ePublishing

ΕΘΝΙΚΟ ΚΕΝΤΡΟ ΤΕΚΜΗΡΙΩΣΗΣ
EKT NATIONAL DOCUMENTATION CENTRE

The Greek Review of Social Research

Vol 137 (2012)

137-138, A-B

Strong reflexivity / weak theory

Χαράλαμπος Τσέκερης

doi: 10.12681/grsr.26

Copyright © 2012, Χαράλαμπος Τσέκερης

This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0.

To cite this article:

Τσέκερης Χ. (2012). Strong reflexivity / weak theory. *The Greek Review of Social Research*, *137*, 233–251. https://doi.org/10.12681/grsr.26

https://epublishing.ekt.gr | **e-Publisher:** EKT | **Downloaded at:** 26/04/2024 07:40:18

Επιθεώρηση Κοινωνικών Ερευνών, 137-138 Α΄-Β΄, 2012, 233-251

Χαράλαμπος Τσέκερης[*]

ΙΣΧΥΡΗ ΑΝΑΣΤΟΧΑΣΤΙΚΟΤΗΤΑ / ΑΝΙΣΧΥΡΗ ΘΕΩΡΙΑ

ΠΕΡΙΛΗΨΗ

Η αναλυτική προσοχή του άρθρου επικεντρώνεται στους συγκεκριμένους τρόπους με τους οποίους συλλαμβάνεται και χρησιμοποιείται η μεθοδολογική έννοια της αναστοχαστικότητας, καθώς και στον («ανοσοποιητικό») ρόλο που πραγματικά διαδραματίζει στην ποιοτική έρευνα και την κοινωνική θεωρία. Εξετάζοντας τις κυρίαρχες (κριτικές και κονστρουκτιβιστικές) αναστοχαστικές προσεγγίσεις, θα μπορούσε κανείς να διαπιστώσει με ευκολία τη σύνδεση των μεταθεωρητικών προσπαθειών με το ιδεώδες της «ισχυροποίησης της κοινωνικής θεωρίας» (Bourdieu, Harding). Ωστόσο, η επιδίωξη αυτού του ιδεώδους τείνει πάντοτε στην παράκαμψη της «γνωστικής κυκλικότητας» (Maturana/Varela, Luhmann), με στόχο τη συντήρηση του επιστημονικού εξουσιαστικού κύρους (authority), του «επιστημονικού μεγαλοϊδεατισμού» (Hammersley). Ενθαρρύνοντας τη συνειδητή αυτοτοποθέτησή μας στον επιτελεστικό «κύκλο της αναπαράστασης», αποφεύγουμε οριστικά τις παγίδες της (δήθεν «ισχυρής») θετικιστικής σκέψης.

Λέξεις κλειδιά: αναστοχαστικότητα, επιστημολογία, ηθικοπρακτική, κοινωνική θεωρία

*Δρ Κοινωνιολογίας, Διδάσκων στο Πανεπιστήμιο Αθηνών και Κύριος Ερευνητής στο Εργαστήριο Δυνητικής Πραγματικότητας, Διαδικτυακής Έρευνας και Ηλεκτρονικής Μάθησης, Τμήμα Ψυχολογίας, Πάντειο Πανεπιστήμιο.

ΙΣΧΥΡΗ ΑΝΑΣΤΟΧΑΣΤΙΚΟΤΗΤΑ / ΑΝΙΣΧΥΡΗ ΘΕΩΡΙΑ

Η αναστοχαστικότητα, ως πρακτική επιστημολογικής επαγρύπνησης και ως «κοινωνική επιστημονική ποικιλία της αυτο-συνείδησης» (Delamont, 1991, σ. 8), συχνά ταυτίζεται με την κριτική διερώτηση της γνωστικής παραγωγής, της ερευνητικής διαδικασίας και του κοινωνικού ή επιστημονικού εαυτού, αλλά και με τη βαθιά και ριζική υπονόμευση του «αυτονόητου» και οποιασδήποτε παραδεδεγμένης αρχής, πεποίθησης, ιδεολογίας ή υπόθεσης ότι η τάξη των πραγμάτων θα έπρεπε ή θα μπορούσε να είναι οριστικά «δεδομένη» (Tester, 1992, σ. 12).

Σύμφωνα με το ριζοσπαστικό όραμα/πρόταγμα της Ιωάννας Λαμπίρη-Δημάκη (1997, σ. 28), η αύξηση της αυτοσυνειδησίας ή αναστοχαστικότητας της κοινωνιολογικής κοινότητας θα μας επιτρέψει να δούμε «καθαρότερα το ρόλο μας ως κοινωνικών επιστημόνων και διανοουμένων», αλλά και «να αναβαθμίσουμε την ποιότητα» της παραγόμενης κοινωνιολογικής γνώσης. Η Λαμπίρη-Δημάκη άσκησε συστηματικά την αναστοχαστικότητα με την έννοια της *διανοητικής αυτοανάλυσης*, όπως έλεγε ο P. Bourdieu, την έννοια της *μεταθεωρίας*. Της θεωρίας, δηλαδή, για να χρησιμοποιήσω τον ορισμό του Αμερικανού κοινωνιολόγου George Ritzer,[1] πάνω στην κοινωνική και κοινωνιολογική θεωρία, πάνω στους θεωρητικούς και τις κοινότητες των θεωρητικών (ιδιαίτερα, την ελληνική κοινωνιολογική κοινότητα), πάνω στους ευρύτερους παράγοντες – κοινωνικούς, πολιτισμικούς, οικονομικούς, ιστορικούς, κ.ά. – που, άμεσα ή έμμεσα, επηρεάζουν ή συνδιαμορφώνουν την επιστημονική παραγωγή.[2]

Επιπλέον, το έργο της Λαμπίρη-Δημάκη είναι και *μεταναστοχαστικό*, στο βαθμό που εξετάζεται η ίδια η έννοια της αναστοχαστικότητας. Πιο συγκεκριμένα, στην «ολοκλήρωση της τριλογίας» (2002), η Λαμπίρη-Δημάκη συγκρίνει και αντιπαραθέτει τις αναστοχαστικές προτάσεις των Alvin Gouldner και Pierre Bourdieu, χωρίς ωστόσο να ξεφεύγει από το πλαίσιο της κοινωνιολογικής έρευνας. Γενικότερα, η αναστοχαστικότητα (*reflexivity*, εκ του λατινικού

1. Βλ. ενδεικτικά Ritzer, 1991.

