

συνέπεια μπορούν να είναι η «ψυχή» μιας κοινωνικής θεωρίας της γνώσης.

Είναι φανερό ότι θέματα και πρόσωπα απουσιάζουν από την προηγηθείσα παρουσίαση. Για παράδειγμα δεν αναλύονται (αν και ορισμένοι μνημονεύονται) ο Bachelard, ο Duhem, ο Lakatos. Ο τελευταίος, έστω και αν δεν ήταν οπαδός μιας κοινωνικής θεωρίας της γνώσης, ωστόσο, άσκησε σημαντική επίδραση με τις απόψεις του για το ζήτημα της συγκρότησης της επιστημονικής γνώσης. Δεν αναφέρεται τίποτα (ή αναφέρονται ελάχιστα) για πολλά άλλα πρόσωπα της αγγλικής σχολής της Κοινωνιολογίας της Γνώσης (Collins, Pickering, Yearley, Mulkey) που σαφώς «ανοίγουν το δρόμο» για μια κοινωνική θεωρία της γνώσης. Δεν αναφέρονται τίποτα, επίσης, για τον Wittgenstein και τις θέσεις του οι οποίες, κατά τη γνώμη όλων όσοι ασχολούνται με το ζήτημα μιας κοινωνικής θεωρίας της γνώσης, βρίσκονται στη βάση πολλών απόψεων από όσες προαναφέραμε, έναν ισχυρισμό τον οποίο απαξιώμαστε. Ωστόσο η επιλογή δεν ήταν αυθαίρετη: οι περισσότεροι από αυτούς ασχολήθηκαν αποκλειστικά με το ζήτημα της κοινωνικής θεωρίας της γνώσης.

Ελπίζουμε το κείμενο να δικαιολογεί τον τίτλο του και ο αναγνώστης να βρει ενδιαφέροντα και κατατοπιστικό τον τρόπο με τον οποίο παρουσιάζονται και αναλύονται τα διάφορα ζητήματα καθώς και διαφανιστικό το συμπέρασμα.

1. ΟΙ ΡΙΖΕΣ ΤΗΣ ΚΟΙΝΩΝΙΚΗΣ ΘΕΩΡΙΑΣ ΤΗΣ ΓΝΩΣΗΣ

[...] η «μονομέρεια» και «πλανερότητα» των απόψεων [...] σφείλεται [...] στην αναπόφευκτα διαφορετική συνειδησιακή δομή των διαφορετικά τοποθετημένων μέσα στον ιστορικοκοινωνικό χώρο τύπων υποκειμένων».

(K. MANNHEIM, 1997:312)

Σημειώσεις για την έρευνα που αφορά την έννοια της γνώσης

Είναι χρήσιμο να απαντήσουμε πρώτα στο ερώτημα τι είναι γνώση. Στο βαθμό, όμως, που δημιουργούνται ερωτήματα σχετικά με την έννοια της γνώσης – και όλο το βιβλίο είναι μια προσπάθεια συγκρότησης μιας κοινωνικής θεωρίας γνώσης, θα ήταν ορθότερο να απαντήσουμε στο ερώτημα όχι *τι είναι γνώση*, αλλά *τι εννοούμε ως γνώση*. Η ύπαρξη προσδιορισμών στην έννοια στην οποία θέλουμε να διεισδύ-

σουμε (δηλαδή οι προσδιορισμοί *κοινωνική θεωρία* στην έννοια της γνώσης), υποδηλώνει τη δυσκολία κατανόησης της έννοιας: γι' αυτό προτάσσονται και οι προσδιορισμοί. Με άλλα λόγια η αδυναμία ακριβούς προσδιορισμού της έννοιας της γνώσης εξαναγκάζει στην προσθήκη των διευκρινιστικών όρων. Πιθανότατα οι προσδιορισμοί να είναι απαραίτητη προϋπόθεση για να κατανοήσουμε μια έννοια. Ας θεωρήσουμε αυτό ως μια στρατηγική: η προσθήκη κάποιων χαρακτηριστικών γίνεται για να βοηθηθούμε να προσεγγίσουμε την έννοια που μας απασχολεί. Δεν είναι ούτε τόσο πρωτότυπη ούτε τόσο μοναδική η τακτική αυτή στο χώρο της σκέψης.

Μερικά παραδείγματα από ανάλογη τακτική που αναφέρεται στην έννοια της ορθολογικότητας: ο Barnes (1976:115-126), προσπαθώντας να διεισδύσει στην έννοια της ορθολογικότητας για να την κατανοήσει και να περιορίσει την ισχύ η οποία της αποδίδεται ως εξηγητικού στοιχείου της επιστημονικής επιτυχίας, τη διακρίνει σε φυσική και αξιολογική. ο Batens (1996) απασχολείται διεξοδικά από την έννοια της σχετικής ορθολογικότητας και ο Wright (1991), στην προσπάθειά του να διεισδύσει και να περιγράψει την έννοια καθυπλή, δημιουργεί την έννοια της πιθανοκρατικής ορθολογικότητας. Διαπιστώνοντας, λοιπόν, ότι αυτή η τακτική είναι αρκετά διαδεδομένη, μπορούμε να προσπαθήσουμε να περιγράψουμε μια *κοινωνική θεωρία* της γνώσης.

Η δυσκολία της προσέγγισης της έννοιας της γνώσης είναι μεγάλη, στο βαθμό που η έρευνα για την κατανόηση της (τον τρόπο δημιουργίας της, τη διάδοσή της) εξακολουθεί να διεξάγεται από την εποχή του Πλάτωνα ως τις ημέρες μας. Άρα η αποφυγή της προσπάθειας διατύπωσης ενός τυπικού ορισμού για την έννοια της γνώσης είναι δικαιολογημένη.

Μπορούμε, ωστόσο, να δώσουμε μια περιγραφή για μια κοινωνική θεωρία της γνώσης.

Η πραγματικότητα είναι κοινωνικά κατασκευασμένη Η γνώση ως κοινωνικό «προϊόν»

Σημειώσαμε πως η θέση ότι η γνώση είναι ένα κοινωνικό προϊόν, συμβαδίζει με αντιλήψεις που προεβέβουν ότι και η ίδια η πραγματικότητα είναι κοινωνικά κατασκευασμένη. Επειδή, ωστόσο, δεν είναι ο κύριος σκοπός μας, ο βασικός στόχος μας, να αποδείξουμε ότι η πραγματικότητα είναι κοινωνικά κατασκευασμένη, αλλά η οποιαδήποτε κοινωνική επίδραση και επιρροή μας ενδιαφέρει μόνο όσον αφορά το θέμα δημιουργίας (διάδοσης, κ.τ.λ.) της γνώσης, αυτό που θα επιχειρήσουμε να δείξουμε είναι ότι θέσεις όσων προεβέβουν πως η πραγματικότητα είναι κοινωνικά κατασκευασμένη ενισχύουν τη θέση της αναγκαιότητας της κοινωνιολογικής ανάλυσης της γνώσης και της συγχρότης μιας κοινωνικής θεωρίας της γνώσης.

Μια τέτοια δυνατότητα μας δίνουν οι Berger και Luckmann (2003), οι οποίοι αντιλαμβάνονται το πραγματικό ως κοινωνικά κατασκευασμένο, θεωρούν ότι *και η γνώση* του πραγματικού είναι κοινωνικά κατασκευασμένη και σημειώνουν (2003:137) ότι

«Γα αντικειμενικοποιημένα νοήματα της θεσμικής δραστηριότητας νοούνται ως «γνώση», και ως τέτοια μεταβιβάζονται».

Και συνεχίζουν:

«Η τυπολογία που αφορά τους γνώστες και τους μη γνώστες, όπως και η γνώση που υποτίθεται ότι μεταβιβάζεται μεταξύ τους, είναι ζήτημα κοινωνικού ορισμού. Τόσο η γνώση όσο και η μη γνώση αναφέρονται στο τι ορίζεται κοινωνικά ως πραγματικότητα και όχι σε κάποια έξω – κοινωνικά κριτήρια γνωσιακής εγκυρότητας» (ό.π.: 137-138).

Άρα οι Berger και Luckmann, προσπαθώντας να δείξουν την «κοινωνική κατασκευή της πραγματικότητας», παράλληλα αντιλαμβάνονται και τη γνώση ως κοινωνικό δημιούργημα.

Γίνεται φανερό από τα προηγούμενα ότι οι Berger και Luckmann ενδιαφέρονται να δείξουν πως ό,τι αντιλαμβανόμαστε ως πραγματικότητα, είναι κοινωνικά κατασκευασμένο. Λόγω αυτής της θέσης τους θα μπορούσαν να χαρακτηρισθούν ως ακραιφνείς κονστρουκτιβιστές. Από αυτήν την άποψη διαφοροποιούνται, λιγότερο ή περισσότερο, από πολλές κοινωνιολογίες της γνώσης, τόσο της παλαιότερης γενιάς (Mannheim) όσο και της νεότερης (Ισχυρό Πρόγραμμα σχολής Εδμβούργου, για παράδειγμα). Λόγω των απόψεών τους «κινδυνεύουν» πολύ περισσότερο από άλλους να κατηγορηθούν για ιδεαλισμό, στο βαθμό που η θεωρία τους μοιάζει (μιαίξει μόνο και δεν είναι) ιδεαλιστική.

Έτσι, για τους Berger και Luckmann

- α) Ως *πραγματικό* ορίζεται κάτι που υπάρχει ανεξάρτητα από εμάς, ανεξάρτητα από την επιθυμία μας.
- β) Ως *γνώση* «ορίζεται» η βεβαιότητα για την ύπαρξη ορισμένων στοιχείων και για τα χαρακτηριστικά τους.

Σύμφωνα με τις αντιλήψεις των συγγραφέων που εξετάζουμε μπορούμε να έχουμε πολλών ειδών γνώσεις. Για παράδειγμα η αντίληψη που έχει για τη γνώση ένας Θιβετιανός μοναχός, διαφοροποιείται από ό,τι θεωρεί ως γνώση ένας αμερικανός επιχειρηματίας (Berger και Luckmann, 2003:18-19). Μία από τις διάφορες μορφές γνώσης είναι και η επισημονική γνώση.

Τα βήματα, λοιπόν, που θα πρέπει να κάνει κανείς για να αποδεχθεί την κοινωνική κατασκευή της πραγματικότητας και κατά συνέπεια και τη γνώση ως κοινωνικό δημιούργημα είναι τα ακόλουθα:

- α) η πραγματικότητα δεν υπάρχει έξω από μια κοινωνία: δημιουργείται μέσα σε μια κοινωνία και εξ αιτίας κοινωνικών παραμέτρων
- β) για να γνωρίσουμε αυτή την πραγματικότητα αναγκαστικά θα αναφερθούμε σε καταστάσεις οι οποίες έχουν δημιουργηθεί μέσα σε μια συγκεκριμένη κοινωνική πραγματικότητα
- γ) η γνώση που θα αποκτήσουμε αυτής της πραγματικότητας δεν μπορεί να είναι παρά μια γνώση η οποία δημιουργείται (γεννιέται, αναπτύσσεται, συγχροτείται, διαδίδεται) μέσα σε κοινωνία.

Τα προηγούμενα σημαίνουν ότι μπορούμε να φθάσουμε σε μια κοινωνική θεωρία της γνώσης, με την έννοια ότι τόσο το αντικείμενο της γνώσης θα είναι δημιουργημένο κοινωνικά όσο και ότι το γνωρίζον υποκείμενο θα χρησιμοποιεί για να φθάσει σε γνωσιακές παραδοχές και τις αντιληπτικές του δυνατότητες και ικανότητες αλλά και τα εργαλεία που του δίνει η κοινωνία, τα οποία δεν υπάρχουν έξω από αυτήν.

Εφόσον, λοιπόν, δεχόμαστε ότι η γνώση δημιουργείται μέσα σε κοινωνία, τότε μπορούμε να έχουμε Κοινωνιολογία της Γνώσης. Επαναλαμβάνουμε δε ότι ένα από τα πρωταρχικά συστατικά μέρη μιας κοινωνικής θεωρίας της γνώσης είναι η Κοινωνιολογία της Γνώσης.

Κατά τους ίδιους συγγραφείς, (Berger και Luckmann, 2003: 21) η «κοινωνιολογία της γνώσης ασχολείται με τη σχέση ανάμεσα στην ανθρώπινη σκέψη και τα συμφοραζόμενα εντός των οποίων εμφανίζεται». Παραλληλίζεται με τα ερωτήματα που δημιουργεί η Ψυχολογία ή η Βιολογία για το ποιος είναι ο καθοριστικός παράγων της ανθρώπινης σκέψης (ή κατά πόσο είναι αυτόνομη ή ανεξάρτητη η ανθρώπινη σκέψη). Με άλλα λόγια η κοινωνιολογική ερμηνεία είναι διαφορετική (αλλά ανάλογη) με την ψυχολογική ή τη βιολογική. Είναι, άλλωστε, χαρακτηριστικό της εποχής μας ότι πολλοί προσπαθούν να εξηγήσουν τη συγκρότηση της γνώσης και τη δημιουργία της προσωπικότητας βασιζόμενοι σε κάποια από τις προηγούμενες επιστήμες.

Οι ερευνητές αυτοί, ωστόσο, δεν αντιμετωπίζουν την Κοινωνιολογία της Γνώσης ως μια επιστημολογικά ενδιαφέρουσα προοπτική –δεν τους ενδιαφέρει κάτι τέτοιο– αλλά τη θεωρούν «μέρος του εμπειρικού επιστημονικού κλάδου της Κοινωνιολογίας» (ό.π.: 2003:38). Οι Berger και Luckmann θέλουν να μετατρέψουν την Κοινωνιολογία της Γνώσης σ' έναν εμπειρικό κλάδο της Κοινωνιολογίας, όπως η Κοινωνιολογία της Εκπαίδευσης, της Θρησκείας κ.τ.λ. Για τους Berger και Luckmann η εμμονή ως τώρα της Κοινωνιολογίας της Γνώσης στην ενασχόληση με την επιστημολογία στο θεωρητικό επίπεδο και την ιστορία των ιδεών στο εμπειρικό, περιορίζει το εύρος των δυνατοτήτων της (ό.π.: 36-37).

