



**ΠΑΝΤΕΙΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ
ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ
ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ
«ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΕΠΙΣΤΗΜΗ ΚΑΙ ΙΣΤΟΡΙΑ»
ΚΑΤΕΥΘΥΝΣΗ: ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ**

**ΙΔΕΟΛΟΓΙΑ ΚΑΙ ΥΠΟΚΕΙΜΕΝΟ: ΣΥΓΚΛΙΣΕΙΣ ΚΑΙ ΑΠΟΚΛΙΣΕΙΣ ΣΤΟ ΘΕΩΡΗΤΙΚΟ ΕΡΓΟ
ΤΩΝ ΑΛΤΟΥΣΣΕΡ ΚΑΙ ΜΠΟΥΡΝΤΙΕ**

**ΔΙΠΛΩΜΑΤΙΚΗ ΕΡΓΑΣΙΑ
ΧΡΙΣΤΙΝΑ ΤΣΟΥΛΦΙΔΟΥ
1113Μ054**

ΕΞΕΤΑΣΤΙΚΗ ΕΠΙΤΡΟΠΗ

- **ΓΙΩΡΓΟΣ ΦΟΥΡΤΟΥΝΗΣ, ΕΠΙΚΟΥΡΟΣ ΚΑΘΗΓΗΤΗΣ
(ΣΥΜΒΟΥΛΟΣ ΣΠΟΥΔΩΝ)**
- **ΜΑΝΩΛΗΣ ΑΓΓΕΛΙΔΗΣ, ΚΑΘΗΓΗΤΗΣ**
- ΓΙΩΡΓΟΣ ΦΑΡΑΚΛΑΣ- ΜΑΤΟΡΙΚΟΣ, ΚΑΘΗΓΗΤΗΣ**

ΑΘΗΝΑ, ΙΟΥΝΙΟΣ 2016

ΕΙΣΑΓΩΓΙΚΕΣ ΠΑΡΑΤΗΡΗΣΕΙΣ	4
ΠΑΡΟΥΣΙΑΣΗ ΤΩΝ ΕΡΕΥΝΗΤΙΚΩΝ ΜΑΣ ΕΡΩΤΗΜΑΤΩΝ	8
1. ΠΡΩΤΟ ΜΕΡΟΣ	11
1.1 Η ΚΟΙΝΩΝΙΑ ΩΣ ΣΥΝΘΕΤΗ ΟΛΟΤΗΤΑ ΚΑΙ Η ΑΝΑΠΑΡΑΓΩΓΗΣ	
ΤΗΣ ΣΤΟ ΕΡΓΟ ΤΟΥ ΑΛΤΟΥΣΕΡ	12
1.2 Η ΑΛΤΟΥΣΕΡΙΑΝΗ ΣΧΕΣΗ ΙΔΕΟΛΟΓΙΑΣ-ΚΡΑΤΟΥΣ ΚΑΙ ΟΙ ΙΔΕΟΛΟΓΙΚΟΙ	
ΜΗΧΑΝΙΣΜΟΙ ΤΟΥ ΚΡΑΤΟΥΣ	15
1.3 ΓΙΑ ΤΗΝ ΙΔΕΟΛΟΓΙΑ ΣΤΟ ΕΡΓΟ ΤΟΥ ΑΛΤΟΥΣΕΡ	19
I. Η ΙΔΕΟΛΟΓΙΑ ΔΕΝ ΕΧΕΙ ΙΣΤΟΡΙΑ	20
II. Η ΙΔΕΟΛΟΓΙΑ ΕΙΝΑΙ Η «ΑΝΑΠΑΡΑΣΤΑΣΗ» ΤΗΣ ΦΑΝΤΑΣΙΑΚΗΣ ΣΧΕΣΗΣ	22
III. Η ΙΔΕΟΛΟΓΙΑ ΩΣ ΥΠΕΔΑΦΟΣ ΤΗΣ ΕΠΙΣΤΗΜΗΣ	24
IV. Η ΙΔΕΟΛΟΓΙΑ ΕΧΕΙ ΥΛΙΚΗ ΥΠΟΣΤΑΣΗ ΚΑΙ Η ΣΧΕΣΗ	
ΠΟΥ ΣΥΓΚΡΟΤΕΙ ΜΕ ΤΗΝ ΠΡΑΚΤΙΚΗ	25
1.4 Η ΔΙΑΔΙΚΑΣΙΑ ΤΗΣ ΙΔΕΟΛΟΓΙΚΗΣ ΕΓΚΛΗΣΗΣ ΚΑΙ ΕΝΝΟΙΟΛΟΓΙΚΕΣ	
ΚΑΤΗΓΟΡΙΕΣ ΥΠΟΚΕΙΜΕΝΟ-ΦΟΡΕΑΣ	27
1.5 ΠΡΟΒΛΗΜΑΤΙΣΜΟΙ ΣΧΕΤΙΚΑ ΜΕ ΤΗΝ ΕΙΣΑΓΩΓΗ	
ΣΤΟΙΧΕΙΩΝ ΛΑΚΑΝΙΚΗΣ ΨΥΧΑΝΑΛΥΣΗΣ	33
2. ΔΕΥΤΕΡΟ ΜΕΡΟΣ	39
2.1 ΟΙ ΕΝΝΟΙΕΣ ΠΕΔΙΟ ΚΑΙ ΚΕΦΑΛΑΙΟ ΣΤΟ ΕΡΓΟ ΤΟΥ ΜΠΟΥΡΝΤΙΕ	40
I. Η ΕΝΝΟΙΑ ΤΟΥ ΠΕΔΙΟΥ	40
II. Η ΕΝΝΟΙΑ ΤΟΥ ΚΕΦΑΛΑΙΟΥ	42
III. ΤΟ ΠΟΛΙΤΙΣΜΙΚΟ ΚΕΦΑΛΑΙΟ	45

2.2 Η ΣΥΜΒΟΛΙΚΗ ΕΞΟΥΣΙΑ	47
I. ΠΙΣΤΗ ΚΑΙ ΣΩΜΑ	52
II. Η ΕΝΣΩΜΑΤΩΣΗ ΤΗΣ ΚΥΡΙΑΡΧΙΑΣ	54
2.3 Η ΕΝΝΟΙΑ ΤΟΥ HABITUS	57
2.4 ΤΟ ΕΚΠΑΙΔΕΥΤΙΚΟ ΣΥΣΤΗΜΑ ΣΤΙΣ ΑΝΑΛΥΣΕΙΣ ΤΟΥ ΜΠΟΥΡΝΤΙΕ ΚΑΙ ΡΟΛΟΣ ΤΗΣ ΙΔΕΟΛΟΓΙΑΣ ΣΤΟ ΕΚΠΑΙΔΕΥΤΙΚΟ ΣΥΣΤΗΜΑ	64
2.5 ΠΡΟΒΛΗΜΑΤΙΣΜΟΙ ΣΧΕΤΙΚΑ ΜΕ ΤΗΝ ΕΝΝΟΙΑ ΤΟΥ HABITUS ΚΑΙ ΤΟΥ ΚΕΦΑΛΑΙΟΥ	68
3. ΤΡΙΤΟ ΜΕΡΟΣ	73
3.1 ΜΙΑ ΣΥΓΚΡΙΣΗ ΤΗΣ ΚΟΙΝΩΝΙΚΗΣ ΑΝΑΠΑΡΑΓΩΓΗΣ ΣΤΑ ΕΡΓΑ ΤΩΝ ΑΛΤΟΥΣΕΡ ΚΑΙ ΜΠΟΥΡΝΤΙΕ	73
3.2 ΙΔΕΟΛΟΓΙΑ ΚΑΙ ΣΥΜΒΟΛΙΚΗ ΕΞΟΥΣΙΑ	75
3.3 ΓΙΑ ΤΟ ΥΠΟΚΕΙΜΕΝΟ ΣΤΑ ΘΕΩΡΗΤΙΚΑ ΜΟΝΤΕΛΑ ΤΩΝ ΑΛΤΟΥΣΕΡ ΚΑΙ ΜΠΟΥΡΝΤΙΕ	79
ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ	87
I. ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ	87
II. ΞΕΝΗ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ	89

Εισαγωγικές παρατηρήσεις

Η υπόθεση της παρούσας εργασίας επικεντρώνεται στην διερεύνηση και τον προβληματισμό σχετικά με τις εννοιολογικές κατηγορίες που ενυπάρχουν στα θεωρητικά σχήματα του Αλτουσέρ και του Μπουρντιέ. Κατά την γνώμη μας, το έργο των δύο αυτών στοχαστών προσφέρει ένα γόνιμο έδαφος προβληματισμού γύρω από τους όρους: ιδεολογία και συμβολική εξουσία. Ειδικότερα, θα μας απασχολήσει η σχέση ιδεολογίας και υποκειμένου στον Αλτουσέρ και η κεντρική έννοια του *habitus* στο έργο του Μπουρντιέ. Ακολουθώντας μια συγκριτική προσέγγιση ανάμεσα στα δύο θεωρητικά μοντέλα, θα επιχειρήσουμε να αναδείξουμε σε ένα πρώτο επίπεδο τα ερωτήματα που έθεσαν και με τα οποία αναμετρήθηκαν οι Αλτουσέρ και Μπουρντιέ, και σε ένα δεύτερο επίπεδο συγκλίσεις και αποκλίσεις που μπορούν να εντοπιστούν σε αυτά.

Η επιλογή των δύο αυτών θεωρητικών μοντέλων βασίζεται αφενός στην κριτική που άσκησαν οι δύο θεωρητικοί στον οικονομισμό, εκφάνσεις του οποίου εντόπιζαν στην μαρξιστική θεωρία¹ και αφετέρου στο εγχείρημα υπέρβασης του, το οποίο επιτελέστηκε με διαφορετικό τρόπο στο εκάστοτε μοντέλο. Για τον Γάλλο κοινωνιολόγο, προκειμένου να συγκροτηθεί μια θεωρία του κοινωνικού χώρου, είναι αναγκαία η πραγμάτωση ρήξεων με την μαρξιστική θεωρία. Συγκεκριμένα, προϋποθέτει μια ρήξη με τον οικονομισμό τον οποίο ο Μπουρντιέ ερμηνεύει ως την τάση του μαρξισμού να ανάγει την πολυμορφία του κοινωνικού πεδίου στο οικονομικό πεδίο. Ταυτόχρονα προϋποθέτει σύγκρουση με την αντίληψη των κοινωνικών ομάδων ως υποστάσεων και δευτερευόντως ως σχέσεων, όπως τονίζει ο Γάλλος κοινωνιολόγος, καθώς οι κοινωνικές τάξεις στην μαρξιστική παράδοση ανάγονται στην σχέση τους με τα μέσα παραγωγής. Παράλληλα, ο Μπουρντιέ εισηγείται την ρήξη με αυτό που θεωρούσε αντικειμενισμό της Μαρξιστικής θεωρίας, τον οποίο μάλιστα έβλεπε ως μια μορφή νοησιαρχίας, βάσει της οποίας υποτιμούνται οι συμβολικοί αγώνες που

¹ Ο οικονομισμός συνιστά θεωρητική συνέπεια του μηχανιστικού-ερμηνευτικού τρόπου ανάλυσης που υιοθετήθηκε από τον σοβιετικό μαρξισμό όπως κωδικοποιήθηκε μετά το 1920. Πρόκειται δηλαδή για την τάση να αντιμετωπίζεται η ανάπτυξη των παραγωγικών δυνάμεων ως κινητήρια δύναμη της κοινωνικής εξέλιξης, που έρχεται σε σύγκρουση με τις «πάντα αργοπορημένες» παραγωγικές σχέσεις. Συνεπώς υπό αυτό το πρίσμα οι καπιταλιστικές παραγωγικές σχέσεις λειτουργούν ως εμπόδιο στην ανάπτυξη των παραγωγικών δυνάμεων (Μηλιός 1995).

διεξάγονται σε κάθε πεδίο (Bourdieu 2008, 333). Αντίστοιχα, στο θεωρητικό σχήμα του Αλτουσέρ, ασκείται έντονη κριτική σε μια σειρά από θέσεις που ηγεμόνευαν εκείνο το χρονικό διάστημα στις μαρξιστικές αναλύσεις, όπως είναι η νομοτέλεια της ιστορίας που οδηγεί αναπόφευκτα στον σοσιαλισμό (Σωτήρης 2004, 116-117), η προτεραιότητα που αποδίδεται στις παραγωγικές δυνάμεις αλλά και η τάση το κράτος να ορίζεται ως ένα (ουδέτερο) εργαλείο ταξικής κυριαρχίας (Μηλιός 1995). Μάλιστα η συγκρότηση ενός θεωρητικού μοντέλου για το ιδεολογικό φαινόμενο ως αναπόσπαστο στοιχείο της κοινωνικής ολότητας, με την δική του δραστηριότητα αντιτίθεται σε αναλύσεις που προσλαμβάνουν την ιδεολογία ως ψευδαίσθηση και αποτέλεσμα του οικονομικού στοιχείου (Howarth 2008, 132-133).