2. Φυσικά, για την Λαμπίρη-Δημάκη, η αναστοχαστικότητα αποτελεί ένα χρήσιμο επιστημολογικό όπλο, μια κριτική ιδέα και, ταυτόχρονα, ένα ιδεώδες. Θεωρείται δηλαδή θετικά, αντίθετα προς τον «αναστοχαστικό σκεπτικισμό» πολλών βεμπεριανών ερευνητών (Hammersley, Holmwood, McLennan), ή βιτγκενσταϊνικών κοινωνιολόγων (Garfinkel, Latour, Michael Lynch).

ρήματος *reflectere*) συχνά ενσωματώνεται σε διάφορες θεωρητικές ή μεθοδολογικές προσεγγίσεις αλλά σπάνια ανασυγκροτείται ως *αυτόνομο* αντικείμενο διεξοδικής κοινωνιολογικής έρευνας και μελέτης.[3]

Όπως, λ.χ., παρατηρεί η Αμερικανίδα φεμινίστρια Wanda Pillow, η αναστοχαστικότητα, πλέον, «ανακαλείται 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, σ. 176). Όμως, στο σύγχρονο ακαδημαϊκό περιβάλλον, οι περισσότεροι ερευνητές «χρησιμοποιούν την αναστοχαστικότητα δίχως να προσδιορίζουν το πώς τη χρησιμοποιούν»:

> «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, σ. 177).

Ας επιχειρήσουμε λοιπόν μια σύντομη διερεύνηση του «μεταναστοχαστικού ζητήματος», εστιάζοντας στο έλλειμμα μιας *αληθινά αναστοχαστικής κοινωνιολογίας*. Μια «αληθινά αναστοχαστική κοινωνιολογία» θα πρέπει, κατά τη γνώμη μου, να συνδυάζει τη δύσκολη προσπάθεια για «ισχυρή αναστοχαστικότητα» με την παραδοχή και ανάδειξη του «ανίσχυρου» χαρακτήρα της επιστήμης μας *(αναστοχαστική κοινωνιολογία = ισχυρή αναστοχαστικότητα + ανίσχυρη θεωρία/ανίσχυρη επιστήμη)*.

Από τη μια μεριά, ισχυροποιώντας την αναστοχαστική/αυτοαναφορική μας δραστηριότητα, με την έννοια των Melvin Pollner και Steve Woolgar («ριζική συγκροτησιακή αναστοχαστικότητα»), ή την έννοια του Pierre Bourdieu («αναστοχαστικός διπλασιασμός»), ενθαρρύνουμε τη διαδήλωση της (πολυεπίπεδης) «κατασκευασιμότητας» των κοινωνιολογικών μας δηλώσεων και τη συνειδητή αυτοτοποθέτησή μας στον επιτελεστικό «κύκλο της αναπαράστασης».[4]

3. Αξίζει εδώ να αναφέρουμε τις εξαιρετικές ελληνικές περιπτώσεις της Χρύσης Ιγγλέση (2001) και του Νίκου Μουζέλη (2001).

4. Για παράδειγμα, ποιες είναι οι αναστοχαστικές συνέπειες του (κοινωνικού)

Ενθαρρύνουμε δηλαδή την ειλικρινή *αυτο-εφαρμογή* της «πολιτικής της γνώσης» (Foucault), της «πολιτικής του πνεύματος» (Gouldner), της «πολιτικής της έρευνας» (Hammersley), μετατρέποντας τις παραπάνω πολιτικές σε «αναστοχαστικές». Όπως αυτο-κριτικά επισημαίνει ο John Michael (1997, σ. 99), οι επαγγελματίες του Λόγου «κατασκευάζουν καθώς αναπαριστούν και άρα κάποιος βαθμός νομοθετικής και κανονιστικής επιβολής είναι αναπόφευκτος μέσα στο συγκρουσιακό πλαίσιο που καθορίζει το τι κάνουν».

Η επιστήμη, ακολουθώντας τη ρηξικέλευθη προτροπή του Friedrich Nietzsche (1957, σ. 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, σ. 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 δε χρησιμοποιείται ως μια προστατευτική νομιμοποιητική ασπίδα στα χέρια του αναλυτή, ή ως «ένα κρυφό μέσο επιδοκιμασίας ή αποδοκιμασίας» (Pels, 2000, σ. 10). Αντίθετα, χρησιμοποιείται ως «μια αυτο-συνειδητή άσκηση στον *κυκλικό συλλογισμό*» (Pels, 2000, σ. 15, αυθεντική πλάγια γραφή), η οποία αποδέχεται τη λογική του προοπτικισμού αλλά και, ταυτόχρονα, «την πολιτική ανάγκη για αναπαράσταση και εξεύρεση νοήματος» (Pillow, 2003, σ. 192). Διαμέσου αυτού του «κυκλικού συλλογισμού», κατορθώνουμε τη συνύπαρξη μεταξύ των απλών «αναφορών για την αναστοχαστικότητα» και των πραγματικά «αναστοχαστικών αναφορών» (reflexive accounts) (Mauthner and Doucet, 2003). Κατορθώ-

---

«ατομικού αναστοχασμού» των Giddens και Beck; Η αυξανόμενη προσωπική αναστοχαστικότητα (personal reflexivity) σημαίνει επίσης ότι διαφορετικές μορφές κοινωνικής επιστημονικής εξήγησης είναι τώρα κατάλληλες (ή αναγκαίες); 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, σ. 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, σ. 57), και δεν εμπλέκει επαρκώς την *επιστημολογική* κυκλικότητα των κοινωνιολογικών αναφορών (βλ., π.χ., Potter, 1996· Ashmore, 1989).

