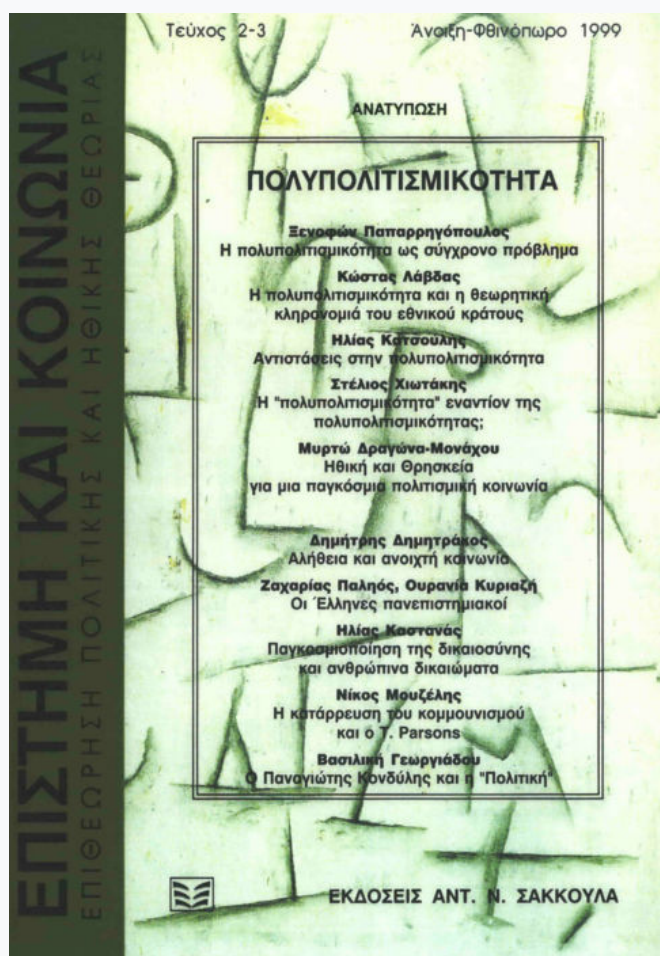


Επιστήμη και Κοινωνία: Επιθεώρηση Πολιτικής και Ηθικής Θεωρίας

Τόμ. 2 (1999)

Τόμ. 2-3 (1999): Πολυπολιτισμικότητα



Αλήθεια και ανοιχτή κοινωνία

Δημήτρης Δημητράκος

doi: [10.12681/sas.612](https://doi.org/10.12681/sas.612)

Copyright © 2015, Δημήτρης Δημητράκος



Άδεια χρήσης [Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/).

Βιβλιογραφική αναφορά:

Δημητράκος Δ. (2015). Αλήθεια και ανοιχτή κοινωνία. *Επιστήμη και Κοινωνία: Επιθεώρηση Πολιτικής και Ηθικής Θεωρίας*, 2, 171–196. <https://doi.org/10.12681/sas.612>

Αλλ' ο λόγος όπη φέρει, ταύτη πορευόμεθα.

ΠΛΑΤΩΝ

Νόμοι Β' 667α

Στο άρθρο αυτό εξετάζονται οι προϋποθέσεις της ανοιχτής κοινωνίας, αιμοποιές είναι θεσμικές και γνωσιακές. Η μεταθεωρητική του βάση είναι η θεωρία της ανοιχτής κοινωνίας, καθώς και η φιλοσοφία της επιστήμης και του κριτικού ελέγχου. Από αυτές τις προκείμενες συνάγεται, κατά πρώτο λόγο, ότι η κριτική βασίζεται στην έννοια της αλήθειας και κατά δεύτερο λόγο, ότι η τελευταία πρέπει να λειτουργεί ως ρυθμιστική αρχή σε μια ανοιχτή κοινωνία. Μόνο υπ' αυτές τις προϋποθέσεις μπορεί να αναδύσει η κριτική τη ρυθμιστική της αρμοδιότητας στο δημόσιο χώρο.

Η δυναμική της εξέλιξης, τόσο της επιστήμης, όσο και της κοινωνίας, συνίσταται στη θεσμοθέτηση της κριτικής ως μεθόδου διόρθωσης λαθών - δηλαδή 'θεωριών' (υποθέσεων, αρχών, πεποιθήσεων, ιδεολογιών) που δεν είναι αληθείς, δηλαδή δεν αντιστοιχούν στα πράγματα. Τα λάθη αυτά σε μια κοινωνία εμφανίζονται υπό τη μορφή μη σχεδιασμένων και μη επιθυμητών συνεπειών στην εφαρμογή τέτοιων 'θεωριών' με την έννοια αυτή η ανοιχτή κοινωνία μπορεί να θεωρηθεί οικολογική εστία της κριτικής και η αλήθεια ως η υπέρτατη αρχή της.

Οι δυσκολίες στον προσδιορισμό της τελευταίας μπορούν να υπερκεραστούν από τη στιγμή που υπάρχει αλληλόδραση μεταξύ φορέων δράσης και 'θεωριών'. Αυτή η αλληλόδραση προϋποθέτει τη λειτουργία μιας 'αναστοχαστικής ισορροπίας' (*reflexive equilibrium*) κατά τη γνωστή αρχή του John Rawls, που είναι μια ισορροπία η οποία δεν

* Καθηγητής Πολιτικής Φιλοσοφίας, Πανεπιστήμιο Αθηνών.

εξασφαλίζεται αυτόματα, αλλά μέσα από μια σύνθετη διαδικασία ανάπτυξης της γνώσης, κοινωνικής εξέλιξης και συνεχούς κριτικής.

Σήμερα η ιδέα της ανοιχτής κοινωνίας ξαναβρίσκεται στο προσκήνιο. Όπως, λίγο ως πολύ, όλοι γνωρίζουν, η ανοιχτή κοινωνία συνδέεται με τους δημοκρατικούς θεσμούς, τα δικαιώματα του ανθρώπου και του πολίτη, και τον σύγχρονο πολιτισμό.

Με την πτώση των ολοκληρωτικών καθεστώτων στην Ανατολική Ευρώπη, η ανοιχτή κοινωνία έχει γίνει το μόνιμο πολιτικό και πολιτιστικό ζητούμενο κάθε κοινωνίας που επιζητεί να εισέλθει στο χώρο της *νεωτερικότητας*. Αν σημαίνει κάτι αυτός ο όρος, δεν είναι άλλο από αυτό με το οποίο έχουμε συνδέσει τις ελευθερίες και τα δικαιώματά μας και γενικότερα, όλα τα πολιτικά και πολιτιστικά κεκτημένα του δυτικού πολιτισμού σήμερα, χωρίς, βέβαια, να ξεχνάμε τα αρνητικά συνακόλουθά του: τις ανεπιθύμητες συνέπειες της εκβιομηχάνισης και της τεχνολογικής ανάπτυξης που είναι η περιβαλλοντική καταστροφή, η ερήμωση της υπαίθρου, το αίσθημα αλλοτρίωσης και γενικότερα της απώλειας της θαλπωρής που προσέφερε ο 'μαγεμένος' κόσμος του μύθου και της κλειστής κοινότητας.

Μ'άλλα λόγια, αυτό που ο Max Weber ονόμασε *απομάγευση* (*Entzauberung*) και που συνδέεται με τον σύγχρονο πολιτισμό σηματοδοτεί την έλευση και την παγίωση της νεωτερικότητας, η οποία μπορεί να θεωρηθεί ως το πολιτιστικό υπόβαθρο της ανοιχτής κοινωνίας.

Οι θεσμικές και επιστημολογικές προϋποθέσεις της ανοιχτής κοινωνίας

Τι σημαίνει, όμως, *ανοιχτή κοινωνία*; Ο όρος έγινε ευρύτερα γνωστός μέσα από το έργο του Karl Popper 'Η ανοιχτή κοινωνία και οι εχθροί της'¹. Δεν σημαίνει μια ιδανική κατάσταση που λειτουργεί ως μακροπρόθεσμη ή μεσοπρόθεσμη σκοποθεσία όπως είναι για παράδειγμα η 'αταξική κοινωνία' στη θεωρία του Marx, που προβάλλεται ως απώτερος σκοπός ή ως όραμα από τους οπαδούς της.

Η ανοιχτή κοινωνία έχει συγκεκριμένα θεσμικά γνωρίσματα - με προεκτάσεις στον κόσμο του πνεύματος: τον κόσμο της γνώσης, την πολιτιστική παράδοση και τις νοοτροπίες. Μπορεί η ανοιχτή κοινωνία να νοηθεί ως *ακηδεμόνευτη κοινωνία*. Αυτή είναι η κεντρική ιδέα του Kant στο έργο του πάνω στον Διαφωτισμό. Ο άνθρωπος περνάει σ' ένα στάδιο ωριμότητας όπου

καθοδηγείται από τον Λόγο και όχι από δόγμα και μπορεί να επιλέξει τις αρχές του χωρίς εξωτερική παρέμβαση². Συγχρόνως, όμως, η ανοιχτή κοινωνία είναι συνειδητά ατελής.

Οι ατέλειες της ανοιχτής κοινωνίας αντιμετωπίζονται από τα μέλη της μέσω της *κριτικής*. Υπάρχει θεσμικά εγγυημένη δυνατότητα της τελευταίας σε μια ανοιχτή κοινωνία, ως τρόπος επίλυσης των προβλημάτων της. (Προϋποτίθεται, βέβαια, ότι οι ατέλειες μιας κοινωνίας δεν είναι γενικές και αόριστες, αλλά μπορούν να εντοπισθούν και να εκφρασθούν ως συγκεκριμένα προβλήματα).

Η αναγνώριση της ατέλειας της κοινωνίας και της επισφάλειας των γνώσεων, άρα και της καταλληλότητας των εκάστοτε προτεινομένων λύσεων, είναι ίδιον της ανοιχτής κοινωνίας. Η κοινωνία αυτή είναι, επί πλέον, *ακηδεμόνευτη* δεν αναγνωρίζει αυθεντίες, δεν δέχεται πολιτικά, ιδεολογικά ή δογματικά όρια στην ανάπτυξη της γνώσης και δεν είναι συμβατή με οποιαδήποτε μορφή απολυταρχίας, ενώ παράλληλα, ακριβώς η ατέλεια της και ο τμηματικός χαρακτήρας των γνώσεων και των λύσεων που δίνει στα προβλήματα της είναι απόλυτα αναγνωρισμένες αρχές.

Αυτή η ατελής, ακηδεμόνευτη, ανοιχτή κοινωνία, με θεσμικά κατοχυρωμένη την *κριτική* ως μέθοδο σκέψης προϋποθέτει μια ιδιαίτερη σχέση μεταξύ θεσμών και γνώσης, κοινωνίας και επιστήμης, πολιτείας και φιλοσοφίας.

Ας εξετάσουμε τις προϋποθέσεις λειτουργίας της *κριτικής* σε μια ανοιχτή κοινωνία που είναι πολιτικά οργανωμένη ως τέτοια, δηλαδή σε μια δημοκρατική πολιτεία και να δούμε πως αρθρώνεται η *κριτική* στους θεσμούς. Για να υπάρχει δυνατότητα *κριτικής*, πρέπει κατ'ανάγκη να υπάρχει διαφάνεια και ελεγκσιμότητα των πολιτικών αποφάσεων και γενικότερα των ενεργειών και λειτουργιών της πολιτικής εξουσίας. Αυτό δεν επαρκεί, όμως. Πρέπει, επιπροσθέτως, οι πολίτες να λειτουργούν ως αυτόνομες μονάδες - να είναι υπεύθυνα και πληροφορημένα άτομα, να έχουν κατοχυρωμένα δικαιώματα τα οποία τους προσφέρουν τον απαραίτητο ηθικό χώρο για τη λειτουργία τους ως ελεγκτές και κριτές θεσμών, οργανισμών και αποφάσεων.

Αυτά ως προς τις γενικές αρχές της ανοιχτής κοινωνίας. Οι *προϋποθέσεις* της τελευταίας συνοψίζονται στις εξής τέσσερις:

- (α) Θεσμικό πλαίσιο κοινοβουλευτικής δημοκρατίας
- (β) Κυριαρχία του δικαίου και σεβασμός ατομικών δικαιωμάτων
- (γ) Ανάπτυξη μιας κοινωνίας πολιτών παράλληλα με το κράτος
- (δ) Κυριαρχία της αλήθειας ως ρυθμιστικής αρχής

Ωρισμένες αποσαφηνίσεις είναι εδώ αναγκαίες.

