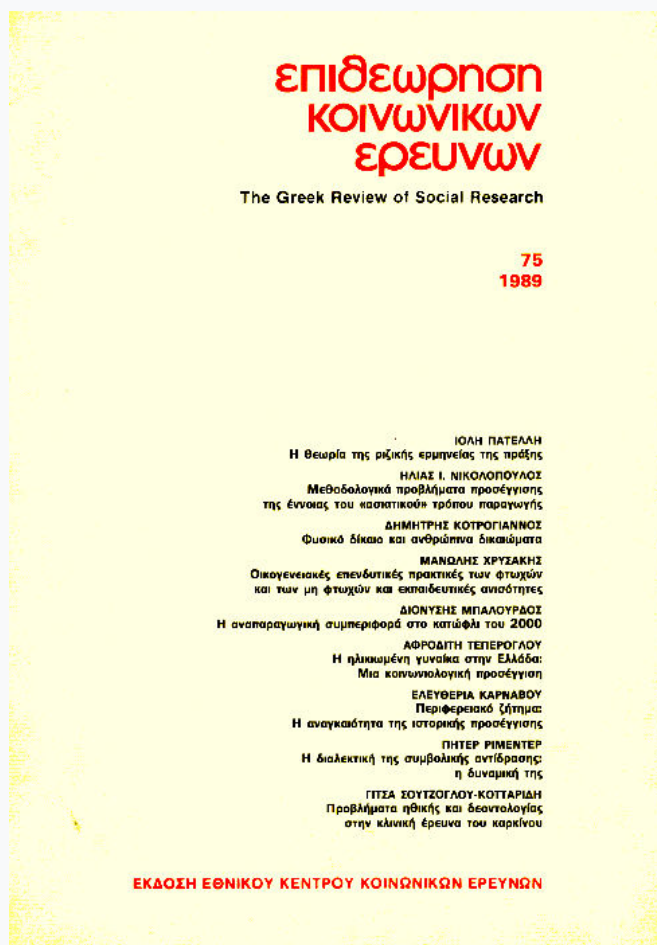


The Greek Review of Social Research

Vol 75 (1989)

75



Η θεωρία της ριζικής ερμηνείας της πράξης: μια κριτική προσέγγιση σε μια προσπάθεια θεμελίωσης των κοινωνικών επιστημών από την αναλυτική φιλοσοφία

Ιόλη Πατέλλη

doi: [10.12681/grsr.923](https://doi.org/10.12681/grsr.923)

Copyright © 1989, Ιόλη Πατέλλη



This work is licensed under a [Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/).

To cite this article:

Πατέλλη Ι. (1989). Η θεωρία της ριζικής ερμηνείας της πράξης: μια κριτική προσέγγιση σε μια προσπάθεια θεμελίωσης των κοινωνικών επιστημών από την αναλυτική φιλοσοφία. *The Greek Review of Social Research*, 75, 3–28. <https://doi.org/10.12681/grsr.923>

Ιόλη Πατέλλη

**Η ΘΕΩΡΙΑ ΤΗΣ ΡΙΖΙΚΗΣ ΕΡΜΗΝΕΙΑΣ
ΤΗΣ ΠΡΑΞΗΣ:**

**Μια κριτική προσέγγιση σε μια προσπάθεια
θεμελίωσης των κοινωνικών επιστημών
από την αναλυτική φιλοσοφία**

Στο άρθρο αυτό εξετάζεται μια θεωρία της ερμηνείας η οποία έχει αποτελέσει το αντικείμενο πολλών φιλοσοφικών και κοινωνιολογικών συζητήσεων. Τη θεωρία αυτή την προτείνει η αναλυτική φιλοσοφία τόσο για την ερμηνεία της γλωσσικής συμπεριφοράς, δηλαδή των εκφορών, όσο και για την ερμηνεία της μη γλωσσικής συμπεριφοράς, δηλαδή των πράξεων. Σκοπός αυτού του άρθρου είναι αφενός μεν να παρουσιάσει αυτή τη θεωρία και αφετέρου να ασκήσει κριτική σ' αυτήν. Έτσι, στο πρώτο τμήμα αναπτύσσεται σε γενικές γραμμές η θεωρία αυτή και παρουσιάζονται οι κυριότερες θέσεις της, και κυρίως αυτές που αφορούν την ερμηνεία των πράξεων. Στο δεύτερο τμήμα εξετάζονται σύντομα μερικά από τα ερμηνευτικά προβλήματα που προκύπτουν μέσα στο πλαίσιο των παραδοχών αυτής της θεωρίας και αναφέρονται μερικές λύσεις που έχουν δοθεί σε ορισμένα από αυτά. Στο τρίτο τμήμα εξετάζεται το ίδιο το πλαίσιο των παραδοχών αυτής της θεωρίας ώστε να γίνει αντιληπτό πώς δύο από αυτές τις παραδοχές προδιαγράφουν ορισμένες καίριες θέσεις της. Στο τέταρτο και τελευταίο τμήμα του άρθρου ασκείται κριτική στις δύο αυτές παραδοχές: εξετάζεται η θεμελίωσή τους και υποστηρίζεται η άποψη ότι είναι ανεπαρκής.

I

Η αναλυτική θεωρία της ριζικής ερμηνείας¹ (radical interpretation) έχει ως πρότυπο τον ανθρωπολόγο που καταφθάνει σε κάποιο πρωτόγονο χωριό για να μελετήσει τη γλώσσα, τον πολιτισμό και τους θεσμούς μιας εντελώς άγνωστης σ' αυτόν κοινωνίας. Η αναλυτική θεωρία μεταθέτει το βάρος από τη μελέτη, την εξήγηση και την κατανόηση μιας ολόκληρης κοινωνίας στην ερμηνεία της γλώσσας, και στον καταλογισμό και την εξήγηση των πράξεων ενός μεμονωμένου ατόμου. Δανείζεται όμως το πρόσωπο του ερμηνευτή και την κατάσταση της ερμηνείας από το πρότυπό της – όπως το αντιλαμβάνεται αυτή: ο ανθρωπολόγος βρίσκεται αντιμέτωπος με μια εντελώς άγνωστη σε αυτόν κοινωνία· ο ερμηνευτής βρίσκεται αντιμέτωπος με ένα εντελώς άγνωστο σε αυτόν άτομο. Το πρόβλημά του είναι να καταλογίσει πράξεις στο άτο-

1. Βλ. κυρίως Quine: 1960, 1968, 1974 και Davidson: 1967, 1970, 1973a, 1973b, 1974. Επίσης, Lewis: 1974, Holdcroft: 1981, Hollis: 1967a, 1967b.

Η θεωρία που παρουσιάζω είναι σε γενικές γραμμές αυτή του Davidson. Ο Davidson, páλι, ακολουθεί σε ορισμένα βασικά σημεία τη θεωρία της ριζικής μετάφρασης του Quine. Οι κύριες διαφορές μεταξύ των απόψεων του Quine και του Davidson που αφορούν αυτό το άρθρο είναι οι εξής:

α. Ο Quine πραγματεύεται, κυρίως, το θέμα της μετάφρασης της γλωσσικής συμπεριφοράς (εκφορών). Παρουσιάζει, δηλαδή, μια θεωρία της μετάφρασης μιας εντελώς άγνωστης γλώσσα στη γλώσσα του μεταφραστή. Η απόδοση πεποιθήσεων τον ενδιαφέρει μόνο στο μέτρο που άπτεται του εγχειρήματος της μετάφρασης. Βέβαια, η μη αποδοχή από τον Quine της διάκρισης μεταξύ αναλυτικά και συνθετικά αληθών προτάσεων (βλ. Quine: 1953b) συνεπάγεται τη μη αποδοχή μιας σαφούς διάκρισης του νοήματος των προτάσεων μιας γλώσσας και των πεποιθήσεων ή των θεωριών των ομιλητών της γλώσσας, κι έτσι η απόδοση πεποιθήσεων σε αυτούς είναι ακέραιο τμήμα του εγχειρήματος της μετάφρασης της γλώσσας τους. Ο Quine δεν πραγματεύεται καθόλου το θέμα της απόδοσης επιθυμιών και της ερμηνείας της μη γλωσσικής συμπεριφοράς, δηλαδή, τον καταλογισμό πράξεων. Με το σκεπτικό ότι η ερμηνεία της γλωσσικής συμπεριφοράς δεν μπορεί να ξεχωριστεί από την ερμηνεία της μη γλωσσικής συμπεριφοράς και αντίστροφα (βλ. Davidson: 1974a, 1975 για τις σχέσεις μεταξύ γλώσσας και πεποιθήσεων, επιθυμιών και πράξεων), ο Davidson επεκτείνει τη θεωρία του Quine ώστε να συμπεριλάβει και την ερμηνεία και την εξήγηση της μη γλωσσικής συμπεριφοράς.

β. Στη θεωρία του Davidson οι δύο αρχές που αναφέρουμε στο τμήμα I, καθοδηγούν τον ερμηνευτή σε όλο του το έργο, ενώ στη θεωρία του Quine οι αρχές αυτές καθοδηγούν μόνο τη μετάφραση των πιο θεωρητικών προτάσεων. Επιπλέον, στον Davidson βρίσκουμε πιο επεξεργασμένα επιχειρήματα για την αποδοχή αυτών των αρχών.

γ. Ο μεταφραστής του Quine χρησιμοποιεί ως δεδομένα για τη μετάφραση την ανερμηνευτή γλωσσική συμπεριφορά και τα ασηθητηριακά ερεθίσματα, αλλά και την ανάνευση ή την κατάνευση (assent/dissent) του ομιλητή σε μια πρόταση. (Βλ. Markis 1979, § 8, 14, και Hintikka 1975 για μια κριτική σε αυτό το τελευταίο σημείο.) Ενώ ο ερμηνευτής του Davidson χρησιμοποιεί ως δεδομένα για την ερμηνεία τη μη γλωσσική συμπεριφορά, τις εκφορές και τις μακροσκοπικές φυσικές οντότητες, αλλά χρησιμοποιεί ως δεδομένο και μια στάση του ομιλητή προς μια πρόταση: τη στάση του να θεωρεί ο ομιλητής την πρόταση αληθή.

μο αυτό, και να τις εξηγήσει αποδίδοντάς του επιθυμίες και πεποιθήσεις, και να ερμηνεύσει τη γλώσσα του, δηλαδή τις εκφορές του, έχοντας ως μοναδικά δεδομένα τη συμπεριφορά —γλωσσική και μη— αυτού του ατόμου —δηλαδή τους ήχους που παράγει και τις κινήσεις του— και τις περιστάσεις στις οποίες αυτή λαμβάνει χώρα.

Τα δεδομένα που είναι στη διάθεση του ερμηνευτή και στα οποία λογοδοτεί η ερμηνεία του —δηλαδή η συμπεριφορά του ατόμου και οι ανάλογες περιστάσεις— δεν αρκούν για να ερμηνεύσει μεμονωμένες συμπεριφορές: να τις περιγράψει ως πράξεις και να τις εξηγήσει προσδιορίζοντας το λόγο για τον οποίο έγιναν, αποδίδοντας δηλαδή πεποιθήσεις και επιθυμίες στο αντίστοιχο άτομο, ή, αν πρόκειται για γλωσσική συμπεριφορά, να προσδιορίσει τι είδους γλωσσικό ενέργημα επιτελείται με την αντίστοιχη εκφορά και να ερμηνεύσει το προτασιακό της περιεχόμενο (propositional content). Και δεν αρκούν τα δεδομένα αυτά για να ερμηνεύσει μεμονωμένες συμπεριφορές, γιατί μια μεμονωμένη συμπεριφορά, ακόμα και σε συνδυασμό με τις αντίστοιχες περιστάσεις, συμβιβάζεται με σχεδόν οποιαδήποτε ερμηνεία θελήσει να της αποδώσει ο ερμηνευτής. Το περιεχόμενο μιας πράξης είναι συνάρτηση πεποίθησης και επιθυμίας: μιας επιθυμίας που θέτει το σκοπό για τον οποίο γίνεται η πράξη και μιας πεποίθησης σχετικά με τις περιστάσεις που ισχύουν ή σχετικά με το μέσο με το οποίο θα εκπληρωθεί η επιθυμία. Η πεποίθηση, πάλι, και η επιθυμία, που συνιστούν το λόγο για μια πράξη και προσδιορίζουν το περιεχόμενό της, είναι αλληλένδετες, έτσι ώστε διάφορα ζεύγη πεποιθήσεων και επιθυμιών να εκλογικεύουν την ίδια συμπεριφορά. Εφόσον, λοιπόν, ο ερμηνευτής δεν έχει απευθείας πρόσβαση στις πεποιθήσεις και τις επιθυμίες του ατόμου που ερμηνεύει, η συμπεριφορά του ατόμου αυτού στις δεδομένες περιστάσεις δεν αρκεί για να προσδιορίσει ο ερμηνευτής ένα μοναδικό τέτοιο ζεύγος, ούτε αρκεί για να προσδιορίσει ένα μοναδικό περιεχόμενο της επιτελούμενης πράξης. Το πρόβλημα μεγεθύνεται από το γεγονός ότι ο ερμηνευτής είναι ελεύθερος να αποδώσει εσφαλμένες, κατά τη γνώμη του, πεποιθήσεις ή παράξενες, κατά τη γνώμη του, επιθυμίες, κι έτσι μπορεί να εκλογικεύσει οποιαδήποτε συμπεριφορά και να καταλογίσει οποιαδήποτε πράξη στο εν λόγω άτομο. Για παράδειγμα, θα μπορούσε ο ερμηνευτής —αν και αυτή είναι μια πολύ ακραία περίπτωση— να θεωρήσει ότι κάποιος που ανακατεύει μια κίτρινη λαδομπογιά ετοιμάζει μια ομελέτα, αποδίδοντάς του την επιθυμία να φάει μια ομελέτα και την εσφαλμένη πεποίθηση ότι αυτό που ανακατεύει είναι αυγά. Αντίστροφα, θα μπορούσε να εξηγήσει τη συμπεριφορά αυτή αποδίδοντας στο εν λόγω άτομο την παράξενη επιθυμία να φάει λίγη κίτρινη λαδομπογιά και την ορθή πεποίθηση ότι αυτό που ανακατεύει είναι πράγματι λαδομπογιά.

