ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΗ ΣΧΟΛΗ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ-ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

ΠΑΙΔΑΓΩΓΙΚΟ ΤΜΗΜΑ ΔΗΜΟΤΙΚΗΣ ΕΚΠΑΙΔΕΥΣΗΣ

ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΡΗΤΗΣ-ΤΜΗΜΑ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ

ΔΙΙΔΡΥΜΑΤΙΚΟ-ΔΙΑΤΜΗΜΑΤΙΚΟ ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ «ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ-ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ ΤΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ»

ΤΙΤΛΟΣ ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗΣ ΕΡΓΑΣΙΑΣ:

Οι τρεις μορφές του σχολαστικού λάθους στους *Πασκαλιανούς διαλογισμούς* του Pierre Bourdieu

ΕΠΙΒΛΕΠΩΝ: ΜΑΡΚΟΥΛΑΤΟΣ ΙΟΡΔΑΝΗΣ, ΑΝΑΠΛΗΡΩΤΗΣ ΚΑΘΗΤΗΤΗΣ

ΟΝ/ΜΟ ΦΟΙΤΗΤΡΙΑΣ: ΠΑΠΑΜΙΧΑΗΛ ΑΓΓΕΛΙΚΗ. Α.Μ.: 221

ΙΩΑΝΝΙΝΑ, ΔΕΚΕΜΒΡΙΟΣ 2025

Η ΤΡΙΜΕΛΗΣ ΕΞΕΤΑΣΤΙΚΗ ΕΠΙΤΡΟΠΗ

Επιβλέπων καθηγητής:

Μαρκουλάτος Ιορδάνης	Καλτσάς Σπυρίδων	Γρηγορίου Χρήστος
Αναπληρωτής καθηγητής	Επίκουρος καθηγητής	Επίκουρος καθηγητής

Στη Θάλεια,

που φέρνει την Άνοιξη.

ΕΥΧΑΡΙΣΤΙΕΣ

Καταρχάς, θα ήθελα να ευχαριστήσω τους καθηγητές και τις καθηγήτριες του Τμήματος Φιλοσοφίας του Πανεπιστημίου Ιωαννίνων για αυτό το μεγάλο και όμορφο ταξίδι στον κόσμο της Φιλοσοφίας. Μετά από αυτό, τίποτα πια δεν είναι το ίδιο.

Ιδιαίτερα θα ήθελα να ευχαριστήσω την κα. Μαγγίνη, Πρόεδρο του Προπτυχιακού Προγράμματος Σπουδών, και τον κ. Ράντη, Υπεύθυνο του Μεταπτυχιακού Προγράμματος, για την αμέριστη στήριξή τους όλα αυτά τα χρόνια. Ευχαριστώ από καρδιάς τον καθηγητή και επιβλέποντά μου, κ. Μαρκουλάτο, γνωρίζοντας ότι χωρίς αυτόν δεν θα μπορούσα να εμβαθύνω στο έργο του Bourdieu, ώστε αυτό να αποτελέσει αφορμή για την ενασχόλησή μου με τη Φιλοσοφία των Κοινωνικών Επιστημών, καθώς και με τη συγγραφή της διπλωματικής μου εργασίας, κατά τη διάρκεια της οποίας, με υπομονή και ευγένεια, μου παρείχε ουσιώδη καθοδήγηση σε όλα τα επίπεδα.

Ευχαριστώ τους συναδέλφους και τις συναδέλφισσες, τους φίλους και τις φίλες του προπτυχιακού και του μεταπτυχιακού για τη συμπόρευση και την αλληλεγγύη. Επίσης, ευχαριστώ πολύ τη Γραμματεία του Τμήματός μας για την άμεση ανταπόκριση στα ζητήματα που προέκυπταν, την ευγένεια και την κατανόησή τους.

Τέλος, ευχαριστώ πολύ την οικογένειά μου για την αμέριστη υποστήριξη κατά τη διάρκεια των σπουδών μου. Ιδιαίτερα το σύζυγό μου, Νίκο, που με προέτρεψε να συνεχίσω τις σπουδές μου σε μεταπτυχιακό επίπεδο, και την κόρη μου, Θάλεια, την έμπνευση και ελπίδα μου.

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

Περίληψη…….i

Abstract…….....ii

Πρόλογος……..iii-iv

ΜΕΡΟΣ ΠΡΩΤΟ

Εισαγωγή…….1-6

1. Οι βασικές έννοιες της κοινωνικής οντολογίας του Pierre Bourdieu……..…..…...6

1.1. Έξη/Habitus…….…….……6-9

1.2. Πεδίο……..……9-12

1.3. Πρακτική……..…12-14

1.4. Κεφάλαιο……...……...14-15

1.5. Συμβολική εξουσία…….……..15-17

1.6. Παραγνώριση-αναγνώριση……..17-18

1.7. Σχολαστική διάθεση…….……18-20

ΜΕΡΟΣ ΔΕΥΤΕΡΟ

2. Η κριτική στο τρίπτυχο *γνώση, ηθική, αισθητική*……..…..…....20

2.1. Η κριτική του θεωρησιακού λόγου……...…20-25

2.2. Οι τρεις μορφές του σχολαστικού λάθους ……....25

2.2.α. Σχολαστικός επιστημοκεντρισμός.....25-32

2.2.β. Ηθικός οικουμενισμός.....32-38

2.2.γ. Αισθητικός οικουμενισμός.....39-44

2.3. Ο κριτικός αναστοχασμός του λόγου…….…….44-49

ΜΕΡΟΣ ΤΡΙΤΟ

1. Κριτική αποτίμηση……..…50-68

2. Προβληματικές για περαιτέρω μελέτη……68-71

Βιβλιογραφία……...……72-75

Περίληψη

Σκοπός της παρούσας διπλωματικής εργασίας είναι η ανάδειξη των θεωρητικών αρχών και θέσεων, τις οποίες αναπτύσσει ο Pierre Bourdieu στο έργο του *Πασκαλιανοί διαλογισμοί,* και η κριτική διερεύνηση των επιστημονικών και φιλοσοφικών εσφαλμένων θεωρήσεων που ο ίδιος ορίζει ως *σφάλματα της σχολαστικής θέασης*, τόσο στις κοινωνικές επιστήμες, όσο και στη φιλοσοφία. Το πρώτο μέρος της ανά χείρας διπλωματικής εργασίας εισάγει τις βασικές αρχές της μπουρντιανής θεωρίας του *habitus,* στη διαλεκτική του σχήματος *έξη-δομή-πρακτική*. Στο δεύτερο μέρος, η έμφαση δίδεται στην ερμηνευτική ανάλυση του υποκεφαλαίου των *Πασκαλιανών Διαλογισμών* που φέρει τον τίτλο «Οι τρεις μορφές του σχολαστικού λάθους». Εδώ, ο Γάλλος κοινωνιολόγος ασκεί κριτική στη χαρακτηριστική τάση της επιστημονικής και φιλοσοφικής σκέψης προς την αφηρημένη καθολίκευση/οικουμενικοποίηση, ακολουθούμενη από την ταυτόχρονη -συνειδητή ή ασύνειδη- απώθηση των κοινωνικοπολιτικών όρων πρόσβασης στο καθολικό/οικουμενικό. Αυτή η τάση εμφιλοχωρεί, σύμφωνα με τη μπουρντιανή ανάλυση, στους κόλπους συγκεκριμένων φιλοσοφικών και κοινωνιολογικών προσεγγίσεων, επιφέροντας βαρύνουσες κοινωνικοπολιτικές συνέπειες στον κόσμο της πρακτικής, μέσω της διατήρησης των καταστροφικών δυϊσμών υποκειμένου-αντικειμένου, επιστήμης-φιλοσοφίας, ατόμου-κοινωνίας. Τέλος, στο τρίτο μέρος, επιχειρώ μια κριτική αποτίμηση της μπουρντιανής *θεωρίας της πρακτικής* σε αντιπαραβολή προς τις νεοκαντιανές και δομιστικές συλλήψεις του κοινωνικού κόσμου, οι οποίες παρουσιάζονται στο βιβλίο του ως μορφές της σχολαστικής ψευδαίσθησης.

Λέξεις κλειδιά: έξη, πεδίο, πρακτική, παραγνώριση, συμβολική βία, σχολαστικό σφάλμα, επιστημοκεντρισμός, ηθικός οικουμενισμός, αισθητικός οικουμενισμός, απώθηση των όρων πρόσβασης στο οικουμενικό.

Abstract

The aim of this thesis is to highlight the theoretical principles and stances that are being developed by Pierre Bourdieu in his work *Pascalian meditations* and the critical inquiry of the scientific and philosophical fallacious views, which he himself defines as *fallacies of the scholastic view*, both in social sciences as well as in philosophy. The first part of this thesis introduces the basic principles of the bourdieuan *theory of habitus* in the dialectic schema *of hexis-structure-practice*. In the second part, the emphasis is given on the interpretative analysis of the sub-chapter of his book *Pascalian Meditations,* entitled "The three forms of the scholastic fallacy." Here, the French sociologist criticizes the characteristic inclination of scientific and philosophical thought towards abstract generalization/universalization, followed by the simultaneous -conscious or unconscious- repression of the sociopolitical terms of the access to the universal. This tendency infiltrates, according to the bourdieuan analysis, certain philosophical and sociological approaches, bringing sociopolitical consequences upon the world of practice, by means of retaining the catastrophic dualisms of subject-object, science-philosophy, individual-society. Finally, in the third part, I attempt a critical assessment of the bourdieuan *theory of practice* in contrast to the neokantian and structuralistic conceptions of the social world, which are presented in his book as forms of the scholastic illusion.

Key words: habitus, field, practice, misrecognition, symbolic violence, scholastic fallacy, epistemocentrism, moral universalism, aesthetic universalism, repression of the terms of access to the universal.

ΠΡΟΛΟΓΟΣ

«Κάθε κοινωνική ζωή ουσιαστικά είναι πρακτική.
Κάθε μυστήριο, που οδηγεί τη θεωρία στο Μυστικισμό,
βρίσκει τη λογική αναγωγή του στην ανθρώπινη πράξη
και στην κατανόηση αυτής της πράξης.»
(Μαρξ, 2004, σ.70).

Μελετώντας τους *Πασκαλιανούς διαλογισμούς,* αναδύθηκε εκ νέου το ζήτημα που με έχει απασχολήσει από την έναρξη των σπουδών μου στη φιλοσοφία, η ενότητα θεωρίας-πράξης, και, σε επιστημολογικό επίπεδο, η σύνδεση φιλοσοφίας-κοινωνικών επιστημών. Για το μεγαλύτερο μέρος της φιλοσοφικής πρακτικής φαίνεται ότι αυτό είναι αδύνατο, λόγω της κατάτμησης της ακαδημαϊκής φιλοσοφίας σε εξειδικευμένα πεδία, φέροντα το ειδικό τους διακύβευμα κατά τέτοιον τρόπο, ώστε να καθίσταται δύσκολη η προσέγγιση μεταξύ τους. Όσες δε φιλοσοφικές θεάσεις ακουμπούν τον κόσμο της πρακτικής, όπως η φιλοσοφία των κοινωνικών επιστημών, πρέπει μοιραία να αναμετρηθούν με τα αιώνια εγκλήματα καθοσιώσεως για τη φιλοσοφία, τον ιστορισμό και το σχετικισμό, τα οποία συνοδεύουν τις κοινωνικές επιστήμες από την εποχή της αυτονόμησής τους. Οι αιτιάσεις της παραδοσιακής ή αναλυτικής φιλοσοφίας εναντίον των κοινωνικών επιστημών, με αιχμή τον ιστορισμό και το σχετικισμό, δημιουργούν ένα τεχνητό χάσμα που ουσιαστικά δυσκολεύει τη συνεργασία τους, και μια συνθήκη σχάσης μεταξύ θεωρητικού και πρακτικού λόγου, όπου αποσιωπάται η εγγενής διαλεκτική σχέση μεταξύ τους. Αυτό ακριβώς είναι ένα από τα βασικά δίπολα, τα οποία επιθυμεί να θεραπεύσει ο Bourdieu με την κριτική των σχολαστικών σφαλμάτων.

Στο νοερό διάλογο με τον Pierre Bourdieu, πότε σε συμφωνία και πότε σε αντιπαράθεση μαζί του, τόλμησα να εκφράσω κάποιες παραδοχές, υπόρρητες ως τώρα, λόγω της απειρίας μου στο φιλοσοφικό πεδίο, αλλά και του φόβου μήπως προδώσω την πίστη στη συμβολή της φιλοσοφίας στην ερμηνεία της πραγματικότητας, αν αμφισβητήσω κάποιες θεμελιώδεις φιλοσοφικές θέσεις. Μέσω της μελέτης των *Πασκαλιανών διαλογισμών*, άλλα και του ευρύτερου έργου του Γάλλου κοινωνικού επιστήμονα, είχα την ευκαιρία να αναστοχαστώ, τόσο πάνω στις κοινωνικές

προϋποθέσεις της γνώσης και τους λόγους για τους οποίους απωθείται αυτή η αδιαμφισβήτητη συνθήκη, όσο και στην ίδια τη σχέση μου με το φιλοσοφικό και πρακτικό λόγο.

Συντάσσομαι με τη θέση του Bourdieu περί των ιστορικών και κοινωνικών θεμελίων του ορθού λόγου: η ορθολογικότητα είναι μια κοινωνικώς αποκτημένη ικανότητα του ανθρώπου, η οποία διαποτίζει την πρακτική ζωή, από την οποία και πηγάζει. Το πραγματικά οικουμενικό δεν είναι άλλο από το πρακτικώς οικουμενικό που προκύπτει, όταν καθορίζονται (και απαιτούνται ταυτόχρονα) οι υλικές και κοινωνικοπολιτικές προϋποθέσεις της ισότιμης πρόσβασης σε αυτό. Η γνώση, η ηθική και η αισθητική είναι κοινωνικά διαμεσολαβημένες, και μόνο ως τέτοιες, καθολικεύσιμες. Το ουσιαστικό εμπόδιο στην καθολίκευσή τους δεν είναι ο σχετικισμός ή ο ιστορισμός, αλλά η αδικαιολόγητη εγκατάλειψη του λόγου περί των κοινωνικών προϋποθέσεων της καθολικής πρόσβασης σε αυτές. Μια εγκατάλειψη συνεπικουρούμενη και νομιμοποιούμενη από την, ακούσια ή εκούσια, σχολαστική στάση φιλοσόφων και κοινωνικών επιστημόνων. Άλλωστε, ο σχολαστικισμός είναι μια κοινωνική κατασκευή και ο ίδιος, μια στάση φιλοσοφική-επιστημολογική, και επομένως βαθιά πολιτική: η άρνηση της κοινωνικής ρίζας της επιστήμης ή της φιλοσοφίας, η «λήθη της ιστορίας», και η αποφυγή της σύνδεσης της γνώσης με την κοινωνία. Υπό αυτό το πρίσμα, θεώρησα πολύ σημαντικούς τους *Πασκαλιανούς διαλογισμούς*, όχι μόνο ως επιτομή του τεράστιου και πολυεπίπεδου μπουρντιανού έργου, αλλά πρωτίστως λόγω του επιστημολογικού, φιλοσοφικού και κοινωνικού προτάγματος που διακηρύσσεται στις σελίδες τους: την ανάγκη η φιλοσοφία να σπάσει «το μαγεμένο κύκλο της συλλογικής απάρνησης του κοινωνικού», ώστε, μακριά από το σχολαστικό σύμπαν να συναντήσει τις κοινωνικές επιστήμες, και, μέσω αυτών, την ίδια την κοινωνία.

Ιωάννινα, 9 Ιουλίου 2025.

«Κάθε πρόγραμμα ανάπτυξης του ορθού λόγου το οποίο, λησμονώντας τα ιστορικά θεμέλιά του, βασίζεται μόνο στη δύναμη του λόγου και την ορθολογική απόφανση, και το οποίο δεν επικαλείται την πολιτική μάχη προκειμένου να απελευθερώσει το λόγο και να τον εφοδιάσει με τα αμιγώς πολιτικά εκείνα μέσα που αποτελούν τον όρο της ιστορικής του πραγμάτωσης, παραμένει εγκλωβισμένο στην σχολαστική ψευδαίσθηση.» (Bourdieu, 2000, σ. 214)

Εισαγωγή

Η *θεωρία της πρακτικής* και του *habitus* του Pierre Bourdieu, όπως αποτυπώθηκε συστηματικά στο *Η αίσθηση της πρακτικής* (*Le sens pratique*) το 1980, είναι μια πολυεπίπεδη προσέγγιση των βασικών λειτουργικών διαστάσεων της κοινωνικής πραγματικότητας, με επιρροές από τις κοινωνιολογικές προσεγγίσεις, κυρίως των κλασικών Weber, Durkheim και Marx, τη δομική ανθρωπολογία του Lévi-Strauss και τη φαινομενολογία του Merleau-Ponty. Είναι, πρωτίστως, μια θεωρία κοινωνικής συγκρότησης του υποκειμένου και αναπαραγωγής της κοινωνίας, μια ερμηνεία της κοινωνικής δράσης του ατόμου[1] και της επίδρασης αυτής της δράσης στις βαθιές δομές της κοινωνίας. Το θεωρητικό μοντέλο του Bourdieu είναι ο κατασκευαστικός ή γενετικός δομισμός (constructivist or genetic structuralism), ένα μοντέλο που διαφοροποιείται ως προς το ρόλο του ατομικού υποκειμένου στο ευρύτερο κοινωνικό σύστημα, τόσο από τον λειτουργισμό του Durkheim,[2] με την απόλυτη προτεραιότητα των δομών και των κοινωνικών γεγονότων έναντι της ατομικής δράσης, όσο και από τον ορθόδοξο ή τον αλτουσεριανό μαρξισμό, ως προς το ρόλο της οικονομίας και της ιδεολογίας στη διάρθρωση της κοινωνίας.[3] Ο κλασικός δομισμός συλλαμβάνει την κοινωνία ως ένα αυτόνομο σύστημα «αθέατων» δομών, εντός του οποίου το κοινωνικό υποκείμενο μετέχει μόνο ως απολύτως καθοριζόμενο, λειτουργικό μέρος. Αντιθέτως, στον κατασκευαστικό δομισμό του Bourdieu το κοινωνικό υποκείμενο λαμβάνει θέση διαμορφωτή, δομείται από τα κοινωνικά πεδία και συγχρόνως τα δομεί μέσω της πρακτικής εμπλοκής του habitus σε αυτά. Επιδίωξη του Bourdieu είναι η εισήγηση ενός δυναμοκρατικού, μη στατικού, και αντι-ουσιοκρατικού δομισμού, ως εξηγητικής-

---

[1] Βλ. σχετικά, Weber, Max. (1978). *Economy and Society-an outline of interpretative sociology.* (Roth G., Wittich C., eds). University of California Press, σσ. 22-26. Ανακτήθηκε στις 2/2/25 από https://archive.org/details/MaxWeberEconomyAndSociety/mode/2up.
Η έμφαση της βεμπεριανής κοινωνικής θεωρίας στην ερμηνεία της κοινωνικής δράσης του ατομικού δρώντα κληροδοτείται και στη *θεωρία της πρακτικής* του Bourdieu.

[2] Η ντυρκεμιανή κοινωνιολογία με το θετικιστικό αξίωμα «τα κοινωνικά γεγονότα είναι πράγματα» αποτυπώνεται στο Durkheim, E. (1982). *The rules of sociological method*. (Halls, W.D., Trans.). The Free Press. Βλ. σχετικά, κεφ. "What is a social fact?" σ.50.

[3] Για τον Bourdieu, η οικονομία αποτελεί κοινωνικό πεδίο και ταυτόχρονα μορφή κεφαλαίου, το οποίο, από κοινού με τον πολιτισμό και την εκπαίδευση, καθορίζει το στάτους του κοινωνικού δρώντα.

κατανοητικής μεθόδου στις κοινωνικές επιστήμες. Στη σύλληψη της διαλεκτικής σχέσης ατόμου-κοινωνίας, ως σχέσης μεταξύ *έξης, δομής και πρακτικής*, ο Bourdieu δέχθηκε επιρροές, τόσο από τη δομική ανθρωπολογία του Lévi-Strauss, με την έμφασή της στην αιτιώδη δύναμη των δομών να λειτουργούν ανεξάρτητα από τους κοινωνικούς δρώντες, όσο και από τη φαινομενολογική κοινωνιολογία του επιγόνου του Weber, Alfred Schutz, ο οποίος μελέτησε κοινωνιολογικά τον κόσμο της καθημερινότητας. Στον βιόκοσμο (Lebenswelt) του Schutz, το ενσώματο κοινωνικό υποκείμενο δημιουργεί την πραγματικότητα, περιοριζόμενο εν μέρει από τις προϋπάρχουσες κοινωνικές δομές.[4]

Ο Bourdieu αμφισβητεί τον κλασσικό -πλασματικό- διαχωρισμό κοινωνικών επιστημών και φιλοσοφίας και αγωνίζεται να καταστήσει την κοινωνιολογία μια ολική επιστήμη με τη συνένωσή της με την εθνολογία, την ιστορία, την οικονομία και τη φιλοσοφία. Με τη *θεωρία της πρακτικής* επιδιώκει την υπέρβαση των παραδοσιακών επιστημολογικών και φιλοσοφικών διλλημάτων: ντετερμινισμός-ελευθερία, άτομο-κοινωνία, κοινωνία-φύση, δομή-ατομικός δρών (Bourdieu, 2006, σ. 24). Είναι γνωστό ότι οι κοινωνικές επιστήμες είναι ευάλωτες στο πρόβλημα του σχετικισμού και του ιστορισμού που δημιουργούν, κατ' ανάγκην, οι ίδιες. Το επιστημολογικό πρόβλημα του σχετικισμού επιλύεται στο δομισμό με την εισαγωγή ενός καθολικού προτύπου εξήγησης των κοινωνικών φαινομένων, το οποίο στο μπουρντιανό έργο δεν είναι άλλο από το αναλυτικό σχήμα *έξη-δομή-πρακτική.*

Παράλληλα με την προσπάθεια άρσης των δυισμών στις κοινωνικές επιστήμες, ο Bourdieu αντιτίθεται και στην αποκοπή της θεωρίας από το κοινωνικό γίγνεσθαι, όπως καταγγέλλει ότι συμβαίνει στη θεωρησιακή φιλοσοφία και κοινωνική επιστήμη. Δηλώνει εξίσου τη διαφωνία του στην ολική άρνηση της θεωρίας, όπως προτάσσει η μεταμοντέρνα σκέψη, εμμένοντας στη σύλληψη της θεωρίας και της πράξης-πρακτικής ως ολότητας. Αυτού του είδους η προσέγγιση έχει ως αποτέλεσμα τη δημιουργία ενός νέου προτύπου, τη *θεωρία ως πράξη,* και όχι ως απλώς *ως λόγο*, τη θεωρία *ως πρακτική* (Παναγιωτόπουλος, 2015, σ. 230). Η μπουρντιανή κοινωνική θεωρία είναι σε μεγάλο βαθμό ερμηνευτική και κριτική και χαρακτηρίζεται από μεθοδολογική ελευθερία,

[4] Για τη μεταφορά της φαινομενολογικής διϋποκειμενικότητας στον κοινωνικό κόσμο και τη διαλεκτική υποκειμένου-δομών, βλ. Schutz, A. (1967). The world of directly experienced social reality. *The phenomenology of the social world*. (G. Walsh, F. Lehnert, Trans.). Northwestern University Press, σ. 163. Ανακτήθηκε στις 23/1/25 από https://bccibankinsights.com/sites/default/files/uploads/files/The%20Phenomenology%20of%20the%20Social%20World_0.pdf.

καθώς αξιοποιεί αναλυτικά εργαλεία δανεισμένα από την εθνολογία, την κοινωνική ανθρωπολογία, την κοινωνιολογία και τη φιλοσοφία. Ένα σημαντικό χαρακτηριστικό της θεωρίας της *πρακτικής αίσθησης* είναι ότι αναδεικνύει το ιδεώδες της κοινωνικής χρήσης της επιστήμης και της φιλοσοφίας, μέσω της υπενθύμισης του καθήκοντος του κοινωνικού επιστήμονα και του φιλόσοφου να «ξεσκεπάζουν» τους υπόρρητους μηχανισμούς της συμβολικής εξουσίας, τις υπόγειες δομές καταδυνάστευσης που ο κόσμος της πρακτικής εκλαμβάνει -συχνά άκριτα- ως κοινωνική πραγματικότητα.

Η φιλοσοφική διάσταση της θεωρίας του Bourdieu, η κοινωνική του οντολογία, θα λέγαμε ότι «εξυφαίνεται γύρω από μια διευρυμένη κατανόηση της διεργασίας της προθετικότητας» (Μαρκουλάτος, 2007, σ. 97) και της σωματικότητας του κοινωνικού υποκειμένου. Εδώ, η προθετικότητα νοείται ως ενδιαφέρον για τον κόσμο και πρακτική σύνδεση μαζί του. Συνεχίζοντας τη μερλοποντιανή φαινομενολογική παράδοση, στη *θεωρία της πρακτικής* το ενσώματο υποκείμενο και η ενσωματωμένη σε αυτό κοινωνία, με τη μορφή του δεσμευμένου στα διάφορα πεδία habitus, σχηματίζουν ένα ενεργητικά νοηματοδοτούν και νοηματοδοτούμενο όλον. Κατά τη γνώμη μου, το οντολογικό μέρος της θεωρίας του Bourdieu, αποτελεί απόδειξη ότι δεν εγκαταλείπει την πίστη στη συμβολή της φιλοσοφίας στην ερμηνεία του κόσμου, παρότι διατηρεί κριτική στάση απέναντί της, και ότι παραμένει στο στόχο της υπέρβασης της επιστημολογικής διάστασης φιλοσοφίας-κοινωνικών επιστημών.

Ο Bourdieu παράλληλα καταγίνεται «με τη γενετική ανθρωπολογία της εξουσίας με έμφαση στη συμβολική διάσταση» (Παναγιωτόπουλος, 2015, σ. 230). Ο μαθητής του, Loic Wacquant, εξηγεί για ποιους λόγους η κριτική της εξουσίας στο μπουρντιανό έργο έχει διττή σημασία: διότι εκτυλίσσεται, αφενός μεν ως κριτική του λόγου της εξουσίας, και αφετέρου, ως κριτική των δομών της εξουσίας, κυρίως της άρρητης συμβολικής μορφής της (Wacquant, 1998, σσ. 265-270). Η αποκάλυψη των υπόγειων μηχανισμών ενσωμάτωσης και νομιμοποίησης του habitus του εξουσιαζόμενου ή του εξουσιαστή διατρέχει τη μπουρντιανή κριτική κοινωνιολογία, και, ως εκ τούτου, ακολουθώντας τη φουκωική παράδοση, επινοεί μια γενεαλογία των σχέσεων της συμβολικής εξουσίας. Για τον Bourdieu, η κοινωνία είναι ένα σύστημα αενάως συγκρουόμενων δυνάμεων εξουσίας, όπου οι κοινωνικές τάξεις είναι ένας συνδυασμός από μαρξικά (οικονομικός καθορισμός με τη μορφή του ταξικού habitus), βεμπεριανά (αναγνώριση της σημασίας του πολιτιστικού πεδίου και του πολιτισμικού

κεφαλαίου στη διαμόρφωση της κοινωνικής θέσης) και ντυρκεμιανά στοιχεία (κοινωνικές ιεραρχήσεις και ταξινομήσεις, με τη μορφή ταξινομητικών διπόλων).[5]

Στους *Πασκαλιανούς διαλογισμούς*, στο έργο που θεωρείται η επιτομή της θεωρίας του, από κοινού με την *Αίσθηση της Πρακτικής*, ο Bourdieu επανέρχεται στην επεξεργασία της *πρακτικής αίσθησης*, τοποθετώντας την στο πλαίσιο της συζήτησης περί των κοινωνικών καθορισμών και της συμβολής της κοινωνιολογικής πρακτικής στην ανάλυσή τους. Εδώ, απευθύνει δύο κομβικά ερωτήματα προς τη φιλοσοφία: οι οικουμενικές έννοιες της γνώσης, της ηθικής ή της αισθητικής είναι κοινωνικώς διαμεσολαβημένες ή υφίσταται η αυτονομία του οικουμενικού; Το *αφηρημένο* οικουμενικό αποτελεί έναν συμβολικό τόπο συμπερίληψης ή κρύβει μηχανισμούς αποκλεισμών; Αυτά τα ερωτήματα βρίσκουν απάντηση στους *Πασκαλιανούς διαλογισμούς,* το έργο που αποτελεί τη βάση της μελέτης μου για την ανά χείρας διπλωματική εργασία.

Ειδικότερα, ο Bourdieu διατείνεται ότι μέσω της αφηρημένης καθολίκευσης η κυρίαρχη τάξη νομιμοποιεί και καθιερώνει την ισχύ και την κυριαρχία της, κατασκευάζοντας τα δικά της κριτήρια καθολικότητας-οικουμενικότητας σε μια αυθαίρετη σύλληψη του *οικουμενικού*, το οποίο παίρνει τη μορφή των πανανθρώπινων κεκτημένων που δυνητικά είναι προσβάσιμα σε όλους. Υποκινούμενος από την ανάγκη να θέσει τα επιστημολογικά και φιλοσοφικά θεμέλια μιας ριζοσπαστικά αντικαρτεσιανής κοινωνικής οντολογίας που ρίχνει φως στις υπόρρητες και ασύνειδες ενσωματώσεις των δομών της κυριαρχίας, ασκεί συστηματική κριτική στις, κατά τη γνώμη του, τρεις συνήθεις μορφές της σχολαστικής ψευδαίσθησης. Ο σχολαστικός επιστημοκεντρισμός, ο ηθικός οικουμενισμός και η αφηρημένα οικουμενικοποιημένη

[5] Παρότι ο Bourdieu δεν υιοθετεί ρητά τη μαρξιστική ταξική ανάλυση, σε όλο του το έργο αναφέρεται στην κοινωνική ανισότητα και καταγγέλλει τη συμβολική, κυρίως, βία που υφίστανται οι κατώτερες τάξεις, μέσα από την ανάλυση του ταξικού habitus στη σχέση του με τα πεδία της κοινωνικής δράσης και τα ειδικά κεφάλαια που αυτό συσσωρεύει (Bourdieu, 2006, σ. 100). Στο πρότυπο του Weber, αναδεικνύει τη σημασία του ευρύτερου πολιτισμικού πλαισίου στη διαρκή αλληλεπίδρασή του με την οικονομία, το πολιτισμικό κεφαλαίο που κληρονομεί ο κοινωνικός δρων από το πρωταρχικό του πεδίο (οικογένεια) και τα υπόλοιπα συμβολικά αγαθά που συσσωρεύει στα πεδία, εντός των οποίων δραστηριοποιείται (επιστημονικό, εκπαιδευτικό, καλλιτεχνικό κ.ο.κ.). Τέλος, ακολουθώντας τη μέθοδο των μορφών ταξινόμησης του Durkheim (βλ. σχετικά, Durkheim, E., Mauss, M. [2009]. *Primitive classification* [Needham, R. Trans]. Cohen and West., σσ. 48-52), ως ταξινομητικές τοποθετήσεις των κοινωνικών υποκειμένων σε μια θέση στην κοινωνία με βάση ένα προκαθορισμένο στοιχείο, ενσωματώνει στη θεωρία του τα σχήματα που σηματοδοτούν τη θέση κάποιου στο κοινωνικό οικοδόμημα με τη μορφή ταξινομητικών διπόλων, όπως *πλούσιος-φτωχός*, *άρρεν-θήλυ*, *ανώτερος-κατώτερος*, και για το γούστο συγκεκριμένα, *καθαρό-βάρβαρο*, όπως περιγράφω στο κεφ. 2.2.γ. της παρούσας εργασίας.

αισθητική αναλύονται κριτικά με παραδείγματα από τους χώρους της κοινωνιολογίας και της φιλοσοφίας, ώστε να αποκαλυφθεί η φύση του λάθους της σχολαστικής θέασης και οι επιπτώσεις του στον κόσμο της πρακτικής. Ο Bourdieu υποστηρίζει ότι «ο σχολαστικός παραλογισμός, *the scholastic fallacy*,[6] έγκειται στο να θέτουμε το μετα-λόγο στην αρχή του λόγου, τη μετα-πρακτική στην αρχή των πρακτικών» (Bourdieu, 2000, σ. 203). Για παράδειγμα, η δομική γλωσσολογία θέτει τον ανιστορικό *μετα-λόγο* των γραμματικών και συντακτικών κανόνων ως γενική αρχή που διέπει τις λειτουργικές σχέσεις του γλωσσικού συστήματος. Η γραμματική αποτελεί *μετα-λόγο*, διότι δεν είναι δυνατόν να λειτουργήσει ως αρχή των πολυεπίπεδων επικοινωνιακών πρακτικών της ζώσας γλώσσας στο ιστορικό και κοινωνικό της πλαίσιο. Κατ' αναλογία, η *μετα-πρακτική* συνιστά, θα λέγαμε, τη *θεωρητική* επεξεργασία των κοινωνικών κανόνων και μοτίβων που χρησιμοποιούνται για τη μελέτη της κοινωνίας, και την αυθαίρετη αναγωγή τους σε *αρχή* των κοινωνικών πρακτικών.

Η ακαδημαϊκή φιλοσοφία και κοινωνιολογία, κατά Bourdieu, τείνουν προς το σχολαστικισμό, δηλαδή τη σχεδόν αποκλειστική ενασχόληση με την παραγωγή θεωρίας, χωρίς το ανάλογο ενδιαφέρον για την πρακτική διάσταση του κόσμου και τη σύνδεση θεωρίας και πρακτικής. Το κοινωνικά αποκτημένο προνόμιο του ελεύθερου χρόνου της *σχολής (skholé*), που επιτρέπει την -ελεύθερη από την πίεση των πρακτικών αναγκών- θεωρησιακή ενασχόληση, είναι αποκλειστικό γνώρισμα (και εναρκτήρια συνθήκη) του σχολαστικού τρόπου σκέψης. Για αυτήν την, εν πολλοίς, διαπιστωμένη πρακτική φιλοσόφων και κοινωνικών επιστημόνων ευθύνεται η *επιλογή* της σχολαστικής οπτικής γωνίας της θεωρίας, της «θεμελιωμένης στην εκμηδένιση του συμφέροντος» (Bourdieu, 2000, σ. 204).

Σκοπός της ανά χείρας διπλωματικής εργασίας είναι η ανάδειξη των θέσεων της ολιστικής, υλιστικής και κριτικής κοινωνιοανάλυσης του Bourdieu και, μέσω αυτής, της κριτικής της σχολαστικής θέασης -πηγής επιστημολογικών διχασμών και κοινωνικών αποκλεισμών-, ως ταυτιζόμενης με μια προνομιακή θέση *θεατή* στο ακαδημαϊκό πεδίο. Στο πρώτο μέρος της διπλωματικής μου εργασίας, παραθέτω τις βασικές θεωρητικές έννοιες και την ορολογία του Bourdieu, επιχειρώντας να περιγράψω τη διαλεκτική σχέση μεταξύ *έξης, δομής* και *πρακτικής*. Στο δεύτερο μέρος, προβαίνω σε μια ερμηνευτική ανάλυση του κεφαλαίου των *Πασκαλιανών διαλογισμών* με τίτλο «Οι τρεις μορφές του σχολαστικού λάθους», όπου σχολιάζονται κριτικά από

[6] Ο όρος *fallacy* μεταφράζεται πιο εύστοχα ως *σφάλμα* ή *πλάνη*.

τον Bourdieu τα τρία πρόσωπα της θεωρησιακής, αποστασιοποιημένης και «καθαρής» στάσης απέναντι στο κοινωνικό: α) ο επιστημοκεντρισμός, ο οποίος ανιχνεύεται σε διάφορα ρεύματα των κοινωνικών επιστημών και της φιλοσοφίας, β) ο ηθικός οικουμενισμός, με τη μορφή του νεοκαντιανισμού της *ηθικής του διαλόγου* του Habermas και, κατά δεύτερο λόγο, της *Θεωρίας της Δικαιοσύνης* του Rawls, και γ) ο αισθητικός οικουμενισμός, με τη μορφή του διπόλου *καθαρό γούστο-λαϊκή κουλτούρα*, απότοκο της καντιανής αισθητικής θεωρίας. Τέλος, στο τρίτο μέρος, επιχειρώ μια κριτική αποτίμηση της στάσης του Bourdieu απέναντι στη νεοκαντιανή φιλοσοφία και στις επιστημονικές θεωρήσεις που θεωρούνται σύμφυτες της σχολαστικής θέασης του κόσμου, σε αντιπαραβολή προς τη *θεωρία της πρακτικής αίσθησης* και του *habitus*.

