριζοσπαστικούς» κοινωνιολόγους της επιστημονικής γνώσης (π.χ., Cooper 1993, Ashmore 1989, Woolgar 1988a, 1988b), οι οποίοι

Στα συμφραζόμενα της *κοινωνικής θεωρίας*, ο Scott Lash υποδηλώνει την ίδια περίπου μεταθεωρητική ανάγκη αναφερόμενος στις δύο βασικές «σημασίες» της αναστοχαστικότητας (reflexivity): τον **στοχασμό** (reflection) του (επιστημονικού ή κοινωνικού) υποκειμένου πάνω στο (κοινωνικό) αντικείμενο (*η «ετεροαναφορική» μη-διάκριση κοινωνιολογικού στοχασμού-αναστοχασμού*) και τον **αυτο-στοχασμό** (self-reflection) του *επιστημονικού* υποκειμένου (*η «αυτοαναφορική» διάκριση κοινωνιολογικού στοχασμού-αναστοχασμού*) (Lash 1993: 201-202)[1].

Στην πρώτη σημασία, ο Lash υποστηρίζει πως **ούτε μια αμιγής θεωρία της δομής ούτε μια αμιγής θεωρία της δράσης** μπορεί να συλλάβει την έννοια της αναστοχαστικότητας, διότι η αναστοχαστικότητα προϋποθέτει τη συν-ύπαρξη τριών παραμέτρων (η δοσολογία των οποίων διαφοροποιεί τις πολυάριθμες αναστοχαστικές θεωρίες):

μεταθεωρούν την αναστοχαστικότητα με έμφαση στο *αποτέλεσμα* (και, συχνά, στον *ειδικό* τρόπο, στη *μέθοδο*) της «στροφής στον εαυτό» (π.χ., η διάκριση υποκειμενικοποίησης/αντικειμενικοποίησης των P. Bourdieu και L. Wacquant, ή η διάκριση ήπιας ενδοσκόπησης/ριζικού συγκροτησιακού αναστοχασμού του S. Woolgar). Η διαπίστωση ότι οι παραπάνω («μερικές») μετα-αναστοχαστικότητες είναι αυστηρά μονο-πειθαρχικές «δικαιολογεί» την έκκληση για τη διατύπωση τολμηρών *διαπειθαρχικών* μετα-αναστοχαστικών προτάσεων-προσεγγίσεων.

[1] Η *κοινωνική θεωρητική αναγωγή της αναστοχαστικότητας* (η τελική επικράτηση της πρώτης σημασίας, μιας μορφής *ετεροαναφορικού αναστοχαστικού μονισμού*) αποτελεί ένα πρόβλημα που συναντάμε τόσο στο έργο του S. Lash όσο και στα έργα των υπολοίπων εκπροσώπων της θεωρίας του «αναστοχαστικού εκσυγχρονισμού» (Beck, Ezrahi, Giddens, Μουζέλης). Η απουσία της ιδέας της «επιστημολογικής κυκλικότητας» της ίδιας της παραπάνω θεωρίας θα συζητηθεί κριτικά στη συνέχεια.

(1) Το αναστοχαζόμενο **υποκείμενο**: ένα άτομο, μια κοινωνική τάξη, μια ολόκληρη κοινωνία.

(2) Το **αντικείμενο** του αναστοχασμού (π.χ., κανόνες που δομούν την κοινωνία ή κανόνες που δομούν ένα μέρος της κοινωνίας).

(3) Το **μέσον** του αναστοχασμού. Πρόκειται συνήθως είτε για τη γλώσσα (όπως λ.χ. συμβαίνει στη θεωρία του Habermas: ο αναστοχασμός μιας ομιλιακής κοινότητας διαμέσου της γλώσσας πάνω σε κοινωνικά ή ηθικοπρακτικά κανονιστικά πρότυπα) είτε για τη συνείδηση (όπως λ.χ. συμβαίνει στη θεωρία του Lukacs: ο αναστοχασμός των ταξικών υποκειμένων διαμέσου της συνείδησης πάνω στο κοινωνικό).

Στη δεύτερη σημασία, η αναστοχαστικότητα ως **«στοχασμός του υποκειμένου πάνω στο ίδιο το υποκείμενο»** ανήκει στους «πολιτισμικούς παραγωγούς» (Bourdieu), στους ατομικούς και συλλογικούς παραγωγούς της (κοινωνιολογικής) γνώσης (Lash 1993: 202), ως μια συνειδητή ***πρωτοβουλία*** εκμετάλλευσης μιας σημαντικής «μεθοδολογικής πηγής» (methodological resource) ή επίλυσης ενός καρποφόρου «μεθοδολογικού προβλήματος» (methodological problem) (Besozzi 1999: 321, Davis/Klaes 2003: 333, Pillow 2003, Ashmore/Woolgar 1988, Woolgar 1988a, 1988b), το οποίο δεν είναι απλώς δυνατό αλλά *αναπόδραστο* (Coilingwood 1933), και μετασχηματίζει τη θεωρία σε «ερευνητική πρακτική», σε μια συγκεκριμένη «στάση» (attitude) απέναντι στην κοινωνιολογική έρευνα (Rossbach 1996).

Αυτές οι δύο «σημασίες» αντιστοιχούν λίγο-πολύ στα δύο «επίπεδα» όπου, σύμφωνα με τον Γερμανό κοινωνιολόγο της επιστημονικής γνώσης Stephan Fuchs,

λαμβάνει χώρα το πρόβλημα της αναπαράστασης[1] (Fuchs 1992b: 152). Το πρώτο (ετεροαναφορικό) επίπεδο αφορά στις **περιγραφές της πραγματικότητας από την επιστήμη**, ενώ το δεύτερο (αυτοαναφορικό) επίπεδο αφορά στις **αυτο-περιγραφές της επιστήμης**, στις περιγραφές δηλαδή της επιστήμης από τους ίδιους τους επιστήμονες (πιο συγκεκριμένα, τους κοινωνιολόγους της επιστημονικής γνώσης). Στα συμφραζόμενα της *κοινωνιολογίας της επιστημονικής γνώσης* (sociology of scientific knowledge), ο επιστημονικός αυτο-στοχασμός, επηρεασμένος από μετα-δομιστικές/μετα-νεωτεριστικές οπτικές, κινείται πέρα από τις «συμβατικές» κοινωνιολογικές διακρίσεις φύση-κοινωνία, επιστήμη-πολιτική, φορέας-δομή, άτομα-κοινωνία ή μικρο-μακρο-διάσταση, και εκλαμβάνει τις «ενδιάθετες» ανακλαστικές ιδιότητες των κοινωνικών συστημάτων και της ανθρώπινης επικοινωνιακής δράσης (και καθετί «ενδιάθετο») ως το εύθραυστο προϊόν της οργάνωσης των ***επιστημονικών κειμένων*** (μιας δηλ. εφήμερης «υποστασιοποιητικής» επιστημονικής αναφοράς) (βλ. Cooper 1993, Woolgar 1981, 1983, 1988a: κεφ. 5, 7)[2], ως το συγκυριακό αποτέλεσμα των ποικίλων επιστημονικών «κοινωνιο-γνωστικών (δια-

[1] Ο S. Fuchs ανασυνθέτει το πρόβλημα της αναπαράστασης (representation) με πνεύμα ισότιμης μεταχείρισης κοινωνικών και φυσικών επιστημών, σύμφωνα με τη θεμελιώδη «συμμετρική» λογική της κοινωνιολογίας της επιστημονικής γνώσης (βλ., π.χ., Latour 1993). Για μια παρόμοια διάκριση, βλ. Woolgar 1996.

[2] Δεδομένου ότι **«δεν υπάρχει τίποτα ενδιάθετο»** στον χαρακτήρα των αντικειμένων ή των διαδικασιών του πραγματικού κόσμου (Woolgar 1983: 245), το κέντρο της αναλυτικής μας βαρύτητας τοποθετείται πλέον στις έννοιες της «κατασκευής» και της «ερμηνείας» *παρά μάλλον στις έννοιες της «ουσίας» και της «υπόστασης»*. Δεν θα μπορούσε δηλ. να υπάρξει ποτέ μια «ακριβής» και «οριστική» περιγραφή της πραγματικότητας (Woolgar 1981). Στην ίδια επιστημολογική γραμμή κινείται και η ανθρωπολογική «πολιτική της γραφής» (*politics of writing*) (βλ. ενδεικτικά Clifford/Marcus 1986, Marcus/Fischer 1986).

)δράσεων» (Leydesdorff 2001: 16) ή των ετερόκλητων μεθόδων πρακτικού λογισμού (practical reasoning) που άρρητα και συστηματικά εφαρμόζονται στις συνήθεις ***επιστημονικές πρακτικές*** (Ashmore 1989: 83, βλ. επίσης Latour 1987, Rouse 1996, Woolgar 1989, Pickering 1992, 1993, 1995, 1997).

Κοντολογίς, στο παραπάνω πλαίσιο, η υποτιθέμενη «ουσιωδώς ***αυτο***αναφορική» (essentially self-referring) λειτουργία τόσο των κοινωνικών συστημάτων (ή θεσμών) όσο και των καθημερινών κοινωνικών δρώντων (agents) «μεταφράζεται» σε ***ετερο***αναφορική λειτουργία των *επιστημονικών* δρώντων (μια «ετεροαναφορική λειτουργία» που προκύπτει μέσα από την αυτο-οργάνωση ή «αυτο-ποίηση» της επιστήμης και «μειώνει την πολυπλοκότητα», όπως θα συμπλήρωναν οι σύγχρονοι συστημικοί κοινωνιολόγοι). Είναι ο κοινωνικός επιστήμονας αυτός που *στοχάζεται* για το *αναστοχαζόμενο* κοινωνικό σύστημα και τον *αναστοχαζόμενο* ατομικό κοινωνικό εαυτό και «κατασκευάζει»[1] τις κάθε είδους (θεσμικές, συστημικές, ή κοινωνικές-ατομικές) «αναστοχαστικές συμπεριφορές»[1].

---

[1] Η έννοια της «κοινωνικής κατασκευής» (social construction) (*τα «αντικειμενικά φυσικά γεγονότα» προκύπτουν μέσα από σύνθετες διαδικασίες συγκρότησης σε λεκτικό και νοηματικό επίπεδο*) αποτελεί την κεντρική έννοια των περισσότερων ερευνητικών προγραμμάτων εντός του πεδίου της κοινωνιολογίας της επιστημονικής γνώσης (βλ. ενδεικτικά Ashmore 1989, Jasanoff κ.ά. 1995, Sismondo 1993, Woolgar 1988a). Στη συγκεκριμένη συνάφεια, έχουμε να κάνουμε με «κοινωνικές κατασκευές» που επιτελούνται κυρίως από τους κοινωνικούς επιστήμονες κι όχι από τους «καθημερινούς δρώντες», όπως λ.χ. συμβαίνει στις περιπτώσεις των Berger/Luckmann (1967) και Morris (1977). Τόσο η φαινομενολογική κοινωνιολογία (Schutz) όσο και η εθνομεθοδολογία (Garfinkel), εστιάζουν την προσοχή τους περισσότερο στους *κοινωνικούς* (παρά μάλλον στους επιστημονικούς) ορισμούς, δηλαδή τους τρόπους με τους οποίους τα κοινωνικά άτομα ορίζουν τις

Δοθέντος ότι **«δεν υπάρχει τίποτα εγγενές ή ουσιώδες ούτε στη δράση ούτε στη δομή»** (Fuchs 2001: 32), η αναλυτική μας προσοχή παύει να εστιάζεται στις προσπάθειες γεφύρωσης του επιστημολογικού χάσματος ανθρώπων/πραγμάτων, κοινωνικού υποκειμένου/αντικειμένου, οι οποίες είναι συνεχείς και εντατικές από την εποχή των Hobbes, Locke, και Marx μέχρι τις μέρες μας (π.χ., Alexander, Archer, Bhaskar, Bourdieu/Wacquant, Cicourel, Giddens, Habermas, Lash)[2]. Για τον Fuchs (2001: 24-25), οι συζητήσεις γύρω από τέτοιες «προσπάθειες γεφύρωσης» παραμένουν άκαρπες και αδιέξοδες εξαιτίας της κακής ουσιοκρατικής συνήθειας των κοινωνιολόγων να μεταχειρίζονται ζεύγη τύπου δράση/δομή, ερμηνεία/εξήγηση, προθέσεις/μηχανισμοί ή βιόκοσμοι/συστήματα (Habermas) σαν «αντίθετα φυσικά είδη» (opposite natural kinds) και όχι ως προσωρινούς πόλους ενός «συνεχούς» (continuum), ως μεταβλητούς μηχανισμούς ή *πλαίσια νοηματικής παραγωγής που διαφορετικοί παρατηρητές κινητοποιούν για να επιτελέσουν διαφορετικές μορφές*

κοινωνικές καταστάσεις και *ενεργούν* επί τη βάσει αυτών των ορισμών, δημιουργώντας έτσι συνεχώς την κοινωνική σκηνή (Ritzer 2000). Σχετικά με την παραπάνω διάκριση, βλ. Delanty 2002.

[1] Συμπληρώνοντας: Είναι ο κοινωνικός επιστήμονας αυτός που νομιμοποιείται να ασκεί συστηματικά ένα είδος ***«οντολογικής πολιτικής»*** (Annemarie Mol), ή ***«οντοπολιτικής»*** (Bruno Latour). Τούτο βέβαια δεν θα πρέπει να συνεπάγεται την ολική έκλειψη ή κατάργηση του «ρεαλιστικού» χαρακτήρα των παραπάνω «συμπεριφορών», αλλά μια περισσότερο αναστοχαστική και ξεκάθαρη αντίληψη απέναντι σε αυτές.

[2] Θα μπορούσαμε ίσως να σχεδιάσουμε ένα είδος αδρομερούς «γενεαλογίας» αυτών των προσπαθειών που εύκολα θα καταδείκνυε ότι, από τα μέσα του 17ου μέχρι τα τέλη του 20ου αιώνα, η φιλοσοφία και η κοινωνική θεωρία επινοούν ολοένα και περισσότερο επεξεργασμένους τρόπους αντιμετώπισης του παραπάνω «επιστημολογικού χάσματος».

πολιτισμικής εργασίας[1]. Ταυτίζοντας όμως την αναστοχαστικότητα με την «κατασκευασιμότητα» της *κοινωνιολογικής* γνώσης, ή την «επιτελεστικότητα» του *κοινωνιολογικού* λόγου (βλ. ειδικότερα Ashmore 1989: 95-96, Potter 1996: 47-48, 228-232, Steier 1991)[2], παραμελούμε και ακυρώνουμε την «αξία» τόσο της «μικρο-κοινωνιολογικής» όσο και της «μακρο-κοινωνιολογικής» διάστασης της αναστοχαστικότητας (προς χάριν φυσικά της «μετα-κοινωνιολογικής» διάστασης).

Τον μεταθεωρητικό (μετα-αναστοχαστικό) προβληματισμό που εκφράζουν οι δύο «σημασίες» του S. Lash και τα δύο «επίπεδα» του S. Fuchs συμπληρώνουν τα ερωτήματα του Ολλανδού συστημικού κοινωνιολόγου της γνώσης Loet Leydesdorff. Σύμφωνα με τον Leydesdorff, ο (αναστοχαστικός) μελετητής των πολύπλοκων ζητημάτων της επιστήμης και της κοινωνίας οφείλει να αναλύσει *ταυτόχρονα* δύο προβλήματα ή «ερωτήματα» (2001: 25):

---

[1] Είναι δηλαδή παραπλανητικό να επιχειρούμε να «ισορροπήσουμε» ανάμεσα σε (ή να συνδέσουμε/συμφιλιώσουμε) δύο δήθεν «ξεχωριστές» οντολογικές τάξεις (και να μειώσουμε κάποιες υποτίθεται «εκ των προτέρων δοσμένες» αποστάσεις). Από αυτή την οπτική γωνία, αγνοείται εντελώς η μελέτη της *σχετικά αυτόνομης* (έναντι των επιστημονικών κειμένων) υπόστασης και ανακλαστικής «ενεργητικότητας» των κοινωνικών βιόκοσμων/συστημάτων, των κοινωνικών μικρο-/μακρο-φορέων δράσης. *Οι κοινωνικές/κοινωνιακές αυτοαναφορικές ιδιότητες ορίζονται όχι μόνο από το επιστημονικό υπο-κείμενο αλλά και από τη «φύση» των κοινωνικών/κοινωνιακών υποκειμένων.*

[2] «[Ο]ι διαφορές που διέπουν την παρατήρηση και παράγουν πληροφορίες ορίζονται από τον ίδιο τον παρατηρητή και όχι από το «αντικείμενο» ... Οι περιγραφές στοχεύουν στην επικοινωνιακή τιθάσευση του αντικειμένου τους. Με την περιγραφή ή τη διάγνωση ο παρατηρητής προσδιορίζει με έννοιες τα αντικείμενα των παρατηρήσεών του» (Willke 1996: 214, 218). Το φαινόμενο της «επιτελεστικότητας» (performativity) του κοινωνιολογικού λόγου εξετάζεται εκτενέστερα και συνολικότερα (κατά τρόπο όχι μονομερώς «κονστρουκτιβιστικό»: η επιστημονική αναφορά είναι *συν*-υποστασιοποιητική) στα δύο τελευταία κεφάλαια.

(1) το ερώτημα περί των «δυναμικών ***σχέσεων μεταξύ ατόμων και κοινωνίας*** (κοινωνικής δράσης και κοινωνικής δομής)» και

(2) το ερώτημα περί των «***σχέσεων μεταξύ του γνωρίζοντος υποκειμένου και των επιστημών*** ως γνωστικών επικοινωνιακών δομών» (το οποίο επίσης σχετικοποιεί και υπερβαίνει την αναλυτική διάκριση δράσης/δομής).(δική μου πλάγια γραφή)

Παρά ταύτα, ο ίδιος ο Leydesdorff σχεδιάζει μεροληπτικά πάνω σε μια ***μακρο-κοινωνιολογική*** οπτική της αναστοχαστικότητας (το κοινωνικό σύστημα λειτουργεί ως υπόσταση, ως αυτόνομο υποκείμενο αυτο-παρατήρησης [Τσιβάκου 1997][1]), πάνω στη γνωστή μηχανιστική *ετεροαναφορική* λογική των *κοινωνικών συστημικών* «reflections ad infinitum» (Lynch 2000: 28), σε ένα είδος ακραίου κοινωνιολογισμού κατά τον οποίο *ελάχιστος χώρος αφήνεται στην ένσκοπη και δημιουργική/μετασχηματιστική αυτοαναφορικότητα των κοινωνικών «συμμετεχόντων» και των επιστημονικών «παρατηρητών»*[2]. Απομακρύνει δηλ. τον εαυτό του από μια

[1] Σύμφωνα με την Ι. Τσιβάκου (1997: 37), τα κοινωνικά συστήματα χαρακτηρίσθηκαν ως αυτοαναφερόμενα «όχι μόνον διότι τα στοιχεία τους, δηλαδή οι επικοινωνίες, είναι αυτοπαραγόμενες, αλλά κυρίως διότι οι λειτουργίες τους, μέσα από τη θέσμιση κανονικοτήτων που τα ίδια προώθησαν, έχουν την ικανότητα αυτο- και ανα-παράγονται. Το κοινωνικό σύστημα-παρατηρητής αναδύεται μέσα από το κοινωνικό *είναι* – που δεν αποτελεί παρά μια τροπικότητα του *είναι* της ενεργού ζωής – κατά την ιστορική διαδικασία της επικοινωνίας». Βλ. σχετικά Luhmann 1995.

[2] Για τον Leydesdorff και τους υπόλοιπους συστημικούς κοινωνιολόγους, οι κοινωνικοί ή επιστημονικοί δράστες (γενικά: οι ανθρώπινοι δράστες) λειτουργούν **«ως οι φορείς ενός δικτύου κοινωνικών σχέσεων»** (Leydesdorff 1996: 283). Στα παραπάνω συμφραζόμενα: «Το σύγχρονο άτομο είναι εγκλωβισμένο σε πολυάριθμους βρόγχους που έχει κατασκευάσει το ίδιο στην προσπάθειά του να

βαθύτερη και περισσότερο ολοκληρωμένη ή «σφαιρική» κατανόηση του πολυδιάστατου και **αυτο-ετεροαναφορικού** (*δι-αναφορικού*) χαρακτήρα του όρου «αναστοχαστικότητα», προσαρτώντας τον «φαινομενολογικό» - με την έννοια του E. Husserl - ***Selbstreflexion*** (ο εκούσιος, συνειδητός «αυτοστοχασμός» των ανθρώπινων δραστών) σε μια «ουσιώδη» (ακούσια, μη συνειδητή) ***Reflexivitaet*** (μια «ανακλαστικότητα» που θυμίζει τις αυτονομημένες, αθέλητες και αθέατες διαδικασίες μετάβασης «από τη βιομηχανική κοινωνία στην κοινωνία του ρίσκου» [Beck 1996: 75, βλ. Ezrahi 1993])[1].

ελέγξει την πολυπλοκότητα της επικοινωνίας και της δράσης. Βρόγχοι αποτελούμενοι από τυπικότητες και ρυθμίσεις, οι οποίες με τη σειρά τους ανατροφοδοτούν την αυτοποιητική ικανότητα των κοινωνικών συστημάτων εντός των οποίων τελείται η δράση» (Τσιβάκου 1997: 79).

[1] Για τον Ulrich Beck (1996: 75), αυτή η μετάβαση «από τη νεωτερική εποχή της βιομηχανίας στην εποχή του ρίσκου συντελείται αθέλητα, αθέατα, αναγκαστικά ακολουθώντας την αυτονομημένη δυναμική του εκσυγχρονισμού, σύμφωνα με το πρότυπο των λανθανουσών δευτερογενών συνεπειών. Μπορεί μάλιστα να πει κανείς ότι οι δομές της κοινωνίας του ρίσκου παράγονται, επειδή τα αυτονόητα της βιομηχανικής κοινωνίας (η συναίνεση σχετικά με την πρόοδο, η άγνοια των οικολογικών συνεπειών και κινδύνων, η αισιοδοξία της απεριόριστης ικανότητας ελέγχου) κυριαρχούν στη σκέψη και στη δράση των ανθρώπων και των θεσμών. Η κοινωνία του ρίσκου *δεν αποτελεί επιλογή* που θα μπορούσαμε να κάνουμε ή να εγκαταλείψουμε μετά από πολιτικές αντιπαραθέσεις. Δημιουργείται κατά την αυτοεκτύλιξη αυτονομημένων, τυφλών μπροστά στις συνέπειες και κωφών μπροστά στους κινδύνους διαδικασιών εκσυγχρονισμού. Αυτές οι διαδικασίες στο σύνολό τους παράγουν αθέατα κινδύνους, οι οποίοι θέτουν σε αμφισβήτηση, ξεπερνούν, μεταλλάσσουν τα θεμέλια της βιομηχανικής κοινωνίας.» Στη «μακρο-κοινωνιολογική» αναστοχαστική διάσταση προστίθεται επίσης και η περίπτωση του αυτο-μετασχηματισμού της σύγχρονης κοινωνίας σε ένα «παγκόσμιο κοινωνιακό σύστημα» (worldwide societal system) (βλ. ενδεικτικά Robertson 1992). Όπως επισημαίνει η Ιωάννα Τσιβάκου (1997), οι ανθρώπινοι δράστες παρατηρούν και αυτο-παρατηρούνται *μέσω της συνείδησης* κι όχι μέσω της επικοινωνίας (όπως συμβαίνει με τα κοινωνικά συστήματα). Ο άνθρωπος-παρατηρητής «είναι η μοναδική οντότητα η οποία διαθέτει δομή ικανή να παράγει αφ' εαυτής παρατήρηση, να

Η συγκρότηση ενός **«υπερ-κύκλου»** (Leydesdorff 2001: 25) που θα περιλαμβάνει και τον κύκλο ατόμου-κοινωνίας και τον κύκλο γνωρίζοντος υποκειμένου-επιστημονικής αλήθειας αναπόφευκτα προϋποθέτει ότι όλες οι επιμέρους διαστάσεις της αναστοχαστικότητας «πρέπει προσεκτικά να αναγνωριστούν και να διαχωριστούν, με σκοπό να επανασυνδεθούν σε δημιουργικές και μη-αναγωγιστικές μορφές ενός *διαπειθαρχικού* θεωρητικού bricolage» (Fornas 1994: 336, βλ. επίσης Fornas 1995: 45). Η άκριτη προσκόλληση σε «μια και μοναδική» ανάγνωση της επιστήμης, η ερμηνεία δηλ. της επιστήμης ***είτε*** ως «κοινωνική πρακτική» (Fuchs) ***είτε*** ως «γνωστική επικοινωνιακή δομή» (ένα ειδικό, κοινωνικά διαφοροποιημένο σύστημα προερχόμενο από ανατροφοδοτούμενη επικοινωνιακή ενέργεια) (Leydesdorff), αποτρέπει την ανύψωσή μας σε (ή τουλάχιστον την κίνησή μας προς) «ένα υψηλότερο επίπεδο μεταθεωρητικής ανάλυσης» (Holland 1999: 471)[1].

επενδύει αυτή την παρατήρηση με συμβολική έκφραση, να την ανακοινώνει και να της προσδίδει νόημα, το οποίο εν συνεχεία ν' αξιοποιείται από τα δίκτυα επικοινωνίας του κοινωνικού συστήματος» (Τσιβάκου 1997: 29).

[1] Η πολυπλοκότητα της σύγχρονης επιστήμης συνεπάγεται (και επιτρέπει) διαφορετικές θεωρητικές περιγραφές. Παραφράζοντας τον Clifford Geertz, θα έλεγα ότι μία μόνο μεταφορά δεν μπορεί να κατανοήσει ούτε την κοινωνική ούτε την επιστημονική ζωή. Μπορούμε πάντως να διακρίνουμε μια πηγή έμπνευσης σχετικά με την αμοιβαία επαφή των δύο παραπάνω «μεταφορών», της επιστήμης ως πρακτικού φαινομένου και «αδιαφοροποίητου δικτύου» (science-as-seamless-web) (βλ. Latour 1993) και της επιστήμης ως λειτουργικού υπο-συστήματος της κοινωνίας (όπως θα έλεγε ο N. Luhmann), στην περιγραφή του κλειστού και αυτο-αναπαραγόμενου πεδίου της φυσικής των μικρο-σωματιδίων με όρους θεωρίας αυτοποιητικών συστημάτων από την κοινωνιολόγο της επιστημονικής γνώσης Karin Knorr-Cetina (1999).

Για να κατορθώσουμε βέβαια αυτή την «ανύψωση», χρειάζεται όχι μόνο η συνέργεια των διαφόρων παραδειγμάτων και ο πλουραλισμός των επιπέδων ανάγνωσης και ερμηνείας (βλ., π.χ., Bereiter 1994, Hall 1999), αλλά και η κριτική εξέταση των συνθηκών δυνατότητας της ετεροαναφορικής *και* της αυτοαναφορικής αναστοχαστικότητας. Η Elena Besozzi (1999) επισημαίνει αυτή τη μεταθεωρητική αναγκαιότητα, διακρίνοντας επίσης ανάμεσα στο *κοινωνικό* φαινόμενο της αναστοχαστικότητας και το *μεθοδολογικό* φαινόμενο της αναστοχαστικότητας. Για την Besozzi, **η αναστοχαστικότητα «ως κοινωνικό φαινόμενο»** *εντός* της σύγχρονης κοινωνίας και *μεταξύ* των κοινωνικών ατόμων είναι μια συνέπεια της διαδικασίας του εκσυγχρονισμού (modernization), της κοινωνικής διαφοροποίησης και της εξατομίκευσης (Besozzi 1999: 322). Σ' αυτή την περίπτωση, η αναστοχαστικότητα μάς επιτρέπει να βιώσουμε τον σχετικισμό και τον πλουραλισμό των διαφορετικών οπτικών μέσα στην κοινωνία αλλά και να συνδέσουμε τον εσωτερικό κόσμο του κοινωνικού υποκειμένου με ό,τι υπάρχει έξω από αυτόν.

Στη δεύτερη περίπτωση, **η αναστοχαστικότητα «ως μεθοδολογικό φαινόμενο»** αφορά όχι τόσο στην *κοινωνική θεωρία* (και την κοινωνική θεωρητική ανάλυση) όσο στην *κοινωνική έρευνα* (και την κοινωνική θεωρητική *μετα*-ανάλυση). Οι εκσυγχρονιστικές διαδικασίες, εξαιτίας του ότι επέφεραν μια ριζική αύξηση της αυτονομίας του ατόμου και της σημασίας των υποκειμενικών αποφάσεων και επιλογών, αποσταθεροποίησαν τα θετικιστικά και λειτουργιστικά (ή φονξιοναλιστικά) παραδείγματα (τα οποία βασίζονταν «στη συμμόρφωση και την αναπαραγωγή των κοινωνικών πρακτικών και δομών») (Besozzi 1999: 322). Συγκροτήθηκε συνεπώς μια «αναστοχαστική κοινωνιολογία» και μια «αναστοχαστική πρακτική» που, σύμφωνα με τον Ιταλό κοινωνιολόγο Alberto

Melucci, συσχετίζονται με την έλευση ορισμένων καρποφόρων συνθηκών όπως (Besozzi 1999: 323):

- Το «γεγονός» ότι, στις σύγχρονες κοινωνίες, η γνώση αποτελεί μια γενικευμένη παραγωγική δύναμη που δεν μπορεί να μελετηθεί ανεξάρτητα από τις διασυνδέσεις της με την κοινωνία και την εξουσία.
- Η εγκυρότητα της επιστημονικής γνώσης δεν εγκαθιδρύεται πια μόνον από την επιστημονική κοινότητα, εφόσον υπάρχουν πολλοί άλλοι «αρμόδιοι» και πολλές άλλες ομάδες που χρησιμοποιούν διαφορετικά κριτήρια και αποτελέσματα με διαφορετικό τρόπο, συμβάλλοντας έτσι στην ανακύκλωση, την κοινωνικοποίηση, και τη νομιμοποίηση των αποτελεσμάτων.
- Η αυξανόμενη αντίληψη των κοινωνικών ερευνητών ότι οι παρατηρήσεις τους δεν μπορεί να είναι ουδέτερες και ότι υπάρχει πάντοτε ένας στενός σύνδεσμος ανάμεσα σ' αυτές και την κοινωνική παρέμβαση και αλλαγή. Ο σύνδεσμος έρευνας-κοινωνικής δράσης πρέπει να μελετηθεί σε βάθος, εφόσον γνωρίζουμε ότι η έρευνα είναι ταυτόχρονα και δράση.

Εν τούτοις, η αναστοχαστικότητα για την Besozzi είναι **«πάνω απ' όλα ένα μεθοδολογικό πρόβλημα»**[1] (Besozzi 1999: 323), το οποίο έχει να κάνει κυρίως με

[1] Με την ευκαιρία, σημειώνω ότι ο τίτλος της παρούσας εργασίας («προβλήματα αναστοχαστικής μεθοδολογίας») πρέπει να θεωρηθεί ως αναφερόμενος στην αναστοχαστική *μεθοδολογία σκέψης* που διαφοροποιείται από παράδειγμα σε παράδειγμα εντός του ετερόκλητου κοινωνιολογικού πεδίου και όχι ως δηλωτικός κάποιας ιδιαίτερης προτίμησης του συγγραφέα στη μεθοδολογική (παρά στην κοινωνικο-θεωρητική ή «ουσιαστική») διάσταση της αναστοχαστικότητας.

ζητήματα ποιοτικής έρευνας και τη σχέση μεταξύ ποσότητας και ποιότητας[1], ρεαλισμού και κονστρουκτιβισμού, θεωρίας και πρακτικής, πραγματικότητας και (επιστημονικής) υποκειμενικότητας, ή πραγματικότητας και (επιστημονικής) αναπαράστασης. Παρ' όλες τις «συνδυαστικές» τάσεις και προσδοκίες, η *«αναστοχαστικότητα-ως-μεθοδολογικό-φαινόμενο»* απορροφά και εξαφανίζει την *«αναστοχαστικότητα-ως-κοινωνι(α)κό-φαινόμενο»* (βλ., π.χ., την προαναφερθείσα περίπτωση του Leydesdorff). Εξακολουθεί δηλαδή να καλλιεργείται μια δυϊστική και αντι-πλουραλιστική ***κουλτούρα αναγωγής*** σε σχέση με το πολύπλοκο δίλημμα ανάμεσα στο **μετα-κοινωνιολογικό** (meta-sociological) και το (μικρο-/μακρο-)**κοινωνιολογικό** (Davis/Klaes 2003, Delanty 2002, Ritzer 1991, 1990b), ανάμεσα στη διανοητική αυτοανάλυση και την κοινωνιο-δομική αναστοχαστική ανάλυση (την ανάλυση των κοινωνικών/κοινωνιακών αναστοχαστικών φαινομένων)[2].

Μολονότι η Besozzi αναγνωρίζει τον διττό χαρακτήρα της αναστοχαστικής «επιστροφής», καταλήγει στο να προτιμά τη στροφή του κοινωνικού επιστήμονα στον εαυτό και τις ερευνητικές πρακτικές του από τη στροφή του κοινωνικού επιστήμονα στον «αναστοχαστικό» (ή «αναστοχαζόμενο») κόσμο του, στις «περιβαλλοντικές» δηλ. αναστοχαστικές/ανακλαστικές δραστηριότητες σε μίκρο-[3]

[1] Η διάκριση μεταξύ ποσότητας και ποιότητας μπορεί να ανιχνευθεί με σαφήνεια στο φιλοσοφικό έργο του Roy Wood Sellars (1919: 414, 1932: 86).

[2] Στην περίπτωση της Besozzi, έχουμε να κάνουμε μια «αναγωγή» υπέρ του «αυτοαναλυτικού» - και σε βάρος του «κοινωνιοαναλυτικού» - μέρους του διλήμματος. Για την αναγκαιότητα μιας ***κοινωνιο-διανοητικής*** αναστοχαστικής προσέγγισης, μιας «γενικής κοινωνιοπολιτισμικής αναστοχαστικότητας», βλ. Fornas 1995: 45.

[3] Συμπληρώνω εδώ ότι η λογική της ταύτισης της «αναστοχαστικότητας» με μια αθέλητη και αθέατη «ανακλαστικότητα» (*Reflexivitaet*), την οποία συναντήσαμε παραπάνω (Leydesdorff, Beck),

ή/και μάκρο-επίπεδο (παρομοίως, βλ. τη γκουλντνεριανή παράδοση της αυτο-τοποθέτησης της «αναστοχαστικότητας» εντός των κύκλων της μετα-κοινωνιολογικής ανάλυσης [Gouldner 1965, 1971, 1973, 1976, 1980, 1985][1]). Με άλλα λόγια, καταλήγει – επαναλαμβάνοντας τους **μετα-δομιστές**[2], τους **κοινωνιολόγους της επιστημονικής γνώσης** τύπου Woolgar, ή τους **«αναστοχαστικούς» κριτικούς θεωρητικούς** (Bhaskar, Bourdieu, Fay, Gouldner, Habermas, Mannheim, Outhwaite, Wacquant, κ.α.) - στο να *επιλέγει* το *επιστημονικό* υποκείμενο αντί του κοινωνικού υποκειμένου (όπως λ.χ. συμβαίνει στη «δεξιά πτέρυγα» της εθνομεθοδολογίας κατά τον Melvin Pollner [1991], στον «ατομικό

εμφανίζεται και σε *μικροσκοπικό* επίπεδο. Πρόκειται για την εθνομεθοδολογική (κατά βάθος, βιτγκενσταϊνική) σύλληψη της αυτο-οργάνωσης της κοινωνικής τάξης και των «τοπικών πλαισίων» της καθημερινής δραστηριότητας (Garfinkel 1967). Θα μπορούσε δηλ. να μιλήσει κανείς για μια – ίσως παραγωγική – ένταση ανάμεσα στον αυτοστοχασμό των κοινωνικών δραστών και την ανακλαστική αυτοαναφορικότητα των καθημερινών περιγραφών τους, της κοινωνικής δράσης και των περιστάσεων κάτω από τις οποίες λαμβάνει χώρα (Czyzewski 1994).

[1] Σύμφωνα με τον **Alvin Gouldner** (1976: xv, 45-50), ο αναστοχαστικός λόγος αντιτίθεται στον αντικειμενιστικό λόγο («ιδεολογίαν») ο οποίος επιδιώκει να αποκρύψει την παρουσία του *κοινωνιολογικού* ομιλητή εντός της περί των «γεγονότων» ομιλίας του. Ο Gouldner πάντως θέλει να αντιλαμβάνεται την αναστοχαστικότητα όχι μόνο ως «μεθοδολογικό φαινόμενο» αλλά και ως (κοινωνιολογικό) «τρόπο ζωής» (βλ. Gouldner 1971). Στο έργο του Αμερικανού κοινωνιολόγου θα επανέλθω στη συνέχεια της εργασίας (Κεφάλαιο 3). Κατά ανάλογο τρόπο, ο **C. W. Mills** (1959) εστιάζει στις διαδικασίες της *κοινωνιολογικής* φαντασίας, αποκλείοντας σιωπηρά τη δυνατότητα μιας «φαντασίας» ανήκουσας στους «πρακτικούς κοινωνικούς θεωρητικούς» (Giddens).

[2] Αναφέρομαι στη χρήση της αναστοχαστικότητας εντός του πλαισίου της «μετα-δομιστικής» κριτικής της παραδοσιακής φιλοσοφικής αντίληψης γύρω από την υποκειμενικότητα, την συνείδηση, και τις κοινωνικές επιστήμες (π.χ., οι περιπτώσεις των Jacques Derrida, Michel Foucault, Ernesto Laclau) (βλ. ενδεικτικά Lawson 1985, Payne 1993, Platt 1989, Rosenau 1992).

αναστοχασμό» των Ulrich Beck και Antony Giddens, ή στον «αποφατικό αναστοχασμό» του Νίκου Μουζέλη) ή των κοινωνικών (υπο-)συστημάτων (όπως λ.χ. συμβαίνει στην κοινωνιολογική συστημική θεωρία ή στον «θεσμικό αναστοχασμό» των Ulrich Beck και Antony Giddens) ως οριστική «απάντηση» στο προσδιοριστικό ερώτημα: ***ποιος κάνει τη στροφή προς τα πίσω*** (Lynch 2000: 34), ποιος (δύναται να) αντιμετωπίζει τις συνέπειες της ίδιας της δράσης του;

Η «δυϊστική και αντι-πλουραλιστική κουλτούρα της αναγωγής» αναπόφευκτα συντηρείται, αναπαράγεται και διαιωνίζεται στο πεδίο μιας *μονόπλευρης* έμφασης σε κοινωνιο-λογικά (ή «επιστημικά») «αναστοχαστικά χαρακτηριστικά»[1] παρόμοια με αυτά της *Sociologia Riflessiva* του A. Melucci (Besozzi 1999: 322-323):

- **Η κεντρικότητα της γλώσσας** και των αφηγηματικών πρακτικών (discourses), διότι δεν μπορεί να υπάρξει κοινωνιολογική γνώση χωρίς τη μεσολάβηση της (πάντοτε και αναγκαστικά «τοποθετημένης») γλώσσας.
- **Ο επαναπροσδιορισμός της σχέσης παρατηρητή-παρατηρουμένου.** Η αντίθεση μεταξύ παρατηρητή και ερευνητικού πεδίου έχει αντικατασταθεί από τον «παρατηρητή-μέσα-στο-πεδίο». Ο ρόλος του ερευνητή και η σύνδεση παρατηρητή-ερευνητικού αντικειμένου είναι πλέον ένα κρίσιμο σημείο για τις θεωρήσεις πάνω στο status της κοινωνικής έρευνας.
- **Νέες μορφές παρουσίασης των ερευνητικών αποτελεσμάτων.** Τα αποτελέσματα έχουν πια χάσει τον σαφή χαρακτήρα τους και η παρουσίασή τους είναι από μόνη της μια αφηγηματική πρακτική η οποία δεν είναι

[1] Αυτή πάντως η «μονόπλευρη έμφαση» δεν μειώνει την (αυτόνομη) σπουδαιότητα των παρουσιαζόμενων «αναστοχαστικών χαρακτηριστικών».

«αντικειμενική». Κάθε ερευνητικό αποτέλεσμα διαθέτει μια συγκεκριμένη ρητορική μορφή και εκφράζεται σύμφωνα με έναν από τους πολλούς δυνατούς κώδικες.

- **Η αλλαγή στην έννοια της επιστημονικής γνώσης**. Κάθε ερμηνεία καθίσταται αβέβαιη και αναγνωρίζεται η ύπαρξη ενός «διπλού ερμηνευτικού κύκλου», ενός «λόγου των λόγων»: οι ερευνητές προτείνουν ερμηνείες των τρόπων με τους οποίους οι ίδιοι οι κοινωνικοί δράστες επιχειρούν να σημασιοδοτήσουν τις δικές τους πράξεις. Πάνω απ' όλα, υπάρχει μια προσπάθεια ανακάλυψης των αρχών της ερμηνείας.

Χωρίς αμφιβολία, ο «διπλός ερμηνευτικός κύκλος» του Melucci θα μπορούσε να είναι κοντά στην ιδέα της «αυτο-ετεροαναφορικής» (ή «αυτο-κοινωνιοαναλυτικής», με την έννοια του P. Bourdieu[1]) αναστοχαστικότητας εάν δεν εξαφάνιζε τον ερμηνευτικό κύκλο των κοινωνικών δραστών (ο οποίος εξυμνείται από, παραδείγματος χάριν, τη μελέτη της «αυτο-νοηματοδότησης των φορέων της δράσης» [Denzin/Lincoln 1998, Holstein/Gubrium 1998], της «αυτο-ερμηνείας των τοποθετημένων δρώντων» [Geertz 1974], της «τοποθετημένης αυτο-κατανόησης των υποκειμένων» [Koegler 1996b, Mead 1934], ή των «πολλαπλών ερμηνευτικών πολιτισμικών πρακτικών στην καθημερινή ζωή» [Fiske 1987])[2] στον ερμηνευτικό κύκλο του κοινωνικού επιστήμονα/ερευνητή, την «κοινωνική» αναστοχαστική χρήση στη «διανοητική» αναστοχαστική χρήση. Η αναγωγιστική επικέντρωση της αναλυτικής προσοχής στην *επιστημονική* ερμηνεία και στο *επιστημονικό* υποκείμενο

[1] Βλ., π.χ., Bourdieu 1999c.

[2] Βλ. επίσης την «πραγματιστική κοινωνιολογία του κοινωνικού δράστη» των Luc Boltanski και Laurent Thévenot (1999).

της δράσης ή της διάδρασης (Besozzi 1999: 323), αλλά και η ετεροβαρής σημασία που αποδίδεται στο δίπολο επιστημονικού υποκειμένου-αντικειμένου (σε σχέση με το δίπολο κοινωνικού υποκειμένου-δομής [Beck/Giddens/Lash 1994]), αποτελούν εμπόδια στην προσπάθεια για μια σφαιρική «αναστοχαστική» κατανόηση.

Τέτοιου είδους «εμπόδια» συναντάμε και στο «περί αναστοχασμού» δοκίμιο της Χρύσης Ιγγλέση (2001)[1]. Στην ίδια γραμμή μεταθεωρητικής σκέψης με την E. Besozzi, η Ιγγλέση συνδέει τον «αναστοχασμό» με ευρύτερες κοινωνικοπολιτικές συνθήκες: Η αμφισβήτηση των εγκατεστημένων κοινωνικών ιεραρχιών (εκ μέρους των ποικίλων αντιεξουσιαστικών κοινωνικών κινημάτων του δεύτερου μισού του 20ου αιώνα) «μεταφράστηκε» επιστημολογικά σε αμφισβήτηση του ορθολογικού ζεύγους ερευνητή-ερευνητικού αντικειμένου «το οποίο απέδιδε υπεροχή στον πρώτο, περιορίζοντας σημαντικά το ρόλο του δεύτερου σε παθητικό δεκτή περιορισμένης εμβέλειας» (Ιγγλέση 2001: 16). Εδώ, ό,τι τελικά στρέφεται πάνω (ή ενάντια) στον εαυτό του είναι η *επιστημονική έρευνα*, η οποία παραδοσιακά αξίωνε την «αντικειμενικότητα» και την «εγκυρότητά» της από τη σκοπιά ενός δήθεν ουδέτερου, αποστασιοποιημένου ερευνητή, φενακίζοντας την κοινωνική/πολιτισμική, πολιτική, υποκειμενική και διυποκειμενική ή σχεσιακή συγκρότησή της. Ο «αναστοχασμός» παρουσιάζεται ως μια «μεθοδολογία» που παρέχεται και ***διαχειρίζεται*** από την (ή ως ένα συγκεκριμένο επιστημικό «προνόμιο» που ανήκει *κυρίως* στην) φεμινίστρια ερευνήτρια.

[1] Μέσα στην ελληνική βιβλιογραφία, το έργο που επιμελήθηκε η Χρύση Ιγγλέση αποτελεί μια από τις ελάχιστες προσπάθειες προαγωγής του «αναστοχασμού» σε αυτόνομο αντικείμενο κοινωνιολογικής μελέτης.

Ειδικότερα, η Ιγγλέση περιορίζει τη συζήτηση για τον αναστοχασμό σε δύο εξίσου *ενδο*-ερευνητικές (συμπληρωματικές) «διαστάσεις» ή «κατευθύνσεις» (Ιγγλέση 2001: 17-18)[1]:

1. Στη διάσταση της **«αυτο-γνωσίας»**, στην οποία η εξιχνίαση των προσωπικών συγκινησιακών στιγμών του ερευνητή ως «δρώντος-υποκειμένου» («στιγμές αμηχανίας, ευχαρίστησης, θυμού ή άμεσης επαφής») αξιοποιείται για την άντληση και τον εμπλουτισμό της γνώσης[2].
2. Στη διάσταση της **«διυποκειμενικότητας»**, στην οποία η ερευνητική σχέση ορίζεται ως «σχέση αμοιβαιότητας». Η γνώση για την υπό μελέτη πραγματικότητα δεν μπορεί παρά να είναι πάντοτε «καταστατικά διαμεσολαβημένη» από τη στενή αλληλεπίδραση μεταξύ του ερευνητή και των «υποκειμένων της έρευνας». Οι συγκινήσεις και τα συναισθήματα που προκύπτουν κατά τη διάρκεια αυτής της «αλληλεπίδρασης» (ή «συνάντησης-σχέσης») είναι «υλικό» το οποίο ο ερευνητής «οφείλει να εξιχνιάσει και να αξιοποιήσει», οφείλει δηλ. να *ενσωματώσει* στην επιστημονική του ανάλυση για να αυξήσει την «αυστηρότητα» και την αξιοπιστία της[3].

---

[1] Βλ. επίσης Alvesson/Skoldberg 2000: 248, Barry/Britten/Barber/Bradley/Stevenson 1999, Ahern 1999.

[2] Υπό αυτούς τους όρους, τα εύστοχα ερευνητικά ερωτήματα πηγάζουν αναστοχαστικά από «τις αξίες, τα πάθη, και τις προκαταλήψεις μας» (Marecek/Fine/Kidder 1997: 634).

[3] Για παρόμοιες αναστοχαστικές προτάσεις, βλ. ενδεικτικά Gergen/Gergen 1991, Marshall 1986, Bartunek/Louis 1996. Ο αναστοχασμός (και εδώ) αναφέρεται αποκλειστικά στη διεύρυνση της *επιστημονικής* κατανόησης και στην τεκμηρίωση και ανάπτυξη της ίδιας της (φεμινιστικής) ερευνητικής διαδικασίας.

Αυτή η στροφή στην «ερευνητική σχέση» αδιαμφισβήτητα διαθέτει μια αυτόνομη «αξία» και μια αυτόνομη πορεία στην επιστημολογία των κοινωνικών επιστημών. Αφορά σε μια σειρά από φιλοσοφικές συζητήσεις που έχουν να κάνουν με τη διάκριση των επιστημών σε φυσικές και πολιτιστικές ή «πνευματικές» (Dilthey)[1]. Οι («εξηγητικές») φυσικές επιστήμες αναφέρονται σε αντικείμενα τα οποία είναι ***εξωτερικά καθορισμένα*** και μπορούν να συλληφθούν μέσα στο πλαίσιο ορισμένων αυστηρών γενικεύσεων-νόμων. Αντίθετα, η («ερμηνευτική») κοινωνική έρευνα αναφέρεται σε ανθρώπινους *«δράστες»* (σε «μη-υπολογίσιμες μηχανές» κατά τον Heinz von Foerster, ή «μη-εξακριβώσιμα ζώα» κατά τον Friedrich Nietzsche) οι οποίοι «έχουν γνώμη» σχετικά με (και *συν*διαμορφώνουν) αυτό που ερευνάται, διατυπώνουν και αναδιατυπώνουν εμπρόθετα νοήματα, και είναι - σε σημαντικό βαθμό - ***εσωτερικά παρακινούμενοι***[2]. Αυτό είναι και το βασικό δίδαγμα του

[1] Για τον Dilthey, στις πνευματικές επιστήμες, η ερευνητική διαδικασία επιτρέπει να προσεγγισθεί αντί του όλου το άτομο «ως φορέας βιωμάτων, των οποίων η κατανόηση θα πρέπει να ανακατασκευασθεί προκειμένου να γίνουν προσιτές στον επιστήμονα οι κοινωνικές σχέσεις στις οποίες το άτομο εμπλέκεται» (Ψυχοπαίδης 1996: 550). Εξίσου κεντρική είναι η έμφαση που προσδίδεται στον «ατομικό δρώντα» και στο «υποκειμενικό νόημα» από τον μεθοδολογικό ατομισμό του **Max Weber** (1996). Στο έργο του Weber, άλλωστε, διακρίνεται από πολλούς μελετητές η αφετηρία του κοινωνιολογικού προβλήματος της αναστοχαστικότητας, το οποίο, στη συνέχεια, μετασχηματίστηκε από τη φαινομενολογία και την εθνομεθοδολογία, και επεξεργάστηκε βαθύτερα από τη γλωσσική στροφή της ερμηνευτικής και της ύστερης φιλοσοφίας του L. Wittgenstein (Bonner 2001).

[2] Για να χρησιμοποιήσω τα λόγια του Bent Flyvbjerg: **«στην κοινωνική επιστήμη, το αντικείμενο είναι ένα υποκείμενο»** (2001: 32). Αντιτιθέμενος στις ορθολογικές-αναλυτικές παραδόσεις της κοινωνικής επιστήμης (θετικισμός, λειτουργισμός, δομισμός, νοησιαρχία, και νεο-θετικισμός), ο Flyvbjerg ισχυρίζεται ότι αυτή η επιστήμη δεν θα μπορούσε ποτέ να είναι «επιστημονική» (με τη φυσικοεπιστημονική σημασία του όρου), διότι η ανθρώπινη συμπεριφορά είναι υπερβολικά πολύπλοκη για να μειωθεί σε ένα σταθερό σύνολο κανόνων (2001: 49). Η συν-ύπαρξη «κανόνων»

ερμηνευτικού εγχειρήματος (Bernstein 1983, Outhwaite 1987) και των εξελίξεων στις μετα-θετικιστικές φιλοσοφίες της επιστήμης (Giddens 1977, Hiley/Bohman/Schusterman 1991, Bohman 1991)[1].

Η **«αναστοχαστική συνείδηση»** αποτελεί χαρακτηριστικό γνώρισμα και των κοινωνικών ερευνητών και των ατόμων των οποίων οι πράξεις καθίστανται ως το «αντικείμενο» της έρευνας. Γι' αυτόν ακριβώς τον λόγο, οι σχέσεις μεταξύ των κοινωνικών ερευνητών και των αντικειμένων της μελέτης τους είναι (αντίθετα προς τις σχέσεις των φυσικών επιστημόνων με τα αντικείμενά τους) σχέσεις διαδρασιακές, ***«μη-τεχνολογικές»*** (Giddens 1984), ή ***«διαλογικές»*** (αντι-μονολογικές) (Apel 1967, Habermas 1971). Σύμφωνα με τη λογική της νεοκαντιανής και ιστοριστικής φιλοσοφίας, οι κοινωνικές επιστήμες, οι οποίες αποστασιοποιούνται από τον χώρο των φυσικών επιστημών βάσει του αντικειμένου, των μεθόδων και της εννοιακής τους οργάνωσης, προσδιορίζονται από το ότι (Κουζέλης 1996: 13-14):

- «εμπεριέχουν στοιχεία πρακτικού λόγου – συνδέονται δηλαδή με ζητήματα ηθικής, αλλά και πολιτικής και επομένως με τον προσανατολισμό αν όχι και τη γένεση της πράξης»,
- «θέτουν ζητήματα ανθρώπινων αξιών», και

(τάξης) και «αταξίας» στην καθημερινή ζωή απαιτεί εξειδικευμένες ερευνητικές μεθόδους (*μη-ανταγωνιστικές προς τις φυσικές επιστήμες*) για την κατανόηση του όλου φάσματος της ανθρώπινης δραστηριότητας (human activity).

[1] Ο όρος «μετα-θετικιστική φιλοσοφία της επιστήμης» (post-positivist philosophy of science) περιήλθε σε κοινή χρήση για να περιγράψει τις ποικίλες προεκτάσεις και συνέπειες του έργου των Popper, Kuhn, Lakatos, Laudan, κ.α. Για μια γενική συζήτηση γύρω από το συγκεκριμένο θέμα, βλ. ενδεικτικά Klee 1997.

- «εγείρουν προβλήματα νοήματος».

Πέρα από τη συζήτηση γύρω από τον διαχωρισμό κοινωνικών/φυσικών επιστημών[1], η ιδέα του **«ερευνητή-εν-σχέσει»** (Ιγγλέση 2001) τροφοδοτήθηκε και από ένα γενικότερο φιλοσοφικό ενδιαφέρον για τη διυποκειμενικότητα και τις διαπροσωπικές σχέσεις, το οποίο εναντιώθηκε άμεσα στον ατομικισμό και τη νοησιαρχία που κυριάρχησε στη Δυτική σκέψη από τον Descartes, τον Kant, και τον Διαφωτισμό. Αυτό το «ενδιαφέρον» διαδηλώθηκε (ή υποδηλώθηκε) με διαφορετικούς τρόπους και σε διαφορετικές πειθαρχίες, από την υπαρξιακή φιλοσοφία του S. Kierkegaard και τη φιλοσοφική κοινωνιολογία του M. Buber μέχρι την κοινωνική φιλοσοφία των M. Bakhtin και V. Volosinov, από τη φιλοσοφική-κοινωνική ψυχολογία του G. H. Mead, την ανθρωπιστική ψυχολογία του C. Rogers και τη ριζοσπαστική (αντι-)ψυχιατρική του R. D. Laing μέχρι τη γλωσσολογία του F. Jacques και τη «διαλογική φιλοσοφία» του Ch. Taylor[2].

Για να επιστρέψω στις **φεμινιστικές αναζητήσεις**, οι φεμινίστριες ερευνήτριες, παρά τις διαρκείς αναφορές τους στις έννοιες της «διυποκειμενικότητας» (intersubjectivity) και της «σχεσιακότητας» (relationality), οι

---

[1] Σ' αυτή την πολύπλοκη φιλοσοφική-κοινωνιολογική «συζήτηση», η οποία ασφαλώς δεν θα μπορούσε να αποσυνδεθεί από τη μελέτη της σχέσης «κατασκευή του κοινωνιολογικού»/«κατασκευή του κοινωνικού» (δύο επίπεδα ανάλυσης που συχνά συμφύρονται, άλλοτε εν τοις πράγμασι κι άλλοτε σκοπίμως, όπως λ.χ. στην περίπτωση της «διπλής ερμηνευτικής» του A. Giddens [1984]), επιστήμη/κοινή συνείδηση, έννοιες/πρακτικές (και άλλα θεμελιώδη ζητήματα της «αναστοχαστικότητας»), αναγκαστικά θα επανέλθω στη συνέχεια της εργασίας.

[2] Ο ίδιος όρος («διαλογική φιλοσοφία») θα μπορούσε ακόμη να αποδοθεί και σε έργα Αμερικανών (π.χ., Dewey, James) και Γερμανών φιλοσόφων (π.χ., Rozenzweig, Rosenstock-Huessy).

οποίες πράγματι σηματοδοτούν περισσότερο **«συνεργασιακές»** (collaborative) διαδικασίες κατασκευής γνώσης (Williams 1993) και υπογραμμίζουν τις **«αμοιβαίες υποχρεώσεις»** (mutual obligations) (Wolf 1992) και την αμοιβαία γνωστική συνεισφορά ερευνητή και υποκειμένων της έρευνας (Bradley 1995, Hall/Gallery 2001)[1], δεν κατορθώνουν να συλλάβουν *συνολικά* το πρόβλημα της «αναστοχαστικότητας», στο βαθμό που αυτό το «πρόβλημα» αντιμετωπίζεται κατ' απόλυτη αποκλειστικότητα σε σχέση με *επιστημονικές* τεχνικές, πρωτοβουλίες ή επιλογές, και με ιδιότητες που οι ίδιες (οι φεμινίστριες ερευνήτριες) κατέχουν ή επινοούν[2]. Με άλλα λόγια, οι παραπάνω «έννοιες» εμφανίζονται συνήθως ως χαρακτηριστικά γνωρίσματα μιας «συμβατικής» αναστοχαστικότητας-***μέσα-στην-κοινωνιολογία*** παρά μάλλον μιας «ουσιώδους» αναστοχαστικότητας-***μέσα-στην-κοινωνία***[3]. Για να ξεπεράσουμε

---

[1] Η «αμοιβαιότητα» στις υποχρεώσεις και τις γνωστικές εισφορές συνεπάγεται αυτόματα αλλαγές και στην επιστημονική (τεχνική) ορολογία: οι «πληροφορητές» μετατρέπονται σε «συνομιλητές» ή «συνεργάτες», και τα «δεδομένα» (data) σε «υλικό», «συμπαραγωγή νοήματος», ή «κατασκευή» (Ιγγλέση 2001: 79).

[2] Όσον αφορά στις φεμινιστικές αναστοχαστικές συζητήσεις, η αναλυτική προσοχή θα πρέπει, κατά τη γνώμη μου, να επικεντρώνεται τόσο στην επίκληση «επινοημένων ιδιοτήτων» (*ο εκφετιχισμός της επιστημονικής μεθόδου*) όσο και στην επίκληση «δοσμένων ιδιοτήτων» (*ο εκφετιχισμός της «περιθωριακής οπτικής»*), όπως λ.χ. συμβαίνει στην περίπτωση της Sandra Harding.

[3] Για την αντίθεση συμβατικής-ουσιώδους αναστοχαστικότητας, βλ. Slack 2000. Διευκρινίζω ότι η λογική της «αναστοχαστικότητας-μέσα-στην-κοινωνία» (η «αναστοχαστικότητα» υπερβαίνει το στενό πλαίσιο της όποιας κοινωνιολογικής δραστηριότητας και αποκτά έναν χαρακτήρα *«διάχυτο»*) αναδεικνύεται και στις εθνομεθοδολογικές μελέτες της «ενσαρκωμένης, επικοινωνιακής παράστασης» των μεθόδων της φυσικής επιστήμης (από τους ίδιους τους φυσικούς επιστήμονες, μέσα στους χώρους εργασίας τους) (π.χ., Garfinkel/Lynch/Livingston 1981, Latour/Woolgar 1986, Lynch 1985, Woolgar/Lynch 1990, Traweek 1988). Οι «σκηνές δράσης» (βιόκοσμοι) των φυσικών επιστημόνων ταυτίζονται με τους «συνήθεις» (κοινωνικούς) βιόκοσμους, και *οι φυσικο-επιστημονικές πρακτικές*

λοιτόν τη φεμινιστική και, γενικότερα, κάθε μορφής μετα-κοινωνιολογική (αλλά και τη μικρο- ή μακρο-κοινωνιολογική) συνέχιση της «κουλτούρας της αναγωγής», καθώς και για να κινηθούμε προς την πραγμάτωση (του ιδεώδους) μιας *αληθινά γενικής αναστοχαστικής θεωρίας*[1], χρειάζεται ***να τοποθετήσουμε την «αναστοχαστικότητα» και στο πεδίο της κοινωνιολογικής πρακτικής και στο πεδίο της κοινωνικής ζωής*** (May 1999, 2000)[2].

ανάγονται σε «κοινωνικές πρακτικές». Τούτο υποδεικνύει την ***έντονη εθνομεθοδολογική αντιπάθεια για την εμμονή σε «βαθμούς» ή «επίπεδα» κοινωνιολογικής «αυτο-στοχαστικότητας» και αυτοσυνειδησίας*** (Lynch 2000, Slack 2000), για την «αναστοχαστικότητα-μέσα-στην-κοινωνιολογία». Εδώ, ***η αναστοχαστικότητα/αυτοαναφορικότητα εμμένει στους καθημερινούς δια-δρασιακούς κόσμους των «άλλων» (των μη-κοινωνιολόγων) κι όχι στα κοινωνιολογικά κείμενα και τους κοινωνιολογικούς εαυτούς.***

[1] Αυτό το «ιδεώδες» δεν υποδηλώνει κάποια κρυφή συμπάθεια σε σαρωτικές δηλώσεις, αλλά το επιστημολογικά υγιές αίτημα για περισσότερη και καλύτερη (μετα)αναστοχαστική γνώση, για μια γονιμότερη σύλληψη και χρήση της «αναστοχαστικότητας». Έχοντας κατά νου τη **«διάκριση μεταξύ των ουσιαστικών γενικεύσεων και εκείνων που έχουν προεξέχοντα μεθοδολογικό/ευριστικό χαρακτήρα»** (Μουζέλης 2000: 84, Hall 1999), δεν είναι υπερβολικά τολμηρός, πιστεύω, ο προσανατολισμός προς μια αληθινά γενική θεωρία των αναστοχαστικών φαινομένων (μια θεωρία που θα σέβεται τη διαφορετικότητα και την ετερομορφία αυτών των φαινομένων).

[2] Για τον Joseph Lewandowski (2000), θα πρέπει να εστιάσουμε στο πώς η αναστοχαστική «ερμηνεία» μπορεί να κατανοηθεί **τόσο** στο επίπεδο μιας θεωρίας της κοινωνικής καθημερινότητας (μιας «θεωρίας της πρακτικής») **όσο** και στο επίπεδο της κοινωνιολογικής μεθόδου. Εν τούτοις, και τα δύο «επίπεδα» μάς παραπέμπουν στον χώρο της *επιστημονικής* αναλυτικής δραστηριότητας, αποσιωπώντας την ***αναπόδραστη κυκλικότητα*** μεταξύ «αυτο-αναφοράς» και «ετερο-αναφοράς» (Esposito 1996), «επιστημονικού κονστρουκτιβισμού» και «κοινωνικού κονστρουξιονισμού» (Delanty 2002). Με άλλα λόγια, στο συγκείμενο ενός *«ριζικού κονστρουκτιβισμού»* (Schmidt), οφείλουμε να αναγνωρίσουμε **τη «φυσική» συνύπαρξη και αλληλεξάρτηση των διαφορετικών «αυτο-παρατηρούμενων» υποκειμένων**. Βλ. επίσης Strydom 2002, McLain 2002.

«Παραδίδοντας» προνομιακά την αναστοχαστικότητα στα χέρια της/του ερευνήτριας/ή ως ένα αυτοκριτικό (**«εγώ έχω την τελική εξουσία της ερμηνείας»** [Gilbert 1994: 94]) και κριτικό «όπλο» ή «εργαλείο» (Pillow 2003: 184)[1], ο («mainstream») φεμινισμός φαίνεται να παραγνωρίζει τη δυνατότητα «(επι)στροφής στον εαυτό» (Harding 1991: 161-163, Letherby 2002: 5.1, Ιγγλέση 2001: 18, Peshkin 1988) που αναμφίβολα διαθέτουν τόσο τα κοινωνικά άτομα-υποκείμενα (πέρα από τον ρόλο τους *μέσα* στην ερευνητική σχέση[2]) όσο και οι κοινωνικοί θεσμοί ή τα κοινωνικά συστήματα. Φαίνεται δηλαδή να παραγνωρίζει το «γεγονός» ότι η ***μεθοδολογική*** (Bloor 1991, Bourdieu/Wacquant 1992, Ellen 1992, Hammersley/Atkinson 1983, Merton 1938, 1978, Popper 1963, Van Maanen 1988, Woolgar 1988a, 1988b) ή ***μετα-θεωρητική*** (με την έννοια λ.χ. του George Ritzer [1990, 1991] ή των G. Burrell και G. Morgan [1979]) διάσταση της αναστοχαστικότητας είναι «φυσικά» *εξίσου* σημαντική ή «απαραίτητη» (βλ. Barbesino/Salvaggio 1997) με τη ***βιοκοσμική*** (π.χ., Beck/Beck-Gernsheim 1996, Berger/Luckmann 1967, Button 1991, Garfinkel 1967, Garfinkel/Sacks 1970, Giddens 1991, Goffman 1981, Gubrium/Holstein/Buckholdt 1994, Gubrium/Silverman 1994, Holstein/Gubrium 1998, Holstein/Miller 1993, Marlaire/Maynard 1992, Mead 1934, Mehan/Wood 1975, Schutz 1973, Slack 2000,

[1] Επ' αυτού του σημείου, βλ. ειδικότερα την εθνομεθοδολογική αντίδραση του M. Lynch (2000).

[2] Ακόμα, ας μη λησμονούμε ότι, μέσα σε αυτή τη «σχέση», η φεμινίστρια ερευνήτρια έχει σαφώς το «πάνω χέρι» και διατηρεί πάντοτε περισσότερη εξουσία από τα «υποκείμενα της έρευνας» (βλ. Pillow 2003: 186). Συχνά, η **«αμοιβαία γνώση»** (Gouldner, Giddens) είναι μια γνώση ***εσωτερική της «δομικής» οπτικής γωνίας*** (Habermas), της οπτικής γωνίας του παρατηρητή, ή μια γνώση που υποβάλλεται στη διαδικασία της κοινωνιο-λογικής διόρθωσης – η οποία «θέτει εντός παρενθέσεως» (Husserl) τη «γνώμη» των «συμμετεχόντων», τη «φυσική στάση» των «μελών» της κοινωνίας (Garfinkel), ή τη «δοξική σχέση» (Bourdieu) ατόμων-κοινωνίας.

Watson 1983, Willis 1990, Wolfe 1993)[1] και τη ***συστημική*** (π.χ., Beck 1994, Ezrahi 1993, Heelas/Lash/Morris 1996, Leydesdorff 2001, Wilden 1980, Luhmann 1982, 1986, 1987, 1990, 1995) διάσταση της αναστοχαστικότητας.

[1] Στην παρούσα εργασία, η (εθνομεθοδολογική) «ουσιώδης, πρακτική» αναστοχαστικότητα του Harold Garfinkel (1967) είναι σαφώς περισσότερο κεντρική σε σχέση με τις υπόλοιπες, κυρίως βιτγκενσταϊνικής έμπνευσης, «βιοκοσμικές» (με την έννοια του A. Schutz) αναστοχαστικότητες. Οι διαφορές πάντως *εντός* της παραπάνω «διάστασης» δεν είναι ασήμαντες. Για παράδειγμα, ο H. Garfinkel δεν θα έβλεπε μια διαντίδραση (interaction) τόσο σαν ένα είδος «παράστασης» (performance) (Goffman) όσο ως ένα μέσο τοποθέτησης, δημιουργίας ή ενίσχυσης κοινωνικών νοημάτων. Από την εθνομεθοδολογική σκοπιά, η δυνατότητα ενός ορθολογικού ανα-στοχασμού μέσα στην καθημερινή ζωή (βλ. Czyzewski 1994), ή της απόστασης ρόλου-συνείδησης (π.χ., Berger 1985), καθίσταται προβληματική. Συμπληρώνω εδώ ότι δεν θα πρέπει να διαφύγουν από την αναστοχαστική αναλυτική προσοχή μας οι *κοινωνιολογικοί* βιόκοσμοι (βλ. Bonner 2001), στους οποίους καθημερινά λαμβάνουν χώρα οι διάφορες «ετερογενής», «υβριδικές», και «λογικά ακάθαρτες» (logically impure) ερευνητικές πρακτικές (Hall 1999: 17, 19): «Η έρευνα είναι περιέχουσα νόημα (meaningful) βιοκοσμική δράση. Λειτουργεί κάτω από συγκεκριμένες ιστορικές, κοινωνικές, και οικονομικές συνθήκες, σε ιδιαίτερους χρόνους και χώρους, διαμέσου βιωματικών κοινωνικών σχέσεων, επί τη βάσει λίγο-πολύ θεσμοποιημένων συμβάσεων παραγωγής και ανταλλαγής ιδεών και γνώσης ... κάθε έρευνα πρέπει να θεωρηθεί ως έχουσα ένα προοπτικό status που επισύρει την προσοχή στον βιοκοσμικό προσανατολισμό ενός παρατηρητή και/ή στους αντικειμενικούς προσανατολισμούς ενός ή περισσότερων παρατηρητών προς συγκειμενοποιητικά φαινόμενα, και ως διαμορφωτική νοήματος επί τη βάσει των εφαρμοζόμενων προσανατολισμών. Με βιοκοσμικούς όρους, χωρίς να αρνούμαστε τη δυνητική εξουσία της επιστημονικής γνώσης, δεν έχουμε λόγο να υποθέτουμε ότι η επιστήμη ήταν ποτέ τόσο απομονωμένη και προνομιακή όσο το νεωτεριστικό prospectus γι' αυτήν προέβλεψε. Αφ' ετέρου, ακόμα και κριτικές πρακτικές όπως η αποδόμηση (deconstruction) δεν σημαίνουν το τέλος της έρευνας, διότι εξαρτώνται επίσης από ένα ή περισσότερα πλαίσια αναφοράς, τα οποία υπόκεινται στο αναστοχαστικό βλέμμα άλλων οπτικών».

Για παράδειγμα, η Gillian Rose (1997: 309) - επαναλαμβάνοντας κριτικούς θεωρητικούς όπως ο Alvin Gouldner (1971: 498, 502) αλλά και κοινωνιολόγους της επιστημονικής γνώσης όπως ο Steve Woolgar (1996) - δείχνει να κατανοεί τη μεταθεωρητική αναγκαιότητα για μια αναστοχαστικότητα η οποία «κοιτάζει και **'προς τα μέσα'**, προς την ταυτότητα της ερευνήτριας, και **'προς τα έξω'**, προς τη σχέση της με ό,τι περιγράφεται ως 'ο ευρύτερος κόσμος'»[1], αλλά όχι και για μια αναλυτική διάκριση και αντιπαράθεση της «διανοητικής» ή «επιστημονικής» αναστοχαστικής δραστηριότητας με την κοινωνική και την κοινωνιακή (θεσμική ή συστημική) αναστοχαστική δραστηριότητα[2]. Στα κείμενά της, άλλωστε, καθώς και στα κείμενα πολλών άλλων φεμινιστριών ερευνητριών (Ahern, England, Katz, Marshall, McDowell, Moss, Myerhoff, Nast, Radcliffe, κ.α.) που προτείνουν παρόμοιους συνδυασμούς ανάμεσα στην παραπομπή και την ανάκλαση, στην παρατήρηση και την αυτο-παρατήρηση (Rossbach 1996), είναι αρκετά εμφανής η

[1] Η ίδια «χωρική» (spatial) μεταφορά φαίνεται να εμπνέει και τον **George Ritzer** (1990), ο οποίος συνιστά μια «αλληλεπίδραση» ανάμεσα (α) στην εσωτερική-διανοητική/εσωτερική-κοινωνική προσέγγιση και (β) την εξωτερική-διανοητική/εξωτερική-κοινωνική προσέγγιση της κοινωνιολογικής μεταθεωρίας «ως βαθύτερης κατανόησης της θεωρίας». Εδώ, η αναστοχαστικότητα εξαντλείται σε μια **«μετα-αναλυτική»** (meta-analytic) πρακτική: στη στροφή του κοινωνιολόγου στον εαυτό και την επιστήμη του – ειδικότερα, στους προσδιοριστικούς παράγοντες της κοινωνιολογικής θεωρίας (τα διάφορα διανοητικά και κοινωνικά πλαίσια των θεωριών και των θεωρητικών).

[2] Στη φεμινιστική αναστοχαστική πρακτική, αυτό το κοίταγμα «προς τα έξω» μειώνεται σε μια διαδικασία στην οποία «οι περιστάσεις που περιβάλλουν τη συλλογή δεδομένων και την ανάλυση καθίστανται φανερές» (Dyck, παρατίθεται στο Rose 1997: 309). Οι ερμηνευτικές δραστηριότητες των «καθημερινών» κοινωνικών δραστών (και η «φυσική» γλώσσα αυτών των δραστηριοτήτων) **αντιμετωπίζονται ως ερευνητική *πηγή* παρά μάλλον ως αυτόνομο ερευνητικό *αντικείμενο***. Η απόδοση πάντως ενός «ομοιόμορφου» χαρακτήρα στη φεμινιστική σκέψη και έρευνα θα ήταν ένα πολύ δύσκολο (εάν όχι ακατόρθωτο) εγχείρημα.

«τμηματική» σύλληψη της αναστοχαστικότητας και η απουσία αναφορών (1) σε αντι-μεθοδολογικές, «ουσιαστικές» (substantive) αναστοχαστικότητες (*ο αναστοχασμός ως αυθύπαρκτο φαινόμενο στον κοινωνικό κόσμο σε επίπεδο παγκόσμιων κοινωνικών συστημάτων και σε επίπεδο διαπροσωπικής κοινωνικής διαντίδρασης*) (Lynch 2000: 28) και (2) στις αναστοχαστικότητες των κοινωνιολόγων της επιστημονικής γνώσης (βλ. Ashmore 1989, Woolgar 1988a, 1988b). Τι σημαίνουν αυτές οι δύο (σχεδόν μόνιμες) «παραλείψεις»;

Απ' τη μια μεριά, η συστηματική απουσία αναφορών σε «ουσιαστικές» αναστοχαστικότητες εκφράζει, όπως είδαμε παραπάνω, μια γενικότερη τάση απομόνωσης του όρου «αναστοχαστικότητα» στον *αυτο-αναφορικό* («ανακλαστικό») χαρακτήρα της (επαγγελματικής) κοινωνιολογικής ανάλυσης (ως εκ τούτου, **«ό,τι υπολογίζεται ως αναστοχαστικότητα είναι ένα επίτευγμα του κοινωνιολόγου για την κοινωνιολογία»** [Slack 2000: 1.3][1]). Εκφράζει δηλ. μια γενικότερη ***είτε-αυτοαναφορά-είτε-ετεροαναφορά λογική*** κατά την οποία η ανάλυση των διαφόρων ερευνητικών ή θεωρητικών ή ρητορικών εγχειρημάτων του κοινωνιολόγου (διανοητική αυτο-ανάλυση)[2] είναι λίγο-πολύ ασύμβατη προς (ή αποκλεισμένη από)

[1] Βλ. επίσης Fuller 1995: 160.

[2] Μεταθεωρώντας την αναστοχαστικότητα(-ως-στροφή-στον-εαυτό) όχι μόνο ως προς το υποκείμενο αλλά και ως προς τα αποτελέσματά της, αυτή η «λογική» φαίνεται να επικρατεί, όπως ήδη έχει σημειωθεί, και εντός του πεδίου της κοινωνιολογικής/διανοητικής χρήσης της αναστοχαστικότητας. Αναφέρομαι εδώ στη διάκριση ανάμεσα στην υποκειμενικοποιητική χρήση της αυτο-ανάλυσης και στην αυτο-ανάλυση που εν τέλει ενσωματώνεται και εξαφανίζεται στους κοινωνιο-αναλυτικούς προσανατολισμούς και στόχους του κοινωνιολογικού δράστη («αντικειμενικοποιητική αναστοχαστική χρήση»). Και οι δύο παραπάνω χρήσεις συνδέονται με την επιστημονική ανακλαστική δυνατότητα και παρέχουν ένα είδος «ερμηνευτικού προνομίου» στον επιστημονικό αναλυτή. Αυτός είναι ίσως ο λόγος

την ανάλυση της *«αναστοχαστικότητας-ως-πραγματικού–φαινομένου»* (reflexivity-as-a-real-phenomenon) που λειτουργεί (α) στις καθημερινές διαδραστικές διαδικασίες συγκρότησης του κοινωνικού (ως *«θεμελιώδης ιδιότητα»*) και (β) στην ευρύτερη ιστορική, κοινωνική και πολιτισμική σκηνή (ως *«οργανωτική αρχή»*). Αναπαράγεται έτσι η εικόνα του αναστοχασμού ως εκτελών μια υπηρεσία διάκρισης της επιστημονικής κοινότητας από την υπόλοιπη ανθρωπότητα (μια υπηρεσία «επιστημολογικής κάθαρσης» και αυτο-προαγωγής της επιστήμης) (βλ. Wolpert 1992: 19)[1].

Απ' την άλλη, η συχνή απουσία αναφορών στις αναστοχαστικότητες της («σχετικιστικής» και «αξιακά ουδέτερης») κοινωνιολογίας της επιστημονικής γνώσης[2] εκφράζει μια γενικότερη τάση απομόνωσης του όρου «αναστοχαστικότητα» στον *κριτικό* («κανονικό» ή «κανονιστικό») χαρακτήρα της κοινωνιολογικής ανάλυσης. Εκφράζει δηλ. μια γενικότερη ***είτε-αξίες-είτε-γεγονότα λογική*** κατά την οποία το κοινωνιολογικό πεδίο της αναστοχαστικότητας διέπεται από τις σχέσεις ανταγωνισμού ανάμεσα σε δύο διαφορετικά ρεύματα σκέψης. Πρόκειται για τις δύο

για τον οποίο οι μετα-αναστοχαστικοί κριτικοί θεωρητικοί ή οι «ριζοσπαστικοί» κοινωνιολόγοι της επιστημονικής (κοινωνιολογικής) γνώσης (σε αντίθεση προς τους μετα-αναστοχαστικούς εθνομεθοδολόγους) αποφεύγουν μια αληθινά γενικευμένη μετα-θεώρηση της «στροφής στον εαυτό» ως προς το υποκείμενό της (βλ. σημ. 2, σελ. 34). Η «προβληματική» σχέση των κοινωνιολόγων με το σωκρατικό «γνώθι σαυτόν» περιγράφεται και αναλύεται διεξοδικότερα σε επόμενα κεφάλαια.

[1] Βλ. επίσης Gross/Levitt 1994, Allaby 1995.

[2] Γενικά, οι σχέσεις ανάμεσα στον φεμινισμό και την κοινωνιολογία της επιστημονικής γνώσης (και της τεχνολογίας) είναι *περιορισμένες* (βλ. Cockburn 1993, Delamont 1987, Fuller 1993, 2000: 27, Martin 1993). Στο συγκεκριμένο ζήτημα θα αφιερωθεί αργότερα περισσότερος χώρος.

«παραδόσεις» που, σύμφωνα με τον Michel Foucault, μπορούν να ανιχνευθούν στο φιλοσοφικό έργο του Immanuel Kant (Fornas 1995: 27)[1]:

1. Μια ***αναλυτική της αλήθειας***, η οποία εξετάζει το πώς η αληθινή γνώση μπορεί να είναι δυνατή (εξετάζει δηλ. τους *όρους δυνατότητας* της αληθινής γνώσης) και αναζητά περισσότερο «βασικά» θεμέλια από αυτά που κληροδοτεί η παράδοση.

2. Μια ***οντολογία του παρόντος***, η οποία εξετάζει τα χαρακτηριστικά της εποχής της και επιδιώκει «να ιστορικοποιήσει και να σχετικοποιήσει όλα τα φαινομενικώς σταθερά θεμέλια».

Στη βάση της *άρνησης* και αυτής της δυϊστικής λογικής, μπορούμε να προχωρήσουμε σε μια απόπειρα διευκρίνησης και θεραπείας του επίμονου και ζημιογόνου αναστοχαστικού *κριτικού-επιστημ-οντολογικού ελλείμματος* (χάριν συντομίας: του «επιστημ-οντολογικού ελλείμματος»). Τοιουτοτρόπως, δικαιολογείται επαρκέστερα η δυνατότητα και η αναγκαιότητα μιας ***αλληλοσυμπλήρωσης*** (ενός «διαλόγου», με την έννοια του Mikhail Bakhtin) των διαφόρων - φαινομενικά ασύνδετων - «αναστοχαστικοτήτων», προωθείται καλύτερα *το αίτημα για την αξιοποίηση όλων των κοινωνιολογικών «αναστοχαστικών» προσεγγίσεων* (Hall 1999:

[1] Ως γνωστόν, ο ίδιος ο Foucault τάχθηκε ανοιχτά υπέρ της δεύτερης «παράδοσης» και αυτο-τοποθετήθηκε μέσα σε αυτήν, χωρίς να εκδηλώσει το «συνδυαστικό» ενδιαφέρον που συστηματικά εκδηλώθηκε από Ευρωπαίους μελετητές, όπως ο Habermas, ο Ricoeur, ο Giddens, κ.α. (Fornas 1995: 27-30).

264, σημ. 32, Foley 2002[1]), για μια ***«ετερογενή αναστοχαστικότητα»*** (heterogeneous reflexivity) (Diken 1998: Κεφ. 9)[2], η οποία θα συνδυάζει δημιουργικά (1) το *μετα*-κοινωνιολογικό με το *μικρο-/μακρο*-κοινωνιολογικό επίπεδο ανάλυσης, και (2) την *«αξιακά-ουδέτερη»* (βεμπεριανή/βιτγκενσταϊνική) με την *«αξιακά-ενημερωμένη»* προοπτική.

[1] «If an ethnographer uses all the varieties of reflexivity in practice, she really will be forced to give up what Donna Haraway (1988) calls the "god-trick" of science *and* utopian thought.» (Foley 2002: 487).

[2] Ο κοινωνικός θεωρητικός Bulent Diken χρησιμοποιεί τον όρο «ετερογενής αναστοχαστικότητα» για να συνδυάσει την ερμηνευτική, την αισθητική, και τη γνωσιακή (cognitive) αναστοχαστικότητα στο πλαίσιο της αστικής κοινωνιολογίας (urban sociology) και του πολεοδομικού σχεδιασμού, χωρίς να καταναγκάζει τα διαφορετικά θεωρητικά στοιχεία σε μια υποχρεωτική ιεραρχία ή σύνθεση. Ομοίως, η παρούσα εργασία εστιάζει σε γόνιμες αποκλίσεις και κρυφές συγκλίσεις, *χωρίς να απορροφά τις ποικίλες αναστοχαστικές/αυτοαναφορικές μορφές σε μια «ενιαία κατηγορία»*. Αυτό που τελικά επικρατεί εδώ είναι η αξίωση για περισσότερη κοινωνιολογική δουλειά (ευαίσθητη σε κάθε υπόθεση που υπόσχεται καλύτερη γνώση [Bereiter 1994]), για μια βιώσιμη και καρποφόρο αλληλο-συμπλήρωση των κοινωνιολογικών καθηκόντων και προσανατολισμών. Με άλλα λόγια, η *κουλτούρα της αναγωγής* (και της αφομοίωσης) πρέπει να δώσει τη θέση της σε μια *κουλτούρα όσμωσης* (Pels 2002a) και «ανταλλαγής» (Bénatouil 1999, Frère 2004, Silber 2003, Finlay 2002).

Κεφάλαιο 3

ΤΟ ΕΠΙΣΤΗΜ-ΟΝΤΟΛΟΓΙΚΟ ΕΛΛΕΙΜΜΑ

3.1. Ο αξιακός χρωματισμός της αναστοχαστικότητας

«If we don't want it to be silenced once again, we have to remain vigilant.»

(Vandenberghe 2001: 492)

«Changing science for the better now might even help

promote a more democratic society in the future.»

(Brown 2001: 171)

Η απουσία μιας συστηματικής άσκησης της διανοητικής αυτο-κοινωνιοανάλυσης, η έλλειψη μιας αυτο-ετεροσκοπικής ή αυτο-ετεροαναφορικής αναστοχαστικότητας, μοιάζει να «συμπληρώνεται» από την έλλειψη μιας ***κριτικής επιστημ-οντολογικής αναστοχαστικότητας*** (μιλάμε δηλ. για το πρόβλημα ενός διπλού λογικού δυϊσμού, ενός δισδιάστατου μετα-αναστοχαστικού ελλείμματος), η οποία θα εστίαζε ταυτόχρονα στο «ιδεατό» (ideal) και το «πραγματικό» (real), σε «έννοιες» και «πρακτικές», «αξίες» και «γεγονότα».

Με άλλα λόγια, η δεύτερη «διάσταση» του μετα-αναστοχαστικού ελλείμματος δεν έχει να κάνει με τη «δυαδική αντίθεση» (binary opposition) ανάμεσα στην «εξωτερική αναφορά» (ετεροαναφορά) και την «εσωτερική αναφορά» (αυτοαναφορά) (Luhmann 1990, 1995, Willke 1996)[1], ανάμεσα στην κοινωνιολογία (που εκλαμβάνει ως αντικείμενό της τον κοινωνικό κόσμο και, ειδικότερα, τα εξω-κοινωνιολογικά/κοινωνι(α)κά αναστοχαστικά φαινόμενα) και τη μετα-κοινωνιολογία[2] (που εκλαμβάνει ως αντικείμενό της την ίδια την κοινωνιολογία, όλοι δηλ. οι τύποι μετα-ανάλυσης εντός της κοινωνιολογίας) (Ritzer 1991, 1990b), αλλά, κυρίως, με τη «δυαδική αντίθεση» ανάμεσα σε έναν ***αξιακά αχρωμάτιστο*** (ή αξιακά αδιάφορο) και έναν ***αξιακά χρωματισμένο*** (δεοντικό ή δεοντολογικό) «τύπο» αναστοχαστικότητας (Holland 1999). Ο **πρώτος αναστοχαστικός τύπος** διαθέτει έναν «στατικό» ή «παθητικό» (*αναπαραγωγικό*) χαρακτήρα, δεν προβάλει «κανονιστικές» αξιώσεις (normative claims), και «δεν είναι με κανέναν τρόπο ριζοσπαστικός: δεν υπερβαίνει τα όρια της πειθαρχίας και δεν εγείρει κοινωνικά ζητήματα συγκρουσιακής φύσης» (Holland 1999: 465). Αντίθετα, ο **δεύτερος αναστοχαστικός τύπος**, ο οποίος απεικονίζεται στην έννοια της «Αναστοχαστικής Κοινωνιολογίας» (Reflexive Sociology) του κορυφαίου Αμερικανού θεωρητικού Alvin Gouldner, διαθέτει έναν

[1] Βέβαια, στην παρούσα εργασία, οι έννοιες «εξωτερική αναφορά» και «εσωτερική αναφορά», «ετεροαναφορά» και «αυτοαναφορά», δεν χρησιμοποιούνται με μια αυστηρά Λουμανική σημασία.

[2] Ο Ritzer (1991) προσδίδει στον όρο «μετακοινωνιολογία» έναν χαρακτήρα που αντιτίθεται στον «θετικιστικό» προσανατολισμό του P. H. Furfey, και είναι σαφώς περισσότερο «επεξεργασμένος» από τα μεταθεωρητικά έργα των T. Parsons και A. Gouldner. Στη «μετακοινωνιολογία» θα πρέπει ασφαλώς να εντάξουμε και τα (αυτο-)αποκαλούμενα «ριζοσπαστικά» ρεύματα αναστοχαστικής σκέψης (από το 1970 έως σήμερα), όπως η κοινωνιολογία της επιστημονικής γνώσης (SSK) που «διερευνά την αναπαράσταση» (Woolgar 1988a). Αυτά τα «ρεύματα αναστοχαστικής σκέψης» λίγο-πολύ διαφεύγουν της αναλυτικής προσοχής και των ερευνητικών ενδιαφερόντων του Ritzer.

«δυναμικό» ή «ενεργητικό» (*μετασχηματιστικό*) χαρακτήρα, εφόσον συνδέει την αυτο-εφαρμογή της κοινωνιολογικής ανάλυσης (την εφαρμογή της κοινωνιολογικής ανάλυσης στους εαυτούς μας, στις δράσεις και τις πεποιθήσεις μας), την «αναστοχαστική επένδυση της ερευνητικής διαδικασίας» (Ιγγλέση 2001: 72), με τη θετική, ορθολογική τροποποιητική παρέμβαση του ανθρώπου πάνω στη σημερινή πραγματικότητα αλλά και στη μελλοντική ιστορία.

Η «κουλτούρα της αναγωγής» επεκτείνεται λοιπόν στον χώρο των συγκρούσεων μεταξύ των δύο παραπάνω «τύπων» της αναστοχαστικότητας[1], στο βαθμό βέβαια που έχουμε να κάνουμε με «συγκρούσεις» οι οποίες, *σε τελική ανάλυση*, καθίστανται «αναγώγιμες»: επιλύονται ή εναρμονίζονται υπέρ της μιας ή της άλλης αναστοχαστικής κατεύθυνσης, υπέρ δηλ. της ***«επιστημολογικής»*** (και αξιακά χρωματισμένης) ή της ***«οντολογικής»*** (και αξιακά αχρωμάτιστης) αναστοχαστικής κατεύθυνσης (δημιουργώντας έτσι «επιστημ-οντολογικά ελλείμματα»)[2]. Τέτοιου είδους (μεροληπτικές) «εναρμονίσεις» μπορεί κανείς να διακρίνει σε όλη τη διάρκεια της πολύπλοκης (κοινωνιολογικής) ιστορίας της αναστοχαστικότητας.

---

[1] Αυτές οι «συγκρούσεις» θα μπορούσαν ασφαλώς να (μετα)θεωρηθούν στο ευρύτερο πλαίσιο της συνέχισης της γερμανικής ***Methodenstreit***, της κλασικής δηλ. διαμάχης πάνω στη μεθοδολογία (περί τα τέλη του 19ου αιώνα), η οποία αφορούσε σε μία σειρά (συχνά αναπάντητων) ερωτημάτων σχετικά με τον ρόλο των αξιών στην έρευνα, την αντικειμενικότητα της επιστήμης, τη σχέση πολιτισμικών-φυσικών επιστημών, κ.ο.κ. (βλ. Hall 1999).

[2] Για μια περιεκτική προσπάθεια ορισμού του «επιστημολογικού» και του «οντολογικού», βλ. Fetzer/Almeder 1993: 101.

Στο ξεκίνημα της αναστοχαστικής «κοινωνιολογίας της (κοινωνιολογικής) γνώσης» (και της «κοινωνιολογίας των διανοουμένων»), συναντούμε ένα αξιοπρόσεκτο και «χαρακτηριστικό» παράδειγμα αναγωγής της **εμπειρικής** διάστασης στη **θεωρησιακή** και **κανονιστική** διάσταση του αναστοχαστικού εγχειρήματος από τον Karl Mannheim. Σύμφωνα με τον Alan Scott (1987: 42), ο τελικός σκοπός του Mannheim (παρά τις περί του αντιθέτου δηλώσεις του[1]):

«δεν ήταν τόσο το να ασκήσει κριτική στην επιστημολογία όσο το να διασώσει το σχέδιό της υπό το φως των ιστορικών εξελίξεων οι οποίες την καθιστούσαν περιττή».

Μολονότι ο Ούγγρος κοινωνιολόγος διακηρύσσει το αναλυτικό ενδιαφέρον του για μια ιδιοκεντρική και χωρίς «ηθική ή καταγγελτική πρόθεση» (Mannheim [1936] 1968: 237)[2] εμπειρική μελέτη της συσχέτισης της πνευματικής ζωής με τις υπάρχουσες κοινωνικές και πολιτικές συνθήκες, καθώς και για μια «***μη-αξιολογική*** γενική ολική» («non-evaluative general total») σύλληψη της ιδεολογίας (Mannheim [1936] 1968: 71-72), ***καταλήγει στην απώθηση της «περιγραφής» από την «κριτική»*** μέσω του επαναπροσδιορισμού «της έκτασης και των ορίων της οπτικής (perspective) που είναι υπαινικτική (implicit) σε δεδομένους ισχυρισμούς» (Mannheim [1936] 1968: 256). Καταλήγει δηλαδή (παρά την αφετηριακή του διάκριση μεταξύ κανονιστικής επιστημολογίας και εμπειρικής κοινωνιολογίας) σε μια

[1] Στο γνωστό γράμμα του στον Kurt Wolff, ο Mannheim ισχυρίζεται ότι επιθυμεί να ανατρέψει την επικρατούσα διανοητική κατάσταση: «Θέλω να διασπάσω την παλαιά επιστημολογία ριζικά...» (παρατίθεται στο Wolff 1959: 572).

[2] Στα ίδια συμφραζόμενα, ο Mannheim αποφεύγει ρητά τη χρήση του όρου «ιδεολογία» λόγω των ηθικών συνδηλώσεών του.

μακροκοινωνιολογική-επιστημολογική ανασύσταση των ερωτημάτων της αλήθειας, της ορθολογικότητας, της αντικειμενικότητας, και της αξίας (Mannheim 1952: 192, 226-227, [1936] 1968: 1, 256).

Ο Mannheim τοποθετεί στη θέση μιας ακαδημαϊκής επιστημολογίας η οποία συσχετιζόταν με τη (και παρέμενε αυστηρά προσκολλημένη στη) «στατική φιλοσοφία του Λόγου», με «θεμελιοκρατικά» ενδιαφέροντα και μια ατομιστική, νοησιαρχική αντιπαράθεση γνωστικού υποκειμένου-αντικειμένου, μια νέα, σχεσιακή και καταστασιακή επιστημολογία[1] η οποία, *παρά την κριτική του νεωτεριστικού διαχωρισμού αξιών-γεγονότων* (Mannheim 1952: 216-217, βλ. Proctor 1991, Root 1993), δεν κατορθώνει να μας προσφέρει έναν ικανοποιητικό συνδυασμό κανονιστικού-πραγματιστικού αναστοχαστικού προσανατολισμού, μια δηλ. «κοινωνιολογία της κοινωνιολογίας» (βλ. ειδικότερα Mannheim [1922] 1982) με *κριτικό επιστημ-οντολογικό* χαρακτήρα. Ο αναστοχαστικός (ανακλαστικός) διανοητικός έλεγχος τίθεται στην υπηρεσία μιας αμιγώς *αξιολογικής* σύλληψης της κοινωνιολογίας της γνώσης και του μη-αναγώγιμου (και σαφώς *απομονωμένου* από το «ιδεολογικό») **«ουτοπικού»** (utopian) στοιχείου στην κοινωνιολογική σκέψη (Mannheim [1936] 1968: 42, 78, 235-236).

[1] Για τον Mannheim, η γνώση της κοινωνικής επιστήμης (και, γενικότερα, η γνώση που προκύπτει από την ιστορική, πολιτική, πολιτισμική-κοινωνική σκέψη, αλλά και τη συνήθη, καθημερινή σκέψη) είναι μια ***καταστασιακά ή οντικά καθορισμένη*** γνώση: *τα αποτελέσματα της πνευματικής δραστηριότητας των κοινωνικών επιστημόνων καθορίζονται εν μέρει από τη φύση του ίδιου του γνωρίζοντος υποκειμένου* (βλ. Mannheim 1952: 193-194).

Κατά τη γνώμη μου, αυτή η *μονομερής* λειτουργία του «αναστοχαστικού διανοητικού ελέγχου» βρίσκεται στην καρδιά μιας ολόκληρης αναστοχαστικής παράδοσης ή οπτικής, της ***μανχαϊμικής αναστοχαστικής οπτικής*** (*η κριτική επιστημολογική σύλληψη της αναστοχαστικότητας, όπου το ζήτημα της «νομιμότητας» των γνωστικών αξιώσεων δεν μπορεί σε καμιά περίπτωση να μειωθεί, ή να απωθηθεί*[1]), η οποία επιθυμεί τη διατήρηση κάποιου είδους κανονιστικής, κριτικής επιστημολογίας, ή του «δικαιώματος» επιβολής κανονιστικών προτύπων, μιας κανονιστικής νομοθεσίας (normative legislation) επιστημολογικού ή κοινωνικοπολιτικού χαρακτήρα[2].

Στη μανχαϊμική αναστοχαστική οπτική, η έννοια της **«ιδεολογικής κριτικής»** (ideology critique) κατέχει έναν κρίσιμο ρόλο. Ο Mannheim διακρίνει δύο τύπους προσέγγισης της ιδεολογικής διερώτησης, οι οποίοι αναδύονται στο επίπεδο της γενικής-ολικής σύλληψης της ιδεολογίας ([1936] 1968: 71, 76, 88):

---

[1] Πρόκειται, σε κάποια έκταση, για την κοινωνιολογική «έκφραση» της προαναφερθείσας καντιανής «αναλυτικής της αλήθειας». Υπενθυμίζω ότι ο έσχατος σκοπός του Kant, όπως λ.χ. κατέδειξε ο W. Banning, ήταν η υπεράσπιση της «ηθικής συνείδησης», η οποία εξέφραζε ένα αδιαπραγμάτευτο Πρέπει, η υπεράσπιση της επιστημολογικής προτεραιότητας του πρακτικού έναντι του θεωρητικού λόγου (και της ηθικής σφαίρας έναντι της «πειθαρχίας» της φυσικής επιστήμης). Αυτός ο «έσχατος σκοπός» παρακίνησε στη συνέχεια διάφορους νεο-Καντιανούς θεωρητικούς (π.χ., Lotze, Windelband, Rickert) να επιδιώξουν την εγκαθίδρυση της ανωτερότητας των πολιτισμικών αξιών (και των πολιτισμικών επιστημών) και την προστασία τους από τους κινδύνους της φυσικοποίησης και της επιστημονικοποίησης.