Ένα ανάλογο επιχείρημα ισχύει και για την ερμηνεία των εκφορών ενός

ατόμου. Το να θεωρεί ένας ομιλητής ότι μια πρόταση είναι αληθής, είναι συνάρτηση του νόηματος της πρότασης και των πεποιθήσεων του ομιλητή. Έτσι, ένας ερμηνευτής, γνωρίζοντας μόνο ότι κάποιον άτομο θεωρεί την πρόταση που εκφέρει αληθή, μπορεί να την ερμηνεύσει με διάφορους τρόπους ανάλογα με τις πεποιθήσεις που θα του αποδώσει. Αν, για παράδειγμα, προσφέρουν σε κάποιον ένα μήλο και αυτός εκφέρει τις λέξεις «Τι ωραίο πορτοκάλι», ο ερμηνευτής μπορεί είτε να του αποδώσει την ψευδή πεποίθηση ότι το φρούτο που του προσφέρουν είναι πορτοκάλι και να θεωρήσει ότι η λέξη «πορτοκάλι» στην ιδιόλεκτο του ομιλητή έχει το ίδιο νόημα με τη λέξη «πορτοκάλι» στη δική του ιδιόλεκτο· ή, αντίστροφα, μπορεί να του αποδώσει την ορθή πεποίθηση ότι το φρούτο που του προσφέρουν είναι μήλο και να θεωρήσει ότι η λέξη «πορτοκάλι» στην ιδιόλεκτο του ομιλητή σημαίνει «μήλο». Έτσι και στην περίπτωση της γλωσσικής συμπεριφοράς η ερμηνεία δεν προσδιορίζεται απόλυτα από μεμονωμένες συμπεριφορές και από τις περιστάσεις στις οποίες αυτές λαμβάνουν χώρα.

Μια ερμηνεία, λοιπόν, που θα λογοδοτούσε μόνο στις μεμονωμένες συμπεριφορές ενός ατόμου, θα ήταν αυθαίρετη. Η ερμηνεία, όμως, δεσμεύεται και από το γεγονός ότι ο ερμηνευτής αντιμετωπίζει το άτομο που ερμηνεύει ως πρόσωπο, και συνεπώς είναι αναγκασμένος να ερμηνεύσει τη συμπεριφορά του κατά τέτοιο τρόπο ώστε να αποδώσει στο άτομο αυτό τις ιδιότητες που συνιστούν τα αναγκαία γνωρίσματα ενός προσώπου. Το ερμηνευτικό οπλοστάσιο του ερμηνευτή, δηλαδή, περιέχει ορισμένες *a priori* αρχές σχετικά με το τι συνιστά ένα πρόσωπο, που καθοδηγούν και ρυθμίζουν την ερμηνεία του. Ακολουθώντας αυτές τις αρχές ο ερμηνευτής συγκροτεί πρόσωπα στη βάση της συμπεριφοράς τους. Οι κυριότερες από αυτές τις αρχές είναι οι εξής δύο:² Η πρώτη πρεσβεύει ότι μια οντότητα συνιστά ένα πρόσωπο, που προβαίνει σε πράξεις —γλωσσικές ή μη— μόνο εφόσον είναι λογική, δηλαδή μόνο εφόσον έχει ένα σύστημα πεποιθήσεων, επιθυμιών, βουλήσεων, προθέσεων, κτλ., που είναι εσωτερικά συνεπές και συνεκτικό και που, επιπλέον, εκλογικεύει τις πράξεις της. Αν οι πεποιθήσεις, οι επιθυμίες, κτλ., που αποδίδουμε σε μια οντότητα δεν επιδεικνύουν τον απαιτούμενο βαθμό συνέπειας και συνεκτικότητας και αν δεν εκλογικεύουν τις πράξεις της, αν δηλαδή η οντότητα αυτή δεν είναι λογική, τότε δεν πρόκειται για πρόσωπο, αλλά για οντότητα κάποιας άλλης κατηγορίας. Στην περίπτωση αυτή δεν μπορούμε καν να ισχυριζόμαστε ότι η οντότητα αυτή έχει επιθυμίες, πεποιθήσεις, κτλ., διότι η ταυτότητα και το περιεχόμενο μιας πεποίθησης ή μιας επιθυμίας ή

2. Βλ., π.χ., Lewis: 1974 και Holdcroft: 1981 για μερικές άλλες αρχές. Βλ. επίσης, επί του θέματος Follesdal: 1982, Davidson: 1974b, Rorty: 1972, Hollis: 1967b, 1982 και τη σημ. 12 παρακάτω.

οποιασδήποτε άλλης προτασιακής στάσης³ (propositional attitude) εξαρτάται από τη θέση της στο σύστημα των πεποιθήσεων, των επιθυμιών, κτλ., στο οποίο ανήκει, εξαρτάται δηλαδή από το περιεχόμενο των άλλων μελών του συστήματος με τα οποία σχετίζεται λογικά. Η πεποίθηση, για παράδειγμα, ότι η γάτα σκαρφάλωσε στο δέντρο εξαρτάται από την πεποίθηση ότι μια γάτα πέρασε μπροστά μας, ότι το αντικείμενο που βλέπουμε είναι δέντρο, ότι οι γάτες είναι ζώα με αυτά και αυτά τα χαρακτηριστικά, ενώ τα δέντρα είναι φυτά με αυτά και αυτά τα χαρακτηριστικά, κ.ο.κ. Έτσι, δεν υπάρχουν πεποιθήσεις και επιθυμίες και δεν υπάρχουν πρόσωπα στα οποία να ανήκουν αυτές, αν οι εν λόγω πεποιθήσεις και επιθυμίες δεν συνιστούν ένα συνεπές και συνεκτικό σύστημα, αν, δηλαδή, το άτομο στο οποίο ανήκουν δεν είναι λογικό.

Σύμφωνα με αυτή την αρχή, λοιπόν, ο στόχος ενός ερμηνευτή είναι να καταλογίσει πράξεις, να αποδώσει πεποιθήσεις και επιθυμίες και να ερμηνεύσει τη γλωσσική συμπεριφορά μιας οντότητας έτσι ώστε να μεγιστοποιήσει τη λογικότητά της· να της αποδώσει, δηλαδή, ένα όσο το δυνατόν συνεπέστερο και συνεκτικότερο σύστημα πεποιθήσεων και επιθυμιών, το οποίο να εκλογικεύει όσο το δυνατόν περισσότερες από τις πράξεις που θα της καταλογίσει· και να ερμηνεύει τις εκφορές της έτσι ώστε κι αυτές να συμβαδίζουν με την απόδοση σ' αυτήν ενός συνόλου όσο το δυνατόν συνεπέστερων και συνεκτικότερων πεποιθήσεων και επιθυμιών.

Το ότι η αρχή αυτή καθοδηγεί το έργο του ερμηνευτή έχει δύο συνέπειες. Η πρώτη είναι ότι η ερμηνεία είναι ολιστική. Για να ερμηνεύσει, δηλαδή, ο ερμηνευτής μια συμπεριφορά, πρέπει να τις ερμηνεύσει όλες: για να μεγιστοποιήσει τη λογικότητα του σχετικού ατόμου θα πρέπει να ερμηνεύσει την κάθε συμπεριφορά του υπό το φως των ερμηνειών που έχει δώσει στις υπόλοιπες, έτσι ώστε να μπορέσει να του αποδώσει πεποιθήσεις και επιθυμίες οι οποίες να συνέχουν και να είναι συνεπείς με τις υπόλοιπες πεποιθήσεις και επιθυμίες του. Συνεπώς η ερμηνεία της κάθε μεμονωμένης συμπεριφοράς λογοδοτεί και δεσμεύεται από το σύνολο της συμπεριφοράς του ατόμου.

Και δεύτερον, η αρχή αυτή συνεπάγεται ότι η ερμηνεία είναι ακαθόριστη (indeterminate), δηλαδή ότι υπάρχουν περισσότερες από μία εξίσου ορθές ή αληθείς ερμηνείες της συμπεριφοράς ενός ατόμου. Κι αυτό, διότι εφόσον η ερμηνεία είναι ολιστική, δεν προσδιορίζεται δηλαδή από μεμονωμένες συμπεριφορές, αλλά από τη σύνολη συμπεριφορά ενός ατόμου, μπορούμε παραλλάσσοντας τις πράξεις που του καταλογίζουμε, τις πεποιθήσεις και τις επιθυμίες που του αποδίδουμε και τις ερμηνείες που δίνουμε στα λόγια του,

3. Οι προτασιακές στάσεις είναι οι στάσεις που έχει κανείς προς μια πρόταση (proposition), π.χ., την πρόταση ότι ο Παύλος θα έρθει. Έτσι κανείς πιστεύει, φοβάται, ελπίζει, θέλει, επιθυμεί, κ.ο.κ., ότι ο Παύλος θα έρθει (ή να έρθει ο Παύλος).

να καταλήξουμε σε περισσότερα από ένα συστήματα τέτοιων στοιχείων που να μεγιστοποιούν τη λογικότητα του εν λόγω ατόμου και να συμβιβάζονται με τη συμπεριφορά του. Ποια από όλα αυτά τα δυνατά συστήματα ή ποιες από όλες αυτές τις ερμηνείες θα επιλέξει ένας ερμηνευτής εξαρτάται πια από πραγματικούς παράγοντες, όπως λ.χ. το σκοπό που εξυπηρετεί η ερμηνεία.

Στο σημείο αυτό θα πρέπει να επισημάνουμε ότι η απροσδιοριστία της ερμηνείας δεν είναι μια γνωστική, αλλά μια οντολογική απροσδιοριστία. Με άλλα λόγια, η θεωρία της ριζικής ερμηνείας δεν ισχυρίζεται ότι ένας ερμηνευτής δεν μπορεί να *γνωρίζει* ποιες είναι οι πεποιθήσεις, οι επιθυμίες και οι πράξεις ενός ατόμου, και ποιο είναι το νόημα των εκφορών του, διότι δεν έχει απευθείας πρόσβαση στο νου του και τα τεκμήρια στη διάθεσή του είναι ανεπαρκή κι αμφίσημα· ισχυρίζεται, αντίθετα, ότι πέρα από τις ερμηνείες που αποδίδει κάποιος ερμηνευτής, δεν υπάρχει καμιά αλήθεια σχετικά με τα ψυχοκοινωνικά και τα σημασιολογικά φαινόμενα. Οι πεποιθήσεις, οι επιθυμίες, οι προθέσεις και τα νοήματα δεν είναι οντότητες που υπάρχουν ανεξάρτητα από οποιονδήποτε ερμηνευτή, αλλά οντότητες που συγκροτούμε όταν αποφασίσουμε να αντιμετωπίσουμε κάποιο άτομο ως πρόσωπο, όταν δηλαδή υιοθετήσουμε τη στάση του ερμηνευτή.⁴

Η πρώτη αρχή που καθοδηγεί τον ερμηνευτή στο έργο του καθορίζει τις τυπικές ιδιότητες των πεποιθήσεων, των επιθυμιών, των πράξεων, κτλ., που θα αποδώσει σε κάποιο άτομο. Καθορίζει, δηλαδή, τις λογικές σχέσεις που υφίστανται ανάμεσα στα περιεχόμενα των πράξεων, των εκφορών, των πεποιθήσεων και των επιθυμιών του ατόμου αυτού. Δεν καθορίζει, όμως, τα περιεχόμενα αυτών των πράξεων, των πεποιθήσεων, κτλ. Αυτός είναι στόχος μιας δεύτερης αρχής.⁵ Σύμφωνα με την αρχή αυτή, μια οντότητα συνιστά ένα πρόσωπο μόνο εφόσον οι πεποιθήσεις, οι επιθυμίες και οι αξίες της είναι κατά ένα μεγάλο μέρος όμοιες με τις πεποιθήσεις, τις επιθυμίες και τις αξίες του ερμηνευτή. Αυτό, βέβαια, δεν σημαίνει ότι οι πεποιθήσεις, οι επιθυμίες και οι αξίες του εν λόγω ατόμου θα πρέπει να είναι ακριβώς οι ίδιες με τις αντίστοιχες του ερμηνευτή. Σημαίνει απλώς ότι θα πρέπει να έχουν ένα κοινό υπόβαθρο, ώστε να είναι κατανοητές οι διαφορές μεταξύ τους.

4. Για το θέμα της απροσδιοριστίας βλ. π.χ. Quine: 1970, Lewis: 1974, Dummett: 1974, Kirk: 1972-3 και Hookway: 1978.

5. Οι δύο αυτές αρχές συνήθως εμφανίζονται ως μία αρχή. Νομίζω, όμως, ότι είναι προτιμότερο να τις διακρίνουμε. Πρώτον, διότι το περιεχόμενο της πρώτης αρχής είναι ένα γνώριμο δόγμα που συναντά κανείς με διάφορες μορφές στη διδασκαλία διαφόρων φιλοσόφων (από τον Αριστοτέλη και τον Καντ ως τον Rawls) ενώ το περιεχόμενο της δεύτερης αρχής δεν αποτελεί μια τόσο κοινή αντίληψη. Και δεύτερον, γιατί τα επιχειρήματα που προβάλλονται υπέρ των δύο αυτών αρχών διαφέρουν, όπως, επίσης, και οι επιπτώσεις τους στη θεωρία της ερμηνείας και τα προβλήματα που προκύπτουν από αυτές.