ΜΕΡΟΣ ΠΡΩΤΟ

1. Οι βασικές έννοιες της κοινωνικής οντολογίας του Pierre Bourdieu

1.1. Έξη/Habitus

Η έννοια της *έξης* ή habitus αποτελεί την κορωνίδα της μπουρντιανής κοινωνικής οντολογίας. Ο μαθητής και συνάδελφος του Pierre Bourdieu, Loic Wacquant, προβαίνει σε μια εμπεριστατωμένη και χρήσιμη ιστορική αναδρομή στις ρίζες του *habitus*, ξεκινώντας από την έννοια της *ἕξης* στον Αριστοτέλη, για να καταλήξει στη μπουρντιανή θεωρητική χρήση της έννοιας *habitus*. Φαίνεται ότι ο Bourdieu δέχτηκε σημαντικές επιρροές στη συγκρότηση του habitus από την εννοιολογική χρήση του, μεταξύ άλλων, στον Mauss, τον Schutz και τον Merlau-Ponty.[7] Συνδυάζοντας διάφορες

[7] Για μια γενεαλογία της μπουρντιανής *έξης-habitus*, βλ. σχετικά, Wacquant, Loic. (2004). Habitus. *International Encyclopedia of Economic Sociology*. (Beckert, J., Zafirovski, M. Eds). Routledge, σσ. 315-319. Ανακτήθηκε στις 24/2/25 από https://loicwacquant.org/wp-content/uploads/2019/03/lw-2004-habitus-interencyecosoc.pdf.

Ο Wacquant υποστηρίζει ότι η απαρχή του habitus βρίσκεται στην αριστοτελική *ἕξη*, η οποία περιγράφει τις ηθικές αρετές ή απαξίες που καλλιεργούνται με τη συνήθεια (*Ηθ. Νικομάχεια*, 1103 α9), ενώ κατόπιν τη συναντάμε ως *habitus* στον Ακινάτη (*Summa Theologiae*, qq. 49-54, *Treatise on habits*, 1266-1273). Μετά από αρκετούς αιώνες, την

εννοιολογήσεις, το μπουρντιανό habitus συγκροτείται ως μια διαμεσολαβητική έννοια μεταξύ του κοινωνικού υποκειμένου και των κοινωνικών δομών. Το κοινωνικό υποκείμενο συγκροτείται μέσω της αλληλεπίδρασης των στοιχείων του βασικού σχήματος *έξη, δομή, πρακτική,* το οποίο αποτελεί το μεθοδολογικό αναλυτικό εργαλείο της κριτικής κοινωνικής οντολογίας του Bourdieu. Η *έξη* εδώ δεν περιγράφει μία συνήθεια, θετική ή αρνητική, όπως στην αριστοτελική φιλοσοφία, αλλά «μια δέσμη προ-καθορισμών, εγγεγραμμένη στο ίδιο το σώμα» (Bourdieu, 2006, σ. 436). Το habitus (έξη) αποτελεί μια δυναμική, εύπλαστη και πολυδιάστατη έννοια, με πληθώρα ιδιοτήτων, όπως καταμαρτυρεί και το πλήθος των περιγραφών στο σύνολο του έργου του Bourdieu. Κατά κύριο λόγο, αποτελεί μια *δομή προδιαθέσεων* της σκέψης, της πράξης και της αντίληψης, η οποία υποδηλώνει την αντικειμενικότητα της φύσης της, μιας φύσης εκδηλούμενης στη σωματική παρουσία του κοινωνικού υποκειμένου. Η έξη παράγει σκέψεις, πράξεις, αντιλήψεις και εκφράσεις με μερικώς ελεγχόμενη ελευθερία, η οποία καθορίζεται από τις κοινωνικές και ιστορικές συνθήκες μέσα στις οποίες δημιουργήθηκε· επομένως ισοδυναμεί με μια *δυνητική* μορφή ελευθερίας (Bourdieu, 2006, σ. 92). Ένας χαρακτηριστικός δομιστικός ορισμός του habitus είναι ο εξής:

> «συστήματα διαρκών και μεταθέσιμων προδιαθέσεων, […] δομημένες δομές προδιατεθειμένες να λειτουργούν ως δομούσες δομές, […] πάντα σε σχέση με αντικειμενικές δυνατότητες, […] μια ενδεχομενικότητα που λαμβάνει χώρα στο μέλλον, σε αντίθεση με το ντετερμινιστικά καθορισμένο απόλυτο μέλλον.» (Bourdieu, 2006, σσ. 88-89).

Το habitus είναι προ-δομημένο από τα σχήματα των κοινωνικών δυνάμεων (δομές), αλλά ταυτόχρονα και ενεργητικά δομούν, ικανό να μορφοποιεί τις προδιαθέσεις του κοινωνικού υποκειμένου μέσα στα πεδία της δραστηριότητάς του. Το βασικό χαρακτηριστικό του είναι ότι λειτουργεί ως οργανωτική αρχή των πρακτικών, συγκροτώντας ουσιαστικά τις πρακτικές «ως σύστημα γνωστικών και κινητήριων

ξαναβρίσκουμε στον Veblen, όπου περιγράφει τα χαρακτηριστικά της αργόσχολης ανώτερης τάξης (*The theory of the leisure class,* 1899), εν συνεχεία στον Durkheim (*Education and sociology,* 1904), στον Weber (Religious Ascetism, Economy *and Society*, 1918), στον Maus (*Techniques of the Body*, 1934), ως *habitualitat* στον Husserl (*Cartesian Meditations,* 1947), ως *habitual knowledge* στον Schutz (Common-Sense and Scientific Interpretation of Human Action, *Collected Papers* I, 1962), ως *habit* στον Merleau-Ponty (*The phenomenology of perception,* 1962), ως *European habit* στον Norbert Elias (*The civilizing process,* 1969) και τέλος, ως *έξη-habitus* στον Pierre Bourdieu.

δομών» (Bourdieu, 2006, σ. 89) ή ως πλέγμα δυνατοτήτων προς πραγματοποίηση. Η κοινωνική πρακτική ενέχει ένα εσωτερικό νόημα, τη *λογική της πρακτικής*, την οποία αντιλαμβάνεται άρρητα το υποκείμενο μέσω της έξης και της δυναμικής σύνδεσής της με το πεδίο και την ίδια την πρακτική. Η έξη, ως προϊόν της ιστορίας, παράγει ατομικές και συλλογικές πρακτικές που συνιστούν ιστορία, στην οποία οι κληρονομημένες προδιαθέσεις νοούνται σαν το οικείο παρελθόν που επιβιώνει στο παρόν και διαιωνίζεται στο μέλλον. Το habitus (έξη) αποτελεί πρακτική *ανάγκη* που έχει καταστεί *αρετή*, υπό την έννοια ότι οι εξωτερικές, υλικές, κοινωνικές και συμβολικές (πολιτικές) αναγκαιότητες, με τις οποίες αναμετράται το κοινωνικό υποκείμενο, μετουσιώνονται σε αναγκαίες δεξιότητες, μέσω μιας πρακτικής αναπλαισίωσης του αναγκαίου σε χρήσιμο. Η έξη καθορίζεται από τις αντικειμενικές συνθήκες μέσα από τις οποίες εκδηλώνεται, και αναπαράγει όλες τις συμπεριφορές ή τάσεις που είναι εύλογες μέσα στο συγκεκριμένο σύστημα, ενώ ταυτόχρονα εκτοπίζει τις απρόσφορες συμπεριφορές. Επομένως, τείνει να υιοθετεί *στρατηγικές* για την εξασφάλιση της επιτυχίας των σκοπών του φορέα της και, παράλληλα, την εξασφάλιση, όσο το δυνατόν μεγαλύτερου, οφέλους εντός του πεδίου ενδιαφέροντος του κοινωνικού υποκειμένου. Αυτό σημαίνει ότι η έξη λειτουργεί ομοιοστατικά σε σχέση με το πεδίο: προστατεύοντας το «συμφέρον» του πεδίου, προστατεύει και το συμφέρον του κοινωνικού δρώντα. Υπό αυτό το πρίσμα, θα λέγαμε, ότι έξη και πεδίο μοιράζονται κοινά «συμφέροντα» και κοινούς σχεδιασμούς. Ο Λελεδάκης υποστηρίζει ότι ο Bourdieu δανείζεται τον όρο «στρατηγική» από ωφελιμιστικές θεωρίες (χρησιμοποιώντας τον ωστόσο με διαφορετικό τρόπο), όπως η θεωρία της *ορθολογικής επιλογής*, όπου οι δρώντες χρησιμοποιούν στρατηγικές μεγιστοποίησης του οφέλους για την επίτευξη ενός προεπιλεγμένου στόχου (Bourdieu, 2006, σ. 438; 2015, σσ. 63-65.). Η στρατηγική της έξης δεν είναι πλέον η εκδήλωση της ικανότητας (νοητικής) κατανόησης και διαχείρισης μιας κατάστασης, αλλά η πρακτικά-υπαρκτικά εμπεδωμένη, εν πολλοίς αβίαστη, επάρκεια σε έναν τέτοιο χειρισμό.

Υπάρχουν πολλές διακριτές λειτουργίες της έξης, και θα λέγαμε ότι το κάθε πεδίο αναπτύσσει πτυχές αρμόζουσες στον ειδικό χαρακτήρα του. Για παράδειγμα, στο εκπαιδευτικό πεδίο το *γλωσσικό habitus* αποτελεί μια διάσταση της *εκπαιδευτικής,* αλλά και της *ταξικής* έξης του κοινωνικού δρώντα, η οποία συγκροτείται, εκτός του οικονομικού, και μέσω του κληρονομημένου και επίκτητου γλωσσικού και εκπαιδευτικού κεφαλαίου του ατόμου. Κατά τον ίδιο τρόπο, το ακαδημαϊκό ή επιστημονικό habitus συγκροτείται σταδιακά μέσω του αντίστοιχου κεφαλαίου του

πεδίου δράσης, αλλά, παράλληλα, επηρεάζεται και από τους κανόνες και τις απαιτήσεις του πεδίου. Η συσσώρευση ενός συγκεκριμένου κεφαλαίου και η αποκρυστάλλωσή του σε ένα ορισμένο habitus καθορίζει τη θέση του ατόμου μέσα στην κοινωνία. Η ταξική ταυτότητα βρίσκεται διαρκώς στον πυρήνα του habitus, χωρίς να αναφέρεται ρητά. Ωστόσο, η ταξική διάσταση της έξης, η οποία αποτελεί για τον Bourdieu «ενσωματωμένη τάξη, […] επειδή διαιωνίζει μια διαφορετική κατάσταση των υλικών συνθηκών ύπαρξης, εκείνες από τις οποίες παράγεται…» (Bourdieu, 2002, σ. 477), εμφανίζεται συχνότατα στην κριτική της αφηρημένης ηθικής και αισθητικής, τις οποίες θα αναλύσω στο δεύτερο μέρος της ανά χείρας διπλωματικής. Ένας από τους μηχανισμούς διαμόρφωσης της ταξικής έξης είναι η εσωτερίκευση των υλικών και συμβολικών κανονικοτήτων μέσω του νοητικά «αθέατου» τρόπου της *παραγνώρισης*, φαινόμενο το οποίο απασχολεί πολύ τον Bourdieu και είναι κομβικό στην κριτική του κοινωνιοανάλυση.

Στο επίκεντρο της μπουρντιανής κοινωνικής οντολογίας τοποθετείται το υποκείμενο *ως πρόταγμα του κόσμου*: το κοινωνικό υποκείμενο βιώνεται ως το - αδιαχώριστο από μια θέαση στον κόσμο- σώμα και ο (κοινωνικός) κόσμος «ως τόπος των σημασιών» (Μερλώ-Ποντύ, 2016, σσ. 644, 674-676, 679), υποδηλώνοντας ότι το πρακτικό νόημα είναι εγγενές στη σχέση σώματος-κοινωνίας. Γενικά, στο habitus κυριαρχεί η διάσταση της ενσώματης εσωτερίκευσης του κοινωνικού περιβάλλοντος, καθώς το σώμα που μετέχει στην κοινωνική πρακτική είναι «στραμμένο» προς τον κόσμο (Agamben, Bakhtin, Balsamo et al., 2004). Ο Bourdieu, αντλώντας από τη μερλοποντιανή φαινομενολογία, πλέκει τη θεωρία του γύρω από τη σωματικότητα του habitus, διακηρύσσοντας με τη σειρά του ότι «το σώμα είναι η γωνία θέασης του κόσμου» (Merleau-Ponty, 2016, σ.762). Την ίδια οπτική υιοθετεί και ο Μαρκουλάτος, όταν υπογραμμίζει ότι στον Bourdieu «το σώμα συνιστά, στη δυναμική κοινωνική του τελεστικότητα, τον τόπο της πρωταρχικής συγκρότησης του νοήματος», επομένως και τη συνακόλουθη «ενσωμάτωση μιας κοινωνικής ταυτότητας» (Μαρκουλάτος, 2007, σσ. 93, 96).

1.2. Πεδίο

Το πεδίο (champ-field) δύναται να πάρει τη μορφή της *αγοράς* (marché-market) ή του χώρου του *κοινωνικού παιγνίου* (jeu-play) στο έργο του Pierre Bourdieu (Bourdieu,

2006, σ. 109). Αποτελεί δομημένο χώρο συσχετισμών των κανονικοτήτων, των δυναμικών, των συγκρούσεων, των ρόλων και των θέσεων των κοινωνικών δρώντων. Είναι ένας σχετικά «αυτόνομος μικρόκοσμος», κατά τον χαρακτηριστικό ορισμό του Bourdieu (Bourdieu, 2005, σ. 22), όπου οι κοινωνικοί δρώντες αγωνίζονται συνεχώς να αυξήσουν το ειδικό κεφαλαίο που προσφέρει. Κάθε πεδίο έχει το δικό του διακύβευμα: το πολιτικό πεδίο την πολιτική εξουσία, το ακαδημαϊκό πεδίο το ακαδημαϊκό κύρος, το αισθητικό την παραγωγή καλλιτεχνικής αξίας, κ.ο.κ.[8] Επί παραδείγματι, στο ακαδημαϊκό πεδίο, που μελετά συνεχώς ο Bourdieu, το ειδικό κεφάλαιο το οποίο μπορεί να αποκομίσει κάποιος/α είναι το κύρος, η φήμη, η αναγνώριση, η αυθεντία. Λόγω της φύσης του ειδικού κεφαλαίου του ακαδημαϊκού πεδίου, που επιτρέπει την ιδιοποίηση αυξημένου συμβολικού κέρδους, ο Bourdieu θεωρεί ότι ο/η ακαδημαϊκός, υπό ορισμένες προϋποθέσεις, υπόκειται σε σοβαρό κίνδυνο εφησυχασμού και αποκοπής από την κοινωνία, όπως θα δείξω στο κεφάλαιο 1.7.

Το αντικειμενικό περιβάλλον, έχοντας ενσωματωθεί στο habitus ως πτυχή που αρμόζει στο πεδίο, συνεχίζει να διαμορφώνεται, διαμορφώνοντας έτι περαιτέρω και το πεδίο, το οποίο με τη σειρά του αναδεικνύει και προεξοφλεί την εξέλιξη του habitus. Το πρωταρχικό πεδίο δεν είναι άλλο πάρα η οικογένεια, η οποία «πλάθει» και το πρωταρχικό habitus, δηλαδή τις αρχές, τις προσδοκίες, τις προδιαθέσεις και τα ενδιαφέροντα του ατόμου, μέσω της διαδικασίας της πρωταρχικής μάθησης. Κατά τον Bourdieu, το κοινωνικό πεδίο, στο οποίο εντάσσεται σταδιακά το άτομο, νοείται ως *εξαντικειμενικευμένη ιστορία*, η οποία δεν είναι παρά η ενσωμάτωση των κοινωνικών δομών από το habitus, μέσω της συνεχούς διεργασίας της κοινωνικοποίησης.

Επομένως, οι ιδιότητες του πεδίου συνοψίζονται στις εξής:

---

[8] Για τις μελέτες του Γάλλου κοινωνιολόγου σχετικά με διάφορα πεδία, σε σχέση πάντα με το πεδίο της συμβολικής εξουσίας, βλ. α) Bourdieu, P. (1988). *Homo Academicus*. (P. Collier, Trans.). Polity Press. Το ακαδημαϊκό πεδίο, οι μηχανισμοί αναπαραγωγής της συμβολικής εξουσίας και οι ιεραρχίες του, β) Bourdieu, P. (1992). *Μικρόκοσμοι-τρεις μελέτες πεδίου* (Μ. Δημητρακόπουλος, Ν. Παναγιωτόπουλος, Μετ.). Δελφίνι. Η μελέτη της δομής και του συμβολικού κεφαλαίου της βασιλικής αυλής ως κοινωνικού μικρόκοσμου, η ανάλυση του καλλιτεχνικού πεδίου ως χώρου εντός του οποίου καλλιτέχνες, κριτικοί, αγοραστές και θεσμοί διαγωνίζονται για αναγνώριση και αξία, και μια ανάλυση της συγκρότησης του νομικού πεδίου στη Γαλλία, ως αυτόνομου πεδίου με δικούς του κανόνες, ρόλους και αγώνες, γ) Bourdieu, P. (1999a). *Γλώσσα και συμβολική εξουσία* (Καψαμπέλη Κ., Μετ.). Καρδαμίτσα. Το εκπαιδευτικό πεδίο, το γλωσσικό κεφάλαιο και η συμβολική εξουσία, δ) Bourdieu, P. (2002). *Η Διάκριση-Κοινωνική κριτική της καλαισθητικής κρίσης* (Καψαμπέλη Κ., Μετ.). Πατάκη. Το καλλιτεχνικό πεδίο και η συμβολική εξουσία, ε) Bourdieu, P. (2015). *Πασκαλιανοί διαλογισμοί* (Ε. Γιαννοπούλου, Μετ.). Πατάκη. Το φιλοσοφικό πεδίο και το πεδίο των κοινωνικών επιστημών, ως σχολαστικά πεδία, αλλά και ως πεδία συμβολικών αγώνων.

α) η θέση μέσα στο πεδίο καθορίζεται από την κατανομή των πόρων που κατέχει κάποιος/α με τη μορφή του *ειδικού κεφαλαίου* (οικονομικού, πολιτιστικού, εκπαιδευτικού, συμβολικού) που προσιδιάζει στο κάθε πεδίο,

β) το πεδίο επιτρέπει τη μετατροπή μιας μορφής κεφαλαίου σε μια άλλη (για παράδειγμα, το εκπαιδευτικό κεφάλαιο μετατρέπεται σε *συμβολικό*, όταν τα πτυχία της ανώτατης εκπαίδευσης εξασφαλίζουν κύρος και φήμη στην αγορά εργασίας),

γ) το κάθε πεδίο νοείται ως χώρος *συμβολικού* (δηλαδή πολιτικού) αγώνα των ατόμων που δραστηριοποιούνται σε αυτό, για τη διατήρηση ή και την αύξηση του αντίστοιχου κεφαλαίου (μεγιστοποίηση του συμβολικού ή και υλικού οφέλους),

δ) το *συμβολικό* πεδίο αποτελεί, θα λέγαμε, ένα μετα-πεδίο, μέσα στο οποίο συγχωνεύονται τα κέρδη από όλα τα επιμέρους πεδία και μετατρέπονται σε *συμβολικό κεφάλαιο* (Bourdieu, 1992).

Μια καθοριστική διαδικασία για τους συμμετέχοντες στο πεδίο είναι η *κοπιώδης* ένταξη σε αυτό, γεγονός που αποτελεί διακύβευμα μέσα στους κόλπους του ίδιου του πεδίου (Bourdieu, 1999). Για παράδειγμα, η ένταξη στο εκπαιδευτικό πεδίο και η συνακόλουθη αύξηση του εκπαιδευτικού κεφαλαίου από τον κοινωνικό δρώντα απαιτεί αρχικά τη διαμόρφωση ενός συγκεκριμένου habitus (του μαθητή) ως προϋπόθεση ένταξης, και, εν συνεχεία, την εναρμόνιση με τις απαιτήσεις του πεδίου ως προϋπόθεση παραμονής σε αυτό. Όλη αυτή η διαδικασία φαντάζει κοπιαστική και συχνά ανέφικτη, ειδικά για τα άτομα που δεν έχουν κληρονομήσει από την οικογένεια το αντίστοιχο πολιτισμικό και οικονομικό κεφαλαίο που θα διευκόλυνε την ένταξή τους.

Το πεδίο, η πρακτική (η καθημερινή κοινωνική δραστηριότητα των ατόμων) και το habitus δημιουργούν ένα κυκλικό σχήμα αλληλοκαθορισμών, το οποίο οδηγεί στη μετατροπή της αναγκαιότητας, με τη μορφή της υλικής επιτακτικότητας, σε δεξιότητες, με τη μορφή των πρακτικών. Για να επιτευχθούν όλα τα παραπάνω, ο υποψήφιος για την ένταξη σε ένα πεδίο πρέπει να κατέχει πρωτίστως την *illusio*[9], δηλαδή την πίστη και ψυχολογική επένδυση στο πεδίο. Η πίστη στην αυταπόδεικτη (για τους συμμετέχοντες) αξία ενός συγκεκριμένου κοινωνικού *παιχνιδιού* (κατά το βιτγκενσταϊνικό *γλωσσικό παίγνιο*) είναι το χαρακτηριστικό που αναπτύσσεται βαθμιαία και απαρατήρητα, όταν κάποιος επιθυμεί την ένταξή του σε ένα πεδίο. Στο μπουρντιανό έργο, η πίστη ή *illusio* (επιστημονική, φιλοσοφική, λογοτεχνική), άλλες φορές νοείται ως η *αυταπάτη του ανήκειν* (η οποία για να είναι «λειτουργική» δεν είναι

[9] Η έννοια προέρχεται από το *ludus* (παίγνιο).

καθόλου αυταπάτη), και άλλες φορές ως η *υποταγή* στο πεδίο, με την έννοια της προσαρμογής του habitus στις απαιτήσεις του πεδίου. Μέρος της απαραίτητης επένδυσης στη λογική του πεδίου για την επιτυχή ένταξη σε αυτό αποτελεί και η *δόξα* που προσιδιάζει σε ένα πεδίο, η οποία συνιστά το σύνολο των προπαραδοχών και πεποιθήσεων που καθορίζουν το συγκεκριμένο πεδίο (Bourdieu, 2015, σ. 29). Η ίδια η έννοια της *δόξας* καταργεί το όριο μεταξύ συνειδητής πεποίθησης και άσκεπτης στάσης: αναφέρεται και στα δύο επίπεδα από κοινού και αδιαχώριστα.

Τα πεδία συγκοινωνούν μεταξύ τους και αλληλοεπηρεάζονται. Η ειδική ενσώματη έξη που συγκροτείται βάσει της λογικής του πεδίου, η *αίσθηση του παιχνιδιού*, κατά Bourdieu, είναι ταυτόχρονα ενταγμένη σε πολλά πεδία και συγκεντρώνει, περισσότερο ή λιγότερο, ειδικά κεφάλαια από όλα τα πεδία στα οποία δραστηριοποιείται (Bourdieu, 2015, σ. 29). Για παράδειγμα, ένας ιδιωτικός υπάλληλος συμμετέχει στο πεδίο της εργασίας, στο κοινωνικό πεδίο, στο οικονομικό, στο πολιτισμικό και, τέλος, στο πεδίο που διατρέχει όλα τα προηγούμενα, το συμβολικό.

1.3. Πρακτική

Η πρακτική αίσθηση δεν είναι παρά η αγαστή λειτουργική συνύφανση, η από κοινού λειτουργία, *habitus, πεδίου και κεφαλαίου*. Επομένως, η *πρακτική* είναι μια ευρεία (μη δομιστική, κατά τη γνώμη μου) έννοια που περικλείει τις υπόλοιπες και αποτυπώνει με όρους κοινωνικής οντολογίας τη διαλεκτική αλληλεπίδραση που αναπαριστά τον τρόπο συγκρότησης και αναπαραγωγής της κοινωνίας και του κοινωνικού υποκειμένου: η κοινωνία υπάρχει μέσα στις πρακτικές, τις οποίες παράγει και αναπαράγει μέσω της συνέργειας habitus, πεδίου, κεφαλαίου.

Η πρακτική έχει την έννοια της κοινωνικά διαμορφωμένης καθημερινής, ενσώματης δραστηριότητας-πράξης, η οποία καθορίζεται από το ταξικό και κοινωνικό υπόβαθρο του κοινωνικού υποκειμένου, όπως αυτό εκφράζεται μέσα στα πεδία, ανάλογα με το κοινωνικό, οικονομικό, εκπαιδευτικό και πολιτισμικό κεφάλαιο που κληρονομεί και συσσωρεύει. Για παράδειγμα, δύο μαθήτριες που πηγαίνουν στο ίδιο σχολείο -η μία κόρη πανεπιστημιακών και η άλλη κόρη αγροτών- συχνά διαφέρουν ως προς τις σχολικές πρακτικές τους, όπως η συμμετοχή στην τάξη, η μελέτη ή η συμμετοχή σε εκδρομές του σχολείου. Αυτό συμβαίνει, διότι κατέχουν διαφορετικά ποσοστά πολιτισμικού, οικονομικού, εκπαιδευτικού κεφαλαίου, τα οποία

συνδιαμορφώνουν τους τρόπους δράσης τους, την καθημερινή τους δραστηριότητα, την *πρακτική τους αίσθηση* (sens pratique-sense of practice). Η *λογική της πρακτικής* (logique pratique-logic of practice), κατά τον Bourdieu, «είναι άμεσα συσχετισμένη με το χρόνο από τον οποίο είναι 'αναπόσπαστη', εμπεριεχόμενη στους πρακτικούς χειρισμούς και στις κινήσεις του σώματος» (Bourdieu, 2006, σ. 149).

Ο Γάλλος κοινωνιολόγος υποστηρίζει ότι ο κόσμος της *πρακτικής*, αυτής της διαρκούς άσκεπτης κοινωνικής δραστηριότητας, έχει λίγη αξία για τη θεωρησιακή κοινωνική επιστήμη και τη φιλοσοφία. Από την «άρνηση» της πρακτικής προκύπτει η εσφαλμένη στάση που υιοθετεί ο επιστήμονας ή ο φιλόσοφος προς το κοινωνικό, «το απομακρυσμένο βλέμμα του θεατή» (Bourdieu, 1999, σ. 40). Ο επιστήμονας και ο φιλόσοφος είναι εξίσου πρακτικά όντα με το μέσο άνθρωπο, ενεργοποιούνται από μοτίβα συμπεριφορών και προδιαθέσεων (habitus) και συμμετέχουν στο συνεχές της δράσης στον καθημερινό βίο, όπου η *πράξη* ισοδυναμεί με το *νόημα*. Τουτέστιν, η πράξη είναι κοινωνικά και πολιτισμικά εμπεδωμένη ως πρακτική αίσθηση και ως αίσθηση της θέσης κάποιου, όχι με την έννοια της ταξικής συνείδησης, αλλά ως ασύνειδη αίσθηση των ορίων της θέσης του μέσα στον κόσμο (Bourdieu, 2015, σ. 333). Η ίδια η λογική της πράξης-πρακτικής αποτελεί τη σύνθεση του έργου με τον τρόπο δράσης που είναι απαραίτητος για την επίτευξή του. Είναι ένας τόπος διαλεκτικής του opus operatum με το modus operandi ή ένας τόπος της διαλεκτικής δομών και έξεων, όπου καθίσταται φανερό ότι «μέσα από την έξη η δομή διέπει την πρακτική» (Bourdieu, 2006, σσ. 88, 91).

Όπως υποστηρίζει ο Μαρκουλάτος, «πρακτικές με βαθιές ιστορικές ρίζες, αντλημένες από ένα ευρύτερο εθικό απόθεμα, συμβάλλουν καίρια στην εξέλιξη μιας μορφής κοινωνικής ύπαρξης…» (Μαρκουλάτος, 2007, σ. 165). Οι πρακτικές μπορεί να είναι θεσμοθετημένες (για παράδειγμα, σχολικοί έπαινοι ή υποτροφίες), άτυπες (δώρο γενεθλίων) και απλές πρακτικές συνήθειες (Κυριακάτικη βόλτα), αλλά παίζουν -οιονεί- κανονιστικό ρόλο στο κοινωνικό περιβάλλον τους, καθώς αναδεικνύουν την ιστορική και κοινωνική αναγκαιότητα των ίδιων τους των προταγμάτων: εν προκειμένω, οι σχολικοί έπαινοι καταδεικνύουν την ανάγκη επιβράβευσης της επιδιωκόμενης αριστείας, το δώρο γενεθλίων ισοδυναμεί με μια απόδειξη αγάπης, φιλίας ή υποχρέωσης και η Κυριακάτικη βόλτα σηματοδοτεί την ανάγκη αναψυχής του εργαζομένου. Επομένως, η λογική της πρακτικής, στην πολιτική της διάσταση και λειτουργία, συνδέεται με την ενσωμάτωση και υιοθέτηση μιας μορφής νοήματος,

χαρακτηριστικής συγκεκριμένων κοινωνικών δομών και συμβατή με αντίστοιχα habitus (Μαρκουλάτος, 2007).

1.4. Κεφάλαιο

Το *κεφάλαιο* για τον Bourdieu είναι κάθε είδος *πόρου* που δύναται να χρησιμοποιηθεί από τον κοινωνικό δρώντα για να επιφέρει κέρδος εντός του πλαισίου ενός πεδίου. Συμπυκνώνεται σε τρία βασικά είδη: οικονομικό (υλικοί και χρηματοοικονομικοί πόροι), πολιτισμικό (συμβολικά αγαθά, δεξιότητες, τίτλοι) και κοινωνικό (πόροι αποκτημένοι με την ενεργό συμμετοχή σε μια ομάδα ή ένα δίκτυο σχέσεων). Στα πεδία της κοινωνικής πρακτικής το habitus συσσωρεύει το αντίστοιχο κεφάλαιο, το οποίο προσπαθεί να μεγιστοποιήσει, μέσω της στρατηγικής δράσης της έξης (Bourdieu, 2005). Ο Bourdieu δεν αναγνωρίζει την προτεραιότητα του οικονομικού πεδίου και του οικονομικού κεφαλαίου στη διαμόρφωση και αναπαραγωγή της κοινωνίας, όπως η μαρξιστική παράδοση. Το οικονομικό, κοινωνικό, πολιτισμικό και, κυρίως, το *συμβολικό* κεφάλαιο, το οποίο, επί της ουσίας, δημιουργείται όταν μετατρέπονται τα κέρδη από όλα τα πεδία σε *συμβολική* εξουσία, παίζουν ισότιμα το ρόλο τους στη διαμόρφωση της κοινωνικής θέσης του ατόμου. Ο Γάλλος κοινωνικός επιστήμονας (2000) ορίζει το *συμβολικό κεφάλαιο*, το πιο επιδραστικό από τα είδη των κεφαλαίων στη θεωρία του, ως

> «οποιοδήποτε είδος κεφαλαίου (οικονομικό, πολιτιστικό, εκπαιδευτικό ή κοινωνικό) γίνεται αντιληπτό με βάση εκείνες τις κατηγορίες αντίληψης, εκείνες τις αρχές θεώρησης και διάκρισης, εκείνα τα ταξινομητικά συστήματα και εκείνα τα νοητικά σχήματα που είναι, σε μεγάλο τουλάχιστον βαθμό, το προϊόν της ενσωμάτωσης των αντικειμενικών δομών του αντίστοιχου πεδίου, δηλαδή της δομής του επιμερισμού του κεφαλαίου στο πλαίσιο του πεδίου.» (σ. 146).

Ο Wacquant υποστηρίζει ότι η μετατροπή των οικονομικών, κοινωνικών και πολιτισμικών αγαθών σε συμβολικά αγαθά επιτυγχάνεται όταν οι άνθρωποι δεν τα εκλαμβάνουν ως τέτοια, δηλαδή όταν δεν αντιλαμβάνονται τη *συμβολική* τους λειτουργία. Για παράδειγμα, όταν αποδίδονται ηθικές ποιότητες σε πλούσιους ευεργέτες για το φιλανθρωπικό τους έργο (θα λέγαμε, όταν μία πρακτική είναι δυνατή σε κάποιον/α λόγω του οικονομικού του/της κεφαλαίου), οι αποδιδόμενες ηθικές

ποιότητες της φιλανθρωπίας και της γενναιοδωρίας μετατρέπονται σε συμβολικό κεφάλαιο με τη μορφή του ηθικού κύρους του φιλάνθρωπου (Wacquant, 1998). Θα προσέθετα, ότι, ταυτόχρονα με την απόδοση ηθικής ποιότητας, η αρχική κοινωνική-ταξική ρίζα των προϋποθέσεων της φιλανθρωπίας *απωθείται*, δηλαδή αποκρύβεται ο χαρακτήρας της ως επίδειξης συμβολικής εξουσίας, και απομένει στη συλλογική μνήμη η τελική ηθική ιδιότητα, το συμβολικό κέρδος του φιλάνθρωπου.

Τα πολιτισμικά και συμβολικά αγαθά διαφοροποιούνται ως προς τη χρήση τους από τα υλικά, δηλαδή, ενώ τα υλικά αγαθά καταναλώνονται από τους ανθρώπους άμεσα, τα συμβολικά και πολιτισμικά αγαθά τα ιδιοποιούνται οι άνθρωποι μόνο με τη συνειδητοποίηση της σημασίας τους (Brubaker, 2004). Στο σημείο αυτό να επισημάνω, ότι η έννοια του *κοινωνικού κεφαλαίου* εξυπηρετεί στη θεωρία του Bourdieu και την ανάγκη κοινωνιολογικής ερμηνείας των διαφορών που παρατηρούνται στις σχολικές επιδόσεις των μαθητών σε σχέση με την κοινωνική τους τάξη, καθώς και των διαφορετικών πολιτισμικών πρακτικών, τις οποίες ο ίδιος μελετά εκτενώς.[10] Τα παραπάνω συνιστούν δύο μορφές κοινωνικών φαινόμενων, τα οποία ο Γάλλος κοινωνιολόγος θεωρεί ότι δεν ερμηνεύει η μαρξική κοινωνιολογία.

1.5. Συμβολική εξουσία

Η *συμβολική* εξουσία προϋποθέτει την πλήρη αποδοχή και την εσωτερίκευση της συγκεκριμένης κοινωνικής πραγματικότητας, την κανονικοποίηση της ανισότητας και της καταπίεσης. Δεν είναι απαραίτητο να πάρει τη μορφή της φυσικής βίας, εφόσον, πρωτίστως, είναι ένα είδος ενεργητικής παραίτησης που οδηγεί σε αυτοαποκλεισμό του κοινωνικού δρώντα, μια παραίτηση πραγματωμένη τόσο στα σώματα, όσο και στο συμβολικό-κοινωνικό πεδίο. Είναι μια «εξουσία εγγεγραμμένη εις το διηνεκές στο σώμα των κυριαρχούμενων, με τη μορφή σχημάτων πρόσληψης και διαθέσεων», δηλαδή με τη μορφή του φόβου, της απογοήτευσης, του σεβασμού, του θαυμασμού ή της αγάπης (Bourdieu, 2015, σσ. 308-309). Για παράδειγμα, στο πολιτικό-κοινωνικό πεδίο ο φόβος απώλειας των όποιων υλικών και κοινωνικών πόρων αποκτώνται με τεράστιες θυσίες, η απογοήτευση από συνεχείς οικονομικές και κοινωνικές δυσκολίες και η αίσθηση εγκατάλειψης από το κράτος και τους θεσμούς συχνά οδηγούν σε μια

[10] Το *δώρο* αποτελεί μελέτη περίπτωσης διαχρονικής πολιτισμικής πρακτικής για τον Bourdieu. Βλ. σχετικά, (Bourdieu, 2015, σσ. 345-363.)

στάση ιδιώτευσης ή απόσυρσης από την ενεργό κοινωνικοπολιτική δράση, και, εν τέλει, σε αυτό που ο Bourdieu αποκαλεί *παραγνώριση* και *αναγνώριση* της συμβολικής εξουσίας (και της συνακόλουθης συμβολικής βίας) της άρχουσας τάξης, δηλαδή στην πλήρη αποδοχή αυτής της συνθήκης ως κανονικότητας.

Οι προϋποθέσεις της ένταξης και οι κανόνες του πεδίου πολύ συχνά επιβάλλουν την αποδοχή του ρόλου είτε του εξουσιαστή, είτε του εξουσιαζόμενου. Σύμφωνα με τον Bourdieu, η συμβολική εξουσία, ίσως περισσότερο κι από τη φυσική εξουσία-βία, αποτελεί, επί της ουσίας, διαμορφωτικό παράγοντα της κοινωνικής πραγματικότητας. Παραδείγματος χάριν, το *γούστο* είναι ένας μηχανισμός αποδοχής αυτών που έχουν το ανάλογο habitus και το αντίστοιχο μορφωτικό κι οικονομικό κεφάλαιο, και αποκλεισμού όσων δεν τα έχουν. Ο Bourdieu εκλαμβάνει το καλλιτεχνικό πεδίο ως τόπο συμβολικών αγώνων για μια θέση σε αυτό. Υπό αυτή την έννοια, ο μαθητής του, Loic Wacquant, υποστηρίζει ότι η ιεραρχική κατάταξη των διαφορετικών ειδών βιοτικού ύφους είναι η παραγνωρισμένη ανα-μετάφραση της ταξικής ιεραρχίας (Wacquant, 1998).