[2] Η παρούσα αναφορά σε μια «μανχαϊμική αναστοχαστική οπτική» ανταποκρίνεται προδήλως σε μια «κανονιστικά-ευαίσθητη» ανάγνωση και ερμηνεία του μανχαϊμικού έργου χωρίς να παραμελεί τις ενδιαφέρουσες (και ίσως ένσκοπες) εσωτερικές αμφιθυμίες του.

(α) μια προσέγγιση που χαρακτηρίζεται από την αδιαφορία της απέναντι σε αξιολογικές κρίσεις (**«μη-αξιολογική σχεσιοκρατία»**) και

(β) μια επιστημολογική και μεταφυσικά-προσανατολισμένη *κανονιστική* προσέγγιση που αποκαλείται **«δυναμική σχεσιοκρατία»** (dynamic relationism).

Για τον Mannheim, ό,τι αρχικά είναι απλά μια «μεθοδολογική τεχνική» τελικά αυτο-αποκαλύπτεται ως μια *Weltanschauung* (κοσμοθεώρηση), η οποία περικλείει μεταφυσικές-οντολογικές αξιολογικές κρίσεις που παρέμεναν εκτός του πεδίου της συνείδησής μας. Η πίστη στην απελευθέρωσή μας από οντολογικές, μεταφυσικές, και ηθικοπρακτικές προϋποθέσεις είναι μια «θετικιστική προκατάληψη» ([1936] 1968: 78-79). Αν και η αναλυτική αφετηρία μας μπορεί να είναι μη-αξιολογική, **«θα αναγκαστούμε τελικά να λάβουμε μια αξιολογική θέση»** (η οποία θα ομολογεί τις κρυφές μεταφυσικές προϋποθέσεις που στηρίζουν και καθιστούν δυνατή την εμπειρική γνώση), θα αναγκαστούμε δηλ. να πραγματοποιήσουμε μια κανονιστική στροφή που είναι «τυπική της όλης ανάπτυξης της σύγχρονης σκέψης» ([1936] 1968: 80-86).

Στη μανχαϊμική αναστοχαστική οπτική, λοιπόν, αυτή η στροφή από την οντολογία στην κριτική επιστημολογία (*η προαγωγή των αξιολογικών προτάσεων σε βάρος των περιγραφικών προτάσεων*) και από το «εμπειρικό» στο «εννοιολογικό» (conceptual) και το «ηθικοπρακτικό» (ethical) θεωρείται ως ***αναπόφευκτη και αναγκαία***. Τούτο διακρίνεται με σαφήνεια στους «ανα-στοχασμούς» αξιόλογων

κοινωνιολόγων της γνώσης κατά τις δεκαετίες 1960, 1970, και 1980 (Mills, Fay, Gouldner, Coser, Shils, Wolff, Goldman, Kettler, Meja, Bourdieu, κ.α.)[1].

Αλλά ιδιαίτερα σημαντική είναι και η συγγένεια της κεντρικής αναστοχαστικής στόχευσης του Mannheim να ***διασώσει*** την αξιακά-δεσμευμένη «ερμηνεία» (interpretation) και «κατανόηση» (understanding) από το καθεστώς της εμπειριοκρατικής αιτιακής εξήγησης (βλ. ενδεικτικά Mannheim 1952: 81-82), ή να ***απελευθερώσει*** τις επιστήμες της κουλτούρας και της κοινωνίας από την επιστημολογική πρωτοκαθεδρία της φυσικοεπιστημονικής μεθόδου (και άρα να απονομιμοποιήσει την παραδειγματική λειτουργία της φυσικοεπιστημονικής ορθολογικότητας) (βλ. Frisby 1991: 194, Mannheim 1952: 37, 67, 70-71)[2], με τις

[1] Οι παραπάνω κοινωνιολόγοι διατήρησαν (σιωπηρά ή εκπεφρασμένα) ζωντανή τη μανχαϊμική παράδοση παρά τις «διαβρωτικές» γι' αυτήν επιδράσεις της «γλωσσικής στροφής». Θα μπορούσαμε εδώ να προσθέσουμε και τον Robert Merton, ο οποίος, από τα πρώτα του κιόλας άρθρα (βλ. ενδεικτικά Merton 1941), εμφανίζει μια αξιοπρόσεκτη οικειότητα με το πολύπλοκο έργο του K. Mannheim. Η σύνδεση άλλωστε της μερτόνιας στροφής στην επιστήμη με «καθολικές αξίες» (universal values) σηματοδοτεί μια επιστημολογική και κανονιστική σύλληψη της αναστοχαστικότητας.

[2] Με άλλα λόγια, ο Mannheim επιχείρησε την επανασύσταση της *αυτόνομης* λογικής της πολιτισμικής και κοινωνικής γνώσης, η οποία είχε αμφισβητηθεί έντονα μέσα από την άκριτη αποδοχή της αυστηρής μεθοδολογίας της φυσικής επιστήμης (Mannheim 1952: 76, 82). Η φυσική επιστήμη δεν αποτελεί ούτε τον μοναδικό ούτε τον καλύτερο τρόπο γνωστικής παραγωγής (Mannheim [1922] 1982: 76, 185, 195). Αντίθετα λοιπόν προς τις γνωστές αναγνώσεις των κοινωνιολόγων της επιστημονικής γνώσης (βλ. ενδεικτικά Barnes 1977: 3, Bloor 1991), θα πρέπει να υπογραμμιστεί ότι οι πολιτισμικές, ιστορικές, και κοινωνικές επιστήμες για τον Mannheim παρουσιάζουν μια αξιοπρόσεκτη *ανωτερότητα* στις περιγραφές και τις εξηγήσεις τους (βλ. Hekman 1986: 74). Αξίζει να σημειωθεί ότι η μανχαϊμική θέληση για μεθοδολογική διάκριση μεταξύ πολιτισμικών ή ανθρωπιστικών σπουδών και φυσικής

κριτικές επιστημολογικές αναστοχαστικές στοχεύσεις του Max Horkheimer (1995). Ο Horkheimer εξαπέλυσε μια οξύτατη επίθεση κατά του νεοθετικισμού (Κύκλος της Βιέννης) που – όπως ακριβώς και οι θετικιστικές φιλοσοφίες των John Stuart Mill και Ernst Mach - περιοριζόταν στην άμεση παρατήρηση και απέδιδε στη φυσική επιστήμη το status ενός «ιδεατού πρωτοτύπου» (στο οποίο όλες οι άλλες επιστήμες όφειλαν να παραδοθούν), απολυτοποιώντας/εκφετιχίζοντας έτσι τα εμπειρικά «δεδομένα» και διαιωνίζοντας/ενισχύοντας την κυρίαρχη και «καθαγιασμένη» τάξη πραγμάτων, τις «δεδομένες σχέσεις» (ανθρώπου-φύσης, ανθρώπου-συνανθρώπου)[1]. Έχοντας κατά νου τη *θεωρητική προ-δόμηση της εμπειρίας* και με «την πρόθεση οικοδόμησης μιας θεωρίας της ριζικής άρνησης του κατεστημένου» (εν όψει μάλιστα της ορατής τότε φασιστικής απειλής κατά της ανθρωπότητας) (Κουζέλης 1997: 32), ο «πατέρας» της Κριτικής Θεωρίας ανέπτυξε τις θέσεις που αργότερα ενέπνευσαν το αίτημα του Theodor Adorno (1996, 1997) για «καλή» πρακτική και τη σύνδεση γνώσης-χειραφετικού ενδιαφέροντος/συμφέροντος από τον Jürgen Habermas (1996, 1997)[2]. Αυτές οι αξιακά-προσανατολισμένες μετα-θεωρητικές-αναστοχαστικές θέσεις συνοψίζονται στα εξής (Κουζέλης 1997: 33-34):

επιστήμης είναι σταθερή και τεκμηριωμένη από τα πρώτα έως τα τελευταία έργα του Ούγγρου κοινωνιολόγου (π.χ., [1922] 1982: 75-76, 98-99, 1952: 35-36, 44, 101-102, 130, 135).

[1] Όπως θα δούμε στη συνέχεια, η πραγμοποιημένη σύλληψη των «γεγονότων» και των «δεδομένων» κυριαρχεί όχι μόνο στα επιστημολογικά προγράμματα των F. Bacon και R. Descartes, στις φιλοσοφίες των J. S. Mill και E. Mach, στην πρώιμη κοινωνιολογία (Montesquieu, Saint-Simon, Comte, Durkheim), στον Κύκλο της Βιέννης, ή στην αναλυτική των Hempel και Nagel, αλλά, παραδόξως, και σε σύγχρονα προγράμματα έρευνας.

[2] Για τον Habermas, η θεωρητική ενεργητικότητα της κοινωνικής φιλοσοφίας δεν θα πρέπει να λειτουργεί σε βάρος της δράσης (*praxis*) και άρα να παραμελεί τη «θεμελιώδη» αναγκαιότητα για κατάργηση των ανεπιθύμητων περιορισμών. Γι' αυτόν ακριβώς τον λόγο, ο χαμπερμασιανός

1. «Η Κριτική Θεωρία δεν επιλέγει τυχαία το αντικείμενό της· δεν έχει μόνο 'καθαρά' θεωρητικά κίνητρα, θέλει να γνωρίσει την κοινωνία ώστε βάσει αυτής της γνώσης να τη βελτιώσει.»
2. «Η 'αξιακή ουδετερότητα' της κοινωνικής επιστήμης και η καθαρή και ουδέτερη 'κατανόηση' των κοινωνικών φαινομένων δεν είναι απλώς ουτοπίες αλλά εσφαλμένες, περιοριστικές ουτοπίες.»
3. «Η πραγματική σύλληψη του αντικειμένου 'κοινωνία' είναι δυναμική, οδηγεί στη δυνατότητα και την αναγκαιότητα άρσης των αντιφάσεων που το χαρακτηρίζουν, στη δυνατότητα και την αναγκαιότητα ανασχηματισμού του κοινωνικού όλου.»
4. «Το (εν)διαφέρον για βελτίωση του υπάρχοντος, η 'στοχοθεσία' της Κριτικής Θεωρίας προκύπτει από τα ίδια τα πράγματα, είναι αντικειμενικά θεμελιωμένη και λογική, εκφράζει το πραγματικό περιεχόμενο του Λόγου.»

Αναντίρρητα, η παραπάνω «κριτική επιστημολογική» αναστοχαστική (μεταθεωρητική) λογική – ότι η κοινωνική επιστήμη *εμπεριέχει στοιχεία πρακτικού λόγου, καλλιεργεί αξίες, θέτει ζητήματα ηθικής και πολιτικής, και αξιολογεί («παίρνει*

αναστοχασμός συνδέθηκε με την «ορθολογική ανασυγκρότηση» της γλώσσας και της ηθικοπρακτικής, και τις θεωρίες περί της «ηθικής και κοινωνικής εξέλιξης», της «επικοινωνιακής δράσης», του δικαίου και της δημοκρατίας (βλ. Outhwaite 1999).

θέση» σχετικά με) τα αντικείμενά της[1] - κλόνισε τα θεμέλια της κυρίαρχης αντίληψης για την ορθολογικότητα. Εν τούτοις, η συστηματική άρνηση της Σχολής της Φραγκφούρτης «να εμπλακεί σε ένα είδος ανάλυσης το οποίο θεωρεί παραχώρηση στον εργαλειακό λόγο» καθιστά την επιχειρηματολογία της «γενικόλογη και αφηρημένη, αφήνοντας έτσι πλείστα όσα αναλυτικά κενά» (Craib 2000: 459-460). Για τον Βρετανό κριτικό κοινωνιολόγο Ian Craib, η κάλυψη αυτών των κενών «προϋποθέτει την προσφυγή στην εμπειρική έρευνα, η οποία παραμένει ανάθεμα για τους περισσότερους εκπροσώπους της Σχολής της Φραγκφούρτης» (2000: 461). Πιο συγκεκριμένα:

«η λεπτομερής και συγκεκριμένη ανάλυση τόσο της *δομής* όσο και της *πράξης* αποτελεί αναγκαία προϋπόθεση για την ανάπτυξη του κριτικού στοχασμού, ο οποίος θα έχει πρακτικό περιεχόμενο και επομένως θα μπορεί να αξιοποιηθεί στην κατανόηση, αλλά και την *αλλαγή* της κοινωνίας» (Craib 2000: 461). (αυθεντική πλάγια γραφή)

Η ίδια ακριβώς έλλειψη «συνέργειας» (μεταξύ του αφηρημένου και του συγκεκριμένου, του γενικού και του ειδικού, επιπέδου ανάλυσης, της αξιακής-επιστημολογικής και της οντολογικής διάστασης) εμφανίζεται και στο έργο του Αμερικανού κοινωνιολόγου Charles Wright Mills. Στο γνωστό μαχητικό βιβλίο του *Η κοινωνιολογική φαντασία* (1959), ο C. W. Mills συνέχισε τη «μανχαϊμική» παράδοση, ασκώντας έντονη κριτική στη «συμβατική» (conventional) ανιστορική κοινωνιολογία

[1] Συμπληρώνοντας με τα λόγια του John Hall (1999: 230): «η ιστορία δεν είναι ποτέ ένα αθεωρησιακό εγχείρημα, και η επιστήμη είναι εμποτισμένη με αξιακές επιδράσεις που διαμορφώνουν τον χαρακτήρα των γενικεύσεών της».

της εποχής του - τόσο στην αμερικανική τάση για «Μεγάλη Θεωρία» (Grand Theory) όσο και στον «αφηρημένο εμπειρισμό» (abstracted empiricism) – και προτρέποντας τους κοινωνιολόγους, όπως αργότερα έπραξε και ο Pierre Bourdieu, να ασχοληθούν ξανά με τις σχέσεις ιστορίας-βιογραφίας-κοινωνίας, «χαρακτήρα και κοινωνικής δομής» (βλ. επίσης Gerth/Mills 1964)[1]. Μέσα από μια ιστορική ερμηνεία της εξέλιξης των κοινωνικών επιστημών στην Αμερική, ο Mills μάς προσφέρει όχι ένα είδος περιγραφικής ή «ουσιαστικής» (substantive) ανάλυσης της κοινωνιολογικής πρακτικής αλλά ένα συγκεκριμένο *δεοντολογικό* θεωρητικό πρόταγμα[2]: το πρόταγμα που βλέπει την επιστήμη ***ως δημιουργικό ήθος και τρόπο ακτιβιστικού προσανατολισμού*** (προς τη ριζική κοινωνική αλλαγή), παρά μάλλον ως ένα άθροισμα υπολογιστικών μηχανών τις οποίες χειρίζονται εξειδικευμένοι τεχνικοί και ελέγχουν ιδιοτελείς managers – ή, γενικότερα, οικονομικοί και στρατιωτικοί κύκλοι που σε

[1] Κατά κάποιο τρόπο, ο Mills εμπλουτίζει σε σημαντικό βαθμό τη συμβολή των θεωρητικών της Σχολής της Φραγκφούρτης, η οποία «έγκειται στην ανάδειξη της *συλλογικότητας* και της *ιστορικότητας* της ανθρώπινης πράξης – του κατά βάση *κοινωνικού* χαρακτήρα των επιμέρους ανθρώπινων πράξεων και συμπεριφορών, καθώς επίσης και της *δυναμικής* την οποία προσλαμβάνουν» (Craib 2000: 462). Αξίζει επίσης να σημειωθεί ότι, σύμφωνα με τον Mills, το πλαίσιο της θεωρητικής σκέψης του είναι ουσιωδώς «διαπειθαρχικό»: θα μπορούσε να εφαρμοσθεί εξίσου στις υπόλοιπες πειθαρχίες που μελετούν τις σύγχρονες κοινωνίες και να λάβει διαφορικές ονομασίες (π.χ., «η πολιτική φαντασία» ή «η γεωγραφική φαντασία») (Mills 1959: 19).

[2] Σε μια εντελώς διαφορετική (αξιακά αποχρωματισμένη) γραμμή σκέψης, ο Martyn Hammersley διακρίνει σε αυτό το «πρόταγμα» ένα σαφές έλλειμμα επιστημολογικής θεμελίωσης, όπως επίσης και το «πρόβλημα» της μη-διάκρισης μεταξύ επιστημονικού και πολιτικού έργου – με αποτέλεσμα τα συμπεράσματα του Mills να στερούνται επαρκούς τεκμηρίωσης (και άρα εγκυρότητας) (Hammersley 2000: 58).

καμιά περίπτωση δεν ενσαρκώνουν τα επιστημονικά ιδεώδη και δεν εκλαμβάνουν την επιστήμη «ως ήθος και προσανατολισμό»[1].

Τόσο ο C. W. Mills όσο και οι θεωρητικοί της Σχολής της Φραγκφούρτης συγκλίνουν στο πεδίο των τριών βασικών «αναστοχαστικών» χαρακτηριστικών που, όπως θα δούμε σε επόμενο κεφάλαιο, διέπουν τη μανχαϊμικής εμπνεύσεως μπουρντιεϊκή κοινωνιολογία: η κριτική των παραδεδεγμένων κατηγοριών, η κριτική της πρακτικής της θεωρίας, και η κριτική της καθημερινής ζωής (Calhoun/LiPuma/Postone 1993). Και οι τρεις αυτές «κριτικές», σε τελευταία ανάλυση, υπογραμμίζουν το νεωτεριστικό θεσμικό ενδιαφέρον για τη ***συντήρηση μιας αύρας «ανθρωπιστικής» αντικειμενικότητας*** (Hall 1999) και τον ***διαχωρισμό του «πραγματικού» από την «θεωρία»*** (Ritzer 1997: 3), ή την ***αυτονομία της «θεωρητικής λογικής»*** (έναντι κάθε μορφής αποδομοκρατικού πλαισίου) (Alexander 1982).

Το ίδιο «θεσμικό ενδιαφέρον» φαίνεται να κυριαρχεί και στην «κοινωνιολογία της κοινωνιολογίας» (ή «αναστοχαστική κοινωνιολογία») του Alvin Gouldner, η οποία θα μπορούσε να συσχετισθεί με τα ριζοσπαστικά κινήματα στα τέλη της δεκαετίας του 1960 (εντός και εκτός των τειχών της κοινωνικής επιστήμης). Ο Gouldner (1965, 1971, 1973, 1976), στη συνάφεια ενός ευρύτερου

[1] Γενικά, το πρόβλημα της *ταύτισης* της επιστήμης με το ισχύον σύστημα (ή της ιδιοτελούς εξάρτησής της από αυτό) αποτελεί ένα *κοινό πρόβλημα προς αντιμετώπιση* για όλους τους κριτικά προσανατολισμένους κοινωνιολόγους (βλ. ενδεικτικά Gouldner 1971: 511, Radder 1996). Εδώ, *η αναστοχαστική κοινωνιολογία συνιστά ένα είδος αντίδρασης στην πραγματικότητα που παρατηρεί.*

«μεταθεωρητικού/μετακοινωνιολογικού» (Furfey, Ritzer)[1] προγράμματος με στόχο την ανάπτυξη μιας θεωρίας των κοινωνικών θεωρητικών και των (δυτικών) κοινωνικών θεωριών (συμπεριλαμβανομένης της κοινωνικής/ιστορικής τους καταγωγής), άσκησε μια έντονη κριτική στη θεσμοποίηση της κοινωνικής επιστήμης στα Πανεπιστήμια και τις δημόσιες υπηρεσίες, σε ό,τι πίστευε πως συνιστά τον ***«επαγγελματικό θετικισμό»*** μέσα στο ακαδημαϊκό περιβάλλον της Β. Αμερικής (βλ. Holmwood 2000).

Για τον Gouldner, όμως, η επηρεασμένη από (ή, μάλλον, η ταυτισμένη με) τον Λειτουργισμό (Functionalism) του Talcott Parsons «Ακαδημαϊκή Κοινωνιολογία» (Academic Sociology)[2] δεν πρέπει απλώς να «αποκηρυχθεί», αλλά να κατανοηθεί ως προς τα «βιώσιμα στοιχεία» (viable elements) και τις «απελευθερωτικές δυνατότητες» (liberative potentialities) που περιέχει (1971: 442). Μέσα δηλ. από την ανάδειξη και την εκ νέου επεξεργασία των υγιών δυνάμεων που κρύβονται πίσω τις συντηρητικές ιδεολογικές δομές (καθώς και την ενσωμάτωσή τους σε μια κοινωνική θεωρία που δεν περιορίζεται στις υποθέσεις της σύγχρονης κοινωνίας), η «Ακαδημαϊκή Κοινωνιολογία» δύναται να ξεπεραστεί κατά τρόπο επωφελή και δημιουργικό.

---

[1] Για τη σχέση μεταθεωρίας-μετακοινωνιολογίας, βλ. ενδεικτικά Ritzer 1988.

[2] Η Ακαδημαϊκή Κοινωνιολογία, σύμφωνα με τον Gouldner (1971: Κεφ. 11), χαρακτηρίζεται από τον «συντηρητισμό» και τη «στατικότητα» του Λειτουργισμού (Comte, Durkheim, Parsons), ο οποίος, όπως ακριβώς και ο Πλατωνισμός (η Πλατωνική Θεωρία των αιώνιων και αμετάβλητων Μορφών), ενσωματώνει «ιδεολογικές δεσμεύσεις» και *υποτάσσει την κοινωνική αλλαγή και ανάπτυξη στην κοινωνική σταθερότητα και τάξη*. Η Πλατωνική «αθανασία της ψυχής» εκλαμβάνεται ως ανάλογη της «αθανασίας» του αυτο-συντηρούμενου κοινωνικού συστήματος του T. Parsons (Gouldner 1971: 434).

Όπως ακριβώς και ο C. W. Mills, ο Gouldner δεν δείχνει να ενδιαφέρεται τόσο για μια μικροσκοπική, «ουσιαστική», ή ανθρωπολογικά/εθνογραφικά προσανατολισμένη ανάλυση της κοινωνιολογικής πρακτικής, για μια εξειδικευμένη «γεγονοτική» (factual) περιγραφή της ιδιαιτερότητας του «επιστημονικού πεδίου» (Bourdieu), όσο για ένα ***κανονιστικό/πολιτικό πρόταγμα*** υπεράσπισης της διανοητικής αυτονομίας και των διανοητικών ηθικών κρίσεων και επιλογών έναντι του ιστορικού/κοινωνιολογικού «αναγωγισμού» (βλ. Hall 1999: 11). Το ερώτημα λοιπόν που κυριαρχεί στη γκουλντνεριανή αναστοχαστική κοινωνιολογία δεν είναι το «τι *πραγματικά* συμβαίνει στην επιστήμη;» (Garfinkel/Lynch/Livingston 1981, Latour/Woolgar 1986, Knorr-Cetina 1981, 1983, Latour 1987, Lynch 1985) αλλά το **«τι είναι λάθος;»**, καθώς και το **«τι *πρέπει* να συμβεί;»** (για να απελευθερώσουμε την επιστήμη και την κοινωνία) (βλ. Hammersley 1999). Αν και η (απαραίτητη) «εμπειρική διάσταση» αυτού του εγχειρήματος «μπορεί να ενθαρρύνει μια μεγάλη ποικιλία ερευνών γύρω από την κοινωνιολογία και τους κοινωνιολόγους, τους επαγγελματικούς τους ρόλους, τα «hangups» της καριέρας τους, τα ιδρύματά τους, τα συστήματα ισχύος, τους υπο-πολιτισμούς (subcultures), και τη θέση τους στον ευρύτερο κοινωνικό κόσμο» (Gouldner 1971: 471)[1], η *επιστημολογική και κανονιστική* προσέγγιση κυριαρχεί απόλυτα, ταυτίζοντας την «Αναστοχαστική Κοινωνιολογία» με μια «ηθική κοινωνιολογία» (Gouldner 1971: 491, 499).

[1] Για τον Gouldner (1971: 489-494), η εμπειρική προσέγγιση είναι ανεπαρκής, εφόσον συνήθως περιορίζεται σε απλές «τεχνικές αναφορές» και στην κατασκευή της θεωρίας αποκλειστικά και μόνο επαγωγικά από τις «πληροφορίες», τα ερευνητικά δεδομένα.

Επίσης, ακολουθώντας το υπόδειγμα του K. Mannheim (1952)[1], ο Gouldner δείχνει να υποβαθμίζει τον σπουδαίο ρόλο που διαδραματίζουν τα «καθεστώτα διαντίδρασης» (Goffman)[2] τόσο στο πεδίο της κοινωνίας όσο και στο πεδίο της *κοινωνιολογίας*: οι διαδικασίες «ανταγωνισμού, σύγκρουσης, αγώνα, και διαπραγμάτευσης» εντός των επιστημονικών κοινοτήτων (Gouldner 1971: 42) διατηρούν μια μάλλον «εξωτερική» (μη-οργανική) σχέση με την πολιτισμική παραγωγή και το «επιστημονικό κεφάλαιο»[3]. Η επιστημονική «θέληση για εξουσία» (Nietzsche) υποτάσσεται στην επιστημονική «θέληση για χειραφέτηση» (Marx) μέσω της «αυτοσυνειδησίας του κοινωνιολόγου» και του μετασχηματισμού της σχέσης του με την εργασία του (Gouldner 1971: 494, 495). Αντίθετα προς τις ριζοσπαστικές κονστρουκτιβιστικές μελέτες της επιστήμης (π.χ., Ashmore 1989, Cooper 1993, Potter 1996, Steier 1991, Woolgar 1988a, 1988b, 1991), οι οποίες εξυμνούν τον «σχετικιστικό» και ***αγνωστικιστικό*** χαρακτήρα της «συγκροτησιακής

[1] Ειδικότερα, αναφέρομαι στο μανχαϊμικό υπόδειγμα του «γενικού κοινωνιολογικού φαινομένου του ανταγωνισμού» (Mannheim 1952: 191-229), το οποίο θα συζητηθεί στη συνέχεια μέσα στο πλαίσιο της «Περίπτωσης του Bourdieu». Βλ. επίσης τις σχετικές αναλύσεις του D. Pels (1998).

[2] Ο Gouldner διατηρεί μια μάλλον «αμφιθυμική» σχέση με τον E. Goffman και τη «δραματουργική» κοινωνιολογία του. Η «δραματουργία» (ως «τεχνολογία αντίστασης»), αν και αντιδρά στη συστημικού επιπέδου ανάλυση και τον επιστημονισμό του δομικού-λειτουργισμού, διαθέτει έναν χαρακτήρα «συντηρητικό» εφόσον δεν προσφέρει μια επαρκή θεωρία κοινωνικής αλλαγής (βλ. Gouldner 1971: 378-390). Παρά ταύτα, η προσέγγιση του Goffman θα μπορούσε να εκληφθεί – κατά τη γνώμη μου – ως το *έναυσμα* για την ανάπτυξη μιας εσωτερικής κριτικής της σύγχρονης κοινωνίας, για την προώθηση μιας *κριτικής δραματουργικής κοινωνιολογίας*.

[3] Ο όρος «επιστημονικό κεφάλαιο», ο οποίος έχει να κάνει με τη χρησιμοποίηση οικονομικών (αλλά και πολιτικών) *μεταφορών* για την περιγραφή των ενδο-επιστημονικών διεργασιών, κατέχει κεντρική θέση, όπως θα δούμε, και στο - εμπνευσμένο από τον Mannheim - μεταθεωρητικό έργο του P. Bourdieu.

αναστοχαστικότητας» (constitutive reflexivity), το έργο του Αμερικανού κοινωνιολόγου υπερασπίζεται τα ιδεώδη της «καλής πρακτικής» (Adorno) και της κανονιστικά-προσανατολισμένης επιστημονικής συμπεριφοράς (Merton).

Ειδικότερα, ο Gouldner αναγνώρισε δύο βασικές προϋποθέσεις για μια αληθινά «αναστοχαστική» κοινωνιολογική προσέγγιση. Η **πρώτη προϋπόθεση** αναφέρεται στην αναγκαιότητα της αναγνώρισης της ***συμμετρίας μεταξύ των θεωρήσεων των κοινωνικών ερευνητών και των θεωρήσεων των δραστών*** που είναι τα αντικείμενα της έρευνας. Έτσι, ο Αμερικανός κοινωνιολόγος έγραψε ότι η αναστοχαστική κοινωνιολογία θα πρέπει να αναγνωρίσει και να αποδεχθεί:

«το βάθος της συγγένειάς μας με αυτούς που μελετούμε. Δεν θα εκλαμβάνονται πια ως ξένοι ή ως απλά αντικείμενα για τις ανώτερες τεχνικές και ιδέες μας· αντίθετα, θα μπορούσαν να θεωρηθούν ως αδελφοί κοινωνιολόγοι που ο καθένας τους προσπαθεί με τον δικό του βαθμό δεξιότητας, ενέργειας, και ταλέντου να κατανοήσει την κοινωνική πραγματικότητα» (1971: 490)[1]

Οι μη-κοινωνιολόγοι, λοιπόν, δεν διαφέρουν πολύ από όσους συνηθίζουμε να αποκαλούμε «συναδέλφους»[2]. Η κατάργηση του αυστηρού διαχωρισμού ανάμεσα στο υποκείμενο και το αντικείμενο της κοινωνικής έρευνας σηματοδοτεί την κατάργηση του «Μεθοδολογικού Δυϊσμού» (Methodological Dualism), ο οποίος βρίσκεται στην καρδιά της Αμερικανικής κοινωνιολογίας από τη δεκαετία του 1920

[1] Ο γενικός προσανατολισμός του A. Gouldner αναδιατυπώθηκε πρόσφατα με μετα-φουκοϊκούς όρους από τον Bent Flyvbjerg (2000).

[2] Επ' αυτού του σημείου, βλ. Myers 2003, Wynne 1988, 1996.

και τροφοδοτεί το μύθο της «αντικειμενικότητας»[1], από τον «Μεθοδολογικό Μονισμό» (Methodological Monism) της Αναστοχαστικής Κοινωνιολογίας (Gouldner 1971: 497). Μια παρόμοια «αναστοχαστική» κίνηση υποδεικνύεται και από τον Βρετανό κοινωνιολόγο Anthony Giddens όταν πρεσβεύει τη «διπλή ερμηνευτική» (double hermeneutic)[2] κάτω από την οποία λειτουργεί η κοινωνική έρευνα (αντίθετα προς τη «μονή ερμηνευτική» της φυσικής επιστήμης), καθώς και τη συμμετρία μεταξύ των επαγγελματιών και των «πρακτικών» κοινωνικών θεωρητικών, την ***αμοιβαία εγκυρότητα των αναφορών τους*** (ως μια αναγκαία προ-υπόθεση για την θεμελίωση της επιστημονικής μας εργασίας) (Giddens 1976: 15-16, βλ. επίσης McLain 2002)[3].

Αυτή η «αμοιβαία εγκυρότητα» συναντάται συχνά, καθώς είδαμε, και στη φεμινιστική έρευνα η οποία ορίζει την αλήθεια που προκύπτει μέσα από την

[1] Παράλληλα, ο Μεθοδολογικός Δυϊσμός τροφοδοτεί το μύθο της «αναπαράστασης» των κοινωνικών κόσμων (στη «φυσική» τους κατάσταση) και τη φαντασίωση της «μη-μολυσμένης» κοινωνικής έρευνας, της «μη-ορατότητας» και της «Ολυμπίας εξουσίας» του κοινωνιολόγου να επηρεάζει κατά βούληση όσους βρίσκονται γύρω του (Gouldner 1971: 496-497). Βέβαια, η επιδίωξη ενός θετικού επηρεασμού των άλλων δεν θα πρέπει να ακυρώνεται αλλά, απλώς, να υπόκειται στην αναστοχαστική κοινωνιολογική συνείδηση (έτσι ώστε να αποφεύγεται κάθε μορφής καιροσκοπισμός).

[2] Η αντίληψη της διπλής ερμηνευτικής του Giddens αναφέρεται «στις αμοιβαίες σχέσεις και στη 'μετάφραση' που πρέπει να γίνεται μεταξύ δύο γλωσσών: εκείνης των κοινωνικών επιστημών και εκείνης των ανθρώπων που παράγουν και αναπαράγουν την κοινωνία με την πρακτική τους δραστηριότητα και της αποδίδουν το νόημά της» (Κονιαβίτης 1989: 15).

[3] Βλ. επίσης την ομοιότητα των παραπάνω δηλώσεων με τις απόψεις των Barnes (1988: 46) και Winch (1958: XX). Στον Winch, άλλωστε, θα μπορούσε να αναγνωρισθεί και η πρώτη ρητή διατύπωση μιας «διπλής ερμηνευτικής» (κατά την χρησιμοποίηση του βιτγκενσταϊνικού έργου για την κριτική της κοινωνικής επιστήμης).

ερευνητική επικοινωνιακή συνθήκη ως το «συναινετικό» αποτέλεσμα μιας συνεχούς δημιουργικής «διαπραγμάτευσης» (negotiation) δύο ανθρωπίνων μερών με διαφορετικούς ρόλους και ανεξάρτητες φωνές (Lucius-Hoene/Deppermann 2000, Rhodes 2000)[1]. Η ανεξαρτησία όμως των φωνών και η «ατομικότητα» των συμμετεχόντων κατά κάποιο τρόπο υπερβαίνεται σε *ηθικό* επίπεδο, στο επίπεδο της ηθικής τους εξίσωσης (Hawes 1994). Στο πλαίσιο της αναζήτησης μιας «ηθικής ισότητας» (Buber 1970), ο ερευνητής και οι «συμμετέχοντες» προ(σ)καλούνται να «αναγεννηθούν», να αλλάξουν στάσεις, νοοτροπίες και συμπεριφορές, μέσω της ίδιας της ερευνητικής διαδικασίας. Η «εφαρμογή» λοιπόν της (ευρύτατα αποδεκτής) θεωρητικής μετάβασης από τη «μονολογική» (Whorf 1956) στη «διαλογική» (Bohm 1985) συνείδηση εντός του πεδίου της επιστημονικής (κοινωνιολογικής) έρευνας διαθέτει έναν έντονα *κριτικό* χαρακτήρα (Michalowski 1997)[2].

Φυσικά, ο «διάλογος» είναι δυνατός διότι οι κοινωνικοί ερευνητές (ή «παρατηρητές») είναι ταυτόχρονα και *δράστες* (βλ. Taylor 1995: 11, Τσιβάκου 1997), οι οποίοι αναπόφευκτα εμπλέκονται στη δραστηριότητα παραγωγής αναφορών (accounts) για άλλους δράστες (Hall 1999: 17). Τούτο όμως πρέπει να συνεπάγεται

[1] Για μια οξεία κριτική της «διαλογικότητας» της κοινωνικής (ειδικότερα, της φεμινιστικής) έρευνας, βλ. Hammersley 1995: Κεφ. 3.

[2] Συνήθως, όπως άλλωστε συμβαίνει και στην περίπτωση του Gouldner, αυτός ο «κριτικός χαρακτήρας» υπερκαλύπτει (ή «παρενθετικοποιεί») το όποιο ενδιαφέρον για λεπτομερειακές εμπειρικές αναλύσεις και λίγο-πολύ απορροφά και εξαφανίζει την «αμοιβαία εγκυρότητα των αναφορών» στο πεδίο κάποιων «μοναδικών» ηθικών κοινωνιο-λογικών προταγμάτων. Η γκουλντνεριανή ιδέα της «συμμετρίας», σε τελική ανάλυση, εξυπηρετεί την *κριτική-επιστημολογική αναστοχαστικότητα* του ίδιου του εμπνευστή της. Για μια σύντομη και εύστοχη κριτική της αναστοχαστικότητας ως «αναγνώρισης του άλλου», βλ. Pillow 2003: 184-185.

ότι *οι επαγγελματικές τους δραστηριότητες αποτελούν από μόνες τους «αντικείμενο» κοινωνικής έρευνας* (όπως και κάθε άλλη δραστηριότητα) και ότι κανένα ειδικό προνόμιο (ή «status») δεν μπορεί να τους αποδοθεί κατά τρόπο άκριτο ή «αυτόματο»[1]. Έτσι, η **δεύτερη προϋπόθεση** της «αναστοχαστικής κοινωνιολογίας» του Gouldner έγκειται στην ***αυτο-εφαρμογή*** των κοινωνιολογικών αναλύσεων και ιδεών - ακόμα κι αν αυτή η «αυτο-εφαρμογή» υποστασιοποιεί την «τραγικότητα» του κοινωνιολογικού εγχειρήματος (Chriss 2002)[2] και μας φέρνει σε μια επώδυνη σύγκρουση με τα καθ-οσιωμένα δόγματα της επαγγελματικής (θετικιστικής) ορθοδοξίας[3].

Εδώ ακριβώς τίθεται και το ζήτημα του τρόπου με τον οποίο η κοινωνική έρευνα πρέπει να κατευθύνεται. Ο Gouldner (1980) επισημαίνει πως μέσα σε ό,τι αποκαλεί **«Κριτικό Μαρξισμό»** (δηλαδή, μέσα σε ό,τι ιδεοτυπικά διακρίνεται από τον **«Επιστημονικό Μαρξισμό»**[4]) τα προσφερόμενα επιχειρήματα μπορούν να

[1] Αφενός, λοιπόν, φαίνεται ότι η κοινωνική έρευνα πρέπει να ορισθεί μέσα από ένα *συνεχή αγώνα* για την επίτευξη ενός συστηματικού και μεθοδολογικά θεμελιωμένου (ανα)στοχασμού χωρίς να απορροφάται από την «ιδιαιτερότητα» που «εκχωρείται» στο περιεχόμενό της. Αφετέρου, οι κοινωνιολόγοι πρέπει να τολμήσουν μια ζωή αποξενωμένη από την κοινότητα (ή τις κοινότητες) που επιθυμούν *να υπηρετήσουν μέσω της επιστημονικής τους γνώσης*.

[2] Η κοινωνιολογία, σύμφωνα με τον Gouldner (1973: 27), ξεκινά με την απομάγευση του κόσμου, και «συνεχίζει με την απομάγευση του εαυτού της».

[3] Υπενθυμίζοντας την περίπτωση του C. W. Mills, ο Gouldner επισημαίνει ότι «οι σοβαροί παίχτες είναι πάντοτε εκείνοι οι οποίοι έχουν τη δυνατότητα να πληρώνουν το τίμημα» (της στρατευμένης στάσης τους) (1971: 15).

[4] Περιληπτικά, στο *The Two Marxisms* (1980), ο Gouldner υποβάλει τον Marx σε μια αναλυτική διαδικασία «μετα-θεωρητικής» αυτο-αντιμετώπισης, προσδίδοντας ταυτόχρονα μια ισχυρή αίσθηση ιστορικής συνέχειας και επιστημολογικής πολυπλοκότητας. Πρόκειται για μια μαρξική θεώρηση της

αναγνώθουν ως μια πρόσκληση για την έναρξη συγκεκριμένων *δημόσιων συζητήσεων* – παρά μάλλον ως ένα ασφαλές μονοπάτι που θα μας οδηγήσει με μαθηματική ακρίβεια στη «φύση» ενός αντικειμενικού κόσμου «εκεί έξω» (βλ. Romm 1991). Αυτή η *μη-ρεαλιστική μαρξιστική στάση* (Pleasants 1996), η οποία σαφώς απομακρύνεται από τον επιστημοκρατικό αντιστοιχιστικό λόγο και διανοίγει τον «χώρο δυνατότητας» (Heidegger) νέων μορφών κοινωνικών σχέσεων, βρίσκεται στην καρδιά των γκουλντνεριανών μεταθεωρητικών-αναστοχαστικών προθέσεων.

Πιο συγκεκριμένα, οι μεταθεωρητικές-αναστοχαστικές προθέσεις του Gouldner συνδέονται με ***το μοντέλο της «ηθικά δεσμευμένης επιστήμης»*** (Ομάδα Εργασίας Κοινωνιολογία 1996: 290-293). Σύμφωνα με αυτό το μοντέλο, η επιστήμη ενδιαφέρεται σοβαρά για τις πρακτικές της εφαρμογές (για τις συνέπειες δηλ. που έχουν τα ευρήματά της έξω στην κοινωνία) και *αναλαμβάνει την ηθική ευθύνη γι' αυτές*[1]. Για τον Thomas McCarthy, εδώ ακριβώς βρίσκεται και η διαφορά ανάμεσα στην «παραδοσιακή» και την «κριτική» θεωρία (Pillow 2003: 178). Η «τεχνική» επίλυση των προβλημάτων είναι ανεπαρκής διότι δεν αναφέρεται σε μια «ποιοτική» αλλαγή της κοινωνικής πραγματικότητας. Το αίτημα για πολιτική (και, ταυτόχρονα,

---

μαρξικής θεωρίας και του πλαισίου παραγωγής της: ο «Καθαρός Λόγος» του ρεαλιστή ώριμου Marx (Επιστημονικός Μαρξισμός) αντιμετωπίζει τον «Πρακτικό Λόγο» του ιδεαλιστή νεαρού Marx (Κριτικός Μαρξισμός), «βιώνοντας» τις παράπλευρες «πραξιολογικές επιπτώσεις» του εγκλεισμού της ιστορικοκοινωνικής οργάνωσης και εξέλιξης στο «μαύρο κουτί» των αντικειμενικών, οικουμενικά δεσμευτικών και τελεολογικά καθοριζόμενων «νόμων κίνησης της κοινωνίας». Το στατικό αναπαραγωγικό μοντέλο της κοινωνίας ουσιαστικά παύει την «πολιτική μελωδία» του δυναμικού μετασχηματιστικού μοντέλου. Επ' αυτού του σημείου, βλ. ενδεικτικά Panayotakis 2004, Anderson 1976.

[1] Για δύο πρόσφατες ανα-θεωρήσεις του παραπάνω «μοντέλου», βλ. Brown 2001, Kitcher 2001.

διαλογική/διαβουλευτική) «γνωσιληψία» (Freire, Gramsci, Marcuse, Bourdieu), για μια θεωρητικά ενημερωμένη «αντίσταση ενάντια στην επικρατούσα σημερινή στάση κι ενάντια σ' αυτό που υπηρετεί, ενάντια στη δικαιολόγηση του σήμερα υπάρχοντος» (Adorno, παρατίθεται στο Παυλίδης 2003: 174), μας προτρέπει να θέσουμε το ερώτημα «αν όλα όσα είναι δυνατά είναι και επιτρεπτά» (Κουζέλης 1997: 34)[1]. Το ζήτημα λοιπόν της «νομιμότητας» των διαδικασιών της κοινωνικής έρευνας είναι μη αναγώγιμο. Μια κοινωνική έρευνα είναι «τυφλή» εάν δεν ενώνει τη θεωρία με την πράξη (Marx), την «επιστημονική δράση» με τις «ηθικές πεποιθήσεις» (Dahrendorf, παρατίθεται στο Ομάδα Εργασίας Κοινωνιολογία 1996: 290-291), εάν δεν αναφέρεται στην *κοινωνική* χρησιμότητα της παραγόμενης γνώσης, στο ***«ποιος χρειάζεται την αλήθεια»*** (Harding 1992: 585), στο ***«ποιος ωφελείται από τις αναπαραστάσεις μας»*** (Pillow 2003: 175)[2].

[1] Ο Γ. Κουζέλης (1997) επιχειρηματολογεί στο πλαίσιο της γνωστής επιστημολογικής διαμάχης ανάμεσα στον Karl Popper και τον Theodor Adorno.

[2] Βλ. επίσης Bohan/Russell 1999, Rose/Rose 1976, Martin 1993, Delanty 1997, Radder 1996, Woodhouse κ.ά. 2002, Fuller 1988, 1993, 2000, 2000b, 2000c. Οι παραπάνω συγγραφείς μάς υπενθυμίζουν ότι, αν μη τι άλλο, **«η γνώση είναι πάντοτε για κάποιον»** (Cox 1986). Η διαπίστωση αυτή αποτελεί μία από τις βασικές προϋποθέσεις για τη μετάβαση *από τη «ναρκισσιστική» στη «μεταρρυθμιστική» αναστοχαστικότητα* (Bourdieu 2001c: 178).

3.2. Ο αξιακός απο-χρωματισμός της αναστοχαστικότητας

«Marx famously said that our job is not to interpret the world, but to change it. In the academy, however, it is exactly the reverse: our job is not to change the world, but to interpret it.»

(Fish 2004)

Η Μαρξική «ενότητα θεωρίας-πράξης»[1], η συγχώνευση «αυτο-ανάλυσης» και «πολιτικής συνείδησης» (Callaway, παρατίθεται στο Pillow 2003: 178), και η *πολιτικοποίηση της έρευνας* (βλ. ενδεικτικά Delanty 1997, Harding 1991, 1992, Lather 1991, Radder 1996, Ιγγλέση 2001) βρίσκονται στον αντίποδα της βεμπεριανής αδέσμευτης διανοησιαρχίας, η οποία συνδέεται αδιάρρηκτα με ***το μοντέλο του «γυάλινου πύργου»*** (Ομάδα Εργασίας Κοινωνιολογία 1996: 289-290). Σύμφωνα με αυτό το μοντέλο, η επιστήμη αδιαφορεί για τον «δημόσιο ρόλο» της (ή τις «δημόσιες επιδράσεις» της)[2] και τον συσχετισμό της «επαγγελματικής κουλτούρας» με τις γενικές ηθικές δεσμεύσεις της «διανοητικής κουλτούρας». Εδώ, οι κοινωνικοί επιστήμονες αναφέρονται *αποκλειστικά* στο στενό πεδίο της αρμοδιότητάς τους, και

[1] Στον μαρξισμό, το αίτημα για ενότητα θεωρίας και πράξης «αντανακλά την αντίδραση στο χωρισμό, που κάλλιστα ερμηνεύεται κοινωνιολογικά, και προδικάζει την εμφάνιση και επικράτηση ενός νέου τύπου θεωρητικού και ταυτόχρονα πρακτικού intellectuel» (Φίλιας 1991: 112).

[2] Χωρίς αμφιβολία, αυτός ο «ρόλος» εξασθενεί ολοένα και περισσότερο (ιδίως μετά τις επαναστατικές ανακατατάξεις του 1989), επιτρέποντας συχνά στους ιστορικούς να παίρνουν τη θέση των κοινωνιολόγων στη δημόσια σφαίρα και, ειδικότερα, στην «αντιπροσώπευση» της κοινωνικής αλλαγής (Delanty 1997: 2).

δεν επιτρέπεται να κάνουν κριτικές παρεμβάσεις (τύπου Bourdieu), να προκαλούν «δημόσιες συζητήσεις» (Gouldner, Sartre, Marcuse, Habermas) πάνω σε θέματα κοινωνικής αλλαγής, ή «να εμφανίζονται ως ιεροκήρυκες ή απόστολοι της ηθικής, παρά πρέπει να θέτουν τους εαυτούς τους στην 'υπηρεσία της γνώσης των πραγματικών συσχετίσεων!' (Max Weber). Μέσα στην απόλυτη μοναξιά και ελευθερία του επαγγελματία ερευνητή θα έπρεπε να αφοσιωθούν στην αναζήτηση της αλήθειας και μόνον της αλήθειας! Έχουν ούτως ή άλλως πολλά να κάνουν για να εξασφαλίσουν τον εμπλουτισμό και τη συνεχή εμπειρική εξακρίβωση των θεωριών τους και να προωθήσουν την επιστημονική πρόοδο» (Ομάδα Εργασίας Κοινωνιολογία 1996: 289).

Ως εκ τούτου, η *κοινωνική* πρόοδος δεν είναι δική «μας» δουλειά (δουλειά των κοινωνικών επιστημόνων), διότι άπτεται συμφερόντων και στοχοθεσιών ξένων προς την επιστήμη. Η άσκηση μιας απελευθερωτικής «ορθολογικής παιδαγωγικής» (με την έννοια του Pierre Bourdieu) και η υιοθέτηση μιας μαχόμενης στάσης απέναντι στα πράγματα συνεπάγεται ρόλους πολιτικούς (μεροληπτικούς) κι όχι επιστημονικούς. Αναπαράγοντας ίσως το όραμα για μια «τεχνοκρατική ουτοπία» (Francis Bacon), η ***βεμπεριανή οπτική*** συλλαμβάνει την πολιτική ως ένα πεδίο συμφερόντων (ο «κόσμος των αξιών»), το οποίο δημιουργεί προβλήματα που επιλύονται από το πεδίο της ανιδιοτελούς γνώσης (ο «κόσμος της επιστήμης») (Sclove 1998, Bruun 1972, Scott 1995). Τα δύο αυτά πεδία είναι – και πρέπει να παραμείνουν – χωριστά. Οι επιστήμονες παράγουν γνώση, αλλά όχι αποφάσεις, και

απέχουν από την ιδέα μιας *Bildung durch Wissenschaft* (Humboldt)[1]. Η κοινωνική επιστήμη (αντίθετα προς την «κοινωνική τεχνολογία»), ως ξεχωριστό επάγγελμα (*Beruf*), δεν καλλιεργεί τις αρετές της «καλής ζωής» και δεν λειτουργεί κριτικά απέναντι στον πολιτισμό (Adorno, Horkheimer) ή τον «θεσμικό λόγο» (Habermas)[2]. Η βεμπεριανή αρχή της «αξιακής ουδετερότητας» (η «απόλυτη ετερογένεια» εμπειρικών και αξιακών δηλώσεων[3], η ουσιώδης υποκειμενικότητα των αξιακών προτιμήσεων, η μη-αποφασισιμότητα όλων των αξιακών διαφωνιών[4]), η οποία έχει χαρακτηριστεί ως «το ξεκίνημα του επιστημονικού αιώνα της κοινωνιολογίας», τροφοδότησε σημαντικά το χάσμα μεταξύ «επιστήμης» και «ηθικοπρακτικής», αναλυτικών και κανονιστικών ενδιαφερόντων, εμπειριοκρατικών και ορθολογιστικών σχολών στη φιλοσοφία και την κοινωνική ανάλυση (βλ. Dahrendorf 1968, Proctor 1991: 154).

Ακόμα, αντίθετα προς τη μανχαϊμική (και γκουλντνεριανή) οπτική που επιφυλάσσει στην αναστοχαστική κοινωνιολογία έναν κοινωνικά καταλυτικό ρόλο, η ***βεμπεριανή οπτική*** δεν συλλαμβάνει την «αναστοχαστικότητα» **ούτε ως «βάση για (πολιτική) δράση μέσα στον κόσμο» ούτε ως βάση ανάδειξης της αποστολής ή**

[1] Για τον Wilhelm von Humboldt, το κύριο καθήκον του Πανεπιστημίου είναι η συνεχής και ανιδιοτελής επιστημονική έρευνα, μέσα σε μια ατμόσφαιρα «μοναξιάς και ελευθερίας». Επ' αυτού του σημείου, βλ. Rothblatt 1997.

[2] Υπό τους βεμπεριανούς όρους, ο χειραφετητικός λόγος τύπου Marx ή Habermas τείνει να αποτελεί μια ψευδαίσθηση ή, στη χειρότερη περίπτωση, έναν εφιάλτη (Ulam 1989).

[3] Σύμφωνα με τον Weber (1949), υπάρχει ένα «αγεφύρωτο λογικό χάσμα» (unbridgeable logical gap) μεταξύ γεγονοτικής και κανονιστικής αλήθειας.

[4] Για την πολλαπλότητα των αξιών αλλά και των συγκρούσεων ανάμεσα σε αυτές, βλ. ενδεικτικά Gray 1995.

της μεθόδου της κοινωνιολογίας (Hammersley 1999). Εδώ, η (μετα)κοινωνιολογική γνώση παύει να «παράγει» την κοινωνική πρακτική και να προσφέρει απαντήσεις στα «Τολστοϊκά» ερωτήματα «τι πρέπει να κάνουμε;», «πώς πρέπει να ζήσουμε;». Ο Weber, αναλογιζόμενος τον ρόλο της κοινωνικής επιστήμης, καταλήγει όχι στην εξυπηρέτηση ενός *περιεκτικού συνόλου καθολικών αξιών* (δικαιοσύνη, ειρήνη, ανθρώπινη ενότητα, κ.ο.κ.) (Gouldner, Habermas, Horkheimer, Marx, κ.α.), αλλά σε μια μετριοπαθέστερη, αυστηρά *εξειδικευμένη* δραστηριότητα που επιδιώκει «να επεκτείνει τις εμπειρικά εξασφαλισμένες απόψεις σχετικά με τα κοινωνικά δεδομένα» (Ομάδα Εργασίας Κοινωνιολογία 1996: 289). Οι «καθολικές» πολιτισμικές ή πολιτικές αξίες αντικαθίστανται από τις εσω-πειθαρχικές «αξίες» της αλήθειας, της διαύγειας, της συνεκτικότητας (Ομάδα Εργασίας Κοινωνιολογία 1996: 290, Hammersley 1995, 1998, 1999, 2000)[1]. Η βεμπεριανή κοινωνική επιστήμη, επομένως, δεν μετα-θεωρείται ως κοινωνικό (Marx, Mannheim, Bourdieu) ή ψυχολογικό (Nietzsche, Gouldner, Kuhn) προϊόν, «ως ιδεολογία» (Lewontin), ως έχουσα συμφέροντα πρακτικά ή γνωσιο-πρακτικά κι όχι αμιγώς θεωρητικά[2].

---

[1] Για τον M. Hammersley (1999: 4.2), δεν χρειάζεται να είναι κανείς «μεταμοντέρνος» για να εκλάβει την ολοποιό αναστοχαστική οπτική του Gouldner ως «απαράδεκτη». Στο βεμπεριανό πλαίσιο, η προτεραιότητα που αποκτούν ορισμένες αξίες (σε βάρος κάποιων άλλων) είναι πάντοτε περιστασιακά εξαρτημένη.

[2] Για τους βεμπεριανούς κοινωνικούς ερευνητές (βλ. ενδεικτικά Hammersley 1999), η έμφαση στην «περιορισμένη» ηθικο-πρακτική αξία της κοινωνιολογίας σημαίνει την άρνηση του κοινωνιολογικού «ιμπεριαλισμού» ή «μεγαλοϊδεατισμού». Δεδομένου ότι η βεμπεριανή στάση σχετίζεται με τις μετα-Διαφωτιστικές κριτικές του Εγελιανισμού (και του θετικισμού του 19ου αιώνα), ο οποίος προσπάθησε να αναγνώσει ένα αρμονικό σύνολο αξιών μέσα στην Ιστορία, ο M. Hammersley (1999: 4.3) υποστηρίζει ότι ο Gouldner βρίσκεται κοντύτερα στον θετικισμό σε σχέση με τον Weber.

Λεπτομερέστερα, ο Weber (1949) υποστήριξε μια **αυστηρότατη διάκριση** ανάμεσα στα ζητήματα εγκυρότητας εντός της κοινωνικής έρευνας και στις αξίες των κοινωνικών δραστών. Η κοινωνική έρευνα μπορεί να δέχεται αυτές τις αξίες ως «δεδομένα», χωρίς όμως να καταπιάνεται με την τελική τους δικαίωση (ultimate justification). Συνεπώς, στην καθημερινή τους ζωή, οι δράστες εγείρουν αξιώσεις περί της νομιμότητας των ενεργημάτων τους, και διατυπώνουν (αξιολογικές) κρίσεις πάνω στην εγκυρότητα αυτών των αξιώσεων, αλλά η στάση της κοινωνικής έρευνας (απέναντι σε κάθε «αξίωση») θα πρέπει να είναι αναγκαστικά μια στάση «αγνωσίας». Για τον Weber, ο «αντικειμενικός» χαρακτήρας της κοινωνικής έρευνας συνδέεται με την καθολική αναγνώριση και αποδοχή («ακόμα και από έναν Κινέζο»!) της «συστηματικά ορθής απόδειξης» (systematically correct proof) (1949: 58).

Αν και ο Gouldner (1973) επιτέθηκε στον Weber για την πίστη του στην αντικειμενικότητα, τη συναισθηματική αποδέσμευση, και την ηθική αδιαφορία (ή «ηθικοπρακτική ουδετερότητα»), υπερασπίζοντας μια «ηθικοπρακτικά δεσμευμένη κοινωνική έρευνα» ως εναλλακτική λύση, τα ζητήματα με τα οποία ασχολείται βρίσκονται *ήδη* εντός του βεμπεριανού έργου. Το βεμπεριανό «ενδιαφέρον» στην «αντικειμενική κοινωνική έρευνα» δεν μπορεί να διαχωριστεί από τις αρχές που κινητοποιούνται στην ευρύτερη ανάλυση των «ενδιαφερόντων» (συμφερόντων) και των «αξιών» προς τις οποίες κατευθύνεται η κοινωνική έρευνα. Κατά συνέπεια, η υποτιθέμενη αξιακά-ανεξάρτητη ορθολογικότητα που συντηρεί το εξουσιαστικό κύρος της κοινωνικής έρευνας μπορεί επίσης να αναγνωριστεί ως μια *νομιμοποιητική αξίωση* για ένα σύστημα ισχύος, η οποία σύμφωνα με τους ίδιους τους βεμπεριανούς κοινωνιολογικούς όρους (βλ. Weber 1949) είναι ανα-περιγράψιμη ως μια «μορφή *κυριαρχίας*» (form of domination). Τα ερωτήματα του αποκλεισμού και της εισδοχής

που αναδύονται σε σχέση με κάθε μορφής κυριαρχία μπορούν, ως εκ τούτου, να απευθυνθούν στην ίδια τη δραστηριότητα της κοινωνικής έρευνας («εκπληρώνοντας» έτσι την προαναφερθείσα γκουλντνεριανή «δεύτερη προϋπόθεση», την προϋπόθεση της «απομαγευτικής» αυτο-εφαρμογής).

Στην πραγματικότητα, η σταδιακή, αλλά προφανής, απομάγευση της κοινωνικής έρευνας είναι ακόμα βαθύτερη, ακόμα πιο παράδοξη. Αναντίρρητα, η αφετηριακή έκκληση για μια αναστοχαστική κοινωνική έρευνα ήταν ριζοσπαστική, επιδιώκοντας να ενώσει την κοινωνική εξήγηση με χειραφετητικούς κοινωνικούς σκοπούς. Για τον Gouldner, αυτή η «έκκληση» προσανατολιζόταν προς την αποδόμηση της «επαγγελματικής» (ή «Ακαδημαϊκής») κοινωνικής επιστήμης (την οποία είδε ως άρρηκτα συνδεδεμένη με το *status quo*) και την οικοδόμηση *νέων θεωρητικών κοινοτήτων* οι οποίες θα εμπλέκονταν ενεργά σε έναν ανοιχτό, ελεύθερο διάλογο με όσους διατηρούσαν συμφέροντα υπέρ του κοινωνικού μετασχηματισμού[1]. Η συγκεκριμένη περίοδος (δεκαετίες 1960, 1970), αν και συνάντησε τη ραγδαία ανάπτυξη και θεσμοποίηση της κοινωνικής έρευνας, συνδέθηκε με μια ***«απονομιμοποιητική» ιδεολογία*** που ανταγωνίστηκε το όραμα μιας «επιστήμης της κοινωνίας» (βλ. Turner/Turner 1990, Collins 1989). Νωρίτερα, ελλείψει της θεσμοποίησης της κοινωνικής έρευνας, η αξίωση για μια επιστημονική ανάλυση της κοινωνίας κινητοποιούταν συχνά από «περιθωριακές» ομάδες ενάντια στις «κυρίαρχες» ή «ισχυρές» ομάδες, στην «καθεστηκυία τάξη» (Yeo 1996), αλλά τώρα μια *θεσμοποιημένη επιστήμη της κοινωνίας* έχει καταλήξει στο να αναπαρίσταται ως

[1] Βλ. επίσης Touraine 1981.

απειλούσα τους περιθωριοποιημένους με μια «ψευδή» ενσωμάτωση (ή εισδοχή)[1]. Ο Steven Seidman, παραδείγματος χάριν, γράφει ότι «το επιβλητικό μεγαλείο του επιστημονικού λόγου έχει εξ ολοκλήρου θρυμματιστεί υπό το μπαράζ των επιθέσεων από εκείνους που αυτο-χαρακτηρίζονται ως θύματά του: οι έγχρωμοι, οι μη-Δυτικοί, οι γυναίκες, οι ομοφυλόφιλοι, τα άτομα με ειδικές ανάγκες, οι φτωχοί και οικονομικά αποδυναμωμένοι. Η υπόσχεση [του επιστημονικού λόγου] για ελευθερία διαθέτει μια σκοτεινή όψη: μια αδίστακτη επιθυμία για έλεγχο και ταξιθέτηση των πάντων και μια μισαλλοδοξία προς το απείθαρχο και το παρεκκλίνον» (1994: 327). Όσοι λοιπόν είναι ταυτισμένοι με συμφέροντα υπέρ του μετασχηματισμού δείχνουν να ταυτίζονται και με το ***συμφέρον στην απεμπλοκή*** από τον προαναφερθέντα «διάλογο» (ο οποίος φαίνεται να λειτουργεί σύμφωνα με τους όρους μιας «ψευδούς» ενσωμάτωσης και τους κανόνες που έχει συστήσει μια «επιστημονική ολοκρατία»).

Προωθώντας τις αξίες του «κοινωνικού μετασχηματισμού», ο Gouldner προσπάθησε ταυτόχρονα να υπερασπιστεί την ριζοσπαστικά αναστοχαστική κοινωνιολογία του από την κριτική ότι ήταν «απλώς αναρχιστική», γράφοντας ότι «ο υπέρμαχος της τάξης παρουσιάζει το θέμα ως εάν επρόκειτο για μια επιλογή μεταξύ τάξης και αναρχίας. Όμως, ο στόχος όσων αναζητούν την αλλαγή είναι συνήθως όχι η *αταξία* αλλά μια *νέα* τάξη, την οποία θεωρούν περισσότερο ηθική από την παλαιά. Το να καθιστάς την κοινωνική τάξη ως βασική φροντίδα σημαίνει την εξύψωση ορισμένων ηθικών αξιών έναντι κάποιων άλλων. Σημαίνει επίσης ότι είσαι συντηρητικός, όχι μόνο μεταφυσικά, αλλά και πολιτικά» (1973: 73). Για τον

[1] Αυτή η «ψευδής» ενσωμάτωση συσχετίζεται αναπόφευκτα με μια «ψευδή» (διανοητική) αντιπροσώπευση των ποικίλων συμφερόντων των κοινωνικά ευάλωτων και περιθωριοποιημένων ομάδων.

Gouldner, προφανώς, το κεντρικό ζήτημα ήταν αυτό της αναδιάταξης των κοινωνικών σχέσεων προς την κατεύθυνση της «εισδοχής». Παρά ταύτα, οι εξελίξεις από την εποχή που ο Gouldner έγραψε τα παραπάνω μοιάζουν να έχουν επιβεβαιώσει την κριτική την οποία ο ίδιος προσπάθησε να αντικρούσει. Η αναγωγή της γνώσης σε εξουσία (Foucault 1980) και της αλήθειας σε πολιτική (Barrett 1991), η οποία προήλθε από την αναστοχαστική εφαρμογή της κοινωνικής έρευνας πάνω στις δικές της πρακτικές, κατέληξε σε μια «μεταμοντέρνα» εξύμνηση της ***α-ταξίας*** σε βάρος της τάξης[1]. Εδώ, κάθε μορφής ηθική τάξη, εξαιτίας του ίδιου του «μη-συγκρουσιακού» χαρακτήρα της, θεωρείται ως «ηγεμονική», «καταπιεστική», και «πολιτικά απολυταρχική». Συνεπώς, μπορεί κανείς να διακρίνει μια άμεση, «συγγενική» σχέση

[1] Η «α-ταξία» αυτή αποτελεί μια *μόνιμη* κοινωνική κατάσταση. Αναφερόμενος στον M. Foucault, ο Δ. Καββαθάς (2002) γράφει ότι «στο όνομα της κοινωνίας διεξάγεται ένας πόλεμος τόσο έκδηλος όσο και υπόγειος, μεταξύ δύο ασυμφιλίωτων και ασύμμετρων δυνάμεων: αυτών που επιχειρούν να παρουσιάσουν την κοινωνία ως τον χώρο του λόγου, της γνώσης, του δικαίου, της τάξης και της ειρήνης, και εκείνων που αναγνωρίζουν μέσα σε όλα αυτά τα ανθρωποκεντρικά μορφώματα τη συνέχεια του πολέμου με άλλα μέσα. Οι δυνάμεις όμως που διακυβεύονται εντός της ιστορίας, γράφει ο Φουκό, δεν υπακούουν σε καμία νομοτέλεια και το μεγάλο παιχνίδι της ιστορίας είναι ποιος θα οικειοποιηθεί καλύτερα τους κανόνες του συστήματος προς όφελός του». Αντίθετα προς τη «φουκοϊκή» προσέγγιση της γνώσης, ο Gouldner (ακολουθώντας ίσως τον J. Habermas) αρνείται να συνδέσει τις «νέες κοινότητες» των διανοουμένων, τις κοινότητες που «υποστηρίζουν τον ορθολογικό λόγο στην κοινωνιολογία και την κοινωνική θεωρία» (1973: 96), με τα ιδιοκεντρικά και περιστασιακά-εξαρτημένα επιστημονικά συμφέροντα (π.χ., τα ιδιαίτερα συμφέροντα της νομιμοποίησης αυτών των κοινοτήτων), με την πανταχού παρούσα «θέληση για δύναμη» (Nietzsche) που επιδιώκει ανηλεώς να επιβάλει τις δικές «της» αλήθειες (βλ. Pels 1995: 103). Υπερασπιζόμενος τη μανχαϊμική παράδοση, ο Gouldner προτείνει μια χειραφετητική κοινωνιολογία της γνώσης η οποία οφείλει «να καθιερώσει τις κοινωνικές και ανθρώπινες συνθήκες που απαιτούνται για τη *διατήρηση* του ορθολογικού λόγου περί των κοινωνικών κόσμων» (1973: 96).

μεταξύ Gouldner και Seidman, αλλά βέβαια ο τελευταίος υιοθετεί τον «μεταμοντερνισμό» (postmodernism)[1] και προτείνει ό,τι ο Gouldner επιχείρησε να απορρίψει, γράφοντας ότι «ο μεταμοντερνισμός δεν φέρει καμιά υπόσχεση για απελευθέρωση – για μια κοινωνία απελευθερωμένη από την κυριαρχία. Ο μεταμοντερνισμός παύει το νεωτεριστικό είδωλο της χειραφέτησης προς χάριν της αποδόμησης της ψευδούς κλειστότητας, της διερεύνησης σημερινών και μελλοντικών δυνατοτήτων, της αναζήτησης για ρευστότητα και γονιμότητα σε μορφές ζωής στις οποίες οι ηγεμονικοί λόγοι επιβάλουν ένα κλείσιμο και μια παγωμένη τάξη» (1994: 119-120). Το πρόβλημα λοιπόν του «αποκλεισμού» για το οποίο μίλησε ο Gouldner έχει μετατραπεί σε ένα (μεταθεωρητικό) πρόβλημα ***«νομιμοποίησης»*** (αναφορικά με τη βάση κάθε εισδοχής)[2].

Ο Seidman δεν είναι ο μόνος. Παρόμοια επιχειρήματα έχουν τοποθετηθεί στο επίκεντρο της κοινωνικής θεωρίας και έχουν λάβει (όλο και περισσότερο) υπερβολικές μορφές στις οποίες κάθε έμφαση στην τάξη (εντός της κοινωνικής ζωής και της κοινωνικής θεωρίας) κριτικάρεται ενώ, αντίθετα, υποστηρίζονται θέσεις που αρνούνται την «τυραννία» των καθολικών λόγων και «λεξιλογίων», που «παραβαίνουν» παραδεδεγμένα πειθαρχικά όρια και «καθαγιασμένες» πολιτισμικές ιεραρχίες. Ο Seidman αντλεί σκέψεις από τον J. F. Lyotard και τον M. Foucault, οι οποίοι τοποθετούνται πλέον στη «mainstream» κοινωνική θεωρία. Ενδεικτικά, ο

[1] Όπως καταδεικνύει και η αναφορά του Ian Craib (2000: 380) στον μεταμοντερνισμό, «η εικόνα ενός κόσμου από τον οποίο απουσιάζει η εσωτερική τάξη ... χαρακτηρίζει συνολικά το συγκεκριμένο θεωρητικό ρεύμα. Κοντολογίς, ο μεταμοντερνισμός υπογραμμίζει τη διαφορετικότητα και την καλειδοσκοπική υφή της κοινωνικής πραγματικότητας».

[2] Βλ. σχετικά Smith 1998.

Lyotard επιτίθεται με σφοδρότητα στις «τρομοκρατικές» (terroristic) επιπτώσεις που ελλοχεύουν σε κάθε «ολοποιό» (totalizing) κοινωνική θεωρία[1] όπου, όπως το θέτει, «έχουμε πληρώσει ένα πολύ υψηλό τίμημα για τη νοσταλγία του όλου και του ενός, για τη συμφιλίωση της ιδέας και του αισθητού, της διάφανης και ανακοινώσιμης εμπειρίας ... Η απάντηση είναι: Ας επιχειρήσουμε έναν πόλεμο ενάντια στην ολότητα» (1984: 81-82). Η κοινωνική θεωρία θα πρέπει να ενδιαφέρεται για τη «διαφορά» (difference) και να «εφευρίσκει υπαινικτικές παραπομπές στο νοητό (conceivable) το οποίο δεν μπορεί να παρουσιαστεί» (Lyotard 1984: 81).

Αυτό το «άνοιγμα» στις *διαφορές* (με την έννοια των *ριζικά ετερογενών αντιφάσεων*) και την «πολλαπλότητα» (Deleuze) - σε συνδυασμό με το ρηξικέλευθο αίτημα για «απο-αποικιοποίηση» των νοητικών κατηγοριών βάσει των οποίων ο Δυτικός πολιτισμός αντιλαμβάνεται όλους τους υπόλοιπους μέσω της κυρίαρχης δυαδικής αντίθεσης *νεωτερικός-παρωχημένος* (post-colonial theories, subaltern studies)[2] - σηματοδοτεί μια άκαμπτη αντίθεση προς ό,τι συνήθως εκλαμβάνεται ως το «φιλοσοφικό πρόταγμα της νεωτερικότητας (Hammersley 1995: 33):

«το στόχο της παραγωγής ενός σώματος καθολικής και απολύτως έγκυρης γνώσης περί του κόσμου, και περί της ίδιας της ανθρωπότητας, πάνω στη βάση του

[1] Βλ. επίσης τις «αρχαιολογικές» αναλύσεις του M. Foucault (1970) πάνω στις ολοποιητικές θεωρίες του Διαφωτισμού και τη σχέση τους με απολυταρχικές πολιτικές πρακτικές.

[2] Στα «μετα-αποικιοκρατικά» συμφραζόμενα, τα «στίγματα» της νεωτερικότητας πρέπει να ανιχνευθούν όχι στα ίδια τα «πράγματα» αλλά στο επιστημονικό αναλυτικό «βλέμμα» που τα υποστασιοποιεί και τα παρουσιάζει ως τέτοια (Said 1978). Παρόμοιες αναστοχαστικές προθέσεις εκφράζονται και στη «νέα πολιτισμική πολιτική της διαφοράς» του Cornel West (1994).

αυτο-στοχασμού (self-reflection) ενός υποκειμένου (ατομικού ή συλλογικού). Αυτός ο στόχος θεωρείται ως χαρακτηριστικός όχι μόνο του Καρτεσιανού ορθολογισμού, του εμπειρισμού και του θετικισμού, αλλά και του Καντιανισμού, του Εγελιανισμού και του Μαρξισμού. Και απορρίπτεται τόσο διότι δεν είναι εφικτός όσο και διότι η προσπάθεια για την πραγμάτωσή του αφορά στην επιβολή μιας μοναδικής οπτικής και τον διωγμό όσων αρνούνται να την αποδεχθούν».

Διαμορφώνεται έτσι ένα καινούργιο «αντι-θεμελιοκρατικό» πλαίσιο έρευνας μέσα στο οποίο οι κοινωνικοί επιστήμονες θεωρούν ως απαράδεκτη κάθε δυνατότητα (ή αναγκαιότητα) επιστημολογικής/φιλοσοφικής θεμελίωσης της κριτικής (Hammersley 1995, 1998, 1999) και εστιάζουν σε ερωτήματα «διαδικασίας» (process) και «σχεσιακότητας» (relationality)[1], παρά μάλλον στην «ανακάλυψη» μιας προ-υπάρχουσας, «απόλυτης» αλήθειας, ή μιας ολικής πραγματικότητας (Cheek 1999, Woolgar 1988a). Ακόμα, εκφράζουν την έντονη «δυσπιστία» τους προς τις – τελεολογικού και χειραφετητικού χαρακτήρα – *μεγάλες αφηγήσεις* (grand narratives) του Διαφωτισμού (Lyotard 1984), οι οποίες απαξιώνουν τις «ελάσσονες» γνώσεις (Foucault) και αποκρύπτουν τη δυναμική ρευστότητα και τη ριζική ετερομορφία των εντόπιων, μη-ολοκληρώσιμων «γλωσσικών πρακτικών», καθώς και τη «μεταβατική» και «εφήμερη» φύση της κοινωνικής και επιστημονικής πραγματικότητας (Chia 1995, Latour 1987, 1988).

[1] Εδώ, βέβαια, η «σχεσιακότητα» δεν διαθέτει ούτε τον «ρεαλιστικό» χαρακτήρα ούτε τη χειραφετητική προοπτική που συναντάμε λ.χ. στον «σχεσιακό ρεαλισμό» των Mannheim, Bourdieu, Bhaskar.

Κατά συνέπεια, η «κοινωνική κριτική» (social criticism) αλλάζει υπόσταση και «γίνεται περισσότερο πραγματιστική, ad hoc, συγκειμενική και τοπική» (Fraser/Nicholson 1994: 244) ενώ, παράλληλα, εξαφανίζεται ή, τουλάχιστον, μειώνεται ο «καθοδηγητικός» κοινωνικός ρόλος και η «οικουμενική» πολιτική λειτουργία των ***«δημοσίων διανοουμένων»*** (ως «στρατευμένων» παραγωγών πνευματικού πολιτισμού και φορέων καθολικών αξιών). Εξαφανίζεται δηλ. το ηθικό-πολιτικό όραμα μιας κριτικής κοινωνικής επιστήμης και θεωρίας, και αναδύεται το μοντέλο του **«μεταμοντέρνου διανοουμένου»** (postmodern intellectual) (Gabriels [2001] στο Bijker 2003), ο οποίος (αντίθετα προς τον **«μοντέρνο διανοούμενο»** που υπηρετεί «ανιδιοτελώς» το γενικό συμφέρον μέσω ενός ιδεαλιστικού[1] και ταυτόχρονα «καταγγελτικού» ή «πολεμικού» λόγου) υπερασπίζεται «μερικά» (partial) συμφέροντα, λαμβάνει πάντοτε μια «σχετικιστική» (relativistic) θέση, και *ερμηνεύει* (αντί να νομοθετεί)[2] τους διάφορους καθημερινούς «βιόκοσμους»[3] και τις «ασυμφιλίωτες αξιακές αντιθέσεις» (Weber) που λαμβάνουν χώρα στο εσωτερικό τους. Τοιουτοτρόπως, καταφέρνει να απεγκλωβιστεί τόσο από τις αφηρημένες εννοιολογικές συλλήψεις (π.χ., το αφηρημένο κανονιστικό πρότυπο της

[1] Για να χρησιμοποιήσουμε εδώ ξανά τον Alvin Gouldner (1971: 15), ο μοντέρνος κριτικός διανοούμενος ζει *για* τις ιδέες (πληρώνοντας συνήθως ένα υψηλό κόστος γι' αυτή τη συνειδητή επιλογή) κι όχι *από* τις ιδέες.

[2] Προφανώς, κινητοποιείται εδώ η γνωστή διάκριση του **Z. Bauman** (1987) σχετικά με τον ρόλο των διανοουμένων: Ο **«ρόλος του νομοθέτη»** φαίνεται να δίνει τη θέση του στον **«ρόλο του ερμηνευτή»**, σύμφωνα με τον οποίο, ο διανοούμενος ενδιαφέρεται αποκλειστικά και μόνον για τη *«μετάφραση»* των εντόπιων, ριζωμένων-στην-κοινότητα νοημάτων, διευκολύνοντας την επικοινωνία ανάμεσα σε διαφορετικά συστήματα γνώσης και αυτόνομους συμμετέχοντες. Βλ. επίσης Rorty 2001: 430.

[3] Ο René Gabriels, ως κοινωνιολόγος της επιστημονικής γνώσης, αναφέρεται τόσο στους κοινωνικούς όσο και στους επιστημονικούς βιόκοσμους (εξισώνοντας τις «αξίες» τους).

δημοκρατικής/επικοινωνιακής διαδικασίας του J. Habermas) όσο και από τον επικίνδυνο ηθικό αξιακό δογματισμό και τον «ουτοπικό μοραλισμό» των μοντέρνων φιλόσοφων-βασιλέων. Το μοντέλο του μεταμοντέρνου διανοουμένου δεν αφήνει κανένα περιθώριο για ουτοπικά προγράμματα κοινωνικής απελευθέρωσης, για μια ολιστική «μεταρρύθμιση της κοινωνικής ύπαρξης» (Horkheimer, Bernstein) και μια κριτική διαχείριση του πολιτισμού (Bourdieu). Ο μεταμοντέρνος ιδεολογικοπολιτικός αγνωστικισμός, ο οποίος ουσιαστικά καταργεί την πιθανότητα για μια ορθολογική πολιτική δέσμευση και δράση (Norris 1990, Dews 1987, Fraser/Nicholson 1994), σε τελική ανάλυση, στέκεται κοντά στην (νεο-Καντιανή) ιδέα της ***υποκειμενικοποίησης (ή απο-αντικειμενικοποίησης) των πολιτισμικών αξιών*** (Windelband, Rickert, Lotze), που συνεχίστηκε από την *Werturteilsstreit* του Max Weber, ως ένας τρόπος αντίδρασης στην κανονιστική επιστήμη της κοινωνίας των Schmoller και Wagner (βλ. Proctor 1991)[1].

Γενικότερα, ο «μεταμοντερνισμός» καθίσταται αποτελεσματικός εντός της κοινωνικής επιστήμης και θεωρίας μέσω του «μετα-δομισμού» (post-structuralism)[2], ενός διανοητικού κινήματος (ή μιας μεθοδολογικής και θεωρητικής θέσης) στις

[1] Οι νεο-Καντιανοί Lotze, Rickert, Windelband και Weber τοποθέτησαν (ο καθένας βέβαια με τον δικό του τρόπο) στο επίκεντρο των διανοητικών τους προσπαθειών τη *διάσωση* των πολιτισμικών αξιών από τη φυσικοποίηση και την επιστημονικοποίησή τους. Η «μεταμοντέρνα» κοινωνική ερευνητική οπτική φαίνεται να αναπαράγει τον βεμπεριανό «απόλυτο πολυθεϊσμό» των αξιών, τον υποκειμενισμό (και «απο-εξορθολογισμό») των ατομικών αξιακών προσανατολισμών (βλ. Strathern 1991, Sayer 1999).

[2] Θα μπορούσε κανείς να υποστηρίξει ότι ο μεταμοντερνισμός και ο μεταδομισμός «συνεργούν» με στόχο μια σειρά από «θανάτους»: τον θάνατο του Συγγραφέα, τον θάνατο του Ανθρώπου, τον θάνατο του Υποκειμένου, τον θάνατο της φιλοσοφίας, τον θάνατο της ιδεολογίας, κ.ο.κ..

«ανθρωπιστικές σπουδές» που εστιάζει στη συμβολική διαμεσολάβηση κάθε μορφής εμπειρίας[1], στον «κοινωνικό» χαρακτήρα της γνώσης, στη διαμφισβητούμενη «φύση» των υποτίθεται καθολικών και ουδέτερων φιλοσοφικών και επιστημονικών προϊόντων. Τα νοήματα αρχίζουν να αντιμετωπίζουν την ενδιάθετη «ευθραυστότητα» και αστάθειά τους, να έρχονται σε αντίθεση προς τη «φανερή» θέση των κειμένων (Derrida 1988)[2]. Η ερμηνεία οποιουδήποτε κειμένου είναι ουσιωδώς μη-αποφασίσιμη (Newton 1990). Σύμφωνα με τους «μεταδομιστικούς» όρους, η επιστήμη μεταβάλλεται σε ένα είδος «γραφής» (Derrida) και η επιστημονική γνώση (η οποία παύει να είναι σταθερή, ασφαλής και «αιώνια») υπόκειται σε μια ατέρμονη ανα-διαπραγμάτευση και ανα-συγκρότηση, σε έναν συνεχή αγώνα με διακύβευμα το τι (πρέπει να) υπολογίζεται ως αλήθεια, επιχείρημα, απόδειξη, κ.ο.κ..

Φυσικά, τα «μεταμοντέρνα» επιχειρήματα θα πρέπει να συσχετισθούν όχι μόνον με την πανηγυρική κατάρρευση (ή τη ριζική μετάλλαξη) του δομισμού, αλλά «και με την παραίτηση του δομολειτουργισμού από την αναζήτηση αιτιακών εξηγήσεων ... , με τη σχετικότητα που εισάγεται από τη συμβολική διαντίδραση και, τέλος, με την ανάπτυξη της εθνομεθοδολογίας: όλες αυτές οι εξελίξεις αποτελούν επιμέρους τμήματα της ίδιας διαδικασίας που οδηγεί τελικά στο μεταμοντερνισμό» (Craib 2000: 385). Ιδιαίτερα, στην εθνομεθοδολογία, η οποία άρχισε να ανθεί και να

[1] Η «συμβολική διαμεσολάβηση» (symbolic mediation) της εμπειρίας και της γνώσης συνεπάγεται (και επιτρέπει) διαφορετικές «κοινωνικά τοποθετημένες» ερμηνείες, «πολυφωνικές» αναπαραστάσεις, «σημειακές» συγκρούσεις, «ανατρεπτικές γνώσεις» (subversive knowledges), κ.τ.λ. (Foucault, Gramsci, Bakhtin, Hall).

[2] Το συμπέρασμα αυτό συνδέθηκε με την αναλυτική «στρατηγική» της *«αποδόμησης»*, όπως παρουσιάζεται από τον Jacques Derrida στο έργο του *Of Grammatology* (1974).

καταξιώνεται μετά το *Studies in Ethnomethodology* του Harold Garfinkel (1967), συναντάμε μια από τις σημαντικότερες[1] επιθέσεις στην επικρατούσα τάση της κοινωνικής έρευνας[2]. Απορρίπτοντας «το γεγονός της ύπαρξης ενός αντικειμενικού κόσμου» και το συχνό κοινωνιολογικό ενδιαφέρον για νοητικές δραστηριότητες και αφηρημένες αναλύσεις, οι H. Mehan και H. Wood (1975) παρουσίασαν τα πέντε βασικά σημεία της εθνομεθοδολογικής θέσης για τη φύση της κοινωνικής πραγματικότητας (Ritzer 2000: 322-323):

(1) **Η πραγματικότητα είναι μια διαρκής ανακλαστική δραστηριότητα**: «όλοι επιδιδόμαστε στη δραστηριότητα της δημιουργίας της κοινωνικής πραγματικότητας μέσα από τις σκέψεις και τις δράσεις μας».

(2) **Η πραγματικότητα οργανώνεται σε συνεκτικά σώματα γνώσεων**: «Οι άνθρωποι στην καθημερινή τους ζωή, καθώς και οι κοινωνιολόγοι που τους μελετούν, οργανώνουν τον κόσμο σε συνεκτικές πραγματικότητες».

(3) **Η πραγματικότητα είναι το αποτέλεσμα της συνεχούς διαντιδραστικής δραστηριότητας**: Η ύπαρξη της κοινωνικής πραγματικότητας «εξαρτάται από την αδιάλειπτη αμοιβαία

[1] Σημειώνω εδώ ότι, όπως θα δούμε παρακάτω, το «ανατρεπτικό» περιεχόμενο της εθνομεθοδολογικής επίθεσης στη mainstream κοινωνική έρευνα είναι σε μεγάλο βαθμό αμφισβητήσιμο.

[2] Ο E. Tiryakian (1992: 72) επισημαίνει ότι ο νέος μεταμοντέρνος/μεταδομιστικός προσανατολισμός έχει μια «βαθιά ριζωμένη συγγένεια» (deep-seated affinity) με τις εθνομεθοδολογικές έννοιες-κλειδιά της «αναστοχαστικότητας» και της «ευρετηριακότητας», όπως αυτές προκύπτουν από τις αναγνώσεις του H. Garfinkel (1967) πάνω στη φαινομενολογία του E. Husserl και του A. Schutz, καθώς και πάνω στο έργο του νεότερου Parsons.

διαντίδραση και την κοινωνική συγκρότηση της πραγματικότητας των συμμετεχόντων».

(4) **Η πραγματικότητα είναι εύθραυστη**: «Οι κοινωνικές πραγματικότητες δεν είναι άκαμπτες δομές αλλά εξαιρετικά εύθραυστα δημιουργήματα τα οποία μπορούν να διαταραχθούν κατά διαφόρους τρόπους».

(5) **Η πραγματικότητα είναι διαπερατή**: «Οι άνθρωποι ζουν μέσα σε μια ποικιλία κοινωνικών κόσμων και μπορούν να κινούνται από τη μία πραγματικότητα στην άλλη».

Αξιοποιώντας αυτή την «εθνομεθοδολογική» εικόνα της κοινωνικής πραγματικότητας, οι M. Lynch και D. Bogen προτείνουν μια «Ντανταϊστική» προσέγγιση της «θεωρίας», μια ***παραβατική*** (transgressive)[1] μεθοδολογία στην οποία «μια ανυποχώρητη άρθρωση άσκοπων, ανόητων, παράλογων, αποσπασματικών, παθιασμένων, πρωτότυπων, παιγνιωδών και παραβατικών λόγων είναι πολύτιμη ιδίω δικαιώματι εν όψει των μαζικών και μονότονων πραγματικοτήτων μιας επαγγελματικής αστικής επιστήμης» (1991: 269). Η εθνομεθοδολογική «παραβατική μεθοδολογία», αν και αρνείται κατηγορηματικά να τεθεί στην «υπηρεσία της γνώσης των πραγματικών συσχετισμών» (Weber)[2], μοιάζει να ενστερνίζεται την ισχυρή

[1] Φυσικά, στην εθνομεθοδολογική γλώσσα, η έννοια της «παράβασης» είναι αποδεσμευμένη από τον «στρατευμένο» χαρακτήρα της κριτικής κοινωνικής έρευνας (βλ., π.χ., Ιγγλέση 1989) και δείχνει να συνυπάρχει με τη μεταμοντέρνα/μεταστρουκτουραλιστική ανατρεπτικότητα *εντός των ορίων της «απλής άρνησης»* (Hammersley 1995: 35).

[2] Σύμφωνα με τον M. Lynch (1993), ο χαρακτήρας της εθνομεθοδολογίας είναι αυστηρά «μετα-αναλυτικός» (post-analytic).

αντιπάθεια της «βεμπεριανής οπτικής» για μια προσανατολισμένη σε καθολικές/αντικειμενικές αξίες (σε ένα «περιεκτικό σύνολο πολιτισμικών αξιών») κοινωνική έρευνα, για τη «δυνατότητα και την αναγκαιότητα ανασχηματισμού του κοινωνικού όλου» (Horkheimer), για την υπεράσπιση (ή τη «διάσωση») της «αξιακά-δεσμευμένης ερμηνείας και κατανόησης» (Mannheim). Οι Lynch και Bogen ουσιαστικά επανεγκαθιστούν την «αξιακή ουδετερότητα» και το ιδεώδες της «ανιδιοτελούς έρευνας» στην κοινωνική επιστήμη (ένα «ιδεώδες» παρόμοιο με αυτό που εμπνέει τους θετικιστές ερευνητές). Κατά συνέπεια, κάθε συζήτηση περί αξιών αποφεύγεται και εξορίζεται[1].

Με άλλα λόγια, θα μπορούσε κανείς να υποστηρίξει ότι η βεμπεριανή **«κοινωνική εξήγηση»** (social explanation) συμμετέχει σε μια «κρυφή συμμαχία» με την εθνομεθοδολογική (και «μετα-εθνομεθοδολογική» [Latour][2]) **«οντολογική περιγραφή»** (ontological description)[3] με στόχο τη συντήρηση και την ενίσχυση ενός ***«κριτικού ελλείμματος»*** εντός της κοινωνιολογίας και της μετα-κοινωνιολογίας. Στο παρόν πλαίσιο συζήτησης, οι όποιες διαφορές (κοινωνικής εξήγησης-οντολογικής περιγραφής) είναι μάλλον «εσωτερικές», ή λιγότερο σημαντικές σε σχέση με τον

[1] Επ' αυτού του σημείου, βλ. Herrnstein Smith 1988.

[2] Παρά την επίκληση του συγκεκριμένου επιθετικού προσδιορισμού, η επιχειρηματολογία του B. Latour, όπως θα δούμε παρακάτω, ουσιαστικά παραμένει εθνομεθοδολογική. Έτσι, στην παρούσα εργασία, η διαφορά εθνομεθοδολογικού-μεταεθνομεθοδολογικού θεωρείται αμελητέα.

[3] Στους εθνομεθοδολόγους (συμπεριλαμβανομένων των εθνομεθοδολόγων/εθνογράφων της επιστημονικής γνώσης τύπου Latour), όπως άλλωστε και σε πολλούς εκπροσώπους του μεταμοντερνισμού, «η εικόνα της κοινωνικής πραγματικότητας σε πλήρη 'αταξία' έχει μόνον περιγραφικό χαρακτήρα, αφού θεωρείται ότι απλώς αποτυπώνει όσα συμβαίνουν στον κόσμο» (Craib 2000: 380).

ευρύτερο ανταγωνισμό μεταξύ νατουραλισμού (αιτιοκρατικού ***και*** περιγραφιστικού) και νορματιβισμού. Ο Βρετανός κοινωνιολόγος Martyn Hammersley παρουσιάζει αυτόν τον «ανταγωνισμό» ως αποτελούμενο εκ τριών βασικών επιχειρημάτων-αντεπιχειρημάτων (1995: 39-41):

Πρώτον, η κριτική (ή «νορματιβιστική») κοινωνική έρευνα εκλαμβάνει ως «ουσιώδη» για την κατανόηση των υπό μελέτη κοινωνικών φαινομένων την τοποθέτησή τους σε μια ***γενικότερη*** κοινωνιο-ιστορική συνάφεια, με χαρακτήρα καθολικό και δεσμευτικό. Η κατανόηση, όμως, *όλων* των κοινωνικών φαινομένων μέσα σε «μία και μοναδική» συνάφεια, καθώς και πάνω στη βάση της *ίδιας* πάντοτε θεωρίας (που υποτίθεται ότι είναι «υποχρεωτική» και εφαρμόσιμη *σε κάθε περίπτωση*) απορρίπτεται από τους υπερασπιστές της αξιακά ουδέτερης κοινωνικής έρευνας (στους οποίους αυτο-συμπεριλαμβάνεται και ο ίδιος ο Hammersley) ως επιστημολογικά αθεμελίωτη και ανέφικτη[1]. Η «συνάφεια» (context) ποικίλλει ανάλογα με τη «φύση» του κοινωνικού (ή επιστημονικού) φαινομένου, με το πρόβλημα που εξετάζουμε, με τους αναλυτικές μας στοχεύσεις.

Δεύτερον, η κριτική κοινωνική έρευνα διεκδικεί ένα είδος επιστημολογικής ανωτερότητας μέσα από τη διαδήλωση των αξιών της (αντίθετα προς την «παραδοσιακή» έρευνα). Απ' τη μεριά της αξιακά ουδέτερης κοινωνικής έρευνας, όμως, η «κριτική» διαδικασία διαδήλωσης και επιδίωξης εξω-επιστημονικών αξιών, όπως «δημοκρατία», «συμμετοχική δημοκρατία», «ίσες ευκαιρίες», «δικαιοσύνη»

[1] Για τον Hammersley, η κριτική κοινωνική έρευνα συνεπάγεται τεράστιες θεωρητικές (π.χ., μια γενική θεωρία της εξουσίας) και μεθοδολογικές απαιτήσεις, στις οποίες κανένας ερευνητής δεν θα μπορούσε ποτέ να ανταποκριθεί.

κ.ο.κ., είναι αντι-παραγωγική και μη-απαραίτητη. Εξάλλου, τέτοιου είδους «αξίες» είναι μη-δεδομένες, ασαφείς και έντονα διαμφισβητούμενες[1]. Επιπλέον, η «στράτευση» της έρευνας υπέρ κάποιας κοινωνικής ομάδας[2], ή υπέρ κάποιου ιδιαίτερου συνόλου αξιών (μη-εγγενών στο ερευνητικό εγχείρημα)[3], ούτε συμβαδίζει με τα καθήκοντα του κοινωνικού ερευνητή ούτε μεγιστοποιεί τις ευκαιρίες για γνωστική παραγωγή (βλ. Hammersley 1995: Κεφ. 7).

Τρίτον, η κριτική κοινωνική έρευνα κατευθύνει όλες τις προσπάθειές της προς την αντιμετώπιση και την εξάλειψη διαφόρων μορφών καταπίεσης (αντίθετα προς την «παραδοσιακή» έρευνα η οποία, όπως κατέδειξε ο Max Horkheimer για τον υπαρξισμό, τη φιλοσοφία της ζωής, και τον πραγματισμό, τείνει να επιβεβαιώνει και να υποστηρίζει την κρατούσα κατάσταση). Για τους υποστηρικτές της αξιακά ουδέτερης έρευνας, όμως, η λογική αυτή υπόκειται σε αυστηρή κριτική,

[1] Για παράδειγμα, στο σύγχρονο περιβάλλον, «το τι σημαίνει δημοκρατία, ή το τι πρέπει να σημαίνει, είναι πιθανώς περισσότερο αβέβαιο από ποτέ» (Saward, παρατίθεται στο Hammersley 1995: 38). Παρομοίως, ο όρος «κριτική» αποτελεί θέμα ορισμού, διευκρίνησης, ή συγκειμενοποίησης, και δεν μπορεί να περιοριστεί στο πεδίο κάποιων «ιδιαίτερων» ακαδημαϊκών ή πολιτικών δραστηριοτήτων. Σύμφωνα με τον Hammersley (1995: 43), η καταλληλότητα/ακαταλληλότητα ενός «κριτικού» εγχειρήματος είναι πάντοτε *περιστασιακά εξαρτημένη*.

[2] Επ' αυτού του σημείου, βλ. τον κριτικό σχολιασμό του Michael Lynch (1993: 78-79). Βλ. επίσης Hammersley 2000: 90.

[3] Για τον Hammersley, η αναφορά σε αξίες εξωτερικές των επιστημονικών καθηκόντων εκτελεί μια «μη-νόμιμη» λειτουργία εντός του πλαισίου της έρευνας. Όταν δηλ. ο όρος «κριτική» απογυμνωθεί από κάθε αμιγώς «γνωστική αξία» (cognitive value), γίνεται ένα «άδειο ρητορικό κοχύλι», και η χρήση του ισοδυναμεί με μια «προσπάθεια για μεταμφίεση ενός ιδιαίτερου συνόλου ουσιαστικών πολιτικών δεσμεύσεων σε μια καθολική θέση που παρέχει ένα επιστημολογικό και ηθικό προνόμιο» (Hammersley 1995: 43).

μεθοδολογική και ουσιαστική (είναι πολύ σπάνια, παραδείγματος χάριν, η προσκόμιση εμπειρικών στοιχείων που να αποδεικνύουν είτε την υποστήριξη της καταπίεσης εκ μέρους της παραδοσιακής έρευνας είτε την αντιμετώπισή της εκ μέρους της κριτικής έρευνας).

Στο σύγχρονο ακαδημαϊκό περιβάλλον, ο ανταγωνισμός μεταξύ νατουραλισμού (naturalism) και νορματιβισμού (normativism), αξιακά ουδέτερης και κριτικής κοινωνικής έρευνας, εμπειρικής κοινωνιολογίας και κανονιστικής φιλοσοφίας, έχει αναμφισβήτητα ενταθεί λόγω της αυξανόμενης έμφασης σε απόλυτα «ουδετεροκρατικές» (neutralist) εκδοχές της «επιτελεστικότητας» και της «πολιτικής της γνώσης», οι οποίες είναι πλέον ευρέως αποδεκτές και υιοθετημένες από τα λεξιλόγια των ***γλωσσολογικών, κονστρουκτιβιστικών και εθνογραφικών στροφών*** εντός των κοινωνικών μελετών της επιστήμης και της κοινωνικής θεωρίας. Αυτές οι ρηξικέλευθες «στροφές» εξέθρεψαν – και συνεχίζουν να εκτρέφουν – μορφές σχετικισμού[1] και αγνωστικισμού που λίγο-πολύ «αντικατοπτρίζουν» μια διανοητική (προ)διάθεση η οποία έχει εύστοχα ταυτιστεί με τη σύγχρονη «έλξη προς την ανηθικότητα» (Neckel/Wolf 1994).