Για να το καταλάβουμε αυτό, θα πρέπει να εξετάσουμε τα επιχειρήματα που προβάλλονται υπέρ αυτής της αρχής. Το πρώτο έχει στόχο την περίπτωση της εννόητης ή καταληπτής διαφωνίας και υποστηρίζει ότι ο ερμηνευτής δεν μπορεί να διαφωνεί εννόητα για τα πάντα με το άτομο που ερμηνεύει, διότι η εννόητη διαφωνία προϋποθέτει τη συμφωνία σε ορισμένα σημεία, προϋποθέτει, δηλαδή, ορισμένες κοινές παραδοχές. Για να διαφωνήσω με κάποιον σχετικά με το αν το φεγγάρι είναι στρογγυλό πρέπει να συμφωνήσω μαζί του ότι υπάρχει φεγγάρι, ότι το φεγγάρι είναι ένα ουράνιο σώμα, κ.ο.κ. Έτσι, η οποιαδήποτε εννόητη διαφωνία του ερμηνευτή με το άτομο που ερμηνεύει προϋποθέτει ένα σωρό σημεία συμφωνίας.

Το δεύτερο επιχειρήμα⁶ έχει στόχο τη μη εννόητη διαφωνία, δηλαδή την ασυμμετρία εννοιακών πλεγμάτων ή γλώσσών, η οποία έχει ως επακόλουθο τη «διαφωνία» που δεν βασίζεται σε κοινές προϋποθέσεις. Το επιχειρήμα ταυτίζει εννοιακά πλέγματα με γλώσσες και υποστηρίζει ότι κριτήριο για το ότι κάποια συμπεριφορά ή κάποια δραστηριότητα είναι γλωσσική είναι η μεταφρασσιμότητά της στη γλώσσα μας, δηλαδή στη γλώσσα του ερμηνευτή. Η θέση αυτή υποστηρίζεται ως εξής: Οι οπαδοί της ασυμμετρίας ισχυρίζονται ότι διαφορετικές γλώσσες (εννοιακά πλέγματα) οργανώνουν ή ταξινομούν τον κόσμο (ή την εμπειρία ή τα αισθητηριακά δεδομένα) με διαφορετικούς, συχνά ασύμμετρους τρόπους· και θεωρούν ότι η ταξινομική ή οργανωτική διάσταση της γλώσσας είναι μια ουσιώδης ιδιότητά της. Με άλλα λόγια, θεωρούν ότι αν κάποια δραστηριότητα ή κάποιο σύνολο ήχων ή σημαδιών δεν έχει την ιδιότητα να οργανώνει τον κόσμο, τότε η δραστηριότητα αυτή (ή οι ήχοι ή τα σημάδια) δεν είναι γλωσσική και το σύστημα στο οποίο ανήκει δεν είναι γλώσσα. Στο σημείο αυτό επισημαίνεται ότι ο κόσμος που οργανώνεται από μια γλώσσα θα πρέπει να είναι μια πολλαπλότητα, δεδομένου ότι δεν μπορεί να οργανωθεί ένα ενιαίο «πράγμα». Η οργάνωση, δηλαδή, προϋποθέτει μια ήδη υπάρχουσα οντολογία. Για να αποφανθούμε, όμως, ότι κάποια συγκεκριμένη δραστηριότητα είναι μεν γλωσσική, αλλά οργανώνει τον κόσμο με τρόπο ασύμμετρο προς τη δική μας γλώσσα, θα πρέπει να αναφερθούμε στα «πράγματα» που οι δύο γλώσσες οργανώνουν με διαφορετικό τρόπο, ώστε αφενός μεν να δείξουμε ότι η υπό ερμηνεία δραστηριότητα πράγματι οργανώνει τον κόσμο —κι έτσι είναι γλώσσα—, και αφετέρου να δείξουμε ότι στα κατηγορήματα (έννοιες) της ξένης γλώσσας δεν αντιστοιχούν απλά κατηγορήματα της δικής μας γλώσσας ή, ίσως, και κανένα κατηγορήμα —

6. Το επιχειρήμα αυτό αποτελεί τμήμα μόνο της επιχειρηματολογίας του Davidson (βλ. Davidson: 1974). Ο Davidson επεκτείνει το επιχειρήμα του ώστε να καταλήξει στο συμπέρασμα ότι ένα σημαντικό τμήμα των πεποιθήσεών μας είναι αληθές. (βλ. Davidson: 1977.) Βλ., όμως, και McGinn: 1977 για ένα αντιεπιχείρημα σχετικά με αυτό το τελευταίο σημείο.

πολύπλοκο ή μη. Με άλλα λόγια, προϋπόθεση του να δείξουμε ότι κάποια γλώσσα είναι ασύμμετρη προς τη δική μας είναι μία, έστω μερικώς, κοινή οντολογία. Αν η ξένη «γλώσσα» δεν μοιράζεται, έστω εν μέρει, τη δική μας οντολογία, τότε δεν έχουμε κανένα λόγο να τη θεωρούμε γλώσσα, γιατί δεν έχουμε κανένα λόγο να πιστεύουμε ότι έχει κάποια οργανωτική διάσταση. Αν, όμως, η ξένη γλώσσα μοιράζεται, έστω εν μέρει, την οντολογία μας, τότε οι δύο γλώσσες δεν είναι ασύμμετρες, απλώς διαφέρουν σε ορισμένα σημεία. Και είναι η κοινή τους οντολογία που μας επιτρέπει να επιστημόνουμε αυτές τις διαφορές και να τις κατανοήσουμε. Δεδομένου δε ότι μια κοινή οντολογία δεν σημαίνει μόνο κοινότητα στις έννοιες ή στα κατηγορήματα, αλλά και στις πεποιθήσεις, στις αξίες και τις επιθυμίες (δεν μπορούμε να ξεχωρίσουμε μεταξύ του περιεχομένου μιας έννοιας ή ενός κατηγορήματος και των διαφόρων πεποιθήσεων, αξιών και επιθυμιών που αφορούν τις αντίστοιχες οντότητες), το επιχείρημα αυτό υπονομεύει την αντίληψη ότι δύο πρόσωπα μπορούν να έχουν εντελώς διαφορετικά συστήματα πεποιθήσεων, αξιών και επιθυμιών — να διαφωνούν, δηλαδή, για τα πάντα. Σύμφωνα με τη δεύτερη αρχή, λοιπόν, μια οντότητα συνιστά ένα πρόσωπο μόνο εφόσον έχει τόσες αξίες, επιθυμίες και πεποιθήσεις κοινές με τον ερμηνευτή, ώστε να είναι κατανοητές οι διαφορές και οι διαφωνίες μεταξύ τους.

II

Οι δύο αρχές που αναφέραμε δεν λύνουν όλα τα προβλήματα που αντιμετωπίζει ο ερμηνευτής. Και πρώτα δεν λύνουν το πρόβλημα της λογικότητας που θα αποδώσει αυτός στο πρόσωπο που ερμηνεύει. Οι δύο αρχές δεν προσδιορίζουν αν το περιεχόμενο αυτής της λογικότητας υπάγεται κι αυτό στη δεύτερη αρχή, κι έτσι είναι όμοιο με το περιεχόμενο της λογικότητας του ερμηνευτή, ή αν ο ερμηνευτής είναι ελεύθερος να αποδώσει κάποιο άλλο είδος λογικότητας στο πρόσωπο που ερμηνεύει. Το ζήτημα αυτό είναι πολύπλευρο (άπτεται, για παράδειγμα, χωρίς να ταυτίζεται όμως με αυτό, του προβλήματος αν οι αρχές της λογικής έχουν καθολική ισχύ ή όχι) και δεν θα το εξετάσουμε σ' αυτό το άρθρο.⁷

Ένα άλλο συναφές ζήτημα αφορά το βαθμό συνέπειας και λογικότητας

7. Σχετικά με τα προβλήματα της λογικότητας στη θεωρία της ερμηνείας βλ. τα άρθρα στις δύο ανθολογίες Wilson: 1970 και Hollis-Lukes: 1982. Για το συγκεκριμένο ζήτημα που αναφέρουμε βλ. κυρίως τα άρθρα Lukes: 1967 και Hollis: 1967a, 1967b.

που θα πρέπει να αποδώσει ο ερμηνευτής στο πρόσωπο που ερμηνεύει. Από τη μια μεριά, σύμφωνα με την πρώτη αρχή, θα πρέπει να του αποδώσει κάποιο βαθμό λογικότητας. Αυτό ισχύει ακόμα κι αν το πρόσωπο είναι παράλογο γιατί ο παραλογισμός προϋποθέτει ένα υπόβαθρο λογικότητας και συνέπειας, ώστε να υπάρχουν τα θέματα —να μπορεί δηλαδή ο ερμηνευτής να τα ταυτίσει— σε σχέση με τα οποία το πρόσωπο αυτό είναι παράλογο. Από την άλλη μεριά, όμως, δεν μπορεί να του αποδώσει μια απόλυτη λογικότητα και συνέπεια. Κι αυτό, πρώτον, διότι οι πεποιθήσεις ενός ατόμου και οι επιθυμίες του συνεπάγονται απεριόριστο αριθμό άλλων πεποιθήσεων και επιθυμιών, τις περισσότερες από τις οποίες ούτε γνωρίζει το άτομο, ούτε γνωρίζει ότι είναι επακόλουθα των υπόλοιπων πεποιθήσεων και επιθυμιών του. Δεύτερον, γιατί μέσω αυτών των αγνώστων του πεποιθήσεων και επιθυμιών υφίστανται λογικές σχέσεις μεταξύ των γνωστών του πεποιθήσεων και επιθυμιών, τις οποίες, όμως, δεν γνωρίζει το άτομο αυτό. Και τρίτον, ο ερμηνευτής θα πρέπει να μετριάσει τη συνέπεια που θα αποδώσει στο πρόσωπο που ερμηνεύει, για να μπορέσει να εντάξει στο σύστημα των πεποιθήσεων και επιθυμιών του ασυνείδητες πεποιθήσεις και επιθυμίες που αντιφάσκουν με τις συνειδητές.

Ένα άλλο συναφές πρόβλημα δημιουργείται από το γεγονός ότι η αρχή της λογικότητας αναφέρεται μεν στη συνέπεια και στη συνοχή των πεποιθήσεων και των αξιών ενός προσώπου και στην ορθολογικότητα των πράξεών του, δεν θίγει όμως τη θεμελίωση των πρώτων. Κι έτσι γεννάται το ερώτημα αν ο ερμηνευτής θα πρέπει να αποδώσει στο πρόσωπο που ερμηνεύει πεποιθήσεις και αξίες που είναι θεμελιωμένες σύμφωνα με τα δεδομένα της δικής του κοινωνίας, ή αν θα πρέπει, και σε ποιο βαθμό, να λάβει υπόψη τους αντίστοιχους παράγοντες της ξένης κοινωνίας, αν θα πρέπει δηλαδή να εξετάσει κατά πόσον οι πεποιθήσεις, οι επιθυμίες και οι αξίες που του αποδίδει είναι θεμελιωμένες σύμφωνα με τις πρακτικές θεμελίωσης και τα δεδομένα της ξένης κοινωνίας.⁸

Το ζήτημα αυτό έχει ορισμένες κοινές πτυχές με ένα άλλο πρόβλημα που αντιμετωπίζει ο ερμηνευτής και που αφορά τις περιστάσεις στις οποίες λαμβάνουν χώρα οι συμπεριφορές που ερμηνεύει. Το πρόβλημα είναι να καθορίσει σε τι συνίστανται αυτές οι περιστάσεις. Στην αντίστοιχη βιβλιογραφία αυτές εκλαμβάνονται κυρίως ως φυσικές περιστάσεις: χώρος, χρόνος, υλικά αντικείμενα και, ίσως, η συμπεριφορά τρίτων παρισταμένων. Αγνοούνται, δηλαδή, οι κοινωνικοί και οι πολιτισμικοί παράγοντες, ενώ η σημασία του ιστορικού του ανάλογου προσώπου ελαχιστοποιείται. Αυτοί, όμως, είναι ουσιαστικοί παράγοντες τους οποίους ο ερμηνευτής θα πρέπει να λάβει υπό-

8. Βλ. Follesdal: 1982 και κυρίως Elster: 1982 για μια επισκόπηση των διαφόρων μορφών που μπορεί να πάρει η λογικότητα.

ψη για να προσδιορίσει το περιεχόμενο των επιθυμιών, των πεποιθήσεων και των πράξεων του ατόμου που ερμηνεύει και για να ερμηνεύσει τις εκφορές του. Για παράδειγμα, το τι είδους πράξη επιτελείται με κάποια συμπεριφορά εξαρτάται πολύ συχνά από τις ρυθμίσεις των θεσμών μιας κοινωνίας, και όχι από την πρόθεση, τις πεποιθήσεις και τις επιθυμίες του δράντος.⁹ Αναφέρομαι εδώ στις θεσμικές πράξεις, στις πράξεις οι οποίες συγκροτούνται από τις ρυθμίσεις κάποιου θεσμού, όπως είναι οι αγοραπωλησίες, οι εκτελέσεις (θανατικών ποινών), οι γάμοι, κτλ. Έτσι, για να προσδιορίσει το περιεχόμενο των πράξεων του ατόμου που ερμηνεύει, ο ερμηνευτής θα πρέπει να ανατρέξει στους θεσμούς της αντίστοιχης κοινωνίας. Αλλά και πολλά από τα περιεχόμενα των πεποιθήσεων και των επιθυμιών ενός ατόμου προσδιορίζονται από τους αντίστοιχους θεσμούς, κι έτσι, για να εξηγήσει και να εκλογικεύσει τις πράξεις του θα πρέπει και πάλι να ανατρέξει σ' αυτούς.