Ως προς τη στάση τους αυτή, για τον εκ νέου ορισμό και τη διεύρυνση των ορίων της Κοινωνιολογίας της Γνώσης, επηρεάζονται από τον Alfred Schutz (ό.π.:41-42). Ο Alfred Schutz ανέλυσε τον τρόπο με τον οποίο «τακτοποιούμε» και «τυποποιούμε» το ρεζίμα της χωρίς νόημα εμπειρίας σε «αποθροματά γνώσης» (stocks of knowledge) τα οποία μοιραζόμαστε. Όλα μαζί τα αποθέματα γνώσης συγκροτούν «τη ζωή και τον κόσμο» (life-world) (πράγμα που δείχνει) ότι η *πραγματικότητα μας και η γνώση μας είναι ένα και το αυτό* (ό.π.).¹

Έτσι, για τους Berger και Luckmann, η Κοινωνιολογία της Γνώσης, θα πρέπει να ασχολείται με σιδηρότερο εκλαμβάνεται ως γνώση στην κοινωνία. Αυτή η γνώση συγκροτεί το πλέγμα των νοημάτων *μέσα από το οποίο* υπάρχει μια κοινωνία.²

Σύμφωνα με την προαναφερόμενη θέση, η ενασχόληση αυτή, το πλέγμα των νοημάτων μέσα από το οποίο υπάρχει μια κοινωνία, αναφέρεται τόσο στις σημαντικές ιδέες της ανθρω-

1. Σε μια πιο ακραία εκδοχή θα λέγαμε ότι ακόμη και η ίδια η κατανόηση του κόσμου υφίσταται ως δυνατότητα μόνο επειδή ζούμε μέσα σε κοινωνία. Με το «κατανόηση του κόσμου» δεν εννοούμε ότι ένα είδος Ροβινσώνα Κρούσου –αν υπάρχει κάτι τέτοιο– δεν κατανοεί τον κόσμο, αλλά επειδή δεν δημιουργεί συστήματα, θεσμούς κατανόησης του κόσμου ούτε και του χρειάζεται. ένα είδος επικοινωνίας με άλλα ανθρώπινα όντα, η κατανόηση και πρόσληψη του κόσμου από έναν Ροβινσώνα Κρούσο, δεν έχει σχέση με ό,τι συμβαίνει στο ανάλογο κοινωνικό πεδίο.

2. Στο σημείο αυτό σφεύουμε να κάνουμε μια μικρή παρατήρηση: φαίνεται ότι το δημιουργήμα και ο δημιουργός δεν διακρίνονται με σαφήνεια. Η πραγματικότητα δημιουργείται από την κοινωνία, μέσω της οποίας αντιλαμβάνομαστε τη δημιουργημένη πραγματικότητα και το υποκείμενο που δημιουργεί την κοινωνική πραγματικότητα, δεν μπορεί να υπάρξει έξω από μια κοινωνία. Αυτό μπορεί να μοιάζει απόλυτα προβληματικό για μια τυπική ορθολογιστικού τύπου ανάλυση της διαδικασίας παραγωγής της γνώσης, αλλά στην ουσία δεν είναι, εφόσον, σύμφωνα με την περιγραφή του Schutz, η γνώση μοιάζει να είναι η εύρεση των μονοπατιών μεταξύ διαφόρων αναγκών της ζωής μας.

πότητα, όσο και στις καθημερινές. (ό.π.: 40). Γι αυτό και η έννοια της ιδέας δεν πρέπει να αναφέρεται μόνο σε «μεγάλους», «σημαντικές» ή «κρίσιμες» κατασκευές (π.χ. η ιδέα της δικαιοσύνης), αλλά μπορεί να αναφέρεται και σε επιμέρους αντικείμενα, π.χ. το πράγμα «ποτήρι – η ιδέα του ποτηριού. Αυτό σημαίνει ότι οι άνθρωποι ενδιαφέρονται και για καταστάσεις οι οποίες έχουν ένα προ-θεωρητικό χαρακτήρα (ό.π.).³

Εκτός από τους προαναφερόμενους, πολλοί ερευνητές μάς ωθούν προς μια κοινωνιολογική ανάλυση της γνώσης και κατά συνέπεια, μια κοινωνική θεωρία της γνώσης. Η McCarthy (1996, 2003:2), για παράδειγμα, σημειώνει ότι

«Η γνώση αναφέρεται σε οποιοδήποτε σύνολο ιδεών που γίνεται αποδεκτό από κάποια κοινωνική ομάδα, οι ιδέες των οποίων αναφέρονται στο τι θεωρείται ως πραγματικός».

Είναι φανερό ότι για όσους υιοθετούν παρόμοιους «ορισμούς» με αυτούς που προαναφέραμε, η γνώση δεν είναι κάτι που αφηρημένα δημιουργείται από ένα ουδέτερο απέναντι στον κόσμο υποκείμενο που ερευνά, το οποίο με αγνότητα ανοιχτά την αλήθεια, αλλά παράγεται μέσα σε μια κοινωνική πραγματικότητα: φαίνεται ότι το πραγματικό είναι αυτό το οποίο θεωρείται ως τέτοιο από κάποια κοινωνική ομάδα – μια άποψη γενικά παραδεκτή από οποιονδήποτε θέλει να υιοθετήσει μια κοινωνική θεωρία της γνώσης.

Κατά τον Foley (1994: 23-73) η γνώμη των άλλων και ο βαθμός στον οποίο μας επηρεάζει να υιοθετήσουμε απόψεις με βάση τις οποίες προσανατολιζόμαστε στην πραγμα-

3. Τουλάχιστον για τους Berger και Luckmann. Θα δούμε παρακάτω ότι είναι δύσκολη η διάκριση θεωρητικών και παρατηρησιακών όρων.

τικότητα, μπορεί να θεωρηθεί ως γνώση. Μάλιστα νοείται ως ένα είδος γνώσης το οποίο δεν βασίζεται στην εσωτερική αναζήτηση ή ενατένιση του κόσμου, αλλά σε ένα ιδιαίτερο είδος εξωτερικών του ατόμου παραγόντων, όπως είναι οι άλλοι. Είναι λογικό ότι θα μπορούσαμε να εντάξουμε τους άλλους ανθρώπους με τους οποίους συναναστρεφόμαστε, συνομιλούμε και ανταλλάσσουμε απόψεις, στην κατηγορία των κοινωνικών παραγόντων, στο βαθμό που είναι έξω από εμάς, έξω από το υποκείμενό μας. Παράλληλα φαίνεται να είναι ισχυρή η παραδοχή ότι σε πολλές περιπτώσεις υποχωρούμε στη γνώμη κάποιων ειδικών. Καταλήγει ότι μπορούμε να υιοθετούμε τις γνώμες των άλλων, στο βαθμό που μπορούμε να τις κρίνουμε και να τις αξιολογούμε. Παρά την ατομική κρίση και αξιολόγηση, ωστόσο, η γνώμη των άλλων δεν μπορεί παρά να είναι ένας εξωτερικός (διάβαζε: κοινωνικός) παράγοντας.

Σημειώνουμε ότι οι διαφορετικές θεωρίες που υιοθετούν την κοινωνική συγκρότηση της γνώσης αποδίδουν διαφορετική σημασία τόσο στο άτομο όσο και στους διάφορους κοινωνικούς παράγοντες και στο ρόλο που παίζουν: με κάποια διαφορετική διατύπωση η ποσότητα, το είδος, η ένταση της επίδρασης των διαφόρων κοινωνικών παραγόντων και η σπουδαιότητα της ατομικής δράσης ποικίλλουν ανάλογα με τη θεωρία. Με τον ένα ή τον άλλο τρόπο, όμως, στο πλαίσιο της κοινωνικής θεωρίας της γνώσης ενισχύεται ο ρόλος του ατόμου ως δημιουργού των υπό έρευνα φαινομένων: πρόγραμμα, στις περισσότερες θεωρίες που δίνουν προτεραιότητα στο ρόλο των κοινωνικών παραγόντων στη δημιουργία της γνώσης, τα ίδια τα εμπειρικά δεδομένα εμφανίζονται σε μεγάλο βαθμό «δημιουργημένα», «κατασκευασμένα» από την ανθρώπινη παρέμβαση. Γι' αυτό το λόγο, όλες σχεδόν οι θεωρίες

που υποστηρίζουν την κοινωνική παραγωγή της γνώσης ονομάζονται και κονστρουκτιβιστικές (constructivist theories of knowledge).⁴

Ο κονστρουκτιβισμός, τα κατασκευασμένα εμπειρικά γεγονότα και ο ιδεαλισμός

Λίγα σχόλια για τα «κατασκευασμένα» εμπειρικά γεγονότα θεωρούμε ότι είναι απαραίτητα. Σχεδόν όλοι όσοι δεν αποδέχονται πλήρως την αντίληψη ότι η επιστήμη μάς παρέχει απολύτως βέβαιες γνώσεις, ερευνώντας με τέτοιο τρόπο τον κόσμο ώστε να προσεγγίζει διαρκώς εγγύτερα προς μια τελική Αλήθεια, όσοι, δηλαδή, δεν εντάσσονται σε κάποια από τις κατηγορίες όσων πρεσβεύουν τις ρεαλιστικές και ορθολογιστικές θεωρίες της επιστήμης και απεικονίσεις της πραγματικότητας, δέχονται έντονη κριτική από τους αντιπάλους τους, τους υποστηρικτές, δηλαδή, των προαναφερόμενων στάσεων απέναντι στην επιστήμη, η οποία, μάλιστα, πολλές φορές είναι ειρωνική. Τους αποδίδεται ο χαρακτηρισμός του ιδεαλιστή, επειδή αναφέρουν ότι πολλά από όσα θεωρούμε ως ακλόνητα εμπειρικά δεδομένα δεν είναι παρά κατασκευές μας, μέσω των οποίων προσπαθούμε να κατανοήσουμε τον κόσμο.

Οφείλουμε να σημειώσουμε ότι η κατηγορία για ιδεαλισμό είναι παντελώς αστήρικτη. Είναι κανείς ιδεαλιστής όταν θεωρεί ότι κάποιο υπό έρευνα αντικείμενο δεν υφίσταται

4. Στην ελληνική λογοτομή να αποδώσουμε τον όρο με τη λέξη –μάλ- λον αδόκιμη– κατασκευασιοκρατία (constructivism) και τους υποστηρικτές τέτοιων απόψεων να τους ονομάσουμε κατασκευασιοκρατές (constructivists).

ως σώμα με μάζα, αλλά «βρίσκεται» μόνο μέσα στο μυαλό μας. Ο ιδεαλισμός –ή έστω κάποιες ακραίες εκδοχές του– θα θεωρούσε ότι το αντικείμενο δεν υπήρξε ποτέ, αλλά το επινοήσαμε εμείς. Τίποτα από τα αμέσως προηγούμενα δεν σχετίζεται με καμιά από τις εκφάνσεις των απόψεων όσων πρεσβεύουν μια κοινωνική θεωρία της γνώσης. Οι υποστηρικτές της κατασκευασιοκρατίας, αντίθετα, υποστηρίζουν ότι πέρανός τα αντικείμενα υπάρχουν ανεξάρτητα από εμάς, στο φυσικό κόσμο που μας περιβάλλει. Ωστόσο αυτό που ενδιαφέρει για την εικόνα της γνώσης που προσπαθούμε να δημιουργήσουμε είναι ότι τα αντικείμενα αυτά δεν τα βλέπουμε και δεν τα περιγράφουμε ουδέτερα. Αυτό είναι το σημαντικό: όχι η αισθητηριακή αντίληψη μόνη της, αλλά η περιγραφή, η αναφορά αυτής της αισθητηριακής αντίληψης.⁵

Όταν αναφέρουμε ότι το αντικείμενο της γνώσης είναι δημιουργημένο κοινωνικά, δεν εννοούμε ότι μια πέτρα, το αντικείμενο μελέτης ενός γεωλόγου, δεν υπάρχει αυτή καθαυτή. Μάλλον δεν έχει σημασία αυτή καθαυτή η ύπαρξη της, όπως δεν έχει σημασία αν αυτή τη στιγμή συμβαίνουν τέτοιες διεργασίες σε κάποιο σημείο του ηλιακού μας συστήματος, οι οποίες θα άλλαζαν την αντίληψή μας γι' αυτό. Εννοούμε ότι δεν έχει σημασία αν υπάρχει η πέτρα ή αν γίνονται οι διεργασίες που προαναφέρθηκαν, αν αυτές δεν μπορούν να εντοπιστούν, να περιγραφούν και να παρουσιαστεί η «σχέση» που μπορεί να έχει ένα ανθρωπινό υποκείμενο μαζί τους, το οποίο, μάλιστα, εκθέτει τις απόψεις του τουλάχιστον σε ένα ακόμη ανθρωπινό υποκείμενο. Θα μπλο-

5. Για το θέμα αυτό, βασικότατο σε όλη τη βιβλιογραφία απόψεων που προσεγγίζουν με τον ένα ή άλλο τρόπο την κοινωνική θεωρία της γνώσης, βλ. και πολλά από τα επόμενα κεφάλαια, ιδιαίτερα, μάλιστα, αυτό της Θεωρητικής Φύσης.

ρούσαμε να ισχυριστούμε ότι κάποιος ερευνητής είχε γνώση συγκεκριμένων καταστάσεων και διαφόρων οντοτήτων του κόσμου. Η κατάφαση στον προηγούμενο ισχυρισμό, δεν αίρει τα προβλήματα που παρουσιάστηκαν προηγουμένως, διότι η ατομική «κατοχή» κάποιας «αλήθειας» δεν έχει νόημα αν δεν εκτεθεί κοινωνικά. Αν πω: «γνωρίζω ότι X», η εκφώνηση αυτής της πρότασης έχει σημασία μόνο όταν αυτή λέχθει ενώπιον τουλάχιστον ενός ακόμη υλοκειμένου με τα ίδια χαρακτηριστικά με τον αναφωνούντα, ώστε να γίνει κατανοητή η πρόταση. Άρα ο διυποκειμενικός – και κατ'επέκταση και κοινωνικός – χαρακτήρας της γνώσης, είναι προφανής.

Το ζήτημα αυτό σχετίζεται και με τη γλώσσα: τα ίδια τα εμπειρικά δεδομένα δεν είναι τίποτα χωρίς την περιγραφή τους. Έτσι, πρέπει να παραδεχθούμε ότι μετά την επιστημονική επανάσταση οι επιστήμονες δεν ζουν σε διαφορετικό κόσμο *κυριολεκτικά*, για να θυμηθούμε την πασίγνωστη φράση του Kuhn (και την υπερβολική, αστήρικτη και –σε κάποιες περιπτώσεις– κάπως κακντρεχή, κατά τη γνώμη μας, κριτική που του ασκήθηκε για τη θέση αυτή), αλλά μόνο αφηγηματικά, μεταφορικά: ό,τι έβλεπαν οι ερευνητές στο παρελθόν βλέπουν και στη νέα θέση στην οποία βρισκονται, αλλά έχουν, πια, άλλα γλωσσικά και θεωρητικά εργαλεία και το περιγράφουν διαφορετικά. Θεωρούμε ότι είναι τόσο φανερό η άποψή του –αντιμετωπίζουμε τον ίδιο κόσμο αλλά διαφορετικά, από διαφορετική οπτική γωνία, έχοντας στη διάθεσή μας διαφορετικά εργαλεία– που δυσκολευόμαστε να καταλάβουμε τις αιτίες της συχνότητας της κριτικής που δέχεται για το σημείο αυτό. Και πολλοί άλλοι εκτός του Kuhn – για παράδειγμα η Νέα Κοινωνιολογία της Γνώσης της σχολής του Εδιμβούργου, οι απόψεις των Berger και

Luckmann για την κοινωνική κατασκευή της πραγματικότητας, που μόλις εξετάσαμε, οι θέσεις του Woolgar για την κατασκευή των υπό μελέτη δεδομένων, ο Latour για άλλους λόγους (βλ. στο πέμπτο κεφάλαιο) – υφίστανται κριτική η οποία τους χαρακτηρίζει εν μέρει ως ιδεαλιστές.