- Η κοινοβουλευτική δημοκρατία είναι πολύ απλά, η εκπροσωπευτική δημοκρατία κλασικού τύπου, πολυκομματική, με αποτελεσματική λειτουργία των θεσμών, όπου ο καθένας που ασκεί εξουσία είναι υπόλογος σε τελευταία ανάλυση στο εκλογικό σώμα. Η ελεγχιμότητα των εξουσιών συνυφαίνεται με την υποχρέωση λογοδότησης που έχουν εκείνοι που την ασκούν. Όπως είναι φυσικό, αυτό προϋποθέτει και τη διάκριση των εξουσιών, αν όχι με την απόλυτη έννοια της *διαίρεσης* μεταξύ τους που ισχύει στις Η.Π.Α., πάντως με τη σχετική έννοια που ισχύει στη Μ. Βρεταννία, δηλαδή της λειτουργικής διάκρισης μεταξύ κοινοβουλευτικής, εκτελεστικής και δικαστικής εξουσίας - η οποία πάντα αποτέλεσε στη χώρα αυτή εγγύηση για την ανεξαρτησία της δικαιοσύνης.

- Αυτό μας φέρνει στο δεύτερο σημείο που αφορά ακριβώς τα ατομικά δικαιώματα σε συνάρτηση με το κράτος δικαίου. Η δημοκρατία για να λειτουργήσει χρειάζεται να ελέγχεται στις διαδικασίες της από πολίτες που είναι αυτόνομα άτομα και τα δικαιώματα των οποίων είναι σεβαστά, εφόσον μέσα από αυτά τα δικαιώματα 'συγκροτούνται' ως διακριτά άτομα μέσα στο κοινωνικό σύνολο. Τα σημαντικότερα είναι εκείνα που συνδέονται με την ελευθερία - εφόσον η τελευταία νοηθεί ως 'αρνητική'³, δηλαδή, όχι ως δυνατότητα του υποκειμένου να δράσει σύμφωνα με την επιθυμία του, αλλά ως απουσία καταναγκασμού στην άσκηση των δικαιωμάτων του τα οποία συνιστούν τον ηθικό χώρο μέσα στον οποίο εγγράφεται η ατομική του προσωπικότητα: το δικαίωμα στη ζωή, το δικαίωμα της ελευθερίας σκέψης και έκφρασης, τα δικαιώματα ελεύθερης άσκησης επαγγέλματος, τα δικαιώματα ελεύθερης κίνησης, καθώς και τα δικαιώματα ελεύθερης χρήσης της ιδιοκτησίας του.

Η δικαιοσύνη, αδέκαστη και ανεξάρτητη, είναι ο κατ'εξοχήν φύλακας αυτών των δικαιωμάτων και ορίζει το άδικο ως οποιαδήποτε πράξη αποτελεί παραβίαση ή κατάργησή τους. Όσο 'καλοπροαίρετη', 'φωτισμένη' ή 'προοδευτική' μπορεί να λογίζεται η πολιτική ηγεσία μιας κοινωνίας, είναι δεσποτική και αυταρχική αν παραβιάζει τα δικαιώματα για οποιοδήποτε σκοπό, και η κοινωνία στην οποία δεν ισχύουν καν τα ατομικά δικαιώματα, είναι μια κοινωνία δούλων.

Τρίτο χαρακτηριστικό της ανοιχτής κοινωνίας είναι η ανάπτυξη της κοινωνίας πολιτών. Είναι χαρακτηριστικό ότι εκεί ακριβώς που είναι ανεπτυγμένο το κράτος εις βάρος της *κοινωνίας πολιτών*, δηλαδή της σφαίρας της ελευθερίας του πολίτη δεν λειτουργεί η δημοκρατία με τη σύγχρονη έννοια,

όσο και αν τυπικά υφίσταται κοινοβούλιο, διάκριση εξουσιών, ακόμα και πολυκομματισμός.

Αυτή η κατάσταση επικρατούσε στις χώρες της Ανατολικής Ευρώπης. Το κράτος ήταν παντοδύναμο και η κοινωνία πολιτών ανύπαρκτη. Ακόμα και υπό συνθήκες σχετικής χαλάρωσης του αυταρχισμού του κράτους, η κοινωνία πολιτών δεν αναπτύχθηκε και δεν αναγνωρίστηκε ποτέ ως αυτόνομη σφαίρα. Αυτό φάνηκε με την πολωνική εμπειρία του 1981-2. όταν η κατάργηση του αυτοφυσούς σωματείου 'Άλληλεγγύη' και αργότερα η επιβολή της στρατιωτικής δικτατορίας έδειξε πέρα για πέρα την ανυπαρξία κοινωνίας πολιτών, και το ανυπόστατο της σφαίρας δικαιωμάτων του πολίτη⁴.

Τέταρτη και τελευταία προϋπόθεση της ανοιχτής κοινωνίας είναι ο σεβασμός στην αλήθεια - ή, σε πιο φιλοσοφική διατύπωση, η αναγνώριση και η λειτουργία της αλήθειας ως ρυθμιστικής αρχής στην κοινωνία. Από αυτές τις τέσσερις προϋποθέσεις της ανοιχτής κοινωνίας, η τέταρτη είναι η μόνη που είναι καθαρά επιστημολογική και όχι θεσμική. Βέβαια, περιέχει και κοινωνικά στοιχεία, εφόσον προαπαιτεί ένα ελάχιστο όριο γραμματικών γνώσεων και την απομάκρυνση της μυθολογικής ή μαγικής σκέψης από τις νοοτροπίες που επικρατούν. Το κυριώτερο στοιχείο, όμως, έχει γνωσιολογικό status: η αλήθεια λειτουργεί ως ρυθμιστική αρχή - ως αρχή που ρυθμίζει όλες τις άλλες. Και ως αλήθεια θεωρείται εκείνο που είναι αντίστοιχο με την πραγματικότητα⁵.

Το νόημα αυτής της τελευταίας προϋπόθεσης της ανοιχτής κοινωνίας είναι ότι ανεξάρτητα από τις δυσκολίες καθορισμού της αλήθειας, *εκείνο που λογίζεται ως αληθές* πρέπει να έχει ρυθμιστική αρμοδιότητα. Και αυτό που λογίζεται ως αλήθεια είναι⁶ εκείνο που προκύπτει από την ετυμηγορία του πειράματος και της ελεγχμένης παρατήρησης και όχι το περιεχόμενο ενός δόγματος, ενός μύθου, μιας παράδοσης κ.λπ. Επί πλέον, αν κάτι αναγνωρίζεται ως αλήθεια από ένα κοινωνικό σύνολο, θα πρέπει να ισχύσουν και όλες οι λογικές του συνέπειες, τόσο στη θεωρία όσο και στην πράξη. Αν, δηλαδή, μια πληροφορία Α επιστημονικού ή πολιτικού χαρακτήρα αναγνωρίζεται ως αληθής (ορθά ή λανθασμένα, δεν έχει τόση σημασία εδώ), δεν είναι δυνατόν σε μια ανοιχτή κοινωνία να μη λαμβάνεται υπ' όψιν η Α επί του πρακτέου. Αν αγνοηθεί η Α, είτε επειδή αντιβαίνει σε ορισμένες καθιερωμένες δοξασίες, είτε διότι η αποδοχή της συνεπάγεται την ανάγκη λήψης πρακτικών μέτρων που είναι ασυμβίβαστα με ορισμένες σκοπιμότητες - πολιτικής ή άλλης φύσεως, πράγμα που συχνά συμβαίνει σε μια ανοιχτή κοινωνία - είναι σημάδι επιβίωσης στοιχείων κλειστής κοινωνίας σ' αυτήν. Όσο εγγύτερα

βρίσκεται μια κοινωνία στον ιδεότυπο της ανοιχτής κοινωνίας τόσο περισσότερο λειτουργεί η αντικειμενική αλήθεια ως ρυθμιστική αρχή.

Αλήθεια και κριτική

Αυτή η προϋπόθεση της ανοιχτής κοινωνίας που είναι η λειτουργία της αλήθειας ως ρυθμιστικής ιδέας και που συνεπάγεται την επικράτηση και ενός αντίστοιχου γνωστικού ήθους, έχει, όπως θα δούμε, άμεση σχέση με την παιδεία. Διότι η αρχή αυτή αποτελεί, κατά κάποιον τρόπο, τον *γνωστικό ορίζοντα* της ανοιχτής κοινωνίας. Αυτό συμβαίνει διότι η ανοιχτή κοινωνία λειτουργεί ως σύστημα πολλαπλών και δι-υποκειμενικών ελέγχων. Είναι *forum* μέσα στο οποίο γίνεται δημόσια εξέταση των λύσεων που προτείνονται σε πρακτικά όσο και σε θεωρητικά προβλήματα. Μπορεί τα προβλήματα αυτά να είναι καθαρά επιστημονικά ή φιλοσοφικά, όπως μπορεί να έχουν πολιτικό ή οικονομικό χαρακτήρα ή να αφορούν μορφές πολιτιστικής έκφρασης, κανόνες ηθικής κ.λπ. Και η σημασία της κριτικής εξέτασης των προβλημάτων αυτών και των λύσεων που έχουν προταθεί είτε τώρα, είτε στο παρελθόν, έγκειται στην ανάγκη *ελέγχου* αυτών των λύσεων. Εκείνο, δηλαδή, που χαρακτηρίζει την ανοιχτή κοινωνία δεν είναι μόνο η πολυφωνία, η ελεύθερη και πολυποίκιλη παραγωγή ιδεών, λύσεων και πολιτιστικών μορφών εν γένει, αλλά και η ύπαρξη *ελέγχων* στους οποίους υπόκεινται αυτές οι ιδέες σύμφωνα με ορισμένα *κριτήρια* που κι αυτά με τη σειρά τους ελέγχονται, υποβάλλονται σε κριτική και ενδεχομένως αναθεωρούνται ή και απορρίπτονται. Με δύο λόγια, σε μια ανοιχτή κοινωνία τόσο τα άτομα όσο και οι ιδέες, τόσο οι εξουσίες όσο και οι θεωρίες, *λογοδοτούν* εφόσον υπόκεινται σε *ελέγχους* τους οποίους πραγματοποιούν εντεταλμένα όργανα με προσυμφωνημένους τρόπους.

Αυτός είναι ο λόγος για τον οποίο ο ρόλος της *κριτικής* είναι τόσο σημαντικός σε μια ανοιχτή κοινωνία. Κατά συνέπεια, ο ρόλος της *αλήθειας* είναι εξ ίσου σημαντικός: ιδίως με την εμπειριστική έννοια που προσδιόρισα προηγουμένως. Από τη στιγμή που στην αλήθεια αναγνωρίζεται ο ρυθμιστικός της ρόλος, δεν είναι ανεκτή άλλη αξία ή σκοπιμότητα, υποτιθέμενα ανώτερη από εκείνη της αλήθειας, ούτε άλλη ιδέα της αλήθειας ει μη εκείνη της αντιστοιχείας προς τα πράγματα. Αλλιώς περιπέφτουμε στην εργαλειακή αντίληψη της αλήθειας, ή της αλήθειας ως δόγματος εξ αποκάλυψης: αλήθεια είναι αυτό που είναι 'χρήσιμο', ή εκείνο που είναι συμβατό με κάποια κοσμοθεωρία θρησκευτικής ή ιδεολογικής προέλευσης. Μόνο στο όνομα της αντικει-

μενικής της αλήθειας - της αλήθειας ως αντιστοιχίας με τα πράγματα - μπορεί να γίνει κριτικός έλεγχος των ιδεών. Αν δεν δεχθούμε την αλήθεια με αυτήν την έννοια ως ρυθμιστική αρχή, τότε θα πρέπει να υιοθετήσουμε άλλα αξιολογικά μέτρα που δεν θα υπόκεινται σε κριτική. Τέτοια μέτρα μπορούν να ισχύσουν μόνο σε κλειστές κοινότητες, που ο ιστορικός Peter Munz ονομάζει *κατηχητικές*, στις οποίες οι γνώσεις και οι αρχές που επικρατούν συνδέονται με την ανάγκη διαφύλαξης της ενότητας και της ασφάλειας της φυλής⁷.