Βλέπουμε, λοιπόν, ότι η ισχύς της αρχής της κοινότητας των πεποιθήσεων και των αξιών, που αναφέραμε πιο πάνω, μετριάζεται αρκετά, εφόσον επιβάλλεται στον ερμηνευτή να λάβει υπόψη του τις ανάλογες κοινωνικές και πολιτισμικές περιστάσεις και το ιστορικό του ατόμου που ερμηνεύει. Το πρόβλημα είναι ότι, σύμφωνα με την αναλυτική θεωρία της ριζικής ερμηνείας, δεν έχει καμιά πρόσβαση σ' αυτούς τους παράγοντες πέρα από τη συμπεριφορά των ατόμων που ερμηνεύει και των άλλων μελών της ίδιας κοινωνίας καθώς και τις ανάλογες φυσικές περιστάσεις.

Η ερμηνεία των εκφορών ενός προσώπου παρουσιάζει κι αυτή προβλήματα που δεν έχουμε αναφέρει μέχρι τώρα. Η γνώση μιας γλώσσας δεν συνίσταται μόνο στην ικανότητα να παράγει και να κατανοεί κανείς έναν πεπερασμένο αριθμό προτάσεων —τις οποίες έχει συναντήσει στο παρελθόν—, αλλά στην ικανότητα να παράγει και να κατανοεί έναν απεριόριστο αριθμό νέων, άγνωστων προτάσεων, προτάσεων, δηλαδή, που δεν έχει εκφέρει ή δεν έχει ακούσει ο ίδιος ή και κανείς άλλος ποτέ. Αυτό οδηγεί στην εικασία ότι η γνώση μιας γλώσσας συνίσταται στη γνώση ενός πεπερασμένου αριθμού συντακτικών και σημασιολογικών κανόνων που προσδιορίζουν τη μορφή και το νόημα όλων των προτάσεων της γλώσσας στη βάση της μορφής και του νοήματος των συστατικών στοιχείων τους. Ο στόχος του ερμηνευτή, λοιπόν, δεν είναι να ερμηνεύσει μία μία τις εκφορές ενός ατόμου, αλλά στη βάση τέτοιων μεμονωμένων ερμηνειών να καθορίσει το σύστημα των κανόνων που ορίζει τη γλώσσα του ατόμου αυτού. Και, βασιζόμενος σ' αυτό το σύστημα, να προχωρήσει στην ερμηνεία των υπόλοιπων εκφορών του — εφόσον, βέβαια, έχει επιτύχει το σωστό (μέσα στα όρια που θέτει η απροσδιοριστία της ερμηνείας) σύστημα. Το πρόβλημα που προκύπτει είναι τι μορφή θά

9. Βλ. πχ. Searle: 1969, σσ. 33-53 και κεφ. 8.

πρέπει να έχει αυτό το σύστημα και τι είδους θα πρέπει να είναι αυτοί οι κανόνες. Έχουν προταθεί διάφορες λύσεις σ' αυτό το πρόβλημα.¹⁰ Δεν θα τις αναφέρουμε εδώ γιατί αφορούν κατεξοχήν τη φιλοσοφία της γλώσσας και όχι τη θεωρία της πράξης. Σημειώνουμε μόνο ότι η αποδοχή κάποιας λύσης με αξίωση καθολικής ισχύος συνιστά μια επιπλέον δέσμευση για την ερμηνεία: θα πρέπει να στριμώξει ο ερμηνευτής την ερμηνεία του στο καλούπι που του προσφέρει η λύση που επέλεξε.

Τέλος, υπάρχει και το πρόβλημα του ερμηνευτικού κύκλου που δημιουργείται από το γεγονός ότι η ερμηνεία της κάθε μεμονωμένης συμπεριφοράς ενός ατόμου είναι συνάρτηση της ερμηνείας της σύνολης συμπεριφοράς του, η οποία, με τη σειρά της, είναι συνάρτηση της ερμηνείας της κάθε μεμονωμένης συμπεριφοράς που την απαρτίζει. Οι περισσότερες θεωρίες της ερμηνείας προϋποθέτουν ότι ο ερμηνευτής έχει κάποια προκατανόηση αυτού που ερμηνεύει —είτε πρόκειται για κείμενο, ή για κοινωνία ή για πρόσωπο— η οποία του επιτρέπει να εισχωρήσει στον ερμηνευτικό κύκλο. Η θεωρία της ριζικής ερμηνείας μοιάζει να μη δέχεται καμιά τέτοια προκατανόηση: το υπό ερμηνείαν πρόσωπο, όπως και η κοινωνία στην οποία ανήκει, είναι εντελώς άγνωστα στον ερμηνευτή. Μπορούμε, όμως, να θεωρήσουμε ότι τη λειτουργία της προκατανόησης την εσωμίζεται στην αναλυτική θεωρία η αρχή που προσβέυει ότι μια οντότητα συνιστά ένα πρόσωπο εφόσον έχει μεγάλο αριθμό κοινών πεποιθήσεων, αξιών και επιθυμιών με τον ερμηνευτή. Η αρχή αυτή, βέβαια, δεν ορίζει ποιες πεποιθήσεις, αξίες και επιθυμίες μοιράζεται ο ερμηνευτής με το πρόσωπο που ερμηνεύει, κι έτσι δεν καθορίζει το ακριβές περιεχόμενο της αντίστοιχης «προκατανόησης». Προσφέρει, όμως, στον ερμηνευτή μια πρόσβαση στο εσωτερικό του ερμηνευτικού κύκλου: χρησιμοποιώντας αυτή την αρχή μπορεί ο ερμηνευτής να αρχίσει την ερμηνεία του αποδίδοντας στο αντίστοιχο πρόσωπο τις πεποιθήσεις και τις επιθυμίες που θα είχε εκείνος στις αντίστοιχες περιστάσεις και ερμηνεύοντας τη συμπεριφορά του ανάλογα. Προχωρώντας με αυτό τον τρόπο θα φτάσει, πιθανώς, στην ερμηνεία κάποιας συμπεριφοράς που δεν συμβιβάζεται με τις ερμηνείες που έχει ήδη αποδώσει, θα φτάσει δηλαδή σε μια ερμηνεία που παραβαίνει την αρχή της λογικότητας. Οπότε θα πρέπει να αναθεωρήσει τις ερμηνείες του έτσι ώστε να μεγιστοποιήσει και τη λογικότητα του σχετικού προσώπου και την κοινότητα πεποιθήσεων και επιθυμιών. Και θα συνεχίσει με αυτόν τον τρόπο μέχρι το τέλος της διαδικασίας.

Το πρόβλημα που παρουσιάζεται είναι διττό. Πρώτον, προκύπτει το ερώτημα αν θα πρέπει ο ερμηνευτής να ακολουθήσει κάποια πιο μεθοδική

10. Βλ. πχ. Davidson: 1967 (όπου εκφράζεται και η πιο διαδεδομένη άποψη) και Lewis: 1970.

διαδικασία από αυτήν που περιγράψαμε, και αν ναι, ποια θα πρέπει να είναι αυτή.¹¹ Θα πρέπει, για παράδειγμα, να ξεκινήσει την ερμηνεία αποδίδοντας αντιληπτικές πεποιθήσεις και επιθυμίες που προκύπτουν από φυσικές ανάγκες, και μόνο αργότερα να προχωρήσει στην απόδοση πιο θεωρητικών πεποιθήσεων και πιο περίπλοκων επιθυμιών; Ή θα πρέπει, ίσως, να ακολουθήσει μια αντίστροφη πορεία, με το σκεπτικό ότι η αντίληψη δεσμεύεται από τη θεωρία και ότι οι ανάγκες δημιουργούνται και διαμορφώνονται από κοινωνικούς παράγοντες; Το δεύτερο ερώτημα που παρουσιάζεται είναι συναφές με το πρώτο και προκύπτει από το ότι η αρχή της κοινότητας των πεποιθήσεων και των αξιών δεν προσδιορίζει το περιεχόμενό τους. Κι έτσι ο ερμηνευτής, για να εισχωρήσει στον ερμηνευτικό κύκλο, είναι ελεύθερος να επιλέξει οποιοσδήποτε πεποιθήσεις και αξίες θέλει. Το ερώτημα που τίθεται είναι αν μια τέτοια επιλογή είναι αυθαίρετη, και αν ναι, με τι κριτήρια θα πρέπει να γίνει και πόσο δεσμευτικά για την ερμηνεία είναι τα αντίστοιχα περιεχόμενα. Η απόλυτη δεσμευτικότητα, βέβαια, θα συνεπαγόταν τη μετατροπή της αρχής της κοινότητας των πεποιθήσεων και αξιών από μια τυπική σε μια περιεχομενική αρχή.

III

Μέχρι τώρα εκθέσαμε, σε γενικές γραμμές, την αναλυτική θεωρία της ριζικής ερμηνείας και αναφέραμε μερικά από τα προβλήματα που προκύπτουν μέσα στο πλαίσιο των παραδοχών της. Δεν εξετάσαμε, όμως, καθόλου το ίδιο το πλαίσιο των παραδοχών —υπόρρητων και μη— που προδιαγράφει τον προβληματισμό από τον οποίο απορρέουν η θεωρία αυτή καθώς και τα προβλήματα που αναφέραμε. Στη συνέχεια θα εξετάσουμε δύο από αυτές τις παραδοχές με το σκοπό, αφού αναφερθούμε συνοπτικά στην επιχειρηματολογία από την οποία προκύπτει η μία (η άλλη είναι αποδεκτή χωρίς επιχείρημα), να δείξουμε σχηματικά πώς αυτές προδιαγράφουν τα ουσιαστικά σημεία αυτής της θεωρίας, και στη συνέχεια να θέσουμε κάποια ερωτήματα σχετικά με την εγκυρότητα αυτών των παραδοχών.

Τη μία από αυτές τις παραδοχές την έχουμε ήδη αναφέρει, διότι βρίσκεται ρητά διατυπωμένη στην αντίστοιχη βιβλιογραφία και έτσι παίζει έναν σημαντικό κατευθυντήριο ρόλο στη διάπλαση της θεωρίας. Πρόκειται για ένα από τα χαρακτηριστικά που, όπως είπαμε, δανείζεται από το πρότυπο της του

11. Για μια πιο μεθοδική διαδικασία βλ. πχ. Lewis: 1974.

ανθρωπολόγου που καταφθάνει σε κάποια πρωτόγονη κοινωνία για να τη μελετήσει, και συγκεκριμένα στο γεγονός ότι ο ερμηνευτής βρίσκεται αντιμετώπιος με ένα εντελώς άγνωστο σε αυτόν άτομο και μια εντελώς άγνωστη σε αυτόν κοινωνία. Αυτή είναι μια ουσιώδης παραδοχή της θεωρίας της ριζικής ερμηνείας. Αρχικός στόχος της θεωρίας αυτής ήταν η διερεύνηση της φύσης του νοήματος. Αργότερα ο στόχος αυτός διευρύνθηκε ώστε να συμπεριλάβει και τη διερεύνηση της φύσης των προτασιακών στάσεων (των επιθυμιών, των βουλήσεων, των πεποιθήσεων, των φόβων, των ελπίδων, κτλ.) και της πράξης. Και στις δύο περιπτώσεις θεωρήθηκε ότι η χρήση του μεθοδολογικού ευρήματος του ριζικού ερμηνευτή, δηλαδή, του ερμηνευτή που προφασίζεται ότι δεν γνωρίζει τίποτα πέρα από τα φυσικά χαρακτηριστικά των ατόμων που ερμηνεύει (δηλαδή τη συμπεριφορά τους) και το φυσικό τους περιβάλλον, οδηγεί στον ορθό χαρακτηρισμό, αφενός μεν της γενικής φύσης του νοήματος, της πράξης και των προτασιακών στάσεων, αφετέρου δε της γλώσσας, των πράξεων και των προτασιακών στάσεων ενός συγκεκριμένου ατόμου ή των μελών μιας κοινωνίας. Έτσι η θεωρία αυτή διδάσκει ότι ο φιλόσοφος για να μελετήσει τα παραπάνω θα πρέπει να υιοθετήσει το ρόλο του ριζικού ερμηνευτή, για να εξετάσει ποια θα είναι τα χαρακτηριστικά μιας εμπειρικής θεωρίας για το νόημα, την πράξη και τις προτασιακές στάσεις, που θα κατασκευάζε από αυτή τη σκοπιά. Ενώ ένας ερμηνευτής, ακόμα και στην περίπτωση που είναι μέλος της ίδιας κοινωνίας με το πρόσωπο που ερμηνεύει, για να καταλήξει σε μια ορθή ερμηνεία, θα πρέπει να προσποιηθεί άγνοια της γλώσσας, των πεποιθήσεων, των επιθυμιών κτλ. του προσώπου που ερμηνεύει. Αυτό δεν σημαίνει ότι δεν θα κάνει χρήση της σχετικής του γνώσης — ως ενός είδους προκατανόησης. Σημαίνει, όμως, ότι οι ερμηνείες που θα αποδώσει βασιζόμενος σ' αυτή τη γνώση δεν μπορούν να θεωρηθούν τελεσίδικες, αλλά είναι πάντοτε αναθεωρήσιμες εφόσον δεν συμβιβάζονται με κάποια νέα συμπεριφορά του αντίστοιχου ατόμου. Οι ερμηνείες αυτές, δηλαδή, δεν έχουν καμία προνομιακή θέση· και, φυσικά, θα μπορούσε ένας ερμηνευτής να μη χρησιμοποήσει καθόλου τη σχετική του γνώση, και όμως να καταλήξει σε μια εξίσου ορθή ερμηνεία. Επιπλέον, η θεωρία αυτή προτείνεται ως έγκυρη εξήγηση της ερμηνευτικής μας πρακτικής.