Κλείνουμε την παρένθεση αυτή σημειώνοντας ότι οι κοινωνιοκβιστές, όταν αναφέρονται στην κατασκευή της κοινωνικής πραγματικότητας ή στην κοινωνική κατασκευή του εμπειρικού δεδομένου δεν εννοούν ότι το δεδομένο δεν υπάρχει· εννοούν ότι έχει σημασία η ύπαρξή του όταν το περιγράφουμε, όταν αναφερόμαστε σ' αυτό, όταν κάπως το αντιλαμβανόμαστε και ασχολούμαστε με αυτό.

Η Κοινωνιολογία της Γνώσης – Αναφορά στον Max Scheler

Σύμφωνα με τους Berger και Luckmann (2003: 22) η Κοινωνιολογία της Γνώσης έχει τις ρίζες της στην αρχαιότητα και επηρεάστηκε πολύ από τον Μαρξ, τον Νίτσε και τον ιστορικισμό. Χωρίς να θέλουμε να μιούμε σε ιστορικές λεπτομέρειες, αφού σκοπός μας είναι να δούμε τους τρόπους με τους οποίους δημιουργείται και αναπτύσσεται η Κοινωνιολογία της Γνώσης στην εποχή μας, οδηγώντας μας στη συγκρότηση μιας κοινωνικής θεωρίας της γνώσης, παραθέτουμε σύντομη αναφορά στις «νεότερες» ρίζες της.

Σύμφωνα με τους προαναφερόμενους συγγραφείς (ό.π.: 24-25), η επίδραση του Μαρξ στην Κοινωνιολογία της Γνώσης εντοπίζεται στην υιοθέτηση από την τελευταία της μαρξιστικής οπτικής εξήγησης του κόσμου που βασιίζεται στο σχήμα βάση – εποικοδομήμα. Παρά τον δυναμικό χαρακτήρα της Κοινωνιολογίας της Γνώσης, οι Berger και Luckmann

(ό.π.), αποδέχονται αυτή τη μάλλον στατική περιγραφή της. Νομίζουμε, ωστόσο, πως μπορούμε να ισχυριστούμε ότι η περιγραφή αυτή μοιάζει εν μέρει μόνο στατική: εμφανίζεται ως τέτοια στα δύο βασικά μέρη της. Το εσωτερικό των βασικών μερών της κατά κανένα τρόπο δεν μπορεί να θεωρηθεί στατικό. Μπορούμε να κατανοήσουμε το προηγούμενο σχήμα ως εξής. Έχουμε δύο σύνολα το Β (βάση) και το Ε (εποικοδόμημα). Θεωρούμε ότι παρά το γεγονός πως η σχέση μεταξύ των δύο συνόλων παραμένει σταθερή, το περιεχόμενο, το εσωτερικό των συνόλων, τα στοιχεία των συνόλων, αλλάζουν διαρκώς. Αυτό σημαίνει ότι εφόσον αλλάζουν τα επιμέρους σύνολα είναι λογικά αναμενόμενο ότι θα αλλάξει και το γενικό σύνολο. Άρα η στατικότητα είναι περιορισμένη. Πάντως στο πλαίσιο αυτού του βιβλίου δεν μας ενδιαφέρει να *εξετάσουμε κατά πόσο αυτή η ερμηνεία του συγκεκριμένου σχήματος της Κοινωνιολογίας της Γνώσης είναι σωστή ή όχι στο πλαίσιο της Ιστορίας της Φιλοσοφίας*. Το σημαντικό είναι ότι μια πλευρά της Κοινωνιολογίας της Γνώσης δέχεται ότι υπάρχει ένα εποικοδόμημα (η σκέψη) που είναι διακριτό από την κοινωνική πραγματικότητα (τη βάση), η οποία και κατευθύνει τη σκέψη.

Τα θεμέλια της Κοινωνιολογίας της Γνώσης στη σύγχρονη εποχή μπαίνουν στη Γερμανία, τη δεκαετία του '20, από τον Max Scheler. Οι περισσότεροι διανοούμενοι, για μεγάλο χρονικό διάστημα, την αντιμετώπισαν ως περιθωριακή απασχόληση. Η Κοινωνιολογία της Γνώσης ήταν μια προσπάθεια να αποφευχθεί ο σχετικισμός, ο οποίος ελλόχευε στην παρατήρηση ότι εφόσον μπορεί να δέχεται κανείς ότι ένας ισχυρισμός, μια θέση, εξαρτάται από ένα συγκεκριμένο κοινωνικό πλαίσιο και δεν έχουμε ισχυρά επιχειρήματα να υποστηρίξουμε ένα πλαίσιο περισιότερο από κάποιο

άλλο, τότε οι σχετικιστικές απαιτήσεις βρίσκουν πρόσφορο έδαφος ανάπτυξης.

Τη θέση αυτή, για το ρόλο που μπορεί να παίξει η Κοινωνιολογία της Γνώσης στον περιορισμό των σχετικιστικών οπτικών, τη βρίσκουμε και στους Berger και Luckmann (2003: 21-22). Επειδή αναπτύσσεται ιδιαίτερη σχέση ανάμεσα στη σκέψη και στις κοινωνικές συνθήκες στις οποίες δημιουργείται, υπάρχει πάντα ο κίνδυνος του σχετικισμού.⁶ Η Κοινωνιολογία της Γνώσης «προστατεύει» από τον κίνδυνο του σχετικισμού, επειδή είναι κάτι διαφορετικό να υιοθετεί κανείς οπτικές γωνίες που του επιβάλλονται από το κοινωνικό σύστημα μέσα στο οποίο ζει και διαφορετικό ο σχετικισμός που ισχυρίζεται, στις ακραίες εκφάνσεις του τουλάχιστον, ότι κάθε άποψη έχει την ίδια ισχύ με οποιαδήποτε άλλη.

Για τον Max Scheler, που προσπάθησε να εναντιωθεί στο σχετικισμό μέσω της Κοινωνιολογίας της Γνώσης, έχουμε κοινωνική επίδραση στη δημιουργία των ιδεών, αλλά το περιεχόμενο των ιδεών (το περιεχόμενο καθαυτό) δεν επιδέχεται κοινωνιολογική ανάλυση (Berger και Luckmann, 2003: 28). Ένα παράδειγμα για το προηγούμενο μπορεί να είναι το ακόλουθο: η εμφάνιση της ιδέας της προόδου είναι κάτι που σε μεγάλο βαθμό εξαρτάται από συγκεκριμένες κοινωνικές καταστάσεις, αλλά το περιεχόμενο της έννοιας της προόδου (δηλαδή τι θεωρείται ως πρόοδος) μπορεί να καθορίζεται από άλλους παράγοντες. Με κάποια διαφορετική διατύπωση: μπορεί να έχουμε τη δημιουργία μιας ιδέας, αντίληψης ή ακόμη και ενός ερευνητικού κλάδου. Αυτό που τονίζεται είναι ότι μπορεί μεν η δημιουργία όσων προαναφέραμε να γεννιάται και να κατευθύνεται από κοινωνικούς

6. Για το θέμα του σχετικισμού βλ. αναλυτικά στο αντίστοιχο κεφάλαιο.

παράγοντες, να είναι το γέννημα συγκεκριμένων κοινωνικών συνθηκών, αλλά το περιεχόμενο που αποκτούν οι ιδέες, οι αντιλήψεις ή οι ερευνητικοί κλάδοι που προσαναφέρουμε, δεν έχει σχέση με τους παράγοντες που οδήγησαν στη δημιουργία τους. Οι θέσεις του Scheler, που βρίσκονται στη ρίζα των παραδοχών της Κοινωνιολογίας της Γνώσης, οδήγησαν στις απόψεις του Mannheim, του Fleck και αργότερα στην ανάπτυξη της Κοινωνιολογίας της Γνώσης στον αγγλόφωνο κόσμο (ό.π.: 29).

Ο Karl Mannheim

Για τον Karl Mannheim η Κοινωνιολογία της Γνώσης είναι απαραίτητη επειδή μέσω αυτής αποφεύγουμε το σχετικισμό. Ο σχετικισμός προέκυψε στις αρχές του εικοστού αιώνα και μάλιστα σε σχέση με τις αυξανόμενες δραστηριότητες της επιστήμης. Αρχεί να αναφέρουμε ότι το πνευματικό κλίμα εκείνης της εποχής, στη Γερμανία ειδικά, σύμφωνα με τον Mannheim, ευνοούσε απόψεις και στάσεις σύμφωνα με τις οποίες οι εξηγήσεις που δίνουμε στις διάφορες εξελίξεις στο χώρο της φυσικής επιστήμης είναι μη αιτιακές, πράγμα που άνοιγε το δρόμο για την εισδοχή διαφόρων ειδών ερμηνειών των φαινομένων.⁷ Παράλληλα οι διαφορές και συγχρούσεις που υπήρχαν στο πλαίσιο της «κοινότητας» των «θετικών» επιστημόνων, μεταξύ της ατομικής και της κβαντικής θεωρίας, επέτρεπαν ποικιλότροπες σχετικιστικές ερμηνείες του κόσμου. Στο πλαίσιο και στη βάση αυτή αναπτύσσεται – συστηματικά – η Κοινωνιολογία της Γνώσης.

7. Για το σημείο αυτό βλ. και Ringer (2000:32).

Για τον Karl Mannheim –όπως τον διαβάζουμε, αλλά και όπως τον αντιλαμβάνονται οι Berger και Luckmann, (2003: 31)– η Κοινωνιολογία της Γνώσης είναι μια *επιστημολογική προστιμή*: άρα η Κοινωνιολογία της Γνώσης δεν θα αναφερθεί μόνο στον τρόπο οργάνωσης κάποιας θεωρίας, αλλά *στις βάσεις στις οποίες στηρίζεται η γνώση* (οι εμφάσεις δικές μου). Για τον Mannheim η κοινωνία καθορίζει τόσο την εμφάνιση όσο και το περιεχόμενο των ιδεών, με την εξαιρέση των Μαθηματικών και κάποιων πλευρών των φυσικών επιστημών (Mannheim, 1997: 319-320).

Η θέση αυτή, πάντως, δεν είναι χωρίς αντιρρήσεις. Μάλιστα η θέση αυτή είναι που προκαλεί τις περισσότερες αντιδράσεις στην εποχή μας. Για τον Hinshaw (1973), η Κοινωνιολογία της Γνώσης του Mannheim μπορεί να διακριθεί σε διάφορα τμήματα, ένα από τα οποία είναι η επιστημολογική σχέση της (relevance) (ό.π.: 230-231), θέση την οποία αρνείται ο Hinshaw, υποστηρίζοντας μια μερτονιανή άποψη (ό.π.:232) και υιοθετώντας μια θέση υπέρ μιας *Κοινωνιολογίας της Επιστήμης*.⁸ Οι περισσότεροι αργότες της Κοινωνιολογίας της Γνώσης, όπως ο Hinshaw, δέχονται ότι μπορεί να κατευθυνθεί ένας ερευνητής προς μια έρευνα από παράγοντες κοινωνικούς, αλλά δεν δέχονται ότι μπορεί να επηρεάζεται στην έρευνα του από κοινωνικούς παράγοντες (ό.π.: 237), μια αρκετά διαδεδομένη –και όχι εντελώς αδικαιολόγητη– άποψη για το ρόλο των κοινωνικών παραγόντων στην ερευνητική διαδικασία.

Ήδη στο σημείο αυτό βλέπουμε πώς οι απόψεις του Karl Mannheim αποτελούν σημείο καμπής: στον Scheler είδαμε

8. Γι αυτό και ο Hinshaw υιοθετεί μια άποψη παρόμοια με του Scheler (1973: 237). Για τη διάκριση των όρων Κοινωνιολογία της Γνώσης ή Κοινωνιολογία της Επιστήμης, βλ. στη συνέχεια.

την επίδραση της κοινωνίας στη δημιουργία των ιδεών, χωρίς να επηρεάζεται το περιεχόμενο των ιδεών. Στον Mannheim, διαπιστώνουμε πως η κοινωνική επίδραση, μέσω της Ιδεολογίας, δεν παραμένει μόνο στη γένεση, στη δημιουργία, αλλά διεισδύει και στο περιεχόμενο των ιδεών, με την εξαίρεση, όπως σημειώσαμε, των Μαθηματικών και ορισμένων πλευρών των φυσικών επιστημών. Θα δούμε στη συνέχεια ότι οι σύγχρονες κοινωνιολογίες της γνώσης θεωρούν δεδομένη την επίδραση της κοινωνίας γενικά σε κάθε πλευρά της ανθρώπινης δραστηριότητας και σκέψης, συμπεριλαμβανομένων των Μαθηματικών και των φυσικών επιστημών.

Για τον Mannheim η γνώση πρέπει να είναι γνώση από κάποια ορισμένη θέση: αυτή είναι μια άποψη που του επιτρέπει να αποφύγει το σχετικισμό. Η άποψη αυτή είναι σημαντική, διότι ο Mannheim στηρίζεται σε μια υπεράνω ταξικών συμφερόντων διάνοηση⁹ για να δημιουργήσει ένα μη σχετικιστικό σχήμα ερμηνείας της παραγωγής και διάδοσης της γνώσης. Έτσι δεχόμενος τη δυνατότητα διαφορετικής τοποθέτησης ανάλογα με την ιστορική και κοινωνική στιγμή και για να ξεπεράσει το σχετικισμό δημιουργεί μια συσχετιστική (relational) κοινωνιολογία της Γνώσης (που κατά Hamilton, εξακολουθεί να έχει σχετικιστικά χαρακτηριστικά. Βλ. Hamilton, 1974: 127 κ.ε.). Με τον τρόπο αυτό –την υπεράνω ταξικών συμφερόντων διάνοηση– προσπαθεί να ξεπεράσει και τη μαρξιστική αντίληψη για την αποκλειστικά ταξική παραγωγή της γνώσης (ό.π.: 128). Με κάποια διαφορετική διατύπωση: *αν η γνώση προκύπτει πάντα από κάποια συγκεκριμένη θέση και στο βαθμό που η γνώση εδράζεται σε επακριβώς προσδιορισμένο πλαίσιο, τότε, στο πλαίσιο αυτό,*

9. Μια free floating intelligentia, κατά τη σήση αγγλόφωνων σχολιαστών του.

είναι απόλυτη και όχι σχετική. Θεωρούμε το σημείο αυτό σημαντικό διότι μας επιτρέπει μια διαφορετική ανάγνωση της πραγματικότητας, ανάλογα με την εποχή και τις κοινωνικές συνθήκες στις οποίες λειτουργούμε ως υποκειμένα. Αυτό, ωστόσο, δεν καταντάει σχετικισμός, οπωσδήποτε όχι ακραίας μορφής, εφόσον στη συγκεκριμένη κάθε φορά *ανάγνωση της πραγματικότητας, ό,τι αποκομίζουμε ως γνώση θα πρέπει να θεωρείται απόλυτο.*

Παραδέχεται ότι διαφορετικές κοινωνικές ομάδες έχουν διαφορετικά στυλ σκέψης και δεν μπορούν να υπερβούν τη δική τους θέση. Έτσι δίνει σημασία στην ουτοπική σκέψη, η οποία, όπως και η ιδεολογία, διαστρεβλώνει με την πραγματικότητα, αλλά έχει τη δυνατότητα, σε αντίθεση με την ιδεολογία, να μεταμορφώνει την πραγματικότητα (Mannheim, 1997: 231-309, όπου παρουσιάζονται περιπτώσεις ουτοπικής συνείδησης).