Στο σημείο αυτό είναι ανάγκη να τονισθεί το μεγάλο επιβιωτικό πλεονέκτημα που έχουν οι σύγχρονες, εύρωστες, ανοιχτές κοινωνίες έναντι των κλειστών κοινωνιών, είτε του παραδοσιακού προτύπου φυλετικής (τριμπαλιστικής) κοινωνίας, είτε του 'έκσυγχρονισμένου' προτύπου που επιβίωσε μέχρι πρόσφατα στην Ανατολική Ευρώπη και επιβιώνει ακόμα σε μερικές τριτοκοσμικές χώρες στην Ασία και την Αμερική. Η αδυναμία αυτής της μορφής της κοινωνίας συνίσταται στο *μεγάλο κόστος διόρθωσης λαθών*. Και επειδή όλες οι γνώσεις μας περιέχουν πλάνες, η κοινωνία που μεγιστοποιεί το κόστος διόρθωσης οποιασδήποτε πλάνης επιμένοντας στο δόγμα, έχει τεράστιο μειονέκτημα σε σύγκριση με την κοινωνία που μέσω της *κριτικής* ελαχιστοποιεί αυτό το κόστος. Εννοείται ότι το κόστος αυτό δεν είναι μόνο σε χρήμα, αλλά και σε χρόνο, σε ανθρώπινες ζωές και σε ποιότητα ζωής. Τι άλλο είναι, άλλωστε, η κριτική από την αντικατάσταση μιας λύσης που έχει *μεγάλο κόστος* (όπως για παράδειγμα η χρήση βίας) με άλλη με *μικρότερο κόστος*, εφόσον ισχύσει η παραδοχή ότι η ίδια η *κριτική συζήτηση έχει μικρό έως μηδαμινό κόστος*;

Το μεγάλο πλεονέκτημα της τελευταίας συνίσταται στο ότι διαχωρίζει την οποιαδήποτε ιδέα από τους φορείς της. Μία ιδέα μπορεί να συζητηθεί, να τροποποιηθεί, να αναιρεθεί χωρίς να επηρεάσει αυτό την επιβίωση των υποκειμενικών της φορέων. Το αντίθετο συμβαίνει στην κλειστή κοινωνία, όπου οι οπαδοί μιας ιδεολογίας ή οι πιστοί της φυλής στέκουν ή πέφτουν μαζί με το αντικείμενο της πίστης τους. Τα λάθη μπορούν να πληρωθούν πολύ ακριβά. Και από τη στιγμή που η αλήθεια στις κοινωνίες αυτές δεν έχει τον κανονιστικό χαρακτήρα που έχει στις ανοιχτές κοινωνίες ή σχετικοποιείται η ισχύς της ανάλογα με τις 'κοινωνικές ανάγκες' δυσχεραίνεται ή αναιρείται η δυνατότητα άσκησης κριτικής. Ο εκάστοτε φορέας θεοκρατικής ή ιδεολογικής εξουσίας, ο πρωθυερέας της 'φυλής' ερμηνεύει με αδιαφανή κριτήρια ποιές είναι οι ανάγκες και οι σκοπιμότητες που πρέπει εκάστοτε να εξυπηρετηθούν και μπρος τις οποίες πρέπει να υποκύψει η αλήθεια. Κριτική δεν

μπορεί να υπάρξει εκεί, διότι η αλήθεια με την εμπειριστική έννοια της αντιστοιχίας στα πράγματα είναι ανυπόστατη.

Εδώ όμως είναι δυνατόν να προβληθεί η εξής ένσταση: ότι η κριτική δεν ασκείται αναγκαία στο όνομα της αλήθειας. Η αλήθεια είναι ιδιότητα των προτάσεων εφόσον σημαίνει απλώς αντιστοιχία του λόγου (συγκεκριμένων γλωσσικών προτάσεων) με την αντικειμενική πραγματικότητα. Αλλά η κριτική δεν γίνεται μόνο σε προτάσεις ως προς την αλήθεια τους. Η κριτική μπορεί να γίνεται σε μια θεωρία για έλλειψη περιεχομένου, για απουσία δομής ή απλότητας, ή εξηγητικής δύναμης. Μπορεί πάλι να αναφέρεται σε ένα έργο τέχνης ή σε μια συνήθεια ή σε ένα θεσμό. Και σε τέτοιες περιπτώσεις δεν αναφέρεται ο κριτικός στην 'αλήθεια' ενός έργου τέχνης ή μιας φιλοσοφικής θεωρίας.

Όμως και σ' αυτές τις περιπτώσεις η κριτική μπορεί να αναχθεί *δευτεροβάθμια* στην αλήθεια μιας πρότασης. Είναι, μ' άλλα λόγια, προσπάθεια κατάδειξης ότι μια πρόταση δεν έχει αντίκρουσμα στην πραγματικότητα. Με την έννοια αυτή οποιαδήποτε κριτική μπορεί να αναχθεί σε μια πρόταση που αποδεικνύει (ή κατατείνει στο να αποδείξει) την αναλήθεια μιας άλλης πρότασης. Η κριτική στο έργο τέχνης Χ, συνίσταται στην προσπάθεια αναιρέσης μιας υποτιθέμενης πρότασης Π που λέει ότι το Χ είναι αξιόλογο, ή πρωτότυπο ή ο,τιδήποτε άλλο συγκινεί τον φιλότεχνο.

Αυτό σημαίνει ότι η κριτική έχει πάντα ανάγκη της έννοιας της αλήθειας, ακόμα και στις περιπτώσεις όπου η πρωτογενής κριτική δεν γίνεται με γνώμονα την αλήθεια. Η κριτική πρέπει να αντέχει στην άσκηση της κριτικής στον εαυτό της και αυτό δεν μπορεί να γίνει παρά μόνο έχοντας την αλήθεια ως κριτήριο.

Η κριτική Κ σε μια πρόταση Π γίνεται μέσα από μια άλλη πρόταση Π'. Θα πρέπει και η Π' με τη σειρά της να υπόκειται σε κριτική - να κριθεί ως προς την αλήθεια της. Αλλά θα πρέπει τότε και η κοινωνία εντός της οποίας κρίνεται μία πρόταση ή μία θεωρία (δηλαδή, ένα σύστημα προτάσεων που αφορούν την πραγματικότητα) να αποδέχεται τη ρυθμιστική ιδέα της αλήθειας. Μια πρόταση ή μία θεωρία γίνεται αποδεκτή εφόσον κρίνεται ότι ανταποκρίνεται στην πραγματικότητα ή απορρίπτεται όταν κρίνεται ότι δεν ανταποκρίνεται σ' αυτήν.

Αυτό σημαίνει ότι για να ασκηθεί κριτική θα πρέπει πρωτίστως να γίνει δεκτή η αρχή της δέσμευσης ως προς αυτό που λογίζεται ως αντικειμενική αλήθεια και αποδοχή της ανεξαρτησίας της τελευταίας από τις σκοπιμότητες, τις πεποιθήσεις ή τις προτιμήσεις των φορέων δράσης - των μελών ενός

κοινωνικού συνόλου. Αυτή η δυνατότητα κριτικής είναι σύστοιχη με την ανοιχτή κοινωνία. Σε μία κλειστή κοινωνία, δεν είναι αυτόνομος ο ρόλος της αλήθειας. Υπάρχουν εκτός αντικειμενικής αλήθειας κριτήρια για την αποδοχή της ισχύος ορισμένων προτάσεων, εφόσον είναι αντικείμενα πίστης. Τέτοια κριτήρια είναι θεολογικού ή ιδεολογικού τύπου, ή σχετίζονται με πρακτικές σκοπιμότητες. Στις κλειστές κοινωνίες τοποθετούνται αξιακά υπεράνω της αλήθειας. Τέτοια κριτήρια ισχύουν και σε ανοιχτές κοινωνίες στις οποίες επιβιώνουν κατάλοιπα κλειστής κοινωνίας. Αυτές οι επιβιώσεις είναι, κατά κάποιον τρόπο, φυσιολογικές και αναπόφευκτες σε μια ανοιχτή κοινωνία, εφόσον η τελευταία δεν λογίζεται ως μία ιδανική κατάσταση. Τουναντίον, ενσωματώνει μέσα της την επίγνωση της ατέλειάς της και επομένως τη διαρκή ανάγκη διορθωτικών παρεμβάσεων. Γι αυτό και έχει τεράστια σημασία για την ανοιχτή κοινωνία η αναγνώριση ενός γνωστικού καθεστώτος στο οποίο επικρατεί η αρχή της *επισφάλειας της γνώσης* (*fallibilism*)⁸. Μόνο σ' αυτό το καθεστώς μπορεί να αναπτυχθεί η κριτική. Και μόνο όταν υπάρχει κριτική μπορεί να είναι βιώσιμη μια ανοιχτή κοινωνία.

Πίστη, κοινωνία και αντικειμενική αλήθεια

Εδώ πρέπει να διευκρινήσω ότι η προσέγγισή μου δεν είναι κοινωνιολογική. Δεν σημαίνει αυτό ότι υποτιμώ τη σημασία των καθαρά κοινωνικών συνθηκών υπό τις οποίες μπορεί να ευδοκιμήσει η ανοιχτή κοινωνία. Όμως εστιάζω την προσοχή μου στις γνωστικές και στις επιστημολογικές της προϋποθέσεις που είναι παραγνωρισμένες και είναι - ίσως - βαθύτερες⁹. Η κριτική στάση που είναι απαραίτητη στη λειτουργία μιας ανοιχτής κοινωνίας είναι γνωστική ιδιότητα και όχι αποτέλεσμα συνθηκών κοινωνικά ή πολιτικά καθορισμένων που θα μπορούσαν να αναλυθούν από κάποια μορφή 'κοινωνιολογίας της γνώσης' *a la Karl Mannheim*¹⁰. Ισχύει ακριβώς το αντίστροφο: η κριτική στάση στον τομέα των ιδεών επιτρέπει στην ανοιχτή κοινωνία να υφίσταται. Η τελευταία σημαίνει ότι ο φορέας Φ έχει τη δυνατότητα να πάρει μια απόσταση από τη θεωρία Θ την οποία υιοθετεί *κριτικά* και όχι *φιντεϊστικά* ('πιστοκρατικά'). Η διαφορά συνίσταται στο εξής. Στην 'κατηχητική κοινότητα' δεσπόζει μια κοινή πίστη που ενώνει τα μέλη της κοινότητας, σχηματίζοντας ένα *ενιαίο συγκρότημα* αντικειμένου πίστης και (συλλογικού) υποκειμένου της. Η ενότητα αυτή εκφρασμένη ιδεοτυπικά, είναι αδιάρρηκτη στην κλειστή κοινότητα. Ο πολιτισμός μιας τέτοιας κοινότητας είναι ταυτόσημος με τον τρόπο ζωής της, με την ίδια την ύπαρξή της. Και το άτομο

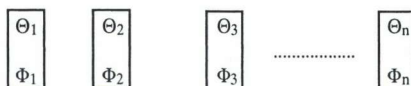
ταυτίζεται μαζί της. Δεν γίνεται διαχωρισμός μεταξύ υποκειμένου και αντικειμένου γνώσης ή πίστης. Και δεν μεταβάλλεται, παρά μόνο μέσα από μεγάλες συγκρούσεις - πολέμους, αποικιακή κατάκτηση, κλπ. Αντίθετα, στην ανοιχτή κοινωνία ο διαχωρισμός αυτός υφίσταται και είναι σαφής. Η ανάπτυξη της γνώσης είναι δυνατή, ακριβώς επειδή ο φορέας γνώσης ή πίστης είναι αποσυνδέσιμος από το αντικείμενο πίστης ή γνώσης. Το τελευταίο μεταβάλλεται μέσω της *κριτικής συζήτησης* - και της θεσμοθέτησής της σε μια δημοκρατία ως τρόπου λήψης πολιτικών αποφάσεων - χωρίς να επηρεασθούν οι φορείς. Και η κριτική συζήτηση προϋποθέτει την πολυμέρεια απόψεων, την πολλαπλότητα εναλλακτικών θεωριών, με δύο λόγια την *πολυφωνία*: διάφορες κοσμοθεωρίες ή περιορισμένες θεωρίες ή προτεινόμενες λύσεις σε πρακτικά, κοινωνικά ή τεχνικά προβλήματα, συνυπάρχουν και ανταγωνίζονται μεταξύ τους. Η ανοιχτή κοινωνία τους παρέχει 'οικολογική εστία'.