Η συγκεκριμένη «διανοητική (προ)διάθεση», όμως, έχει να κάνει με μια ολόκληρη παράδοση σκέψης και έρευνας πάνω στη γνώση και την επιστήμη, μια παράδοση που βλέπει τη γλώσσα «όχι ως ένα ουδέτερο μέσο έκφρασης ή αναπαράστασης αλλά ως μία σύνθετη ανθρώπινη δραστηριότητα, που πρέπει να

[1] Αναφέρομαι εδώ στην τάση για απόδοση ισοτιμίας μεταξύ των διαφόρων (και «ασύμμετρων») λόγων ή αφηγήσεων. Καμία αφήγηση δεν χαρακτηρίζεται ως «ηθικά ανώτερη» ή «πιο αληθινή» από την άλλη.

μελετηθεί στην καθημερινή της, επιτελεστική διάσταση και σε συγκεκριμένα κοινωνικά συμφραζόμενα, ... ως 'ομιλία' και διυποκειμενική επικοινωνία» (Παπαταξιάρχης 1996: 197-198). Πρόκειται για τη ***βιτγκενσταϊνική παράδοση*** (ή οπτική), η οποία μέσα από την άρνηση της «αυγουστίνειας» εικόνας της γλώσσας και της παραδοσιακής ιδέας της αλήθειας ως adequatio[1], ενθαρρύνει την πραγματιστική/νεο-πραγματιστική προσέγγιση του κοινωνικού και του επιστημονικού κόσμου και, ως εκ τούτου, αυτο-τοποθετείται στον αντίποδα της μανχαϊμικής παράδοσης που επιμένει σε μια *αναγκαία μετάβαση προς μια αξιολογική σύλληψη της κοινωνιολογίας της γνώσης*, και προς μια *ρητή υπεράσπιση του ουτοπικού στοιχείου στην κοινωνιολογική σκέψη* (Mannheim 1968: 78, 235-236).

Η βιτγκενσταϊνική οπτική, η οποία διαπερνά εγκάρσια τη «μεταμοντέρνα» κουλτούρα, είναι ***«νατουραλιστική»*** εφόσον διατηρεί έναν έντονο *σκεπτικισμό* προς κάθε μορφής κανονιστική νομοθεσία (επιστημολογικού ή κοινωνικοπολιτικού χαρακτήρα) και προσφέρει «ανιδιοτελείς», «μη αξιολογικές», ή «ουδέτερες» αναλύσεις της πρακτικής συμπεριφοράς, του νοήματος *ως υποκειμενικό βίωμα*, και της ***«λογικής-στη-χρήση»***, με την έννοια της *δημιουργικής επίλυσης* «των πρακτικών προβλημάτων σε όλη την ερευνητική διαδικασία, συμπεριλαμβάνοντας τόσο τις θεωρητικές αφετηρίες όσο και τα διαχειριστικά ζητήματα» (Κοντογιαννοπούλου-Πολυδωρίδη 2001: 230, σημ. 4). Η δημιουργικότητα, δεξιότητα και επινοητικότητα των (κοινωνικών ή επιστημονικών) δρώντων είναι λοιπόν υπερκείμενη των όποιων νοητικών (ή «μενταλιστικών») διαδικασιών. Παρομοίως, η «τάξη» και η

[1] Η ιδέα της αλήθειας «ως adequatio» ορίζει την αλήθεια *ως αναλογία προς ένα προϋπάρχον πρότυπο*, προς έναν προ-γλωσσικό/προ-θεωρητικό κόσμο «εκεί έξω» (βλ. ενδεικτικά Rorty 2001).

«σταθερότητα» δίνουν τη θέση τους στο «χαοτικό»[1] και το «υβριδικό» (Akrich, Callon, Latour, Law), στην περατότητα/φθαρτότητα των ανθρωπίνων δυνάμεων[2] και την «πολυπλοκότητα»[3] της (καθημερινής ή θεωρητικής) πρακτικής και των μη-γραμμικών, αυτοποιητικών κοινωνικών συστημάτων (von Foerster, Luhmann, Leydesdorff)[4].

---

[1] Σύμφωνα με τις καινούργιες τάσεις στα πεδία των επιστημών, «το χάος θεωρείται περισσότερο γόνιμο από την τάξη, η αβεβαιότητα (uncertainty) προάγεται έναντι της προβλεψιμότητας (predictability), και ο κατακερματισμός εκλαμβάνεται ως η πραγματικότητα που οι αυθαίρετοι ορισμοί της κλειστότητας θα αρνούνταν» (Hayles 1989: 314).

[2] Η εικόνα του θεωρητικού ως «θεϊκού επόπτη» (Putnam) σταδιακά εγκαταλείπεται και η θεωρητική-εργασία-ως-πρακτική «περιορίζεται από τα στενά όρια της ανθρώπινης δυνατότητας για συγκέντρωση της προσοχής. Ο θεωρητικός δεν είναι υπεράνθρωπος, δεν διαθέτει περισσότερη συνειδητότητα από άλλους. Ο κόσμος παρουσιάζεται και στα δικά του μάτια υπέρμετρα πολύπλοκος. Η υπονοούμενη κατεύθυνση των επίκαιρων βιωμάτων του δείχνει και σε αυτόν πιο πολλά πράγματα από όσα μπορεί να πιάσει, περισσότερα ίχνη από όσα μπορεί να ακολουθήσει, πιο πολλές δυνατότητες εμπειρίας από όσες μπορεί να πραγματοποιήσει. Υπόκειται και αυτός στην ανάγκη να επιλέξει. Αυτό που τον διακρίνει από διαφορετικά τοποθετημένους πράττοντες είναι μόνον η διαφορετική οργάνωση αυτής της επιλεκτικότητας» (Luhmann 1996: 438).

[3] Ο Luhmann συνδέει το πρόβλημα της πολυπλοκότητας (το οποίο επιλέγεται ως «έσχατο σημείο αναφοράς των λειτουργικών αναλύσεων») με το «γεγονός ότι υπάρχουν πάντοτε περισσότερες δυνατότητες από εκείνες που μπορούν να ληφθούν υπόψη. Αυτό το πρόβλημα είναι τελικά το ίδιο για τη συγκρότηση θεωριών και για τα άλλα είδη δράσης. Συνδέει τις συνθήκες εργασίας του θεωρητικού με την κατάσταση εκείνου που θέλει ή θα έπρεπε να εφαρμόσει θεωρίες. Αυτό πρέπει λοιπόν να είναι και η βάση συνεννόησης μεταξύ τους» (Luhmann 1996: 442-443).

[4] Για σχετικές εισαγωγές στην ελληνική γλώσσα, βλ. ενδεικτικά Τσιβάκου 1997, Willke 1996, Maturana/Varela 1992.

Η βιτγκενσταϊνική οπτική μπορεί να παρουσιαστεί ως ο *βασικός συνδετικός κρίκος* μεταξύ της πολεμικής ενάντια στην επιστήμη ως κριτική φωνή της νεωτερικότητας (Foucault) και, γενικότερα, στις «αυταπάτες της δυτικής μεταφυσικής» (Heidegger), της ιδέας της «γνώσης» *ως κατανόηση του τύπου κοινωνικής δικαιολόγησης των πεποιθήσεων* (Sellars, Quine, Boltanski, Thévenot), της έννοιας της «διάπλασης» *ως απώτατος σκοπός κάθε θεωρητικής πρακτικής* (Dewey, Rorty)[1], της παραίτησης από τον ούτως λεγόμενο «γνωσιακό φονταμενταλισμό» (η άμεση σύνδεση αλήθειας-πρακτικής ζωής [Pierce, James], διανόησης-δράσης ή γνώσης-δράσης [Maturana, Varela]) και τις «προνομιούχες αναπαραστάσεις» που υποτίθεται ότι θεμελιώνουν μια θεωρία της γνώσης ή του «πνεύματος» (Nietzsche, Bergson, Dilthey), και της «ασυνεχούς» επιστημολογικής αντίληψης τύπου Kuhn ή Feyerabend. Ιδιαιτέρα, είναι αξιοσημείωτο ότι το καρποφόρο έργο του Thomas Kuhn εμπνεύστηκε όχι από την κλασική παράδοση της «κοινωνιολογίας της γνώσης» (ό,τι δηλ. αναφέρεται ως «μανχαϊμική παράδοση»)

[1] Ο Richard Rorty (2001) προάγει την «ερμηνευτική» ή «διαπλαστική» γνώση σε βάρος της «επιστημολογικής» ή «συστηματικής» γνώσης. Προάγει δηλ. μια *διαπλαστική φιλοσοφία* η οποία αποβλέπει στη «διαιώνιση της συζήτησης και όχι στην ανακάλυψη της αντικειμενικής αλήθειας. Η τελευταία ... δεν είναι παρά το κανονικό αποτέλεσμα ενός κανονικού λόγου. Η διαπλαστική φιλοσοφία δεν είναι μόνο ιδιάζουσα αλλά και αντιδραστική, καθώς έχει νόημα μόνο ως διαμαρτυρία εναντίον κάθε προσπάθειας να τερματισθεί η συζήτηση (μέσα από την πρόταση κάποιου καθολικού κοινού μέτρου, που βασίζεται στην υποστασιοποίηση ενός προνομιακού συνόλου περιγραφών) ... Το να αντιληφθούμε τη διαιώνιση της συζήτησης ως τον επαρκή στόχο της φιλοσοφίας, το να αντιληφθούμε τη σοφία ως ικανότητα διαιώνισης μιας συζήτησης, σημαίνει να κατανοήσουμε τους ανθρώπους ως δημιουργούς νέων περιγραφών και όχι ως όντα που ελπίζούμε να περιγράψουμε κάποτε με ακρίβεια» (2001: 513-515).

αλλά από τον Ludwik Fleck και τον ύστερο Wittgenstein[1] (βλ. Barnes 1982: 9, 65). Στη συνέχεια, βέβαια, ο Kuhn «ριζοσπαστικοποιήθηκε» στο πλαίσιο της νέας φιλοσοφίας και ιστοριογραφίας της (φυσικής) επιστήμης (post-Kuhnian Revolution) από τους προγόνους του «Ισχυρού Προγράμματος» (Strong Program) της **Κοινωνιολογίας της Επιστημονικής Γνώσης** D. Bloor (Edinburgh School) και B. Barnes (Bath School)[2], αλλά και τους Collins, Mulkay, και Lynch, οι οποίοι ακολούθησαν μια «βιτγκενσταϊνική» (παρά μάλλον «μανχαϊμική») γραμμή σκέψης[3], όπως ακριβώς και οι εκπρόσωποι της κονστρουκτιβιστικής προσέγγισης της

[1] Κατά κανόνα, ο «ύστερος Wittgenstein», για τον οποίο γίνεται λόγος στο παρόν κείμενο, έρχεται σε ευθεία αντίθεση με τον «πρώιμο Wittgenstein» του Κύκλου της Βιέννης.

[2] Για τον B. Barnes (1977: 1), ο ανταγωνισμός μεταξύ «νορματιβισμού» και «νατουραλισμού», ορθολογιστικών φιλοσοφιών της επιστήμης («κριτικές επιστημολογικές» προσεγγίσεις της αναστοχαστικότητας) και σχετικιστικών κοινωνιολογιών της επιστήμης («οντολογικές» προσεγγίσεις της αναστοχαστικότητας), αναδύθηκε ως μία «κατασκευή» εντός των συζητήσεων μεταξύ Lakatos και Ισχυρού Προγράμματος.

[3] Σύμφωνα με τον Bloor (1973: 173, 1983), «ο Wittgenstein επιλύει το πρόβλημα του Mannheim» («Wittgenstein solves Mannheim's problem»), το οποίο εντοπίζεται στην άρνηση της *«συμμετρικής εξήγησης»* (symmetrical explanation) της πολιτισμικής και της φυσικής επιστήμης και, άρα, στη μη-επέκταση της αιτιοκρατικής κοινωνιολογικής ανάλυσης στη «σκληρή υπόθεση» (hard case) των φυσικών επιστημών (βλ. επίσης Woolgar 1988a: 23). Σημειώνω εδώ ότι η προσέγγιση των David Bloor και Harry Collins μπορεί να ειδωθεί ως μια περισσότερο «παραδοσιακή» (δηλ. βεμπεριανή) εκδοχή της «αξιακά-ουδέτερης» κοινωνιολογίας σε σχέση με την καινοτόμο προσέγγιση του αντι-επιστημολογικού/αντι-αιτιοκρατικού «εθνογραφικού» περιγραφισμού των Knorr-Cetina, Woolgar, Callon, Latour, και Lynch (την προσέγγιση δηλ. του λεγόμενου «μετα-Κουνικού σχετικιστικού μπλοκ» [post-Kuhnian relativist bloc]). Παρά ταύτα, και οι δύο αυτές προσεγγίσεις αναγνωρίζουν την επίδραση που τους άσκησε το έργο του ύστερου Wittgenstein (βλ. ενδεικτικά Lynch 1992a, 1993). Όπως ήδη ανέφερα, η κυρίαρχη αντίθεση εδώ συνίσταται στην ατέρμονη διαμάχη μεταξύ αξιολογικής-γεγονοτικής γνώσης κι όχι στις διαφορές εξήγησης-περιγραφής.

επιστήμης τύπου Woolgar, Latour, και Knorr-Cetina. Ο νατουραλισμός του Kuhn και η νατουραλιστική «κοινωνική θεωρία της γνώσης» του Wittgenstein είναι οι κύριες πηγές από τις οποίες αντλεί το όλο πρόταγμα της «νέας κοινωνιολογίας της επιστήμης»[1] που αναπτύχθηκε από την δεκαετία του 1970 κι ύστερα (βλ. Bloor 1983).

Για παράδειγμα, η αντι-επιστημολογική/αντι-αιτιοκρατική/αντι-θεμελιοκρατική «αναστοχαστική πραξεολογία» του Michael Lynch (1992c, 2000, βλ. επίσης Lynch/Fuhrman 1991, 1992), παρά τις όποιες ενστάσεις προς τις απόψεις του Bloor (π.χ., η «επιστημονικοποίηση» του ύστερου Wittgenstein), επιμένει στον (ίσως θετικιστικό) αποκλεισμό οποιασδήποτε μορφής κανονιστικής επιστημολογίας και δείχνει να ευθυγραμμίζεται με την ευρέως αποδεκτή κατασκευή ενός αντι-Καντιανού και οντολογικού Wittgenstein (De Vries, Latour, Callon)[2], ο οποίος απομακρύνεται από τα ενδιαφέροντα της κριτικής θεωρίας, συνιστώντας μας να «ανα-περιγράφουμε» ή να «εκθέτουμε» (display) το ***«τι όντως λέγεται»***, και να ***«ακολουθούμε απλώς»*** τους καθημερινούς «πρακτικούς» δράστες και ομιλητές (***«follow the actors»***[3]) (Law 1991: 11, Callon 1986, Latour 1996: 238, 1987).

---

[1] Η κοινωνιολογία αυτή περιλαμβάνει βέβαια όχι μόνο την επιστήμη αλλά και την τεχνολογία. Έτσι, στην αγγλόφωνη θεματολογία αναφέρονται συνήθως τα αρχικά STS (από το Science and Technology Studies, που είναι τα ίδια με τα αρχικά των λέξεων Science-Technology-Society).

[2] Υπενθυμίζω εδώ ότι δεν θα πρέπει να λησμονούμε τις παραγωγικές «αμφιθυμίες» και πολυπλοκότητες που παρουσιάζονται τόσο στο μανχαΐμικό όσο και στο βιτγκενσταΐνικό έργο (οι οποίες μπορούν πιθανώς να οδηγήσουν σε λιγότερο ή περισσότερο «οντολογικές» ή «επιστημολογικές» αναγνώσεις και ερμηνείες). Βλ. ενδεικτικά Hekman 1986.

[3] Το εμπειριοκρατικό αυτό σλόγκαν κυριαρχεί όχι μόνο στο έργο του Garfinkel αλλά και στο έργο του Kuhn (κατά τρόπο ίσως λιγότερο φανερό). Βλ. επίσης Bénatouil 1999: 384, Barnes 2001: 343.

Συνδυάζοντας λοιπόν την προαναφερθείσα «έλξη προς την αν-ηθικότητα» (μια ισχυρή αντι-επιστημολογική και αντι-κανονιστική ορμή[1]) με μια ριζοσπαστικά συγκειμενοκρατική και περιγραφιστική μεθοδολογία (η λεπτομερής και προσεκτική περιγραφική/εθνογραφική ανάλυση συγκεκριμένων παραδειγμάτων της καθημερινής και επιστημονικής χρήσης της γλώσσας), ο βιτγκενσταϊνικός ***αξιακά-ουδέτερος σχετικισμός***[2] επιμένει στην αντικατάσταση της **«κανονιστικής λογικότητας»** (normative rationality) από την **«φυσική λογικότητα»** (natural rationality) όπου οι διαφορές μεταξύ των συστημάτων πίστης γίνονται «απλώς ένα ζήτημα πολιτισμικής απόκλισης, ούτως ώστε όλες οι πεποιθήσεις σε όλους τους πολιτισμούς καθίστανται ισότιμες για τον κοινωνιολόγο» (Barnes 1976: 125, Bloor 1991)[3]. Ο νατουραλισμός

---

[1] Ειδικότερα, η ορμή αυτή εκδηλώνεται έντονα μέσα στις αγνωστικιστικές «αναστοχαστικότητες» των κοινωνιολόγων της επιστημονικής γνώσης (βλ. ενδεικτικά Woolgar 1991: 39, 41, Lynch 2000: 26-27).

[2] Κατά κάποιο τρόπο, ο εμπνευσμένος από τον ύστερο Wittgenstein αξιακά ουδέτερος ή «άκριτος» σχετικισμός, ο οποίος είναι ιδιαίτερα ισχυρός εντός του πεδίου της κοινωνιολογίας της επιστημονικής γνώσης, δεν απέχει πολύ από τη «φύση» της mainstream εθνογραφίας του 20ου αιώνα, όπως αυτή εξελίχθηκε από τον Boas και τον Malinowski μέχρι τον Mead και τον Levi-Strauss (Fabian 1983, Clifford 1988). Σε αυτή τη συνάφεια, η κοινωνιολογία καταπιάνεται με το να κατανοεί νατουραλιστικά «ό,τι οι άνθρωποι εκλαμβάνουν ως γνώση και όχι με αξιολογικές κρίσεις για το τι αξίζει να εκλαμβάνεται ως γνώση» (Barnes 1976: 1). Ο βιτγκενσταϊνικός «αξιακά-ουδέτερος σχετικισμός» προσέφερε – και συνεχίζει να προσφέρει – την απαραίτητη επιστημολογική βάση για έναν μεγάλο όγκο κοινωνιολογικής εργασίας στον σχετικιστικό εμπειρισμό (Collins), στην κοινωνιο-γλωσσολογία (socio-linguistics), στην ανάλυση λόγου (discourse analysis), στην εθνομεθοδολογία, και στις κονστρουκτιβιστικές μελέτες της επιστήμης.

[3] Χωρίς αμφιβολία, αυτή η «φυσική λογικότητα» στερείται ενός «μοναδικού» χαρακτήρα, με την έννοια ότι συνεπάγεται «λογικότητες παρά μάλλον Λογικότητα» (*rationalities rather than Rationality*) (Foucault). Έρχεται δηλ. σε ευθεία αντίθεση με τις αφηρημένες, γενικές θεωρίες και αφηγήσεις, και

και ο σχετικισμός στη θεωρία της γνώσης συνεπάγονται μια ***συμμετρική ανάλυση*** των επιστημονικών πρακτικών (δηλ. *μια ανάλυση χωρίς προ-υποθέσεις αναφορικά με την εγκυρότητα των γνωστικών αξιώσεων*) και ένα είδος ***αμεροληψίας*** (ή αγνωστικισμού) απέναντι στις σχέσεις φύσης και κοινωνίας, επιστήμης και πολιτικής. Πρόκειται για δύο κεντρικές αρχές του «Ισχυρού Προγράμματος», οι οποίες προοδευτικά επεκτάθηκαν (και ριζοσπαστικοποιήθηκαν) στα πιο σύγχρονα ρεύματα των κονστρουκτιβιστικών μελετών της επιστήμης, στους «αναστοχαστικιστές» (π.χ., Ashmore 1989, Cooper 1993, Mulkay 1985, Woolgar 1982, 1988a, 1988b) και τους εκπροσώπους της θεωρίας «δράστη-δικτύου» (actor-network theory) (π.χ., Callon 1986, Latour 1987, 1991, Law 1991)[1]. Ο κονστρουκτιβιστικός νατουραλισμός (κατά τον οποίο *τα πάντα υφαίνονται στον καμβά της γλώσσας*[2]) «ουδετεροποιεί» το ερώτημα της νομιμότητας ή της εγκυρότητας της γνώσης προς χάριν των εθνογραφικών *ανα-περιγραφών* των επιστημονικών λόγων και πρακτικών (βλ. Knorr-Cetina 1983)[3], οι οποίες, στην ίδια γραμμή με τις αναλύσεις του Wittgenstein πάνω στην καθημερινές *πραγματικές* (actual) χρήσεις των λέξεων, **«αφήνουν τα πάντα όπως έχουν»** (Sharrock/Anderson 1984: 377, Collins/Yearley 1992: 308-309). Στην

αναπόφευκτα συνδέεται με τις «εντόπιες γνώσεις» (Lyotard), τις «διαφορές» (Derrida), τις «πυκνές περιγραφές» (Geertz), τις κοινωνικές πρακτικές και παραδόσεις (Rorty, Gadamer).

[1] Γενικά, οι αρχές της συμμετρίας και της αμεροληψίας δείχνουν να συγκροτούν τη μεθοδολογική καρδιά των σύγχρονων ριζοσπαστικών μελετών της επιστήμης και της τεχνολογίας (Lynch 1992a, 1993: 75-77, Roth 1994).

[2] Κατά συνέπεια, το ουσιώδες καθήκον της επιστημονικής γνώσης είναι να βάζει «το σύμπαν μέσα σε λέξεις» (Callon 1995: 35).

[3] Μια παρόμοια «ουδετεροποίηση» επιχειρείται και από τον Michel Foucault, ο οποίος μελετά τη (μη-)νομιμότητα των γνωστικών αξιώσεων σε συσχετισμό με την «ανασύνθεση της θετικότητάς τους», αποκαλύπτοντας έτσι τη θεμελιώδη «αυθαιρεσία» τους (βλ., π.χ., Foucault 1994).

απλή «έκθεση» της πραγματιστικής ασυνέχειας και ενδεχομενικότητας της επιστημονικής γνώσης, **«όλα αλλάζουν κι όλα τα ίδια μένουν»** (Barnes 1981: 489).

Η μελέτη της «φυσικής λογικότητας», λοιπόν, προάγει το status του «μεταμοντέρνου φιλόσοφου» (Gabriels) και υποβαθμίζει δραστικά το ρόλο του «επιτηρητή του πολιτισμού στο σύνολό του, του ανθρώπου που γνωρίζει το κοινό έδαφος όλων των άλλων – του πλατωνικού βασιλιά φιλοσόφου που γνωρίζει τι ακριβώς κάνουν όλοι οι άλλοι (ανεξάρτητα εάν οι ίδιοι το ξέρουν ή όχι), καθώς αυτός μόνο γνωρίζει το τελικό πλαίσιο μέσα στο οποίο δρουν: τις Ιδέες, το Νου, τη Γλώσσα» (Rorty 2001: 430-431). Ο «βιτγκενσταϊνικός» κοινωνιολόγος της (επιστημονικής) γνώσης, αντίθετα προς τους κριτικούς επιστημολόγους, ή τους φονξιοναλιστές αναλυτές τύπου Parsons, και σύμφωνα με το πνεύμα της «ερμηνευτικής» του R. Rorty, «προσπαθεί να οικειοποιηθεί το ιδίωμα του συνομιλητή του, αντί να προσπαθεί να το μεταφράσει στο δικό του» (αντί δηλ. να «αναζητά ένα κατάλληλο σύνολο όρων, στο οποίο όλες οι συνεισφορές οφείλουν να μεταφρασθούν προκειμένου να επιτευχθεί συμφωνία») (Rorty 2001: 431). Κάθε «μέλος» (Garfinkel) κατασκευάζει «αναστοχαστικά» *το δικό του* σύνολο όρων και το χρησιμοποιεί για να δικαιολογήσει ή να εκτιμήσει την (ορθο)λογικότητα *των δικών του* δράσεων και κρίσεων.

Επομένως, η «φυσική λογικότητα» παρουσιάζει μια σημαντική εννοιολογική συγγένεια με το ***«εθνομεθοδολογικά αδιάφορο»***, δηλ. τον ίσως ειρωνικά εννοούμενο ισχυρισμό ότι «η εθνομεθοδολογία εξετάζει τα πάντα ατάραχα, απαλλαγμένη από κάθε αξιολογική προδιάθεση» (Ομάδα Εργασίας Κοινωνιολογία 1996: 119)[1]. Η

[1] Η έννοια του «εθνομεθοδολογικά αδιάφορου» εισάγεται από τους H. Garfinkel και H. Sacks (1970).

εθνομεθοδολογική αυτή στάση αυτο-εκλαμβάνεται ως αμιγώς (ή «απλώς») περιγραφική (μια αυστηρά «αντι-νοησιαρχική» και «μη-αξιολογική» παρατηρησιακή γλώσσα)[1], και ως υπάρχουσα μέσα σε έναν κόσμο «ηθικά κενό και ουδέτερο» (Bloor 1991), όπου αποκλείεται οριστικά η δυνατότητα να «περάσουμε με ασφάλεια» από τις «γεγονοτικές» προτάσεις σε μια χειραφετητική πρακτική (Bhaskar 1986: 118, 169), σε μια καθολική (και «ρομαντική») σύλληψη της ανθρώπινης φύσης και των ανθρώπινων αξιών (Marcuse)[2].

Στα συμφραζόμενα της γενικευμένης «εθνομεθοδολογικής αδιαφορίας» (ethnomethodological indifference) της «νατουραλιστικής» παράδοσης, παραιτούμαστε από το «ηθικό» καθήκον της «ιδεολογικής κριτικής» (Mannheim)[3] και αναλαμβάνουμε το «πραγματιστικό» καθήκον της περιγραφής και της «διαφανοποίησης» των κανόνων που διέπουν (και των δομών που χαρακτηρίζουν) τη «γραμματική» των ***γλωσσικών παιχνιδιών***, των ιδιαίτερων δηλ. τρόπων χρήσης των σημείων[4], απέναντι στους οποίους, σύμφωνα με τον Wittgenstein, *πρέπει να*

---

[1] Βλ. Pollner 1987.

[2] Βλ., π.χ., την πρόσφατη αντίδραση της Margaret Archer (2001) στις «μεταμοντέρνες» προσεγγίσεις της «ανθρώπινης φύσης».

[3] Βλ. επίσης την «μαρξική» ιδεολογική κριτική των Lukacs και Marcuse, την «κριτική του εργαλειακού λόγου» (critique of instrumental reason) των Horkheimer και Adorno, και την «κριτική του λειτουργιστικού λόγου» (critique of functionalist reason) του Habermas. Από τη «βιτγκενσταϊνική» σκοπιά, οι παραπάνω «κριτικές» δίνουν ίσως την εντύπωση υποστασιοκρατικών - παρά μάλλον σχεσιακών - υποθέσεων.

[4] Κατά τη βιτγκενσταϊνική λογική, υπάρχουν πολλά «γλωσσικά παιχνίδια» διότι υπάρχουν πολλά είδη γλώσσας (φιλοσοφική, επιστημονική, ποιητική, αισθητική, ηθικοπρακτική, θεολογική, κ.ο.κ.), τα οποία συνήθως χαρακτηρίζονται, όπως ακριβώς και τα Κουνικά «παραδείγματα», ως ριζικά

παραμείνουμε απολύτως ουδέτεροι. Εξίσου «ουδέτερου» (υποτίθεται ότι) πρέπει να παραμείνουμε και απέναντι στις ποικίλες ***μορφές ζωής***, στους πρακτικούς περιορισμούς που είναι συνυφασμένοι με τα γλωσσικά παιχνίδια[1] και ασκούνται πάνω στους τρόπους με τους οποίους ζούμε και αντιλαμβανόμαστε τους εαυτούς μας και την κοινωνία μας (Wittgenstein 1953)[2]. Τοιουτοτρόπως, εγκαταλείπουμε τους επιστημολογικούς ευσεβείς μας πόθους οι οποίοι συχνά συνδέονται με τον **«πόθο της γενίκευσης»** (Wittgenstein 1984: 46) και τη **«θέληση για θεωρία»** (Lynch 1992b), με δύο στοιχεία δηλ. που θα μπορούσαν να ειδωθούν ως κύρια συστατικά της νορματιβιστικής (ή «μανχαϊμικής») παράδοσης.

Υπό το φως της έως τώρα ανάλυσης, το αίτημα για μια «ανώτερη μετα-θεωρητική θέση» ή για ένα «υψηλότερο επίπεδο μετα-θεωρητικής ανάλυσης» (Holland 1999), στο οποίο ***η αμοιβαία επαφή και η αλληλοσυμπλήρωση*** μεταξύ αξιακά χρωματισμένων και αξιακά αχρωμάτιστων (ή απο-χρωματισμένων)

«ασύμμετρα» (incommensurable). Παραδείγματος χάριν, η συμβολική αναπαράσταση του κοινωνικού κόσμου, η οποία επιχειρείται καθημερινά από τους κοινωνικούς επιστήμονες ή φιλοσόφους, είναι απλώς ένα «αυτο-αναφερόμενο» (self-referential) γλωσσικό παιχνίδι. Ως εκ τούτου, η πραγματικότητα επιδέχεται άπειρες εκλογικεύσεις (Jules Vuillemin).

[1] Η εκφορά μιας γλώσσας αποτελεί μέρος ενός συνόλου ανθρώπινων δραστηριοτήτων και καταστάσεων, υπαγορεύεται δηλ. από μια συγκεκριμένη «μορφή ζωής». Είναι αξιοπαρατήρητο πάντως πως τόσο ο ύστερος Wittgenstein όσο και οι κοινωνιολόγοι της επιστημονικής γνώσης (π.χ., Bloor, Collins, Shapin, Schaffer, κ.α.) οι οποίοι αναπτύσσουν έννοιες όπως «γλωσσικό παιχνίδι», «μορφή ζωής», και «οικογενειακές ομοιότητες», δείχνουν να αγνοούν τη «συγγενική» μανχαϊμική έννοια του «ύφους σκέψης» (thought style) (βλ. Mannheim 1952, 1982). Πρόκειται ίσως για μια ακόμα ένδειξη της *ασυνεννοησίας* μεταξύ βιτγκενσταϊνικής και μανχαϊμικής οπτικής.

[2] Βλ. επίσης Winch 1958.

αναστοχαστικών προσεγγίσεων θα είναι εφικτές, παραμένει αναπάντητο. Από τη μια μεριά, το ***γεγονοτικό-οντολογικό*** αναστοχαστικό «στρατόπεδο», το οποίο υποστασιοποιήθηκε από τη βιτγκενσταϊνική έμφαση στα «εγκόσμια» γεγονότα της πρακτικής κοινωνικής ζωής, αλλά και τις εργασίες G. Ryle και J. L. Austin («θεωρία των ομιλιακών ενεργημάτων»), ενισχύθηκε από τις «μεταμοντέρνες» και «κονστρουκτιβιστικές» στροφές στη φιλοσοφία, τις πολιτισμικές σπουδές, την ανάλυση λόγου, και τις συμμετρικές και αγνωστικιστικές «κοινωνικές μελέτες της επιστήμης». Ειδικότερα, στη ριζοσπαστική μελέτη της «γεγονότητας» (facticity) επιδόθηκαν συστηματικά οι «γενεαλογίες» του Foucault, ο «εσωτερικός ρεαλισμός» (internal realism) του Putnam, ο «νεο-πραγματισμός» (neo-pragmatism) του Rorty, και ο «μετα-μοντερνισμός» των Derrida και Lyotard. Οι «αναλυτές λόγου» (discourse analysts) εστίασαν στην «επιτελεστικότητα της φυσικής ομιλίας» (natural speech performativity) (βλ. ενδεικτικά Potter/Wetherell 1988, Fairclough 1995, Potter 1996), ενώ οι κονστρουκτιβιστές τύπου Knorr-Cetina, Latour, και Woolgar ανέστρεψαν τις «παραδοσιακές», «παλαιές» ή «συμβατικές» συλλήψεις της πραγματικότητας ερμηνεύοντας τα «γεγονότα» ως «υποκειμενικές αξιώσεις» (subjective claims) που κατόρθωσαν να σβήσουν όλα τα ίχνη της δικής τους «γνωστικο-πολιτικής κατασκευής» (Knorr-Cetina 1981, Latour/Woolgar 1986, Latour 1987, Woolgar 1988a).

Από την άλλη, το ***αξιακό-επιστημολογικό*** αναστοχαστικό «στρατόπεδο», το οποίο υποστασιοποιήθηκε κυρίως από το «ακτιβιστικό»[1] - αλλά και «αφηρημένο»

[1] Ο όρος αυτός συνήθως υποδηλώνει κάποιο είδος *κριτικής παρέμβασης* μέσα στη δημόσια σφαίρα, με στόχο τον προσανατολισμό γνωμών, νοοτροπιών ή πρακτικών προς διάφορες «κανονιστικές» κατευθύνσεις (βλ. Woodhouse κ.α. 2002: 298-299).

(βλ. Barnes 1977: 3-4)[1] – πρόταγμα της «κοινωνιολογίας της γνώσης» του K. Mannheim, ενισχύθηκε από κριτικούς κοινωνιολόγους, όπως ο C. W. Mills, ο A. Gouldner, και ο P. Bourdieu[2], που εξέφρασαν διάφορες μορφές σκεπτικισμού σχετικά με τη δυνατότητα και την αναγκαιότητα μιας αξιακά ουδέτερης κοινωνικής επιστήμης. Τις «αξιακά έμφορτες» διαθέσεις των παραπάνω κοινωνιολόγων, για τους οποίους η «επιστημολογική κριτική δεν προχωρεί χωρίς κοινωνική κριτική» (Bourdieu 2001: 20), μοιράζονται πολιτικοί και ηθικοπρακτικοί θεωρητικοί (π.χ., Taylor, Lukes, MacIntyre, Unger), ιστορικοί (π.χ., Duby, Pocock, Ginzburg, Skinner, Greenblatt, Schama), και φιλόσοφοι της ιστορίας (π.χ., Rüsen, White, Ankersmit). Εδώ, μπορεί κανείς να διακρίνει μια μερική απο-υποκειμενικοποίηση του επιστημολογικού status των αξιολογικών κρίσεων, όπου ακόμα και κάποιες φαινομενικά «συνδυαστικές» «νεο-Αριστοτελικές» και νοησιαρχικές προσεγγίσεις (MacIntyre, Nussbaum, Kohlberg, Habermas), ή φεμινιστικές κριτικές ανασυνθέσεις (π.χ., Gilligan), στο βαθμό που τείνουν να επανεισάγουν ημι-ουσιοκρατικά και ημι-θεμελιοκρατικά επιχειρήματα, εμποδίζουν ή επιβραδύνουν, παρά μάλλον

[1] Για μια παρόμοια κριτική, η οποία όμως ξεκινά από μια εντελώς διαφορετική αφετηρία, βλ. Adorno 1981, Horkheimer 1990. Παρά ταύτα, η μανχαϊμική έμφαση πάνω σε ένα *πολιτικό* υποκείμενο «σύνθεσης» (των αντικρουόμενων θέσεων) (Goldman 1994: 275), όπως επίσης και στην επιδίωξη μιας αξιακά φορτισμένης *ολότητας*, αποτελεί έναν βασικό κοινό παρανομαστή για τους «κριτικούς θεωρητικούς».

[2] Οι θεωρητικοί αυτοί, σύμφωνα με την ιδιοσυγκρασιακή ορολογία που χρησιμοποιούν οι κοινωνιολόγοι της επιστημονικής γνώσης (π.χ., Yearley, Collins, Latour, Callon), θα μπορούσαν να χαρακτηριστούν ως «επιστημολογικές κότες», με την έννοια της ατολμίας να «μεταγράψουν» την κοινωνιολογική σχετικοποιητική ανάλυση στο πεδίο μελέτης των φυσικών επιστημών (αλλά και να «συμμετροποιήσουν» τα ανθρώπινα με τα μη-ανθρώπινα στοιχεία).

επιταχύνουν, τη μεταθεωρητική κίνηση προς μια πληρέστερη σύνθεση ανάμεσα στις «οντολογικές» και τις «κριτικές-επιστημολογικές» μορφές αναστοχαστικότητας.

Αυτή η νέα «συνθετική» κατάσταση θα πρέπει να είναι ικανή να ξεπεράσει την αυτο-επαναλαμβανόμενη και αυτο-διαιωνιζόμενη «κουλτούρα της αναγωγής», τον αντι-παραγωγικό ανταγωνισμό μεταξύ της μανχαϊμικής και της βιτγκενσταϊνικής διανοητικής παράδοσης, την κρυφή συνέργεια ανάμεσα σε δύο «δομικά συμπληρωματικές» (structurally complementary) επιστημολογικές πλάνες (Pels 2002a: 85-87):

(α) τη ***«νορματιβιστική πλάνη»*** (normativistic fallacy) που θεμελιώνει την κοινωνική σκέψη σε σύνολα «αντικειμενικών» ηθικών αξιών, οι οποίες υπερισχύουν του εμπειρικού κόσμου, και

(β) τη ***«νατουραλιστική πλάνη»*** (naturalistic fallacy) που θεμελιώνει την κοινωνική σκέψη σε («σκληρά») γεγονότα, τα οποία υπερισχύουν της υποτιθέμενης «αυθαιρεσίας» και «μαλακότητας» (ή «ευθραυστότητας») της ηθικοπρακτικής κρίσης και εξιδανίκευσης.

Επαναλαμβάνοντας ίσως τον Alvin Gouldner (1980), ο Ολλανδός κοινωνιολόγος Dick Pels συγκειμενοποιεί ιστορικά αυτή την «κρυφή συνέργεια» στο «αγωνιστικό πεδίο των σοσιαλιστικών 'μεγάλων αφηγήσεων'» (2002a: 285), όπου διακρίνεται ένα γενικό πρότυπο ***«κριτικής και αντι-κριτικής»*** (εντός και εκτός του ακαδημαϊκού χώρου) μεταξύ των εκπροσώπων του *«ηθικοπρακτικού» ή «ουτοπικού» σοσιαλισμού* (π.χ., Sombart, Bernstein, Adler, Cohen, de Man, Banning, Habermas), των υποστηρικτών δηλ. μιας αντικειμενικής θεωρίας της ηθικής και της δικαιοσύνης,

και των εκπροσώπων του *«επιστημονικού» σοσιαλισμού* (π.χ., Engels, Kautsky, Althusser), των υποστηρικτών δηλ. της ανωτερότητας της (βασισμένης στους «χαλύβδινους» κοινωνιο-οικονομικούς νόμους) «ουδέτερης» επιστημονικής κατανόησης έναντι των καθολικών κανονιστικών προταγμάτων.

Για τον Pels, αυτό το διαρκώς αυτο-αναπαραγόμενο πρότυπο «κριτικής και αντι-κριτικής» σηματοδοτεί μια ευρύτερη υπέρβαση του έως τώρα αγεφύρωτου Καντιανού χάσματος μεταξύ *Είναι* και *Πρέπει*, προτρέποντάς μας σε μια ***ένσκοπη μεθοδολογική «σύγχυση»*** μεταξύ του ρεαλισμού των γεγονότων και του ιδεαλισμού των αξιών, των οντολογικών και των αξιολογικών κρίσεων[1] (αντίθετα λ.χ. προς τις αυστηρές απαγορεύσεις των κοινωνιολόγων της επιστημονικής γνώσης τύπου Barnes και Bloor). Πρόκειται για ένα πρότυπο ***συνεχούς απόκλισης-σύγκλισης*** μεταξύ «νορματιβισμού» και «νατουραλισμού», ένα πρότυπο ***αμοιβαίας οριοθέτησης και κριτικής***, σύμφωνα με το οποίο η μανχαϊμική και η βιτγκενσταϊνική διανοητική παράδοση αυτο-ανακαλύπτονται εκ νέου ως *«ανταγωνιστικοί συνεργοί» σε έναν διαλεκτικό διπλό δεσμό* (Pels 2002a: 285)[2]. Κατά συνέπεια, οι (μετα-θεωρητικές) «συζητήσεις αναγωγής και πόλωσης» δίνουν τη θέση τους σε περισσότερο συμμετρικές, μη-αναγωγιστικές[3], και «οσμωτικές» προσεγγίσεις (π.χ., Fuller 1988, Koegler 1996, Diken 1998, Kitching/Pleasants 2002, May 1999, 2000), οι οποίες

[1] Βλ. επίσης Simons/Billig 1994, Herrnstein Smith 1988, Bauman 1993, Squires 1993.

[2] Ο δεσμός αυτός πρέπει να παραμείνει «διαλεκτικός» και «διπλός», εφόσον έχουμε την ανάγκη τόσο της «νορματιβιστικής» όσο και της «νατουραλιστικής» κριτικής (βλ. Pels 2002b: 81).

[3] Η χρήση του «μη-αναγωγισμού» θα πρέπει εδώ να αναγνωρίσει - κατά τρόπο «αυτοαναστοχαστικό» - την επίδραση των σχετικών διατυπώσεων του B. Latour (1988b, 1990, 1993) και του A. Giddens (1984: xx-xxi).

μπορούν να μας βοηθήσουν να αντιμετωπίσουμε ουσιαστικότερα όχι μόνο τον αξιακό/γεγονοτικό αντικειμενισμό και δογματισμό (το «κριτικό επιστημ-οντολογικό έλλειμμα») αλλά και το «αυτο-ετεροαναφορικό έλλειμμα».

Στο επόμενο κεφάλαιο, θα πραγματευθούμε μια τέτοια «προσέγγιση» (ριζοσπαστικών μείξεων και «κυκλικών σχέσεων»[1]), μια *επαρκέστερη «αναστοχαστική» σύλληψη*, την ***«κριτική βιτγκενσταϊνική αναστοχαστικότητα»***, συζητώντας κριτικά τις ευκαιρίες συνδυασμού:

(1) ***του πρακτικού, του εννοιολογικού, και του δεοντολογικού*** (Jayyusi 1991: 241) – ειδικότερα, της «περιγραφικής» (descriptive) και της «αναλυτικής» (analytical) αναστοχαστικότητας (Letherby 2002), της επιτελεστικής «γεγονοτικής περιγραφής» (της ιδιαιτερότητας) της επιστημονικής πρακτικής και ενός νέου κανονιστικού/πολιτικού προτάγματος αύξησης της επιστημονικής και διανοητικής αυτονομίας[2] - (*κριτική επιστημ-οντολογική αναστοχαστικότητα*),

(2) της ***αναστοχαστικότητας-ως-επιστημονική-πρωτοβουλία*** (Mannheim, Gouldner, Bourdieu, Woolgar, Ashmore) και της ***αναστοχαστικότητας-ως-κοινωνι(α)κό-γεγονός*** (Wittgenstein, Garfinkel, Luhmann) (*αυτο-ετεροαναφορική αναστοχαστικότητα*).

---

[1] Βλ. Bénatouil 1999: 391.

[2] Pels 2003. Βλ. επίσης την ιδέα του ***«κριτικού περιγραφισμού»*** (critical descriptivism) του A. W. McHoul (1990).

Ως εκ τούτου, (α) οι «αξίες» και τα «γεγονότα», (β) η «λογική συνείδηση» και η «πρακτική συνείδηση» (η αναστοχαστικότητα *πάνω* και *μέσα* στις δράσεις[1]), συνυφαίνονται συστηματικά και στην πειθαρχική (κοινωνιολογική) ερευνητική πρακτική και στην κοινωνική ζωή, σηματοδοτώντας μια καινούργια αντίληψη των σχέσεων θεωρίας-δράσης-δομής.

[1] Radder 1996, May 1999, 2000.

Κεφάλαιο 4

ΚΡΙΤΙΚΗ ΒΙΤΓΚΕΝΣΤΑΪΝΙΚΗ ΑΝΑΣΤΟΧΑΣΤΙΚΟΤΗΤΑ

4.1. Μεταξύ ηθικής και ρεαλισμού

«It is only by orienting itself towards the *Critique of Practical Reason* that sociology can pursue its own project ... We have to struggle not only to defend the ideals of reason, but also to realize them.»
(Vandenberghe 2001: 493)

Ας επικεντρωθούμε στην «προβληματική» της «κριτικής-επιστημολογικής» (ή «μανχαϊμικής») διόρθωσης της «βιτγκενσταϊνικής» οπτικής, και, ειδικότερα, των σχετικιστικών, ιστορικιστικών, και «κονβενσιοναλιστικών» (ή συμβασιοκρατικών) «μικρο-μελετών» (micro-studies) της (κοινωνικής) επιστήμης[1]. Αυτή η «διόρθωση», βέβαια, δεν θα πρέπει να παραγνωρίζει τα κρίσιμα επιστημολογικά κέρδη που συγκεντρώθηκαν κατά τη διάρκεια τριών περίπου δεκαετιών προσεκτικής εμπειρικής

[1] Παραδόξως, όπως θα φανεί και στη συνέχεια, οι υπό εξέταση «αδυναμίες» των μελετών αυτών είναι *διευκολυντικές*, με την έννοια της δυνατότητας της μεταμόρφωσής τους σε πλεονεκτήματα (βλ. Fuller 1988, Fuchs 1992, Lynch 1993, Radder 1992, 1996).

έρευνας και στοχασμού εντός του ετερογενούς[1] πεδίου της κοινωνιολογίας της επιστημονικής γνώσης (και της τεχνολογίας): η «εθνογραφική» τους ακρίβεια, ο «συμμετρικός» συνυπολογισμός των φυσικο-επιστημονικών, των πρακτικών, και των τεχνολογικών μορφών γνώσης ως αντικειμένων ανάλυσης, η αντι-ρεαλιστική, αντι-θεμελιοκρατική, και αντι-ολοκρατική τους προσέγγιση πάνω στα ζητήματα της (διανοητικής) αναπαράστασης/εκπροσώπησης, η «ριζική» τους αναστοχαστικότητα[2], και η («ισχυρή») μεθοδολογική τους δέσμευση[3] περί της «ουσιώδους» διαπλοκής μεταξύ γνωστικών και κοινωνικών διαστάσεων στον σχηματισμό της γνώσης[4].

Αν και τα παραπάνω «επιστημολογικά κέρδη», τα οποία θα μπορούσαν να «ενημερώσουν» επωφελώς την αναστοχαστική δραστηριότητα των κριτικών θεωρητικών (η «βιτγκενσταϊνική» διόρθωση της μανχαϊμικής οπτικής), αποδυνάμωσαν ριζοσπαστικά τα «παραδοσιακά» ρασιοναλιστικά και εμπειριοκρατικά θεμέλια της επιστημονικής εργασίας, ο βιτγκενσταϊνικός «αξιακά ουδέτερος σχετικισμός» υιοθετεί συνήθως μια λογική μεθοδολογικής αποστασιοποίησης (ή «μεθοδολογικού ασκητισμού»[5]) και εθνογραφικού

---

[1] Για μια απόπειρα κάλυψης αυτής της «ετερογένειας», βλ. Jasanoff/Markle/Petersen/Pinch 1995.

[2] Χρησιμοποιώ τον όρο «ριζική αναστοχαστικότητα» με την έννοια των M. Ashmore (1989), S. Woolgar (1988a), και M. Pollner (1991).

[3] Ειδικότερα, η (α)συνέπεια στην τήρηση αυτής της «δέσμευσης» αποτελεί έναν από τους κριτικούς στόχους του επόμενου κεφαλαίου.

[4] Πρόκειται ίσως για έναν τρόπο «έκφρασης» του φουκοϊκού *«pouvoir/savoir»*. Στο πλαίσιο της κοινωνιολογίας της επιστημονικής γνώσης, εξίσου «ουσιώδης» είναι και η διαπλοκή μεταξύ επιστήμης και πολιτικής, τεχνολογίας και κοινωνίας, κουλτούρας και φύσης, ανθρώπων και πραγμάτων. Βλ. σχετικά Pels 1996.

[5] Βλ. Fuller 2000: 27.

περιγραφισμού που εύκολα εκφυλίζεται σε έναν τύπο θετικισμού (ο οποίος παραμελεί την κανονιστική και πολιτική συγκρότηση της γνώσης), και αδυνατεί να αντιμετωπίσει επιτυχώς το πρόβλημα της ***«κριτικής»***, να ικανοποιήσει δηλ. τη φιλοδοξία της ανάπτυξης μιας ***εναλλακτικής δεοντολογικής ευαισθησίας*** (Proctor 1991: 224, Pels 1995, McCarthy 1988, Woodhouse κ.ά. 2002, Radder 1992, 1996, Laudan 1984, 1987, 1990, Fuller 1988, 1989, 1992, 2000)[1]. Πράγματι, κυρίως από τις αρχές της δεκαετίας του 1970, ο ισχυρότατα θεμελιωμένος ***«συντηρητισμός»*** του ύστερου Wittgenstein (βλ. Nyiri 1982: 58-59), ο οποίος αφορά στο *«ν' ακολουθείς έναν κανόνα»*, και, γενικότερα, στο «γεγονός» ότι η ανθρώπινη συμπεριφορά (δράση, πρακτική) διέπεται από απρόσωπους κανόνες (κατευθυντήριες γραμμές, αρχές) που δεν επιδέχονται αμφισβήτηση (διότι απλά δεν μπορούμε να αμφιβάλλουμε για ό,τι νοηματοδοτεί τις αμφιβολίες μας), αποθαρρύνει σημαντικά την κριτική της «μεταμοντέρνας» αισθητικοποίησης (και του «απο-εξορθολογισμού»[2]) των ηθικών-πολιτικών αξιών, της ***«απο-ηθικοποίησης»*** (de-moralisation) και της ***«απο-πολιτικοποίησης»*** (de-politicisation) στη σύγχρονη κοινωνική έρευνα (αλλά και στη σύγχρονη κοινωνία) (Sayer 2000a)[3]. Επίσης, μπροστά στον *φόβο του επιστημολογικού*

---

[1] Οι ενστάσεις εδώ εστιάζουν όχι μόνο στην κριτική (ή πολιτική) «παράλυση» αλλά και στο έλλειμμα «έγκυρης γνώσης» (Fuller 1998, Outhwaite 1999, Sayer 1999). Σταδιακά, το «πρόβλημα της επιστημονικής ορθολογικότητας» σχετικοποιείται (Kuhn), παρενθετικοποιείται (Bloor), και εξαλείφεται (Latour).

[2] Η *«μεταμοντέρνα ηθικοπρακτική»* (postmodern ethics) του Zygmunt Bauman (1993) αποτελεί ίσως ένα πρόσφατο (και χαρακτηριστικό) παράδειγμα του «απο-εξορθολογισμού» των ηθικών-πολιτικών αξιών, της ένταξης δηλ. της ηθικής και της λογικής σε ένα αντιθετικό σχήμα. Για μια κριτική αυτού του παραδείγματος, βλ. Du Gay 2000.

[3] Ειδικότερα, βλ. τη μελέτη του Βρετανού κοινωνιολόγου Andrew Sayer (1995) πάνω στην «απ-αξίωση» της σύγχρονης πολιτικής οικονομίας (στην έκλειψη δηλ. του κανονιστικού της περιεχομένου,

δογματισμού, ή ενός αθεμελίωτου νορματιβισμού (Hammersley 1995), αρνείται τις διακρίσεις ανάμεσα στη μορφή και την ουσία, στο φαινομενικό και το πραγματικό (Latour 2000), οι οποίες αποτελούν απαραίτητο συστατικό κάθε είδους «κριτικής» στάσης απέναντι στα (κοινωνικά ή επιστημονικά) πράγματα[1].

Φυσικά, η αφαίρεση της «ηθικής διάστασης» (Sayer 2000a)[2] έρχεται σε ευθεία αντίθεση με τη βασική λογική της κριτικής κοινωνικής επιστήμης, η οποία υπαγορεύει την ανάπτυξη μιας ***«ηθικής οικονομίας»*** (moral economy) στην επιστήμη

το οποίο θίγει ζητήματα ανισότητας και εκμετάλλευσης) και στην αναγκαιότητα της επανάκτησης του κριτικού ή «ριζοσπαστικού» χαρακτήρα της. Για την αντιμετώπιση της «αν-ήθικης» πολιτικής οικονομίας των ανεπτυγμένων καπιταλιστικών κοινωνιών, η οποία ουσιαστικά αντικατοπτρίζει, όπως θα έλεγε ο J. Habermas, την κυριαρχία του οικονομικού συστήματος πάνω στον βιόκοσμο, βλ. επίσης Hodgson 1999.

[1] «[Κ]ριτική σκέψη σημαίνει υπέρβαση της φαινομενικότητας των πραγμάτων, του τρόπου με τον οποίο αυτά προβάλλουν στην καθημερινή συνείδηση. Η κριτική σκέψη αποσκοπεί στη διείσδυση στην ουσία των φαινομένων, στην ανακάλυψη των εσωτερικών τους σχέσεων-αντιφάσεων, στην ανακάλυψη του 'μηχανισμού' εξέλιξης των πραγμάτων, των τάσεων και προοπτικών του ιστορικού γίγνεσθαι» (Παυλίδης 2003: 175). Για τους μεταμοντέρνους θεωρητικούς, σύμφωνα με τον A. Sayer (1992, 2000a), οι «μορφές» δεν είναι ούτε λιγότερο σημαντικές ούτε λιγότερο πραγματικές από τις «ουσίες». Η λογική αυτή όμως εκμηδενίζει την εξηγητική επάρκεια της κοινωνικής επιστήμης. Το ίδιο επικίνδυνη είναι και η υπερβολική δυσπιστία απέναντι στις αξιολογικές κρίσεις, εφόσον ο χαρακτήρας της πειθαρχίας μας γίνεται άκριτος και «απολογητικός».

[2] Για τη σημασία της ηθικής και ηθικοπρακτικής διάστασης της κοινωνικής και επιστημονικής ζωής, βλ. επίσης Gouldner 1971. Δυστυχώς, μέσα στο πεδίο της σύγχρονης κοινωνιολογικής θεωρίας και εμπειρικής έρευνας, η έμφαση στη διάσταση αυτή συνεχώς μειώνεται. Επίσης, διάφορες «θεωρίες της κουλτούρας», οι οποίες ορίζουν τον σύγχρονο πολιτισμό σε συσχετισμό με το «στυλιζάρισμα της ζωής» (π.χ., Featherstone 1994), αποφεύγουν την ηθική-πολιτική διάσταση, και τοποθετούν τις «αισθητικές κρίσεις» (aesthetic judgments) στη θέση των ηθικών κρίσεων.

και την κοινωνία[1], μέσω της *έλλογης διερώτησης* των καθημερινών επιστημονικών/κοινωνικών πρακτικών, αλλά και των ιδεών που «κρύβονται» πίσω από αυτές (Fay 1975, Bhaskar 1979, Collier 1994, Sayer 1992). Στο πλαίσιο αυτής της «ηθικής οικονομίας», ***τα «ζητήματα εγκυρότητας» δεν ανάγονται σε «ζητήματα συμπεριφοράς»*** (των συστημάτων, ή των επιστημονικών ή κοινωνικών δρώντων οι οποίοι, για να χρησιμοποιήσουμε τον Marx, υποτίθεται ότι κολυμπούν «στα παγωμένα νερά του εγωιστικού υπολογισμού»[2]) (Habermas 1979: 6), και τα ούτως λεγόμενα «κανονιστικά ερωτήματα» (normative questions) (π.χ., Πώς ορίζεται το «ευ ζην»; Τι οφείλουμε να πράττουμε;) δεν απορροφώνται από το - συνεχώς αυξανόμενο - «πραγματιστικό» αναλυτικό ενδιαφέρον σχετικά με το *πώς λειτουργεί το σύστημα*, ή το *πώς μπορούμε να προσαρμοστούμε σ' αυτό* (Luhmann, Maturana, Varela, von Glasersfeld)[3]. Καθώς είδαμε, κατά τη «μανχαϊμική» παράδοση, μια «επαρκής» κατανόηση της επιστήμης (γενικότερα: της κουλτούρας και της οικονομίας, αλλά και των μεταξύ τους σχέσεων) απαιτεί την αναγνώριση της έκτασης στην οποία περιέχει

[1] Βλ. Sayer 1995.

[2] Βλ., π.χ., την *ιδιοτελή ορθολογικότητα* των φυσικών (και κοινωνικών) επιστημόνων στο *Science in Action* του Bruno Latour (1987).

[3] Υπενθυμίζω ότι οι θεωρητικοί των «αυτοποιητικών συστημάτων» ερμηνεύουν τη γνώση σαν μια ***«προσαρμοστική ιδιότητα»***, και αντικαθιστούν τα ζητήματα της αλήθειας με ***«ζητήματα βιωσιμότητας»***. Για τον ριζοσπαστικό κονστρουκτιβιστή, οι έννοιες, οι θεωρίες, τα μοντέλα, κ.ο.κ. είναι βιώσιμα μόνον εάν «επιβιώνουν» στο περιβάλλον της «κατασκευής» τους. Οι «κατασκευές» πρέπει *ζωτικά* να «ταιριάζουν» (ή να «προσαρμόζονται») μέσα στις δυνατότητες και πιθανότητες του κόσμου, κι όχι να «αντιστοιχούν» σ' αυτές. Στα συμφραζόμενα της πολιτικής οικονομίας, ο A. Sen (1987) μιλά για ***«ερωτήματα μηχανικής»*** (engineering questions) τα οποία, αντίθετα προς τα κανονιστικά «ερωτήματα εγκυρότητας» της ηθικής φιλοσοφίας, απλώς περιορίζονται στην περιγραφή της λειτουργίας των οικονομικών συστημάτων. Ακόμα, για τη σχέση πολιτικής οικονομίας-ηθικής οικονομίας, βλ. Marx 1975: 362.

και διαμορφώνεται από ηθικά κανονιστικά πρότυπα και (ηθικές-πολιτικές) αξίες. Η μεταχείριση αυτών των αξιών ως προσωπικές (υποκειμενικές) «επιλογές», βολονταριστικές «κοινωνικές κατασκευές», ή αυθαίρετες κοινωνικές ή γλωσσικές «συμβάσεις»[1], και η ταύτισή τους με «αφηγηματικές πρακτικές», «εργαλειακά» συμφέροντα, απλές (τυποποιημένες) «συνήθειες»[2], ή θεσμικές επιδράσεις, ***αποδυναμώνει την «εξήγηση» και υπονομεύει την «κριτική»*** (Sayer 2000a)[3]. Με άλλα λόγια, κάθε μελέτη της πολιτισμικής ή επιστημονικής παραγωγής που παραγνωρίζει ή – κατά κάποιο τρόπο – αποφεύγει την «ηθική διάσταση» (ή, ακόμα, την μετατρέπει/μεταμορφώνει σε κάτι διαφορετικό, όπως «αισθητική κρίση», «προδιάθεση», ή «παιχνίδι εξουσίας») είναι λίγο-πολύ καταδικασμένη στον φενακισμό του αντικειμένου της[4].

Σύμφωνα με τον S. Connor (1993), στα γνωστικά πεδία όπου τα μεταστρουκτουραλιστικά/μεταμοντέρνα ρεύματα σκέψης κυριαρχούν (π.χ., κοινωνικές μελέτες της επιστήμης και της τεχνολογίας), η αναλυτική προσοχή πάνω σε ηθικές νόρμες και αξίες είναι ελάχιστη ενώ, αντίθετα, η έμφαση στην (σχετικιστική) ***«ηθικοπρακτική απο-ταύτιση»*** διογκώνεται. Διογκώνεται δηλ. η άρνηση της ανάδειξης κάποιας ιδιαίτερης «κανονιστικής» οπτικής αναφορικά με τις

[1] Βλ. ενδεικτικά Woolgar 1988a, 1988b.

[2] Βλ. ειδικότερα Crossley 2001.

[3] Βλ. επίσης Benhabib 1992, Habermas 1990.

[4] Στο ίδιο ακριβώς αποτέλεσμα φαίνονται να καταλήγουν και πολλές σύγχρονες (άκριτες) εκφράσεις της «πολιτισμικής στροφής» (cultural turn), οι οποίες όχι μόνον φενακίζουν το αντικείμενο τους, αλλά, μέσω μιας αφελούς ταύτισης οικονομίας-κουλτούρας, παραγνωρίζουν τη «νεο-φιλελεύθερη ηγεμονία» και καθιστούν την «κουλτούρα» απόλυτα συμβατή με τις συντηρητικές κοσμοθεωρίες (βλ. Hall 1996: 258, Ray/Sayer 1999).

κοινωνικές/επιστημονικές πρακτικές, ή του συσχετισμού της κοινωνικής/επιστημονικής συμπεριφοράς με χειραφετητικούς αξιακούς προσανατολισμούς (παρά μάλλον με απλές «συμβάσεις», «συγκροτησιακά νοήματα», ενσαρκωμένες και ασύνειδες έξεις, ή τη «θέληση για εξουσία»), και η απώθηση (ή απόκρυψη) των «ηθικά υπεύθυνων» στάσεων και θέσεων στην έρευνα[1]. Στα παραπάνω γνωστικά πεδία, ελάχιστος χώρος αφήνεται για την άρθρωση ενός δεοντολογικού φιλοσοφικού λόγου πάνω στην ηθική και την ηθικοπρακτική[2], όπως επίσης και για το «άνοιγμα» δημόσιων κριτικών συζητήσεων (Gouldner) περί του χαρακτήρα και της οργάνωσης της κοινωνικής και της επιστημονικής ζωής – *παρά τις πάμπολλες εξηγήσεις και τις λεπτομερέστατες περιγραφές* (Sayer/Storper 1997).

Τούτο καταδεικνύει ***τον χωρισμό (αλλά και την ανισορροπία) μεταξύ «θετικής» και «κανονιστικής» σκέψης***, ο οποίος, τα τελευταία 200 χρόνια, συνέβη σταδιακά εντός της κοινωνικής επιστήμης και αφορά στην αποβολή της λογικής από τα συναισθήματα, της επιστήμης από τις αξίες και, αντίστροφα, των αξιών από την επιστήμη. Απ' τη μια μεριά, έχουμε τον υποκειμενισμό και τις κονβενσιοναλιστικές ή σχετικιστικές προσεγγίσεις[3]. Στον **υποκειμενισμό**, αφενός, οι αξίες και οι αξιολογικές κρίσεις παρουσιάζονται ως αμιγώς «υποκειμενικές», ως ελεύθερες

[1] Μια πρώιμη ίσως κριτική της «ηθικοπρακτικής απο-ταύτισης» διακρίνεται στο έργο του A. Smith ([1759] 1984), ο οποίος, προσανατολιζόμενος προφανώς σε ένα είδος «εξορθολογισμού» των ηθικών μας συναισθημάτων (moral sentiments), μίλησε για τη «διαφθορά» τους από τη φυσική μας προδιάθεση να αγνοούμε τον φτωχό, και να θαυμάζουμε τον πλούσιο και ισχυρό.

[2] Βλ. Bauman 1995: 211.

[3] Ειδικότερα, για την περιεκτική κριτική μιας δημοφιλούς εκδοχής αυτών των προσεγγίσεων, του αποκαλούμενου «ισχυρού κοινωνικού κονστρουκτιβισμού», ο οποίος κυριαρχεί στις σύγχρονες μικρομελέτες της (κοινωνικής) επιστήμης, βλ. Sayer 2000a.

ατομικές επιλογές, ως εκφράσεις μιας απολύτως ιδιοτελούς, εργαλειακής ορθολογικότητας (βλ. rational choice theory). Στον **κονβενσιοναλισμό/σχετικισμό**, αφετέρου, αν και οι αξίες μπορεί να θεωρούνται «δι-υποκειμενικές» και «υπερ-ατομικές»[1], ορίζονται ως «αυθαίρετες συμβάσεις», ως «επιστημονικά ουδέτερες» (science-free)[2], πέρα από κάθε ορθολογική εκτίμηση. Απ' την άλλη, έχουμε προσεγγίσεις που αντλούν από την **ηθική και πολιτική φιλοσοφία**, οι οποίες σχετίζονται με την εμφάνιση των νέων κοινωνικών κινημάτων και τις συγγενείς κριτικές κοινωνικές επιστήμες (π.χ., Benhabib 1992, Young 1990), καθώς επίσης και με την κριτική θεωρία (π.χ., Habermas 1990, Horkheimer 1995, Mannheim 1968).

Στις τελευταίες αυτές προσεγγίσεις, η έμφαση τοποθετείται στις ηθικές κι όχι στις αισθητικές κρίσεις (στην ηθική-πολιτική διάσταση παρά μάλλον στην αισθητική διάσταση της κουλτούρας), στην ηθική υπευθυνότητα των κοινωνικών ή επιστημονικών δρώντων κι όχι στην ιδιοτελή «εργαλειακή δράση» (instrumental action), στις ***«εγγενείς αξίες»*** (intrinsic values) κι όχι στις προδιαθεσιαρχικές, αν-ορθολογικές, σχετικιστικές ή υποκειμενιστικές συλλήψεις περί «αξιολόγησης» (βλ. MacIntyre 1984, Keat 1994)[3]. Εδώ, ο κύριος «εχθρός» των θεωρητικών (π.χ., Martha Nussbaum, Margaret Archer, Roy Bhaskar, William Outhwaite, Andrew Collier, Jack Barbalet, Bennett Helm) μοιάζει να είναι ο *φόβος του σχετικισμού*, όπως αυτός εκδηλώθηκε λ.χ. από τον Karl Mannheim[4], παρά μάλλον ο προαναφερθείς φόβος του

[1] Επ' αυτού του σημείου, βλ. Williams 1972.

[2] Βλ. τη σχετική ανάλυση των R. Bhaskar (1979) και A. M. Matteo (1996).

[3] Πάνω απ' όλα, οι συλλήψεις αυτές μας αποτρέπουν από το να αναστοχαστούμε με σοβαρότητα πάνω στα δύσκολα ηθικά και ηθικοπρακτικά ζητήματα (Collier 2003, Midgley 2003).

[4] Βλ. Goldman 1994: 268-271.

επιστημολογικού δογματισμού. Στα παραπάνω συμφραζόμενα, το νόημα του «καλού» ή του «κακού» δεν μπορεί να προσδιοριστεί δίχως αναφορά στη ***«φύση» της ανθρώπινης κοινωνικής ύπαρξης***. Σχετίζεται δηλ. με τις «πραγματικές» (real) ανθρώπινες ανάγκες και δυνατότητες[1], με θέματα «διυποκειμενικά επαληθεύσιμα», «αντικειμενικά» και «ανεξάρτητα» (με την έννοια της ανεξαρτησίας από το τι μπορεί να «νομίζει» ο εκάστοτε παρατηρητής) που αφορούν – άμεσα ή έμμεσα - στην ανθρώπινη ευτυχία ή δυστυχία (βλ. Doyal/Gough 1991, Nussbaum 1992).

Ακολουθώντας ίσως τους πρώιμους θεμελιωτές των κοινωνικών επιστημών, οι οποίοι συνέδεσαν κατά τρόπο άρρηκτο τον «θετικό» με τον «κανονιστικό» λόγο[2], και, ιδιαίτερα, τον A. Smith ([1759] 1984) στην ανάμειξη «ηθικών συναισθημάτων», λογικής, και συνήθειας[3], μια ***κριτική βιτγκενσταϊνική*** αναστοχαστική προσέγγιση δύναται να μας απαλλάξει ριζοσπαστικά τόσο από τον μανχαϊμικό «φόβο του σχετικισμού» όσο και από τον βιτγκενσταϊνικό «φόβο του επιστημολογικού δογματισμού», τόσο από την αντικειμενιστική/ουσιοκρατική κυριαρχία της «φύσης των πραγμάτων» (των αφηρημένων «εγγενών αξιών»)[4] όσο και από την σχετικιστική/κοινωνιολογιστική κυριαρχία της «σύμβασης» (convention) και του «πολιτισμικού ιδιοκεντρισμού» (cultural particularism), μέσω της αναγνώρισης της ***σχεσιακότητας*** των αξιών και της ηθικής. Οι αξίες είναι ουσιωδώς σχεσιακές διότι, αφενός, το αξιολογούμενο αντικείμενο (ή η αξιολογούμενη πρακτική) διαθέτει

[1] Βλ., π.χ., Fay 1975.

[2] Βλ. ενδεικτικά Barbalet 2001, O'Neill 1998.

[3] Βλ. επίσης Nussbaum 2001: 1.

[4] Για μια ενδιαφέρουσα πρόσφατη προσπάθεια υπεράσπισης της αντικειμενιστικής προσέγγισης, βλ. Collier 2003.

πάντοτε κάποιες *ιδιαίτερες* ιδιότητες (που είναι σαφώς ανεξάρτητες του υποκειμένου ή του τρόπου της αξιολόγησης), και, αφετέρου, όπως θα προσέθετε ο Nietzsche ή ο ύστερος Wittgenstein, υπάρχουν *διαφορετικοί* τρόποι με τους οποίους αυτή η «ιδιαιτερότητα» μπορεί να κατανοηθεί και να εκτιμηθεί/αξιολογηθεί μέσα σε *διαφορετικές* κοινωνίες και κουλτούρες[1]. Δεδομένου ότι κάθε αξιο-λόγηση εμπλέκει αναπόφευκτα και το υπο-κείμενο και το αντικείμενο, τα «εσωτερικά» ή «ενδιάθετα» χαρακτηριστικά (που, καθώς είπαμε, συνιστούν έναν από τους κριτικούς στόχους της σύγχρονης κοινωνιολογίας της επιστήμης[2]), σε τελική ανάλυση, είναι καταδικασμένα να παραμένουν διαρκώς υπό αμφισβήτηση και «διαπραγμάτευση» (Stuart Hall), αλλά και να αποτελούν ένα *κοινό* σημείο αναφοράς, ένα *κοινό* θέμα συζητήσεων (οι οποίες προφανώς θα διεξάγονται σε διαφορετικά πλαίσια, με διαφορετικούς όρους).

Η ηθική είναι πράγματι μια κοινωνική κατασκευή[3] η οποία, όμως, πέρα από τους κοινωνικούς «ευσεβείς πόθους», εμπλέκει συμπεριφορές, πρακτικές, και κοινωνικές σχέσεις που συνδέονται αναπόσπαστα (ή μπορούν να συνδέονται) με το «ευ ζην». Τούτο σηματοδοτεί ***μια κατάσταση αλληλεξάρτησης, «όσμωσης» και συνεχούς «ταλάντωσης»*** (Pels 2002a) ανάμεσα στις «θετικές» ή *καθοδηγούμενες-*

[1] Για παράδειγμα, η εκπαίδευση είναι πολύτιμη ιδίω δικαιώματι, αλλά συνεχίζει να εκτιμάται και ως προς τη «χρηστική» αξία της.

[2] Βλ. ειδικότερα Κεφ. 2.

[3] Ταυτόχρονα, όμως, σύμφωνα με την προηγηθείσα συζήτηση περί «αυτο-ετεροαναφορικής αναστοχαστικότητας», η «ηθική» αποτελεί και μια *ειδικότερη* κατασκευή η οποία έχει τις ρίζες της στον «λόγο» (discourse) των ηθικών-πολιτικών φιλοσόφων και των κριτικών κοινωνιολόγων. Γενικά, η κριτική βιτγκενσταϊνική αναστοχαστικότητα μάς επιτρέπει να υπερβούμε αυτο-συνειδητά τις αναγωγιστικές δυαδικές αντιθέσεις ανάμεσα στον ιδεαλισμό και τον ματεριαλισμό, τις αξίες και τα γεγονότα, το συμβολικό και το υλικό, το αφηρημένο και το συγκεκριμένο, κοκ.

από-τον-κόσμο παρατηρήσεις και τις «κανονιστικές» ή *καθοδηγητικές-για-τον-κόσμο* κρίσεις[1]. Για παράδειγμα, ο A. W. Wood γράφει ότι η ηθικοπρακτική πρέπει να βασίζεται «σε μια γνώση των ανθρώπινων όντων που μας επιτρέπει να λέμε ότι κάποιοι τρόποι ζωής ταιριάζουν στη φύση μας, ενώ κάποιοι άλλοι όχι» (1990: 17). Πρέπει δηλ. να λαμβάνει σοβαρά υπόψη της την (και να αναστοχάζεται προσεκτικά πάνω στην) ποιότητα των ανθρωπίνων κοινωνιών, ούτως ώστε να μην στερείται νοήματος, ή λογικής. Στη συνάφεια αυτή, δυνάμεθα να μην απομονώσουμε (ή, να μην αποσυγκειμενοποιήσουμε) το μανχαϊμικό από το βιτγκενσταϊνικό, «το ηθικό από το ρεαλιστικό» (Matteo 1996, Collier 1994, 1999), «το ηθικοπρακτικό από το νατουραλιστικό» (Sayer 2003), «την κριτική από την περιγραφή» (McHoul 1990)[2], και να προκαλέσουμε, παραφράζοντας τον P. Ricoeur, ***μια κριτική-επιστημολογική ανασκόπηση της οντολογίας και μια οντολογική ανασκόπηση της κριτικής επιστημολογίας***[3]. Η ηθική και ο ρεαλισμός, λοιπόν, συμμετέχουν σε μια ενιαία

---

[1] Η «κατάσταση» αυτή μπορεί να ανιχνευθεί ακόμα και στη μείξη ανάμεσα στο αληθές και το ενάρετο εντός των φιλοσοφιών του Πλάτωνα και του Αριστοτέλη (Pels 2002a: 285).

[2] Ο A. W. McHoul προτείνει μια κριτική πραγματιστική προσέγγιση, η οποία συνδυάζει τις «αξίες» με τα «γεγονότα» μέσα στην εθνομεθοδολογία. Στην ίδια περίπου γραμμή, ο Scott Lash (2002) υποστηρίζει την ιδέα ενός «ριζοσπαστικού εμπειρισμού» (radical empiricism). Βλ. επίσης Jayyusi 1991, Lovibond 1983, Foley 2002.

[3] Κατά συνέπεια, η ηθική φιλοσοφία οφείλει να λογαριάζει τις ανθρώπινες δυνατότητες (πολλές από τις οποίες υπάρχουν *in potentia*) και τους ανθρώπινους περιορισμούς, αλλά και να μας βοηθά να κατανοήσουμε το πώς μπορούμε (υπό τις υφιστάμενες συνθήκες) να οδηγηθούμε σε μια καλύτερη (ατομική και κοινωνική) ζωή. Όπως σημειώνει ο Jonathan Glover, η κοινωνιολογική απόδοση «ηθικοπρακτικών προδιαθέσεων» στους ανθρώπους αποτελεί ταυτόχρονα μια εμπειρική αξίωση και μια ηθική φιλοδοξία (2001: 25).

διαδικασία διαρκούς *«ανταγωνιστικού μετασχηματισμού»*, όπου η αμφισβήτηση και η συνεργασία αλληλο-προϋποτίθενται (βλ. Berggren 1984, Bénatouil 1999).

Κοντολογίς, μια *κριτική βιτγκενσταϊνική* μεταθεωρητική μελέτη της «ηθικής διάστασης» (Sayer 2000a) των κοινωνικο-επιστημονικών περιγραφών, μέσα από την παραπάνω *διπλή ανασκόπηση*, αποφεύγει την τάση των κοινωνιολόγων της επιστημονικής γνώσης (και των υπόλοιπων «νατουραλιστών») να αγνοούν την ιστορική αλλαγή, την πολυπλοκότητα και την (αυξανόμενη) «ανοικτότητα» της ανθρώπινης εξέλιξης. Να αγνοούν δηλ. το «γεγονός» ότι τα πράγματα «θα μπορούσαν να ήταν αλλιώς» (Charles Wright Mills), ότι μπορούμε να γίνουμε καλύτεροι, να μάθουμε περισσότερα, να «ανακαλύψουμε», σύμφωνα με την «ηθικοπρακτική της δημιουργικότητας» (ethics of creativity) του ύστερου Foucault, νέους τρόπους ζωής και κοινωνικής οργάνωσης[1]. Αντίθετα προς την «συντηρητική» εθνομεθοδολογική επιχειρηματολογία του Michael Lynch (2000) ή του Roger Slack (2000)[2], η (σωκρατική) σύνδεση ανάμεσα στο «knowing thyself» και το «knowing better» είναι απολύτως εφικτή και επιθυμητή[3] (όσο και το νεωτερικό πρόταγμα μιας επιστημονικά ενημερωμένης ανάπτυξης της κοινωνίας μας[4]). Ως εκ τούτου, ο

[1] Επίσης, για την ιδέα των σύγχρονων κοινωνιών ως «ανοικτά, μη-προβλέψιμα, μη-γραμμικά συστήματα», βλ. Lash 2003.

[2] Για τον R. Slack, ειδικότερα, το «νομοθετικό μοντέλο της κοινωνιολογίας» ούτε έχει ούτε πρέπει να έχει κάποια σημαντική επίδραση στη ζωή των μελών της κοινωνίας. Η «διαφορά», η «δικαιοσύνη», ή η «αλλαγή», απλώς αποτελούν μέρος των καθημερινών πρακτικών δράσεων αυτών των μελών μέσα-στη-φυσική-στάση (2000: 1.12).

[3] Στην ίδια γραμμή με την παραπάνω άποψη, βλ. Pels 2000, Bourdieu 1999c, Maxwell 1984, 1992.

[4] Βλ. Bauman 1993, Beck 1992. Εδώ, δεν θα πρέπει να λησμονούμε τα σημαντικά και πολύπλοκα ηθικά/ηθικοπρακτικά ζητήματα που εγείρονται από τις νέες τεχνο-επιστημονικές εξελίξεις

«κριτικός» και «θεραπευτικός» χαρακτήρας της αναστοχαστικότητας δεν είναι ούτε αμελητέος ούτε αναγώγιμος.

Φυσικά, η «ηθικοπρακτική της δημιουργικότητας» δεν θα πρέπει να μεταθεωρείται ως «διαμετρικά» αντίθετη προς την «ηθικοπρακτική της αυθεντικότητας» (ethics of authenticity), και η έννοια της «πολιτισμικής ερμηνείας» (cultural interpretation), όπως υποδηλώνει το *«βιο-λογικό»* του Jacques Derrida[1], δεν θα πρέπει να συγκρούεται «θεμελιωδώς» με την έννοια της «ανθρώπινης φύσης» (human nature). Η κριτική βιτγκενσταϊνική αναστοχαστικότητα πάνω στη σχέση αξιών-γεγονότων υπερβαίνει την προαναφερθείσα μανιχαϊστική *«είτε/είτε»* λογική, τη μονολογική *«όλα-ή-τίποτα»* γραμμή σκέψης, καταδεικνύοντας ότι «καμιά θεωρητική προοπτική δεν μπορεί από μόνη της να προσφέρει ένα ενωτικό και συγκεντρωτικό μοντέλο πολιτισμικών φαινομένων ... όλες οι θεωρήσεις αποτελούν τμήμα ενός συνεχούς, διυποκειμενικού και επικοινωνιακού διαλόγου» (Fornas 1995: 9).

Η εντυπωσιακή ποικιλία των ανθρώπινων πολιτισμικών μορφών ***συν-υπάρχει*** με «κοινά στοιχεία» (common elements), όπως δια-συγκειμενικές ή δια-πολιτισμικές αξίες και συμβάσεις (Nussbaum 1993). Η ποικιλία αυτή, η οποία συχνά ταυτίζεται με την εξαφάνιση της «ανθρώπινης φύσης», στην πραγματικότητα, την προϋποθέτει[2] -

---

(βιοτεχνολογία, αναπαραγωγικές τεχνολογίες, κτλ), τα οποία, όπως θα έλεγε ο U. Beck, απαιτούν ακόμα περισσότερη αναστοχαστικότητα.

[1] Βλ. επίσης την ανάλυση της κυκλικότητας μεταξύ βιολογικού και κοινωνικού από τους H. Maturana και F. Varela (1992).

[2] Για τον Andrew Sayer (2000a: Κεφ. 4), η δυνατότητα για πολιτισμική ετερομορφία αποτελεί «ουσιώδες» (essential) γνώρισμα των ανθρώπινων όντων.

προϋποθέτει δηλ. ένα είδος ολοκρατίας, αλλά όχι (ισοπεδωτικής) ομοιομορφίας (Collier 2003), μια *ανοιχτή ολότητα*. Η *a priori* υπόθεση (η οποία ακυρώνει και καταργεί την δια-πολιτισμική επικοινωνία και «μετάφραση») ότι όλες οι κουλτούρες (ή όλες οι κοινωνίες) είναι εντελώς διαφορετικές και «ριζικά ασύμμετρες» (Thomas Kuhn) είναι τόσο δογματική όσο και η *a priori* υπόθεση ότι δεν υπάρχουν διαφορές. Αν μη τι άλλο, ο βαθμός της «διαφορετικότητας» ή της «ομοιότητας» αποτελεί ένα «εμπειρικό ζήτημα» (Nussbaum 1993, 1999)[1]. Η ίδια όμως η διαδικασία αναγνώρισης πολιτισμών λίγο-πολύ διαφορετικών από αυτόν στον οποίο ανήκουμε, αλλά και η κατανόηση του δικού μας πολιτισμού ως «ενός πολιτισμού ανάμεσα σε άλλους», από την εποχή του Ηρόδοτου και του Πρωταγόρα[2], πυροδοτούν αναστοχαστικές διεργασίες *δημιουργικής έντασης* ανάμεσα στον «πολιτισμικό σχετικισμό» (cultural relativism) και την «πολιτισμική απολυταρχία» (cultural absolutism)[3], ανάμεσα στον κονβενσιοναλισμό και τον αντικειμενισμό (Vandenberghe 2003: 462-463):

«Το να υιοθετήσουμε τη στάση του εξωτικού άλλου, το να δούμε τη δική μας κουλτούρα μέσα από τα μάτια της κουλτούρας του άλλου, οδηγεί όχι μόνο σε μια σχετικοποίηση της δική μας κουλτούρας και ένα συνακόλουθο άνοιγμα σε άλλες

[1] Εξάλλου, τα έως τώρα στοιχεία έχουν ήδη καταδείξει την *αμοιβαία ύπαρξη* σημαντικών διαφορών και ομοιοτήτων (Nussbaum 1999).

[2] Υπενθυμίζω, παραδείγματος χάριν, τον Ηροδότειο ορισμό του Τρωικού πολέμου ως μιας σύγκρουσης ανάμεσα στην Ευρώπη και τον υπόλοιπο (υποτίθεται «βάρβαρο») κόσμο. Παρά ταύτα, η μη-αναστοχαστική αυτο-προαγωγή του δικού «μας» πολιτισμού, η «εθνοκεντρική» - παρά μάλλον «δια-λογική» – σύλληψη της έννοιας της κουλτούρας, έπαιξε σημαντικό ρόλο στην κλασσική και την ευρωπαϊκή νεωτερική σκέψη. Η έμφαση, βέβαια, στα θέματα της «διαφοράς» (η ευαισθησία σε κάθε μορφής «ετερότητα»), καθώς είδαμε, αυξάνεται όλο και περισσότερο.

[3] Βλ. Lockie 2003.

κουλτούρες εντός και διαμέσου μιας προοδευτικής "συγχώνευσης οριζόντων" (Gadamer), αλλά επίσης, και ίσως κατά τρόπο περισσότερο ενδιαφέροντα, σε μια μεθοδολογική αυτο-αντικειμενοποίηση η οποία αποξενώνει και, ως εκ τούτου, μας καθιστά ενήμερους για τη δική μας κουλτούρα. Αυτή η μεθοδολογική αυτο-αποξένωση ανοίγει τον δρόμο σε μια **κριτική ερμηνευτική** που είναι ικανή να αποκαλύψει και να καταστήσει συνειδητές τις πολιτισμικά και ιστορικά καθορισμένες βαθιές συμβολικές μορφές που προ-διαμορφώνουν τη θεώρησή μας για τον κόσμο και τους εαυτούς μας, και κατά συνέπεια διαμεσολαβούν και καθιστούν δυνατή την ύπαρξή-μας-μέσα-στον-κόσμο (Koegler 1992). Σε κάθε περίπτωση, η επίγνωση και αποδοχή των πολλαπλών πολιτισμών επιφέρει αναστοχαστικές διαδικασίες πολιτισμικής αυτο-σχετικοποίησης και αυτο-αντικειμενοποίησης που μας καθιστούν ενήμερους για την κουλτούρα ως τέτοια, και αντιστοίχως, για τη φύση ως τέτοια».

Στα συμφραζόμενα της παραπάνω «κριτικής ερμηνευτικής», μπορεί κανείς να διακρίνει εύκολα τον «θεμελιώδη δεσμό» (fundamental link) ο οποίος ενώνει «το ιδιαίτερο και το καθολικό, το ερμηνευτικό και το ορθολογικό» (Alexander 1991: 147), τη Δημοκρίτειο και την Επικούρειο σκέψη, το πεδίο των απρόσωπων «νομοτελειακών» φαινομένων (που είναι το αντικείμενο της *εμπειρικής γνώσης*) και το πεδίο της ηθικοπρακτικής-πολιτικής ελευθερίας (που είναι το αντικείμενο της *πρακτικής φιλοσοφίας*), με στόχο μια ***«πρακτική κοινωνιολογία»*** (practical sociology) (βλ. Vandenberghe 2001: 493)[1].

[1] Για τον Frederic Vandenberghe, η «πρακτική κοινωνιολογία» αποτελεί ένα είδος (αυτο)αναστοχαστικής υπέρβασης του δυϊσμού μεταξύ «κανονιστικών» και «θετικών» λόγων. Ως εκ τούτου, βρίσκεται κοντά στην ιδέα της κριτικής βιτγκενσταϊνικής αναστοχαστικότητας.

4.2. Φεμινισμός και σχετικισμός

«Like any other political and moral philosophy, feminism evolves to meet new findings and challenges, it expresses new solidarities, and it offers new visions of transformation.»

(Hepburn 2000: 103)

Κατά κάποιο τρόπο, η ιδέα (το ιδεώδες) της «πρακτικής κοινωνιολογίας» του Βέλγου κοινωνικού θεωρητικού Frederic Vandenberghe μοιάζει να μην απέχει πολύ από την προβληματική του ***φεμινιστικού μεταμοντερνισμού***[1]. Στο πνεύμα της αλληλο-διείσδυσης «ερμηνευτικών, κανονιστικών και εμπειρικών λόγων» (Alexander 2000), ο «κριτικός-βιτγκενσταϊνικός» αναστοχασμός αξιολογεί θετικά την προβληματική αυτή, εφόσον κατορθώνει να συνδυάσει επιτυχώς μεταστρουκτουραλιστικές και μεταμοντέρνες σκέψεις[2] με ένα χειραφετητικό ηθικοπρακτικό-πολιτικό πρόταγμα, τη μεταμοντέρνα «δυσπιστία προς τις μετα-

[1] Ο όρος αυτός εισήχθη για πρώτη φορά μέσα από το έργο των Nancy Fraser και Linda Nicholson ([1988] 1994).

[2] Αναφέρω ενδεικτικά τη γλωσσική συγκειμενικότητα του νοήματος (ύστερος Wittgenstein, Gadamer, Derrida), τη θεωρητική εξάρτηση της παρατήρησης (Kuhn, Goodman), τη μη-αποφασισιμότητα της αναφοράς (ύστερος Wittgenstein, Quine), την παραγωγή του γνωστικού υποκειμένου/αντικειμένου της επιστήμης μέσα στο λόγο, σε ένα σύστημα εξαγγελιών (συμπεριλαμβανομένων των κανόνων κατανομής τους) (Foucault). Επίσης, για τη σχέση φεμινισμού-κονστρουκτιβισμού, βλ. Ιγγλέση 2001.

αφηγήσεις» (Lyotard)[1] με τη φεμινιστική αντι-θεμελιοκρατική «κοινωνική κριτική», μια κριτική η οποία είναι σαφώς απαλλαγμένη από κάθε μορφής αν-ιστορικές επιστημολογίες, εστιάζει ταυτόχρονα στη «διαφορά» και την «ομοιότητα»[2], και αμφισβητεί τη φύση της Διαφωτιστικής «ορθής» λογικής – την ψευδή καθολικότητά της, την ιδιοτελή και «μερική» γνώση της, κ.ο.κ.. Εδώ, η «πολιτική της διαφοράς» (politics of difference) και η αποδόμηση της «φιλελεύθερης ουμανιστικής ρητορικής» (liberal humanist rhetoric), αντίθετα προς την άποψη περί «ασυμβατότητας» μεταξύ μεταδομισμού και φεμινισμού (βλ., π.χ., Jackson 1992, Kirkup/Smith-Keller 1992, Wilkinson 1997), «συμβιβάζονται» με το «κανονιστικό» ενδιαφέρον στην απελευθέρωση των υποκειμένων-ατόμων από τους ποικίλους (ανδροκρατικούς ή άλλους) ιμπεριαλιστικούς λόγους και τις (δυνητικά) «καταπιεστικές» (πολιτισμικά κατασκευασμένες) δυαδικές αντιθέσεις[3], στην αποκάλυψη της «σκοτεινής» πλευράς της επιστημονικής γνώσης και των ιεραρχιών της (Soper 1991: 124)[4].

Σύμφωνα με τη «φεμινιστική-μετανεωτεριστική» οπτική, η επίμονη άρνηση των κοινωνιολόγων της επιστημονικής γνώσης και των υπολοίπων σχετικιστών να εμπλακούν στο πεδίο των «κανονιστικών ερωτημάτων» οδηγεί στον δρόμο της πολιτικής-κριτικής «παράλυσης» (βλ. Herrnstein Smith 1988, Soper 1991), όπου «τα

[1] Ωστόσο, συνεχίζεται ακόμα ο φεμινιστικός διάλογος σχετικά με το εάν θα πρέπει να μην εγκαταλειφθούν οι «χειραφετητικές μετα-αφηγήσεις» (Lovibond 1989) ή, έστω, οι ημι-μετα-αφηγήσεις (Fraser/Nicholson 1994).

[2] Για μια πρόσφατη ανασκόπηση του ζητήματος αυτού, βλ. Gulbenkian Commission 1996: 77.

[3] Επ' αυτού του σημείου, βλ. Bourdieu 1999.

[4] Βλ. επίσης την κριτική που ασκεί η Alexa Hepburn (2000) ενάντια στην υποτιθέμενη ασυμβατότητα μεταξύ των σχετικιστικών επιστημολογικών υποθέσεων και των ηθικών-πολιτικών φεμινιστικών δεσμεύσεων.

πάντα επιτρέπονται» (*everything goes*) (Feyerabend 1975) και όλα τα επιχειρήματα έχουν την ίδια ακριβώς ισχύ και αποτελεσματικότητα, χωρίς να τολμούν να καταδεικνύουν οποιαδήποτε λύση στα κοινωνικά προβλήματα[1]. Ενάντια σε αυτή την «επίμονη άρνηση», οι επηρεασμένες από τη μεταμοντέρνα/μεταστρουκτουραλιστική επιχειρηματολογία φεμινίστριες ακολουθούν ένα ριζοσπαστικά διαφορετικό μονοπάτι. Επικεντρώνουν δηλ. την προσοχή τους στην «εφεύρεση» ενός ***νέου αξιακού λεξιλογίου*** (Soper 1991, Butler/Scott 1992, Squires 1993)[2], εφόσον τα περί αξιών ερωτήματα είναι *αναπόδραστα*[3] και πρέπει να αντιμετωπιστούν. Η φανερή απουσία των «απόλυτων οντολογικών εγγυήσεων» (Edwards/Ashmore/Potter 1995) συνεπάγεται την τοποθέτηση των αξιακών δεσμεύσεων, της πολιτικής, και της ηθικοπρακτικής στην καρδιά των αναλύσεων.

Φεμινίστριες συγγραφείς όπως η Jane Flax και η Judith Butler συμμερίζονται τη σχετικιστική δυσπιστία προς την δήθεν «απαραίτητη» σύνδεση μεταξύ «αλήθειας» και «χειραφέτησης», ασκώντας έτσι μια έμμεση (ή άμεση) κριτική στη φεμινιστική αποδοχή ενός απλοϊκού επιστημολογικού ρεαλισμού:

---

[1] Όπως το έθεσε κάποτε ο Michel Foucault (1991: 157): «Δεν θα παίξω τον ρόλο αυτού που ορίζει λύσεις».

[2] Για μια κριτική της κανονιστικής ορμής των φεμινιστικών αναλύσεων, βλ. Hammersley 1995: Κεφ. 3.

[3] Είναι πλέον ευρέως αποδεκτό ότι, επειδή «όλες οι αναζητήσεις και γνωστικές αξιώσεις λαμβάνουν χώρα σε κοινωνικά πλαίσια από άτομα με γνωστικές, συναισθηματικές, διαπροσωπικές, και άλλες δεσμεύσεις, προκαταλήψεις, και ιδεολογίες, κάθε μορφής έρευνα μπορεί, φυσικά, να χαρακτηριστεί ως έχουσα ένα κανονιστικό συστατικό» (Woodhouse κ.ά. 2002: 298).

«Το ότι η ψευδής γνώση μπορεί να χρησιμοποιηθεί για να δικαιολογήσει ή να υποστηρίξει την κυριαρχία, δεν συνεπάγεται ότι η αληθής γνώση θα τη μειώσει ή ότι ο κάτοχος της "λιγότερο ψευδούς" γνώσης δεν θα έχει καμία συνενοχή στην κυριαρχία των άλλων.» (Flax 1992: 458)[1]

Με άλλα λόγια, δεν υπάρχει καμία ένδειξη ότι οι εκκλήσεις στον «ορθό λόγο» ή την «απόλυτη αλήθεια» είναι οι μοναδικές αποτελεσματικές στρατηγικές για την επίτευξη ενός ριζοσπαστικού κοινωνικού μετασχηματισμού. Πράγματι, η ορμή για έναν τέτοιο μετασχηματισμό μπορεί να προέρχεται εξίσου από τα «ηθικά συναισθήματα» (A. Smith), από την αγάπη, τη συμπάθεια, τον θυμό ή το μίσος, ενώ η «ασκητική» ή «ανιδιοτελής» αναζήτηση γενικών «νόμων» (ή «γεγονότων») ενθαρρύνει συχνά μια «επικίνδυνα τυφλή αθωότητα» (Flax 1992)[2]. Οι (όλο και πυκνότεροι) ισχυρισμοί περί «κυριαρχίας» είναι ισχυρισμοί περί αδικίας, και ως τέτοιοι ανήκουν στην αρένα της πολιτικής, αλλά και στη σφαίρα της ρητορικής και της δράσης (δηλ. της ηθικοπρακτικής).

Ό,τι ακριβώς χρειαζόμαστε, λοιπόν, είναι μια (αντι-θεμελιοκρατική και *επιστημ-οντολογική*) μεταθεωρητική-αναστοχαστική οπτική, η οποία, **αφενός**, μας

[1] Είναι προφανές ότι, για την J. Flax, ο θεωρητικός στόχος δεν είναι τόσο η «αλήθεια» αλλά η *δικαιοσύνη*.

[2] Κατά συνέπεια, αναδεικνύεται η αναγκαιότητα της «συνεργασίας» ανάμεσα στις διανοητικές και τις ψυχολογικές-κοινωνικές βάσεις της (αυτο-)αναστοχαστικής-μετασχηματιστικής δραστηριότητας, ανάμεσα στην **κριτική «ως κοινωνική θεωρία»** (Habermas 1971: vii) και την **καθημερινή «απομάκρυνση από τη δεδομένη ρουτίνα της κοινωνίας»** (Berger 1985: 175).

απελευθερώνει από «υπερβατικές εγγυήσεις» (transcendental guarantees)[1] και «ψευδαισθήσεις αθωότητας» (illusions of innocence) (Flax 1992), από την «πλάνη της γυμνής αλήθειας» (naked truth) (J. O'Neill, Latour, Callon, Akrich, Law), και, **αφετέρου**, δεν μας αρνείται ένα πολιτικό λεξιλόγιο, ένα λεξιλόγιο (ηθικών-πολιτικών) αξιών[2].

Προς την κατεύθυνση αυτή, η οπτική της «κριτικής βιτγκενσταϊνικής αναστοχαστικότητας» επιτρέπει και, συγχρόνως, διευκολύνει τη ***μετάβαση από τον «αξιακά ουδέτερο» στον «πολιτικά ενημερωμένο» σχετικισμό*** (και *από τον «παθητικό» στον «ενεργητικό» προοπτικισμό*[3]), ο οποίος φέρει πολλές ομοιότητες (ή «συγγενεύει») με άλλες «συνδυαστικές» προσεγγίσεις, όπως η ιδέα του Μαρξισμού «χωρίς εγγυήσεις» (Hall 1988) και οι έννοιες της «στρατηγικής ουσιοκρατίας» (strategic essentialism) (Grosz 1990), της «διαδρασιακής ολοκρατίας» (interactive universalism) (Benhabib 1992)[4], της «κατακερματισμένης θεμελιοκρατίας» (fractured

---

[1] Για μια διαφορετική γραμμή σκέψης, βλ. το αντεπιχείρημα του Anthony Holiday (1988) περί της σημασίας αυτών των «εγγυήσεων».

[2] Πέρα από το πεδίο του «φεμινιστικού μεταμοντερνισμού», βλ. την έκκληση του Αμερικανού φιλόσοφου James Bohman (1999) για μια «αλληλο-ενημέρωση» ανάμεσα στο «κριτικό» και το «πραγματιστικό», για ένα «καλύτερο κανονιστικό λεξιλόγιο» (better normative vocabulary).