Διαπιστώσαμε ότι, για τον Mannheim, στα Μαθηματικά και σε πλευρές των «θετικών» επιστημών (υπόδειγμα των οποίων είναι η Φυσική) δεν υπεισέρχονται παράγοντες έξω – επιστημονικοί, παρά μόνο παράγοντες καθαρά επιστημονικοί, ερευνητικοί, με αποτέλεσμα οι επιστήμες αυτής της κατηγορίας να μπορούν να λειτουργούν τυπικά, ουδέτερα, έχοντας ως μόνο σκοπό την «αποκάλυψη» της πραγματικότητας, του κόσμου που μας περιβάλλει. Άρα παράγοντες ιδεολογικοί, πολιτικοί, ιδιοτελών ή γενικότερα κοινωνικών συμφερόντων, υπεισέρχονται και επηρεάζουν –αποφασιστικά σε πολλές περιπτώσεις– την έρευνα των θεωρητικών επιστημών. Έτσι δεν θα μπορούσε να υπάρξει ουδέτερη έρευνα στο χώρο της Ιστορίας ή της Αρχαιολογίας ή μιας επιστήμης η οποία δεν θα μπορούσε να βασιστεί στη δυνατότητα επανάληψης του πειράματος και στην τυπικότητα της παρατήρη-

σης του κόσμου που μας περιβάλλει. Σημειώνουμε ότι –κατά τη γνώμη μας– η εν πολλοίς θετική στάση που αρκετοί έχουν απέναντι στις απόψεις του Mannheim στην εποχή μας, στο χώρο της Επιστημολογίας αλλά και της Φιλοσοφίας της Επιστήμης, οφείλεται στην άποψή του για την «ακεραιότητα» μεγάλου μέρους των φυσικών επιστημών και των Μαθηματικών. Αυτό πιστεύουμε ότι οφείλεται στο ότι την ίδια στιγμή επιτρέπονται ποικίλες παραδοχές της κοινωνικής πραγματικότητας, πράγμα που στην εποχή μας είναι και το «πολιτικά ορθό», αλλά από την άλλη μεριά «σώζει» τη βεβαιότητα της επιστήμης και της τεχνολογικής προόδου.

Πιο αναλυτικά, σύμφωνα με τον Mannheim η γνώση μπορεί να επηρεάζεται από διάφορους παράγοντες, που δεν προκαλούνται από το ίδιο το μελετώμενο θέμα. Ένας παράγοντας είναι ο *ανταγωνισμός* (η έμφαση του συγγραφέα), ο οποίος «κρύβεται ως ελατήριο πίσω από τους διάφορους τρόπους ερμηνείας του κόσμου». Σε κάθε περίοδο της Ιστορίας υπάρχουν πάντα διαφορετικές ερμηνείες του κόσμου οι οποίες δεν οφείλονται «στο αντικείμενο καθαυτό... αλλά στη διαφροσύνη των προσδοκίων, των βουλημάτων και των αρχικών παραομήσεων της εμπειρίας» (Mannheim, 1997: 317). Για τον Mannheim «η σκοπιά του παρατηρητή», το «είναι του παρατηρητή», εισέρχεται μέσα στο παρατηρούμενο αντικείμενο, στο βαθμό που είναι δυνατό ακριβώς να προσδιορίσουμε την αρχική εμφάνιση κάποιων στοιχείων, τεχνοπρέπειας για παράδειγμα, αν μιλάμε για ζωγραφική. Δεν είναι, όμως, δυνατό το ίδιο για παραδοχές του τύπου $2 \times 2 = 4$, στο βαθμό που δεν είμαστε σε θέση να προσδιορίσουμε επακριβώς την εμφάνιση τέτοιων παραδοχών (Mannheim, 1997: 319-321, ιδιαίτερα 320). Άρα φαίνεται ότι για καταστάσεις των οποίων την αρχή μπορούμε να εντοπίσουμε με ακρί-

βεια η σκοπιά του παρατηρητή είναι παρούσα. Τα αντίθετα ισχύουν, όταν αναφερόμαστε σε καταστάσεις των οποίων την πηγή δεν μπορούμε να προσδιορίσουμε επακριβώς. Από τα παραδείγματα δε που χρησιμοποιεί ο Mannheim φαίνεται ότι μπορούμε να προσδιορίσουμε με σχετική ακρίβεια την έναρξη κάποιων δραστηριοτήτων, όπως μια τεχνολογία στη ζωγραφική, του κνβισμού, για παράδειγμα, αλλά όχι την χρονολογική αρχή των Μαθηματικών.¹⁰

Μπορούμε να αποδεχθούμε στο μεγαλύτερο μέρος της τη θέση αυτή του Mannheim. Ο ακριβής προσδιορισμός της έναρξης μιας δραστηριότητας μπορεί να μας επιτρέψει να εντοπίσουμε πρόσωπα, ευρύτερες κοινωνικές συνθήκες και συγκεκριμένες κοινωνικές καταστάσεις μέσα στις οποίες δρούσαν και παρήγαγαν έργο οι δημιουργοί της συγκεκριμένης δραστηριότητας ή γνώσης. Αντίθετα η αδυναμία προσδιορισμού της έναρξης μιας πνευματικής ή συγκεκριμένης επιστημονικής δραστηριότητας, μας αποτρέπει από το να αποδώσουμε και να συνδέσουμε με εμφανή τρόπο κάποιες δραστηριότητες σε κάποιες κοινωνικές συνθήκες. Άρα: μπορούμε να έχουμε την επέμβαση της Κοινωνιολογίας της Γνώσης σε δραστηριότητες την αρχή των οποίων μπορούμε να εντοπίσουμε επακριβώς, αλλά όχι το αντίθετο. Αυτό το στοιχείο σηματοδοτεί, υπό μία έννοια, και τη διαφορά μεταξύ της σημερινής Κοινωνιολογίας της Γνώσης

10. Παρόλα αυτά διαβάζουμε στον Mannheim (1997: 358) ότι και οι μεθόδεσ, ιδιαίτερα για καταστάσεις της επιστήμης, δεν μπορεί να είναι ακριβείς και απόλυτα αντικειμενικές, αλλά επηρεάζονται από το ίδιο μετρητικό αντικείμενο. Ας μη βιαστεί κανείς να διαπιστώσει αντιφατικές στάσεις στο έργο του. Αυτό που σημειώνει σχετίζεται με την διαπίστωση της ύπαρξης των κβαντικών φαινομένων και το ότι οι μετρήσεις τους δεν ήταν άσχετες από το μετρητικό αντικείμενο. Αυτό είναι ένα ζήτημα στο οποίο δεν θα υπεισέλθουμε περισσότερο.

και της παλαιότερης, στο βαθμό που η σημερινή Κοινωνιολογία της Γνώσης, διεκδικεί την επέμβασή της σε κάθε τύπο έρευνας.

Στη συνέχεια, όπως υποσεθήκαμε, θα παρουσιάσουμε την κατά τη γνώμη μας απαραίτητη διάκριση των εννοιών της Κοινωνιολογίας της Γνώσης και της Κοινωνιολογίας της Επιστήμης. Θεωρούμε ότι είναι σημαντική η διάκριση των δύο εννοιών, διότι η Κοινωνιολογία της Επιστήμης μοιάζει περισσότερο με μια από τις διάφορες μορφές της κοινωνιολογικής μελέτης (π.χ. Κοινωνιολογία της Εκπαίδευσης), ενώ η Κοινωνιολογία της Γνώσης, προσφέρει μια επιστημολογική προοπτική και βάσεις για μια κοινωνική θεωρία της γνώσης.

Κοινωνιολογία της Γνώσης ή Κοινωνιολογία της Επιστήμης;

Ήδη ο αναγνώστης θα πρόσεξε ότι συνδέσαμε την επιστήμη με την παραγωγή της γνώσης. Τις τελευταίες δεκαετίες τουλάχιστον, κυριαρχία της επιστήμης σημαίνει πως ό,τι θεωρούμε ότι αποτελεί μια γνωσιακή πεποίθηση¹¹ δημιουργείται, ενισχύεται, προβάλλεται, εξελίσσεται, διαδίδεται και

11. Η λέξη «πεποίθηση» χρησιμοποιείται με την τρέχουσα, καθημερινή σημασία της: δηλώνει τη βεβαιότητα που έχει κανείς για κάτι, χωρίς να εξετάζει, λεπτομερώς τουλάχιστον, την πηγή αυτής της βεβαιότητας. Η άλλη επιλογή θα ήταν η λέξη «πίστη», απόδοση στην ελληνική του αγγλικού "belief", της κατά κόρον χρησιμοποιούμενης λέξης στην αγγλική βιβλιογραφία όταν στη φιλοσοφία της Επιστήμης ή την Επιστημολογία και την Κοινωνιολογία της Γνώσης θέλει κάποιος να δηλώσει την απόλυτη αποδοχή μιας άποψης. Ωστόσο το «πίστη» στην ελληνική παραπέμπει σε άλλες καταστάσεις. Γι' αυτό το λόγο προτιμήθηκε η χρήση της λέξης πεποίθηση.

υιοθετείται, με ένα λόγο, σχετίζεται και εξαρτάται από την επιστημονική έρευνα και τους επιστήμονες. Άρα εκ πρώτης όψεως προκύπτει μια άμεση σχέση μεταξύ επιστήμης και γνώσης. Για το λόγο αυτό παρατηρεί ο αναγνώστης πολλές φορές την παράλληλη και –καθ' υπερβολήν– συνώνυμη, σχεδόν, χρήση των δύο εννοιών. Σ' ένα τέτοιο πλαίσιο, στο οποίο οι έννοιες της επιστήμης και της γνώσης συνδέονται, λειτουργούν και οι έννοιες της Κοινωνιολογίας της Γνώσης και της Κοινωνιολογίας της Επιστήμης. Σχεδόν πάντα οι έννοιες αυτές –επιστήμη, γνώση– και Κοινωνιολογία της Γνώσης και Κοινωνιολογία της Επιστήμης – χρησιμοποιούνται αδιάκριτα από τους ερευνητές. Κατά τη γνώμη μας, ωστόσο, είναι απαραίτητη η διάκριση των εννοιών αυτών, διότι παραπέμπουν σε διαφορετικά πεδία έρευνας, έχουν διαφορετικές παραδοχές πάνω στις οποίες βασίζονται και οδηγούν σε διαφορετικές αντιλήψεις για το status της Επιστήμης.¹²

Την ευκαιρία για ενασχόληση με το ζήτημα μας δίνει η στάση απέναντι στο θέμα του αμερικανού κοινωνιολόγου Robert Merton. Αυτός ενδιαφέρεται κυρίως για τον εντοπισμό και την περιγραφή ορισμένων χαρακτηριστικών της επιστημονικής δραστηριότητας που την καθιστούν, κατά τη γνώμη του, απρόσβλητη από έξωθεν επιδράσεις. Ο Merton θεωρούσε ότι οι επιστήμες λειτουργούν πάνω στη βάση της ορθολογικότητας και του εμπειρισμού, *αρχές οι οποίες είναι ανεξάρτητες από τη μεθοδολογία της επιστήμης*. Έτσι, παρουσίασε συγκεκριμένα στοιχεία από τα οποία χαρακτηρίζονται οι επιστήμονες και η επιστημονική διαδικασία, στοιχεία τα οποία καθιστούν την επιστημονική έρευνα απρόσβλητη από οποι-

12. Για το θέμα βλ., επίσης, Εανθόπουλος, 2006. (Η θέση μου, ωστόσο, στο παρόν κείμενο, είναι σχετικά διαφοροποιημένη σε σχέση με το κείμενο του 2006).

αδύποτε έξω-επιστημονική, κοινωνική επίδραση. Τα στοιχεία αυτά είναι: *universalism*, *communism*, *disinterestedness*, *organized skepticism* (Merton, 1968: 606-615).¹³

1) Το πρώτο χαρακτηριστικό (*universalism* – οικουμενικότητα) σημαίνει πως οποιαδήποτε άποψη ισχυρίζεται ότι είναι αληθής, ανεξάρτητα από πού προέρχεται ή από ποιον διατυπώνεται, θα πρέπει να ελέγχεται με προκαθορισμένα, απρόσωπα κριτήρια.

2) Το δεύτερο (*communism* – κομμουνισμός, κοινωνική συνεργασία, αλλά πιο καλά: *communality* ή *communialism*) σημαίνει ότι τα επιστημονικά επιτεύγματα είναι αποτελέσματα κοινωνικής συνεργασίας και γι' αυτό θα έπρεπε να ανήκουν στην κοινωνία όχι σε άτομα ή σε ομάδες (να μη συγχέουμε αυτή την άποψη ούτε με το ρόλο που παίζει η ομάδα στην παραγωγή της γνώσης στη Νέα Κοινωνιολογία της Γνώσης της σχολής του Εδμβούργου ούτε με τις απόψεις του Kuhn για επιστημονική κοινότητα κ.τ.λ.).

3) Το τρίτο (*disinterestedness* – πιο «ακριβής» μετάφραση σε σχέση με ό,τι εντάσσεται στο χαρακτηριστικό αυτό, είναι η ουδετερότητα). Αυτό σημαίνει ότι θα πρέπει να υπάρχει ένας θεσμικός έλεγχος της επιστήμης για να μην διασιφτεβλάνονται οι έρευνες και τα αποτελέσματα από τις προσωνυμίες, ιδεολογικές ή άλλες βλέψεις ή ενδιαφέροντα που μπορεί να έχει ο ερευνητής.

13. Τα αρχικά είναι γνωστά και ως CUDOS – αν αλλάξει η σειρά των δύο πρώτων όρων. Ο Merton χρησιμοποίησε μετά την αρχική παρουσίασή των όρων αυτών και τον όρο Originality (ή και Novelty – πρωτοτυπία) σε μεταγενέστερες επεξεργασίες του έργου του. Για τα σχόλια στα σημεία (1) – (4), βλ. και Hansson, Sven Ove, 2015.

4) Το τέταρτο (*organized skepticism* – οργανωμένος σκεπτικισμός ή πιο καλά θεσμοθετημένη αμφισβήτηση) σημαίνει ότι οι επιστημονικές παραδοχές θα πρέπει να ελέγχονται (να υφίστανται κριτική) από άλλους θεσμούς.

Μια παρόμοια μετάφραση και σχολιασμός είναι οι όροι παρακοσμιότητα, κοινοτισμός, ουδετερότητα και οργανωμένος σκεπτικισμός. Κατά τον Mario Bunge (1991: 524-560), κατανοούμε τις αρχές του Merton ως εξής: η παρακοσμιότητα (ή καθολικότητα) είναι η άρνηση του σχετικισμού, κοινοτισμός είναι η απρόσκοπτη ροή της επιστημονικής γνώσης, ουδετερότητα η ελευθερία από οικονομικά ή πολιτικά κίνητρα και καταχρήσεις και, τέλος, ο οργανωμένος σκεπτικισμός είναι η έμφαση στη μεθοδολογική αμφιβολία, την επιχειρηματολογία και τη δυνατότητα ελέγχων (ό.π.: 532).