Αυτή η πολυφωνία μπορεί να εκφρασθεί στο Σχήμα 1:

ΣΧΗΜΑ 1

$\Theta =$ Θεωρίες	Θ_1	Θ_2	Θ_3	$\dots\Theta_n$
	X-----X'			
$\Phi =$ Φορέας	Φ_1	Φ_2	Φ_3	$\dots\Phi_n$

ΣΧΗΜΑ 2



Η γραμμή XX' στο Σχήμα 1 μεταξύ Θ και Φ εκφράζει την κριτική απόσταση ανάμεσά τους. Όσο υπάρχει αυτή η απόσταση, η αντίθεση μεταξύ $\Theta_1, \Theta_2 \dots \Theta_n$ δεν παίρνει τη μορφή βίαιης σύγκρουσης μεταξύ αντίστοιχων φορέων $\Phi_1, \Phi_2 \dots \Phi_n$. Αντίθετα, η πιστοκρατική ταύτιση του 'στρατευμένου' φορέα Φ με την Θ όπως φαίνεται στο Σχήμα 2 οδηγεί στη βίαιη σύγκρουση. Οι φορείς Φ παραιτούνται από τη δυνατότητα βίαιης σύγκρουσης και την αντικαθιστούν με την κριτική αντιπαράθεση - πράγμα που τους το επιτρέπει η γλώσσα, εφόσον μπορούν να σχηματίσουν μεταγλώσσες με τις οποίες έχουν τη δυνατότητα να κρίνουν τα νοήματα, να τα αντικαταστήσουν, ή να τα τροποποιήσουν, έτσι ώστε στη θέση των ατόμων να πλήττονται ιδέες (γλωσσ-

σικές προτάσεις). Ο αγώνας μεταξύ $\Phi_1, \Phi_2, \dots \Phi_n$, αντικαθίσταται από την σύγκριση γλωσσικά διατυπωμένων προτάσεων $\Theta_1, \Theta_2, \dots \Theta_n$. Αυτό μπορεί να γίνει μόνο όταν ο κάθε Φ_1 τηρεί την αναγκαία απόσταση από την αντίστοιχη Θ_1 . Αντίθετα, στο κλειστό κύκλωμα, στην κλειστή κοινωνία ισχύει η αρχή της άρρητης, συγκροτηματικής ενότητας Θ/Φ έτσι όπως εμφανίζεται στα αντίστοιχα ορθογώνια στο Σχήμα 2. Δεν υπάρχει, ούτε πρέπει να υπάρχει διαχωριστική γραμμή $X \dots X'$ ανάμεσά τους.

Στην κλειστή κοινότητα της φυλής, ή στον κλοιό του θεοκρατικού ή του ολοκληρωτικού κράτους, ισχύει απόλυτα η δογματική πίστη, ακόμα και αν ορισμένα στοιχεία της διαψεύδονται από την εμπειρία. Αν μια θεωρία που είναι μέρος μιας επίσημης ιδεολογίας είναι εμπειρικά διαψεύσιμη, κηρύσσεται δογματικά ως αδιάψευστη. Και υπάρχουν τεχνάσματα με τα οποία ακόμα και θεωρίες που είναι κατ'αρχήν διαψεύσιμες, μπορούν να 'ανοσοποιηθούν' κατά της διάψευσης. Αυτά τα τεχνάσματα αποτελούν επιστημολογικές 'ζαβολιές' που εκτίθενται από τον Popper στο (1935) και αλλού¹¹. Υπάρχουν, όμως, και άλλα τεχνάσματα μέσα από τα οποία η πιστοκρατική ενότητα Θ/Φ εξασφαλίζεται με επέμβαση στο επίπεδο Φ : πολιτικές-στρατιωτικές-προπαγανδιστικές επεμβάσεις ολοκληρωτικού περιεχομένου που δημιουργούν συνθήκες ολοκληρωτικής-συγκροτηματικής ενότητας Θ/Φ , ιδίως αν η Θ περιέχει και διαψεύσιμα στοιχεία ή/και είναι ανάμικτη με μεταφυσικά (μη διαψεύσιμα) στοιχεία. Υπό συνθήκες ολοκληρωτισμού η κοινότητα Φ θεωρεί την Θ μη διαψεύσιμη: μάλιστα, αναγορεύεται ως κατ'αρχήν μη διαψεύσιμη, ακόμα και από την ετυμολογία της εμπειρίας - εφόσον κάθε εμπειρικός έλεγχος κηρύσσεται εκ προοιμίου άκυρος. Μ'άλλα λόγια, η ολοκληρωτική κοινωνία καθιστά τις θεωρίες της άτρωτες στην κριτική με τεχνητά μέσα.

Αυτό υπό ορισμένες συνθήκες δεν είναι δυνατόν να γίνει. Ο δογματισμός, είτε ιδεολογικός, είτε επιστημολογικός υπό τη μορφή θεμελιωτισμού, βρίσκεται σήμερα σε υποχώρηση. Ακόμα και κοινοτιστικού ή θεοκρατικού τύπου αναβιώσεις της κλειστής κοινωνίας, από τις εξάρσεις των εθνοκεντρικών αγιατολλάδων στα Βαλκάνια έως τις πιο μετριοπαθείς κοινοτιστικές συμπτώσεις στο όνομα των δικαιωμάτων πολιτιστικών μειονοτήτων στον Καναδά και στις Η.Π.Α., δεν προβάλλεται κάποιο δόγμα πρωτογενώς, αλλά μόνο στο όνομα ενός 'δευτεροβάθμιου' λόγου (*second-order discourse*) που λειτουργεί ως 'μεταθεωρία'. Και αυτός ο 'δευτεροβάθμιος' λόγος, αυτή η 'μεταθεωρία' είναι σχετικιστική. Προϋποθέτει ότι οι κατά τύπους κοινότητες - οι συλλογικοί φορείς Φ - μπορούν να καθορίσουν κυρίαρχα και με ίσους μεταξύ τους τίτλους εγκυρότητας, την αλήθεια της εκάστοτε θεωρίας Θ . Δηλαδή η Θ_n

ισχύει εφόσον είναι αποδεκτή από τον Φπ. Με την έννοια αυτή, μπορεί να θεωρηθεί ο *σχετικισμός* ως το μεγάλο 'μεταθεωρητικό' αντιστήριγμα των κλειστών συστημάτων, επιτρέποντάς στον δογματισμό να είναι ο άμεσός τους θεωρητικός εκφραστής.

Από το σχήμα που παρατέθηκε πιο πάνω είναι δυνατόν να φανεί η σημασία της *αντικειμενικής αλήθειας* - η αλήθεια που εκλαμβάνεται ως αντιστοιχία μιας πρότασης ή ενός συστήματος προτάσεων με την πραγματικότητα. Στην κλειστή κοινότητα εξασφαλίζεται η συμπαγής ενότητα μέσα από τον δογματισμό. Η πιστοκρατική ενότητα Θ/Φ στο Σχήμα 2 εκφράζει την αλήθεια: 'Εστί δε πίστις ... έλεγχος πραγμάτων ου βλεπομένων', λέει ο Απόστολος Παύλος, επιγραμματικά. Για τον πιστό η 'αλήθεια' τεκμαίρεται από τη συγκροτηματική ενότητα πίστης και πιστών. Δεν καλείται ο πιστός να δεχθεί υποθετικά και υπό όρους μια πίστη. Καλείται να πιστέψει ολοκληρωτικά και με θέρμη. Η συμμετοχή στο συλλογικό βίωμα της πίστης - στο εκκλησίασμα ή στην ιδεολογική κοινότητα - φέρεται στην κλειστή κοινωνία ως 'αλήθεια': είναι 'αλήθεια' μέσα στη συλλογική ενότητα Θ/Φ. Όμως, σε μια κοινωνία όπου επιτρέπεται η κυκλοφορία ιδεών, δηλαδή η γένεση και η συζήτηση διαφόρων θεωριών Θ, και όπου οι φορείς Φ είναι πολλοί, δεν είναι δυνατόν να υπάρξει μια και αποκλειστική ορθοδοξία που να εφαρμόζει τέλεια σε ένα ενιαίο κοινωνικό υποκείμενο. Θα υπάρξουν υπό συνθήκες ανοιχτής κοινωνίας και πλουραλισμού, πολλές 'μονάδες' Θ/Φ κατά το Σχήμα 1, χωρίς να υπάρξει συμπαγής ενότητα Θ/Φ μεταξύ τους όπως εμφανίζονται τα αυτοτελή 'συγκροτήματα' στο Σχήμα 2. Ας μην ξεχνάμε ότι κατά το παρατιθέμενο σχήμα η οριζόντια γραμμή X---X' εκφράζει μια κριτική απόσταση και όχι μια συμπαγή ενότητα μεταξύ Θ και Φ. Μια τέτοια συμπαγής ενότητα είναι πιστοκρατική. Στην ανοιχτή κοινωνία, η σχέση μεταξύ Θ και Φ προϋποθέτει όχι πίστη, αλλά αποδοχή της Θ από τον Φ υπό όρους, που έχουν να κάνουν με την *prima facie* αλήθεια της. Βέβαια, οι διάφοροι μεταξύ τους φορείς, υποστηρίζουν και συζητούν διάφορες θεωρίες. Αυτό δεν σημαίνει ότι γίνεται αποδεκτός ο σχετικισμός, ότι δηλαδή θεωρείται ισάξια η 'μονάδα' Θ₁/Φ₁ με μια άλλη Θ₂/Φ₂. Σημαίνει μόνο ότι γίνεται *συζήτηση* με κανόνες ορθολογικότητας ως προς τη διακρίβωση της *αλήθειας* της Θ₁ ή αντίστοιχα της Θ₂, και έτσι το κόστος υπερίσχυσης μιας Θπ είναι πολύ μικρό. Αντίθετα, αν υπήρχε η συγκροτηματική ενότητα Θ₁ / Φ₁ έναντι της Θ₂/Φ₂ ... Θ₃/Φ₃, η σύγκρουση θα ήταν πλήρης ανάμεσα στους φορείς, και όχι μόνο λεκτική όπως γίνεται σε μια συζήτηση. *Ας σημειωθεί, ότι αυτή είναι μια βασική διαφορά στην πολιτική της διαπραγμάτευσης, της συζήτησης και της ελεύθερης επικοινων-*

νίας, από την πολιτική της σύγκρουσης, την οποία οι θεωρητικοί της 'πολεμικής πολιτικής' δεν αντιλαμβάνονται. Ανάγοντας κάθε πολιτικό ανταγωνισμό σε σύγκρουση, και σε παίγνιο μηδενικού αθροίσματος, δεν διαφοροποιούν στην 'κοστολόγηση' των μεθόδων που χρησιμοποιούνται, και δεν βλέπουν τη θεμελιακή διαφορά ανάμεσα στη σύγκρουση μεταξύ φορέων η οποία έχει *ceteris paribus* μεγάλο κόστος, από τη σύγκρουση απόψεων σε μια συζήτηση.

Βασικό συμπέρασμα από τα πιο πάνω για τον πολιτικό φιλόσοφο είναι η αρχή της κατίσχυσης της αλήθειας *επειδή αναγνωρίζεται ως τέτοια*, και όχι επειδή λειτουργεί κάποια άλλη δύναμη- ψυχολογική, κοινωνική, μορφή εξουσίας κλπ. Η επικράτηση μιας επιστημονικής θεωρίας, π.χ. του Νεύτωνα, οφείλεται στο ότι οι κατά τόπους επιστήμονες την εξέλαβαν ως έγκυρη, δηλαδή τη δέχθηκαν ως αληθινή, όχι διότι η Βρεταννία του 18ου και 19ου αιώνα ήταν κοσμοκράτειρα ή διότι υπήρχε κάποιο 'εξουσιαστικό' παιχνίδι που την επέβαλε. (Το ίδιο, ειρήσθω εν παρόδω, θα ίσχυε και για τέτοιου είδους κοινωνιολογικές εξηγήσεις: αν γίνονται αποδεκτές, ή στους κύκλους που είναι αποδεκτές, η αιτία βρίσκεται στο ότι εκλαμβάνονται ως αληθείς, όχι στο ότι κάποια δύναμη της επιβάλλει).