Ειδικότερα, οι δύο στοχαστές διαμόρφωσαν μια αρκετά πρωτότυπη και γόνιμη σχέση με τον μαρξισμό. Το έργο του Μπουρντιέ συχνά προσλαμβάνεται ως μια απόπειρα σύνθεσης των έργων του Μαρξ (Marx) και του Βέμπερ (Weber), καθώς εισηγείται μια μορφή γενικευμένου υλισμού στο πλαίσιο του οποίου οι δύο αυτοί στοχαστές πρέπει να αντιμετωπίζονται συμπληρωματικά (Bourdieu 2006, 34). Σύμφωνα με τον Μπουρντιέ, ο Βέμπερ προτείνει έναν υλιστικό τρόπο ανάγνωσης των κοινωνικών φαινομένων, η πραγμάτευση των οποίων σύμφωνα με τον μαρξισμό θα συνιστούσε πνευματοκρατία, και ως τέτοιο αναγνωρίζει το έργο του Βέμπερ *Προτεσταντική Ηθική* (Bourdieu 2006, 34). Σε αυτό το σημείο κρίνεται σκόπιμο να τονίσουμε ότι αρκετοί συγγραφείς όπως οι David Swartz(1997), Rogers Brubaker(1985), Hans Joas και Wolfgang Knöbl (2011), έθεσαν το ερώτημα του εάν και με ποιον τρόπο ο Γάλλος κοινωνιολόγος διευρύνει την μαρξιστική προβληματική στην πολιτισμική και συμβολική σφαίρα καθώς χρησιμοποιεί μαρξιστικές εννοιολογικές κατηγορίες, όπως αυτή του κεφαλαίου (Dessan 2013, 315).

Την ίδια στιγμή οφείλουμε να τονίσουμε ότι το έργο του Αλτουσέρ κρίθηκε ως ένας σημαντικός αναπροσανατολισμός στην μαρξιστική προβληματική (Howarth 2008, 132). Ο Γάλλος φιλόσοφος πρότεινε την ύπαρξη μιας επιστημολογικής τομής στα έργα του Μαρξ βάσει της οποίας αμφισβήτησε σε βάθος τις ανθρωπιστικές και αναγωγικές εκδοχές του μαρξισμού. Η πολεμική του Αλτουσέρ στις δύο αυτές εκφάνσεις της μαρξιστικής παράδοσης συμπυκνώνονται στην θεωρία για την ιδεολογία, όπως σημειώνει ο Howarth: πρώτον, η αλτουσεριανή κριτική στον αναγωγικό μαρξισμό επικεντρώθηκε στην αμφισβήτηση της ιδεολογίας ως επιφαινόμενου της οικονομίας και στην ανάδειξή της ως ζωτικής σημασίας για την αναπαραγωγή της κοινωνίας (Howarth 2008, 133)· δεύτερον, ο Γάλλος φιλόσοφος εισηγείται τον «θεωρητικό αντιανθρωπισμό» και τονίζει ότι ο θεωρητικός ανθρωπισμός που αντιλαμβάνεται τον

άνθρωπο ως το κέντρο του κόσμου και ως ύστατη ουσία του, πρέπει να εξοβελιστεί από τη μαρξιστική προβληματική (Harnecker 2004).

Ταυτόχρονα, το γεγονός ότι το ερώτημα της κοινωνικής αναπαραγωγής αποτελεί αναπόσπαστο στοιχείο της σκέψης των Αλτουσέρ και Μπουρντιέ, προσφέρει ένα γόνιμο έδαφος προβληματισμού και σύγκρισης. Στο θεωρητικό μοντέλο του Αλτουσέρ, επιχειρείται η θεμελίωση μιας δομιστικής μαρξιστικής ανάλυσης της κοινωνίας, όπου το «εποικοδόμημα» δεν αποτελεί αντανάκλαση της «βάσης» αλλά αντίθετα είναι σχετικά αυτόνομο και επικαθοριστικό επί αυτής. Ειδικότερα το εποικοδόμημα, το οποίο αποτελείται από την πολιτική, νομική και ιδεολογική δομή, είναι προϋπόθεση της κοινωνικής αναπαραγωγής (Smith 2006, 99). Ταυτόχρονα, στο έργο του Μπουρντιέ, το ερώτημα της κοινωνικής αναπαραγωγής είναι υπαρκτό (Smith 2006, 213, 222) μέσω της κοινωνικής δράσης και αποτελεί το επίκεντρο της θεωρίας του (Λελεδάκης 2006, 440).

Παράλληλα, κρίνουμε ότι τα δύο θεωρητικά μοντέλα αφορούν στο δίπολο αναγκαιότητας και ενδεχομενικότητας. Ο Αλτουσέρ ασκεί σημαντική κριτική στην τελεολογία και στον ντετερμινισμό, υποστηρίζοντας ότι «η οικονομία είναι καθοριστική σε τελευταία ανάλυση αλλά η μοναχική ώρα της τελευταίας ανάλυσης δεν έρχεται ποτέ» (Αλτουσέρ 1978, 113) και ότι η δομή δεν αποτελεί μια κρυμμένη ουσία ή βαθύτερη αιτία αλλά αντίθετα είναι εμμενής στα αποτελέσματα της με την σπινοζική έννοια του όρου. Μάλιστα στα ύστερα κείμενα του της δεκαετίας του 80', όπως σημειώνει ο Σωτήρης, «οι δομικές μορφές παρουσιάζονται ως ενδεχομενικές συναντήσεις, ως ασταθείς συν-αρθρώσεις κοινωνικών στοιχείων, ανοιχτές σε διαρκή αναδιοργάνωση και ανασύνθεση» (Σωτήρης 2011). Είναι γεγονός ότι η διαδικασία συγκρότησης του υποκειμένου και ο «θεωρητικός αντιανθρωπισμός» που εισηγήθηκε ο Αλτουσέρ έδωσαν λαβή στην γενικευμένη παρανόηση ότι η ανθρώπινη ύπαρξη στο αλτουσεριανό σχήμα είναι απλά μια μαριονέττα των δομών (Harnecker 2004).

Αρκετά συγγενή πολεμική ασκεί ο Μπουρντιέ στις δομιστικές αναγνώσεις του Μαρξ, που υποβιβάζουν τα υποκείμενα σε στηρίγματα της δομής και τις πράξεις τους σε επιφανόμενα της δομής (Bourdieu 2006, σελ69-70). Το γεγονός αυτό προσφέρει, κατά την γνώμη μας, ένα γόνιμο έδαφος συζήτησης και προβληματισμού με το αλτουσεριανό εγχείρημα. Επιπρόσθετα, ένα ακόμα στοιχείο των θεωρητικών αυτών ρευμάτων, στο οποίο ασκεί κριτική ο Μπουρντιέ, είναι η τάση απόρριψης του υποκειμενισμού. Η τάση απόρριψης αυτού που ο Μπουρντιέ κατανοεί ως υποκειμενισμό εντοπίζεται στις νέες δομιστικές αναγνώσεις του μαρξικού έργου, όπου λαμβάνει χώρα μια φετιχοποίηση των κοινωνικών νόμων με αποτέλεσμα η ιστορία να

προσλαμβάνεται ως μια «διαδικασία χωρίς υποκείμενο», σε μια σαφή αναφορά στο αλτουσεριανό έργο χωρίς ωστόσο την ρητή κατονομασία του (Bourdieu 2006, 69).

Η κριτική που ασκεί ο Γάλλος κοινωνιολόγος στις δομιστικές και μαρξιστικές αναλύσεις αποτελεί ένα στοιχείο στο οποίο στηρίζουμε σε μεγάλο βαθμό το εγχείρημα της εργασίας μας. Η κριτική αυτή αποτυπώνεται σε μια σειρά από έννοιες του Μπουρντιέ οι οποίες επιχειρούν να θεωρητικοποιήσουν τη σχέση της δομής με το υποκείμενο της δράσης (Smith 2006, 214). Μέσω των εννοιών της έξης (habitus), του κεφαλαίου και του πεδίου, ο Μπουρντιέ θα επιχειρήσει να υπερβεί από την μία πλευρά, θεωρητικά σχήματα που προϋποθέτουν ένα υπερβατικά σκεπτόμενο υποκείμενο, και από την άλλη, τον «ρεαλισμό της δομής» ενός αντικειμενισμού (Παναγιωτόπουλος 2011, 15). Όπως τονίζει και ο ίδιος ο Μπουρντιέ, ο αντικειμενισμός υποστασιοποιεί τις σχέσεις προσλαμβάνοντας τες ως ήδη συγκροτημένες έξω από την ιστορία του ατόμου ή της ομάδας, ενώ ο υποκειμενισμός αδυνατεί να ερμηνεύσει την «αναγκαιότητα» που διέπει τον κοινωνικό κόσμο (Bourdieu 2006, 88). Επομένως το θεωρητικό μοντέλο του Μπουρντιέ επιχειρεί να υπερβεί το δίπολο αναγκαιότητας και ενδεχομενικότητας επινοώντας και αναπτύσσοντας τις συγκεκριμένες εννοιολογικές κατηγορίες. Βάσει όλων των παραπάνω στοιχείων, κρίνουμε ότι μια σύγκριση μεταξύ των δύο στοχαστών είναι σε θέση να αναδείξει μια σειρά από γόνιμα ερωτήματα σχετικά με την κοινωνική κατασκευή του υποκειμένου, την κοινωνική πρακτική, τις έννοιες της ιδεολογίας και της συμβολικής εξουσίας.

Την ίδια στιγμή οφείλουμε να σημειώσουμε ότι σε μια συγκριτική προσέγγιση καλούμαστε να εξετάσουμε όχι μόνο τις διαφοροποιήσεις ανάμεσα στους δύο στοχαστές αλλά εμβαθύνοντας στα κείμενα να αναδείξουμε δυνατότητες συγκλίσεων οι οποίες δύνανται να ενυπάρχουν στις προβληματικές τους (Montag 1995, 53-54). Προφανώς πρέπει να λάβουμε υπόψιν ότι δεν θα μπορούσε παρά να υπάρχουν κομβικές διαφοροποιήσεις όσον αφορά στην γραφή και στον τρόπο σκέψης ανάμεσα σε φιλοσοφικά κείμενα όπως είναι αυτά του Αλτουσέρ και σε κείμενα κοινωνικής θεωρίας και αποκρυστάλλωσης συμπερασμάτων κοινωνικής έρευνας όπως είναι κατά κύριο λόγο τα έργα του Μπουρντιέ. Στα πλαίσια επομένως αυτής της κομβικής διαφοράς, κρίνεται αναγκαίο να τονίσουμε ότι η έρευνα του Γάλλου κοινωνιολόγου αγγίζει μια σειρά από χώρους και επιστήμες. Επιπρόσθετα το γεγονός ότι διαμόρφωσε δικές του εννοιολογικές κατηγορίες επιτρέπει να διευρύνουμε τον διάλογο με μια σειρά θεωρητικών μοντέλων και ρευμάτων (Smith 2006, 212). Αντίστοιχα, στην περίπτωση του Αλτουσέρ, υιοθετήθηκαν στοιχεία λακανικής ψυχανάλυσης για την διαμόρφωση μιας θεωρίας για την ιδεολογία, και το κείμενο του «Ιδεολογία και

Ιδεολογικοί μηχανισμοί του Κράτους» αποτέλεσε σε μεγάλο βαθμό σημείο αναφοράς για την έρευνα γύρω από το κράτος και την εκπαίδευση.

Τα ερευνητικά ενδιαφέροντα της παρούσας εργασίας.

Τα δύο θεωρητικά μοντέλα επομένως είναι σε θέση, κατά την γνώμη μας, να συνομιλήσουν σε ένα πλήθος επιπέδων, όπως είναι η κριτική που άσκησε ο Μπουρντιέ στις δομιστικές αναλύσεις κοινωνικών φαινομένων και η εκ μέρους του υιοθέτηση του όρου πεδίο. Ένα ακόμα στοιχείο θα μπορούσε να είναι η έννοια της πρακτικής και τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά που της αποδίδονται από τον κάθε έναν θεωρητικό, αλλά και ο καθορισμός σε *τελευταία ανάλυση* από το οικονομικό στοιχείο, ο οποίος ενυπάρχει και στις δύο θεωρητικές αναλύσεις. Παρά το πλήθος των στοιχείων προς ανάλυση και σύγκριση, η παρούσα εργασία εστιάζει κυρίως στους θεωρητικούς μηχανισμούς ιστορικής διαμόρφωσης των υποκειμένων που επινόησαν και ανέπτυξαν οι δύο στοχαστές.

Επειδή ακριβώς και στα δύο θεωρητικά σχήματα, το υποκείμενο δεν προϋπάρχει του κοινωνικού, όπως θα δούμε και στην συνέχεια της εργασίας μας, οφείλουμε να εντάξουμε στην ανάλυση μας ένα σημαντικό μέρος της επιχειρηματολογίας των δύο θεωρητικών όχι μόνο για την ιδεολογία και την συμβολική εξουσία, αλλά και για το κράτος και τους θεσμούς, καθώς και για την κοινωνική ανισότητα που (αν και ερμηνεύεται με διαφορετικό τρόπο στο εκάστοτε θεωρητικό σχήμα) διαπερνά τις αναλύσεις και των δύο για τα κοινωνικά φαινόμενα. Τα ερευνητικά μας ερωτήματα, επομένως, αφορούν στην ιδεολογία και στην συμβολική εξουσία, καθώς και στην συγκρότηση και διαμόρφωση των υποκειμένων, λαμβάνοντας υπόψιν σε μεγάλο βαθμό ένα σημαντικό μέρος της προβληματικής των δύο θεωρητικών για την ερμηνεία της κοινωνίας. Σε αυτά τα πλαίσια, η εργασία μας χωρίζεται στα ακόλουθα τρία μέρη:

Στο πρώτο μέρος, η μελέτη μας εστιάζει στο θεωρητικό έργο του Αλτουσέρ. Έχοντας ως αφετηρία την ανάλυση του Γάλλου φιλόσοφου για την κοινωνία ως σύνθετη ολότητα και την εκ μέρους του ερμηνεία κλασικών μαρξιστικών εννοιών όπως είναι ο κοινωνικός σχηματισμός, ο τρόπος παράγωγης αλλά και το σχήμα «βάση-επικοδόμημα», θα ασχοληθούμε με την κοινωνική αναπαραγωγή. Το ενδιαφέρον μας για την αλτουσεριανή πρόσληψη της κοινωνικής αναπαραγωγής βασίζεται στην σχέση

που συγκροτούν αυτά τα στοιχεία με την ιδεολογία. Ως μαρξιστής φιλόσοφος, ο Αλτουσέρ επιχειρεί να συγκροτήσει μια θεωρία της ιδεολογίας ασκώντας κριτική στην πρόσληψη της ως ψευδαίσθησης και αυταπάτης. Η επιχειρηματολογία του αναφορικά με το ιδεολογικό φαινόμενο, επομένως, διαπερνά την ερμηνεία των κοινωνικών σχηματισμών και του κράτους.