Θα προσπαθήσουμε στη συνέχεια να αντιπαραβάλουμε τις απόψεις του Mannheim με αυτές του Merton. Ο τελευταίος, κατά τη γνώμη μας, ασχολείται με Κοινωνιολογία της Επιστήμης και όχι με την Κοινωνιολογία της Γνώσης. Ας δούμε τη διαφορά.

Για τον Merton, οι αρχές που μόλις προαναφέραμε «υπαγορεύουν» με αυστηρό τρόπο την επιστημονική έρευνα. Κατά τη γνώμη μας με τον τρόπο αυτό ο Merton εμποδίζει κάθε ιδέα κοινωνιολογικής ανάλυσης του γνωσιακού περιεχομένου της επιστήμης, επειδή τα χαρακτηριστικά στοιχεία στα οποία στηρίζεται η λειτουργία της επιστήμης είναι, κατά την αντίληψή του, *απαράλλακτα*: ισχύουν γενικά και ανεξάρτητα από κοινωνικό πλαίσιο.¹⁴ Αυτό σημαίνει ότι οι μέθο-

14. Σε μια άλλη ανάλυση του Merton τα χαρακτηριστικά της επιστημονικής έρευνας που αναφέραμε θα έπρεπε να ισχύουν. Στην περίπτω-

δοι της επιστήμης παραμένουν σταθερές, ανεξάρτητα από κοινωνικό πλαίσιο και, παράλληλα, δείχνει ότι είναι σταθερός ο τρόπος με τον οποίο αντιμετωπίζεται ο κόσμος από την Επιστήμη. Έτσι, μπορεί σε κάποιες χρονικές περιόδους οι ερευνητές να εξηγήσουν την καύση με την παρουσία του φλογιστού,¹⁵ ενώ σήμερα με την παρουσία του οξυγόνου. Το σημαντικό, ωστόσο, σε κάθε περίπτωση είναι ότι βασίζονται και βασίζονται σε μια θεωρία, στην εμπειρική παρατήρηση των δεδομένων τους και στην ορθολογική ανάλυσή τους. Για τον Merton τα προαναφερόμενα στοιχεία πρέπει να παραμένουν αταράχλακτα. Αντίθετα, για τον Mannheim, η Επιστήμη είναι προϊόν κοινωνικής εξέλιξης, με την έννοια ότι όπως κάθε τι, έτσι και η Επιστήμη, παράγεται μέσα σε συγκεκριμένη κοινωνία και επηρεάζεται από αυτήν. Ας προσδιορίσουμε, λοιπόν, τη διαφορά –για ό,τι μας ενδιαφέρει– μεταξύ των Mannheim και Merton.

Όταν ο Mannheim χρησιμοποιεί την έκφραση «Κοινωνιολογία της Γνώσης», αναφέρεται όχι μόνο στο πλαίσιο λειτουργίας της Επιστήμης, αλλά και στο ίδιο το γνωσιακό περιεχόμενό της, με την εξαίρεση, όπως έχουμε σημειώσει, των Μαθηματικών και πλευρών των φυσικών επιστημών. Αντίθετα, όταν ο Merton αναφέρεται σε «Κοινωνιολογία της επιστήμης», αναφέρεται μόνο στο πλαίσιο λειτουργίας της. Η χρήση από τον Merton της έκφρασης «Κοινωνιολογία της Επιστήμης», με τον τρόπο που την ερμηνεύουμε, φαίνεται και από την άποψη που διατυπώνει για την έκφραση

ση αυτή θα λειτουργούσαν ως κριτήρια επιστημονικότητας. (Βλ. και Hansson, Sven Ove, 2015).

15. Παλιά θεωρία, (17^{ος} αι., δημιουργός ο Georg Ernst Stahl) σύμφωνα με την οποία τα σώματα τα οποία καίγονταν είχαν μέσα τους το «φλογιστό», σε αντίθεση με όσα δεν καίγονταν (βλ. Weisberg: 2011).

ση «Κοινωνιολογία της Γνώσης». Σημειώνει ότι είναι ασάφης και ότι για να την κατανοήσει κανείς χρειάζεται πρώτα να κατανοήσει πώς χρησιμοποιείται ο όρος «Γνώση». Για τον ίδιο (Merton, 1968: 510) ο όρος «Γνώση» στην έκφραση «Κοινωνιολογία της Γνώσης» πρέπει να ερμηνεύεται με πολύ ευρύ τρόπο, επειδή οι μελέτες στο χώρο αυτό αναφέρονται σε όλο το φάσμα των πολιτισμικών δημιουργημάτων, πράγμα που υποδηλώνει ασάφεια της έκφρασης «Κοινωνιολογία της Γνώσης».

Οι περισσότεροι σύγχρονοι υλοστηρικτές της Κοινωνιολογίας της Γνώσης και μιας κοινωνικής θεωρίας της γνώσης, θεωρούν ότι οι απόψεις του Merton δεν μπορούν να γίνουν αποδεκτές για τη συγκρότηση μιας Κοινωνιολογίας της Γνώσης (και κατ' επέκταση μιας κοινωνικής θεωρίας της γνώσης). Οι απόψεις του Merton, σύμφωνα με τις σύγχρονες αντιλήψεις, μοιάζουν να αναφέρονται σε μια Επιστήμη όχι όπως είναι στην πραγματικότητα και όπως θα την «συναντούσε» ένας ερευνητής της επιστημονικής μεθοδολογίας, αλλά στην «καθαρή επιστήμη»: ένα είδος συνδυασμού εμπειρικής και πνευματικής άσκησης που αποκλείει στην αποκάλυψη της αλήθειας. Για πολλούς, ωστόσο, (παράδειγμα Barry Barnes και R.G.A. Dolby, 1970: 7), καθαρή επιστήμη δεν υπάρχει και οι περισσότεροι επιστήμονες αντιμετωπίζουν την επιστήμη εργαλειωκά (instrumentally), περισσότερο ως δουλειά, ως βιοποριστική εργασία (business), παρά ως μια αναζήτηση της αλήθειας. Για τη σύγχρονη Κοινωνιολογία της Γνώσης οι διαμάχες μεταξύ των επιστημόνων για ένα ζήτημα είναι πιο πολύ αποτέλεσμα προστάθειας προώθησης επαγγελματικών συμφερόντων ή αποτέλεσμα κοινωνικών επιδράσεων και ενδιαφερόντων, παρά διαφορετική αντίληψη της πραγματικότητας.

Για την κοινωνική θεωρία της γνώσης, η γνώση δεν είναι ένα σύνολο σταθερών και βεβαιωμένων αντιλήψεων, αλλά θεωρείται ως γνώση μια επιβεβαιωμένη αληθής πίστη (πειθίση), επιβεβαιωμένη σ' ένα συγκεκριμένο πλαίσιο, χωρίς «απαιτήσεις» βεβαιότητας πέρα και έξω από το πλαίσιο αυτό. Λογίζεται, επίσης, ως γνώση, σε ό,τι μια ομάδα αποδίδει τον χαρακτηρισμό «γνώση». Οι περισσότεροι σύγχρονοι κοινωνιολόγοι της γνώσης θα προσηγορεύσαν χωρίς κανέναν ενδοιασμό την άποψη ότι «η γνώση αποτελείται από παραδεκτές πίστεις (πειθίσεις) και δημοσίως αποδεκτές αναπαραστάσεις», που διατυπώνει η Νέα Κοινωνιολογία της Γνώσης της σχολής του Εδμβούργου. Άρα πιο πολύ για όλη την Κοινωνιολογία της Γνώσης έχει ενδιαφέρον «μια νατουραλιστική αντίληψη για το τι οι άνθρωποι θεωρούν ως γνώση και όχι οι αξιολογικοί (evaluative) χαρακτηρισμοί που προσδιορίζουν τι αξίζει να θεωρηθεί ως γνώση» (Barnes, 1977: 1). Γνώση, βέβαια, δεν είναι ό,τι θέλει ο καθένας, αλλά η συλλογική αποδοχή μιας πεποιθήσης. Αντίθετα μια ατομική παραδοχή δεν θα μπορούσε να θεωρηθεί ως γνώση. Άρα η γνώση εμπεριέχει και το στοιχείο της διυποκειμενικότητας, πράγμα που θα δοίμε πιο αναλυτικά στη συνέχεια.

Η γνώση, όμως, ως κοινωνικό προϊόν, θεμιτοποιείται. Ως θεσμός αναπτύσσεται και τροποποιείται ανάλογα με τις κοινωνικές ανάγκες (Barnes, 1977: 2). Κατ' αναλογία και εφόσον η Επιστήμη αναπτύσσεται μέσα σε κοινωνία υφίσταται τις ίδιες επιδράσεις που υφίσταται κάθε άλλου είδους γνωσιακός ή μη θεσμός. Έτσι η Επιστήμη παρουσιάζεται χωρίς ιδιαίτερα χαρακτηριστικά και γνωσιακό status ή κανόνες λειτουργίας τέτοιους που να της επιτρέπουν να διατυπώνει απόψεις οι οποίες ανταποκρίνονται στον *κόσμο όπως είναι*. Αντίθετα, λόγω της παραδοχής της απουσίας ιδιαίτερου

γνωσιακού status, παρουσιάζει τον κόσμο όπως γίνεται αντιληπτός σύμφωνα με μια κοινωνική σύμβαση. Ακολουθώντας αυτή τη λογική θα μπορούσε κανείς να αναλύσει κοινωνιολογικά και την επιστήμη, όχι μόνο με τον τρόπο που εννοεί ο Merton, αλλά θα μπορούσε να αναλύσει κοινωνιολογικά το ίδιο το γνωσιακό περιεχόμενο της επιστήμης: άρα με τον τρόπο του Mannheim, τηρουμένων των περιορισμών που έθεσε για τα Μαθηματικά και τις φυσικές επιστήμες.

Προκύπτει από τα προηγούμενα, ότι όταν αναφερόμαστε σε κοινωνιολογικό τύπου έρευνα της επιστήμης, η σύγχρονη Κοινωνιολογία της Γνώσης¹⁶ αναφέρεται στην έρευνα του γνωσιακού περιεχομένου της επιστήμης, ενώ η Κοινωνιολογία της Επιστήμης αναφέρεται στο πλαίσιο λειτουργίας της. Έτσι, σύμφωνα με τις σύγχρονες αντιλήψεις που αναφέρονται στην Κοινωνιολογία της Γνώσης, κοινωνιολογικάμπορεί να ερευνηθεί όχι μόνο το ερώτημα για ποιους λόγους στράφηκαν προς μια συγκεκριμένη κατεύθυνση οι έρευνες σε έναν τομέα, αλλά, επιπλέον, και οι ίδιες οι διαδικασίες μέσω των οποίων οι επιστήμονες αποφαίνονται για ένα θέμα. Με τον τρόπο αυτό η Κοινωνιολογία της Γνώσης της σχολής μας διαφοροποιείται και από τις δύο προηγούμενες σχολές, οι οποίες αποδέχονται τις κοινωνικές επιδράσεις στη γνώση και στην επιστήμη, αλλά, όπως είδαμε, οι επιδράσεις αυτές είναι είτε μιας εξωτερικής μορφής (π.χ. Merton) ή αναφέρονται σε αυτές που κατά σύμβαση ονομάζουμε ανθρωπιστικές ή κοινωνικές επιστήμες (π.χ. Mannheim), ενώ,

16. Με την έκφραση «σύγχρονη Κοινωνιολογία της Γνώσης», εννοείται κάθε κοινωνιολογική έρευνα της γνώσης και της επιστήμης, οπωσδήποτε μετά τον Mannheim, η οποία ισχυρίζεται ότι η κοινωνιολογική έρευνα μπορεί να εισχωρήσει και στο ίδιο το περιεχόμενο των γνωσιακών πεποιθήσεων. Στη βάση αυτή μπορούμε να μιλάμε και για κοινωνική θεωρία της γνώσης (βλ. και επόμενη σημείωση).

αντίθετα, η σύγχρονη Κοινωνιολογία της Γνώσης και μάλλον στα τουλάχιστον μία εκδοχή της, η Νέα Κοινωνιολογία της Γνώσης της σχολής του Εδμψούργου, δέχεται τον ενεργό ρόλο διαφόρων έξω – επιστημονικών παραγόντων σε κάθε επιστήμη και σε κάθε στάδιο λειτουργίας της.¹⁷

Μια τελευταία αντίρρηση στην έννοια της Κοινωνιολογίας της Γνώσης είναι ότι με τον τρόπο που παρουσιάζει και περιγράφει την κατάσταση, δεν γίνεται διάκριση *επιστημολογικού περιεχομένου και πλαισίου λειτουργίας* της επιστήμης. Με άλλα λόγια είναι απαραίτητο να διακρίνουμε μεταξύ του κοινωνικού πλαισίου μέσα στο οποίο λειτουργεί η επιστήμη και του περιεχομένου των διατυπώσεών της. Αυτό δεν σημαίνει ότι η επιστημονική δραστηριότητα είναι ανεπηρεάστη από κοινωνικές επιδράσεις, αλλά τουλάχιστον για όσους θα ήθελαν έναν περιορισμό της κοινωνιολογικής ανάλυσης και θα προτιμούσαν τον ασφυκτικό εναγκαλισμό της μελέτης της επιστημονικής δραστηριότητας από έναν τύπο ορθολογικής ανάλυσης μόνο, σημαίνει ότι τα συμπεράσματά των επιστημόνων, αποτελέσματα εμπειρικής παρατήρησης και ορθολογικής ανάλυσης των δεδομένων, λαμβάνουν χώρα σε ένα επίπεδο άλλο από αυτό της κοινωνικής συμβίωσης, ένα συμπίερασμα το οποίο δεν μπορούμε να δεχτούμε. Πρώτα για το λόγο ότι οι παρατηρήσεις (πειράσματα, ορθολογική ανάλυση καταστάσεων) αυθαίρετα θεωρούνται ότι είναι αντικειμενικά – ότι δηλαδή δείχνουν την πραγματική εικόνα του κόσμου – και επιπλέον αυθαίρετα τελείως και πά-

17. Υπάρχει διαφοροποίηση μεταξύ των εκφράσεων Σύγχρονη και Νέα Κοινωνιολογία της Γνώσης. Με τη δεύτερη εννοούμε τη σχολή του Εδμψούργου, ενώ η πρώτη αναφέρεται σε πολλούς ερευνητές, εννοικά ή αδιάφορα διακείμενους προς τη σχολή του Εδμψούργου (π.χ. Steven Yearley, Harry Collins, Miriam Solomon, Karin-Knoorr Cetina).

λι διακρίθηκε το εννοιολογικό περιεχόμενο της επιστήμης από το πλαίσιο λειτουργίας της, σαν να αναπαύσσονταν αυτά τα δυο εντελώς ανεξάρτητα το ένα από το άλλο και σαν να μπορούσαμε να έχουμε μια επιστήμη υπεραναπτυγμένη, για παράδειγμα, ως προς το εννοιολογικό της περιεχόμενο, αλλά το πλαίσιο λειτουργίας της να ήταν κάτι άσχετο και τελείως ανεξάρτητο από το περιεχόμενό της.