Η συμβολική εξουσία δε γίνεται αντιληπτή ως εξουσία και αυτό την κάνει να αντιστέκεται στην ανατροπή και στη φθορά του χρόνου. Επιπροσθέτως, η συμβολική εξουσία αλληλοδιαπλέκεται με την οικονομική σε ένα συγχωνευτικό σύστημα: η οικονομία από μόνη της είναι «αδύναμη» ως εξουσιαστικός μηχανισμός, σύμφωνα με τον Bourdieu, αν δεν μετατραπεί σε συμβολική εξουσία, η οποία, ως τέτοια, παραγνωρίζεται, αναγνωρίζεται και τελικά ασκείται ελεύθερα (Brubaker, 2004). Διαχρονική και ισχυροποιημένη μορφή συμβολικής εξουσίας συνιστά η ανδρική κυριαρχία (δηλαδή η πατριαρχία), ενώ το κράτος και οι θεσμοί του αποτελούν θεσμοθετημένη μορφή συμβολικής εξουσίας και συμβολικής βίας (Bourdieu, 2015, σ. 132). Ο Bourdieu πιστεύει σε μια κοινωνιολογία προδιατεθειμένη να «ξεσκεπάζει» τους συσχετισμούς της συμβολικής εξουσίας, και, υπό αυτό το πρίσμα, προβαίνει σε εκτενείς κριτικές, τόσο σε θεσμούς συμβολικής εξουσίας (σχολείο, πανεπιστήμιο, κράτος), όσο και σε διάφορα κοινωνικά (υπο)πεδία, όπου διάφοροι προνομιούχοι συγκεντρώνουν το συμβολικό κεφάλαιό τους εις βάρος άλλων (επιστημονική κοινότητα, ακαδημαϊκή φιλοσοφία, τέχνη).

1.6. Παραγνώριση-αναγνώριση

Η *παραγνώριση* (méconnaissance-misrecognition) και η *αναγνώριση* (reconnaissance-recognition)[11] είναι οι δύο πόλοι της διαδικασίας κοινωνικής προσαρμογής και αποδοχής των κανονικοτήτων που συντελείται υπόρρητα και ασύνειδα. Η συμβολική εξουσία, ως εμπεδωμένη σε όλο το φάσμα των κοινωνικών σχέσεων, αποτελεί παραγνωρισμένη, άρα πλήρως αποδεκτή, εξουσία. Πολλές φορές τα άτομα δε «θέλουν» να ξέρουν ότι υφίστανται ή ότι ασκούν συμβολική βία, καθώς η επίγνωση αυτή θα μπορούσε να επιφέρει *ανεπιθύμητες* αλλαγές στον καθιερωμένο τρόπο που αντιλαμβάνονται την κοινωνία και τον εαυτό τους (μέσω του μηχανισμού της λήθης). Η διαδικασία της παραγνώρισης φέρνει στο προσκήνιο και το ρόλο που παίζουν οι ψευδείς αντιλήψεις, οι εσφαλμένες ιδέες και οι προκαταλήψεις που φέρει το άτομο ή η ομάδα σχετικά με το πώς αντιλαμβάνεται το ρόλο και τη θέση του/της μέσα στην κοινωνία. Αυτή η υπόρρητη και κρυφή διάσταση της κοινωνικοποίησης που αναδεικνύει ο Bourdieu, παραβλέπεται από τις αντικειμενιστικές θεωρίες των κοινωνικών επιστημών, εξαιτίας της υποβάθμισης του ρόλου του ατομικού δρώντα[12] στη διαμόρφωση της κοινωνίας (Brubaker, 2006).

Η *παραγνώριση* στο μπουρντιανό έργο αποτελεί το μηχανισμό εμπέδωσης της συμβολικής εξουσίας και βίας. Η συμβολική εξουσία ασκείται από άτομα κύρους σε ένα πεδίο, επί παραδείγματι στο ακαδημαϊκό, στο οποίο ασκεί σφοδρή κριτική ο Bourdieu για αυτόν ακριβώς τον αρνητικό ρόλο που δυνητικά υιοθετούν κάποια από τα μέλη του, με την έννοια της πολιτικά αντιδραστικής λειτουργίας. Η συμβολική εξουσία του ακαδημαϊκού μικρόκοσμου ξεκινά από τη συσσώρευση του ειδικού κεφαλαίου του πεδίου, ήτοι του κύρους της αυθεντίας, της επιστημοσύνης και της αναγνώρισης. Μέσω του μηχανισμού των ευφημισμών και της αυξημένης αποδοχής

---

[11] Οι έννοιες *αναγνώριση-παραγνώριση* προϋπάρχουν στο έργο του Althusser (του οποίου ο Bourdieu υπήρξε μαθητής), όπου συνιστούν τους μηχανισμούς εμπέδωσης της *Ιδεολογίας*. Ο Bourdieu δανείζεται, θα λέγαμε, αυτές τις έννοιες και τις ενσωματώνει στη δική του περιγραφή των μηχανισμών εμπέδωσης της συμβολικής εξουσίας. Για το θέμα αυτό, βλ. Althusser, L. (1976), σ. 111: «Dans cette réaction s´exerce la fonction de *reconnaissance* idéologique qui est une des deux fonctions de l'ideologie come telle (son envers étant la fonction de *méconnaissance*) ». Η Ιδεολογία, κατά Althusser, ενέχει δύο λειτουργίες: την *αναγνώριση* και την αντίθετή της *παραγνώριση*. Η αναγνώριση συνιστά *αποδοχή* εκ μέρους του κοινωνικού υποκείμενου των δομών που καθορίζουν την κοινωνία, ενώ η παραγνώριση δεν είναι παρά η *άρνηση* αυτών των δομών και η *παραμόρφωση* της πραγματικότητας μέσω αυτής. Στον Bourdieu αυτή η διαδικασία αντιστρέφεται, έτσι ώστε να προηγείται η *παραγνώριση,* δηλαδή η λήθη των συνθηκών επικράτησης της πανταχού παρούσας συμβολικής εξουσίας, η οποία κατόπιν παγιώνεται σε *αναγνώριση*, δηλαδή σε πλήρη *αποδοχή*.

[12] Εδώ υπονοείται ότι η ανεπίγνωστη διαδικασία της παραγνώρισης είναι υποκειμενική στην αρχική της εκδήλωση, πριν πάρει τη μορφή αντικειμενικότητας στην κοινωνική πρακτική.

από την κοινωνία, μετατρέπεται το συμβολικό κεφάλαιο του ατόμου κύρους σε συμβολική βία προς τους μη-κατέχοντες το αντίστοιχο κεφάλαιο. Η *παραγνώριση* συνιστά υπόγεια μορφή συναίνεσης, η οποία στηρίζεται σε αυτό που ο Bourdieu αποκαλεί «λήθη της προέλευσης» (Bourdieu, 1999, σ. 55) της βίας, συμβολικής ή και φυσικής. Κατά αυτόν τον τρόπο, υπογραμμίζει ο Γάλλος κοινωνιολόγος, όλες οι μορφές συμβολικής βίας, ακόμη και η πάλη των τάξεων,[13] στηρίζονται στην παραγνώριση των συνθηκών προέλευσης και επικράτησής τους, και στην αναγνώριση, δηλαδή τη νομιμοποίησή τους. Η εξουσία που είναι πληρέστερα παραγνωρισμένη, άρα πληρέστερα αναγνωρισμένη, είναι και η πιο ισχυρή (Bourdieu, 1999α). Η παραγνώριση αφορά διάφορες υπόρρητες μορφές εξουσίας στο έργο του Γάλλου κοινωνιολόγου, όπως είναι η εξουσία της μορφωμένης ελίτ, η εξουσία του επιστημονικού ή φιλοσοφικού λόγου, ο πολιτισμικός ιμπεριαλισμός του πρώτου και του δεύτερου κόσμου εναντίον του τρίτου ή η εξουσία των θεσμών, όπως εκκλησία, κράτος, εκπαιδευτικό σύστημα, πολιτική, πάνω στην κοινωνική ζωή.

1.7. Σχολαστική διάθεση

Θεώρησα αναγκαίο σε αυτό το σημείο να περιγράψω την έννοια της *σχολαστικής διάθεσης* (σχολαστικό habitus), χωρίς αυτή να ανήκει στο βασικό αναλυτικό σχήμα του Bourdieu, αλλά εξαιτίας της καίριας σημασίας του στην ανάλυση των σχολαστικών σφαλμάτων στους *Πασκαλιανούς διαλογισμούς*. Πράγματι, ο αριστοκρατισμός της *σχολής* (skholé) και η γένεση της σχολαστικής διάθεσης αποτελούν ζητήματα, τα οποία ο Bourdieu μελετά συχνά, τόσο θεωρητικά, όσο και στο πεδίο (Bourdieu, 2015, σσ. 37-

[13] Κατά τη γνώμη μου, η πάλη των τάξεων δεν μπορεί να διεξάγεται κάτω από το πέπλο της παραγνώρισης, από τη στιγμή που υπάρχουν πλείστα όσα κινήματα, κόμματα και πολιτικές ενέργειες οργανωμένης ταξικής πάλης. Η έννοια της *παραγνώρισης* δεν είναι συμβατή με την έννοια της *πάλης*, καθώς όπου υπάρχει παραγνώριση της εξουσίας, υπάρχει και αποδοχή της, ενώ όπου υπάρχει ενεργός ταξική πάλη, έχει εξαλειφθεί η υποταγή της παραγνώρισης. Υπό αυτό το πρίσμα, η οπτική του Bourdieu που μεταφέρει, θα λέγαμε, την ταξική πάλη από το κοινωνικό πεδίο, στην επικράτεια της κοινωνικής ψυχολογίας μέσω της ψυχοκοινωνικής διάστασης της *παραγνώρισης*, φαντάζει απαισιόδοξη ως προς τη δυνατότητα αντίστασης του ατομικού ή συλλογικού habitus κάτω από την επίδρασή της. Γενικά, η κοινωνική αλλαγή στον Bourdieu φαίνεται ότι επαφίεται σε ισχυρούς δρώντες μέσα στο πεδίο που μπορούν να μεταστρέψουν τη δυναμική, όπως για παράδειγμα οι κοινωνικοί επιστήμονες στους *Πασκαλιανούς διαλογισμούς*, ή οι οργανικοί διανοούμενοι, οι οποίοι είναι ικανοί να αλλάξουν το πρότυπο της γνώσης και να εκπαιδεύσουν την κοινωνία, παρακινώντας σε *συμβολική* επανάσταση, δηλαδή στην αποτίναξη των δεσμών της συμβολικής εξουσίας μέσα στα πεδία.

40). Η έννοια *σχολή* έχει διπλή σημασία: αφενός μεν σημαίνει τον πανεπιστημιακό-ακαδημαϊκό χώρο, κυρίως της φιλοσοφίας, και αφετέρου σημαίνει την απελευθερωμένη από την πρακτική μέριμνα διάθεση και τη δυνατότητα απόσυρσης στο «θεωρητικό βίο». Προς επίρρωσιν της άποψής του, ο ακαδημαϊκός κόσμος (ή το ακαδημαϊκό πεδίο), συμπεριλαμβανομένου του ιδίου, τίθενται ως αντικείμενο μελέτης και κριτικής ανάλυσης στο βιβλίο του *Homo academicus* (Bourdieu, 1999). Σύμφωνα με τις μελέτες του Γάλλου κοινωνιολόγου, αποδεικνύεται ότι η οπτική γωνία της *σχολής,* όταν υιοθετεί την ιδέα *«η θεωρία για τη θεωρία»,* παράγει μια ουδετεροποιητική διάθεση θεωρητικοποίησης της γνώσης και της πρακτικής. Ο Bourdieu αναφέρει το παράδειγμα του Chomsky ως ένα δείγμα σχολαστικής διάθεσης, καθώς ο πατέρας της γενετικής-μετασχηματιστικής γραμματικής «αντιμετωπίζει όλους τους ομιλούντες ως εάν επρόκειτο για γραμματικούς» (Bourdieu, 2000, σ. 203). Κατά τη μπουρντιανή ανάλυση, η γραμματική αποτελεί ένα από τα κυριότερα σχολαστικά πεδία, εντός του οποίου η γλώσσα αξιώνει τη χρήση της ως *μετα-λόγου* στη θέση του λόγου (Bourdieu, 2006, σσ. 54-55). Ο ίδιος ο λόγος της πρακτικής, ο καθημερινός, πλήρης νοηματοδοτήσεων, λόγος της επικοινωνίας αντικαθίσταται από το μετά-λόγο των γραμματικών και συντακτικών κανόνων. Ο κανόνας παραμερίζει το ιστορικό και κοινωνικό υπόβαθρο του λόγου και προωθεί μια ανιστορική -άρα σχολαστική- σύλληψη της ανθρώπινης επικοινωνίας.

Ο σχολαστικός άνθρωπος ή homo scholasticus κατέχει, πιο πολύ από κάθε άνθρωπο, το προνόμιο του ελεύθερου χρόνου, ώστε να εντρυφήσει και να αναπτύξει τη σχολαστική διάθεση (το σχολαστικό habitus) στο ακαδημαϊκό, κατά Bourdieu, πεδίο, από το οποίο απουσιάζει η πίεση της βιομέριμνας. Αυτή η, επιδιωκόμενη ή ασύνειδη σε πολλούς και πολλές, σχολαστική στάση επιφέρει αναπόφευκτα σοβαρές επιπτώσεις στα πεδία της γνώσης, της ηθικής και της αισθητικής, με προεξάρχουσα την εγκατάλειψη του κοινωνικού χώρου και των αναγκών του. Στο επιστημονικό πεδίο, η σχολαστική προκατάληψη (scholastic bias) που μετατρέπεται σε σχολαστικό σφάλμα ορίζεται ως η τοποθέτηση της σκέψης του επιστήμονα στο μυαλό ενός μέσου ανθρώπου ή, εναλλακτικά, ως το να θέτει ο επιστήμονας στους κοινωνικούς δρώντες που μελετά τα ερωτήματα που θα έθετε στον εαυτό του σχετικά με τους κοινωνικούς δρώντες. Στο ηθικό πεδίο, ο Bourdieu φέρνει το παράδειγμα της ηθικής του Habermas, υπογραμμίζοντας ότι «…η ηθική θεώρηση κατά τον τρόπο του Habermas διέπεται εξ'

ολοκλήρου από το scholastic bias.»[14] (Bourdieu, 1999, σ.72). Στο πεδίο της αισθητικής, ο Γάλλος κοινωνιολόγος προσπάθησε να περιγράψει ιστορικά «τη γένεση της αισθητικής διάθεσης ως υπέρτατης μορφής της σχολαστικής διάθεσης» και να δείξει «με ποιον τρόπο οι αισθητικές θεωρίες, παράδειγμα των οποίων αποτελεί η καντιανή θεώρηση της αισθητικής, είναι μορφές επαγγελματικών ιδεολογιών του homo scholasticus»[15] (Bourdieu, 1999, σ. 72).

Η προτεινόμενη από τον Bourdieu λύση, η οποία δύναται να αντιστρέψει τα αποτελέσματα της σχολαστικής στάσης στην κοινωνία, συνοψίζεται στην εξής προτροπή προς τους επιστήμονες και τους φιλοσόφους: οι συνεπείς *σχολαστικοί* που κατέχουν το *προνόμιο του καθολικού* πρέπει και να μεριμνήσουν για την καθολικοποίηση των συνθηκών πρόσβασης στο καθολικό (Bourdieu, 1999). Διότι το ουσιώδες κοινωνικοπολιτικό στοιχείο που απουσιάζει από τη σχολαστική αφηρημένη καθολίκευση είναι η παράλληλη μέριμνα για την πρακτική καθολίκευση, μέσω της συνεχούς υπόμνησης των κοινωνικοπολιτικών προϋποθέσεών της.

ΜΕΡΟΣ ΔΕΥΤΕΡΟ

«Η πρακτική υφίσταται μια πολύ πιο θεμελιώδη
και επιβλαβή αλλοίωση-αφού,
όντας συστατικό στοιχείο της γνωστικής διαδικασίας,
παραμένει απαρατήρητη-…»
(Bourdieu, 2006, σ.46)

2. Η κριτική στο τρίπτυχο *γνώση, ηθική, αισθητική*

2.1. Η κριτική του σχολαστικού-θεωρησιακού λόγου

[14] Το ζήτημα αυτό και την αντίστοιχη θέση του Bourdieu θα αναλύσω στο κεφ. 2.2.β.
[15] Η κριτική στην, κατά Bourdieu, σχολαστική αισθητική είναι το θέμα του κεφ. 2.2.γ της παρούσας εργασίας.

Αυτό που γίνεται εξαρχής ξεκάθαρο κατά τη μελέτη του μπουρντιανού έργου, είναι η δυσαρέσκεια του Bourdieu με την τάση των φιλοσόφων να εγκαταλείπουν τη *δόξα* (την κοινή γνώμη, τις πεποιθήσεις και τις αντιλήψεις του μέσου ανθρώπου) και τη δοξική εμπειρία του κόσμου της πρακτικής, υπέρ μιας αντικειμενιστικής ή μιας υποκειμενιστικής θέασης του κόσμου και της ανθρώπινης συμπεριφοράς (Bourdieu, 1999, 2006). Ο Γάλλος κοινωνικός επιστήμονας αντιτίθεται στις δύο κυρίαρχες μορφές γνώσης του κόσμου, τον υποκειμενισμό και τον αντικειμενισμό, υποστηρίζοντας ότι και οι δύο αυτές οπτικές διατηρούν τον καρτεσιανό δυϊσμό υποκειμένου-αντικειμένου και αποκλείουν τον κόσμο της πρακτικής, όπου το υποκείμενο και το αντικείμενο συν-λειτουργούν ως ολότητα. Την εποχή που ο Bourdieu ξεκινούσε την καριέρα του ως κοινωνιολόγου στη Γαλλία, εξελισσόταν η διαμάχη μεταξύ του υπαρξισμού του Jean-Paul Sartre, με την έμφαση στη δύναμη μιας ακαθόριστης ελευθερίας επιλογής του υποκειμένου, και της δομικής ανθρωπολογίας του Lévi-Strauss, με την κυριαρχία των υπόγειων δομών επί του κοινωνικού δρώντα· μια διαμάχη η οποία έπαιξε καθοριστικό ρόλο στη θεωρητική διαμόρφωσή του. Αυτοί οι δυο -επιστημολογικά και φιλοσοφικά- αντιθετικοί πόλοι πήραν τη μορφή της διαρχίας υποκειμενισμού-αντικειμενισμού που στο εξής θα αποτελεί κεντρικό ζήτημα κριτικής του Bourdieu, υπό όποια μορφή και αν τη συναντά (Brubaker, 2004).

Ο *υποκειμενισμός* διατείνεται ότι το άτομο καθορίζεται ελάχιστα από τις αντικειμενικές συνθήκες στην κοινωνία, συνεπώς η ελευθερία βούλησης και επιλογής του υποκειμένου θεωρείται ότι διαμορφώνει σε μεγάλο βαθμό τη ζωή του. Υπό αυτό το πρίσμα, η κοινωνία καταλήγει να νοείται ως ένα σύστημα διϋποκειμενικών συμφωνιών, οι οποίες διαμορφώνουν τις κοινωνικές σχέσεις.[16] Στον υποκειμενιστικό τρόπο θέασης του κόσμου, ο Bourdieu εντάσσει ένα μέρος της φαινομενολογίας του Husserl που θεωρεί τη συνείδηση προ-κοινωνική, την καντιανή γνωσιοθεωρία, όπου τα αντικείμενα της γνώσης προσαρμόζονται στις νοητικές δομές του γνωστικού

[16] Περί απελευθέρωσης του ατόμου από τα δεσμά της κοινωνίας, βλ. Σαρτρ, Ζαν, Πωλ. (χ.χ.). *Ο υπαρξισμός είν' ένας ανθρωπισμός*. (Κ. Σταματίου.). Αρσενίδης, σσ. 22-23: «ο άνθρωπος είναι, όχι μόνο η αντίληψη που ο ίδιος έχει για τον εαυτό του, αλλά και αυτός που θέλει να είναι», και σ. 36 : «Ακόμα, αν δεν υπάρχει Θεός, δεν βρίσκουμε απέναντί μας αξίες ή επιταγές, που να νομιμοποιούν τη διαγωγή μας. Έτσι δεν έχουμε ούτε πίσω μας, ούτε μπροστά μας, στη φωτεινή περιοχή των αξιών ούτε δικαίωση, ούτε δικαιολόγηση. Είμαστε μόνοι, ασυγχώρητα μόνοι. Αυτό θα εκφράσω λέγοντας πως ο άνθρωπος είναι καταδικασμένος να είναι ελεύθερος». Ο Sartre, κατά τον Bourdieu, αρνείται τα στοιχεία μιας δομιστικής θεωρίας της δράσης, «τις διαρκείς προδιαθέσεις (έξεις) και τα πιθανά ενδεχόμενα», και εκλαμβάνει τη δράση ως υποκειμενική αντιπαράθεση με τον κόσμο (Bourdieu, 2006, σ.70), όπως φαίνεται και στα παραπάνω αποσπάσματα.

υποκειμένου, τη θεωρία της *συμβολικής διαντίδρασης*[17] (Blumer, Mead), κατά την οποία η κοινωνική πραγματικότητα έχει δυναμικό χαρακτήρα και νόημα που αλλάζει σύμφωνα με το επικοινωνιακό πλαίσιο, και την εθνομεθοδολογία (Garfinkel), όπου το νόημα εξαρτάται από το εκάστοτε πλαίσιο των καθημερινών κοινωνικών αλληλεπιδράσεων.[18] Αυτές οι προσεγγίσεις έχουν ένα κοινό χαρακτηριστικό: εστιάζουν στον τρόπο με τον οποίο το υποκείμενο είναι ο δημιουργός της γνώσης, του νοήματος ή της κοινωνικής αλληλεπίδρασης. Τα τρία βασικά επιστημολογικά και φιλοσοφικά προβλήματα στον υποκειμενισμό είναι, πρώτον, το γεγονός ότι η ατομική συνείδηση δεν μπορεί να εξηγήσει την αναγκαιότητα του κοινωνικού κόσμου, δεύτερον, ότι η υποκειμενιστική ανθρωπολογία ή κοινωνιολογία ασχολείται με το μικρο-επίπεδο της ανθρώπινης επικοινωνίας σε ένα συγκεκριμένο πλαίσιο και αφήνει στην άκρη το μακρο-επίπεδο των κοινωνικών δομών που καθορίζουν ασυνείδητα την κοινωνική ζωή, και τρίτον, ο ατομοκεντρισμός που προάγει η υποκειμενιστική θεώρηση.

Στο στρατόπεδο του *αντικειμενισμού* από την άλλη πλευρά, κυριαρχεί η αυστηρή στατική αντικειμενικότητα των δομών που διακηρύσσεται από αυτούς που ο Bourdieu αποκαλεί «επαγγελματίες της αντικειμενοποίησης» (Bourdieu, 2002, σ.16). Ο Γάλλος κοινωνιολόγος ασκεί κριτική στις κοινωνικές επιστήμες που προτάσσουν απόλυτα τις δομές, επί παραδείγματι, τη θεωρία του Emille Durkheim, τη δομική ανθρωπολογία του Lévi-Straus[19] και το δομικό μαρξισμό του Louis Althusser,[20]

---

[17] Για μια περιγραφή της θεωρίας της συμβολικής διαντίδρασης, βλ. Blumer, H. (1969). *Symbolic Interactionism, perspective and method*. University of California Press, σσ. 2-6.

[18] Ο Harold Garfinkel (1967), ορίζει την εθνομεθοδολογία ως τη «μελέτη των ορθολογικών ιδιοτήτων των ενδεικτικών εκφράσεων και άλλων πρακτικών ενεργειών, ως επιτεύγματα οργανωμένων περίτεχνων πρακτικών της καθημερινής ζωής» (σ.11).

[19] Βλ. Lévi-Strauss. C. (2010). *Δομική Ανθρωπολογία*. (Θ. Παραδέλλης, Μετ.). Κέδρος, σσ. 45, 55. Ο Bourdieu (2006) θεωρεί ότι η σωσυρική σημειολογία και η, παράγωγή της, δομική ανθρωπολογία του Lévi-Strauss στην ουσία συμπληρώνουν τη φαινομενολογική εξήγηση της πρωτογενούς εμπειρίας του κοινωνικού κόσμου, με την εισαγωγή των ορίων της εγκυρότητάς της. Ταυτόχρονα, όμως, όλες οι ελλείψεις και οι δυσκολίες όλων των μορφών δομισμού προέρχονται από την πρωταρχική διαίρεση της γλώσσας σε *γλώσσα* και *ομιλία* (langue-parole) από τον εισηγητή του δομισμού, Saussure, η οποία, έκτοτε, διαιωνίζει τη διαίρεση θεωρίας-πράξης, υποκειμένου-αντικειμένου.

[20] Βλ. Althusser, L. (1976). Idéologie et appareils idéologiques d'État. *Positions*. Éditions Sociales, σσ. 67-125. Υπό το μπουρντιανό πρίσμα, στο δομικό μαρξισμό του Althusser ο κοινωνικός δρών είναι ένα γρανάζι σε ένα μηχανιστικό σύστημα αντικειμενικών σχέσεων, παραγομένων από τις δομές της κοινωνίας, σε μια τελεολογική σύλληψη της κοινωνικής αιτιότητας, όπου οι δρώντες λειτουργούν, όπως υποστηρίζει ο Brubaker, «για σκοπούς αντί εξαιτίας αιτίων» (Brubaker, 2004, σ. 36) ή ο Bourdieu, υπό τον «φετιχισμό των κοινωνικών νόμων» (Bourdieu, 2006, σ. 69). Ο ρόλος της αλτουσεριανής έννοιας της *ιδεολογίας* στη συγκρότηση του ατόμου και της κοινωνίας έρχεται σε αντίθεση με τη μπουρντιανή έννοια της *έξης*, ως διαμεσολαβητικής μεταξύ υποκειμένου και δομών.

υποστηρίζοντας ότι ο ρεαλισμός της δομής που τις χαρακτηρίζει καταστρατηγεί το υποκειμενικό βίωμα.

Ο ντετερμινισμός της δομής (η *κοινωνική φυσική*, κατά Bourdieu, την οποία εισήγαγε στις κοινωνικές επιστήμες ο θετικιστής Auguste Comte, και διαφοροποίησαν αργότερα αναλόγως οι Durkheim και Marx), διατείνεται ότι το κοινωνικό υποκείμενο εξουσιάζεται από τις αντικειμενικές δυνάμεις. Σε αυτή την κατηγορία ο Bourdieu κατατάσσει το μαρξισμό, εξαιτίας του οικονομισμού, της αφομοίωσης του ατομικού εντός του συλλογικού, καθώς και της απόστασης από την πρωτογενή εμπειρία του κόσμου. Ο Γάλλος κοινωνικός επιστήμονας αντιτίθεται στο μηχανιστικό υλισμό στις κοινωνικές επιστήμες που θεωρεί συνυφασμένο με την ορθόδοξη μαρξιστική αντίληψη του κοινωνικού κόσμου, όπου η ατομική συμπεριφορά εξηγείται (αυθαίρετα και μονοσήμαντα, κατά τον Bourdieu) με βάση τη θέση που κατέχει κάποιος στις σχέσεις παραγωγής. Διαφωνεί εξίσου με το μοντέλο του *κοινωνικού συμπεριφορισμού* (Mead),[21] σύμφωνα με το οποίο εξετάζεται η *ατομική* συμπεριφορά μέσα από διαφορετικούς κοινωνικούς ρόλους. Σε αντίθεση με τις ντετερμινιστικές θεωρίες, ο Bourdieu επιδιώκει μια ολιστική εξήγηση του κοινωνικού κόσμου και της ανθρώπινης δράσης, και αντιπροτείνει τη *θεωρία της πρακτικής,* ως υπέρβαση του επικρατούντος δυϊσμού υποκείμενου-αντικειμένου, καθώς, μέσω του habitus, το υποκείμενο ενσωματώνει τις αντικειμενικές κοινωνικές δομές, και παράλληλα, τις εξωτερικεύει ως υποκειμενική δράση εντός των πεδίων (Bourdieu, 2006, σσ. 88-96).

Κατά τον Bourdieu, ο τύπος του κοινωνικού επιστήμονα ή φιλόσοφου που αποκαλεί «σχολαστικό αυτόματο» έχει την τάση να καθολικεύει ή να οικουμενικοποιεί αυθαίρετα την ειδική θεωρητική περίπτωση που ο ίδιος ενστερνίζεται, και να απομακρύνεται από την κοινωνία -νοητικά, ψυχολογικά και πρακτικά-, χωρίς να αξιολογεί τις επιστημολογικές και κοινωνικές συνέπειες αυτής του της στάσης. Αυτή η επιλογή ορίζεται ως η ρίζα του σχολαστικού λάθους στη γνώση (επιστήμη), την ηθική, και την αισθητική. Οι συνέπειες της ασύνειδης οικουμενικοποίησης της ιδιαίτερης περίπτωσης παίρνουν τη μορφή των τριών σφαλμάτων της σχολαστικής σκέψης που αναλύονται στους *Πασκαλιανούς διαλογισμούς*: του επιστημοκεντρισμού, του ηθικού

[21] Για τον κοινωνικό συμπεριφορισμό, βλ. Mead, G. H. (1934). *Mind, self, and society: From the standpoint of a social behaviorist*. (Ch. W. Morris, Ed.). The University of Chicago Press, σσ. 186-190: "Mind as the individual importation of the social process". Στη θεωρία της *συμβολικής διαντίδρασης* δίδεται έμφαση στη σκέψη, τη γλώσσα και τη συμβολική επικοινωνία, σε αντίθεση με τη θεωρία του habitus του Bourdieu που είναι μια ολιστική εξήγηση της κοινωνικής πραγματικότητας, και όχι μόνο της ατομικής συμπεριφοράς.

οικουμενισμού και του αισθητικού οικουμενισμού. Και τα τρία σφάλματα έχουν τις ίδιες πηγές: την *ιδιαιτεροκρατία*, όπως την αποκαλεί ο Bourdieu, και τη λήθη ή την απώθηση των κοινωνικών συνθηκών δυνατότητας του οικουμενικού (Bourdieu, 2015, σ. 55). Στους *Πασκαλιανούς διαλογισμούς*, η ιδιαιτεροκρατία συνίσταται στην επικράτηση της επιστημολογικής, ηθικής και αισθητικής άποψης του *λόγιου* υποκειμένου, συχνά υπό την αιγίδα του Διαφωτισμού και του ουμανισμού, από την οποία απουσιάζει η μέριμνα για την πρακτική ισότιμη οικουμενικοποίηση των προταγμάτων της. Οι συνθήκες αυτές ακριβώς ορίζονται ως «κραυγαλέες ελλείψεις» της οικουμενιστικής οπτικής (Bourdieu, 2015, σσ. 138, 143).

Η σχέση του Bourdieu με τη θεωρησιακή-σχολαστική φιλοσοφία είναι, όπως παρατηρούμε, αρνητική. Ωστόσο, κατά την κριτική του προς τα είδη της φιλοσοφίας που υποκύπτουν στη σχολαστική διάθεση, υποκινείται από μια αίσθηση «διόρθωσης» των φιλοσοφικών υπερβολών, όπως αυτή συμπυκνώνεται στη πασκαλιανή συμβουλή: «να μην αποκλείουμε το Λόγο και να μη δεχόμαστε παρά μόνο το Λόγο» (Πασκάλ, 2000, σ.13, § 3). Ο Γάλλος μαθηματικός, φιλόσοφος και θεολόγος Blaise Pascal (1623-1662) προωθεί στο έργο του έναν συνδυασμό λογικής και πίστης που θεωρεί απαραίτητο για την απόκτηση της γνώσης. Ποια ακριβώς όμως είναι η σχέση του Γάλλου κοινωνικού επιστήμονα με τον Pascal; Ο Bourdieu εξηγεί ότι, σε μια έρευνα (όπως οι *Πασκαλιανοί διαλογισμοί*) που επιχειρεί να αποκαλύψει τις αλήθειες εκείνες που η φιλοσοφία αποκρύπτει συστηματικά, θα μπορούσε να επικαλεστεί τον Wittgestein, ο οποίος διακηρύσσει την αποδόμηση των φιλοσοφικών ψευδαισθήσεων. Ωστόσο, επέλεξε τον Pascal για πολλούς λόγους:

> «για πολύ καιρό είχα τη συνήθεια, όταν μου έθεταν το ερώτημα -κακοπροαίρετα συνήθως- σχετικά με τις σχέσεις μου με τον Μαρξ, να απαντώ πως τελικά -και αν πρέπει οπωσδήποτε να συνδεθώ με κάποιον- θα δήλωνα μάλλον πασκαλιανός· είχα κατά νου κυρίως όσα αφορούν τη συμβολική εξουσία […], [και] την παραίτηση από τη φιλοδοξία της θεμελίωσης» (Bourdeiu, 2015, σ.12).

Η «υπερβολική πίστη στις δυνατότητες του λόγου» και η καχυποψία απέναντι στην κοινωνική πρακτική, η ιδέα της υποχρεωτικής θεμελίωσης σε μια αναλλοίωτη αρχή, καθώς και η απώθηση των όρων άσκησης συμβολικής εξουσίας στο ακαδημαϊκό πεδίο αποτελούν κοινά χαρακτηριστικά νεότερης και σύγχρονης φιλοσοφίας. Ο Pascal,

λοιπόν, αποτελεί μια φωτεινή (και αιρετική) εξαίρεση στο χώρο της φιλοσοφίας (Bourdeiu, 2015, σ.13). Ακολουθώντας το πασκαλιανό πρότυπο, ο Bourdeiu δεν αποκλείει σε καμία περίπτωση το λόγο, αλλά τον εκλαμβάνει ως την κοινωνικά και ιστορικά κατακτημένη λογική ικανότητα του ανθρώπου, και όχι ως αφηρημένη αρχή που διέπει τη σκέψη και τη συμπεριφορά του. Η αναγνώριση της συνεργατικής σχέσης του (πρακτικού) λόγου με την άσκεπτη πρακτική αίσθηση των κοινωνικών δρώντων, καθώς και ο αναστοχασμός πάνω στις κοινωνικές προϋποθέσεις της γνώσης λειτουργούν εξισορροπητικά, και συμβάλλουν στην αποφυγή των υπερβολών του λόγου, σε μια σύγχρονη, θα λέγαμε, κοινωνικοφιλοσοφική αναπλαισίωση του αξιώματος του Pascal περί Λόγου. Συνεπώς, η επιδιωκόμενη από το Γάλλο διανοητή στάση της *αναστοχαστικής ισορροπίας* καταδεικνύει το γεγονός της αποδοχής της φιλοσοφίας εκ μέρους του, υπό τον όρο της αποδέσμευσής της από την απολυτότητα της αφηρημένης κατασκευής του (σχολαστικού) λόγου.

Με βάση τις παραπάνω προκείμενες, εξηγείται, σε μια πρώτη ανάγνωση, η πνευματική-φιλοσοφική σχέση του Pierre Bourdieu με τον Pascal, μια σχέση η οποία μπορεί να αποτελέσει το θέμα μιας ξεχωριστής διπλωματικής εργασίας. Ωστόσο, οφείλω να υπογραμμίσω και το προφανές: ο τίτλος των *Πασκαλιανών διαλογισμών* αποτελεί απόδειξη της εκτίμησης που τρέφει ο Γάλλος κοινωνιολόγος στον Blaise Pascal για την οξυδέρκεια, την ελεύθερη κριτική ματιά του και την απαλλαγή από τις σχολαστικές αγκυλώσεις της εποχής του. Κατά τη γνώμη μου, ο Bourdieu *επιλέγει* να είναι κληρονόμος της στάσης που ο Pascal διατηρούσε απέναντι στην αλαζονεία και τη συμβολική εξουσία του ακαδημαϊκού πεδίου του 17^{ου} αιώνα.

2.2. Οι τρεις μορφές του σχολαστικού λάθους

2.2.α. Σχολαστικός επιστημοκεντρισμός

Η λογική της πρακτικής, σύμφωνα με τον Bourdieu, περνάει απαρατήρητη από τη σχολαστική σκέψη, ως εάν να είναι αόρατη, λησμονημένη, ή άνευ φιλοσοφικής και επιστημονικής αξίας. Η φιλοσοφία και η επιστήμη της «σχολής» σταματούν τη θεωρητική τους δραστηριότητα στο σημείο συνάντησής τους με την πρακτική. Ως λύση αυτού του διχασμού της θεωρίας με την πρακτική-πράξη, ο Bourdieu προτείνει αυτό

που αποκαλεί «αντιστροφή του μύθου του σπηλαίου» (Bourdieu, 2015, σ. 19): τη θεραπεία του «επαγγελματία» της καθαρής φιλοσοφίας που θεωρεί εαυτόν καθοδηγητή των απλών, αδαών, πρακτικών ανθρώπων προς το φως του Λόγου,[22] με σκοπό να αναμετρηθεί με τον κοινωνικό κόσμο της πρακτικής και να αποδεχτεί την αξιολογική του ισοτιμία, αυτοοριοθετώντας τον επιστημοκεντρισμό του.