Επομένως, θα μας απασχολήσει η υλικότητα της ιδεολογίας στο έργο του Αλτουσέρ, η οποία δεν περιορίζεται στην έννοια των ιδεολογικών μηχανισμών, αλλά αποκρυσταλλώνεται στην εμμενή σχέση της ιδεολογίας με την πρακτική. Ταυτόχρονα, λόγω του βασικού ερευνητικού μας ερωτήματος που αφορά στην υποκειμενικότητα, θα επεξεργαστούμε τις αλτουσεριανές αναλύσεις της ιδεολογίας ως «αναπαράστασης» της φαντασιακής σχέσης του υποκειμένου με τις υλικές συνθήκες ύπαρξης του και υπό αυτό το πρίσμα, θα αναφερθούμε στην σχέση επιστήμης και ιδεολογίας. Κομβικής σημασίας είναι επίσης η αν-ιστορικότητα που χαρακτηρίζει την εν γένει ιδεολογία βάσει της αναλογίας που επιχειρεί ο Αλτουσέρ με το φρουϊδικό ασυνείδητο. Ειδικότερα θα επικεντρωθούμε στην σχέση ιδεολογίας και υποκειμένου και στην διαδικασία συγκρότησης του από αυτήν. Στο συγκεκριμένο θεωρητικό σχήμα, θα μας απασχολήσει η διαδικασία ιδεολογικής έγκλησης, η υιοθέτηση στοιχείων λακανικής ψυχανάλυσης και οι θεωρητικές συνέπειες που αυτή επιφέρει για το αλτουσεριανό υποκείμενο. Επιπρόσθετα, κρίνουμε ως κομβικής σημασίας την θεωρητική εμβάθυνση στην έννοια του «φορέα» και την ένταση που ενέχει η χρήση του με την έννοια του υποκειμένου στον Αλτουσέρ.

Το δεύτερο μέρος της εργασίας μας θα εστιάσει στο θεωρητικό μοντέλο ανάγνωσης και ερμηνείας των κοινωνικών φαινομένων που προκρίνει ο Μπουρντιέ. Ακολουθώντας την κριτική που άσκησε ο Γάλλος κοινωνιολόγος στα θεωρητικά ρεύματα του μαρξισμού και του δομισμού, θα επιχειρήσουμε να αναδείξουμε τις εννοιολογικές κατηγορίες τις οποίες ανέπτυξε στο θεωρητικό του σχήμα. Σε έναν πρώτο χρόνο, θα μας απασχολήσει η έννοια του πεδίου και η έννοια του κεφαλαίου. Το ερευνητικό μας ενδιαφέρον για τις δύο αυτές έννοιες βασίζεται στην αναγκαιότητα να κατανοήσουμε το πώς προσλαμβάνεται ο κοινωνικός χώρος και η αναπαραγωγή του στο συγκεκριμένο θεωρητικό μοντέλο. Αλλά κυρίως θα μας απασχολήσει η σημασία και η βαρύτητα που αποδίδεται από τον Μπουρντιέ στην θέση του ατόμου και το κεφάλαιο που κατέχει στο κάθε πεδίο. Ειδικότερα η έννοια του κεφαλαίου και οι μορφές στις οποίες μετασχηματίζεται, παρουσιάζει σημαντικό ερευνητικό ενδιαφέρον αναφορικά με την σχέση του οικονομικού στοιχείου με το πολιτισμικό και το συμβολικό, αλλά κυρίως με την ίδια την δράση των ατόμων. Όπως θα παρατηρήσουμε στην συνέχεια της εργασίας μας, η εννοιολογική κατηγορία της

πρακτικής στο έργο του Μπουρντιέ, η οποία ενυπάρχει στα ερευνητικά μας ενδιαφέροντα, σχετίζεται άμεσα και άρρηκτα με τους όρους πεδίο και κεφάλαιο.

Σε αυτό το σημείο της εργασίας μας, θα επικεντρωθούμε παράλληλα και στην ανάλυση της συμβολικής εξουσίας. Ο ορισμός της συμβολικής εξουσίας ως «διάχυτης» και «αόρατης», η συμβολή της στον τρόπο πρόσληψης και κατανόησης της κοινωνικής πραγματικότητας, η έννοια της συμβολικής πάλης ως προς την κοινωνική θέση των ατόμων αλλά και η χρήση της έννοιας της ιδεολογίας από τον Γάλλο κοινωνιολόγο, θα τεθούν στο επίκεντρο του ερευνητικού μας ενδιαφέροντος. Παράλληλα θα εστιάσουμε στην έννοια της πίστης και στην σχέση της με το σώμα, καθώς και στον τρόπο πρόσληψης της κυριαρχίας στο θεωρητικό μοντέλο του Μπουρντιέ που κατά την γνώμη μας, συμβάλει καθοριστικά στην κατανόηση της ιστορικής διαμόρφωσης των ατόμων και της πρακτικής τους. Όλα αυτά τα στοιχεία αποσαφηνίζονται με την ανάλυση του Μπουρντιέ για το σχολικό πεδίο και την ιδεολογία. Σε αυτά τα θεωρητικά πλαίσια θα επικεντρωθούμε στην έννοια του *habitus* που επινόησε και ανέπτυξε ο Μπουρντιέ, με το ενδιαφέρον μας να βασίζεται στο εγχείρημα υπέρβασης του διπόλου αναγκαιότητας και ενδεχομενικότητας για την δράση των ατόμων. Ειδικότερα θα μας απασχολήσουν οι θεωρητικές προϋποθέσεις και συνέπειες της συγκεκριμένης έννοιας για το υποκείμενο στο θεωρητικό μοντέλο του Μπουρντιέ.

Στο τρίτο μέρος της εργασίας μας, θα επιχειρήσουμε να αναδείξουμε τις διαφοροποιήσεις και συγκλίσεις που εντοπίσαμε στις αναλύσεις των δύο θεωρητικών μοντέλων. Σε ένα πρώτο επίπεδο, θα αναρωτηθούμε σχετικά με τις διαφορετικές επεξεργασίες του ερωτήματος της κοινωνικής αναπαραγωγής, της βαρύτητας και των ρόλων που αποδίδουν στους θεσμούς. Ειδικότερα κρίνεται ως κομβικής σημασίας ο τρόπος με τον οποίο πραγματεύονται οι Αλτουσέρ και Μπουρντιέ τον ρόλο των ατόμων στην διαδικασία της κοινωνικής αναπαραγωγής.

Σε ένα δεύτερο επίπεδο, θα τεθεί στο επίκεντρο του ερευνητικού μας ενδιαφέροντος η έννοια της ιδεολογίας. Θα μας απασχολήσει η τοποθέτηση των δύο στοχαστών για το ιδεολογικό φαινόμενο και θα επιχειρήσουμε να εντοπίσουμε τις αποκλίσεις ανάμεσα στις δύο ερμηνείες. Παράλληλα η μελέτη μας στοχεύει σε μια σύγκριση των εννοιών της ιδεολογίας και της συμβολικής εξουσίας, της συμβολικής πάλης και του τρόπου βάσει του οποίου επιτυγχάνεται η κυριαρχία σε κάθε ένα θεωρητικό σχήμα. Ειδικότερα μας ενδιαφέρει αν και κατά πόσο είναι εφικτή η εργαλειακή χρήση της ιδεολογίας αλλά και της συμβολικής εξουσίας στα υποκείμενα στα δύο θεωρητικά σχήματα.

Τέλος, σε ένα τρίτο επίπεδο θα μας απασχολήσει, ως ένα γόνιμο έδαφος προβληματισμού και σύγκρισης, το ζήτημα της υποκειμενικότητας στους Αλτουσέρ και

Μπουρντιέ. Σε αυτό το σημείο της εργασίας μας, θα επιχειρήσουμε να αναδείξουμε συγκλίσεις και αποκλίσεις ως προς την διαδικασία ιστορικής διαμόρφωσης και συγκρότησης των ατόμων, καθώς και ως προς την δυνατότητα ελεύθερης επιλογής που τους αποδίδεται στο εκάστοτε θεωρητικό μοντέλο. Σε αυτά επομένως τα πλαίσια εντάσσουμε τις θεωρητικές μας επεξεργασίες σχετικά με την υποτιθέμενη ένταση ανάμεσα στις εννοιολογικές κατηγορίες του φορέα και του υποκειμένου, την σχέση της πίστης με το σώμα, την διαδικασία της ιδεολογικής έγκλησης και την έννοια του habitus.

1. ΠΡΩΤΟ ΜΕΡΟΣ

Ο Αλτουσέρ θεωρείται ως ένας από τους πιο σημαντικούς μεταπολεμικούς μαρξιστές. Η προσωπική πορεία του χαρακτηρίστηκε ταραχώδης, καθώς υπήρξε σε στρατόπεδο αιχμαλώτων κατά τον πόλεμο, ήταν χριστιανός, εντάχθηκε αργότερα στο Κ.Κ. Γαλλίας, ήταν καθηγητής στην Ecole Normale και αντιμετώπιζε μια σειρά προβλημάτων με την ψυχική του υγεία που τον οδήγησαν στην δολοφονία της συζύγου του (Σωτήρης 2004, 146). Πολύ περισσότερο όμως τον χαρακτήρισε το έργο που επιχείρησε στο εσωτερικό της φιλοσοφίας και επί της φιλοσοφίας (Μπαλιτάς& Φουρτούνης,1993, 20).

Στις δεκαετίες που ακολούθησαν τον Β' Παγκόσμιο Πόλεμο παρατηρείται μια άνθιση ρευμάτων του μαρξιστικού ανθρωπισμού, τα οποία έθεταν στο επίκεντρο την μελέτη και ερμηνεία νεανικών έργων του Μαρξ. Τα ρεύματα αυτά επιχείρησαν να αναδείξουν μια καθολική ανθρωπολογία με βασικό κριτήριο την αλλοτρίωση της ανθρώπινης ουσίας (Σωτήρης 2004, 128-130). Η παρέμβαση του Αλτουσέρ στην παραπάνω θεωρητική αναζήτηση ήταν η εισαγωγή της έννοιας της επιστημολογικής τομής στα μαρξικά έργα, μέσω της οποίας συγκροτείται η μαρξιστική θεωρία, ένα επιχείρημα που διέκρινε τα έργα του σε έργα νεότητας και ωριμότητας (Σωτήρης 2004, 147). Ο Αλτουσέρ ανασυγκροτεί τη μαρξιστική θεωρία μέσα από την εκ νέου ανάγνωση του Μαρξ και προσπαθεί να αναδείξει εκείνα τα ποιοτικά χαρακτηριστικά που την

διακρίνουν από την μέχρι τότε φιλοσοφική παράδοση. Βάσει όλων των παραπάνω στοιχείων θα επιχειρήσουμε να αναδείξουμε την αλτουσεριανή πρόσληψη της κοινωνίας και της αναπαραγωγής της.

1.1 Η ΚΟΙΝΩΝΙΚΗ ΟΛΟΤΗΤΑ ΚΑΙ Η ΑΝΑΠΑΡΑΓΩΓΗ ΤΗΣ ΣΤΟΝ ΑΛΤΟΥΣΕΡ.

Σύμφωνα με τον Αλτουσέρ, χάρη στην επιστημολογική τομή του Μαρξ, έχουμε πρόσβαση σε μια νέα προβληματική η οποία επιτρέπει την κατανόηση των ανθρώπινων κοινωνιών και των ιστοριών τους (Althusser 2014, 18). Στην νέα αυτή προβληματική αναδεικνύονται οι έννοιες του κοινωνικού σχηματισμού και του τρόπου παραγωγής. Ως κοινωνικός σχηματισμός χαρακτηρίζεται κάθε κοινωνία που διαθέτει ιστορική ύπαρξη και είναι συγκεκριμένη, με την έννοια ότι διαχωρίζεται από άλλες κοινωνίες αλλά και από το ίδιο της το παρελθόν, ενώ διαθέτει έναν κυρίαρχο τρόπο παραγωγής. Η έννοια του τρόπου παραγωγής δηλώνει την ενότητα παραγωγικών δυνάμεων και παραγωγικών σχέσεων. Ως έννοια διαδραματίζει κομβικό ρόλο στην μαρξιστική προβληματική καθώς μέσω αυτής επιτυγχάνεται η επιστημονική γνώση κάθε κοινωνικού σχηματισμού (Althusser 2014, 19).

Η ανάλυση των κοινωνικών σχηματισμών θα μας απασχολήσει στον βαθμό που η ιδεολογία στο έργο του Αλτουσέρ είναι αναπόσπαστο στοιχείο τους. Κάθε κοινωνικός σχηματισμός βασίζεται σε ένα κυρίαρχο τρόπο παραγωγής. Ο επιθετικός προσδιορισμός «κυρίαρχος» δηλώνει με σαφήνεια ότι σε ένα κοινωνικό σχηματισμό συνυπάρχουν περισσότεροι από ένας τρόποι παραγωγής. Σε κάθε κοινωνικό σχηματισμό, συνεπώς, ένας τρόπος παραγωγής είναι κυρίαρχος και άλλοι υποτελείς. Η παρουσία πολλών τρόπων παραγωγής υπό την κυριαρχία ενός, αναδεικνύει την αντιφατική συνθετότητα που χαρακτηρίζει κάθε κοινωνικό σχηματισμό αλλά και τις αντιφατικές τάσεις στο εσωτερικό της (Althusser 2014, 19-20).