νουμε δηλαδή να επιλύσουμε το πρόβλημα του «εκλειτουργισμού» (Mauthner and Doucet, 2003, σ. 416) της αναστοχαστικότητας.

Απ' την άλλη μεριά, η «ισχυρή αναστοχαστικότητα» θα πρέπει να αναδεικνύει ρητά και αυτοκριτικά το ουσιώδες «γεγονός» ότι η κοινωνική θεωρία είναι *αναγκαστικά ανίσχυρη και ατελής* διότι είναι «βαθιά κυκλική» (Pels, 2001· Law and Urry, 2003). Αναγνωρίζοντας τον «ατέρμονο χορό της συν-ανάδυσης» (Waldrop, 1992, σ. 75) αντίληψης, ερμηνείας και αξιολόγησης, αξιών και γεγονότων,[5] περιγραφών και κανονιστικών ορισμών (Pels, 2002b), εξηγήσεων και εκτιμήσεων, ή γνώσης και δράσης (Varela, Thompson and Rosch, 1991), απομακρύνουμε «κάθε ίχνος αντικειμενισμού, τελεολογίας, και θεμελιοκρατίας» (Pels, 1998, σ. 258), και παύουμε να «προσποιούμαστε ότι ο κόσμος έχει ένα γίγνεσθαι ανεξάρτητο από εμάς, για να δικαιολογήσουμε τη δική μας έλλειψη υπευθυνότητας» (Maturana and Varela, 1992, σ. 254-255).

Δοθείσης της συγκροτησιακής κυκλικής σύνδεσης (ή «συμμαχίας») μεταξύ κοινωνικών οργανώσεων και κοινωνικών θεωριών (Τσιβάκου, 1997), πολιτικής και αλήθειας (Barrett, 1991), ή εξουσίας και γνώσης (Foucault, 1980), οι αξιώσεις μας για τον «πραγματικό κόσμο» *επιστρέφουν* σ' εμάς για να εκθρονίσουν (μέσω αυτής της «επιστροφής») τους «φιλοσόφους-βασιλείς», ή τους «επίγειους» εκπροσώπους υπερβατικών νόμων και ολοποιούντων συστημάτων, στους οποίους η ρεαλιστική/ουσιοκρατική «πραγμοποίηση» παρέχει (ή μάλλον «δανείζει») μεγάλες δυνάμεις κινητοποίησης και «εξ αποστάσεως δράσης»,[6] χωρίς να τους εκθέτει, χωρίς να αποκαλύπτει τον ηγεμονικό ρόλο που διαδραματίζουν ως παραγωγοί και διαχειριστές αυτών των δυνάμεων.

Τούτο προς όφελος όχι ενός μεταμοντέρνου νεο-σολιψισμού, αλλά της επιστημονικής ανάπτυξης και προόδου, μιας «δημόσιας κοινωνιολογικής οπτικής» (Agger) με «καταλυτική εγκυρότητα» (Lather).[7]

---

5. Κατά τη διάρκεια του 20ού 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.

6. Βλ. Woolgar, 1988· Latour, 1988.

7. 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 Blalock, 1984.

Γενικά, η αναστοχαστική «επιστροφή» στις «λειτουργικές συνθήκες των αφηγηματικών πρακτικών» (Foucault), εντός του πεδίου των ανθρωπιστικών σπουδών, ενεργοποίησε διαδικασίες απο-φενακισμού των υποτιθέμενων «ανιδιοτελών» προϊόντων της γνωστικής παραγωγής και *ανα-πολιτικοποίησης της επιστήμης*[8] – 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 κριτικοί, 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 διαφορετική από την (μεταμοντέρνα) απόλυτη «πολιτική συμμετροποίηση» της γνώσης, από την πλήρη δηλαδή εξίσωση μεταξύ γνωστικού και κοινωνικού (βλ. Brown and Malone, 2004). Για παράδειγμα, τόσο η «πολιτική του πνεύματος» (*politics of the mind*) του Alvin Gouldner (1973, σ. 82) όσο και η «Realpolitik του Λόγου» (*Realpolitik of Reason*) του Pierre Bourdieu (1989) 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.ά.), 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.[9] 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 (κοινωνίας και αλήθειας), 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

8. Η τάση αυτή εντατικοποιείται κυρίως από τα τέλη της δεκαετίας του 1960.
9. Βλ., π.χ., Platt, 1989.

να γεμίσει «με τις ελπίδες και τις επιθυμίες του ερμηνευτή» (Keenan, 1987, σ. 12).

Από τη μία μεριά, αυτή η «μη-αναγώγιμη διαπλοκή» απορρίπτεται ως μια «επιτελεστική αντίφαση» (Habermas, 1987), ή ένας «φαύλος κύκλος» (Cohen and Arato, 1992), ως «κανονιστικά συγκεχυμένη» (Fraser, 1989), και ως «παράδοξη και εν τέλει ασυνάρτητη» (Taylor, 1985, 1986). Από την άλλη, η «επιστημολογική κυκλικότητα» της φουκοϊκής γενεαλογίας θεωρείται κατ' αρχήν ως παραγωγική και διευκολυντική – κι όχι ως «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 and Varela, 1992, σ. 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.[10] 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 τη σχεσιοκρατία (relationalism)» (Strydom, 2002, σ. 154), η *κυκλική αναστοχαστικότητα* συνεπάγεται «μια ηθική αναπόφευκτη … μια ηθική που 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 and Varela, 1992, σ. 251). Η γνώση είναι συνυφασμένη με

10. Βλ., επίσης, Willke, 1996. Στην παρούσα συνάφεια, η «ιστορικότητα δε θεωρείται πλέον ένα όριο που η επιστήμη πρέπει να ξεπεράσει, αλλά ένας τρόπος συγκρότησης του είναι» (Χριστοφόρου, 2001, σ. 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, σ. 7).