Γράφουμε παραπάνω ότι γι' αυτή την παραδοχή υπάρχουν κάποια επιχειρήματα. Ίσως θα ήταν ακριβέστερο να πούμε ότι η παραδοχή αυτή υιοθετείται μεν από τη θεωρία της ριζικής ερμηνείας χωρίς κάποια ρητή επιχειρηματολογία —πέρα από τον ισχυρισμό ότι η συμπεριφορά και οι φυσικές περιστάσεις είναι τα μόνα τεκμήρια που έχουμε για το τι εννοεί κάποιος με τα λόγια του, τι πιστεύει, τι επιθυμεί και τι πράττει—,¹² ήδη, όμως, υπάρχει κάποιος

12. Βλ. πχ. Quine: 1968, σσ. 26, 28-9 και Davidson: 1973, σ. 133, Davidson: 1974a, σ. 142, 148, 152.

προβληματισμός ο οποίος μπορεί να θεωρηθεί ότι οδήγησε στην υιοθέτηση αυτής της παραδοχής. Ο Quine την υιοθετεί χωρίς κάποια ρητή επιχειρηματολογία στο *Word and Object*, έχει όμως ήδη αναπτύξει κάποιον συναφή προβληματισμό σε προηγούμενά του άρθρα.¹³ Παρ' όλα αυτά, όπως θα δούμε αργότερα, οι σχέσεις των θέσεων αυτού του προβληματισμού προς την εν λόγω παραδοχή και τη θεωρία της ριζικής ερμηνείας δεν είναι άμεσα θεμελιωτικές: οι θέσεις αυτές δεν θεμελιώνουν άμεσα την εν λόγω παραδοχή και τη θεωρία που προκύπτει από αυτήν. Πρόκειται μάλλον για την επεξεργασία του ίδιου προβληματισμού από κάπως διαφορετικές σκοπιές. Στη συνέχεια θα αναφερθούμε στα επιχειρήματα του Quine, διότι οι μεταγενέστεροι θεωρητικοί είτε δέχονται την εν λόγω παραδοχή χωρίς καμιά συζήτηση και επεξήγηση είτε υιοθετούν στην ουσία τα επιχειρήματα του Quine.

Στόχος του Quine είναι να δώσει μια επαρκή εξήγηση του νοήματος, δηλαδή, των σημασιολογικών ιδιοτήτων μιας γλώσσας: σε τι συνίσταται το γεγονός ότι μια γλωσσική οντότητα έχει σημασία και ποια είναι τα χαρακτηριστικά αυτών των σημασιολογικών ιδιοτήτων. Η θέση ότι μια τέτοια ανάλυση θα πρέπει να επιτευχθεί υιοθετώντας τη στάση του ριζικού μεταφραστή, επιχειρώντας δηλαδή να παραγάγουμε τις σημασιολογικές ιδιότητες μιας γλώσσας στη βάση της γλωσσικής συμπεριφοράς των αντίστοιχων ατόμων και των αισθητηριακών συνθηκών στις οποίες αυτή λαμβάνει χώρα, απορρέει από ένα πολύπλοκο πλέγμα επιχειρημάτων και τοποθετήσεων, ορισμένα σημεία του οποίου θα σκιαγραφήσουμε πολύ σύντομα.

Σύμφωνα με τον Quine, δεν μπορούμε να αναλύσουμε και να εξηγήσουμε τις σημασιολογικές ιδιότητες μιας γλώσσας προστρέχοντας σε νοήματα ως αντικείμενα —ως ιδέες, αφηρημένες οντότητες, κτλ.— όπως κάνουν οι κλασικές θεωρίες. Κι αυτό, γιατί τα νοήματα, όπως και τα αντικείμενα (ή τα περιεχόμενα) των προτασιακών στάσεων, δεν έχουν σαφή κριτήρια ταυτότητας. Αν είχαν σαφή κριτήρια ταυτότητας, θα ήταν προσδιορισμένο για κάθε ζεύγος πεποιθήσεων, επιθυμιών ή νοημάτων, αν τα μέλη του είναι ταυτά ή όχι. Για παράδειγμα, θα ήταν προσδιορισμένο αν η πεποίθηση ότι ο Γαλιλαίος ισχυρίστηκε ότι η Γη κινείται είναι η ίδια με την πεποίθηση ότι ο άνθρωπος που ανακάλυψε το τηλεσκόπιο ισχυρίστηκε ότι η Γη κινείται. Αυτό, όμως, δεν συμβαίνει, όπως φαίνεται από το εξής: Από την πρόταση «Ο Α πιστεύει ότι ο Γαλιλαίος ισχυρίστηκε ότι η Γη κινείται» δεν μπορούμε να συμπεράνουμε την πρόταση «Ο Α πιστεύει ότι ο άνθρωπος που ανακάλυψε το τηλεσκόπιο ισχυρίστηκε ότι η Γη κινείται», παρόλο που ο Γαλιλαίος είναι ο άνθρωπος ο οποίος ανακάλυψε το τηλεσκόπιο (παρόλο δηλαδή που η ταυτότητα «Ο Γαλιλαίος είναι ο άνθρωπος ο οποίος ανακάλυψε το τηλεσκόπιο» είναι

13. Βλ. πχ. Quine: 1948, 1953b, 1958, 1975 και τα πιο τεχνικά Quine: 1953a, 1956.

αληθής), και σύμφωνα με μία αρχή της λογικής μπορούμε να αντικαταστήσουμε σε μια πρόταση μια έκφραση με μία άλλη η οποία αναφέρεται στην ίδια οντότητα (στο παράδειγμά μας, στον Γαλιλαίο) χωρίς να μεταβάλλεται η αλήθεια της πρότασης. Από αυτό συνάγεται ότι η ταυτότητα του Γαλιλαίου ως αντικειμένου μιας πεποίθησης διαφέρει από την ταυτότητα του Γαλιλαίου ως φυσικής οντότητας. Δεν μπορούμε, όμως, να ορίσουμε τα κριτήρια ταυτότητας του Γαλιλαίου ως αντικειμένου μιας πεποίθησης, διότι δεν μπορούμε να ορίσουμε τις συνθήκες υπό τις οποίες μια αντικατάσταση σαν την παραπάνω είναι έγκυρη χωρίς να χρησιμοποιήσουμε προθετικές (intentional) οντότητες (νοήματα και περιεχόμενα πεποιθήσεων, επιθυμιών, κτλ.), οπότε και πάλι προκύπτει το ίδιο πρόβλημα. Αν χρησιμοποιήσουμε την πρόταση «Ο Α πιστεύει ότι ο Γαλιλαίος είναι ο άνθρωπος που ανακάλυψε το τηλεσκόπιο» ως την απαιτούμενη προθετική οντότητα, τότε, σύμφωνα με την παραπάνω αρχή της λογικής και εφόσον ο Γαλιλαίος είναι ο άνθρωπος που απαρνήθηκε την πεποίθησή του ότι η Γη κινείται, μπορούμε να συμπεράνουμε την αλήθεια της πρότασης «Ο Α πιστεύει ότι ο Γαλιλαίος είναι ο άνθρωπος που απαρνήθηκε την πεποίθησή του ότι η Γη κινείται» και επομένως και την αλήθεια της πρότασης «Ο Α πιστεύει ότι ο άνθρωπος που απαρνήθηκε την πεποίθησή του ότι η Γη κινείται ισχυρίστηκε ότι η Γη κινείται», κ.ο.κ. Ακολουθώντας την ίδια διαδικασία οδηγούμαστε και σε αντιφατικές πεποιθήσεις. Από την πρόταση «Ο Α πιστεύει ότι ο Γαλιλαίος δεν ισχυρίστηκε ότι η Γη κινείται» μπορούμε να συμπεράνουμε, σύμφωνα με την παραπάνω αρχή, την πρόταση «Ο Α πιστεύει ότι ο άνθρωπος που ισχυρίστηκε ότι η Γη κινείται δεν ισχυρίστηκε ότι η Γη κινείται» — μια πεποίθηση την οποία δύσκολα αποδίδουμε σε κάποιο πρόσωπο.

Δεν μπορούμε, όμως, και να δεχτούμε το συμπέρασμα, στο οποίο φαίνεται να μας οδηγεί αυτό το επιχείρημα, ότι σε μια πεποίθηση δεν μπορούμε να αντικαταστήσουμε καμιά έκφραση με μια άλλη που να αναφέρεται στην ίδια οντότητα. Αυτό θα σήμαινε ότι τα αντικείμενα των πεποιθήσεών μας, όπως ο Γαλιλαίος, είναι εντελώς μονοδιάστατα: έχουν μία μόνο ιδιότητα. Στην περίπτωση αυτή, κάποιος ο οποίος θα πίστευε ότι ο Γαλιλαίος ανακάλυψε το τηλεσκόπιο, δεν θα πίστευε τίποτε άλλο για τον Γαλιλαίο — ούτε ότι ήταν άνθρωπος, ούτε ότι ήταν αστρονόμος, κτλ. Εφόσον, λοιπόν, δεν είμαστε διατεθειμένοι να δεχτούμε αυτό το συμπέρασμα και εφόσον δεν διαφαίνεται κάποιο άλλο κριτήριο ταυτότητας για τις πεποιθήσεις, καταλήγουμε ότι οι πεποιθήσεις, οι επιθυμίες και τα νοήματα (για τα οποία ισχύουν του ίδιου είδους επιχειρήματα) δεν έχουν σαφή κριτήρια ταυτότητας.

Σύμφωνα με τον Quine, όμως, δεν μπορούμε να δεχτούμε την ύπαρξη οντοτήτων για τις οποίες δεν έχουμε σαφή κριτήρια ταυτότητας. Έτσι, η αναφορά σε νοήματα για να εξηγήσουμε τις σημασιολογικές ιδιότητες μιας

γλώσσας δεν είναι θεμιτή. Ούτε είναι θεμιτή η αναφορά σε πεποιθήσεις, επιθυμίες και πράξεις. Οι φυσικές οντότητες, όμως, όπως είναι η συμπεριφορά και οι φυσικές περιστάσεις στις οποίες αυτή λαμβάνει χώρα, έχουν σαφή κριτήρια ταυτότητας, κι έτσι θα πρέπει να βασίσουμε την εξήγησή μας, δηλαδή την ερμηνεία μας, μόνο σε αυτές. Θα πρέπει, δηλαδή, να αποποιηθούμε κάθε γνώση του νοήματος των εκφορών του ατόμου που ερμηνεύουμε και των πεποιθήσεων και των επιθυμιών του, και να συγκροτήσουμε την ερμηνεία μας, δηλαδή, το νόημα που αποδίδουμε στις εκφορές του, μόνο στη βάση των παραπάνω φυσικών οντοτήτων.

Ένας ανάλογος συλλογισμός ισχύει και για την ερμηνεία των πράξεων ενός ατόμου: θα πρέπει και πάλι να αποποιηθούμε κάθε γνώση του νοήματος των εκφορών του, των πεποιθήσεών του και των επιθυμιών του, και επομένως και των περιεχομένων των πράξεών του, και να βασίσουμε την ερμηνεία μας μόνο στη συμπεριφορά του και στις φυσικές περιστάσεις στις οποίες αυτή λαμβάνει χώρα. Θα πρέπει, δηλαδή να συγκροτήσουμε τις πράξεις του, τις επιθυμίες του, τις πεποιθήσεις του και το νόημα των εκφορών του, με τη χρήση των δύο αρχών που αναφέραμε, στη βάση των παραπάνω φυσικών δεδομένων.

Η δεύτερη παραδοχή της θεωρίας της ριζικής ερμηνείας αφορά και αυτή ένα χαρακτηριστικό που δανείζεται η θεωρία από το πρότυπό της. Δεν την αναφέραμε μέχρι τώρα γιατί πρόκειται εν μέρει για μια υπόρρητη παραδοχή και εν μέρει για μια παραδοχή η οποία, στο μέτρο που θεματοποιείται, θεωρείται μάλλον επουσιώδης, κι έτσι εμφανίζεται σε λίγα κείμενα. Σύμφωνα με αυτή την παραδοχή, ο ερμηνευτής, όπως και ο ανθρωπολόγος, είναι επιστήμων. Και ένας επιστήμων—σύμφωνα με την κοινή αντίληψη—, δεν έχει κανένα μη επιστημονικό συμφέρον ή ενδιαφέρον. Προβαίνει στις επιστημονικές του δραστηριότητες με καθαρά επιστημονικά κίνητρα και με καθαρά επιστημονικές αξίες. Οι αξίες του και τα εξωεπιστημονικά του συμφέροντα και ενδιαφέροντα δεν συντελούν στη διαμόρφωση των επιστημονικών του θεωριών. Έτσι, λοιπόν, και ο ερμηνευτής, αφενός μεν δεν φέρει, κατά τη διάρκεια της ερμηνείας, αξίες, ενδιαφέροντα και συμφέροντα που θα συντελούσαν στη συγκρότηση της ερμηνείας του και αφετέρου δεν έχει κανένα άλλο κίνητρο για να εμπλακεί στη διαδικασία της ερμηνείας πέρα από την επιθυμία του να ερμηνεύσει. Η παραγωγή μιας ερμηνείας, δηλαδή, είναι και ο απόλυτος σκοπός της δραστηριότητάς του και αυτοσκοπός.