Ασφαλώς και παίζουν ρόλο τα κέντρα εξουσίας στην αποδοχή μιας θεωρίας. Αν χρησιμοποιήσουμε όμως την ιδέα της ανοιχτής κοινωνίας ως 'ιδέα Λόγου' εκείνο που υποστηρίζεται εδώ είναι ότι σε μια τέτοια κοινωνία είναι δυνατή η αποσύνδεση των κριτηρίων με τα οποία λαμβάνεται μια απόφαση, είτε ως προς το γνωστικό *status* μιας θεωρίας, είτε ως προς την πρακτική αξία μιας προτεινόμενης λύσης για κάποιο πολιτικό ή οικονομικό πρόβλημα. Πολλαπλά εναλλακτικά ενδεχόμενα συζητούνται. Και επιλέγεται ένα στο όνομα της αλήθειας: εκφράζοντας την αληθινή πεποίθηση ότι είναι κατάλληλο. Όσο πιο ανοιχτή είναι η κοινωνία, τόσο πιο απαλλαγμένη από πιέσεις, ψυχολογικούς φραγμούς, και άλλες εκτός αληθείας αιτίες είναι η απόφαση που λαμβάνεται, τόσο πιο απρόσκοπτα λειτουργεί και εκφράζεται ο Λόγος.

Ας επιστρέψουμε, όμως, στην κριτική στάση ως γνωστική προϋπόθεση της ανοιχτής κοινωνίας. Είδαμε ότι σημαίνει μια *απόφαση* μη βίαιης σύγκρουσης μεταξύ φορέων όταν διαπιστώνεται αντίθεση μεταξύ θεωριών, ακόμη και κοσμοθεωριών ή συμφερόντων. Μπορεί, βέβαια, να προτιμήσει κανείς τη βίαιη σύγκρουση. Ο ανταγωνισμός μεταξύ ιδεών ή συμφερόντων λειτουργεί ως 'πίεση επιλογής' (*selection pressure*) σε μια κοινωνία. Υπό συνθήκες ανοιχτής κοινωνίας, ο ανταγωνισμός αυτός είναι 'φιλικός-εχθρικός': 'εχθρικός' διότι είναι έντονη η αντιπαράθεση, και 'φιλικός' διότι συνειδητοποιείται ότι

λειτουργεί ως μηχανισμός επιλογής, ότι έχει 'βιογνωστικό' χαρακτήρα ο ανταγωνισμός και δεν στρέφεται κατά των φορέων.

Αυτή η ιδέα της κριτικής ανήκει στον Popper και συνδέεται άμεσα με την αρχή της επισφάλειας της γνώσης. Ακριβώς επειδή η γνώση μας είναι επισφαλής, επειδή οι λύσεις που διαθέτουμε ή που προτείνουμε για τα προβλήματα που αντιμετωπίζουμε είναι πάντα ελλιπείς, πρέπει να αποκλείσουμε οτιδήποτε ματαιώνει ή παρακωλύει τον διάλογο και την κριτική και πρωτίτως αποκλείεται η άσκηση βίας. Ο Popper προβαίνει στην κλασική διατύπωση της κριτικής στάσης:

‘Ενδέχεται να σφάλω και εσύ να έχεις δίκιο, αλλά μπορούμε μέσα από μια κοινή προσπάθεια να φτάσουμε πιο κοντά στην αλήθεια’¹².

Η κριτική συζήτηση είναι η μόνη ορθολογική μέθοδος επίλυσης προβλημάτων, λέει μ'άλλα λόγια ο Popper, και μόνο ο ορκισμένος εχθρός του Λόγου προτιμά την ανοιχτή, βίαιη σύγκρουση. Αυτό συμβαίνει όταν εξαίρεται η ιδέα της βίας για χάρη της ίδιας της βίας, όπως στην περίπτωση του Ναζισμού, όπως αφηγείται ο Popper από τα προσωπικά του βιώματα. Ο νεαρός Ναζί που είχε πει στον Popper ότι δεν τον ενδιαφέρει να συζητάει, αλλά μόνο να πυροβολεί είναι *μισόλογος*, εχθρός του Λόγου¹³. Η συζήτηση με τον εχθρό του Λόγου είναι, από ένα σημείο κι έπειτα αδύνατον να διεξαχθεί, διότι ο μισόλογος, αν είναι συνεπής με τον εαυτό του, θα καταφύγει στη βία.

Η ιδέα αυτή του Popper, σύμφωνα με την οποία είναι δυνατόν δια του Λόγου - και αντίστοιχα του αποκλεισμού εκείνου που τον αρνείται αυτοτοποθετούμενος ‘εκτός τροχιάς του Λόγου’, να φτάσει σε συμπεράσματα ακόμα και για την οργάνωση της κοινωνίας ανήκει σε μια πολύ παλιά και σεβαστή παράδοση. Η παράδοση αυτή αρχίζει με τον Πλατωνικό Σωκράτη (Γοργίας, Φαίδων) και φτάνει στον Popper και τον Berlin, τον Habermas και τον Agon, περνώντας από τον Kant. Το ερώτημα που τίθεται, δηλαδή, είναι, ότι εφόσον και αν αναγνωρίζεται η ανάγκη διαλόγου ως μέθοδος εξεύρεσης προσφεροτέρων λύσεων σε πρακτικά ή θεωρητικά προβλήματα, υπό ποιές γνωστικές και κοινωνικές συνθήκες, με ποιους κανόνες πρέπει να διεξάγεται αυτός ο διάλογος και τι είδους οργάνωση επιβάλλει η συνέχισή του, δοθέντος ότι ποτέ δεν φτάνουμε σε βεβαιότητες και ότι εν τούτοις η αλήθεια αναγνωρίζεται ως ρυθμιστική ιδέα;

Το κλειδί στην απάντηση σ'αυτό το ερώτημα βρίσκεται στην κριτική και τη σχέση της με την αλήθεια. Και σ'αυτό πρέπει να στρέψουμε την προσοχή μας σ'αυτό που ακολουθεί.

Κριτική συζήτηση και ισχύς της αλήθειας

Ας υπενθυμίσω ότι ο όρος 'κριτική' εδώ σημαίνει προσπάθεια διάψευσης μιας θεωρίας και συνδέεται, επομένως, άμεσα με την αλήθεια. Και η 'αλήθεια' εκλαμβάνεται στην κλασική της αντίληψη ως αντιστοιχίας με την πραγματικότητα.

Όμως, δεν πρέπει να παραγνωρίζεται η αδυναμία αυτής της αντίληψης της αλήθειας μπρος στη σκεπτικιστική στάση: πως μπορούμε να γνωρίζουμε την αλήθεια εφόσον, όπως έλεγε και ο Ξενοφάνης, ακόμα και αν είχαμε γνώση της αλήθειας, δεν θα μπορούσαμε τότε να γνωρίζουμε ότι έχουμε τέτοια γνώση. Αν μάλιστα δεχθούμε -όπως δεχόμαστε- ότι βρισκόμαστε υπό καθεστώς γνωστικής ανεπάρκειας, δεν μπορούμε ποτέ να ισχυρισθούμε ότι κατέχουμε την αλήθεια. Από τη στιγμή, μ'άλλα λόγια, που αναγνωρίζουμε ότι η γνώση μας είναι επισφαλής, ότι οι θεωρίες μας για την πραγματικότητα είναι απλές εικασίες, ότι όλες μας οι εμπειρικές γνώσεις είναι αβέβαιες, δεν μπορούμε να μιλήσουμε για αλήθεια ως ανταπόκριση μιας πρότασης ή μιας θεωρίας στην πραγματικότητα.

Είναι, όμως, δυνατόν να αποκατασταθεί η επισφαλής αυτή ιδέα της αλήθειας από τις αντιθεμελιωτικές επιθέσεις, που έχουν κυριολεκτικά ερημώσει το επιστημολογικό πεδίο την τελευταία πενήνταετία, αποφεύγοντας την παγίδα του σχετικισμού¹⁴. Η θεωρία της αλήθειας του Alfred Tarski παρέχει αυτήν τη δυνατότητα¹⁵. Δεν είναι η θεωρία του τελευταίου μια θεωρία της αλήθειας - αντιστοιχίας με την πραγματικότητα. Μπορεί, όμως, να χρησιμεύσει στην αποκατάσταση της τελευταίας, εφόσον μέσα από τη θεωρία του Tarski νομιμοποιείται μια ορισμένη ερμηνεία της.

Αυτήν την ερμηνεία της θεωρίας του Tarski υιοθετεί ο Popper. Βέβαια, η ποππεριανή ερμηνεία της θεωρίας του Tarski είναι πολύ αμφισβητήσιμη - και ο Tarski δεν συμφώνησε ποτέ για την 'νομιμότητα' αυτής της ερμηνείας της θεωρίας του. Αυτό όμως δεν ενδιαφέρει εδώ. Εκείνο που ενδιαφέρει είναι η δυνατότητα χρήσης αυτής της ερμηνείας για τη νομιμοποίηση της ιδέας της αλήθειας ως αντιστοιχίας με την πραγματικότητα.

Έχει ιδιαίτερη σημασία, για την πολιτική φιλοσοφία, αν μπορεί να νομιμοποιηθεί η ιδέα της αλήθειας ως αντιστοιχία προτάσεων στην πραγματικότητα, για λόγους που έχουν να κάνουν με την ίδια την ιδέα της ανοιχτής κοινωνίας υπό καθεστώς γνωστικής αβεβαιότητας. Αυτή η λεπτή ισορροπία μεταξύ *γνωστικής βεβαιότητας* (δόγματος) και *μηδενισμού* ή *σχετικισμού* παρέχεται από τη γνωστική οικολογική εστία της ανοιχτής κοινωνίας. Αυτό

θα ήταν αδύνατον να γίνει αν η ιδέα της αλήθειας-αντιστοιχίας εθεωρείτο άκυρη. Έχει, επομένως, μεγάλη σημασία για την ηθική και πολιτική φιλοσοφία η εγκυρότητα ή δυνατότητα αποδοχής της αλήθειας-αντιστοιχίας ως έγκυρης αντίληψης περί αληθείας.

Ας εξετάσουμε, λοιπόν, κάπως πιο 'τεχνικά' αυτή τη δυνατότητα, κάνοντας μια παρέκβαση που είναι απολύτως αναγκαία. Ας αρχίσουμε από την κύρια δυσκολία που αντιμετωπίζει αυτή η θεωρία, η οποία είναι ότι αν ζητώ από ένα σύστημα προτάσεων S , διατυπωμένων σε γλώσσα L , να περιγράψουν ή να εξηγήσουν μια εξωτερική κατάσταση X (η οποία δεν είναι λεκτικά διατυπωμένη), δεν μπορώ ποτέ να γνωρίζω αν το S αντιστοιχεί στο X - αν επαρκεί, μ' άλλα λόγια. Μπορώ όμως, αναφορικά προς το S_0 (ένα σύστημα προτάσεων, μία λεκτικά διατυπωμένη θεωρία), να κατασκευάσω μια πρόταση S_1 με τη βοήθεια μιας μεταγλώσσας L_1 : μιας γλώσσας που αναφέρεται στο S_0 το οποίο περιγράφεται με τη γλώσσα L_0 .

Σχηματικά αυτό μπορεί να πάρει την εξής μορφή:

ΣΧΗΜΑ 3

$X \rightarrow$ επίπεδο εξωτερικής πραγματικότητας
 $S_0 \rightarrow$ πρόταση σε γλώσσα L_0 αναφ. προς X
 $S_1 \rightarrow$ πρόταση σε γλώσσα L_1 αναφ. προς S_0
 $S_2 \rightarrow$ πρόταση σε γλώσσα L_2 αναφ. προς S_1
 ...
 $S_n \rightarrow$ πρόταση σε γλώσσα L_n αναφ. προς S_{n-1}

Έστω ότι η S_n λέει ότι:

‘Η πρόταση S_{n-1} είναι αληθής εφόσον και μόνον εφόσον η S_{n-2} (στην οποία αναφέρεται η S_{n-1}) είναι αληθής (ανταποκρίνεται στα πράγματα).