τη δράση (το πράττειν, την ηθική, την ηθικοπρακτική), με τη συλλογικότητα, την κοινωνική συμβίωση και αλληλεπίδραση.[11] Έτσι, μέσα από μια πολιτική (και μια κοινωνική επιστημολογία) «των μερικών προοπτικών», μέσα από έναν *ενεργητικό σχετικισμό*, η δυνατότητα μιας «βιώσιμης, ορθολογικής, αντικειμενικής αναζήτησης» είναι τελικά υπαρκτή (Haraway, 1988, σ. 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).[12] Αντίθετα, η αρχή αυτή *αυτο-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,[13] και επιτρέπει την άσκηση μιας «αυτοτοποθετημένης» ιδεολογικής κριτικής (Pels 2000).[14] 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 στην πρόβλεψη, «στη συμμόρφωση ή στον αποκλεισμό» (Θεοτοκάς, 1988, σ. 232).

---

11. *«Κάθε δράση είναι γνώση και κάθε γνώση είναι δράση»* (Maturana/Varela, 1992, σ. 56).

12. Βλ. σχετικά Koegler, 1996.

13. «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 nad Varela 1992, σ. 56).

14. 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 and 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.

(2) Αλλά η (αυτο)ενσωμάτωσή μας στον «παραγωγικό» ερμηνευτικό κύκλο θα οφείλει επίσης να αναγνωρίζει την πραγματικότητα ως μη-αυθαίρετη, ως «σχεσιακό φαινόμενο» (Law and Urry, 2003· Pels, 2002b).[15] Δεν θα πρέπει δηλαδή 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 and Urry, 2003, σ. 5)[16] *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, σ. 20).[17]

---

15. Σύμφωνα με τους Law και Urry (2003, σ. 5), η πραγματικότητα «παράγεται και σταθεροποιείται στη διαντίδραση που είναι ταυτόχρονα υλική και κοινωνική».

16. «Δεν είμαστε ελεύθεροι να ερμηνεύουμε την πραγματικότητα απλώς όπως μας αρέσει, αυτό είναι μέρος του νοήματος της λέξης "πραγματικότητα"» (Hammersley and Gomm, 1997, σ. 2).

17. 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 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»

Οφείλουμε δηλαδή 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, κ.ο.κ.[18]), ούτως ώστε να αποφύγουμε τον επικίνδυνο «στομαχόπονο» του α-πολιτικού, ναρκισσιστικού «παραλυτικού σκεπτικισμού» (Outhwaite, 1999, σ. 20).

Όπως εξηγεί ο Νίκος Μουζέλης, η καινοτομική δημιουργία μιας «νέας πολιτικής οικονομίας»,[19] η οποία θα αντικαταστήσει τον κοινωνικό αποκλεισμό με την κοινωνική δικαιοσύνη και αλληλεγγύη, την οικονομική εξαθλίωση με την οικονομική 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,[20] σε ένα φιλοσοφικό/επιστημολογικό επίπεδο, έχει δύο κεντρικές προϋποθέσεις:

1. Την απόρριψη των ακραίων μεταμοντέρνων αντιδράσεων που οδήγησαν «την "προοδευτική" κοινωνική θεωρία στις λεγόμενες "cultural studies", στον φουκοϊκό συμβολικό κονστρουκτιβισμό, στο πέρασμα από τη σε βάθος μακροϊστορική, συγκριτική ανάλυση των κοινωνικών σχηματισμών στο παιχνίδι με τις λέξεις, στη μηδενιστικού τύπου ντεριντιανή αποδόμηση και σε φλυαρίες/ασυναρτησίες τύπου Baudrillard … στον από-

(Βαγενάς 1997). Επίσης, 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 and Malone, 2004).

18. 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.

19. Για τον Ν. 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, σ. 92).

20. Εδώ, οι πολιτικές αυτονόμησης/χειραφέτησης της «σφαίρας» του πολιτισμού θα πρέπει να συνοδεύονται συστηματικά από πολιτικές διάχυσης πολιτισμικών δικαιωμάτων «προς τα κάτω» (Μουζέλης, 2001, σ. 90). Τούτο βέβαια συνεπάγεται την ουσιαστική ενδυνάμωση της «κοινωνίας των πολιτών», όπως επίσης και τη δραστική διευκόλυνση του «αυτοπροσδιορισμού» και της «αυτοπραγμάτωσης» (self-realization).

λυτο σχετικισμό, στην ομφαλοσκόπηση και στη μυωπική προσέγγιση του κοινωνικού γίγνεσθαι» (Μουζέλης, 2001, σ. 91).

2. Την επιστροφή στην κριτική-ρεαλιστική ιδέα (ιδεώδες) 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, 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, σ. 92).[21]

Συν-υπολογίζοντας τον ενεργητικό ρόλο των «εκπροσώπων» στην επιστήμη[22] (και την πολιτική)[23] και την προαναφερθείσα (απαραίτητη) κριτική της διανοητικής (κοινωνιολογικής) *αντιπροσώπευσης* αυτών των «κρυμμένων» δομών (κάτι που προδήλως διαφεύγει της αναλυτικής προσοχής των Bhaskar και Μουζέλη),[24] η παραπάνω ιδέα δύναται πιθανώς να αποτελέσει την εμπνευσμένη αφετηρία για μια καρποφόρο *συνεργασία* μεταξύ ρεαλιστικών και ρασιοναλιστικών μορφών κονστρουκτιβισμού. Εκεί όπου οι ριζικοί κονστρουκτιβιστές τύπου Woolgar ίσως αποφασίσουν να εγκαταλείψουν οριστικά

21. 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, σ. 72-100).