Κάθε τρόπος παραγωγής, ανεξαρτήτως του αν είναι κυρίαρχος ή υποτελής έχει την δική του ενότητα (Althusser 2014, 20). Σε αντίθεση με μια «ορθόδοξη» μαρξιστική αντίληψη, οι παραγωγικές δυνάμεις λειτουργούν υπό τον καθορισμό των παραγωγικών σχέσεων. Στον καπιταλιστικό τρόπο παραγωγής, οι σχέσεις παραγωγής ορίζονται και ως σχέσεις εκμετάλλευσης. Σε αυτά τα πλαίσια όσοι δεν έχουν στην διάθεση τους μέσα παραγωγής, πουλάνε την χρήση της εργατικής τους δύναμης για ένα χρονικό διάστημα και καθίστανται έτσι φορείς της παραγωγής. Η ίδια η παραγωγή πραγματώνεται υπό την προϋπόθεση ότι τα μέσα παραγωγής τίθενται σε λειτουργία και ο τρόπος που τίθενται σε λειτουργία βρίσκεται σε άμεση σχέση και

διαμορφώνεται από τις σχέσεις παραγωγής (Althusser 2014, 30-33). Ο ορισμός των σχέσεων παραγωγής στον καπιταλιστικό τρόπο παραγωγής ως σχέσεων εκμετάλλευσης συνεπάγεται θεωρητικά την ανάδειξη της ταξικής πάλης ως ένα στοιχείο που διαπερνά και παρεμβαίνει στην παραγωγική διαδικασία.

Η ενότητα των παραγωγικών δυνάμεων και παραγωγικών σχέσεων, σύμφωνα με τον Αλτουσέρ, αποτελεί το καθοριστικό στοιχείο ενός τρόπου παραγωγής. Μιλώντας με όρους βάσης - εποικοδομήματος, ως βάση νοείται η ενότητα παραγωγικών δυνάμεων και παραγωγικών σχέσεων (Althusser 2014, 20-21). Γεγονός που αναδεικνύει ότι ο Αλτουσέρ διαφωνεί με την τοποθέτηση των παραγωγικών σχέσεων στο εποικοδόμημα. Το σχήμα βάσης και εποικοδομήματος συνιστά για τον Αλτουσέρ μια μεταφορά, είναι περιγραφικό και κατ' ουσίαν αναπαριστά τον προσδιορισμό σε τελευταία ανάλυση από την οικονομία (Althusser 2014, 53-54). Από την στιγμή που είναι περιγραφικό κρίνεται αναγκαίο να μην του δοθεί εννοιολογικό status². Η μεταφορά βάση - εποικοδόμημα αναδεικνύει επομένως το ζήτημα των καθορισμών ως κομβικό για την ανάλυση των κοινωνικών σχηματισμών. Τα στοιχεία της υπερδομής είναι καθορισμένα από την δραστικότητα της βάσης, και είναι καθοριστικά με την σειρά τους υπό τη προϋπόθεση ότι είναι ήδη καθορισμένα από την βάση (Althusser 2014, 54). Πρόκειται για μια ενότητα της δραστικότητας των υπερδομών και της καθοριστικής αρχής «σε τελική ανάλυση» από την οικονομία (Αλτουσέρ 2015, 175).

Ο συλλογισμός αυτός μας οδηγεί σε δύο θέσεις: πρώτον, στην σχετική αυτονομία της υπερδομής από την βάση και δεύτερον, ότι η υπερδομή αντεπιδρά (reacts back on) στην βάση (Althusser 2014, 54). Υπό αυτήν την έννοια η οικονομική βάση ορίζεται ως καθοριστική, αλλά ως καθοριστική *σε τελευταία ανάλυση*. Η κατηγορία της τελευταίας ανάλυσης, αναπόσπαστο στοιχείο της αλτουσεριανής έννοιας του επικαθορισμού, ισοδυναμεί με την αναγνώριση της ειδικής δραστικότητας των βαθμίδων του «εποικοδομήματος», οι οποίες δεν καθορίζονται απλώς από την βάση αλλά την *επικαθορίζουν* με την σειρά τους. Οι παραπάνω θεωρητικές προϋποθέσεις επιτρέπουν στον Αλτουσέρ να διατηρεί ή ακόμα και να επανερμηνεύει μια υλιστική μαρξιστική προσέγγιση, αποδίδοντας ταυτόχρονα σε διάφορα στοιχεία της κοινωνικής ολότητας σχετική αυτονομία από την υλική-παραγωγική βάση. Με το επιχείρημα του καθορισμού σε τελευταία ανάλυση, επομένως, ο Αλτουσέρ αναδεικνύει την κοινωνία ως μια σύνθετη ολότητα καθώς κάθε στοιχείο που την συναποτελεί έχει την δική του δραστικότητα.

² Σε αυτό το σημείο παρατηρούμε ότι η αλτουσεριανή επιχειρηματολογία αναδεικνύει την επιρροή της από το έργο του Γκράμσι (Gramsci), *Τετράδια της φυλακής*. Στα *Τετράδια της φυλακής* η αντίληψη ότι η πολιτική και η ιδεολογία είναι η άμεση έκφραση της βάσης χαρακτηρίζεται ως πρωτόγονος παιδισμός του μαρξισμού. (Γκράμσι 1973, 153-154).

Δεν έχουμε όμως μόνο μια απλή περιπλοκή του οικονομιστικού καθορισμού από την οικονομία, καθώς ο Αλτουσέρ προσθέτει ότι «η μοναχική ώρα της τελευταίας ανάλυσης δεν έρχεται ποτέ» (Αλτουσέρ 1978, 113). Η ένταση ανάμεσα στις δύο θέσεις, του καθορισμού σε τελευταία ανάλυση, αλλά και του ανέφικτου αυτού καθορισμού, αναδεικνύει όπως εισηγείται ο Φουρτούνης «ένα άνισο σύστημα καθορισμών, ριζικά εσωτερικό στον εαυτό του» όπου κανένα στοιχείο της κοινωνικής ολότητας δεν παίρνει την «θέση» της αρχής ή του τέλους (Φουρτούνης 2007, 216-217). Συνεπώς αίρεται κάθε δυνατότητα η ιδεολογία να ερμηνευτεί ως απλή αντανάκλαση ή επιφαινόμενο της οικονομίας.

Σε αυτό το σημείο της εργασίας κρίνεται αναγκαίο να εστιάσουμε στο ερώτημα της αναπαραγωγής. Δεν θα μπορούσαμε, επομένως, να μην αναφερθούμε στην αναπαραγωγή της εργατικής δύναμης, καθώς, κατά την γνώμη μας, συσχετίζεται με την διαμόρφωση των ίδιων των υποκειμένων που είναι οι «φορείς» της παραγωγής. Στον καπιταλιστικό τρόπο παραγωγής, δεν έχουν στην κατοχή τους μέσα παραγωγής, συνεπώς πουλούν την εργατική τους δύναμη σε αντάλλαγμα ενός μισθού. Ο μισθός αποτελεί συνθήκη υλικής αναπαραγωγής της εργατικής δύναμης και είναι ιστορικά και κοινωνικά διαμορφωμένος όπως ακριβώς και οι ανάγκες που κάθε φορά πρέπει να καλυφθούν προκειμένου να αναπαραχθεί η εργατική δύναμη (Althusser 2014, 50). Συγκεκριμένα σε έναν καπιταλιστικό τρόπο παραγωγής απαιτείται εργασία με πολυμορφικές δεξιότητες, μια εργασία δηλαδή αντίστοιχη του κοινωνικού και τεχνολογικού καταμερισμού της εργασίας, η αναπαραγωγή της οποίας λαμβάνει χώρα κυρίως στην οικογένεια και στο σχολείο. Κομβικής σημασίας είναι το γεγονός ότι πέρα από τις τεχνικές γνώσεις και την εκμάθησή τους, εντός του σχολικού μηχανισμού λαμβάνει χώρα η εκμάθηση κανόνων ηθικής και δεοντολογίας, κανόνων σεβασμού του ήδη υπάρχοντος κοινωνικού και τεχνολογικού καταμερισμού της εργασίας που σε τελευταία ανάλυση είναι οι κανόνες τάξης (order) που εδραιώνουν την ταξική κυριαρχία (Althusser 2014, 50).

Ο Αλτουσέρ, συμπεραίνει ότι η αναπαραγωγή της εργατικής δύναμης δεν απαιτεί απλά την αναπαραγωγή δεξιοτήτων, ούτε μόνο την κάλυψη βιολογικών αναγκών, αλλά πολύ περισσότερο την αναπαραγωγή της υποταγής στην κυριαρχία (Althusser 2014, 51). Το σχολείο ως κρατικός μηχανισμός διδάσκει τεχνικές και γνώσεις (τα δύο αυτά στοιχεία ενυπάρχουν στον όρο τεχνογνωσία (know how) σε μορφές που εξασφαλίζουν την υποταγή στην κυριαρχία (Althusser 2014, 52). Έτσι η αναπαραγωγή των δεξιοτήτων της εργατικής δύναμης πραγματώνεται (όχι μόνο, αλλά μεταξύ άλλων) μέσω και διά των μορφών της ιδεολογικής κυριαρχίας (Althusser 2014, 52). Η

αναπαραγωγή του τρόπου παραγωγής επομένως στο αλτουσεριανό θεωρητικό σχήμα συσχετίζεται άμεσα με το ζήτημα της ιδεολογίας.

1.2 Αλτουσεριανή πρόσληψη της σχέσης ιδεολογίας-κράτους και ιδεολογικοί μηχανισμοί.

Η ιδεολογία στο αλτουσεριανό μοντέλο ενέχεται σε κάθε κοινωνικό σχηματισμό (Αλτουσέρ 2003, 425). Ειδικότερα, διαδραματίζει κομβικό ρόλο στην αναπαραγωγή του τρόπου παραγωγής στον Αλτουσέρ, όπου η εργατική δύναμη αναπαράγεται με την υποταγή της στην κυρίαρχη ιδεολογία, όπως έχει ήδη αναφερθεί. Ταυτόχρονα δεν θα μπορούσαμε να παραβλέψουμε ότι στην θεωρητική επεξεργασία της κοινωνικής αναπαραγωγής ο Αλτουσέρ εστιάζει στο ζήτημα του κράτους, ασκώντας κριτική σε μια σειρά από θέσεις του «ορθόδοξου» μαρξισμού.

Σύμφωνα με τον Αλτουσέρ, η μαρξιστική θεωρία για το κράτος είναι σε μεγάλο βαθμό περιγραφική, όπως ακριβώς και το σχήμα «βάση-εποικοδόμημα». Το κράτος στην μαρξιστική θεωρία ή αλλιώς ο κρατικός μηχανισμός, μέσω των εξειδικευμένων μηχανισμών που διαθέτει, όπως η αστυνομία, ο στρατός, το νομικό σύστημα κλπ., νοείται ως ένα στοιχείο του κοινωνικού σχηματισμού που συντελεί στην καταπίεση. Ο Αλτουσέρ τονίζει ότι είναι αναγκαία η ανάπτυξη της θεωρίας κατά τρόπο που να «υπερβαίνει» τον περιγραφικό χαρακτήρα της αλλά να διατηρεί το βασικό της επιχείρημα (Althusser 2014, 71). Το πρώτο λάθος που εντοπίζει αφορά την αντίληψη ότι το κράτος είναι ένα εργαλείο κυριαρχίας στα χέρια των συνειδητών επιλογών της κυρίαρχης τάξης (Althusser 2014, 72).

Βάσει του παραπάνω συλλογισμού και με την ρητή επιρροή της σκέψης του Γκράμσι (Gramsci)³ ο Αλτουσέρ επεκτείνει τον προβληματισμό του τονίζοντας ότι το κράτος

³ Το εποικοδόμημα, στο γραμισιανό θεωρητικό σχήμα, διακρίνεται σε πολιτική κοινωνία και σε κοινωνία των πολιτών: η πολιτική κοινωνία αντιστοιχεί στο επίπεδο του κράτους και στην άμεση

δεν περιορίζεται σε μια κατασταλτική λειτουργία. Η διαφορετική προσέγγιση του Αλτουσέρ για το κράτος επιχειρεί να αναδείξει μια θετική λειτουργία σύμφωνα με την οποία το κράτος δεν καταστέλλει απλά, αλλά είναι σε θέση να συγκροτεί και να διαμορφώνει. Το επιχείρημα αυτό ενέχει μια θεωρητική προϋπόθεση, την διάκριση ανάμεσα στους ίδιους τους κρατικούς μηχανισμούς (Althusser 2014, 75). Συνεχίζοντας, για τον Γάλλο φιλόσοφο η καταπίεση δεν είναι αναγκαίο να ταυτίζεται με την χρήση βίας ή με οποιαδήποτε άλλη έκφραση φυσικού εξαναγκασμού και καταστολής. Παρατηρείται επομένως η ύπαρξη κρατικών μηχανισμών που λειτουργούν κυρίως με ιδεολογία ή διαμέσου ιδεολογίας και δευτερευόντως με την χρήση βίας (Althusser 2014, 79). Οι μηχανισμοί αυτοί ονομάζονται από τον Αλτουσέρ «Ιδεολογικοί μηχανισμοί του κράτους» και βρίσκονται πολύ κοντά σε αυτό που αποκαλούσε ο Γκράμσι θεσμούς της «πολιτικής κοινωνίας». Οι ιδεολογικοί μηχανισμοί του κράτους (I.M.K.) αποτελούν μια σειρά θεσμών μεταξύ των οποίων είναι ο σχολικός, ο θρησκευτικός, ο νομικός, ο πολιτικός, ο συνδικαλιστικός, ο πολιτιστικός και η οικογένεια (Αλτουσέρ 1999, 82-84).