Όσον αφορά το πρώτο σημείο, οι θεωρητικοί της ριζικής ερμηνείας θα δέχονταν ίσως ότι ορισμένες αξίες, όπως η απλότητα (simplicity), συντελούν στη διαμόρφωση μιας ερμηνείας, χωρίς όμως να δέχονται ότι αυτές είναι συγκροτησιακές αρχές της ερμηνείας. Δεν αναφέρονται, όμως, καθόλου σε άλλες αξίες και σε άλλα ενδιαφέροντα και συμφέροντα του ερμηνευτή. Και

έτσι μπορούμε να συμπεράνουμε ότι αυτοί οι παράγοντες δεν έχουν καμία λειτουργία στη συγκρότηση μιας ερμηνείας. Μια ερμηνεία η οποία θα πραγματοποιούσε την αξία της απλότητας ή κάποια αισθητική ή άλλη αξία δεν είναι περισσότερο έγκυρη από μια ερμηνεία η οποία δεν πραγματοποιεί καμία τέτοια αξία.

Σύμφωνα με το δεύτερο σημείο που αναφέραμε, η ερμηνεία δεν είναι μέσο προς κάποιον άλλον σκοπό, αλλά αυτοσκοπός. Αυτό ισχύει και για την ερμηνεία του συνόλου της συμπεριφοράς ενός προσώπου και για την ερμηνεία των μεμονωμένων συμπεριφορών του. Ο ερμηνευτής, δηλαδή, δεν έχει ούτε κάποιον γενικότερο σκοπό για τον οποίο προβαίνει στην ερμηνεία της σύνολης συμπεριφοράς ενός ατόμου (λ.χ. την επικοινωνία με το εν λόγω άτομο), ούτε έχει και ειδικότερους σκοπούς για τους οποίους προβαίνει στην ερμηνεία μεμονωμένων συμπεριφορών (λ.χ. την αγορά φαγητού) — εκτός από την επιθυμία του να ερμηνεύσει. Αυτό φαίνεται από το ότι ο ερμηνευτής δεν συμμετέχει στις δραστηριότητες του ατόμου που ερμηνεύει ούτε ξεκινάει ο ίδιος κάποια κοινή δραστηριότητα. Είναι και παραμένει μέχρι το τέλος της διαδικασίας της ερμηνείας ένας αμέτοχος παρατηρητής των δραστηριοτήτων του προσώπου που ερμηνεύει. Αυτόν τον κανόνα τον παραβαίνει μόνο για να ελέγξει τις ερμηνείες που ήδη έχει αποδώσει ή για να εκμαιεύσει νέες ερμηνείες, ρωτώντας το εν λόγω πρόσωπο τι κάνει με την τάδε συμπεριφορά ή τι εννοεί με την τάδε εκφορά. Και οι δύο, όμως, αυτές δραστηριότητες έχουν ως κίνητρό τους την ορθή ερμηνεία.

Ο σκοπός για τον οποίο κάποιος ερμηνευτής προβαίνει στη διαδικασία της ερμηνείας και ως προς τον οποίο η ερμηνεία είναι μέσο, θεωρείται επείσαστος παράγοντας ο οποίος απλώς βοηθάει τον ερμηνευτή να επιλέξει μεταξύ εξίσου έγκυρων ερμηνειών. Μια ερμηνεία η οποία δεν συγκροτείται στη βάση τέτοιων σκοπών είναι εξίσου έγκυρη με μία η οποία διαμορφώνεται από τέτοιους σκοπούς. Ένα επιχείρημα υπέρ αυτής της άποψης είναι ότι ακριβώς επειδή η ερμηνεία εξυπηρετεί πολλούς διαφορετικούς σκοπούς, ανάλογα με την περίπτωση, οι σκοποί αυτοί δεν μπορούν να θεωρηθούν συγκροτησιακοί παράγοντες της ερμηνείας· ενώ αντίθετα, επειδή ο σκοπός που εξυπηρετούν οι φυσικές θεωρίες είναι ένας —η πρόγνωση και η εξήγηση—, ο σκοπός αυτός συνιστά ένα ουσιαστικό κριτήριο επιλογής μεταξύ φυσικών θεωριών οι οποίες είναι εξίσου θεμελιωμένες στα εμπειρικά δεδομένα.¹⁴

Οι δύο αυτές παραδοχές της θεωρίας της ριζικής ερμηνείας θέτουν τις παραμέτρους του σχετικού προβληματισμού και προδιαγράφουν τη λύση του. Έτσι, η παραδοχή ότι η φύση του νοήματος, των προτασιακών στάσεων

14. Βλ. π.χ. Hookway: 1978, όπου η θέση αυτή διατυπώνεται ως μια ερμηνεία των απόψεων του Quine.

και της πράξης προβάλλει ξεκάθαρα όταν ο φιλόσοφος προβεί στην ανάλυση του υιοθετώντας τη στάση του ριζικού ερμηνευτή, οδηγεί αναγκαστικά στη θέσπιση κάποιων αρχών σαν τις τυπικές αρχές της λογικότητας και της κοινότητας των πεποιθήσεων και των αξιών. Εφόσον ο ερμηνευτής δεν έχει κάποια προκατανόηση του ατόμου που ερμηνεύει και της κοινωνίας στην οποία ανήκει αυτό και εφόσον δεν φέρει αξίες, συμφέροντα και ενδιαφέροντα κατά τη διάρκεια της ερμηνείας και δεν ερμηνεύει με κάποιον απώτερο σκοπό, η ερμηνεία του αναγκαστικά προσδιορίζεται μόνο από τη συμπεριφορά του εν λόγω ατόμου και τις φυσικές περιστάσεις στις οποίες αυτή λαμβάνει χώρα. Η ερμηνεία μιας μεμονωμένης συμπεριφοράς, όμως, δεν προσδιορίζεται επαρκώς από την ίδια τη συμπεριφορά και τις αντίστοιχες περιστάσεις. Επομένως, επειδή οι παραδοχές της θεωρίας αυτής δεν επιτρέπουν την αναφορά σε άλλους παράγοντες, η ερμηνεία μιας μεμονωμένης συμπεριφοράς δεν μπορεί παρά να προσδιορίζεται ολιστικά, σε αναφορά προς τις υπόλοιπες συμπεριφορές του ατόμου, και τις αντίστοιχες περιστάσεις. Αυτό, όμως, είναι δυνατόν μόνο εφόσον υπάρχουν διασυνδέσεις μεταξύ των διαφόρων συμπεριφορών ενός ατόμου και μεταξύ των ερμηνειών του. Τις διασυνδέσεις αυτές δεν μπορεί να τις προσφέρει κάποια περιεχομενική αρχή, γιατί η θεωρία έχει αφαιρέσει από τον ερμηνευτή κάθε προκατανόηση του ατόμου που ερμηνεύει και της κοινωνίας στην οποία ανήκει αυτό, και κάθε αξία και ενδιαφέρον. Επομένως, μόνο μια τυπική αρχή, σαν την αρχή της λογικότητας, μπορεί να προσφέρει τις απαιτούμενες διασυνδέσεις μεταξύ των διαφόρων πεποιθήσεων, επιθυμιών, αξιών, νοημάτων και πράξεων ενός ατόμου. Για να μπορέσει, πάλι, ο ερμηνευτής να εισχωρήσει στον ερμηνευτικό κύκλο που δημιουργείται από την ολιστική μορφή της ερμηνείας, θα πρέπει να υιοθετήσει κάποια αρχή, σαν την αρχή της κοινότητας των πεποιθήσεων και των αξιών, η οποία του παρέχει την απαιτούμενη «προκατανόηση». Και πράγματι, βρίσκουμε αυτές τις δύο αρχές, με διάφορες μορφές, σε όλες τις εκδοχές της θεωρίας της ριζικής ερμηνείας,¹⁵ συχνά δε ανεπεξέργαστες και χωρίς να συνοδεύονται από κάποιο φιλοσοφικό επιχειρήμα, αλλά απλώς ως πρακτικές μεθοδολογικές αρχές, τις οποίες θα πρέπει να ακολουθήσει ένας ερμηνευτής αν θέλει να καταλήξει σε κάποια ερμηνεία.

Πολύ σημαντικότερο είναι το γεγονός ότι οι δύο παραδοχές που αναφέραμε είναι συνυπεύθυνες για το δόγμα της απροσδιοριστίας του νοήματος,

15. Οι αρχές αυτές πρωτοεμφανίζονται στο Wilson: 1959 (στο Sundholm 1983-4 εκφράζεται η άποψη ότι πρόδρομος αυτών των αρχών είναι ο Brouwer). Γίνονται γνωστές με τα έργα του Quine και του Davidson και εμφανίζεται στη συνέχεια σε πολλούς άλλους φιλοσόφους με διάφορες μορφές και ονομασίες, όπως π.χ., στους Hollis: 1967a, 1967b, Grandy: 1973, Putnam: 1975-6, Lewis: 1974.

της πράξης και των προτασιακών στάσεων, για τη θέση δηλαδή στην οποία καταλήγει η θεωρία της ριζικής ερμηνείας, ότι τα νοήματα και τα περιεχόμενα των πράξεων και των προτασιακών στάσεων δεν έχουν σαφή κριτήρια ταυτότητας. Η θέση αυτή, πέρα από τη φιλοσοφική της σημασία, έχει και σημασία για τις κοινωνικές επιστήμες, διότι συνεπάγεται, σύμφωνα με ένα επιχείρημα του Davidson, ότι δεν υπάρχουν ακριβείς ψυχοκοινωνικοί νόμοι.¹⁶

Ο Davidson δεν αρνείται ότι υπάρχουν στατιστικοί νόμοι αυτού του είδους, αρνείται, όμως, ότι είναι δυνατόν, έστω και καταρχήν, να μετατραπούν σε μη στατιστικούς συσχετισμούς. Το επιχείρημά του είναι σε γενικές γραμμές το εξής. Δεν είναι δυνατόν να παραθέσει κανείς όλες τις πεποιθήσεις και τις επιθυμίες που οδηγούν κάποιον να επιτελέσει μια πράξη. Και αυτό, όχι γιατί είναι πολλές ή γιατί δεν γνωρίζουμε πώς να αποτιμήσουμε την αμοιβαία βαρύτητα των διαφόρων συγκρουόμενων επιθυμιών, αλλά γιατί αυτές, σύμφωνα με το δόγμα της απροσδιοριστίας, δεν υφίστανται ως οντότητες ανεξάρτητα από κάποιον ερμηνευτή. Οι πεποιθήσεις και οι επιθυμίες συγκροτούνται από έναν ερμηνευτή στη βάση της σύνολης συμπεριφοράς ενός ατόμου, όταν ο ερμηνευτής αντιμετωπίζει το άτομο αυτό ως πρόσωπο. Ένας ερμηνευτής, όμως, δεν έχει ποτέ στη διάθεσή του τη σύνολη συμπεριφορά ενός ατόμου. Γι' αυτό και οι ερμηνείες του είναι πάντα αναθεωρήσιμες, υπό το φως καινούργιων συμπεριφορών, ώστε να μεγιστοποιηθεί η λογικότητα του αντίστοιχου ατόμου. Όταν, δηλαδή, δεν είναι διαθέσιμη μια ολοκληρωμένη ερμηνεία, δεν είναι διαθέσιμες και οι ακριβείς πεποιθήσεις και επιθυμίες που οδηγούν σε κάποια πράξη και την εκλογικεύουν.

Το επιχείρημα αυτό αποκτά μεγαλύτερη βαρύτητα όταν το αντικείμενό του είναι οι νόμοι με τους οποίους προβλέπουμε μελλοντικές πράξεις. Ένας τέτοιος νόμος θα είχε τη μορφή «Αν κάποιος έχει τις επιθυμίες E_1, \dots, E_n και τις πεποιθήσεις P_1, \dots, P_m , θα προβεί στην πράξη K ». Ένας τέτοιος νόμος δεν μπορεί παρά να αποτελεί μια μη ακριβή γενίκευση, γιατί προϋποθέτει υπόρρητα έναν όρο το ακριβές περιεχόμενο του οποίου δεν είναι δυνατόν να προσδιορίσουμε: προϋποθέτει ότι κάποιος θα προβεί στην πράξη K όταν έχει τις επιθυμίες E_1, \dots, E_n και τις πεποιθήσεις P_1, \dots, P_m , μόνο όταν οι υπόλοιπες πεποιθήσεις και επιθυμίες του δεν του το «απαγορεύουν». Αν, δηλαδή, δεν είναι προσδιορισμένες οι υπόλοιπες πεποιθήσεις και επιθυμίες του, δεν είναι προσδιορισμένη και η εμβέλεια του αντίστοιχου νόμου. Και σύμφωνα με το επιχείρημα του Davidson, αυτές δεν μπορούν να προσδιοριστούν.

Το επιχείρημα αυτό βασίζεται στο δόγμα της απροσδιοριστίας των προθετικών οντοτήτων. Η απροσδιοριστία αυτή όμως θα ήταν πολύ μικρότερη,

16. Βλ. π.χ., Davidson: 1970, 1974c.