22. 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, σ. 293).

23. Βλ. σχετικά Ankersmit, 1996.

24. Βλ. επίσης την πρόσφατη ερμηνεία του νεο-σοσιαλδημοκρατικού λόγου του «Τρίτου Δρόμου» (Third Way) ως ενός συγκεκαλυμμένου *διανοητικού* (μάλλον παρά πολιτικού) λόγου (Pels, 2002a).

τον οντολογικό τους νιχιλισμό[25] και να χρησιμοποιήσουν (μεθοδολογικά) την «αντι-ουσιοκρατική δέσμη (σχετικισμός, κονστρουκτιβισμός, αναστοχαστικότητα)» (Grint and Woolgar, 1997, σ. 5) με έναν λίγο-πολύ διαφορετικό τρόπο: για να καταδείξουν δηλαδή 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)[26] – κατασκευάζεται «επιτελεστικά» από τους ποικίλους (επαγγελματίες) «εκφραστές» της.[27]

Προλειαίνεται έτσι το έδαφος για τη δημιουργική αντικατάσταση της (καρτεσιανής) ελιτίστικης, διανοησιαρχικής αυτοαναφοράς από έναν *συλλογικό* «αποφατικό αναστοχασμό» (Μουζέλης, 2001),[28]

25. Βλ., π.χ., Woolgar, 1988, σ. 21-22.

26. «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 and Mouffe, παρατίθεται στο Σταυρακάκης, 1999, σ. 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, σ. 73). Έτσι, θα μπορούσε κανείς να υποστηρίξει τη *«σχετική ύπαρξη»* (Latour) των επιστημονικών και θεσμικών γεγονότων.

27. 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 and Mouffe, 1985· Yanagisako and Delaney, 1995· Σταυρακάκης, 1999).

28. Στα συμφραζόμενα μιας διαφορετικής προσέγγισης της (κριτικής) αναστοχαστικότητας, θα πρέπει ίσως να εκλάβουμε τη «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, σ. 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 (δηλαδή 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 μας όσο και στη σχέση μας με τους άλλους, και έχει ως κύριες πηγές έμπνευσης τη χριστιανική θεολογία των Ησυχαστών, τη φροϋδική ψυχανάλυση, τη φι-

των νεωτεριστικών «απόλυτων βεβαιοτήτων» από την (ανίσχυρη) μη-ασκητική λογική της «μη-τελειότητας» και την ηθικοπρακτική/αισθητική της επιστημονικής σεμνότητας και ταπεινοσύνης. Πάνω απ' όλα, είναι απαραίτητη η μόνιμη και ενεργητική συμμετοχή μας σε έναν *ανοιχτό διάλογο* σχετικά με τις «θέσεις, τις προδιαθέσεις και τις θεσιληψίες μας» (Vandenberghe, 2002, σ. 63· Koegler, 1996). Η αναστοχαστική δραστηριότητα είναι (πρέπει να είναι) μια *σχεσιακή δραστηριότητα*, η οποία αναδεικνύει «την αλληλεπίδραση μεταξύ επικοινωνίας, συγκειμένου, νοήματος, και δράσης» (Barge, 2004, σ. 70), *υπογραμμίζει τον «συνεργατικό» χαρακτήρα της αλήθειας*, και εκθέτει αυτοκριτικά την καθοσιωμένη «ορθολογική γνώση» ως μια «ευαίσθητη-στην-εξουσία συζήτηση» (power-sensitive conversation) (Haraway, 1991, σ. 196).

Με άλλα λόγια, η διαδικασία της «διανοητικής κοινωνιοανάλυσης» (Bourdieu and Wacquant, 1992) οδηγεί πράγματι στη «μετάνοια» και την «αυτοθεραπεία» (Παναγιωτόπουλος, 2002), υπό τον όρο ότι αφορά σε μια αντι-ατομιστική, «κατανεμημένη διαδικασία (distributed process) που πρέπει εν μέρει να αφεθεί στο αγωνιστικό παιχνίδι των δυνάμεων εντός της επιστημονικής και της γενικής δημόσιας αγοράς» (Pels, 2000, σ. 17).[29] Παραφράζοντας τον Nietzsche,[30]

λοσοφική κοινωνιολογία του M. Buber, 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 ριζικής αβεβαιότητας και αφήνοντας τον τελικό σχεδιασμό της (πάντοτε τοποθετημένης) «αυτο-πραγμάτωσης» στα ίδια τα κοινωνικά άτομα-υποκείμενα.

29. 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, 1994, σ. 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, σ. 37).

30. Βλ. Nietzsche, 1996, σ. 98.

θα λέγαμε ότι η «αντικειμενικότητα»[31] παράγεται από τη *συσσώρευση διαφορετικών ερμηνευτικών κύκλων*, δηλαδή από τη «φιλική-εχθρική συν-εργασία πολλών επιστημόνων» (Karl Popper, παρατίθεται στο Pels, 2000, σ. 17).[32] Μια συνεχής *διαλογική ενδοσκόπηση*, ενάντια στη διανοησιαρχική θεμελιακή αλαζονεία και τις νεωτεριστικές υπερβατικές βεβαιότητες, βρίσκεται κοντύτερα, κατά τη γνώμη μου, στην απόκτηση μιας *γνήσιας πνευματικότητας* (Μουζέλης, 2001, σ. 61-85· Giri, 2004).