Μια από τις βασικότερες εργασίες του Αλτουσέρ για το ζήτημα της ιδεολογίας είναι το κείμενο του, *Ιδεολογία και Ιδεολογικοί μηχανισμοί του κράτους*, με το οποίο αποσκοπεί στην συγκρότηση μιας θεωρίας της ιδεολογίας. Για να προχωρήσει σ' αυτό το βήμα οφείλει να αντιμετωπίσει μια σειρά από θεωρητικές αντιλήψεις οι οποίες, σύμφωνα με τον Γάλλο στοχαστή, «επισκιάζουν» ακόμα το φαινόμενο της ιδεολογίας στον μαρξιστικό χώρο. Το ζήτημα της ιδεολογίας συνδέεται καθοριστικά με το ερώτημα της αναπαραγωγής ενός τρόπου παραγωγής αλλά και με τον κρατικό μηχανισμό. Ο Αλτουσέρ διακρίνει τους κρατικούς μηχανισμούς σε ιδεολογικούς και καταπιεστικούς.

Επιχειρώντας ο Αλτουσέρ να οριοθετήσει και να ορίσει τους ιδεολογικούς μηχανισμούς έρχεται αντιμέτωπος με την διάκριση ιδιωτικού - δημοσίου. Η διάκριση αυτή, σύμφωνα με τον Γάλλο στοχαστή είναι μια διάκριση ήσσονος σημασίας καθώς απορρέει από την αστική νομοθεσία (Althusser 2014, 79). Ένα ακόμα σημαντικό στοιχείο στην ανάλυση των κρατικών μηχανισμών είναι το κριτήριο βάσει του οποίου οι κρατικοί μηχανισμοί ορίζονται και διακρίνονται σε ιδεολογικούς και καταπιεστικούς. Η διαφοροποίηση των ιδεολογικών μηχανισμών από τους καταπιεστικούς βασίζεται στο γεγονός ότι ο καταπιεστικός μηχανισμός του κράτους

κυριαρχία που ασκείται από αυτό ενώ η κοινωνία των πολιτών περιλαμβάνει το σύνολο των θεσμών/ δομών/ φορέων μέσω των οποίων ασκεί ηγεμονία η κυρίαρχη ομάδα (Χρύσης 1993, 71-72). Σε αυτά τα θεωρητικά πλαίσια η ιδεολογία ως μέρος του εποικοδομήματος δεν θα μπορούσε να είναι απλά μια αντανάκλαση της κοινωνικής παραγωγικής διαδικασίας. Ειδικότερα στα *Τετράδια της φυλακής* η αντίληψη ότι η πολιτική και η ιδεολογία είναι η άμεση έκφραση της βάσης χαρακτηρίζεται ως πρωτόγονος παιδισμός του Μαρξισμού (Γκράμσι 1973, 153-154).

είναι ενιαίος και ανήκει στον δημόσιο τομέα ενώ από την άλλη πλευρά οι ιδεολογικοί μηχανισμοί δεν είναι ενιαίοι και η ίδια τους η ύπαρξη αμφισβητεί την διάκριση δημόσιου-ιδιωτικού.

Ωστόσο η διάκριση των μηχανισμών σε καταπιεστικούς και ιδεολογικούς δεν είναι απόλυτη. Τα δύο είδη μηχανισμών μπορούν να χαρακτηρισθούν ως καταπιεστικοί αλλά όχι με τον ίδιο τρόπο (Althusser 2014, 78). Το κριτήριο που τους διακρίνει σε ιδεολογικούς και κατασταλτικούς είναι το ερώτημα αν το στοιχείο της άμεσης ή έμμεσης βίαιης καταστολής ή της ιδεολογίας είναι το κυρίαρχο ή το δευτερεύον (Althusser 2014, 79). Οι ιδεολογικοί και κατασταλτικοί μηχανισμοί, επομένως, έχουν διπλή λειτουργία στο θεωρητικό σχήμα του Αλτουσέρ με την έννοια ότι και οι δύο ενέχουν χαρακτηριστικά βίας και ιδεολογίας. Οι ιδεολογικοί μηχανισμοί λειτουργούν κυρίως με ιδεολογία (Althusser 2014, 79). Υπό αυτό το πρίσμα σημειώνει ο Αλτουσέρ αναδύεται ένα διευρυμένο έδαφος προβληματισμού αλλά και η δυνατότητα εξέτασης σε βάθος μιας σειράς κοινωνικών φαινομένων (Αλτουσέρ 1999, 85).

Επομένως τα κριτήρια διάκρισης όπως και η ίδια η διάκριση ιδεολογικών και καταπιεστικών μηχανισμών προβληματίζεται έντονα καθώς την ίδια στιγμή που εγκαθιδρύεται, υπονομεύεται στην συνέχεια από τον ίδιο τον Αλτουσέρ, αποσκοπώντας σε μια εμβάθυνση της ανάλυσης του για το κράτος αλλά και την ιδεολογία. Ταυτόχρονα όμως διατηρεί το κριτήριο της βίας με την έννοια του φυσικού εξαναγκασμού ως βασικό στοιχείο διάκρισης των μηχανισμών (Αλτουσέρ 1999, 84). Στην συνέχεια, ο κρατικός μηχανισμός που προσδιορίζεται ως καταπιεστικός παρουσιάζεται ως ενιαίος, ως ένα οργανικό όλο με ένα μοναδικό κέντρο. Το κέντρο αυτό προσλαμβάνεται με ένα τρόπο ως κέντρο αποφάσεων καθώς εκεί τοποθετείται η κυβέρνηση. Αντίθετα οι ιδεολογικοί μηχανισμοί είναι πολλαπλοί και η υλική τους ύπαρξη χαρακτηρίζεται από μια σχετική αυτονομία ως προς την κρατική εξουσία (Althusser 2014, 136).

Η λειτουργία των μηχανισμών του κράτους, ιδεολογικών και κατασταλτικών, σχετίζεται άμεσα με το ερώτημα της αναπαραγωγής των σχέσεων παραγωγής. Ο κατασταλτικός μηχανισμός, κυρίως μέσω του φυσικού εξαναγκασμού, εξασφαλίζει την αναπαραγωγή των σχέσεων εκμετάλλευσης και την ίδια του την αναπαραγωγή ως μηχανισμού. Οι ΙΜΚ διαδραματίζουν εξίσου σημαντικό ρόλο στην αναπαραγωγή των σχέσεων παραγωγής. Οι ιδεολογικοί μηχανισμοί, στο αλτουσεριανό μοντέλο, συνεισφέρουν στην αναπαραγωγή των σχέσεων παραγωγής, στην αναπαραγωγή των σχέσεων εκμετάλλευσης. Η «τροπικότητα» (modalité) με την οποία επιτυγχάνεται κάθε φορά μπορεί να διαφέρει από μηχανισμό σε μηχανισμό. Παρά τις διαφοροποιήσεις των τροπισμών του εκάστοτε ΙΜΚ όλοι τους υπάγονται στις

«επιταγές» της κυρίαρχης ιδεολογίας και μέσω αυτής δομείται η ενότητα τους (Althusser 2014, 142). Δεν θα επεκταθούμε σε αυτό το σημείο στην έννοια της τροπικότητας, αν και είναι σημαντική για την κατανόηση της αλτουσεριανής ιδεολογίας, για λόγους οικονομίας της εργασίας.

Δεν θα μπορούσαμε να παραβλέψουμε ότι σύμφωνα με τον Αλτουσέρ σε κάθε ιστορική συγκυρία ένας ιδεολογικός μηχανισμός είναι κυρίαρχος. Στην προ-καπιταλιστική περίοδο ήταν η εκκλησία, ο θρησκευτικός ιδεολογικός μηχανισμός, ενώ στις καπιταλιστικές κοινωνίες είναι ο σχολικός ιδεολογικός μηχανισμός. Το σχολείο (ιδιωτικό ή δημόσιο) δεν χαρακτηρίζεται ως ταξικά ουδέτερο και διακρίνεται από τον Αλτουσέρ ως κυρίαρχος I.M.K. καθώς παρά την ταξική προέλευση του καθενός και της καθεμίας εντασσόμαστε σε αυτόν από μικρή ηλικία και για μεγάλο χρονικό διάστημα. Με την ένταξη μας στον σχολικό I.M.K., μέσω της κυρίαρχης ιδεολογίας και των πρακτικών της διαμορφωνόμαστε και «διδασκόμαστε» το πώς οφείλουμε να είμαστε και να υπάρχουμε (Αλτουσέρ 1999, 90-94).

Κάθε μηχανισμός, σύμφωνα με τον Αλτουσέρ, λειτουργεί με τον δικό του τρόπο αλλά μέσα σε αυτό το κονσέρτο ένα μηχανισμός δίνει τον ρυθμό και αυτός είναι ο κυρίαρχος. Σε αυτήν την αλληγορία του κονσέρτου των ιδεολογικών μηχανισμών δεν υπάρχει μόνο η αρμονία αλλά και οι «φάλτσες νότες», οι οποίες δεν φαίνεται να περιορίζονται μόνο στο προλεταριάτο και στις δομές οργάνωσης του (Althusser 2014, 145). Μέχρι στιγμής στο θεωρητικό σχήμα του Αλτουσέρ για τους ιδεολογικούς μηχανισμούς του κράτους οι οποίοι χαρακτηρίζονται από σχετική αυτοτέλεια. Την ίδια στιγμή όμως, βασικό χαρακτηριστικό τους είναι ότι στο εσωτερικό τους πραγματώνεται η κυρίαρχη ιδεολογία και αυτή είναι εκείνο το στοιχείο που τους ενοποιεί. Επιπρόσθετα, οι ιδεολογικοί μηχανισμοί του κράτους, είναι σε θέση να ενυπάρχουν σε όλες τις πτυχές της κοινωνικής σφαίρας, καθώς ο Αλτουσέρ αμφισβητεί σε βάθος την διάκριση ιδιωτικού-δημόσιου. Ένα ερώτημα που προκύπτει είναι τα όρια και η διάκριση μεταξύ των ιδεολογικών μηχανισμών, καθώς, όπως θα δούμε και στην συνέχεια της εργασίας μας, παρατηρούμε μια αντίστοιχη προβληματική και στο θεωρητικό μοντέλο του Μπουρντιέ με την χρήση της έννοιας πεδίο.

1.3 Για την Ιδεολογία στο Αλτουσεριανό έργο.

Το θεωρητικό σχήμα του Αλτουσέρ για τους ιδεολογικούς μηχανισμούς υποστηρίζει ότι οι ιδεολογικοί μηχανισμοί λειτουργούν με ιδεολογία. Επίσης δεν είναι τυχαία η διατύπωση των Ι.Μ.Κ. σε πληθυντικό αριθμό καθώς έτσι παρέχεται η δυνατότητα ανάδειξης της συνθετότητας τους (Σωτήρης 2004, 330). Η λειτουργία τους όμως ενέχει αντιφάσεις καθώς στο εσωτερικό τους ενυπάρχουν μια πλειάδα ιδεολογιών και η ενότητα τους επιτυγχάνεται μέσω της υπαγωγής τους στην κυρίαρχη. Η θέση αυτή όμως θα παραμείνει σε μεγάλο βαθμό περιγραφική αν δεν ληφθεί υπόψιν η συνολικότερη προβληματική του Αλτουσέρ για την ιδεολογία, την σχέση της με την πρακτική και το ίδιο το υποκείμενο, η οποία αναπτύσσεται κυρίως στην παράγραφο «Για την ιδεολογία», στο δοκίμιό του για τους ΙΜΚ.

Ο Αλτουσέρ εντοπίζει ένα θεωρητικό κενό στην μαρξιστική ανάλυση της ιδεολογίας το οποίο επιχειρεί να καλύψει συγκροτώντας μια θεωρία της ιδεολογίας (Althusser 2014, 173). Η συγκρότηση μιας θεωρίας της ιδεολογίας διαπερνάται από τους εξής άξονες: την αμφισβήτηση της κυρίαρχης μαρξιστικής αντίληψης της ιδεολογίας ως ψευδαίσθηση, την θέση ότι η ιδεολογία είναι ανιστορική, την πρόσληψη της ιδεολογίας ως αναπαράστασης της φαντασιακής σχέσης του ατόμου με τις πραγματικές συνθήκες ύπαρξης του, την θέση ότι η ιδεολογία εγκυβάζει και διαμορφώνει τα άτομα σε υποκείμενα και τέλος ότι έχει υλική υπόσταση. Παράλληλα με τα παραπάνω, θα αναμετρηθούμε με την σχέση της επιστήμης και της ιδεολογίας στο αλτουσεριανό έργο καθώς κρίνουμε ότι αποτελεί χρήσιμο έδαφος προβληματισμού σχετικά με την έννοια της διαστρέβλωσης της (αντικειμενικής) πραγματικότητας.