και ίσως να εξέλιπε εντελώς, αν ο ερμηνευτής είχε κάποια προκατανόηση του ατόμου που ερμηνεύει ή της αντίστοιχης κοινωνίας. Η ερμηνεία θα δεσμευόταν από την προκατανόηση αυτή τουλάχιστον σε ορισμένα σημεία της, κι έτσι θα υπήρχε ένα πολύ μικρότερο περιθώριο για εναλλακτικές, εξίσου ορθές ερμηνείες. Ο Quine δέχεται ότι η μετάφραση των προτάσεων, που αναφέρονται σε αντιληπτικά γεγονότα, δεν είναι ακαθόριστη. Η απροσδιοριστία αγγίζει μόνο τις πιο θεωρητικές προτάσεις, τις προτάσεις δηλαδή που είναι απομακρυσμένες από την εμπειρία. Κι αυτό, παρόλο που το νόημα ενός μεγάλου αριθμού προτάσεων, των εμπειρικών, δεν είναι ακαθόριστο. Η προκατανόηση, όμως, που θα έφερε ένας ερμηνευτής, δεν θα αφορούσε, κατ' ανάγκη, αποκλειστικά τις εμπειρικές προτάσεις και τα σύστοιχα τέτοιων προτάσεων, δηλαδή τις αντιληπτικές πεποιθήσεις και τις επιθυμίες τις σχετικές με βιολογικές ανάγκες ή με αντικείμενα της αντίληψης, αλλά θα αφορούσε και πιο θεωρητικές προτάσεις και πεποιθήσεις και πιο εξεζητημένες επιθυμίες και αξίες. Έτσι, η αντίστοιχη προκατανόηση θα δέσμευε την ερμηνεία σε ορισμένα καίρια σημεία, σε σημεία δηλαδή από τα οποία θα εξαρτιόταν η ερμηνεία ενός μεγάλου αριθμού άλλων προτάσεων και η απόδοση ενός μεγάλου αριθμού άλλων πεποιθήσεων και επιθυμιών. Η απροσδιοριστία, λοιπόν, αν υπήρχε, θα ήταν πολύ λιγότερο καθολική από ό,τι διδάσκει η θεωρία της ριζικής ερμηνείας.

Αν επιπλέον η θεωρία αυτή δεν δεχόταν τη δεύτερη παραδοχή που αναφέραμε, αλλά προίκιζε τον ερμηνευτή της με κάποιες αξίες, κάποια ενδιαφέροντα και συμφέροντα και κάποια κίνητρα, πέρα από την απλή επιθυμία να ερμηνεύσει, δεν θα υπήρχε ίσως καμιά απροσδιοριστία, διότι οι αξίες και τα κίνητρα του ερμηνευτή θα συνιστούσαν δυο επιπλέον ισχυρές δεσμεύσεις για την ερμηνεία που θα απέδιδε αυτός. Αυτό το δέχεται η θεωρία της ριζικής ερμηνείας όσον αφορά τους σκοπούς που εξυπηρετεί μια ερμηνεία. Όσο για τις αξίες, τα συμφέροντα και τα ενδιαφέροντα που φέρει ένας ερμηνευτής, υπάρχουν διάφορες απόψεις για την ουσιαστική συγκροτησιακή τους λειτουργία στην επιλογή μεταξύ εξίσου —αλλά και άνισα— θεμελιωμένων, εμπειρικά και «επιστημονικά», θεωριών.

IV

Οι παραδειγματικές περιστάσεις στις οποίες προβαίνει κανείς στην ερμηνεία των πράξεων και των εκφορών κάποιου ατόμου είναι δύο. Η πρώτη είναι η περίπτωση κατά την οποία δύο ή περισσότερα άτομα συμμετέχουν σε κάποια

κοινή δραστηριότητα, η έκβαση της οποίας απαιτεί την αμοιβαία ερμηνεία των εκφορών και των πράξεων των δρώντων. Τέτοιες περιστάσεις συναντάμε καθημερινά όταν αγοράζουμε ή πουλάμε, όταν εργαζόμαστε, όταν διασκεδάζουμε, κτλ. Στις περιστάσεις αυτές δεν βρισκόμαστε αντιμέτωποι με εντελώς άγνωστα άτομα μιας εντελώς άγνωστης κοινωνίας, αλλά με άτομα τα οποία είτε μας είναι προσωπικά γνωστά ή, αν δεν τα γνωρίζουμε προσωπικά, έχουμε κάποιες γνώσεις γι' αυτά μέσω της γνώσης μας της αντίστοιχης κοινωνίας. Επίσης, στις περιστάσεις αυτές, η ερμηνεία των πράξεων και των εκφορών των ατόμων αυτών δεν είναι αυτοσκοπός, αλλά εξυπηρετεί την πρόωθηση της κοινής δραστηριότητας. Επιπλέον, οι δρώντες φέρουν διάφορες αξίες και διάφορα συμφέροντα και ενδιαφέροντα, τα οποία δεν θα ήταν παράλογο να υποθέσουμε ότι διαμορφώνουν τις ερμηνείες τους — δεδομένου ότι οι δρώντες δεν έχουν κανένα «επιστημονικό» συμφέρον να προσπαθήσουν να αγνοήσουν αυτούς τους παράγοντες.

Η δεύτερη παραδειγματική περίπτωση της ερμηνείας είναι η επιστημονική: κάποιος επιστήμονας ερμηνεύει τις πράξεις και τις εκφορές κάποιων ατόμων για να υποστηρίξει κάποια επιστημονική θεωρία. Το ερώτημα είναι αν σ' αυτή την περίπτωση ο επιστήμονας έχει κάποιες γνώσεις για τα άτομα αυτά και για την κοινωνία στην οποία ανήκουν. Αν τα άτομα που ερμηνεύει ανήκουν σε κάποια δυτική κοινωνία, τότε ο επιστήμονας έχει γνώσεις γι' αυτή την κοινωνία και, μέσω αυτών, γνώσεις για τα εν λόγω άτομα, διότι ο επιστήμονας, ως επιστήμονας, ανήκει και αυτός σε κάποια δυτική κοινωνία — η επιστήμη είναι θεσμός των δυτικών κοινωνιών. Αν πάλι τα άτομα που ερμηνεύει ανήκουν σε μια μη δυτική κοινωνία, τότε και πάλι ο επιστήμονας έχει κάποιες γνώσεις γι' αυτά, διότι, ως επιστήμονας, αντλεί από το απόθεμα των επιστημονικών γνώσεων που έχει συσσωρεύσει η ανθρωπολογία, λ.χ., για να καταστεί επιστήμη. Το απόθεμα αυτό συμπεριλαμβάνει τόσο γνώσεις για συγκεκριμένες κοινωνίες, όσο και γενικότερες γνώσεις για τις κοινωνίες εν γένει.

Το δεύτερο ερώτημα που προκύπτει είναι κατά πόσον η ερμηνεία είναι αυτοσκοπός για τον επιστήμονα και κατά πόσον η ερμηνεία διαμορφώνεται από αξιακούς και άλλους παράγοντες οι οποίοι δεν είναι καθαρά επιστημονικοί, σύμφωνα με το θετικιστικό πρότυπο της επιστήμης. Το ερώτημα που θέτουμε δεν είναι αν θα πρέπει να υπεισέρχονται τέτοιοι παράγοντες στη διαμόρφωση μιας ερμηνείας, αλλά αν πράγματι υπεισέρχονται. Νομίζω ότι είναι γενικά αποδεκτό ότι τέτοιοι παράγοντες πράγματι διαμορφώνουν τις επιστημονικές ερμηνείες και τις επιστημονικές θεωρίες εν γένει — χωρίς, βέβαια, αυτό να σημαίνει ότι είναι γενικά αποδεκτό ότι τέτοιοι παράγοντες θα πρέπει να τις διαμορφώνουν.

Η αναλυτική θεωρία της ριζικής ερμηνείας προβαίνει σε δύο αφαιρέσεις

από τις παραδειγματικές ερμηνευτικές περιστάσεις που σκιαγραφήσαμε: αφαιρεί από τις γνώσεις που έχει ο ερμηνευτής για τα άτομα που ερμηνεύει και για την κοινωνία στην οποία ανήκουν και αφαιρεί από τους σκοπούς τους οποίους εξυπηρετεί η ερμηνεία του και από τις αξίες που τη διαμορφώνουν. Το ερώτημα που τίθεται είναι αν οι αφαιρέσεις αυτές είναι θεμιτές ή αν, αντίθετα, οδηγούν στο να αγνοεί η θεωρία αυτή ορισμένους ουσιαστικούς για την ερμηνεία παράγοντες και, αγνοώντας τους, να καταλήγει στο συμπέρασμα ότι η ερμηνεία είναι ακαθόριστη.

Το πλέγμα των επιχειρημάτων πάνω στο οποίο θα μπορούσε να θεωρηθεί ότι βασίζεται η πρώτη αφαίρεση, δηλαδή η πρώτη παραδοχή που εξετάσαμε, δεν μπορεί να τη θεμελιώσει. Κι αυτό, διότι τα επιχειρήματα αυτά ήδη προϋποθέτουν την παραδοχή αυτή με μια άλλη μορφή. Έτσι, το επιχείρημα που αναφέραμε προϋποθέτει πρώτον, ότι οι φυσικές οντότητες έχουν σαφή κριτήρια ταυτότητας και δεύτερον, ότι τα κριτήρια ταυτότητας των προθετικών οντοτήτων θα πρέπει να προσδιορίζονται σε αναφορά προς τα πρώτα, και καταλήγει ότι, εφόσον αυτό δεν ισχύει, τα κριτήρια ταυτότητας των προθετικών οντοτήτων είναι ασαφή. Για παράδειγμα, το επιχείρημα αυτό προϋποθέτει, πρώτον, ότι ο Γαλιλαίος έχει σαφή κριτήρια ταυτότητας, προϋποθέτει δηλαδή ότι κάθε ταυτότητα της μορφής «Ο Γαλιλαίος είναι X» είναι αληθής ή ψευδής. Και δεύτερον προϋποθέτει ότι τα κριτήρια ταυτότητας της πεποιθήσης ότι ο Γαλιλαίος είπε ότι η Γη κινείται είναι ή θα έπρεπε να είναι συνάρτηση των κριτηρίων ταυτότητας του Γαλιλαίου. Το επιχείρημα, δηλαδή, δείχνει μόνο ότι δεν μπορούμε να προσδιορίσουμε τα κριτήρια ταυτότητας αυτής της πεποιθήσης σε σχέση προς τα κριτήρια ταυτότητας του Γαλιλαίου. Με άλλα λόγια, δείχνει ότι τα πρώτα δεν είναι αναγώγιμα στα δεύτερα. Αυτό φαίνεται από το ότι απορρίπτεται το ενδεχόμενο τα κριτήρια ταυτότητας των αντικειμένων των πεποιθήσεων να προσδιορίζονται εξ ολοκλήρου σε αναφορά προς προτάσεις της μορφής «Ο A πιστεύει ότι ο Γαλιλαίος είναι X» (όπου το «είναι» είναι το «είναι» της ταυτότητας) — δίχως δηλαδή να γίνεται, σε κανένα στάδιο του επιχειρήματος, αναφορά σε ταυτότητες της μορφής «Ο Γαλιλαίος είναι X».

Έτσι το επιχείρημα αυτό δίνει μια προνομιακή θέση στις φυσικές οντότητες σε σχέση προς τις προθετικές. Εξίσου προνομιακά μεταχειρίζεται η θεωρία της ριζικής ερμηνείας τις φυσικές οντότητες — σε σχέση προς τις προθετικές. Αυτή η προνομιακή μεταχείριση παίρνει τη μορφή της παραδοχής ότι το μόνο που γνωρίζει ένας ερμηνευτής είναι τις συμπεριφορές των ατόμων που ερμηνεύει και τις φυσικές περιστάσεις στις οποίες αυτές λαμβάνουν χώρα. Στη βάση αυτών των γνώσεων θεμελιώνει την ερμηνεία του και καταλήγει ότι είναι ακαθόριστη.

Θα μπορούσε να αντιτεθεί στα παραπάνω ότι η προνομιακή μεταχείριση

του φυσικού έναντι του προθετικού δεν είναι αβάσιμη, διότι τα φυσικά φαινόμενα πράγματι συνιστούν τα μόνα τεκμήρια στα οποία θα μπορούσε να βασιστεί μια ερμηνεία· η εικόνα της ανθρωπολογίας, λ.χ., που δώσαμε είναι παραπλανητική διότι αγνοεί τους πρώτους ανθρωπολόγους. Οι ανθρωπολόγοι αυτοί ήταν ριζικοί ερμηνευτές, εφόσον δεν γνώριζαν τίποτα για τις αντίστοιχες κοινωνίες. Μέσω των ερμηνειών των πρώτων ανθρωπολόγων επιτεύχθηκε η συσσωρευση των γνώσεων της σύγχρονης ανθρωπολογίας.

Σ' αυτό το αντιεπιχείρημα θα μπορούσαμε να απαντήσουμε ότι είναι γνωστό πως οι ερμηνείες των πρώτων ανθρωπολόγων—δηλαδή των ιεραποστόλων, ταξιδιωτών και εξερευνητών— δεν είναι ορθές. Το να απαντήσει κανείς σ' αυτό ότι οι διαφορές μεταξύ αυτών των πρώτων ερμηνειών και των ερμηνειών των επιστημόνων-ανθρωπολόγων καλύπτονται από την απροσδιοριστία της ερμηνείας, θα συνεπαγόταν τη μη αποδοχή της διάκρισης μεταξύ καλών και κακών, έγκυρων και μη, ερμηνειών. Αν, λοιπόν, δεν θέλουμε να απαρνηθούμε αυτή τη διάκριση, θα πρέπει να δεχτούμε ότι οι πρώτοι ανθρωπολόγοι, οι οποίοι απέδιδαν στα άτομα που ερμήνευαν τις δικές τους πεποιθήσεις και αξίες, και επομένως ερμήνευαν ως ριζικοί ερμηνευτές, δεν κατέληξαν σε ορθές ερμηνείες.