[3] Για να χρησιμοποιήσω μια ψυχιατρική μεταφορά, θα έλεγα ότι πρόκειται για έναν προοπτικισμό με «θετικά συμπτώματα» (positive symptoms) (βλ. DSM-IV), με την έννοια μιας *προσανατολισμένης-στη-δράση* κοινωνιο-λογικο-ποιητικής σκέψης, η οποία βέβαια δεν διαγράφει τη σύλληψη της αλήθειας και του «πραγματικού» κόσμου. Ο ενεργητικός προοπτικισμός είναι ένας *διευκολυντικός* προοπτικισμός.

[4] Η «διαδρασιακή ολοκρατία» της Seyla Benhabib «αντιστέκεται» τόσο στο «μοντέρνο» όσο και στο «μεταμοντέρνο», το οποίο εκλαμβάνεται ως ταυτόχρονα «ανανεωτικό» και «αποδυναμωτικό». Στο ίδιο κλίμα, για έναν **«ακτιβισμό άνευ αντικειμενισμού»** (*activism without objectivism*), βλ. Herrnstein Smith 1997.

foundationalism) (Stanley/Wise 1993), ή της «εφήμερης θεμελιοκρατίας» (contingent foundationalism) (Butler 1992)[1].

[1] Ειδικότερα, για τη διάσημη Αμερικανίδα φεμινίστρια J. Butler, η *μόνιμη αμφισβήτηση* των πραγμάτων που προσπαθούν να καλυφθούν κάτω από τον μανδύα της «αντικειμενικότητας» και του «αυτονόητου» πρέπει να τοποθετηθεί «στην καρδιά κάθε ριζοσπαστικού πολιτικού προτάγματος» (1992: 8). Για παρόμοιες αναλύσεις που προέρχονται από το πεδίο της «ανάλυσης λόγου» (discourse analysis), βλ. Billig 1991, Wetherell/Potter 1992.

4.3. Ενάντια στον μετα-θεωρητικισμό

«What we desperately need today is to be more like the fox than the hedgehog -- to seize upon those experiences and struggles in which there are still glimmers of solidarity and the promise of dialogical communities in which there can be genuine mutual participation and where reciprocal wooing and persuasion can still prevail.»

(Bernstein 1983: 228)

Παρά ταύτα, δεν θα πρέπει να μας διαφεύγει ότι η αποδόμηση (εν ονόματι της «αναστοχαστικότητας») δεν αποτελεί το τέλος των ερευνητικών μας προσπαθειών. Οι προσπάθειες αυτές, σε τελική ανάλυση, στοχεύουν στην ***αναδόμηση*** της κοινωνιολογίας (May 1999: 3.7, Turner 1990, Ritzer 1990)[1] και, κατ' επέκταση, του κοινωνικού μας περιβάλλοντος, στην προώθηση μιας ουσιαστικής συμμετοχικής δημοκρατίας εντός της (πολυ-πολιτισμικής) δημόσιας σφαίρας (Scambler 1996, Reynolds 2001). Απαιτούν, επομένως, την απομάκρυνσή μας από μια ατέρμονη μετα-θεωρητικολογία, η οποία δύναται να μας εγκλωβίσει στη στειρότητα μιας νέας μορφής ιδεαλισμού (May 1999: 3.8, Pels 2000). Η υπερβολική «αυτο-ανάλυση» εγκυμονεί τον κίνδυνο μιας ναρκισσιστικής σύγχυσης μεταξύ αυτεπίγνωσης και αυτο-θαυμασμού (Marks 1993: 149), ενός μόνιμου «άγχους για αυτο-δικαίωση» που αναπόφευκτα οδηγεί σε μια «ατελεύτητη επανάληψη της έρευνας» (βλ. Aron 1935:

[1] Στην ίδια ακριβώς λογική κινούνται και οι μετα-θεωρητικές προσεγγίσεις των Ν. Μουζέλη (2000) και J. Hall (1999).

137-139)[1] - σε βάρος βέβαια της παρατήρησης των («αυτο-παρατηρούμενων» κατά τον Antony Giddens) κοινωνικών υποκειμένων-δραστών (Finlay 2002b)[2].

Εξάλλου, όπως ήδη είπαμε[3], η «αναστοχαστικότητα» θα πρέπει να εκλαμβάνεται όχι μόνον ως ένα «κοινωνιολογικό επίτευγμα» (sociological achievement), ή «μια κοινωνιολογική ιδιότητα που μπορεί να επιτευχθεί ακολουθώντας κοινωνιολογικές συμβάσεις», αλλά και ως ένα *κοινωνικό* επίτευγμα (ή «γεγονός») το οποίο «αυτο-θεμελιώνεται στις αναφορές που τα μέλη [της κοινωνίας] παρέχουν ως μέρος των πλαισίων που περιγράφουν» (Slack 2000: 1.13)[4]. Για τον Βρετανό εθνομεθοδολόγο Roger Slack (2000), οι **«συμβατικές»** (stipulative) κοινωνιολογικές αναστοχαστικότητες που καταπιάνονται αποκλειστικά με την «κειμενικότητα» (textuality) και την «γραφή», με τον ρόλο της/του ερευνήτριας/ή και του κοινωνιολογικού λόγου, τείνουν να «ανταγωνίζονται» την **«ουσιώδη»** (essential) αναστοχαστικότητα των «μελών» και να αντιλαμβάνονται τις εξηγήσεις τους (ή τις *in*

---

[1] Η Ι. Τσιβάκου εντοπίζει την «αγωνία των κοινωνικών ερευνητών να μην εμπλακούν σε μια εγωμονιστική (σολιψιστική) άποψη για την πραγματικότητα, η οποία θα καθιστούσε άγονη την όλη τους ερευνητική προσπάθεια» (1997: 19). Βλ. επίσης Kemmis 1995, Patai 1994.

[2] Η «ναρκισσιστική αναστοχαστικότητα» (narcissistic reflexivity) (βλ. Maton 2003: 55-56) των αυτο-επαναλαμβανόμενων μεταθεωρητικών συζητήσεων μάς «αδρανοποιεί» (Stones 1996), καθιστώντας συχνά μη-ορατή την «δυναμική της εξουσίας» (power dynamics) (Finlay 2002b).

[3] Βλ. Κεφ. 2.

[4] Επιπροσθέτως, σύμφωνα με τους παραπάνω όρους, η αναστοχαστικότητα-ως-γεγονός αυτο-θεμελιώνεται και στις συνεχείς «επικοινωνιακές» διαδικασίες των αυτο-οργανούμενων ή «αυτο-ποιητικών» κοινωνικών συστημάτων που αντιστέκονται στην εντροπία τους (βλ., π.χ., Luhmann 1995, Willke 1996). Συνολικότερα, λοιπόν, η μετα-κοινωνιολογική διάσταση της αναστοχαστικότητας (βλ., π.χ., την «κοινωνιολογία των διανοουμένων» του Karl Mannheim) συναντά τη μίκρο- και μάκρο-κοινωνιολογική διάσταση.

vivo «εξηγητικές πρακτικές» τους) ως «ανεπαρκείς», ή ως έχουσες την επείγουσα ανάγκη κάποιας δραστικής κοινωνιο-λογικής θεραπείας[1]. Ως εκ τούτου, οι μη-επιστημονικές (αυτο-)νοηματοδοτικές διαδικασίες παύουν να είναι «φαινομενολογικά άθικτες» (phenomenologically intact) (Schwartz/Jacobs 1979), υποβαθμίζονται, και «εξαλείφονται» (Watson 1994: 421)[2].

Με άλλα λόγια, η ***«θεωρητική» ή «αναλυτική» στάση*** του «αναστοχαστικού κοινωνιολόγου» (βλ., π.χ., Woolgar/Pawluch 1985, Woolgar 1988a, Pollner 1991, Potter 1996, Ashmore 1989, Ibarra/Kitsuse 1993, Spector/Kitsuse 1987, Gouldner 1971, Radder 1992, 1996, Bourdieu 1999c, 2001), ανεξάρτητα από το εάν «ελέγχεται» από μια «κριτική» (Radder) ή «αξιακά ουδέτερη» (Woolgar), αντικειμενικοποιητική (Bourdieu) ή υποκειμενικοποιητική (Gouldner) οπτική γωνία, αναπόδραστα υπερκαλύπτει την «καθημερινή γλώσσα», τις παρατηρήσεις και τις περιγραφές των κοινωνικών μελών ***μέσα-στη-φυσική-στάση*** (Bogen/Lynch 1993)[3].

---

[1] Αγνοείται δηλ. το «γεγονός» ότι η «ουσιώδης» αναστοχαστική διάσταση της ανθρώπινης δράσης αποτελεί την απαραίτητη βάση για την ύπαρξη των (υποτίθεται ελιτίστικων) «συμβατικών» (κριτικών, φεμινιστικών, ερμηνευτικών, κειμενοκρατικών, μεθοδολογικών, μεταθεωρητικών, κ.α.) αναστοχαστικοτήτων.

[2] Για μια παρόμοια «εθνομεθοδολογική» προσέγγιση, βλ. τα επιχειρήματα των Lynch (2000) και Macbeth (2001).

[3] Για τους David Bogen και Michael Lynch (1993), οι οποίοι εστιάζουν ειδικότερα στο κοινωνιολογικό αντικείμενο των «κοινωνικών προβλημάτων» (social problems), δεν υπάρχει καμιά ιδιαίτερη «αναστοχαστική» οπτική από την οποία θα μπορούσαμε να παρατηρήσουμε ή να περιγράψουμε τη φυσική στάση στην ολότητά της. Αντίθετα λοιπόν προς τον K. Marx, τον K. Mannheim, τον P. Bourdieu, ή την S. Harding, οι Αμερικανοί εθνομεθοδολόγοι πρεσβεύουν ότι θα πρέπει να πάψουμε να αναζητούμε μια τέτοια «οπτική» και, απλώς, *να περιορίσουμε την κοινωνική επιστήμη μέσα στη φυσική στάση*.

Έτσι, η («ετερο-αναφορική») εικόνα των κοινωνικών μελών ως αναγκαστικά «αυτο-ερμηνευτικών» (self-interpreting)[1] – και άρα ανα-στοχαστικών – ζώων (Taylor 1985b: 45-76)[2] απορροφάται και εξαφανίζεται μέσα σε μια αυταρχική διανοησιαρχική διαδικασία αυτο-προσδιορισμού, κατά την οποία «χρησιμοποιούμε τους ανθρώπους για τους δικούς μας σκοπούς, ή χρησιμοποιούμε τη γνώση που μας προσφέρουν για σκοπούς που οι ίδιοι ποτέ δεν θα φαντάζονταν» (Abu-Lughod, παρατίθεται στο Γκέφου-Μαδιανού 1999: 363).

Απαντώντας λοιπόν στο αίτημα της συμπλήρωσης της «επιστημ-οντολογικής» σύνθεσης από μια «αυτο-ετεροαναφορική» σύνθεση, ο «προγραμματικός ιδεότυπος» της *κριτικής βιτγκενσταϊνικής αναστοχαστικότητας* «προκαλεί» και ενσωματώνει μια ακόμη «διπλή ανασκόπηση»: ***μια ετερο-αναφορική ανασκόπηση της αυτοαναφοράς και μια ανακλαστική/αυτο-αναφορική ανασκόπηση της ετεροαναφοράς*** (της κοινωνιολογικής δηλ. παρατήρησης των «συγκροτησιακών» αναστοχαστικών αυτο-παρατηρήσεων των κοινωνικών δραστών και των κοινωνικών συστημάτων). Τούτο σημαίνει την ταυτόχρονη αυτο-αποστασιοποίηση και αυτο-προστασία μας και από τον ενδοσκοπικό νιχιλισμό (π.χ., τις «εθνοκεντρικές» μορφές σκέψης) ή, για να

[1] Πιο συγκεκριμένα, σύμφωνα με τις βασικές προϋποθέσεις της θεωρίας των συμβολικών διαντιδράσεων: «(1) Τα άτομα ερμηνεύουν τα ερεθίσματα τα οποία δέχονται από το περιβάλλον τους, και προσανατολίζουν τις δράσεις τους προς αυτά με βάση τα νοήματα που αποδίδουν στα αντικείμενα και τις καταστάσεις. (2) Τα συμβολικά νοήματα διαμορφώνονται μέσα από τις αμοιβαίες δράσεις των ατόμων. (3) Τα συμβολικά νοήματα δεν είναι διαρκή και αμετάβλητα, αλλά υφίστανται διαρκώς επεξεργασία και τροποποίηση διαμέσου μιας ερμηνευτικής διαδικασίας στα πλαίσια των διαντιδράσεων (Blumer, 1969, Meltzer κ.ά., 1977: vii)» (Πετμεζίδου 2000: 14).

[2] Για το «νεο-ερμηνευτικό» μοντέλο της «ενσαρκωμένης», αυτο-αναστοχαστικής δράσης, βλ. επίσης Taylor 1993a, 1993b.

θυμηθούμε τον Pierre Bourdieu, τον *«σχολαστικιστικό παραλογισμό»* (scholastic fallacy)[1], και από τον φιλοσοφικό ναρκισσισμό των «μετα-λόγων» (του «ομιλείν περί το ομιλείν»[2]), μέσω της άμεσης σύνδεσης (σε έναν «διαλεκτικό διπλό δεσμό»[3]) των εφαρμοζόμενων-από-τις-συμβατικές-αναστοχαστικότητες ***επιστημολογιών της αντιστοίχησης*** (ή της «ισομετρίας») με τις ***επιστημολογίες της συνοχής***, οι οποίες εφαρμόζονται από τις «ουσιώδεις» αναστοχαστικότητες (ή, μάλλον, τις μηχανιστικές «ανακλαστικότητες») σε μικροσκοπικό (βλ., π.χ., εθνομεθοδολογία, συζητητική ανάλυση) ή μακροσκοπικό (βλ., π.χ., θεωρίες αυτοποιητικών συστημάτων, θεωρίες αναστοχαστικού εκσυγχρονισμού) επίπεδο[4].

Τοιουτοτρόπως, οι «αντιστοιχιστικές» θεωρίες (correspondence theories) που προάγουν επιστημολογικά τις «αναλυτικές» (κοινωνιολογικές) εξηγήσεις του κοινωνικού κόσμου διορθώνονται από (και, συγχρόνως, διορθώνουν) τις «συνοχικές» θεωρίες (coherence theories), όπου οι αναφορές των «κοινωνικών μελών» συγκροτούν την πραγματικότητα και δεν επιδέχονται κάποια «θεραπευτική»

---

[1] Σύμφωνα με τον P. Bourdieu (2000: 205), ο «σχολαστικιστικός παραλογισμός» συμβαίνει όταν, παραδείγματος χάριν, «ο ερευνητής παραλείπει να αναρωτηθεί σχετικά με τα ίδια τα ερωτήματα που θέτει ή, καλύτερα, για την κατάσταση στο πλαίσιο της οποίας αυτός ο ίδιος στηρίζεται σε κάποιες *δοξασίες* προκειμένου να διαμορφώσει τα ερωτήματα, όταν δηλαδή οι ερευνητές παραλείπουν να γίνουν κοινωνιολόγοι του εαυτού τους».

[2] Δανείζομαι εδώ τον ορισμό του Gregory Bateson (2000).

[3] Pels 2002a: 285.

[4] Η διάκριση αυτή ανήκει στον Βρετανό κοινωνιολόγο Graham Watson (1983). Για μια παρόμοια λογική «σύνδεσης» των δύο παραπάνω επιστημολογικών ειδών, βλ. το **«δικτυακό μοντέλο της επιστήμης»** της Mary Hesse (1974).

κοινωνιολογική ανα-περιγραφή ή παρέμβαση[1]. Επιπλέον, αντίθετα προς το προαναφερθέν υπόδειγμα του «φεμινιστικού μεταμοντερνισμού», ή τα κριτικά-θεωρητικά υποδείγματα τύπου Bourdieu[2], η αρετή της «αυτο-αναφορικότητας» (self-referentiality), της αυτο-αποστασιοποιητικής (ή αυτο-αποξενωτικής) «στροφής στον εαυτό», «μεταγράφεται», ή μάλλον επεκτείνεται, (από το πεδίο των «πολιτισμικών παραγωγών», των κοινωνιολόγων και των θεωριών τους) στο πεδίο των «δευτεράς-τάξεως, κριτικών και μετασχηματιστικών δυνατοτήτων των ίδιων των κοινωνικών δρώντων (agents) ... [Η] αναστοχαστικότητα, με την αληθινά κριτική έννοια, αναφέρεται σε μια συστατική ιδιότητα της δράσης και άρα του πρακτικού λόγου, κι όχι στις αυτο-αναφορικές, επιστημολογικές συνθήκες της κοινωνιολογικής θεωρίας. Η αναστοχαστικότητα δεν είναι πρωτίστως ένα θεωρητικό προϊόν, όπως ο Bourdieu συχνά ισχυρίζεται, αλλά ένα συστατικό του δημόσιου, πρακτικού λόγου των δρώντων που ερμηνεύουν και επανερμηνεύουν τις πρακτικές τους μαζί με τους άλλους» (Bohman 1997: 177), που βλέπουν τον εαυτό τους «μέσα από τα μάτια των άλλων» (von Foerster 1991)[3].

---

[1] Μέσω μιας συστηματικής διανοητικής καλλιέργειας (Bourdieu, Gouldner, Habermas), είναι πράγματι εφικτή η πυροδότηση/ριζοσπαστικοποίηση της «εγγενούς» αναστοχαστικής *δυνατότητας* (Lynch, Bogen, Slack, Sacks, Garfinkel) και, ως εκ τούτου, η μεταμόρφωσή της σε δια-λογική *ικανότητα* (βλ. Koegler 1996, 1997, Czyzewski 1994). (Εδώ ίσως ενημερωνόμαστε από την οπτική των σοφιστών, σύμφωνα με τους οποίους η αρετή διδάσκεται και μαθαίνεται). Εξάλλου, εφόσον «τα πράγματα δεν έρχονται με ετικέτες» (Franklin 1995), οι συμβατικές αναστοχαστικότητες είναι απολύτως απαραίτητες για την κατανόηση και τη διανοητική «έκφραση» (ή «μετάφραση») των «συνθηκών ύπαρξής» τους (Slack), των ουσιωδών δηλ. αναστοχαστικοτήτων.

[2] Η περίπτωση του P. Bourdieu αναλύεται στο επόμενο κεφάλαιο (5.4).

[3] Όπως επισημαίνει ο Brian Fay (1996: 241): «Είμαστε τα πρόσωπα που είμαστε χάριν των σχέσεών μας με τους άλλους· πράγματι, κάθε προσωπική ταυτότητα είναι ουσιωδώς διαλογική στον χαρακτήρα

Την «πρακτική αναστοχαστικότητα των *κριτικών* δρώντων» δεν μπορεί να την υποκαταστήσει ούτε ο θεωρητικιστικός ή μεθοδολογιστικός «αυτοαναφορισμός» των «μανχαϊμικών» προσεγγίσεων ούτε η «στυλιστική» ή κειμενοκρατική «μεταμοντέρνα αναστοχαστικότητα» (postmodern reflexivity)[1] (η οποία αναφέρεται «στον κειμενικό και ρητορικό χαρακτήρα της κοινωνικής επιστημονικής γραφής») (Bohman 1997: 185, σημ. 13)[2]. Καθώς είδαμε, η τελευταία (βιτγκενσταϊνική) αναστοχαστικότητα, όπως ακριβώς συμβαίνει και στα εθνομεθοδολογικά συμφραζόμενα (ή στα συμφραζόμενα των κοινωνικών μελετών της επιστήμης και της τεχνολογίας), «αφήνει τα πάντα στη θέση τους», απομακρύνοντάς μας από μια «κριτικά προσανατολισμένη κοινωνική θεωρία» (critically oriented social theory) (Bohman, ό.π.).

της. Δεν υπάρχει αυτο-κατανόηση χωρίς ετερο-κατανόηση, και η έκταση της αυτεπίγνωσής μας είναι περιορισμένη από την έκταση της γνώσης μας για τους άλλους. Το να αναγνωρίζουμε τους άλλους ως διαφορετικούς προϋποθέτει ότι επίσης αναγνωρίζουμε τις ομοιότητές μας». Το «γεγονός» της συνεργασιακής διαμόρφωσης (ή «κατασκευής») της προσωπικής ταυτότητας «επιτρέπει στον εαυτό να διασπάσει την αυτοαναφορά του και να διανοιχτεί στην ετερότητα» (Τσιβάκου 1997: 39).

[1] Γενικότερα, για τη θέση της «αναστοχαστικότητας» στον «μεταμοντέρνο» λόγο, βλ. ενδεικτικά Lawson 1985, Hassard 1993, Chia 1995, Cheek 1999.

[2] Βλ. επίσης την έννοια της «διακειμενικής αναστοχαστικότητας» (intertextual reflexivity), η οποία εστιάζει στο πώς οι κοινωνικοί ερευνητές παράγουν επιστημονικά κείμενα, γνωστικές αξιώσεις και «γεγονότα», «στη ρητορική χρήση των αναπαραστατικών πρακτικών» (Foley 2002: 477). Ακόμα, θα πρέπει ίσως να αξιολογηθεί θετικά η προσπάθεια του Douglas E. Foley (2002) να γεφυρώσει το «τεράστιο πολιτισμικό χάσμα» ανάμεσα στη «γλώσσα της επιστήμης» και τη «φυσική» γλώσσα των «καθημερινών δραστών», ανάμεσα στις «επιστημολογικά αναστοχαστικές» κοινωνιολογίες της γνώσης (α λα Bourdieu) και τις καθημερινές (αυτο-)ερμηνευτικές πολιτισμικές πρακτικές, μέσω μιας «πολιτισμικής Μαρξιστικής» (cultural Marxist) οπτικής.

Η κριτική-πρακτική αναστοχαστικότητα του James Bohman (ως μια *δυνατότητα συνειδητοποίησης και μετασχηματισμού των συνθηκών της κοινωνικής δράσης*) προϋποθέτει, κατά τη γνώμη μου, τον χαρακτηρισμό των κοινωνικών δρώντων όχι μόνον ως «νοηματικών παραγωγών» ή «αυτο-ερμηνευτικών όντων» (Charles Taylor), αλλά και ως ***(αυτο-)αξιολογικών όντων*** (για τα οποία τα «κανονιστικά» ερωτήματα είναι συνήθως πιο σημαντικά από τα «θετικά» ερωτήματα[1]). Δίχως αυτό το αναλυτικό «άνοιγμα στην κανονιστική οπτική (normative standpoint) από την οποία τα ίδια τα υποκείμενα αξιολογούν την κοινωνική τάξη» (Honneth 2003: 134), κρίνουν (ως λίγο-πολύ καλές ή κακές) τις συμπεριφορές τους και τις πρακτικές των άλλων[2], η κοινωνική θεωρία ουσιαστικά αυτο-απομονώνεται από την ηθική (ή ηθικοπρακτική[3]) διάσταση της καθημερινής ζωής και διατυπώνει ***«αποξενωμένες»*** περιγραφές γι' αυτήν[4].

---

[1] Αντιστρόφως, η φύση και ο χαρακτήρας του κοινωνιολογικού «πολιτισμικού ασυνείδητου» (Habitus κατά Bourdieu), όχι σπάνια, μας οδηγεί στην (ή μάλλον μας «επιβάλλει» την) εξύμνηση της «σκληρής» θετικής γνώσης (περί του «πραγματικού» κοινωνικού κόσμου) και τη συνακόλουθη απαξίωση (ή «παρενθετικοποίηση») της – υποτίθεται διαστρεβλωτικής – κανονιστικής γνώσης (περί των κοινωνικών δραστών).

[2] Φυσικά, αυτές οι (αυτο-)αξιολογικές κρίσεις διαμορφώνονται συνήθως πάνω στη βάση μιας πρακτικής «αίσθησης του παιχνιδιού» (Bourdieu) παρά μάλλον κάποιων αφηρημένων γενικών αρχών.

[3] Είναι προφανές ότι, λόγω της συχνής εννοιολογικής αλληλοεπικάλυψής τους, οι παραπάνω όροι («ηθική» και «ηθικοπρακτική») χρησιμοποιούνται εδώ εναλλακτικά.

[4] Βλ. Sayer 2000a. Ποικιλοτρόπως, αυτές οι απομονωμένες-από-την-ηθική περιγραφές εστιάζουν στη συνήθεια, την προδιάθεση, τις γλωσσικές πρακτικές, τις συμβάσεις, την εξουσία, ή τα υλικά συμφέροντα.

Αν μη τι άλλο, μια επαρκής εξήγηση της «ηθικής διάστασης» του κοινωνικού κόσμου χρειάζεται την κατανόηση της «φύσης» και του χαρακτήρα της προσωπικής εμπειρίας, της υποκειμενικής βίωσης αυτής της διάστασης. Όπως το θέτει ο Charles Griswold (1999: 53):

«Η ηθικοπρακτική ζωή δεν μπορεί να κατανοηθεί ορθά όταν ό,τι είναι απαραίτητο γι' αυτήν – η υποκειμενική οπτική του δράστη – υποβαθμίζεται.»

Η έμφαση όμως στην «υποκειμενική οπτική του δράστη» δεν συνεπάγεται την ολίσθηση σε μια υποκειμενιστική προσέγγιση της ηθικοπρακτικής. Οι «τοποθετημένοι» κοινωνικοί δράστες αποτελούν (ταυτόχρονα) ***και αντικείμενα και υποκείμενα ηθικού ενδιαφέροντος***[1]. Η συστηματική παραγνώριση της *κοινωνικής υποκειμενικότητας* και της *καθημερινής κανονιστικότητας* (της σημασίας δηλ. των κανονιστικών ερωτημάτων και προβλημάτων στην καθημερινή ζωή)[2] επιφέρει αναπόφευκτα την αναγωγή της ηθικής φιλοσοφίας σε ένα είδος αφηρημένου λόγου[3], όπως επίσης και την αποξένωσή της από την ηθική ψυχολογία (από τη μελέτη των ανθρώπινων «ηθικών συναισθημάτων» [Smith 1984]) και την εμπειρική

[1] Σε αυτά τα συμφραζόμενα, οι κοινωνικοί δράστες παύουν να (αυτο-)αξιολογούνται μέσα από τις «κυρίαρχες» κατηγορίες, παύουν να ακούγονται και να θεωρούνται αποκλειστικά μέσα από τις φωνές και τα μάτια των «κυρίαρχων» ομάδων (και, ειδικότερα, των «ειδικών» της κοινωνικής επιστήμης). Βλ. ενδεικτικά Ardener 1975.

[2] Βλ. σχετικά Sayer 2003.

[3] Βλ. Glover 2001: 295.

κοινωνιολογία της γνώσης (που εστιάζει σε αναγνωρίσιμους δράστες οι οποίοι αλληλεπιδρούν μέσα σε αναγνωρίσιμα κοινωνικά πλαίσια[1]).

Κατά συνέπεια, η «αναστοχαστική» κατανόηση της ηθικής στην κοινωνική (και επιστημονική) ζωή απαιτεί έναν *δημιουργικό πειθαρχικό συγκερασμό* που ξεπερνά τους αυστηρούς ακαδημαϊκούς διαχωρισμούς μεταξύ ηθικής φιλοσοφίας-ηθικής ψυχολογίας-κοινωνιολογίας της γνώσης[2], μια ελαστική δια-πειθαρχική προσέγγιση που αντιστέκεται ενεργά σε κάθε μορφής (κοινωνιολογικό, ψυχολογικό, ή φιλοσοφικό) ιμπεριαλισμό[3]. Ιδιαίτερα, η «κοινωνιολογική πλάνη» που συνδέεται με

[1] Το «ευ ζην», λοιπόν, δεν εξαρτάται μόνον από την ορθότητα των ατομικών αποφάσεων και επιλογών, αλλά και από τους περιορισμούς και τις δυνατότητες που παρουσιάζονται μέσα σε συγκεκριμένες μορφές κοινωνικής οργάνωσης – και εγγράφονται μέσα σε «έξεις-προδιαθέσεις» (Bourdieu) ή «κοσμοθεωρίες» (Mannheim). Για μια κοινωνιολογική σύλληψη της διαμόρφωσης (ή της «κοινωνικής γένεσης») και της άσκησης της ηθικής και αισθητικής κρίσης, βλ. Bourdieu 2002.

[2] Σύμφωνα με το έργο των Mats Alvesson και Kaj Sköldberg (2000: 249), η «αναστοχαστικότητα» αναφύεται στο πεδίο της αντιπαράθεσης διαφορετικών επιπέδων ανάλυσης και ερμηνείας. Όπως καταδεικνύει ο Ν. Μουζέλης (2000: 106), μπορούμε πράγματι «να υπερβούμε τη στεγανοποίηση μόνο μέσα από μια επίπονη διαδικασία θεωρητικής εργασίας που θα αποσκοπεί στο να οικοδομεί γέφυρες μεταξύ των διαφόρων εξειδικευμένων επιστημονικών κλάδων. Μια τέτοια στρατηγική δεν καταργεί τα σύνορα μεταξύ των κοινωνικών επιστημών: απλώς αποσκοπεί να τα μετατρέψει από απόρθητα φρούρια σε ιμάντες μεταφοράς που διευκολύνουν τη διεπιστημονική έρευνα ... Απ' αυτή την προοπτική, αυτό που χρειαζόμαστε πάρα πολύ σήμερα είναι η καταβολή πιο συστηματικών προσπαθειών για τη δημιουργία ενός θεωρητικού Λόγου ο οποίος θα είναι ικανός να μεθερμηνεύει τη γλώσσα ενός επιστημονικού κλάδου στη γλώσσα ενός άλλου.»

[3] Βλ. Sayer 2000b.

την αποκλειστική αναφορά στις *κοινωνικές* ρίζες των ιδεών (Alexander 1995: 3)[1] συνεχίζει να αποτελεί ένα από τα κυριότερα εμπόδια για την επίτευξη ενός τέτοιου «συγκερασμού». Μια «κοινωνιολογική ιμπεριαλιστική προσέγγιση» (sociological imperialist approach) (Sayer 2000b) που αρνείται τη ***σχετική αυτονομία*** του βιολογικού και του ψυχολογικού – και άρα «γεμίζει το σώμα με κοινωνικό αφρό» (Archer 2001) – καθιστά ακατανόητο τον ανθρώπινο πόνο ή το ευ ζην, και λίγο-πολύ μετατρέπει την καθημερινή εμπειρία σε μια μορφή αυτο-εξαπάτησης (*illusio* κατά Bourdieu)[2].

Παρομοίως, εάν η ηθική φιλοσοφία, όπως εξηγεί ο F. Vandenberghe (2001: 493), «θέλει να πραγματώσει τους στόχους της και να ενισχύσει την αυτονομία των ανθρώπων και της κοινωνίας, πρέπει να μετακινηθεί από μια σχολαστική σε μια κοσμική σύλληψη της φιλοσοφίας (*conceptus cosmicus* – Kant, 1983: B867) ... Η φιλοσοφία πρέπει να συσχετίσει τον εαυτό της με τον κόσμο». Αυτός ο «συσχετισμός» συνεπάγεται την όσμωση ανάμεσα στη «φιλοσοφία της γνώσης»

[1] Για μια κριτική του «κοινωνιολογισμού», βλ. επίσης το πρόσφατο άρθρο των Niels Albertsen και Bulent Diken (2004).

[2] Με αυτούς τους όρους, «η ανθρώπινη οντότητα συλλαμβάνεται στην ολότητά της, ως σώμα και συνείδηση (βιοσυνειδησιακό σύστημα) και δεν λαμβάνει υπόψη της τις ιστορικο-κοινωνικές εξελίξεις που οδήγησαν στον εννοιολογικό διαχωρισμό σώματος και ψυχής, γεγονός που εξανάγκασε τον Λούμαν να προβεί στη διάκριση ανάμεσα σε 'ζωντανά' και 'ψυχικά' συστήματα ... Οι γνωσιακές διαδικασίες του παρατηρείν ... βρίσκονται πιασμένες σ' έναν κοινό βρόγχο με εμπειρίες, όχι μόνον γνωστικές αλλά και σωματο-συναισθηματικές, οι οποίες υποκινούνται από αισθητηριο-κινητικές ικανότητες. Ο βρόγχος, δε, αυτός, που συνιστά το βιολογικο-γνωσιακό σύστημα ... διασυνδέεται μ' ένα κοινωνικο-πολιτισμικό όλο που αποτελεί το περιβάλλον του» (Τσιβάκου 1997: 78-79).

(philosophy of knowledge) και τη «φιλοσοφία της σοφίας» (philosophy of wisdom)[1], ανάμεσα στην επιστήμη που προσανατολίζεται στη γνωστική παραγωγή (η ιδέα της «γνώσης για τη γνώση») και την επιστήμη που προσανατολίζεται στην αποτελεσματική επίλυση των πιεστικών προβλημάτων του κοινωνικού κόσμου, όπως η φτώχεια, ο πόλεμος, και η περιβαλλοντική υποβάθμιση[2]. Συνεπάγεται επίσης τη συνάντηση της θεωρητικής γνώσης με την καθημερινή «πρακτική σοφία» (practical wisdom), της προτασιακής, λογοκεντρικής κοινωνικής επιστήμης με την (Αριστοτελικής εμπνεύσεως) «φρονητική κοινωνική επιστήμη» (phronetic social science) (Flyvbjerg 2001)[3].

[1] Χρησιμοποιώ εδώ τη διάκριση του Nicholas Maxwell (1984, 1992). Ειδικότερα, ο Maxwell εστιάζει την προσοχή του στην έννοια της «κοινωνικής μεθοδολογίας» (social methodology) (παρά μάλλον στην έννοια της «κοινωνικής επιστήμης»), η οποία προσανατολίζεται σε μια «σοφότερη ανθρωπότητα» και έναν «καλύτερο κοινωνικό κόσμο».

[2] Βλ. σχετικά Woodhouse κ.ά. 2002.

[3] Αντίθετα λ.χ. προς την «κριτική ρεαλιστική» πρόταση του A. Sayer (2000a), η «φρονητική κοινωνική επιστήμη» του Bent Flyvbjerg υπερασπίζεται μια «καταστασιακή ηθικοπρακτική» (situational ethics), και ανάγει τη θεωρία στις «κοινωνικές πρακτικές» και τις «σχέσεις εξουσίας».

4.4. Ακολουθώντας κριτικά τους δράστες

«Indeed we might say that the realisation of sociological accounts is just as much a topic for study as the practical activities (including accounting) of scientists, pilots, traffic wardens and others.»

(Slack 2000: 1.4)

«Acceptance or celebration is not enough. Engage others.»

(Fay 1996: 244)

Η κουλτούρα της όσμωσης και της συμφιλίωσης μεταξύ ορθολογικού (ή γνωσιακού) και προδιαθεσιακού, «θεωρίας» και «φρόνησης» (ή «πρακτικής σοφίας»), κοινωνικοεπιστημονικής και κοινωνικής μεθοδολογίας (Nicholas Maxwell), κριτικής και πραγματιστικής στάσης[1], αντικειμενικής και υποκειμενικής ερμηνευτικής[2], κοινωνικών και ψυχικών συστημάτων (Niklas Luhmann), αντικατοπτρίζεται στη **«θεωρητική σύνθεση»** του Bruno Frère (2004). Πιο συγκεκριμένα, ο Frère τοποθετεί στο πεδίο μιας καρποφόρου *«σύγκλισης»* τρία σημαντικά ρεύματα σκέψης (εντός της σύγχρονης Γαλλικής κοινωνιολογίας): την κατεχόμενη υπό των Μανχαΐμικών ιδεών κριτική θεωρία του Pierre Bourdieu

[1] Βλ., π.χ., τη μελέτη του Thomas Bénatouil (1999) πάνω στον ανταγωνισμό και τη συνεργασία μεταξύ της «κριτικής» και της «πραγματιστικής» στάσης, με έμφαση στις συζητήσεις εντός της σύγχρονης Γαλλικής κοινωνιολογίας.

[2] Χρησιμοποιώ τη διάκριση μεταξύ αντικειμενικής και υποκειμενικής ερμηνευτικής με την έννοια του G. Delanty (1997).

(«γενετικός δομισμός» ή «κατασκευαστικός δομισμός»[1]), την σαφώς επηρεασμένη από τον S. Freud «ψυχολογική κοινωνιολογία» (psychological sociology) του Bernard Lahire, και την εμπνευσμένη από τον ύστερο L. Wittgenstein «πραγματιστική κοινωνιολογία» (pragmatic sociology) των Luc Boltanski και Laurent Thèvenot. Σε ένα τέτοιο «πεδίο σύγκλισης» (ένας συνεργασιακός μετα-θεωρητικός χώρος «αμοιβαίων κοινωνιολογικών αναλύσεων»[2]), τα παραπάνω ρεύματα σκέψης αναγνωρίζουν τα κοινά τους συμφέροντα, αλληλο-συμπληρώνονται και αλληλο-εμπλουτίζονται, ανταλλάσσουν εννοιολογικά εργαλεία και εμπειρικές αναλύσεις, παύουν να λειτουργούν ανεξάρτητα και να αλληλοαντιμετωπίζονται κατά τρόπο εχθρικό και στενόμυαλο. Επιπροσθέτως, μια «αμοιβαία αντικειμενοποίηση» (mutual objectification) (Bénatouil 1999) μεταξύ κριτικού κοινωνιολογικού, πραγματιστικού κοινωνιολογικού και ψυχολογικού κοινωνιολογικού δύναται να αποτελέσει την αναγκαία βάση για τον ριζικό επαναπροσδιορισμό της (αναπόδραστα «κυκλικής») σχέσης επιστήμη-κοινωνία: *Η επιστήμη πρέπει να* ***ακολουθεί κριτικά*** *την κοινωνία.*

Οι κοινωνικοί επιστήμονες δηλ. δεν πρέπει **ούτε** να «ακολουθούν απλώς» (Wittgenstein, Latour, Law) τους κοινωνικούς δράστες, τους «πρακτικούς

[1] Με τον όρο «κατασκευαστικός» ο Bourdieu υπογραμμίζει την υποκειμενική/κονστρουκτιβιστική πτυχή της επιστημονικής μεθοδολογίας του, ενώ με τον όρο «δομισμός» τονίζει τις αντικειμενικές κοινωνικές δομές οι οποίες «σιωπηρά» προσανατολίζουν και περιορίζουν την κοινωνική πρακτική. Βλ. ενδεικτικά Bourdieu 1990, Harker κ.ά. 1990.

[2] Δανείζομαι εδώ τη φράση του Thomas Bénatouil (1999: 388). Ειδικότερα, στις «ζώνες ανταλλαγής» του Bénatouil, ενθαρρύνεται τόσο η πραγματιστική ανα-συγκειμενοποίηση της κριτικής στάσης («η κριτική στάση ως ένα καθεστώς δράσης») όσο και η κριτική αναθεώρηση (δηλ. η «κοινωνικοποίηση») της πραγματιστικής στάσης.

κοινωνικούς θεωρητικούς» (Giddens), **ούτε** να αποστασιοποιούνται άκριτα από αυτούς. Αναλυτικότερα, **η λογική της *άκριτης* απόστασης** μεταξύ επιστήμης και κοινωνίας αναδεικνύεται στην (ίσως ναρκισσιστική) αυτο-εξύμνηση της υποτιθέμενης επιστημολογικής ανωτερότητας των «κριτικών διανοουμένων» (και των πολιτικών τους προταγμάτων), μέσω της θεωρητικής άσκησης της *ιδιαιτεροποίησης* (particularization), όπως λ.χ. αυτή προτείνεται από τον Karl Mannheim (1968: 254-256)[1]: η προσπάθεια αναγωγής του ολικού στο μερικό, του οικουμενικού στο ιδιαίτερο, του συνειδητού στο ασυνείδητο, της ανιδιοτελούς άποψης στην ιδιοτελή, μερική οπτική, με στόχο την ακύρωση των υπό ανάλυση ισχυρισμών, του περιορισμού της εγκυρότητάς τους[2]. Αντίθετα προς τις διάφορες «κονστρουκτιβιστικές» προσεγγίσεις που επιμένουν στη «ριζοσπαστική επιτελεστικότητα», την «ερμηνευτική ελαστικότητα» και την «πολιτισμική εξάρτηση» *όλων* των κοινωνιολογικών εξηγήσεων, αυτή η «προσπάθεια αναγωγής» (και αυτο-δικαιολόγησης[3]), η οποία συναντάται τόσο στον Μαρξικό «ιστορικό υλισμό»[4] όσο και στην Ντυρκεϊμική θετικιστική κοινωνιολογία[5], συνδέεται με

---

[1] Ως εκ τούτου, ο Μανχαϊμικός κοινωνιολογικός ρεαλισμός μπορεί να θεωρηθεί ως ένας «καταγγελτικός» ρεαλισμός.

[2] Για την επικέντρωση του (κριτικού) διανοητικού αναστοχασμού πάνω σε τέτοιες (αυτο-επιβεβαιωτικές) τεχνικές «αναγωγής» ή «ιδιαιτεροποίησης», βλ. Pels 2000. Στο θέμα αυτό θα επιστρέψουμε στο επόμενο κεφάλαιο της εργασίας.

[3] Για την «αυτο-δικαιολόγηση της κριτικής στάσης» (self-justification of the critical stance), βλ. ειδικότερα Bénatouil 1999: 380-381.

[4] Στην Μαρξική προοπτική, η επιστήμη θα ήταν περιττή εάν η «μορφή» (appearance) και η «ουσία» (essence) των πραγμάτων συνέπιπταν άμεσα.

[5] Η Ντυρκεϊμική μεθοδολογία υποθέτει ότι τα κοινωνικά φαινόμενα δεν μπορούν να εξηγηθούν μέσα από τις ιδέες/προϊδεάσεις/προκαταλήψεις των ίδιων των συμμετεχόντων, αλλά μόνον μέσα από

«συστήματα καχυποψίας» που αποδομούν την «τάξη των κοινωνικά κατασκευασμένων μορφών» (βλ. Bourdieu/Wacquant 1992), απορρίπτουν τον αντιδραστικό «κοινό νου» (Adorno/Horkheimer 1996: 86), ανακαλύπτουν την «αντικειμενικότητα του υποκειμενικού» (Bourdieu 1990: 135-141)[1], και επικαλούνται «ασύνειδες» δυνάμεις, ορμές, νόμους, κίνητρα, συμφέροντα κ.ο.κ. που δρουν «πίσω από την πλάτη» των καθημερινών υποκειμένων-ατόμων[2] και, κατά κάποιο τρόπο, αυτο-αποκαλύπτονται (αποκλειστικά) στον μεθοδολογικά εξοπλισμένο επιστημονικό αναλυτή.

Όμως, η παραπάνω «άσκηση της ιδιαιτεροποίησης» είναι παρούσα και στις καθημερινές επικοινωνιακές πρακτικές των κοινωνικών μελών[3]. Με άλλα λόγια, τα μέλη της κοινωνίας, μέσα στις πρόσωπο-με-πρόσωπο διαντιδράσεις τους, δικαιολογούν τις συμπεριφορές τους[4], ενώ, ταυτόχρονα, προσπαθούν να «ιδιαιτεροποιήσουν» τις πεποιθήσεις των (διαφωνούντων) συζητητών τους (να τις

βαθύτερες «κοινωνικές αιτίες» οι οποίες βρίσκονται πέρα από τον ορίζοντα της συνείδησής τους (Durkheim 1982). Όπως επισημαίνει ο Κοσμάς Ψυχοπαίδης (1996: 544): «Εξηγώ σημαίνει ανακαλύπτω τις αναγκαίες σχέσεις μεταξύ των φαινομένων αποκτώντας γνώση των υπο-κειμένων δομών και μηχανισμών».

[1] Σχετικά με την θεωρητική προσπάθεια της κατασκευής της «αντικειμενικότητας του υποκειμενικού» (objectivity of the subjective), βλ. Bénatouil 1999: 381-382.

[2] Είναι προφανές ότι η στάση αυτή αρνείται τη *μη-αναγωγιμότητα του υποκειμενικού νοήματος* (Dilthey 1996).

[3] Βλ. ενδεικτικά Sacks 1992.

[4] Κατά τρόπο ενδιαφέροντα, οι δικαιολογήσεις αυτές (εκ μέρους των «μελών της κοινωνίας») εντείνονται σε «κρίσιμες» καταστάσεις, όταν δηλ. διαταράσσονται οι επικοινωνιακές ρουτίνες και αμφισβητούνται τα «αυτονόητα».

συγκειμενοποιήσουν/«παθολογικοποιήσουν», να μειώσουν τον ορίζοντα της εγκυρότητάς τους), *τοποθετώντας* τις αξιώσεις τους απέναντι από ένα υπόβαθρο περισσότερο «αντικειμενικών» (υποτίθεται διαστρεβλωτικών για την αληθινή γνώση) συνθηκών, ορμών ή συμφερόντων (π.χ., έλλειψη ενημέρωσης, ψυχολογικές αιτίες, ύπουλοι υπολογισμοί, προσωπικές φιλοδοξίες, επιθυμία για οικονομικό κέρδος, δόξα, ή εξουσία)[1]. Εξαιτίας αυτής της βασικής ομοιότητας (ή «συμμετρίας») ανάμεσα στο ρεπερτόριο των καθημερινών «δικαιολογητικών» και «καταγγελτικών» (γλωσσικών) πρακτικών και το αντίστοιχο (εξίσου ετερογενές) κοινωνικοεπιστημονικό ρεπερτόριο[2], αναδεικνύεται **η λογική της ταύτισης** της επιστήμης με την κοινωνία: η κριτική κοινωνιολογία φαίνεται να εξαναγκάζεται στην οριστική εγκατάλειψη της θεμελιακής «υψηλής» βάσης για τις κανονιστικές κρίσεις της (μια υπερβατική φύση, μια υπερβατική κοινωνική πραγματικότητα), και να ανακαλύπτει τον εαυτό της σε μια θέση όχι καλύτερη από αυτή των καθημερινών δραστών όταν πρόκειται να εξηγήσει σε άλλους ποιοι είναι, από τι καθορίζονται, τι πραγματικά θέλουν, κ.ο.κ..

Υπό τους όρους των L. Boltanski και L. Thèvenot, *η κριτική κοινωνιολογία πρέπει να δώσει τη θέση της σε μια κοινωνιολογία της κριτικής*, ή μια «πραγματιστική του στοχασμού»[3]. Πρέπει δηλ. να απομακρυνθεί από κάθε μορφής «κριτική στάση» (critical attitude), προκειμένου να αναγνωρίσει και να περιγράψει τις κανονιστικές

[1] Η Barbara Herrnstein Smith (1997: xvi, 148, 209) αναφέρεται σε αυτή την καθημερινή διαδικασία του επιστημικού καιροσκοπισμού με τον όρο ***«μικροδυναμική του σκεπτικισμού»*** (microdynamics of skepticism).

[2] Είναι ιδιαίτερα χαρακτηριστική η εθνομεθοδολογική εξίσωση της μελέτης των κοινωνιολογικών εξηγήσεων με τη μελέτη των πρακτικών δραστηριοτήτων των «[φυσικών] επιστημόνων, των πιλότων, των τροχονόμων κ.α.» (Slack 2000: 1.4). Βλ. επίσης Lynch 1985, 1993.

[3] Βλ. Boltanski/Thèvenot 1999.

αρχές που υποστηρίζουν την κριτική δραστηριότητα των καθημερινών υποκειμένων-ατόμων. Σ' αυτή την προοπτική, όπως ακριβώς συμβαίνει και στην περίπτωση της «εθνομεθοδολογικής αδιαφορίας» (ethnomethodological indifference)[1], το καθήκον μας είναι να παραμένουμε όσο πιο κοντά μπορούμε στις «δικαιολογητικές πρακτικές των καθημερινών δραστών», ***να ακολουθούμε τις κινήσεις τους*** χωρίς να αξιώνουμε μια επιστημολογικά προνομιακή οπτική, χωρίς να παρεμβαίνουμε (ή να προσθέτουμε) στις κριτικές λειτουργίες στις οποίες οι ίδιοι οι δράστες εμπλέκονται (Boltanski/Thèvenot 1999: 364, βλ. επίσης Latour 1993: 43-44)[2].

Ωστόσο, η περιγραφιστική και αγνωστικιστική «απόσυρση» των υποστηρικτών της παραπάνω «πραγματιστικής» κοινωνιολογικής στάσης, αν και τάσσεται ανοιχτά κατά της «πραγμοποίησης» (reification) και της «ουσιοκρατίας» (essentialism) στο επίπεδο της επιστημονικής ερμηνείας (βλ., π.χ., Latour 1987, 1988, 1990), σε τελική ανάλυση, χάνει την κριτική της ορμή απέναντι σε κάθε μορφή *καθημερινής* πραγμοποίησης ή ουσιοκρατίας, διαμέσου της ασσεπτικής (ή απολύτως «θετικής») αντιμετώπισης των «άτυπων» (επιτελεστικών) επιστημολογιών των κοινωνικών δραστών. Λαμβάνοντας «σοβαρά» υπόψη της (μόνον) τις «δικαιολογητικές ικανότητες» (ή τις κανονιστικές αναστοχαστικές-επιτελεστικές

[1] Εν τούτοις, η άποψη περί της απόλυτης αντιστοιχίας μεταξύ «πραγματιστικής» και «εθνομεθοδολογικής» κοινωνιολογίας δεν είναι ευρέως αποδεκτή. Για παράδειγμα, η Ilana Friedrich Silber παρατηρεί ότι, αντίθετα προς την εθνομεθοδολογική έμφαση στον τοπικό/συγκυριακό/εφήμερο χαρακτήρα της «αντικειμενικής πραγματικότητας των κοινωνικών γεγονότων» (Garfinkel), η πραγματιστική ιδέα των «καθεστώτων δικαιολόγησης» (Boltanski/Thèvenot 1999) εμπεριέχει την δυναμική της διαμόρφωσης «αρχών» οι οποίες τείνουν να γενικευθούν, να υπερβούν «συγκεκριμένες» (concrete) καταστάσεις και συνάφειες (Silber 2003: 429).

[2] Για μια περίληψη της παραπάνω προοπτικής, βλ. Bénatouil 1999: 384, Law 1991.

δεξιότητες) των ίδιων των δραστών, η πραγματιστική πολιτική της «απόσυρσης», ή της «αδιαφορίας» (Bogen, Lynch, Coulter)[1], η οποία εφαρμόζεται από την «κοινωνιολογία της κριτικής», απλώς αντιστρέφει το (αλαζονικό, αντι-διαλογικό και επιστημολογικά αντι-παραγωγικό) μοντέλο που χαρακτηρίζει την αντικειμενιστική-κριτική κοινωνιολογία: το μοντέλο της επιβολής της επιστημονικής «αλήθειας» πάνω στο καθημερινό «λάθος». Κατά συνέπεια, ο πραγματιστικός λόγος περί των «ψευδών *επιστημονικών* αιτιολογήσεων» και των «αληθών *καθημερινών* αιτιολογήσεων» τείνει αναπόφευκτα στην εξύμνηση της «αναστοχαστικότητας των πρακτικών κοινωνικών δράσεων» (και των πρακτικών κοινωνικών δραστών) (Garfinkel 1967, Button 1991, Slack 2000) και την απαξίωση της (κριτικής) «θεωρητικής αναστοχαστικότητας» (theoretical reflexivity) (Neufeld 1995)[2].

Στην κατεύθυνση λοιπόν της άρνησης της αντικειμενιστικής-κριτικής ή/και της πραγματιστικής διαιώνισης αντι-διαλογικών και επιστημολογικά αντι-παραγωγικών μοντέλων (περί της σχέσης επιστήμη-κοινωνία), η «κριτική-βιτγκενσταϊνική» αναστοχαστική σκέψη στρέφει τα κριτικά της πυρά τόσο προς τις επιστημονικές όσο και προς τις καθημερινές (κοινωνικές) πραγμοποιητικές/ουσιοκρατικές πρακτικές[3], τόσο προς τις «τυπικές» όσο και προς τις «άτυπες» αυταρχικές επιστημολογίες. Μια αληθινά αναστοχαστική, αντι-ολοκρατική,

[1] Βλ. ενδεικτικά Bogen/Lynch 1993.

[2] Σύμφωνα με τον Mark Neufeld (1995: 13-21), η «θεωρητική αναστοχαστικότητα» (δηλ. «ο θεωρητικός στοχασμός πάνω στην ίδια την θεωρητική διαδικασία») αποτελεί ένα από τα κύρια χαρακτηριστικά μιας «χειραφετητικής θεωρίας» (emancipatory theory).

[3] Όπως καταδεικνύει ο Nedim Karakayali (2004), η αναστοχαστική κοινωνιολογία οφείλει να ασχοληθεί με την καταπίεση που ασκείται και στο χώρο της σχολαστικής σκέψης και στο χώρο της κοινωνίας.

και αντι-πραγμοποιητική κονστρουκτιβιστική κοινωνιολογία, απαλλαγμένη οριστικά από την θεμελιακή αλαζονεία και την υπερβατική αυτοπεποίθηση του Καρτεσιανού λόγου[1], πρέπει να μην περιορίζεται στην «απλή περιγραφή και έκθεση» του κοινωνικού (Bogen/Lynch 1993) αλλά να ενσωματώνει συστηματικά «το βλέμμα του παρατηρητή» (Τσιβάκου 1997, Pels 2000)[2], να μην αρκείται στην παθητική αποδοχή της «πρακτικής σοφίας» των κοινωνικών δραστών αλλά να *εμπλέκεται κριτικά* στους καθημερινούς τους βιόκοσμους, να καλλιεργεί μια **λογική *κριτικής* απόστασης** μεταξύ επιστήμης και κοινωνίας. Οι «κανονιστικές δεσμεύσεις» (normative commitments) διέπουν και τα «καθημερινά πλαίσια της πρακτικής δράσης» (Bogen/Lynch 1993) και τα «αναλυτικά πλαίσια» (analytical settings), προκαλώντας μια γενικευμένη (ή «διπλασιασμένη», όπως θα έλεγε ο Pierre Bourdieu) «κριτική της εκπροσώπησης». *«Ακολουθώντας κριτικά τους δράστες»* σημαίνει ότι:

«***δεν είναι αποδεκτό καθετί που κάνουν οι άλλοι*** ... Μερικές φορές, το να κατανοούμε τους άλλους απαιτεί την άσκηση κριτικής σε αυτούς και/ή στους εαυτούς

---

[1] Υπενθυμίζω ότι η οριστική απαλλαγή από την παραδοσιακή, Καρτεσιανή (φιλοσοφική, ατομιστική, νοησιαρχική) θεωρία της γνώσης υπήρξε ένας από τους κύριους στόχους της κοινωνιολογίας του Karl Mannheim, η οποία, όμως δεν ήταν αρκετά «αναστοχαστική» για να μην υποκύψει στον «πειρασμό» της αυστηρής διάκρισης μεταξύ «ρεαλιστικού» και «ιδεολογικού» (βλ. Mannheim 1968).

[2] Να αναγνωρίζει δηλ. ότι «δεν μπορεί να υπάρξει πραγματικότητα χωρίς το υποκείμενο που την παρατηρεί και την περιγράφει. Ο παρατηρητής της εικόνας είναι μέσα στην εικόνα και ως συστατικό μέρος της εικόνας συνδέεται αναπόσπαστα με τα υπόλοιπα συστατικά μέρη αυτής» (Τσιβάκου 1997: 16). Έτσι, η αναλυτική μας προσοχή προσανατολίζεται και προς τον ίδιο τον ερευνητή και την αναπόφευκτη κινητοποίηση των προσωπικών του βιωμάτων μέσα στην ερευνητική διαδικασία. Η «περιγραφή» δεν είναι πότε επαρκής εφόσον **«τα εμπειρικά δεδομένα είναι αποτελέσματα ερμηνείας»** (Alvesson/Sköldberg: 2000: 5).

μας. Και ό,τι κερδίζουμε από αυτούς δεν θα πρέπει να περιορίζεται σε απλή «εκτίμηση» (appreciation): στην προσπάθεια να τους κατανοήσουμε, ανοίγουμε τη δυνατότητα να μάθουμε γύρω από άλλους και γύρω από τους εαυτούς μας, να ζητήσουμε και να δανειστούμε, να συνδεθούμε με αυτούς, με τελικό σκοπό να αλλάξουμε και να διευρύνουμε τους εαυτούς και αυτούς. Η εκτίμηση, η συμφωνία, η συναίνεση – τίποτε από αυτά δεν είναι ο στόχος. Η αλληλεπίδραση και η [αμοιβαία] ανάπτυξη είναι οι σκοποί της κοινωνικής επιστήμης ιδωμένη από μια πολυπολιτισμική σκοπιά» (Fay 1996: 244-245, βλ. επίσης Fornas 1995: 14-17) (δική μου πλάγια γραφή)

Στα παραπάνω συμφραζόμενα, αυτοί οι «σκοποί της κοινωνικής επιστήμης» (η αλληλεπίδραση και η αμοιβαία ανάπτυξη) μπορούν πράγματι να εκπληρωθούν *διαμέσου της αναγνώρισης και της επιστημονικής (κοινωνιο-λογικής) και της καθημερινής (κοινωνικής) δυνατότητας για κριτική*, πρακτική-μετασχηματιστική δράση, και (αυτο-)αναστοχαστική παρατήρηση[1]. Διαμέσου δηλ. μιας ***γόνιμης σύζευξης*** μεταξύ της κριτικής κοινωνιολογίας (Bourdieu) και της «πραγματιστικής κοινωνιολογίας των δικαιολογητικών πρακτικών των κοινωνικών δραστών» (Boltanski, Thèvenot), η οποία δύναται να «ανοίξει τον δρόμο» σε μια ***κριτική κοινωνιολογία των δικαιολογητικών πρακτικών των κοινωνικών δραστών*** ή, για να θυμηθούμε τον H. Garfinkel (1967), των «αναφορών» και των «εξηγητικών πρακτικών» των μελών της κοινωνίας[2].

---

[1] Βλ. σχετικά Τσιβάκου 1997: 19-21.

[2] Σ' αυτή τη νέα κοινωνιολογική «στάση», ο κοινωνικός επιστήμονας που «περιγράφει» και «παρατηρεί» δεν θα πρέπει να διστάζει *να εκλαμβάνει τον Λόγο ως «καθήκον»* (Fichte) (βλ. Vandenberghe 2001). Βλ. επίσης την έκκληση για μια «κανονιστική επιστημολογία των κοινωνικών

Φυσικά, όπως ήδη έχει αναφερθεί, μια τέτοια «κριτική κοινωνιολογία» δεν πρέπει να παραμελεί ούτε τους *κοινωνιολογικούς* δράστες-παρατηρητές (τις *κοινωνιολογικές* δικαιολογητικές πρακτικές[1]) ούτε τα διαφορετικά (αλληλο-εφαπτόμενα) επίπεδα της νοηματικής παραγωγής: το «ψυχολογικό», το «αλληλοδραστικό», και το «κοινωνικο-οργανωσιακό» επίπεδο (βλ. Τσιβάκου 1997: 65)[2]. Τοιουτοτρόπως, «διορθώνονται» εθνομεθοδολογικού τύπου προσεγγίσεις στις οποίες (1) το «βλέμμα του παρατηρητή» αγνοείται, και (2) η «ικανότητα των ατόμων να επιλέγουν στόχους, να συγκροτούν την κοινωνική πραγματικότητα και να μεταβάλλουν διαρκώς τα νοήματα δεν φαίνεται να υπόκειται στους περιορισμούς που απορρέουν από τις μακροδομές εξουσίας και κοινωνικής ιεραρχίας» (Πετμεζίδου 2000: 17)[3]. Για παράδειγμα, η θεωρία της «επιδέξιας παραγωγής τοπικών πρακτικών»

πρακτικών» (normative epistemology of social practices), για μια μετασχηματισμένη (αντι-θεμελιοκρατική) κοινωνική επιστήμη με πρακτικό, κριτικό, και (μετα)θεωρητικό ρόλο (Bohman 1991: viii, 238).

[1] Με άλλα λόγια, πρέπει συστηματικά να συμπεριλαμβάνει τα *κοινωνιολογικά* «καθεστώτα δικαιολόγησης» (regimes of justification), τις *κοινωνιολογικές* «αρχές αξιολόγησης» (principles of evaluation) της καταλληλότητας των καθημερινών (κοινωνικών *και* επιστημονικών) συμπεριφορών.

[2] Σύμφωνα με το συμπέρασμα της Ιωάννας Τσιβάκου, «το νόημα του κάθε επιπέδου, προκειμένου να αναπαραχθεί, χρειάζεται το ελεύθερο της κυκλοφορίας του με τα άλλα επίπεδα, ενώ ταυτόχρονα συντελεί στην αυτοπαραγωγή του κάθε οργανωτικού επιπέδου» (1997: 65).

[3] Για παρόμοιες κριτικές επισημάνσεις πάνω στις αδυναμίες της εθνομεθοδολογικής ή πραγματιστικής κοινωνιολογίας (π.χ., η υποβάθμιση των ζητημάτων εξουσίας, κοινωνικής ιεραρχίας, ανισότητας κ.ο.κ.), βλ. ενδεικτικά Bénatouil 1999, Wagner 1994, 1999, Silber 2003. Ειδικότερα, μια «κριτική» ανασκόπηση των «βιτγκενσταϊνικών» προσεγγίσεων θα μπορούσε να τονίσει την ουμανιστική διάσταση της ανθρώπινης δράσης (και της ατομικής αυτονομίας), η οποία λίγο-πολύ αγνοείται από

(Garfinkel 1967) οφείλει να ανα-γνωρίσει (χωρίς βέβαια να καταλήξει στην πραγμοποίηση της ανθρώπινης κοινωνικής και ψυχολογικής ύπαρξης) «ότι οι δρώντες (agents) είναι δρώντες» επειδή ακριβώς «είναι τοποθετημένοι μέσα σε συστήματα που ταυτόχρονα ενδυναμώνουν και περιορίζουν» (Fay 1996: 243)[1].

Γενικότερα, ό,τι κατορθώνεται εδώ είναι μια καρποφόρος *«αλληλοδιείσδυση»* μεταξύ της «κριτικά προσανατολισμένης» (critically oriented) (Bohman 1997), της «ερμηνευτικά θεμελιωμένης» (hermeneutically oriented) (Koegler 1997), και της «ριζικά αναστοχαστικής» (radically reflexive) (Pollner 1991, Woolgar 1988b) πτυχής της κοινωνιολογίας της γνώσης – και, συνάμα, της μακρο-κοινωνιολογικής, της μικρο-κοινωνιολογικής, και της μετα-κοινωνιολογικής διάστασης της «αναστοχαστικότητας». Αυτό είναι ίσως και το σημαντικότερο «επίτευγμα» της ανακλαστικής (αυτο-αναφορικής), ρεαλιστικής (γεγονοτικής-οντολογικής), κριτικής (πολιτικά ενημερωμένης, αξιακής-επιστημολογικής), εθνογραφικής (ετερο-

---

σύγχρονες «νεο-υλιστικές» οπτικές (π.χ., η άκριτη εξίσωση μεταξύ ανθρώπων και πραγμάτων εκ μέρους της «κοινωνιολογίας της μετάφρασης» των Bruno Latour και Michel Callon).

[1] «Οι δρώντες δεν είναι αιωρούμενοι. Δίχως την κουλτούρα τους δεν θα είχαν ύπαρξη και δυνατότητες. Επίσης, οι δρώντες υπόκεινται σε όλες τις μορφές περιορισμών που τους επιβάλλονται από άλλους και από τα συστήματα νοήματος και εξουσίας μέσα στα οποία σκέπτονται και ζουν. Η κουλτούρα και η κοινωνία και περιορίζουν και διευκολύνουν – και, μερικές φορές, διευκολύνουν περιορίζοντας» (Fay 1996: 243). Βλ. επίσης τις διορθωτικές επισημάνσεις του H. H. Koegler (1996b) σχετικά με τις υλικές (αντικειμενικές/ρεαλιστικές) κοινωνικές προϋποθέσεις του «διαλόγου του Εγώ με τον εαυτό του» (Mead 1934). Σημειώνω ότι η παραπάνω κριτική είναι εφαρμόσιμη όχι μόνον στις προαναφερθείσες μικρο-κοινωνιολογίες αλλά και σε αναφορές της πολιτικής και ηθικής φιλοσοφίας, οι οποίες υποστηρίζουν τη σύλληψη μιας (βασισμένης-στην-αυτοαναστοχαστικότητα) ελεύθερης ηθικής ανθρώπινης δράσης (π.χ., Habermas, Kohlberg, Harry Frankfurt).

αναφορικής) οπτικής (***«reflexive realist critical ethnography»***) του Αμερικανού ανθρωπολόγου Douglas E. Foley (2002), μιας «εκλεκτικής» (eclectic) «πολιτισμικής Μαρξιστικής» οπτικής (πολιτισμικές σπουδές + κριτική θεωρία), κατά την οποία ο κοινωνικός επιστήμονας (ειδικότερα, ο «κριτικός, αναστοχαστικός εθνογράφος»[1]) ασκεί και την εθνογραφία και την αυτο-εθνογραφία (δηλ. την ενδοσκοπική «εξομολογητική, αυτοβιογραφική» αναστοχαστικότητα[2]) χωρίς να αποποιείται τις συλλήψεις της «ιδεολογικής κριτικής» (Mannheim) και της «ψευδούς συνειδήσεως» (Marx)[3].

Ο «κριτικός, αναστοχαστικός εθνογράφος», λοιπόν, συνδυάζοντας διαφορετικά κοινωνιολογικά καθήκοντα και αντίθετους (φαινομενικά ασύνδετους) τρόπους επιστημονικής εργασίας, αναμειγνύει την *υποκειμενική ευθραυστότητα* της

---

[1] Ο ίδιος ακριβώς όρος χρησιμοποιείται και από τον Peter McLaren (2001), ο οποίος υπερασπίζεται το στρατευμένο «ουτοπικό» όραμα μιας «κριτικής παιδαγωγικής» (Freire). Εδώ, ο εθνογράφος συμμετέχει ενεργά στον (βιο)κόσμο των καθημερινών κοινωνικών πρακτικών, συμβάλλοντας και στην επιστημονική αυτεπίγνωση και στο πρόταγμα της «πολιτισμικής αλλαγής» (cultural change) (Ellis 2002).

[2] Βλ. Clifford/Marcus 1986, Marcus/Fischer 1986.

[3] Βλ. επίσης Denzin 2003. Συμπεριλαμβάνοντας την «κριτική-θεωρητική στάση», ο εθνογράφος έρχεται αντιμέτωπος με τη συστηματική αντίσταση που προβάλλουν στην επιστήμη οι «ιδεολογικές πλάνες» (οι οποίες στηρίζουν και στηρίζονται από ολόκληρες κοινωνικές σχέσεις) (Bourdieu 1996). Για την κριτική-θεωρητική έννοια της (ιδεολογικής) «αντίστασης στην κοινωνιολογία», βλ. Bénatouil 1999. Υπό τους όρους του T. Bénatouil (1999), η «ανακλαστική ρεαλιστική κριτική εθνογραφία» του D. E. Foley μπορεί να θεωρηθεί ως μια «ζώνη ανταλλαγής» (και κοινών συμφερόντων) μεταξύ της «κριτικής-θεωρητικής στάσης» (που τοποθετεί τις «αξίες» στην επιστήμη και τα «γεγονότα» στην κοινωνία) και της «πραγματιστικής στάσης» (που, αντιστρόφως, τοποθετεί τα «γεγονότα» στην επιστήμη και τις «αξίες» στην κοινωνία).

«πυκνής περιγραφής» (Geertz), ή του «ερμηνευτικού σκεπτικισμού» (Woolgar), με την *αντικειμενική σκληρότητα* των «επιστημολογικά αναστοχαστικών» κοινωνιολογιών της γνώσης (Bourdieu, Mannheim) οι οποίες συνιστούν μια αυστηρή (αντικειμενικοποιητική) κριτική του ευρύτερου πεδίου παραγωγής των κειμένων τους[1]. Αυτή η «ανάμειξη», κατά τη γνώμη μου, αποτελεί μια άμεση έκκληση για ένα «άνοιγμα» στην ιστορική και συγκριτική μακρο-κοινωνιολογική (πιο συγκεκριμένα, μακρο-πολιτισμική) ανάλυση, όπου η «αναστοχαστικότητα» ανιχνεύεται όχι μόνον στις καθημερινές (κοινωνικές *και* επιστημονικές) διαδικασίες νοηματικής παραγωγής και δράσης, αλλά και στα ίδια τα μακρο-πολιτισμικά πλαίσια που δομούν (διευκολύνοντας *και* περιορίζοντας, όπως θα συμπλήρωνε ο A. Giddens[2]) αυτές τις διαδικασίες (Silber 2003). Αποτελεί δηλ. μια άμεση έκκληση για διάφορες μορφές ***«εκτεταμένης»*** (ή «περισσότερο θεσμικά και πολιτικά τοποθετημένης») αναστοχαστικότητας (Woodhouse κ.ά. 2002)[3].

[1] Σύμφωνα με τον D. E. Foley (2002: 476), αυτή η γενική (ή γενικευμένη) «κοινωνιολογική κριτική» του πεδίου της (δια)κειμενικής/πολιτισμικής παραγωγής (δηλ. του πεδίου της επιστημονικής δραστηριότητας) σπάνια λαμβάνεται υπόψη από τους σύγχρονους «αυτοεθνογράφους».

[2] Βλ., π.χ., Giddens 1984.

[3] Βλ. επίσης Jasanoff 1996, Irwin 1995, Irwin/Michael 2003.

4.5. Εκτεταμένες αναστοχαστικότητες

«From guardians of the common good producing objective knowledge, scientists are now perceived as hired brains of special interests and lobbyists for their own.»
(Couzzens/Woodhouse 1995: 533)

« ... do your job; don't try to do someone else's job, as you are unlikely to be qualified; and don't let anyone else do your job. In other words, don't confuse your academic obligations with the obligation to save the world; that's not your job as an academic; and don't surrender your academic obligations to the agenda of any non-academic constituency – parents, legislators, trustees or donors. In short, don't cross the boundary between academic work and partisan advocacy, whether the advocacy is yours or someone else's.»
(Fish 2004)

Η κριτική βιτγκενσταϊνική αναστοχαστικότητα, ως ένα ανοιχτό, «πειραματικό» και «μεταβατικό» πλαίσιο (μετα)θεωρίας και έρευνας, φιλοδοξεί να ανταποκριθεί στα «διαφορετικά επίπεδα έμφασης» (Bonner 2001: 268) της έννοιας της «στροφής στον εαυτό» και, κατά συνέπεια, να καλλιεργήσει το έδαφος για την (προσανατολισμένη προς όλες τις κατευθύνσεις) αμοιβαία επέκταση των επιμέρους εκδοχών της. Η κρίσιμη κίνηση της ***αμοιβαίας επέκτασης και κριτικής*** (βλ., π.χ., Pels 2002a: 285-287, 2003, Diken 1998: Κεφ. 9, Alvesson/Sköldberg 2000, Hall 1999, Μουζέλης 2000) απαιτεί αναγκαστικά την συνειδητή αυτο-αποστασιοποίησή μας από την συντηρητική (ά-κριτη) κουλτούρα των «γλωσσικών παιχνιδιών» (language games) (ύστερος Ludwig Wittgenstein), της «επίλυσης γρίφων» (puzzle-

solving) (Thomas Kuhn), της «ασυμμετρίας» (incommensurability), και του «ιδιοκεντρισμού» (particularism), όπου ο κάτοχος μιας «προοπτικής» (perspective) είναι ο μοναδικός και απόλυτος κριτής και ερμηνευτής των (εσωτερικών) κανονιστικών της κατηγοριών (του νοήματός «της», της γνώσης «της», της αλήθειας «της», κ.ο.κ.) (Lockie 2003: 320). Εδώ, καθώς είδαμε, η (αυτο)αναστοχαστικότητα «οδηγεί σε έναν ακραίο σχετικισμό που καθιστά δύσκολες τις πολιτισμικές συγκρίσεις» (Γκέφου-Μαδιανού 1999: 363)[1] και αποτρέπει την ριζική αμφισβήτηση των σύγχρονων επιστημικών πρακτικών.

Προκειμένου λοιπόν να οικοδομήσουμε τις απαραίτητες «ζώνες ανταλλαγής» και συμβιβασμών (Bénatouil 1999)[2], ή «γέφυρες» επικοινωνίας (Μουζέλης 2000: 105-107), θα πρέπει κυρίως να αντιμετωπίσουμε την «ιδιαιτερότητα των κονβενσιοναλιστικών κατευθύνσεων»: τη θέση τους «ότι δεν είναι δυνατό να μιλήσει κανείς για κριτήρια αλήθειας, αντικειμενικότητας κ.λ.π. ενός θεωρητικού επιχειρήματος που να μην είναι τελείως εσωτερικά σε αυτό το επιχείρημα. Οι θέσεις αυτές ανατρέχουν στο σχετικισμό του ύστερου Wittgenstein που αποδέχεται την ταύτιση ορίων του κόσμου και ορίων της γλώσσας και τη συνύπαρξη γλωσσικών παιγνίων χωρίς διαμεσολαβήσεις μεταξύ τους. Τίθενται εδώ σοβαρά προβλήματα αδυναμίας μεταβάσεων από τη μία θεωρία στην άλλη (έλλειψη κοινής μετα-θεωρίας δεδομένου ότι κάθε θεωρία απορροφά τη μετα-θεωρία "της"), αλλά και προβλήματα συγκρότησης ενιαίου αντικειμένου καθώς αυτό διασπάται στις επιμέρους θεωρητικοποιήσεις.» (Ψυχοπαίδης 1996: 545).

---

[1] Βλ. σχετικά Fay 1996: 241-243.

[2] Ο T. Bénatouil εντοπίζει τον συγκεκριμένο όρο στην ιστοριογραφία της (φυσικής) επιστήμης του Peter Galison.

Αυτά τα «προβλήματα», τα οποία ο Jeffrey Alexander (1995) συσχέτισε με έναν απλοϊκό «fin-de-siècle» τρόπο θεώρησης των πραγμάτων[1], είναι ιδιαίτερα έντονα στη συνάφεια της κοινωνιολογίας της επιστημονικής γνώσης, όπου το κυρίαρχο (και μάλλον υπερβολικό) ενδιαφέρον στη «μικροδυναμική» των εργαστηριακών πλαισίων/πρακτικών και των «επιστημονικών αντιδικιών» (scientific controversies) οδηγεί τη βιτγκενσταϊνική «agenda» στην (αυτο-)στεγανοποίηση και τον απομονωτισμό. Ως εκ τούτου, οι σχετικιστικές, ιστορικιστικές, και «κονβενσιοναλιστικές» (ή συμβασιοκρατικές) «μικρο-μελέτες» (micro-studies) δεν επιτρέπουν στην επιστήμη να ερευνηθεί από μια (ταυτόχρονα) συγκριτική και εξελικτική προοπτική – δηλ. από μια ***ευρωπική προοπτική***. Η απόλυτα μονομερής έμφαση πάνω σε «δράστες» (actors) και (τοπικά) «δίκτυα δραστών» (actor-networks)[2] τείνει συχνά να εξαφανίσει τη σημασία των ευρύτερων μακρο-θεσμικών σχηματισμών οι οποίοι προσδιορίζουν τις πολύπλοκες (περιοριστικές *και* διευκολυντικές) κοινωνικές, οικονομικές, και πολιτικές συνθήκες της

[1] Σύμφωνα με τον J. Alexander (1995), η παραπάνω θεωρητική γραμμή συνεπάγεται τον νιχιλισμό και τον μεταμοντέρνο «κατακερματισμό». Επιδιώκοντας λοιπόν να καταπολεμήσει το (μεταμοντέρνο) κοινωνιολογικό όραμα μιας ζωής «χωρίς αλήθειες, κανονιστικά πρότυπα και ιδεώδη» (Bauman 1991: ix), ο Αμερικανός θεωρητικός προωθεί μια *a priori* συμφωνία πάνω σε βαθύτερες (και απαραίτητες για κάθε μορφή έρευνας) νεο-φονξιοναλιστικές κατηγορίες. Παρά ταύτα, ο Alexander δείχνει να μην «αναστοχάζεται» ότι ο «μεταμοντερνισμός» (επειδή ακριβώς «δεν αφορά μόνον τα βιώματα του σημερινού ανθρώπου, αλλά αναφέρεται και στην ίδια την κοινωνική πραγματικότητα που τα προκαλεί»): «μπορεί να ιδωθεί και ως ρεύμα κοινωνικής θεωρίας με την παραδοσιακή έννοια» (Craib 2000: 394). Για μια διαφορετική κοινωνιολογική προσπάθεια σύγκρουσης με τις μεταμοντέρνες σχετικιστικές τάσεις, βλ. Goldthorpe 2000.

[2] Βλ. ενδεικτικά Callon 1986.

επιστημονικής/πολιτισμικής παραγωγής (δεσμεύοντάς μας έτσι σε μια κοντόφθαλμη, ***μυωπική προοπτική***)[1].

Παρά την (υποτιθέμενη) «μακροκοινωνιολογική» ευαισθησία του «Ισχυρού Προγράμματος» (βλ. Bloor 1991, Barnes κ.ά. 1996, Shapin 1982)[2], αλλά και τις αξιοπρόσεκτες θεωρητικές απόπειρες ενσωμάτωσης ευρύτερων κοινωνιακών πλαισίων στη μελέτη των εντόπιων επιστημονικών εργασιών (Shapin/Schaffer 1985, Law 1991, Haraway 1991, Fuchs 1992, Latour 1993, Woolgar 1995, Cozzens/Gieryn 1990, Jasanoff 1995, Knorr-Cetina 1982, 1999), αυτή η «μυωπική προοπτική» παραμένει λίγο-πολύ άθικτη[3]. Πράγματι, οι επαναλαμβανόμενες δεσπόζουσες λογικές της **«αντιστροφής»** (inversion) (είναι δηλαδή η επικοινωνιακή/επιτελεστική πρακτική της διανοητικής/επιστημονικής αναπαράστασης αυτή που καθορίζει την «φύση» της κοινωνικής και φυσικής πραγματικότητας κι όχι το αντίστροφο)[4] και της **«εγγραφής»** (ή «εγχάραξης») (inscription) του «κοινωνικού», το οποίο «στερείται πλέον νοήματος» (Latour/Woolgar 1986: 281), στους ανθρώπους και τα πράγματα εντός των χώρων της επιστήμης[5], αν μη τι άλλο, δεν μπορούν να μετατοπίσουν το

---

[1] Η ακριβής ταυτότητα αυτού του «προσδιορισμού» διαφοροποιείται κατά περίπτωση και, ως εκ τούτου, θα πρέπει να εκλαμβάνεται πάντοτε ως ένα *εμπειρικά ανοιχτό* ζήτημα.

[2] Βλ. ενδεικτικά την σχετική ανάλυση του Pierre Bourdieu (2000: 83-89). Εν τούτοις, ας μην λησμονούμε την εκπεφρασμένη «μικρο-κοινωνιολογική» διάθεση συγγενών προσεγγίσεων (π.χ., Pickering 1997, H. Collins 1983).

[3] Βλ., π.χ., Healy 1997: 515.

[4] Επ' αυτού του σημείου, βλ. κυρίως Woolgar 1988a.

[5] Σε αυτή ακριβώς την «λογική της εγγραφής» αναφέρεται άλλωστε και το σλόγκαν των κοινωνιολόγων της επιστημονικής γνώσης ότι η επιστήμη **«είναι πάντοτε ήδη κοινωνική»** (Fuller 2000: 27).

επίκεντρο της αναλυτικής βαρύτητας του λεγόμενου «κεντρικού συνόλου των κοινωνιολόγων της επιστημονικής γνώσης» (core set of sociologists of scientific knowledge, ή *CSSSK*) πέρα από την κονστρουκτιβιστική (και αξιακά ουδέτερη) «εσωστρέφεια», πέρα από την άκριτη επιστημολογία (ή οντολογία) (Jasanoff 1996) και το «προγραμματικό» πλαίσιο των γνωσιακών εξηγήσεων (της επιστήμης και της τεχνολογίας) (Latour 1987: 247, 258)[1].

Εδώ, η «κριτική της επιστήμης», αν και αποστασιοποιείται ριζικά από παραδοσιακά, «ουσιοκρατικά» επιστημολογικά κριτήρια τύπου Popper ή Merton (Bloor 1991, Woolgar 1988a), όπως επίσης και από την εισδοχή ολοκρατικών κανόνων «ορθής λογικής» (από κανόνες δηλ. οι οποίοι είναι απαραίτητοι για τα πολιτικά προτάγματα των «κριτικών θεωρητικών»)[2], εφόσον εστιάζει *αποκλειστικά* στη «φύση και το περιεχόμενο (nature and content) της επιστημονικής γνώσης», μεταβάλλεται σε μια αμιγώς ***«ακαδημαϊκή κριτική»*** (academic critique) (Martin 1993)[3]. Αυτή η στείρα, ουδέτερη (μη-πολιτική) «ακαδημαϊκοποίηση» (academisation) της κριτικής της επιστήμης (συμπεριλαμβανομένης της κοινωνιολογίας), η οποία

---

[1] Αξίζει εδώ να σημειωθεί η έλλειψη αναστοχασμού εκ μέρους του Bruno Latour για αυτό το δεκαετές πρόγραμμα γνωσιακών εξηγήσεων (το οποίο έχει ήδη λήξει!). Όπως εύστοχα επισημαίνει ο Scott Lash (2003: 55), ο κονστρουκτιβισμός του Latour, παρά την εισαγωγή του όρου «αντικειμενοησιαρχία» (αντικειμενισμός + νοησιαρχία, αν μεταφράζω σωστά τον όρο ***objectualism*** του Γάλλου κοινωνιολόγου), καταλήγει, μέσω της υπερβολικής έμφασης στην υποκειμενική ερμηνεία, σε έναν ιδεαλισμό ο οποίος ξεπερνά ακόμα και αυτόν του R. Descartes.

[2] Βλ. σχετικά Rehg 2000.

[3] Εστιάζοντας στις «κοινωνιακές» παρά μάλλον στις «διανοητικές» αναγκαιότητες, ο Brian Martin συνιστά τη συχνή διεξαγωγή «ερευνών δράσης» αλλά και την ενεργό συμμετοχή (όλων των επιστημόνων) σε ομάδες κοινωνικής δράσης (social action groups) (Martin 1993: 251-256).

εμπνέεται σε σημαντικό βαθμό από τη φιλοσοφία του Thomas Kuhn (1970)[1], καταλήγει σε μια *ιδεαλιστική διερώτηση* της «αναπαράστασης» (representation)[2] και του ίδιου του γνωρίζοντος (κοινωνιολογικού) υποκειμένου (Martin 1993), όπου αναμφισβήτητα κυριαρχεί η *αυτο-διαχείριση* (δηλ. η επιστημονική διαχείριση) κι όχι η πολιτική διαχείριση της επιστημονικής (κοινωνιολογικής) γνώσης.

Σε αυτή την αναλυτική συνάφεια, η ***«σχετικοποίηση»*** (Harry Collins, Trevor Pinch, Bruno Latour, Steve Woolgar, Karin Knorr-Cetina) και η ***«καθ-ιέρωση»*** (Michael Polanyi) των επιστημονικών κοινοτήτων μοιάζουν να «συμμαχούν» σιωπηρά ενάντια στο «κανονιστικό»/«ανθρωπιστικό» ιδεώδες της *στρατευμένης επιστήμης* (J. D. Bernal)[3] (Rouse 1992). Σύμφωνα με τον Αμερικανό φιλόσοφο Joseph Rouse (1992), η παραπάνω «ένταση» δύναται να επιλυθεί κατά τρόπο αποτελεσματικό μέσα από το πρόταγμα των ***«πολιτισμικών μελετών της επιστημονικής γνώσης»*** (cultural studies of scientific knowledge), στο οποίο *η «κριτική της επιστήμης» καθίσταται επωφελής και για την κοινωνιολογία και για την κοινωνία*. Λαμβάνοντας υπόψη τις διάφορες μελέτες των πρακτικών διαμέσου των οποίων η επιστημονική γνώση διαμορφώνεται, συντηρείται, ή μετασχηματίζεται

[1] Βλ. σχετικά Fuller 1992.

[2] Ειδικότερα, για την «αναποτελεσματικότητα» της σύγχρονης «διερώτησης της αναπαράστασης» (Woolgar), βλ. Garroutte 1999.

[3] Κατά κάποιο τρόπο, το ιδεώδες αυτό του Bernal (1967), το οποίο προάγει τις κοινωνικές φιλοδοξίες και τη «δημόσια γνώση» σε βάρος των διανοητικών φιλοδοξιών και της «προσωπικής γνώσης» (Polanyi 1958), μοιάζει να εμπνέεται από τα πολιτικά οράματα των Karl Marx, Friedrich Engels, και George Fitzhugh (βλ. Brown/Malone 2004: 115), αλλά και να εμπνέει τα σύγχρονα προτάγματα της «επιστήμης για τον λαό» (science for the people) (Brown 2001: 177, Rose/Rose 1976).

«εντός συγκεκριμένων πολιτισμικών πλαισίων»[1], ο Rouse εστιάζει στην «πολιτισμική ανοικτότητα» (cultural openness) της κοινωνιολογικής δραστηριότητας, στη σύζευξη μεταξύ κοινωνικής και επιστημικής κριτικής[2], στον συγκερασμό των «εξωτερικών» και των «εσωτερικών» αναγνώσεων/ερμηνειών της επιστήμης. Με έμφαση σε έναν τέτοιου είδους «συγκερασμό», ο Ευτύχης Μπιτσάκης (1987: 141) γράφει ότι:

«Οι επιστήμες *αναδύονται και αναπτύσσονται* σαν η θεωρητική ιδιοποίηση των νόμων του αντικειμενικού κόσμου. Η ανάπτυξή τους καθορίζεται από την ***εσωτερική*** τους δυναμική, αλλά πραγματοποιείται σε συγκεκριμένες κοινωνικές συνθήκες. Η

[1] Ο Rouse (1992) διευκρινίζει ότι οι μελέτες αυτές ανήκουν σε ένα ετερόκλητο σύνολο συγγραφέων (κοινωνιολόγοι, ανθρωπολόγοι, ιστορικοί, φιλόσοφοι, κ.α.): Donna Haraway, Robert Marc Friedman, Simon Schaffer, Evelyn Fox Keller, Robert Proctor, V. B. Smocovitis, Sharon Traweek, Bruno Latour, Paula Treichler, Leigh Star, Michael Lynch, Karin Knorr-Cetina, Ian Hacking, Helen Longino, Arthur Fine, Sandra Harding, Joseph Rouse, Gillian Beer, Lundmilla Jordanova. Εν τούτοις, δεν απουσιάζει ένα κοινό κατευθυντήριο νήμα, το οποίο ορίζει την «ταυτότητα» των «πολιτισμικών μελετών της επιστημονικής γνώσης» και συνίσταται σε έξι συγκεκριμένα ερευνητικά θέματα: η επιστημονική αντι-ουσιοκρατία (anti-essentialism), η μη-εξηγητική στάση, η έμφαση πάνω στην υλικότητα (materiality) της επιστήμης, η πολιτισμική ανοικτότητα των επιστημονικών πρακτικών, η ανατροπή του επιστημονικού ρεαλισμού (scientific realism), και η δέσμευση στην επιστημική και πολιτική κριτική. Αξίζει επίσης να σημειωθεί ότι, παρά την αδιαμφισβήτητη «συνδυαστικότητά» τους, οι «πολιτισμικές μελέτες» του Rouse (όπως ακριβώς και οι κονστρουκτιβιστικές/εθνογραφικές «μικρο-μελέτες της επιστήμης») επικρίθηκαν με οξύτητα στο πλαίσιο των ούτως αποκαλούμενων «πολέμων της επιστήμης» (science wars) – στους οποίους περιλαμβάνεται και η περίφημη *υπόθεση Sokal* (Gross/Levitt 1994, Sokal/Bricmont 1998).

[2] Αυτή η στενή σύνδεση των δύο διαφορετικών τύπων «κριτικής» (της κριτικής του κοινωνικού status quo και της επιστημικής κριτικής της ολοκρατίας/ουσιοκρατίας/πραγμοποίησης και του ουτοπισμού) απεικονίζεται εύστοχα στην πρωτότυπη έννοια της ***«κοινωνιο-γνωστικής κριτικής»*** (socio-cognitive critique) του Piet Strydom (1999, 2002). Βλ. επίσης Karatani 2003.

επιστήμη «είναι» στην κοινωνία. Έτσι, η εξέλιξή της καθορίζεται από ένα αριθμό τεχνολογικών, οικονομικών, πολιτικών, στρατιωτικών και ιδεολογικών παραγόντων, ***εξωτερικών*** ως προς αυτές (π.χ. η εξέλιξη της πληροφορικής στην εποχή μας).»

(αυθεντική πλάγια γραφή)

Η ***«διαλεκτική ενότητα»*** ανάμεσα στο επιστημονικό «περιεχόμενο» και τις υλικές συνθήκες ύπαρξης και πραγμάτωσής του[1] συνεπάγεται πως ούτε η (μικρο)πραξεολογική (praxeological) (Lynch/Fuhrman 1991, 1992, Lynch 1992c, 2000, Pickering 1992, 1997)[2] ούτε η γνωσιακή (cognitive) (Woolgar 1989b)[3] «στροφή» της κοινωνιολογίας (ειδικότερα, των κοινωνιολογικών μελετών της επιστήμης και της τεχνολογίας) μπορεί να μας προφέρει ένα είδος «ευρωπικής» ή «εκτεταμένης» (Woodhouse κ.ά. 2002) (αυτο)αναστοχαστικότητας. Η μονότονη υπογράμμιση του «πρακτικού» ή του «γλωσσοεπικοινωνιακού» χαρακτήρα της γνωστικής παραγωγής αναπόφευκτα αποκλείει τη συστηματική μελέτη της *ευρύτερης* βάσης πάνω στην οποία στηρίζεται η επιστήμη, όπως επίσης και των πολύπλοκων σχέσεων μεταξύ επιστήμης και κοινωνίας, επιστήμης και δημοκρατίας (Brown 2001, Rose/Rose 1976, Delanty 1997, Kitcher 2001, Martin 1993, Fuller 1988, 1989, 1992, 1993, 2000c). Απ' την άλλη μεριά, εξίσου απαράδεκτες είναι και οι απόλυτα «εξωτερικιστικές» συνδηλώσεις του «κριτικού θεωρητικού» μοντέλου (Marx, Horkheimer, Adorno, Marcuse), όπου οι ευρύτερες κοινωνικές δυνάμεις και

[1] Για τον Steve Fuller (2000b: 573-574), αυτή η «διαλεκτική ενότητα» αντικατοπτρίζει λίγο-πολύ την αμοιβαία σχέση μεταξύ φιλοσοφίας και κοινωνιολογίας.

[2] Για μια ενδιαφέρουσα κριτική της «κοινωνιολογικής στροφής προς την πρακτική», βλ. Turner 1994.

[3] Γενικά, η έμφαση στη γνωσιακή διάσταση δεν θα πρέπει να θεωρείται ανεξάρτητη της ανόδου και της ανάπτυξης των λεγόμενων «γνωσιακών επιστημών» (cognitive sciences) από τη δεκαετία του 1950 και μετέπειτα (βλ., π.χ., DeMey 1992, Varela κ.ά. 1991).

αντιφάσεις «διαθλώνται» (η «οπτική» μεταφορά του K. Mannheim) ή «αντηχούν» (η «ακουστική» μεταφορά του P. Bourdieu) στο πεδίο της επιστήμης[1].

Αποφεύγοντας ταυτόχρονα τις «παγίδες» του «επιστημικού εσωτερικισμού» (οι οποίες συναντώνται τόσο στην «κοινωνιολογία της επιστημονικής γνώσης» όσο και στη φιλοσοφία της επιστήμης των K. Popper και I. Lakatos[2]) και του «κοινωνικού εξωτερικισμού», πλησιάζουμε την ιδέα της αναστοχαστικότητας ***«ως αμοιβαίος μετασχηματισμός»*** (mutual transformation)[3]:

«Η σχέση της κοινωνιολογίας με τον κοινωνικό κόσμο είναι αναστοχαστική με την έννοια ότι οι κοινωνικές συνθήκες διαμορφώνουν το πώς η κοινωνία κατανοείται και εξετάζεται από την κοινωνιολογία, η οποία με τη σειρά της μετασχηματίζει την κοινωνία και την αυτο-κατανόηση των μελών της με τρόπους που τελικά ανασυγκροτούν τις κοινωνικές συνθήκες, μετασχηματίζοντας επομένως την κοινωνιολογία» (McLain 2002: 253).

Η ιδέα αυτή, η οποία ισοδυναμεί - κατά τη γνώμη μου - με ένα είδος *μη-αναγωγιστικού κοινωνικού εξωτερικισμού*, μας βοηθά να συλλάβουμε τη συν-ύπαρξη

[1] Βλ. σχετικά McLain 2002: 250.

[2] Βλ. σχετικά Κουτούγκος 1983.

[3] Για τον Raymond McLain (2002), η «αναστοχαστικότητα» συλλαμβάνεται επαρκέστερα ως «αμοιβαίος μετασχηματισμός» παρά μάλλον ως «στροφή στον εαυτό». Κατά τη γνώμη μου, οι δύο αυτοί ορισμοί δεν αλληλο-αποκλείονται, αλλά αλληλο-προϋποτίθενται στο πλαίσιο της υπό εξέταση εννοιολογικής «επέκτασης».

της *επιστήμης-μέσα-στην-κοινωνία* και της *κοινωνίας-μέσα-στην-επιστήμη*[1] (διατηρώντας όμως την προαναφερθείσα «λογική της κριτικής απόστασης[2]), και, κατά συνέπεια, να απορρίψουμε τον «απομονωτισμό» των επιστημονικών κοινοτήτων (και των «επιστημικών πολιτισμών» [Knorr-Cetina 1999]). Εδώ, η αναστοχαστικότητα **«στοχεύει στη δυνατότητα της επιστήμης να υπερβαίνει τον εαυτό της»** και να αυτο-τοποθετείται στο πεδίο ενός ευρύτερου (δημόσιου) λόγου πάνω στην πολιτισμική καινοτομία και τον διαλογικό εκδημοκρατισμό (Delanty 1997: 138).

Για τον Gerard Delanty (1997), η αναστοχαστικότητα ως «αυτο-υπέρβαση» της κοινωνικής επιστήμης δύναται να αντιμετωπίσει αποτελεσματικά τις «στεγανοποιητικές» και «άκριτες» διαστάσεις της γνωστικής/πολιτισμικής παραγωγής, οι οποίες τονίζονται υπερβολικά όχι μόνον από το κεντρικό σύνολο των κοινωνιολόγων της επιστημονικής γνώσης αλλά και από τους εκπροσώπους του μετα-στρουκτουραλισμού και της θεωρίας των αυτοποιητικών συστημάτων[3]. Η

[1] Για μια εύστοχη ανάλυση αυτής της αντι-δυϊστικής συνθήκης (η οποία ευνοεί τον δημόσιο έλεγχο πάνω στα επιστημονικά πράγματα), βλ. Fuller 1993.

[2] Επιμένω στο ότι η «λογική της κριτικής απόστασης» αποτελεί αναγκαία προϋπόθεση για την άσκηση ιδεολογικής κριτικής, για το ηθικό καθήκον της επιστήμης «να ξυπνά την κοινωνία από τα όνειρα και τις ψευδαισθήσεις της» (Marx).

[3] Εμπνευσμένη από τη Νιτσεϊκή «απώλεια του κέντρου», η θεωρία των αυτοποιητικών συστημάτων, όπως ακριβώς και ο μετα-στρουκτουραλισμός, υπογραμμίζει τη σχετικότητα της πραγματικότητας και της επιστήμης, τον «κατασκευασμένο»/«κονβενσιοναλιστικό» χαρακτήρα της αλήθειας (*η αλήθεια ως κώδικας*), και την αυτοαναφορικότητα των αξιών. Σύμφωνα με τη λογική του Niklas Luhmann, κάθε αυτοποιητικό σύστημα (συμπεριλαμβανομένου αυτού της επιστήμης) «μπορεί μόνο να επικοινωνήσει σχετικά με το περιβάλλον εντός του εαυτού του. Δεν μπορεί να επικοινωνήσει με το περιβάλλον. Η

προτεινόμενη αλληλοδιείσδυση «μεταξύ των γνωστικών και των θεσμικών δομών της επιστήμης» (Delanty 1997: 136) αποκαθιστά την – αγνοημένη από πολλούς – ηθική λειτουργία του κοινωνιολογικού εγχειρήματος, και «συμφιλιώνει» τον *αναστοχαστικό κονστρουκτιβισμό* (τις «κριτικές» εκδοχές του κονστρουκτιβισμού, όπως ο «φεμινιστικός μεταμοντερνισμός») με τον *αναστοχαστικό ρεαλισμό* (τις «κριτικές» εκδοχές του ρεαλισμού, όπως ο «κριτικός ρεαλισμός»), υπό το (μετα-εμπειριοκρατικό) πρόταγμα μιας «νέας κριτικής κοινωνικής επιστήμης»[1].