Πρόκειται για το προσχέδιο μιας θεωρίας για την «εν γένει ιδεολογία», και όχι για τις εκάστοτε επί μέρους ιδεολογίες και τις διάφορες μορφές τους. Οι επί μέρους ιδεολογίες, σύμφωνα με τον Αλτουσέρ, εκφράζουν πάντα ταξικές τοποθετήσεις, σε όλες τις μορφές τις οποίες μπορούν να έχουν (π.χ. θρησκευτική ιδεολογία, νομική ιδεολογία, κλπ.), επομένως έχουν ιστορία, αλλά ο τελικός ιστορικός προσδιορισμός τους βρίσκεται έξω απ' αυτές, σε αντίθεση με την εν γένει ιδεολογία που δεν έχει ιστορία. Η θέση του Αλτουσέρ διαφέρει αρκετά από την αντίστοιχη του Μαρξ στην *Γερμανική Ιδεολογία*, όπου η ιδεολογία δεν έχει ιστορία επειδή νοείται ως αυταπάτη και ψευδαίσθηση⁴. Είναι μια φανταστική κατασκευή και η πραγματικότητα της

⁴ Η ιδεολογία στην Γερμανική Ιδεολογία χαρακτηρίζεται ως ψευδαίσθηση, φαντάσματα, κατ' ουσίαν ως μια παραμόρφωση της κοινωνικής πραγματικότητας. Αν και η ιδεολογία αποτελεί «αυταπάτη», αυτή δεν οφείλεται σε ένα ατομικό ή συλλογικό λάθος. Αντίθετα, αποτελεί προϊόν των υλικών

βρίσκεται έξω απ' αυτήν. Βάσει λοιπόν αυτής της προβληματικής, η ιδεολογία ορίζεται ως κάτι αρνητικό (Althusser 2014, 175).

Ο Αλτουσέρ διατυπώνει μια αναλογία μεταξύ ιδεολογίας και ονείρου. Το όνειρο πριν από τον Freud νοούνταν ως αποτέλεσμα των επί-βιωμάτων της ημέρας το οποίο στερούνταν νοήματος. Αντίστοιχο ήταν το φιλοσοφικό καθεστώς της ιδεολογίας στα κείμενα του πρώιμου Marx. Στο καθεστώς αυτό η θέση ότι η ιδεολογία δεν έχει ιστορία είναι μια θέση καθαρά αρνητική με την έννοια ότι από την μια πλευρά, η ιδεολογία είναι μια αυταπάτη που προκύπτει από την αλλοτριωμένη εργασία και από την άλλη είναι η διαστρεβλωτική αντανάκλαση της πραγματικότητας. Η τοποθέτηση ότι η ιδεολογία είναι αιώνια όπως ακριβώς και το ασυνείδητο, ειδικότερα η υιοθέτηση της φροϋδικής αντίληψης για το ασυνείδητο αναδεικνύει μια σχέση κομβικής σημασίας, την σχέση ιδεολογίας και ασυνείδητου. Στα πλαίσια αυτής της σχέσης το ασυνείδητο είναι ανιστορικό γιατί σε τελευταία ανάλυση η ιδεολογία είναι ανιστορική (Althusser 2014, 175-176). Η αναλογία μεταξύ ασυνείδητου και ιδεολογίας είναι κομβικής σημασίας και ο ορισμός τους ως στοιχείων μορφικά αμετάβλητων, υποδεικνύει την βαρύτητα των ψυχαναλυτικών όρων στο κείμενο.

I. Η ιδεολογία δεν έχει ιστορία

Ο Αλτουσέρ σε ένα πρώτο επίπεδο, ισχυρίζεται ότι οι συγκεκριμένες ιδεολογίες έχουν ιστορία η οποία σε τελευταία ανάλυση καθορίζεται από την ταξική πάλη. Σε ένα δεύτερο επίπεδο η ιδεολογία δεν έχει ιστορία με την έννοια ότι η δομή της ιδεολογίας είναι αμετάβλητη μορφικά σε όλη την ιστορία. Ταυτόχρονα κρίνεται αναγκαίο να συνεκτιμηθεί η πρόσληψη της ιδεολογίας από τον Αλτουσέρ ως οργανικού μέρους κάθε κοινωνικής ολότητας και ότι δεν αποτελεί ένα ενδεχομενικό φαινόμενο κάποιων συγκεκριμένων κοινωνικών σχηματισμών (Αλτουσέρ 2015, 326-327). Διαφοροποιείται συνεπώς και σε αυτό το σημείο από τον Marx, καθώς η ιδεολογία σε αυτόν αντιμετωπίζεται ως επιφαινόμενο των υλικών συνθηκών και μάλιστα ορισμένων τρόπων παραγωγής, ενώ ο Αλτουσέρ της αποδίδει ειδική δομή και μάλιστα αναπόσπαστη από την κοινωνική ολότητα σε κάθε εκδοχή της (Κούβδος 2012).

συνθηκών (Σωτήρης 2004, 312). Ειδικότερα, η ιδεολογία ορίζεται ως η αντανάκλαση της πραγματικής διαδικασίας της ζωής, ως φαντάσματα και εξιδανικεύσεις της υλικής αυτής διαδικασίας. Συνεπώς η ιδεολογία δεν έχει πια την αυτονομία που μπορεί να έχει σε άλλα θεωρητικά σχήματα. Καθώς αναπτύσσεται η υλική δραστηριότητα και επικοινωνία των ανθρώπων, αναδιαμορφώνονται και αλλάζουν όλα όσα ορίζονται ως ιδεολογία. Έτσι, η ιδεολογία δεν έχει ιστορία, μιας και δεν έχει αυτονομία (Marx & Engels 1997, 67-68).

Η συγκρότηση μιας θεωρίας για την εν γένει ιδεολογία στον Αλτουσέρ πραγματώνεται με την αμφισβήτηση και την κριτική στις προ- και πρώτο-μαρξιστικές θεωρίες για το ιδεολογικό φαινόμενο. Η κριτική που ασκεί συμβαδίζει με το βασικό αλτουσεριανό επιχείρημα για την επιστημολογική τομή που στοχεύει στρατηγικά στην απελευθέρωση της μαρξιστικής διαλεκτικής από την εγγελιανή γενεαλογία της. Στην περίπτωση της ιδεολογίας θα επιχειρήσει να αναδείξει μια αυθεντικά μαρξιστική εννοιολόγηση της, αμφισβητώντας την προσέγγιση του νεαρού Μαρξ στα «Χειρόγραφα του '44» όπου υπάρχει σαφής επιρροή από τον Φοϋερμπαχ (Αλτουσέρ 1999, 101). Πρόκειται για μια προσπάθεια τόσο υπέρβασης της μηχανιστικής, όσο και της ερμηνευτικής προσέγγισης της ιδεολογίας (Δοξιάδης 1992,36).

Σύμφωνα με την μηχανιστική προσέγγιση η ιδεολογία είναι η φανταστική αναπαράσταση των πραγματικών συνθηκών ύπαρξης, δια της οποίας εδραιώνεται η εκμετάλλευση και η καταπίεση. Η ευθύνη ανήκει στους ισχυρούς, στην προκειμένη περίπτωση στους ιερείς και τους βασιλείς οι οποίοι κατασκευάζουν την ιδεολογία για να πείθουν την πλειοψηφία. Αποκρύπτουν συνεπώς ή παραποιούν την πραγματικότητα με αποτέλεσμα η πλειοψηφία να πείθεται και να τους υπακούει. Η ερμηνευτική προσέγγιση, την οποία, σύμφωνα με τον Αλτουσέρ, ακολουθεί ο νεαρός Μαρξ, πρεσβεύει ότι η ιδεολογία είναι η φανταστική μετατόπιση της πραγματικότητας, η οποία όμως εδώ εδράζεται στον αλλοτριωτικό χαρακτήρα των ιστορικά συγκεκριμένων κοινωνικών σχέσεων (Αλτουσέρ 1999, 101-102).

Στην δεύτερη φάση του Μαρξ (1842-1845), όπως περιοδολογείται από τον Αλτουσέρ, επικρατεί ή ακόμα δεν έχει αμφισβητηθεί σε βάθος η προσέγγιση ότι η ιστορία και η πολιτική βασίζονται στην ουσία του ανθρώπου. Ο άνθρωπος, χωρίς να το γνωρίζει, πραγματώνει την πραγματική ουσία του στα αλλοτριωμένα προϊόντα της εργασίας του, στα οποία κατατάσσονται τα εμπορεύματα, το κράτος, η θρησκεία, συνεπώς και η ιδεολογία (Αλτουσέρ 1978, 226). Οι άνθρωποι κατασκευάζουν μια αλλοτριωμένη αναπαράσταση της πραγματικότητας επειδή οι ίδιες οι συνθήκες ύπαρξης κυριαρχούνται από την αλλοτριωμένη εργασία που είναι η ουσία της αλλοτριωμένης κοινωνίας. Αιτία συνεπώς είναι και η υλική αλλοτρίωση που επικρατεί στις ίδιες τις συνθήκες των ατόμων (Αλτουσέρ 1999, 101).

II. Η ιδεολογία είναι η «αναπαράσταση» της φαντασιακής σχέσης

Οι δύο παραπάνω προσεγγίσεις έχουν ως κοινό την πρόσληψη της ιδεολογίας ως την φαντασιακή αναπαράσταση των υλικών συνθηκών ύπαρξης των ανθρώπων. Ο Αλτουσέρ εντοπίζει δύο πολύ σημαντικά ελλείματα: πρώτον προϋποθέτουν την θέση στην οποία στηρίζονται ότι η ιδεολογία είναι φανταστική αναπαράσταση του κόσμου, στην οποία αντανακλάται ο πραγματικός κόσμος και δεύτερον αδυνατούν να εξηγήσουν γιατί υπάρχει η ανάγκη για αυτήν την φανταστική μετατόπιση (Αλτουσέρ 1999, 99). Ο ισχυρισμός ότι η ιδεολογία είναι ψευδαίσθηση ή αυταπάτη υπονοεί ότι είναι δυνατή η πρόσβαση στην πραγματικότητα πίσω από τον μανδύα της ιδεολογίας (Althusser 2014, 181).

Ο Αλτουσέρ εισηγείται ότι η ιδεολογία είναι η «αναπαράσταση» της φαντασιακής σχέσης των ατόμων με τις υλικές συνθήκες ύπαρξης τους. Οι άνθρωποι δεν αναπαριστούν την πραγματικότητα στην ιδεολογία αλλά «αναπαριστούν» την σχέση τους με αυτήν (Althusser 2014, 183). Ακόμα περισσότερο, η ίδια η σχέση χαρακτηρίζεται ως φαντασιακή και ενέχει την «αιτία» της φαντασιακής μετατόπισης. Στο κείμενο «Μαρξισμός και ανθρωπισμός» η ιδεολογία αφορά την βιωμένη σχέση των ανθρώπων με την υλική πραγματικότητα. Είναι ο τρόπος που βιώνουν την σχέση τους με τον κόσμο και άρα είναι μια σχέση και πραγματική και φαντασιακή (Αλτουσέρ 2015, 328-329). Η ιδεολογία έγκειται στην ενότητα της πραγματικής σχέσης και της φαντασιακής σχέσης, όπου η πραγματική σχέση επενδύεται από την φαντασιακή. Πρόκειται συνεπώς για μια επικαθορισμένη ενότητα όπου το πραγματικό επικαθορίζει το φαντασιακό και αντιστρόφως.

Η θέση ότι η ιδεολογία είναι η «αναπαράσταση» της φαντασιακής σχέσης του ατόμου/υποκειμένου με τις πραγματικές συνθήκες ύπαρξης του μετατοπίζει σε μεγάλο βαθμό την μαρξιστική προβληματική της ιδεολογίας. Η ιδεολογία παύει να είναι μια ψευδαίσθηση ή μια παραμορφωτική «αναπαράσταση» των κοινωνικών σχέσεων. Συνεπώς το ερώτημα για την «αιτία» της φανταστικής διαστρέβλωσης μετατοπίζεται. Ο Αλτουσέρ αμφισβητεί ότι η ιδεολογία ως φαινόμενο απορρέει από τον αλλοτριωμένο πραγματικό κόσμο και ταυτόχρονα τονίζει ότι δεν είναι αποτέλεσμα οποιουδήποτε «κλίκας» ισχυρών. Στην πρώτη περίπτωση υπονοείται ότι σε μια αταξική κοινωνία όπου δεν θα υπάρχει αλλοτρίωση δεν θα υπάρχει και ιδεολογία. Στην δεύτερη περίπτωση δίνεται χώρος εργαλειακής χρήσης της ιδεολογίας από κάποια υποκείμενα. Η ιδεολογία, επομένως, είναι η αναπαράσταση μιας φαντασιακής σχέσης των υποκειμένων με τις υλικές συνθήκες ύπαρξης τους, όπου το στοιχείο της φαντασιακής παραμόρφωσης αναφέρεται στον φαντασιακό χαρακτήρα της σχέσης. Το φαντασιακό

παύει να χαρακτηρίζει την έννοια της «αναπαράστασης» και τοποθετείται ως αναπόσπαστο στοιχείο της σχέσης του υποκειμένου με τις υλικές συνθήκες ύπαρξης του.

Επιπρόσθετα προκύπτουν οι εξής θεωρητικές συνέπειες από την πρόσληψη της ιδεολογίας ως αναπαράστασης της φαντασιακής σχέσης του ατόμου με τις υλικές συνθήκες ύπαρξης του. Πρώτον δεν είναι δυνατή η εργαλειακή χρήση της ιδεολογίας από τα άτομα. Από την στιγμή που οι άνθρωποι ζουν εν ιδεολογία και διαμορφώνονται συνεχώς από αυτήν δεν μπορούν να την χρησιμοποιήσουν κατά βούληση (Αλτουσέρ 2015, 329). Δεύτερον, αν όπως έχει ήδη αναφερθεί, στο εσωτερικό των κρατικών μηχανισμών βρίσκεται πάντοτε ήδη πραγματωμένη η κυρίαρχη ιδεολογία, δεν συνεπάγεται σε καμία περίπτωση ότι η κυρίαρχη τάξη δεν πιστεύει στον μύθο της⁵ (Αλτουσέρ 2015, 330). Ειδικότερα η ιδεολογία της τάξης συμβάλει στο να συγκροτηθεί η ίδια ως τέτοια (Αλτουσέρ 2015, 331).