Η πνευματικότητα αυτή, βέβαια, δε 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 που ενοχλείται από την αναδυόμενη δυναμική οποιασδήποτε ανεπιθύμητης ετερότητας. 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, σ. 91). *Χωρίς να καταστρατηγούμε «το νόμο των διασταυρουμένων τυφλώσεων και διαυγειών»* (Bourdieu, 2001, σ. 36), που σταθερά ρυθμίζει αυτόν τον «πόλεμο», μπορούμε τελικά να αξιώσουμε μια *βασισμένη-στην-κυκλικότητα* (αντι-θεμελιοκρατική) επιστημολογική ανωτερότητα

31. 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).

32. 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, σ. 20). Για τη σημασία της ιδέας της επιστημονικής κοινότητας (της «σοφής πολιτείας» κατά Bachelard), βλ. επίσης Hardy κ.ά. 2001. Φυσικά, η παραπάνω «συν-εργασία» οφείλει, όπως θα έλεγε ο P. Bourdieu, να είναι «μεταρρυθμιστική» κι όχι «ναρκισσιστική», να αναφέρεται δηλαδή 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, σ. 363).

(αλλά όχι επιστημολογική παντοδυναμία!), μπορούμε να υποστηρίξουμε επιφυλακτικά ότι «κάποιες κρίσεις και κάποιες οπτικές θα είναι καλύτερες και πιο χρήσιμες από άλλες» (Michael, 1997, σ. 97).

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 τί είναι ο καθένας από εμάς» (Bourdieu, 1999, σ. 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, σ. 5), και απευθύνεται σε ένα κοινό «υποψιασμένο για κάποια ερωτήματα που εγείρει ο κόσμος των πραγμάτων» *μάλλον* (*παρά σε «όλο το αναγνωστικό κοινό»*), δηλαδή σε αναγνώστες που λίγο-πολύ κινούνται προς την ίδια ερευνητική κατεύθυνση και κυριεύονται από παρόμοιες «ερωτηματικές διαθέσεις» (Τσιβάκου, 1997, σ. 12).

Ακόμα, επιβεβαιώνοντας ανοιχτά την «ουσιώδη» παρουσία του παρατηρητή στο παρατηρούμενο αντικείμενο, αλλά και την «ουσιωδώς» διαμφισβητούμενη «φύση» όλων των επιστημονικών προτάσεων, δε διστάζει να αναζητήσει τη συνδρομή ανθρώπων «που πριν απ' αυτόν δοκίμασαν ν' απαντήσουν σε σχετικά απορήματα, *ανοίγοντας γόνιμο διάλογο μαζί τους*» (Τσιβάκου, 1997, σ. 11, δική μου πλάγια γραφή). Μέσα σε μια τέτοια «συμμετοχική» δυναμική διαδικασία, η οποία αποτελεί ταυτόχρονα «μια μάχη για προσωπική ταυτότητα όσο και για επικοινωνήσιμη σαφήνεια» (Pels, 1998, σ. 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, σ. 11).

Εφαρμόζοντας λοιπόν ό,τι ο Umberto Eco ονομάζει *«επιστημονική ταπεινοφροσύνη»*, συνδέουμε λειτουργικά την επιστήμη με το «Εμείς», παρά με το «Εγώ» (Bernard, 1957), και ανοιγόμαστε δυναμικά σε οποιονδήποτε μπορεί να μας διδάξει κάτι: «Ακόμα … και ο πιο σκληρός αντίπαλός μας μπορεί να μας υποβάλει ιδέες» (Eco, 2001, σ. 55). Ο σεβασμός όμως σε όλες τις πηγές δεν πρέπει «να μας εμποδίζει να εκφέρουμε αξιολογικές κρίσεις» (Eco, 2001, σ. 55), ή να ασκούμε συστηματικά μια – «φιλική-στην-κυκλικότητα» ή «χαμηλή» (Pels, 2000) – κανονιστική κριτική κατά της πραγμοποίησης και

της ουσιοκρατίας, *τόσο στο επίπεδο της καθημερινής λογικής όσο και στο επίπεδο του επιστημονικού ορθολογισμού*.

Πραγματοποιώντας μια θαρραλέα και αποφασιστική «Κάθοδο στον Άδη», για να θυμηθούμε την καντιανή μεταφορά της ριζικής αναστοχαστικότητας, παύουμε να ταυτίζουμε την κοινωνική θεωρία με ένα πανίσχυρο οπλοστάσιο δυνάμεων πειθούς, πρόβλεψης, εξαναγκασμού, ελέγχου και επιβολής (ή καθολικής συναίνεσης), αλλά διατηρούμε ένα είδος μη προμηθεϊκής, «ήπιας νομοθεσίας» (Law, 1994, σ. 33). Η προσοχή μας πλέον εστιάζεται περισσότερο στη δυναμική υποκίνηση απορριών και λιγότερο στη στατική διατύπωση «οριστικών» απαντήσεων. Μπορούμε έτσι να ενθαρρύνουμε τη γνωσιληψία και, ως εκ τούτου, να προκαλέσουμε την ανάπτυξη της «κοινωνιολογικής φαντασίας» μέσα στις σφαίρες της επιστήμης *και* της κοινωνίας.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Ελληνόγλωσση

Βαγενάς Ν., 1997, «Η ρητορική της ρητορείας», *Το Βήμα*, 30-11-1997.

Γκέφου-Μαδιανού Δ., 1999, *Πολιτισμός και Εθνογραφία. Από τον εθνογραφικό ρεαλισμό στην πολιτισμική κριτική*, Αθήνα, Ελληνικά Γράμματα.

Έκο Ο., 2001, «Η επιστημονική ταπεινοφροσύνη», στο Γ. Κουζέλης κ.ά. (επιμ.), *Γραφή και ανάγνωση. Για τη χρήση της γλώσσας στις επιστήμες*, Αθήνα, Νήσος.

Γκίντενς Α., 2001, *Οι συνέπειες της νεωτερικότητας*, Αθήνα, Κριτική.