Ο αρχικός στόχος του επιστήμονα σε αυτή τη διαδικασία επανακαθορισμού είναι η «πρώτη κατανόηση του κόσμου» (Bourdieu, 2015, σ. 96), όπως αυτή απορρέει μέσα από το αυτονόητο «δέσιμο» με το βίωμα του κοινωνικού κόσμου. Το επόμενο βήμα είναι η αυτοκατανόηση της επιστημονικής σκέψης για αυτόν τον κόσμο, χωρίς τα παραμορφωτικά γυαλιά του σχολαστικού τρόπου θέασης. Ο τελικός σκοπός είναι η κατανόηση της ουσιαστικής διαφοράς μεταξύ της πρακτικής και της επιστημοκεντρικής θεώρησης, του σχολαστικού δηλαδή λόγου που είναι εγγενής στο -αυτονομημένο από τον κόσμο της πρακτικής- θεωρησιακό πεδίο (Bourdieu, 2015, σ. 96). Ο σχολαστικός τρόπος θέασης της πραγματικότητας τείνει να κατασκευάζει νόρμες, ενώ ο πρακτικός τρόπος της σύνδεσης με τον κόσμο είναι εκείνος που νοηματοδοτεί την καθημερινή ζωή.

Κατά τη συνήθη του πρακτική της χρήσης παραδειγμάτων από τα -θεωρούμενα ως- σχολαστικά πεδία, ο Bourdieu αναφέρεται, καταρχάς, στη φιλοσοφία του Heidegger, ενός, κατά τη γνώμη του, βαθιά σχολαστικού φιλόσοφου, «εχθρού» της επιστήμης εν γένει και ειδικά των κοινωνικών επιστημών (Bourdieu, 2015, σ. 55, 60). Το χαϊντεγκεριανό μεταφυσικό *Είναι-εν-τω-κόσμω* αγνοεί με κραυγαλέο τρόπο το κοινωνικό και πολιτικό στοιχείο. Επομένως, κατά τη γνώμη μου, η απόπειρα συγκρότησης μιας κοινωνικής οντολογίας από τον Bourdieu μάλλον αντικατοπτρίζει και την ανάγκη μιας υγιούς κοινωνικοφιλοσοφικής υπέρβασης ενός θεωρητικού υποδείγματος σαν αυτό της οντολογίας του Heidegger, το οποίο άσκησε τεράστια σχολαστική επιρροή στη φιλοσοφία. Ο Bourdieu αντιμετωπίζει το Γερμανό φιλόσοφο σαν αντίπαλο και του ασκεί σφοδρή κριτική (Bourdieu, 2015, σ. 55-64). Υποστηρίζει ότι ο Heidegger, θεωρώντας εαυτόν υπερασπιστή του φιλοσοφείν στο πρότυπο του *φιλόσοφου-βασιλέα*, διατηρεί μια εχθρική απόσταση από τις -«κατώτερες» της φιλοσοφίας- κοινωνικές επιστήμες. Όπως αναφέρει, «ο Χάιντεγκερ στηρίζεται στον τρόπο σκέψης που προσιδιάζει στις κοινωνικές επιστήμες για να διεξάγει την

[22] Βλ. Πλάτων. (2014). *Πολιτεία*. (Ν. Σκουτερόπουλος, Μετ.). Πόλις. Βιβλίο Ζ,473d.: «Ἐὰν μή, ἦν δ' ἐγώ, ἢ οἱ φιλόσοφοι βασιλεύσωσιν ἐν ταῖς πόλεσιν ἢ οἱ βασιλῆς τε νῦν λεγόμενοι καὶ δυνάσται φιλοσοφήσωσι γνησίως τε καὶ ἱκανῶς…».

ανορθολογική μάχη ενάντια στις επιστήμες…»[23] (Bourdieu, 2015, σ. 58). Οι χαϊντεγκεριανές αναλύσεις των «αυθεντικών» και «μη αυθεντικών» μορφών ζωής έχουν, κατά τον Bourdieu, τις ρίζες τους σε μια πλατωνίζουσα, φυσικοποιημένη κοινωνική ιεράρχηση,[24] όπου οι μορφές ζωής είναι ατομικές επιλογές ενός τρόπου του ζην: η ελευθερία υπάρχει μόνο εντός του κλειστού συστήματος της *σχολής* (μιας ελίτ της γνώσης), ενώ η βαρβαρότητα ταυτίζεται με την εργασία και το βιοπορισμό στο πλαίσιο ενός τρόπου σκέψης, όπου κυριαρχεί η παντελής απουσία κοινωνικής και ταξικής ανάλυσης (Bourdieu, 2015, σ.33, σημ. 8).

Ένα δεύτερο παράδειγμα από το χώρο των κοινωνικών επιστημών, πεδίο το οποίο επιβαρύνεται εξίσου με τις συνέπειες της σχολαστικής θέασης, έρχεται από την εθνολογία. Ο επιστημοκεντρισμός του εθνολόγου φαίνεται αρχικά στη δυϊστική θέση, όπου ο πρωτόγονος είναι το αντικείμενο της παρατήρησης και ο επιστήμονας είναι ο παρατηρητής, και, κατ' επέκταση, στην απώθηση του γεγονότος ότι και οι δυο αυτές θέσεις στον άξονα της παρατήρησης είναι «κοινωνικά κατασκευασμένοι τρόποι κατασκευής και κατανόησης του κόσμου» (Bourdieu, 2015, σ. 97). Σε αυτό το σημείο, τα βέλη της κριτικής του Bourdieu στρέφονται στην, ιδρυθείσα από τον Franz Boas, Πολιτισμική Ανθρωπολογία, διότι εισάγει τον *πολιτισμικό σχετικισμό* στις κοινωνικές επιστήμες, μεθοδολογία που αντιβαίνει στο σχεσιακό πρόταγμα του δομισμού, δηλαδή την αναζήτηση κοινών και καθολικών δομών που διαμορφώνουν -κυρίως ασυναίσθητα- την ανθρώπινη συμπεριφορά και την κοινωνία. Ο σχολαστικός εθνοκεντρισμός στην εθνολογία[25] παίρνει επικίνδυνες διαστάσεις, όταν υποβαθμίζει την αίσθηση της πρακτικής, ενσωματώνοντάς την στη θεωρητική κατασκευή του, αλλά

[23] Ο Bourdieu ασκεί σφοδρή κριτική στον Heidegger και σε ό,τι αντιπροσωπεύει η σχολαστική φιλοσοφία του για την επιστήμη και την πρακτική (Bourdieu, 2015, σσ. 55-61), όπως αυτό αποδεικνύεται και μέσα από την κριτική ανάλυση της «τεχνικής» αποφυγής του ιστορικισμού των κοινωνικών επιστημών από τον Heidegger, βλ. Bourdieu, P. (1991). *The political ontology of Martin Heidegger*. (P. Collier, Trans.). Stanford University Press, σσ. 55-69.

[24] Περί του ανώτερου προορισμού του Γερμανικού Λαού που παραπέμπει σε ουσιοκρατική θεώρηση της ιστορίας, σε φυλετισμό και κοινωνιοδικία, βλ. Heidegger, M. (1973). *Εισαγωγή στη Μεταφυσική*. (Μαλεβίτσης, Χ., Μετ.). Δωδώνη, σσ. 68-69. Σχετικά με τη θέση του Heidegger περί της ανικανότητας των ιστορικών επιστημών να περιγράψουν την ιστορία, βλ. στο ίδιο, σ. 74.

[25] Την, κατά Bourdieu, επικίνδυνη, εθνοκεντρική στάση του εθνολόγου καθιέρωσε ο Gottlied von Herder, ο οποίος πίστευε ότι κάθε λαός (Volk) έχει το δικό πνεύμα (Geist) και μπορεί να διατηρεί τη δική του κουλτούρα, ήθη και έθιμα (στον πολιτισμικό σχετικισμό όλες οι αξίες είναι ίσες). Η θεωρία του Herder περί της γλωσσικής και εθιμικής ενότητας ενός λαού διαστρεβλώθηκε από το ναζισμό και μετετράπη σε υπεροχή του Γερμανικού λαού με καταστροφικά αποτελέσματα. Βλ. σχετικά, Hermet, Guy. (2020). *Ιστορία των εθνών και του εθνικισμού στην Ευρώπη*. (Αλ. Νεστοροπούλου, Μετ.). Πεδίο, σσ. 189-198.

και όταν, μέσα από μια καθιερωμένη, ενσυνείδητα διαστρεβλωμένη, θεώρηση της επιστημονικής απόστασης από το παρατηρούμενο, δημιουργεί τα υποδείγματα του *βάρβαρου*, του *χυδαίου* και του *ξένου*. Ο σχολαστικός εθνολόγος δεν μπορεί να αναγνωρίσει τον πρακτικό τρόπο γνώσης (ήτοι την ολιστική προσέγγιση της γνώσης που καταργεί το φράγμα υποκειμενισμού-αντικειμενισμού), συνεπώς δε «βλέπει» ούτε τον ίδιο του τον εαυτό στη σχέση του με το αντικείμενο της παρατήρησης, αλλά ούτε και τις συνθήκες που του επιτρέπουν να βρίσκεται σε αυτή τη θέση. Υπό το πρίσμα της προνομιακής θέσης του παρατηρητή του πρωτόγονου, ο ανθρωπολόγος που ενστερνίζεται τον πολιτισμικό σχετικισμό:[26]

α) ακυρώνει τον πρακτικό τρόπο γνώσης,

β) προχωρά στη διαδικασία της αυθαίρετης οικουμενικοποίησης της δικής του ιδιαίτερης επιστημονικής λογικής, και

γ) προσφέρει νομιμοποιητική βάση στους εθνικισμούς και τη φυλετική-εθνική ανωτερότητα, η οποία στηρίζεται στην ιδιαιτεροκρατία της εθνικής ταυτότητας.

Ο σχολαστικός επιστήμονας παρουσιάζει τον κόσμο που παρατηρεί ως θέαμα «από ψηλά» και ως αναπαράσταση, υιοθετώντας την, κατά Dewey, «γνωσιοθεωρία του θεατή».[27] Αυτό συμβαίνει κυρίως διότι οι κοινωνικοί επιστήμονες, ως δρώντες στον πρακτικό κόσμο, δεν έχουν πάντα το χρόνο ή την επιθυμία, σύμφωνα με τον Bourdieu, να απομακρυνθούν από την επαγγελματική συνθήκη που τους περιβάλλει, ώστε να αναστοχαστούν και να αυτοπαρατηρηθούν. Επομένως είναι σύνηθες, εξαιτίας της έλλειψης κριτικής των ορίων του επιστημονικού λόγου και ενός πρακτικού αναστοχασμού, οι ερευνητής να εμφυτεύουν (ασύνειδα ή συνειδητά) στη σκέψη των παρατηρούμενων τις δικές τους θεωρητικές αρχές κατασκευής της πρακτικής τους αίσθησης ή, πολύ πιο παρεμβατικά, τα δικά τους ερμηνευτικά μοντέλα για την πρακτική τους.

Αυτό είναι το πρώτο σχολαστικό σφάλμα: η, κατά Bourdieu, υποκατάσταση του πρακτικού (κοινωνικού) δρώντα από «το αναστοχαζόμενο υποκείμενο» (Bourdieu,

---

[26] Κατά τον 20ο αιώνα, ο Franz Boas ίδρυσε την *Πολιτισμική Ανθρωπολογία*, σύμφωνα με την οποία κάθε πολιτισμός μελετάται στο δικό του πολιτισμικό πλαίσιο. Βλ. σχετικά, Boas, Franz. (1998). *Race, Language and Culture*. The University of Chicago Press, σσ. 243-259, όπου γίνεται λόγος για το σκοπό της ανθρωπολογίας. Ο Bourdieu διαφωνεί με τη στάση «του παρατηρητή των πρωτόγονων» που υιοθετούν οι εθνολόγοι και οι ανθρωπολόγοι, καθώς αποτελεί στάση που οδηγεί στη σχολαστική θέαση του κόσμου.

[27] Βλ. σχετικά, Dewy, John. (1929). The seat of the intellectual authority. *The quest for certainty: a study of the relation of knowledge and action*. Gifford lectures. Minton Balch, σσ. 170-194.

2015, σ. 98). Επί παραδείγματι, η φαινομενολογία του Husserl, όταν απομακρύνεται από την πρακτική για να τη μελετήσει, κατά κάποιο τρόπο την «καταργεί», τη θεωρητικοποιεί. Αυτό συμβαίνει ιδιαίτερα στη σχολαστική «αλλοίωση» της ολότητας της εμπειρίας του χρόνου (της *πρακτικής αίσθησης* του χρόνου) στη σχετική ανάλυση του Husserl, κατά την οποία το άτομο «χωρίζει την κατακράτηση (retention) από την ανάμνηση, την πρόκτηση (protention) από το σχέδιο» (Bourdieu, 2015, σ. 98). Η χουσερλιανή ανάλυση της αλληλεπίδρασης των στοιχείων της *εντύπωσης*, της *κατακράτησης* και της *πρόκτησης*[28] εξηγεί με σχολαστικό τρόπο τη ροή της συνείδησης και την εμπειρία του χρόνου, καθώς εστιάζει στη συνείδηση με όρους ψυχολογίας και απωθεί την πρακτική διάσταση του βιωμένου χρόνου. Με αφορμή το παράδειγμα της χουσερλιανής εξήγησης της χρονικής ροής, ο Bourdieu υπογραμμίζει, αντλώντας από τη βιτγκενσταϊνική σκέψη, ότι όποιος είναι πολύ απορροφημένος από το *σχολαστικό γλωσσικό παιχνίδι,*[29] ξεχνά ότι ο ίδιος ο λόγος και η σκέψη *περί* της πρακτικής καταστρέφουν το πρωτογενές βίωμά της. Ως εκ τούτου, σκοπός του κοινωνικού επιστήμονα είναι η ανακατασκευή μιας επιστημονικής θεωρίας που θα περιλαμβάνει και την πραγματικότητα της πρακτικής αίσθησης του κόσμου, όπως στην περίπτωση της κοινωνικής φαινομενολογίας του εθνομεθοδολόγου Alfred Schutz, ο οποίος επιχείρησε να θεμελιώσει φιλοσοφικά την κοινωνιολογία και να τη συνδέσει με τη φαινομενολογία.[30]

Κάποιες σημαντικές, εξίσου λανθασμένες για τη μπουρντιανή αντίληψη, προσεγγίσεις του κοινωνικού κόσμου αποτελούν: α) η μεθοδολογία της *πυκνής περιγραφής* του Clifford Geertz,[31] ο οποίος προβαίνει, κατά τον Bourdieu, σε μια

---

[28] Ο Husserl υποστηρίζει ότι η συνείδηση του χρόνου αποτελείται από *κατακρατήσεις,* δηλαδή στιγμές άμεσης ανάμνησης του τί έγινε ένα λεπτό πριν, αυθεντικές *εντυπώσεις* που αφορούν στο παρόν, και *προκτήσεις,* δηλαδή άμεσες προσδοκίες του τί θα συμβεί στο επόμενο λεπτό. Ανακτήθηκε από https://plato.stanford.edu/entries/husserl/#EpoPerNoeHylTimConPheRed στις 4/6/25.
Ο Bourdieu αντιτίθεται σε τέτοιου τύπου νοησιαρχικές προσλήψεις της πραγματικότητας που κατακερματίζουν το κοινό βίωμα, διασπώντας την ολότητα της πρακτικής εμπειρίας.

[29] Βλ.Wittgenstein, L. (1977). *Φιλοσοφικές Έρευνες.* (Π. Χριστοδουλίδης, Μετ.). Παπαζήσης, § 96, 100, 108, 130. Εδώ ο Bourdieu συντάσσεται με τη θέση του Wittgenstein για τα κοινωνικά παίγνια και την προεκτείνει, υπογραμμίζοντας ότι μέσω των *γλωσσικών παιχνιδιών* συλλαμβάνουμε τη γλώσσα στην πρωτογενή της διάσταση, στην καθημερινή πρακτική των ανθρώπων.

[30] Βλ. Schutz, Alfred. (1964). *Collected Papers II: Studies in Social Theory*. (M. Natanson, ed.). Martinus Nijhoff, σσ. 23-33. Ο Schutz επιχείρησε να θεμελιώσει φιλοσοφικά την κοινωνιολογία και να τη συνδέσει με τη φαινομενολογία. Μια αντίστοιχη απόπειρα επιχειρεί και ο Bourdieu με τη θεωρία της πρακτικής και του habitus.

[31] Βλ. Geertz, Clifford. (2003). *Η ερμηνεία των πολιτισμών*. (Θ. Παραδέλλης, Μετ.). Αλεξάνδρεια, σσ. 15-41. Στο πρώτο μέρος, «Πυκνή περιγραφή: προς μια ερμηνευτική θεωρία

αφηρημένη «εστετίστικη λογοτεχνικοποίηση» του κοινωνικού κόσμου στο έργο του *Η ερμηνεία των πολιτισμών,* υποστηρίζοντας ότι ο κοινωνικός κόσμος και το σύνολο των κοινωνικών σχέσεων δεν είναι παρά μόνο «κείμενα» προς ερμηνεία, και β) η γνωσιοθεωρία του Kant, σύμφωνα με την οποία, όπως αναφέρει ο Γάλλος κοινωνιολόγος, ο λόγος «τοποθετεί την αρχή των κρίσεών του όχι σ' αυτόν τον ίδιο, αλλά στη φύση των αντικειμένων του», παράγοντας μη ρεαλιστικά, κατ' ουσίαν ιδεαλιστικά, αποτελέσματα (Bourdieu, 2015, σ. 100). Ο Bourdieu εδώ εννοεί ότι ο λόγος καταλογίζει στο αντικείμενο της γνώσης αυτό που στην πραγματικότητα ανήκει στο ίδιο το γνωστικό υποκείμενο. Επομένως, αυτό που θεωρείται αντικειμενική γνώση είναι, επί της ουσίας, μια προ-κατασκευασμένη σχέση του ίδιου του γνωστικού υποκειμένου με τον κόσμο.

Σε αντίθεση με τις παραπάνω προσεγγίσεις, η θεωρία του habitus και της πρακτικής αίσθησης υπερβαίνει την κοινή παραδοχή ότι η γνώση προϋποθέτει ένα υποκείμενο, και πηγαίνει πολύ παραπέρα, ορίζοντας το υποκείμενο ως υποκείμενο της πρακτικής αίσθησης, δηλαδή ταυτόχρονα ως *κοινωνικό υποκείμενο* και *αντικειμενική κοινωνική πραγματικότητα* (habitus), αλλά και τη γνώση ως κοινωνικά προκατασκευασμένη σχέση του habitus με τον κόσμο. Παράλληλα, χρησιμοποιεί το παράδειγμα της θεωρίας του Kant εναντίον του σχολαστικού επιστημοκεντρισμού: ο επιστημοκεντρισμός, σε όποια θεωρία κι αν διαπιστώνεται, κατασκευάζει μια ιδεαλιστική, μη ρεαλιστική γνωσιοθεωρία, η οποία, καταλογίζοντας στο αντικείμενό της αυτό που στην πραγματικότητα ανήκει στον -κοινωνικά συγκροτημένο- τρόπο κατανόησής του, «προβάλλει στην πρακτική […] μια ανεξέταστη κοινωνική σχέση που δεν είναι άλλη από τη σχολαστική σχέση με τον κόσμο» (Bourdieu, 2015, σ. 100).

Κατά τη γνώμη μου, από τα παραπάνω παραδείγματα καθίσταται φανερό για ποιους λόγους ο Bourdieu στους *Πασκαλιανούς διαλογισμούς* εναντιώνεται (όπως άλλωστε και ο Marx, στα λόγια του οποίου προστρέχει συχνά) στο νοησιαρχικό ιδεαλισμό επιστήμης και φιλοσοφίας, συντασσόμενος με την 5η θέση για τον

το πολιτισμού», ο Geertz προτείνει μια ερμηνεία των πολιτισμών ως «έμπρακτα κείμενα» (σ. 22), θεώρηση με την οποία ο Bourdieu διαφωνεί, εξαιτίας της αχρονικής προσέγγισης, η οποία εστιάζει στην ερμηνεία των πολιτισμικών πρακτικών, χωρίς την ανάλυση της συμβολικής εξουσίας και των κοινωνικών δομών.

Feuerbach[32] κατά του ιδεαλισμού που θέλει τη γνώση να αποτελεί απλή *καταγραφή*, αλλά ποτέ *πράξη* (Marx, Engels, 2004, σ. 65).

Μία θεωρητική προσέγγιση που αποδεικνύεται χαρακτηριστικά σχολαστική στους κόλπους του δομισμού είναι η νοησιαρχική προσέγγιση των στρουκτουραλιστών σημειολόγων, η οποία ουδετεροποιεί το λόγο, ανάγοντάς τον σε μέσο και αντικείμενο ερμηνείας, ενώ ταυτόχρονα απωθεί το ρόλο του ως εξουσιαστικής δύναμης. Ο Saussure[33] στοχεύει στη *λογική* κατανόηση, *την κατανόηση για την κατανόηση*, όπως χαρακτηριστικά την αποκαλεί ο Bourdieu. Ο αφηρημένος *μετα-λόγος* της δομικής γλωσσολογίας δεν μπορεί να αποτυπώσει την πολυπλοκότητα της πράξης και της πρακτικής στο κοινωνικό πεδίο (Bourdieu, 2006, σ. 53). Υπό το ίδιο πρίσμα, αντικείμενο κριτικής από το Γάλλο κοινωνικό επιστήμονα αποτελεί και η ερμηνευτική μέθοδος σε κάθε εκδοχή της (Geertz, Dilthey, Gadamer, Ricœr), όπου η μετάφραση-ερμηνεία του κειμένου γίνεται αυτοσκοπός και ο επιστήμονας ή ο φιλόσοφος μετατρέπεται σε αυτή την περίπτωση απλά σε έναν «lector» (Bourdieu, 2015, σ. 115). Το κεντρικό πρόβλημα της ερμηνευτικής θεωρίας είναι ο υποκειμενιστικός χαρακτήρας της, ο οποίος εξοβελίζει το ρόλο που παίζουν οι κοινωνικές δομές στην ερμηνεία της υποκειμενικής σκέψης και πράξης.

Επιπροσθέτως, στην κοινωνιολογία και την κοινωνική ανθρωπολογία ανιχνεύεται μία -σχολαστικής κοπής- διαδικασία, όταν ένας επιστήμονας με τον επιστημονικό του λόγο επιχειρεί να επικοινωνήσει με έναν άνθρωπο χωρίς εξοικείωση με την επιστημοκεντρική θεώρηση, χωρίς, ωστόσο, να το καταφέρνει. Ο Bourdieu εξηγεί το *χάσμα* που δημιουργείται λόγω της επαφής των πολύ διαφορετικών habitus των δύο μερών, του «γιατρού» και του «ασθενή», όπως χαρακτηριστικά τα αποκαλεί: καθώς το επιστημονικό habitus δεν μπορεί να υιοθετήσει αυτόματα τον πρακτικό τρόπο σκέψης, και ο αμύητος στον επιστημονικό λόγο δεν γνωρίζει καν το habitus του λόγιου επιστημονικού υποκειμένου, η σχέση τους φτάνει σε αδιέξοδο. Αυτή η μεθοδολογική, μα και ουσιωδώς κοινωνική, διάκριση αποκαλείται από τον Bourdieu το «σχολαστικό φράγμα» (Bourdieu, 2015, σ. 108).

---

[32] «Ο Feuerbach δεν ικανοποιείται με την αφηρημένη νόηση, θέλει την Εποπτεία. Μα δεν συλλαμβάνει τον αισθητό κόσμο σαν πρακτική, ανθρώπινη-αισθητηριακή δραστηριότητα» (Marx, Engels, 2004, σ. 65).

[33] Saussure, F. de. (1959). *Course in general linguistics* (W. Baskin, Trans.). Philosophical Library, σσ. 17-20. Ανακτήθηκε στις 4/7/25 από https://archive.org/details/courseingenerall00saus/page/n5/mode/2up?utm_source=chatgpt.com.

Στο σχολαστικό σύμπαν εντάσσεται και η Πολιτική Οικονομία, ως ένα βασικό πεδίο της θεωρησιακής θέασης: «…η σχολαστική ψευδαίσθηση θριαμβεύει με τρόπο εντυπωσιακό, παραδίδοντας στη λήθη τις οικονομικές συνθήκες υπακοής στους νόμους του οικονομικού κόσμου, οι οποίοι συστήνονται από τη θεωρία ως καθολική νόρμα των πρακτικών» (Bourdieu, 2015, σ. 113). Στο σημείο αυτό ασκείται, κατά τη γνώμη μου, μια έμμεση κριτική στη μαρξιστική θέση περί της οικονομικής βάσης της κοινωνίας, η οποία οδηγεί, κατά Bourdieu, στην ακούσια καθιέρωση της υπεροχής του πεδίου της οικονομίας, έναντι του πολιτισμικού και κοινωνικού πεδίου. Κατά δεύτερο λόγο, υπονοείται και η κριτική στην *απώθηση* των οικονομικών προϋποθέσεων της επίπλαστης καθιέρωσης αυτής της υπεροχής: η οικονομία έχει αποκτήσει το στάτους του κυρίαρχου πεδίου, το οποίο, θα λέγαμε, καταδυναστεύει την κοινωνία και τον κόσμο της πρακτικής, ιδιοποιούμενη το ρόλο του διαμορφωτή της πραγματικότητας. Σύμφωνα με τη μπουρντιανή ανάλυση, η κυριαρχία της οικονομίας, τόσο ως κεφάλαιο, όσο και ως κοινωνικό πεδίο, έχει βασιστεί στη λήθη και την παραγνώριση των αρχικών κοινωνικών και ταξικών συνθηκών που συνέβαλαν στη δημιουργία ακριβώς αυτής της συνθήκης.

Στους *Πασκαλιανούς διαλογισμούς*, η έξη πιστοποιεί και αποδεικνύει ότι η ανθρώπινη δράση έχει ως αρχή της το *πρακτικό* νόημα και όχι τον ορθολογικό υπολογισμό που προβάλει ως χαρακτηριστικό η επιστημοκρατία: το πρακτικό νόημα δεν μπορεί να πηγάζει από το καρτεσιανό cogito της «ασυνεχιστικής και παροντοκρατικής» θεώρησης της φιλοσοφίας της συνείδησης, ούτε μπορεί να αναλυθεί μέσω του δίπολου *ερέθισμα-αντίδραση* των μηχανιστικών θεωριών, μέσω του ατομιστικού μοντέλου της πειραματικής ψυχολογίας με την ποσοτική μελέτη των δεξιοτήτων ή μέσω της καντιανής αισθητικής που προβαίνει σε διαχωρισμούς μεταξύ ευγενούς και στοιχειώδους γούστου (Bourdieu, 2015, σσ. 119-120). Το πρακτικό νόημα προκύπτει από την ενσώματη εμπλοκή του κοινωνικού υποκείμενου με τον κόσμο μέσω των έξεων, οι οποίες αποτελούν τα άσκεπτα συστηματοποιημένα μοτίβα πρακτικής δράσης που συνιστούν την αίσθηση της πρακτικής.

Εν κατακλείδι, το πρώτο σχολαστικό σφάλμα των κοινωνικών επιστημών και της φιλοσοφίας, ο *επιστημοκεντρισμός*, συνίσταται στο να θεωρούνται οι επιστημονικές θεωρίες, τα μοντέλα και οι κανόνες που είναι απαραίτητοι για την περιγραφή των πρακτικών του κοινωνικού κόσμου, ως η πρωταρχική αιτία αυτών των πρακτικών. Με άλλα λόγια, η αναγωγή της γνωσιοθεωρητικής σχέσης του επιστήμονα ή του φιλόσοφου με την πραγματικότητα σε κυρίαρχο γνωσιακό μοντέλο, αγνοώντας ή

παραβλέποντας ότι η φύση της σχέσης του κοινωνικού υποκειμένου με τον κόσμο είναι, στη βάση της, πρακτική. Θα λέγαμε, ότι η πρακτική πλευρά υπάρχει πάντα αθέατη και εγγενώς καθοριστική, ακόμη και αν η κοινωνική επιστήμη και η φιλοσοφία την αρνούνται.

2.2.β. Ηθικός οικουμενισμός

Ο Bourdieu υποστηρίζει ότι εν ονόματι της φιλοσοφίας ασκείται πολύ συχνά συμβολική βία, τις μορφές της οποίας καταγγέλλει στα έργα του. Ο *ηθικός οικουμενισμός*, η ασυνείδητη μετατροπή του ιδιαίτερου ηθικού προτάγματος σε οικουμενικό με την ταυτόχρονη παραγνώριση ή λήθη του οικονομικού και του κοινωνικού επικαθορισμού του, αποτελεί βασικό χαρακτηριστικό της σχολαστικής σκέψης, η άκαμπτη δομή της οποίας συμβάλλει στην παραγωγή και αναπαραγωγή της συμβολικής εξουσίας και βίας. Η θεωρητική οικουμενικοποίηση μιας αφηρημένης καθολικότητας είναι πλασματική, σε αντίθεση με την πρακτική οικουμενικοποίηση που είναι αποτέλεσμα της πολιτικής (κοινωνικής) ανάλυσης και δράσης, με στόχο την ανάδειξη των οικονομικών και κοινωνικών όρων που προϋποτίθενται για την πραγματική πρόσβαση στο οικουμενικό (Bourdieu, 2015, σ. 121).

Μια τέτοιου τύπου περίπτωση θεωρητικής οικουμενικοποίησης της ηθικής, κατά τον Bourdieu, αποτελεί και η θεωρία του Γερμανού φιλόσοφου της Κριτικής Θεωρίας, Jürgen Habermas. Από την κριτική σκοπιά των *Πασκαλιανών διαλογισμών*, όλα τα χαρακτηριστικά της σχολαστικής σκέψης είναι ενσωματωμένα στη *θεωρία του επικοινωνιακού πράττειν* και στην *ηθική του διαλόγου* του Habermas. Με τη συγκεκριμένη θεωρία ο Habermas επιχειρεί, με όρους αυστηρά ηθικούς και όχι κοινωνικοπολιτικούς κατά τον Bourdieu, να εκδημοκρατίσει και να εξορθολογήσει το δημόσιο διάλογο που διεξάγεται εντός του πλαισίου του σύγχρονου δημοκρατικού κράτους. Η χαμπερμασιανή επιδίωξη μιας λελογισμένης συναινετικής συζήτησης αξιώνει να καταστήσει δυνατή την επί ίσοις όροις επικοινωνία, ακόμη και μεταξύ διαφωνούντων, αφήνοντας, ωστόσο, κατά μέρος τις ταξικές και κοινωνικές προϋποθέσεις ενός πραγματικά δημοκρατικού διαλόγου (Bourdieu, 2015). Οι συμμετέχοντες προσέρχονται στον ιδεώδη διάλογο «απαλλαγμένοι από την πίεση του πράττειν και της εμπειρίας» (Habermas, 1997, σ. 110), συνθήκη κοινωνιολογικά αδύνατη και, ως εκ τούτου, κατακριτέα από τον Bourdieu. Η δομή της *ηθικής του*

διαλόγου και οι αξιώσεις καθολικότητας-οικουμενικότητας που αυτή εγείρει προέρχονται από την καντιανή ηθική, της οποίας αποτελεί προέκταση. Παρότι ο Habermas επιδιώκει να «διορθώσει» την αφηρημένη σύλληψη της ατομικής ηθικής του Kant, μεταφέροντάς την στο επίπεδο της διϋποκειμενικής επικοινωνίας, η θεώρησή του παραμένει για τον Bourdieu σχολαστικού τύπου θεώρηση, καθώς παραβλέπει τις κοινωνικές προϋποθέσεις της επίτευξης ενός οικουμενικού διαλόγου που θα διέπεται από πραγματική ισότητα στην πρόσβαση σε αυτόν.

Ειδικότερα, στην *ηθική του διαλόγου* αναδεικνύεται μια αντίφαση, σύμφωνα με τη μπουρντιανή κοινωνιοανάλυση: τα, αποσιωπημένα ή ορατά, συμφέροντα των συμμετεχόντων στη δημόσια σφαίρα έρχονται σε σύγκρουση με την ιδέα ενός ηθικώς ρυθμισμένου διαλόγου. Θα λέγαμε, δανειζόμενοι το επιχείρημα του Bourdieu, ότι «η δύναμη των επιχειρημάτων (η ηθική του διαλόγου) δεν έχει καμία αποτελεσματικότητα απέναντι στα επιχειρήματα της δύναμης (τα συμφέροντα)»[34] (Bourdieu, 2015, σ. 122). Υπάρχουν υποκειμενικές και αντικειμενικές δυνάμεις που αντιστέκονται στην ιδανική διαλογική κατάσταση, όπως αυτή υπαγορεύεται από τη διαλεκτική της ηθικής της επικοινωνίας, ήτοι οι ανάγκες, τα πάθη, οι επιθυμίες, οι διαθέσεις και οι κοινωνικοπολιτικές παράμετροι. Με μπουρντιανούς όρους, θα λέγαμε ότι πρόκειται για το σύνολο των αενάως δομουσών προδιαθέσεων, υπό τη μορφή του *habitus* των κοινωνικών υποκειμένων, από κοινού με τη δυναμική του πεδίου (στην περίπτωσή της θεωρίας του Habermas το πεδίο της επικοινωνίας, ως πεδίο διαχείρισης της συμβολικής εξουσίας), την ιστορία, την οικονομία και τις κοινωνικές συνθήκες, τα οποία, εν συνόλω, αλληλεπιδρούν και συγκροτούν μια δέσμη προ-καθορισμών και δυναμικών αλληλοκαθορισμών. Θα πρέπει, λοιπόν, να «υπερνικηθούν» όλα αυτά τα εγγενή εμπόδια για να εισέλθουν τα συμβαλλόμενα μέρη στον -«καθαρό» από κοινωνικές παρεμβολές- χώρο της ηθικής του διαλόγου. Ένας μηχανισμός «τεχνητής» υπέρβασης όλων των υποκειμενικών και αντικειμενικών «εμποδίων» και συγκρούσεων στο κοινωνικό πεδίο είναι η καταφυγή στον αφηρημένο οικουμενισμό μιας γενικής ηθικής αρχής ή στο επικοινωνιακό (αντί του πολιτικού-κοινωνικού) πράττειν (Bourdieu, 2015, σ. 124).

Μέσω μιας συνεχούς κοινωνικής κριτικής και ανάλυσης των σχέσεων εξουσίας, ο Bourdieu, εναρμονιζόμενος με τη σκέψη του Foucault πάνω στο ζήτημα της παντοδυναμίας του εργαλειακού λόγου και των σχέσεων κυριαρχίας που παράγει και

[34] Οι παρενθέσεις είναι προσθήκη της γράφουσας.

αναπαράγει, αποφαίνεται ότι οι σχέσεις επικοινωνίας είναι πάντοτε σχέσεις εξουσίας (Bourdieu, 1999a). Αυτή η θέση αποτελεί το εφαλτήριο της κριτικής του προς τον Habermas, ο οποίος, έχοντας προ πολλού απομακρυνθεί από τη θέση των Horkheimer και Adorno περί της εργαλειακής φύσης του Λόγου και την αρνητική φύση της ηθικής στο πλαίσιο του καπιταλισμού, αποδέχεται -κατ' ανάγκην- την εργαλειακότητα του λόγου και προσπαθεί να τροποποιήσει αυτή τη συνθήκη μέσω της *ηθικής του διαλόγου*. Ο Bourdieu, ωστόσο, διερωτάται, αν, από τη στιγμή που έχει καθιερωθεί η εξουσία του εργαλειακού λόγου επί παντός επιστητού, υπάρχει η πιθανότητα τιθάσευσης ή εξάλειψης της εργαλειακότητας και της ισχύος του μέσα στον ιδανικά, αλλά τυπικά μόνο, προ-ρυθμισμένο χώρο της ηθικής της επικοινωνίας. Ο Γάλλος στοχαστής επιχειρεί να φωτίσει την αντίφαση μεταξύ μιας -θεμελιωμένης στο λόγο- ηθικής και της αποδεδειγμένης εργαλειακότητας του λόγου, υποβάλλοντας τη θεωρία του Habermas σε μια αντιπαραβολή με την εμπειρία, για να αποκαλυφθεί «ο γενεσιουργός τύπος της χαμπερμασιανής σκέψης» (Bourdieu, 2015, σ.123) και να αναδειχθεί το δεύτερο σχολαστικό σφάλμα που εμφιλοχωρεί, κατά τη γνώμη του, στην ιδεαλιστική θεωρία του Habermas.