Αν και η ιδεολογία είχε οριστεί σε προηγούμενο κείμενο του Αλτουσέρ ως ο επικαθορισμός του πραγματικού από το φαντασιακό και του φαντασιακού από το πραγματικό (Αλτουσέρ 1978, 234), επιχειρείται έξι χρόνια μετά στο δοκίμιο για τους I.M.K. η ενσωμάτωση στοιχείων της λακανικής διάκρισης συμβολικού, πραγματικού και φαντασιακού. Το γεγονός ότι ο όρος «αναπαραστάσεις» βρίσκεται εντός εισαγωγικών είναι μείζονος σημασίας καθώς υπονοεί ότι ως όρος δεν ανήκει στην μαρξιστική παράδοση και ότι χρησιμοποιείται από τον Αλτουσέρ συμβατικά. Η «αναπαράσταση» διαχωρίζεται από την βιωμένη σχέση και το βάρος της ανάλυσης τοποθετείται στην σχέση. Η αλτουσεριανή προσέγγιση συνεπώς διαχωρίζεται από την μηχανιστική και ερμηνευτική ανάλυση της ιδεολογίας καθώς το στοιχείο του φαντασιακού, δεν προσλαμβάνεται αποκλειστικά με την έννοια της φανταστικής μετατόπισης και διαστρέβλωσης αλλά αντίθετα ανήκει στις σχέσεις των ατόμων με τις πραγματικές συνθήκες ύπαρξης του. Μια τέτοιου τύπου προσέγγιση όμως δεν αναιρεί ούτε υπονομεύει μια αντίληψη περί διαστρέβλωσης της πραγματικότητας από την ιδεολογία, με την έννοια ότι μετατοπίζει την διαστρέβλωση από την ιδεολογική αναπαράσταση στο αντικείμενο της, την βιωμένη σχέση (Δοξιάδης 1992, 40-44).

⁵ Το παραπάνω επιχείρημα για την κυρίαρχη τάξη που η ίδια πιστεύει τον μύθο της για να συγκροτηθεί ως τέτοια και ότι όλοι ανεξαιρέτως, κυρίαρχοι και κυριαρχούμενοι ζούν εν ιδεολογία, συμβαδίζει σε μεγάλο βαθμό με το ζήτημα της αμοιβαίας εξάρτησης της πίστης του «όχλου» και της θρησκείας των «μορφωμένων» στον Σπινόζα όπως την πραγματεύεται ο Μπαλιμπάρ. Η θεολογία του Μωυσή με όλα τα στοιχεία που ενέχει (την δημιουργία, το θαύμα, την ηθική της υπακοής, τον μύθο του περιούσιου λαού) δεν συνεπάγεται ότι ο ίδιος την επινόησε ούτε ότι πρόκειται για μια τεχνητή ιδεολογία στην οποία ο ίδιος δεν μετέχει. Η θεολογία του Μωυσή δεν κατηγοριοποιείται ως ψεύδος ή τέχνασμα καθώς δεν παρέχεται κανένα περιθώριο εργαλειακής χρήσης της (Μπαλιμπάρ 1996, 22-23).

III. Η ιδεολογία ως υπέδαφος της επιστήμης.

Σύμφωνα με το αλτουσεριανό θεωρητικό σχήμα μια επιστήμη είναι η αντικειμενική γνώση του αντικειμένου της. Συνεπώς η θέση ότι η ταξική πάλη διαπερνά όλα τα επίπεδα συνεπώς και την επιστημών (που ανήκουν στο «πεδίο των ιδεών») άρα και τον Ιστορικό Υλισμό, έχει το θεωρητικό status της αντικειμενικής γνώσης. Υπό αυτήν την έννοια, ο Ιστορικός Υλισμός όπως και οι άλλες επιστήμες μετέχουν της ταξικής πάλης, διαπερνώνται και συγκροτούνται από αυτήν. Όμως ο χαρακτηρισμός της ως αντικειμενικής γνώσης ενέχει την παραδοχή ότι η επιστήμη υπερβαίνει τους ταξικούς προσδιορισμούς της. Διαφορετικά η επιστήμη που ανήκει στην σφαίρα των ιδεών, θα αποτελούσε απλά στοιχείο της ιδεολογικής ταξικής πάλης, χωρίς όμως να μπορεί να διαφοροποιηθεί ποιοτικά από την ιδεολογία (Μπαλτάς& Φουρτούνης 1993, 34-35).

Επιπλέον κρίνεται αναγκαίο να αναφερθεί ότι, σύμφωνα με τον Γάλλο φιλόσοφο, η επιστήμη εργάζεται στο έδαφος μιας πρώτης ύλης που προέρχεται από ιδεολογικές πρακτικές (Αλτουσέρ 2015, 241). Συχνά δίνεται η εντύπωση ότι η τομή της επιστήμης με την ιδεολογία είναι η ανάδειξη μιας βαθύτερης κοινωνικής πραγματικότητας πίσω από την ιδεολογία (Σωτήρης 2011). Παρόλα αυτά η καταστατική τάση της επιστήμης να αυτοδιακρίνεται από την ιδεολογία, τάση που εδράζεται στον ενσωματωμένο ή καλύτερα εσωτερικό μηχανισμό ορθολογικότητας της επιστήμης που είναι αδιαχώριστος από αυτήν, αναγκαστικά συνεπάγεται ότι δεν μπορεί να υπάρξει επιστήμη χωρίς ιδεολογία (Μπαλτάς& Φουρτούνης 1993, 38). Όπως χαρακτηριστικά γράφει ο Αλτουσέρ «δεν υπάρχει “καθαρή” επιστήμη παρά υπό τον όρο να καθαρίζεται αδιάκοπα» και συνεχίζει «δεν υπάρχει ελεύθερη επιστήμη πάρα υπό τον όρο να απελευθερώνεται αδιάκοπα από την ιδεολογία που την καταλαμβάνει, την στοιχειώνει και την παραμορφώνει» (Αλτουσέρ 2015, 245). Η αποκοπή της επιστήμης από την ιδεολογία, συνεπάγεται ότι η ιδεολογία βρίσκεται πάντα στο εσωτερικό της, στις ίδιες τις εννοιολογικές κατηγορίες της (Μπαλτάς& Φουρτούνης 1993, 38).

Η ιδεολογία σε αυτό το θεωρητικό σχήμα έχει την λειτουργία του υπεδάφους της επιστήμης, είναι οι αυθόρμητες ιδέες των υποκείμενων που συγκροτούνται και διαπερνώνται από την ταξική πάλη και δεν μπορούν να αποτελούν αντικειμενική γνώση (Μπαλτάς& Φουρτούνης 1993, 38). Η επιστήμη εξασφαλίζει στον εαυτό της τον επιστημονικό της χαρακτήρα, εγκαταλείποντας το ιδεολογικό της υπέδαφος, εγκαταλείποντας την ιδεολογική προβληματική της (Αλτουσέρ 2015, 275). Η διάκριση επιστήμης - ιδεολογίας παίρνει την μορφή μια θεωρητικής και ιστορικής «ποιοτικής» ασυνέχειας που ονομάζεται επιστημολογική τομή (Αλτουσέρ 2015, 241). Η επιστήμη είναι επιστήμη στο βαθμό που αυτοδιακρίνεται από το ιδεολογικό της υπέδαφος, μια

διαδικασία που είναι συνεχής και ατελής. Η τάση να αυτοδιακρίνεται από την ιδεολογία χάρη στην ορθολογική της αυτονομία συνεπάγεται και μια σχετική αυτονομία από την ίδια την ταξική πάλη. Επειδή, όμως, η διαδικασία αυτή είναι πάντα ατελής και συνεχής δεν μπορούμε να κάνουμε λόγο παρά μόνο για σχετική αυτονομία (Μπαλτάς & Φουρτούνης 1993, 38-39).

IV. Η ιδεολογία έχει υλική υπόσταση

Η δεύτερη θέση του Αλτουσέρ είναι ότι η ιδεολογία έχει υλική υπόσταση. Η θέση αυτή είναι κομβικής σημασίας για την ανάλυση της ιδεολογίας και ταυτόχρονα αναδεικνύει κατά κάποιον τρόπο την συνολικότερη προβληματική του για τον υλισμό. Οι «αναπαραστάσεις» της ιδεολογίας δεν έχουν πνευματική υπόσταση αλλά υλική, ειδικότερα η αντίληψη ότι η ιδεολογία συνίσταται σε ιδέες ανήκει στον χώρο της ιδεολογίας (Althusser 2014, 184). Στην ανάλυση για τους ιδεολογικούς μηχανισμούς του κράτους, μια ιδεολογία είναι πάντοτε ήδη υλοποιημένη σε αυτούς και η ενότητα των εκάστοτε ιδεολογιών πραγματώνεται από την υπαγωγή τους στην κυρίαρχη ιδεολογία. Μια ιδεολογία είναι πάντοτε ήδη υλοποιημένη σε έναν μηχανισμό και την πρακτική του (Althusser 2014, 184)

Η «τροπικότητα» αυτού του υλικού χαρακτήρα διαφέρει στον εκάστοτε μηχανισμό καθώς «η ύλη νοείται με πολλούς τρόπους» (Αλτουσέρ 1999, 103). Η χρήση της έννοιας «τροπικότητα» (στα γαλλικά *modalité*) επιχειρεί να αναδείξει την λειτουργία της ιδεολογίας ως υλική. Από την στιγμή που η ιδεολογία αφορά την φαντασιακή σχέση των ατόμων με τις υλικές συνθήκες ύπαρξής τους, και μάλιστα ταυτίζεται με αυτήν την σχέση, η σχέση αυτή δεν θα μπορούσε παρά να έχει υλική υπόσταση. Η ιδεολογία ως σχέση, το γεγονός δηλαδή ότι το άτομο ζει «εν ιδεολογία» και μέσα σε μια δοσμένη παράσταση των παραγωγικών και ταξικών σχέσεων αποτελεί το έδαφος στο οποίο στηρίζεται η αλτουσεριανή θέση περί υλικής υπόστασης της ιδεολογίας. Η φαντασιακή αυτή σχέση εισηγείται ο Γάλλος φιλόσοφος είναι προικισμένη με υλική ύπαρξη (Althusser 2014, 184).

V. Ιδεολογία και πρακτική

Ακολουθώντας το παράδειγμα της θρησκευτικής πίστης, υποστηρίζει ότι το ενσυνείδητο υποκείμενο συμπεριφέρεται και δρα ανάλογα με τις «ιδέες» του. Μετέχει σε διάφορες μορφές πρακτικής, οι οποίες είναι ρυθμιζόμενες μορφές πρακτικής ενός ιδεολογικού μηχανισμού. Σύμφωνα με τον Αλτουσέρ οι πράξεις είναι πάντα ενσωματωμένες σε μορφές πρακτικής (Κούβδος 2012). Επομένως, ακόμα και υπό το πρίσμα της ιδεολογικής αναπαράστασης της ιδεολογίας (ιδεολογία της ιδεολογίας) αναγκαία αναγνωρίζεται ότι το κάθε «ενσυνείδητο» υποκείμενο οφείλει να δρα σύμφωνα με τις ιδέες του. Αν δεν δρα σύμφωνα με τις ιδέες που διακηρύσσει, τότε μάλλον δεν πιστεύει πραγματικά σε αυτές και τότε άλλες είναι οι «πραγματικές» ιδέες του. Επομένως οι ιδέες ενός υποκειμένου ενυπάρχουν στην πρακτική του. Οι μορφές πρακτικής του κάθε υποκειμένου ρυθμίζονται από το τυπικό του εκάστοτε ιδεολογικού μηχανισμού (Αλτουσέρ 1999, 102-104). Στην περίπτωση της θρησκευτικής πίστης, για παράδειγμα, οι μορφές πρακτικής των πιστών ρυθμίζονται από το τυπικό του θρησκευτικού μηχανισμού (Αλτουσέρ 1999,105). Στο σχολείο, αντίστοιχα, το οποίο έχει οριστεί ως κυρίαρχος ιδεολογικός μηχανισμός στον καπιταλισμό, οι «ιδέες» του ανταγωνισμού, της πειθαρχίας, και της ατομικότητας είναι ενσωματωμένες σε υλικές πρακτικές, έχουν υλική μορφή (Howarth 2008, 135).

Συμπεραίνει ο Αλτουσέρ ότι «η ύπαρξη των ιδεών της πίστης είναι υλικές επειδή ακριβώς οι ιδέες είναι υλικές πράξεις ενσωματωμένες σε υλικές μορφές πρακτικής ρυθμισμένες από ένα επίσης υλικό ιδεολογικό μηχανισμό απ' όπου απορρέουν και οι ιδέες του δοσμένου υποκειμένου» (Αλτουσέρ 1999, 105). Η υλικότητα της ιδεολογίας σε αυτό το θεωρητικό σχήμα δεν συνεπάγεται μια αντίστροφη ιεράρχηση, ένα αναποδογύρισμα όπου η πρακτική υπερισχύει των ιδεών. Ένα συμπέρασμα που με έναν αρκετά αβίαστο τρόπο μπορεί να προκύψει από την προτροπή του Πασκάλ, στην οποία αναφέρεται ο Αλτουσέρ: «γονατίστε, ψιθυρίστε μια προσευχή και θα πιστέψετε» (Αλτουσέρ 1999, 105). Το υποκείμενο είναι και λειτουργεί ως υποκείμενο υπό την προϋπόθεση ότι βρίσκεται εν ιδεολογία που πραγματώνεται στο εσωτερικό ενός μηχανισμού, μέσω των υλικών πρακτικών του που ρυθμίζονται από ένα τελετουργικό, ακόμα και αν πιστεύει ότι δρα αυτοβούλως (Σωτήρης 2004, 338).