Αυτό σημαίνει ότι η S_n είναι οπωσδήποτε αληθής! Διότι υπάρχει ο όρος ‘εφόσον και μόνον εφόσον η S_{n-2} είναι αληθής’. Από τη στιγμή, επομένως, που η νομιμότητα της μετάβασης από το S_n στο S_{n+1} είναι αδιαμφισβήτηση, μπορούμε θεμιτά να αναφερθούμε στην αλήθεια ως αντιστοιχία προς την πραγματικότητα, διότι η αλήθεια της S_{n+1} συνίσταται στην αντιστοιχία της στην S_n . Αν έτσι μπορεί να νομιμοποιηθεί η ιδέα της αλήθειας ως αντιστοιχίας προς την πραγματικότητα, αποκαθίσταται η ιδέα αυτή, έστω και υπό όρους που δεν είναι εύκολο να εκπληρωθούν. Επομένως, νομιμοποιείται η χρήση της και χάνουν το νόημά τους, τουλάχιστον στον επιστημονικό λογισμό, εκείνες οι θεωρίες αλήθειας που συνδέονται με τον σχετικισμό ή ορι-

σμένες μορφές πραγματισμού και οι οποίες είναι αυτοαναιρούμενες ή - τουλάχιστον αυτο- υπονομευόμενες.

Αυτό σημαίνει ότι με τη χρήση μιας μεταγλώσσας μπορούμε να αναφερθούμε σε μια πρόταση S η οποία αναφέρεται σε ένα γεγονός (*fact*) που εκφράζεται μεταγλωσσικά ως 'F' όπου f όμως είναι μια σύντηξη αυτής της περιγραφής, όχι ένα όνομα του γεγονότος το οποίο μπορεί να είναι φερ'επείν 'F'.

Η αντιστοιχία μεταξύ S και F γίνεται δυνατή εφόσον με τη χρήση μιας μεταγλώσσας μπορεί να *αναφερθεί* κανείς στο S και να εκφράσει το γεγονός F. (Το S είναι *όνομα*, και το F εκφράζεται με την μεταγλωσσική έκφραση f η οποία περιγράφει το F).

Με αυτήν την θεωρία του Tarski είναι δυνατόν να μιλήσουμε για την αλήθεια ως αντιστοιχία προς τα πράγματα, αν και η ταρσκιανή αντιστοιχία είναι σημασιολογική μόνο, και ισχύει σε ένα αυστηρά τυποποιημένο σύστημα προτάσεων.

Ανοιχτή κοινωνία και ανάπτυξη της γνώσης: ο ρόλος της παιδείας

Ανεξάρτητα από την νομιμότητα της ποππεριανής ερμηνείας της θεωρίας του Tarski, εκείνο που έχει σημασία είναι ότι μπορεί κανείς, δεχόμενος την ερμηνεία αυτή, να μιλήσει θεμιτά για την αντικειμενική αλήθεια, παραμένοντας μέσα σε αυστηρά λογικά πλαίσια.

Και από τη στιγμή που βλέπουμε τη χρήση των κανόνων της λογικής, όχι ως τρόπο *απόδειξης* (εφόσον αυτό ισχύει μόνο σε τυπικά συστήματα), αλλά τουλάχιστον όσον αφορά τον κόσμο της εμπειρίας, ως *όργανο κριτικής*, και την κριτική ως *μέσο ανάπτυξης της γνώσης*, αλλά και ως τρόπο 'οικονομικής' λύσης προβλημάτων, η *αλήθεια* μπορεί να λειτουργήσει απρόσκοπτα ως αντιληψη της ανάπτυξης της γνώσης και της πορείας προς όλο και καλλίτερη προσέγγιση στην αλήθεια. Αρκεί να λειτουργεί η κοινότητα των επιστημόνων και των φιλοσόφων με καθορισμένα *κριτήρια ορθολογικότητας* και όχι μέσα από κατά καιρούς μεταλλάξεις που μπορούν να εξηγηθούν ψυχολογικά ή κοινωνιολογικά, ή πολιτικά, πάντως όχι ορθολογικά.

Αυτά τα κριτήρια ορθολογικότητας επιβάλλουν την *αξία της αλήθειας ως ρυθμιστικής αρχής* σε μια κοινωνία. Σε μια τέτοια κοινωνία, αναγνωρίζεται μία πρόταση ή μια θεωρία A ως αληθής αν με *δεδομένα κριτήρια αντιστοιχίας* η A ανταποκρίνεται στα πράγματα, π.χ. στα δεδομένα της παρατήρησης ή στην ετυμηγορία του πειράματος, ή ακόμα σ'εκείνο που λογίζεται ως κατά

τεκμήριο έγκυρο, όπως η ετυμγορία των εκλογών. Καμία άλλη 'σκοπιμότητα' δεν μπορεί να υπερκεράσει την αποδοχή της Α υπό αυτές τις συνθήκες.

Τα μέλη μιας τέτοιας *ανοιχτής κοινωνίας* είναι εκ προοιμίου δεσμευμένα να αποδεχθούν την Α υπό τις συνθήκες αυτές - ή να την απορρίψουν αν οι συνθήκες αυτές δεν πληρούνται. Σε μια τέτοια ανοιχτή κοινωνία, κάθε μέλος της λειτουργεί, ως *μικρόκοσμος* της¹⁶. Αν ισχύουν οι συνθήκες ιδανικής τέτοιας κοινότητας μπορεί να λειτουργήσει ορθά η αρχή της *δι- υποκειμενικότητας* στην αποτίμηση επιχειρημάτων ή και παρατηρήσεων. Είναι δυνατόν να κρίνω λανθασμένα το επιχείρημα Χ, αλλά στο πλαίσιο μιας κριτικής συζήτησης, όπου οι συμμετέχοντες λειτουργούν ως ανοιχτή κοινωνία, το Χ αποτιμάται απρόσκοπτα και η αποτίμηση αυτή δεν έχει οριστικό χαρακτήρα, αλλά υπόκειται σε συνεχείς επανεκτιμήσεις και αναθεωρήσεις εφόσον η κριτική αναζήτηση είναι διαρκής.

Υπό τις συνθήκες αυτές, αποδυναμώνεται η σκεπτική στάση ως προς την επάρκεια της γλώσσας για να περιγράψει την πραγματικότητα. Τα προβλήματα που αντιμετωπίζει, επομένως, η θεωρία της αλήθειας ως αντιστοιχίας προς την πραγματικότητα είναι κατ'αρχήν επιλύσιμα μέσα σε μια γνήσια *κοινότητα κριτικής*, η οποία ενσωματώνει δεδομένα *κριτήρια ορθολογικότητας* ως σταθερούς κανόνες συμπεριφοράς των μελών της. Η ίδια αυτή κοινότητα, με αυτούς τους κανόνες λειτουργεί και ως 'δικαστήριο του Λόγου' με την καντιανή έννοια του *δημόσιου ρόλου* της γνώσης και του ελέγχου σ' αυτήν¹⁷.

Εδώ είναι δυνατόν να προβληθεί μια θεμιτή αντίρρηση. Δεν είναι δυνατόν να αυτοθεσπίζεται η ανοιχτή κοινωνία ως νόμιμη πηγή ορθότητας, χωρίς να περιπίπτει στο δογματισμό. Είναι δυνατόν, όμως, να αναγνωρισθεί η ύπαρξη μιας αλληλόδρασης ανάμεσα σε μια θεσμικά οργανωμένη ρυθμιστική αρχή σε μια κοινωνία -της αλήθειας ως αξίας- και μιας κοινωνίας όπου ισχύει η αρχή της επισφάλειας της γνώσης και της ανάγκης κριτικής. Σε μια τέτοια κοινωνία, όσο και αν είναι δεσμευτική η αλήθεια όταν και εφόσον αναγνωρίζεται ως τέτοια, ισχύει πάντα η δυνατότητα κριτικής οποιασδήποτε άποψης, δηλαδή η δυνατότητα αμφισβήτησης της ισχύος οποιασδήποτε υπόθεσης, θεωρίας ή πρότασης για λύση οποιουδήποτε προβλήματος. Η εγγενής δυσκολία στον καθορισμό και την εξεύρεση της εμπειρικής αλήθειας επιβάλει το καθεστώς γνωστικής ανεπάρκειας και επομένως την ανάγκη κριτικής.

Το πρόβλημα δεν εκκενώνεται, ωστόσο με τα προσηθέντα. Οι δυσκολίες της ποππεριανής επιστημολογίας εμφανίζονται και σε άλλο επίπεδο, όπως θα φανεί σ' αυτό που ακολουθεί. Έστω ότι νομιμοποιούμαστε στη χρήση της

ιδέας της αλήθειας ως αντιστοιχίας με την πραγματικότητα. Προκύπτει ένα άλλο πρόβλημα που σχετίζεται με τα *κριτήρια* αποδοχής μιας θεωρίας ως αληθούς. Η αλήθεια είναι δυσεύρετη. Αν δεν μπορούμε να την κατέχουμε με βεβαιότητα, πώς είναι δυνατόν να ευσταθεί η *κριτική* στο όνομα της αλήθειας ή η αποδοχή μιας θεωρίας Θ έστω προσωρινά, έστω υπό μορφή κριτικής σε μία άλλη θεωρία Θ'; Εκεί ο Popper αντικαθιστά, στο επιστημονικό πεδίο, την έννοια της αλήθειας με την έννοια της αληθοφάνειας (*truth-likeness, verisimilitude*). Η θεωρία αυτή του Popper έχει εγγενείς αδυναμίες. Η κύρια αδυναμία της είναι ότι από τη στιγμή που παίρνει κανείς στα σοβαρά το καθεστώς γνωστικής ανεπάρκειας (*fallibilism*), δεν μπορούμε να γνωρίζουμε την αλήθεια, ούτε *πόσο κοντά* είμαστε. Η αληθοφάνεια, τυπικά τουλάχιστον, προϋποθέτει την γνώση της αλήθειας.

Όμως, από τη στιγμή που αντιληφθούμε την κοινότητα των επιστημόνων και φιλοσόφων ως ένα *forum* που λειτουργεί *δημόσια* και που έχει μια κριτική στάση, η εκάστοτε εκτίμηση της *αλήθειας* ή της *αληθοφάνειας* μιας θεωρίας ισοδυναμεί με την αποτίμηση του *status* της κριτικής συζήτησης - η οποία συνεχίζεται και δεν τερματίζεται. Αυτή είναι η καλύτερη, αντιθεμελιοτική, αντιδογματική και αντισχετιστική αντίληψη της κριτικής που διεξάγεται στο πλαίσιο μιας ανοιχτής κοινωνίας στην οποία λειτουργούν ενεργά υποκείμενα βάσει ορθολογικών αρχών, και που εμφορούνται από ένα ορισμένο ήθος.

Εδώ είναι που πρέπει να τεθεί και ένα μείζον ζήτημα που είναι εκείνο της *παιδείας* - της παραγωγής, δηλαδή του κατάλληλου πολιτιστικού υπόβαθρου για την ανοιχτή κοινωνία. Με αυτό δεν εννοώ την εγγράφη της 'ιδεολογίας' της ανοιχτής κοινωνίας, αλλά τη λειτουργία μιας σχέσης αλληλόδρασης ανάμεσα στη θεωρία και τους φορείς της. Πριν απ' όλα η αλληλόδραση αυτή εκτρέφει την κριτική συζήτηση. Οι φορείς δεν ενώνονται σε μια κοινότητα 'εν πίστει', αλλά συνδιαλέγονται στο δημόσιο χώρο του πνεύματος παίρνοντας την απαραίτητη απόσταση από την οποιαδήποτε θεωρία, οποιαδήποτε γνώση και οποιαδήποτε σύμβαση.

Η αλληλόδραση στην οποία αναφέρομαι δεν εξασφαλίζεται αυτόματα. Είναι συνυφασμένη με την παιδευτική διαδικασία. Η τελευταία δεν νοείται ως η μεταβίβαση γνώσεων από τους γνωρίζοντες στους μη γνωρίζοντες, η διδασκαλία που γίνεται παθητικά αποδεκτή από τους διδασκόμενους αλλά ως σχέση όπου το *κριτικό στοιχείο* είναι παρόν και δομεί το ίδιο το περιεχόμενο γνώσης καθώς αυτό σχηματίζεται. Η παιδεία στην ανοιχτή κοινωνία έχει, μ'άλλα λόγια, ως αναγκαία της διάσταση την *κριτική*, αναγνωρίζοντας

την ανάγκη να υπάρχει *ανοιχτή σχέση* μεταξύ αντικειμένου και υποκειμένου γνώσης.