Για να υποστηρίξω λίγο περισσότερο την άποψή μου για τη νομιμότητα και τη χρησιμότητα της Κοινωνιολογίας της Γνώσης θεωρώ ότι είναι απαραίτητο να αντιπαρατεθώ στις απόψεις του Wettersten, (1983: 325) ο οποίος υιοθετεί μια μάλλον μερτονιανή άποψη για την Κοινωνιολογία της Γνώσης και να υποστηρίξω τις απόψεις του J.Gaston, (1999), ο οποίος θεωρεί ότι η Κοινωνιολογία της Γνώσης μπορεί να δώσει τις απαντήσεις σε πολλά ερωτήματα για τη λειτουργία της επιστήμης.

Ο Wettersten, ονομάζοντας «Κοινωνιολογία της Επιστήμης» τις απόψεις του Merton και «Κοινωνιολογία της Γνώσης» τις απόψεις του Mannheim (Wettersten, 1983: 327)¹⁸, υιοθετεί μια στάση σύμφωνα με την οποία Κοινωνιολογία της Γνώσης, δεν μπορεί να υπάρξει και υποστηρίζει ότι η έκφραση «Κοινωνιολογία της Επιστήμης», με τον τρόπο που τη χρησιμοποιούν οι σύγχρονοι κοινωνιολόγοι, είναι προβληματική, αν δεχθούμε τις απόψεις του Merton. Γι' αυτό το λόγο θεωρεί απαραίτητη τη διάκριση των εννοιών. Κατά τον Wettersten (1993: 71) όταν δεν διακρίνουμε μεταξύ Κοινωνιολογίας της Γνώσης και Κοινωνιολογίας της Επιστήμης συγχέουμε την «καθαρή επιστήμη με τις εφαρμογές της». Για τον ίδιο «η Κοινωνιολογία της Επιστήμης μπορεί (και πρέπει) να διακριθεί

18. Παρόμοια αναφορά κάνει και ο Goldman (2002:191).

από την αμφίβολη ξαδέλφη της, την Κοινωνιολογία της Γνώσης (...).» (Wettersten, 1993: 73-74). Με τον τρόπο αυτό, μάλλον, διακρίνοντας, δηλαδή, με σαφήνεια τις δύο έννοιες, αποφεύγονται οι διαμάχες με τη Φιλοσοφία.¹⁹ Έτσι, υιοθετώντας κανείς μια μερτονιανή άποψη για την επιστήμη, στην πραγματικότητα δεν μπορεί να εργάζεται για μια «εσωτερική»²⁰ —όπως θα την ονομάζαμε— Κοινωνιολογία της Επιστήμης. Ο Wettersten σημειώνει ότι «στη θέση της Κοινωνιολογίας της Επιστήμης, η οποία προϋποθέτει την αντικειμενικότητα της επιστημονικής γνώσης, οι κοινωνιολογίες της γνώσης, όντας σχετικιστικές, προϋποθέτουν ότι η επιστημονική γνώση δεν είναι αντικειμενική, (...)». Αυτό που φαίνεται δηλαδή προβληματικό κατά τον προαναφερόμενο, είναι ότι «οι νέες κοινωνιολογίες της γνώσης επεκτείνουν τη δράση τους στο περιεχόμενο της επιστήμης» (Wettersten, 1993:83-84).

Η άποψή μας είναι ότι ο Wettersten κάνει το ίδιο λάθος που αναφέραμε και προηγουμένως για τη διάκριση πλαισίου λειτουργίας και περιεχομένου της επιστήμης. Θεωρούμε απαραίτητο ότι θα έπρεπε να μας απαντήσει τι είδους δραστηριότητα είναι η καθαρή επιστήμη και σε ποιες συνθήκες εμφανίζεται και λειτουργεί. Από την άλλη ποια είναι τα κοι-

19. Προφανώς θα σταματήσουν οι διαμάχες, αφού η κοινωνιολογική ανάλυση θα έχει υποχωρήσει προς χάρην της φιλοσοφικής ανάλυσης μόνο. Η διαμάχη αυτή, Κοινωνιολογίας και Φιλοσοφίας, ως προς την ανάλυση της επιστημονικής – γνωσιακής δραστηριότητας, είναι πολύ έντονη σε όλη τη σύγχρονη βιβλιογραφία και οι αζεΐες επιθέσεις, με βαφείς, μερικές φορές, χαρακτηρισμούς, συνήθεις και από τις δύο πλευρές.

20. Μια «εσωτερική» ανάλυση σημαίνει ότι και το περιεχόμενο των εννοιών, αλλά και ο τρόπος συγκρότησης, αλλαγής, διάδοσης μιας επιστημονικής αντίληψης επηρεάζονται από κοινωνικούς παράγοντες. Άρα η έκφραση αυτή ταυτίζεται με την έννοια της Κοινωνιολογίας της Γνώσης.

τήρια τα οποία έχουμε στη διάθεσή μας για να πούμε ότι αυτή είναι μια «καθαρή επιστήμη»;²¹

Μια θέση παρόμοια με του Merton και του Wettersten υιοθετεί ο Laudan (1977) ο οποίος διακρίνει σε μη γνωσιακή Κοινωνιολογία της Επιστήμης (για παράδειγμα γιατί αυξήθηκε ο αριθμός των επιστημόνων που ασχολούνται με ένα συγκεκριμένο πρόβλημα κάποια ορισμένη χρονική περίοδο;) και σε γνωσιακή Κοινωνιολογία της Επιστήμης (για παράδειγμα γιατί υποστηρίχθηκε ή απορρίφθηκε μια θεωρία σε έναν επιστημονικό κλάδο).²² Υποστηρίζει και αυτός ότι η μόνη κοινωνιολογική ανάλυση που μπορεί να υπάρξει στο χώρο της γνώσης και της επιστήμης, είναι η παρατήρηση και προσπάθεια εξήγησης φαινομένων εξωτερικών του περιεχομένου και της συγκρότησης μιας επιστημονικής παραδοχής. Σύμφωνα με τη διάκριση του Laudan, η Κοινωνιολογία της Γνώσης των Bloor και Barnes, για παράδειγμα, όπως και πλευρές της Κοινωνιολογίας της Γνώσης του Mannheim, ανήκουν στη γνωσιακή Κοινωνιολογία, που κατά τη γνώμη του δε έχει νόημα. Για τον ίδιο η μόνη κοινωνιολογική ανάλυση είναι αυτή που «επιτρέπει» ο Merton.²³

Διαφορετικές απόψεις για το θέμα, επιμένοντας στην αναγκαιότητα της διάκρισης των εκφράσεων, διατυπώνει ο J. Gaston. Ο Gaston θεωρεί ότι η Κοινωνιολογία της Επι-

21. Δεν αναφερόμαστε σε κριτήρια διάκρισης επιστήμης και μη επιστήμης που ανεξάρτητα αν τα δέχεται κανείς, ωστόσο προσφέρονται αλλόχερα, αλλά για σύνολο κριτηρίων τα οποία διακρίνουν την επιστήμη γενικά από την καθαρή (!) επιστήμη.

22. Η έκφραση γνωσιακή Κοινωνιολογία της Επιστήμης είναι κατά τη γνώμη μας συνώνυμη με την εσωτερική ανάλυση της επιστήμης και με την Κοινωνιολογία της Γνώσης.

23. Παρενεθικά αναφέρουμε ότι είναι πολλοί όσοι απορρίπτουν τη θέση ότι δεν μπορεί να υπάρξει Κοινωνιολογία της Γνώσης. Για παράδειγμα Child, (1973: 81-101).

στήμης μπορεί να μετατραπεί σε Κοινωνιολογία της Γνώσης. Για τον ίδιο η εξέλιξη της Κοινωνιολογίας της Γνώσης, από το σημερινό στάδιο στο οποίο βρίσκεται, είναι η *Κοινωνιολογία της επιστημονικής Γνώσης*.²⁴ Το «ισχυρό πρόγραμμα» της Νέας Κοινωνιολογίας της Γνώσης (βλ. παρουσίαση στη συνέχεια) θα μπορούσε, κατά τον Gaston, να είναι ένα πρόγραμμα που θα οδηγούσε στη μετατροπή της Κοινωνιολογίας της Γνώσης σε Κοινωνιολογία της επιστημονικής Γνώσης. Γι' αυτό το λόγο άλλωστε θεωρεί τη μερτονιανή Κοινωνιολογία της Επιστήμης εχθρική προς την παραδοσιακή Κοινωνιολογία της Γνώσης. Θεωρεί, μάλιστα, ότι με βάση τις αρχές του ισχυρού προγράμματος θα μπορούσαμε να ξεπεράσουμε τα εμπόδια που θέτει μια μερτονιανή ανάλυση της επιστήμης. Για τον ίδιο «...η ανακλαστική (αναστοχαστική – reflexive) εξήγηση της Κοινωνιολογίας της Γνώσης» «γίνεται Κοινωνιολογία της 'επιστημονικής Γνώσης'». Με άλλα λόγια το αίτημα της ανακλαστικότητας (αναστοχαστικότητας – reflexivity) που προτείνει το ισχυρό πρόγραμμα στην Κοινωνιολογία της Γνώσης, σημαίνει ότι εφαρμόζει τις αρχές της επιστημονικής έρευνας στον εαυτό της. Αυτό, με τη σειρά του, σημαίνει ότι μέσω του Ισχυρού Προγράμματος²⁵ η Κοινωνιολογία, ελεμβαινώντας στον εαυτό της, μπορεί να ελεμβανεί στην επιστήμη, στο γνωσιακό περιεχόμενό της. Έτσι λογικά καταλήγει κανείς στο συμπέρασμα ότι ακόμη κι αν κάποιος δεχθεί σε κάποιο βαθμό τη μερτονιανή ανάλυση και τις παραδοχές της για τις

24. Θα μπορούσε να γίνει αποδεκτή χωρίς περιστροφές αυτή η άποψη, ξεκινώντας από την παραδοχή ότι γνώση δημιουργείται και από άλλες παροχές, ενώ εμείς εδώ εξετάζουμε μόνο την επιστημονική γνώση.

25. Για το θέμα του Ισχυρού Προγράμματος βλ. Ειανθόπουλος, 2011:169-212, καθώς και στη συνέχεια του παρόντος έργου.

τέσσερις αρχές της επιστημονικής έρευνας, παρόλα αυτά, θα μπορούσε να «δει» τον τρόπο με τον οποίο λειτουργεί η επιστήμη στο *εσωτερικό της* μέσω της αρχής της αναστοχαστικότητας του Ισχυρού Προγράμματος. Στη διερεύνηση της άποψης αυτής, κατά ποσο δηλαδή η Κοινωνιολογία μπορεί, εξετάζοντας κοινωνιολογικά και τον εαυτό της, να εξετάσει και την επιστήμη, και να μετατραπεί σε μια «νόμιμη» Κοινωνιολογία της *επιστημονικής* Γνώσης, παρόλο που τη θεωρούμε δεδομένη, δεν θα επιμείνουμε περισσότερο στο πλαίσιο αυτού του βιβλίου.

Συνοψίζουμε:

- α) έχουμε Κοινωνιολογία της Γνώσης η οποία ξεκινά από τον Mannheim (και το Max Scheler)
- β) αυτή η Κοινωνιολογία της Γνώσης ενδιαφέρεται για τη μελέτη των επιστημονικών φαινομένων, αλλά μόνο αυτών που σχετίζονται με τις ανθρωπιστικές επιστήμες
- γ) έχουμε Κοινωνιολογία της Γνώσης η οποία προσβύθει ότι η κοινωνιολογική ανάλυση μπορεί να υπεισέχεται σε όλες τις επιστήμες (για παράδειγμα η σχολή του Εδμμβούργου και άλλες, σύγχρονες, αναλύσεις της επιστημονικής πραγματικότητας, για παράδειγμα Steve Woolgar, Bruno Latour, βλ. παρακάτω)
- δ) έχουμε Κοινωνιολογία της Επιστήμης η οποία δεν ασχολείται με την Κοινωνιολογία της Γνώσης, θεωρώντας ότι δεν είναι δυνατόν να προσδιορισθεί και να αναλυθεί κοινωνιολογικά η γνώση.

Κατά τη γνώμη μας μπορούμε να εντάξουμε το (δ) στο (γ) και να υποστηρίξουμε ότι μπορούμε να έχουμε μια κοινωνιολογική ανάλυση όλης της γνώσης, επιστημονικής ή όχι. Είναι

μια θέση την οποία υιοθετούμε και θα προσπαθήσουμε να υποστηρίξουμε.

Αναφερόμαστε, ως το σημείο αυτό, στη γένεση της Κοινωνιολογίας της Γνώσης η οποία, κατά τη γνώμη μας, είναι η βάση πάνω στην οποία μπορεί να στηριχθεί μια κοινωνική θεωρία της γνώσης, μια θεωρία η οποία προβλέπει ότι οι γνωσιακές παραδοχές δημιουργούνται μέσα σε διάφορα κοινωνικά περιβάλλοντα και υπό την επίδραση κοινωνικών παραγόντων. Στο πλαίσιο αυτό θα δούμε πρόσωπα και ιδέες που συνέβαλαν με τις θέσεις τους και τις έρευνές τους στην παραδοχή ότι η γνώση είναι κοινωνικά δημιουργημένη.

2. Ο LUDWIK FLECK. ΤΑ ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΑ ΓΕΓΟΝΟΤΑ «ΚΑΤΑΣΚΕΥΑΖΟΝΤΑΙ»

«Βλέπουμε με τα μάτια μας, αλλά κατανοούμε με τα μάτια της συλλογικότητας».¹

Ένα από τα κυριότερα και παλαιότερα έργα που αμφισβήτησαν την παραδεδομένη εικόνα της συγκρότησης του επιστημονικού γεγονότος –και κατ' επέκταση της επιστημονικής γνώσης– είναι το έργο του γιατρού Ludwik Fleck, (1896-1961), *Η γένεση και ανάπτυξη ενός επιστημονικού γεγονότος*.² Ο Bruno Latour θεωρεί τον Fleck ως τον δημιουργό

1. 'We look with our own eyes, we see with the eyes of the collective', αναφορά παρμένη από τον Jonathan Harwood (1986:175). [Ο Harwood αναφέρεται στο γερμανικό (αμετάφραστο) κείμενο *Erfahrung und Tatsache*, collected essays, edited and introduced by L. Schafer and Th. Schnelle (Frankfurt: Suhrkamp), (1983:154)].

2. Αγγλικός τίτλος: *Genesis and Development of a Scientific Fact*, αμετάφραστο στην ελληνική (βλ. βιβλιογραφία). Αξίζει να σημειωθεί ότι την α' αγγλική έκδοση του 1979, προλογίζει ο Thomas Kuhn.