Θεοτοκάς Ν., 1988, *Εμπορευματική επικοινωνία. Μελέτη της μαρξικής διαπραγμάτευσης της εμπορευματικής σχέσης*, αδημ. διδ. διατριβή, Πάντειο Πανεπιστήμιο.

Ιγγλέση Χ., 2001, «Μέθοδοι και υποκειμενικότητες», στο Χ. Ιγγλέση (επιμ.), *Ο αναστοχασμός στη φεμινιστική έρευνα*, Αθήνα, Οδυσσέας.

Λαμπίρη-Δημάκη Ι., 1997, *Η κοινωνιολογία στην Ελλάδα σήμερα*, τόμ. 2, Αθήνα, Εκδόσεις Παπαζήση.

Λαμπίρη-Δημάκη Ι., 2002, *Η κοινωνιολογία στην Ελλάδα σήμερα*, τόμ. 3, Αθήνα, Εκδόσεις Παπαζήση.

Ματουράνα Ο., Βαρέλα Φ., 1992, *Το δέντρο της γνώσης. Οι βιολογικές ρίζες της ανθρώπινης νόησης*, Αθήνα, Κάτοπτρο.

Μουζέλης Ν., 2001, *Για έναν εναλλακτικό τρίτο δρόμο*, Αθήνα, Θεμέλιο.

Παναγιωτόπουλος Ν., 2002α, «Επιστημονικές προσεγγίσεις για την κοινωνία και την σκέψη», περιοδικό *ΑΝΤΙ*, τεύχ. 757, σ. 36-39.

Μπουρντιέ Π., 1994, *Κείμενα Κοινωνιολογίας*, Αθήνα, Δελφίνι.

Μπουρντιέ Π., 1999, *Νόστιμον ήμαρ*, Αθήνα, Καρδαμίτσα.

Μπουρντιέ Π., 2001, *Μάθημα πάνω στο μάθημα. Κοινωνιολογία και αυτοκοινωνιοανάλυση*, Αθήνα, Καρδαμίτσα.

Παναγιωτόπουλος Ν., 2002β, «Καλό ταξίδι, Πιέρ Μπουρντιέ», *Το Βήμα*, 01-02-2002.

Παπαγεωργίου Κ., 2003, «Στην άκρη της γλώσσας», *Το Βήμα*, 06-04-2003.
Σταυρακάκης Γ., 1999, «Φύση και επιστημονικός λόγος στις νεωτερικές κοινωνίες», στο Λ. Λουλούδης κ.ά. (επιμ.), *Φύση, κοινωνία, επιστήμη, στην εποχή των «τρελών αγελάδων»*, Αθήνα, Νεφέλη.
Τσιβάκου Ι., 1997, *Υπό το βλέμμα του παρατηρητή*, Αθήνα, Θεμέλιο.
Βίλκε Χ., 1996, *Εισαγωγή στη συστημική θεωρία*, Αθήνα, Κριτική.
Χριστοφόρου Ε., 2001, «Ερμηνευτική: από τον Χάιντεγγερ στον Ρικέρ», *Δοκιμές*, τεύχ. 9-10, σ. 137-168.