Εν τούτοις, σ' αυτή την αξιόλογη «συμφιλιωτική» απόπειρα του G. Delanty, οι σχετικιστικές/κονστρουκτιβιστικές/κονβενσιοναλιστικές θεωρίες της γνώσης και της επιστήμης (συμπεριλαμβανομένης της κοινωνιολογίας της επιστημονικής γνώσης) χρησιμοποιούνται αποκλειστικά για να «θεραπευτούν» από την «κριτική σκέψη», *αλλά όχι και για να την «θεραπεύσουν»*[2]. Γενικότερα, είναι λίγο-πολύ

κοινωνία δεν έχει κανένα κέντρο και κανέναν εγκέφαλο. Η αναπαράσταση της κοινωνικής ολότητας είναι αδύνατη όσο και η ηνιόχηση. Ο κόσμος μπορεί να επιπλέει άσκοπα σαν ένα σκάφος χωρίς προσδέσεις, αλλά δεδομένου ότι δεν υπάρχει και δεν μπορεί πλέον να υπάρξει ένας καπετάνιος στο κατάστρωμα για να συντονίσει και να ελέγξει τις λειτουργίες των διαφόρων υποσυστημάτων, η ρητορική της ανησυχίας των κριτικών θεωρητικών καταδεικνύει μόνο τον πλεονασμό του κανονιστικού τρόπου σκέψης τους και την αδυναμία τους να ανταποκριθούν στην υπερπολυπλοκότητα των σύγχρονων κοινωνιών. Η λειτουργική εξειδίκευση έχει αυξήσει την ορθολογικότητα του καθενός από τα κοινωνικά υποσυστήματα, με τίμημα, όμως, την ανορθολογικότητα του παγκόσμιου συστήματος. Αυτό είναι το τελικό και απο-ηθικοποιητικό μήνυμα του "κοινωνιολογικού διαφωτισμού". Ο Luhmann κυριολεκτικά απο-ηθικοποιεί τον κόσμο. Έχει παραιτήσει την ελπίδα και έχει προδώσει τα κανονιστικά θεμέλια της κοινωνικής κριτικής» (Vandenberghe 1999: 56).

[1] Το πρόταγμα αυτό του G. Delanty βρίσκεται ίσως πολύ κοντά στον σχεδιασμό μιας «νέας πολιτικής επιστημολογίας (political epistemology) για την επιστήμη» (βλ. Funtowicz/Ravetz 1992: 252).

[2] Με άλλα λόγια, παρακάμπτεται (ξανά) η προαναφερθείσα λογική της «διπλής ανασκόπησης».

εμφανής η αρνητική (ή αδιάφορη) στάση που κρατούν οι περισσότεροι κοινωνικοί θεωρητικοί απέναντι στην εισαγωγή, τη συζήτηση και την αξιολόγηση της «δυνητικής συνεισφοράς» (potential contribution) – ή ακόμα και του «χειραφετητικού δυναμικού» (emancipatory potential) (Woolgar 1995, Bijker 2003, Fuller 1993: xx) – των νέων κοινωνικών και ιστορικών (μικρο-)μελετών της κοινωνικής/φυσικής επιστήμης και της τεχνολογίας στους κόλπους της δικής τους «πειθαρχίας»[1]. Όπως εύστοχα επισημαίνει ο Αμερικανός φιλόσοφος και κοινωνιολόγος της γνώσης Steve Fuller (1995: 159):

«Η σχέση ανάμεσα στην πρόσφατη κοινωνιολογική θεωρία και την κοινωνιολογία της επιστημονικής γνώσης χαρακτηρίζεται κάλλιστα ως μια ***σχέση αμοιβαίας αποστροφής***»[2]. (δική μου πλάγια γραφή)

Απ' τη μια μεριά, η **«mainstream» κοινωνιολογική θεωρία**[1], η οποία προσπαθεί να αναλύσει και να εκτιμήσει διάφορες ιδέες σχετικά με την κοινωνική

[1] Βλ., π.χ., την απροθυμία του J. Heilbron (1995) να εντάξει τη «λογική» των παραπάνω μελετών στους μεταθεωρητικούς του στοχασμούς για την εγκαθίδρυση και την εξέλιξη της κοινωνικής επιστήμης. Το ίδιο περίπου πρόβλημα εμφανίζεται και στο βιβλίο του N. Stehr (1994).

[2] Βλ. επίσης Healy 1997: 514, Callebaut 1993: 107, 473. Θα έλεγα ότι πρόκειται για μια συχνή *ενιαία διαδικασία* αποκλεισμού (της «αναστοχαστικότητας» των άλλων) και επιστημολογικής αυτο-προαγωγής. Για να παραφράσω τον λόγο του C. Levi-Strauss (1966) περί της αυτο-ιδέας του κάθε πολιτισμού: *όλα τα «παραδείγματα» της αναστοχαστικότητας υπερ-εκτιμούν την αντικειμενικότητα της σκέψης τους*. Τούτο καταδεικνύεται κατά τρόπο σαφέστερο και εκτενέστερο στο επόμενο κεφάλαιο (περί της «ισχυρής» κοινωνικής θεωρίας).

συγκρότηση και εξέλιξη (π.χ., τη διανομή πόρων και εξουσίας, το πώς μπορεί η κοινωνία να οργανωθεί διαφορετικά, και το ποιες είναι οι προϋποθέσεις και οι συνέπειες των προοπτικών για κοινωνική αλλαγή), υπήρξε σχεδόν πάντοτε επιφυλακτική ή απορριπτική μπροστά στο ενδεχόμενο της ενσωμάτωσης των – σχετικοποιητικών για τις μακρο-αφηγήσεις της - «νέων αναστοχαστικών ρευμάτων» στους συλλογισμούς και τα εισαγωγικά εγχειρίδιά της (Lynch 1993, Lynch/Bogen 1997). Αν και σπουδαίοι κοινωνικοί θεωρητικοί ανα-στοχάστηκαν – και συνεχίζουν να ανα-στοχάζονται – πάνω στις «νεωτερικές δυνάμεις» (modern forces) (Beck 1992) της επιστήμης και της τεχνολογίας[2], η έμφαση σε αυτά τα «ρεύματα» είναι σπάνια[3].

Κατά συνέπεια, η κοινωνιολογική θεωρία τείνει να αποφεύγει την αυτο-κοινωνιολογικοποίηση/αυτο-σχετικοποίησή της (να απομακρύνεται δηλ. από τον ουσιωδώς «προοπτικιστικό» πυρήνα της [Lynch/Bogen 1997, Woolgar 1988a]) και να αναπαράγει μια «μονολιθική, α-κοινωνική αναπαράσταση της επιστήμης» (Locke 2001: 11), απορροφώντας τον πολιτισμικά-περιχαρακωμένο, ιστορικά-τοποθετημένο, «ερμηνευτικά-ελαστικό» (Bijker), «πολλαπλό» ή «καλειδοσκοπικό» χαρακτήρα της (όπως επίσης και τους συγκροτησιακούς γι' αυτήν

[1] Χρησιμοποιώ τον όρο «κοινωνιολογική θεωρία» (sociological theory) με την έννοια του S. Fuller (1995) – δηλ. με την στενή έννοια της αφηρημένης και συνθετικής εργασίας (που εκπονείται, κυρίως, από τους θεωρητικούς για τους θεωρητικούς).

[2] Διαφορετικές κοινωνικές θεωρίες – αναλύσεις λ.χ. περί των «αρμοδίων» (Giddens, Beck), της «επιστημοκρατίας» (Habermas), της «βιο-πολιτικής» (Foucault), και της «μεταβιομηχανοποίησης» (Bell) – έχουν ως κοινό παρανομαστή την τοποθέτηση της τεχνικής γνώσης και της επιστημονικής εμπειρογνωμοσύνης (expertise) στο επίκεντρο της προσοχής τους. Βλ., π.χ., Turner 2001.

[3] Επ' αυτού του σημείου, βλ. Shapin 1995: 291, σημείωση.

ψυχολογικούς/ψυχοβιογραφικούς/προδιαθεσιακούς παράγοντες[1]) σε «τεχνικά μαύρα κουτιά» (technical black boxes) (Latour 1987) τα οποία δεν επιδέχονται αναστοχαστική αμφισβήτηση[2]. Με άλλα λόγια, τείνει στη «φυσίωση» (naturalization) των αναφορών της για την κοινωνική πραγματικότητα, και στην «πραγμοποίηση» (reification) της σημασίας της επιστήμης (Fuller 1995)[3].

Απ' την άλλη, η (εμπνευσμένη από τη γλωσσική φιλοσοφία του ύστερου L. Wittgenstein) **«mainstream» κοινωνιολογία της επιστημονικής γνώσης**, η οποία, καθώς είδαμε, μας οδηγεί μακριά από τις ευρείες (δογματικά αφοριστικές) γενικεύσεις και θεωρητικοποιήσεις της γνώσης και της επιστήμης[4] (προς την κατεύθυνση της βαθύτερης κατανόησης της ετερογένειας/ετερομορφίας, της συγκειμενικότητας/τοπικότητας, της «κοινωνικής διαπραγματευσιμότητας», και της «ριζικής κατασκευασιμότητας» των σύγχρονων γνωστικών/επιστημονικών πρακτικών), αναπτύχθηκε κάπως ξεχωριστά από τις «μακροεπίπεδες» κοινωνικοθεωρητικές αναλύσεις (περί «αναστοχαστικότητας») τύπου Giddens και Beck[5] (Irwin 1995: 47). Παράλληλα, καλλιέργησε συστηματικά έναν

---

[1] Βλ. ενδεικτικά Shadish/Fuller 1994.

[2] Γι' αυτόν ακριβώς τον λόγο, ο S. Fuller γράφει ότι, μέσα στο σύγχρονο ακαδημαϊκό πλαίσιο, «η κοινωνιολογία της επιστημονικής γνώσης είναι ο πιο παραγωγικός τόπος για τις συζητήσεις της αναστοχαστικότητας» (1995: 161).

[3] Ειδικότερα, ο S. Fuller (1995: 159) απευθύνει αυτή την κριτική προς τις κοινωνικές θεωρίες των Nico Stehr (*«κοινωνία της γνώσης»*) και του Ulrich Beck (*«κοινωνία της διακινδύνευσης»*).

[4] Αναφέρω ωστόσο τις εξαιρετικές περιπτώσεις των S. Restivo (1995) και T. Gieryn (1995).

[5] Βλ., π.χ., Beck/Giddens/Lash 1994. Επιπροσθέτως, οι κοινωνιολόγοι της επιστημονικής γνώσης, εστιάζοντας αποκλειστικά σε ερωτήματα που άπτονται της *επιστημονικής* γνωστικής παραγωγής, αν μη τι άλλο, υποβαθμίζουν τη σημασία (όχι μόνον των μακρο-κοινωνικών πλαισίων ή δομών αλλά και) της

«επιστημολογικό» ή «ριζικό» σκεπτικισμό (Woolgar 1988a) προς τις «παραδοσιακές» έννοιες της κοινωνιολογικής θεωρίας (όπως λ.χ. οι έννοιες της «κοινωνικής δομής» ή του «κοινωνικού συστήματος», της «δράσης», των «συμφερόντων» και της «εξουσίας»[1]), αλλά και προς τις διάφορες κοινωνικοθεωρητικές «πραγματικότητες». Εδώ, εξαιτίας του ότι «δεν υπάρχει τίποτα ενδιάθετο» στα αντικείμενα ή τις διαδικασίες του «πραγματικού» κόσμου (Woolgar 1983: 245)[2], το κέντρο της αναλυτικής μας βαρύτητας τοποθετείται πλέον στις ποικίλες ***«τεχνολογίες της αναπαράστασης»*** (technologies of representation) (Woolgar 1988a)[3], και στις έννοιες της (κοινωνικής) «κατασκευής» και της (συλλογικής) «ερμηνείας».

μικρο-κοινωνικής διαμόρφωσης της γνώσης και του νοήματος (*semiosis*). Απαιτείται επομένως η ενίσχυση της έμφασης πάνω στις σχέσεις επιστήμης και πολιτών (Irwin 1995, Wynne 1988, 1996), πάνω στην ανάπτυξη της προβληματικής μιας «διαδρασιακής» (interactional) και «συμβάλλουσας» (contributory) εμπειρογνωμοσύνης (Collins/Evans 2002), μιας ***διαλογικής κοινωνιολογίας της επιστημονικής γνώσης***.

[1] Βλ. ενδεικτικά Barnes 1988, Callon 1986, Law 1991, Latour 1986. Σε αυτά τα «φουκοϊκά» συμφραζόμενα, η «εξουσία» και τα «συμφέροντα» εκλαμβάνονται ως το συγκυριακό, αβέβαιο, και εύθραυστο *αποτέλεσμα* της μορφοποίησης ενός (εφήμερου) «δικτύου» ανθρώπινων και μη-ανθρώπινων «δραστών».

[2] Βλ. επίσης Woolgar 1981, Ashmore 1989, Hacking 1999, Mulkay 1985, Potter 1996, Sismondo 1993.

[3] Κατά τον S. Woolgar, «η γνώση σχετικά με το "πώς είναι ο κόσμος" διαμορφώνεται από τις τεχνολογίες αναπαράστασης που εμπλέκονται στη φαινομενικά ουδέτερη παρατήρηση του κόσμου» (Woolgar 1988a: 103). Αυτές οι «τεχνολογίες» πηγάζουν από την ιδέα της διάκρισης ανάμεσα σε «επιφανειακές αναπαραστάσεις» και «βαθύτερες οντότητες». Γενικότερα, για τον Καρτεσιανό δυϊσμό της αναπαραστατικής «ιδεολογίας» (στην κοινωνική και φυσική επιστήμη), βλ. Woolgar 1988a: Κεφ. 2, 5, 7.

Έτσι, στον πρόσφατο «διάλογό» του με τον Γερμανό κοινωνικό θεωρητικό Ulrich Beck γύρω από το δημοφιλές θέμα του **«αναστοχαστικού εκσυγχρονισμού»** (reflexive modernization), ο Bruno Latour (2003), υπό το φως της «κονστρουκτιβιστικής» άρνησης της ύπαρξης «βαθύτερων» δομών, «αόρατων» μηχανισμών, «ουσιών» ή «υποστάσεων»[1], εστιάζει όχι στα «τι» αλλά στα «πώς» - δηλ. στην κοινωνική (ανα-)κατασκευασιμότητα του παραπάνω κοινωνιολογικού αντικειμένου[2]. Πιο συγκεκριμένα, ο Γάλλος κοινωνιολόγος της επιστημονικής γνώσης, απλουστεύοντας τα συμπεράσματά του, γράφει ότι:

«για τον Beck και την ομάδα του οι αποδείξεις πρέπει να βρίσκονται στην ***ουσία*** (*substance*) των φαινομένων που μελετούν, [ενώ] για μένα μόνον στη ***συλλογική ερμηνεία*** (*collective interpretation*) που αποδίδεται σε φαινόμενα τα οποία, εξ απαρχής, δεν υπήρξαν ποτέ νεωτερικά» (Latour 2003: 39)[3]. (αυθεντική πλάγια γραφή)

Αναμφίβολα, αυτή η έντονη – εθνομεθοδολογικά επηρεασμένη[4] - αντιπάθεια για τις «μεγάλες αφηγήσεις»[1] των κλασσικών αλλά και των σύγχρονων κοινωνικών

[1] Βλ. σχετικά Delanty 1997: 132.

[2] Παρά ταύτα, οι U. Beck και B. Latour δείχνουν να συμφωνούν στην αναγκαιότητα της εξεύρεσης *εμπειρικών στοιχείων* αναφορικά με την ποιότητα των όποιων κοινωνιακών αλλαγών. Κοντολογίς, η ύπαρξη του «αναστοχαστικού εκσυγχρονισμού» είναι ένα *εμπειρικά ανοιχτό* ερώτημα.

[3] Σχετικά με τον γενικότερο ισχυρισμό του Bruno Latour ότι **«ουδέποτε υπήρξαμε μοντέρνοι»** (*we have never been modern*), βλ. Latour 1993.

[4] Ο Latour διαδηλώνει την αφοσίωσή του στην εθνομεθοδολογία του H. Garfinkel, κατατάσσοντας τη θεωρία του (*«θεωρία δράστη-δικτύου»*) στις ***«μετά Garfinkel κοινωνιολογίες»*** (*AG sociologies*) και τη θεωρία του Beck στις ***«προ Garfinkel κοινωνιολογίες»*** (*BG sociologies*) (Latour 2003: 40-41).

θεωρητικών, οι οποίοι έντεχνα αξιώνουν μια επιστημολογικά «προνομιακή θέση» (privileged position) και, «όπως ο Beck», «πιστεύουν ότι υπάρχει μια κοινωνία εκεί έξω που μπορεί να περιγραφεί, εάν όχι εντελώς αντικειμενικά τουλάχιστον με έναν μεγάλο βαθμό εμπιστοσύνης» (Latour 2003: 40, 41)[2], δεν επιτρέπει στους κοινωνιολόγους της επιστημονικής γνώσης να ***συσχετίσουν*** τους ποικίλους «μυωπικούς» ή «ειδικούς» ανα-στοχασμούς τους με τις «ευρωπικές» ή «γενικές» κοινωνικοθεωρητικές αναστοχαστικές προοπτικές (βλ. McLain 2002). Τούτο απεικονίζεται με σαφήνεια και στη μεταθεωρητική απόπειρα του Steve Woolgar (1996: 725-726) να συλλάβει κατά τρόπο συνολικό τον όρο «αναστοχαστικότητα». Αναλυτικότερα, ο Woolgar, εν όψει του «πληθωρισμού» των «αναστοχαστικοτήτων» στη σύγχρονη κοινωνιολογική σκέψη, διατυπώνει την άποψη ότι «δύο κύριες τάσεις μπορούν να διακριθούν» (Woolgar 1996: 725):

(1) «Η αναστοχαστικότητα χρησιμοποιείται για να χαρακτηρίσει *γενικά* γνωρίσματα της (μοντέρνας) κοινωνικής ζωής».

(2) «Η αναστοχαστικότητα χρησιμοποιείται πιο *ειδικά* για να αναφερθεί σε ορισμένα χαρακτηριστικά των προσπαθειών των κοινωνικών επιστημόνων να εξηγήσουν την κοινωνική ζωή ... Αυτή η δεύτερη σημασία της

---

[1] Για τον Latour (2003: 41), ο λόγος περί «αναστοχαστικού εκσυγχρονισμού» (ή «επανεκσυγχρονισμού») αποτελεί μια «νέα μεγάλη αφήγηση».

[2] Εν τούτοις, ο Latour δείχνει να αγνοεί παντελώς τη σχετικά πρόσφατη (μετα)θεωρητική απόπειρα του U. Beck να υπερβεί ταυτόχρονα και τον «απλοϊκό κονστρουκτιβισμό» (naive constructivism) και τον «απλοϊκό ρεαλισμό» (naive realism) *μέσω της υπεράσπισης ενός* ***«αναστοχαστικού ρεαλισμού»*** (reflexive realism) (Beck 1996b: 6-7) - ο οποίος μπορεί να κατανοηθεί και ως ένας ***«κονστρουκτιβιστικός ρεαλισμός»*** (constructivist realism) (Delanty 1997: 133), ή ***«κυκλικός ρεαλισμός»*** (circular realism) (Pels 2000).

> αναστοχαστικότητας συνεπάγεται την ιδέα ότι οι ισχυρισμοί και τα επιχειρήματα που κατασκευάζει η κοινωνική επιστήμη κατά κάποιο τρόπο αναφέρονται *πίσω* στην ίδια την κοινωνική επιστήμη». (δική μου πλάγια γραφή)

Και συμπεραίνει ότι: «Δεν είναι σαφές το πώς αυτές οι χρήσεις αλληλο-σχετίζονται: η οριστικά αναστοχαστική ιστορία του όρου δεν έχει ακόμα γραφεί» (Woolgar 1996: 725). Παρά ταύτα, ο ίδιος ο Woolgar αναπαράγει (ασυνείδητα ίσως) την κουλτούρα της μονομέρειας και της αναγωγής, η οποία, κατά το μάλλον ή ήττον, εξακολουθεί να κυριαρχεί εντός των κοινωνιολογικών συζητήσεων (Healy 1997: 514-515), εμποδίζοντας τη συγγραφή μιας (για να χρησιμοποιήσω τον δικό του όρο) «οριστικά αναστοχαστικής ιστορίας» («definitively reflexive history») της αναστοχαστικότητας - ή, τουλάχιστον, την *κίνηση* προς την πραγμάτωση μιας τέτοιας ιστορίας[1].

Ο Βρετανός κοινωνιολόγος της επιστημονικής γνώσης προσδίδει *υπερβολική* έμφαση στην *αναστοχαστικότητα-ως-αγνωστικιστική-ανάκλαση* (*«Κάθε ισχυρισμός σχετικά με την επίδραση των κοινωνικών περιστάσεων πάνω σε μια ιδιαίτερη κατάσταση μπορεί να κατανοηθεί ως επίσης αναφερόμενος στον ίδιο τον ισχυρισμό»* [Woolgar 1996: 725]) - σε βάρος της *αναστοχαστικότητας-ως-κριτικός-στοχασμός* – και υπογραμμίζει *μονομερώς* την έλλειψη αναλυτικής προσοχής πάνω στη δεύτερη «τάση» (ή «χρήση») της αναστοχαστικότητας, όπως επίσης και την αδυναμία της πρώτης (γενικής) «τάσης» να «ενημερωθεί» από τη δεύτερη (αλλά όχι *και* το αντίστροφο!). Φυσικά, ο Woolgar δεν έχει άδικο όταν αναφέρεται κριτικά στην

[1] Μια κίνηση που μάλλον ισοδυναμεί με ένα είδος «ανοιχτής διαδικασίας», με έναν αδιάλειπτα «προς-εκπλήρωση» στόχο. Η θέληση για μια καθολική «χαρτογράφηση» της «αναστοχαστικότητας» διαθέτει έναν ουσιωδώς *«αποφατικό»* χαρακτήρα (βλ. σχετικά Μουζέλης 2001: 61-85).

εμφανή απουσία της «ριζικής» (radical) ή «συγκροτησιακής» (constitutive) αναστοχαστικότητας από τη θεωρία του «αναστοχαστικού εκσυγχρονισμού», ή της «αναστοχαστικής νεωτερικότητας» (reflexive modernity), του U. Beck (Woolgar 1996: 725): «Ποιες είναι οι αναστοχαστικές συνέπειες της αναφοράς του Beck; Η αυξανόμενη προσωπική αναστοχαστικότητα (personal reflexivity) σημαίνει επίσης ότι διαφορετικές μορφές κοινωνικής επιστημονικής εξήγησης είναι τώρα κατάλληλες (ή αναγκαίες);»[1]

Αλλά τόσο ο Woolgar όσο και ο Beck «παρακάμπτουν» την αναγκαιότητα για μια (αμφίπλευρη) *διεύρυνση του ορισμού της αναστοχαστικότητας* (Hardy κ.ά. 2001: 554)[2], για έναν γνήσιο διάλογο ανάμεσα στα διαφορετικά «αναστοχαστικά» επίπεδα (Holland 1999, Chia 1996)[3], για μια **«συμφιλίωση ανάμεσα στο τεχνικό και το**

[1] Παρόμοια ερωτήματα θα μπορούσαν βέβαια να διατυπωθούν και σε σχέση με τις (μετα-παραδοσιακές) «συνθήκες της νεωτερικότητας» του A. Giddens, όπου κάθε αξίωση γνώσης «είναι εγγενώς κυκλική» (Giddens 2001: 212). Στη θεωρία του Giddens, τούτο αναφέρεται πρωτίστως σε μορφές ***θεσμικής*** αναστοχαστικότητας, οι οποίες έχουν να κάνουν με το «γεγονός ότι οι κοινωνικές πρακτικές εξετάζονται και αναδιαμορφώνονται συνεχώς στο φως της αύξουσας πληροφόρησης γύρω από αυτές τις πρακτικές» (Giddens 2001: 57), και δεν εμπλέκει επαρκώς την ***επιστημολογική*** κυκλικότητα των κοινωνιολογικών αναφορών (βλ., π.χ., Potter 1996, Ashmore 1989, Woolgar 1988a).

[2] Σημειώνω ότι η διεύρυνση αυτή θα πρέπει να αφορά και στο πεδίο της «δημόσιας γνώσης» (public knowledge) (βλ. ενδεικτικά Pellizzoni 2003), εφόσον το επιστημονικό και το κοινωνικό, το τεχνικό και το μη-τεχνικό, *συν-παράγουν* τα ποικίλα «αναστοχαστικά» ενδιαφέροντα (Healy 1997).

[3] Όπως είδαμε, ένας τέτοιος διάλογος απαιτεί τολμηρούς *διαπειθαρχικούς πειραματισμούς*. Βλ., π.χ., τις προσπάθειες αποκατάστασης γόνιμων σχέσεων ανάμεσα στην «ερευνητική» και τη «θεωρητική» αναστοχαστικότητα (Cunliffe 2003), ανάμεσα στην κοινωνιολογία της επιστημονικής γνώσης, την κοινωνική θεωρία, και τη δημόσια κατανόηση της επιστήμης (Irwin/Michael 2003).

συγκειμενικό» (Healy 1997: 515)[1]. Αν μη τι άλλο, εφόσον ούτε ο (πειθαρχικός) σωβινισμός της κοινωνιολογίας της επιστημονικής γνώσης ούτε ο σωβινισμός της κοινωνικής θεωρίας[2] μπορεί να «εκφράσει» τις πολύπλοκες αλληλεπιδράσεις μεταξύ αναστοχαστικότητας, επιστήμης, και κοινωνίας (McLain 2002)[3], οφείλουμε να επιδείξουμε την απαραίτητη **«διαπειθαρχική ωριμότητα»** (interdisciplinary maturity) (Healy 1997: 515) και να προσανατολιστούμε αποφασιστικά προς μια ***κριτική αμοιβαία προσέγγιση*** των δύο αναστοχαστικών «τάσεων».

Σε μια τέτοια «κριτική-βιτγκενσταϊνική» προσέγγιση, οι «μακρο-κοινωνιολογίες» της γνώσης, όπως αυτές των N. Elias και P. Bourdieu, παύουν να μένουν αδιάφορες μπροστά στα αναλυτικά ενδιαφέροντα και τις κεντρικές ιδέες του «μικρο-προσανατολισμένου» κονστρουκτιβισμού (αντιμετωπίζοντας έτσι το «πραγματιστικό» τους έλλειμμα αλλά και τα σοβαρά «μετα-επιστημονικά» προβλήματα που τις χαρακτηρίζουν), ενώ οι κοινωνικές μελέτες της επιστήμης και

[1] Θεωρώ ότι η επίτευξη αυτής της «συμφιλίωσης» μπορεί πράγματι να προκαλέσει ουσιαστικές αλλαγές στις πρακτικές και τις θεσμικές δομές της επιστήμης (Healy 1997). Διευκολύνεται έτσι η προσπάθεια για την παραγωγή μιας αληθινά *γενικής θεωρίας της γνώσης και της επιστήμης* (βλ., π.χ., Fuchs 1992).

[2] Χρησιμοποιώ εδώ την ορολογία του S. Fuller, ο οποίος προσανατολίζει την αναστοχαστική κριτική του προς τον «τολμηρό πειθαρχικό σωβινισμό» (bold disciplinary chauvinism) του Giddens και άλλων θεωρητικών (Fuller 1995: 161).

[3] Σύμφωνα με τον Raymond McLain, η ουσία της «αναστοχαστικότητας» έγκειται στο ότι «η κοινωνιολογία είναι μέρος του κοινωνικού κόσμου: δεν μπορεί ούτε να διαχωριστεί από τον κοινωνικό κόσμο ούτε να αναχθεί σ' αυτόν» (McLain 2002: 250).

της τεχνολογίας εμπλουτίζουν σημαντικά την περιορισμένη θεματολογία τους[1]. Επί παραδείγματι, η υιοθέτηση ***«ενοποιητικών προοπτικών»*** (integrating perspectives) (Healy 1997: 515) από τους κοινωνιολόγους της (κοινωνικής και φυσικής) επιστημονικής γνώσης δύναται να σηματοδοτήσει τον επιστημολογικά ευεργετικό «απεγκλωβισμό» τους από τα επιστημονικά κείμενα[2] και τα εργαστήρια των φυσικών επιστημόνων[3], από την εθνογραφία των επιστημονικών ανταγωνισμών[4] και της καθημερινής εργαστηριακής ζωής (Garfinkel/Lynch/Livingston 1981, Latour/Woolgar 1986, Lynch 1985, Woolgar/Lynch 1990, Traweek 1988)[5], και την καρποφόρο επαφή τους με μια μακροκοινωνική θεωρία της γνώσης (τύπου Marx, Durkheim, Mannheim, Berger, Luckmann)[6], με τα γενικότερα ενδιαφέροντα της κοινωνικής και πολιτικής θεωρίας, ή των πολιτισμικών σπουδών (Stuart Hall)[1].

---

[1] Για τον Ολλανδό κοινωνιολόγο της τεχνολογίας Wiebe Bijker, ο εμπλουτισμός αυτός είναι αναγκαίος όσο ποτέ άλλοτε λόγω των σύγχρονων πιεστικών «κοινωνιακών προβλημάτων» (societal problems), τα οποία αφορούν σε θέματα «κοινωνικής τάξης, διεθνούς ειρήνης, τοπικής και κοινωνικής ασφάλειας, εθνικής και θρησκευτικής ταυτότητας, και δημοκρατίας» (Bijker 2003: 445). Βλ. επίσης Martin 1993, Woodhouse κ.ά. 2002.

[2] Παρομοίως, ο Tim May (1999) συνιστά την κριτική κίνηση *από τα κείμενα στον πραγματικό κοινωνικό κόσμο*.

[3] Επ' αυτού του σημείου, βλ. Gieryn 1995: 440, Nowotny κ.ά. 2001: 197, Fuller 1993, Radder 1992, 1996.

[4] Σημειώνω ότι οι εντεινόμενες ενδοεπιστημονικές/ενδοτεχνολογικές αντιδικίες όχι μόνον φέρνουν στο φως την ουσιώδη πολυπλοκότητα και τις αβεβαιότητες της γνωστικής παραγωγής αλλά και «δυναμιτίζουν» το (εξουσιαστικό) κύρος του τεχνο-επιστημονικού λόγου (Shapin 1992).

[5] Για τον Gerard Delanty, η γλωσσική-κονστρουκτιβιστική θεωρία της επιστήμης που εφαρμόζεται εδώ παραπέμπει σε έναν «σημειωτικό ιδεαλισμό» (semiotic idealism) (Delanty 1997: 131).

[6] Εδώ, θα πρέπει να περιληφθεί και μια *κοινωνική θεωρία των διανοουμένων, των εμπειρογνωμόνων (experts), και των επαγγελματιών του Λόγου*, μια μακρο-θεωρία της *«κοινωνίας της γνώσης»* και των

Στα συμφραζόμενα μιας περιεκτικής κοινωνιο-πολιτικής θεωρίας της γνώσης και της κουλτούρας (βλ., π.χ., Bourdieu/Wacquant 1992, Beck 1992, Beck/Giddens/Lash 1994, Webster 1995, Castells 1996, Robins/Webster 1999), κεντρική αναλυτική σημασία αποκτούν τόσο οι ακαδημαϊκές/επιστημονικές όσο και οι μη-ακαδημαϊκές (ιδεολογικές, πολιτικές, καθημερινές, κ.ο.κ.) πεποιθήσεις και «μορφές σκέψης» (Mannheim, Fleck)[2], τόσο η «παραγωγή» όσο και η «χρήση»[3], η κοινωνική δυναμική, και οι πολιτικές προεκτάσεις των τεχνο-επιστημονικών προϊόντων (Sorensen 2004)[4]. Ως εκ τούτου, έρχεται στο προσκήνιο το ***«μαγικό τρίγωνο» της συμμετρικής αλληλεξάρτησης μεταξύ επιστημολογίας,***

νέων στρωμάτων των επιστημοκρατών/τεχνοκρατών ή «πολιτισμικών κεφαλαιοκρατών» (π.χ., Bauman 1987, Eyerman/Jamison 1991, Stehr 1994, Webster 1995).

[1] Στην ίδια γραμμή σκέψης, ο David Hess (1997) εξετάζει τον τρόπο με τον οποίο οι πολιτισμικές σπουδές θα μπορούσαν να προσφέρουν νέες ιδέες στο πεδίο των τεχνο-επιστημονικών μελετών. Ο Hess σημειώνει την «αξία» των πολιτισμικών αναλύσεων των M. Foucault, A. Gramsci, και W. Benjamin, και συνδέει το γενικό ζήτημα της (πολιτικής) εξουσίας με την εμπλοκή των διάφορων κοινωνικών ομάδων στις διαδικασίες της επιστήμης και της τεχνολογίας. Βλ. επίσης Rouse 1992.

[2] Για την κοινωνιολογική έννοια του *Denkstil*, η οποία λίγο-πολύ συγγενεύει με τη μανχαϊμική «κοσμοθεώρηση» (Weltanschauung) ή τις μπουρντιεϊκές «έξεις-προδιαθέσεις» (Habitus), βλ. Mannheim 1952, 1968, 1982.

[3] Βλ. σχετικά το άρθρο του S. Woolgar (2000) περί μιας «διαδρασιακής κοινωνικής επιστήμης» (*ISS*), το οποίο, σε σημαντικό βαθμό, τον διαφοροποιεί από παλαιότερες θέσεις του.

[4] Επιπλέον, στη σύγχρονη εποχή, ο «παραδοσιακός» (θετικιστικός) τρόπος γνωστικής παραγωγής (***Τρόπος 1***) αντικαθίσταται (ή τείνει να αντικατασταθεί) από έναν αναστοχαστικό, *«ευρύτερο»* και *«κοινωνικά κατανεμημένο»* τρόπο γνωστικής παραγωγής (***Τρόπος 2***), ο οποίος είναι ευαίσθητος (όχι σε παραδεδεγμένες πειθαρχικές ιεραρχίες αλλά) στα συγκεκριμένα κοινωνικά πλαίσια των επιστημονικών εφαρμογών (Gibbons 2000, Nowotny κ.ά. 2001).

κοινωνιολογίας και ηθικοπρακτικής (βλ. Stehr 1981, Squires 1993, Radder 1992, 1996)[1].

Η βασισμένη στο παραπάνω «τρίγωνο» αντιμετώπιση του (θετικιστικού) δυϊσμού ειδικών-μη ειδικών, εμπειρογνωμοσύνης-εμπειρίας, επιστήμης-κοινωνίας, γνώσης-κοινωνικών σχέσεων, τεχνοκρατίας-κοινωνικού αναγωγισμού, ορθολογισμού-νατουραλισμού, αποτελεί τον κύριο στόχο της ενοποιητικής προοπτικής του Steve Fuller, η οποία συνίσταται στο διαπειθαρχικής προελεύσεως ερευνητικό πρόγραμμα της ***κοινωνικής επιστημολογίας*** (μιας δηλ. *κοινωνικής θεωρίας της γνώσης*) (1988, 1992, 1993)[2]. Η προοπτική αυτή, απαντώντας στο αίτημα για «μια ευρύτερη εξέταση και αξιολόγηση της σχέσης ανάμεσα στην έννοια της αναστοχαστικότητας και την (πρακτική) παρέμβαση της κοινωνιολογικής γνώσης» (McLain 2002: 273), μας προσφέρει ουσιαστικές λύσεις και στο ***«πρόβλημα της επέκτασης»*** και στο ***«πρόβλημα της (πολιτικής) νομιμότητας»*** των αναστοχαστικών επιστημονικών διαδικασιών (βλ. σχετικά Collins/Evans 2002).

---

[1] Το «μαγικό τρίγωνο» (magic triangle) του Nico Stehr έρχεται προφανώς σε ευθεία αντίθεση με τον *κοινωνιολογικό ιμπεριαλισμό* των κοινωνικών μελετών της επιστήμης και της τεχνολογίας, όπου το (μικρο)κοινωνιολογικό απορροφά και εξαφανίζει το επιστημολογικό και το ηθικοπρακτικό (Radder 1992, 1996).

[2] Βλ. επίσης Schmitt 1994, Brown 2001, Kitcher 2001, Duran 2003, Grasswick/Webb 2002, Longino 2002. Σημειώνω ότι, προτού γίνει ευρέως γνωστός μέσω του έργου του S. Fuller, ο όρος «κοινωνική επιστημολογία» (social epistemology) χρησιμοποιήθηκε από διάφορους θεωρητικούς (π.χ., Merton 1973, Douglas 1986, Gergen 1988). Συνδυάζοντας τις «επιστημονικές» με τις «φιλοσοφικές» ορθολογικότητες, όπως γράφει ο I. Johansson (1991: 435, 441), καταλήγουμε σε μια παραγωγική ***«αμφιπαραδειγματική»*** (biparadigmatic) προσέγγιση της γνώσης και της επιστήμης που υπερβαίνει και τον θεωρητικισμό και τον συντηρητισμό.

Στην πρωτότυπη συνθετική του κίνηση, η οποία εν μέρει επανεισάγει το πνεύμα του C. Wright Mills και του Alvin Gouldner στον ακαδημαϊκό λόγο (Baber 2003: 98), ο Fuller αναμειγνύει τις περιγραφικές (*κοινωνιολογία της επιστημονικής γνώσης*) με τις κανονιστικές (*κοινωνική θεωρία*) ανασυνθέσεις της επιστήμης σε ένα γενικό (ολιστικό) πλαίσιο *απόκλισης-σύγκλισης* μεταξύ «γεγονότων» και «αξιών» (Pels 2002a, 2002b)[1] προκειμένου να «θεραπεύσει» τον «δικαιολογητικό αθεϊσμό» και την «κανονιστική αναιμία» των σύγχρονων (βιτγκενσταϊνικών) «μικρο-μελετών»[2] (μια γνωσιο-πρακτική «μετα-επιστημονική» προβληματική που ίσως δεν απέχει πολύ από τον «κανονιστικό νατουραλισμό» του L. Laudan[3]). Εντός αυτού του (ιστορικά *και* κανονιστικά ευαίσθητου) πλαισίου, προωθείται η ***«σχετική ανεξαρτησία»*** (relative independence) (Fuller 2000: 30) της ερευνητικής στοχοθεσίας από τα στενά προσωπικά συμφέροντα των ερευνητών, του «επιστημικού» (epistemic) από το

---

[1] Φυσικά, ο (επιστημ-οντολογικός) στοχασμός πάνω στην «ουσιώδη» όσμωση αξιών-γεγονότων (Edge 1995: 16-18) θα πρέπει να συνδέεται οργανικά με τη συνειδητή αυτο-εφαρμογή (ή τον «αναστοχαστικό διπλασιασμό» [Bourdieu]) αυτής της όσμωσης. Προτείνω λοιπόν όχι μόνο μια κοινωνική επιστημολογία της αναστοχαστικότητας αλλά και μια ***αναστοχαστική κοινωνική επιστημολογία***. Για μια παρόμοια «σχεσιακή» λογική, βλ. Pels 2000.

[2] Βλ. Fuller 1988, 1989, 1992, 1995, 2000, Radder 1996: 177-183. Κατά κάποιο τρόπο, ο ***μη-σχετικιστικός κονστρουκτιβισμός*** του Fuller (ο οποίος φυσικοποιεί το κανονιστικό και κανονιστικοποιεί το φυσικό), αντίθετα προς τον σχετικιστικό κονστρουκτιβισμό των κοινωνιολόγων της επιστημονικής γνώσης, δεν είναι ασύμβατος με τον κριτικό ρεαλισμό του R. Bhaskar (Baber 2003: 97).

[3] Βλ. Laudan 1987, 1990. Κατά τη λογική του «κανονιστικού νατουραλισμού» (normative naturalism), τα κανονιστικά και τα περιγραφικά ενδιαφέροντα διαπλέκονται σε κάθε μορφή ανθρώπινης αναζήτησης (Laudan 1990: 56, 1981).

«επιστημονικό» (scientific) (Maffie 1999)[1], και αναπτύσσεται μια αντι-νοησιαρχική και πολιτικοποιημένη σύλληψη της «αλήθειας», μια ***κριτική κοινωνιολογία της επιστημονικής γνώσης*** (Rehg 2000)[2]. Εδώ, ο κοινωνικός μελετητής της επιστήμης και της τεχνολογίας εγκαταλείπει την «άρνηση της προόδου» (βλ. Wolpert 1992: 122) και αναλαμβάνει τον ενεργό ρόλο του ***«δημοσίου διανοουμένου»*** (public intellectual) (Bijker 2003)[3].

Αυτή η «περισσότερο θεσμικά και πολιτικά τοποθετημένη αναστοχαστικότητα» (Woodhouse κ.ά. 2002) έρχεται σε ευθεία αντίθεση προς τον

[1] Για τον James Maffie, η διάκριση μεταξύ επιστημικού και επιστημονικού δημιουργεί τον απαραίτητο εννοιολογικό χώρο για μια ανθρωπολογία της επιστημολογίας (ανθρωποεπιστημολογία) η οποία, συνδυάζοντας αρμονικά το «γνωσιακό» με το «κοινωνικο-ιστορικό», αντιμετωπίζει με αποτελεσματικότητα την ταύτιση επιστήμης-επιστημολογίας, το «γνωστικό μονοπώλιο» (Habermas) ή τη «φιλοσοφική απολυτοποίηση» (Horkheimer) της επιστήμης, και τις ά-κριτες, «μονοδιάστατες» επιστημολογίες (Marcuse). Κατά τη γνώμη μου, η σύλληψη αυτή βρίσκεται πολύ κοντά στις ιδέες της «κοινωνικής μεθοδολογίας» και της «κοινωνικής φιλοσοφίας» (βλ. Maxwell 1984, 1992). Ίσως εδώ χρειάζεται να επιστρέψουμε στον U. Beck, ο οποίος μας προειδοποιεί ότι: «ο επιστημονικός ορθολογισμός χωρίς κοινωνικό ορθολογισμό παραμένει κενός, αλλά ο κοινωνικός ορθολογισμός χωρίς επιστημονικό ορθολογισμό παραμένει τυφλός» (Beck 1992: 30).

[2] Τούτο περιλαμβάνει και μια καθημερινή κανονιστικότητα: «ως μια μορφή νατουραλιστικής επιστημολογίας, η κοινωνική επιστημολογία πρέπει να τοποθετεί την κανονιστική δομή της γνώσης κάπου στον υλικό κόσμο, όχι απλά σε ένα αφηρημένο σύνολο προτάσεων» (Fuller 2003: 434). Βλ. επίσης Sayer 2000a, 2003.

[3] Ο ρόλος αυτός ενσωματώνει ένα είδος ***«συγκειμενικής ολοκρατίας»*** (contextual universalism) (Bijker 2003: 448). Στην περίπτωση αυτή, για να χρησιμοποιήσω τον Stuart Hall, ***ο θεωρητικός αντι-ουμανισμός συναντά τον πολιτικό ουμανισμό***. Μια παρόμοια λογική συναντήσαμε παραπάνω στο «κριτικό-βιτγκενσταϊνικό» υπόδειγμα του «φεμινιστικού μεταμοντερνισμού». Για τον σπουδαίο κανονιστικό ρόλο των φιλοσόφων της επιστήμης, βλ. επίσης Laudan 1984: 39-41.

λεγόμενο «επιστημολογικό ριζοσπαστισμό» (epistemological radicalism) του «κεντρικού συνόλου των κοινωνιολόγων της επιστημονικής γνώσης», κατά τον οποίο οι «δεοντικοί λόγοι» (οι λόγοι του «πρέπει») (*should discourses*) υπάρχουν μόνον για να καταπιέζουν και να αποκλείουν (Singleton 1996: 461)[1]. Για τους επικριτές του μονοσήμαντου επιστημολογικού ριζοσπαστισμού, η «ουδετερότητα» της *σχετικιστικής συμμετρίας* (Bloor, Collins, Latour) αποτελεί απλώς έναν «μύθο» (Scott κ.ά. 1990), και η απουσία σαφών πολιτικών στόχων καθιστά «άδεια» την επιστημονική έρευνα (Winner 1993: 362). Αλλά ο πολιτικά προσανατολισμένος συνδυασμός ***«πρακτικής χρησιμότητας και ακαδημαϊκής τελειότητας»*** (Woodhouse κ.ά. 2002: 298) μπορεί πράγματι να κινητοποιήσει τη «ριζοσπαστική» δυνατότητα των προαναφερθέντων «μικρο-μελετών» να ενημερώνουν και να εμβαθύνουν «τις δημόσιες αναζητήσεις, διαβουλεύσεις και διαπραγματεύσεις αναφορικά με τον δημοκρατικό σχηματισμό και ανασχηματισμό των τεχνολογιών» (Woodhouse κ.ά. 2002: 299)[2].

Τώρα λοιπόν που «τόσα πολλά έχουν αποδομηθεί», λόγω της ασυγκράτητα ανατρεπτικής δύναμης της «κοινωνιολογίας της επιστημονικής γνώσης», χρειάζεται **«να ανασυγκροτήσουμε τη γνώση»** (Collins/Evans 2002: 240)[3]. Σύμφωνα με την

[1] Επ' αυτού του σημείου, βλ., π.χ., το ειδικό τεύχος της επιθεώρησης *Social Studies of Science* με τον χαρακτηριστικό τίτλο *The Politics of SSK: Neutrality vs. Commitment* (Richards/Ashmore [επιμ.] 1996).

[2] Στην ίδια γραμμή, ο David Edge αναμειγνύει τον επιστημολογικό με τον πολιτικό ριζοσπαστισμό, σκιαγραφώντας έτσι τον *κανονιστικό και κοινωνικό-φιλοσοφικό αναπροσανατολισμό των κονστρουκτιβιστικών μελετών της επιστήμης και της τεχνολογίας* (Edge 1995). Βλ. επίσης Winner 1993, Smith 2001.

[3] Στο ίδιο περίπου πλαίσιο κινείται και η περιεκτική κοινωνιολογική πρόταση του Tim May (1999).

πρόσφατη ανάλυση των H. M. Collins και R. Evans (2002), ένα ***Τρίτο Κύμα Μελετών Επιστήμης*** (Third Wave of Science Studies) θα πρέπει πλέον να διαδεχθεί τις θετικιστικές κοινωνικές μελέτες της επιστήμης (Πρώτο Κύμα) και τις «κοινωνικές κονστρουκτιβιστικές» θεωρίες τις επιστημονικής γνώσης (Δεύτερο Κύμα). Αυτό το «Τρίτο Κύμα», το οποίο φέρει το όνομα ***«Μελέτες της Εμπειρογνωμοσύνης και της Εμπειρίας»*** (Studies of Expertise and Experience), έρχεται δυναμικά στο προσκήνιο, εφόσον μπορεί να συνεισφέρει αποτελεσματικότερα σε (συμμετοχικές) διαδικασίες λήψης πολιτικών αποφάσεων εντός των σύγχρονων δημοκρατικών κοινωνιών. Εδώ, η κοινότητα των κοινωνιολόγων της επιστημονικής γνώσης θα πρέπει να χρησιμοποιήσει την (συλλογική) αυτο-συνειδητότητά της («τη γνώση της πάνω στη γνώση») για να διακρίνει ανάμεσα σε *διαφορετικά είδη εμπειρογνωμοσύνης*, όπως επίσης και για να στοχαστεί κατά τρόπο έλλογο πάνω στα όρια *εμπειρογνωμοσύνης και δημοκρατίας*[1]. Μια **κανονιστική θεωρία της εμπειρογνωμοσύνης**, η οποία αναφέρεται σε «δεοντολογικές, παρά μάλλον σε απλώς περιγραφικές, προτάσεις για τον ρόλο της εμπειρογνωμοσύνης στη δημόσια σφαίρα» (Collins/Evans 2002: 240), είναι απολύτως συμβατή με το αίτημα για μια *πιο αναστοχαστική κοινωνιολογία της επιστημονικής γνώσης* (βλ., π.χ., Woolgar 2000), αλλά και με το πρόταγμα μιας ***«μη-ουδέτερης, γνωστικο-πολιτικής υπεράσπισης της επιστημονικής αυτονομίας»*** (Pels 2003: 211)[2].

Κατά τον Dick Pels (2003), το πρόταγμα αυτό θα μπορούσε να ξεκινήσει από την ελπιδοφόρο έννοια της ***«αυτο-ενδιαφερόμενης επιστήμης»*** (self-interested

[1] Για την υπεράσπιση της δυνατότητας συν-ύπαρξης (τεχνο-επιστημονικής) εμπειρογνωμοσύνης και φιλελεύθερης δημοκρατίας, βλ. επίσης Turner 2001.

[2] Βλ. επίσης Bourdieu 2000: 213-214.

science). Στο πλαίσιο μιας *διπλής αναστοχαστικής κριτικής*, η «αυτο-ενδιαφερόμενη επιστήμη», ως μια «κατάλληλα απομυθοποιημένη αναδιατύπωση της ιδέας της επιδίωξης της γνώσης "ιδίω δικαιώματι"» (Pels 2003: 211), ξεφεύγοντας από τις «παγίδες» της δογματικής «στράτευσης» και της κανονιστικής «αδιαφορίας»[1], καταλαμβάνει μια *«τρίτη επιστημολογική θέση»*[2] ανάμεσα στη μοντέρνα «ισχυρή αυτονομία» της κουλτούρας και του Πανεπιστημίου[3] και τις μεταμοντέρνες «ταυτοτικές» (identitarian) θεωρίες[4]. Τούτο συνεπάγεται μια ***«ασθενή ασυμμετρία»*** επιστήμης-πολιτικής (ή γνωστικού-κοινωνικού) (Pels 1996)[5], η οποία, ενάντια στις μονόπλευρες λογικές της *«ισχυρής ασυμμετρίας»* (όπου η αυστηρή «επαγγελματική ανεξαρτησία» ενέχει τους σοβαρούς κινδύνους του συντεχνιοκρατικού απομονωτισμού, του μονοπωλιακού ελέγχου συμβολικών κεφαλαίων και πόρων, και της «συλλογικής αλαζονείας»[6]) και της *«ισχυρής συμμετρίας»* (όπου ***η επιστήμη είναι***

---

[1] Για ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα κανονιστικής αδιαφορίας, βλ., π.χ., το πρόσφατο άρθρο του Καθηγητή Stanley Fish (2004), ο οποίος προφανώς υποτιμά τις συνθήκες που καθιστούν τη γνωστική παραγωγή «περισσότερο κοινωνικά υπόλογη» (Gibbons κ.ά. 1994: vii).

[2] Βλ. επίσης Richards 1996: 340, 342.

[3] Για την υπεράσπιση αυτής της αυτονομίας, βλ. ενδεικτικά Bloom 1987, Jacoby 1987.

[4] Οι μεταμοντέρνες θεωρίες περί της απόλυτης ταύτισης γνώσης και εξουσίας (επιστήμης και πολιτικής) συσχετίζονται άμεσα με το «τέλος του Πανεπιστημίου» (στο πλαίσιο της παγκοσμιοποίησης) και την έκλειψη του «καθολικού» και «χειραφετητικού» χαρακτήρα της επιστημονικής γνώσης (Readings 1996). Για μια περιεκτική κριτική αυτών των αντιλήψεων, βλ. Delanty 2001.

[5] Εδώ, ο όρος «ασθενής ασυμμετρία» (*weak asymmetry*) κρίνεται ως ελαφρώς καταλληλότερος από τον όρο «ασθενής συμμετρία» (*weak symmetry*), εφόσον βρίσκεται πιο κοντά στο (ή, τουλάχιστον, σηματοδοτεί εναργέστερα το) ιδεώδες της ανοικτής, φιλελεύθερης κοινωνίας των διαφορών του R. Boyle (Pels 1996).

[6] Βλ. Pels 2003: 211.

η συνέχιση της πολιτικής με άλλα μέσα [Latour 1987][1]), *αρνείται να επιλέξει*[2] μεταξύ αξιών και γεγονότων, απολυτότητας και σχετικισμού, ενότητας και κατακερματισμού, σταθερότητας και ρευστότητας, «καθαρότητας» και «υβριδικότητας», διαφοροποίησης και απο-διαφοροποίησης[3]. Η αυτονομία της επιστήμης είναι μια ανοιχτή, «διαδραστική και μεταβλητή διαδικασία» (Pels 2003: 211), ένα εύθραυστο αποτέλεσμα δυναμικών «επιτελεστικών» διαπραγματεύσεων[4] οι οποίες, αν και εκθρονίζουν οριστικά τους «ηγεμόνες-φιλόσοφους», δεν καταργούν τη σχετική ελευθερία της ακαδημαϊκής σκέψης και την κριτική της δυνατότητα[5]:

---

[1] Στη συνάφεια της μετα-μοντέρνας (ή «α-μοντέρνας») «συμμετρικής ανθρωπολογίας» του Bruno Latour (1993), η διάκριση μεταξύ επιστήμης και πολιτικής εξαφανίζεται μέσα σε ένα πολύπλοκο «αδιαφοροποίητο δίκτυο» ρευστών και εφήμερων σχέσεων.

[2] Με άλλα λόγια, ο Pels μάς προτρέπει να απαλλαγούμε από την ασύνειδη μανία επιδίωξης οριστικών συμπερασμάτων - από ό,τι δηλ. ο Ludwig Binswanger (1967) αποκαλεί la rage de vouloir conclure.

[3] Ειδικότερα, για την ένταση μεταξύ «διαφοροποίησης» (differentiation) και «απο-διαφοροποίησης» (de-differentiation) επιστήμης-κοινωνίας, βλ. Crook κ.ά. 1992.

[4] Για την ευθραυστότητα και την ανα-κατασκευασιμότητα των ορίων επιστήμης-κοινωνίας, βλ. ενδεικτικά Cozzens 1990, Gieryn 1983, 1995.

[5] Τούτο σημαίνει την εισαγωγή ενός «ασθενέστερου» (weaker) κριτηρίου διάκρισης της επιστημονικής δραστηριότητας από τις υπόλοιπες ανθρώπινες δραστηριότητες (με άλλα λόγια, μια «ασθενή αυτονομία» της επιστήμης) (Pels 2003). Για τον D. Pels, το κριτήριο αυτό υποστασιοποιείται μέσω της έμφασης στους «αργούς ρυθμούς» του επιστημονικού πεδίου (σε αντίθεση προς τους «γρήγορους ρυθμούς», ή τις «υψηλές ταχύτητες», των πεδίων της πολιτικής, της δημοσιογραφίας, της οικονομίας, κ.ο.κ.), οι οποίοι συνοδεύονται από την επικράτηση μιας «χαμηλής κανονιστικότητας» (πάνω στην «υψηλή κανονιστικότητα» των παραδοσιακών κριτηρίων «οριοθέτησης» τύπου Popper ή Merton) (Pels 2003: 217).

«Το να υπενθυμίζουμε την κοινωνική διάσταση των επιστημονικών στρατηγικών δεν σημαίνει και ότι ανάγουμε αφαιρετικά τις επιστημονικές αποδείξεις σε απλές ρητορικές επιδείξεις· το να επικαλούμεθα το ρόλο του συμβολικού κεφαλαίου ως όπλου και μέσου των επιστημονικών διαμαχών δεν ισοδυναμεί με το να εκλαμβάνουμε το συμβολικό κεφάλαιο ως σκοπό ή ως λόγο ύπαρξης των επιστημονικών επιλογών· το να διευκρινίσουμε την αγωνιστική λογική της λειτουργίας του επιστημονικού πεδίου δεν σημαίνει πως θα αγνοήσουμε ότι ο ανταγωνισμός δεν αποκλείει τη συνεργασία ή ότι, ακόμη και μέσω του ανταγωνισμού, μπορούν να αναδυθούν, υπό κάποιους συγκεκριμένους όρους, οι "έλεγχοι" και τα "γνωστικά επιτεύγματα" που η αφελής θεώρηση συμπεριλαμβάνει χωρίς όμως να εξετάζει τις κοινωνικές συνθήκες που καθορίζουν το πεδίο» (Bourdieu 2000: 86).

Τοιουτοτρόπως, πάνω στη βάση της χρήσιμης διάκρισης μεταξύ της ***«μικρο-πολιτικής»*** του επιστημονικού πεδίου (η πολιτική της «κατασκευής» των «γεγονότων» και των αξιώσεων γνώσης)[1] και της ***«μακρο-πολιτικής»*** του πολιτικού πεδίου (η πολιτική που ασκείται από την κυβέρνηση, τα πολιτικά κόμματα, κ.ο.κ.) (Martin 1993)[2], *η κριτική της επιστήμης συμβαδίζει με την πίστη στην επιστήμη*. Δεδομένου ότι *η επιστήμη δεν είναι εγγενώς ηθική* (Beck 1992)[3], η αναστοχαστική

[1] Για την ιδέα της επιστήμης ως *«πολιτική της αλήθειας»* (politics of truth), βλ. ενδεικτικά Brown/Malone 2004.

[2] Για τον επιστημολογικό συσχετισμό/κοινωνικό-θεσμικό απο-συσχετισμό μεταξύ γνώσης και εξουσίας, βλ. επίσης Pels 1995.

[3] Ο Ulrich Beck (1992) υπαινίσσεται ένα «εργαλειακό» («ανθρωπολογικό» ή «μετα-ουσιοκρατικό») μοντέλο το οποίο υπερβαίνει ό,τι οι Collins και Pinch αποκαλούν *«flip-flop thinking»* (η επιστήμη είναι είτε ουσιωδώς καλή είτε ουσιωδώς κακή) (Collins/Pinch 1993: 142).

μας οπτική ενημερώνεται όχι μόνον από μια εθνογραφική «αποτύπωση» των (ιδιοτελών) «καθημερινών δράσεων» (Garfinkel, Latour) αλλά και από μια ισχυρή αίσθηση «κοινωνιακής υπευθυνότητας» (societal responsibility) (Delanty 1997, 2001). Ενημερώνεται δηλ. από ένα είδος *«κριτικής φαινομενολογίας»* των σχέσεων επιστήμης-πολιτικής (Pels 2003: 212), όπου η «ιδεολογική κριτική» (η έμφαση στο «τι πραγματικά συμβαίνει») δεν εγκαταλείπεται[1], και η κοινωνική/κοινωνιολογική αυτοαναφορά/αυτοσυνείδηση τοποθετείται ταυτόχρονα «μέσα *και* πάνω στις δράσεις» (May 1999, Radder 1996).

[1] Σε αυτά τα συμφραζόμενα, το πρόταγμα της ιδεολογικής κριτικής επανέρχεται πάνω στη βάση της «επιστημολογικής κυκλικότητας» των κοινωνιολογικών αναφορών και μιας ***αντι-θεμελιοκρατικής ηθικοπρακτικής***. Βλ. σχετικά Simons/Billig 1994, Squires 1993, Bauman 1993, Pels 2000, W. T. Lynch 1994, Zizek 1994.

4.6. Ενδο-αναστοχαστικότητα και Μετα-αναστοχαστικότητα

«Με όρους αναστοχαστικότητας, μετάφρασης, επιδεξιότητας και ευφυΐας δεν είμαι πεπεισμένος ότι οι μεταμοντέρνοι αποδομιστές είναι αντάξιοι των Ευαγγελιστών και των Πατέρων της Εκκλησίας. Σε σύγκριση μ' εκείνους το δικό τους παιχνίδι διεξάγεται με ελάχιστα εργαλεία. Η δική τους μετα-αναστοχαστικότητα επιτυγχάνεται με το να *προσθέτουν* ειδικά μέρη γύρω από το πώς πρέπει ή δεν πρέπει να γράφονται τα κείμενα και οι λόγοι (όπως κάνω τώρα εγώ). Αυτό είναι που συνήθως ονομάζεται μεθοδολογία. Τελικά ο μόνος τρόπος για να γράψει κανείς ένα κείμενο που δεν διατρέχει τον κίνδυνο να γίνει αφελώς πιστευτό είναι να γράψει μεθοδολογικά.»

(Latour 2001: 59)

«Down with Kant! Down with the Critique! Let us go back to the world, still unknown and despised.»

(Latour 1988: 173)

Ας σταθούμε όμως περισσότερο στο πρόταγμα της ιδεολογικής κριτικής κατά το οποίο, καθώς είδαμε, η θεωρία συνυφαίνεται με την χειραφετητική πράξη. Σ' αυτή τη γραμμή σκέψης, ο Brian Fay (1975), υπερασπιζόμενος σθεναρά την (επαν)ένωση των κριτικών φιλοσοφικών ερωτημάτων με την κοινωνική έρευνα (Horkheimer 1995) και το «άνοιγμα» των επιστημονικών αναλυτικών διαδικασιών στις δημόσιες (εξω-επιστημονικές) συζητήσεις (Mills 1959), επικρίνει την υπερβολικά ποσοτική (quantitative) κοινωνιολογική εργασία, τη «συντηρητική» ερμηνευτική κοινωνική επιστήμη, και την εθνογραφική επιμονή στο ότι κάθε περιπτωσιακή μελέτη (case

study) είναι «μοναδική» και δύναται να κατανοηθεί αποκλειστικά με τους δικούς της όρους, μέσα από το νοηματικό σύστημα των «τοπικών» δρώντων[1]. Η (εθνο)μεθοδολογική αυτή έμφαση στον ***εσωτερικό παρατηρητή*** (ή «συμμετέχοντα») δυσκολεύει την επικοινωνία της έρευνας και παραμελεί σημαντικές «περιοχές» της κοινωνικής ζωής (π.χ., τα «δομικά στοιχεία» που διαφεύγουν από την άμεση αντίληψη του εμπειρικού βλέμματος και οι μη ηθελημένες, απροσδόκητες συνέπειες των συνειδητών κοινωνικών δράσεων)[2].

Σύμφωνα με τον B. Fay (1987: 27-31), ένας αληθινά «κριτικός» ερευνητικός προσανατολισμός πρέπει να περιλαμβάνει:

(1) Μια κριτική των «συνηθισμένων» τρόπων αυτο-κατανόησης των μελών της κοινωνίας.

(2) Μια εξήγηση της ύπαρξης και του τρόπου λειτουργίας της «ψευδούς συνειδήσεως» (false consciousness).

(3) Μια ριζοσπαστική, επιστημονικά τεκμηριωμένη πρόταση σχετικά με την αναγκαιότητα (και τη δυνατότητα) καταπολέμησης και υπέρβασης αυτής της διαστρεβλωτικής συνείδησης[3].

---

[1] Για μια παρόμοια κριτική επιστημολογική προσέγγιση (ενάντια στο δίπολο θετικισμός/ερμηνευτισμός), βλ. Outhwaite 1975.

[2] Για τον B. Fay (1975), η «εξήγηση» αυτών των (αόρατων) «περιοχών» προσφέρει στην κοινωνική έρευνα μια αξιόλογη «χειραφετητική δυνατότητα». Βλ. επίσης Habermas 1971, Bhaskar 1986.

[3] Τοιουτοτρόπως, η *αρνητική* κρίση, η «ριζική άρνηση», και ο απο-φενακισμός όλων των παραδεδεγμένων μορφών πίστης και εξουσίας συνδυάζονται με την αποκάλυψη της «δυνατότητας του απίθανου», τη *θετική* ανασυγκρότηση της κοινωνικής τάξης και της ψυχικής οικονομίας των «υποκειμένων». Με άλλα λόγια, *η κριτική θεωρία της αυθαίρετης φύσης της κοινωνικής αναγκαιότητας*

Προκειμένου όμως να γίνει η κριτική θεωρία «ο καταλύτης που οδηγεί στο μετασχηματισμό της κοινωνικής τάξης» (Fay 1987: 27), και να επιτελέσει τα ηθικά καθήκοντα της «διαφώτισης» (enlightenment), της «ενδυνάμωσης» (empowerment) και της «χειραφέτησης» (emancipation) των ανθρώπων, απαιτείται μια ολόκληρη θεωρία της αλήθειας, ένα ολιστικό ***μετα-πλαίσιο κανόνων και ρυθμίσεων***, μια αντικειμενικοποιητική, θεμελιακή *γλώσσα της γλώσσας* των αντικειμένων (Bartlett 1987)[1]. Ένα ηθικό δηλ. «μετα-επίπεδο» όπου επικρατεί ένας «ορθός» (ή «ορθότερος») λόγος, και από το οποίο απορρίπτεται ο «εργαλειακός» (ηθικά αδιάφορος) προσανατολισμός της σκέψης και επιδιώκεται η αλλαγή της πορείας των ανθρώπινων προσδοκιών, η μεταβολή των τρόπων δράσης, των ρόλων και των κινήτρων. Τούτο συνεπάγεται την παροχή ορισμένων ειδικών επιστημολογικών (ερμηνευτικών) προνομίων στη σκοπιά του ***εξωτερικού παρατηρητή***, η οποία στην περίπτωση λ.χ. του J. Habermas μας επιτρέπει (α) να συλλάβουμε την κοινωνία «ως σύστημα δράσεων *τέτοιο ώστε κάθε δράση έχει μια λειτουργική σημασία ανάλογα με τη συμβολή της στη διατήρηση του συστήματος* (Habermas 1987: 117, η έμφαση στο πρωτότυπο)» (Πετμεζίδου 2000: 29), και (β) να υπηρετήσουμε το *γενικό ενδιαφέρον στη χειραφετητική γνώση* (Habermas 1996)[2].

(η κριτική θεωρία της κυριαρχίας) συνδυάζεται με μια πολιτική θεωρία της χειραφέτησης και μια κανονιστική θεωρία της ηθικοπρακτικής (ethics). Στη «μανχαϊμική παράδοση», ο επιστημονικός αναστοχασμός είναι άρρηκτα συνδεδεμένος με τις τρεις παραπάνω «θεωρίες».

[1] Βλ. επίσης Bateson 2000.

[2] Σύμφωνα με την τυπολογία του Habermas (1996), οι επιστήμες διακρίνονται βάσει του ιδιαίτερου «διαφέροντος» που τις οδηγεί γνωστικά σε: (α) «εμπειρικο-αναλυτικές» (με αφετηρία ένα τεχνικό διαφέρον), (β) «ιστορικο-ερμηνευτικές» (με αφετηρία ένα πρακτικό διαφέρον), και (γ) «κριτικές» (με

Αυτό το «γενικό ενδιαφέρον», το οποίο βέβαια θα μπορούσε να εμπλουτιστεί σημαντικά «μέσω της ανάπτυξης νέων τρόπων σύνδεσης του ηθικού κοινωνικού λόγου με την εμπειρική κριτική έρευνα» (Hall 1999: 242)[1], είναι απολύτως απαραίτητο για την επιστημολογικά υγιή «κίνηση από την ενδογενή (endogenous) στην αναφορική (referential) αναστοχαστικότητα ... από την αναστοχαστικότητα ***μέσα*** στις δράσεις στην αναστοχαστικότητα ***πάνω*** στις δράσεις» (May 1999: 3.12, η έμφαση στο πρωτότυπο)[2]. Πιο συγκεκριμένα, η παραπάνω κίνηση μάς βοηθά ουσιαστικά να απεμπλακούμε από μια αυτο-διαιωνιζόμενη κατάσταση «κοινωνιολογικής στειρότητας» (sociological sterility) η οποία, σύμφωνα με τον Βρετανό κοινωνιολόγο Tim May, «εκφράζεται» είτε με τις – εμπνευσμένες από τη βιτγκενσταϊνική γλωσσική φιλοσοφία - «διαδικαστικές προσεγγίσεις της αναστοχαστικότητας» (π.χ., εθνομεθοδολογία, συζητητική ανάλυση) είτε με τα μεταμοντέρνα / μεταστρουκτουραλιστικά επιχειρήματα περί της συμβολικής ανα-παράστασης της πραγματικότητας και των «πολλαπλών εαυτών» (May 1999: 3.10)[3].

αφετηρία ένα χειραφετητικό διαφέρον). Αντίστοιχα, διαμορφώνονται «τρεις κατηγορίες δυνατής γνώσης»: οι πληροφορίες, οι ερμηνείες, και οι αναλύσεις.

[1] Για τον J. Hall (1999), η κριτική θεωρία (τύπου Habermas) δεν εστιάζει επαρκώς στις πολύπλοκες *πρακτικές* της «προοδευτικής» επιστημονικής αναζήτησης και της δι-υποκειμενικής νοηματικής παραγωγής (*semiosis*) στα κοινωνικά και κοινωνιολογικά milieus. Βλ. σχετικά Fraser 1989, Calhoun 1995.

[2] Βλ. επίσης May 1996, 2000.

[3] Σχετικά με τέτοιου είδους επιχειρήματα, βλ. ενδεικτικά Lawson 1985. Στην ίδια γραμμή σκέψης με τον May, ο J. Law (1994: 190) επισημαίνει την κλειστότητα των κειμενοκρατικών αναστοχαστικοτήτων.

Για τον May, αυτές οι ***«ενδογενείς»*** αναστοχαστικές μορφές είναι ανεπαρκείς διότι ο (αυτο)περιορισμός της κοινωνιολογικής οπτικής στις διαδικασίες μέσω των οποίων οι καθημερινοί βιόκοσμοι *ή* οι επιστημονικές κοινότητες ανα-συγκροτούν την κοινωνική πραγματικότητα (και οι κοινωνικοί ή επιστημονικοί δράστες κατανοούν τη γνώση που χρησιμοποιείται στα *άμεσα* πλαίσια της ύπαρξής τους) παρακάμπτει τα προαναφερθέντα ερωτήματα σχετικά με την αλληλεπίδραση μεταξύ κοινής συνείδησης και επιστημονικής σκέψης («φυσικής» και επιστημονικής λογικότητας) (May 1999: 3.11)[1], μεταξύ «ρουτίνας» και «παράβασης», συνήθειας και υπέρβασης, στασιμότητας και κίνησης (Unger 1987). Εδώ, οι πραγματικότητες της κοινωνικής αδικίας και ανισότητας αγνοούνται προς χάριν είτε κάποιων «ουδέτερων» περιγραφών της μηχανικής αναπαραγωγής της κοινωνικής τάξης (***η εξύμνηση της «πρακτικής» κοινωνικής συνείδησης***) είτε μιας κοινωνικά αδέσμευτης και αυτάρεσκης μεθοδολογιστικής αυτο-παρατήρησης (***η εξύμνηση της επιστημικής ανωτερότητας***) (May 1999: 3.14, 4.2)[2].

Κατά συνέπεια, η έμφαση του May στην «αναστοχαστικότητα πάνω στις δράσεις» (ή «αναφορική αναστοχαστικότητα») δεν ισοδυναμεί με την προτίμηση μιας αφηρημένης «μεταλογικής» αναστοχαστικότητας (Bartlett 1987) η οποία, στην προσπάθεια της να προβάλλει την «αναγκαιότητα» της υπερβατολογικής-κριτικής σκέψης (που «προμηθεύει τα κανονιστικά αντικειμενικά κριτήρια για τον προσανατολισμό της γνωστικής διαδικασίας και του πράττειν» [Καραχάλιος 1994:

[1] Επ' αυτού του σημείου, βλ. επίσης τα ενδιαφέροντα συμπεράσματα της Gulbenkian Commission (1996).

[2] Για μια κριτική αυτής της (ακαδημαϊκής) αυταρέσκειας, βλ. ενδεικτικά Benhabib 1992, Norris 1990, Patai 1994.

144]), αναπαύεται στην πολυθρόνα της αναλυτικής φιλοσοφίας και απομονώνεται από τις διάφορες μορφές αυτο-κατανόησης *μέσα* στους υπό μελέτη βιόκοσμους (στους καθημερινούς ανταγωνισμούς για τον σχηματισμό προσωπικών ταυτοτήτων [Joas 1998]), από την «αναστοχαστικότητα μέσα στις δράσεις». Ο βασικός στόχος, όπως διευκρινίζει ο Ολλανδός φιλόσοφος Hans Radder (1992, 1996), είναι να καταδείξουμε ότι η φιλοσοφική σκέψη μπορεί και πρέπει να είναι ταυτόχρονα *θεωρητική, αναστοχαστική, και κανονιστική* (με άλλα λόγια, η φιλοσοφία πρέπει να στοχάζεται *πάνω* στον κοινωνικό κόσμο, χωρίς όμως να διστάζει να εμπλέκεται *ενεργά* σ' αυτόν).

Εν τούτοις, μέσα στη μανχαϊμική παράδοση, η απουσία μιας *εσωτερικής κριτικής* από την οπτική γωνία των «συμμετεχόντων», ή των «μελών» της κοινωνίας (Garfinkel), η απώθηση της κατανόησης της δι-υποκειμενικότητας προς χάριν της «άρσης των αντιφάσεων» και της «υπέρβασης» των επιμέρους, εναλλακτικών συναφειών νοήματος (το «πρόβλημα της σύνθεσης»), έχει ως (αναπόφευκτο) αποτέλεσμα μια ουσιωδώς «μη-διαλογική» κατάσταση: *τα κοινωνικά υποκείμενα-άτομα νιώθουν όχι ως «έχοντες αξία» (valued) αλλά απλά ως «αξιολογημένοι» (evaluated)* (May 1994). Οι «τεχνικοί του μετασχηματισμού» υποβαθμίζουν την ενδογενή αναστοχαστική γνώση που αφορά στις βιοκοσμικά-προσανατολισμένες πρακτικές δράσεις και τους καθημερινούς (επιτελεστικούς) κοινωνικούς/επιστημονικούς ορισμούς (βλ., π.χ., Ritzer 2000, Latour 1987, Pels 2002b), και αναβαθμίζουν μια «διαφωτιστική» διαδικασία «ανα-γνώρισης» (re-cognition) των ευρύτερων (μη-προφανών) συνθηκών κάτω από τις οποίες αυτές οι δράσεις διευκολύνονται ή εμποδίζονται, μια διαδικασία «καταγγελίας» (denunciation)

(Latour 1988) των «αφελών πεποιθήσεων» των μη-επιστημόνων[1]. Για τον Bruno Latour, αντίθετα, το («αντι-παραγωγικό») πάθος των μοντέρνων αλλά και των μεταμοντέρνων θεωρητικών για την επιβολή της ***«μετα-αναστοχαστικότητας»*** (meta-reflexivity) πάνω στην ***«ενδο-αναστοχαστικότητα»*** (infra-reflexivity), για την επικράτηση δηλ. μιας καθολικά δεσμευτικής μετα-γλώσσας «σύμφωνα με την οποία όλες οι ενδο-γλώσσες (infra-languages) θα μπορούσαν να αξιολογηθούν» (Latour 1988: 171), πρέπει να αντικατασταθεί από την «απλή αφήγηση» των καθημερινών «τοπικών επιτευγμάτων» (Garfinkel) των κοινωνικών ή επιστημονικών δραστών (π.χ., διεύρυνση «δικτύων», σύνδεση «μεταφράσεων», σταθεροποίηση «συσχετισμών»)[2].

Όμως, στον δρόμο για «ένα υψηλότερο επίπεδο μεταθεωρητικής ανάλυσης» (Holland 1999: 471), οφείλουμε να κινηθούμε ***«μεταξύ ενδο-αναστοχαστικότητας και μετα-αναστοχαστικότητας»*** (Pels 2000)[3]. Η κοινωνικο-επιστημονική γνώση έχει

---

[1] Βλ. επίσης Boltanski/Thévenot 1999.

[2] Σύμφωνα με το επιχείρημα του Latour (1988), η «αναστοχαστική γραφή» τύπου Woolgar ή Derrida, αν και έχει ως αφετηρία τη διερώτηση της «αναπαράστασης» και την κριτική του ιδεαλισμού, καταλήγει στην ενίσχυση των πειθαρχικών οριοθετήσεων και του εξουσιαστικού επιστημοκρατικού λόγου. Βλ. επίσης Chia 1996.

[3] Αντίθετα προς τη «νατουραλιστική» συλλογιστική του Latour, ο Dick Pels μάς προτρέπει να στοχαζόμαστε κριτικά για τις αναστοχαστικές δραστηριότητες των άλλων κι όχι «απλώς» να τις ακολουθούμε: **«Η ενδο-αναστοχαστικότητα δεν είναι επαρκής· χρειαζόμαστε ένα "εξωτερικό" σημείο αναφοράς που να καθιστά διαθέσιμο έναν χώρο για κριτική γνώμη»** (Pels 2000: 5). Γενικά, ο Ολλανδός κοινωνιολόγος δεν απορρίπτει τη «μετα-γλωσσολογική» στάση απέναντι στον εαυτό και το περιβάλλον μας – εφόσον βέβαια αυτή η στάση δεν μας οδηγεί στο κρησφύγετο ενός «επικίνδυνου σολιψισμού» (Latour). Βλ. επίσης Kim 1999, Pollner 1991.

την υποχρέωση να είναι «περιέχουσα νοήματος» (meaningful) στα πλαίσια της δράσης, αλλά και να συνδυάζει κατά τρόπο διαλεκτικό την πρακτική με τη δια-λογική συνείδηση (Czyzewski 1994)[1], την «πρακτική αίσθηση» με την «αναφορά» (Frege)[2], τις ***«δρασιακές»*** με τις ***«εννοιολογικές»*** παρατηρήσεις (Τσιβάκου 1997: 45-46), την «οντολογία των ήδη υφισταμένων πραγμάτων» με μια «οντολογία ηθικοπρακτικά σημαντικών, εξελικτικών δραστηριοτήτων» (Shotter 1993: 100). Επιπλέον, η σύζευξη μεταξύ ενδογενούς και αναφορικής αναστοχαστικότητας (May) εκπληρώνει σε μεγάλο βαθμό τις («αυτο-ετεροαναφορικές»/«επιστημ-οντολογικές») φιλοδοξίες της *κριτικής βιτγκενσταϊνικής αναστοχαστικότητας*, φέρνοντας ακόμα πιο κοντά την παράδοση, τον (αυτο-)στοχασμό και τη δράση (Alexander 1996)[3], το «οντικό» (*αμετάβατη διάσταση*), το «γνωστικό» (*μεταβατική διάσταση*) και την ανθρώπινη χειραφετητική δυνατότητα (Bhaskar 1986)[4], *την ερμηνεία, την εξήγηση και την ιδεολογική κριτική* (Ricoeur 1981, 1996).

---

[1] Αναλύοντας τη θεωρία της δομοποίησης του Giddens, ο Ian Craib γράφει ότι: «Δεν υπάρχει σαφής διαχωριστική γραμμή ανάμεσα στη λογική και την πρακτική συνείδηση, αλλά μια συνεχής κίνηση από τη μία στην άλλη. Συχνά μπορούμε, αν μας ζητηθεί, να δώσουμε μια λογική περιγραφή τού τι κάνουμε, χωρίς όμως να διατηρούμε συνεχώς αυτή την περιγραφή στον νου μας. Όσο πιο θεμελιώδης ή βασική είναι η δραστηριότητά μας τόσο πιο δύσκολο είναι συχνά να δώσουμε αυτή την περιγραφή» (Craib 1999: 230-231). Επ' αυτού του σημείου, βλ. επίσης May 1996.

[2] Κατά τον Γ. Βέλτσο, το κοινωνικό είναι δυνητικά «διπλό». Μπορεί δηλ. να είναι ταυτόχρονα «κέντρωση και εκκέντρωση, υπολογισμός και αυθορμητισμός, εννοιολόγηση και αίσθηση» (Βέλτσος 1988: 103).

[3] Βλ. επίσης το πρόσφατο άρθρο του Nick Crossley (2003), ο οποίος εστιάζει εύστοχα πάνω στο μεταθεωρητικό έργο του P. Bourdieu.

[4] Βλ. σχετικά Vandenberghe 2001, 2003.

Η έμφαση εδώ τοποθετείται **τόσο** στην κατανόηση του τρόπου με τον οποίο τα άτομα (επιστήμονες και μη-επιστήμονες[1]) βιώνουν τις προσωπικές τους ταυτότητες και αυτο-στοχάζονται/αυτο-ερμηνεύονται ριζοσπαστικά (αλληλεπιδρώντας με τους άλλους) **όσο** και στην – προσανατολισμένη στον κοινωνικό μετασχηματισμό – εξήγηση των συστημικών/αντικειμενικών[2] συνθηκών οι οποίες τα συγκροτούν ως υποκείμενα *και* αντικείμενα (Sayer 2000a, Τσιβάκου 1997). Ως κοινωνικοί επιστήμονες/δράστες, αφού πρώτα αποσπάσουμε τη σκέψη μας από τη μέγγενη της *«γενικής θέσης της φυσικής σκοπιάς»* (Husserl) (η οποία συγκροτείται από τον «καταφανή» χαρακτήρα και τη σιωπηλή αποδοχή της ύπαρξης του κόσμου[3]), μπορούμε να υιοθετήσουμε μια (έξω από τους περιορισμούς της «προ-θεωρητικής» καθημερινής ματιάς) αυτο-συνειδητά σκεπτική, «ευρωπική» στάση ***«ταυτόχρονης θεώρησης»*** (simultaneous consideration) των ουσιωδώς αλληλο-επηρεαζόμενων

[1] Έτσι, το κρίσιμο ερώτημα του Paul Ricoeur *«Ποιος είμαι;»* (May 1999: 3.10) θα πρέπει να απασχολεί ταυτόχρονα και τα μέλη του κοινωνικού «μακρόκοσμου» και τα μέλη του επιστημονικού «μικρόκοσμου» (Bourdieu). Φυσικά, το ερώτημα αυτό είναι άρρηκτα συνδεδεμένο με τη διαδικασία συγκρότησης της πραγματικότητας αλλά και με τα αντικείμενα τα οποία παράγονται μέσω μιας τέτοιας διαδικασίας. Υπό τους όρους των Jaber Gubrium και James Holstein (1997: 97-122), η εικόνα της κοινωνικής/επιστημονικής πρακτικής είναι καλύτερα αντιληπτή στο πλαίσιο μιας ***«εναλλασσόμενης παρενθετικοποίησης»*** του ***«ποιος»***, του ***«τι»*** (η ουσιαστική πραγματικότητα πάνω στην οποία βασίζονται οι δράστες), και του ***«πώς»*** (η ίδια η διαδικασία της κατασκευής). Ως εκ τούτου, η διαλεκτική μεταξύ «μετα-αναστοχαστικότητας» (ή «υπερ-αναστοχαστικότητας») και «ενδο-αναστοχαστικότητας» είναι (ή μάλλον *πρέπει* να είναι) *«μη-αποφασίσιμη»* (ή *«μη-αποκρίσιμη»*).

[2] Σ' αυτή τη συνθετική προοπτική, στην προοπτική δηλαδή μιας **«γνωσιακής κοινωνιολογίας»** (Strydom), η αντικειμενικότητα θα πρέπει να εκλαμβάνεται και ως *αποτέλεσμα* και ως *προϋπόθεση* της καθημερινής δράσης (May 1999).

[3] Σχετικά με τις κεντρικές κοινωνιολογικές/φιλοσοφικές αρχές και στάσεις πάνω στο συγκεκριμένο θέμα, βλ. ενδεικτικά Bonner 2001, Andreopoulos 1987.

(σχετικά αυτόνομων) επιπέδων της ***«εμμενούς»***, της ***«επιστημικής»***[1], και της ***«υπερβατικής»***[2] αναστοχαστικότητας (Davis/Klaes 2003).

Υπό τους όρους της «ερμηνευτικής-συστηματικής» προσέγγισης του Γερμανού φιλόσοφου Hans Herbert Koegler (1997, 1997b), η αναστοχαστικότητα των «τοποθετημένων» κοινωνικών επιστημόνων/δραστών θα πρέπει να κατευθύνεται όχι μόνον προς (1) τη θεματοποίηση των *μέσων* για την πραγμάτωση κάποιων κοινωνικά καθοσιωμένων στόχων (***«εργαλειακή αναστοχαστικότητα»***)[3] και (2) τον

[1] Διευκρινίζω ότι, στη συνάφεια της «επιστημικής αναστοχαστικότητας» (epistemic reflexivity), οι «νοητικές κατασκευές» (Schutz 1977: 232) μέσα στον βιόκοσμο (*Lebenswelt*) αναζητούν τους συν-δημιουργούς τους: «Πέραν από το να αποτελεί το επίτευγμα μονάχα των ίδιων των συμμετεχόντων, η κατασκευή ανήκει επίσης σε εκείνους οι οποίοι παρατηρούν, αξιολογούν και σχολιάζουν τους ενεργούς δράστες» (Strydom 2002b: 131). Συν-εστιάζοντας λοιπόν στην «ενεργό υποκειμενικότητά» μας (Cooper 1987: 407), αναζητούμε την «αναστοχαστική επάρκεια» (reflexive adequacy) των κοινωνιολογικών πρακτικών όχι μόνον στο επίπεδο του αντικειμένου (Lynch 1988: 92, Schutz 1977, Garfinkel 1967, Latour 1988, Slack 2000, Bogen 1993, Watson 1994, Sharrock/Button 1991) αλλά και στο (μετα-)επίπεδο της «επιτελεστικής» επιστημονικής παραγωγής (Woolgar 1988a, Pollner 1991, Ashmore 1989, Cicourel 1993, Pels 2000, 2002b). Επιτυγχάνεται έτσι η επικοινωνία ανάμεσα στην *αναστοχαστικότητα-ως-κοινωνιο-οντολογική-πηγή* και την (κριτική) *αναστοχαστικότητα-ως-επιστημολογική-πηγή*, ανάμεσα στον «πρωτογενή» κόσμο της εμπειρίας και τον «δευτερογενή» κόσμο του ερμηνευτικού σχολιασμού.

[2] Επίσης, για την ιδέα ενός τύπου αναστοχαστικότητας ο οποίος κατευθύνεται πέρα από το «εμμενές» και το «επιστημικό», βλ. McLain 2002, Strydom 2000, 2002, Delanty 1997, 1999, 2001. Γενικά, σχετικά με την «αξία» της σύλληψης των «επιπέδων ανάλυσης» (levels of analysis), βλ. Ritzer 1988, 1989, 1990b.

[3] Εδώ, το όλο αξιολογικό και κοινωνικό πλαίσιο αναφοράς εκλαμβάνεται ως «δεδομένο» (taken for granted), όπως λ.χ. στην περίπτωση των γυναικών οι οποίες απλώς βελτιώνουν τις (παραδεδεγμένες) διαιτητικές τους πρακτικές, ή τις ενδυματολογικές τους δεξιότητες, χωρίς να επενδύουν την

συνειδητό/ορθολογικό (αυτο)καθορισμό των *αξιών* ή των «πραγματικών» επιθυμιών τους (***«πρακτική αναστοχαστικότητα»***)[1], αλλά και προς (3) την ανίχνευση και διευκρίνιση του *πώς* οι αξιακοί τους προσανατολισμοί «είναι κατασκευασμένοι μέσα στον κοινωνικό κόσμο», επιβάλλονται «διαφορετικά πάνω σε διαφορετικές κοινωνικές ομάδες», και επιδρούν, συνειδητά ή ασυνείδητα, πάνω στις καθημερινές τους δραστηριότητες (***«δομική αυτο-αναστοχαστικότητα»***) (Koegler 1997: 225). Η «δομική αυτο-αναστοχαστικότητα» (δομική ανάλυση + αυτο-ανάλυση), η οποία δύναται να αγγίξει ένα επιστημολογικά ευεργετικό «επίπεδο υπέρβασης» (Davis/Klaes 2003, βλ. επίσης Ilter 1994: 63) μέσω της δημιουργικής συνένωσης *«της λογικής, της παράδοσης, και της κριτικής»* (Koegler 1993), συνεπάγεται ένα ***«αποξενωτικό σοκ»*** (*Verfremdungseffekt*) (Brecht), μια ριζοσπαστική κίνηση «αποξενωτικής αποστασιοποίησης» (Ricoeur) που ελέγχει την ερευνητική «φυσική συνείδηση» (Alexander) και μας διευκολύνει να δούμε ό,τι οι άλλοι «δεν μπορούν να δουν» (Luhmann), ή «θα δουν αύριο» (Lasalle)[2]. Αντίθετα προς την υπερ-

---

αναστοχαστική τους δυνατότητα στην αναζήτηση εναλλακτικών προτάσεων, αλλά και στη διερώτηση της *κοινωνικο-πολιτισμικής καταγωγής* των ακολουθούμενων προτύπων ομορφιάς (Koegler 1997: 224-225).

[1] Ο H. H. Koegler δανείζεται τον όρο «πρακτική αναστοχαστικότητα» (practical reflexivity) από τον J. Bohman (1997), προκειμένου να περιγράψει κριτικά την (ιδεαλιστική) «ψευδαίσθηση του αιωρούμενου, διαβουλευτικού, και πρακτικού δρώντα» (Koegler 1997: 225). Η ψευδαίσθηση αυτή αναπαράγεται συστηματικά τόσο στην κριτική θεωρία (π.χ., Habermas 1987) όσο και στις σύγχρονες κονστρουκτιβιστικές προσεγγίσεις της κοινωνιολογίας της επιστημονικής γνώσης (π.χ., Pickering 1997).

[2] «Ο θεωρητικός χρειάζεται την αναγκαία απόσταση από τα καθημερινά, ώστε να θέτει το αίτημα για σωστή αντιστοιχία των μέσων προς το σκοπό, και είναι εκείνος που ενδιαφέρεται την «ουσία» του ανθρώπου πέρα από τις χειροπιαστές και οφθαλμοφανείς ανάγκες του» (Φίλιας 1991: 111).

σχετικιστική, ισοπεδωτική (εθνομεθοδολογική) «ενδο-αναστοχαστικότητα» του Latour, μερικά κείμενα «είναι καλύτερα από άλλα» (Pels 2000: 5).

Χωρίς λοιπόν να παραβλέπουμε τη σχετική αυτονομία (άλλα και τη σημαντική «αξία»[1]) της προσκολλημένης στους καθημερινούς βιόκοσμους των δραστών («γεγονοτικής», «ενδογενούς», «εμμενούς», ή «εργαλειακής») αναστοχαστικότητας (Lynch 2000, Slack 2000, Macbeth 2001), ανα-γνωρίζουμε την «επιστροφή» στους κοινωνικούς και επιστημονικούς (ατομικούς και συλλογικούς) εαυτούς μας ως μια «πολιτισμικά τοποθετημένη» (culturally situated) και «θεωρητικά ενημερωμένη» (theoretically informed) πηγή αυτο-αποστασιοποίησης και, άρα, *διαλόγου και κριτικής* (Koegler 1996, 1997b)[2]. Αυτή η «κριτική βιτγκενσταϊνική» ανα-γνώριση, η οποία απομακρύνεται τόσο από τον *υποκειμενισμό* του «αναλογισμού» (ή της κοινωνικά αδέσμευτης/αθεμελίωτης «αυτο-νοηματοδότησης») των δρώντων (Gadamer) όσο και από τον *αντικειμενισμό* των «δομών του λόγου» και

[1] Παρουσιάζοντας τις μετα-θεωρητικές αναλύσεις του Pierre Bourdieu, ο Ν. Παναγιωτόπουλος επισημαίνει ότι «το επιστημονικό έργο δεν θα άξιζε μια ώρα κόπου αν δεν αναλάμβανε ως υποχρέωση να γνωρίσει το δυσκολότερο πράγμα, δηλαδή, με ποιο τρόπο μπορεί να αποκατασταθεί το νόημα των πράξεων των ανθρώπων, το νόημα των πράξεων της καθημερινής κοινοτοπίας» (Παναγιωτόπουλος 1999: 19).

[2] Ο διάλογος μεταξύ κοσμοθεωριών και πολιτισμών οφείλει να συνυπολογίζει το «Άλλο» και να θέτει ως κριτικό του στόχο τη διερώτηση των «πίστεων» (δηλ. των μη-αμφισβητούμενων καταστάσεων) μέσα στα πεδία της κοινωνίας *και* της επιστήμης. Η έμφαση όμως στην έννοια του «διαλόγου» (ή της «συζήτησης») δεν θα πρέπει να μας οδηγεί σε μια αναγωγιστική «γλωσσική οντολογία» τύπου Gadamer (βλ. Koegler 1996).

των «πρακτικών της εξουσίας» (πρώιμος Foucault)[1], συμπληρώνεται από μια *θεωρία γλωσσικής κατανόησης* που επιτρέπει τη μεθοδολογική συμφιλίωση ανάμεσα στην «ετερόνομη» αντίληψη[2] και τις «αυτόνομες» και δημιουργικές μορφές (αυτο)ερμηνείας (Koegler 1996, 1997b, Koegler/Stueber 1999).

Εισάγοντας δηλ. μια (ενδιάμεση) γλωσσική, νοηματική διάσταση, την (περιοριστική *και* διευκολυντική) συμβολική τάξη των *«κοινωνικά εντυπωμένων ερμηνευτικών σχημάτων»* (Koegler 1997: 225)[3] η οποία, για να χρησιμοποιήσω τον Scott Lash (2003), αντικαθιστά τον *«δυϊσμό της αντανάκλασης»* (τον δυϊσμό μεταξύ της «αντανάκλασης της δομής πάνω στη δράση» και της «αντανάκλασης της δράσης πάνω στη δομή») με τον *«μονισμό της αναστοχαστικότητας»* (monism of reflexivity), προκαλούμε έναν καρποφόρο «συσχετισμό ανάμεσα σε μίκρο, μέσο και μάκρο επίπεδα», ανάμεσα σε ατομικές, κοινοτικές/συλλογικές και πολιτισμικές γνωστικές δομές (Strydom 2002: 149). Ωστόσο, η «θεωρία της γλωσσικής κατανόησης» του Koegler θα πρέπει να «διασωθεί» από την ταύτισή της με μια αμιγώς «ερμηνευτική

[1] Δεν θα πρέπει να λησμονούμε ότι, όπως κατέδειξε ο S. Hall (1982), οι «πρακτικές της εξουσίας» αμφισβητούνται καθημερινά μέσα από τις ποικιλόμορφες ερμηνευτικές πρακτικές *αντίστασης* στην «ηγεμονία» των κυρίαρχων «πολιτισμικών κειμένων». Φυσικά, σ' αυτή τη ***«νεο-γκραμσιανή»*** προοπτική, η έννοια της «αντίστασης» (και της δημιουργικής/μετασχηματιστικής αυτο-αναστοχαστικότητας) δεν αγνοεί τις (περιοριστικές) επιδράσεις των εξουσιαστικών κοινωνικών δομών και, ως εκ τούτου, δεν ανάγεται σε έναν άκριτο «πολιτισμικό λαϊκισμό» (McGuigan 1992).

[2] Πρόκειται για την «αναγωγή» των (αναστοχαστικών) δυνατοτήτων των δρώντων σε «προγενέστερα συμβολικά-πρακτικά σχήματα και στις σχετικές κοινωνικές συνθήκες» (όπως λ.χ. συμβαίνει στις περιπτώσεις των Mannheim, Bourdieu, Breslau) (Koegler 1997: 225-226, 1997b).

[3] Για την εισαγωγή μιας παρόμοιας (ενσαρκωμένης, νοηματοδοτικής, διαμεσολαβητικής) «τάξης» (Habitus) στο έργο του P. Bourdieu, βλ. Παναγιωτόπουλος 1989, 1990, 1992.

αναστοχαστικότητα» (hermeneutic reflexivity) (Lash 1994)[1] όπου, αν και ο παραπάνω «συσχετισμός» έχει κεντρικό ρόλο, τα στοιχεία της κριτικής[2], της διαλογικότητας[3], και της (ριζικής) αυτοαναφορικότητας (το ούτως λεγόμενο «μετα-επίπεδο») υποβαθμίζονται και ατονούν (βλ. σχετικά Strydom 1999, 1999b).

Σύμφωνα με το πνεύμα των έως τώρα («κριτικών βιτγκενσταϊνικών») αναλύσεων, απαιτείται μια ***αυτοαναφορικά-επαρκής, διαλογικά-ευαίσθητη και αναστοχαστικά-κριτική θεωρία γλωσσικής κατανόησης***. Οι θεωρητικοί οφείλουν να είναι αναστοχαστικοί ως προς το δικό τους «συμβολικό υπόβαθρο παραδοχών» (Koegler), τα δικά τους πλαίσια γνωστικής παραγωγής και, για να παραφράσω τον S. Lash, το βασισμένο-στην-επιστημονική-κοινότητα νόημα, αλλά και ως προς τα ετερόκλητα πλαίσια *χρήσης* της γνώσης (Delanty 2001, Woolgar 2000, Gibbons 2000) και τις (αυτο)ερμηνείες των ίδιων των «δρώντων/φορέων» (Bourdieu), οι

---

[1] Ο κύριος στόχος της «ερμηνευτικής αναστοχαστικότητας» του S. Lash (1994) είναι η διατύπωση μιας περιεκτικής εναλλακτικής πρότασης απέναντι στις αφηρημένες, κανονιστικές, γνωσιακές (cognitive) αναστοχαστικότητες των U. Beck και A. Giddens. Βλ. σχετικά Adkins 2003, Pellizzoni 1999. Επίσης, για μια **«αναστοχαστική κίνηση ανάμεσα σε πολιτισμούς, κοινότητες, και γνωστικές προοπτικές»**, βλ. Karatani 2003. Η κίνηση αυτή καθιστά δυνατή και την κριτική της «ενδο-αναστοχαστικότητας» και την κριτική της «μετα-αναστοχαστικότητας» (*trans-critique*).

[2] Ειδικότερα, σχετικά με το κριτικό/κανονιστικό έλλειμμα της «ερμηνευτικής αναστοχαστικότητας» του S. Lash, η οποία εστιάζει υπερβολικά στην ιδέα της «κοινότητας» (community) και παραβλέπει την ύπαρξη αφηρημένων, ολοκρατικών (εξω-κοινοτικών) συστημάτων αναφοράς, βλ. Alexander 1996.