γός της Κοινωνιολογίας της Γνώσης.³ Εκτός του Latour και ο Collins (1998: 296 κ.ε.), θεωρεί ότι η παράδοση της Κοινωνιολογίας της Γνώσης πηγαιίνει πίσω τουλάχιστον μέχρι τον L. Fleck. Το έργο και η συμβολή του Fleck στη δημιουργία της Κοινωνιολογίας της Γνώσης αναγνωρίστηκε, ωστόσο, αρχικά αργότερα. Κατά τον Collins (ό.π.) υπάρχουν και σήμερα μελετητές που αρνούνται αυτή την οφειλή. Τέλος ενδιαφέρονσα είναι για το σημείο αυτό η θέση του Sharin (1986: 325), σύμφωνα με τον οποίο ενώ έχουν γραφεί αρκετά έργα τα οποία μοιάζουν να εδράζονται πάνω στο έργο του Fleck, ωστόσο, είναι σαν να αγνοείται το έργο του και ο διανοητικές οφειλές πολλών ερευνητών σ' αυτόν.⁴

Ο Fleck υποστηρίζει τις απόψεις του χρησιμοποιώντας ως μελέτη περίπτωσης το παράδειγμα από το τεστ κατά Wasserman για τη σύφιλη (Fleck, 1979: 53-81). Στην έρευνα του υποστηρίζει ότι το επιστημονικό γεγονός συγκροτείται και αναπτύσσεται και δεν βρίσκεται απλώς κάπου, όπου «περιμένει» να το «ανακαλύψουμε». Επειδή θέσεις όπως αυτές, για το γεγονός που «περιμένει» να ανακαλυφθεί, έχουν μεγάλη ισχύ σε πολλές περιπτώσεις στη Φιλοσοφία της Επιστήμης και της Επιστημολογίας της εποχής μας, θεωρούμε απαραίτητη την παρουσίαση του έργου του Fleck που σχετίζεται με την Κοινωνιολογία της Γνώσης και την Επιστημολογία.

3. Από Wojciech, Sady, 2012. Ο Wojciech παραπέμπει στον Bruno Latour (2005), *Reassembling the Social—An Introduction to Actor-Network Theory*, Oxford, Oxford University Press, σ. 112.

4. Η άποψη που διατυπώνει ο Sharin μοιάζει με την «λησμονιά μέσω της ενσωμάτωσης» (obliteration by incorporation), που διατύπωσε ο Merton (1968). Σύμφωνα με την αντίληψη αυτή μια άποψη γίνεται τόσο αποδεκτή και χρησιμοποιείται τόσο πολύ, ώστε θεωρείται ως κάτι δεδομένο και ξεχνιέται ο δημιουργός της.

Ένα επιστημονικό γεγονός δεν είναι απλά και μόνο αποτέλεσμα της παρατήρησης και συσώρευσης από έναν επιστήμονα διαφόρων στοιχείων της πραγματικότητας, τα οποία ουδέτερα και τυπικά μελετά και οδηγείται σε συμπεράσματα που προωθούν την επιστήμη και τη γνώση μας γενικά, καθώς και την καλύτερη κατανόηση του κόσμου· ένα επιστημονικό γεγονός είναι μεν αποτέλεσμα συγκέντρωσης ερεθισμάτων του αισθητού κόσμου μέσω των παρατηρήσιμων μας, αλλά και τήσης και τέτοιου είδους επεξεργασίας, ώστε τι τελικά θεωρείται ως επιστημονικό γεγονός, είναι κάτι που προκύπτει πολύ αργότερα από την αρχική παρατήρηση του κόσμου σε σχέση με κάτι που μας ενδιαφέρει και θέλουμε να μελετήσουμε. Αυτή είναι η θέση του Fleck για την έννοια του επιστημονικού γεγονότος.

Πριν συνεχίσουμε επιθυμούμε να επαναλάβουμε ότι η δικής αναφορά στην επιστήμη και στο επιστημονικό γεγονός, ακολουθεί την κυρίαρχη αντίληψη για τη γνώση (τόσο στο χώρο των «θετικών», λεγόμενων, επιστημών, όσο και στο χώρο της Φιλοσοφίας της Επιστήμης και της Επιστημολογίας) ότι μόνο η επιστήμη μας παρέχει γνώση. Έτσι, μόνο αν κατορθώσουμε να δείξουμε ότι το επιστημονικό γεγονός δεν είναι μόνο αποτέλεσμα παρατήρησης δια των αισθητηρίων ή μέσω οργάνων, ούτε απλώς αποτέλεσμα μιας τυπικής πειραματικής διάταξης που δεν επηρεάστηκε από μη επιστημονικούς παράγοντες, αλλά είναι ένα γεγονός το οποίο σχετίζεται ποικιλοτρόπως με κοινωνικές συνθήκες, μόνο σε μια τέτοια περίπτωση μπορούμε να μιλάμε για κοινωνική θεωρία της γνώσης.

Σημαντικό στοιχείο των απόψεων του Fleck είναι η δημιουργία των εννοιών της «θεωρίας του στυλ σκέψης» και της «συλλογικής σκέψης» (thought collective). Ας δούμε πιο αναλυτικά το σημείο αυτό.

Διαβάζουμε στον Schnelle (Thomas Schnelle, 1981: 733) ότι

«ο Fleck είχε δώσει υπόπτιλο στο έργο του 'Εισαγωγή στη θεωρία του στυλ σκέψης και της συλλογικής σκέψης' (*Introduction to the Theory of Thought-Style and Thought-Collective*. Βλ. βιβλιογραφία). Η συλλογικότητα σκέψης ανταποκρίνεται στις παραδοχές της κοινότητας των επιστημόνων που δουλεύουν στη βάση κοινών παραδοχών όσον αφορά ποια γνώση θα γίνει αποδεκτή ως αποδειχθείσα, ποιες μεθοδολογίες είναι επιστημονικά έγκυρες και ποια κριτήρια ισχύουν επιστημονικά. Αυτές τις αδιαμόρφωτες παραδοχές ο Fleck τις αποκαλεί το *στυλ σκέψης της συλλογικής σκέψης*. Είναι η βάση της επιστημονικής δραστηριότητας. Πάνω σε αυτές τις παραδοχές βασίζεται η άποψη ότι επιστημονική γνώση δεν μπορεί να είναι αντικειμενική και καθολικά αποδεκτή, αλλά είναι σχετική μόνο με αναφορά σε συγκεκριμένες προϋποθέσεις».

Το ζήτημα του συλλογικού τρόπου σκέψης και του στυλ σκέψης παρουσιάζει συνοπτικά και απλά και ο Wojciech στην εισαγωγή του για τον Fleck, στο πρώτο μέρος του αντίστοιχου άρθρου του (βλ. βιβλιογραφία). Ο Wojciech σημειώνει ότι:

«Όταν οι άνθρωποι αρχίζουν να ανταλλάσσουν ιδέες γεννιέται ένα συλλογικό στυλ σκέψης (*thought collective*), το οποίο συνδέεται με ένα συγκεκριμένο διανοητικό κλίμα. Ως αποτέλεσμα μιας σειράς αλληλοκατανόησης –αλλά και αδυναμιών επικοινωνίας μεταξύ των ανθρώπων– δημιουργείται ένα συγκεκριμένο στυλ σκέψης (*thought style*).

Για τον Fleck η διαφορετικότητα της σκέψης των ανθρώπων αναφέρεται περισσότερο σε διαφορετικές ομάδες παρά σε διαφορετικά άτομα. Με άλλα λόγια διαφορετικά σκέφτονται οι άνθρωποι για την αστρολογία ή την αστρονομία, έχουν άλλου είδους «απαιτήσεις» από τη μία ή την άλλη, αλλά αυτό που ενδιαφέρει είναι η διαφορετικότητα κατά ομάδα και όχι η διαφορετικότητα κατά άτομο. Ένα συλλογικό στυλ σκέψης αποτελείται από ομάδες ανθρώπων οι οποίοι ανταλλάσσουν απόψεις. Μπορεί η συμμετοχή των προσώπων να είναι μακροχρόνια ή σύντομη. Σε μια τέτοια ομάδα οι άνθρωποι εκφράζουν απόψεις και μιλούν με τρόπο που δεν θα το έκαναν αν δεν ανήκαν στην ομάδα αυτή ή αν βρίσκονταν έξω από την ομάδα.

Ένα συλλογικό στυλ σκέψης διακρίνεται συνήθως σε εσωτερικό και εξωτερικό κύκλο. Σύμφωνα με την Schickote (2008: 340) η διάκριση που κάνει ο Fleck μεταξύ εσωτερικού και εξωτερικού κύκλου ερευνητών –παρατηρητών– αναγνωστών, δείχνει ότι υπάρχει διαφοροποίηση μεταξύ της παρήρρησης και της επιστημονικής έρευνας από τη μια, και τη δημοσιοποίηση αυτής της έρευνας.

Εκτός από τις επιστημονικές, θρησκευτικές ή άλλες ομάδες, οι εθνικές μειονότητες αποτελούν ένα διαφορετικό συλλογικό στυλ σκέψης. Ανάλογα με την κοινωνία (πιο εξελιγμένη-σύγχρονη ή όχι) μπορεί να υπάρχουν πολλά ή λίγα διαφορετικά στυλ συλλογικής σκέψης.

Τέλος, οφείλουμε να σημειώσουμε ότι ένα στυλ σκέψης του Fleck «δεν είναι απλά ένας τρόπος του σκέπτεσθαι αλλά είναι ένας τρόπος για να κάνει κανείς τα πειράματά του, τις μετρήσεις, τις αναλύσεις του κ.τ.λ.»⁵ Αυτά δείχνουν ότι

5. Βλ. Harré και Krausz (1996: 75-76). Οι απόψεις του Fleck προετοιμάζουν αυτές του Kuhn. Και οι δυο, ωστόσο, κατά Harré και Krausz,

ένα στυλ σκέψης είναι μια γενικότερη αντίληψη του κόσμου η οποία κατευθύνει τις δράσεις μας, τόσο ως προς το είδος τους όσο και ως προς τον τρόπο εκτέλεσής τους.

Οι θέσεις του Fleck για το συλλογικό στυλ σκέψης δέχονται κάποιες κριτικές, όχι αποφασιστικής σημασίας, κατά τη γνώμη μας. Για τον Struan (1987: 269), για παράδειγμα, η έννοια των συλλογικών στυλ σκέψης είναι ασαφής επειδή μπορεί πολύ εύκολα να αλλάξει (μια ομάδα δύο ατόμων μπορεί να αποτελεί ένα στυλ σκέψης και με την είσοδο ενός άλλου ατόμου το στυλ μπορεί να αλλάξει). Μπορούμε να παραδεχθούμε την άποψη ότι η ισχύς της κριτικής αυτής θέσης μπορεί να περιορίζεται, ωστόσο δεν εξαλείφει την ιδέα του συλλογικού στυλ σκέψης. Κατά τη γνώμη μας στο βαθμό που υφίσταται μία, έστω και μικρή αριθμητικά, ομάδα που αποτελεί ένα στυλ σκέψης, αυτό, το στυλ σκέψης, υφίσταται. Το πόσα μέλη θα συναποτελούν το στυλ σκέψης, είναι μάλλον απροσδιόριστο. Σε διαφορετική περίπτωση πιθανότατα θα έπρεπε να βρούμε (να ανακαλύψουμε; να επινοήσουμε;) τον συγκεκριμένο αριθμό ο οποίος συγκροτεί μια ομάδα που έχει συλλογικό στυλ σκέψης. Έτσι η κριτική που θα μπορούσε να ασκηθεί στον Fleck στο σημείο αυτό δεν είναι η «εφεύρεση» διανοητικών καταστάσεων, αλλά η σχετικά γενική περιγραφή τους.

Από την άλλη μεριά, τις θέσεις του Fleck για το στυλ σκέψης, μπορούμε να ενισχύσουμε βασιζόμενοι σε διάφορους σχολιαστές. Έτσι, σύμφωνα με την Kuklick (1982: 209), ο τρόπος σκέψης των επιστημόνων δεν είναι άσχετος με το ευρύτερο κοινωνικό και ιστορικό πλαίσιο στο οποίο ζουν, ανεξάρτητα από το αν ανήκουν σε μια υποκοινοσύνη, σε ένα

(ό.π.), προετοιμάζονται από τον Whewell, Άγγλο φιλόσοφο του 19^{ου} αι. για τον οποίο δεν θα αναφέρουμε περισσότερα.

κοινωνικό υποσύνολο, δηλαδή, που έχει τις ιδιαιτερότητές του όσον αφορά τη σκέψη του, τον τρόπο αντίληψής του κόσμου. Διαπιστώνουμε, λοιπόν, ότι το συλλογικό στυλ σκέψης διαπερνά και τις ιδιαιτερότητες που χαρακτηρίζουν το στυλ σκέψης μιας υποκοινοσύνης. Τα προηγούμενα είναι κοινός τόπος σχεδόν για όλους τους μελετητές του Fleck.

Ο Fleck διακρίνει, επίσης, σε ενεργητικά και παθητικά συλλογικά στυλ σκέψης. Κατά τον Golinski (1990: 501), «τα ενεργητικά στοιχεία αποτελούνται από ό,τι βρίσκεται κάτω από τον έλεγχο των επιστημόνων: οι επιλογές τους, η επιθυμία τους, η φαντασία τους, οι δεξιότητες και τεχνικές τους που επιλέγουν για να ανακαλύψουν τον φυσικό κόσμο. Τα παθητικά στοιχεία είναι εκείνα που βρίσκονται πέρα από τον έλεγχό τους, που όταν τα συναντούν αισθάνονται αντίσταση στην πορεία της έρευνας». «...Η γνώση είναι πάντα ένα αξεδιάλυτο μείγμα ενεργητικών και παθητικών στοιχείων» (ό.π.).

Ό,τι έχει αναπτυχθεί και καλλιεργηθεί συλλογικά είναι το ενεργητικό στυλ, αυτό που επηρεάζει και την υπόλοιπη σκέψη. Αντίθετα, αυτά τα οποία είναι περισσότερο αποτελεσματικά ατομικής σκέψης, αυτά αποτελούν τα παθητικά στοιχεία της γνώσης. Τα τελευταία αντανακλούν φυσικές κανονικότητες. Για παράδειγμα αν δάσουμε –κάπως αυθαίρετα– τον αριθμό 16 στο ατομικό βάρος του οξυγόνου, τότε, από αυτή τη σύμβαση, προκύπτει ότι το ατομικό βάρος του υδρογόνου πρέπει να είναι (αναγκαστικά να είναι) 1,008.

Θεωρούμε πως εύκολα προκύπτει από τα προηγούμενα ότι οι «φυσικές κανονικότητες» δεν έχουν να κάνουν ακριβώς με τη φύση, με την έννοια ότι αντανακλούν επακριβώς κάποια «σημάδια» της φύσης. Αντίθετα η έννοια των φυσικών κανονικότητων θα μπορούσε να μπει σε εισαγωγικά,

επειδή η όποια αντανάκλαση του κόσμου *έπεται* μιας ρύθμισης την οποία έχουν κάνει οι ερευνητές-παρατηρητές. Αν φαντασθούμε κάποιον ο οποίος πρώτη φορά βλέπει χρώματα και καλείται από την ομάδα στην οποία ανήκει να τα περιγράψει, αυτός μπορεί να δώσει σε ό,τι εμείς ονομάζουμε κόκκινο, το όνομα πράσινο, εφόσον αυτός και η ομάδα του είναι η πρώτη φορά που παρατηρούν χρώματα. Από εκεί και μετά είναι αναγκαστικό να ονομάζει κάποιος το συγκεκριμένο χρώμα με το όνομα που αρχικά του αποδόθηκε. Αλλιώς «θα παραβίαζε κάποιον κανόνα της φύσης». Αν δεν ισχύει κάτι τέτοιο θα μοιάζει σαν να λέμε ότι το ένα μέτρο, τα εκατό εκατοστά, έχουν από τη φύση τους το συγκεκριμένο μήκος και δεν είναι αποτέλεσμα σύμβασης.