Ξενόγλωσση

Ankersmit K., 1996, *Aesthetic politics. Political Philosophy beyond fact and value*, Stanford, Stanford University Press.
Archer M., 1988, *Culture and Agency*, Cambridge, Cambridge University Press.
Ashmore M., 1989, *The reflexive thesis: Writing Sociology of scientific knowledge*, Chicago, University of Chicago Press.
Barge J.K., 2004, «Reflexivity and managerial practice», *Communication Monographs*, vol. 71, no 1, pp. 70–96.
Barrett M., 1991, *The politics of truth: From Marx to Foucault*, Cambridge, Polity Press.
Bernard C., 1957, *An introduction to the study of experimental medicine*, London, Dover.
Bhaskar R., 1989, *Reclaiming reality*, London, Verso.
Blalock B., 1984, *Basic dilemmas in the social sciences*, Thousand Oaks, Sage.
Bourdieu P., 1989, «The corporatism of the universal», *Telos*, vol. 81, pp. 99-110.
Bourdieu P., Wacquant L., 1992, *Invitation to a reflexive Sociology*, Chicago, University of Chicago Press.
Brown R.H., Malone E.L., 2004, «Reason, politics, and the politics of truth: How science is both autonomous and dependent», *Sociological Theory*, vol. 22, no 1, pp. 106-122.
Cohen J.L., Arato A., 1992, *Civil society and political theory*, Cambridge, MIT Press.
Collier A., 1994, *Critical realism: An introduction*, London, Verso.
Delamont S., 1991, *Fieldwork in educational settings*, London, Falmer Press.
Denzin N.K., 2003, *Performance [Auto]Ethnography: Critical pedagogy and the politics of culture*, Thousand Oaks, Sage.
Flax J., 1992, «The end of innocence», στο J. Butler, J.W. Scott (eds), *Feminists theorise the political*, London, Routledge.
Foucault M., 1980, *Power/knowledge: Selected interviews and other writings 1972-1977*, Brighton, Harvester.
Fraser N., 1989, *Unruly practices*, Cambridge, Polity.
Giri A.K., 2004, «Knowledge and human liberation», *European Journal of Social Theory*, vol. 7, no 1, pp. 85-103.
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.
Grint K., Woolgar S., 1997, *The machine at work*, Cambridge, Polity Press.
Habermas J., 1987, *The philosophical discourse of modernity*, Cambridge, Polity.
Hall J.R., 1999, *Cultures of inquiry: From epistemology to discourse in sociohistorical research*, Cambridge, Cambridge University Press.
Hammersley M., Gomm, R., 1997, «A response to Romm», *Sociological Research Online*, vol. 2, no 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*, vol. 14, no 3, pp. 575-599.
Haraway D., 1991, «A cyborg manifesto», στο D. Haraway (ed.), *Simians, cyborgs and women*, London, Routledge.
Harding S., 1991, *Whose science? Whose knowledge?*, Milton Keynes, Open University Press.
Hardy C., Philips N., Clegg S., 2001, «Reflexivity in organization and management theory», *Human Relations*, vol. 54, no 5, pp. 531-560.
Harris R., 1996, *The language connection*, Bristol, Thoemmes Press.
Herrnstein Smith B., 1997, *Belief and resistance*, Cambridge, Harvard University Press.
Jackson S., 1992, «The amazing deconstructing woman», *Trouble and Strife*, vol. 25, pp. 25-31.
Keenan T., 1987, «The "paradox" of knowledge and power», *Political Theory*, vol. 15, no 1, pp. 5-37.
Koegler H.H., 1996, «The self-empowered subject», *Philosophy and Social Criticism*, vol. 22, no 4, pp. 13-44.
Laclau E., Mouffe C., 1985, *Hegemony and socialist strategy*, London, Verso.
Latour B., 1988, «The politics of explanation», in S. Woolgar (ed.), *Knowledge and reflexivity: New directions in the sociology of knowledge*, London, Sage.
Latour B., 1991, «The impact of science studies on political philosophy», *Science, Technology, and Human Values*, vol. 16, no 1, pp. 3-19.
Law J., 1986, *Power, action and belief: A new Sociology of knowledge?*, London, Routledge.
Law J., 1994, *Organizing modernity*, Oxford, Blackwell.
Law J., Urry J., 2003, «Enacting the social», Sociology Department, Lancaster University, <http://www.comp.lancs.ac.uk/sociology/soc099jlju.html>
Luhmann N., 1990, *Essays on self-reference*, New York, Columbia University Press.
Lynch M., 1993, *Scientific practice and ordinary action: Ethnomethodology and social studies of science*, Cambridge, Cambridge University Press.
Maton K., 2003, «Pierre Bourdieu and the epistemic conditions of social scientific knowledge», *Space and Culture*, vol. 6, no 1, pp. 52-65.
Mauthner N., Doucet A., 2003, «Reflexive accounts and accounts of reflexivity in qualitative data analysis», *Sociology*, vol. 37, no 3, pp. 413-431.
Michael J., 1997, «Making a stand», *Telos*, vol. 108, pp. 93-103.
Nietzsche F., 1957, *The use and abuse of history*, Indianapolis, Bobbs-Merrill.
Nietzsche F., 1996, *On the genealogy of morals*, Oxford, Oxford University Press.
Nussbaum M.C., 1992, «Human functioning and social justice: in defence of Aristotelian essentialism», *Political Theory*, vol. 20, no 2, pp. 202-46.
Outhwaite W., 1999, «The myth of Modernist Method», *European Journal of Social Theory*, vol. 2, no 1, pp. 5-25.
Pels D., 1997, «Strange standpoints, or: How to define the situation for situated knowledge», *Telos*, vol. 108, pp. 65-91.
Pels D., 1998, *Property and power in social theory. A study in intellectual rivalry*, London, Routledge.
Pels D., 2000, «Reflexivity: One step up», *Theory, Culture and Society*, vol. 17, no 3, pp. 1-25.
Pels D., 2001, «Weak social theory», *Theory. Newsletter of the Research Committee on Sociological Theory*, Fall 2001, pp. 2-5.
Pels D., 2002a, «Socialism between fact and value: From Tony Blair to Hendrik de man and back», *Journal of Political Ideologies*, vol. 7, no 3, pp. 285-287.
Pels D., 2002b, «Everyday essentialism. Social Inertia and the Münchhausen Effect», *Theory,*

Culture and Society, vol. 19, no 5/6, pp. 69-89.
Pels D., 2003, «Unhastening science. Temporal demarcations in the social triangle», *European Journal of Social Theory*, vol. 6, no 2, pp. 209-231.
Pillow W., 2003, «Confession, catharsis, or cure?», *Qualitative Studies in Education*, vol. 16, no 2, pp. 175–196.
Platt R., 1989, «Reflexivity, recursion and social life», *The Sociological Review*, vol. 37, no 4, pp. 636-667.
Potter J., 1996, *Representing reality: Discourse, rhetoric and social construction*, London, Sage.
Proctor R.N., 1991, *Value-free science? Purity and power in modern knowledge*, Cambridge, Harvard University Press.
Ritzer G., 1991, *Metatheorizing in Sociology*, Lexington, Lexington Books.
Rouse J., 1987, *Knowledge and power*, Ithaca, Cornell University Press.
Sayer A., 1997, «Essentialism, social constructionism, and beyond», *The Sociological Review*, vol. 45, no 3, pp. 453-487.
Shapin S., 1994, *A social history of truth*, Chicago, University of Chicago Press.
Strydom P., 2002, *Risk, environment and society*, Buckingham, Open University Press.
Taylor C., 1985, «Connolly, Foucault and truth», *Political Theory*, vol. 13, no 3, pp. 377-385.
Taylor C., 1986, «Foucault on freedom and truth», in D.C. Hoy (ed.), *Foucault: A critical reader*, Oxford, Blackwell.
Tester K., 1992, *Civil society*, London, Routledge.
Turnbull D., 2000, *Masons, tricksters and cartographers*, Amsterdam, Harwood.
Vandenberghe F., 2002, «Reconstructing humants: A humanist critique of actant-network theory», *Theory, Culture and Society*, vol. 19, no 5/6, pp. 51-67.
Varela F., Thompson E., Rosch E., 1991, *The embodied mind*, Cambridge, MIT Press.
Waldrop M., 1992, *Complexity*, New York, Simon & Schuster.
Woolgar S., 1988, «Reflexivity is the ethnographer of the text», στο S. Woolgar (ed.), *Knowledge and reflexivity: New directions in the Sociology of Knowledge*, London, Sage.
Yanagisako S., Delaney C., 1995, *Naturalizing power*, London, Routledge.