[3] Το στοιχείο της «διαλογικότητας», κατά τη γνώμη μου, είναι αυτό που αφορά κυρίως σε μια ουσιαστικά στενότερη επαφή μεταξύ ερευνητών και ερευνητικών υποκειμένων, «ρητορικής και λόγου, επιστημολογίας και ιδεολογίας, της γνώσης και των σκοπών της» (Hall 1999: 16).

οποίες δυνητικά συνεισφέρουν σε κάθε μορφής επιστημονική εξήγηση[1]. Διαφορετικά, η θεωρία παύει να «λέει κάτι» (Latour) για τον πραγματικό κόσμο, το επιστημονικό πεδίο (αυτο)απομονώνεται από τα υπόλοιπα πεδία της κοινωνίας, και η «εξουσία της γνώσης» (Bacon) μετασχηματίζει την επιστήμη σε ένα επικίνδυνο μέσο κοινωνικού ελέγχου. Αντί λοιπόν να «εξυμνούμε το τέρας» (Ashmore 1989: 88) της ριζικής (αυτο)αναστοχαστικότητας ή, αντίστροφα, να υποκύπτουμε στους «επιστημολογικούς φόβους» μας (Ashmore/Woolgar 1988: 7), εμπλεκόμαστε ενεργά σε μια ***συνεχή διαλεκτική*** (Fornas 1995: 15) ανάμεσα στην «πολιτισμική παραγωγή» και την «πολιτισμική κατανάλωση», στην αυτοσκόπηση και την ετεροσκόπηση, ανάμεσα στην άκριτη κλειστότητα και την κριτική θεωρητική αποστασιοποίηση, στην ερμηνευτική της κατανόησης και την ερμηνευτική της υποψίας (Ricoeur).

Η αλληλο-υποστήριξη «κριτικής και κατανόησης» (Fornas 1995: 16), χειραφετητικής[2], ουσιαστικής (substantive) και μεταθεωρητικής γνώσης (Hall 1999,

[1] Κατά συνέπεια, η προαναφερθείσα πρακτική της αυτο-αποστασιοποιητικής/αυτο-αποξενωτικής κριτικής θα πρέπει να μετα-θεωρηθεί ως μια *πρακτική συνεργασίας* μεταξύ θεωρητικών και δρώντων. Βλ. σχετικά Touraine 1981.

[2] Στα συμφραζόμενα μιας αληθινά πολυ-επίπεδης και πιο ολοκληρωμένης προσέγγισης της (κριτικής) αναστοχαστικότητας, θα πρέπει ίσως να εκλάβουμε την «χειραφέτηση» όχι μόνον ως την απαλλαγή από τις κοινωνικές δομές καταπίεσης και τη «συμβολική βία» (Bourdieu), *αλλά και ως την απαλλαγή από το «εγώ» μας και τη θέλησή μας για έλεγχο και κυριαρχία* (Sri Aurobindo) (βλ. Giri 2004). Σε μια παραπλήσια προοπτική αλληλεπίδρασης μεταξύ «Δυτικού» ορθολογισμού και «Ανατολικής» πνευματικότητας, ο Νίκος Μουζέλης (2001: 61-85) συμπληρώνει το δυτικότροπο, «μονομερές» είδος (ατομικού) αναστοχασμού του A. Giddens, το οποίο συνδέεται με την παράδοση του καπιταλισμού και άρα περιθωριοποιεί λιγότερο λογοκεντρικούς/εργαλειακούς (δηλ. περισσότερο αυθόρμητους/στοχαστικούς) τρόπους ύπαρξης, με έναν ***«αποφατικό αναστοχασμό»*** (την πνευματική εκδοχή του σύγχρονου αναστοχασμού). Η εκδοχή αυτή αναφέρεται τόσο στη σχέση μας με τον εαυτό

Finlay 2002), μας οδηγεί σε μια νέα αντιμετώπιση της ακαδημαϊκής *και* της καθημερινής γλώσσας, σε έναν ριζοσπαστικό ανα-στοχασμό πάνω στη δι-υποκειμενική νοηματική παραγωγή και τα επιτελεστικά «ομιλιακά ενεργήματά» μας (Austin). Μας οδηγεί δηλ. σε μια ***«κριτική θεωρία των ομιλιακών ενεργημάτων»*** (critical speech act theory) (Koegler 1996d), ή μια ***«κριτική ανάλυση λόγου»*** (critical discourse analysis) (βλ., π.χ., Fairclough 1992, Chouliaraki/Fairclough 1999), όπου *ο πραγματισμός ανταμώνει τις κανονιστικές και ενδοσκοπικές κοινωνιολογικές τάσεις* (Bucholtz 2001)[1]. Σ' αυτή τη γόνιμη συνάντηση μεταξύ «εξουσίας, συνάφειας, ιστορίας και δράσης» (Bucholtz 2001: 181), η ακριβής κατανόηση των «αμοιβαίων διαπραγματεύσεων» ανάμεσα στη θεωρία και την πράξη, στην υποκειμενικότητα, τη γλώσσα και το κοινωνικό περιβάλλον, αποτελεί, θεωρητικά και μεθοδολογικά, ένα *διακύβευμα*.

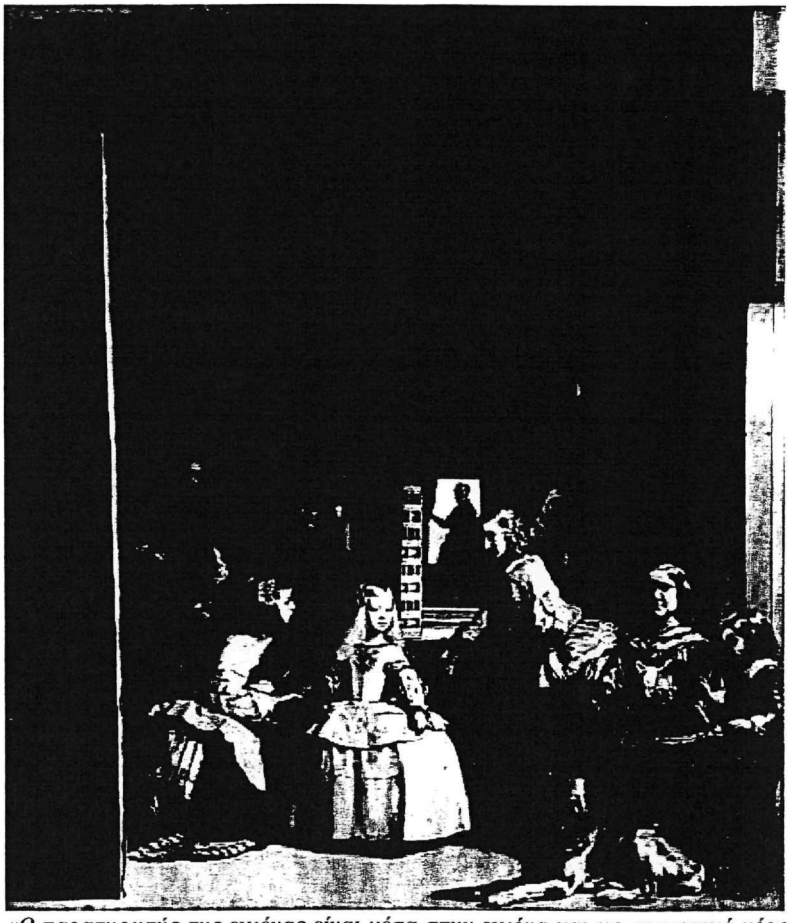
Τον ίδιο ακριβώς χαρακτήρα διαθέτει και το (μεταθεωρητικό) μονοπάτι προς το προτεινόμενο πρότυπο *αλληλο-συμπλήρωσης* (κι όχι αλληλο-απορρόφησης) των «ποικιλιών κοινωνιολογικής αναστοχαστικότητας» (Slack). Το πρότυπο αυτό, σε

μας όσο και στη σχέση μας με τους άλλους, και έχει ως κύριες πηγές έμπνευσης τη χριστιανική θεολογία των Ησυχαστών, τη φροϋδική ψυχανάλυση, τη φιλοσοφική κοινωνιολογία του Μ. Μπούμπερ, και τη διδασκαλία του Κρισναμούρτι. Κατά τη γνώμη μου, η έμφαση στην αποφατική διάσταση του *κοινωνιολογικού* αναστοχασμού διορθώνει σημαντικά τις διανοησιαρχικές τάσεις για έναν μεθοδολογικό βολονταρισμό τύπου Bourdieu, προσθέτοντας το στοιχείο της αβεβαιότητας και αφήνοντας τον τελικό σχεδιασμό της (πάντοτε τοποθετημένης) «αυτο-πραγμάτωσης» στα ίδια τα κοινωνικά άτομα-υποκείμενα.

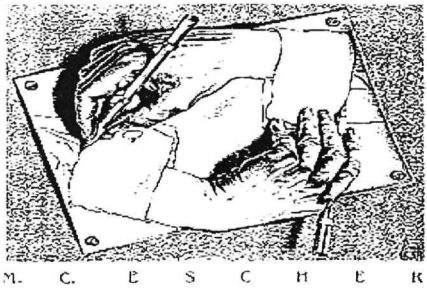
[1] Εδώ, μια «εθνογραφικά θεμελιωμένη» και «κριτικά αποτελεσματική» ανάλυση λόγου στρέφεται και «προς τα μέσα» (στο πεδίο της επιστήμης) και «προς τα έξω» (στο πεδίο της κοινωνίας) (Bucholtz), χωρίς να αγνοεί την απαραίτητη διάσταση της «καθημερινής κανονιστικότητας» (Sayer).

τελική ανάλυση, είναι ***κυκλικό***, εφόσον η «αναστοχαστικότητα» αναδύεται μέσα από την κοινωνία και τις «κοινωνικές δράσεις» (Garfinkel) και, αφού επεκταθεί στους «κοινωνικούς δράστες» (Czyzewski 1994, May 1996, 1999) και τους «επιστημονικούς δράστες»/«επιστημονική κοινότητα» (κατά τη «διερώτηση της αναπαράστασης» του Woolgar ή τον «αναστοχαστικό διπλασιασμό» του Bourdieu), *«επιστρέφει»* – με «χειραφετητική πρόθεση» (Habermas) – στην κοινωνία και τις πολύπλοκες σχέσεις της με τη φύση, την επιστήμη και την τεχνολογία (Delanty 2002). Η (ετερογενής, διαπειθαρχική) «κριτική βιτγκενσταϊνική αναστοχαστικότητα», ως μια *ευρωπική* κουλτούρα «διαλόγου» (Bakhtin) ***μεταξύ ηθικής και ρεαλισμού***, νατουραλιστικών και αντι-νατουραλιστικών προσεγγίσεων, αποτελεί ένα ανοιχτό πλαίσιο «αποφατικού» (Μουζέλης) εμπλουτισμού των οπτικών και των καθηκόντων των «τοποθετημένων» κοινωνικών επιστημόνων, οι οποίοι, ***ενάντια στον μετα-θεωρητικισμό***, οφείλουν να ***«ακολουθούν κριτικά»*** την κοινωνία, διατηρώντας τις επιστημολογικά καρποφόρες «χαμηλές ταχύτητες» της κοινωνιο-λογικής σκέψης (Pels 2003)[1].

[1] Για έναν περιεκτικό λόγο αντίστασης στην επιστημολογικά ανθυγιεινή «πολιτισμική ταχυφαγία» (fast-food culturel), βλ. Bourdieu 1998. «Επιβραδύνοντας την επιστήμη» (Pels), κατορθώνουμε έναν αποτελεσματικό «αναστοχαστικό» (αντι-ουσιοκρατικό, αντι-μεθοδολογιστικό) τρόπο αύξησης της («ασθενούς») αυτονομίας του κοινωνιολογικού/διανοητικού πεδίου.



«Ο παρατηρητής της εικόνας είναι μέσα στην εικόνα και ως συστατικό μέρος της εικόνας συνδέεται αναπόσπαστα με τα υπόλοιπα συστατικά μέρη αυτής» (Τσιβάκου 1997: 16)



Επάνω: ***Las Meninas*** (Velazquez 1656). Κάτω: ***Drawing Hands*** (Escher 1948)

Κεφάλαιο 5

ΕΝΑΝΤΙΑ ΣΤΗΝ «ΙΣΧΥΡΗ» ΚΟΙΝΩΝΙΚΗ ΘΕΩΡΙΑ

5.1. Ο «ισχυρός» χαρακτήρας της κοινωνικής θεωρίας

«To interpret things is simply to arrange our ideas about them in a determinate order, which must be the same as that of the things themselves. This presupposes that an order is present in the things themselves, that they form continuous series, the elements of which are so related that a given effect is always produced by the same cause and never by any other ... Hence, a choice must be made: either social phenomena are incompatible with science or they are governed by the same laws as the rest of the universe.»
(Durkheim 1965: 10)
«Science is so different from art that it can be true to its own nature only by asserting complete independence, that is, by applying itself, in utter disregard of utility, to a definite object with a view to knowing it.»
(Durkheim 1965: 7)

Το παρόν κεφάλαιο έχει ως στόχο να δείξει ότι η (αναστοχαστική) κοινωνική θεωρία πρέπει να καλλιεργήσει μια λογική *μη-τελειότητας*[1], ενάντια στην ανθεκτική (Πλατωνικού χαρακτήρα) σύλληψη περί της «καθαρότητας» και του «ασκητισμού» της αναζήτησης της Αλήθειας. Η σύλληψη αυτή εξακολουθεί να κυριαρχεί στη

[1] Όπως θα αντιληφθούμε στη συνέχεια, αυτή η τολμηρή (αντι-διανοησιαρχική) «λογική» της μη-τελειότητας συνεπάγεται την υιοθέτηση μιας νέας κοινωνιολογικής *ηθικοπρακτικής* (και αισθητικής) η οποία αρνείται να υποκύψει στους «πειρασμούς» του «κοινωνικού ελέγχου» και του επιστημονικού μεγαλοϊδεατισμού.

σύγχρονη κοινωνική θεωρία (Pels 2001), αν και η συντριπτική πλειοψηφία των κοινωνιολόγων αναγνωρίζει πια τον «αναστοχαστικό» χαρακτήρα της επιστημονικής τους δραστηριότητας[1], την παρακμή του θετικιστικού ρεύματος στη μεταθεωρία των κοινωνικών επιστημών, και την αναπόδραστη «πολλαπλότητα των δυνατών θεωρητικών πλαισίων, μεθόδων και αξιολογικών συμπερασμάτων που περιβάλλει κάθε ερευνητικό πρόταγμα» (Outhwaite 1999: 10)[2]. Συνεπώς, η προαναφερθείσα διεύρυνση (ή «επέκταση») του ορισμού της αναστοχαστικότητας δεν είναι επαρκής· η έμφαση στους τρόπους εφαρμογής είναι εξίσου απαραίτητη. Για παράδειγμα, η Wanda Pillow ερωτά:

«Πώς έχει εμφανιστεί η αναστοχαστικότητα ως σημαντική και αναγκαία στην ποιοτική έρευνα; Πώς χρησιμοποιείται η αναστοχαστικότητα και ποιους ρόλους και στόχους διαδραματίζει στην ποιοτική έρευνα; Πώς έχουν αλλάξει οι χρήσεις της αναστοχαστικότητας μέσα στον μοντερνισμό και τον μεταμοντερνισμό και πώς μπορούμε να συνεχίσουμε να χρησιμοποιούμε την αναστοχαστικότητα αναγνωρίζοντας τα όριά της; (Pillow 2003: 177)[3]

---

[1] Όπως λ.χ. επισημαίνει η Wanda Pillow, η αναστοχαστικότητα, πλέον, «επικαλείται σχεδόν σε κάθε βιβλίο ή άρθρο ποιοτικής έρευνας και έχει γίνει αποδεκτή ως μια μέθοδος που οι ποιοτικοί ερευνητές μπορούν και πρέπει να χρησιμοποιούν προκειμένου να διερευνήσουν και να εκθέσουν την πολιτική της αναπαράστασης (the politics of representation)» (Pillow 2003: 176). Δεν θα ήταν υπερβολή εάν υποστηρίζαμε ότι, στις μέρες μας, κάθε φορά που κάποιος θέλει να υποτιμήσει τον κοινωνιολογικό του αντίπαλο τον αποκαλεί (όχι πλέον θετικιστή αλλά) μη-αναστοχαστικό (unreflexive) (May 1999: 1.1). Βλ. επίσης Flyvbjerg 2001, Delanty 1997.

[2] Βλ. σχετικά Hall 1999, Pels 2003.

[3] Για την W. Pillow, η σημασία των παραπάνω ερωτημάτων πηγάζει από το γεγονός ότι, στο σύγχρονο ακαδημαϊκό περιβάλλον, οι περισσότεροι ερευνητές **«χρησιμοποιούν την αναστοχαστικότητα δίχως**

Κατά τη γνώμη μου, μια κριτική μελέτη των διαφόρων χρήσεων της αναστοχαστικότητας μπορεί να μας βοηθήσει ουσιαστικά στην (ελλειπτική) σκιαγράφηση ενός γενικού πλαισίου μέσα στο οποίο εκδηλώνεται η αδήριτη αναγκαιότητα (και η επιστημολογικά υγιής δυνατότητα) να μιλάμε όχι απλώς για μια «μετριοπαθή», «προαιρετική», ή «διαψεύσιμη» κοινωνική θεωρία, αλλά για μια οριστικά ***ανίσχυρη*** κοινωνική θεωρία. Ας σταθούμε όμως πρώτα στον δήθεν «ισχυρό» χαρακτήρα της κοινωνικής θεωρίας.

Στην πολύπλοκη ιστορική αντιπαράθεση ανάμεσα στον Διαφωτισμό και τον Ρομαντισμό, στη Νεωτερικότητα και την αντι-Νεωτερικότητα, μπορεί κανείς να διακρίνει μια ευρεία διάσταση και σύγκρουση ανάμεσα σε δύο βασικές μορφές σκέψης και δράσης. Το σοβαρό, απρόσωπο και ουνιβερσαλιστικό (ολοκρατικό) ύφος του ορθολογισμού (π.χ., Descartes, Hobbes, Kant, Spinoza) και του εμπειρισμού (π.χ., Bacon, Boyle, Hume, Locke) υπήρξε πάντοτε άρρηκτα συνδεδεμένο με την επιδίωξη μιας επιστημονικά θεμελιωμένης πολιτικής (το **«επιστημονικό κράτος»**), και εξύψωσε τον φιλόσοφο, τον διανοούμενο ή τον επιστήμονα στην καταστασιακή θέση του «υπέρ-πολιτικού». Αντίθετα, η Ρομαντική παράδοση αντικατέστησε το (Καντιανό) «τόλμα να μαθαίνεις» με το «τόλμα να νιώθεις», τη «θέληση για Αλήθεια» με τη (Νιτσεϊκή) «θέληση για Δύναμη», τόνισε *τη σπουδαιότητα του συναισθήματος, της διαίσθησης, της ιδιαιτερότητας, της απόκλισης, και του ύφους*, και απεικόνισε τον ονειροπόλο ποιητή ή τον οραματιστή καλλιτέχνη ως «χαρισματική

να προσδιορίζουν το πώς τη χρησιμοποιούν» (Pillow 2003: 176). Βλ. επίσης Patai 1994, Ιγγλέση 2001.

προσωπικότητα», ως κάποιον που διέθετε μια μοναδική έφεση για ενεργό συμμετοχή στις πολιτικές διαδικασίες (μέσα στο **«αισθητικό κράτος»**) (Pels 1999)[1].

Το ρασιοναλιστικό «δόγμα» στην επιστήμη (και την πολιτική) ουδέποτε αυτο-προσδιορίστηκε ως προς τη «συνάφεια» και το «στυλ». Κατά τρόπο σταθερό και επίμονο, θεώρησε τον εαυτό του ως μια ψυχρή λογική (ή μια μέθοδο), αναζητώντας την επιστημολογική του αρμοδιότητα όχι τόσο στη φαντασιακή κατασκευή του κόσμου όσο στην (ταυτοτική, μιμητική) «απεικόνιση» ή «εικονική επανάληψη» μιας a priori υφιστάμενης πραγματικότητας[2]. Η αρμοδιότητα αυτή ελκύεται σαφώς από το καθ-οσιωμένο νεωτεριστικό ***ιδεώδες της «ισχύος»***. Ο Λόγος του «Μέτρου και της Τάξης, της Ομοιότητας και της Ιεραρχίας» (Θεοτοκάς 1988: 9) υποτάσσει νοητικά τα κοινωνικά φαινόμενα και διεκδικεί το status μιας ακατανίκητης δύναμης, η οποία βέβαια αρνείται να ανα-γνωρίσει αναστοχαστικά την *«πολιτική της γνώσης»* (Foucault) που σιωπηρά (αλλά και τόσο έντεχνα) ασκεί (Pels 2002b). Η συγκρότηση ενός νομιμοποιητικού «Συστήματος», με αυστηρά ιεραρχημένη δομή, αξιώματα, προτάσεις, θεωρήματα και κανόνες ερμηνείας (κατά τα πρότυπα της «στέρεας» μαθηματικής λογικής), συνυφάνθηκε ιστορικά με το απόλυτο «καθήκον» του

[1] Για μια πρόσφατη και αρκετά ενδιαφέρουσα συζήτηση της παραπάνω αντιπαράθεσης (αλλά και των προοπτικών της), βλ. Καραμπελιάς 2004.

[2] Επ' αυτού του σημείου, βλ. Lang 1990, White 1987. Υπενθυμίζω ότι, κατά την κυρίαρχη υπόθεση της Δυτικής φιλοσοφικής σκέψης, η «αντιστοιχιστική» αναφορά ή παραπομπή σε έναν αντικειμενικό εξωτερικό (ανεξάρτητο της εμπειρίας του γνωστικού υποκειμένου) κόσμο αποτελεί το υπέρτατο κριτήριο ορθότητας ή «αλήθειας» της γνώσης (von Glasersfeld 1991: 13).

κοινωνικού ελέγχου, αποφεύγοντας όμως προσεκτικά την χρήση των συμβατικών (καθιερωμένων) πολιτικών διαδικασιών[1].

Από τον A. Comte ως τον P. Bourdieu, διαμέσου των E. Durkheim και T. Parsons, σύμφωνα με την αυστηρή «αντι-μεθοδολογιστική»/«αντι-θεωρητικιστική» κριτική του Bruno Latour (2000), το μεγαλεπήβολο σχέδιο της **«κοινωνικής μηχανικής»** (social engineering), το «όνειρο της νομοθέτησης», παρακάμπτει την επώδυνη πολιτική αρένα, επιδιώκοντας την αυτο-πραγμάτωσή του μέσα από την «επιστημονικά επικυρωμένη» γνώση σχετικά με το «τι είναι Κοινωνία» και το «τι χειραγωγεί τους ανθρώπους»[2] - οι οποίοι υποτίθεται ότι δεν ξέρουν τι *πραγματικά* κάνουν, εφόσον οι διαμορφωτικές γι' αυτούς «βαθύτερες δομές» δεν επιδέχονται εμπειρική σύλληψη, και είναι ορατές και κατανοητές αποκλειστικά και μόνον από τον

[1] Πράγματι, δεν είναι λίγοι οι (επαγγελματίες) διανοούμενοι οι οποίοι (συνεχίζουν να) ασκούν «πολιτική χωρίς πολιτική ευθύνη, κρίνουν και κατακρίνουν χωρίς την προσφορά της δικής τους πολιτικής πράξης. Πόσο εύκολη είναι τότε η σχηματοποιημένη απαξίωση κάθε άλλης άποψης!» (Σωμερίτης 1998). Βλ. επίσης Michael 1997: 100.

[2] Αντλώντας από την κοινωνιολογία του B. Latour, ο Dick Pels επικρίνει τους κοινωνιολόγους οι οποίοι «αυτο-τοποθετούνται ως προνομιακοί "εκπρόσωποι του λαού", εξιστορώντας πώς οι καθημερινοί άνθρωποι ζουν, ποιοι είναι, πώς συμπεριφέρονται, ποια είναι τα αληθινά τους κίνητρα και συμφέροντα, πώς πρέπει να ταξινομούνται σε καταστασιακές θέσεις (statuses) και τάξεις, πώς ο κοινωνικός χώρος πρέπει να διαιρείται σε πεδία και σχηματισμούς, τομείς, και υποσυστήματα. Εξαιτίας του ότι αυτές οι δομές και τα συστήματα αναγνωρίζονται και ονοματίζονται με έναν εξουσιαστικό τρόπο (π.χ., με επιστημονικά μέσα), αυξάνονται στην πραγματικότητά τους. Γίνονται πυκνότερα ή λεπτότερα χάριν της επιτυχίας που οι κοινωνιολόγοι απολαμβάνουν επιβάλλοντας τους δικούς τους ειδικούς ορισμούς της κοινωνικότητας πάνω στο ανειδίκευτο κοινό και τους επιστημονικούς τους αντιπάλους» (Pels 2002b: 70).

«ειδικό», τον κατάλληλα εκπαιδευμένο κοινωνικό αναλυτή[1]. Αναπαράγεται έτσι η (κοινωνιολογιστική) ιδέα ότι κάποιοι άλλοι, εκτός των ακαδημαϊκών κύκλων, «πιστεύουν σε πράγματα και συμπεριφέρονται χωρίς συνειδητότητα (consciousness). "Πάτερ, άφες αυτοίς· ου γαρ οίδασι τι ποιούσι"» (Latour 1988: 170)[2].

Στην ίδια γραμμή, ο Βρετανός κοινωνιολόγος της επιστημονικής γνώσης John Law (1994) επικρίνει τη «νεωτεριστική κοινωνιολογία» (modernist sociology) και, ειδικότερα, τη δογματική έμφασή της στην «κοινωνική τάξη» (social order). Η κοινωνιολογία αυτή, όπως ισχυρίζεται ο Law, προτιμά τα ουσιαστικά από τα ρήματα, τα πράγματα από τις διαδικασίες, και, ως εκ τούτου, την ***κοινωνική-τάξη-ως-πράγμα*** από την ***κοινωνική-ταξιθέτηση-ως-διαδικασία*** (Law 1994: 15)[3]. Εδώ, *ο κοινωνιολογικός αναγωγισμός απομακρύνει και εξαφανίζει κάθε μορφή πολυπλοκότητας, ετερογένειας, διαφοράς, και αμφιθυμίας* (Bauman 1987).

Σε αυτά τα συμφραζόμενα, η κοινωνική επιστήμη, η οποία εμφανίζεται σε μια περίοδο μεγάλων διανοητικών, πολιτικών και θρησκευτικών αναταραχών (Mazlish 1998, Olson 1993, Smith 1997), μοιάζει να λειτουργεί σαν μια πανίσχυρη και αναντικατάστατη πολεμική μηχανή, ικανή να παράγει συστηματικά λογικές, αγκυροβολημένες-στην-πραγματικότητα, «ατράνταχτες» αποδείξεις και «αδιάσειστα» στοιχεία[4]. Οι διαφωνούντες με αυτήν είναι προφανώς θύματα άγνοιας ή

[1] Βλ. επίσης Latour 1988, 2003: 40-41.

[2] Βλ. σχετικά Pels 2003: 225, σημ. 1.

[3] Βλ. επίσης Law 1986, Strathern 1991.

[4] Κατά κάποιο τρόπο, οι κοινωνικοί επιστήμονες κλήθηκαν να αντιμετωπίσουν και να «θεραπεύσουν» την έντονη «οντολογική ανασφάλεια» (Laing) που οι παραπάνω αναταραχές επέφεραν στις ζωές των

προκατάληψης. Κατά τη «συμβατική» ή «παραδοσιακή» αντίληψη της διανοητικής παραγωγής, η επιστημονική αλήθεια είναι καθολικά έγκυρη και εφαρμόσιμη, και διαθέτει έναν ακλόνητα γραμμικό, προοδευτικό, και **«δεσμευτικό»** ή **«υποχρεωτικό»** χαρακτήρα[1]. Κανείς δεν δύναται να αποδράσει από αυτή την «υποχρεωτικότητα» διότι, για να επικαλεστούμε τον αφορισμό του Άγγλου συγγραφέα W. Godwin, αποτελεί εγγενή ιδιότητα της Αλήθειας η οικουμενική της διάδοση και η πρόσληψή της από ένα «οικουμενικό» ακροατήριο. Τούτο συνεπάγεται την «επιβολή» ολοποιών εννοιολογικών πλαισίων (που συνδέονται στενά με την αναζήτηση «θεμελίων»[2]), πλήρως επεξεργασμένων ταξινομητικών καταλόγων, «γεωγραφικών χαρτών» ή «καθρεπτών» της κοινωνικής οργάνωσης και εξέλιξης, στη βάση των οποίων μπορούμε, όπως το υπαγορεύει το γνωστό απόφθεγμα του A. Comte, *να γνωρίσουμε για να προβλέψουμε, να προβλέψουμε για να δράσουμε.*

Κοντά στην «κοινωνική φυσική» (*physique sociale*) του Comte[3], και τις συγγενείς με αυτήν *ιδέες της καθαρότητας, της ενότητας, και της αυτονομίας του*

ανθρώπων. Σ' αυτή την προσπάθεια, η υιοθέτηση της μεθοδολογίας της φυσικής επιστήμης, η οποία είχε βοηθήσει σημαντικά στην κατανόηση του κόσμου, παρουσιάστηκε ως η πλέον λογική λύση (Boring 1961, Lazarsfeld 1961, Spengler 1961).

[1] Για μια εύστοχη και εμπεριστατωμένη εισαγωγή στις «παλαιές» επιστημολογικές πεποιθήσεις, βλ. Woolgar 1988a: 15-29.

[2] Βλ. ενδεικτικά Seidman/Wagner 1991.

[3] Βλ., π.χ., Comte 1975. Γενικά, η «θετική» φιλοσοφία του Comte, όπου η κοινωνιολογία αναδεικνύεται ως *η επιστήμη των επιστημών*, τείνει στην *εξίσωση* της μελέτης της φύσης με τη μελέτη της κοινωνίας, η οποία εκλαμβάνεται ως κάτι που διέπεται από συμβατούς-προς-τη-φυσική-αναγκαιότητα ορθολογικούς «νόμους». Η εξίσωση αυτή αποτελεί την αφετηρία του κοινωνικού εκσυγχρονισμού και της έλλογης αναδιαμόρφωσης του κόσμου. Επ' αυτού του σημείου, βλ. επίσης

κοινωνικού, βρίσκεται τόσο η *Γερμανική Ιδεολογία* των K. Marx και F. Engels[1] (μια προσπάθεια «ανακάλυψης» ενός «ορθού» λεξιλογίου και μιας καθολικά έγκυρης και αποδεκτής γλώσσας της ιστορίας και της κοινωνίας[2]) όσο και η κοινωνιολογία του E. Durkheim, όπου ο «πρώτος και πιο σπουδαίος» Κανόνας της περίφημης Κοινωνιολογικής Μεθόδου είναι η μεταχείριση των κοινωνικών γεγονότων σαν «πράγματα», τα οποία ασκούν ασφυκτικούς περιορισμούς όχι μόνο πάνω στις ατομικές συμπεριφορές, αλλά και πάνω στην (αυστηρά διαχωρισμένη από την κοινωνιολογία) «κοινή συνείδηση», καθώς και σε όλες τις εναλλακτικές ερμηνείες του κοινωνικού κόσμου[3]. Η επιστημοκρατική εμμονή σε αυτούς τους «περιορισμούς», το Βεμπεριανό (κανονιστικό) πρότυπο της αξιολογικής

Aron 1994: 110-144. Αλλά η «θετική» τάση προς την «θεοποίηση» της προόδου και την αναγωγή της σε «ανεξάρτητο» φυσικό νόμο είναι ήδη παρούσα στο έργο του θεμελιωτή του σύγχρονου θετικισμού, του C.-H. de Saint-Simon (1951).

[1] Marx/Engels 1974 [1845].

[2] Όμως, όπως ήδη αναφέρθηκε, δεν θα έπρεπε να παραβλέψουμε την κοινωνιολογικά ενδιαφέρουσα *εσωτερική αμφιθυμία* του μαρξικού έργου (Gouldner 1980). Παρόμοιες «αμφιθυμίες» μπορούν ίσως να ανιχνευθούν και στα έργα των υπολοίπων θεμελιωτών της κοινωνιολογίας. Βλ. ενδεικτικά Heilbron 1995.

[3] Βλ. Durkheim 1982: 163. Στο ίδιο πλαίσιο, ο Durkheim διακρίνει ανάμεσα σε φυσιολογικές και παθολογικές καταστάσεις «κοινωνικών ειδών» (social species), αναγορεύοντας έτσι την κοινωνιολογία σε ένα είδος «ιατρείου» της κοινωνίας. Είναι λοιπόν έκδηλη η έντονη έλξη που άσκησαν οι πρώτες επιτυχίες των φυσικών επιστημών στα νεωτερικά σχέδια για μια «Επιστήμη της Κοινωνίας», για μια ψυχρή, απρόσωπη βιογραφία των «κοινωνικών γεγονότων». Σύμφωνα όμως με την προαναφερθείσα λογική των επιτελεστικών μείξεων (Pels 2002a, 2002b, 2003), οι ορισμοί του Durkheim θα πρέπει να ιδωθούν ως ορισμοί ***κανονιστικών γεγονότων*** οι οποίοι *συν-παράγουν* ό,τι εμφανίζονται να περιγράφουν κατά τρόπο ουδέτερο και αμερόληπτο.

ουδετερότητας των κοινωνικών επιστημών[1], και η νεωτεριστική αίσθηση της διαφάνειας και της ***απόλυτης βεβαιότητας***, σύμφωνα με την οποία «ξέρουμε ποιοι είμαστε, ξέρουμε τι κάνουμε όταν κάνουμε επιστήμη, ξέρουμε περί τίνος μιλάμε και τα πράγματα είναι όπως ακριβώς εμείς λέμε ότι είναι» (Outhwaite 1999: 9)[2], δεν αφήνουν κανένα περιθώριο για μια επιστημολογικά χρήσιμη (και, γιατί όχι, κριτική) καλλιέργεια της ιδέας του «ύφους» και της «διαφοράς» στο πεδίο της κοινωνικής θεωρίας[3], για την αυτο-παρουσίαση της «διευκολυντικής» *αδυναμίας* της κοινωνικής θεωρίας (Pels 2000)[4].

---

[1] Αυτό το δήθεν «αντι-πολιτικό», «διαχρονικό» και «αυταπόδεικτο» πρότυπο έχει λειτουργήσει ουκ ολίγες φορές ως **«μύθος, μάσκα, ασπίδα, και ξίφος»** μέσα σε μια μεγάλη ποικιλία ιστορικών πλαισίων (Proctor 1991: 6), *ισχυροποιώντας* τις θεωρητικές αντιλήψεις σχετικά με τη «φύση» του κοινωνικού κόσμου.

[2] Θα μπορούσε να ισχυριστεί κανείς ότι η *θέληση για απόλυτη βεβαιότητα* έπαιξε έναν ιδιαίτερο (γενεσιουργό) ρόλο στη ντυρκεϊμική διακήρυξη των καθολικών κανόνων της κοινωνιολογικής μεθόδου, μέσω των οποίων οι άνθρωποι καλούνταν να κατανοήσουν τον εαυτό τους και τη θέση τους μέσα στον κόσμο (Olson 1993). Ωστόσο, υπήρχε πάντοτε (και συνεχίζει να υπάρχει) μια σιωπηλή τάση μετασχηματισμού αυτής της «θέλησης» σε κάτι διαφορετικό και περισσότερο αντικειμενικό.

[3] Όπως πρόσφατα έχει καταδειχθεί (π.χ., Ankersmit 1997, Latour 1993), το «ύφος» (style) μπορεί να κατευθυνθεί αποτελεσματικά ενάντια στον αντικειμενιστικό «στοχασμό» και τις «ταυτοτικές» αντιλήψεις στην επιστημονική αναπαράσταση (αλλά και στην πολιτική αναπαράσταση). Προδήλως, η «στυλιστική» αυτο-συνειδητότητα του Latour και άλλων κοινωνιολόγων της επιστημονικής γνώσης (Ashmore, Woolgar), η οποία τείνει στην υπέρβαση των μοντέρνων διακρίσεων μεταξύ ρεαλισμού και ρητορικής, εξηγητικής επιστήμης και λογοτεχνικής αφήγησης, μετέχει ενός ευρύτερου «μεταμοντέρνου» ρεπερτορίου που επίσης εκπροσωπείται από διάφορες εκδοχές της ιστοριογραφίας (White, Kellner), της ιστορίας των ιδεών (Pocock, Skinner), του φεμινισμού (Haraway), της φιλοσοφίας (Rorty), και της εθνογραφίας (Geertz, Clifford).

[4] **«Η γνώση είναι δυνατή όχι *παρ' ότι* αλλά *επειδή* ακριβώς δεν έχει πρόσβαση σε μια ανεξάρτητη από αυτήν πραγματικότητα.»** (Καββαθάς 2003). Βλ. επίσης Billig 1991.

Αυτή η «νεωτεριστική αίσθηση» (παραδόξως) διασώζεται ακόμα και στον (υποτίθεται αντι-επιστημοκρατικό) εθνομεθοδολογικό τρόπο σκέψης. Οι εθνομεθοδολόγοι, σε τελική ανάλυση, σχεδιάζουν πάνω στον θετικισμό που οι ίδιοι αποποιούνται, προσφέροντας μια νατουραλιστική εξήγηση της αναστοχαστικότητας, ή μια «μη-ευρετηριακή» εξήγηση της «ευρετηριακότητας» (indexicality), των εξαρτημένων-από-τη-συνάφεια νοημάτων των κοινωνικών δραστηριοτήτων[1]. Για τους H. Garfinkel και H. Sacks, η ευρετηριακότητα *όλων* των πρακτικών ενεργημάτων συνιστά ένα *σύνολο σταθεροτήτων* που εδρεύει στις «τυπικές δομές της πρακτικής δράσης» (formal structures of practical action)[2]. Το επιχείρημα αυτό, αφενός, αφορά μια κρυφή δέσμευση σε θετικιστικά κριτήρια συγκρότησης θεωρίας (παρά την εκπεφρασμένη εθνομεθοδολογική αντιπάθεια προς τη «θέληση για θεωρία και συστηματικότητα» [Lynch]) και, αφετέρου, τείνει στην αυτο-εγκατάσταση της εθνομεθοδολογίας (και της συζητητικής ανάλυσης), εντός της ανταγωνιστικής κοινωνιολογικής αρένας, ως πηγή «θετικών» (δηλ. «ισχυρών») εξηγήσεων της κοινωνικής ζωής:

«Όταν οι διαντιδράσεις μεταξύ μικρο-φορέων δράσης μελετώνται μέσα σ' ένα ιεραρχικό κενό, εύκολα μπορεί κανείς να ενδώσει στο θετικιστικό πειρασμό

[1] Στα εθνομεθοδολογικά συμφραζόμενα, όπως είδαμε, τα μοντέλα των Durkheim και Parsons αναστρέφονται: οι κοινωνικοί θεσμοί διατηρούνται αναστοχαστικά μέσα από τα καθημερινά πρακτικά ενεργήματα των μελών της κοινωνίας. Η κοινωνική τάξη είναι μια συνεχής δημιουργία. Παρά ταύτα, ο Ian Craib (2000: 212) σημειώνει ότι η εθνομεθοδολογία «συνεχίζει να στηρίζεται στον Πάρσονς, εφόσον δεν παύει να προϋποθέτει, έστω και έμμεσα, την ύπαρξη κάποιου πολιτισμού, κάποιας κοινής γλώσσας και κάποιων κοινών νοημάτων».

[2] Βλ. Garfinkel/Sacks 1970.

αναζήτησης "νόμων" διαντίδρασης που υποτίθεται ότι εφαρμόζονται ανεξαρτήτως χρόνου και τόπου μ' έναν δια-ιστορικό και διαπολιτισμικό τρόπο» (Μουζέλης 2000: 54)[1].

Χωρίς καμιά αυτοαναφορική διάθεση «επισκευής», αναδόμησης, ή θεραπείας της (δήθεν «ουσιωδώς αθεράπευτης») κοινωνιολογικής γλώσσας (Slack 2000), η εθνομεθοδολογία εγκαταλείπει τον (αφετηριακό) «ριζικό αναστοχασμό» της πάνω στις επιστημονικές αξίες, προ-υποθέσεις και αναπαραστάσεις (Pollner 1991), προσανατολιζόμενη αποκλειστικά (και άκριτα) στην καθημερινή πραγμοποίηση των κοινωνικών γεγονότων. Η προοπτική λοιπόν μιας *αμφίδρομης ερμηνευτικής* (βλ., π.χ., Giddens/Pierson 1998: 83, Wynne 1996)[2] ουσιαστικά παύει να υφίσταται, εφόσον το «αναστοχαστικό ενδιαφέρον για τη διαμεσολάβηση μεταξύ επαγγελματικών και καθημερινών εννοιών παραμερίζεται από λεπτομερειακές περιγραφές πεζών δραστηριοτήτων εντός της καθημερινής ζωής» (May 1999: 2.5).

---

[1] Τοιουτοτρόπως, οι εθνομεθοδολόγοι καταλήγουν αναπόφευκτα στην ολιστική «παγίδα του λειτουργισμού» (J. Law), αλλά και στα νοησιαρχικά μονοπάτια που αρχικά θέλησαν να αποφύγουν, αξιώνοντας σιωπηρά μια ***προνομιακή ερμηνευτική πρόσβαση*** σε «μικρο-θεμέλια», σε βαθύτερα πλαίσια αντικειμενικών συνθηκών. Η εθνομεθοδολογική εισαγωγή ενός μονοσήμαντου πλέγματος «αμετάβλητων μεθοδολογικών κανόνων» από την κοινωνιολογική πίσω πόρτα αποτελεί, αν μη τι άλλο, ένα σημείο **επιστημολογικής αυτο-ικανοποίησης, αυταρέσκειας και «καθαρότητας»** (purity) (May 2000).

[2] Ωστόσο, η Wanda Pillow (2003) καθιστά προβληματικές ακόμα και τις αποκαλούμενες «διαλογικές» προσεγγίσεις (με έμφαση στον φεμινισμό), όπου η/ο ερευνήτρια/ής βρίσκεται πάντοτε σε πλεονεκτικότερη θέση από τα «υποκείμενα της έρευνας», έχοντας, στην πραγματικότητα, το «πάνω χέρι» και τον τελευταίο λόγο στην παραγωγή της αλήθειας.

Στο πλαίσιο του ιδιόμορφου «αξιολογικά-αδιάφορου σχετικισμού» των H. Garfinkel και H. Sacks, οι κοινωνιολόγοι, καθώς είδαμε, εμπνεόμενοι κυρίως από τη γλωσσική φιλοσοφία του ύστερου L. Wittgenstein, «εκθέτουν», «καταγράφουν», «περιγράφουν», ή «απλώς ακολουθούν» ό,τι οι κοινωνικοί δρώντες («πρακτικοί ομιλητές») λένε και πράττουν, με σκοπό την οριστική αποσταθεροποίηση όλων των υπερβατικών ή a priori (θεμελιοκρατικών) συλλήψεων της ορθολογικής δράσης και τη διερώτηση όλων των μορφών κανονιστικής (επιστημολογικής ή κοινωνικοπολιτικής) νομοθεσίας. Η κατάληξη όμως σε «ανιδιοτελείς», «αμερόληπτες» και «ουδέτερες» αναλύσεις των ποικίλων γλωσσικών χρήσεων και των καθημερινών πρακτικών συμπεριφορών (αναλύσεις που «αφήνουν τα πάντα ως έχουν»), εξαφανίζει τον «σκηνογράφο από τη σκηνή» (Gouldner), απορροφά την ενεργό υποκειμενικότητα του *επιστημονικού* υποκειμένου και την απόσταση που χωρίζει (ή, ακόμα καλύτερα, την *κριτική απόσταση* που πρέπει να χωρίζει) τον εθνομεθοδολόγο από το αντικείμενο της παρατήρησης, παραπέμποντας σιωπηρά στην ταυτοτική φυσιοκρατική θεωρία περί των «γεγονότων» και της «ασκητικής» αναζήτησης της Αλήθειας[1].

Επομένως, ο εθνομεθοδολογικός «περιγραφικός νατουραλισμός», ο οποίος εκφετιχίζει τις συνήθεις επιτελεστικές (ομιλιακές) τεχνικές της «καθημερινής

[1] Αναζητώντας καθολικούς «νόμους» και κανοναρχώντας τι πρέπει και τι δεν πρέπει να είναι η κοινωνιολογία, οι εθνομεθοδολόγοι αποφεύγουν να ανα-στοχαστούν πάνω στην επιτελεστική πολιτική της *επιστημονικής* ζωής και την «ευθραυστότητα» των δικών τους (ουδετεροποιημένων) περιγραφών, οι οποίες εμφανίζονται ως περιγραφές από το πουθενά (και, ταυτόχρονα, από παντού), ως περιγραφές χωρίς κοινωνική καταγωγή, πολιτισμικό υπόβαθρο και διανοητικούς παραγωγούς (ή «εκπροσώπους») (βλ. σχετικά Potter/Wetherell 1988).

ουσιοκρατίας» (Pels 2002b) και αντικαθιστά την αντικειμενιστική επιστήμη με την αντικειμενιστική κοινή συνείδηση ή «φυσική σκοπιά», τη δομιστική «αναγωγή» με την άκριτη κονστρουκτιβιστική εξύμνηση της πρακτικής σοφίας και εφευρετικότητας των κοινωνικών δρώντων (ένα είδος μεταμφιεσμένου κοινωνιολογικού λαϊκισμού![1]), «στιγματίζεται» από το ίδιο αναστοχαστικό έλλειμμα που χαρακτηρίζει ή «στιγματίζει» τον αιτιοκρατικό νατουραλισμό και τη μεθοδολογία του «σχεσιακού κοινωνικού ρεαλισμού», όπως, για παράδειγμα, αυτή εμφανίζεται στον **«κριτικό ρεαλισμό»** (critical realism) του Roy Bhaskar[2]: το βρετανικό φιλοσοφικό κίνημα το οποίο, εξετάζοντας τις διαφορές και τις ομοιότητες ανάμεσα στη μελέτη της κοινωνίας και τη μελέτη της φύσης, προσπαθεί να διανοίξει έναν ριζοσπαστικό «τρίτο

[1] Βλ. Fuller 2000: 27, 29. Επ' αυτού του σημείου, ο Ν. Μουζέλης επισημαίνει τη «λαϊκιστική» προτίμηση των ερμηνευτικών κοινωνιολόγων «για το "μέσο άνθρωπο", "απλά μέλη της κοινωνίας", "πεζές" συναντήσεις, κλπ. Αντιδρώντας υπερβολικά σε ερμηνείες συμβατικών ιστορικών σχετικά με τις μακροχρόνιες εξελίξεις ωσάν να ήταν έργο βασιλέων και "μεγάλων ανδρών", οι μικρο-κοινωνιολόγοι επικέντρωσαν την ενεργητικότητά τους στη συμβολή των μικρο-φορέων δράσης στην κατασκευή της κοινωνικής πραγματικότητας. Κατά συνέπεια, παραγνωρίζουν όχι μόνο τους συλλογικούς φορείς δράσης αλλά κι αυτό που για βολικούς λόγους θα αποκαλούσαμε "μεγα"φορείς δράσης – δηλαδή ατομικούς φορείς δράσης που ελέγχουν σημαντικούς πόρους και που οι αποφάσεις τους εκτείνονται σημαντικά στο χρόνο και στο χώρο. Με άλλα λόγια, οι μικρο-κοινωνιολόγοι τείνουν να λησμονούν ότι οι φορείς δράσης, λόγω της πολύ άνισης πρόσβασής τους στα οικονομικά, πολιτικά και πολιτιστικά μέσα παραγωγής, συμβάλλουν άνισα στην κατασκευή της κοινωνικής πραγματικότητας» (Μουζέλης 2000: 38).

[2] Βλ., π.χ., Bhaskar 1989. Αυτή η - βρετανικής καταγωγής - «σχεσιοκρατική» (relationalist) προσέγγιση του κοινωνικού (Bhaskar, Archer, Benton, Collier, Craib, Outhwaite, Sayer, Stones, Layder), η οποία υποτίθεται ότι αντικαθιστά την παλαιά «υποστασιοκρατική» (substantialist) σκέψη, συναντάται επίσης τόσο στην απεικονιστική κοινωνιολογία του Ν. Elias όσο και στην πραξεολογία των κοινωνικών πεδίων του P. Bourdieu.

δρόμο» μεταξύ «υλικότητας» και «συμβολικής παράστασης», «αντικειμενικού νοήματος» και «υποκειμενικού βιώματος», δομισμού και ερμηνευτισμού, θετικισμού και κοινωνικού κονστρουκτιβισμού, νατουραλισμού (π.χ., Hume, Comte, Mill, Mach, Κύκλος της Βιέννης) και αντι-νατουραλισμού (π.χ., Vico, Kant, Hegel, Dilthey, Husserl).

Τόσο ο Garfinkel όσο και ο Bhaskar υποστηρίζουν μια «αντι-αναστοχαστική» επιστημολογία στο βαθμό που αποφεύγουν εξίσου να απαντήσουν στο πιεστικό και επίμονο (μετα-θεωρητικό) ερώτημα της «δυνητικής εξουσίας της επιστημονικής γνώσης» (Hall 1999: 19)[1] και της ενδιάθετης επιτελεστικότητας, μη-αποφασισιμότητας και σχετικής αυτονομίας της διανοητικής εκπροσώπησης/ανα-παράστασης (βλ., π.χ., Pels 1998, 2000)[2]. Η «αντικειμενικότητα», η «ισχύς», και η «σκληρότητα» (ή «θετικότητα») των συμπερασμάτων τους ουσιαστικά πηγάζουν από την ανομολόγητη λειτουργία του αναλυτή ως «απόντος εκπροσώπου» για τα υποκείμενα ή τα αντικείμενά του, από την απόκρυψη του «επενεργειακού» χαρακτήρα της εθνομεθοδολογικής ή «νεο-ρεαλιστικής» γνώσης και γλώσσας, από τον φενακισμό της υποκειμενικής επίδρασης του ίδιου του ερευνητή πάνω στην

[1] Όπως γράφει ο John Michael (1997: 99): «Οι διανοούμενοι κατασκευάζουν καθώς αναπαριστούν και άρα κάποιος βαθμός νομοθετικής και κανονιστικής επιβολής είναι αναπόφευκτος μέσα στο συγκρουσιακό πλαίσιο που καθορίζει το τι κάνουν.»

[2] Τοιουτοτρόπως, «και οι στρουκτουραλιστικές και οι φαινομενολογικές προσεγγίσεις παίρνουν αδικαιολόγητα ως δεδομένα κάποια από τα αντικειμενιστικά γνωρίσματα των ενδογενών (γνωστικών) πρακτικών» (Pels 2002b: 73).

έρευνα[1]. Κατά κάποιο τρόπο, οι Garfinkel και Bhaskar αναπαράγουν ασύνειδα την παραδοσιακή (θετικιστική) κοινωνιολογική άποψη ότι είναι «φανερά αδύνατο» για το ανθρώπινο πνεύμα να αυτο-παρατηρείται[2].

Όπου οι εθνομεθοδολόγοι επινοούν και παριστούν το «κοινωνικό» μέσω της υπερ-ταύτισής τους με τις - εξιδανικευμένες και όχι κριτικά θεωρούμενες - καθημερινές «κατασκευές» του κοινωνικού κόσμου, η - επιθετική προς αυτές τις «κατασκευές» - «νεο-ρεαλιστική» κοινωνική επιστήμη επινοεί και παριστά το «κοινωνικό» στη μορφή αόρατων, μη-προφανών/μη-παρατηρήσιμων σχέσεων (ή σχεσιακών δικτύων) και δομημένων διαδικασιών («που βρίσκονται "κάτω" ή "πίσω"

---

[1] Κατά τρόπο αναπόδραστο, η υπόρρητη άρνηση του (εθνομεθοδολόγου ή νεο-ρεαλιστή) συγγραφέα να αυτο-ενσωματωθεί στο έργο του οδηγεί σε νέες μορφές ουσιοκρατίας, σε «νέες πραγμοποιήσεις» (Pels 2000, 2002b).

[2] Βλ. Comte 1975: 33-34. Όπως εξηγεί ο Γεράσιμος Βώκος (2002): «Αν ο Κοντ αναγνωρίζει στον Καρτέσιο τον διάσημο πρόγονο ο οποίος τοποθέτησε τη σκέψη στα θεμέλια του φιλοσοφικού λόγου, αρνείται να δεχθεί ότι η σκέψη επιστρέφει στον εαυτό της εγκλωβισμένη στον ατομικό της χαρακτήρα. Για τον Κοντ, η φιλοσοφία των αρχών του 19ου αιώνα απονεύρωσε το καρτεσιανό "σκέπτομαι", μετασχηματίζοντάς το σε ενδοσκόπηση ψυχολογικού τύπου. Ο Κοντ θα γράψει με χιούμορ: "Δεν μπορώ να σταθώ στο παράθυρο για να δω τον εαυτό μου να διασχίζει τον δρόμο". Με άλλα λόγια, η μετατροπή του υποκειμένου σε αντικείμενο στην προοπτική της ενδοσκόπησης αποτελεί επιστημολογικό εμπόδιο στην ανάπτυξη της γνώσης». Έτσι, η κοινωνιολογία μετατρέπεται σε **«μια συλλογική και απρόσωπη επιστήμη»** (Fauconnet 1927: 16). Όπως ακριβώς συμβαίνει και στην περίπτωση του θετικιστικού Παραδείγματος, το οποίο βέβαια δεν «αυτο-αναφέρεται» (Ashmore 1989: 88, Lawson 1985: 19), η ένσκοπη ή αθέλητη παραγνώριση της «ατομικότητας του συγγραφέα» (Branford), ή του «εαυτού-μέσα-στο-κείμενο» (Woolgar), λειτουργεί αυτόματα ως μηχανισμός «εκφετιχισμού» της επιστημονικής ανάλυσης και αλήθειας, ***ως κρυφό μέσο αυτο-προστασίας και αυτο-ενίσχυσης της κοινωνικής θεωρίας***.

από τα φαινόμενα και είναι υπεύθυνες για τη συγκρότησή τους ως φαινόμενα» [Ψυχοπαίδης 1996: 544-545]). Πιο συγκεκριμένα, ο κριτικός ρεαλισμός πρεσβεύει την οντολογική «διαστρωμάτωση» του κοινωνικού κόσμου (1) σε «γενεσιουργούς» μηχανισμούς και σχεσιακές δομές (δυνατότητες), (2) σε όψεις αυτών των «δυνατοτήτων» (ή «τάσεων») που ενεργοποιούνται (συμβάντα), και (3) σε ό,τι εν τέλει προσλαμβάνεται εμπειρικά (εμπειρίες)[1]. Η διαπίστωση όμως ότι η πρώτη διάσταση (οι βαθύτεροι μηχανισμοί που γεννούν τα ορατά γεγονότα και μας «εξαναγκάζουν» να είμαστε ό,τι είμαστε και να πράττουμε ό,τι πράττουμε[2]) είναι «θεωρητικού» χαρακτήρα – δεν μπορεί δηλαδή να γίνει άμεσα αντιληπτή παρά μόνο στα αποτελέσματα που επιφέρει – προκαλεί τη διατύπωση ορισμένων κριτικών-αναστοχαστικών ερωτημάτων σχετικά με τη «φύση» και τον χαρακτήρα της αναπαράστασης ή «αντιπροσώπευσής» της, και τον (ενεργά δια-μεσολαβητικό) ρόλο των εκπροσώπων ή «εντελλομένων» στην επιστήμη, και, ειδικότερα, στην κοινωνιολογία (Vandenberghe 2002: 62):

«πώς ξέρουμε ότι το αόρατο πραγματικό υπάρχει; Ποιος μιλά για το πραγματικό; Ποιος μιλά στο όνομά του;»[3]

---

[1] Βλ. Bhaskar 1978: 56-62.

[2] Για να χρησιμοποιήσω τα λόγια του Dick Pels (2002b: 73), οι προσεγγίσεις τύπου Bhaskar «υποτιμούν την αναστοχαστική ευφυΐα των δραστών οι οποίοι είναι ικανοί να διαπραγματεύονται δημιουργικά και να σκηνοθετούν τις πραγμοποιήσεις τους (π.χ. "δρώντας ως εάν")».

[3] Εδώ, ο Frederic Vandenberghe συνοψίζει τα ερωτήματα της αναστοχαστικής κοινωνιολογίας του D. Pels. Στο άρθρο του, ο Vandenberghe συνδυάζει επιτυχώς την «κριτική της διανοητικής εκπροσώπησης» με την αποδοχή της κριτικής ρεαλιστικής «διαστρωμάτωσης» της πραγματικότητας (μιας διαστρωμάτωσης απολύτως απαραίτητης για την *εξήγηση* και τη *χειραφέτηση* της κοινωνίας),

Στον βαθμό που δεν δίνονται επαρκείς απαντήσεις στα παραπάνω «κριτικά-αναστοχαστικά ερωτήματα» γύρω από τον τρόπο με τον οποίο έρχεται στο φως ό,τι εκφεύγει της άμεσης εμπειρίας μας και τα ιδιαίτερα γνωρίσματα της «επαγγελματικής αναζήτησης της Αλήθειας» (Fuchs 1992), ή της «επιστήμης εν δράσει» (Latour 1987), καθώς και της κοινωνικής ομάδας των επαγγελματιών του λόγου και της γραφής που με τον έναν ή τον άλλο τρόπο «ανακαλύπτουν» και εκφράζουν τα «μεγάλα» και «σημαντικά» ζητήματα (Pels 1998), η κοινωνική θεωρία παραμένει «ισχυρή». Στον βαθμό που θεωρούμε τους «γενεσιουργούς μηχανισμούς» και τις «σχεσιακές δομές» (Bhaskar) ως πράγματα (και όχι ως *πραγμο-ποιήσεις*), ή ως κατασκευές χωρίς κατασκευαστή, και βιώνουμε/περιγράφουμε τα «κοινωνικά γεγονότα» (Durkheim) ως φυσικές παρουσίες (και όχι ως - εν μέρει - «αυτο-εκπληρούμενες ή αυτοαναιρούμενες προγνώσεις ή καταστάσεις»[1]), χάνουμε την

διαφωνώντας με την «επίπεδη» οντολογία του B. Latour (2000) - για τον οποίο η διάκριση αληθινού/φαινομενικού δεν είναι τίποτε άλλο από ένα ύπουλο μέσο άσκησης εξουσίας.

[1] Η φράση ανήκει στον Γερμανό συστημικό κοινωνιολόγο H. Willke, ο οποίος περιγράφει την ενεργοποίηση της «μελλοντικότητας» στα περίπλοκα ψυχικά ή κοινωνικά συστήματα και τις συνέπειες των (εσω-συστημικών) «εικονικών συμβάντων» αναφερόμενος στο γνωστό «θεώρημα του Thomas»: «If men define situations as real, they are real in their consequences» (*Αν οι άνθρωποι ορίζουν μια κατάσταση ως αληθινή, η κατάσταση αυτή είναι αληθινή ως προς τις συνέπειές της*) (Willke 1996: 122). Ωστόσο, στην «ανίσχυρη κοινωνική θεωρία», το εικονικό και το ρεαλιστικό, το «κατασκευασμένο» και το «πραγματικό», αλληλο-διαπραγματεύονται διαρκώς και εμπλέκονται αμοιβαίως σε μια αυτο-συνειδητά αναστοχαστική, παραγωγικά μη-αποφασίσιμη και διευκολυντικά μη-ολοκληρώσιμη «κυκλική διαλεκτική», η οποία είναι ίσως κοντά στον «κυκλικό ρεαλισμό» (circular realism) του D. Pels (2000). Εξίσου «συνδυαστική» είναι και η έννοια του «περιοριστικού κονστρουκτιβισμού» που αναφέρεται στην αδιάκοπη αλληλεπίδραση μεταξύ «αναπαράστασης» και «περιορισμών» (Hayles 1998: 320-322).

καρποφόρο πρόσβαση σε μια *αληθινά αναστοχαστική κοινωνιολογία των διανοουμένων* (και του «διανοητικού ύφους») - και επομένως σε μια ***ανίσχυρη κοινωνική θεωρία*** που ξεσκεπάζει τον ανακυκλούμενο μύθο της «τελειότητας» και της «καθαρότητας» στην επιστημονική (κοινωνιολογική) έρευνα.

5.2. Επιστημονική εξουσία και επιστημολογική κυκλικότητα

«Social institutions and collectives are not transcendentally given entities but collective fictions which produce a reality effect as long as they are confirmed in their existence by means of recursive acts of belief and practical investment. They are made to happen in and through the practical work that is done here and now, in real time and on the spot; they are in a permanent state of inauguration, and are incessantly at stake in attempts to render them a little bigger or a little smaller.» (Pels 2002b: 69)

«We reflect on a world that is not made, but found, and yet it is also our structure that enables us to reflect upon this world. Thus in reflection we find ourselves in a circle: we are in a world that seems to be there before reflection begins, but that world is not separate from us.» (Varela/Thompson/Rosch 1991: 3)

«Knowledge production is not a result of a neutral, anonymous process but occurs in a politically charged, social/cultural context of real people with real agendas working within important personal relationships and institutional ties. The more that the professional production of knowledge has been studied, the clearer it is that it differs little from the processes by which ordinary everyday people go about making sense of their world with others.» (Deetz 1995: 45)

Απέναντι στον θετικιστικό «μύθο» της «τελειότητας»/«καθαρότητας» της επιστήμης, ο οποίος αυτο-εγκαθιδρύθηκε ως κυρίαρχος Κανόνας και λίγο-πολύ περιθωριοποίησε την προκλητική (όσο και ενοχλητική) παράδοση της *ψυχολογίας της γνώσης* (Stirner, Nietzsche, Freud, Kuhn)[1], απέναντι στην «πανταχού παρούσα» πρακτική του μετασχηματισμού εννοιών και κατηγοριών σε ημι-αντικειμενικά «πράγματα» που αποκρύπτουν την υποκειμενική και ιδιοτελή παρουσία των πνευματικών δημιουργών τους, μια ενημερωμένη-από-την-αναστοχαστική-κοινωνιολογία-των-διανοουμένων «ανίσχυρη» (ή «ασθενής») κοινωνική θεωρία έχει να αντιτάξει τον ***κυκλικό λογισμό***. Έχει δηλαδή να αντιτάξει την *αμοιβαία*

[1] Βλ. ενδεικτικά Shadish/Fuller 1994.

συγκρότηση και αλληλεξάρτηση μεταξύ επιστημονικών (κοινωνιολογικών) ισχυρισμών και πραγματικότητας[1], επιστημονικού «παρατηρητή» και επιστημονικής «αλήθειας», την «αναπόσπαστη συνύφανση ανάμεσα σ' έναν ιδιαίτερο τρόπο ύπαρξης και τον τρόπο που μας φαίνεται ο κόσμος» (Maturana/Varela 1992: 56), την ανεπίλυτη επιτελεστική (επιστημολογική) κυκλικότητα του λόγου του ατομικού και συλλογικού κοινωνιολογικού υποκειμένου. Οι κοινωνιολογικές πρακτικές, αν μη τι άλλο, είναι το ίδιο «επιτελεστικές» με τις συνήθεις κοινωνικές πρακτικές (Pels 2002b: 70, Pels 2000), με την έννοια ότι επίσης αποτελούν «συμβολο-κατασκευαστικές διαδικασίες μέσω των οποίων θεμελιώνονται και νομιμοποιούνται υλικές ή πνευματικές οντότητες καθώς και καταστάσεις, οι οποίες με τη σειρά τους συντελούν στη διαμόρφωση των αντιλήψεων με τις οποίες τα μέλη μιας κοινωνικής ομάδας ερμηνεύουν την πραγματικότητα» (Τσιβάκου 1997: 22, σημ. 4). Κανείς δεν μπορεί (αν και όλοι μας συνεχώς το επιχειρούμε![2]) να ξεφύγει από αυτή τη μόνιμη, ή «ουσιώδη» κατά τον H. Garfinkel (1967), κυκλική διαδικασία της αλληλο-

[1] Βλ. Woolgar 1988a, Ashmore 1989: 32, Potter 1996: 47, 97. Παρόμοιες «κυκλικές» λογικές συνιστώνται και από εκφραστές της σύγχρονης κοινωνιολογικής συστημικής θεωρίας (βλ. ενδεικτικά Willke 1996). Συμπληρώνεται έτσι η διασύνδεση κοινωνικού υποκειμένου-δομής ή δράσης-δομής (όπως λ.χ. συμβαίνει στις περιπτώσεις των θεωρητικών μοντέλων του A. Giddens, του R. Bhaskar, της M. Archer, ή των P. Berger και T. Luckmann), ο «κύκλος» ατόμου-κοινωνίας, από τον «κύκλο» *επιστημονικού* υποκειμένου-αντικειμένου. Η *αμφι-κυκλικότητα* της αναστοχαστικής μας σκέψης δεν θα μπορούσε ποτέ να «ισχυροποιήσει» την κοινωνική θεωρία παρά μόνο να την καταστήσει περισσότερο εύθραυστη, ευάλωτη και «ανίσχυρη» (αλλά και περισσότερο πειστική).

[2] Για να χρησιμοποιήσω την κονστρουκτιβιστική λογική του D. Pels (2002b: 70), όλοι είμαστε, κατά το μάλλον ή ήττον, «καθημερινοί ουσιοκράτες» στην προσπάθειά μας να αποδράσουμε από τον *αναπόδραστο* «κύκλο της αναπαράστασης». Βλ. επίσης Pels 2000: 19, σημ. 11.

συγκρότησης/αλληλο-νοηματοδότησης, από την κυκλική πορεία που «οδηγεί στη γνώση» (Χριστοφόρου 2001: 147):

«Μέσα στο ερωτώμενο πράγμα περιέχεται αναπόφευκτα ο ερωτών. Ο ερωτών ανήκει στον κόσμο, είναι μέλος της ενεργού ζωής. Μέσα στο υποκείμενο της γνώσης υπάρχει ο κόσμος, έτσι ώστε η έρευνα και το αντικείμενό της να τοποθετούνται πάντα μέσα στον ορίζοντα αυτού του κόσμου.»

Κοντολογίς, ***η κοινωνική θεωρία είναι αναγκαστικά ανίσχυρη και ατελής διότι είναι «βαθιά κυκλική»*** (Pels 2001, Law/Urry 2003). Αναγνωρίζοντας τον «ατέρμονο χορό της συν-ανάδυσης» (Waldrop 1992: 75) αντίληψης, ερμηνείας και αξιολόγησης, αξιών και γεγονότων[1], περιγραφών και κανονιστικών ορισμών (Pels 2002b), εξηγήσεων και εκτιμήσεων, ή γνώσης και δράσης (Varela/Thompson/Rosch 1991), απομακρύνουμε «κάθε ίχνος αντικειμενισμού, τελεολογίας, και θεμελιοκρατίας» (Pels 1998: 258)[2], και παύουμε να «προσποιούμαστε ότι ο κόσμος έχει ένα γίγνεσθαι ανεξάρτητο από εμάς, για να δικαιολογήσουμε τη δική μας έλλειψη υπευθυνότητας» (Maturana/Varela 1992: 254-255).

Δοθείσης της συγκροτησιακής κυκλικής σύνδεσης (ή «συμμαχίας») μεταξύ κοινωνικών οργανώσεων και κοινωνικών θεωριών (Τσιβάκου 1997), πολιτικής και

[1] Κατά τη διάρκεια του 20ου αιώνα, η κριτική των Αξιών (MacIntyre, Bloom, Scruton, Finkielkraut) και η κριτική των Γεγονότων (κυρίως από την εποχή του K. Popper και μετέπειτα) κατέστησαν μη-αποκρίσιμα τα Καντιανά ερωτήματα «Τι οφείλουμε να πράττουμε;» και «Τι μπορούμε να γνωρίζουμε;». Βλ. σχετικά Proctor 1991.

[2] Βλ. επίσης Koegler 1997b.

αλήθειας (Barrett 1991), ή εξουσίας και γνώσης (Foucault 1980), και προς όφελος όχι ενός μεταμοντέρνου νεο-σολιψισμού αλλά της επιστημονικής ανάπτυξης και προόδου, μιας «δημόσιας κοινωνιολογικής» οπτικής (Agger) με «καταλυτική εγκυρότητα» (Lather)[1], οι αξιώσεις μας για τον «πραγματικό κόσμο» *επιστρέφουν* σ' εμάς για να εκθρονίσουν (μέσω αυτής της «επιστροφής») τους «φιλοσόφους-βασιλείς», ή τους «εγκόσμιους» εκπροσώπους υπερβατικών Νόμων και ολοποιών Συστημάτων, στους οποίους η ρεαλιστική/ουσιοκρατική «πραγμοποίηση» παρέχει (ή μάλλον «δανείζει») μεγάλες δυνάμεις κινητοποίησης και «εξ αποστάσεως δράσης»[2], χωρίς να τους εκθέτει, χωρίς να αποκαλύπτει τον ηγεμονικό ρόλο που διαδραματίζουν ως παραγωγοί και διαχειριστές αυτών των δυνάμεων. Γενικά, η αναστοχαστική «επιστροφή» στις «λειτουργικές συνθήκες των αφηγηματικών πρακτικών» (Foucault), εντός του πεδίου των ανθρωπιστικών μελετών, ενεργοποίησε διαδικασίες απο-φενακισμού των υποτιθέμενων «ανιδιοτελών» προϊόντων της γνωστικής παραγωγής και ***ανα-πολιτικοποίησης της επιστήμης***[3] - από τη σκοπιά της «εργατικής τάξης», του «λαού», του «έθνους», της «φυλής», και διαφόρων «καταπιεσμένων» και «αποκλεισμένων» ομάδων (βλ. Michael 1997, Pels 1997).

Φυσικά, οι κανονιστικά προσανατολισμένοι «αναστοχαστικοί» κοινωνιολόγοι οδήγησαν αυτή την «ανα-πολιτικοποίηση», εν είδει μιας «πολιτικής της επιστήμης» (ή μιας πολιτικής του ορθολογισμού), σε μια θεωρητική κατεύθυνση λίγο-πολύ

[1] Για παραπλήσιους προβληματισμούς ενάντια στη (μεταθεωρητική) κοινωνιολογική «ομφαλοσκοπία» και τη διανοησιαρχική «φαύλη» κυκλικότητα που σηματοδοτεί η υπερ-σχετικιστική ατέρμονη επαναδρομή σε αυτοαναιρούμενες μετα-αναλύσεις, βλ. ενδεικτικά Turner 1990, Blalock 1984.

[2] Βλ. Woolgar 1988b, Latour 1988, 1990.

[3] Η τάση αυτή εντατικοποιείται κυρίως από τα τέλη της δεκαετίας του 1960.

διαφορετική από την (μεταμοντέρνα) απόλυτη «πολιτική συμμετροποίηση» της γνώσης, από την πλήρη δηλ. εξίσωση μεταξύ γνωστικού και κοινωνικού (βλ. Brown/Malone 2004). Για παράδειγμα, τόσο η «πολιτική του πνεύματος» (*politics of the mind*) του Alvin Gouldner (1973: 82) όσο και η «Realpolitik του Λόγου» (*Realpolitik of Reason*) του Pierre Bourdieu (1989)[1] επιχείρησαν να υπερασπιστούν το νεωτεριστικό/ανθρωπιστικό πρόταγμα της επιστήμης ενάντια στην πολιτική «με πολιτικά μέσα». Το ίδιο ισχύει και για τις φεμινιστικές επιστημολογικές κριτικές της Fox Keller, της S. Harding, της D. Smith, και της D. Haraway.

Αντίθετα, στην ίδια περίπου γραμμή με τους εκφραστές της φιλοσοφικής κριτικής του Διαφωτιστικού ορθολογισμού (Foucault, Derrida, Lyotard, Rorty, κ.α.), οι διάφοροι εκπρόσωποι των κονστρουκτιβιστικών κοινωνικών μελετών της επιστήμης (π.χ., Bloor, Collins, Knorr-Cetina, Woolgar, Latour, Callon) αρνήθηκαν κάθε κριτική απόσταση μεταξύ γνωστικού περιεχομένου και κοινωνικού συγκειμένου[2]. Αλλά η άρνηση αυτή εμπνεύστηκε κυρίως από τη φουκοϊκή **γενεαλογία της εξουσίας/γνώσης** (*pouvoir/savoir*), όπως επισημαίνουν αρκετοί από τους κοινωνιολόγους της επιστημονικής γνώσης (π.χ., Latour 1991, Law 1986, Rouse 1987, Shapin 1994). Αναμφισβήτητα, το περίφημο εγχείρημα της μη-αναγώγιμης διαπλοκής μεταξύ εξουσίας και γνώσης, το οποίο ο Michel Foucault ανέπτυξε από τις αρχές της δεκαετίας του 1970 μέχρι τον πρόωρο θάνατό του (1984), συνεχίζει να λειτουργεί ως ένας δύσκολος επιστημολογικός γρίφος, ως ένας «κενός χώρος» που περιμένει να γεμίσει «με τις ελπίδες και τις επιθυμίες του ερμηνευτή» (Keenan 1987: 12).

---

[1] Βλ. επίσης Pels 1995.

[2] Βλ., π.χ., Platt 1989.

Από τη μία μεριά, αυτή η «μη-αναγώγιμη διαπλοκή» απορρίπτεται ως μια «επιτελεστική αντίφαση» (Habermas 1987b), ή ένας «φαύλος κύκλος» (Cohen/Arato 1992), ως «κανονιστικά συγκεχυμένη» (Fraser 1989), και ως «παράδοξη και εν τέλει ασυνάρτητη» (Taylor 1985, 1986). Απ' την άλλη, η «επιστημολογική κυκλικότητα» της φουκοϊκής γενεαλογίας θεωρείται κατ' αρχήν ως παραγωγική και διευκολυντική – κι όχι σαν «εμπόδιο» ή «λάθος» (βλ., π.χ., Pels 2000, 2001). Η αναγνώριση αυτής της κυκλικότητας **«δεν αποτελεί πρόβλημα για την κατανόηση του φαινομένου της γνώσης· αντίθετα, καθορίζει το σημείο εκκίνησης που επιτρέπει την επιστημονική της εξήγηση»** (Maturana/Varela 1992: 250). Πρόκειται για ένα «παράδοξο» το οποίο, όπως καταδεικνύει ο N. Luhmann (1990), όχι μόνο δεν αποτρέπει τις λειτουργίες του «συστήματος» της επιστήμης, αλλά συνιστά τους όρους της δυνατότητάς τους[1]. Υπό το φως της παρούσας ανάλυσης, για την «ανίσχυρη κοινωνική θεωρία», η επιστημολογική κυκλικότητα δεν μας οδηγεί (1) *ούτε στην εξάλειψη των ριζοσπαστικών-μετασχηματιστικών προοπτικών* (2) *ούτε στην εξαφάνιση της αλήθειας και του «πραγματικού κοινωνικού κόσμου»*.

(1) Αν και η κριτική «είναι προφανώς όχι εύκολα συμβιβάσιμη με τον κονστρουκτιβισμό ή την σχεσιοκρατία (relationalism)» (Strydom 2002: 154), η *κυκλική αναστοχαστικότητα* συνεπάγεται «μια ηθική αναπόφευκτη ... μια ηθική που

[1] Βλ. επίσης von Glasersfeld 1991, Steier 1991, Willke 1996. Στην παρούσα συνάφεια, η «ιστορικότητα δεν θεωρείται πλέον ένα όριο που η επιστήμη πρέπει να ξεπεράσει, αλλά ένας τρόπος συγκρότησης του Είναι» (Χριστοφόρου 2001: 148). Η αναστοχαστική κυκλικότητα, επομένως, **«δεν είναι εξ ορισμού φαύλη, αλλά μπορεί να γίνει ενάρετη (με μια κυριολεκτική κανονιστική σημασία) μόλις αναγνωρίσει τη δική της κυκλική κίνηση»** (Pels 2000: 7, βλ. Finlay 2002b).

απορρέει από τον ανθρώπινο στοχασμό, και θέτει τον ανθρώπινο στοχασμό στο επίκεντρό της ως συστατικό στοιχείο του κοινωνικού φαινομένου. Εάν γνωρίζουμε ότι ο κόσμος μας είναι πάντοτε ένας κόσμος που εμείς οι ίδιοι τον δημιουργούμε μαζί με τους άλλους, τότε κάθε φορά που βρισκόμαστε σε αντιπαράθεση με κάποια άλλη ανθρώπινη ύπαρξη, *με την οποία θα θέλαμε να συμβιώνουμε*, δεν μπορούμε να επιζητούμε την επιβεβαίωση της δικής μας οπτικής γωνίας σαν να ήταν κάποια απόλυτη αλήθεια, γιατί αυτό θα ισοδυναμούσε με άρνηση του άλλου προσώπου» (Maturana/Varela 1992: 251). Η γνώση είναι συνυφασμένη με τη δράση (το πράττειν, την ηθική, την ηθικοπρακτική), με την συλλογικότητα, την κοινωνική συμβίωση και αλληλεπίδραση[1]. Έτσι, μέσα από μια πολιτική (και μια κοινωνική επιστημολογία) «των μερικών προοπτικών», μέσα από έναν ***ενεργητικό σχετικισμό***[2], η δυνατότητα μιας «βιώσιμης, ορθολογικής, αντικειμενικής αναζήτησης» είναι τελικά υπαρκτή (Haraway 1988: 584).

Πρόκειται για μια «ανίσχυρη» αλήθεια, η οποία δεν διεκδικεί (υπό υπερβατικούς και απριοριστικούς όρους) κάποια υπερ-συγκειμενική αντικειμενικότητα τύπου Habermas, δεν αξιώνει ένα υπερ-συγκειμενικό (υποχρεωτικό) επιστημολογικό θεμέλιο που αρνείται την αρχή της «πολιτικής της γνώσης», ή της «πολιτικής της θεωρίας» (Foucault)[3]. Αντίθετα, η αρχή αυτή ***αυτο-***

---

[1] ***«Κάθε δράση είναι γνώση και κάθε γνώση είναι δράση»*** (Maturana/Varela 1992: 56).

[2] Βλ. επίσης την περίπτωση του «φεμινιστικού μεταμοντερνισμού» (υποκεφάλαιο 4.2).

[3] Βλ. Koegler 1996c. Εν τούτοις, ο Koegler επισημαίνει την κοινή άρνηση των Habermas και Foucault να αναστοχαστούν *αυτο-κριτικά* πάνω στις ίδιες τις επιστημικές (ή, μάλλον, γνωστικο-πολιτικές) πρακτικές τους, και στο πολιτισμικό τους ασυνείδητο, στο (κοινωνικά τοποθετημένο) συμβολικό υπόβαθρο των παραδοχών τους.

προσφέρεται ως ένα αντι-αντικειμενιστικό («ασθενές») κριτήριο εγκυρότητας το οποίο αποφεύγει κάθε είδος επιστημολογικού καιροσκοπισμού (π.χ., «στρατηγική ουσιοκρατία»), μέσω της ρητής ανάληψης της ηθικής ευθύνης για ό,τι λέγεται και ανα-παριστάνεται[1], και επιτρέπει την άσκηση μιας «αυτοτοποθετημένης» ιδεολογικής κριτικής (Pels 2000)[2]. Ως εκ τούτου, ο κανονιστικός λόγος του κοινωνικού θεωρητικού κινείται αυτο-συνειδητά *εντός* του ερμηνευτικού του κύκλου και αφορμάται από μια επιστημολογικά σεμνή «γνωστικο-πολιτική» οπτική (Pels 2003), χωρίς να αισθάνεται την ανάγκη της «καθολικής αποδοχής», χωρίς να παραπέμπει «στη συμμόρφωση ή στον αποκλεισμό» (Θεοτοκάς 1988: 232).

(2) Αλλά η (αυτο)ενσωμάτωσή μας στον «παραγωγικό» ερμηνευτικό κύκλο θα πρέπει επίσης να αναγνωρίζει την πραγματικότητα ως μη-αυθαίρετη, ως

---

[1] «Οτιδήποτε λέγεται, λέγεται από κάποιον. Κάθε σκέψη γεννά έναν κόσμο και σαν τέτοια είναι μια ανθρώπινη δράση που πραγματοποιείται από συγκεκριμένο άτομο σε συγκεκριμένο τόπο» (Maturana/Varela 1992: 56).

[2] Καθώς είδαμε, σε μια ***«γνωσιακή-κοινωνιολογική»*** προοπτική (μια κοινωνιολογικά-ενημερωμένη γνωσιακή θεωρία της επιστήμης και της κουλτούρας), η έχουσα επιτελεστική αυτο-συνειδητότητα «κριτική του κοινωνικού status quo» και η ενδιαφερόμενη για τις κοινωνικές της συνέπειες και την κοινωνική της σημασία «επιστημική κριτική» (της ολοκρατίας, του σολιψισμού, και του ουτοπισμού) συνιστούν μια *«κοινωνιο-γνωστική κριτική»* (Strydom 2002). Εδώ, ο αναστοχασμός πάνω στον ερμηνευτικό μας κύκλο αποτελεί την *αφετηρία* (κι όχι την κατάληξη) της κανονιστικότητάς μας, η οποία, με την αναγνώριση της **«σχεσιακής»** ή **«διαδρασιακής»** φύσης της κοινωνιολογίας (Law/Urry 2003), αλλάζει χαρακτήρα. Πρόκειται για τη μετάβαση *από την «υψηλή κανονιστικότητα» σε μια «χαμηλή κανονιστικότητα»* (low normativity) (Pels 2003), *από την «Επιστημολογία» στην «επιστημολογία»* (Hall 1999). Βλ. επίσης Herrnstein Smith 1997.

«σχεσιακό φαινόμενο» (Law/Urry 2003, Pels 2002b)[1]. Δεν θα πρέπει δηλ. να οδηγεί στην απορρόφηση της οντολογίας από την επιστημολογία (Kant), στην εξαφάνιση των «πολύπλοκων» (κατά τον N. Luhmann) κοινωνικών φαινομένων μέσα στα «εξιδανικευμένα αντικείμενα» των διανοητικών μας μοντέλων (Harris 1996), και στην κατάργηση των «καθολικών ανθρωπίνων χαρακτηριστικών» (Sayer 1997, Nussbaum 1992). Με άλλα λόγια, στο παραπάνω «σχεσιοκρατικό» πλαίσιο, η συνεπής-προς-το-γνωστικοπολιτικό-της-κριτήριο «ανίσχυρη κοινωνική θεωρία» *ούτε* καθιστά τις κοινωνικές πραγματικότητες «λιγότερο πραγματικές» (Law/Urry 2003: 5)[2] *ούτε* διστάζει να χαρακτηρίσει τις μεθόδους της ως «επιτελεστικές» (Denzin 2003), ή τη γλώσσα που χρησιμοποιεί ως μια *δύναμη συγκρότησης διαφορών* (βλ. Τσιβάκου 1997), μέσω της οποίας «μπορούμε να χτίσουμε αλλά και να γκρεμίσουμε νοήματα, να συνδεθούμε αλλά και να αποκοπούμε συναισθηματικά από τους άλλους ανθρώπους ... Με τη γλώσσα μπορούμε να κινήσουμε και να παρακινήσουμε άλλους ανθρώπους να πράξουν ή να παραλείψουν και ανάλογα με το πώς τη χρησιμοποιούμε μπορούμε να γίνουμε αίτιοι καλών ή κακών πράξεων, θετικών ή αρνητικών γεγονότων. Η γλώσσα μπορεί να είναι λοιπόν το τσιμέντο αλλά και η πυρίτιδα του κόσμου» (Παπαγεωργίου 2003). Σε μια ***κριτική-επιτελεστικιστική*** προοπτική, το «ερώτημα της αναστοχαστικότητας» είναι ουσιαστικά *«ένα ερώτημα σχετικά με το πόσο μακριά πρέπει να πάμε»* (Outhwaite 1999: 20)[3]. Οφείλουμε δηλ. να

[1] Σύμφωνα με τους Law και Urry (2003: 5), η πραγματικότητα «παράγεται και σταθεροποιείται στην διαντίδραση που είναι ταυτόχρονα υλική και κοινωνική».

[2] **«Δεν είμαστε ελεύθεροι να ερμηνεύουμε την πραγματικότητα απλώς όπως μας αρέσει, αυτό είναι μέρος του νοήματος της λέξης "πραγματικότητα"»** (Hammersley/Gomm 1997: 2).

[3] Βλ. επίσης May 1999. Για να απαντήσω με τα λόγια του N. Βαγενά, θα πρέπει να προχωράμε μέχρι τις «περιπτώσεις κατά τις οποίες ο επιστημονικός και επιστημολογικός λόγος τραυματίζεται από τη ρητορική. Είναι εκείνες οι περιπτώσεις κατά τις οποίες το νόημα γίνεται τόσο σκοτεινό, ώστε παύει να

καταναλώνουμε με μεγάλη προσοχή τα - επιστημολογικώς υγιεινά - «μήλα» της ριζικής αναστοχαστικότητας (με την έννοια της «μετα-εμπειριοκρατικής συνείδησης» της «κειμενικότητας», της θεωρησιακής/γλωσσικής εξάρτησης της επιστημονικής παρατήρησης, της «τοπικότητας» της κριτικής, κοκ[1]), ούτως ώστε να αποφύγουμε τον επικίνδυνο «στομαχόπονο» του α-πολιτικού, ναρκισσιστικού «παραλυτικού σκεπτικισμού» (Outhwaite 1999: 20).

Όπως π.χ. εξηγεί ο Νίκος Μουζέλης, η δημιουργία μιας αναγκαίας «νέας πολιτικής οικονομίας»[2], η οποία θα αντικαταστήσει τον κοινωνικό αποκλεισμό με την κοινωνική δικαιοσύνη και αλληλεγγύη, την οικονομική εξαθλίωση με την οικονομική

υπάρχει· παραβιάζονται οι στοιχειώδεις κανόνες της λογικής· υπονομεύεται η εγκυρότητα της επιχειρηματολογίας· εγκαταλείπεται και η ελάχιστη αξίωση αντικειμενικότητας. Είναι, ακόμη, οι περιπτώσεις εκείνες κατά τις οποίες, είτε από θεωρητική αφέλεια είτε από συγγραφική αδεξιότητα είτε από αγυρτική σκοπιμότητα (ή και από τα τρία αυτά ή τα δύο μαζί), η ρητορική γίνεται ρητορεία ή σοφιστεία, εμποδίζοντας τον διάλογο και καθιστώντας αδύνατη την επιστημολογική επικοινωνία» (Βαγενάς 1997). Επί□ης, στα παραπάνω συμφραζόμενα, η έννοια της «πολιτική της αλήθειας» (politics of truth) συνεπάγεται την αναστοχαστική «διατήρηση των ορίων μεταξύ του πεδίου της επιστήμης και του πεδίου της πολιτικής» (Brown/Malone 2004).

[1] Καθώς είδαμε, μια τέτοια «συνείδηση» μπορεί να ανιχνευθεί εναργέστερα στον («μεταμοντέρνο») τρόπο με τον οποίο χρησιμοποιείται ο όρος «αναστοχαστικότητα» από την κοινωνιολογία της επιστημονικής γνώσης, τον μετα-στρουκτουραλισμό, και την κοινωνιολογική θεωρία των αυτοποιητικών συστημάτων. Βλ. επίσης το υποκεφάλαιο 4.3.

[2] Για τον Μουζέλη, η κρίση της μαρξιστικής πολιτικής οικονομίας δημιουργεί την αδήριτη αναγκαιότητα για ένα «νέο μη ουσιοκρατικό, μη οικονομιστικό αλλά ολιστικό εννοιολογικό πλαίσιο» - που είναι η «βασική προϋπόθεση για να καταλάβουμε πού πάει ο μετανεωτερικός κόσμος και πώς μπορούμε να τον αλλάξουμε προς μια χειραφετική κατεύθυνση» (Μουζέλης 2001: 92).

ανάπτυξη και τον εξανθρωπισμό του καπιταλισμού, τον πολιτικό αυταρχισμό με την ουσιαστική (συμμετοχική) φιλελεύθερη δημοκρατία, και την πολιτισμική χειραγώγηση με την πολιτισμική αυτονομία και χειραφέτηση[1], σε ένα φιλοσοφικό/επιστημολογικό επίπεδο, έχει δύο προϋποθέσεις:

- Την απόρριψη των ακραίων μεταμοντέρνων αντιδράσεων που οδήγησαν «την "προοδευτική" κοινωνική θεωρία στις λεγόμενες "cultural studies", στον φουκικό συμβολικό κονστρουκτιβισμό, στο πέρασμα από την σε βάθος μακροϊστορική, συγκριτική ανάλυση των κοινωνικών σχηματισμών στο παίξιμο με τις λέξεις, στη μηδενιστικού τύπου ντεριντιανή αποδόμηση και σε φλυαρίες/ασυναρτησίες τύπου Baudrillard ... στον απόλυτο σχετικισμό, στην ομφαλοσκόπηση και στη μυωπική προσέγγιση του κοινωνικού γίγνεσθαι» (Μουζέλης 2001: 91).

- Την επιστροφή στην κριτική-ρεαλιστική «ιδέα πως παρόλο που δεν υπάρχουν "σιδηροί νόμοι" του κοινωνικού γίγνεσθαι, παρόλο που οι θεωρίες που οι κοινωνικοί επιστήμονες κατασκευάζουν, διαμορφώνουν σ' ένα βαθμό τα κοινωνικά φαινόμενα, και παρόλο τέλος που είναι οι φορείς δράσης, μέσω της συνεχούς συμβολικής διαντίδρασης, που συγκροτούν, αναπαράγουν και μετασχηματίζουν τον κοινωνικό κόσμο – παρόλα αυτά,

[1] Εδώ, οι πολιτικές αυτονόμησης/χειραφέτησης της «σφαίρας» του πολιτισμού θα πρέπει να συνοδεύονται συστηματικά από πολιτικές διάχυσης πολιτισμικών δικαιωμάτων «προς τα κάτω» (Μουζέλης 2001: 90). Τούτο βέβαια συνεπάγεται την ουσιαστική ενδυνάμωση της «κοινωνίας των πολιτών», όπως επίσης και τη δραστική διευκόλυνση του «αυτοπροσδιορισμού» και της «αυτοπραγμάτωσης».

> η συμβολική κατασκευή που ονομάζουμε κοινωνική πραγματικότητα μπορεί να εξηγηθεί από θεωρίες που είναι λιγότερο ή περισσότερο "σωστές" - δηλαδή που "πλησιάζουν" και εξηγούν κατά νοηματικά ικανοποιητικό τρόπο το κοινωνικό γίγνεσθαι και τις γενεσιουργές δομές που βρίσκονται πίσω απ' αυτό το γίγνεσθαι» (Μουζέλης 2001: 92)[1].

Συν-υπολογίζοντας τον ρόλο των «εκπροσώπων» στην επιστήμη[2] (και την πολιτική[3]) και την προαναφερθείσα (απαραίτητη) κριτική της διανοητικής (κοινωνιολογικής) *αντιπροσώπευσης* αυτών των «κρυμμένων» δομών (κάτι που προδήλως διαφεύγει της αναλυτικής προσοχής των Bhaskar και Μουζέλη)[4], η παραπάνω ιδέα δύναται πιθανώς να αποτελέσει την αφετηρία για μια καρποφόρο συνεργασία μεταξύ ρεαλιστικών και ρασιοναλιστικών μορφών κονστρουκτιβισμού, όπου οι ριζικοί κονστρουκτιβιστές τύπου Woolgar ίσως αποφασίσουν να εγκαταλείψουν οριστικά τον οντολογικό τους νιχιλισμό[5] και να χρησιμοποιήσουν

[1] Η ιδέα αυτή επιτρέπει επίσης τη διατύπωση ενός «μετασχηματιστικού μοντέλου κοινωνικής δράσης» (transformational model of social action) (Bhaskar 1989), το οποίο, σε κάποιο βαθμό, πλησιάζει τη θεωρία της δομοποίησης του A. Giddens (βλ. σχετικά Archer 1988: 72-100, 1995: 87-134, Stones 2001).

[2] Κάθε κανονιστικός λόγος, κάθε ισχυρή υπεράσπιση της δύναμης των ιδεών, και της τελικής (συχνά «ηρωικής») επικράτησης της «αλήθειας» και της «δικαιοσύνης», αποτελεί επίσης μια (σιωπηρή) υπεράσπιση «της εξουσίας των δημιουργών ή φορέων τους· και κάθε πραγμοποίηση κοινωνικών οντοτήτων όπως η "κοινωνία", η "κουλτούρα", ή η "κοινότητα", ενισχύει ταυτόχρονα το χέρι των εκπροσώπων οι οποίοι τις αναπαριστούν γλωσσικά» (Pels 2002a: 293).

[3] Βλ. σχετικά Ankersmit 1994, 1996.

[4] Βλ. επίσης την πρόσφατη ερμηνεία του νεο-σοσιαλδημοκρατικού λόγου του «Τρίτου Δρόμου» (Third Way) ως ενός συγκεκαλυμμένου *διανοητικού* (παρά μάλλον πολιτικού) λόγου (Pels 2002a).

[5] Βλ., π.χ., Woolgar 1988b: 21-22.

(μεθοδολογικά) την **«αντι-ουσιοκρατική δέσμη (σχετικισμός, κονστρουκτιβισμός, αναστοχαστικότητα)»** (Grint/Woolgar 1997: 5) με έναν λίγο-πολύ διαφορετικό τρόπο: για να καταδείξουν δηλ. το πώς η «πραγματικότητα» - με άλλα λόγια, οι περιγραφές, ανα-περιγραφές, και ανα-συνθέσεις της πραγματικότητας, αλλά όχι φυσικά η ίδια η πραγματικότητα, η οποία είναι σχετικά αυτόνομη ως προς αυτές τις περιγραφές (Sayer 1997, Collier 1994, O'Neill 1994, Stones 1996, 2001)[1] - κατασκευάζεται «επιτελεστικά» από τους ποικίλους (επαγγελματίες) «εκφραστές» της[2].

---

[1] «Ένας σεισμός ή η πτώση ενός τούβλου αποτελούν συμβάντα που σίγουρα υπάρχουν, με την έννοια ότι λαμβάνουν χώρα εδώ και τώρα, ανεξάρτητα από τη θέλησή μας» (Laclau/Mouffe, παρατίθεται στο Σταυρακάκης 1999: 174). Επ' αυτού του σημείου, βλ. επίσης Pels 2000. Εδώ, ο βαθμός της «σχετικής αυτονομίας» της πραγματικότητας θα πρέπει να θεωρείται ως *αντιστρόφως ανάλογος* του βαθμού στον οποίο εμείς οι ίδιοι εκλαμβάνουμε (αυτο-συνειδητά) τα κοινωνικά «πράγματα» *ως πραγμοποιήσεις* (reifications) (Pels 2002b: 73). Έτσι, θα μπορούσε κανείς να υποστηρίξει τη *«σχετική ύπαρξη»* (Latour) των επιστημονικών και θεσμικών γεγονότων.

[2] Αλλά μια τέτοια κίνηση (από τον οντολογικό στον μεθοδολογικό νομιναλισμό), η οποία συνεπάγεται το πέρασμα από την «αποδομοκρατική» στάση σε μια στάση (κριτικής) «φαινομενολογικής συγκρότησης» (phenomenological constitution) (Lynch 1993), θα είναι σίγουρα «δύσπεπτη» για τους «μετα-αναστοχαστικιστές» που πιστεύουν ακράδαντα στο ντεριντιανό ***«il n'y a pas d'hors texte»*** (*τίποτε δεν είναι εκτός κειμένου*). Ωστόσο, η σύλληψη μιας ***μετριοπαθούς, αντι-ιδεαλιστικής, μη-ντετερμινιστικής ή «ασθενούς» ουσιοκρατίας*** (weak essentialism) (Sayer 1997) είναι λίγο-πολύ αποδεκτή από ορισμένους κοινωνικούς κονστρουκτιβιστές (π.χ., Laclau/Mouffe 1985, Hayles 1998, Yanagisako/Delaney 1995, Σταυρακάκης 1999).

5.3. Επιδείξεις επιστημολογικής ισχύος

« ... knowledge is the result of an ongoing interpretation that emerges from our capacities of understanding ... rooted in the structures of our biological embodiment but ... lived and experienced within a domain of consensual action and cultural history.»
(Varela/Thompson/Rosch 1991: 149)
«One person's claim to knowledge is all too often another's condemnation to ignorance ... In a post-colonial, or global, world, epistemology has become the means to a new imperialism.»
(Hobart 1995: 51)
«Without the ideology of modern science, imperialism would have been compelled to appear without its clothes.»
(Alvares 1988: 90)

Φυσικά, η ρητορική διερώτηση της ολιστικής **«θέλησης για διανοητική εξουσία»** (Pels 1998: 13), μέσα από λ.χ. τη «μεταγραφή» της εθνομεθοδολογικής «βαθιάς κυκλικότητας» (της «ευρετηριακότητας του νοήματος», της «αποδεικτικής μεθόδου ερμηνείας») στο πεδίο της επιστήμης[1], την αποδοχή «της αρχής της επιτελεστικότητας και της δυαδικότητας γεγονότος-αξίας» (Pels 1998: 259)[2], τη μελέτη της «πολιτικής οικονομίας των γνωστικών συμφερόντων» και της «κοινωνικής οργάνωσης της έρευνας» (Hall 1999: 12-13), ή το αναστοχαστικό συμπέρασμα ότι «κάθε δήλωση που υποστηρίζει ότι οι άνθρωποι αναγκαστικά δρουν ή πιστεύουν με ιδιαίτερους τρόπους κάτω από ιδιαίτερες περιστάσεις αναφέρεται

[1] Βλ. Woolgar 1988a: 32-33, Ashmore 1989, Pels 2001.