Και σε αυτή την περίπτωση, συντάσσεται με τον Marx του *Κομμουνιστικού μανιφέστου* ως προς την τάση των Γερμανών φιλοσόφων προς την αφηρημένη οικουμενικοποίηση: οι Γερμανοί ιδεαλιστές του 18ου αιώνα μετέτρεψαν αυθαίρετα τις κοινωνικοπολιτικές διεκδικήσεις της Γαλλικής Επανάστασης σε «διεκδικήσεις του πρακτικού λόγου» και προσάρμοσαν με σχολαστικό τρόπο την επαναστατική θέληση των Γάλλων αστών στη δική τους μεταφυσική κοσμοθεωρία, ως εάν να είναι «νόμοι της καθαρής θέλησης, της θέλησης όπως θα έπρεπε να είναι, της αληθινής ανθρώπινης θέλησης» (Μαρξ, Ένγκελς, 1963, σσ. 89-90). Κατά τον Bourdieu, το ίδιο μοτίβο αφαίρεσης και απολιτικοποίησης του Γερμανικού ιδεαλισμού χρησιμοποιεί κι ο Habermas στην ηθική του διαλόγου, παρότι επεκτείνει την καντιανή ατομική ηθική συνείδηση που πράττει βάσει καθήκοντος, ώστε να μετασχηματιστεί σε διϋποκειμενική ηθική στο διαλογικό πλαίσιο. Ως προς το *επικοινωνιακό πράττειν*, ο Bourdieu προσάπτει στον Habermas την κατηγορία του «διπλού αναγωγισμού», τουτέστιν την αναγωγή της πολιτικής (με την έννοια της κοινωνικής-πολιτικής δράσης) στην επικοινωνία και ταυτόχρονα την αναγωγή των πολύπλοκων αλληλοδιαπλεκόμενων κοινωνικών σχέσεων σε -απλώς- επικοινωνιακές. Το επιχείρημα του Habermas περί της δύναμης της επιχειρηματολογίας, η οποία παραμερίζει «μαγικά» το θυμικό των ανθρώπων και τις ανάγκες τους, μαζί με όλο το πλέγμα των ταξικών και κοινωνικών

καθορισμών, ιδωμένο υπό το πρίσμα της κυριαρχίας του εργαλειακού λόγου, καταπίπτει από την ίδια την εμπειρία. Διότι, μέσω του κυρίαρχου λόγου της άρχουσας τάξης[35] εμπεδώνεται η ηγεμονία ή συμβολική εξουσία της, νομιμοποιείται δηλαδή ως ενσωματωμένη, *παραγνωρισμένη*, άρα *αναγνωρισμένη* ταξική κανονικότητα. Μια κανονικοποίηση της ταξικής ανισότητας, η οποία στηρίζεται σε μια μακρά ασύνειδη διαδικασία ενσωμάτωσης της συγκεκριμένης συνθήκης. Λόγω της πλήρους αποδοχής, η συγκεκριμένη πραγματικότητα καθίσταται τρομερά ανθεκτική στην κριτική ή την προσπάθεια ανατροπής της από έξωθεν επιβαλλόμενες γενικές ηθικές αρχές (Bourdieu, 2015, σ. 124).

Ως εκ τούτου, ο Bourdieu θεωρεί ότι η κοινωνιολογία της ηθικής της επικοινωνίας που προτείνει ο συνάδελφός του, Habermas, η οποία απωθεί τους ταξικούς και κοινωνικούς όρους μιας πραγματικά ισότιμης πρόσβασης στο οικουμενικό αγαθό του δημόσιου διαλόγου, είναι -κατ' ανάγκην- ασύμβατη με τη ριζοσπαστική κοινωνιολογία που αποκαλύπτει τις σχέσεις συμβολικής εξουσίας και συμβολικής βίας (ως αντικειμενικά εμπόδια στην ισότιμη πρόσβαση στα οικουμενικά αγαθά), την οποία προτείνει ο ίδιος (Bourdieu, 2015, σ.124). Δεν είναι τυχαίο ότι ο Γάλλος κοινωνιολόγος αποκαλεί την αφηρημένη ηθική, *ηθικολογία,* και της προσάπτει την κατηγορία ότι αποτελεί μία μορφή της σχολαστικής ψευδαίσθησης. Σύμφωνα με τη μπουρντιανή θεώρηση, το εγωιστικό στοιχείο της οικουμενιστικής ηθικολογίας εδράζεται ακριβώς εδώ: στην αυθαίρετη ηθικοφιλοσοφική αξίωση του ατομικού δέοντος να καταστεί οικουμενικό, χωρίς να λαμβάνονται υπόψη οι αντικειμενικές δομές καθορισμού της πραγματικής ζωής των πραγματικών ανθρώπων, με τα πρακτικώς ενσωματωμένα δικά τους ηθικοπολιτικά προτάγματα μέσα από την αλληλεπίδραση *έξης-δομής-πρακτικής* στα διάφορα πεδία (Bourdieu, 2015, σ. 121).

Η ουσιοκρατική προσέγγιση της ηθικής βάσης του διαλόγου οφείλεται, σε ένα σημαντικό βαθμό, στη γλωσσική στροφή του Habermas, όπως επίσης και στην απομάκρυνση του από τις μαρξιστικές θέσεις περί ηθικής (είναι γνωστό ότι η μαρξική θέση περί ηθικής είναι απολύτως αρνητική, και η ηθική καταδικαστέα ως μέσο συγκάλυψης των πραγματικών ταξικών σχέσεων της κοινωνίας). Μέχρι την περίοδο του *Γνώση και Διαφέρον* (1968), ο Habermas παρέμενε, κατά κάποιο τρόπο, στο

[35] Για μια κριτική της *ηγεμονίας* της άρχουσας τάξης, η οποία εμπεδώνεται με παρόμοιο τρόπο με τη μπουρντιανή συμβολική εξουσία μέσω της *παραγνώρισης*, βλ. Gramsci, A. (1971). *Selections from the Prison Notebooks* (Q. Hoare; G. N. Smith, Eds. & Trans.). International Publishers. Στο κεφάλαιο 4, «The concept of hegemony», σσ. 56-70, ο Γκράμσι κάνει λόγο για μια εξουσία πλήρως αποδεκτή και αναπόφευκτη, δηλαδή πλήρως *αναγνωρισμένη*.

πρόταγμα της κριτικής θεωρίας, όπως το οραματίστηκε η πρώτη γενιά της Σχολής της Φρανκφούρτης. Ο Horkheimer είχε περιγράψει τις δύο κυρίαρχες μορφές γνώσης: α) αυτή που προέρχεται από τον Descartes και το «Λόγο περί της μεθόδου», η οποία υποστηρίζει την ανεξαρτησία της γνώσης από τις κοινωνικές επιστήμες και την ίδια την κοινωνία, και β) αυτή που καθιέρωσε ο Marx ως κριτική της πολιτικής οικονομίας, κατά την οποία το υποκείμενο καθορίζεται μόνο από την εργασία, παραβλέποντας την πολιτισμική σφαίρα επιρροής (βλ. Horkheimer, 1984, σσ. 9-61). Η κοινωνική Κριτική Θεωρία αντιτίθεται εξίσου στο θετικισμό και τον ιδεαλισμό, ενώ θέτει ως αντικείμενο μελέτης τον άνθρωπο, όχι ως υποκείμενο συγκροτούμενο μόνο από την εργασία, αλλά, πρωτίστως, ως παραγωγό των δικών του ιστορικών μορφών ζωής στο σύνολό τους. Στο *Γνώση και Διαφέρον* του Habermas υπάρχει ακόμη ζωντανή αυτή η διαλεκτική σχέση της Κριτικής Θεωρίας με την κοινωνία, εκλαμβανόμενη ως ταύτιση της γνωστικής διαδικασίας με την κοινωνικοποίηση και τη χειραφέτηση. Στη *Θεωρία του επικοινωνιακού πράττειν* (1981), ωστόσο, ο Habermas πραγματοποιεί ένα μεθοδολογικό και θεωρητικό άλμα από τον κριτικό προσανατολισμό της θεωρίας, στο συμβολικό προσανατολισμό του ομιλιακού πράττειν, υπό την επίδραση της θεωρίας της *συμβολικής διαντίδρασης* του Mead (Habermas**,** 1987, σσ. 11-43).

Ο Habermas αφήνει οριστικά πίσω του τα νεομαρξιστικά προτάγματα της πρώτης περιόδου του Ινστιτούτου για την Κοινωνική Έρευνα της Φρανκφούρτης, για να συμβάλλει ενεργά στη σύγχρονη φιλοσοφική συζήτηση, τασσόμενος υπέρ της θεμελίωσης μιας οικουμενικής ηθικής του Λόγου. Ο Γερμανός φιλόσοφος, στην προσπάθειά του να οικουμενικοποιήσει το Λόγο, κατά το πρότυπο του Kant, υποπίπτει, σύμφωνα με τον Bourdieu, στην «επιστημοκεντρική ψευδαίσθηση»: την - εκπορευόμενη από την συνειδητή ή ασύνειδη- απώθηση ή παράβλεψη των πραγματικών όρων διάκρισης των ανθρώπων στο ευρύτερο πεδίο της πολιτικής-κοινωνικής δράσης (άρα και στο δημόσιο διάλογο): το φύλο, το εισόδημα, το εκπαιδευτικό τους κεφάλαιο. Ο Γάλλος κοινωνικός επιστήμονας, θέλοντας να χρησιμοποιήσει ως επιχείρημα τη διαχρονική κυριαρχία των ανισοτήτων και των διακρίσεων, ώστε να υπογραμμίσει την αδυναμία της ηθικής του διαλόγου να εξασφαλίσει την κοινωνική (και όχι τυπική) ισότητα, παρά τις καλοπροαίρετες προσπάθειες εκδημοκρατισμού και εξορθολογισμού του δημόσιου λόγου, αναφέρεται στις γυναίκες, ως το κλασσικό παράδειγμα κοινωνικής ομάδας που υφίσταται όλες τις μορφές των διακρίσεων, αλλά και ως το κατεξοχήν παράδειγμα της λειτουργίας των

μηχανισμών απώθησης αυτών ακριβώς των διακρίσεων, διαχρονικά και μαζικά (Bourdieu, 2015, σ. 125).

Στο πλαίσιο της κριτικής του στην ηθική σκοπιά των νεοκαντιανών θεωρητικών προσεγγίσεων, ο Bourdieu αναφέρεται και στη ρολσιανή *Θεωρία της Δικαιοσύνης* (*A theory of Justice*, 1971), όπου το υποκείμενο νοείται αφηρημένα ως *ελεύθερο, ορθολογικό και ίσο.*[36] Ο John Rawls με τη *Θεωρία της Δικαιοσύνης* στοχεύει στο να συγκλίνουν εύλογα οι πολίτες μιας φιλελεύθερης δημοκρατίας σε κοινές ηθικοπολιτικές αρχές ρύθμισης του κοινωνικού τους βίου, εξασφαλίζοντας τις πλέον ακριβοδίκαιες αρχές δικαιοσύνης, μέσω του μεθοδολογικού εργαλείου του *πέπλου της άγνοιας* (Rawls, 1971, σσ. 136, 142). Όπως η ιδανική επικοινωνιακή κατάσταση του Habermas, έτσι και η *πρωταρχική θέση* του Rawls, μια επινοημένη σκοπιά ηθικής ουδετερότητας, ανεπηρέαστη από ταξικούς και υλικούς προσδιορισμούς, αποτελεί στόχο της κριτικής κοινωνικής ανάλυσης του Bourdieu: «…ο δογματικός χαρακτήρας της επιχειρηματολογίας του Ρολς υπέρ της προτεραιότητας των βασικών ελευθεριών εξηγείται από το γεγονός ότι προσδίδει στους εταίρους στην πρωταρχική θέση ένα λανθάνον ιδεώδες που προσδιορίζει απλώς τον ίδιο» (Bourdieu, 2015, σ. 146). Ο Γάλλος κοινωνιολόγος υποστηρίζει ότι η ρολσιανή θεωρία είναι μια εξιδανίκευση της αμερικάνικης δημοκρατίας, την οποία χαρακτηρίζει σχολαστική, εφόσον στηρίζεται στην ιδιαιτεροκρατία της συγκεκριμένης πολιτικοοικονομικής και κοινωνικής συνθήκης και την αυθαίρετη προσπάθεια οικουμενικοποίησής της.

---

[36] «Πράττοντας με γνώμονα τις αρχές αυτές, τα υποκείμενα εκφράζουν τη φύση τους ως ελεύθερα και ίσα ορθολογικά όντα που υπόκεινται στα γενικά δεδομένα της ανθρώπινης ζωής. Γιατί το να εκφράζεις τη φύση σου ως ον που ανήκει σε μια συγκεκριμένη κατηγορία, σημαίνει να πράττεις με βάση τις αρχές που θα επιλέγονταν, εάν αυτή σου η φύση ήταν το αποφασιστικά καθοριστικό στοιχείο. Φυσικά, η επιλογή των μερών στην πρωταρχική θέση υπόκειται στους περιορισμούς αυτής της θέσης. Όταν όμως σκόπιμα επιλέγουμε τις αρχές της δικαιοσύνης ως βάση των πράξεών μας στην καθημερινή ζωή, τότε ακριβώς αποδεχόμαστε τους περιορισμούς της αρχικής θέσης. Ένας λόγος για να το κάνουμε αυτό, στο βαθμό που μπορούμε και το θέλουμε, είναι ότι έτσι εκφράζουμε την φύση μας.» (Rawls, 1971, σσ. 252-253).

Ο Rawls κάνει λόγο για τις φιλελεύθερες αξίες της ελευθερίας και της ισότητας του Προσώπου, δανεισμένες από τα κοινωνικά συμβόλαια των Καντ και Ρουσσώ, τις οποίες και ενσωματώνει ο ίδιος στην *πρωταρχική θέση,* μια υποθετική κατάσταση αμοιβαίας ηθικής ουδετερότητας, όπου έλλογοι συμβαλλόμενοι τοποθετούνται πίσω από ένα *πέπλο άγνοιας*, με σκοπό να εξαγάγουν ακριβοδίκαιες αρχές δικαιοσύνης με αμεροληψία. Κατά τον Bourdieu, δεν αρκεί η αφηρημένη πίστη στην ελευθερία και την ισότητα του προσώπου για να εμπεδωθούν αυτές στην κοινωνία, αν δεν αποκαλυφθούν οι υπόρρητες σχέσεις συμβολικής εξουσίας που διέπουν τις δυτικές κοινωνίες, τις κληρονόμους των φιλελεύθερων ιδεών του Διαφωτισμού, και αν δεν υπάρχει μέριμνα για την ουσιαστική -πολιτική- οικουμενικοποίησή τους.

Οι έλλογοι συμβαλλόμενοι και η αμοιβαία ηθική αδιαφορία τους για τις εκπαιδευτικές, κοινωνικές, οικονομικές και ταξικές συνθήκες ζωής των υπολοίπων συμβαλλομένων, ο εργαλειακός ορθολογισμός, η κανονιστική λειτουργία του νοητικού πειράματος, καθώς και το *πέπλο άγνοιας* με τον αποκλεισμό κάθε ζωτικής πληροφορίας για τα άτομα, αποτελούν ακριβώς τα στοιχεία, στα οποία ο Bourdieu ασκεί κριτική, εξαιτίας του αφαιρετικού χαρακτήρα της κανονιστικότητας, αλλά και της απομάκρυνσης από την απτή κοινωνική πραγματικότητα. Θεωρεί ότι τα ταξικά, έμφυλα και κοινωνικά χαρακτηριστικά που αποκλείει το πέπλο της άγνοιας στη ρολσιανή συμβολαιακή κατασκευή είναι ακριβώς αυτά που πρέπει να λαμβάνονται υπόψη στην πρακτική εφαρμογή της δικαιοσύνης. Ο Rawls επιχειρεί να θεμελιώσει μια καθολική και φιλελεύθερη αντίληψη της δικαιοσύνης, με βάση τις αξίες του προσώπου, ενώ ο Bourdieu αποδομεί, θα λέγαμε, τις έννοιες της ουδετερότητας, της ελευθερίας και της αυτονομίας, αντιπαραβάλλοντας το -δομικά άνισο- τρόπο, με τον οποίο κάθε habitus λαμβάνει την κοινωνική του θέση με βάση το πολιτισμικό, το οικονομικό και το εκπαιδευτικό του κεφάλαιο (Bourdieu, 2015, σσ. 146-147). Ως εκ τούτου, η ανισότητα είναι παραγνωρισμένη και αναγνωρισμένη ως κανονικότητα, και, εν τέλει, αναπαραγόμενη από τους θεσμούς του φιλελεύθερου κράτους. Άλλωστε, σύμφωνα με τη μπουρντιανή ανάλυση, οι θεσμοί και η θεσμική εξουσία ανήκουν στην άρχουσα τάξη, επομένως οι αξίες του προσώπου αντικατοπτρίζουν την πολύ συγκεκριμένη κοινωνικοπολιτική συνθήκη της δυτικής αστικής δημοκρατίας, από την προνομιακή σκοπιά της ανώτερης τάξης που κατέχει την εξουσία.

Τέλος, υπό το πρίσμα της πασκαλιανής διδασκαλίας περί της ισορροπημένης σχέσης του φιλοσόφου με το λόγο (αυτόθι, σ. 24), η *ηθική του διαλόγου* του Habermas και η *θεωρία της δικαιοσύνης* του Rawls ανήκουν στις φιλοσοφικές προσεγγίσεις που επιδεικνύουν υπερβολική πίστη στον ορθό λόγο ως ρυθμιστική δύναμη της ζωής του ανθρώπου και, ταυτόχρονα, ελάχιστη πίστη στις αντικειμενικές κοινωνικές διεργασίες, μέσω των οποίων αυτορυθμίζεται ο κόσμος της πρακτικής.

2.2.γ. Αισθητικός οικουμενισμός

Δεν είναι τυχαίος ο τίτλος «Οι ακάθαρτοι όροι μιας καθαρής απόλαυσης» του κεφαλαίου όπου αναπτύσσεται η κριτική του Bourdieu στο τρίτο σχολαστικό σφάλμα, τον *αισθητικό οικουμενισμό* (Bourdieu, 2015, σ. 136). Ο μεταφορικός όρος *ακάθαρτος* παραπέμπει σε μια ιδεαλιστική θεώρηση του πρακτικού αισθητικού βιώματος,

ιδωμένου ως *λαϊκού, βάρβαρου* ή *χυδαίου*, η οποία παράλληλα παραβλέπει την εγγενή κοινωνικοϊστορική ρίζα του εκάστοτε θεωρητικοποιημένου «καθαρού». Στο πεδίο της αισθητικής, ο Kant[37] είναι αυτός που καθόρισε θεωρητικά τους όρους δυνατότητας της καλαισθητικής κρίσης, παραλείποντας να διατυπώσει και τους κοινωνικούς όρους δυνατότητας αυτής της κρίσης. Αυτή η σχολαστική παράλειψη καθιέρωσε τη διαίρεση μεταξύ «καθαρού» και «βάρβαρου» γούστου. Η τάση της καντιανής αισθητικής φιλοσοφίας είναι να θεμελιώσει την αυτονομία του αισθητικού γεγονότος, αποκαθαίροντάς το από την επιθυμία, το συμφέρον και την όποια πρότερη γνώση. Ωστόσο, η πίστη στην apriori δυνατότητα του ανθρώπου για αισθητική έκφραση και η άποψη περί ενός κεκαθαρμένου *Ωραίου* βρίσκει αντίθετο τον Bourdieu: υποστηρίζει σθεναρά ότι για να έχει κάποιος την ευκαιρία να ασκήσει την αισθητική του κρίση πρέπει να συντρέχουν ορισμένοι -υλικοί και συμβολικοί- όροι πρόσβασης σε αυτήν.

Στη *Διάκριση*, ένα πολύ σημαντικό έργο της μπουρντιανής κριτικής κοινωνιολογίας, ο Γάλλος διανοητής δηλώνει καυστικά ότι είναι «έτοιμος να παραδεχτεί ότι η Αισθητική του Kant μπορεί να αληθεύει, αλλά μόνο ως φαινομενολογία της αισθητικής εμπειρίας όλων των ανθρώπων που έχουν διαμορφώσει τη σκέψη τους στη βάση του σχολαστικισμού (*skholé*)» (Bourdieu, 2000, σ. 208). Όπως στη σχολαστική επιστήμη και ηθική, έτσι και στην αισθητική, η συνειδητή ή ασυνείδητη οικουμενικοποίηση της ιδιαίτερης περίπτωσης αγνοεί εξίσου τις κοινωνικές συνθήκες της δυνατότητάς της ή, με καντιανούς όρους, τα ίδια της τα όρια. Το *προνόμιο* της αισθητικής, σύμφωνα με τον Bourdieu, εξαρτάται από δύο σύνολα προϋποθέσεων: α) την ανάδυση ενός αυτόνομου πεδίου, του πεδίου της αισθητικής, με την *καθαρή* του μορφή, χωρίς τους περιορισμούς των ταξικών επικαθορισμών και της κοινωνικοϊστορικής συγκυρίας, και β) τη διαδικασία της κοινωνικής αναπαραγωγής της αισθητικής απόλαυσης, ή της ανάδειξης ενός ιδιαίτερου «ταλέντου» στην τέχνη που καλλιεργείται στο πλαίσιο της οικογένειας και του εκπαιδευτικού συστήματος. Μέσω των ίδιων μηχανισμών διαιωνίζεται η ιδέα της «καθαρής» τέχνης, δημιουργώντας αισθητικά κατεστημένα και προάγοντας, εντός του αισθητικού πεδίου, την «καθαρή αισθητική διάθεση» (Bourdieu, 2015, σ. 135).

[37] Τα γνωρίσματα της καλαισθητικής κρίσης, κατά τον Kant, περιγράφονται στο κεφάλαιο της «Αναλυτικής του Ωραίου» στην *ΚΚΔ*: ανιδιοτέλεια, καθολικότητα χωρίς έννοιες, apriori δυνατότητα, σκοπιμότητα χωρίς σκοπό, διάκριση «καθαρής» από τη «μη-καθαρή» καλαισθητική κρίση (Kant, 2013, σσ. 111-155, 157).

Το αξίωμα «η τέχνη για την τέχνη» χαρακτηρίζει την -ελεύθερη από κοινωνικές επιρροές- «καθαρή» αισθητική. Στη *Διάκριση,* ο Bourdieu αναλύει τη λειτουργία του *μουσείου,* ως την κατεξοχήν μορφή της θεσμοποιημένης «καθαρής» τέχνης, όπου οι επισκέπτες βιώνουν «τα απόλυτα πρωτεία της μορφής, έναντι της λειτουργίας» (Bourdieu, 2002, σ.73). Η κριτική προσέγγιση του γούστου, ως πηγής αναγκαστικής δημιουργίας συμβολικής εξουσίας, καταδεικνύει ότι η θεωρία της αισθητικής καθαρότητας απαρνείται τις κοινωνικές, εμπειρικές ή και ψυχολογικές ρίζες της τέχνης και θεμελιώνεται στην αντίθεση του βιώματος του *ευχάριστου* που αποδίδεται στο *λαϊκό* ή *βάρβαρο* γούστο, με το βίωμα της *ανιδιοτέλειας* που προέρχεται μόνο από το καλλιεργημένο γούστο (Kant, 2013, σσ. 222-223; Bourdieu, 2002, σ. 524). Επί της ουσίας, πρόκειται για τη διάκριση *υψηλής* και *χαμηλής* κουλτούρας που παραπέμπει στην ταξική προέλευση της αισθητικής εμπειρίας. Η κυρίαρχη κουλτούρα συνδέεται άρρηκτα με την κυρίαρχη τάξη, συμβάλλοντας στην ολοκλήρωση της ένταξής της στην κοινωνία, ενώ η κυριαρχούμενη τάξη υποχρεώνεται σε μια πλασματική ένταξη που οδηγεί στην αδρανοποίησή της και «τη σιωπηρή νομιμοποίηση των ιεραρχιών» (Bourdieu, 1999α, σ. 241).

Ο Bourdieu αναδεικνύει την αυθαίρετη δημιουργία ενός διαχωρισμένου κοινού του έργου τέχνης σε αυτούς με το «καθαρό» και αυτούς με το «βάρβαρο» γούστο. Η -λεγόμενη- *λαϊκή* αισθητική βλέπει την εικόνα ως λειτουργικό μέσο και τη συνδέει με το συμφέρον και τη χρήση, ενώ αντίθετα, η καντιανή αφηρημένη και αχρονική αισθητική, η οποία βασίζεται «στην ανιδιοτέλεια της ενατένισης», αποσυνδέει το πρακτικό νόημα της αισθητικής και τη μετατρέπει σε *αισθητισμό* (Bourdieu, 2002, σ. 83). Ο αισθητισμός ισοδυναμεί με έναν ηθικό αγνωστικισμό, ο οποίος αντιτάσσεται στην ηθικοπρακτική ρίζα της σύνδεσης της τέχνης με τη ζωή, ενώ «η ουδετεροποίηση της τέχνης, η απόσταση από την αναγκαιότητα» και το γούστο «ως διακριτή έκφραση μιας προνομιακής θέσης στον κοινωνικό χώρο» δημιουργούν αυθαίρετους κοινωνικούς διαχωρισμούς και ομαδοποιήσεις (Bourdieu, 2002, σσ. 94-95). Υπό το πρίσμα της μπουρντιανής θεωρίας της πρακτικής αίσθησης, το γούστο είναι στην πραγματικότητα *έξη*, το καλλιτεχνικό ή αισθητικό habitus, το οποίο συνδέεται άρρηκτα με το οικονομικό, μορφωτικό και κοινωνικό κεφάλαιο του ατόμου.

Στους *Πασκαλιανούς διαλογισμούς*, ο Γάλλος κοινωνιολόγος τονίζει εμφατικά ότι ο αναστοχασμός περί του *ωραίου* πρέπει να συνδέεται απαραιτήτως με κοινωνιολογικές μελέτες περί της πρόσβασης στο *ωραίο*. Οι μελέτες πεδίου που έχει διεξαγάγει ο Bourdieu με θέμα το γούστο δείχνουν εμπειρικά ότι η ικανότητα της

αισθητικής κρίσης κάποιου είναι ανάλογη με τα έτη της συνολικής εκπαίδευσής του: «η μαθηματική προσδοκία επίσκεψης ενός μουσείου είναι στενά συνδεδεμένη με το επίπεδο εκπαίδευσης» (Bourdieu, 2002, σσ. 94-95). Αυτή η αναλογία μεταφράζεται σε αρνητικά δεδομένα για ένα μεγάλο μέρος της κοινωνίας, καθώς η καθορισμένη και τυπική εκπαιδευτική διαδικασία δεν αφήνει περιθώριο για ουσιώδη καλλιτεχνική εκπαίδευση των παιδιών, τουλάχιστον στη Γαλλία.

Επομένως, το μουσείο, το μέρος στο οποίο εκτίθενται έργα τέχνης και στο οποίο δυνητικά θα μπορούσε κάποιος να εξασκήσει την καλαισθητική του κρίση, δεν έχει τίποτα το οικουμενικό, σύμφωνα με τη μπουρντιανή ανάλυση. Η κλίση προς την τέχνη και η εξάσκηση μέσω της οποίας δημιουργείται αυτή η κλίση δεν είναι μια «καθαρή αισθητική κρίση», αλλά εκδηλώνεται μέσα στις κοινωνικές συνθήκες που την ενεργοποιούν (Bourdieu, 2015, σ. 138). Η παλαιά διάκριση μεταξύ του μυημένου και ικανού από τη μια πλευρά και του αδαούς και ανεπίδεκτου από την άλλη, όπως, επί παραδείγματι, στην οντολογική θεμελίωση της τέχνης στον Heidegger,[38] παρέχει νομιμοποιητική βάση στην κοινωνιοδικία, δηλαδή σε κάθε ηθικοπολιτική στάση που λαμβάνει ως δεδομένες και εν τέλει αποδεκτές, ως οιονεί φυσικές, τις ταξικές διακρίσεις. Για τον Heidegger το *Είναι* (Sein) αποκαλύπτεται μέσω της Τέχνης, αρκεί αυτή να μην αλλοιωθεί από την τεχνολογία και τη μαζική κουλτούρα. Ο Bourdieu θεωρεί ότι η συγκεκριμένη σύλληψη της τέχνης υποκινείται από έναν συντηρητικό ελιτισμό και συμβάλλει στην κοινωνική διάκριση μεταξύ αυτών που έχουν πρόσβαση στην τέχνη και αυτών που δεν έχουν. Πέρα από τη συμβολή της χαϊντεγκεριανής προσέγγισης στην κανονικοποίηση των κοινωνικών ανισοτήτων, η μυστικοποιημένη αντίληψη περί *αυθεντικής κουλτούρας* που τη συνοδεύει οδηγεί επικίνδυνα στον εθνικισμό, μέσω της προώθησης της παραπλανητικής ιδέας της «αυθεντικής κοινότητας».

Ο Bourdieu τονίζει ότι ο αφηρημένος οικουμενισμός του ουμανιστικού ιδεώδους, φαινομενικά μόνο, αξιώνει για όλους την πρόσβαση στα οικουμενικά κεκτημένα. Αντιθέτως, με το να ταυτίζει το οικουμενικό Υποκείμενο με ένα συγκεκριμένο κοινωνικό ον που φέρει τις επιμέρους ιδιότητες του γνωστικού, ηθικού και αισθητικού υποκειμένου, υπερτονίζει ή και εγκαθιστά τη διαφορά μεταξύ αυτών που κατέχουν το προνόμιο να αγγίζουν το καθορισμένο ως οικουμενικό ιδεώδες του

[38] Για τη σύνδεση τέχνης-αλήθειας, Βλ. Heidegger, M. (1986). *Η προέλευση του έργου τέχνης* (Γ. Τζαβάρας, Μετ.). Δωδώνη, σ. 92: «Με το να στέκεται ο αρχαίος ναός συμβαίνει η αλήθεια».

Ανθρώπου και εκείνων που στερούνται τη δυνατότητα πρόσβασης σε αυτό (Bourdieu, 2015, σ. 138). Η κυριαρχία της ιδιαιτεροκρατίας, μεταμορφωμένης σε οικουμενικότητα, συμβάλλει στη διαιώνιση των ταξικών ανισοτήτων, μέσω ενός «πολιτιστικού προσηλυτισμού» των αποκλεισμένων, ο οποίος, εν τέλει, οδηγεί σταδιακά σε μια ενσωμάτωση της κατασκευασμένης διαφοράς. Ο ρόλος της σχολικής εκπαίδευσης στο μετασχηματισμό του ιδιαίτερου «οικουμενικού» σε κυρίαρχη νόρμα είναι κομβικός. Σύμφωνα με τον Bourdieu, η άμεση επίπτωση του αισθητικού οικουμενισμού είναι η ύπαρξη αποκλεισμών, αποστερήσεων και υποβαθμίσεων, όσων εκ των κοινωνικών δρώντων δεν κατέχουν τα κατηγορήματα που συγκροτούν το οικουμενικό Υποκείμενο (Bourdieu, 2015, σ. 139). Αυτή η, ευρέως βιούμενη, συνθήκη καταγγέλλεται ως ρητή κοινωνιοδικία[39] με τη μορφή, είτε της πολιτισμικής ανωτερότητας, είτε της υπογράμμισης και διατήρησης της ταξικής ανισότητας. Η καντιανή αισθητική, παρατηρεί ο Γάλλος στοχαστής, μπορεί ως ένα βαθμό να εγείρει αξιώσεις εγκυρότητας, ως φέρουσα μια συγγένεια με τη φαινομενολογική ανάλυση της αισθητικής εμπειρίας. Ωστόσο, η ασυνείδητη οικουμενικοποίηση της ιδιαίτερης περίπτωσης που εγκαθιδρύεται με τη θεμελίωση της καθαρότητας των αισθητικών κρίσεων, καταργώντας τα ιστορικά και κοινωνικά τους όρια, μετατρέπει την αισθητική εμπειρία σε προνόμιο των λίγων που έχουν πρόσβαση σε αυτήν, διότι είναι εμπειρικά και πρακτικά προφανές ότι άλλο η *δυνατότητα*, και άλλο η *πρόσβαση*.

Μια φαινομενικά παράδοξη συνέπεια της οικουμενικοποίησης του σχολαστικού σημείου θέασης της αισθητικής είναι η παράπλευρη δημιουργία μιας *λαϊκής* αισθητικής ή *λαϊκής* κουλτούρας, η οποία διατείνεται ότι απευθύνεται στους πολλούς. Η έννοια της *λαϊκής κουλτούρας* αποτελεί μια ανάγκη για εξουδετέρωση του ταξικού αισθητικού ρατσισμού που συσχετίζει την κουλτούρα των χαμηλότερων κοινωνικών στρωμάτων με μια *βαρβαρική* αισθητική ή με το *χυδαίο* (Bourdieu, 2015, σ. 141). Αντί όμως να απελευθερώνει, η θεοποίηση της λαϊκής κουλτούρας εγκλωβίζει το λαό, μέσα από την αυθαίρετη οικουμενικοποίηση της λαϊκής αισθητικής, σε ένα σχολαστικό επικαθορισμό που καθιερώνεται ως «ανώτερη» επιλογή: ουσιαστικά λειτουργεί ως αυτοεκπληρούμενη προφητεία. Ο Bourdieu ασκεί κριτική σε αυτούς που προάγουν την ανωτερότητα της λαϊκής κουλτούρας, εφόσον και αυτή, αντί να προστατεύσει το δικαίωμα όλων στην αισθητική εμπειρία, απλώς διαιωνίζει το χάσμα μεταξύ υψηλής και χαμηλής κουλτούρας, λειτουργώντας ως «επιλεκτική εκπλήρωση»

[39] Με άλλα λόγια, διατήρηση των ανισοτήτων, αφού φυσικοποιηθούν και κανονικοποιηθούν.

(Bourdieu, 2015, σ. 141). Η αισθητική κρίση είναι ελιτισμός για τους λίγους που έχουν εξασφαλίσει το εκπαιδευτικό, οικονομικό και κοινωνικό τους κεφάλαιο, σε πλήρη αντίθεση με μεγάλες ομάδες ανθρώπων που απλώς επιβιώνουν. Ως εκ τούτου, είναι ξεκάθαρο ότι η «ανιδιοτελής» και εγγενής αισθητική απόλαυση υπάρχει, επειδή προϋπάρχει κοινωνικά.

Στο *Γλώσσα και Συμβολική* εξουσία, ο Bourdieu υπογραμμίζει ότι η γλώσσα, ως το κατεξοχήν συμβολικό πεδίο, παίζει το δικό της ρόλο τόσο στη διάδοση και εμπέδωση ενός αισθητικού προτύπου, όσο και στη δημιουργία των ίδιων ιεραρχήσεων, ομαδοποιήσεων και αποκλεισμών. Οι μηχανισμοί διαμόρφωσης της αισθητικής ή του γούστου και της κοινωνικοπολιτικής αξίας μιας γλώσσας πάντα ευθυγραμμίζονται με την κυρίαρχη γλώσσα και εξουσία. Συνεπώς, η κυρίαρχη αισθητική κερδίζει τη συμβολική υπεραξία της στις *αγορές* (κοινώς πεδία) της γλώσσας, της εκπαίδευσης, του ακαδημαϊκού χώρου και του επαγγελματικού πεδίου (Bourdieu, 1999α).

Με τον ίδιο τρόπο που το *σχολείο*, το *μουσείο*, η *γλώσσα* και η επιβεβλημένη *λαϊκή αισθητική* καθιερώνουν και διαιωνίζουν τις ταξικές ανισότητες, έτσι και το κράτος με τις πολιτικές ενσωμάτωσης (θα λέγαμε, αφομοίωσης)[40] επιχειρεί να ασκήσει συμβολική εξουσία σε διάφορες ομάδες που δεν πληρούν το καθιερωμένο πολιτισμικό και, εκ πρώτης όψεως, αισθητικό κριτήριο. Οι πολιτισμικές πολιτικές των κρατών που επιχειρούν να ενσωματώσουν διάφορες μειονοτικές εθνοτικές ομάδες ενέχουν υποκρισία, η οποία αποτυπώνεται στον καθαρά τύποις τρόπο που δείχνουν το σεβασμό τους στην πολυπολιτισμικότητα. Υιοθετούν μια δοτή, θα λέγαμε, έννοια πολυπολιτισμικότητας, η οποία βρίθει από την *ιδιαιτεροκρατία* της εγκεκριμένης αισθητικής (επί της ουσίας, της πολιτισμικής ταυτότητας) που πάντα έρχεται με το κοινωνικό κόστος των συνέπειών της. Η εν πολλοίς κατασκευασμένη πολιτισμική επιλογή προωθείται ως το συμβολικό μέσο εγκλωβισμού ολόκληρων ομάδων στη δική τους αισθητική εμπειρία, με το κράτος να μην παρέχει τα μέσα (εκπαιδευτικό,

[40] Βλ. Χριστόπουλος, Δ. (2002). *Η ετερότητα ως σχέση εξουσίας. Όψεις της ελληνικής, βαλκανικής και ευρωπαϊκής εμπειρίας*. Κριτική, σ. 43. Παρότι η ΚτΕ είχε διακηρύξει την προστασία των εθνοτικών μειονοτήτων, τα δυτικά κράτη υποστηρίξαν και υποστηρίζουν το αξίωμα «πολιτιστική ομογενοποίηση με κάθε τίμημα», με αποτέλεσμα οι μειονότητες να μένουν απροστάτευτες και να αντιμετωπίζονται ως εχθρικές για την ενότητα του έθνους. Μετά τον ΒΌΠΠ, η προστασία των δικαιωμάτων των μειονοτήτων αντικαταστάθηκε από την προστασία των ανθρώπινων δικαιωμάτων *γενικά*. Η αφηρημένη οικουμενικοποίηση των ανθρώπινων δικαιωμάτων, χωρίς την εξασφάλιση των υλικών όρων για την απόκτησή τους από τις κοινωνικά αδύναμες ομάδες, οδηγεί σε έναν αποκλεισμό μέσα στην αφηρημένη συμπερίληψη.