Η παιδεία, επομένως, που ταιριάζει στην ανοιχτή κοινωνία έχει *κριτικό χαρακτήρα* και όχι δογματικό. Αν το εξετάσουμε βαθύτερα, η παιδεία σε μια ανοιχτή κοινωνία είναι πριν απ' όλα *φιλοσοφική*, ακριβώς διότι είναι συνυφασμένη με το κριτικό πνεύμα. Η άσκηση κριτικής προϋποθέτει την κινητοποίηση όχι μόνο των λογικών μας δυνάμεων, αλλά και της *φαντασίας* μας, διότι πρέπει να *επινοήσει* κανείς εναλλακτικές λύσεις σε προβλήματα, πρέπει να φανταστεί διαφορετικές καταστάσεις από εκείνες που αντιμετωπίζει στο εμπειρικό πεδίο. Μόνο η εμμονή στο *δόγμα* δεν χρειάζεται φαντασία. Αν η φιλοσοφία μπορεί να θεωρηθεί ως σκέψη που ασχολείται κυρίως με την ίδια τη σκέψη¹⁸ τότε η κριτική σκέψη είναι συνυφασμένη με τη φιλοσοφία και την αναστοχαστική δύναμη της τελευταίας, εφόσον επιστρέψει στον εαυτό της. Αυτός είναι ο λόγος για τον οποίο η ίδια η παρουσία της φιλοσοφίας στην ανθρώπινη ύπαρξη αποτελεί σημαντικώτατο *φιλοσοφικό* πρόβλημα. Η παρουσία αυτή μπορεί να μελετηθεί και από τον κοινωνιολόγο, και από τον ψυχολόγο και από τον ιστορικό. Όμως, *φιλοσοφικά* μπορεί να εκτιμηθεί ο αναστοχαστικός της χαρακτήρας και η κριτική της διάσταση - εφόσον για να γίνει αυτή η εκτίμηση, ο φιλόσοφος παίρνει την αναγκαία απόσταση από το αντικείμενό του.

Αυτή είναι η μία πλευρά της παιδείας που συνδέεται με την ανοιχτή κοινωνία και η οποία, για να περιέχει το κριτικό στοιχείο, πρέπει να είναι κατ' αρχήν φιλοσοφική. Η άλλη αφορά πιο άμεσα την ίδια την ιδέα της ανοιχτής κοινωνίας σε σχέση με την *ανάπτυξη της γνώσης*. Η τελευταία, εις πέρισμα των 'κοινωνιολογιών της γνώσης' και συναφή θετικιστικά σχήματα, *δεν είναι προβλέψιμη*. Δεν μπορεί να προβλέψει τη δική της εξέλιξη, αλλιώς θα αυτοπεριείχετο στην κεκτημένη γνώση¹⁹. Και όχι μόνο δεν είναι προβλέψιμη, αλλά η μη προβλεψιμότητά της μετρά και την αυτονομία της εξέλιξης όλης της κοινωνίας. Μ' αυτό εννοώ ότι αν η γνώση αναπτύσσεται μέσα από τη διαδοχική προσαρμογή της και αναθεώρηση σε σχέση με νέα προβλήματα, δεν μπορεί αναφερομένη απλώς στον εαυτό της να *προβλέψει* την εξέλιξή της, να προβλέψει τα προβλήματα που θα γεννηθεί και τις νέες λύσεις που θα δώσει. Επομένως, ο θεμελιακός ιντελερμινισμός του Σμπαντος - που ακριβώς γι' αυτόν το λόγο ο Popper το ονομάζει 'ανοιχτό' - συνδέεται με τον ριζικά ατελή χαρακτήρα της γνώσης, τις απρόσμενες συνέπειες, τα απρόβλεπτα προβλήματα που γεννά κάθε νέα γνώση. Χρειάζεται, κατά συνέπεια, απερίγραπτο θράσος, υπεροψία και μαζί αφέλεια - *ύβρι* με την αρχαία έν-

νοια, όταν ο άνθρωπος νομίζει ότι μπορεί να προσχεδιάσει την κοινωνική του μοίρα, να πραγματοποιήσει μεγάλης κλίμακας μεταρρυθμίσεις, συχνά με τεράστιο κόστος σε ανθρώπινες ζωές, εφόσον είναι απολύτως βέβαιο ότι πάντα θα υπάρχουν *απροόριστες συνέπειες* των πράξεών μας και ότι το μέγεθος αυτών των συνεπειών είναι *εξ ορισμού* μη προβλέψιμο!

Η πορεία της γνώσης είναι, επομένως, ιντερεμινιστική. Ο κόσμος μας είναι ανοιχτός. Το μέλλον είναι ανοιχτό. Και ανοιχτή είναι η κοινωνία που ενσωματώνει αυτήν την αλήθεια στις δομές της, στους θεσμούς της, στις αρχές της, στην παιδεία της. Πράγμα που σημαίνει ότι *αυτονομείται* το γίγνεσθαι μιας τέτοιας κοινωνίας στο βαθμό που ο κόσμος της γνώσης και εν γένει της πνευματικής δημιουργίας αναγνωρίζεται ως αυτόνομος κατ'αρχήν και η αναγνώριση αυτής της αρχής ενσωματώνεται στην παιδεία - από τα πανεπιστημιακά έδρανα μέχρι τα μαθητικά θρανία.

Σημειώσεις

1. Karl Popper (1945). *The Open Society and its Enemies*. London: Routledge and Kegan Paul. Οι σημειώσεις που ακολουθούν παραπέμπουν στην 5η αναθεωρημένη έκδοση (1966, 1971) Princeton: Princeton University Press. Το βιβλίο έχει μεταφραστεί στα ελληνικά από την Ειρήνη Παπαδάκη υπό τον τίτλο *Η ανοιχτή κοινωνία και οι εχθροί της*. Αθήνα-Ιωάννινα: Δωδώνη.

2. Βλ. Immanuel Kant (1784) 'Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?'. δια το θέμα της αυτονομίας της ανθρώπινης σκέψης και της αυτοκαθοδηγητικής της αρμοδιότητας έγραψε αργότερα στα 'Θεμέλια της μεταφυσικής των ηθών' (1785) *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*.

3. Κατά την κλασική διατύπωση του Isaiah Berlin στο (1958) 'Two Concepts of Liberty'. Στο Isaiah Berlin (1969) *Four Essays on Liberty*. Oxford: Oxford University Press σ. 118-72.

4. Δεν είναι συγκυριακό το φαινόμενο υπερτροφίας του κράτους εις βάρος της κοινωνίας πολιτών και εις βάρος των δικαιωμάτων του πολίτη στα κομμουνιστικά καθεστώτα. Ο Marx επιτίθεται με σφοδρότητα στην έννοια αυτών των δικαιωμάτων - και εμμέσως της 'αρνητικής ελευθερίας' - στο 'Εβραϊκό ζήτημα' (1843), όπου επικρίνει την όλη αντίληψη των 'δικαιωμάτων του πολίτη', σχολιάζοντας κείμενα από την Διακήρυξη των Δικαιωμάτων του Ανθρώπου και του Πολίτη, της Γαλλικής Επανάστασης, και θεωρώντας ότι η σφαίρα των δικαιωμάτων του ανθρώπου στην κοινωνία πολιτών (*bürgerliche Gesellschaft*) ανήκει στο εγωϊστικό άτομο που απομονώνεται από τους άλλους (Βλ. Karl Marx (1843) 'Zur Judenfrage'. Στο *Marx-Engels Werke*. Berlin: Dietz τ.1 σ. 364.

5. 'Στην επιστήμη αναζητούμε την αλήθεια' λέει απλά ο Popper (1972) *Objective Knowledge* Oxford: Clarendon Press σ. 69, και υποστηρίζει την θέση του κοινού νου, ότι η αντικειμενική αλήθεια είναι η αντιστοιχία της (λεκτικά διατυπωμένης) σκέψης με την πραγματικότητα. Αυτή, άλλωστε είναι και η 'κλασική' αντίληψη της αλήθειας. 'Conformitas intellectus cognoscantis cum re cognita' (Eustache de Saint Paul: *Summa Philosophiae*. Αναφέρεται στο Andre Lalande

(1902-23) *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* Paris: PUF (1988) Λήμμα: VERITE).

Αυτή η θεωρία της αλήθειας - όπως και όλες οι άλλες, αντιμετωπίζει τεράστια προβλήματα. Η φιλοσοφία αχολοείται από γενεσέως της με το πρόβλημα αυτό. Οι δυσκολίες που αντιμετωπίζει η θεωρία της αλήθειας - αντιστοιχίας (της αντιστοιχίας προτάσεων προς την πραγματικότητα στην οποία αναφέρονται) αίρονται εν μέρει με τη θεωρία του Alfred Tarski. Βλ. A. Tarski (1956) *Logic, Semantics, Metamathematics*. Oxford: Clarendon Press σ. 152-278 (Το κείμενο είχε δημοσιευθεί στην Πολωνική γλώσσα το 1933). Ο Popper θεωρεί ότι μέσα από τη θεωρία του Tarski, την οποία ερμηνεύει με ένα ορισμένο τρόπο, μπορεί να γίνει αποδεκτή η θεωρία της αλήθειας - αντιστοιχίας. Αυτό συμβαίνει επειδή με τη χρήση της μεταγλώσσας, είναι δυνατόν να αναφερθεί κανείς σε προτάσεις που είναι συντεταγμένες στη γλώσσα αντικείμενου και να κατασκευάσει άλλες προτάσεις που να αναφέρονται σ'αυτές ως αληθινές, όπου η αλήθεια είναι συντακτική ιδιότητα αυτών των προτάσεων. Π.χ. ως υποθέσουμε ότι λέω (στη γλώσσα αντικείμενου) 'Το χιόνι είναι λευκό'. Έστω η πρόταση αυτή Πο. Κατασκευάζω μια πρόταση ΠΙ (στη μεταγλώσσα) που λέει 'Πο είναι αληθής εφόσον και μόνο εφόσον το χιόνι είναι πράγματι λευκό'. Μπορώ στη συνέχεια να προσπορισθώ την ανσγκαία αλήθεια της ΠΙ, ίσως σε μια 'μεταγλώσσα2'.

Η θεωρία αλήθειας του Tarski είναι *σημασιολογική* (semantic). Δείχνει τη συμβολή της εσωτερικής διάρθρωσης μιας σύνθετης πρότασης στο νόημα που έχει. Η αλήθεια ως τέτοια έχει ένα συγκεκριμένο νόημα, αν τη δεχθεί κανείς και μπορεί, ως εκ τούτου, να χρησιμεύσει σε ένα ρεαλιστικό σχήμα: οι αληθείς προτάσεις είναι όντως αληθείς, άσχετο αν δεν υπάρχουν κριτήρια αλήθειας. Αυτό δεν σημαίνει *stricto sensu* ότι ο φιλοσοφικός ρεαλισμός αποδεικνύεται ορθός μέσα από τη θεωρία του Tarski. Είναι απλώς συμβατός μ'αυτόν.

Ο Popper στηρίζει την άποψη του υπέρ της 'ρεαλιστικής' αντίληψης της αλήθειας στη θεωρία αυτή του Tarski. Βλ. Karl Popper (1974) *Unended Quest. An Intellectual Biography*. London: Fontana/Collins 1976 σ. 99 και 141 κ.ε. Βλ. επίσης (1972) ο.π. σ. 37, 60 και κυρίως 44-46 και κεφ. 9 σ. 335-40.

Βέβαια, ο Popper αντιλαμβάνεται ότι η θεωρία αλήθειας-αντιστοιχίας έχει το μειονέκτημα ότι δεν είναι δυνατόν να ικανοποιηθούν οι όροι αλήθειας του, εφόσον δεν δέχεται την επαλήθευση των εμπειρικών προτάσεων. Γι αυτό κατέφυγε στην έννοια της αληθοφάνειας (verisimilitude) - εκείνο που μοιάζει με την αλήθεια ή φαίνεται να είναι εγγύτερο σ'αυτήν.