Στη βάση αυτών των αντιλήψεων, καλλιεργεί ο Fleck την άποψη ότι η γνώση είναι συλλογική διαδικασία. Πορρωρεί πως προκαλεί σύγχυση η αναφορά ότι ο τάδε επιστήμονας ανακάλυψε το δείνα γεγονός. Το πιο σωστό θα ήταν να πούμε ότι ο Χ γνωρίζει το Π στο πλαίσιο του στυλ σκέψης Σ από την εποχή Ε. Άρα το στυλ της σκέψης του συγκεκριμένου προσώπου είναι αποτέλεσμα της συλλογικής σκέψης (thought collective) μιας συγκεκριμένης εποχής.⁶ Για τον ίδιο δεν υπάρχουν «απομονωμένοι» ερευνητές, ερευνητές, δηλαδή, των οποίων η έρευνα μπορεί να είναι ανεξάρτητη από κοινωνικό και ιστορικό πλαίσιο. Ό,τι δημιουργεί κάθε ερευνητής είναι μια εικόνα η οποία γίνεται κατονομητή από αυτόν ο οποίος λαμβάνει μέρος σε μια συγκεκριμένη κοινωνική

6. Πολλές από τις ιδέες του Fleck έχουν επηρεάσει πολλούς μεταγενέστερους, είτε το σημειώνουν και το τονίζουν είτε όχι (βλ. και προηγούμενος). Είναι χαρακτηριστικό ότι και η Νέα Κοινωνιολογία της Γνώσης της σχολής του Εδιμβούργου υποστηρίζει και βασιζέται μέρος της ανάλυσής της πάνω στην έννοια του «στυλ» σκέψης. Για μια πιο λεπτομερή αναφορά στο θέμα αυτό βλ. και Εανθόπουλος, 2011: 87-90.

δραστικότητα. Τι σκεφτόμαστε, αλλά και τι «βλέπουμε» κάθε φορά, εξαρτάται από το συλλογικό στυλ σκέψης στο οποίο ανήκουμε.

Οι προαναφερόμενες απόψεις μάς οδηγούν στη θέση ότι για να διαπιστώσουμε και να αποδεχθούμε κάτι πρέπει πρώτα να «μάθουμε» να το βλέπουμε. Είναι μια εντελώς αντίθετη από την παραδοσιακή εμπειριστική θέση: ενώ για τους υποστηρικτές μιας εμπειριστικής άποψης, τουλάχιστον στην κλασική και ισχυρή έκφασή της, ισχύει το «δεν υπάρχει τίποτα στο μυαλό που δεν υπήρξε προηγουμένως στις αισθήσεις», για τον Fleck διαπιστώνουμε ότι ισχύει το αντίθετο. Για να αντιληφθούμε κάτι πρέπει πρώτα να μάθουμε γι' αυτό. Μπορεί να βλέπουμε με τα μάτια μας κάτι συγκεκριμένο, αλλά σημασία έχει ότι το *αναγνωρίζουμε* με βάση το συλλογικό στυλ σκέψης στο οποίο ανήκουμε. Αυτό φαίνεται και από το πως αντιδρά ένας άνθρωπος που δεν είναι επιστήμονας μέσα στο επιστημονικό εργαστήριο: στην πραγματικότητα δεν καταλαβαίνει τίποτα, αν και βλέπει. Άρα πρέπει πρώτα να μάθει και μετά να αντιλαμβάνεται.

Ο Fleck, (1947a/, 1986: 130) σημειώνει:

«Για να δει κανείς θα πρέπει να ξέρει τι είναι βασικό και τι όχι. Πρέπει να είναι σε θέση να διακρίνει το φόντο από την εικόνα. Θα πρέπει να ξέρει σε ποια κατηγορία ανήκει το αντικείμενο. Διαφορετικά βλέπουμε, αλλά δεν καταλαβαίνουμε, βλέπουμε έντονα προς τόσο πολλές λεπτομέρειες, χωρίς να συλλαμβάνουμε τον παρατηρούμενο τύπο σαν μια συγκεκριμένη ολότητα».⁷

7. Τις απόψεις αυτές τις βρισκόμαστε και στον Duhem –λίγο πριν– και στον Hanson –λίγο αργότερα. Δεν θα ασχοληθούμε με το αν ο Fleck

Αυτό συμβαίνει επειδή, κατά τον Fleck, το νόημα ενός όρου, και η γνώση μας σε σχέση με αυτόν, ένα σημείο στο οποίο τον συγκρίνουν, αλλά και τον κρίνουν σε σχέση με τον Kuhn και τον Wittgenstein, (εξαρτάται)...«από ένα δίκτυο εννοιών και γεγονότων που βρίσκονται σε μια δυναμική ισορροπία το ένα με το άλλο» (Fleck, 1979: 79). Λίγο παρακάτω τονίζει ότι «Κάθε καινούριο γεγονός αλλάζει το νόημα όλων των όρων μέσα στο δίκτυο» (ό.π.:102). Γράφει συγκεκριμένα ο Fleck:

«Τα γεγονότα ποτέ δεν είναι τελείως ανεξάρτητα το ένα από το άλλο.» [...] «...κάθε γεγονός αντιδρά με πολλά άλλα. Κάθε αλλαγή και κάθε ανακάλυψη έχει μια επίδραση πάνω σ' ένα πεδίο το οποίο είναι σχεδόν απέραντο. Είναι χαρακτηριστικό της προωθημένης γνώσης, η οποία έχει ωριμάσει μέσα σ' ένα συνεκτικό σύστημα, ότι κάθε καινούργιο γεγονός αμονικά –αν και ελάχιστα– αλλάζει όλα τα προηγούμενα γεγονότα».

Για τον Fleck δεν υπάρχει αυτόματη δημιουργία εννοιών (concepts). Οι έρευνες αρχίζουν βασιζόμενες σε πρώτο – ιδέες που έχουν ρίζες θρησκευτικές, φιλοσοφικές ή άλλες. Αυτό σημαίνει ότι ο ερευνητής προσεγγίζει σταδιακά το καινούριο μέσα από το πλαίσιο θέασης του κόσμου που έχει

είχε διαβάσει τον Duhem ή ο Hanson τον Fleck. Μοιάζει, πάντως, κοινός τόπος μια τέτοια παρατήρηση σε όλους όσοι ασχολήθηκαν με τον ένα ή τον άλλο τρόπο με την κοινωνική παραγωγή της γνώσης. [Γην σημειούμενη στο σώμα του κειμένου παρατήρηση αντλούμε από τον Jonathan Harwood, 1986: 186, σημείωση 6. Το έτος μέσα σε // αναφέρεται στην πρώτη έκδοση έργου του Fleck στην αγγλική: «To look, to see, to know».]

ως εκείνη τη στιγμή. Για παράδειγμα και πριν από τον Κοπέρνικο υπήρχαν ιδέες για ηλιοκεντρικό σύστημα.

Συμπέρασμα

Είναι φανερό από τη σύντομη έκθεση των βασικών απόψεων του Fleck πως δεν μπορούμε να ισχυριστούμε ότι έχουμε ένα συγκεκριμένο «έτοιμο» γεγονός στη φύση το οποίο καλούμαστε να προσεγγίσουμε και να ερευνήσουμε, αλλά το επιστημονικό γεγονός συγκροτείται από εμάς τους ίδιους κατά τη διάρκεια παρατηρήσεων και περιγραφών: με άλλα λόγια από επί μερους στοιχεία συγκροτούμε επιστημονικά «γεγονότα» στη βάση των οποίων συνθέτουμε τις θεωρίες μας. Είναι προφανές ότι αν συνθέσει κανείς τη θεωρία του στη βάση τέτοιων στοιχείων αυτό δεν είναι κάτι αθέμιτο ή μη αποδεκτό, αλλά σπασδύποτε δεν είναι η κλασική αντιληψη του ρεαλισμού και της ορθολογικότητας σύμφωνα με την οποία τόσο σε επίπεδο οντολογικό, όσο και σηματολογικό τα γεγονότα είναι που καθορίζουν τι θα πούμε γι' αυτά και όχι το αντίθετο. Αυτό που είδαμε είναι ότι μάλλον εμείς είμαστε που καθορίζουμε το γεγονός. Από την άποψη αυτή δικαιώνεται η αρχική παρατήρηση ότι πολλές από τις απόψεις που οδηγούν και συμβάλλουν στην κοινωνική θεωρία της γνώσης είναι κονστρουκτιβιστικές (constitutivistics). Ανεξάρτητα, πάντως, από τον τρόπο με τον οποίο θα διαβάσει κανείς μια τέτοια παρατήρηση, αυτό που οφείλουμε να σημειώσουμε είναι πως δεν ισχυριζόμαστε πουθενά, ούτε το κάνουν οι διάφοροι μελετητές-φιλόσοφοι, ότι το γεγονός δεν υφίσταται, εφόσον εμείς το δημιουργούμε. «Εμείς το δημιουργούμε» σημαίνει πως υπάρχει μεν στη φύση, αλλά γίνεται αντιληπτό

από εμάς και συγκροτείται, περιγράφεται, αναφέρεται, υπόκειται σε επεξεργασία και διάδοση μέσα σε συνθήκες επίδρασης διαφόρων κοινωνικών παραγόντων, οι οποίοι καθορίζουν πώς το βλέπουμε.⁸

Το γεγονός κατά τον Fleck είναι αποτέλεσμα της παρέμβασής μας στον κόσμο (βλ. Golinski, 1990: 501). Με τον τρόπο αυτό ο Golinski συνδέει τον Fleck με ερμηνευτικές φιλοσοφίες, σύμφωνα με τις οποίες η αντίληψη του κόσμου συνδέεται με πρακτικές δραστηριότητες. Αυτό, κατά τον προαναφερόμενο, εγείρει επιστημολογικά προβλήματα από την άποψη ότι, σύμφωνα με τον Fleck, η επιστήμη είναι αρκέτα πιο περίπλοκη δραστηριότητα από απλώς παρατήρηση του κόσμου.⁹

Αποτιμώντας το έργο του Fleck, μπορούμε να υιοθετήσουμε τη θέση του Schnelle (1981) ότι ο Fleck «ρίζοστασι-κά κοινωνιολογικοποιεί την θεωρία της επιστήμης», (733), «ιστορικοποιεί την θεωρία της επιστήμης» (735) και «στο πλαίσιο αυτό επανερμηνεύει τη συγκρότηση ενός επιστημονικού γεγονότος» (735). Άρα για τον ίδιο (Schnelle) είναι δικαιολογημένο να χαρακτηρίσουμε τον Fleck ως νομιναλιστή και κονστρουκτιβιστή (737).

Πριν κλείσουμε την παρουσίαση του έργου του Fleck αξίζει να σημειώσουμε ότι στο έργο του θα μπορούσαμε να δούμε κάποιες από τις απόψεις του κοινωνιολογικού φιντι-σμού, όπως αυτές παρουσιάζονται από τους Barnes, Bloor,

8. Για το θέμα της δημιουργία των γεγονότων μπορεί να δει κανείς και τις παραγράφους που αφιερώνονται στον Steve Woolgar (πέμπτο κεφάλαιο).

9. Η προηγούμενη άποψη ενισχύεται και από την Hedfors (2008: 263), η οποία, παραπέμποντας στον Fleck, δηλώνει ότι «φύση της επιστήμης είναι μια διαδικασία που αλλάζει συνεχώς, διαφοροποιείται και έχει πολλά πρόσωπα».

Henry (βλ. στη συνέχεια), ιδιαίτερα μάλιστα για την παρά- τήρηση του Fleck ότι ένα συλλογικό στυλ σκέψης θα μπορούσε να αλλάξει με την προσθήκη ακόμη και ενός ατόμου.¹⁰

Επiléγουμε, τελικά, να κλείσουμε το κεφάλαιο για τον Fleck σημειώνοντας τη θέση του ότι [...] «ενώ οι επιστήμονες αφιερώνουν τη ζωή τους για να διακρίνουν την ψευδαι- σθηση από την πραγματικότητα, ωστόσο οι ίδιοι αδυνατούν να διακρίνουν ό,τι ονειρεύονται για την επιστήμη από τον πραγματικό τύπο της επιστήμης».¹¹

10. Ως γενική παρατήρηση και προς διευκρίνιση του αναγνώστη που εν- διαφέρεται πιο ειδικά για το θέμα, αναφέρουμε το άρθρο του David Bloor, (1986, "Some Determinants of Cognitive Style in Science", βλ. πλήρη καταγραφή στη βιβλιογραφία), στο οποίο πολύ αναλυ- κά ερμηνεία τα συγκεκριμένα στοιχεία που μπορεί να συγκροτούν ένα στυλ σκέψης καθώς και τον τρόπο με τον οποίο τα στυλ σκέψης μπο- ρούν να συνδεθούν με τα γενικότερα ενδιαφέροντα, ένα θέμα με το οποίο ασχολείται συστηματικά ο Bloor και οι συνεργάτες του (π.χ. Barry Barnes).

11. "It is highly interesting to establish to what extent scientists who devote the whole of their life to the problem of distinguishing illusions from reality are unable to distinguish their own dreams about science from the true form of science." (Fleck, 1986: 113).

ΧΡΗΣΤΟΣ ΕΑΝΘΟΠΟΥΛΟΣ

ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΠΑΠΑΖΗΣΗ ΑΕΒΕ

Χρήστος Εανθόπουλος

Συμβολές στην κοινωνική θεωρία της γνώσης

ISBN 978-960-02-3126-7

Copyright © 2015

Εκδόσεις Παπαζήση Α.Ε.Β.Ε.

Νικητριά 2 & Είμη, Μενέζκη, 106 78 Αθήνα

Τηλ.: 210-38.22.496, 210-38.38.020

Fax: 210-38.09.150

site: www.papazisi.gr

e-mail: papazisi@otenet.gr

Υποκατάστημα Θεσσαλονίκης

Σιελόστρης 7, 54 631 Θεσσαλονίκη

Τηλ.: 210 38.09.150

e-mail: natasapelagidou@papazisi.gr

Εκτύπωση:

Printfair (digital & offset solutions)

Σόλωνος 119, Αθήνα 106 78

Τηλ.: 210 33.00.606

site: www.printfair.gr

e-mail: info@printfair.gr

*Απαγορεύεται η μερική ή ολική αναδημοσίευση του έργου αυτού, καθώς και η αναπα-
γωγή του με οποιοδήποτε μέσο χωρίς σχετική άδεια του Εκδότη*



ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΠΑΠΑΖΗΣΗ

ΑΘΗΝΑ 2015

ΣΥΜΒΟΛΕΣ
ΣΤΗΝ ΚΟΙΝΩΝΙΚΗ ΘΕΩΡΙΑ
ΤΗΣ ΓΝΩΣΗΣ