οικονομικό και κοινωνικό κεφάλαιο) για την πραγμάτωση της εν δυνάμει οικουμενικής δυνατότητας της αισθητικής εμπειρίας (Bourdieu, 2015, σ. 142).

Εν κατακλείδι, το τρίτο σχολαστικό σφάλμα, η αφηρημένη οικουμενικοποίηση της αισθητικής επιβάλλει μια ταξική διάκριση, η οποία εμπεδώνεται πρωτίστως στην οικογένεια και το σχολείο. Το σχολείο (δηλαδή το κράτος) βάζει έναν ίσο πήχη για όλους, παραλείποντας να απαιτήσει τα συμβολικά και υλικά μέσα για την ισότιμη πρόσβαση όλων στο οικουμενικό, δηλαδή στο ισότιμα κοινωνικώς προσβάσιμο αισθητικό βίωμα. Η τυπική ισότητα των πανανθρώπινων αγαθών απωθεί την πραγματική ανισότητα στους όρους πρόσβασης σε αυτά, και παραβλέπει τις συνέπειές της, κυρίως «την υπόρρητη και πανταχού παρούσα συμβολική βία της πολιτισμικής επιβολής» (Bourdieu, 2015, σ. 142).

2.3. Ο κριτικός αναστοχασμός του λόγου

Η απόρριψη του επιστημοκεντρισμού, του αφηρημένου αισθητικού οικουμενισμού, και της απολιτικοποιημένης ηθικολογίας δε σημαίνει ταυτόχρονα και τη de facto αποδοχή μιας ακραίας μηδενιστικής στάσης απέναντι σε ό,τι οικουμενικό έχει κατακτηθεί από το κίνημα του Διαφωτισμού, με την έννοια των πανανθρώπινων αξιών της χειραφέτησης από κάθε σχέση εξουσίας και της προόδου σε όλα τα πεδία της ανθρώπινης δράσης. Σύμφωνα με τον Bourdieu, οι αξίες που έφερε στο προσκήνιο ο Διαφωτισμός συχνά αμφισβητούνται με το πρόσχημα ενός ριζοσπαστικού μηδενισμού που τις καταδικάζει ως ψευδεπίγραφες και ως αναπαράγουσες των δομών της κυριαρχίας. Ο Γάλλος στοχαστής υποστηρίζει ότι «δεν υπάρχει αντίφαση, παρά τα φαινόμενα, στο να αγωνίζεσαι ταυτοχρόνως εναντίον της απατηλής υποκρισίας του αφηρημένου οικουμενισμού και υπέρ της οικουμενικής πρόσβασης […] στο οικουμενικό» (Bourdieu, 2015, σσ. 132-133). Η ουσιώδης αναζήτηση ενός αυθεντικού ανθρωπισμού επισκιάζεται, καταρχάς, από την κυριαρχία μιας νοησιαρχικής κοσμοεικόνας στους κόλπους της φιλοσοφίας και της επιστήμης και, κατά δεύτερο λόγο, από την απορριπτική στάση των οπαδών του φιλοσοφικού μηδενισμού.[41]

[41] Ο Bourdieu δεν αναφέρει συγκεκριμένους εκπροσώπους του μηδενισμού σε αυτό το σημείο. Κατά τη γνώμη μου, αναφέρεται στο φιλοσοφικό μηδενισμό στο πρότυπο του Nietzsche, κατά τον οποίο δεν υπάρχει αντικειμενικό νόημα στην ύπαρξη, ούτε ηθικοί κανόνες που ρυθμίζουν τη ζωή των ανθρώπων, καθώς επίσης και στον υπαρξισμό του Sartre -ως υποκειμενιστική κοσμοθεωρία- που αποκλείει την αντικειμενικότητα των κοινωνικών δομών και το πρακτικό νόημα.

Ο Bourdieu αναπτύσσει την *αναστοχαστική κοινωνιολογία* (reflexive sociology), ώστε να μπορεί να αντικρούει αυτού του τύπου τις φιλοσοφικές στρεβλώσεις στο πλαίσιο της δικής του θεωρίας, και να παραμένει σε μια κριτική σχέση αναστοχασμού εντός της κοινωνικής πρακτικής. Η αναστοχαστική κριτική κοινωνιολογία δεν εξαντλείται απλώς στην εξήγηση του κόσμου της πρακτικής και του τρόπου ενσωμάτωσης των κοινωνικών δομών από το habitus, αλλά είναι ικανή να αναστοχαστεί πάνω στις ίδιες της τις πραγματικές και θεσμικές προϋποθέσεις, τα αποτελέσματα και τα όρια. Ο αναστοχασμός είναι το μεθοδολογικό εργαλείο εκείνο που επιτρέπει στο επιστημονικό υποκείμενο να *βλέπει* τον εαυτό του ταυτόχρονα και ως κοινωνική αντικειμενικότητα (habitus). Αυτό σημαίνει ότι καταρρίπτεται η σχολαστική προκατάληψη, και ότι γίνεται αποδεκτή η αναγκαιότητα της λογικής της πρακτικής, στο πλαίσιο της οποίας το υποκείμενο και το αντικείμενο συνυπάρχουν ως ολότητα.

Με τον ίδιο τρόπο που ο μέντοράς του, Pascal, ασκεί κριτική στον ορθολογισμό του Descartes και τη σχολαστική φιλοσοφία του Μεσαίωνα, έτσι και ο Bourdieu αντιτάσσεται στη νοησιαρχία της γνωσιοθεωρίας του Kant και της καρτεσιανής παράδοσης, αλλά και στην «ψευδαίσθηση» της ορθολογικής επιλογής στις θεωρίες των Habermas και Rawls, εκλαμβάνοντας τον ηθικό οικουμενισμό τους ως σχολαστικό (καθότι θεωρησιακός και αποστασιοποιημένος από την κοινωνική πρακτική) εμπόδιο στο δρόμο προς τη θεμελίωση μιας ανθρωπιστικής ολιστικής κοινωνικής επιστήμης. Το πρόταγμα του μπουρντιανού έργου είναι η θεμελίωση μιας ρεαλιστικής, αλλά όχι απομαγευμένης, θεώρησης της κοινωνικής επιστήμης, μιας «Realpolitik του λόγου» ή μιας ρεαλιστικής κοινωνικής-συμβολικής δράσης μέσω του λόγου (Bourdieu, 2005, σ. 77). Η προσέγγιση αυτή είναι ρεαλιστική και υλιστική, χωρίς, ωστόσο, να πέφτει στην «παγίδα» του αναγωγισμού της κοινωνίας στη φύση, ενώ ταυτόχρονα αναδεικνύει τη συμβολική διάσταση, όχι με την ιδεαλιστική της έννοια, αλλά με την έννοια της συνύπαρξης του υλικού και του συμβολικού στοιχείου στην κοινωνική οντολογία.

Αντλώντας έμπνευση από την πασκαλιανή κριτική των ορίων της ορθολογικότητας,[42] ο Bourdieu επιχειρεί μια αναστοχαστική κριτική του Διαφωτισμού, «*μια Aufklärung της Aufklärung*» (Bourdieu, 2015, σ. 133). Η αφηρημένη οικουμενικοποίηση των ιδεών του Διαφωτισμού, αλλά και η ίδια η ιδέα της

[42] Βλ. σχετικά: Πασκάλ, Μπλεζ. (2000). *Σκέψεις*. (Κ. Παπαγιώργης, Μετ.). Καστανιώτης, σσ. 59: περί συνήθειας, σσ.76-79: κριτική στην επιστήμη και τη φιλοσοφία.

οικουμενικότητας των αξιών και των προταγμάτων του, τίθενται υπό εξέταση. Για παράδειγμα, στην ιδέα της καθαρής αισθητικής κρίσης της καντιανής θεωρίας «έχουν αποδοθεί όλα τα κατηγορήματα της οικουμενικότητας» (Bourdieu, 2015, σ.143). Τα οικουμενικά ιδεώδη της ορθολογικότητας, της προόδου και της ελευθερίας είναι αποτελέσματα των ιστορικών και κοινωνικών συνθηκών εντός των οποίων δημιουργήθηκαν. Ωστόσο, η φιλοσοφία αγνοεί τις αντικειμενικές κοινωνικοϊστορικές προκείμενες του κινήματος του Διαφωτισμού και, κατά αυτόν τον τρόπο, διαιωνίζει τις παραδοσιακές, παρωχημένες, και επικίνδυνες αντιλήψεις που η ίδια η Aufklärung προσπάθησε να ανατρέψει.

Επί παραδείγματι, στο πεδίο της πολιτικής ο αναστοχαστικός κριτικός λόγος καθίσταται πλέον ζωτικής σημασίας, διότι, όπως διαπιστώνει ο Bourdieu, το ρεύμα της απολιτικοποιημένης οικουμενικοποίησης του επιμέρους στην πολιτική αντίληψη του έθνους (η ουσιοκρατική δηλαδή θεώρηση περί έθνους) προσφέρει στις μέρες μας θεωρητική και ταυτόχρονα νομιμοποιητική βάση σε κάθε εθνοκεντρισμό (αυτόθι, σσ. 24, 36). Ο συνδυασμός της συμβολικής κρατικής βίας και μιας διαστρεβλωμένης αντίληψης της έννοιας του έθνους οδηγεί στον *εθνικισμό*, μια μορφή πολιτικής αυθαιρεσίας της κρατικής εξουσίας. Ο εθνικισμός ή οι *εθνικισμοί* πάντα εγείρουν αξιώσεις ιμπεριαλισμού, είτε πολιτισμικά, είτε οικονομικά και γεωστρατηγικά.

Στο πεδίο της εκπαίδευσης, ο θεσμός του σχολείου, λειτουργώντας ως ιδεολογικός μηχανισμός του κράτους ή ως μέσο επιβολής του πολιτισμικού ιμπεριαλισμού, κατά τον Bourdieu, έχει ενσωματώσει το λόγο (discourse) του ηθικολογικού και αφηρημένου οικουμενισμού της κυρίαρχης ιδεολογίας. Δεν αγωνίζεται, ως όφειλε, υπέρ της πραγματικής οικουμενικής πρόσβασης στο πανανθρώπινο κεκτημένο της παιδείας και του πολιτισμού, αλλά αναπαράγει το πολιτισμικό πρότυπο της κυρίαρχης τάξης, κάνοντας μόνο εγκυκλοπαιδική αναφορά στις πανανθρώπινες αξίες, χωρίς να καθοδηγείται από τον απώτατο σκοπό της μέριμνας για την διάδοσή τους σε όλους -ανεξαιρέτως- τους μαθητές. Έτσι, επιτελεί το ρόλο του νομιμοποιητή της κυρίαρχης τάξης και του θεμελιωτή της «επιστημοκρατικής κοινωνιοδικίας» στην εκπαίδευση (Bourdieu, 2015, σ. 133).

Η διαστρεβλωμένη ενσωμάτωση του *οικουμενικού* υποκειμένου ως ηθικοπολιτικού και ανθρωπολογικού ιδεότυπου εξυπηρετεί τις ανάγκες της προσαρτητικής συμβολικής βίας που ασκούν τα κυρίαρχα κράτη στα πιο αδύναμα, είτε μέσω της τέχνης και της λογοτεχνίας, είτε μέσω της επιστήμης, της πολιτικής και του δικαίου. Ο Bourdieu χαρακτηρίζει τη συμβολική βία που αποκρυσταλλώνεται σε

κανονικότητα «τετελεσμένη πραγμάτωση της ουσίας της ανθρωπότητας», με την έννοια ότι η κυρίαρχη τάξη επιβάλλει το δικό της ορισμό του ανθρώπου και της κοινωνίας που υιοθετείται άκριτα από το σύνολο και παγιώνεται ως στάση ζωής (Bourdieu, 2015, σ. 134). Ένας θεσμός που ασκεί συμβολική βία είναι νομιμοποιημένος, όταν είναι κυρίαρχος και *παραγνωρισμένος* ως τέτοιος, δηλαδή σιωπηρά αναγνωρισμένος (Bourdieu, 1994, σ. 85). Η θεωρητική και αποστασιοποιημένη οπτική περί κοινωνίας καθιερώνει τη φυσιολογικοποίηση των οικουμενοποιημένων χαρακτηριστικών, και «πετάει» έξω από τον παράδεισο της αποδεκτής κανονικότητας όλες τις ομάδες ανθρώπων που δεν εμπίπτουν στη νόρμα. Οι γυναίκες, η ΛΟΑΤΚΙ κοινότητα, τα φτωχοποιημένα κατώτερα στρώματα και οι πρόσφυγες, μεταξύ άλλων, κατηγορούνται από αυτό το σύστημα των αποκλεισμών ότι έχουν την, ατομική πάντα, ευθύνη για τη συμβολική και πραγματική βία που υφίστανται.

Ο Bourdieu, ανεξάρτητα από την κριτική που ασκεί στον κυρίαρχο φιλοσοφικό λόγο της ηθικολογίας και της επίπλαστης οικουμενικοποίησης, δηλώνει ότι αισθάνεται παράλληλα την ανάγκη να υπερασπιστεί τον -διασωθέντα από την ιστορική φθορά και τους σχολαστικούς μηχανισμούς παραποίησης- ορθό λόγο, ενάντια στο σκοτεινό ανορθολογικό παραλήρημα πλείστων ρατσιστών και μισογύνηδων διανοητών που θεωρούν τους εαυτούς τους διαφωτιστές: χαρακτηριστικό το παράδειγμα του αυστριακού φιλόσοφου, Otto Weininger, ο οποίος θεωρούσε τις χειραφετημένες γυναίκες και την εβραϊκή κοινότητα απειλή για το διαφωτιστικό πρόγραμμα (Weininger, 1996, σσ. 64-75). Η θέση του Weininger, αν και παρωχημένη, επιβιώνει στο σύγχρονο ρατσισμό, τη μισαλλοδοξία και την πατριαρχική κοσμοεικόνα.

Οι παραπάνω είναι μόνο κάποιες από τις πολλές περιπτώσεις παραμορφωτικής πρόσληψης των ιδεών του Διαφωτισμού, οι οποίες οδηγούν σε κατάχρηση εξουσίας και φανατισμένες πρακτικές, πάντα εις το όνομα των διαφωτιστικών ιδεών. Ο κίνδυνος είναι διπλός: από τη μια πλευρά, ο άκρατος εξορθολογισμός δημιουργεί άκαμπτα συστήματα κανονικοτήτων και αποκλεισμών των αδύναμων κοινωνικά ομάδων, βάζοντας ένα ανάχωμα στην οικουμενική πρόοδο, και από την άλλη, η ισοπεδωτική άρνηση του Λόγου οδηγεί στον αχαλίνωτο ανορθολογισμό, σε έναν «κυνικό και απομαγευμένο σχετικισμό» (Bourdieu, 2015, σ. 132), όπου η έλλειψη νοήματος στέκει ως ένα ανυπέρβλητο εμπόδιο απέναντι στην πράξη.

Η -άνευ όρων- αποδοχή της παντοδυναμίας του Λόγου από την επιστήμη και τη φιλοσοφία συμπλέκεται με τον ηθικό και γνωσιοθεωρητικό οικουμενισμό της

ουσιοκρατίας, τη γενεσιουργό αιτία των σχολαστικών σφαλμάτων (αυτόθι, κεφ. 2.1, 2.2 και 2.3), ενώ η μηδενιστική άρνησή του ως φορέα αξιώσεων κυριαρχίας αντικατοπτρίζει την τάση αποδόμησης και την απαισιοδοξία της μεταμοντέρνας κριτικής του πολιτισμού. Χωρίς να αναφέρεται ρητά σε συγκεκριμένες θεωρίες ο Bourdieu, θα λέγαμε ότι οι παραπάνω ιδέες ταυτίζονται με τις θεωρήσεις των Lyotard (*La Condition Postmoderne*, 1979), Derrida (*L'Écriture et la Différence*, 1967) και εν μέρει του Foucault (*Histoire de la Sexualité*, 1976), στοχαστών σύγχρονων του Bourdieu, οι οποίοι διακηρύσσουν την κρίση των αξιών και το τέλος των μεγάλων αφηγήσεων (Διαφωτισμός, Μαρξισμός, Λογική, Επιστήμη). Ως εκ τούτου, προβαίνουν είτε σε μια μονόπλευρη κριτική του πολιτισμού, είτε στην αποδόμηση των αξιών και της γνώσης με καταλυτικό τρόπο που οδηγεί δυνητικά στον απόλυτο σχετικισμό.

Η θεωρία του habitus και της πρακτικής, ως μια ολιστική θεωρία εξήγησης της ανθρώπινης δράσης και των κοινωνικών φαινομένων στην αλληλεπίδρασή τους, αντιτάσσεται, εκ του συστατικού της προσανατολισμού, στην κατάλυση των δομικών χαρακτηριστικών της κοινωνικής πραγματικότητας, με τη δικαιολογία ότι αυτά «μολύνονται» από τον εργαλειακό εξουσιαστικό λόγο και από την υποτιθέμενη έλλειψη εγγενούς νοήματος του σύγχρονου πολιτισμού. Αυτό καθίσταται φανερό από το γεγονός ότι η μπουρντιανή κοινωνική οντολογία παραμένει στο στρατόπεδο του (πρακτικού και αναστοχαστικού) λόγου, όπως αναδεικνύεται από τη μεθοδολογία και φιλοσοφική στάση της *Aufklärung της Aufklärung*. Μέσω της κριτικής κοινωνιολογίας και της θεωρίας του habitus ξεσκεπάζει, ταυτόχρονα, τις βαθιά ριζωμένες σχέσεις εξουσίας στο ακαδημαϊκό, επιστημονικό και φιλοσοφικό πεδίο, όπου ο συνδυασμός αφηρημένου λόγου και εγκατάλειψης της πρακτικής ορθώνει εμπόδια στην πανανθρώπινη πρόσβαση στις κατακτήσεις του κινήματος του Διαφωτισμού.

Σε μια συνθήκη απόλυτου σχετικισμού, θα εκμηδενιζόταν το κίνητρο για πολιτική δράση, το κίνητρο για γνώση, επιστήμη, φιλοσοφία, και, εν γένει, για μια καλύτερη ζωή. Αυτό το ενδεχόμενο είναι ριζικά αντίθετο με την επιδίωξη του Bourdieu για ένα αληθινό ανθρωπιστικό πρόγραμμα του κριτικού πρακτικού λόγου, το οποίο στοχεύει σε μια εκτεταμένη (επιστημονική, φιλοσοφική και κοινωνικοπολιτική) κινητοποίηση, ώστε τα οικουμενικά αγαθά που μας κληροδότησαν τα κινήματα και οι κοινωνικοί-συμβολικοί αγώνες να καταστούν στην πρακτική-πράξη, πραγματικά *οικουμενικεύσιμα*. Η λογική επικοινωνία ως πρακτική δύναμη, και όχι ως κανονιστική συνθήκη, αποτελεί προϋπόθεση της προόδου του πρακτικού λόγου. Σύμφωνα με τον Bourdieu, «ο Λόγος πρέπει να είναι ο πραγματωμένος λόγος στην ιστορικότητα του

πεδίου» (Bourdieu, 2005, σ.78), και για να συντελεστεί η πραγμάτωση του λόγου στην ιστορικότητα του πεδίου, είναι απαραίτητος ο *πρακτικός αναστοχασμός* για την αξιολόγηση της πράξης-πρακτικής που επιτυγχάνεται μέσω της αναστοχαστικής κοινωνιολογίας (Bourdieu, 2015, σ. 294). Ο πιο αποτελεσματικός αναστοχασμός είναι αυτός που οδηγεί «στην αντικειμενοποίηση του υποκείμενου της αντικειμενοποίησης»: στη συνθήκη εκείνη δηλαδή, όπου το γιγνώσκον υποκείμενο αποδέχεται αναστοχαστικά το διπλό habitus του ενεργού παρατηρητή της κοινωνικής πραγματικότητας και του παρατηρούμενου κοινωνικού δρώντα, μέσα στην ολότητα της πρακτικής αίσθησης που υπερβαίνει και καταργεί το διχασμό υποκειμένου-αντικειμένου.

ΜΕΡΟΣ ΤΡΙΤΟ

1. ΚΡΙΤΙΚΗ ΑΠΟΤΙΜΙΣΗ

Οι *Πασκαλιανοί διαλογισμοί* (*Πδ*) αποτελούν μια ανασκόπηση της συνολικής θεωρίας της πρακτικής του Pierre Bourdieu και μια δυναμική ανάλυση των κεντρικών ιδεών, όπως *έξη*, *κεφάλαιο*, *πεδίο* και *συμβολική εξουσία* στο πλαίσιο της αναστοχαστικής κοινωνιολογίας και της, εμπνευσμένης από τον Pascal (αυτόθι, σ. 24), κριτικής του σχολαστικού λόγου. Ο Bourdieu αναλύει τα τρία σχολαστικά σφάλματα που προκύπτουν ως αποτέλεσμα μιας ανεπαρκούς και απωθημένης σχέσης επιστήμης και φιλοσοφίας με τον κριτικό πρακτικό λόγο και, παράλληλα, ως αποτέλεσμα της υπερβολικής πίστης στη δυνατότητα του ορθού λόγου να λειτουργεί ως γενική γνωσιολογική, ηθική και αισθητική αρχή στη ζωή των ανθρώπων. Η αφηρημένη καθολικότητα του ορθού λόγου, συνεπικουρούμενη από μια τάση αποσύνδεσης από την ιστορία, την κοινωνία και την αίσθηση της πρακτικής, οδηγεί, σύμφωνα με τον Bourdieu, στις σχολαστικές ψευδαισθήσεις του *επιστημοκεντρισμού*, του *ηθικού* και του *αισθητικού οικουμενισμού*. Η διαδικασία της αυθαίρετης οικουμενικοποίησης της ιδιαίτερης περίπτωσης που διαπιστώνεται σε συγκεκριμένες φιλοσοφικές και κοινωνιολογικές θεωρήσεις, από κοινού με τη -συνειδητή ή ασύνειδη- απώθηση των κοινωνικών και οικονομικών συνθηκών δυνατότητας του πραγματικού οικουμενικού,

αποτελεί έναν συγκεκαλυμμένο και κραταιό μηχανισμό επικράτησης του αφηρημένου επιστημονικού και φιλοσοφικού λόγου (υποκειμενιστικού και αντικειμενιστικού), ο οποίος, απορρίπτοντας ως «κατώτερη» μορφή γνώσης τη δοξική εμπειρία του μέσου ανθρώπου και την αίσθηση της πρακτικής, δημιουργεί ένα τεχνητό επιστημολογικό (και άρα κοινωνικό και πολιτικό) χάσμα μεταξύ επιστήμης-φιλοσοφίας και κοινωνίας.

Σε αντίθεση με τους αφηρημένους και αποσυνδεδεμένους από την κοινωνία τρόπους γνώσης και εξήγησης της πραγματικότητας, η θεωρία του habitus, ως υλιστική, κριτική κοινωνική οντολογία, επιχειρεί τη σύζευξη της ατομικής και της δομικής δράσης, του υποκειμένου και του αντικειμένου, της φιλοσοφίας και των κοινωνικών επιστημών, της θεωρίας και της πράξης. Μέσω της αποσαφήνισης της *λογικής της πρακτικής* που είναι εκ φύσεως απρόσιτη σε κάθε σχολαστική σκέψη, ο Bourdieu στους *Πδ* απευθύνεται, κατά βάση, σε (φιλοσοφικά ενημερωμένους) κοινωνικούς επιστήμονες, προτείνοντάς τους να υιοθετήσουν τη μεθοδολογία της αναστοχαστικής κοινωνιολογίας που είναι ικανή να φωτίσει ουσιώδη ζητήματα, όπως τη θέση τους μέσα στο ακαδημαϊκό πεδίο, τη σχέση τους με την εξουσία του επιστημονικού λόγου και, κυρίως, τη σχέση επιστήμης και κοινωνίας, θεωρίας και πρακτικής. Γενικότερα στους *Πδ*, ο Γάλλος κοινωνικός επιστήμονας αναστοχάζεται πάνω στις προϋποθέσεις της κοινωνιολογικής γνώσης, αναλύοντας ταυτόχρονα και τα γνωσιολογικά, μεθοδολογικά και φιλοσοφικά προβλήματα που αντιμετωπίζει η κοινωνιολογία.

Κατά τη γνώμη μου, ένας από τους στόχους του Bourdieu είναι να αναδειχτεί ο ρόλος του -ενημερωμένου φιλοσοφικά- κοινωνικού επιστήμονα:

α) ως διαμορφωτή της σωστής επιστημονικής πρακτικής, η οποία συνίσταται στην αποφυγή της αυτοπαγίδευσής του στη «θέση του θεατή» της κοινωνίας,

β) ως φορέα μιας σειράς αναμορφωμένων οιονεί διαφωτιστικών προταγμάτων, όπως η ισότιμη οικουμενικοποίηση της γνώσης μέσω του πρακτικού λόγου και μέσω των συμβολικών (πολιτικών) αγώνων της επιστημονικής κοινότητας,

γ) ως επαναστάτη κατά της εργαλειακής εξουσίας του επιστημονικού λόγου μέσα στο επιστημονικό-ακαδημαϊκό πεδίο,

δ) ως εκφραστή της κριτικής αναστοχαστικής κοινωνιολογίας που ξεσκεπάζει τις υπόρρητες, συμβολικές δομές εξουσίας μέσα στο ακαδημαϊκό και επιστημονικό πεδίο, έτσι ώστε η κοινωνιολογία να αναλάβει το ρόλο της αφύπνισης (και εκπαίδευσης) της κοινωνίας και του κόσμου της πρακτικής.

Επομένως, οι *Πδ* λειτουργούν καθοδηγητικά, κυρίως μέσω της κριτικής ανάλυσης των σχολαστικών ψευδαισθήσεων και σφαλμάτων, τα οποία καταγγέλλονται ως επιστημολογικά και φιλοσοφικά αντιπαραδείγματα, με σκοπό να εξαλειφθούν από τους κόλπους της επιστημονικής κοινότητας. Η αφύπνιση του κοινωνικού επιστήμονα στους *Πδ* επιτυγχάνεται με την αυστηρή κριτική, πολλές φορές πολεμική, της σχολαστικής *διάθεσης*, του habitus δηλαδή του φιλοσόφου ή του κοινωνικού επιστήμονα, ο οποίος, από μία προνομιακή κοινωνική θέση που συχνά τον απαλλάσσει από τη βιομέριμνα, τείνει να παράγει θεωρησιακή γνώση, συνήθως εντός του ακαδημαϊκού πεδίου. Ο Bourdieu προβαίνει σε μια εκτενή κριτική ανάλυση της σχολαστικής διάθεσης, η οποία βρίσκει «γόνιμο» έδαφος στον ακαδημαϊκό χώρο. Η έννοια της *σχολής*, του ελεύθερου δηλαδή χρόνου για αναστοχασμό και της ελευθερίας από τους καταναγκασμούς της ύλης και την αναγκαιότητα της βιοπάλης, αποτελεί το βασικό συστατικό στοιχείο της συγκεκριμένης έξης και πρακτικής. Ουσιαστικά αποτελεί, θα λέγαμε, μέρος του συμβολικού κέρδους του φιλόσοφου ή του επιστήμονα στο ακαδημαϊκό πεδίο, εναρκτήρια συνθήκη ένταξης σε αυτό, ή το «τίμημα» για την παραμονή του στον ακαδημαϊκό μικρόκοσμο. Αυτή η συνθήκη οδηγεί συχνά σε μια στάση εποπτείας της κοινωνίας, ως εάν να μην αποτελεί κάποιος/α μέρος του συγκεκριμένου κοινωνικού βιώματος και της αντίστοιχης πρακτικής αίσθησης, αλλά να ανήκει σε ένα παράλληλο σύμπαν.

Ωστόσο, ο περιορισμός της απεύθυνσης είναι, κατά τη γνώμη μου, ένα πρόβλημα των *Πδ,* και πιθανή αφορμή κριτικής στον Bourdieu για προσχώρηση και του ιδίου στη λογική του homo academicus. Αυτή, μάλιστα, η υποψία εντείνεται από το πυκνό ύφος και τον περίπλοκο λόγο της γραφής που καθιστά εξ αρχής φανερό ότι το βιβλίο απευθύνεται στην επιστημονική-ακαδημαϊκή κοινότητα, και όχι στο μέσο αναγνώστη. Η στροφή του Bourdieu στους κοινωνικούς επιστήμονες για την καθοδήγηση της κοινωνίας, κάθε άλλο παρά εξαλείφει το σχολαστικό φράγμα μεταξύ επιστημονικού και κοινωνικού υποκειμένου, διότι, μέσω του ρόλου του καθοδηγητή (ή του οργανικού διανοούμενου), συντηρεί το ίδιο το χάσμα που πρέπει να εξαλείψει μεταξύ του ακαδημαϊκού πεδίου και του κόσμου της πρακτικής. Το κίνημα συμβολικής-πολιτικής δράσης των επιστημόνων, βεβαίως, αφορά στην απελευθέρωση των κοινωνικών επιστημών από την επιρροή του σχολαστικού λόγου, ένα «τοπικό» κίνημα που αφορά στο επιστημονικό πεδίο. Ελλείψει μιας σαφούς ανάλυσης του τρόπου με τον οποίο ο κόσμος της πρακτικής θα ωφεληθεί από το κίνημα κατά της συμβολικής εξουσίας του σχολαστικού λόγου στους κόλπους των κοινωνικών

επιστημών, μπορούμε να υποθέσουμε ότι, σε θεωρητικό τουλάχιστον επίπεδο, το όφελος έγκειται στη σύγκλιση επιστημονικού λόγου και λόγου της πρακτικής, στον χειραφετητικό χαρακτήρα που εγγενώς φέρει η -απελευθερωμένη από τα σχολαστικά σφάλματα- κοινωνιολογική ανάλυση, καθώς και στη συμβολή της κοινωνιολογίας στην ανάπτυξη της κριτικής σκέψης και του αναστοχασμού μέσω της παιδείας.

Θα ξεκινήσω τον κριτικό σχολιασμό των σχολαστικών σφαλμάτων με μια σύντομη προσπάθεια αποκωδικοποίησης της σχέσης του Bourdieu με τη φιλοσοφία, όπως αυτή παρουσιάζεται ή υπονοείται από τον ίδιο σε διάφορα σημεία των *Πδ* (Bourdieu, 2015, σσ. 11-25, 68-84). Αυτή η σχέση αποτέλεσε την εναρκτήρια συνθήκη για τη μετέπειτα εξέλιξή του σε πολέμιο της σχολαστικής διάθεσης, διαμορφώνοντας γενικότερα τη στάση του απέναντι στη φιλοσοφία και τις κοινωνικές επιστήμες της εποχής του.

Είναι γνωστό ότι ο Γάλλος κοινωνιολόγος ξεκίνησε τις σπουδές του από την École Normale Supérieure στο Παρίσι με αντικείμενο τη Φιλοσοφία, αλλά γρήγορα μεταπήδησε οριστικά στην Κοινωνιολογία, υπό την επήρεια των σημαντικών εμπειριών που βίωσε ως εθνολόγος στον πόλεμο της Αλγερίας. Μέσα στη δίνη του πολέμου κατά της αποικιοκρατίας, συνειδητοποίησε ότι ο αφηρημένος και γενικευτικός λόγος της φιλοσοφίας δεν επαρκεί για να περιγράψει, να αναλύσει και να εξηγήσει την κοινωνική πραγματικότητα. Ταυτόχρονα, ένιωθε απογοητευμένος από την αυτοαναφορικότητα της γαλλικής φιλοσοφίας, η οποία εκείνη την εποχή περιστρεφόταν γύρω από τον Jean-Paul Sartre. Αυτές οι δύο παράμετροι τον ώθησαν στη μετατόπιση από τη Φιλοσοφία στην Κοινωνιολογία σε μια αποφασιστική στιγμή, κατά την οποία, όπως αναφέρει ο ίδιος, επήλθε η ρήξη, τόσο με την ακαδημαϊκή ελίτ της Φιλοσοφίας, όσο και με τον κυρίαρχο τρόπο σκέψης στις Κοινωνικές Επιστήμες (Bourdieu, 2001, σσ. 192-194). Για αυτή την αλλαγή πεδίου, άρα και έξης και πρακτικών, σίγουρα έπαιξαν ρόλο και διάφοροι άλλοι παράγοντες, όπως η κοινωνική καταγωγή και το ταξικό habitus του Bourdieu, η βιωματική του σχέση με τον κόσμο της πρακτικής και τα συμπεράσματα που υπόρρητα περικλείονται σε αυτό το βίωμα, καθώς και η συνειδητοποίηση της επιστημολογικής και -εν τέλει πολιτικής- ασυμβατότητας μεταξύ των δύο πεδίων με τις πολύ διαφορετικές στοχεύσεις: την αφηρημένη καθολίκευση εκ μέρους της φιλοσοφίας και τη μελέτη του απτού κόσμου εκ μέρους της κοινωνιολογίας.

Στους *Πδ*, ο Bourdieu επιστρέφει σε αυτή την παλαιά σχέση με το φιλοσοφείν και, ως απάντηση σε αυτούς που τον κατηγορούν για παρεμβολή στη φιλοσοφία

(Bourdieu, 2015, σ. 62), κάνει λόγο για την ανάγκη απελευθέρωσης της φιλοσοφίας από διάφορες άδικες προκαταλήψεις σχετικά με τις κοινωνικές επιστήμες, ώστε να απελευθερωθούν *και* οι κοινωνικές επιστήμες από την αντιδραστική κριτική της φιλοσοφίας. Σε αυτή τη θέση συμπυκνώνεται η στάση του Bourdieu απέναντι στην υποτιθέμενη παραδοσιακή ανωτερότητα της φιλοσοφίας έναντι των κοινωνικών επιστημών, τις συνέπειες της οποίας έχει βιώσει και ο ίδιος κατά τη μακρόχρονη καριέρα του. Καταρχάς, πιστεύει ακράδαντα στη σιωπηρή και απωθημένη εμπλοκή της φιλοσοφίας με τις κοινωνικές επιστήμες, και από αυτή την πεποίθηση προκύπτει και η αξίωση τροποποίησης της αυστηρής κριτικής της φιλοσοφίας προς τις «κατώτερες» κοινωνικές επιστήμες. Στο αίτημα αυτό υπάρχει, κατά τη γνώμη μου, η υπόρρητη παραδοχή της θέσης του γνωσιοθεωρητικού υποβάθρου ή θεμελίου που, ορθά ή εσφαλμένα, κατέχει η φιλοσοφία εν σχέσει με τις κοινωνικές και πολιτικές επιστήμες, θέσης υπερτονισμένης στις πρακτικές του ακαδημαϊκού και επιστημονικού πεδίου, όπου, ακριβώς εξαιτίας της συγκεκριμένης πεποίθησης, αποκρύπτεται συστηματικά η κοινωνική ρίζα της φιλοσοφίας. Ως εκ τούτου, όσο η φιλοσοφία θα αρνείται την κοινωνική της καταγωγή και την απλή αναπόδραστη αλήθεια ότι αποτελεί και η ίδια προϊόν της ιστορίας της (άρα και την ανάγκη σύμπλευσης με τις κοινωνικές επιστήμες υπέρ του προτάγματος της πλήρους οικουμενικοποίησης της γνώσης), τόσο θα διατηρείται το άδικο σχολαστικό φράγμα φιλοσοφίας-κοινωνικών επιστημών και θεωρίας-πρακτικής. Αν η φιλοσοφία, δηλαδή οι φιλόσοφοι, συνεχίζει να ασκεί την, κατά Bourdieu, αντιδραστική κριτική της περί του κινδύνου του σχετικισμού και του ιστορισμού στις κοινωνικές επιστήμες, αυτό γίνεται υπό το βάρος μιας αυτοπραγμάτωσης μέσα στο δικό της ιδανικό προορισμό, και όχι εν σχέσει με την αποδεδειγμένη θεωρητική και πρακτική αξία των κοινωνικών επιστημών στη μελέτη της κοινωνίας. Με αυτά τα δεδομένα, η μπουρντιανή κριτική των σχολαστικών σφαλμάτων πηγάζει από την ανάγκη συνένωσης φιλοσοφίας και κοινωνιολογίας σε μια ολιστική επιστήμη, η οποία, απαλλαγμένη από τη διχαστική προκατάληψη, την ενσαρκωμένη ως σχολαστική διάθεση, δεν θα ορθώνεται ως εμπόδιο στην εξέλιξη των κοινωνικών επιστημών, ούτε θα μειώνει τη συμβολή τους στην εξέλιξη της ίδιας της κοινωνίας.