Η προσπάθεια αυτή του Popper να αντικαταστήσει την έννοια της αλήθειας με αυτή της αληθοφάνειας πρέπει να θεωρηθεί εν μέρει αποτυχημένη. Η αληθοφάνεια - που ορίζεται λογικά από τον Popper ως το περιεχόμενο αλήθειας μείον το περιεχόμενο αναλήθειας σε μια θεωρία - είναι τρόπος αποτίμησης της προσέγγισης της αλήθειας στην επιστημονική έρευνα. Ο Popper απέτυχε στην προσπάθειά του να στηρίξει τη θεωρία της αληθοφάνειας με λογική μέθοδο στο (1963) *Conjectures and Refutations*. London: Routledge and Kegan Paul σ. 391-7. Τις τεχνικές αδυναμίες αυτής της θεωρίας έδειξαν οι P. Tichy και D. Miller το 1974 σε δύο άρθρα τους, αντίστοιχα 'On Popper's Definitions of Verisimilitude' και 'Popper's Qualitative Theory of Verisimilitude' στο *British Journal for the Philosophy of Science*. 25 σ. 155-60 και 166-77. Η συζήτηση συνεχίστηκε με τις κριτικές παρατηρήσεις του I. Lakatos (1974) 'Popper on Demarcation and Induction' στο I. Lakatos (επιμ. John Worrall και Gregory Currie) (1978) *The Methodology of Scientific Research Programmes*. Cambridge: Cambridge University Press. σ. 156-67, του Anthony O'Hear (1980) *Karl Popper*. London: Routledge and Kegan Paul σ. 47-56 και το βιβλίο του Ilkka Niiniluoto (1987) *Truthlikeness*. Dordrecht: Reidel.

‘Όμως, η κριτική συζήτηση πάνω σ’ αυτό το θέμα ‘υπερεξειδικεύθηκε’. Δεν σημαίνει ότι δεν είναι σημαντική -διότι ο σκοπός της κριτικής είναι να είναι όσο γίνεται εξαντλητική, ανακαλύπτοντας νέα προβλήματα. Η αποτίμηση της συζήτησης στο σημερινό σημείο της γίνεται από τον David Miller στο τελευταίο μέρος του βιβλίου του πάνω στον κριτικό ορθολογισμό (1994) *Critical Rationalism. A Restatement and Defence*. Chicago and La Salle, Illinois: Open Court.

‘Όπως γράφει ο Miller, ο σκοπός της επιστήμης είναι η αλήθεια, η ακέραιη αλήθεια έστω και αν δεν την βρίσκουμε (σ. 208). Η θεωρία της αληθοφάνειας, ωστόσο, με τις λεπτές διακρίσεις που έχει εισαγάγει βοηθάει στην επιλογή μεταξύ θεωριών αν το ‘περιεχόμενο πλάνης’ (οι διαπιστώσιμες ψευδείς συνέπειες) μιας εξ αυτών είναι μικρότερο συγκριτικά με άλλη.

Το μεζον ζήτημα είναι ότι δεν είναι οριστική η ετυμολογία των επιστημονικών δεδομένων ή της κριτικής συζήτησης πάνω σ’ αυτά ή ακόμα της κριτικής επιστημολογικής συζήτησης πάνω στην επιστημονική γνώση. Προϋποθέτει την κριτική εγρήγορση μεταξύ των μελών της επιστημονικής κοινότητας, την τήρηση κανόνων και κριτηρίων ορθολογικότητας μεταξύ τους.

6. Ο Popper έχει υποστηρίξει τόσο την ιδέα της ανοιχτής κοινωνίας όσο και εκείνη της αλήθειας ως αντιστοιχίας με την πραγματικότητα. Ουδέποτε, όμως, συσχέτισε τα δύο. Όταν τον Μάιο του 1993 επισκέφθηκε την Ελλάδα και τιμήθηκε από το Πανεπιστήμιο Αθηνών με τον τίτλο του επιτίμου διδάκτορος φιλοσοφίας, διαφώνησε με την ιδέα αυτή, όταν εγώ την ανέπτυξα σε ιδιωτική συζήτηση. Με μεγάλη μου έκπληξη, την επομένη ημέρα, σε συνέντευξη που έδωσε στην ΕΤ1 στους Δελφούς, δήλωσε ότι μου έδινε δίκιο σ’ αυτό το θέμα και ότι πράγματι η αναγνώριση της ρυθμιστικής ιδέας της αλήθειας (ως αντιστοιχίας με την πραγματικότητα) είναι αναγκαία για τη λειτουργία της ανοιχτής κοινωνίας. Βλ. επίσης πάνω στο θέμα αυτό παρασκήνια θέσης που αναπτύσσει η Hannah Arendt: ‘Truth and Politics’ στο Peter Laslett and W.G. Runciman *Philosophy, Politics and Society* - Third Series (1967, 1978). Oxford: Blackwell σ. 104-133.

7. Peter Munz (1985) *Our Knowledge of the Growth of Knowledge*. London: Routledge and Kegan Paul σ. 74 κ.ε.

8. K.R. Popper (1945). *The Open Society and Its Enemies*. London: Routledge and Kegan Paul. 5η αναθ. έκδ. 1966. Princeton (1978). *Addendum* (1961) ‘Facts, Standards and Truth’ τομ. 2, σ. 374 κ.ε.

9. Με το πρόβλημα αυτό έχω ασχοληθεί σε άλλο κείμενο μου. Βλ. ‘Η δημοκρατία και η ανοιχτή κοινωνία στην Ελλάδα’ στο Χρ. Λυριντζής - Ηλ. Νικολακόπουλος - Δ. Σωτηρόπουλος (επιμ.). Κοινωνία και Πολιτική. ‘Όψεις της ... Ελληνικής Δημοκρατίας 1974-94. Αθήνα: Θεμέλιο σ. 312-337.

10. Βλ. Karl Mannheim (1936) *Ideology and Utopia* New York: Harcourt, Brace and World. (Αρχική γερμανική έκδοση 1929). Βλ. επίσης του ίδιου (1940) *Man and Society in an Age of Reconstruction* London: Routledge and Kegan Paul

11. Karl Popper (1934, 1958) *The Logic of Scientific Discovery*. London: Hutchinson. Γερμανικό πρωτότυπο *Logik der Forschung* (1935).

12. Αξίζει να παραθέσω εδώ το κείμενο του Popper, όχι στην αρχική του εκδοχή το 1945 στην ‘Ανοιχτή Κοινωνία’, αλλά στο τελευταίο του βιβλίο που εκδόθηκε μετά το θάνατό του με τίλο *The Myth of the Framework* (1995). Στην Εισαγωγή που έγραφε για το έργο αυτό ο Karl Popper γράφει τα εξής: ‘It is perhaps of interest if I reveal that I owe the idea of formulating these two lines’[‘I may be wrong and you may be right but by a common effort we may get

nearer to the truth'] to a young Carinthian member of the National Socialist Party, neither a soldier nor a policeman, but wearing the Party uniform and a pistol. It must have been not long before the year 1933 - the year Hitler came to power in Germany - that this young man said to me 'What, you want to argue? I don't argue: I shoot. He may have planted the seed of my *Open Society*.

13. Κατά την έκφραση του Πλατωνικού Σωκράτη. Βλ. Φαίδων 89c.

14. Ο θεμελιωτισμός (*foundationalism*) είναι η ιδέα ότι μπορεί να θεμελιωθεί η αυθεντική γνώση κατά τρόπο βέβαιο και οριστικό. Η επαληθευσιμότητα των προτάσεων στο λογικό θετικισμό (M. Schlick, R. Carnap κ.α.) και γενικότερα η επαληθευσιοκρατία της σχολής αυτής αποτελούν κυρίαρχο παράδειγμα του θεμελιωτισμού. Ο θεμελιωτισμός υπέστη σοβαρά πλήγματα από τον Popper ο.π. (1935), τον W.V.D.Quine (1960) *Word and Object* τον T.S. Kuhn (1962) *The Structure of Scientific Revolutions*, τον P.A. Feyerabend (1971) *Against Method* και πιο πρόσφατα από τον σχετικισμό του 'αντι-επιστημολογικού μεταμοντερνισμού' - κυρίως τον R. Rorty (1979) *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princenton: Princeton University Press

15. Βλ. πιο πάνω σημ. (6)

16. Η αρχή της ανοιχτής κοινωνίας βασισμένη σε μοντέλο του 'ιδανικού σεμιναρίου' ανήκει στον αμερικανό φιλόσοφο Charles S. Peirce (1839-1914), που αναφέρεται στην 'ιδανική κοινότητα επιστημόνων'. Βλ. 'Some Consequences of Four Incapacities' (1868), 'The Fixation of Belief' (1877) και 'How to Make Ideas Clear' (1878) στο C.S. Peirce (1931-58) *Collected Papers*. Cambridge, Mass: Harvard University Press

17. Βλ. τον Πρόλογο στην 1η έκδοση (1781) της *Κριτικής του Καθαρού Λόγου* του Immanuel Kant

18. Αυτή είναι η διατύπωση του A. Quinton στο λήμμα 'Philosophy' στο Ted Honderich (1995) *Oxford Companion to Philosophy* Oxford: University Press

19. Αυτό είναι από τα κύρια επιχειρήματα υπέρ του ιντελεκτουισμού του Popper. Βλ. K.R. Popper (1956: 82) *Realism and the Aim of Science* London: Hutchinson σ. 396 και (1956: 1982) *The Open Universe*. London: Hutchinson σ. 64-81.

Βιβλιογραφικές Αναφορές

Arendt, Hannah (1967) 'Truth and Politics'. In P. Laslett & W.G. Runciman (1967, 1978).

Berlin, Sir Isaiah (1969) *Four Essays on Liberty*. Oxford: Oxford University Press.

Feyerabend, P. (1975) *Against Method*, London: Verso.

Honderich, t. (1995) *Oxford Companion to Philosophy*, Oxford: Oxford University Press.

Kuhn, Thomas (1962, 70) *The Structure of Scientific Revolutions* 2nd Edition 1970 Chicago: University of Chicago Press.

Lakatos, Imre (1978), *The Methodology of Scientific Research Programmes* Cambridge: Cambridge University Press.

- Lalande, André (1902-23) *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. Paris: PUF, 1980.
- Laslett, P. and Runciman, W.G. (1967, 1978): *Philosophy, Politics and Society* 3rd Series. Oxford: Oxford University Press.
- Mannheim, Karl (1936) *Ideology and Utopia*, New York: Harcourt, Brace and World.
- Mannheim, Karl (194) *Man and Society in an Age of Reconstruction* London: routledge and Kegan Paul.
- Marx, Karl (1843) 'Zur Judenfrage', Marx-Engels *Werke* Berlin: Dietz Verlag 91982).
- Miller, David (1974) 'Poper's Qualitative Thoery of Verisimilitude' British Journal for the Philosophy of Science 25 pp. 166-77.
- Miller, David (1994) *Critical Rationalism, A Restatement and Defence*. Chicago and la Salle, Illinois: Open court.
- Munz, P. (1985) *Our Knowledge of the Growth of Knowledge*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Minluoto, Ikka (1987) *Truthlikeness* Dordrecht: Reidel.
- O'Hear, Anthony (1980). *Karl Popper*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Popper, Karl (1934, 1959) *The Logic of Scientific Discovery* London: Hutchinson. 2 vols. 5th Editon 1966. London: Routelegde and Kegan Paul. (1971) Princeton: Princeton University Press.
- Popper, Karl (1945) *The Open Society and its Enemies*. 2 vols, 5th Editon 1966. London: Routelegde and Kegan Paul. (1971) Princeton: Princeton University Press.
- Popper, Karl (1963) *Conjectures and Refutations* London: Routledge and Kegan Paul. - Princeton: Princeton University Press, 1971... 2 vols.
- Popper, Karl (1972) *Objective Knowledge*. Oxford: Clarendon Press.
- Popper, Karl (1974) *Unended Quest*. London: Fontana/Collins.
- Popper, Karl (1956, 1982) *Postscript to 'The Logic of Scientific Discovery'*. 3 vols: I. *Reaslistm and the Aim of Socience*. II. *The OPen Universe*. III. *Quantum Theory and the Sohism in Physics*. London: Hutchinson.
- Popper, Karl (1994) *The Myth of the Framework* London: Routledge.
- Rorty, R. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press.
- Tarski, Alfred (1956) *Logic, Semantics, Metamathematics*. Oxford: Clarendon Press.

Tichy, Paul (1974) 'On Popper's Definition of Verisimilitude' *British Journal for the philosophy of science* 25 pp. 155-60.