[2] Εδώ, ο όρος «δυαδικότητα» χρησιμοποιείται σε ευθεία αντίθεση προς τον (αναγωγιστικό) «δυαδισμό».

τόσο στον κοινωνικό επιστήμονα όσο σε κάθε άλλον» (Gruenberg, παρατίθεται στο Ashmore/Woolgar 1988: 1), αναδεικνύει τη σπουδαιότητα των διαφόρων «μετα-αναλυτικών» πρακτικών και, ίσως, την αναγκαιότητα για ακόμα περισσότερη «κοινωνιολογία πάνω στην κοινωνιολογία» (Bourdieu), ή «θεωρία πάνω στη θεωρία» (Ritzer). Ωστόσο, όπως εύστοχα παρατηρεί ο Νίκος Μουζέλης, «ο καλύτερος τρόπος για να συλλάβουμε το νόημα των κοινωνιολογικών εννοιών ... είναι να εξετάσουμε τις πρακτικές τους συνέπειες, να δούμε δηλαδή πώς οι δημιουργοί τους και άλλοι τις ***χρησιμοποιούν*** στην εμπειρική διερεύνηση του κοινωνικού κόσμου» (Μουζέλης 2000: 29, σημ. 19, αυθεντική πλάγια γραφή)[1].

Ακολουθώντας λοιπόν τον (εμπνευσμένο από τον C. S. Pierce) ***«εννοιολογικό πραγματισμό»*** του Μουζέλη, θα πρέπει να στρέψουμε την αναλυτική μας προσοχή προς την *πρακτική* – παρά μάλλον ρητορική – αμφισβήτηση των επιστημονικών ηγεμονικών τάσεων, αλλά και προς τις (συγκεκριμένες) περιπτώσεις όπου η μεταθεωρητική αναστοχαστικότητα χρησιμοποιείται για να ικανοποιήσει (κι όχι για να αρνηθεί) την προαναφερθείσα «θέληση για διανοητική εξουσία». Σύμφωνα με την αναστοχαστική λογική του D. Pels, αυτή η «πρακτική αμφισβήτηση» καταδεικνύεται καλύτερα με τη συγγραφή ***«ασθενών* κειμένων»** (*weak* texts), τα οποία εκθέτουν με ταπεινότητα τους περιορισμούς και τις αδυναμίες τους, και εναντιώνονται φανερά στα «επιστημολογικά κλειστά *ισχυρά* κείμενα που παρουσιάζονται σαν πραγμοποιημένοι (black-boxed) καθρέπτες-της-φύσης» (Pels 2000: 5, αυθεντική πλάγια γραφή).

[1] Βλ. επίσης Μουζέλης 1997.

Γράφοντας «ασθενή κείμενα», ο κοινωνιολόγος, πράγματι, ξεφεύγει από τις επικίνδυνες (θετικιστικές) παγίδες που κρύβονται πίσω από την ***«ενισχυτική»*** ή ***«ανοσοποιητική»*** χρήση της μεταθεωρητικής αναστοχαστικότητας *σαν πολεμική μηχανή ενάντια στο Άλλο*, σαν πιστοποιητικό εξασφάλισης κάποιου «επιστημικού και μεθοδολογικού πλεονεκτήματος επί της αφελούς γνώσης των βιοκοσμικών φαινομένων (Macbeth 2001: 39)[1], ή *σαν συσκευή κωδικοποίησης της γνώσης*, διαμέσου ενός επεξεργασμένου ανταγωνισμού μεταξύ λ.χ. της «sociologie scientifique» και της «sociologie populaire» (Bouglé), ή της «επιστημονικής κοινωνιολογίας» και της «ρητορικής κοινωνιολογίας» (Tönnies)[2]. Πρόκειται για δυαδικές αντιθέσεις που συγκαλύπτουν την «κατασκευασιμότητά» τους, αλλά και τις πραγματικές διαφορές (διανοητικών-κοινωνικών) δυνάμεων που τις παρήγαγαν (Pels 1998), μέσα σε συνεχείς «διαλογικούς» αγώνες ερμηνείας, καθυπόταξης, ή «δυναμικής διαπραγμάτευσης» (Stuart Hall)[3].

Αυτή η «τακτική της συγκάλυψης» (ή, ακόμα καλύτερα, του στρουθοκαμηλισμού) ισοδυναμεί, για να χρησιμοποιήσω τον D. Pels, με ένα ***«ενέργημα εξαφάνισης»*** (Pels 2000: 10):

---

[1] Βλ. επίσης Slack 2000.

[2] Βλ. επίσης τα νεωτεριστικά προτάγματα διαφοροποίησης της κοινωνιολογίας από την τέχνη και τη λογοτεχνία (π.χ., Durkheim 1965, Ratcliffe 1910).

[3] Επιπλέον, για την «επιτελεστική» ανάδυση της ίδιας της πειθαρχίας της κοινωνιολογίας διαμέσου τέτοιων αγώνων, βλ. Pels 2001b. Στην ίδια γραμμή, πολλοί συγγραφείς (Stuart Hall, Tony Bennett, Angela McRobbie, κ.α.) τονίζουν ότι αυτό που παρατηρείται ως «λαϊκή κουλτούρα» (popular culture) ή «υψηλή κουλτούρα» (high culture) πηγάζει μέσα από ανταγωνιστικές αυτο-περιγραφές της κουλτούρας.

«ο [διανοητικός] εκπρόσωπος που κριτικά αποδίδει αντικειμενικές παρορμήσεις ή συμφέροντα σε άλλους δράστες, και τους κατηγορεί για αναστοχαστικό έλλειμμα (reflexive deficit), εξαφανίζεται εύκολα από τον [ερμηνευτικό] κύκλο, ο οποίος ως εκ τούτου διασπάται».

Το αποτέλεσμα του παραπάνω «ενεργήματος» είναι η επικράτηση των «αντικειμενιστικών αναστοχαστικοτήτων» πάνω στις (αληθινά) «κυκλικές αναστοχαστικότητες», η μετατροπή της (μετα)κοινωνιολογικής «εξομολογητικής κάθαρσης» (confessional purification) σε ένα απρόσωπο «αίτημα αστυνόμευσης» (policing demand), ή έναν συγκεκαλυμμένο «εκβιασμό», όπου ο συγγραφέας εγκλωβίζει (ή «αιχμαλωτίζει») τους άλλους σε «υποχρεωτικές πραγματικότητες», «αντικειμενικές κοινωνικές δυνάμεις», ή «αντικειμενικές αντιφάσεις», αντιμετωπίσιμες αποκλειστικά και μόνο μέσα από την πλήρη αποδοχή ενός ιδιαίτερου (και υποτίθεται «μοναδικού») ερμηνευτικού πλαισίου (βλ. Pels 2000: 8-9). Αναπόφευκτα, το πλαίσιο αυτό (π.χ., μια κοινωνιολογική θεωρία της επιστήμης, των διανοουμένων, του εαυτού, της κοινωνίας) εμφανίζεται σαν ένα απόλυτο, καθολικά δεσμευτικό κριτήριο αλήθειας, και **η αναστοχαστική «αυτο-έκθεση μεταβάλλεται σε έναν ύπουλο τρόπο έκθεσης των αδυναμιών των άλλων»** (Pels 2000: 9).

Στα συμφραζόμενα ενός τέτοιου (αυτο-ικανοποιούμενου) ***«ισχυρού κοινωνιολογισμού»***, η συγκροτησιακή «ριζική αυτοαναφορά» (Pollner 1991) καταλήγει σε ένα είδος πολεμικής *ετερο-αναφοράς*[1], και η έννοια της

[1] Συχνά, το «παιχνίδι της αυτογνωσίας» παραπέμπει στην αντι-κυκλική, αντικειμενικοποιητική ετεροαναφορικότητα της «παραδοσιακής ιδεολογικής κριτικής» (Pels 2000: 9). Σύμφωνα με τους

«αναστοχαστικότητας» ανάγεται σε ένα αμιγώς ακαδημαϊκό προνόμιο, μια ακαδημαϊκή «ιερή αγελάδα» (sacred cow), η οποία ενθαρρύνει τον πραγμοποιητικό «μεθοδολογισμό» (methodologism) κι όχι την υγιή, εποικοδομητική αυτοκριτική (McLennan 2002)[1]. Στην ίδια περίπου γραμμή με τους D. Pels και G. McLennan, ο M. Hammersley απορρίπτει τις διανοησιαρχικές, ελιτίστικες συνδηλώσεις της αναστοχαστικότητας, και ειδικότερα την ιδέα ότι η (αναστοχαστική) «κοινωνιολογία παρέχει μια προοπτική η οποία είναι περιεκτική και αυτάρκης, με την έννοια της προσφοράς της κατάλληλης βάσης για δράση μέσα στον κόσμο» (Hammersley 1999: 3.1)[2]. Πρόκειται για την ***«μεγάλη ιδέα του ρόλου της κοινωνιολογίας»*** που ξεκινά από τη σκέψη του Auguste Comte και συνεχίζεται μέσω πολλών πρόσφατων *κρυπτο-ιμπεριαλιστικών* «αναστοχαστικών» προταγμάτων[3], τα οποία, συνήθως υπαινικτικά, αρνούνται τους εναλλακτικούς (εξω-πειθαρχικούς/εξω-κοινωνιολογικούς) τρόπους εξήγησης της ανθρώπινης συμπεριφοράς, την αναπόδραστη «πολλαπλότητα των αυτο-περιγραφών» (Luhmann), τη συγκειμενικότητα των πολιτισμικών αξιών (Weber), τη μη-αναγώγιμη ποικιλία των μορφών γνώσης και εμπειρίας (Hammersley 1999: 3.7).

Για τον Hammersley, η μεγάλη ιδέα του ρόλου της κοινωνιολογίας, όπου η (αυτο-)εφαρμογή ενός σώματος γενικής γνώσης ή μιας μεθόδου δύναται να αποτελέσει το μοναδικό μας στήριγμα, το αποκλειστικό πρότυπο αξιολόγησης της

όρους της παρούσας εργασίας (βλ. ειδικότερα Κεφ. 2), αναφερόμαστε σε μια *ετεροαναφορική-ως-προς-τις-συνέπειές-της* (κι όχι ως-προς-το-υποκείμενό-της) αναστοχαστικότητα.

[1] Βλ. επίσης May 1999, 2000.

[2] Για έναν παρόμοιο «αναστοχαστικό» σκεπτικισμό, βλ. Holmwood 2000.

[3] Για μια γενική κριτική του σύγχρονου κοινωνιολογικού ιμπεριαλισμού, βλ. Sayer 2000b.

ορθολογικότητας των άλλων, συνεπάγεται ένα είδος ***επιλεκτικής κατανομής ηθικών ιδιοτήτων***[1]: ο κόσμος διαιρείται σε δύο σφαίρες που δεν επικοινωνούν, στη σφαίρα της «αναγκαιότητας» (ή ετερονομίας) και στη σφαίρα της «ελευθερίας» (ή αυτονομίας), ή στη σφαίρα των «κοινών θνητών» (οι συμπεριφορές των οποίων αναλύονται υπό αυστηρούς κοινωνιολογικούς/σχετικοποιητικούς όρους) και στη σφαίρα των αναστοχαστικών επιστημόνων (οι συμπεριφορές των οποίων «δικαιολογούνται» χάριν της αποφασιστικότητας τους, ή της δέσμευσής τους σε κάποιες καθολικές αξίες ή αρχές) (βλ. Hammersley 1999: 2.4). Εδώ, η αλήθεια παρουσιάζεται σαν ένα αποτέλεσμα (δήθεν «καθολικά εφαρμόσιμων») «αναστοχαστικών» κοινωνιολογικών αναλύσεων τύπου Gouldner[2] ή Woolgar[3], οι οποίες θωρακίζονται και νομιμοποιούνται διαμέσου του φενακισμού της «επιλεκτικότητάς» τους ή, για να θυμηθούμε τον κονστρουκτιβισμό της εξουσίας του M. Foucault, της πρακτικής «βίας» που ασκούν πάνω στα πράγματα.

---

[1] Εδώ, ο M. Hammersley παραφράζει τον κονστρουκτιβιστικό όρο «ontological gerrymandering» του Steve Woolgar (1988a).

[2] Παρά την «κριτική-βιτγκενσταϊνική» σύλληψη της «πολιτικής της αλήθειας» (Gouldner 1973), ο Gouldner δεν αποφεύγει τον απολυτοκρατικό διαχωρισμό ανάμεσα στο «αληθές» και το «ιδεολογικό», προφυλάσσοντας έτσι τις (ολικευτικές) θέσεις του από την κοινωνιολογική κριτική που ασκεί σε ολόκληρο το σύστημα της «Δυτικής Κοινωνιολογίας» (Hammersley 1999). Για την έλλειψη της αυτο-εφαρμογής του κριτηρίου της πολιτικής της αλήθειας μέσα στο έργο του Gouldner, βλ. επίσης Pels 1998, 2000: 10.

[3] Γενικά, παρά τη ρητή απόρριψη των κοινωνιολογικών «ουσιών» (essences), ο Woolgar δεν δείχνει πρόθυμος να αποδεχθεί την εγγενή «αδυναμία» της κονστρουκτιβιστικής του θεωρίας, αξιώνοντας υπαινικτικά μια «ανώτερη» (δηλ. πιο αναστοχαστική), κανονιστική ανάλυση, πέρα από τον «μύθο» και την «ιδεολογία» (βλ. Hammersley 1999: 2.14, 3.4, 4.4).

Γενικά, η μελέτη αυτού του «φενακισμού», μέσα στην κοινωνιολογική παράδοση, ρίχνει φως σε μια μακρά σειρά από *επιδείξεις επιστημολογικής ισχύος*, μια σειρά από επαναλαμβανόμενες θεωρητικές και μεθοδολογικές («αναστοχαστικές») απόπειρες αυτο-προστασίας της κοινωνικής θεωρίας από τις «εξασθενητικές» επιδράσεις του κυκλικού λογισμού (Pels 2001). *Η κοινωνική θεωρία δεν αισθάνθηκε ποτέ υπερήφανη για την εγγενή «αδυναμία» της και δεν ενδιαφέρθηκε ποτέ για τη διατύπωση ευάλωτων και «μη-υποχρεωτικών» επιχειρημάτων*[1]. Το μεταθεωρητικό δηλαδή παράδειγμα του **K. Mannheim**, ο οποίος, αν και μίλησε πρώτος για το «αγωνιστικό» μοντέλο της επιστήμης, τον συγκροτησιακό ρόλο των επιστημονικών κοινοτήτων και τον *«ουσιώδη προοπτικισμό της ανθρώπινης γνώσης»*[2], δέσμευσε τελικά όλα τα επιστημολογικά προβλήματα και όλες τις μορφές γνώσης σε μια αυστηρά απρόσωπη και αντι-(ψυχο)βιογραφική «ιστορική δομική ανάλυση» (Mannheim 1952: 181)[3], φαίνεται να εμπνέει τις μετέπειτα «αναστοχαστικές» κριτικές που σιωπηρά επιδίωξαν μια «θετική» και «ακατάβλητη» κοινωνική θεωρία (μέσα από την απόκρυψη/παράκαμψη της επιστημολογικής «κυκλικότητας»).

---

[1] Όπως λ.χ. σημειώνει ο John Hall (1999: 262, σημ. προλόγου), η αποφυγή επιτελεστικών αντιφάσεων (performative contradictions) «είναι μια από τις λίγες ανησυχίες που μετρούν και για τους μεταμοντέρνους και για τους κριτικούς τους: για παράδειγμα, και για τον Habermas (βλ. Jay 1989) και για τον Derrida (1978: 286)».

[2] Η φράση παρατίθεται στο Wolff 1959: 571.

[3] Η ίδια περίπου λογική θεωρητικής «αυτο-προστασίας» εφαρμόζεται και από τον **J. Habermas**, ο οποίος επιβάλλει την εγκυρότητα των – δήθεν μη-επιτελεστικών – επιχειρημάτων του μέσω της «παγίδευσης» των άλλων σε «επιτελεστικές αντιφάσεις» (παραβλέποντας βέβαια τον ουσιωδώς «αυτοαναφορικό» χαρακτήρα των καταγγελιών του). Επ' αυτού του σημείου, βλ. Herrnstein Smith 1997: 73, 88.

Στην κοινωνιολογία της επιστήμης, ο Αμερικανός κοινωνιολόγος **R. Merton** (1938, 1967) ενθάρρυνε την ιδέα μιας αναστοχαστικής μεθοδολογικής αυτο-κριτικής (*η επιστήμη ως «αντικείμενο» κοινωνιολογικής έρευνας*[1]), απορρέουσας από τη δήθεν «πρόθυμη» αυτοσυνείδηση των επιστημονικών κοινοτήτων, η οποία, παραδόξως, δεν στόχευε στην πρόκληση και την ανατροπή του «θετικού» status της (κοινωνιολογικής) γνώσης αλλά, αντίθετα, στην αυτο-διόρθωση και την αυτο-προαγωγή αυτού του status, στην επικύρωση των ολικευτικών επιστημονικών αξιώσεων (Hall 1990)[2]. Πιο συγκεκριμένα, ο Merton και οι συνεργάτες του ανέπτυξαν μια ειδική μορφή αναστοχαστικού επιχειρήματος με την εφαρμογή των δεικτών «ωρίμανσης» (maturation) των φυσικών επιστημών (π.χ., επαγγελματικοί σύνδεσμοι, εξειδικευμένες επιθεωρήσεις, αξιολόγηση δημοσιεύσεων) πάνω στη μελέτη της δική τους πειθαρχίας[3]. Η (αναστοχαστική) εφαρμογή όμως αυτών των δεικτών απλώς προσέδωσε μια ρητορική, κενή περιεχομένου «ενίσχυση» της θέσης της (Μερτόνιας) κοινωνιολογίας της επιστήμης, ταυτίζοντας την με τις πιο «ώριμες»

---

[1] Για το παραπάνω μεθοδολογικό πρόταγμα του R. Merton, βλ. ενδεικτικά Jones 1983.

[2] Μια παρόμοια γραμμή «αναστοχαστικής μεθοδολογικής αυτο-κριτικής» ακολούθησε και ο Αυστρο-Βρετανός φιλόσοφος **K. Popper** (1963). Στα συμφραζόμενα της «κριτικής-βιτγκενσταϊνικής αναστοχαστικότητας», η ανασκόπηση αυτή έχει έναν βαθιά «γνωστικο-πολιτικό» - και άρα «ασθενή» - χαρακτήρα. Όπως συμπεραίνει ο D. Pels (2002b: 80-81): «Διαφορετικά απ' ό,τι π.χ. ο Αριστοτέλης, ο Hobbes και ο Durkheim υπέθεσαν, οι ορισμοί δεν εγγυώνται την πρόσβαση στην αντικειμενική ουσία των πραγμάτων, αλλά καθιερώνουν κανονιστικά γεγονότα τα οποία ταυτόχρονα περιγράφουν και αξιολογούν το αντικείμενο. Με τον Popper και άλλους φιλόσοφους της επιστήμης που ορκίζονται σε έναν αυστηρό διαχωρισμό μεταξύ κανονιστικής και εξηγητικής θεωρίας, ο *κανονιστικός* ορισμός της (αληθινής) επιστήμης, εν τούτοις, συμπίπτει με μια *περιγραφή* της υποτιθέμενης ανώτατης μορφής της: η πραγματική πρακτική των μεγάλων στοχαστών και εφευρετών.» (αυθεντική πλάγια γραφή)

[3] Βλ. Merton 1978: 10.

(αλλά το ίδιο «μαλακές» πιστεύω) φυσικές επιστήμες και απαλλάσσοντας την, κατά τρόπο «ουσιοκρατικό» (βλ. Pels 2003: 210), από «εξω-επιστημονικές» ανησυχίες (υποκειμενικοί παράγοντες, κοινωνικά στοιχεία, ιδιωτικά συμφέροντα, κοκ)[1]. Στην περίπτωση αυτή, σε τελική ανάλυση, είναι η ίδια η (εξωτερική, απρόσωπη) «πραγματικότητα» που αποφασίζει για το σωστό και το λάθος, την αλήθεια και το ψέμα (Luhmann 1994: 126).

Εξίσου «ανοσοποιητική»[2] ήταν η χρήση της αναστοχαστικότητας από το αυτο-αποκαλούμενο «Ισχυρό Πρόγραμμα» (Strong Programme) στην Κοινωνιολογία της Επιστημονικής Γνώσης υπό τον Καθηγητή **D. Bloor** (1991 [1976]). Ο Bloor απέφυγε την αναφορά σε φυσικο-επιστημονικούς «δείκτες» (ούτως ώστε να διαφοροποιηθεί από το υποτιθέμενο «ασθενές» πρόγραμμα του Merton και των συνεργατών του[3]), αλλά όχι και τη σύνδεση της αξιοπιστίας της κοινωνιολογίας του (γνωστής πλέον με τα αρχικά SSK) με μια αναστοχαστική εξομοίωση με τη φυσική επιστήμη. Η φυσική επιστήμη υπήρξε προδήλως το πρότυπο της επιστημονικής του έρευνας, η οποία επικεντρώθηκε στην ανάδειξη αντικειμενικών, γενικών «αιτιακών

[1] Βλ., π.χ., τη σχετική ανάλυση των J. R. Cole και H. Zuckerman (1975).

[2] Σχετικά με την κατασκευή της (αναστοχαστικής) αυτο-ανοσοποίησης/αυτο-νομιμοποίησης της επιστήμης, βλ. επίσης Hesse 1988: 5-6.

[3] Επίσης, ο Bloor επιδίωξε μια κοινωνιολογία του *περιεχομένου* της επιστημονικής γνώσης, κι όχι απλά μια κοινωνιολογία των επιστημόνων και της επιστημονικής κοινότητας (Merton). Ωστόσο, ο Βρετανός φιλόσοφος δεν εστίασε επαρκώς την προσοχή του στην κοινωνιολογικοποίηση της ίδιας της «κοινωνιολογίας της επιστημονικής γνώσης», στη μελέτη των «κοινωνικών, πολιτισμικών, ιστορικών και πολιτικών διαδικασιών» που διαμορφώνουν την καθημερινή δραστηριότητα της ίδιας της κοινωνικής επιστήμης (Woolgar 1996: 726). Γενικά, για τη διαφορά μεταξύ «ισχυρών» και «ασθενών» προγραμμάτων στην κοινωνιολογία της γνώσης, βλ. Turnbull 2000: 1-52, 209-232.

εξηγήσεων» (casual explanations) και, άρα, μιας «αθώας» αξιακά-αδέσμευτης γνώσης. Εν τέλει, οι Μπλουρικές «σθεναρές» αρχές της «αναστοχαστικότητας» (ως αντιγραφής των εξηγητικών προτύπων της φυσικής επιστήμης), της «αιτιότητας», της «αμεροληψίας» (αγνωστικισμός), και της «συμμετρίας» (σχετικισμός και επιστημολογική ουδετερότητα) αποτελούν μια πηγή αντι-παραγωγικών κανόνων καθορισμού και ηνιόχησης της ενδιάθετα «πλουραλιστικής», μη-αναγώγιμης, και ιστορικά-τοποθετημένης κοινωνιολογικής πρακτικής (βλ. σχετικά Woolgar 1988a: 21, 24, Ashmore 1989: 36-40).

Τέτοιου είδους μεθοδολογι(στι)κές «συνταγολογίες», ουσιαστικά, συνιστούν συγκεκαλυμμένους γνωστικο-πολιτικούς ελιγμούς που «επιτελεστικά» συν-υποστασιοποιούν τις υπό-συμμετρική-πειθάρχηση «ασυμμετρίες» (Pels 1996). Άλλη μια, λοιπόν, μη-αναστοχαστική «κοινωνιολογία του εχθρού» επαναλαμβάνεται κάτω από το μανδύα της (επιστημολογικής) «ισχύος» και της συμβατικής (ρεαλιστικής) «επιστημονικής μεθόδου», προσκαλώντας μια «φαύλη κυκλικότητα» (Pels 2000)[1]. Μεθοδολογικοποιώ σημαίνει απο-συγκειμενοποιώ και απο-πολιτικοποιώ τις γνωστικο-πολιτικές μου κινήσεις. Σημαίνει δηλ. την κομψή παράκαμψη του

[1] Σύμφωνα με την προαναφερθείσα «κριτική-επιτελεστικιστική» προσέγγιση, η («ισχυρή») νατουραλιστική/αιτιοκρατική θεωρία της επιστήμης θα πρέπει να εκλαμβάνεται όχι ως στατική ή δεδομένη (όπως συμβαίνει στις περιπτώσεις των Merton και Bloor), αλλά ως μια δύναμη «επιτέλεσης» και «παράστασης» της πραγματικότητας (Law/Urry 2003), ως ένας ιδιαίτερος τρόπος νοηματικής παραγωγής (Luhmann). Η «ανίσχυρη κοινωνική θεωρία» αρνείται να «ανοσοποιηθεί» μέσω της συγκάλυψης του «λειτουργικού» και «δια-δρασιακού» προσανατολισμού (Austin) του λόγου της, ή να μετατρέψει τον εαυτό της σε ένα είδος μεθοδολογικού «όπλου» που στρέφεται κατά πάντων (εξαιρώντας φυσικά τον «κατασκευαστή» του!).

θεμελιώδους – και πάντοτε επίκαιρου – Νιτσεϊκού ερωτήματος: ***«Ποιος επιθυμεί την αλήθεια και για ποιο λόγο;»***[1]

Αυτή η ειδική έμφαση στους καθημερινούς «κατασκευαστές» των κοινωνικών και φυσικών (επιστημονικών) «γεγονότων» – καθώς και στο πώς το «κοινωνικό» γίνεται λιγότερο ή περισσότερο «κοινωνικό», το «φυσικό» λιγότερο ή περισσότερο «φυσικό» κ.ο.κ. – δίνεται κατά τρόπο αυθεντικό και πρωτότυπο από τον **B. Latour**[2]. Στα γραπτά του, μπορεί κανείς να διακρίνει μια «μετα-επιστημολογική» κοινωνιολογία, η οποία αυτο-προσδιορίζεται σε αντίθεση προς τις νατουραλιστικές κοινωνιολογίες της γνώσης και της επιστήμης (συμπεριλαμβανομένου του «Ισχυρού Προγράμματος» του Bloor), αλλά και τη μεταμοντέρνα θεωρία. Ο Latour, ο οποίος έχει ταυτιστεί με το – ανανεωτικό για την SSK – κίνημα της «κοινωνιολογίας της μετάφρασης» (sociology of translation), ή «θεωρίας δράστη-δικτύου» (actor-network theory), δεν υποστηρίζει ούτε το «αντιστοιχιστικό» επιχείρημα ότι οι επιστημονικές έννοιες «καθρεπτίζουν» την πραγματικότητα (Rorty 2001) ούτε την (ιδεαλιστική) «κειμενοποίηση» της

[1] Ο F. Nietzsche τοποθετεί αυτό το γνωστικο-πολιτικό και γενεαλογικό ερώτημα στη θέση του παραδοσιακού μεθοδολογιστικού ερωτήματος: ***«Πώς μπορεί κανείς να αγγίξει την αλήθεια;»*** (Nietzsche 1990 [1886]: 32-33). Ακολουθώντας την προτροπή του μεγάλου Γερμανού φιλόσοφου, παύουμε να αυτο-εξαιρούμαστε από τα όσα ισχυριζόμαστε για τους άλλους και τον κοινωνικό κόσμο και αναλαμβάνουμε ρητά την ευθύνη των λεγομένων μας, εφόσον ακόμα και η πιο σπουδαία φιλοσοφία μπορεί να θεωρηθεί ως (και συμπληρώνω: αλλά όχι να ταυτιστεί με) «μια εξομολόγηση εκ μέρους του συγγραφέα της και ένα είδος ακούσιου και ασύνειδου απομνημονεύματος» (Nietzsche 1990 [1886]: 37).

[2] Βλ. ενδεικτικά Latour 1987, 1988, 1988b.

γνώσης και του κοινωνικού κόσμου[1], τη μεταμοντέρνα δηλαδή κατάσταση όπου ό,τι υπάρχει είναι κείμενα και «πέρα από το κείμενο περισσότερα κείμενα και ίχνη κειμένων» (Baynes/Bohman/McCarthy 1987: 122)[2]. Στη συνάφεια της αναγωγιστικής μείωσης της κοινωνίας σε ατελεύτητες σειρές σημαινόντων, η γλώσσα μετατρέπεται σε ένα *υποκατάστατο* της πραγματικότητας, και διεκδικεί σιωπηρά το οντολογικό της status (*η πραγμοποίηση της γλώσσας*[3]).

Απέναντι στις ολιστικές «εξηγήσεις» της επιστήμης (κοινωνιολογιστικές αναστοχαστικότητες) *και* στον «ρητορικό αναγωγισμό» (rhetorical reductionism) των διανοησιαρχικών κειμενοκρατικών αναστοχαστικοτήτων (McLennan 2002: 494-495), ο Γάλλος κοινωνιολόγος προβάλλει ένα γνήσιο (εμπειρικό) ερευνητικό ενδιαφέρον για το πώς ορισμένα κείμενα καθίστανται ανίσχυρα, ενώ κάποια άλλα διαδίδονται και ισχυροποιούνται, κινητοποιώντας επαρκείς σε ποιότητα και ποσότητα «συμμάχους», και «συνδέοντας τις αξιώσεις τους με όσο το δυνατόν περισσότερες πηγές» (Latour

[1] Βλ. Baudrillard 1988: 99, Derrida 1981. Για τον Latour, ο μεταμοντερνισμός είναι «το πιο άγονο και βαρετό διανοητικό κίνημα που εμφανίστηκε ποτέ» και οι μεταμοντέρνοι φιλόσοφοι «μοντέρνοι ως το κόκαλο» (Latour 1990b: 147, 169).

[2] Βλ. επίσης Μουζέλης 2000: 97-99.

[3] Βλ., π.χ., τις σχετικές αναλύσεις του K. Ankersmit (1994). Συχνά, η υπερβολική αναστοχαστική έμφαση πάνω στη γλώσσα, τους γλωσσικούς πειραματισμούς και τη γραφή όχι μόνο δεν βοηθά τις αξίες του ερευνητή «να αναγνωριστούν, να αποκαλυφθούν και να χαρακτηριστούν» (Rheinharz 1983: 172), αλλά, αντίθετα, προστατεύει το επιχείρημά του (από ενδεχόμενες κριτικές), και ενισχύει το συγγραφικό (εξουσιαστικό) κύρος του (βλ. Pillow 2003, Spencer 1989: 149). **Εδώ, η αναστοχαστικότητα εμποδίζει (παρά μάλλον διευκολύνει) την κοινωνική λογοδοσία και τη δημόσια κατανόηση της επιστήμης.** Δεν είναι λίγες άλλωστε οι φορές που οι μεταμοντέρνες θέσεις αποδεικνύονται πολύ πιο δογματικές και κλειστές από τις μοντέρνες (ρεαλιστικές) θέσεις (Outhwaite 1999: 11).

1988: 161). Με άλλα λόγια, επιτυχημένοι επιστήμονες είναι αυτοί που συγκροτούν ισχυρά συμμαχικά «δίκτυα» (ανθρώπων και πραγμάτων, ανθρώπινων και μη-ανθρώπινων δραστών) και όχι οι ακολουθούντες πιστά τους παραδεδεγμένους κανόνες της επιστημονικής μεθόδου, όπως αυτοί παραδίδονται σε εμάς (τους κοινωνιολόγους) από τους φιλόσοφους. Η «αντικειμενικότητα» (ή «σκληρότητα») των επιστημονικών γεγονότων κατασκευάζεται *κοινωνικά* μέσα από ετερόκλητες διαδικασίες διαπραγμάτευσης, αντιδικίας, συναίνεσης κλπ[1]. Το πρόβλημα όμως της παραγωγής μιας «καθαρής» ή «αμόλυντης» γνώσης παραμένει.

Με την «εγκατάσταση» του εθνομεθοδολογικού «αξιολογικά-αδιάφορου σχετικισμού» στο χώρο της κατασκευής των επιστημονικών κειμένων και της επιστημονικής αλήθειας, ο Latour εκθέτει *ασσεπτικά* τον εφήμερο, ιστορικιστικό και πραγματιστικό (αντι-ορθολογιστικό) χαρακτήρα των κοινωνιολογικών πρακτικών και αξιώσεων[2], «ακολουθώντας τους δράστες»[3], και εφαρμόζοντας μια δήθεν αμερόληπτη ανάλυση (μια «ουδέτερη» ρεαλιστική γλώσσα παρατήρησης των όσων συμβαίνουν γύρω του), έναν απρόσωπο εθνογραφικό-κονστρουκτιβιστικό περιγραφισμό που εύκολα, καθώς είπαμε, εκφυλίζεται σε ένα είδος εμπειρισμού ή

[1] Με διαφορετικό τρόπο, ο Heinz von Foerster (1981: 263) καταλήγει στο ίδιο περίπου συμπέρασμα: **«Η αλήθεια απαιτεί επικοινωνία, και υπό αυτή την απλή έννοια είναι απέραντα "κοινωνική"».**

[2] Βλ. Latour 1993: 43-46.

[3] Στα παραπάνω συμφραζόμενα, η «κοινωνιολογία της μετάφρασης» απλώς «αντιγράφει» την «καθημερινή ουσιοκρατία» (everyday essentialism) (Pels 2002b), ως μια επιδέξια στρατηγική των πρακτικών (επιστημονικών) δραστών, και αναπαράγει τον προαναφερθέντα (εθνομεθοδολογικό) «μεταμφιεσμένο κοινωνιολογικό λαϊκισμό», εξαλείφοντας τη δική της «επιτελεστική» συνεισφορά στο κοινωνικό, τις «δευτέρας-τάξεως» γλωσσοεπικοινωνιακές δραστηριότητες των διανοητικών υποκειμένων/εκπροσώπων.

θετικισμού. Η αναλυτική περιχαράκωση σε «γεγονότα» (facts) καταστρατηγεί την αναστοχαστική του ευαισθησία, εφόσον αγνοεί την κανονιστική και πολιτική συγκρότηση της ίδιας του της κοινωνιολογίας[1]. Ο συγκροτησιακός «κύκλος της αναπαράστασης» του Latour εξαλείφεται όχι μέσα σε μια «υπερβατική υποκειμενικότητα»[2] αλλά στο πεδίο του αναπαριστούμενου «αντικειμένου» (ή των «σχεδόν-αντικειμένων», για να χρησιμοποιήσω έναν όρο της actor-network theory), στο πεδίο των καθημερινών πραγμοποιητικών «μεταφράσεων», ορισμών και ταξινομήσεων των κοινωνικών ή επιστημονικών «δραστών»[3], της «επιτελεστικής πολιτικής» (performative politics) (Pels 2002b) της κοινωνικής ή επιστημονικής ζωής.

---

[1] Με άλλα λόγια, η γενικευμένη «κονστρουκτιβιστική οντολογία του Latour είναι μια ***κριτική*** οντολογία η οποία μπορεί να αναπτυχθεί μόνο από μια "αποξενωμένη" μετα-θέση ενός εξωτερικού παρατηρητή. Αλλά αυτή ακριβώς είναι η θέση που ο Latour εύχεται με κάθε κόστος να αποφύγει ...» (Pels 2000: 4-5) (αυθεντική πλάγια γραφή). Γενικά, για το αξιολογικό υπόστρωμα και την «κανονιστική σημασία» των πραγματιστικών (βιτγκενσταϊνικών) προσεγγίσεων, βλ. Lovibond 1983, Jayyusi 1991.

[2] Αναφέρομαι εδώ στην περίπτωση της ούτως λεγόμενης «ισχυρής» αναστοχαστικότητας του Steve Woolgar (1988b, 1988a). Για τον Latour (1988: 166), η (θεωρησιακή) *«μετα-αναστοχαστικότητα»* (meta-reflexivity) του Woolgar, η οποία εκφράζει την (μετα-στρουκτουραλιστική) ανάγκη να μην πιστεύουμε υπερβολικά τα επιστημονικά κείμενα, πρέπει να αντικατασταθεί από την (πραξιακή) *«ενδο-αναστοχαστικότητα»* (infra-reflexivity), την αναστοχαστικότητα δηλ. που παρακάμπτει το «αυτοαναφορικό παράδοξο» (Gruenberg) και αφορά στις σιωπηρές προσπάθειες (των άλλων) να γίνει ένα κείμενο πιο ισχυρό και πιο πιστευτό. Βλ. σχετικά Pels 2000.

[3] Βλ. ενδεικτικά Latour 1986: 273.

Από τη στιγμή που αυτή η «επιτελεστική πολιτική» δεν υπόκειται σε *κριτικό* έλεγχο[1], αναπαράγεται ασύνειδα το «ισχυρό» ιδεώδες του «καθρέπτη της φύσης» (Rorty), η ρεαλιστική *ταύτιση* επιστημονικού υποκειμένου-αντικειμένου, η οποία δεν αναγνωρίζει ότι ***όλες οι αφηγηματικές κατασκευές της «δια-δρασιακής» παρουσίας ανθρώπων και πραγμάτων προέρχονται από την ιδιαίτερη γλωσσική δραστηριότητα των διανοητικών τους αντιπροσώπων ή «μεταφραστών»***[2]. Ο κοινωνιολόγος εδώ βρίσκεται (ξανά) «παντού και πουθενά». Αυτό που φανερά απουσιάζει από την «κοινωνιολογία της μετάφρασης» είναι, για να παραφράσω τον N. Luhmann, οι *μεταφράσεις δευτέρας τάξεως*. Η αναστοχαστικότητα του Latour είναι μια *«ήπια ενδοσκόπηση»*, η οποία φοβάται την ίδια την κυκλικότητά της, και όχι μια *«ριζική συγκροτησιακή αναστοχαστικότητα»*[3] που πιθανώς θα μπορούσε να καλλιεργήσει περισσότερο εποικοδομητικά (κριτικά) τη μόνιμη έμφασή του στις

---

[1] Για την επιστημολογική αναγκαιότητα αυτού του «κριτικού ελέγχου» (ή της *«κριτικής κατανόησης»*), βλ. ενδεικτικά Fay 1996: 244-245, Fornas 1995: 14-17.

[2] Σ' αυτή την «κυκλική» προοπτική, αναγνωρίζουμε αναστοχαστικά ότι «τα αντικείμενα χρειάζονται συμβολικές διαμορφώσεις, αφηγήσεις και ανθρώπινους εκπροσώπους προκειμένου να αποκτήσουν κοινωνικές ζωές· οι κοινωνικές σχέσεις και πρακτικές, με τη σειρά τους, χρειάζονται να είναι υλικά θεμελιωμένες προκειμένου να κατακτήσουν χωρική και χρονική διάρκεια» (Pels κ.ά. 2002: 11).

[3] Δανείζομαι εδώ τους όρους του S. Woolgar, χωρίς βέβαια να αποδέχομαι τις ιδεαλιστικές, διανοησιαρχικές συνδηλώσεις που φέρει στο κείμενό του η «ριζική συγκροτησιακή αναστοχαστικότητα» (radical constitutive reflexivity) (Woolgar 1988b: 21). Στο πλαίσιο της ανίσχυρης κοινωνικής θεωρίας, η αναστοχαστικότητα απεγκλωβίζεται από τις ατέρμονες κοινωνιολογικές μετα-αναλύσεις και κατευθύνεται προς τις πολύπλοκες σχέσεις μεταξύ (επιστημονικών) παρατηρητών, κοινωνικών «υποκειμένων» (ή «συμμετεχόντων») και ευρύτερου κοινού (Strydom 2002). Η έμφαση αυτή στη «διαλογική»/«συμμετοχική» διάσταση της αναστοχαστικότητας καταδεικνύει την επιστημολογική αναγκαιότητα για συμπλήρωση (και, ταυτόχρονα, «εξασθένιση») των επιστημονικών μεθοδολογιών από διάφορες μορφές «κοινωνικής μεθοδολογίας» (N. Maxwell).

έννοιες του στυλ, της συνάφειας, και της φαντασίας[1]. Αυτή η «ριζική συγκροτησιακή αναστοχαστικότητα» ίσως επέτρεπε στον Latour να «στοχαστεί βαθύτερα» (Woolgar) πάνω στη δική του «θέληση για δύναμη», ή «θέληση για σύνδεση» (Hetherington), πάνω στις δικές του φιλοδοξίες για *κυριαρχία επί του επιστημονικού πεδίου*[2].

Ενάντια λοιπόν στις απρόσωπες «υποχρεωτικές πραγματικότητες» (Pels 2000) της «πραγμοποίησης» (Latour), των «διαδικασιών αναφοράς» (Garfinkel, Sacks), των «γενεσιουργών μηχανισμών» (Bhaskar), των «κοινωνικών πεδίων» (Bourdieu), ή των «κοινωνικών συστημάτων» (Luhmann)[3], οι οποίες σιωπηρά τροφοδοτούν την

---

[1] Αναφέρω ενδεικτικά την άρνηση του Latour να διακρίνει ανάμεσα στο επιστημονικό και το μυθοπλαστικό, και την προτροπή του για αντικατάσταση της «μεθοδολογίας» από το «στυλ» (βλ. Latour 1988: 154, 166, 170). Για τη «στυλιστική» κοινωνιολογική συνείδηση του Latour, βλ. επίσης Latour 1996b. Παρά ταύτα, *η έμφαση στο «στυλ» δεν θα πρέπει να μας οδηγήσει στην υπονόμευση της «πολυφωνίας» και του ουσιαστικού διαλόγου, στην ακύρωση της (αυτο)κριτικής στάσης, στην απόκρυψη των δεσμεύσεών μας (Henwood/Pidgeon 1995), ή στο «καλλίνειν» (Πλάτωνας) της διανοητικής εξουσίας.*

[2] Βλ. ενδεικτικά τη «συνταγογράφηση» των επτά Κανόνων της Μεθόδου και των έξι Αρχών στο παράρτημα της *Επιστήμης εν Δράσει* (Latour 1987: 258-259). Εδώ, ο Latour καταλαμβάνει σιωπηρά ***«μια θέση έξω από τη δράση»*** (Elam 1999: 21). Σε γενικότερο επίπεδο, ο S. Turner παρατηρεί ότι πολλοί κονστρουκτιβιστές συγγραφείς υπονοούν «την ιστορική και περιγραφική *ανωτερότητα* των κοινωνιολογικών αφηγήσεων επί των ορθολογικών ανασυνθέσεων που δίνονται στις φιλοσοφικές αφηγήσεις» (Turner 1991: 26). Στην ίδια γραμμή, ο I. Craib (1997) επισημαίνει την κονστρουκτιβιστική τάση για νοητικό έλεγχο της ολότητας του επιστημονικού λόγου.

[3] Για μια κονστρουκτιβιστική κριτική στην πραγμοποίηση των «συστημάτων» του Luhmann, βλ. Fuchs 2001. Γενικότερα, όπως εξηγεί ο L. Leydesdorff (2001), η αναστοχαστική αναγνώριση της «επικοινωνιακής» διάστασης δύναται να αποτρέψει τις πραγμοποιητικές (και άρα ενισχυτικές) επιδράσεις και των «ουσιαστικών» (substantive) και των «μεταθεωρητικών» λόγων.

αλαζονική στάση της επιστήμης μέσα στον κόσμο (βλ. Hammersley 1999), η ανίσχυρη κοινωνική θεωρία, ακολουθώντας την ρηξικέλευθη προτροπή του Friedrich Nietzsche (1957: 50), καλείται να στρέψει το κεντρί της προς τον εαυτό της, προκαλώντας όχι μόνο τον συγγραφέα αλλά και τον αναγνώστη, ωθώντας τους **«προς το άγνωστο, προς το άβολο»** (Pillow 2003: 189, 192), όπου δεν υπάρχει «αθώα γνώση» (Flax 1992). Πρόκειται για μια «αντι-προμηθεϊκή» διαδικασία που δεν έχει στόχο να μας μετατρέψει σε διαχειριστές μιας «μεθοδολογικής» εξουσίας, σε «επικυρωμένους καταστροφείς» (Jackson 1992) του λόγου των άλλων. Εδώ, η αναστοχαστικότητα δεν χρησιμοποιείται ως μια προστατευτική νομιμοποιητική ασπίδα στα χέρια του αναλυτή, ή ως «ένα κρυφό μέσο επιδοκιμασίας ή αποδοκιμασίας» (Pels 2000: 10). Αντίθετα, χρησιμοποιείται ως **«μια αυτο-συνειδητή άσκηση στον *κυκλικό συλλογισμό*»** (Pels 2000: 15, αυθεντική πλάγια γραφή), η οποία αποδέχεται τη λογική του προοπτικισμού αλλά και, ταυτόχρονα, «την πολιτική ανάγκη για αναπαράσταση και εξεύρεση νοήματος» (Pillow 2003: 192). Διαμέσου αυτού του «κυκλικού συλλογισμού», κατορθώνουμε τη σπάνια συνύπαρξη μεταξύ των «αναφορών για την αναστοχαστικότητα» και των αληθινά «αναστοχαστικών αναφορών» (reflexive accounts) (Mauthner/Doucet 2003). Κατορθώνουμε δηλ. να επιλύσουμε το πρόβλημα της «λειτουργοποίησης» (Mauthner/Doucet 2003: 416) της αναστοχαστικότητας, το οποίο αναδεικνύεται κατά ενδιαφέροντα τρόπο στην περίπτωση του P. Bourdieu.

5.4. Η περίπτωση του Bourdieu

«To question the foundations of confident knowledge is to question the foundation of the knowledge taken confidently that enables us to question the foundations of confident knowledge!»
(Samuels 1991: 512)
«Politicians and intellectuals are as useful as they are dangerous. More precisely: they are dangerous as a result of the same autonomy that conditions their utility.»
(Pels 1995: 98)
«Τελικά, κατά τη γνώμη μου, δεν νομίζω ότι ο Bourdieu, όπως ο ίδιος ισχυρίζεται, κατόρθωσε να ξεπεράσει ή να αχρηστεύσει τελείως τις φονκτιοναλιστικές, στρουκτουραλιστικές και φαινομενολογικές προσεγγίσεις. Ο ισχυρισμός του «ξεπεράσματος» έχει περισσότερο να κάνει με το Habitus του Γάλλου διανοούμενου, που έχει τη μανία ή μάλλον μεγαλομανία να ξεπερνά a tout prix ό,τι υπήρχε πριν απ' αυτόν, παρά με την πραγματικότητα.»
(Μουζέλης 1995: 60-61)

Καθώς είδαμε, το πέρασμα σε «μια αυτο-συνειδητά επιτελεστική σύλληψη της κοινωνιολογικής πρακτικής» (Pels 2002b: 79, Deetz 1995) εμποδίζεται συνήθως από τον φόβο της «γνωστικής κυκλικότητας» (Maturana/Varela 1992). Ο ίδιος ακριβώς φόβος φαίνεται να διακατέχει και την (επίσης «ισχυρή»!) «επιστημονική» αναστοχαστική μεθοδολογία του P. Bourdieu[1]. Πρόκειται για άλλη μια επίδειξη (επιστημολογικής) «ισχύος», η οποία δικαιολογεί απόλυτα την έκκληση για μια «ανίσχυρη κοινωνική θεωρία».

[1] Ο Bourdieu εκλαμβάνει την (μεταθεωρητική) αναστοχαστικότητα, την «κοινωνιολογία πάνω στην κοινωνιολογία», ως «μια από τις κύριες προϋποθέσεις για μια επιστημονική κοινωνιολογία» (Bourdieu 1993: 10).

Εκ πρώτης όψεως, ο Γάλλος κοινωνιολόγος δείχνει να διατηρεί μια αρκετά ενδιαφέρουσα «φουκοϊκή» αναστοχαστική σχέση με την κοινωνιολογική γνώση. Εναντιώνεται με σφοδρότητα στις κατεστημένες επιστημονικές αντιλήψεις, πεποιθήσεις και έννοιες, στην κυρίαρχη «δόξα» του κριτικού στοχασμού, στους κομφορμιστικούς τρόπους σκέψης (που αιχμαλωτίζουν τη διαφορετικότητα και τη χειραφετική προοπτική), όπως επίσης και στις κοινά αποδεκτές ιεραρχήσεις των γνωστικών αντικειμένων[1]. Επιπλέον, ακολουθώντας λίγο-πολύ τις καινοτόμες μανχαϊμικές θέσεις περί της «οντικής σχετικότητας της γνώσης» (*Seinsverbundenheit des Wissens*)[2] και του **«γενικού κοινωνιολογικού φαινομένου του ανταγωνισμού»**[3], ο Bourdieu διαπιστώνει τον κοινωνικό και ιστορικό καθορισμό της παραγωγής και της πρόσληψης της κοινωνικο-ιστορικής επιστημονικής γνώσης, καθώς και την ουσιωδώς αγωνιστική «φύση» της επιστήμης, την ιδιαίτερη ιστορία και λειτουργία του επιστημονικού λόγου[4].

Η επιστήμη δηλαδή είναι ένα κοινωνικό **«πεδίο»** δυνάμεων, συγκρούσεων, και σχέσεων εξουσίας, ένας χώρος ανταγωνιστικής συνύπαρξης «δρώντων-φορέων» που διαρκώς αγωνίζονται για να διατηρήσουν ή να βελτιώσουν τη θέση τους, για να αποκτήσουν και να συσσωρεύσουν **«επιστημονικό κεφάλαιο»** (κύρος, γόητρο,

---

[1] Βλ. Bourdieu 1994: 51-56.

[2] Φυσικά, η θέση αυτή δεν συνεπάγεται ότι κάθε μορφή γνώσης μπορεί απλώς να αναχθεί στις κοινωνικές περιστάσεις της παραγωγής της (το λάθος του επιφαινομεναλισμού).

[3] Βλ. Mannheim 1952: 191-229. Παρά ταύτα, είναι εντυπωσιακό ότι ο Bourdieu δεν αναφέρεται καθόλου στο μανχαϊμικό δοκίμιο πάνω στον «Ανταγωνισμό ως Πολιτισμικό Φαινόμενο» (Competition as a Cultural Phenomenon).

[4] Βλ. ενδεικτικά Bourdieu 1991.

φήμη, διασημότητα, αναγνώριση, κλπ)[1], μια απαιτητική «αρένα» στην οποία **«αν υπάρχει κάποια αλήθεια, είναι ότι η αλήθεια είναι ένα διακύβευμα αγώνων»** (Bourdieu 2001: 40)[2]. Σ' αυτά τα συμφραζόμενα, ακυρώνεται η επιστημοκρατική, ουτοπιστική ιδέα περί μιας ανιστορικής καθολικότητας του Λόγου (Kant, Habermas), ανατρέπεται η «ιδεαλιστική "Κοινοτιστική" ("communautariste") απεικόνιση του επιστημονικού κόσμου, ως κόσμου του οποίου τα μέλη συνεργάζονται ειρηνικά για την εξυπηρέτηση κοινών στόχων» (Λαμπίρη-Δημάκη 2002: 83), και επικρίνονται αυστηρά οι νεωτεριστικοί ύμνοι προς την ανιδιοτέλεια (Durkheim, Spencer, Tawney, Parsons, Merton), «αφού οι επιστημονικές διαπιστώσεις ασκούν, αναπόφευκτα, ενεργό πολιτική, που μπορεί να μην είναι εκείνη, την οποία θα ήθελε να ασκήσει ο επιστήμονας» (Bourdieu 2001: 32-33).

---

[1] Το κεφάλαιο αυτό είναι απλώς μια ιδιαίτερη «έκφραση» κοινωνικού κεφαλαίου, και φυσικά μπορεί, σε ένα μεταγενέστερο στάδιο, να μετατραπεί σε άλλες μορφές κεφαλαίου (π.χ., οικονομικό κεφάλαιο). Σύμφωνα με τον Bourdieu, η πραγματική αρχή των επιστημονικών αγώνων και πρακτικών είναι το **«επιστημονικό Habitus»**, ένα σύστημα μόνιμων (ενσαρκωμένων) «γενεσιουργών» έξεων/προδιαθέσεων (που αποκτούμε κατά την εκπαιδευτική μας κοινωνικοποίηση και την επαγγελματική μας σταδιοδρομία), το οποίο λειτουργεί σε προ-θεωρητικό επίπεδο και μας τροφοδοτεί με ένα ειδικό *modus operandi*, με την (πρακτική) «αίσθηση του επιστημονικού παιχνιδιού» (Bourdieu/Wacquant 1992: 223). Για μια συνοπτική παρουσίαση των παραπάνω εννοιών στην ελληνική, βλ. Λαμπίρη-Δημάκη 2002: 93-103.

[2] Αυτοί οι συνεχείς εσωτερικοί ανταγωνισμοί, σε τελευταία ανάλυση, γεννούν τους εξαναγκασμούς, τις «λογοκρισίες» και τους ελέγχους (εντός του επιστημονικού πεδίου) που αθέλητα ενσωματώνουμε στην πρακτικά (παρά μάλλον καθαρά ορθολογικά) προσανατολισμένη επαγγελματική μας συνείδηση. Εδώ, η έμφαση του Bourdieu τοποθετείται στην επιστήμη «εν δράσει» (όπως το θέτει ο μεγάλος επιστημολογικός του αντίπαλος, ο Καθηγητής Bruno Latour) κι όχι στην αποστασιοποιημένη εφαρμογή κανόνων μεθοδολογικής δεοντολογίας.

Παρ' ότι όμως ο Bourdieu δεν αγνοεί καθόλου την ουσιώδη επιτελεστικότητα της κοινωνιολογικής γλώσσας, η οποία «δεν μπορεί να είναι ούτε "ουδέτερη" ούτε "εναργής"» και σχεδόν πάντα «περικλείει ευχές, παραινέσεις, μομφές, εντολές κλπ» (Bourdieu 2001b: 102, 104), υποκύπτει τελικά – μέσω μιας **«διπλής αντικειμενικοποίησης ή ιστορικοποίησης»** (μιας ιστορικοποίησης δηλ. τόσο του υποκειμένου όσο και του αντικειμένου της γνώσης[1]) – στον «πειρασμό» της ολιστικής σύλληψης του κοινωνικού σύμπαντος[2], της επανεισαγωγής ενός «ισχυρού» κριτηρίου (αντικειμενιστικής) αλήθειας «από την κοινωνιολογική πίσω πόρτα» (Pels 1995: 92, βλ. επίσης Pels 2000, Bohman 1997, Kim 2004, Brubaker 1993, Griller

[1] Βλ. σχετικά Bourdieu 1999c, 2003. Πιο συγκεκριμένα, σύμφωνα με αυτή την αμφοτεροβαρή μεταθεωρητική-αναστοχαστική προσέγγιση, πρέπει «σε κάθε επιστημονική μας έρευνα να ιστοριοποιήσουμε τον επιστήμονα, δηλαδή να καταλάβουμε πως βλέπει ότι βλέπει, πως έφτασε στο χώρο που του επιτρέπει να έχει ως επάγγελμα να μελετά, πως η θέση του μέσα στο χώρο αυτόν του επιβάλει να έχει μια μερική άποψη μέσω της κληρονομιάς που του προσφέρει (εργαλεία, έννοιες, επιστημονική παράδοση, κλπ), και επίσης να ιστοριοποιήσουμε το αντικείμενο του, δηλαδή όλη την κοινωνική εργασία που προϋποθέτει η ύπαρξη του ως αντικείμενο μελέτης» (Παναγιωτόπουλος 2002). Πρόκειται για ένα είδος (ισχυρής) *διανοητικής κοινωνιοανάλυσης*, η οποία, κατά τον Bourdieu, μας επιτρέπει «να ξεφύγουμε από την ιστορία μέσα στην οποία κολυμπούνε οι σκέψεις μας επί της ιστορίας», να απελευθερωθούμε από τους κοινωνικούς καθορισμούς του κοινωνιολογικού λόγου και, συνεπώς, «να προβληθούμε νοητικά εκτός του δεδομένου κόσμου» (Παναγιωτόπουλος 2002). Τοιουτοτρόπως, ο Bourdieu καταλήγει σε έναν «επιστημονισμό χωρίς αναστοχαστικότητα» (May 1999: 4.2), επιστρέφοντας σιωπηρά στο παραδοσιακό «ρασιοναλιστικό ιδεώδες» κατά το οποίο «η γνώση, προκειμένου να είναι ενδιαφέρουσα ή δημιουργικά καινούργια, είναι/πρέπει να είναι σχετικά συγκειμενικά-*ελεύθερη*, πρέπει να είναι ικανή να ανυψώνεται και να παραβαίνει την αφετηριακή της τοπικότητα» (Pels 1997: 74-75).

[2] Όπως καταδεικνύει ο H. H. Koegler (1997, 1997b), η σοβαρή θεώρηση της «αναστοχαστικότητας» καθιστά την «ολότητα» οριστικά απρόσιτη.

1996, Κύρτσης 1995). Ο μπουρντιεϊκός αναστοχαστικός λόγος, στην προσπάθειά του να αγγίζει έναν **«ανώτερο ορισμό αντικειμενικότητας»** (Bourdieu 1977: 232), αυτο-εξαιρείται (και άρα αυτο-προστατεύεται) έντεχνα από τους καθημερινούς αγώνες για «να αποκτήσει κάποιος το μονοπώλιο της εξουσίας να καθιστά κάτι ορατό και πιστευτό, γνωστό και αναγνωρισμένο, της εξουσίας να επιβάλλει τον νόμιμο ορισμό των διαιρέσεων του κόσμου και, επομένως, *να φτιάχνει και να χαλάει τις ομάδες*» (Bourdieu 1999b: 321)[1]. Για τον Bourdieu, αυτοί οι συμβολικοί «καθημερινοί αγώνες» πρέπει απλώς να *αντικειμενοποιηθούν*:

«Ο κοινωνικός επιστήμονας, αν δεν θέλει να μετατρέψει την κοινωνική επιστήμη σ' έναν τρόπο εξακολούθησης της πολιτικής με άλλα μέσα, πρέπει να θέσει στο στόχαστρό του την πρόθεση να ορίσει τάξεις στους άλλους και έτσι ***να τους πει τι είναι και τι οφείλουν να είναι*** ... Πρέπει να αντικειμενοποιήσει τη φιλοδοξία να αντικειμενοποιήσει, ***να ταξινομήσει από τα έξω***, αντικειμενικά, τους δρώντες που παλεύουν για να ταξινομήσουν και να ταξινομηθούν» (Bourdieu 1999b: 353) (δική μου πλάγια γραφή)

Αυτή η ηγεμονική αντίληψη για την κοινωνιολογία τείνει αναπόφευκτα στην «αυτοκαθιέρωση»/«απολυτοποίηση» του ίδιου του Bourdieu σε «αναγκαίο ερμηνευτή»[2], ο οποίος, από μια δήθεν ανεξάρτητη, προνομιακή «δευτέρας-τάξεως

[1] Βλ. επίσης Bourdieu 1996b: 18, 1996c: 25.

[2] Χρησιμοποιώ εδώ τους όρους που ο ίδιος ο Γάλλος κοινωνιολόγος εφαρμόζει, συνοψίζοντας τη Νιτσεϊκή κριτική πάνω στην φιλοσοφική υποκρισία και τον «ασκητικό» ιερέα. Για τον Bourdieu, η κριτική αυτή μας βοηθά να κατανοήσουμε το ***«φαινόμενο μαντείου»***, δηλαδή το ρητορικό «τέχνασμα» υποκατάστασης του ατομικού εγώ, που αποτελεί μια «οριακή μορφή επιτελεστικότητας» και «επιτρέπει στον εξουσιοδοτημένο εκπρόσωπο λόγου να επικαλεστεί την ομάδα η οποία τον

οπτική» (βλ. Pels 1997)[1], επιδιώκει όχι απλώς να κατανοήσει τα υπό εξέταση κοινωνικά φαινόμενα «αλλά και να "περάσει", να υποβάλει, ή να επιβάλει τις δικές του εννοιολογήσεις, τους δικούς του όρους, τις δικές του επιστημολογικές προϋποθέσεις. Μια εμμονή άλλωστε γνώριμη στους Γάλλους διανοητές, παραγωγούς αλλεπάλληλων ερμηνευτικών κατασκευών. Η διττά εκπεφρασμένη αποκλειστικότητα είτε άμεσα – (της κοινωνιολογίας ως καθολικής επιστήμης) είτε έμμεσα (της ερμηνευτικής του ως μοναδικής) – μοιάζει να μη συναρμόζεται με την ουσιαστικά

εξουσιοδοτεί να ασκήσει έναν αναγνωρισμένο καταναγκασμό, μια συμβολική βία, σε καθένα από τα μεμονωμένα μέλη της ομάδας ... Το φαινόμενο μαντείου είναι η εκμετάλλευση της υπερβατικότητας της ομάδας σε σχέση με το ενικό άτομο, η οποία διενεργείται από ένα άτομο που κατά κάποιο τρόπο είναι όντως η ομάδα, έστω και μόνο επειδή κανένας δεν μπορεί να σηκωθεί και να του πει "δεν είσαι η ομάδα"» (Bourdieu 1999b: 308-309). Πρόκειται όμως για ένα τέχνασμα που αποδίδεται κυρίως στους πολιτικούς εκπροσώπους (του «λαού», των «λαϊκών τάξεων», του «έθνους», κοκ), παρά μάλλον στους επιστημονικούς εκπροσώπους (των κοινωνικών ή φυσικών «πραγμάτων»/«γεγονότων»). Στη μπουρντιεϊκή θεωρία, η «επιτελεστική» εργασία της αναπαράστασης/εκπροσώπησης είναι πρωτίστως μια (ριζικά διαφοροποιημένη από την «ισχυρή» επιστήμη) *πολιτική* εργασία (βλ. Bourdieu 1999b: 353-364).

[1] Πρόκειται για ένα μετα-επίπεδο από το οποίο ο Bourdieu αντικειμενοποιεί ακόμα και τη δική του κοινωνική και επιστημονική τροχιά, εξηγώντας πώς έφθασε να αποκτήσει ένα «αμφίθυμο Habitus», ένα σύστημα διαθέσεων διαφορετικών από εκείνες που απαιτούσε ο τρόπος λειτουργίας του πνευματικού παιχνιδιού. Έτσι, η εμπλοκή του Γάλλου κοινωνιολόγου στο επιστημονικό πεδίο «τον οδήγησε, αντί να συμμορφώσει τις διαθέσεις του στις δομές αυτού του πεδίου, να συγκρουσθεί με τις δυνάμεις του πεδίου, *αμύνθηκε και επέτυχε να τροποποιήσει τις δομές σε συνάρτηση με τις διαθέσεις του*» (!) (Παναγιωτόπουλος 2002β, δική μου πλάγια γραφή). Ωστόσο, αυτές οι (περιοριστικές) «δομές» ανήκουν στη *μπουρντιεϊκή* θεωρία, η οποία *συμβάλει επιτελεστικά στην παραγωγή τους*, και, όπως όλες οι κοινωνιολογικές θεωρίες, τείνει στην «θέσπιση της πραγματικότητας» (Law/Urry 2003). Μιλάμε δηλαδή για έναν ουσιαστικά αντι-σχεσιακό/αντι-αναστοχαστικό «αναστοχαστικό διπλασιασμό» (βλ. σχετικά Pels 2000, Geldof 1997).

ανοιχτή και γόνιμη γραφή του» (Πεσμαζόγλου 1995: 122). Πράγματι, η έμφαση του Bourdieu στη διαφορά, το στυλ, και την κριτική της εκπροσώπησης/ουσιοκρατίας (**«τίποτα δεν είναι πιο ψευδές από την ιδέα ότι "τα γεγονότα μιλούν από μόνα τους"»** [Bourdieu 1994: 158]) απορροφάται, εν κατακλείδι, από μια «υπερ-ορθολογιστική, υπερ-συνειδητή σύλληψη της επιστημολογικής επαγρύπνησης (epistemological vigilance)» (Brubaker 1993: 214), από μια καθολικά έγκυρη, ενοποιημένη επιστήμη των κοινωνικών πεδίων και πρακτικών ή, για να χρησιμοποιήσω έναν δικό του όρο, «μια γενική ανθρωπολογία ή μια οικονομία των πρακτικών, οικονομικών και μη» (Bourdieu 1999c: 124)[1] που, αν μη τι άλλο, οδηγεί

[1] Αν και αυτή η «γενική ανθρωπολογία» (με την καντιανή έννοια του όρου) υπαινίσσεται ένα είδος υπέρβασης των υφιστάμενων συνθηκών άσκησης της επιστήμης (βλ. Παναγιωτόπουλος 2002β), ο Bourdieu μόνο ρητορικά ξεφεύγει από «τη λογική της πάλης, μέσα στην οποία καθένας γίνεται πρόθυμα ο κοινωνιολόγος – κατά βαρύτερη έκφραση ο οπαδός του κοινωνιολογισμού – των αντιπάλων του, και ταυτόχρονα του ομοϊδεάτη του, σύμφωνα με το νόμο των διασταυρουμένων τυφλώσεων και διαυγειών, που ρυθμίζει όλους τους κοινωνικούς αγώνες για την αλήθεια» (Bourdieu 2001: 36). Τοιουτοτρόπως, η «Realpolitik του Λόγου» (το ιδιοτελές κυνήγι της ανιδιοτέλειας) (Bourdieu 1989) μετατρέπεται σε μια πραγμοποιημένη, αντι-κυκλική γνωστική αξίωση, σε μια οντολογική υπερ-γενίκευση. Καθώς είδαμε, μπορούμε να παραμείνουμε «κριτικοί» *εντός* της παραπάνω «λογικής», χωρίς να αρνούμαστε την ουσιωδώς πολεμική φύση της αντικειμενοποίησης/αντικειμενικοποίησης, χωρίς να διεκδικούμε ένα «κοινωνιολογικά εξαγνισμένο βλέμμα» (Pels 2000: 15, Pillow 2003). Κατά κάποιο τρόπο, η «αναστοχαστική» συμπεριφορά του Bourdieu είναι παρόμοια με αυτή του **G. Ritzer** (1991), ο οποίος προτείνει το δικό του μεταθεωρητικό «παράδειγμα» (το «ενοποιημένο κοινωνιολογικό παράδειγμα») και κατόπιν αξιολογεί *ex cathedra* τις μεταθεωρητικές προσπάθειες των άλλων (διακρίνοντας μεταξύ «αμερόληπτων» και «πολεμικών» μεταθεωριών), σύμφωνα με αυτό το (πραγμοποιημένο) πρότυπο. Για μια κριτική των ολιστικών μεταθεωρητικών οπτικών που αποφεύγουν την (αυτο)αναστοχαστικότητα, από τη σκοπιά της κοινωνιολογίας της επιστημονικής γνώσης, βλ. Österberg 1988.

στη *συστηματική υποτίμηση της επιτελεστικής επίδρασης των δικών του κοινωνιολογικών περιγραφών και εξηγήσεων*, στην «απόδραση» από τον *αναπόδραστο προοπτικισμό* (Pels 1997), στη διάσπαση της αδιάσπαστης ερμηνευτικής κυκλικότητας[1].

Εντούτοις, η «ανίσχυρη κοινωνική θεωρία» έχει ακόμα ανάγκη τον «ανακλαστικό» (κι όχι υπερ-αντικειμενικοποιητικό) Bourdieu, ο οποίος μας προειδοποιεί ρητά για τους Πλατωνικούς και Εγελιανούς πειρασμούς της *«διανόησης χωρίς δεσμούς και χωρίς ρίζες»*, για το όνειρο κοινωνικής πτήσης «που αναπληρώνει ιστορικά τη φιλοδοξία για την απόλυτη γνώση», τονίζοντας ότι **«δεν πρέπει να περιμένουμε να δώσει η σκέψη των ορίων πρόσβαση στη σκέψη χωρίς όρια»** (Bourdieu 2001: 38)[2]. Η μεθοδολογικά (αναστοχαστικά) προερχόμενη

[1] Κοντολογίς, στο πλαίσιο της μπουρντιεϊκής κοινωνιολογίας, ο κονστρουκτιβισμός/κυκλικότητα απευθύνεται πρωταρχικά (και περιοριστικά) στο επίπεδο των επιτελεστικών (συγκροτητικών του κοινωνικού κόσμου) αναπαραστάσεων των καθημερινών δρώντων (ή «δρώντων/φορέων»), οι οποίες, με τη σειρά τους, προσδιορίζονται από μια αντικειμενική δομή θέσεων – μια «δομή» που φυσικά υπαγορεύεται από τον ίδιο τον Bourdieu. Κατά συνέπεια, ο Γάλλος κοινωνιολόγος ασκεί (ασύνειδα ίσως) την εξουσία του «ασύλληπτου απόντος», την οποία έχει σαφώς επικρίνει (βλ. Bourdieu 1999b: 307).

[2] Ο Bourdieu αναφέρεται συγκεκριμένα στην «αυταπάτη» της *freischwebende Intelligenz* του K. Mannheim. Για τον Bourdieu, δεν θα μπορούσε ποτέ να υπάρξει «ένα είδος απόλυτης οπτικής γωνίας, ένας επιστήμονας ο οποίος θα ήταν, όπως έλεγε ο Πλάτων για τον Σωκράτη, *άτοπος*, χωρίς θέση μέσα στον κοινωνικό κόσμο, ένας ατοπικός κοινωνιολόγος» (Bourdieu 1999c: 61, αυθεντική πλάγια γραφή). Ωστόσο, όπως είδαμε, σύμφωνα με την προαναφερθείσα «εννοιολογική πραγματιστική» προσέγγιση που ακολουθείται στο παρόν κείμενο, η δομιστική, «ασκητική» (ή αντι-βιογραφική) μπουρντιεϊκή «κοινωνιολογία των διανοουμένων» αποτελεί ένα τέχνασμα «εξαφάνισης» του ίδιου του συγγραφέα της από τα όσα περιγράφει, ένα είδος κοινωνικοθεωρητικής ***«σφετεριστικής εγγαστριμυθίας»***

«αποξένωση»[1], καθώς είπαμε, μας καθιστά ικανούς να δούμε *διαφορετικά*, να δούμε το «κέντρο» (τα κυρίαρχα συμφέροντα, τις καθ-ιερωμένες αντιθέσεις και σχέσεις εξουσίας) *ως σύστημα* (Pels 1998b), αλλά διατηρεί, όπως θα έλεγε ο N. Luhmann, το δικό της *«τυφλό σημείο»* (μια απαρατήρητη ή αόρατη όψη που πάντοτε συνοδεύει την ορατή όψη του κόσμου και μας απαγορεύει να αντιληφθούμε την «τυφλότητα» και την *συγκροτησιακή* αδυναμία μας[2]), το οποίο μπορεί κανείς να συσχετίσει με το «Πραγματικό» του J. Lacan, το «Habitat» του Z. Bauman, ή το μπουρντιεϊκό «πεδίο» (*champ*), ως μια αθέατη, θεσμοθετημένη «οπτική γωνία» (Bourdieu 1999c: 60)[3]. Η «περιθωριακή» οπτική δεν είναι μια ***«οπτική από το πουθενά»*** (Nagel 1986),

---

(Bourdieu 1999b: 308). Αποτελεί δηλ. μια κρυφή επιστροφή στη θεωρία της *«ενοποιητικής αντιπροσώπευσης»* (Bourdieu 1999b: 304), όπου ο σημαίνων εξομοιώνεται με το σημαινόμενο, ο «εκπρόσωπος λόγου» *ταυτίζεται* με το αντικείμενό του (και άρα αυτο-εκμηδενίζεται). Κατά τη γνώμη μου, *η αναστοχαστική διερώτηση της εκπροσώπησης/αντιπροσώπευσης θα πρέπει να «μεταγράφεται» συστηματικά στο επιστημονικό πεδίο*, σηματοδοτώντας έναν «αισθητικού» χαρακτήρα *κριτικό διαχωρισμό* μεταξύ κοινωνιολογικών προτάσεων και πραγματικού κόσμου. Την ίδια σχεδόν («διαφορική») λογική φέρει και το μοντέλο της *αναφορικής υποκατάστασης* του Ολλανδού φιλόσοφου **K. Ankersmit** (1996). Όπως περίπου συμβαίνει και με τα έργα τέχνης, τα οποία βέβαια δεν ταυτίζονται με το αντικείμενό τους αλλά απλά «παίρνουν τη θέση του», οι κοινωνιολογικές προτάσεις *«υποκαθιστούν»* τον πραγματικό κόσμο.

[1] «Η κοινωνιολογία, η επιστήμη του θεσμού και της σχέσης, ευτυχούς ή δυστυχούς, με το θεσμό, προϋποθέτει και δημιουργεί μια ανυπέρβλητη, και μερικές φορές δυσβάσταχτη, απόσταση, και όχι μόνο για το θεσμό, γιατί μας αποσπά βίαια από την κατάσταση της αθωότητας που επιτρέπει να είναι γεμάτες από *ευτυχία* οι προσδοκίες του θεσμού» (Bourdieu 2001: 16, αυθεντική πλάγια γραφή).

[2] Βλ. σχετικά Luhmann 1990, Esposito 1996.

[3] Ενάντια στην υιοθέτηση μιας ψυχρής μεθοδολογιστικής ουδετερότητας, θα πρέπει πάντοτε να μιλάμε για την *τοποθετημένη* απόσταση και την *ιδιοτελή* αυτονομία κάθε «περιθωριακής» ή «τρίτης» θέσης. Η κατάσταση της αποξένωσης, όπως ευφυώς κατέδειξε ο G. Simmel (1950), είναι συναισθηματικά και πολιτικά φορτισμένη, και βρίσκεται συνήθως κάπου ανάμεσα στη στράτευση και την απόσυρση.

απαλλαγμένη από κοινωνικές προϋποθέσεις, ταξικές συσχετίσεις ή χωροχρονικούς προσδιορισμούς, και, ως εκ τούτου, «δεν αποτελεί ούτε εγγύηση ούτε απόδειξη μιας πρόσθετης αντικειμενικότητας στη γνώση» (Φίλιας 1991: 123)[1].

Για τον παραπάνω λόγο, χρειάζεται να αναγνωρίσουμε, με αναστοχαστική ταπεινότητα, πως ζούμε σ' έναν κόσμο που «είναι πολύ μεγαλύτερος απ' ό,τι εμείς ως ανθρώπινα πλάσματα που κατέχουμε μια ορισμένη θέση μπορούμε να φανταστούμε» (Hayles 1998: 330)[2], και άρα πως είναι απαραίτητη η μόνιμη και ενεργητική συμμετοχή μας σε έναν ***ανοιχτό διάλογο*** σχετικά με τις «θέσεις, τις προδιαθέσεις και τις θεσιληψίες μας» (Vandenberghe 2002: 63, Koegler 1996). Η αναστοχαστική δραστηριότητα είναι (πρέπει να είναι) μια **«σχεσιακή δραστηριότητα»** (relational activity), η οποία αναδεικνύει «την αλληλεπίδραση μεταξύ επικοινωνίας, συγκειμένου, νοήματος, και δράσης» (Barge 2004: 70), *υπογραμμίζει τον «συνεργατικό» χαρακτήρα της αλήθειας*, και εκθέτει την «ορθολογική γνώση» ως μια **«ευαίσθητη-στην-εξουσία συζήτηση»** (power-sensitive conversation) (Haraway 1991: 196). Με άλλα λόγια, η διαδικασία της «διανοητικής κοινωνιοανάλυσης» (Bourdieu/Wacquant 1992) οδηγεί πράγματι στη «μετάνοια» και την «αυτοθεραπεία» (Παναγιωτόπουλος 2002) υπό τον όρο ότι αφορά σε μια αντι-ατομιστική, «διανεμημένη διαδικασία (distributed process) που πρέπει εν μέρει να αφεθεί στο

[1] Βλ. επίσης Michael 1997, Pels 1997, Grant 1993.

[2] Ιδιαίτερα μέσα στο σύγχρονο κοινωνικό περιβάλλον της «διακινδύνευσης» (Ulrich Beck), η επιστημονική γνώση, η οποία σε μεγάλο βαθμό έχει προδώσει τις προσδοκίες της Διαφωτιστικής σκέψης, δεν είναι επαρκής για να απαντήσει στις πιο περίπλοκες ερωτήσεις με οποιοδήποτε μέτρο σιγουριάς. Παρά ταύτα, θα πρέπει *να χρησιμοποιήσουμε τις ατέλειες τις επιστήμης*, με ριζική αβεβαιότητα, προκειμένου να παρθούν αποφάσεις χειραφετητικής πολιτικής για τη δημόσια σφαίρα (Irwin 1995).

αγωνιστικό παιχνίδι των δυνάμεων εντός της επιστημονικής και της γενικής δημόσιας αγοράς» (Pels 2000: 17)[1]. Παραφράζοντας τον Nietzsche[2], θα λέγαμε ότι η «αντικειμενικότητα»[3] παράγεται από τη *συσσώρευση διαφορετικών ερμηνευτικών κύκλων*, δηλ. από τη **«φιλική-εχθρική συν-εργασία πολλών επιστημόνων»** (Karl Popper, παρατίθεται στο Pels 2000: 17)[4]. Μια συνεχής, *διαλογική ενδοσκόπηση*,

---

[1] Τούτο άλλωστε δικαιώνει και τη μπουρντιεϊκή προτροπή να θεωρήσουμε «το πραγματικό υποκείμενο της αναστοχαστικότητας, δηλαδή το ίδιο το πεδίο δραστηριότητάς του, τόσο το ειδικό πεδίο του γνωστικού του αντικειμένου όσο και το συνολικό πεδίο των κοινωνικών επιστημών που το ενέχει» (Παναγιωτόπουλος 2002β). Ειδικότερα, όσον αφορά στο εγχείρημα της ατομικής αυτο-ανάλυσης (βλ., π.χ., Bourdieu 1993b, 1994: 13-19), ας αφήσουμε καλύτερα τους (κριτικούς) άλλους να μιλήσουν για το έργο μας, τη διαδρομή μας, ή την «αντικειμενική» μας θέση, και ας μοιραστούμε μαζί με τους επιστημολογικούς μας φίλους και αντιπάλους (κυρίως με τους δεύτερους!) το βάρος της εργασίας της αναστοχαστικότητας, έχοντας πάντοτε υπόψη μας πως «όταν ο διάλογος τελειώνει, όλα τελειώνουν» (Mikhail Bakhtin). Η μετάβαση *από την «ατομιστική» (individualist) στη «συλλογική» (collective) αναστοχαστικότητα* (Maton 2003) αναδεικνύει, κατά τη γνώμη μου, την «(ανα)κατασκευασιμότητα» του επιστημονικού παιχνιδιού, κι όχι «το παιχνίδι στο σύνολό του» (Bourdieu 2001: 37). Βλ. επίσης Deetz 1995: 52-55, Steier 1991.

[2] Βλ. Nietzsche 1996: 98.

[3] Υπό το φως της παρούσας ανάλυσης, έχουμε πάντοτε να κάνουμε με μια ***αναστοχαστική αντικειμενικότητα***, κι όχι με μια «ισχυρή αντικειμενικότητα» (strong objectivity) (Harding 1991), η οποία λαμβάνει συνεχώς υπόψη της την «κοινωνική υπόσταση» της γνωστικής παραγωγής, την επίδραση των διανοητικών πεδίων και συμφερόντων (Bauman, Bourdieu), καθώς και τη «συναισθηματική εμπλοκή» του ατομικού επιστημονικού (κοινωνιολογικού) υποκειμένου (Gouldner 1971, 1973).

[4] Στο παρόν συγκείμενο, τα χαρακτηριστικά της καθολικότητας, του ορθολογισμού, της προόδου κ.ο.κ. εκλαμβάνονται ως **«αποτελέσματα συλλογικής εργασίας των γνωστικών παραγωγών σε έναν δεδομένο γνωστικό χώρο»** (Turnbull 2000: 20). Για τη σημασία της ιδέας της επιστημονικής κοινότητας (της «σοφής πολιτείας» κατά Bachelard), βλ. επίσης Hardy κ.ά. 2001. Φυσικά, η παραπάνω

ενάντια στη διανοησιαρχική θεμελιακή αλαζονεία και τις υπερβατικές βεβαιότητες, βρίσκεται κοντύτερα, κατά τη γνώμη μου, στην απόκτηση της «πνευματικότητας» (Μουζέλης 2001: 61-85, Giri 2004).

Η πνευματικότητα αυτή, βέβαια, δεν συμβαδίζει με την προοπτική μιας οριστικής, τελεσίδικης ολοποίησης, με την επιθυμία της (δήθεν «αναστοχαστικής») παραγωγής μονοδιάστατων/μονοσήμαντων πλαισίων και επιστημολογικά κλειστών, «ισχυρών» κειμένων, ή με τη μετατροπή του κοινωνιολόγου σε αντικειμενικό διαιτητή ή θεϊκό παρατηρητή. Μας διευκολύνει, όμως, «να επιχειρήσουμε τοπικές υπερβάσεις, να λάβουμε "τρίτες" θέσεις, και να σφυρηλατήσουμε "μερικές συνδέσεις", που από κοινού σκιαγραφούν το μικρό μέτρο σύνθεσης και αντικειμενικότητας το οποίο είναι ακόμα διαθέσιμο μέσα στον χρόνιο "πόλεμο των θέσεων" που διεξάγεται στον κοινωνικό κόσμο» (Pels 1997: 91). *Χωρίς να καταστρατηγούμε «το νόμο των διασταυρουμένων τυφλώσεων και διαυγειών»* (Bourdieu 2001: 36), που σταθερά ρυθμίζει αυτόν τον «πόλεμο», μπορούμε τελικά να αξιώσουμε μια *βασισμένη-στην-κυκλικότητα* (αντι-θεμελιοκρατική) επιστημολογική ανωτερότητα (αλλά όχι επιστημολογική παντοδυναμία!), μπορούμε να υποστηρίξουμε ότι **«κάποιες κρίσεις και κάποιες οπτικές θα είναι καλύτερες και πιο χρήσιμες από άλλες»** (Michael 1997: 97).

«συν-εργασία» οφείλει, όπως θα έλεγε ο Bourdieu, να είναι «μεταρρυθμιστική» κι όχι «ναρκισσιστική», να αναφέρεται δηλ. στη «γνωσιληψία» (*prise de connaissance*) κι όχι σε έναν άκριτο μετα-θεωρητικισμό. Στο ίδιο κλίμα, ο P. Rabinow αποδοκιμάζει τη μετατροπή της αναστοχαστικότητας σε «ένα παιχνίδι ακαδημαϊκής εξουσίας που παίζεται μεταξύ καθηγητών οι οποίοι έχουν εξασφαλίσει μονιμότητα στα πανεπιστήμιά τους» (Γκέφου-Μαδιανού 1999: 363).

Σ' αυτή τη μετριοπαθή προοπτική, οι γνωστικές μας αξιώσεις δεν αποβαίνουν πλέον «ένα είδος θεολογίας εσχάτου βαθμού, η οποία, όπως το δικαστήριο του Kafka, έχει περιβληθεί την απόλυτη εξουσία να λέει την αλήθεια, την εξουσία να εκδίδει ετυμηγορίες, και η οποία είναι σε θέση να λέει ή να επιβάλλει να λέγεται τι είναι ο καθένας από εμάς» (Bourdieu 1999c: 52). Αντίθετα, σύμφωνα με την ηθικοπρακτική και την αισθητική της Ανίσχυρης Κοινωνικής Θεωρίας, ο (αναστοχαστικός) κοινωνιολόγος είναι υπερήφανος για τα ευάλωτα επιχειρήματά του, για **«τη ριζική απουσία εξαναγκασμού και υποχρεωτικότητας»** (Pels 2001: 5), και απευθύνεται σε ένα κοινό «υποψιασμένο για κάποια ερωτήματα που εγείρει ο κόσμος των πραγμάτων» (*παρά μάλλον σε «όλο το αναγνωστικό κοινό»*), δηλ. σε αναγνώστες που λίγο-πολύ κινούνται προς την ίδια ερευνητική κατεύθυνση και κυριεύονται από παρόμοιες «ερωτηματικές διαθέσεις» (Τσιβάκου 1997: 12). Ακόμα, επιβεβαιώνοντας ανοιχτά την παρουσία του παρατηρητή στο παρατηρούμενο αντικείμενο και την ουσιωδώς διαμφισβητούμενη «φύση» όλων των επιστημονικών προτάσεων, δεν διστάζει να αναζητήσει τη συνδρομή ανθρώπων «που πριν απ' αυτόν δοκίμασαν ν' απαντήσουν σε σχετικά απορήματα, ***ανοίγοντας γόνιμο διάλογο μαζί τους***» (Τσιβάκου 1997: 11, δική μου πλάγια γραφή). Μέσα σε μια τέτοια «συμμετοχική» διαδικασία[1], η οποία αποτελεί ταυτόχρονα «μια μάχη για προσωπική ταυτότητα όσο και για επικοινωνήσιμη σαφήνεια» (Pels 1998: ix), προσπαθεί να καταστήσει διαυγέστερη όχι μόνο τη σκέψη των άλλων, αλλά και τη δική του σκέψη, «να κατακτήσει διανοητικά το θέμα που έχει ήδη επιλέξει» (Τσιβάκου 1997: 11).

[1] Βλ. σχετικά την έννοια της **«οικολογίας ιδεών»** (*ecology of ideas*) του G. Vickers (1968), η οποία έχει επεκταθεί δημιουργικά από τον G. Bateson (1979). Εδώ, η αναστοχαστικότητα συνενώνει την παρατήρηση της ετερότητας με την ετερότητα της παρατήρησης.

Εφαρμόζοντας λοιπόν ό,τι ο Umberto Eco ονομάζει ***«επιστημονική ταπεινοφροσύνη»***, συνδέουμε την επιστήμη με το «Εμείς», παρά με το «Εγώ» (Bernard 1957), και ανοιγόμαστε σε οποιονδήποτε μπορεί να μας διδάξει κάτι: «Ακόμα ... και ο πιο σκληρός αντίπαλός μας μπορεί να μας υποβάλει ιδέες» (Eco 2001: 55). Ο σεβασμός όμως σε όλες πηγές, όπως καταδείξαμε και στην «κριτική βιτγκενσταϊνική» επέκταση της αναστοχαστικότητας[1], δεν πρέπει «να μας εμποδίζει να εκφέρουμε αξιολογικές κρίσεις» (Eco 2001: 55), ή από το να ασκούμε συστηματικά μια – «φιλική-στην-κυκλικότητα» ή «χαμηλή» (Pels) – κανονιστική κριτική κατά της πραγμοποίησης και της ουσιοκρατίας, *τόσο στο επίπεδο της καθημερινής λογικής όσο και στο επίπεδο του επιστημονικού ορθολογισμού*.

Πραγματοποιώντας μια αποφασιστική «Κάθοδο στον Άδη», για να θυμηθούμε την Καντιανή μεταφορά της αναστοχαστικότητας, παύουμε να ταυτίζουμε την κοινωνική θεωρία με ένα πανίσχυρο οπλοστάσιο δυνάμεων πειθούς και επιβολής, αλλά διατηρούμε ένα είδος μη προμηθεϊκής, «ήπιας νομοθεσίας» (Law 1994: 33). Η προσοχή μας πλέον εστιάζεται περισσότερο στην υποκίνηση απορριών και λιγότερο στη διατύπωση «οριστικών» απαντήσεων. Μέσα από την ενεργητική άρνηση των μονοπειθαρχικών κοινωνιολογιστικών βλέψεων, την αποδοχή της επιστημολογικής κυκλικότητας, και την ειλικρινή αυτο-εφαρμογή της πολιτικής της γνώσης, μπορούμε πράγματι να συλλάβουμε και να χρησιμοποιήσουμε καλύτερα την ιδέα της «επιστροφής στον εαυτό». Αλλά, πάνω απ' όλα, μπορούμε να ενθαρρύνουμε τη γνωσιληψία και, ως εκ τούτου, να προκαλέσουμε την ανάπτυξη της «κοινωνιολογικής φαντασίας» μέσα στις σφαίρες της επιστήμης *και* της κοινωνίας.

[1] Βλ. ειδικότερα το υποκεφάλαιο 4.4.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Adkins, L. (2003) "Reflexivity" *Theory, Culture & Society* 20(6): 21-42.

Adorno, T. (1981) *Prisms*. Cambridge, MA: MIT Press.

Adorno, T. (1996) «Σχετικά με τη λογική των κοινωνικών επιστημών», στο Κουζέλης/Ψυχοπαίδης (επιμ.) *Επιστημολογία των κοινωνικών επιστημών*. Νήσος.

Adorno, T. (1997) «Θεωρία της κοινωνίας και εμπειρική έρευνα», στο Γ. Κουζέλης (επιμ.) *Επιστημολογία*. Νήσος.

Adorno, T./Horkheimer, M. (1996) *Διαλεκτική του Διαφωτισμού*. Νήσος.

Ahern, K. (1999) "Ten tips for reflexive bracketing" *Qualitative Health Research* 9(3): 407-411.

Albertsen, N./Diken, B. (2004) "Artworks' Networks" *Theory, Culture & Society* 21(3): 35-58.

Alexander, J. (1982) *Theoretical logic in sociology, Vol. I.* Berkeley: University of California Press.

Alexander, J. (1991) "Sociological theory and the claim to reason" *Sociological Theory* 9(2): 147-153.

Alexander, J. (1995) *Fin-de-siècle social theory*. London: Verso.

Alexander, J. (1996) "Critical reflections on «Reflexive Modernization»" *Theory, Culture & Society* 13(4): 133-138.

Alexander, J. (2000) "Theorizing the good society" *The Canadian Journal of Sociology* 25(3): 271-309.

Alexander, J./Giesen, B./Munch, R./Smelser, N.J. (επιμ.) (1987) *The Micro-Macro Link*. Berkeley: University of California Press.

Allaby, M. (1995) *Facing the Future: The Case for Science*. London: Bloomsbury.

Allardt, E. (1999) "The Future of the Social Sciences in the 21st Century – A Comment" *Current Sociology* 47(4): 13-17.

Alvares, C. (1988) "Science, Colonialism and Violence: A Luddite View", στο A. Nandy (επιμ.) *Science, Hegemony and Violence – A Requiem for Modernity*. Delhi: Oxford University Press.

Anderson, P. (1976) *Considerations on Western Marxism*. London: New Left Books.

Andreopoulos, T. (1987) «Φιλοσοφικές αρχές και στάσεις» *Ελληνική Φιλοσοφική Επιθεώρηση* 4: 292-304.

Ankersmit, K. (1994) *History and Tropology*. Berkeley: University of California Press.

Ankersmit, K. (1996) *Aesthetic Politics. Political Philosophy Beyond Fact and Value*. Stanford: Stanford University Press.

Apel, K.-O. (1967) *Analytical philosophy of language and the Geisteswissenschaften*. Dordrecht: Reidel.

Archer, M. (1988) *Culture and Agency*. Cambridge: Cambridge UP.

Archer, M. (1995) *Realist Social Theory*. Cambridge: Cambridge UP.

Archer, M. (2001) *Being human*. Cambridge: Cambridge UP.

Ardener, S. (επιμ.) (1975) *Perceiving women*. London: Dent.

Aron, R. (1935) *La Sociologie Allemande Contemporaine*. Paris: PUF.

Aron, R. (1994) *Η εξέλιξη της κοινωνιολογικής σκέψης, τομ. Α*. Γνώση.

Ashmore, M. (1989) *The Reflexive Thesis: Writing Sociology of Scientific Knowledge*. Chicago: University of Chicago Press.

Ashmore, M./Woolgar, S. (1988) "The Next Step", στο S. Woolgar (επιμ.) *Knowledge and Reflexivity: New Directions in the Sociology of Knowledge*. London: Sage.

Baber, Z. (2003) "The taming of science and technology studies" *Social Epistemology* 17(2/3): 95-98.

Barbalet, J.M. (2001) *Emotions, Social Theory and Social Structure*. Cambridge: Cambridge University Press.

Barbesino, P./Salvaggio, S.A. (1997) "When the mirrors have tails - thematizing reflexivity, subjectivity and social order in sociological theory" *International Review of Sociology* 7(1): 81-94.

Barge, J.K. (2004) "Reflexivity and managerial practice" *Communication Monographs* 71(1): 70–96.

Barnes, B. (1976) "Natural rationality" *Philosophy of the Social Sciences* 6: 115-126.

Barnes, B. (1977) *Interests and the Growth of Knowledge*. London: Routledge and Kegan Paul.

Barnes, B. (1981) "On the 'Hows' and 'Whys' of Cultural Change" *Social Studies of Science* 11: 481-498.

Barnes, B. (1982) *T S. Kuhn and Social Science*. London: MacMillan.

Barnes, B. (1988) *The nature of power*. Cambridge: Polity Press.

Barnes, B. (2001) "The micro/macro problem and the problem of structure and agency", στο Ritzer/Smart (επιμ.) *The handbook of social theory*. London: Sage.

Barnes, B., κ.ά. (1996) *Foucault and political reason*. London: UCL Press.

Barrett, M. (1991) *The Politics of Truth: From Marx to Foucault*. Cambridge: Polity Press.

Barry, C.A./Britten, N./Barber, N./Bradley, C./Stevenson, F. (1999) "Using reflexivity to optimize teamwork in qualitative research" *Qualitative Health Research* 9(1): 26-44.

Bartlett, S.J. (1987) "Varieties of Self-Reference", στο S. J. Bartlett/P. Suber (επιμ.) *Self-Reference: Reflections on Reflexivity*. Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers.

Bartlett, S.J./P. Suber (επιμ.) (1987) *Self-Reference: Reflections on Reflexivity*. Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers.

Bartunek, J.M./Louis, M.R. (1996) *Insider/outsider team research*. Thousand Oaks, CA: Sage.

Bateson, G. (1979) *Mind and nature: A necessary unity*. New York: E.P. Dutton.

Bateson, G. (2000) *Steps toward an ecology of mind, 2nd ed.* Chicago: University of Chicago Press.

Baudrillard, J. (1988) *The Ecstasy of Communication*. New York: Semiotext(e).

Bauman, Z. (1987) *Legislators and Interpreters*. Oxford: Polity Press.

Bauman, Z. (1991) *Modernity and Ambivalence*. Cambridge: Polity Press.

Bauman, Z. (1993) *Postmodern ethics*. Cambridge: Polity Press.

Bauman, Z. (1995) *Life in fragments*. Oxford: Blackwell.

Baynes, K./Bohman, J./McCarthy, T. (επιμ.) (1987) *After Philosophy: End or Transformation*. Cambridge MA: MIT Press.

Beck, U. (1992) *Risk Society: Towards a New Modernity*. London: Sage.

Beck, U. (1994) "The reinvention of politics", στο Beck/Giddens/Lash (επιμ.) *Reflexive Modernization*. Cambridge: Polity.

Beck, U. (1996) *Η επινόηση του πολιτικού*. Εκδ. Λιβάνη.

Beck, U. (1996b) «World Risk Society as Cosmopolitan Society?» *Theory, Culture & Society* 13(4).

Beck, U./Beck-Gernsheim, E. (1996) "Individualization and «Precarious Freedoms»", στο Heelas, P./Lash, S./Morris, P. (επιμ.) *Detraditionalization*. Oxford: Blackwell.

Beck, U./Giddens, A./Lash, S. (1994) *Reflexive Modernization*. Cambridge: Polity.

Bénatouil, T. (1999) "A Tale of Two Sociologies" *European Journal of Social Theory* 2(3): 379-396.

Benhabib, S. (1992) *Situating the Self*. Cambridge: Polity.

Bereiter, C. (1994) "Implications of Postmodernism for Science, or, Science as Progressive Discourse" *Educational Psychologist* 29: 3-12.

Berger, P. (1985) *Πρόσκληση στην κοινωνιολογία*. Αθήνα: Μπουκουμάνης.

Berger, P./T. Luckman (1967) *The Social Construction of Reality*. New York: Anchor Books.

Berggren, D.C. (1984) "Transcendental and Dialectical Thinking", στο J.H. Fetzer (επιμ.) *Principles of Philosophical Reasoning*. Totowa N.J.: Rowman & Allanhead.

Bernal, J.D. (1967) *The Social Function of Science*. London: Routledge & Sons Ltd.

Bernard, C. (1957) *An introduction to the study of experimental medicine*. London: Dover.

Bernstein, R. J. (1983) *Beyond objectivism and relativism*. Oxford: Blackwell.

Besozzi, E. (1999) "Social Sciences, Reflective Practice and Educational Context" *Pedagogy, Culture & Society* 7(2): 321-328.

Bhaskar, R. (1978) *A Realist Theory of Science*. Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf.

Bhaskar, R. (1986) *Scientific realism and human emancipation*. London: Verso.

Bhaskar, R. (1989) *Reclaiming Reality*. London: Verso.

Bijker, W.E. (2003) "The need for public intellectuals" *Science, Technology and Human Values* 28(4): 443-450.

Billig, M. (1991) *Ideology and Opinions*. London: Sage.

Binswanger, L. (1967) "The existential analysis school of thought", στο Rollo May (επιμ.) *Existence*. New York: Clarion.

Blalock, B. (1984) *Basic Dilemmas in the Social Sciences*. Thousand Oaks, CA: Sage.