Ο Γάλλος κοινωνιολόγος προσέχει να μην εγκλωβίζεται σε επικίνδυνες γενικεύσεις, ορίζοντας τα επιστημονικά ή φιλοσοφικά πεδία ως *εγγενώς* σχολαστικά. Σχολαστικά θεωρούνται όταν, κατά κάποιο τρόπο, ταυτίζονται με έναν αποπολιτικοποιημένο ακαδημαϊσμό ή έναν άκαμπτο επιστημοκεντρισμό, και όταν η

εξήγηση της πραγματικότητας που προτείνουν απορρέει από αυτή την επικίνδυνη, αποσυνδεδεμένη από την κοινωνική πραγματικότητα, στάση. Για παράδειγμα, οι δύο διάσημες φιλοσοφικές διδαχές που αναφέρει ο Bourdieu στους *Πδ*, τις οποίες θεωρεί κατεξοχήν εκφράσεις της σχολαστικής διάθεσης στη φιλοσοφία, είναι ο *μύθος του σπηλαίου* του Πλάτωνα, όπου εξυμνείται ο ρόλος του φιλόσοφου που ανασύρει τους αδαείς από τα σκοτάδια της αμάθειας, και ο *Das Man* του Heidegger, για τις ανάγκες του οποίου συγκροτείται ο ιδεότυπος του απλού, καθημερινού ή «μέσου» ανθρώπου ως το φιλοσοφικό (άρα *και* κοινωνικό) αντιπαράδειγμα του μη-αυθεντικού (αυτόθι, κεφ. 2.2). Και στις δύο περιπτώσεις, η απάντηση του Bourdieu είναι ξεκάθαρη: το κοινωνικό υποκείμενο συγκροτείται ως habitus μέσα στα κοινωνικά πεδία, σε άμεση εξάρτηση από το εκπαιδευτικό, κοινωνικό, πολιτισμικό και συμβολικό κεφάλαιο που κληρονομεί και συσσωρεύει. Επομένως, η προνομιακή θέση του «φιλόσοφου-βασιλέα» οφείλεται στην ταξική προέλευση των συνθηκών πραγμάτωσής της, και, αντίστοιχα, η διάκριση που αυτή η θέση αυθαίρετα εμπεριέχει οφείλεται στη λήθη ακριβώς αυτής της προέλευσης. Να σημειώσω εδώ, ότι ο Bourdieu συνηθίζει να προβαίνει σε αυτό που ο Rorty αποκαλεί «λογική ανασύνθεση» των θέσεων σημαντικών παλαιών και νεότερων φιλοσόφων, μια προσέγγιση που μπορεί να θεωρηθεί ως επιβολή του σύγχρονου γλωσσικού πλαισίου και των σύγχρονων προβληματικών στο διάλογο με τους παλαιούς φιλοσόφους, με κίνδυνο τον αναχρονισμό. Αυτή η παράμετρος δε φαίνεται να ενδιαφέρει τον Γάλλο κοινωνιολόγο, και, θα λέγαμε, ότι αντιμετωπίζει κάποιες ιδέες παλαιών φιλοσόφων ως διαχρονικά κοινωνικοφιλοσοφικά υποδείγματα.

Μέσα από τέτοιου τύπου συλλήψεις, ο Bourdieu εξετάζει τις συνθήκες δημιουργίας του σχολαστικού τρόπου γνώσης στην κοινωνική επιστήμη και τη φιλοσοφία, καθώς και την επικράτηση της σχολαστικής, έναντι της πρακτικής, στάσης. Στους *Πδ,* ταυτοποιείται η *ιδιαιτεροκρατία* ως η πηγή των σχολαστικών σφαλμάτων. Θα μπορούσαμε να πούμε, ότι η ιδιαιτεροκρατία, ως επιστημολογική (και άρα κοινωνικοπολιτική) συνθήκη, έχει τα εξής χαρακτηριστικά: α) την αυθαίρετη οικουμενικοποίηση της ιδιαίτερης γνωστικής, ηθικής και αισθητικής εμπειρίας ενός (λόγιου συχνά) υποκειμένου, και β) την έλλειψη επίγνωσης ή τη συνειδητή απώθηση των κοινωνικών συνθηκών δυνατότητας αυτής της εμπειρίας. Και τα δύο χαρακτηριστικά είναι σύμφυτα με τη θεωρησιακή στάση.

Η ιδιαιτεροκρατία δεν αφορά στην πρωτοτυπία των ιδεών ή την ιδιαιτερότητα των επιχειρημάτων μιας θεωρητικής κατασκευής. Η αυθαίρετη οικουμενικοποίηση της

ιδιαίτερης περίπτωσης στους *Πδ* είναι η ταξικά και κοινωνικά προσδιορισμένη περίπτωση θεωρίας που αξιώνει την αναγωγή της σε καθολική αλήθεια, λησμονώντας τους κοινωνικούς όρους δυνατότητάς της. Είναι η υιοθέτηση «μιας θέασης του κόσμου την οποία ευνοεί και δικαιολογεί μια ιδιαίτερη κοινωνική συνθήκη» (Bourdieu, 2015, σσ. 95, 121). Αυτή η θέληση για οικουμενικοποίηση-καθολίκευση οδηγεί σε έναν *πλαστό οικουμενισμό*, όσο δε συνοδεύεται από την υπόμνηση των κοινωνικών συνθηκών δυνατότητάς της, και όσο δεν πλαισιώνεται από την απαραίτητη πολιτική δράση για την *πρακτική* οικουμενικοποίηση αυτών των συνθηκών.

Η πολιτική-συμβολική δράση των κοινωνικών επιστημόνων για ανατροπή του *σχολαστικού φράγματος* θα μπορούσε να συμβάλλει στην πρακτική οικουμενικοποίηση των πανανθρώπινων αγαθών που θεωρούνται κατακτήσεις των κινημάτων και των μεγάλων επαναστάσεων, υπό την έννοια ότι τα κατακτημένα αγαθά, παραμένουν στην πράξη απρόσιτα σε μεγάλα κοινωνικά τμήματα. Ο Bourdieu υποστηρίζει ότι η οικουμενικοποίηση προχωράει «μόνο επειδή υπάρχουν κοινωνικοί μικρόκοσμοι που […] είναι τόπος αγώνων που έχουν ως διακύβευμα το οικουμενικό» (Bourdieu, 2015, σ. 224). Με τον όρο «μικρόκοσμοι» ο Bourdieu εννοεί τα πεδία, όχι μόνο αυτό των κοινωνικών επιστημών, όπου ιδανικά διεξάγεται η συμβολική (πολιτική) μάχη για την ανατροπή της αυθαίρετης *ιδιαιτεροκρατίας* και της συμβολικής εξουσίας του σχολαστικού λόγου, αλλά και τα πεδία της κοινωνίας, της εργασίας, της εκπαίδευσης και της πολιτικής, όπου διεξάγονται αγώνες για την πρακτική οικουμενικοποίηση (δηλαδή την ισοκατανομή) των πανανθρώπινων υλικών και συμβολικών αγαθών.

Όπως έχω ήδη αναφέρει, τα σχολαστικά σφάλματα παρουσιάζουν μια *οικογενειακή* συγγένεια μεταξύ τους, η οποία συνίσταται στη διαφορά που εγκαθιδρύουν μεταξύ του κοινωνικού κόσμου και των επιστημονικών κόσμων. Ο Bourdieu τα διακρίνει σε τρεις μορφές: α) τον *επιστημοκεντρισμό,* όπου η γνωσιακή σχέση του κοινωνικού επιστήμονα ή του φιλοσόφου με τον κόσμο παρουσιάζεται ως η φυσική, και άρα αληθινή, σχέση με τον κόσμο, β) τον ηθικό οικουμενισμό, όπου η ηθική σκοπιά του λόγιου φιλοσοφικού υποκειμένου προβάλλεται αυθαίρετα ως οικουμενική ηθική, και γ) τον αισθητικό οικουμενισμό, όπου το αισθητικό κριτήριο της *σχολής* (δηλαδή του ακαδημαϊκού πεδίου) εμφανίζεται ως καθολική αντίληψη περί ωραίου, παραβλέποντας τις ταξικές και πολιτισμικές διαφοροποιήσεις του αισθητικού βιώματος.

Ο Bourdieu καταγγέλλει τη «σιωπηρή προσχώρηση του οικουμενιστή στοχαστή στις πολύ ιδιαίτερες και πολύ προνομιούχες συνθήκες της δήθεν

οικουμενικής [επιστημονικής, ηθικής και] αισθητικής του εμπειρίας» (Bourdieu, 2015, σ. 143). Η σχολαστική σκέψη, με όποια μορφή κι αν εμφανίζεται: α) αποσιωπά τις ιστορικές και κοινωνικές συνθήκες δυνατότητας του σχολαστικού τρόπου ζωής και σκέψης, β) κατασκευάζει ψευδείς καθολικότητες που επιβάλλονται στους μη-λόγιους ανθρώπους, γ) διαιωνίζει τις σχέσεις κυριαρχίας, μεταμφιέζοντας την κυρίαρχη πολιτισμική εμπειρία σε «ουδέτερη» ή «αντικειμενική» γνώση, και δ) αγνοεί το habitus, την πρακτική, και τη σχεσιακή λογική της κοινωνικής εμπειρίας.

Ο επιστημοκεντρικός «ιμπεριαλισμός», με τη συνακόλουθη πεποίθηση ότι η επιστημονική γνώση είναι η ανώτερη μορφή γνώσης, η οποία οφείλει να κατέχει τα πρωτεία έναντι της πρακτικής γνώσης, συνεπάγεται, κατά τον Bourdieu, την επικράτηση της οπτικής του λόγιου επιστημονικού υποκειμένου. Η επιστήμη, ωστόσο, είναι κοινωνικά διαμεσολαβημένη και βρίθει σχέσεων εξουσίας, οι οποίες αναδύονται και στη στάση του απέναντι στην κοινωνική πραγματικότητα. Η απόσταση που παίρνει (και τεχνηέντως διατηρεί) ο παρατηρητής από το παρατηρούμενο με τη συνδρομή της αυθεντίας του επιστημονικού λόγου και το είδος της σχέσης που ο ίδιος κατασκευάζει με τον κόσμο της πρακτικής εμπίπτουν σε μια κοινωνικά προ-κατασκευασμένη σχέση του επιστημονικού habitus με τον πρακτικό κόσμο. Στον επιστημοκεντρισμό, το επιστημονικό πεδίο εγκαθιδρύει μια απόσταση από την κοινωνία, ώστε, εν τέλει, η σχολαστική στάση και η σχολαστική ψευδαίσθηση να βρίσκουν «εύφορο» έδαφος μέσα σε αυτό.

Ο Bourdieu αντιτίθεται στην εγκατάλειψη ή την απώθηση της πρακτικής σχέσης με τον κόσμο από την επιστημονική κοινότητα. Και σίγουρα δεν υπονοεί ότι κάθε επιστήμονας που εργάζεται στο εργαστήριο, στο πανεπιστήμιο ή στο πεδίο, κάνοντας απλώς τη δουλειά του, κινδυνεύει να εγκλωβιστεί στο σχολαστικό σύμπαν. Φαίνεται ότι αυτό που κάνει τον επιστήμονα (ή τον φιλόσοφο) να προσχωρεί στον σχολαστικισμό δεν είναι απλώς η κοινωνιολογική ή φιλοσοφική του άποψη αυτή καθαυτή, αλλά, πρωτίστως, η έλλειψη αναστοχασμού των ιστορικών, κοινωνικών και ταξικών συνθηκών που μεσολάβησαν ώστε να βρεθεί ο ίδιος στη συγκεκριμένη κοινωνική θέση, για να μπορεί, απερίσπαστα, να ασκεί την κοινωνιολογία ή τη φιλοσοφία. Θα τοποθετηθεί πίσω από το σχολαστικό φράγμα, αν θελήσει να παραμείνει στην απομόνωση του επιστημονικού ή του ακαδημαϊκού πεδίου, όπου κυριαρχεί η εξουσία του αφηρημένου λόγου της επιστήμης και της φιλοσοφίας. Ή, αν συγκρίνει άκριτα τον αγώνα για διάκριση μέσα στο ακαδημαϊκό πεδίο με τον καθημερινό αγώνα για επιβίωση στον κόσμο της πρακτικής. Μια καταδικαστέα μορφή

της επίπλαστης οικουμενικοποίησης προκύπτει, όταν ανάγεται, με υλικούς και συμβολικούς όρους, το ακαδημαϊκό ή το επιστημονικό πεδίο στην ολότητα του κόσμου της πρακτικής.

Ο βασικός, φιλόδοξος από κάθε άποψη, στόχος του Bourdieu είναι να συνενώσει το επιστημονικό υποκείμενο, που παρατηρεί και εξαντικειμενικεύει, με το παρατηρούμενο κοινωνικό υποκείμενο που εξαντικειμενικεύεται, μέσω της κριτικής αυτο-ανάλυσης που επιδιώκει η αναστοχαστική κοινωνιολογία (sociologie réflexive). Αυτό το μεθοδολογικό και φιλοσοφικό στοίχημα το πετυχαίνει με τη συμβολή της θεωρίας της πρακτικής αίσθησης, όπου η έννοια του *habitus*, ως μια δέσμη εσωτερικευμένων, προρυθμισμένων σχημάτων αντίληψης και δράσης, λειτουργεί ως «γέφυρα» μεταξύ υποκειμένου και αντικειμένου. Η διαλεκτική σύνδεση των δύο αντιθετικών πόλων μέσα στην ολότητα της πρακτικής αποτελεί έναν διακηρυγμένο στόχο της μπουρντιανής κοινωνιολογίας.

Κατανοώ και συμμερίζομαι τη σπουδή του Bourdieu, ώστε να μην υιοθετεί ο (κοινωνικός) επιστήμονας το *βλέμμα του θεατή* στην καθημερινή του ζωή, καθώς αυτή η στάση παράγει και αναπαράγει το άδικο σχίσμα μεταξύ επιστημονικού και πρακτικού λόγου, το οποίο συνεπάγεται και ένα, εξίσου άδικο, κοινωνικό σχίσμα. Αυτή η επίπτωση μπορεί να αναιρεθεί, αν το επιστημονικό υποκείμενο καλλιεργεί μια αναστοχαστική σχέση με την επιστημονική γνώση και το επιστημονικό πεδίο, ώστε να μπορεί να αποβάλλει τη σχολαστική ιδέα της ουδετερότητας της επιστήμης και της ανωτερότητας του επιστημονικού τρόπου γνώσης. Κατά αυτόν τον τρόπο, θα είναι σε θέση να *βλέπει* το βαθμό που το επιστημονικό πεδίο διαμορφώνει την έξη του σε έξη του «επόπτη», και τον κίνδυνο μιας, περισσότερο ή λιγότερο, σχολαστικής διολίσθησης στην αποκοπή από την κοινωνία, μέσω μιας βαθμιαία αναπτυσσόμενης επένδυσης στον επιστημονικό λόγο και στη θέση του εξαντικειμενικεύοντος υποκειμένου στην ευρύτερη κοινωνική ζωή.

Για τον Bourdieu, η ορθή σχέση με το αντικείμενο θεωρείται προϋπόθεση για μια ορθή επιστημονική πρακτική στις κοινωνικές επιστήμες. Ο επιστήμονας (και ο φιλόσοφος) συχνά λειτουργεί με νόρμες, υιοθετώντας τις καθιερωμένες οπτικές γωνίες του κόσμου που έχουν ως αποτέλεσμα μια διαστρεβλωμένη σχέση με το παρατηρούμενο. Στην περίπτωση του αντικειμενισμού, η σχέση αυτή λαμβάνει τη μορφή του διπόλου *γιγνώσκον υποκείμενο-αντικείμενο της γνώσης*, όπου η κοινωνική πραγματικότητα φαίνεται να προσφέρεται στον παρατηρητή ως θέαμα προς παρατήρηση. Η κριτική στον αντικειμενισμό του παραδοσιακού δομισμού πηγάζει από

τη *σχεσιακή* και ολιστική κοινωνική θεώρηση του Γάλλου κοινωνικού επιστήμονα, σύμφωνα με την οποία συμπλέκεται άρρηκτα η δομή και η ατομική κοινωνική δράση. Ο αντικειμενισμός, με τη μορφή, επί παραδείγματι, του δομισμού των Lévi-Strauss, Althusser ή Saussure, αποτυγχάνει να περιγράψει τον τρόπο με τον οποίο οι υπόρρητες αντικειμενικές δομές καθορίζουν την κοινωνία χωρίς να γίνονται αντιληπτές, παραβλέποντας τη σημασία του habitus, της συμβολικής εξουσίας, των πεδίων και των ειδών του κεφαλαίου στη δημιουργία της υποκειμενικής αντίληψης και δράσης (αυτόθι, κεφ. 2.1). Ο Bourdieu, αν και υπέρμαχος του δομισμού, δηλαδή της σχεσιακής λογικής στην κοινωνιολογία, εισάγει την κατασκευασιοκρατία (constructivism) στο σύστημά του ακριβώς για να οριοθετήσει την κυριαρχία των αντικειμενικών δομών, ώστε να αναδειχτεί η συμβολή της δράσης του κοινωνικού υποκειμένου, εν προκειμένω του habitus και των πρακτικών του, στη διαμόρφωση της αντικειμενικής πραγματικότητας. Υπό αυτό το πρίσμα, προκύπτουν εύλογα οι αντιρρήσεις του στις αντικειμενιστικές θεωρήσεις στους κόλπους του δομισμού. Γενικότερα, σε όλες τις δομιστικές θεωρίες, στις οποίες ασκεί κριτική ο Bourdieu στους *Πδ*, κυριαρχεί η δομή -με τη μία ή την άλλη μορφή- επί του κοινωνικού υποκειμένου, σε βαθμό που εξαλείφεται η δυνατότητα αυτονομίας της δράσης του, και μετατρέπεται σε «γρανάζι» ή στήριγμα του συστήματος.

Η κριτική στάση του Bourdieu απέναντι στα αντικειμενιστικά μοντέλα σκέψης (αυτόθι, κεφ. 2.1) δε σημαίνει, σε καμία περίπτωση, την εγκατάλειψη της ιδέας της αντικειμενικότητας, παρά μόνο τη ρήξη με μια επιστήμη και επιστημονική μεθοδολογία που εξαντικειμενικεύει, θα λέγαμε, χωρίς να αποδέχεται τη δική της εξαντικειμενίκευση. Σε αντίθεση με τη σημασία της έννοιας *αντικειμενιστικός* που προ-ανέφερα, οι έννοιες *αντικειμενικός-αντικειμενικότητα* στη μπουρντιανή θεωρία σηματοδοτούν:

α) τον επιστημονικά και πρακτικά πιστοποιημένο τρόπο συγκρότησης και αναπαραγωγής της κοινωνίας μέσω του αναλυτικού σχήματος *έξη-δομή-πρακτική* που αποτελεί και τον υψηλότερο βαθμό αντικειμενικότητας, θα λέγαμε, στον Bourdieu, και

β) το γεγονός ότι οι αντικειμενικές δομές, ήτοι το εκπαιδευτικό, πολιτισμικό, οικονομικό κεφάλαιο και τα πεδία δράσης, διαμορφώνουν και καθορίζουν το habitus και την πρακτική με αντικειμενικό τρόπο. Αυτό το μοτίβο είναι αντικειμενικό, υπό την έννοια, ότι μπορεί να αλλάζουν τα επιμέρους στοιχεία της διαδικασίας για κάθε άτομο και κάθε κοινωνία, αλλά το μοτίβο παραμένει (διαπιστώνεται εμπειρικά, πρακτικά και αναστοχαστικά) σε όλες τις κοινωνίες και όλες τις εποχές. Η έννοια της πρακτικής,

παράλληλα, απαλλάσσει οριστικά τον κοινωνικό επιστήμονα από το στόχο της μονοδιάστατης εξαντικειμένισης των κοινωνικών δομών, όπως συμβαίνει στις παραδοσιακές δομιστικές θεωρήσεις, μέσω της ελευθερίας που εξασφαλίζει η θεωρία του habitus, με την εναλλαγή εστίασης από το μοτίβο (δομή) στην πρακτική σύνδεση του κοινωνικού υποκειμένου με τον κόσμο. Με βάση αυτές τις προκείμενες, δικαιολογείται και η κριτική του Bourdieu στην απολυτότητα του *αντικειμενιστικού* τρόπου θέασης του κόσμου, ο οποίος αφήνει στην αφάνεια την πολύπλοκη αλληλεπίδραση του habitus του ατομικού δρώντα με το κοινωνικό γίγνεσθαι, αλλά και τον -εκ των πραγμάτων- κοινωνικό και πρακτικό χαρακτήρα που διαθέτει το επιστημονικό υποκείμενο.

Από την άλλη πλευρά, ο υποκειμενισμός, όπως έχω ήδη τονίσει, εστιάζει στην υποκειμενική σκέψη, τη συνείδηση ή την ατομική πράξη (αυτόθι, κεφ. 2.1). Το πρόβλημα που ανακύπτει στον υποκειμενισμό είναι η ατομοκεντρική ηθικοφιλοσοφική (και άρα πολιτική) στάση που προωθεί. Για παράδειγμα, η καντιανή ηθική και αισθητική απορρέει από μια συγκεκριμένη υποκειμενιστική σχέση με τον κόσμο. Το αίτημα καθολίκευσης της ατομικής ηθικής σχέσης με το καθήκον, υπό το πρίσμα της μπουρντιανής ανάλυσης, σηματοδοτεί τη θεωρητική επανεισαγωγή μιας ατομοκεντρικής ηθικοπολιτικής στάσης (ενός habitus) που είναι ήδη υπάρχουσα στη συγκεκριμένη κοινωνικοϊστορική συγκυρία, αλλά αγνοημένη και παραγνωρισμένη. Η καθολίκευση της ατομικής ηθικής ενέχει τον κοινωνικοπολιτικό κίνδυνο της γενίκευσης της ατομοκεντρικής θεώρησης του κόσμου. Το ίδιο συμβαίνει στην αισθητική, όπου μια συγκεκριμένη υποκειμενική αισθητική σκοπιά, από μια συγκεκριμένη κοινωνική θέση, προορίζεται να λειτουργεί -υποκειμενιστικά- ως κυρίαρχο αισθητικό κριτήριο, δηλαδή να διαμορφώνει την κοινωνική πραγματικότητα. Η δε φιλοσοφία του υπαρξισμού αναδιπλώνεται ακόμη πιο πολύ μέσα στην ατομική συνείδηση, με το να θεωρεί την κοινωνία «παράπλευρη» συνθήκη της ύπαρξης του Όντος ή του Εαυτού, και «περιττή».

Κάτω από την επίδραση του υποκειμενιστικού τρόπου θέασης του κόσμου, δημιουργούνται οι προϋποθέσεις και για τα τρία σχολαστικά σφάλματα. Από τα τρία, ο αισθητικός και ο ηθικός οικουμενισμός είναι άμεσα παράγωγα του υποκειμενισμού στη φιλοσοφία, και είναι σχολαστικά, εφόσον δε συνοδεύονται από την ανάλυση των κοινωνικών συνθηκών δυνατότητάς τους και τη μέριμνα της πρακτικής οικουμενικοποίησής τους. Ο επιστημοκεντρισμός σχετίζεται και με τους δύο κυρίαρχους τρόπους γνώσης, τον αντικειμενισμό και τον υποκειμενισμό. Βάσει της

μπουρντιανής ανάλυσης στους *Πδ*, στις κοινωνικές επιστήμες και την αναλυτική φιλοσοφία κυριαρχεί ο επιστημοκεντρισμός του εξαντικειμενικεύοντος υποκειμένου, εμφανώς σχολαστικός, όσο δε συνοδεύεται από την υπόμνηση του γεγονότος ότι ο επιστήμονας ή ο φιλόσοφος είναι και ο ίδιος κοινωνικό υποκείμενο *και* αντικείμενο της ανάλυσης. Επιπροσθέτως, ο θετικιστικός τρόπος εξήγησης της πραγματικότητας στη φιλοσοφία και στις κοινωνικές επιστήμες, με την υπέρμετρη πίστη στη μεθοδολογική καθαρότητα, είναι κραυγαλέα σχολαστικός, καθώς αρνείται τον αναστοχασμό, την ενσώματη και βιωματική πρακτική γνώση του habitus και την συνεργατική δράση κοινωνικού δρώντα-δομής. Εντούτοις, η γνώση δεν είναι ουδέτερη, μαθηματικοποιημένη και αφηρημένη, αλλά αποτελεί μια κοινωνικά αποκτημένη ικανότητα, τα επιτεύγματα της οποίας πρέπει να επιστρέφουν στην κοινωνία.

Το παράδειγμα ηθικού οικουμενισμού για τον Bourdieu στους *Πδ* είναι η καντιανή ηθική, και οι προεκτάσεις της, κυρίως η *ηθική του διαλόγου* του Habermas, και, λιγότερο, η *θεωρία της δικαιοσύνης* του Rawls. Το βασικό επιχείρημα του Bourdieu απέναντι στη θεωρία του *επικοινωνιακού πράττειν* του Habermas είναι ότι η επικοινωνία είναι κοινωνικά διαμεσολαβημένη και ότι κάθε μορφής επικοινωνία στο δημόσιο λόγο εμπεριέχει υπόρρητη εξουσία. Άλλωστε, η ύπαρξη (κατά Bourdieu, η ψευδαίσθηση) μιας οικουμενικής ουδέτερης ηθικής σκοπιάς δεν πιστοποιείται στην εμπειρία του μέσου ανθρώπου, ο οποίος βιώνει μια κοινωνική ιεράρχηση που δεν του επιτρέπει την πρόσβαση στο δημόσιο διάλογο. Σε αντίθεση με την αισθητική που είναι μια μορφή έξης στο έργο του Bourdieu, η ηθική εμπίπτει μάλλον στην αίσθηση της πρακτικής των ανθρώπων και τις ηθικές αξίες που ενσωματώνουν με πρακτικό τρόπο. Στους *Πδ* δε συναντάμε μια ολοκληρωμένη ανάλυση της θέσης του Bourdieu περί ηθικής με αναφορά στο αναλυτικό σχήμα *έξη-πεδίο-πρακτική*, η οποία, αν υπήρχε, θα εισέφερε στην κριτική απέναντι στις «καθαρές» απολιτικοποιημένες ηθικές, και θα εμπλούτιζε τη θεωρία της πρακτικής αίσθησης και του habitus. Δεν είναι σαφές, επί παραδείγματι, με ποιον τρόπο ή έξη ενσωματώνει ηθικές αξίες και πώς επιλέγει ποιες θα ενσωματώσει και ποιες θα απορρίψει.

Από την άλλη πλευρά, με τη σύλληψη της «Aufklärung της Aufklärung» (Bourdieu, 2015, σ. 133), ο Bourdieu τάσσεται υπέρ της πραγματικής οικουμενικοποίησης -με τη συμβολή του πρακτικού αναστοχαστικού λόγου- των πανανθρώπινων ηθικοπολιτικών αξιών που έχουν κατακτηθεί από το κίνημα του Διαφωτισμού. Επομένως, συμπεραίνουμε ότι, από τη μια, υπάρχει μία ασύνειδη πλευρά της ηθικής αίσθησης που εμπεδώνεται μέσω της έξης κατά τη διάρκεια της

κοινωνικής ζωής, και, από την άλλη, μία ουσιωδώς πολιτική (συμβολική, θα έλεγε ο Bourdieu) πλευρά μιας ηθικοπολιτικής έκφρασης, συνδεδεμένης με τα πεδία, όπου διεξάγονται αγώνες για την κατάκτηση και την ισοκατανομή των πανανθρώπινων ηθικοπολιτικών αγαθών της ελευθερίας, της ισότητας, της δικαιοσύνης. Κατά τη μελέτη των *Πδ,* αποκομίζει κανείς την αίσθηση ότι η ηθική κρίση αποτελεί κοινωνικώς αποκτημένη γνώση με πρακτικό, κοινωνικό και πολιτικό νόημα. Δεν υπάρχει «καθαρή» ηθική που λειτουργεί κανονιστικά apriori και υπερβαίνει τους αξιακούς ορίζοντες των κοινωνιών, αλλά, αντίθετα, υπάρχουν ηθικές αξίες που ενέχουν διαχρονικό κύρος και ισχύ, λόγω της πρακτικά πιστοποιημένης κοινωνικοπολιτικής τους αξίας. Στην κριτική της καθαρής ηθικής του ορθού λόγου υπάρχει, κατά τη γνώμη μου, και μια υπόρρητη (και ίσως απωθημένη) σύνδεση του Γάλλου κοινωνιολόγου με τη μαρξιστική θέση που εκλαμβάνει την ηθική ως μηχανισμό συγκάλυψης της εξουσίας και της εκμετάλλευσης της αστικής τάξης, και αυτό διαφαίνεται στη στάση του Bourdieu απέναντι στην επίπλαστα οικουμενικοποιημένη ηθική, την οποία θεωρεί ηθική της άρχουσας τάξης.

Καταρχάς, ο Bourdieu στρέφει τα βέλη του στον χαμπερμασιανό *ιδεώδη διάλογο* που εστιάζει στην ορθολογική επικοινωνία και την κανονιστική λειτουργία, επιδιώκοντας τη θεμελίωση μιας ορθολογικής οικουμενικότητας του Λόγου μέσω του ιδανικού *ομιλιακού πράττειν.* Ωστόσο, αγνοεί τόσο τη συμβολική βία και εξουσία του εργαλειακού λόγου, όσο και τη δυναμική των έξεων που διαμορφώνουν τις κοινωνικές σχέσεις. Μεταξύ των δύο διανοητών παρατηρούμε μια πρώτη επιστημολογική-φιλοσοφική αντίθεση: ο Bourdieu θεωρεί ότι η ορθολογικότητα είναι μια κοινωνικώς αποκτημένη ικανότητα, ενώ ο Habermas την αντιλαμβάνεται ως εγγενή ικανότητα του ανθρώπου. Ο Bourdieu δεν αποδέχεται την έμφυτη παρουσία του ορθού λόγου, υπό την έννοια ότι δεν υπάρχει τίποτα έμφυτο στην έξη. Η αντιθετική προσέγγιση των δύο συναδέλφων οφείλεται, κατά δεύτερο λόγο, στη διαφορά των επίπεδων ανάλυσης μεταξύ τους: ο Habermas εννοεί την *ηθική του διαλόγου* κανονιστικά, ενώ ο Bourdieu, από το εμπειρικό επίπεδο της κριτικής κοινωνιολογίας, εκλαμβάνει την ηθική διάθεση και τις ηθικές αξίες ως κοινωνικά συγκροτημένες. Η κανονιστική διάσταση στη θεωρία του Bourdieu συνίσταται, κατά τη γνώμη μου, στην πρακτική αίσθηση, η οποία παίρνει τη μορφή καθημερινών συνηθειών, τελετουργιών και διαδικασιών που λειτουργούν οιονεί κανονιστικά για τους ανθρώπους. Ως εκ τούτου, όσα ηθικά προτάγματα καθιερώνονται μέσω της πρακτικής αίσθησης λειτουργούν, ως ένα βαθμό, κανονιστικά στη ζωή των ανθρώπων, όπως για παράδειγμα η αλληλεγγύη ή η αξιοπρέπεια. Φυσικά,

με όρους ηθικής φιλοσοφίας, θα έλεγε κανείς ότι αυτού του είδους η *πρακτική* κανονιστικότητα είναι υποδεέστερη, ή και ψευδής, σε σχέση με αυτή που παρέχει η κανονιστική ηθική.

Η τρίτη διαφορά αφορά στο σχολαστικό σφάλμα της μη-ανάδειξης των ταξικών-κοινωνικών συνθηκών της δυνατότητας της ηθικής κρίσης εκ μέρους του Habermas. Για παράδειγμα, το κανονιστικό πλαίσιο δεν μπορεί να εφαρμοστεί σε συνθήκες υλικής στέρησης, σαν αυτές που υφίστανται μεγάλα τμήματα του παγκόσμιου πληθυσμού. Ο ιδεώδης διάλογος, δηλαδή, προϋποθέτει μια δημοκρατική κοινωνία σχετικής ευμάρειας για να εφαρμοστεί, συνθήκη που απαντάται μόνο σε ένα ελάχιστο τμήμα των υπαρχουσών κοινωνιών. Όλα ξεκινούν από τη σύλληψη του υποκειμένου: το καντιανό υποκείμενο ορίζεται ως αυτόνομο, ελεύθερο και ίσο, γενικευτικά και αφηρημένα, χωρίς σύνδεση με συγκεκριμένο ιστορικό και κοινωνικό πλαίσιο, όπως θα έπρεπε να είναι σε ιδεατό επίπεδο, και όχι όπως είναι στην πραγματικότητα. Αντιθέτως, το μπουρντιανό habitus που συγκροτείται κοινωνικά, και όχι ορθολογικά, παλεύει για τις ιδιότητες και τα αγαθά της αυτονομίας, της ελευθερίας και της ισότητας μέσα στα πεδία κοινωνικής ζωής, και βρίσκει εμπόδια στην κατάκτησή τους: υπάρχουν μεγάλες ομάδες πληθυσμού σε διάφορα κοινωνικοπολιτικά και πολιτισμικά πλαίσια που δεν κατέχουν κανένα από τα κατηγορήματα που αποδίδονται στο υποκείμενο στην καντιανή σύλληψη. Εδώ και πάλι, δεν μπορεί να ισχύσει η κανονιστική ηθική, αν δεν διαμορφωθούν οι κατάλληλες κοινωνικοπολιτικές συνθήκες.

Ο ορθός Λόγος θεωρείται ότι μπορεί να καθοδηγεί την ηθική και να επιτρέπει μια ουδέτερη ηθική σκοπιά. Ωστόσο, βάσει της κριτικής ανάλυσης του Bourdieu, αυτή η οπτική είναι ουσιαστικά ιδεαλιστική, διότι αποστασιοποιείται από το κοινωνικό βίωμα και το συμβολικό πεδίο της εξουσίας. Η σχολαστική «ψευδαίσθηση» της οικουμενικής ηθικής του διαλόγου εδράζεται στη λήθη του γεγονότος, ότι κάθε επικοινωνία ενέχει εξουσιαστικές διαστάσεις. Κάτω από το πέπλο της λήθης των επικαθορισμών, η ηθική της επικοινωνίας ευνοεί ασύνειδα αυτούς που κατέχουν το εκπαιδευτικό, κοινωνικό και πολιτικό κεφάλαιο για να ενταχθούν στο πεδίο του διαλόγου, δηλαδή τους ακαδημαϊκούς, τους επιστήμονες, τους πολιτικούς, αλλά όχι τον απλό πολίτη που δεν το κατέχει επαρκώς ή καθόλου. Ουσιαστικά, η αφηρημένη οικουμενικοποίηση αποτελεί μέθοδο εφαρμογής της συμβολικής εξουσίας της κυρίαρχης τάξης, υπό το μανδύα της οικουμενικής και ουμανιστικής ιδέας. Η ορθολογικότητα τοποθετείται πίσω από το σχολαστικό φράγμα ως ένα προνόμιο των

λίγων, όταν δε συνοδεύεται από την κριτική των συνθηκών απόκτησής της και την προτροπή στους κοινωνικούς-συμβολικούς αγώνες που χρειάζονται για την αληθινή οικουμενικοποίησή της.

Η δεύτερη περίπτωση κριτικής ανάλυσης νεοκαντιανών θεωριών είναι η *θεωρία της δικαιοσύνης* του Rawls (αυτόθι, σ. 34). Ο Rawls επινοεί μια κανονιστική νοητική κατασκευή με στόχο την ανάδειξη της ηθικοπολιτικής έννοιας της *δικαιοσύνης* ως *ακριβοδικίας* μέσω μιας ορθολογικής επιλογής. Ο Bourdieu αντιτάσσεται στη σχολαστική θεώρηση μιας ορθολογικής βούλησης που δε θεωρείται ότι είναι κοινωνικά και ταξικά διαμεσολαβημένη. Το *πέπλο της άγνοιας* στην πρωταρχική θέση, η επιβεβλημένη προϋπόθεση για να εξαχθούν οι πλέον ακριβοδίκαιες αρχές δικαιοσύνης, παραβλέπει τους ταξικούς και κοινωνικούς καθορισμούς που είναι απαραίτητο να ληφθούν υπόψιν κατά την πραγμάτωση της δικαιοσύνης στη κοινωνία. Αυτή η σύλληψη, για τον Bourdieu, αποτελεί μεθοδολογικό, φιλοσοφικό και πολιτικό σφάλμα, [43] διότι οι πραγματικοί πολίτες δεν επιλέγουν ποτέ σε έναν συμβολικά ουδέτερο χώρο ή με κοινωνικά ουδέτερο τρόπο.