Οι θεωρητικοί της ριζικής ερμηνείας δεν μπορούν, επίσης, να αντιτίθουν ότι θα πρέπει να αντιληφθούμε τις ερμηνείες των ιεραποστόλων και των ταξιδιωτών και τις ερμηνείες των επιστημόνων ως συστατικά μιας ενιαίας διαδικασίας ριζικής ερμηνείας, η οποία, ξεκινώντας από την πλήρη έλλειψη γνώσεων για μια κοινωνία, καταλήγει, μέσω των γνώσεων που συσσωρεύει, σε μια ορθή ερμηνεία. Το επιχείρημα αυτό δεν είναι έγκυρο, πρώτον, διότι δεν είναι θεμιτό να το επικαλεστούν οι ίδιοι οι θεωρητικοί της ριζικής ερμηνείας, δεδομένου ότι η ερμηνεία, σύμφωνα με τη θεωρία τους, είναι μια ατομική και όχι μια συλλογική διαδικασία: η ερμηνεία συγκροτείται, στη βάση των φυσικών δεδομένων, με μοναδικά εργαλεία τη λογικότητα του ερμηνευτή και τις αξίες και πεποιθήσεις του. Εφόσον αλλάζουν αυτά (και θα πρέπει να δεχτούμε ότι υπάρχει μια τέτοια αλλαγή μεταξύ των πρώτων ανθρωπολόγων και των συγχρόνων) αλλάζει και ο ερμηνευτής· κι έτσι ξεκινάει μια νέα ριζική ερμηνεία.

Δεύτερον και κυριότερο, όμως, το επιχείρημα αυτό δεν είναι έγκυρο, διότι κάνει λήψη του ζητούμενου. Δέχεται ότι η συσσωρευμένη γνώση της ανθρωπολογίας είναι ο παράγοντας ο οποίος οδηγεί τους ανθρωπολόγους στη συγκρότηση ορθών ερμηνειών, αρνείται όμως ότι η γνώση αυτή συνιστά έναν παράγοντα ουσιαστικής σημασίας για την ερμηνεία.

Η δεύτερη αφαίρεση από τις παραδειγματικές περιστάσεις της ερμηνείας που αναφέραμε οδηγεί στην παραδοχή ότι ο ερμηνευτής δεν φέρει κατά τη διάρκεια της ερμηνείας αξίες, συμφέροντα και ενδιαφέροντα και ότι η ερμη-

νεία είναι αυτοσκοπός. Είδαμε ότι η θεωρία της ριζικής ερμηνείας αγνοεί εντελώς το πρώτο σημείο, κι επομένως δεν παραθέτει κανένα επιχειρήμα γι' αυτό. Εφόσον, όμως, οι καθημερινές μας ερμηνείες και οι ερμηνείες των επιστημόνων διαμορφώνονται από τέτοιους παράγοντες, δεν μπορεί να δεχτεί κανείς, χωρίς κανένα επιχειρήμα, ότι δεν είναι ουσιαστικοί συγκροτησιακοί παράγοντες της ερμηνείας — ούτε βέβαια μπορεί, χωρίς επιχειρήμα, να δεχτεί κανείς ότι είναι. Ένας οπαδός της ριζικής ερμηνείας θα μπορούσε να υποστηρίξει ότι οι ερμηνείες των πρώτων ανθρωπολόγων είναι μια ένδειξη πως οι αξίες, τα συμφέροντα και τα ενδιαφέροντα μάλλον παραμορφώνουν μια ερμηνεία, παρά τη διαμορφώνουν. Η αντίρρηση αυτή θα μπορούσε να αντιμετωπιστεί με το επιχειρήμα ότι οι ερμηνείες των ιεραποστόλων και των ταξιδιωτών δείχνουν απλώς ότι δεν μπορούμε να θεωρήσουμε ότι οποιαδήποτε αξία και οποιοδήποτε συμφέρον και ενδιαφέρον είναι συγκροτησιακά συστατικά μιας ερμηνείας, αλλά ότι, αντίθετα, θα πρέπει να έχουμε ένα κριτήριο για να διακρίνουμε μεταξύ αυτών που είναι και αυτών που δεν είναι.

Όσον αφορά το δεύτερο σημείο, είδαμε ότι γι' αυτό υπάρχει κάποιο επιχειρήμα: επειδή η ερμηνεία εξυπηρετεί διαφορετικούς σκοπούς, ανάλογα με την περίπτωση, οι σκοποί αυτοί δεν μπορούν να θεωρηθούν συγκροτησιακοί παράγοντες για την ερμηνεία. Το επιχειρήμα αυτό, βέβαια, ισχύει μόνον εφόσον μία και η αυτή ερμηνεία εξυπηρετεί διαφορετικούς σκοπούς και μόνον εφόσον οι σκοποί αυτοί δεν συμβιβάζονται μεταξύ τους, εφόσον δηλαδή η χρήση του ενός (στη διαμόρφωση της ερμηνείας) θα οδηγούσε σε μια ερμηνεία η οποία δεν θα εξυπηρετούσε τους άλλους σκοπούς. Και στην περίπτωση, όμως, μιας τέτοιας ερμηνείας, θα μπορούσε, τουλάχιστον όσον αφορά τις επιστημονικές ερμηνείες, να βρεθεί κάποιο κριτήριο που να ιεραρχεί τους διάφορους σκοπούς της — αν, βέβαια, ισχύει για τις επιστημονικές ερμηνείες η υπόθεση του επιχειρήματος, πράγμα που δεν είναι καθόλου σίγουρο. Μια τέτοια λύση θα συνεπαγόταν μια διαφορετική αντιμετώπιση των καθημερινών και των επιστημονικών ερμηνειών. Η διαφορετική αυτή αντιμετώπιση, όμως, δεν διαφέρει από τον διαφορετικό τρόπο με τον οποίο αντιμετωπίζουμε (και σ' αυτό μοιάζει να συμφωνεί και η θεωρία της ριζικής ερμηνείας) τις επιστημονικές θεωρίες των φυσικών επιστημών και τις κοινές, καθημερινές θεωρίες για τον φυσικό κόσμο. Με άλλα κριτήρια επιλέγουμε τις συγκροτησιακές αξίες των πρώτων και με άλλα τις συγκροτησιακές αξίες των δεύτερων.

Βλέπουμε, λοιπόν, ότι οι δύο αφαιρέσεις από τις παραδειγματικές ερμηνευτικές περιστάσεις στις οποίες προβαίνει η θεωρία της ριζικής ερμηνείας δεν είναι θεμελιωμένες. Περιγράψαμε σύντομα ένα εμπειρικό δεδομένο, το οποίο, φυσικά, θα πρέπει να αναλυθεί και να τεκμηριωθεί διεξοδικότερα. Αν, όμως, τα πράγματα είναι έτσι όπως τα περιγράψαμε, τότε η θεωρία αυτή με τις δύο παραδοχές της κάνει εν μέρει λήψη του ζητουμένου: θεωρεί δεδομένο

ότι η γνώση των ατόμων που ερμηνεύουμε και των αντίστοιχων κοινωνιών, όπως και οι αξίες, τα συμφέροντα και τα ενδιαφέροντα του ερμηνευτή, δεν συνιστούν ουσιαστικούς συγκροτησιακούς παράγοντες μιας ερμηνείας. Είδαμε, επίσης, ότι το επιχειρήμά της με το οποίο στηρίζει τη θέση ότι οι σκοποί που εξυπηρετεί μια ερμηνεία δεν αποτελούν συγκροτησιακούς παράγοντες της ερμηνείας θα μπορούσε να αντικρουσθεί. Επομένως και το δόγμα της απροσδιοριστίας του νοήματος, των πράξεων και των περιεχομένων των προτασιακών στάσεων δεν είναι θεμελιωμένο.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

- Davidson D. (1967), «Truth and Meaning», αναδμ. στο Davidson: 1984. Ελληνική μετάφραση: «Αλήθεια και Νόημα», *Δευκαλίων* 27/8 (1979), 183-205.
- (1970), «Mental Events», αναδμ. στο Davidson: 1980. Ελληνική μετάφραση: «Νοητικά Συμβάντα», *Δευκαλίων* 39 (1985), 373-94.
- (1973a), «Radical Interpretation», αναδμ. στο Davidson: 1984.
- (1973b), «The Material Mind», αναδμ. στο Davidson: 1980.
- (1974a), «Belief and the Basis of Meaning», αναδμ. στο Davidson: 1984.
- (1974b), «On the Very Idea of a Conceptual Scheme», αναδμ. στο Davidson: 1984.
- (1974c), «Psychology as Philosophy», αναδμ. στο Davidson: 1980.
- (1975), «Thought and Talk», αναδμ. στο Davidson: 1984.
- (1977), «The Method of Truth in Metaphysics», αναδμ. στο Davidson: 1984.
- (1980), *Essays on Actions and Events* (Clarendon Press, Οξφόρδη, 1980).
- (1984), *Inquiries into Truth and Interpretation* (Clarendon Press, Οξφόρδη, 1984).
- Dummett M. (1974), «The Significance of Quine's Indeterminacy Thesis», *Synthese* 27 (1974).
- Elster J. (1982), «Rationality», στο Floistad, G. (επιμ.), *Contemporary Philosophy. A New Survey*, τ. 2 (Nijhoff, The Hague, 1982).
- Follesdall D. (1982), «The Status of Rationality Assumptions in Interpretation and in the Explanation of Action», *Dialectica* 36 (1982), 301-16.
- Grandy R.E. (1973), «Reference, Meaning and Belief», *Journal of Philosophy* (1973), 439-52.
- Hintikka J. (1975), «Behavioural Criteria of Radical Translation», στο Davidson D. και Hintikka J. (επιμ.), *Words and Objections* (D. Reidel, Dordrecht, Holland, 1975²).
- Holdcroft D. (1981), «Principles of Confersation, Speech Acts and Radical Interpretation», στο Parret H. και Bouveresse J. (επιμ.), *Meaning and Understanding* (Walter de Gruyter, Βερολίνο/Νέα Υόρκη, 1981).
- Hollis M. (1967), «Reason and Ritual», αναδμ. στο Wilson: 1970.
- (1967), «The Limits of Irrationality», αναδμ. στο Wilson: 1970.
- (1982), «The Social Destruction of Reality», στο Hollis-Lukes: 1982.
- Hollis M. και Lukes S. (επιμ.), (1982) *Rationality and Relativism* (Basil Blackwell, Οξφόρδη 1982).
- Hookway C. (1978), «Indeterminacy and Interpretation» στο Hookway C. και Petit P. (επιμ.), *Action and Interpretation* (Cambridge University Press, Cambridge, 1978).
- Kirk R. (1972-3), «Underdetermination of Theory and Indeterminacy of Translation», *Analysis* 33 (1972-3).
- Lewis D. (1970), «General Semantics», *Synthese* 22 (1970), 18-67.
- (1974), «Radical Interpretation», *Synthese* 23 (1974), 331-34.
- Lukes S. (1967), «Some Problems about Rationality», αναδμ. στο Wilson: 1970.

- Markis D. (1979), *Quine und das Problem der Übersetzung* (Karl Alberg Verlag, Freiburg/Mόναχο 1979).
- McCinn C. (1977), «Charity, Interpretation and Belief», *Journal of Philosophy* LXXIV, (1977), 521-35.
- Putnam H. (1975-6), «What is "Realism"?, *Proceedings of the Aristotelian Society*: (1975-6), 177-94.
- Quine W.V.O. (1948), «On What There Is», αναδημ. στο Quine: 1961.
- (1953a), «Reference and Modality», αναδημ. στο Quine: 1961.
- (1953b), «Two Dogmas of Empiricism», αναδημ. στο Quine: 1961.
- (1956), «Quantifiers and Propositional Attitudes», αναδημ. στο Quine, W.V.O., *The Ways of Paradox* (Random House, Νέα Υόρκη, 1966).
- (1958), «Speaking of Objects», αναδημ. στο Quine: 1969.
- (1960), *Word and Object* (M.I.T. Press, Cambridge, Mass. 1960).
- (1961), *From a Logical Point of View* (Harper and Row, Νέα Υόρκη, 1961).
- (1965), «Propositional Objects», διάλεξη δημοσιευμένη στο Quine: 1969.
- (1968), «Ontological Relativity», διάλεξη δημοσιευμένη στο Quine: 1968.
- (1969), *Ontological Relativity and Other Essays* (Columbia University Press, Νέα Υόρκη, 1969).
- (1970), «On the Reasons for the Indeterminacy of Translation», *Journal of Philosophy* 67 (1970), 178-83.
- (1974), *The Roots of Reference* (Open Court, LaSalle, Illinois, 1974).
- (1975), «On the Individuation of Attributes», αναδημ. στο Quine W.V.O., *Theories and Things* (Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1975).
- Rorty R. (1972), «The World Well Lost», *Journal of Philosophy* 69 (1972).
- Searle J. (1969), *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language* (Cambridge University Press, Cambridge, 1969).
- Sundholm G. (1983-4), «Brouwer's Anticipation of the Principle of Charity», *Proceedings of the Aristotelian Society*, (1984-5), 263-76.
- Wilson B.R. (επιμ.) (1970), *Rationality* (Basil Blackwell, Οξφόρδη, 1970).
- Wilson N.L., «Substances without Substrata», *Review of Metaphysics* 12 (1959), 521-539.