Bloom, A. (1987) *The Closing of the American Mind*. New York: Simon & Schuster.

Bloor, D. (1973) "Wittgenstein and Mannheim on the Sociology of Mathematics" *Studies in the History and Philosophy of Science* 4: 173-191.

Bloor, D. (1983) *Wittgenstein: A Social Theory of Knowledge*. New York: Columbia University Press.

Bloor, D. (1991) *Knowledge and Social Imagery*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

Bogen, D. (1993) "Order without rules" *Sociological Theory* 11: 55-71.

Bogen, D./Lynch, M. (1993) "Do we need a general theory of social problems?", στο Holstein/Miller (επιμ.) *Reconsidering Social Constructionism*. New York: Aldine de Gruyter.

Bohan, J.S./Russell, G.M. (1999) "Conceptual frameworks", στο J.S. Bohan/G.M. Russell (επιμ.) *Conversations about psychology and sexual orientation*. New York: New York University Press.

Bohm, D. (1985) *Unfolding meaning: A weekend of dialogue*. London: Routledge.

Bohman, J. (1991) *The New Philosophy of Social Science*. Cambridge, Mass.: MIT Press.

Bohman, J. (1997) "Reflexivity, Agency, and Constraint: The Paradoxes of Bourdieu's Sociology of Knowledge" *Social Epistemology* 11(2): 171–86.

Bohman, J. (1999) "Theories, practices, and pluralism" *Philosophy of the Social Sciences* 29(4): 459-480.

Boltanski, L./Thévenot, L. (1999) "The Sociology of Critical Capacity" *European Journal of Social Theory* 2(3): 359-377.

Bonner, K. M. (2001) "Reflexivity and Interpretive Sociology" *Human Studies* 24(4): 267-292.

Booth, C. (2000) "The Problems and Possibilities of Reflexivity in Strategy" *Electronic Journal of Radical Organization Theory* 4(1).

Boring, E.G. (1961) "The Beginning of the Growth of Measurement in Psychology", στο H. Woolf (επιμ.) *Quantification: A History of the Meaning of Measurement in the Natural and Social Sciences*. New York: Bobbs-Merrill.

Bourdieu, P. (1977) *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.

Bourdieu, P. (1989) "The Corporatism of the Universal" *Telos* 81: 99-110.

Bourdieu, P. (1990) *The logic of practice*. Cambridge: Polity.

Bourdieu, P. (1991) «The Peculiar History of Scientific Reason» *Sociological Forum* 6(1): 3-26.

Bourdieu, P. (1993) *Sociology in Question*. London: Sage.

Bourdieu, P. (1993b) "Concluding Remarks", στο Calhoun, G./LiPuma, E./Postone, M. (επιμ.) *Bourdieu: Critical Perspectives*. Chicago IL: University of Chicago Press.

Bourdieu, P. (1994) *Κείμενα Κοινωνιολογίας*. Δελφίνι.

Bourdieu, P. (1996) «Ο δομισμός και η θεωρία της κοινωνιολογικής γνώσης», στο Κουζέλης/Ψυχοπαίδης (επιμ.) *Επιστημολογία των κοινωνικών επιστημών*. Νήσος.

Bourdieu, P. (1996b) "Understanding" *Theory, Culture & Society* 13(2): 17–37.

Bourdieu, P. (1996c) "On the Family as a Realized Category" *Theory, Culture & Society* 13(3): 19–26.

Bourdieu, P. (1998) *Για την τηλεόραση*. Εκδ. Πατάκη.

Bourdieu, P. (1999) *Η ανδρική κυριαρχία*. Στάχυ.

Bourdieu, P. (1999b) *Γλώσσα και συμβολική εξουσία*. Καρδαμίτσα.

Bourdieu, P. (1999c) *Νόστιμον Ήμαρ*. Καρδαμίτσα.

Bourdieu, P. (2000) *Πρακτικοί Λόγοι*. Πλέθρον.

Bourdieu, P. (2001) *Μάθημα πάνω στο μάθημα. Κοινωνιολογία και αυτο-κοινωνιοανάλυση*. Καρδαμίτσα.

Bourdieu, P. (2001b) «Ο κοινωνιολόγος υπό ερώτηση», στο Κουζέλης/Stoppler/Zander/Μπασάκος (επιμ.) *Γραφή και ανάγνωση. Για τη χρήση της γλώσσας στις επιστήμες*. Νήσος.

Bourdieu, P. (2001c) *Science de la science et réflexivité. Cours du Collège de France 2000-2001*. Paris: Raisons d'agir.

Bourdieu, P. (2002) *Η Διάκριση*. Εκδ. Πατάκη.

Bourdieu, P. (2003) "Participant Objectivation" *J. Roy. anthrop. Inst. (N.S.)* 9: 281-294.

Bourdieu, P./L. Wacquant (1992) *Invitation to a Reflexive Sociology*. Chicago: University of Chicago Press.

Bouveresse, J. (2002) *Το αίτημα της φιλοσοφίας*. Εκδ. Πόλις.

Bradley, L. (1995) "Psychotherapeutic discourse analysis" *American Journal of Psychotherapy* 49(3): 371-382.

Brodkey, J. (1987) *Academic writing as social practice*. Philadelphia: Temple University Press.

Brown, J.R. (2001) *Who Rules in Science? An Opinionated Guide to the Wars*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Brown, R.H. (επιμ.) (1992) *Writing the Social Text: Poetics and Politics in Social Science Discourse*. New York: Aldine De Gruyter.

Brown, R.H. (1998) *Toward a Democratic Society*. New Haven: Yale University Press.

Brown, R.H./Malone, E.L. (2004) "Reason, Politics, and the Politics of Truth: How Science Is Both Autonomous and Dependent" *Sociological Theory* 22(1): 106-122.

Brubaker, R. (1993) "Social theory as habitus", στο Calhoun, G./LiPuma, E./Postone, M. (επιμ.) *Bourdieu: Critical Perspectives*. Chicago IL: University of Chicago Press.

Bruun, H.H. (1972) *Science, Values and Politics in Max Weber's Methodology*. Copenhagen: Munksgaard.

Bryant, C.G.A./Becker, H.A. (1990) *What has sociology achieved?*. London: Sage.

Brydon-Miller, M./Tolman, D.L. (1997) "Engaging the process of transformation" *Journal of Social Issues* 53: 803-810.

Buber, M. (1970) *I and thou*. New York: Simon & Schuster.

Bucholtz, M. (2001) "Reflexivity and critique in discourse analysis" *Critique of Anthropology* 21(2): 165-183.

Burkitt, I. (1991) *Social Selves. Theories of the Social Formation of Personality*. London: Sage.

Burr, V. (1995) *An introduction to social constructionism*. London: Routledge.

Burrell, G./Morgan, G. (1979) *Sociological paradigms and organisational analysis*. London: Heinemann.

Butler, J. (1992) "Contingent foundations", στο Butler/Scott (επιμ.) *Feminists theorise the political*. London: Routledge.

Butler, J. (1993) *Bodies that matter: On the discursive limits of 'sex'*. New York: Routledge.

Butler, J./Scott, J.W. (επιμ.) (1992) *Feminists theorise the political*. London: Routledge.

Button, G. (επιμ.) (1991) *Ethnomethodology and the Human Sciences*. Cambridge: Cambridge UP.

Βαγενάς, Ν. (1997) «Η ρητορική της ρητορείας» *Το Βήμα*, 30-11-1997.

Βέλτσος, Γ. (1988) *Η μη- κοινωνιολογία*. Αθήνα: Νεφέλη.

Βώκος, Γ. (2002) «Ο εμπαθής στοχαστής» *Το Βήμα*, 20-10-2002.

Calhoun, G. (1995) *Critical social theory*. Oxford: Blackwell.

Calhoun, G./LiPuma, E./Postone, M. (επιμ.) (1993) *Bourdieu: Critical Perspectives*. Chicago IL: University of Chicago Press.

Callebaut, W. (1993) *Taking the naturalistic turn*. Chicago: The University of Chicago Press.

Callon, M. (1986) "Some Elements of a Sociology of Translation: Domestication of the Scallops and the Fishermen of Saint Brieuc Bay", στο J. Law (επιμ.) *Power, Action and Belief: a new Sociology of Knowledge?*. London: Routledge.

Callon, M. (1995) "Four Models for the Dynamics of Science", στο Jasanoff, S./Markle, G./Petersen, J./Pinch, T. (επιμ.) *Handbook of Science and Technology Studies*. London: Sage.

Castells, M. (1996) *The rise of the network society*. Oxford: Blackwell.

Cheek, J. (1999) "Influencing practice or simply esoteric? Researching health care using postmodern approaches" *Qualitative Health Research* 9(3): 383-392.

Chia, R. (1995) "From modern to postmodern organizational analysis" *Organization Studies* 16(4): 580-591.

Chia, R. (1996) "The problem of reflexivity in organizational research" *Organization* 3: 31-59.

Chouliaraki, L./Fairclough, N. (1999) *Discourse in Late Modernity*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Chriss, J. (2002) "Gouldner's tragic vision" *The Sociological Quarterly* 43(1): 80-95.

Cicourel, A. (1993) "Aspects of structural and processual theories of knowledge", στο Calhoun, G./LiPuma, E./Postone, M. (επιμ.) *Bourdieu: Critical Perspectives*. Chicago IL: University of Chicago Press.

Clifford, J. (1988) *The predicament of culture*. Cambridge, MA: Harvard UP.

Clifford, J./G. Marcus (επιμ.) (1986) *Writing culture: the poetics and politics of ethnography*. Berkeley: University of California Press.

Cockburn, C. (1993) 'Feminism/Constructivism in Technology Studies: Notes on Genealogy and Recent Developments', εισήγηση στο workshop: European Theoretical Perspectives on New Technology: Feminism Constructivism and Utility, Brunel University, Σεπτέμβριος 1993.

Cohen, J.L./Arato, A. (1992) *Civil society and political theory*. Cambridge, MA: MIT Press.

Cole, J.R./Zuckerman, H. (1975) "The Emergence of a Scientific Speciality: The Self-Exemplifying Case of the Sociology of Science", στο L. A. Coser (επιμ.) *The Idea of Social Structure*. New York: Harcourt Brace.

Collier, A. (1994) *Critical Realism: An Introduction*. London: Verso.

Collier, A. (1999) *Being and Worth*. London: Routledge.

Collier, A. (2003) *In defence of objectivity*. London: Routledge.

Collins, H.M. (1983) "An empirical relativist programme in the sociology of scientific knowledge", στο K. Knorr-Cetina/M. Mulkay (επιμ.) *Science Observed: Perspectives on the Social Study of Science*. London: Sage.

Collins, H.M./Evans, R. (2002) "The third wave of science studies: studies of expertise and experience" *Social Studies of Science* 32 (2): 235-96.

Collins, H.M./Pinch, T. (1993) *The Golem: What Everyone Should Know About Science*. Cambridge: Cambridge University Press.

Collins, H.M./S. Yearley (1992) "Epistemological Chicken", στο Pickering, A. (επιμ.) *Science as practice and culture*. Chicago: Chicago University Press.

Collins, R. (1989) "Sociology: pro-science or anti-science" *American Sociological Review* 54: 124-139.

Comte, A. (επιμ. M. Serres, F. Dagognet, A. Sinaceur) (1975) *Cours de philosophie positive*. Paris: Hermann.

Connor, S. (1993) "The necessity of value" στο J. Squires (επιμ.) *Principled positions*. Lawrence and Wishart.

Cooper, J. (1993) *Textual Technologies: New Literary Forms and Reflexivity* CRICT Discussion Paper No. 32, Brunel University, West London.

Cooper, R. (1987) "Information, communication and organization" *The Journal of Mind and Behavior* 8(3): 395-415.

Couzzens, S./Woodhouse, E. (1995) "Science, government, and the politics of knowledge", στο Jasanoff, S./Markle, G./Petersen, J./Pinch, T. (επιμ.) *Handbook of Science and Technology Studies*. London: Sage.

Cox, R.W. (1986) 'Social Forces, States and World Orders: Beyond International Relations Theory, στο Robert O. Keohane (επιμ.) *Neorealism and its Critiques*. New York: Columbia University Press.

Cozzens, S. (1990) "Autonomy and power in science", στο Cozzens, S./Thomas G. (επιμ.) *Theories of Science in Society*. Bloomington: Indiana University Press.

Cozzens, S./Thomas G. (επιμ.) (1990) *Theories of Science in Society*. Bloomington: Indiana University Press.

Craib, I. (1997) «Social Constructionism as a Social Psychosis» *Sociology* 31: 1-15.

Craib, I. (1999) «Η θεωρία της δομοποίησης», στο Μ. Πετμεζίδου (επιμ.) *Σύγχρονη κοινωνιολογική θεωρία, τομ. 2*. Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης.

Craib, I. (επιμ. Π. Λέκκας) (2000) *Σύγχρονη Κοινωνική Θεωρία. Από τον Πάρσονς στον Χάμπερμας*. Ελληνικά Γράμματα.

Crook, S., κ.ά. (1992) *Postmodernization*. London: Sage.

Crossley, N. (2001) "The phenomenological habitus and its construction" *Theory and Society* 30: 81-120.

Crossley, N. (2003) "From reproduction to transformation" *Theory, Culture & Society* 20(6): 43–68.

Culler, J. (1982) *On Deconstruction*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Cunliffe, A. (2003) "Reflexive inquiry in organizational research" *Human Relations* 56(8): 983-1003.

Czyzewski, M. (1994) 'Reflexivity of Actors versus Reflexivity of Accounts' *Theory, Culture & Society* 11(4): 161–8.

Γκέφου-Μαδιανού, Δ. (1999) *Πολιτισμός και Εθνογραφία. Από τον Εθνογραφικό Ρεαλισμό στην Πολιτισμική Κριτική*. Ελληνικά Γράμματα.

Dahrendorf, R. (1968) *Essays in the theory of society*. London: Routledge & Kegan Paul.

Davis, J. B./Klaes, M. (2003) "Reflexivity: curse or cure?" *Journal of Economic Methodology* 10(3).

Deetz, S. (1995) "The Social Production of Knowledge and the Commercial Artefacts", στο Cummings, L. L./Frost, P. J. (επιμ.) *Publishing in the Organizational Sciences*. Thousand Oaks, CA: Sage.

Delamont, S. (1991) *Fieldwork in educational settings*. London: Falmer Press.

Delanty, G. (1997) *Social Science: Beyond Constructivism and Realism*. Buckingham: Open University Press.

Delanty, G. (1999) *Social theory in a changing world*. Cambridge: Polity.

Delanty, G. (2001) *Challenging Knowledge*. Buckingham: Open University Press.

Delanty, G. (2002) "Constructivism, sociology and the new genetics" *New Genetics and Society* 21(3): 279-289.

DeMey, M. (1992) *The cognitive paradigm*. Chicago: Chicago UP.

Denzin, N.K. (2003) *Performance [Auto]Ethnography: Critical Pedagogy and the Politics of Culture*. Thousand Oaks, CA: Sage.

Denzin, N.K./Lincoln, Y.S. (επιμ.) (1998) *Strategies of Qualitative Inquiry*. Thousand Oaks: Sage.

Derrida, J. (1974) *Of Grammatology*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Derrida, J. (1981) *Positions*. Chicago IL: University of Chicago Press.

Derrida, J. (1988) *Limited inc*. Evanston: Northwestern University Press.

Descartes, R. (1968[1637]) *Discourse on Method and The Meditations*. London: Penguin.

Dews, P. (1987) *Logics of disintegration*. London: Verso.

Diken, B. (1998) *Strangers, Ambivalence and Social Theory*. Aldershot: Ashgate.

Dilthey, W. (1996) «Η κατανόηση άλλων προσώπων και των εκφάνσεων της ζωής τους», στο Κουζέλης/Ψυχοπαίδης (επιμ.) *Επιστημολογία των κοινωνικών επιστημών*. Νήσος.

Douglas, M. (1986) *How institutions think*. London: Routledge & Kegan Paul.

Doyal, L./Gough, I. (1991) *A Theory of Human Need*. London: Macmillan.

Du Gay, P. (2000) *In praise of bureaucracy*. London: Sage.

Duran, J. (2003) "Feminist epistemology and social epistemics" *Social Epistemology* 17(1): 45-54.

Durkheim, E. (1965) *Montesquieu and Rousseau*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Durkheim, E. (1982) *The Rules of Sociological Method*. London: Macmillan.

Eco, U. (1979) *The Role of the Reader*. Bloomington: Indiana University Press.

Eco, U. (2001) «Η επιστημονική ταπεινοφροσύνη», στο Κουζέλης/Stoppler/Zander/Μπασάκος (επιμ.) *Γραφή και ανάγνωση. Για τη χρήση της γλώσσας στις επιστήμες*. Νήσος.

Edge, D. (1995) "Reinventing the wheel", στο Jasanoff, S./Markle, G./Petersen, J./Pinch, T. (επιμ.) *Handbook of Science and Technology Studies*. London: Sage.

Edgerton, S.H. (1996) *Translating the curriculum: Multiculturalism and cultural studies*. New York: Routledge.

Edwards, D./Ashmore, M./Potter, J. (1995) "Death and Furniture" *History of the human sciences* 2(8): 25-49.

Elam, M. (1999) "Living dangerously with Bruno Latour in a hybrid world" *Theory, Culture & Society* 16(4): 1-24.

Ellen, R.F. (επιμ.) (1992) *Ethnographic Research: A Guide to General Conduct*. London: Academic Press.

Ellis, C. (2002) "Being real" *Qualitative studies in education* 15(4): 399-406.

Esposito, E. (1996) "From Self-Reference to Autology: How to Operationalize a Circular Approach" *Social Science Information* 35(2): 269-281.

Estrela, M. T. (1999) "Reflective Practice and Conscientisation" *Pedagogy, Culture & Society* 7(2): 235-244.

Eyerman, R./Jamison, A. (1991) *Social Movements: a Cognitive Approach*. Cambridge: Polity Press.

Ezrahi, Y. (1993) 'Technology and the Civil Epistemology of Democracy' *Inquiry* 35: 1–13.

Fabian, J. (1983) *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object*. New York: Columbia University Press.

Fabian, J. (1991) "Dilemmas of Critical Anthropology", στο Nencel/Pels (επιμ.) *Constructing Knowledge: Authority and Critique in Social Science*. London: Sage.

Fairclough, N. (επιμ.) (1992) *Critical Language Awareness*. London: Longman.

Fairclough, N. (1995) *Critical discourse analysis*. London and New York: Longman.

Fauconnet, P. (1927) "The Durkheim School in France" *Sociological Review* 19: 15-20.

Fay, B. (1975) *Social theory and political practice*. London: George Allen and Unwin.

Fay, B. (1987) *Critical social science*. Cambridge: Polity Press.

Fay, B. (1996) *Contemporary philosophy of social science*. Oxford: Blackwell.

Featherstone, M. (1994) "City culture and politics" στο Amin, A. (επιμ.) *PostFordism*. Oxford: Blackwell.

Fetzer, J. A./Almeder, R. F. (1993) *Glossary of epistemology/philosophy of science*. New York: Paragon House.

Feyerabend, P. (1975) *Against method*. London: New Left Books.

Finlay, L. (2002) "Negotiating the swamp" *Qualitative Research* 2(2): 209-230.

Finlay, L. (2002b) "«Outing» the researcher" *Qualitative Health Research* 12(4): 531-545.

Fish, S. (2004) "Why We Built the Ivory Tower", A23, *New York Times*, 21-05-2004.

Fiske, J. (1987) *Television Culture*. London: Routledge.

Flax, J. (1992) "The end of innocence", στο Butler/Scott (επιμ.) *Feminists theorise the political*. London: Routledge.

Flyvbjerg, B. (2001) *Making Social Science Matter. Why Social Inquiry Fails and How It Can Succeed Again*. Cambridge: Cambridge University Press.

Foley, D. (2002) "Critical Ethnography: The Reflexive Turn" *International Journal of Qualitative Studies in Education* 15: 469–490.

Fonow, M./Cook, J. (επιμ.) (1991) *Beyond Methodology: Feminist scholarship as lived experience*. Bloomington: Indiana UP.

Fornas, J. (1994) "Mirroring meetings, mirroring media: The microphysics of reflexivity" *Cultural Studies* 8(2): 321-340.

Fornas, J. (1995) *Cultural Theory and Late Modernity*. London: Sage.

Foucault, M. (1970) *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*. New York: Pantheon.

Foucault, M. (1972) *The Archaeology of Knowledge*. London: Tavistock.

Foucault, M. (1980) *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*. Brighton: Harvester.

Foucault, M. (1991) *Remarks on Marx: Conversations with Duccio Trombadori*. New York: Semiotext(e).

Foucault, M. (1994) "Critical Theory/Intellectual History", στο M. Kelly (επιμ.) *Critique and power*. Cambridge, MA: MIT Press.

Franklin, S. (1995) *Artificial Minds*. Cambridge: MIT Press.

Fraser, N. (1989) *Unruly practices*. Cambridge: Polity.

Fraser, N./Nicholson, L. (1994) "Social criticism without philosophy", στο S. Seidman (επιμ.) *The postmodern turn*. Cambridge: Cambridge UP.

Frère, B. (2004) "Genetic structuralism, psychological sociology and pragmatic social actor theory" *Theory, Culture & Society* 21(3): 85-99.

Frieden, S. (1989) "Transformative subjectivity in the writings of Christa Wolf", στο Personal Narratives Group (επιμ.) *Interpreting women's lives: Feminist theory and personal narratives*. Bloomington: Indiana University Press.

Frisby, D. (1991) *The Alienated Mind. The Sociology of Knowledge in Germany 1918-1933*. London: Routledge.

Fuchs, S. (1992) *The Professional Quest for Truth: A Social Theory of Science and Knowledge*. Albany NY: SUNY Press.

Fuchs, S. (1992b) "Relativism and reflexivity in the sociology of the scientific knowledge", στο G. Ritzer (επιμ.) *Metatheorizing*. London: Sage.

Fuchs, S. (2001) "Beyond Agency" *Sociological Theory* 19(1): 24-40.

Fuller, S. (1988) *Social epistemology*. Bloomington: Indiana University Press.

Fuller, S. (1989) *Philosophy of science and its discontents*. Boulder, CO: Westview Press.

Fuller, S. (1992) "Social epistemology and the research agenda of science studies", στο A. Pickering (επιμ.) *Science as practice and culture*. Chicago: University of Chicago Press.

Fuller, S. (1993) *Philosophy, Rhetoric, and the End of Knowledge: The Coming of Science and Technology Studies*. Madison: University of Wisconsin Press.

Fuller, S. (1995) "Is there life for sociological theory after the sociology of scientific knowledge?" *Sociology* 29: 159-166.

Fuller, S. (2000) "Why science studies has never been critical of science" *Philosophy of the Social Sciences* 30(1): 5-32.

Fuller, S. (2000b) "Social epistemology" *Sociology* 34(3): 573-578.

Fuller, S. (2000c) *Governance of science*. Buckingham: Open University Press.

Fuller, S. (2003) "The project of social epistemology and the elusive problem of knowledge in contemporary society", στο Delanty/Strydom (επιμ.) *Philosophies of social science*. Buckingham: Open University Press.

Funtowicz, S.O./Ravetz, J.R. (1992) "Three types of risk assessment and the emergence of post-normal science", στο Krimsky/Golding (επιμ.) *Social theories of risk*. Westport, CT: Praeger.

Game, A. (1991) *Undoing the Social. Towards a Deconstructive Sociology*. Milton Keynes: Open University Press.

Gaonkar, D.P. (1997) "Resistance to reflexivity" *Social Epistemology* 11(2): 165-170.

Garfinkel, H. (1967) *Studies in Ethnomethodology*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.

Garfinkel, H./M. Lynch/E. Livingston (1981) "The Work of a Discovering Science Construed with Materials from the Optically Discovered Pulsar"

Philosophy of the Social Sciences-Philosophie des Sciences Sociales 11: 131-58.

Garfinkel, H./Sacks, H. (1970) «On the formal structures of practical action», στο J.C. McKinney/E.A. Tiryakian (επιμ.) *Theoretical Sociology*. New York: Appleton-Century-Crofts.

Garroutte, E. (1999) «Getting Serious about "Interrogating Representation"» *Social Studies of Science* 29(6).

Gasche, R. (1987) *The Tain of the Mirror.* Cambridge, Mass.: The Harvard University Press.

Geertz, C. (1974) *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.

Geldof, K. (1997) "Authority, reading, reflexivity" *Diacritics* 27(1): 20-43.

Gergen, K.J. (1988) "Feminist Critique of Science and the Challenge of Social Epistemology", στο M. McCanney Gergen (επιμ.) *Feminist Thought and the Structure of Knowledge*. New York: New York University Press.

Gergen, K.J./Gergen, M.M. (1991) "Toward reflexive methodologies", στο F. Steier (επιμ.) *Research and reflexivity*. London: Sage.

Gerth, H. H./Mills, C. W. (1964) *Character and Social Structure*. New York: Harcourt Brace Jovanovich.

Gibbons, M. (2000) "Mode 2 society and the emergence of context-sensitive science" *Science and Public Policy* 27(3): 159-163.

Gibbons, M./Limoges, C./Nowotny, H./Schwartzman, S./Scott, P./Trow, M. (1994) *The New Production of Knowledge: The Dynamics of Science and Research in Contemporary Societies*. London: Sage.

Giddens, A. (1976) *New Rules of Sociological Method: A Positive Critique of Interpretive Sociologies*. London: Hutchinson.

Giddens, A. (1977) "Positivism and its critics" στο *Studies in social and political theory*. London: Hutchinson.

Giddens, A. (1984) *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration*. Cambridge: Polity Press.

Giddens, A. (1991) *Modernity and self-identity*. Cambridge: Polity Press.

Giddens, A. (1994) "Living in a post-traditional society", στο Beck/Giddens/Lash (επιμ.) *Reflexive Modernization*. Cambridge: Polity.

Giddens, A. (2001) *Οι συνέπειες της νεωτερικότητας*. Κριτική.

Giddens, A./Pierson, C. (1998) *Conversations with Anthony Giddens: Making Sense of Modernity*. Cambridge: Polity.

Gieryn, T. (1983) "Boundary-work and the demarcation of science from non-science" *American Sociological Review* 48: 781-795.

Gieryn, T. (1995) "Boundaries of science", στο Jasanoff, S./Markle, G./Petersen, J./Pinch, T. (επιμ.) *Handbook of Science and Technology Studies*. London: Sage.

Gilbert, M. R. (1994) "The politics of location: doing feminist research at «home»" Professional Geographer 46: 90-96.

Gilbert, G. N./Mulkay, M. (1984) *Opening Pandora's Box*. Cambridge: Cambridge UP.

Giri, A.K. (2004) "Knowledge and human liberation" *European Journal of Social Theory* 7(1): 85-103.

Glover, J. (2001) *Humanity: A Moral History of the Twentieth Century*. London: Pimlico.

Goffman, E. (1981) *Forms of talk*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Goldman, H. (1994) "From social theory to sociology of knowledge and back" *Sociological Theory* 12(3): 266-278.

Goldthorpe, J. (2000) *On Sociology: Numbers, Narratives, and the Integration of Research and Theory*. Oxford: Oxford University Press.

Gouldner, A. (1965) *Enter Plato*. N.Y.: Basic Books.

Gouldner, A. (1971) *The Coming Crisis of Western Sociology*. London: Heinemann.

Gouldner, A. (1973) *For Sociology: renewal and critique in sociology today*. London: Allen Lane.

Gouldner, A. (1976) *The Dialectic of Ideology and Technology*. New York: Oxford University Press.

Gouldner, A. (1980) *The Two Marxisms*. New York and Toronto: Oxford University Press.

Gouldner, A. (1985) *Against Fragmentation: The Origins of Marxism and the Sociology of Intellectuals*. New York: Oxford University Press.

Grant, J. (1993) *Fundamental Feminism*. New York and London: Routledge.

Grasswick, H./M. O. Webb (2002) "Feminist epistemology as social epistemology" *Social Epistemology* 16(3): 185-196.

Gray, J. (1995) *Berlin*. London: Fontana.

Griller, R. (1996) "The Return of the Subject: The Methodology of Pierre Bourdieu" *Critical Sociology* 22(1): 3–28.

Grint, K./Woolgar, S. (1997) *The machine at work.* Cambridge: Polity Press.

Griswold, C.L. (1999) *Adam Smith and the Virtues of Enlightenment.* Cambridge: Cambridge University Press.

Gross, P.R./Levitt, N. (1994) *Higher Superstition: the academic left and its quarrel with science.* Baltimore: John Hopkins University Press.

Grosz, E. (1990) "A Note on Essentialism and Difference", στο Gunew, S. (επιμ.) *Feminist Knowledge: Critique and Construct.* London: Routledge.

Gruenberg, B. (1978) «The Problem of Reflexivity in the Sociology of Science» *Philosophy of the Social Sciences* 8.

Gubrium, J. F./Holstein, J. A. (1997) *The new language of qualitative method.* Oxford: Oxford UP.

Gubrium J. F./Holstein J. A./Buckholdt D. R. (1994) *Constructing the Life Course.* Dix Hills, NY: General Hall Press.

Gubrium, J. F./Silverman, D. (1994) "Competing Strategies for Analyzing the Contexts of Social Interaction" *Sociological Inquiry* 64: 179-198.

Gulbenkian Commission (1996) *Open the Social Sciences: Report of the Gulbenkian Commission on the Restructuring of the Social Sciences.* Stanford, CA: Stanford University Press.

Habermas, J. (1971) *Knowledge and human interests.* London: Heinemann.

Habermas, J. (1979) *Communication and the Evolution of Society.* Boston: Beacon Press.

Habermas, J. (1987) *The Theory of Communicative Action, Vol. 2.* Boston MA,: Beacon Press.

Habermas, J. (1987b) *The philosophical discourse of modernity.* Cambridge: Polity.

Habermas, J. (1990) *Moral Consciousness and Communication Interaction.* Cambridge: Polity.

Habermas, J. (1996) «Γνώση και διαφέρον», στο Κουζέλης/Ψυχοπαίδης (επιμ.) *Επιστημολογία των κοινωνικών επιστημών.* Νήσος.

Habermas, J. (1997) «Θετικισμός, πραγματισμός, ιστορισμός», στο Γ. Κουζέλης (επιμ.) *Επιστημολογία.* Νήσος.

Hacking, I. (1999) *The Social Construction of What?* Cambridge, MA: Harvard University Press.

Hall, A.R. (1990) "Infant Giants Are not Pygmies: The 'Merton Thesis' and the Sociology of Science", στο Clark/Modgil/Modgil (επιμ.) *Robert K. Merton: Consensus and Controversy*. Basingstoke: The Falmer Press.

Hall, J.R. (1999) *Cultures of Inquiry: From Epistemology to Discourse in Sociohistorical Research*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hall, S. (1982) "The rediscovery of ideology", στο Gurevitch/Bennett/Curran/Woollacott (επιμ.) *Culture, society and the media*. London: Sage.

Hall, S. (1988) "The toad in the garden", στο Nelson/Grossberg (επιμ.) *Marxism and the interpretation of culture*. London: Macmillan.

Hall, S. (1996) "When was the "post-colonial"?: thinking at the limit", στο Chambers/Curti (επιμ.) *The Post-Colonial Question*. London: Routledge.

Hall, W.A./Callery, P. (2001) "Enhancing the rigor of grounded theory: Incorporating reflexivity and relationality" *Qualitative Health Research* 11(2): 257-272.

Hammersley, M. (1995) *The politics of social research*. London: Sage.

Hammersley, M. (1998) "Get real! A defence of realism", στο P. Hodkinson (επιμ.) *The Nature of Educational Research: Realism, relativism, and postmodernism*. Manchester: Manchester Metropolitan University.

Hammersley, M. (1999) "Sociology, What's It For? A Critique of Gouldner" *Sociological Research Online* 4(3)
<http://www.socresonline.org.uk/socresonline/4/3/hammersley.html>

Hammersley, M. (2000) *Taking sides in social research*. London and New York: Routledge.

Hammersley, M./Atkinson, P. (1983) *Ethnography: Principles in Practice*. London: Tavistock.

Hammersley, M./Gomm, R. (1997) "A response to Romm" *Sociological Research Online* 2(4) <http://www.socresonline.org.uk/socresonline/2/4/2.html>

Haraway, D. (1988) "Situated knowledges: the science question in feminism and the privilege of partial perspective" *Feminist Studies* 14(3): 575-599.

Haraway, D. (1991) "A cyborg manifesto", στο D. Haraway (επιμ.) *Simians, cyborgs and women*. London: Routledge.

Harding, S. (1991) *Whose Science? Whose Knowledge?* Milton Keynes: Open University Press.

Harding, S. (1992) "After the Neutrality Ideal: Science, Politics, and «Strong Objectivity»" *Social Research* 59(3): 567–87.

Hardy, C./Philips, N./Clegg, S. (2001) "Reflexivity in organization and management theory" *Human Relations* 54(5): 531-560.

Harker, R., κ.ά. (1990) *An introduction to the work of Pierre Bourdieu.* London: Macmillan.

Harris, R. (1996) *The Language Connection.* Bristol: Thoemmes Press.

Hassard, J. (1993) *Sociology and Organisation Theory: Positivism, Paradigms and Postmodernity.* Cambridge: Cambridge University Press.

Hawes, L. (1994) "Revisiting reflexivity" *Western Journal of Communication* 58(1): 5-10.

Hawes, S.E. (1998) "Positioning a Dialogic Reflexivity in the Practice of Feminist Supervision", στο B.M. Bayer/J. Shotter (επιμ.) *Reconstructing the Psychological Subject: Bodies, Practices and Technologies.* London: Sage.

Hayles, K. (1989) "Chaos as Orderly Disorder: Shifting Ground in Contemporary Literature and Science" *New Literary History* 20(2): 305-22.

Hayles, K. (1998) «Αναζητώντας κοινό έδαφος», στο Γ. Σταυρακάκης (επιμ.) *Φύση, Κοινωνία και Πολιτική.* Νήσος.

Healy, S.A. (1997) "Changing science and ensuring our future" *Futures* 29(6): 505-517.

Heelas, P./Lash, S./Morris, P. (1996) *Detraditionalization.* Oxford: Blackwell.

Heilbron, J. (1995) *The Rise of Social Theory.* Cambridge: Polity Press.

Hekman, S. (1986) *Hermeneutics and the Sociology of Knowledge.* Cambridge: Polity Press.

Henwood, K./Pidgeon, N. (1995) "Remaking the link" *Feminism and Psychology* 5(1): 7-30.

Hepburn, A. (2000) "On the alleged incompatibility between relativism and feminist psychology" Feminism & Psychology 10(1): 91-106.

Heron, J./Reason, P. (1997) "A participatory inquiry paradigm" *Qualitative Inquiry* 3(3): 274-294.

Herrnstein Smith, B. (1988) Contingencies of value. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Herrnstein Smith, B. (1997) *Belief and Resistance*. Cambridge MA: Harvard University Press.

Hess, D. (1997) *Science Studies*. Monograph: New York UP.

Hesse, M. (1974) *The structure of scientific inference*. London: Macmillan.

Hesse, M. (1988) "Socializing Epistemology", στο Hronszky/Fehér/Dajka (επιμ.) *Scientific Knowledge Socialized*. Dordrecht: Kluwer.

Hiley, D.R./Bohman, J.F./Schusterman, R. (1991) *The Interpretive Turn*. Ithaca: Cornell University Press.

Hobart, M. (1995) "As I lay laughing: encountering global knowledge in Bali", στο R. Fardon (επιμ.) *Counterworks – Managing the Diversity of Knowledge*. London & New York: Routledge.

Hodgson, G. (1999) *Economics and Utopia*. London: Routledge.

Hofstadter D./Dennett D. (επιμ.) (1993) *Το Εγώ της Νόησης. Φαντασίες και Στοχασμοί για τον Εαυτό και την Ψυχή*. Αθήνα: Κάτοπτρο.

Holiday, A. (1988) *Moral powers: Normative necessity in language and history*. London: Routledge.

Holland, R. (1999) "Reflexivity" *Human Relations* 52(4): 463-484.

Holmwood, J. (2000) "Sociology and its audience(s)", στο Eldridge/MacInnes/Scott/Warhurst/Witz (επιμ.) *For Sociology*. Durham: Sociology Press.

Holstein, J.A./Gubrium, J.F. (1998) "Phenomenology, Ethnomethodology, and Interpretive Practice" στο Denzin/Lincoln (επιμ.) *Strategies of Qualitative Inquiry*. Thousand Oaks: Sage.

Holstein, J.A./Miller, G. (1993) "Reconsidering Social Constructionism" στο Holstein/Miller (επιμ.) *Reconsidering Social Constructionism*. New York: Aldine de Gruyter.

Honneth, A. (2003) "Redistribution as recognition", στο Fraser/Honneth (επιμ.) *Redistribution or Recognition?: A Political-Philosophical Exchange*. London: Verso.

Horkheimer, M. (1990) "A new concept of ideology", στο Meja/Stehr (επιμ.) *Knowledge and politics*. London: Routledge and Kegan Paul.

Horkheimer, M. (1995) *Between Philosophy and Social Science.* Selected Early Writings. Cambridge: The MIT Press.

Ibarra, P./Kitsuse, J. (1993) "Vernacular constituents of moral discourse", στο Holstein/Miller (επιμ.) *Reconsidering Social Constructionism.* New York: Aldine de Gruyter.

Ilter, T. (1994) «The unassimilable Otherness of the "post" of Postmodernism and the radicality of radical sociology» *Critical Sociology* 20(2): 51–80.

Irwin, A. (1995) *Citizen Science. A Study of People, Expertise and Sustainable Development.* London: Routledge.

Irwin, A./Michael, M. (2003) *Science, Social Theory and Public Knowledge.* Maidenhead, Berks.: Open University Press/McGraw-Hill.

Ιγγλέση, Χ. (1989) *Πρόσωπα Γυναικών, Προσωπεία της Συνείδησης.* Οδυσσέας.

Ιγγλέση, Χ. (2001) «Μέθοδοι και Υποκειμενικότητες», στο Χ. Ιγγλέση (επιμ.) *Ο αναστοχασμός στη φεμινιστική έρευνα.* Οδυσσέας.

Jackson, S. (1992) "The amazing deconstructing woman" *Trouble and Strife* 25: 25-31.

Jacoby, R. (1987) *The Last Intellectuals: American Culture in the Age of Academe.* New York: Basic Books.

Jasanoff, S. (1995) *Science at the Bar.* Cambridge, MA: Harvard University Press.

Jasanoff, S. (1996) "Beyond Epistemology: Relativism and Engagement in the Politics of Science" *Social Studies of Science* 26: 393-418.

Jasanoff, S./Markle, G./Petersen, J./Pinch, T. (επιμ.) (1995) *Handbook of Science and Technology Studies.* London: Sage.

Jayyusi, L. (1991) "Values and moral judgement", στο Button, G. (επιμ.) *Ethnomethodology and the Human Sciences.* Cambridge: Cambridge UP.

Jeffrey, K. (2003) "Letters" *The Guardian*, 5/12/03.

Joas, H. (1998) "The Autonomy of the Self: The Median Heritage and its Postmodern Challenge" *European Journal of Social Theory* 1(1): 7–18.

Johansson, I. (1991) 'Pluralism and Rationality in the Social Sciences' *Philosophy of the Social Sciences* 21: 427–43.

Johnson, P./Duberley, J. (2003) "Reflexivity in management research" *Journal of Management Studies* 40(5): 1279-1303.

Jones, R.A. (1983) "On Merton's History and Systematics of Sociological Theory", στο Graham/Lepenies/Weingart (επιμ.) *Functions and Uses of Disciplinary Histories*. Dordrecht: Kluwer.

Θεοτοκάς, Ν. (1988) *Εμπορευματική Επικοινωνία. Μελέτη της μαρξικής διαπραγμάτευσης της εμπορευματικής σχέσης*, αδημ. διδ. διατριβή, Πάντειος.

Kant, I. (1929) *Critique of Pure Reason*. London: Macmillan.

Karakayali, N. (2004) "Reading Bourdieu with Adorno: The Limits of Critical Theory and Reflexive Sociology" *Sociology* 38(2): 351-368.

Karatani, K. (2003) *Transcritique*. Cambridge, MA: MIT Press.

Keat, R. (1994) "Scepticism, authority and the market", στο Keat/Whiteley/Abercrombie (επιμ.) *The Authority of the Consumer*. London: Routledge.

Keenan, T. (1987) "The «paradox» of knowledge and power" *Political Theory* 15(1): 5-37.

Kelly, M. (1994) "Foucault, Habermas, and the self-referentiality of critique", στο M. Kelly (επιμ.) *Critique and power*. Cambridge, MA: MIT Press.

Kemmis, S. (1995) "Emancipatory aspirations in a postmodern era" *Curriculum Studies* 3(2): 133–168.

Kenway, J./McLeod, J. (2004) "Bourdieu's reflexive sociology and «spaces of points of view»" *British Journal of Sociology of Education* 25(4): 525-544.

Kim, K.-M. (2004) "Can Bourdieu's Critical Theory Liberate Us From the Symbolic Violence?" *Cultural Studies↔Critical Methodologies* 4(3): 362-376.

Kirkup, G./Smith-Keller, L. (1992) *Inventing women*. Cambridge: Polity.

Kitcher, P. (2001) *Science, Truth, and Democracy*. New York: Oxford University Press.

Kitching, G./Pleasants, N. (επιμ.) (2002) *Marx and Wittgenstein: Knowledge, Morality and Politics*. London: Routledge.

Klee, R. (1997) *Introduction to the philosophy of science*. Oxford: Oxford UP.

Klein, J. (1989) *Interdisciplinarity: History, Theory and Practice*. Detroit: Wayne State University Press.

Knorr-Cetina, K. (1981) *The Manufacture of Knowledge: An essay on the Constructivist and Contextual Nature of Science*. Oxford: Pergamon.

Knorr-Cetina, K. (1982) "Scientific Communities or Transepistemic Arenas of Research? A Critique of Quasi-Economic Models of Science" *Social Studies of Science* 12: 101-30.

Knorr-Cetina, K. (1983) "The Ethnographic Study of Scientific Work: Towards a Constructivist Interpretation of Science", στο K. Knorr-Cetina/M. Mulkay (επιμ.) *Science Observed: Perspectives on the Social Study of Science*. London: Sage.

Knorr-Cetina, K. (1999) *Epistemic Cultures: How the sciences make knowledge*. Cambridge: Harvard University Press.

Koegler, H.H. (1993) "Reason, Tradition, and Critique: Moses Mendelssohn's Essay on Enlightenment" *Public Culture* 6(1).

Koegler, H.H. (1996) *The Power of Dialogue*. Cambridge: MIT Press.

Koegler, H.H. (1996b) "Symbolic Self-Consciousness: Rethinking Reflexivity with Mead and Semiotics" *Studies in Symbolic Interaction*, Vol. 20.

Koegler, H.H. (1996c) "The self-empowered subject" *Philosophy and Social Criticism* 22(4): 13-44.

Koegler, H.H. (1996d) "Kritische Sprechakttheorie oder Semiotik der Macht? Habermas und die Wittgenstein-Tradition" *Wittgenstein Studien* 3(1).

Koegler, H.H. (1997) "Reconceptualizing Reflexive Sociology" *Social Epistemology* 11(2): 223–50.

Koegler, H.H. (1997b) "Alienation as Epistemological Source: Reflexivity and Social Background after Mannheim and Bourdieu" *Social Epistemology* 11(2): 141–64.

Koegler, H.H./Stueber, K. (επιμ.) (1999) *Empathy and Agency: The Problem of Understanding in the Human Sciences*. Westview.

Kuhn, T. (1970) *The structure of scientific revolutions*. Chicago: University of Chicago Press.

Καββαθάς, Δ. (2002) «Η βακτηρία των κρατούντων» *Το Βήμα*, 09-06-2002.

Καββαθάς, Δ. (2003) «Με τον χρωστήρα του νευροβιολόγου» *Το Βήμα*, 22-06-2003.

Καραμπελιάς, Γ. (2004) *Η θεμελιώδης παρέκκλιση. Ρομαντισμός και Διαφωτισμός στον 21ο αιώνα*. Εναλλακτικές Εκδόσεις.

Καραχάλιος, Μ. (1994) *Κοινωνιολογία της γνώσης και κριτική του ολισμού*. Δωδώνη.

Κονιαβίτης, Θ. (1989) «Πρόλογος» στο A. Giddens, *Εισαγωγή στην Κοινωνιολογία*. Οδυσσέας.

Κοντογιαννοπούλου-Πολυδωρίδη, Γ. (2001) «Οι πρακτικές δυσκολίες στην παραγωγή και τη χρήση επιστημονικών κειμένων από τους φοιτητές», στο Κουζέλης/Stoppler/Zander/Μπασάκος (επιμ.) *Γραφή και ανάγνωση. Για τη χρήση της γλώσσας στις επιστήμες*. Νήσος.

Κουζέλης, Γ. (1996) «Εισαγωγή» στο Κουζέλης/Ψυχοπαίδης (επιμ.) *Επιστημολογία των κοινωνικών επιστημών*. Νήσος.

Κουζέλης, Γ. (1997) «Εισαγωγή» στο Κουζέλης (επιμ.) *Επιστημολογία*. Νήσος.

Κουτούγκος, Α. (1983) *Η σύγκρουση επιστήμης και επιστημολογίας*. Θεσσαλονίκη: Σύγχρονα Θέματα.

Κύρτσης, Α.-Α. (1995) «Ίχνη μιας θεωρίας της εγκλωβισμένης δράσης», στο Λαμπίρη-Δημάκη/Παναγιωτόπουλος (επιμ.) *Pierre Bourdieu. Κοινωνιολογία της παιδείας*. Καρδαμίτσα-Δελφίνι.

Laclau, E./Mouffe, C. (1985) *Hegemony and Socialist Strategy*. London: Verso.

Lakatos, I. (1971) "History of science and its rational reconstructions" *Boston Studies in the Philosophy of Science* 8: 91-136.

Lang, B. (1990) *The Anatomy of Philosophical Style*. Oxford: Blackwell.

Lash, S. (1993) "Pierre Bourdieu: Cultural economy and social change", στο Calhoun, G./LiPuma, E./Postone, M. (επιμ.) *Bourdieu: Critical Perspectives*. Chicago IL: University of Chicago Press.

Lash, S. (1993b) "Reflexive Modernization: the Aesthetic Dimension" *Theory, Culture and Society* 10: 1-23.

Lash, S. (1994) "Reflexivity and its Doubles: Structure, Aesthetics, Community", στο Beck/Giddens/Lash (επιμ.) *Reflexive Modernization*. Cambridge: Polity.

Lash, S. (2002) *Critique of Information*. London: Sage.

Lash, S. (2003) "Reflexivity as non-linearity" *Theory, Culture & Society* 20(2): 49-57.

Lash, S./Urry J. (1994) *Economies of Signs and Space*. London: Sage.

Lather, P. (1991) *Getting Smart*. London: Routledge.

Latour, B. (1986) "The Powers of Association", στο J. Law (επιμ.) *Power, Action, and Belief: A New Sociology of Knowledge?*. London: Routledge.

Latour, B. (1987) *Science in Action*. Milton Keynes: Open University Press.

Latour, B. (1988) «The politics of explanation», στο S. Woolgar (επιμ.) *Knowledge and Reflexivity: New Directions in the Sociology of Knowledge*. London: Sage.

Latour, B. (1988b) *The Pasteurization of France*. Cambridge MA: Harvard University Press.

Latour, B. (1990) "Drawing things together", στο Woolgar/Lynch (επιμ.) *Representation in scientific practice*. Cambridge, MA: MIT Press.

Latour, B. (1990b) «Postmodern? No, Simply AModern! Steps Towards an Anthropology of Science» *Studies in the History and Philosophy of Science* 21.

Latour, B. (1991) "The impact of science studies on political philosophy" *Science, Technology, and Human Values* 16(1): 3-19.

Latour, B. (1993) *We Have Never Been Modern*. Cambridge MA: Harvard University Press.

Latour, B. (1996) "On interobjectivity" *Mind, Culture & Activity* 3(4): 228-245.

Latour, B. (1996b) *Aramis, or the Love of Technology*. Cambridge MA: Harvard University Press.

Latour, B. (2000) «When things strike back: a possible contribution of "science studies" to the social sciences» *British Journal of Sociology* 51(1): 107-124.

Latour, B. (2001) «Μετα-αναστοχαστικότητα», στο:
Κουζέλης/Stoppler/Zander/Μπασάκος (επιμ.) *Γραφή και ανάγνωση. Για τη χρήση της γλώσσας στις επιστήμες*. Νήσος.

Latour, B. (2003) "Is *Re*-modernization Occurring – And If So, How to Prove It?" *Theory, Culture & Society* 20(2): 35-48.

Latour, B./S. Woolgar (1986) *Laboratory Life: The Construction of Scientific Facts*. Princeton: Princeton UP.

Laudan, L. (1984) *Science and values*. Berkeley: University of California Press.

Laudan, L. (1987) "Progress or Rationality?" *American Philosophical Quarterly* 24(1): 19-31.

Laudan, L. (1990) "Normative Naturalism" *Philosophy of Science* 57: 44-59.

Law, J. (επιμ.) (1986) *Power, Action and Belief: a new Sociology of Knowledge?*. London: Routledge.

Law, J. (1991) "Introduction", στο J. Law (επιμ.) *A sociology of monsters*. London: Routledge.

Law, J. (1994) *Organizing Modernity*. Oxford: Blackwell.

Law, J./Urry, J. (2003) "Enacting the social", Centre for Science Studies and Sociology Department, Lancaster University, <http://www.comp.lancs.ac.uk/sociology/soc099jlju.html>

Lawson, H. (1985) *Reflexivity: The Post-Modern Predicament*. Melbourne: Hutchinson.

Lazarsfeld, P.F. (1961) "Notes on the History of Quantification in Sociology—Trends, Sources and Problems", στο H. Woolf (επιμ.) *Quantification: A History of the Meaning of Measurement in the Natural and Social Sciences*. New York: Bobbs-Merrill.

Letherby, G. (2002) "Claims and Disclaimers: Knowledge, Reflexivity and Representation in Feminist Research" *Sociological Research Online* 6(4) <http://www.socresonline.org.uk/socresonline/6/4/letherby.html>

Levi-Strauss, C. (1966) *The savage mind*. Chicago: The University of Chicago Press.

Lewandowski, J.D. (2000) "Thematizing Embeddedness" *Philosophy of the Social Sciences* 30(1): 49-66.

Leydesdorff, L. (1996) "Luhmann's sociological theory: Its operationalization and future perspectives" *Social Science Information* 35: 283-306.

Leydesdorff, L. (2001) *A sociological theory of communication*. USA: Universal Publishers/uPUBLISH.com.

Locke, S. (2001) "Sociology and the public understanding of science" *British Journal of Sociology* 52(1): 1–18.

Lockie, R. (2003) "Relativism and Reflexivity" *International Journal of Philosophical Studies* 11(3): 319-339.

Longino, H. (2002) *The Fate of Knowledge*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Lovibond, S. (1983) *Realism and imagination in ethics*. Oxford: Blackwell.

Lovibond, S. (1989) "Feminism and postmodernism" *New Left Review* 178: 5-28.

Lucius-Hoene, G./Deppermann, A. (2000) "Narrative identity empiricized: A dialogical and positioning approach to autobiographical research interviews" *Narrative Inquiry* 10(1): 199-222.

Luhmann, N. (1982) *The Differentiation of Society*. New York: Columbia University Press.

Luhmann, N. (1986) "The Autopoiesis of Social Systems", στο Geyer/van der Zouwen (επιμ.) *Sociocybernetics Paradoxes*. London and Beverly Hills: Sage.

Luhmann, N. (1987) "The evolutionary differentiation between society and interaction", στο Alexander, J./Giesen, B./Munch, R./Smelser, N.J. (επιμ.) *The Micro-Macro Link*. Berkeley: University of California Press.

Luhmann, N. (1990) *Essays on Self-Reference*. New York: Columbia University Press.

Luhmann, N. (1992) "The concept of society" *Thesis Eleven* 31: 67-80.

Luhmann, N. (1994) "'What Is the Case?' and 'What Lies Behind It?' The Two Sociologies and the Theory of Society" *Sociological Theory* 12: 126-39.

Luhmann, N. (1995) *Social Systems*. California: Stanford University Press.

Luhmann, N. (1996) «Η πρακτική της θεωρίας», στο Κουζέλης/Ψυχοπαίδης (επιμ.) *Επιστημολογία των κοινωνικών επιστημών*. Νήσος.

Luszki, M.B. (1958) *Interdisciplinary team research: methods and problems*. New York: New York University Press.

Lynch, M. (1985) *Art and artifact in laboratory science*. London: Routledge and Kegan Paul.

Lynch, M. (1986) "Review of H. Collins. Changing Order" *Contemporary Sociology* 15(4): 619-620.

Lynch, M. (1988) "Alfred Schutz and the sociology of science", στο L. Embree (επιμ.) *Worldly Phenomenology*. Washington, DC: University Press of America.

Lynch, M. (1992a) "Extending Wittgenstein: The Pivotal Move from Epistemology to the Sociology of Science", στο Pickering, A. (επιμ.) *Science as practice and culture*. Chicago: Chicago University Press.

Lynch, M. (1992b) "From the 'Will to Theory' to the Discursive Collage: A Reply to Bloor's 'Left and Right Wittgensteinians'", στο Pickering, A. (επιμ.) *Science as practice and culture*. Chicago: Chicago University Press.

Lynch, M. (1992c) "Going full circle in the sociology of knowledge" *Science, Technology and Human Values* 17: 228-233.

Lynch, M. (1993) *Scientific Practice and Ordinary Action: Ethnomethodology and Social Studies of Science*. Cambridge: Cambridge UP.

Lynch, M. (2000) 'Against Reflexivity as an Academic Virtue and Source of Privileged Knowledge' *Theory, Culture & Society* 17(3): 26–54.

Lynch, M./D. Bogen (1991) "In defence of Dada-driven analysis" *Sociological Theory* 9(2): 269-276.

Lynch, M./D. Bogen (1997) 'Sociology's Asociological "Core": An Examination of Textbook Sociology in Light of the Sociology of Scientific Knowledge' *American Sociological Review* 62: 481–93.

Lynch, W.T. (1994) "Ideology and the sociology of scientific knowledge" *Social Studies of Science* 24: 197-227.

Lynch, W.T./Fuhrman, E. (1991) "Recovering and Expanding the Normative: Marx and the New Sociology of Scientific Knowledge" *Science, Technology, and Human Values* 16: 233-48.

Lynch, W.T./Fuhrman, E. (1992) "Ethnomethodology as Technocratic Ideology: Policing Epistemic Boundaries" *Science, Technology, and Human Values* 17: 234-36.

Lyotard, J.-F. (1984) *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Manchester: Manchester University Press.

Λαμπίρη-Δημάκη, Ι. (2002) «Εισαγωγή», στο Ι. Λαμπίρη-Δημάκη (επιμ.) *Η κοινωνιολογία στην Ελλάδα σήμερα. Η ολοκλήρωση της τριλογίας, 1959-2000*. Εκδόσεις Παπαζήση.

Macbeth, D. (2001) "On «reflexivity» in qualitative research" *Qualitative Inquiry* 7(1): 35-68.

MacIntyre, A. (1984) *After Virtue*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.

Maffie, J. (1999) "Epistemology in the face of strong sociology of knowledge" *History of the Human Sciences* 12(4): 21-40.

Mannheim, K. (1952) *Essays in the Sociology of Knowledge*. London: Routledge and Kegan Paul.

Mannheim, K. ([1936] 1968) *Ideology and Utopia*. London: Routledge and Kegan Paul.

Mannheim, K. ([1922] 1982) *Structures of Thinking*. London: Routledge and Kegan Paul.

Manning, Ph. (1994) "Fuzzy Description: Discovery and Invention in Sociology" *History of the Human Sciences* 7(1): 117-23.

Marcus, G./M. Fischer (1986) *Anthropology as cultural critique*. Chicago: Chicago University Press.

Marecek, J./Fine, M./Kidder, L. (1997) "Working between worlds: Qualitative methods and social psychology" *Journal of Social Issues* 53: 631-644.

Marks, D. (1993) "Case Conference Analysis in Action Research", στο Burman/Parker (επιμ.) *Discourse Analytic Research: Repertoires and Readings of Texts in Action*. London: Routledge.

Marlaire, C./Maynard, D. (1992) "Good reasons for bad testing performance: The interactional substrate of educational exams" *Qualitative Sociology* 15(2): 177-202.

Marshall, J. (1986) "Exploring the experiences of women managers: Towards qualitative rigor" στο S. Wilkinson (επιμ.) *Feminist Social Psychology: Developing theory and practice*. Milton Keynes: Open University Press.

Martin, B. (1993) "The critique of science becomes academic" *Science, Technology, & Human Values* 18(2): 247-259.

Marx, K. (1975) *Early Writings*. London: Pelican/NLR.

Marx, K./Engels, F. (1974 [1845]) *The German Ideology*. London: Lawrence & Wishart.

Massey, D. (1999) "Negotiating Disciplinary Boundaries" *Current Sociology* 47(4): 5–12.

Maton, K. (2003) "Pierre Bourdieu and the epistemic conditions of social scientific knowledge" *Space & Culture* 6(1): 52-65.

Matteo, A.M. (1996) "In defense of moral realism" *Telos* 106: 64-76.

Maturana, H./Varela, F. (επιμ. Σ. Μανουσέλης) (1992) *Το Δέντρο της Γνώσης. Οι βιολογικές ρίζες της ανθρώπινης νόησης*. Κάτοπτρο.

Mauthner, N./Doucet, A. (2003) "Reflexive accounts and accounts of reflexivity in qualitative data analysis" *Sociology* 37(3): 413-431.

Maxwell, N. (1984) *From Knowledge to Wisdom: A Revolution in the Aims and Methods of Science*. Oxford: Basil Blackwell.

Maxwell, N. (1992) "What Kind of Inquiry Can Best Help Us Create a Good World?" *Science, Technology, & Human Values* 17(2): 205–27.

May, T. (1994) 'Transformative Power: A Study in a Human Service Organisation' *Sociological Review* 42(4): 618–38.

May, T. (1996) *Situating Social Theory*. Buckingham: Open University Press.

May, T. (1999) "Reflexivity and Sociological Practice" *Sociological Research Online* 4(3) <http://www.socresonline.org.uk/socresonline/4/3/may.html>

May, T. (2000) "Reflexivity in social life and sociological practice" *Sociological Research Online* 5(1) <http://www.socresonline.org.uk/socresonline/5/1/may.html>

Mays, N./Pope, C. (1995) "Rigour and qualitative research" *British Medical Journal* 311: 109-115.

Mazlish, B. (1998) *The Uncertain Sciences.* New Haven, CT: Yale University Press.

McCarthy, T. (1988) "Scientific rationality and the "strong program" in the sociology of knowledge" στο E. McMullin (επιμ.) *Construction and constraint.* Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.

McGuigan, J. (1992) *Cultural populism.* London: Sage.

McHoul, A. W. (1988) "Language and the sociology of mind" *Journal of Pragmatics* 12: 339-386.

McHoul, A. W. (1990) "Critique and Description" *Journal of Pragmatics* 14: 523-532.

McLain, R. (2002) "Reflexivity and the sociology of practice" *Sociological Practice* 4(4): 249-277.

McLaren, P. (2001) "Che Guevara, Paulo Freire, and the Politics of Hope: Reclaiming Critical Pedagogy" *Cultural Studies↔Critical Methodologies* 1: 108–131.

McLennan, G. (2001) "Thus" *History of the Human Sciences* 14(3): 85-101.

McLennan, G. (2002) "Quandaries in meta-theory" *Economy and Society* 31(3): 483–496.

Mead, G. H. (1934) *Mind, Self, and Society.* Chicago: University of Chicago Press.

Mehan, H./Wood, H. (1975) *The Reality of Ethnomethodology.* New York: Wiley.

Merton, R. (1938) "Science and the Social Order" *Philosophy of Science* 5: 321-337.

Merton, R. (1941) "Karl Mannheim and the Sociology of Knowledge." *The Journal of Liberal Religion* 2: 125-47.

Merton, R. (1967) *On Theoretical Sociology.* New York: The Free Press.

Merton, R. (1973) *The Sociology of Science.* Chicago: University of Chicago Press.

Merton, R. (1978) "The Sociology of Science: An Episodic Memoir", στο R. Merton/J. Gaston (επιμ.) *The Sociology of Science in Europe.* Carbondale IL: Southern Illinois University Press.

Michael, J. (1997) "Making a stand" *Telos* 108: 93-103.

Michalowski, R. J. (1997) "Ethnography and anxiety: Fieldwork and reflexivity in the vortex of U.S.-Cuban relations", στο R. Hertz (επιμ.) *Reflexivity and voice*. Thousand Oaks, CA: Sage.

Midgley, M. (2003) *Heart and Mind*. London: Routledge.

Mills, C. W. (1959) *The Sociological Imagination*. New York: Oxford University Press.

Moreva, L. (2003) "Reflections on Paradigms of Philosophizing" *Diogenes* 50(1): 83-96.

Morgan, G. (1996) "An afterword: Is there anything more to be said about metaphor?", στο Grant/Oswick (επιμ.) *Metaphor and organizations*. London: Sage.

Morris, M. B. (1977) *Excursions into creative sociology*. New York: Columbia University Press.

Mulkay, M. (1985) *The Word and the World: Explorations in the Form of Sociological Analysis*. London: Allen & Unwin.

Myers, G. (2003) "Discourse studies of scientific popularization" *Discourse studies* 5(2): 265-279.

Μανουσέλης, Σ. (1992) Εισαγωγή στο Maturana/Varela *Το Δέντρο της Γνώσης. Οι βιολογικές ρίζες της ανθρώπινης νόησης*. Κάτοπτρο.

Μουζέλης, Ν. (1997) *Επιστροφή στην κοινωνιολογική θεωρία*. Θεμέλιο.

Μουζέλης, Ν. (2000) *Η κρίση της κοινωνιολογικής θεωρίας-Τι πήγε λάθος;*. Θεμέλιο.

Μουζέλης, Ν. (2001) *Για έναν εναλλακτικό Τρίτο Δρόμο*. Θεμέλιο.

Μπιτσάκης, Ε. (1987) «Επιστημολογία» *Ελληνική Φιλοσοφική Επιθεώρηση* 4: 127-145.

Nagel, T. (1986) *The View From Nowhere*. New York: Oxford University Press.

Neckel, S./Wolf, J. (1994) "The fascination of amorality" *Theory, Culture & Society* 11(2): 69-99.

Neufeld, M. (1995) *The Restructuring of International Relations Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.

Newton, K. (1990) *Interpreting the text*. New York: Harvester Wheatsheaf.

Nietzsche, F. (1957) *The use and abuse of history*. Indianapolis: Bobbs-Merrill.

Nietzsche, F. (1990 [1886]) *Beyond Good and Evil*. Harmondsworth: Penguin.

Nietzsche, F. (1996) *On the Genealogy of Morals*. Oxford: Oxford UP.

Norris, C. (1990) *What's wrong with postmodernism?*. Exeter: Harvester Wheatsheaf.

Nowotny, H./Scott, P./Gibbons, M. (2001) *Re-Thinking Science: Knowledge and the Public in an Age of Uncertainty*. Cambridge: Polity.

Nussbaum, M.C. (1992) "Human functioning and social justice: in defence of Aristotelian essentialism" *Political Theory* 20(2): 202-46.

Nussbaum, M.C. (1993) "Charles Taylor: explanation and practical reason", στο Sen/Nussbaum (επιμ.) *The Quality of Life*. Oxford: Clarendon Press.

Nussbaum, M.C. (1999) *Sex and Social Justice*. Oxford: Oxford University Press.

Nussbaum, M.C. (2001) *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*. Cambridge: Cambridge University Press.

Nyiri, J.C. (1982) "Wittgenstein's later work in relation to conservatism", στο B. McGuinness (επιμ.) *Wittgenstein and his Times*. Chicago: The University of Chicago Press.

O'Neill, J. (1994) "Essentialism and the market" *The Philosophical Forum* XXVI(2): 87-100.

O'Neill, J. (1998) "Self-love, self-interest and the rational economic agent" *Analyse & Kritik* 20: 184-204.

Olson, R.G. (1993) *The Emergence of the Social Sciences 1642-1792*. New York: Twayne.

Österberg, D. (1988) *Metasociology. An Inquiry into the Origins and Validity of Social Thought*. Oslo: Norvegian University Press.

Outhwaite, W. (1987) *New philosophies of social science*. London: Macmillan.

Outhwaite, W. (1975) *Understanding Social Life*. London: Allen and Unwin.

Outhwaite, W. (1999) «The Myth of Modernist Method» *European Journal of Social Theory* 2(1): 5-25.

Ομάδα Εργασίας Κοινωνιολογία (επιμ. Γ. Κουζέλης) (1996) *Τρόποι σκέψης και βασικές έννοιες της κοινωνιολογίας*. Κριτική.

Panayotakis, C. (2004) "A Marxist Critique of Marx's Theory of History" *Sociological Theory* 22(1): 123-139.

Patai, D. (1994) "When method becomes power", στο A. Gitlen (επιμ.) *Power and method*. New York: Routledge.

Payne, S.L. (1993) *Reading Theory. An Introduction to Lacan, Derrida, and Kristeva*. London: Blackwell.

Payne, S.L. (1999) "Interdisciplinarity" *Systemic Practice and Action Research* 12(2): 173-182.

Pellizzoni, L. (1999) "Reflexive modernization and beyond" *Theory, Culture & Society* 16(4): 99-125.

Pellizzoni, L. (2003) "Knowledge, uncertainty and the transformation of the public sphere" *European Journal of Social Theory* 6(3): 327–355.

Pels, D. (1995) "Knowledge politics and anti-politics: Toward a critical appraisal of Bourdieu's concept of intellectual autonomy" *Theory and Society* 24: 79-104.

Pels, D. (1996) "The Politics of Symmetry" *Social Studies of Science* 26(2): 277-304.

Pels, D. (1997) "Strange Standpoints, or: How to Define the Situation for Situated Knowledge" *Telos* 108: 65-91.

Pels, D. (1998) *Property and Power in Social Theory. A Study in Intellectual Rivalry.* London & New York: Routledge.

Pels, D. (1998b) "The Proletarian as Stranger" *History of the Human Sciences* 11(1): 49-72.

Pels, D. (1999) «Aesthetic Representation and Political Style», αδημοσίευτη εισήγηση στο συνέδριο «Political Representation», University of East London, Λονδίνο.

Pels, D. (2000) "Reflexivity: One Step Up" *Theory, Culture & Society* 17(3): 1–25.

Pels, D. (2001) "Weak Social Theory" *Theory. Newsletter of the Research Committee on Sociological Theory* ISA, Fall 2001: 2-5.

Pels, D. (2001b) "Three Spaces of Social Theory: Towards a political geography of knowledge" *Canadian Journal of Sociology* 26(1): 31-56.

Pels, D. (2002a) "Socialism between fact and value: from Tony Blair to Hendrik de Man and back" *Journal of Political Ideologies* 7(3): 285-287.

Pels, D. (2002b) "Everyday Essentialism. Social Inertia and the Münchhausen Effect" *Theory, Culture & Society* 19(5/6): 69-89.

Pels, D. (2003) "Unhastening Science. Temporal Demarcations in the Social Triangle" *European Journal of Social Theory* 6(2): 209-231.

Pels, D./Hetherington, K./Vandenberghe, F. (2002) "The Status of the Object: Performances, mediations, and techniques" *Theory, Culture & Society* 19(5/6): 1–21.

Peshkin, A. (1988) "In search of subjectivity – one's own" *Educational Researcher* 10: 17-21.

Pickering, A. (1992) *Science as practice and culture*. Chicago: Chicago University Press.

Pickering, A. (1993) "The Mangle of Practice: Agency and Emergence in the Sociology of Science" *American Journal of Sociology* 99: 559-589.

Pickering, A. (1995) *The Mangle of Practice*. Chicago: Chicago University Press.

Pickering, A. (1997) "Sociology of knowledge and the sociology of scientific knowledge" *Social Epistemology* 11(2): 187-192.

Pillow, W. (2003) "Confession, catharsis, or cure?" *Qualitative studies in education* 16(2): 175–196.

Platt, R. (1989) "Reflexivity, recursion and social life" *The Sociological Review* 37(4): 636-667.

Pleasants, N. (1996) "A Wittgensteinian Social Theory?: Introducing Reflexivity to Marxism" *Philosophy of the Social Sciences* 26: 397-416.

Polanyi, M. (1958) *Personal Knowledge*. London: Routledge and Kegan Paul.

Pollner, M. (1987) *Mundane Reason*. Cambridge: Cambridge UP.

Pollner, M. (1991) "Left of Ethnomethodology: The Rise and Decline of Radical Reflexivity" *American Sociological Review* 56: 370-380.

Popper, K. (1963) *Conjectures and Refutations*. London: Routledge and Kegan Paul.

Potter, J. (1996) *Representing Reality: Discourse, Rhetoric and Social Construction*. London: Sage.

Potter, J./M. Wetherell (1988) "Accomplishing Attitudes: Fact and Evaluation in Racist Discourse" *Text* 8(1–2): 51–68.

Proctor, R. N. (1991) *Value-free Science? Purity and Power in Modern Knowledge*. Cambridge MA: Harvard University Press.

Παναγιωτόπουλος, Ν. (1989) «Από τον κανόνα στις στρατηγικές και από το υποκείμενο στον δρώντα φορέα» *Επιθεώρηση Κοινωνικών Επιστημών* 72: 123-141.

Παναγιωτόπουλος, Ν. (1990) «Η θεωρία της πρακτικής του Pierre Bourdieu» *Επιθεώρηση Κοινωνικών Επιστημών* 78: 32-65.

Παναγιωτόπουλος, Ν. (1992) «Εισαγωγή στο έργο του Pierre Bourdieu», στο Bourdieu, P. (1992) *Μικρόκοσμοι*. Δελφίνι.

Παναγιωτόπουλος, Ν. (1999) «Πρόλογος», στο Bourdieu, P. (1999c) *Νόστιμον Ήμαρ*. Καρδαμίτσα.

Παναγιωτόπουλος, Ν. (2002) «Επιστημονικές προσεγγίσεις για την κοινωνία και την σκέψη», περιοδικό *ΑΝΤΙ*, τεύχος 757.

Παναγιωτόπουλος, Ν. (2002β) «Καλό ταξίδι, Πιέρ Μπουρντιέ» *Το Βήμα*, 01-02-2002.

Παπαγεωργίου, Κ. (2003) «Στην άκρη της γλώσσας» *Το Βήμα*, 06-04-2003.

Παπαταξιάρχης, Ε. (1996) «Περί της πολιτισμικής κατασκευής της ταυτότητας», στο Π. Πούλος (επιμ.) *Περί κατασκευής*. Ε.Μ.Ε.Α.

Παυλίδης, Π. (2003) «Συμβολή στη φιλοσοφική θεώρηση της παιδείας» *Ελληνική Φιλοσοφική Επιθεώρηση* 20: 171-185.

Πεσμαζόγλου, Σ. (1995) «Ένα μάθημα από το *Μάθημα πάνω στο Μάθημα*· ή η αυτοϊδεογραφία του P. Bourdieu», στο Λαμπίρη-Δημάκη/Παναγιωτόπουλος (επιμ.) *Pierre Bourdieu. Κοινωνιολογία της παιδείας*. Καρδαμίτσα-Δελφίνι.

Πετμεζίδου, Μ. (2000) «Εισαγωγή» στο Μ. Πετμεζίδου (επιμ.) *Σύγχρονη κοινωνιολογική θεωρία, τομ. 1*. Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης.

Radder, H. (1992) "Normative Reflexions on Constructivist Approaches to Science and Technology" *Social Studies of Science* 22: 141-73.

Radder, H. (1996) *In and About the World: Philosophical Studies of Science and Technology*. New York: SUNY Press.

Ratcliffe, S.K. (1910) "Sociology in the English Novel" *The Sociological Review* 3: 126-36.

Ray, L./Sayer, A. (επιμ.) (1999) *Culture and economy after the cultural turn*. London: Sage.

Readings, B. (1996) *The University in Ruins*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Rehg, W. (2000) "Critical Science Studies as Argumentation Theory" *Philosophy of the Social Sciences* 30(1): 33-48.

Restivo, S. (1995) "The theory landscape in science studies", στο Jasanoff, S./Markle, G./Petersen, J./Pinch, T. (επιμ.) *Handbook of Science and Technology Studies*. London: Sage.

Reynolds, L. T. (2001) *Reflexive Sociology*. Rockport TX : Magner Publishing.

Rheinharz, S. (1983) "Experiential analysis", στο Bowles/Duelli-Klein (επιμ.) *Theories of women's studies*. London: Routledge and Kegan Paul.

Rhodes, C. (2000) "Ghostwriting research: Positioning the researcher in the interview text" *Qualitative Inquiry* 6: 511-526.

Richards, E. (1996) "(Un)Boxing the monster" *Social Studies of Science* 26(2): 323-356.

Richards, E./Ashmore, M. (επιμ.) (1996) "The politics of SSK" *Social Studies of Science* 26(2).

Ricoeur, P. (1981) *Hermeneutics and the Human Sciences: Essays on Language, Action and Interpretation*. Cambridge: Cambridge University Press.

Ricoeur, P. (1996) «Περί Ερμηνείας», στο Κουζέλης/Ψυχοπαίδης (επιμ.) *Επιστημολογία των κοινωνικών επιστημών*. Νήσος.

Ritzer, G. (1988) "Sociological Metatheory: A Defense of a Subfield by a Delineation of its Parameters" *Sociological Theory* 6(3): 187-200.

Ritzer, G. (1989) "Of Levels and `Intellectual Amnesia'" *Sociological Theory* 7: 226-229.

Ritzer, G. (1990) "Metatheory: Its Uses and Abuses in Contemporary Sociology" *Sociological Forum* 5(1).

Ritzer, G. (1990b) "Preface", στο G. Ritzer (επιμ.) *Frontiers of social theory*. New York: Columbia University Press.

Ritzer, G. (1991) *Metatheorizing in Sociology*. Lexington Mass.: Lexington Books.

Ritzer, G. (1997) *Postmodern social theory*. New York: McGraw-Hill.

Ritzer, G. (2000) «Φαινομενολογική κοινωνιολογία και εθνομεθοδολογία», στο Μ. Πετμεζίδου (επιμ.) *Σύγχρονη κοινωνιολογική θεωρία, τομ. 1*. Ηράκλειο: Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης.

Robbins, K./Webster, F. (1999) *Times of the technoculture*. London: Routledge.

Robertson, R. (1992) *Globalization. Social Theory and Global Culture*. London: Sage.

Romm, N.R. (1991) *The Methodologies of Positivism and Marxism*. London: Macmillan.

Romm, N.R. (1998) "Interdisciplinary practice as reflexivity" *Systemic Practice and Action Research* 11(1): 63-77.

Root, M. (1993) *Philosophy of Social Science*. Oxford: Blackwell.

Rorty, R. (2001) *Η φιλοσοφία και ο καθρέφτης της φύσης*. Κριτική.

Rose, G. (1997) "Situating knowledges" *Progress in Human Geography* 21(3): 305-320.

Rose, H./Rose, S. (επιμ.) (1976) *The Radicalisation of Science: Ideology of/in the Natural Sciences*. London: Macmillan.

Rosenau, P.M. (1992) *Post-modernism and the Social Sciences. Insights, Inroads, and Intrusions*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Rossbach, S. (1996) "Gnosis, Science, and Mysticism: A History of Self-Referential Theory Designs" *Social Science Information* 35(2).

Roth, P.A. (1994) "What Does the Sociology of Scientific Knowledge Explain? Or, When Epistemological Chickens Come Home to Roost" *History of the Human Sciences* 7: 95-108.

Rothblatt, S. (1997) *The Modern University and its Discontents*. Cambridge: CUP.

Rouse, J. (1987) *Knowledge and Power*. Ithaca: Cornell University Press.

Rouse, J. (1992) "What Are Cultural Studies of Scientific Knowledge?" *Configurations* 1: 57-94.

Rouse, J. (1996) *Engaging Science*. Ithaca: Cornell University Press.

Sacks, H. (1992) *Lectures on Conversation*. Oxford: Blackwell.

Said, E.W. (1978) *Orientalism*. London and New York: Penguin Books.

Saint-Simon, C.-H. de (1951) *Textes choisis*. Paris: Editions sociales.

Samuels, W. (1991) "Truth and discourse in the social construction of economic reality: An essay on the relation of knowledge to socioeconomic policy" *Journal of Post Keynesian Economics* 13(4): 511–24.

Sayer, A. (1992) *Method in social science*. London: Routledge.

Sayer, A. (1995) *Radical Political Economy*. Oxford: Blackwell.

Sayer, A. (1997) "Essentialism, social constructionism, and beyond" *The Sociological Review* 45(3): 453-487.

Sayer, A. (1999) "Valuing culture and economy", στο Ray, L./Sayer, A. (επιμ.) *Culture and economy after the cultural turn*. London: Sage.

Sayer, A. (2000a) *Realism and Social Science*. London: Sage.

Sayer, A. (2000b) "For postdisciplinary studies: Sociology and the Curse of Disciplinary Parochialism/Imperialism", στο Eldridge, J./MacInnes, J./Scott, S./Warhurst, C./Witz, A. (επιμ.) *Sociology: Legacies and Prospects*. Durham: Sociologypress.

Sayer, A. (2003) "Restoring the moral dimension in social scientific accounts", εισήγηση στο International Association for Critical Realism Annual Conference, Amsterdam.

Sayer, A./Storper, M. (1997) "Ethics unbound: for a normative turn in social theory" *Environment and Planning D: Society and Space* 15: 1-17.

Scambler, G. (1996) 'The "Project of Modernity" and the Parameters for a Critical Sociology' *Sociology* 30(3): 567-581.

Schechner, R. (1982) *The end of humanism.* New York: Performing Arts Journal Publications.

Schmitt, F. (1994) "Socializing Epistemology", στο F. Schmitt (επιμ.) *Socializing Epistemology.* London: Rowman & Littlefield.

Schultz, M./Hatch, M.J. (1996) "Living with multiple paradigms: The case of paradigm interplay in organizational culture studies" *Academy of Management Review* 21(2): 529-557.

Schutz, A. (1977) "Concept and Theory Formation in the Social Sciences", στο Dallmayr/McCarthy (επιμ.) *Understanding and Social Inquiry.* Notre Dame: University of Notre Dame Press.

Schwartz, H./Jacobs, J. (επιμ.) (1979) *Qualitative Sociology: A Method to the Madness.* New York: Free Press.

Sclove, R.E. (1998) "For U.S. science policy, its time for a reality check" *The chronicle of higher education* 23(Οκτώβριος): B1, B4-B5.

Scott, A. (1987) "Politics and Method in Mannheim's *Ideology and Utopia.*" *Sociology* 21: 41-54.

Scott, A. (1995) "Value freedom and intellectual autonomy" *History of the Human Sciences* 8: 69-88.

Scott, P./Richards, E./Martin, B. (1990) "Captives of controversy" *Science, Technology and Human Values* 15(4): 474-494.

Seale, C. (1999) *The quality of qualitative research.* London: Sage.

Seidman, S. (1994) *Contested Knowledge.* Oxford: Blackwell.

Seidman, S./Wagner, D. (επιμ.) (1991) *Postmodernism, & Social Theory.* New York: Blackwell.

Sellars, R. W. (1919) "The epistemology of evolutionary naturalism" *Mind* 28(112): 407-426.

Sellars, R. W. (1932) *The Philosophy of Physical Realism*. London: Macmillan.

Sen, A. (1987) *Ethics and Economics*. Oxford: Blackwell.

Shadish, W.R./Fuller, S. (επιμ.) (1994) *The social psychology of science*. New York & London: The Guilford Press.

Shapin, S. (1982) "History of Science and its Sociological Reconstructions" *History of Science* 20: 157-211.

Shapin, S. (1992) "Why the public ought to understand science-in-the-making" *Public Understanding of Science* 1: 27-30.

Shapin, S. (1994) *A social history of truth*. Chicago: University of Chicago Press.

Shapin, S. (1995) "Here and everywhere" *Annual Review of Sociology* 21: 289-321.

Shapin, S./Schaffer, S. (1985) *Leviathan and the air-pump*. Princeton: Princeton UP.

Sharrock, W.W./Anderson, R.J. (1984) «The Wittgenstein Connection» *Human Studies* 7.

Sharrock, W.W./Button, G. (1991) "The social actor", στο Button, G. (επιμ.) *Ethnomethodology and the Human Sciences*. Cambridge: Cambridge UP.

Shotter, J. (1993) *Cultural Politics of Everyday Life: Social Constructionism, Rhetoric and Knowing of the Third Kind*. Buckingham: Open University Press.

Siegle, R. (1986) *The Politics of Reflexivity: Narrative and Constitutive Poetics of Culture*. Baltimore: John Hopkins Press.

Silber, I.F. (2003) "Pragmatic sociology as cultural sociology" *European Journal of Social Theory* 6(4): 427–449.

Simmel, G. (1950) "The Stranger", στο K.H. Wolff (επιμ.) *The Sociology of Georg Simmel*. New York: The Free Press.

Simons, H.W./Billig, M. (επιμ.) (1994) *After postmodernism*. London: Sage.

Singleton, V. (1996) "Feminism, sociology of scientific knowledge and postmodernism" *Social Studies of Science* 26(2): 445-468.

Sismondo, S. (1993) "Some Social Constructions" *Social Studies of Science* 23: 513-553.

Slack, R. (2000) "Reflexivity or Sociological Practice" *Sociological Research Online* 5(1) <http://www.socresonline.org.uk/socresonline/5/1/slack.html>

Smart, B. (1999) *Facing Modernity*. London: Sage.

Smith, A. ([1759] 1984) *The theory of moral sentiments*. Indianapolis: Liberty Press.

Smith, B. (1998) "The last days of the post mode" *Thesis Eleven* 54: 1-21.

Smith, D. (2001) "Texts and the ontology of organisations and institutions" *Studies in Cultures, Organisations and Societies* 7: 159-198.

Smith, R. (1997) *The Norton History of the Human Sciences.* New York: W.W. Norton.

Sokal, A./Bricmont, J. (1998) *Intellectual Impostures*. London: Profile.

Soper, K. (1991) "Postmodernism, subjectivity and the question of value" *New Left Review* 186: 120-128.

Sorensen, K. (2004) "Cultural politics of technology" *Science, Technology and Human Values* 29(2): 184-190.

Spector, M./Kitsuse, J. (1987) *Constructing social problems*. New York: Aldine de Gruyter.

Spencer, J. (1989) "Anthropology as a Kind of Writing" *Man* (N.S.) 24: 145-164.

Spengler, J.J. (1961) "On the Progress of Quantification in Economics", στο H. Woolf (επιμ.) *Quantification: A History of the Meaning of Measurement in the Natural and Social Sciences*. New York: Bobbs-Merrill.

Squires, J. (επιμ.) (1993) *Principled Positions. Postmodernism and the Rediscovery of Value.* London: Lawrence and Wishart.

Stanley, L./Wise, S. (1993) *Breaking Out Again: Feminist Ontology and Epistemology*. London: Routledge.

Stehr, N. (1981) "The Magic Triangle: In Defense of a General Sociology of Knowledge" *Philosophy of the Social Sciences* 11: 225-29.

Stehr, N. (1994) *Knowledge Societies*. London: Sage.

Steier, F. (1991) 'Introduction: Research as Self-Reflexivity, Self-Reflexivity as Social Process', στο F. Steier (επιμ.) *Research and Reflexivity*. London: Sage.

Stepney, E. (2003) "Bourdieu on Bourdieu" *Crossing Boundaries* 1(3): 126-143.

Stones, R. (1996) *Sociological Reasoning: Towards a Past-Modern Sociology*. London: Macmillan.

Stones, R. (2001) "Refusing the Realism-Structuration Divide" *European Journal of Social Theory* 4(2).

Strathern, M. (1991) *Partial Connections*. Savage, MD: Rowman & Littlefield.

Strydom, P. (1999) "Triple contingency" *Philosophy and Social Criticism* 25(2): 1-25.

Strydom, P. (1999b) "Hermeneutic culturalism and its double" *European Journal of Social Theory* 2(1): 45-69.

Strydom, P. (2002) *Risk, environment and society*. Buckingham: Open University Press.

Strydom, P. (2002b) "Is the social scientific concept of structure a myth?" *European Journal of Social Theory* 5(1): 124-133.

Σταυρακάκης, Γ. (1999) «Φύση και επιστημονικός λόγος στις νεωτερικές κοινωνίες», στο Λουλούδης/Γεωργιάδου/Σταυρακάκης (επιμ.) *Φύση, Κοινωνία, Επιστήμη, στην εποχή των «Τρελών αγελάδων»*. Νεφέλη.

Σωμερίτης, Ρ. (1998) «Οι διανοούμενοι (όπως όλοι) είναι και πολίτες» *Το Βήμα*, 20-09-1998.

Taylor, C. (1985) "Connolly, Foucault, and truth" *Political Theory* 13(3): 377-385.

Taylor, C. (1985b) *Human agency and language*. Cambridge: Cambridge UP.

Taylor, C. (1986) "Foucault on freedom and truth", στο D.C. Hoy (επιμ.) *Foucault: A critical reader*. Oxford: Blackwell.

Taylor, C. (1993a) "Engaged Agency and Background in Heidegger", στο C. Guignon (επιμ.) *The Cambridge Companion to Heidegger*. Cambridge: CUP.

Taylor, C. (1993b) "To Follow a rule...", στο Calhoun, G./LiPuma, E./Postone, M. (επιμ.) *Bourdieu: Critical Perspectives*. Chicago IL: University of Chicago Press.

Taylor, C. (1995) *Philosophical Arguments*. Cambridge MA: Harvard University Press.

Tester, K. (1992) *Civil Society*. London: Routledge.

Teubner, G. (1989) "How the Law Thinks: Toward a Constructivist Epistemology of Law" *Law & Society Review* 23: 727-757.

Thompson, J.B. (1981) *Critical Hermeneutics*. Cambridge: Cambridge UP.

Tiryakian, E. (1992) "Pathways to Metatheory", στο G. Ritzer (επιμ.) *Metatheorizing*. London: Sage.

Touraine, A. (1981) *The voice and the eye*. Cambridge: Cambridge UP.

Traweek, S. (1988) *Beam times and life times: The world of particle physics*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Trotsky, L. (1973) *In Defence of Marxism*. New York: Pathfinder.

Turnbull, D. (2000) *Masons, Tricksters and Cartographers*. Amsterdam: Harwood.

Turner, J. (1990) "The Misuse and Use of Metatheory" *Sociological Forum* 5(1): 37-53.

Turner, S. (1991) "Social Constructionism and Social Theory" *Sociological Theory* 9.

Turner, S. (1994) *The Social Theory of Practices. Tradition, Tacit Knowledge and Presuppositions*. Cambridge: Polity Press.

Turner, S. (2001) "What is the problem with experts?" *Social Studies of Science* 31(1).

Turner, S.P./Turner, J.H. (1990) *The Impossible Science*. Newbury Park, CA: Sage.

Τσιβάκου, I. (1997) *Υπό το βλέμμα του παρατηρητή*. Θεμέλιο.

Ulam, A. B. (1989) *Stalin: The Man and His Era*. Boston: Beacon Press.

Unger, R.M. (1987) *Social Theory: Its Situation and Its Tasks: A Critical Introduction to Politics, a Work in Constructive Social Theory*. Cambridge: Cambridge UP.

Van Maanen, J. (1988) *Tales from the Field: On Writing Ethnography*. Chicago: University of Chicago Press.

Vandenberghe, F. (1999) "Obituary - Niklas Luhmann, 1927-1998" *Radical Philosophy* 94: 54-56.

Vandenberghe, F. (2001) "From structuralism to culturalism" *European Journal of Social Theory* 4(4): 479–497.

Vandenberghe, F. (2002) "Reconstructing Humants: A Humanist Critique of Actant-Network Theory" *Theory, Culture & Society* 19(5/6): 51-67.

Vandenberghe, F. (2003) "The nature of culture" *Journal for the Theory of Social Behaviour* 33(4): 461-475.

Varela, F./Thompson, E./Rosch, E. (1991) *The embodied mind.* Cambridge, MA: MIT Press.

Vickers, G. (1968) *Value Systems and Social Process*. London: Tavistock.

von Glasersfeld, E. (1991) "Knowing without Metaphysics: Aspects of the Radical Constructivist Position", στο F. Steier (επιμ.), *Research and Reflexivity*. London: Sage.

von Foerster, H. (1981) *Observing Systems*. Seaside, CA: Intersystems.

von Foerster, H. (1991) "Through the Eyes of the Other", στο F. Steier (επιμ.) *Research and Reflexivity*. London: Sage.

Wagner, P. (1994) "Dispute, Uncertainty and Institution in Recent French Debates" *Journal of Political Philosophy* 2(3): 270–89.

Wagner, P. (1999) "After Justification. Repertoires of Evaluation and the Sociology of Modernity" *European Journal of Social Theory* 2(3).

Waldrop, M. (1992) *Complexity*. New York: Simon & Schuster.

Watson, G. (1983) "Make Me Reflexive - But Not Yet: strategies for managing essential reflexivity in ethnographic discourse" *Journal of Anthropological Research* 43: 29-41.

Watson, G. (1994) "A comparison of social constructionist and ethnomethodological descriptions of how a judge distinguished between the erotic and the obscene" *Philosophy of the Social Sciences* 24: 405-425.

Weber, M. (1949) *On the methodology of the social sciences*. New York: The Free Press.

Weber, M. (1996) «Σχετικά με ορισμένες κατηγορίες της κατανοούσας κοινωνιολογίας», στο Κουζέλης/Ψυχοπαίδης (επιμ.) *Επιστημολογία των κοινωνικών επιστημών*. Νήσος.

Webster, F. (1995) *Theories of the information society*. London: Routledge.

West, C. (1994) *Race Matters*. New York: Vintage Books.

Wetherell, M./Potter, J. (1992) *Mapping the language of racism*. Brighton: Harvester.

Whorf, B. L. (1956) *Language, thought, and reality*. New York: John Wiley & Sons.

White, H. (1987) "The problem of style in realistic representation: Marx and Flaubert", στο B. Lang (επιμ.) *The Concept of Style*. Ithaca & London: Cornell University Press.

Wilden, A. (1980) *System and Structure*. London: Tavistock.

Wilkinson, S. (1997) 'Prioritizing the Political: Feminist Psychology' στο T. Ibáñez/L. Íñiguez (επιμ.) *Critical Social Psychology*. London: Sage.

Williams, A. (1993) "Diversity and agreement in feminist ethnography" *Sociology* 27(4): 575-589.

Williams, B. (1972) *Morality*. Cambridge: Cambridge UP.

Willis, P. (1990) *Common Culture*. Boulder, CO: Westview Press.

Willke, H. (1996) *Εισαγωγή στη συστημική θεωρία*. Κριτική.

Winch, P. (1958) *The idea of a social science*. London: Routledge and Kegan Paul.

Winner, L. (1983) "Upon opening the black box and finding it empty" *Science, Technology and Human Values* 18(3): 362-378.

Wittgenstein, L. (1953) *Philosophical Investigations*. Oxford: Blackwell.

Wittgenstein, L. (1984) *Το μπλε και το καφέ βιβλίο*. Καρδαμίτσα.

Wolf, M. (1992) *A Thrice Told Tale: Feminism, Postmodernism and Ethnographic Responsibility*. Stanford CA: Stanford University Press.

Wolfe, A. (1993) *The Human Difference*. Berkeley: University of California Press.

Wolff, K. (1959) «The Sociology of Knowledge and Sociological Theory», στο L. Gross (επιμ.) *Symposium on Sociological Theory*. Evanston IL: Row Peterson and Co..

Wolpert, L. (1992) *The Unnatural Nature of Science*. Cambridge, MA: Harvard Univ. Press.

Wood, A.W. (1990) *Hegel's Ethical Thought*. Cambridge: Cambridge UP.

Woodhouse, E./Hess, D./Breyman, S./Martin, B. (2002) "Science Studies and Activism: Possibilities and Problems for Reconstructivist Agendas" *Social Studies of Science* 32(2): 297-319.

Woolgar, S. (1981) "Critique and criticism: Two readings of Ethnomethodology" *Social Studies of Science* 11: 504-514.

Woolgar, S. (1982) "Laboratory Studies: A Comment on the State of Art" *Social Studies of Science* 12: 481-498.

Woolgar, S. (1983) "Irony in the social study of science" στο Knorr-Cetina/Mulkay (επιμ.) *Science Observed*. London: Sage.

Woolgar, S. (1988a) *Science: The Very Idea*. London: Tavistock.

Woolgar, S. (1988b) "Reflexivity is the Ethnographer of the Text", στο S. Woolgar (επιμ.), *Knowledge and Reflexivity: New Directions in the Sociology of Knowledge*. London: Sage.

Woolgar, S. (1989) "What is the analysis of scientific rhetoric for? A comment on the possible convergence between rhetorical analysis and social studies of science" *Science, Technology and Human Values* 14: 47-49.

Woolgar, S. (1989b) "Representation, Cognition, and Self: What Hope for an Integration of Psychology and Sociology", στο Fuller/DeMey/Shinn/Woolgar (επιμ.) *The Cognitive Turn: Sociological and Psychological Perspectives on Science*. Dordrecht: Kluwer.

Woolgar, S. (1991) 'The Turn to Technology in Social Studies of Science' *Science, Technology, and Human Values* 16: 20–50.

Woolgar, S. (1995) "Science and technology studies and the renewal of social theory", στο S. Turner (επιμ.) *Social theory at the end of the century*. Oxford: Blackwell.

Woolgar, S. (1996) "Reflexivity", στο Kuper/Kuper (επιμ.) *The social science encyclopedia*. London and New York: Routledge.

Woolgar, S. (2000) "Social basis of interactive social science" *Science and Public Policy* 27(3): 165-173.

Woolgar, S./Lynch, M. (επιμ.) (1990) *Representation in scientific practice*. Cambridge: MIT Press.

Woolgar, S./Pawluch, D. (1985) "Ontological gerrymandering: the anatomy of social problems explanations" *Social Problems* 32: 314-27.

Wynne, B. (1988) "Unruly Technology: Practical Rules, Impractical Discourses, and Public Understanding" *Social Studies of Science* 18: 147-167.

Wynne, Brian (1996) "May the Sheep Safely Graze? A Reflexive View of the Expert-Lay Knowledge Divide", στο S. Lash/B. Szerszynski/B. Wynne (επιμ.) *Risk, Environment and Modernity: Towards a New Ecology*. London and Beverly Hills: Sage.

Φίλιας, Β. (1991) *Δεκατέσσερα Δοκίμια Κοινωνιολογίας*. Αθήνα: Μπουκουμάνης.

Χριστοφόρου, Ε. (2001) «Ερμηνευτική: από τον Χάιντεγγερ στον Ρικέρ» *Δοκιμές* 9-10: 137-168.

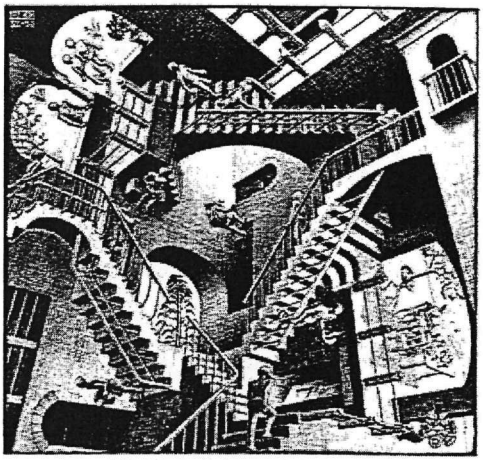
Yanagisako, S./Delaney, C. (επιμ.) (1995) *Naturalizing Power*. London: Routledge.

Yeo, E.J. (1996) *The contest for social science*. London: Rivers Oram Press.

Young, I. (1990) *Justice and the Politics of Difference*. Princeton: Princeton UP.

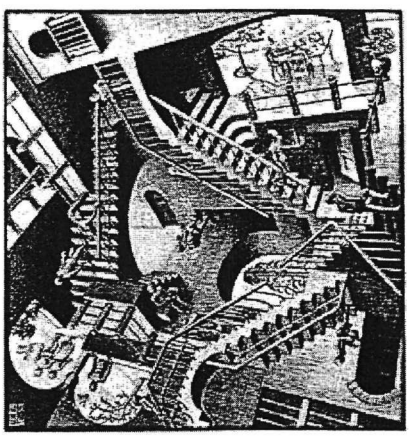
Ψυχοπαίδης, Κ. (1996) «Επίμετρο: Προβλήματα θεμελίωσης των Κοινωνικών Επιστημών», στο Κουζέλης/Ψυχοπαίδης (επιμ.) *Επιστημολογία των κοινωνικών επιστημών*. Νήσος.

Zizek, S. (επιμ.) (1994) *Mapping Ideology*. London and New York: Verso.



M. C. E S C H E R

ΕΘΝΙΚΟ ΚΕΝΤΡΟ ΤΕΚΜΗΡΙΩΣΗΣ
ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ



Το ***Relativity*** του M.C. Escher από δύο διαφορετικές οπτικές γωνίες.

Ο προοπτικισμός είναι αναπόδραστος…