Ας θυμηθούμε την κριτική του Γάλλου κοινωνιολόγου στον υποκειμενιστικό τρόπο γνώσης του υπαρξισμού και στην ιδέα της *ελεύθερης βούλησης*, ως μιας παραπλανητικής ιδεαλιστικής σύλληψης, δεδομένου ότι η (σχετική) ελευθερία του habitus καθορίζεται ουσιωδώς από τις κοινωνικές δομές και την ταξική και κοινωνική θέση του. Η ιδέα της δικαιοσύνης είναι κοινωνικά και πολιτικά διαμεσολαβημένη, και όχι αφηρημένη και ορθολογική, πράγμα που σημαίνει ότι απαιτεί κοινωνικούς και συμβολικούς αγώνες για να επιτευχθεί, διότι το αγαθό της κοινωνικής δικαιοσύνης χρειάζεται να οικουμενικοποιηθεί πλήρως μέσω της εξασφάλισης της ισότιμης πρόσβασης όλων σε αυτό. Η αφηρημένη αρχή της ισότητας, σαν αυτή που εξασφαλίζεται ορθολογικά από τη δικαιοσύνη ως *ακριβοδικία*, κρύβει την αρχή της ανισότητας, καθώς, κατά την εφαρμογή της, δε λαμβάνονται υπόψιν οι οικονομικές, κοινωνικές και εκπαιδευτικές ανισότητες των πολιτών. Και στην περίπτωση της θεωρίας της δικαιοσύνης του Rawls, βρισκόμαστε ξανά μπρος στο χάσμα θεωρίας-πράξης που δημιουργεί η τεχνητή *καθαρότητα* της ουδετερότητας της ηθικής σκοπιάς, απέναντι στη σχεσιακή λογική της πρακτικής αίσθησης.

[43] Ο Bourdieu λέει για τη θεωρία του Rawls: «Παρά τον σεβασμό που μπορεί να νιώθει ο homo scholasticus μέσα μου για τη θεωρητική κατασκευή του Τζον Ρολς, δεν μπορώ να προσυπογράφω ένα τυπικό μοντέλο όπου 'τα πράγματα της λογικής' επισκιάζουν ή συντρίβουν τόσο φανερά 'τη λογική των πραγμάτων'». (Bourdieu, 2015, σ. 146).

Το τρίτο σχολαστικό σφάλμα αφορά στην αισθητική. Ο αισθητικός οικουμενισμός συνίσταται στη διαδικασία εκείνη, κατά την οποία το αισθητικό κριτήριο της *σχολής*, δηλαδή του λόγιου φιλοσοφικού υποκειμένου, εμφανίζεται ως καθολική αντίληψη περί του ωραίου, παραβλέποντας τις ταξικές και πολιτισμικές διαφοροποιήσεις του αισθητικού βιώματος. Η αισθητική κρίση αποτελεί κοινωνικό προϊόν, συγκροτημένο μέσα από την αίσθηση της πρακτικής του habitus και την κοινωνική θέση του: δεν είναι «καθαρή», αφηρημένη και καθολική, αλλά καθορίζεται αποκλειστικά από το κοινωνικό, εκπαιδευτικό και οικονομικό κεφάλαιο του κοινωνικού υποκειμένου, καθώς επίσης και από την ταξική του θέση. Κατά τον Bourdieu, η αισθητική κρίση είναι ένα είδος έξης, η οποία καλλιεργείται αρχικά στο οικογενειακό πεδίο και κατόπιν στο σχολικό σύστημα και στα κοινωνικά δίκτυα, σε μια διαδικασία που παίζει καθοριστικό ρόλο στη διαμόρφωση ενός συγκεκριμένου ταξικού αισθητικού κριτηρίου. Σε διάφορες μελέτες πεδίου που αποκωδικοποιούν τις αισθητικές προτιμήσεις της ανώτερης, μεσαίας και κατώτερης τάξης, ο Bourdieu επιχειρεί να αναδείξει την ταξική προέλευση του γούστου.

Η φιλοσοφική διαφωνία του Γάλλου κοινωνικού επιστήμονα με την καντιανή αισθητική είναι βαθιά, και ξεκινά από την αρχική αναγωγή της σε καθολική και «καθαρή» μορφή αισθητικής κρίσης. Η αισθητική κρίση και το γούστο δεν είναι ουδέτερα, ούτε προσβάσιμα σε όλους, αλλά ουσιαστικά είναι μηχανισμοί διάκρισης των κοινωνικών ομάδων σε αυτούς που έχουν καλλιεργημένο και αυτούς που έχουν «βάρβαρο» ή «λαϊκό» γούστο. Στην μπουρντιανή ανάλυση, η ανιδιοτέλεια της αισθητικής κρίσης αποτελεί σχολαστική σύλληψη, πρώτον διότι δε νοείται ουδετερότητα στην τέχνη (όπως και στη γνώση και την ηθική) και δεύτερον, γιατί αυτού του είδους η ανιδιοτέλεια (δηλαδή η παντελής έλλειψη συμφέροντος, πρότερης γνώσης και κοινωνικών καθορισμών) της αισθητικής κρίσης, όταν μάλιστα παραβλέπεται ή απωθείται η κοινωνική και ταξική βάση της, αποτελεί σχολαστική επινόηση χτισμένη πάνω στην απόσταση από το πρακτικό βίωμα.

Στον αισθητικό οικουμενισμό, η διάκριση που παράγεται και αναπαράγεται από την προσχώρηση σε μια αχρονική και ιδεαλιστική σύλληψη της τέχνης παίρνει τρεις βασικές μορφές: α) τη διάκριση μεταξύ καλλιεργημένων και μη-καλλιεργημένων ατόμων, μέσα στην οποία αναπαράγονται οι ταξικοί επικαθορισμοί με τρόπο κραυγαλέο, καθώς σε αυτή την περίπτωση η τέχνη αποτελεί προνόμιο που αποκομίζει συμβολικά οφέλη, β) τη διάκριση μεταξύ «λαϊκής» και «υψηλής» κουλτούρας, όπου η λαϊκή κουλτούρα «κατασκευάζεται» για να αντιστρέψει τον κοινωνικό ρατσισμό των

καλλιεργημένων ελίτ προς τα «ακαλλιέργητα» λαϊκά στρώματα, αλλά μέσω της σιωπηρής αποδοχής της ίδιας αυτής σχάσης διαιωνίζεται η αρχική διάκριση, και γ) την επιστημολογική και φιλοσοφική διάκριση μεταξύ της (αυθαίρετης) οικουμενικοποίησης μιας καθαρής, ανιδιοτελούς και apriori αισθητικής κρίσης που πηγάζει από τη σχολαστική σύλληψη του κόσμου, και της πρακτικά βιωμένης αισθητικής ως *έξης* και ως πρακτικής αίσθησης, διαμορφωμένης μέσα στα πεδία της κοινωνικής πραγματικότητας.

Θα περάσω τώρα σε ένα θέμα που με έχει απασχολήσει αρκετά κατά τη διάρκεια της μελέτης των *Πδ*: το ζήτημα του κατά πόσο η προτεινόμενη *θεωρία της πρακτικής* του Bourdieu τείνει προς τον σχετικισμό. Βάσει των επιχειρημάτων και των θέσεων που παρουσιάζονται στους *Πδ* και την *Αίσθηση της Πρακτικής,* φαίνεται ότι ο Γάλλος κοινωνικός επιστήμονας δεν είναι σχετικιστής, αν και μπορεί κάποιος να συγχέει τη σχεσιακή λογική της πρακτικής με έναν γνωσιολογικό σχετικισμό. Θεωρώ πολύ σημαντική την αντι-σχετικιστική οπτική του Γάλλου κοινωνιολόγου σε κομβικά επιστημολογικά και φιλοσοφικά ζητήματα, καθώς αποτελεί ικανή απάντηση στις αιτιάσεις της (αναλυτικής) φιλοσοφίας περί εξηγητικής ανεπάρκειας των κοινωνικών επιστημών, λόγω του εγγενούς σχετικισμού και ιστορισμού τους. Όπως έχω ήδη εξηγήσει, το χάσμα μεταξύ φιλοσοφίας και κοινωνικών επιστημών βαθαίνει λόγω της αχρείαστης συντήρησης της συγκεκριμένης κατηγορίας, συνθήκη που καταγγέλλει και ο Bourdieu στο έργο του.

Θα μπορούσε κάποιος να κατηγορήσει τον Bourdieu για γνωσιολογικό σχετικισμό (epistemological relativism) ή ηθικό σχετικισμό (moral relativism), ισχυριζόμενος ότι δεν αναγνωρίζει την καθολικότητα της γνώσης ή της κανονιστικής ηθικής. Βάσει των θέσεων που αναπτύσσει ο ίδιος στους *Πδ,* φαίνεται ότι δεν αρνείται τις ηθικές αξίες, παρότι καταδικάζει την επίπλαστη οικουμενιστική ηθική του ορθού λόγου. Αυτό διαφαίνεται και στη σχέση που έχει με τα ηθικοπολιτικά προτάγματα του Διαφωτισμού και γενικότερα των συμβολικών-κοινωνικών διεκδικήσεων. Ωστόσο, αναγνωρίζοντας τις ηθικές (και άρα πολιτικές) αξίες του Διαφωτισμού και των κοινωνικών-συμβολικών αγώνων ως οιονεί οικουμενικές (για παράδειγμα, την ελευθερία, την ισότητα και την ισοτιμία πρόσβασης στα διακηρυγμένα οικουμενικά αγαθά), συμπεραίνω ότι ο Bourdieu μάλλον είναι ένας κριτικός ρεαλιστής της γνώσης και των ηθικών αξιών. Θεωρώ ότι ο Bourdieu δεν μπορεί να θεωρείται σχετικιστής, και η κοινωνιολογία του habitus σχετικιστική διότι:

α) αντιτίθεται στον πολιτισμικό σχετικισμό της πολιτισμικής ανθρωπολογίας που βασίζεται σε ένα ουδέτερο, περιγραφικό πλαίσιο, άρα αντιτίθεται και στον απόλυτο σχετικισμό των πολιτισμικών αξιών που προκύπτει από αυτήν τη θέαση. Επιπλέον, είναι πολέμιος της αυθαίρετης και καταστροφικής πολιτικής προέκτασης του πολιτισμικού σχετικισμού, δηλαδή του πολιτισμικού ιμπεριαλισμού των ισχυρότερων κρατών προς τα πιο αδύναμα (αυτόθι, σ. 43).

β) ασκεί κριτική στον υποκειμενισμό που συχνά καταλήγει σε έναν *απομαγευμένο* σχετικισμό, ή σε έναν απόλυτο φιλοσοφικό μηδενισμό, ο οποίος οδηγεί σε ηθικοπολιτική αδράνεια και λήθαργο. Αυτή είναι μια συνθήκη όπου το νόημα, άρα και οι ηθικοπολιτικές αξίες, κατασκευάζεται από τη σολιψιστική ατομική συνείδηση και, ως εκ τούτου, δεν υπάρχει κοινωνική αντικειμενικότητα ώστε να πλαισιώσει οντολογικά και κοινωνικά το άτομο,

γ) προωθεί στο έργο του συγκεκριμένες κοινωνικές διαθέσεις, αξίες και στάσεις, με το να καταγγέλλει συνεχώς την ανισότητα και τους μηχανισμούς εμπέδωσης και διατήρησής της, και τέλος,

δ) μέσω του κατασκευαστικού δομισμού (την υπέρβαση του δυϊσμού ατομικής και δομικής δράσης) περιγράφει τον τρόπο με τον οποίο το κοινωνικό υποκείμενο διαμορφώνει τις διαθέσεις του μέσα στις κοινωνικές δομές και διαμορφώνεται από αυτές. Ο τρόπος συγκρότησης και αναπαραγωγής του υποκειμένου και της κοινωνίας, ως αντικειμενικό μοτίβο, παραμένει ο ίδιος.

Στη θεωρία της *πρακτικής αίσθησης* εμπίπτει και η διαδικασία της *πρακτικής οικουμενικοποίησης* των πολιτισμικών, ηθικών και πολιτικών αξιών, ο μεγαλύτερος δυνατός βαθμός «καθολίκευσης», θα λέγαμε, στον Bourdieu. Η ίδια η πρακτική αίσθηση και η δυναμική έξης-δομής παρέχει το αντικειμενικό νόημα στο κοινωνικό υποκείμενο.

Εν κατακλείδι, η ανάλυση των τριών σχολαστικών σφαλμάτων που εντοπίζει ο Pierre Bourdeiu στους *Πασκαλιανούς διαλογισμούς* αναδεικνύει τη βαθιά του μέριμνα για την αναγκαιότητα του κριτικού αναστοχασμού στις κοινωνικές επιστήμες και τη φιλοσοφία. Το σχολαστικό σφάλμα της άγνοιας των όρων παραγωγής της γνώσης, η απόσπαση της θεωρίας από την πρακτική, και η υπερτίμηση του ορθού λόγου, ως αρχής νοηματοδότησης της ζωής, δεν είναι απλώς θεωρητικά «ατοπήματα», αλλά και εκδηλώσεις ενός αποστασιοποιημένου τρόπου σκέψης που παραβλέπει τις συνθήκες της ενσώματης και κοινωνικά ενταγμένης γνώσης και δράσης, οι οποίες περιγράφονται και αναλύονται διεξοδικά από τη θεωρία του habitus. Η κριτική αυτή δε στοχεύει μόνο

την επιστημολογική «καθαρότητα» στους κόλπους των κοινωνικών επιστημών και της φιλοσοφίας, αλλά λειτουργεί ως εργαλείο αποδόμησης των σχέσεων εξουσίας που κρύβονται πίσω από την παραγόμενη γνώση. Στη θεωρία της πρακτικής αίσθησης, η κοινωνική επιστήμη, ως αναστοχαστική κοινωνιολογία, δεν απομονώνεται από τον κόσμο, αλλά εντάσσεται στο πεδίο των συμβολικών-πολιτικών αγώνων, έχοντας πλήρη συνείδηση της θέσης και των ορίων της. Ο Bourdieu, κατά αυτόν τον τρόπο, ανάγει την αποφυγή των σχολαστικών σφαλμάτων, από μεθοδολογική απαίτηση, σε πολιτική στάση.

2. Προβληματικές για περαιτέρω μελέτη

Ένα σημαντικό ζήτημα που χρήζει περαιτέρω μελέτης είναι η *κοινωνική αλλαγή* και, κατ' επέκταση, οι κοινωνικοπολιτικές επαναστάσεις, σε αντίστιξη με τις συμβολικές στη θεωρία της πρακτικής του Bourdieu. Η κυρίαρχη ερμηνεία στο έργο του Bourdieu τον περιορίζει, θα λέγαμε, στη θεωρία της κοινωνικής αναπαραγωγής, ενώ, παράλληλα, καθίσταται φανερή η έλλειψη μιας συνεκτικής θεωρίας κοινωνικής αλλαγής. Βεβαίως, ο Bourdieu προσέφερε τα δικά του εργαλεία για την κατανόηση του κοινωνικού μετασχηματισμού. Δύο βασικά σημεία αυτής της συνεισφοράς είναι: α) η θεωρία των «προφητών» που προκαλούν συμβολικές επαναστάσεις και αμφισβητούν την κυρίαρχη τάξη, και β) η έννοια *του κορπορατισμού του καθολικού*, έννοια που αναδεικνύει το ρόλο των διανοουμένων και μορφωμένων επαγγελματιών στην προώθηση καθολικών αξιών και κοινωνικής δικαιοσύνης.[44] Βάσει των παραπάνω, συμπεραίνουμε ότι η κοινωνική αλλαγή επαφίεται σε ισχυρούς (με την έννοια της συσσώρευσης εκπαιδευτικού, κοινωνικού και συμβολικού κεφαλαίου) ατομικούς δρώντες μέσα στα πεδία, και όχι σε *συλλογικές* κοινωνικές ή επαναστατικές πράξεις-δράσεις.[45]

Η γνώση στη μπουρντιανή θεωρία, ως σωματική, γνωστική και ταυτόχρονα κοινωνική πράξη, θα μπορούσε να εμπεριέχει και μια τέταρτη διάσταση, αυτή της *ηθικής* πρακτικής. Το ζήτημα αυτό αναδεικνύει ο καθηγητής Κοινωνιολογίας Gabe

[44] Βλ. Bourdieu, P. (1991). Genesis and structure of the religious field (J. B. Burnside, C. Calhoun, & L. Florence, Trans.). *Comparative Social Research*, *13*, 1–44., και, Bourdieu, P. (2017). *Manet: A symbolic revolution* (P. Collier & M. Rigaud-Drayton, Trans.; P. Casanova, R. Gruca, & J.-B. Marquette, Eds.). Polity Press.

[45] Βλ. ενδεικτικά: Fowler, Bridget. (2020). Pierre Bourdieu on social transformation, with particular reference to political and symbolic revolutions. *Theory and Society*, 49, pp. 439-463. (doi: 10.1007/s11186-019-09375-z).

Ignatow, υποστηρίζοντας ότι η σύγχρονη Κοινωνιολογία της Ηθικής οφείλει να ενσωματώσει τη θεωρία του habitus του Pierre Bourdieu, ώστε να αναδυθούν οι τρόποι με τους οποίους το habitus, ως σύστημα ενσωματωμένων τάσεων και ηθικών πρακτικών, γεφυρώνει το χάσμα ανάμεσα στη δομή και την πράξη, ξεπερνώντας τους περιορισμούς, τόσο των καθαρά γνωστικιστικών προσεγγίσεων, όσο και των θεωριών ορθολογικής επιλογής. Ο Ignatow τονίζει ότι η ηθική συμπεριφορά δεν είναι αποτέλεσμα μόνο συνειδητών επιλογών ή κανόνων, αλλά προκύπτει από προ-διαμορφωμένες, βιωμένες εμπειρίες και κοινωνικές θέσεις. Το habitus καθιστά εφικτή μια πλουσιότερη κατανόηση της ηθικής ως ενσώματης, πολιτισμικά ενταγμένης και -εν μέρει- ασυνείδητης πρακτικής.[46]

Η έννοια της *ηθικής πρακτικής* εύλογα μας οδηγεί στη διερεύνηση της σχέσης μεταξύ κοινωνικής τάξης και ηθικής, ιδιαίτερα αν συγκρίνουμε τη σκέψη του Bourdieu με εκείνη του John Dewey, όπως προτείνει ο Halewood. Εδώ, η έννοια της *τάξης* δεν είναι μόνο οικονομική ή πολιτισμική, αλλά και *εγγενώς* ηθική, καθώς εμπεριέχει κρίσεις περί του «σωστού» και του «λάθους» τρόπου ζωής. Μέσω της σύγκρισης, αναδεικνύεται το γεγονός ότι ο Bourdieu και ο Dewey αντιλαμβάνονται το habit/habitus, όχι απλώς ως επαναλαμβανόμενη πρακτική, αλλά ως βαθιά *ηθικά φορτισμένη* διαδικασία διαμόρφωσης της υποκειμενικότητας. Θα συμφωνήσω με την οπτική του Halewood που υποστηρίζει ότι η ηθική είναι *ενσωματωμένη* στην κοινωνική πρακτική, και ότι η κατανόηση της ταξικής θέσης απαιτεί μια προσέγγιση που λαμβάνει υπόψη τη στενή σχέση μεταξύ ηθικών *αξιών* και κοινωνικής εμπειρίας (και έξης). Οφείλω να επισημάνω, ωστόσο, ότι ο Bourdeiu στο έργο του δεν αναδεικνύει την ηθική παράμετρο, παρά μόνο έμμεσα.[47]

Η έννοια της *τάξης* στη μπουρντιανή κοινωνική οντολογία απέχει σημαντικά από τη μαρξική σύλληψη, εξαιτίας της απουσίας κομβικών εννοιολογήσεων, όπως *εκμετάλλευση*, *παραγωγή*, *κεφάλαιο και εργασία.* Ενώ ο Bourdieu προσφέρει σημαντικά εργαλεία για την κατανόηση της πολιτισμικής και συμβολικής διάστασης της τάξης, η θεωρία του παρουσιάζει σοβαρές αδυναμίες, όσον αφορά στην ανάλυση της εργασίας και της εκμετάλλευσης. Πρώτον, η θεωρία του habitus παραγνωρίζει τη δομική σημασία της μισθωτής εργασίας στις καπιταλιστικές κοινωνίες. Δεύτερον, θα λέγαμε

[46] Βλ. σχετικά: Ignatow, G. (2009). Why the sociology of morality needs Bourdieu's habitus. *Sociological Inquiry*, *79*(1), 98–114. https://doi.org/10.1111/j.1475-682X.2008.00273.x.
[47] Βλ. σχετικά: Halewood, Michael. (2023). Class is always a matter of morals: Bourdieu and Dewey on Social Class, Morality, and Habit(us). *Cultural Sociology*, 17 (3). pp. 373-389. https://doi.org/10.1177/17499755221108135.

ότι υποβαθμίζει την ταξική σύγκρουση και την οργανωμένη πολιτική δράση της εργατικής τάξης και ευρύτερων κοινωνικών ομάδων. Τρίτον, η έννοια του *κεφαλαίου,* παρότι επεκτείνεται με την πολιτισμική και τη συμβολική διάσταση που της αποδίδει ο Bourdieu, ταυτόχρονα αποσυνδέεται από την παραγωγική διαδικασία, με αποτέλεσμα να υποβαθμίζεται η οικονομική διάσταση της κυριαρχίας. Τέλος, ενώ ο Bourdieu αντλεί σημαντικά στοιχεία από τη μαρξική κοινωνιολογική σκέψη (όπως η σχεσιακή οπτική της κοινωνικής πραγματικότητας και η πολεμική κριτική των κοινωνικών ανισοτήτων), η έννοια της *πρακτικής* ως *άσκεπτης* καθημερινής δραστηριότητας, απαγκιστρώνεται από τη θεωρία και εμφανίζεται ως πράξη *χωρίς* θεωρία, μια σύλληψη που απέχει από την μαρξική *ενότητα θεωρίας-πράξης*.[48]

Η συνεχής αυστηρή κριτική στην κοινωνική ανισότητα στο μπουρντιανό έργο πραγματοποιείται μέσω της έννοιας της *συμβολικής εξουσίας*, μια εννοιολογική κατασκευή που έχει, κατά τη γνώμη μου, κάποια κοινά στοιχεία με την γκραμσιανή *ηγεμονία*. Ο μαρξιστής κοινωνιολόγος Michael Burawoy εξετάζει και επεκτείνει τις θεωρίες εξουσίας και κυριαρχίας των Pierre Bourdieu και Antonio Gramsci. Υποστηρίζει ότι, ενώ και οι δύο στοχαστές προσέφεραν σημαντικές αναλύσεις για τις μορφές συμβολικής και πολιτισμικής κυριαρχίας, υστερούν στην ανάδειξη των πιο βαθιών ριζών της εξουσίας που σχετίζονται με την εργασία και την παραγωγή. Ο συγγραφέας προτείνει την ένταξη της έννοιας της *εργασιακής ηγεμονίας*, ως κεντρικού στοιχείου στην κατανόηση της κυριαρχίας, δηλαδή την εξουσία που ασκείται μέσω της εσωτερίκευσης της κυριαρχίας από την εργατική τάξη μέσα στο χώρο εργασίας, αλλά και ευρύτερα στην κοινωνία.[49]

Κατά τη γνώμη μου, η έννοια της *εξουσίας* στον Bourdeiu θα μπορούσε να μελετηθεί συγκριτικά με τις αντίστοιχες έννοιες άλλων στοχαστών -πέρα από τη μαρξιστική έννοια της *εξουσίας μέσω ης κατοχής των μέσων παραγωγής*- , ώστε να κατανοηθεί σε βάθος. Προτείνω τη σύγκριση με την έννοια της *μικροεξουσίας* και της *πειθαρχίας* στον Foucault (μικροεπίπεδο ανάλυσης, σε αντίθεση με το μακροεπίπεδο της μπουρντιανής θεωρίας της συμβολικής εξουσίας), αλλά και με τη σύλληψη του *εκδημοκρατισμού* της εξουσίας μέσω της ιδεώδους διαλογικής επικοινωνιακής πράξης στον Habermas (ιδεαλιστική και συμβολική θεώρηση, σε αντίθεση με την υλιστική

[48] Βλ. ενδεικτικά Seim, J., & Mc Carthy, M. A. (2023). Classes Without Labor: Three Critiques of Bourdieu. *Critical Sociology*, *0*(0). https://doi.org/10.1177/08969205231200898.
[49] Βλ. σχετικά: Burawoy, M. (2012). The Roots of Domination: Beyond Bourdieu and Gramsci. *Sociology*, *46*(2), 187-206. https://doi.org/10.1177/0038038511422725.

θεωρία της εμπέδωσης της συμβολικής εξουσίας μέσω του μπουρντιανού δίπολου παραγνώρισης-αναγνώρισης).[50]

Τέλος, μια προβληματική που αναδύεται κατά τη μελέτη των *Πδ* είναι το είδος της σχέσης του Bourdieu με τον Pascal. Ως εκ τούτου, θα ήταν χρήσιμη μια κριτική ανάλυση των κοινών φιλοσοφικών στοιχείων των δύο διανοητών. Κάποιοι μελετητές υποστηρίζουν ότι η αυστηρά υλιστική θεωρία του Bourdieu φέρει *ασυνείδητα θεολογικά στοιχεία*, τα οποία αντλούνται από τη χριστιανική παράδοση, και ειδικά από τον Pascal και την ιησουιτική σκέψη. Για παράδειγμα, ο Gorski επισημαίνει ότι έννοιες-κλειδιά όπως το *habitus*, η *δόξα*, η *πίστη*, η *πρακτική* και η *ενσώματη γνώση*, καθώς και η έννοια του *προφήτη*, φέρουν θρησκευτικά κατάλοιπα, ακόμη και αν αυτά εκκοσμικεύονται.[51]

[50] Βλ. ενδεικτικά: Christensen, G. (2023). Three concepts of power: Foucault, Bourdieu, and Habermas. *Power and Education*, *16* (2), 182-195. https://doi.org/10.1177/17577438231187129.

[51] Βλ. ενδεικτικά: Gorski, P. S. (2016). *Just how Pascalian are the Pascalian meditations? Critical reflections on the theological unconscious of Bourdieusian theory*. *Sociology of Religion*, *77*(3), 280–296. https://doi.org/10.1093/socrel/srw018.

Βιβλιογραφία

Agamben, G., Bakhtin, M., Balsamo, A. et all. (2004). *Τα όρια του σώματος* (Κ. Αθανασίου, Κ. Καψαμπέλη, Μ. Κονδύλη, Θ. Παρασκευόπουλος, Μετ.). Νήσος.

Althusser, Louis. (1976). Idéologie et Appareils Idéologiques d'État. *Positions*. Éditions Sociales.

Beardsley, Monroe, C. (1989). *Ιστορία των Αισθητικών Θεωριών* (Δ. Κούρτοβικ-Π. Χριστοδουλίδης, Μετ.). Νεφέλη.

Boas, Franz. (1998). *Race, Language and Culture*. The University of Chicago Press.

Bourdieu, Pierre. (1987). *Outline of a Theory of Practice* (R. Nice, trans.). Cambridge University Press.

Bourdieu, P. (1988). *Homo Academicus*. (P. Collier, Trans.). Polity Press.

Bourdieu, P. (1991). *The Political Ontology of Martin Heidegger*. (P. Collier, Trans.). Stanford University Press.

Bourdieu, P. (1992). *Μικρόκοσμοι-τρεις μελέτες πεδίου* (Μ. Δημητρακόπουλος, Ν. Παναγιωτόπουλος, Μετ.). Δελφίνι.

Bourdieu, P. (1994). *Κείμενα κοινωνιολογίας* (Ν. Παναγιωτόπουλος, Π. Γεωργίου κ.α. Μετ.). Δελφίνι.

Bourdieu, P. (1999a). *Γλώσσα και συμβολική εξουσία* (Καψαμπέλη Κ., Μετ.). Καρδαμίτσα.

Bourdieu, P. (1999b). *Νόστιμον ήμαρ* (Λ. Στυλιανούδη, Μετ.). Καρδαμίτσα.

Bourdieu, P. (2000). *Πρακτικοί Λόγοι-Για τη θεωρία της δράσης* (Ρ. Τουτουντζή, Μετ.). Πλέθρον.

Bourdieu, P. (2001). Esquisse pour une auto-analyse. *Science de la Science et Réflexivité* (Collection Cours et travaux). Raisons d'Agir.

Bourdieu, P. (2002). *Η Διάκριση- Κοινωνική κριτική της καλαισθητικής κρίσης* (Καψαμπέλη Κ., Μετ.). Πατάκη.

Bourdieu, P. (2005). *Για την επιστήμη και τις κοινωνικές χρήσεις της* (Μ. Θανοπούλου, Μετ.). Πολύτροπον.

Bourdieu, P. (2006). *Η αίσθηση της πρακτικής* (Θ. Παραδέλλης, Μετ.). Αλεξάνδρεια.

Bourdieu, P. (2007). *Η τέχνη του κοινωνιολόγου*. (Ε. Γιαννοπούλου, Δ.

Φιλιππουπολίτης, Μετ.). Μεταίχμιο.

Bourdieu, P. (2015). *Πασκαλιανοί διαλογισμοί* (Ε. Γιαννοπούλου, Μετ.). Πατάκη.

Blumer, Herbert. (1969). *Symbolic Interactionism, Perspective, and Method*. University of California Press.

Brubaker, Roger. (2004). Rethinking Classical Theory. *After Bourdieu*. (Swartz, L., Zolberg V. Eds).

Dewey, John. (1929). *The Quest for Certainty*. Minton Balch. https://archive.org/details/questforcertaint032529mbp/page/n9/mode/2up.

Durkheim, Emille. (1982). *The Rules of Sociological Method*. (Halls, W.D., Trans.). The Free Press.

Durkheim, E., Mauss, M. (2009). *Primitive Classification* (Needham, R. Trans). Cohen and West.

Garfinkel, Harold. (1967). *Studies in Ethnomethodology*. Prentice-Hall.

Geertz, Clifford. (2003). *Η ερμηνεία των πολιτισμών*. (Θ. Παραδέλλης, Μετ.). Αλεξάνδρεια.

Gramsci, Antonio. (1971). *Selections from the Prison Notebooks* (Q. Hoare & G. N. Smith, Eds. & Trans.). International Publishers.

Habermas, Jurgen. (1987). The Foundations of Social Science in the Theory of Communication. *The Theory of Communicative Action-Lifeworld and System: The Critique of Functionalist Reason*. Vol.2. 11-43 (Th. McCarthy, Trans.). Polity Press.

Habermas, J. (1997). *Η ηθική της επικοινωνίας* (Κ. Καβουλάκος, Μετ.). Εναλλακτικές εκδόσεις.

Heidegger, Martin. (1973). *Εισαγωγή στη Μεταφυσική*. (Μαλεβίτσης, Χ., Μετ.). Δωδώνη.

Heidegger, M. (1986). *Η προέλευση του έργου τέχνης* (Γ. Τζαβάρας, Μετ.). Δωδώνη.

Hermet, Guy. (2020). *Ιστορία των εθνών και του εθνικισμού στην Ευρώπη*. (Αλ. Νεστοροπούλου, Μετ.). Πεδίο.

Horkheimer, Max.(1984). Παραδοσιακή και Κριτική Θεωρία. *Φιλοσοφία και Κοινωνική Κριτική*. (Α. Οικονόμου, Μετ.).Ύψιλον.

Husserl, Edmund. (1982). *Cartesian Meditations, An Introduction to Phenomenology* (D. Cairns, Trans.). Martinus Njhoff Publishers.

Husserl, E. (1991). *On the Phenomenology of the Consciousness of Internal Time*. (John Brough, Trans). Kluwer Academic Publishers.

Kant, Immanuel. (1976). *Κριτική του Καθαρού Λόγου*, τ Α΄. (Α. Γιανναράς, Μετ.). Παπαζήση.

Kant, Im. (2013). *Κριτική της Κριτικής Δύναμης* (Κ. Ανδρουλιδάκης, Μετ.). Σμίλη.

Κουζέλης, Γ., Ψυχοπαίδης, Κ. (Επιμ.). (1996). Γνώση και διαφέρον. *Επιστημολογία των Κοινωνικών Επιστημών*. Νήσος.

Lévi-Strauss, Claude. *Φυλή και Ιστορία-Φυλή και Πολιτισμός*. (2008). (Αθ. Στεφανής, Μετ.). Πατάκης.

Μαρκουλάτος, Ιορδάνης. (2007). *Σώμα και νόημα. Δοκίμιο πολιτικής οντολογίας*. Παπαζήση.

Marx K., Engels, F. (2004). *Θέσεις για τον Φόϋερμπαχ, Ο Λούντβιχ Φόϋερμπαχ και το τέλος της κλασσικής Γερμανικής φιλοσοφίας* (Γ. Μπλάνας, Μετ.). Ερατώ.

Μαυρίδης, Ηλίας. (2004). Η έννοια της καθημερινότητας στην κοινωνική θεωρία. *The Greek Review of Social Research*, 114, 27–59. https://doi.org/10.12681/grsr.9280.

Mead, George, Herbert. (1934). *Mind, Self, and Society: From the standpoint of a Social Behaviorist*. (Ch. W. Morris, Ed.). The University of Chicago Press.

Merleau-Ponty, Maurice. (2005). *Σημεία* (Γ. Φαράκλας Μετ.). Βιβλιοπωλείον της Εστίας.

Μερλώ-Ποντύ, Μ. (2016). *Φαινομενολογία της αντίληψης*. (Κ. Καψαμπέλη, Μετ.). Νήσος.

Rawls, John. (1971). *A Theory of Justice*. Harvard University Press.

Παναγιωτόπουλος Νίκος. (2015). Η κοινωνιολογία του Pierre Bourdieu: μια passio sciendi. *Επιστήμη και Κοινωνία: Επιθεώρηση Πολιτικής και Ηθικής Θεωρίας*, 8. 229–244. https://doi.org/10.12681/sas.725.

Πασκάλ, Μπλεζ. (2000). *Σκέψεις*. (Κ. Παπαγιώργης, Μετ.). Καστανιώτης.

Πλάτων. (2014). *Πολιτεία*. (Ν. Σκουτερόπουλος, Μετ.). Πόλις.

Σαρτρ, Ζαν, Πωλ. (χ.χ.). *Ο υπαρξισμός είν' ένας ανθρωπισμός*. (Κ. Σταματίου. Μετ.). Αρσενίδης.

Saussure, Ferdinand. de. (1959). *Course in General Linguistics* (W. Baskin, Trans.). Philosophical Library. https://archive.org/details/courseingeneral00saus/page/n5/mode/2up?utm_source=chatgpt.com

Schutz, Alfred. (1964). *Collected papers II: Studies in Social Theory*. (A. Brodersen,

ed.). Martinus Nijhoff.

Schutz, A. (1967). *The Phenomenology of the Social World* (G. Walsh και F. Lehnert, trans.). Northwestern University Press. https://bccibankinsights.com/sites/default/files/uploads/files/The%20Phenomenology%20of%20the%20Social%20World_0.pdf.

Weber, Max. (1978). *Economy and Society-an Outline of Interpretative Sociology.* (Roth G., Wittich C., eds). University of California Press. 22-26. https://archive.org/details/MaxWeberEconomyAndSociety/mode/2up.

Wacquant, Loïc. (1998). Pierre Bourdieu. *Key Sociological Thinkers*. (R. Stones, ed.). NYU Press. 261-277.

Wacquant, L. (2004). Habitus. *International Encyclopedia of Economic Sociology*. (Beckert, J., Zafirovski, M. Eds). Routledge. 315-319. https://loicwacquant.org/wp-content/uploads/2019/03/lw-2004-habitus-interencyecosoc.pdf.

Wittgenstein, Ludwig. (1977). *Φιλοσοφικές Έρευνες.* (Π. Χριστοδουλίδης, Μετ.). Παπαζήσης.

Weininger, Otto. (1906). *Sex and Character.* (W. Heinemann, ed.). www. guteberg.org.

Swartz, L., Zolberg V.(eds). (2004). *After Bourdieu, Influence, Critique, Elaboration*.

Χριστόπουλος Δ. (2002). *Η ετερότητα ως σχέση εξουσίας. Όψεις της ελληνικής, βαλκανικής και ευρωπαϊκής εμπειρίας*. Κριτική.

https://plato.stanford.edu/entries/husserl/#EpoPerNoeHylTimConPheRed.