Η σχέση ιδεολογίας και πρακτικής χαρακτηρίζεται ως μια σχέση εμμένειας, με την σπινόζική έννοια του όρου. Σύμφωνα με τον Αλτουσέρ η πρακτική και η ιδεολογία είναι οι δύο όψεις της ίδιας οντότητας. Γι' αυτό και οι όροι ιδεολογική πρακτική και πρακτική ιδεολογία τείνουν να είναι ταυτόσημοι στο θεωρητικό του σχήμα (Κούβδος 2012). Η εμμένεια ως έννοια αναδεικνύει σχεδόν άμεσα τις επιρροές του Σπινόζα στην

σκέψη του Αλτουσέρ. Ταυτόχρονα είναι σε θέση ως όρος να αποτυπώσει το γεγονός ότι η πρακτική και ιδεολογία διατηρούν μια σχέση όπου ενώ διακρίνονται ως δύο στοιχεία που αλληλοεπιδρούν, η διάκρισή τους αυτή την ίδια στιγμή δεν θα μπορούσε να νοηθεί έξω από την ενότητα τους. Πρόκειται, συνεπώς, για μια υπέρβαση του ερωτήματος σχετικά με την προτεραιότητα των ιδεών έναντι της πρακτικής και για έναν ουσιαστικό ανασχηματισμό της σχέσης που καταλήγει στο συμπέρασμα ότι δεν υπάρχει πρακτική παρά δια της ιδεολογίας και υπό την κυριαρχία της (Althusser 2014, 187).

Η αλτουσεριανή πρόσληψη της σχέσης ιδεολογίας - πρακτικής είναι αρκετά συγγενής με απόψεις του μαθητή του Μασρέ (Macherey), όπως αυτές καταγράφηκαν στο κείμενο του «Σημειώσεις για την πρακτική» (Macherey 2007). «Οι ιδέες έρχονται απ' την πρακτική: ας πούμε μάλλον ότι έρχονται στην πρακτική, απ' όπου αναδύονται δίχως ποτέ να βγαίνουν, γιατί αυτοστιγμεί καταδύονται εκ νέου σ' αυτήν. Σχηματίζονται στους κόμβους της πρακτικής, εκεί όπου τα διαφορετικά στοιχεία ή σχήματά της διαπλέκονται, συνδέονται και διαλύονται». Η σχέση αυτή όμως «γεννά» ερωτήματα γύρω από την συνεχή συμφωνία «ιδεών» και πρακτικής, καθώς θα μπορούσε να δοθεί η εντύπωση ότι από την στιγμή που οι υλικές πρακτικές στο εσωτερικό των ιδεολογικών μηχανισμών ρυθμίζονται από ένα τυπικό, τα υποκείμενα δεν είναι σε θέση να αντιστρατεύονται την πρακτική κατά οποιονδήποτε τρόπο. Συνεπώς, όλα τα υποκείμενα οφείλουν να έχουν τις ίδιες πρακτικές. Προκειμένου να απαντηθεί αυτό το ερώτημα, κρίνεται αναγκαία μια συνολικότερη εικόνα της θεωρίας του Γάλλου φιλοσόφου για την ιδεολογία και συγκεκριμένα να λάβουμε υπόψιν μας την διαδικασία της ιδεολογικής έγκλησης.

1.4 Ιδεολογική έγκληση και υποκείμενο και οι εννοιολογικές κατηγορίες φορέας και υποκείμενο

Ένα αναπόσπαστο στοιχείο του θεωρητικού σχήματος του Αλτουσέρ για την ιδεολογία είναι η εννοιολογική κατηγορία του υποκειμένου. Μάλιστα, επιχειρεί να πραγματευτεί το ερώτημα του πώς διαμορφώνεται η αμεσότητα της ατομικής συνείδησης (Σωτήρης 2004, 338). Σε αυτά τα πλαίσια η διαδικασία συγκρότησης του υποκειμένου μέσω της ιδεολογικής έγκλησης είναι αδιαμφισβήτητα κομβική προκειμένου πρώτον να κατανοήσουμε την λειτουργία της ιδεολογίας, δεύτερον να ψηλαφίσουμε τις επιρροές

του Λακάν (Lacan) και τέλος να αναδειχθούν οι αναλογίες που επιχείρησε ο Αλτουσέρ ανάμεσα στον Μαρξισμό και την ψυχανάλυση. Ταυτόχρονα δεν θα μπορούσαμε να παραβλέψουμε την εισαγωγή της έννοιας του φορέα στις αναλύσεις του Γάλλου φιλοσόφου, στο *Αντικείμενο του Κεφαλαίου* (2003) και τις εντάσεις που πιθανόν να δημιουργούνται μεταξύ των δύο εννοιών, αυτή του υποκειμένου με την αντίστοιχη του «φορέα» (träger).

Προκειμένου να γίνει κατανοητή η λειτουργία της ιδεολογικής έγκλησης, οφείλουμε να αναφερθούμε στην σχέση της ιδεολογία με την συνείδηση στο έργο του Αλτουσέρ. Η ιδεολογία δεν ανήκει στον χώρο της συνείδησης με την έννοια ότι είναι βαθιά ασυνείδητη, μη συνειδητή. Και δεν ανήκει στον χώρο της συνείδησης επειδή η διαδικασία (ιδεολογική έγκληση) βάσει της οποίας δρα πάνω στα άτομα είναι ασυνείδητη, μη αναγνωρίσιμη από τα ίδια ως τέτοια. Σύμφωνα με τον Αλτουσέρ, δεν υπάρχει ιδεολογία παρά μόνο δια του υποκειμένου και για τα υποκείμενα. Η ιδεολογία μπορεί να προσδιοριστεί μόνο μέσω της εννοιολογικής κατηγορίας του υποκειμένου. Από την στιγμή που η ιδεολογία δεν έχει ιστορία με την έννοια ότι είναι ανιστορική αντίστοιχα και το σχήμα όπου η ιδεολογία διαπλάθει τα υποκείμενα είναι ανιστορικό. Επομένως αν και η έννοια του υποκειμένου είναι ιστορικά σύγχρονη με την ανάδυση της αστικής ιδεολογίας δεν αποτελεί κανενός τύπου αναχρονισμό, η χρήση εδώ της εννοιολογικής κατηγορίας του υποκειμένου (Αλτουσέρ 1999, 107).

«Η κατηγορία του υποκειμένου είναι διαπλαστική κάθε ιδεολογίας στο βαθμό που κάθε ιδεολογία έχει ως λειτουργία να διαπλάθει, να μετατρέπει τα συγκεκριμένα άτομα σε υποκείμενα» (Αλτουσέρ 1999, 107). Πρόκειται επομένως για μια διαδικασία διπλής διάπλασης. Στην διαδικασία αυτή αποκρυσταλλώνεται η υλική υπόσταση της ιδεολογίας επειδή ακριβώς αυτή είναι πάντοτε ήδη υλοποιημένη και οι μορφές ύπαρξης της είναι πάντα υλικές. Τα υποκείμενα είναι πάντα ιδεολογικά υποκείμενα, τα άτομα ζουν, υπάρχουν εν ιδεολογία (Αλτουσέρ 1999, 107). Ο χαρακτήρας του προφανούς και του αυτονόητου ότι όλα τα άτομα είναι υποκείμενα, δεν αποτελεί ένα τυχαίο γεγονός για τον Αλτουσέρ αλλά αντίθετα σχετίζεται κατά έναν καθοριστικά άμεσο τρόπο με την διπλή λειτουργία της ιδεολογίας από την μια πλευρά την λειτουργία της αναγνώρισης και από την άλλη την λειτουργία της παραγνώρισης (Αλτουσέρ 1999, 108).

Η ιδεολογική αναγνώριση αφορά το γεγονός ότι τα άτομα είναι πάντοτε ήδη υποκείμενα. Τα υποκείμενα αναγνωρίζουν τον εαυτό τους ως υποκείμενα επειδή «η ιδεολογία εγκυβάζει συγκεκριμένα άτομα σε υποκείμενα με την λειτουργία της κατηγορίας του υποκειμένου». Διατυπώνεται συνεπώς σε ένα πρώτο επίπεδο μια διάκριση ατόμου και υποκειμένου για να αρθεί ευθύς αμέσως. Η ιδεολογία ως

ανιστορική εγκαλεί το άτομο σε υποκείμενο, συνεπώς το άτομο είναι πάντοτε ήδη υποκείμενο στο μέτρο ακριβώς που εγκαλείται από την ιδεολογία ως τέτοιο. Ο Αλτουσέρ σε αυτό το σημείο ανατρέχει στην περιγραφή του Φρόυντ (Freud) και την ιδεολογική τελετουργία της γέννησης ενός παιδιού, για να δείξει μια διάσταση του ισχυρισμού του ότι το άτομο είναι ήδη υποκείμενο ακόμα και πριν την βιολογική του γέννηση. Σύμφωνα με αυτήν την περιγραφή, το μικρό του ανθρώπου πριν ακόμα γεννηθεί είναι αείποτε ήδη υποκείμενο με την έννοια ότι έχει ήδη όνομα αυτό του πατέρα του, θέση μέσα στην οικογένεια ως γιός ή κόρη, πολύ περισσότερο οφείλει να γίνει/είναι ήδη υποκείμενο σεξουαλικό, οφείλει να είναι/είναι πάντοτε ήδη αγόρι ή κορίτσι (Αλτουσέρ 1999, 111). Συνεπώς «ο άνθρωπος είναι ζώο ιδεολογικό» (Αλτουσέρ 1999, 107).

Η διάπλαση του ατόμου σε υποκείμενο πραγματοποιείται με την ιδεολογική έγκληση. Το άτομο όμως στον Αλτουσέρ συγκροτείται ως/σε υποκείμενο όντας πάντοτε ήδη υποκείμενο. Παρατηρούμε συνεπώς ότι η λειτουργία της ιδεολογικής έγκλησης και η μετατροπή του ατόμου σε υποκείμενο συμπίπτουν οριακά, δεν υπάρχει χρονική προτεραιότητα αντίθετα διαδραματίζονται την ίδια στιγμή. Το γεγονός ότι το υποκείμενο αναγνωρίζει τον εαυτό του ως υποκείμενο δεν συντελεί μια χρονική ή λογική συνέπεια της ιδεολογικής έγκλησης καθώς τα άτομα εγκαλούνται ως πάντοτε ήδη υποκείμενα. Το «πάντοτε ήδη» φαίνεται να αποτελεί μια στρατηγική επιλογή του Αλτουσέρ καθώς με αυτόν τον τρόπο αίρεται η οντολογική προτεραιότητα της ιδεολογίας έναντι του υποκειμένου και αντιστρόφως, με συνέπεια να επιβεβαιώνεται η θέση του Αλτουσέρ ότι «η κατηγορία του υποκειμένου είναι διαπλαστική κάθε ιδεολογίας στο βαθμό που κάθε ιδεολογία έχει ως λειτουργία να διαπλάθει συγκεκριμένα άτομα σε υποκείμενα» (Αλτουσέρ 1999, 105-112).

Η άλλη λειτουργία της ιδεολογίας, όπως αναφέρθηκε και παραπάνω, είναι η λειτουργία της παραγνώρισης. Από την ανάλυση της ιδεολογίας του Αλτουσέρ αποτυπώνεται με έναν αρκετά σαφή τρόπο ότι η ιδεολογία είναι αναπόσπαστο στοιχείο της κοινωνικής ολότητας και ότι τα υποκείμενα ζουν εν ιδεολογία. Επομένως η διάκριση ιδεολογικού-μη ιδεολογικού είναι μια αρκετά ρευστή διάκριση. Το υποκείμενο την ίδια στιγμή που αναγνωρίζει τον εαυτό του ως ελεύθερο υποκείμενο, ξεχωριστό και μοναδικό, παραγνώριζει τον εαυτό του ως ελεύθερο.

Η διττή λειτουργία της αναγνώρισης και της παραγνώρισης κατά κάποιον τρόπο αναδεικνύεται και στην σχέση επιστήμης και ιδεολογίας, όπου η πρόσβαση στην αντικειμενική πραγματικότητα περιγράφεται ως τάση αυτοδιάκρισης της επιστήμης από την ιδεολογία. Πολύ περισσότερο όμως θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε ότι σχετίζεται με τον χαρακτηρισμό του υποκειμένου ως ελεύθερο, όπου την ίδια στιγμή

που αναγνωρίζει τον εαυτό του ως ελεύθερο παραγνωρίζει την υποταγή του στην ιδεολογία. Προκειμένου να αναδειχθεί αυτή η διπλή λειτουργία της ιδεολογίας ο Αλτουσέρ ακολουθεί το παράδειγμα της θρησκευτικής ιδεολογίας όπου και αποκρυσταλλώνεται η λειτουργία της ιδεολογικής έγκλησης, προσφέροντας την σκιαγράφιση ενός μηχανισμού της ιδεολογίας για την συγκρότηση των υποκειμένων (Αλτουσέρ 1999, 112-115).

Στην θρησκευτική χριστιανική ιδεολογία ο Θεός, το Υποκείμενο, εγκαλεί τα άτομα σε υποκείμενα και τα υποκείμενα αυτά υπάρχουν με την απαραίτητη προϋπόθεση της ύπαρξης του Υποκειμένου που τα εγκαλεί. Τα υποκείμενα εγκυλούνται ως τέτοια από το απόλυτο Υποκείμενο, είναι δια του Υποκειμένου και υποταγμένα σε αυτό, είναι καθρέφτες και είδωλα του (Αλτουσέρ 1999, 113-115). Η σχέση Υποκείμενο-υποκείμενα δεν συνεπάγεται μια οντολογική προτεραιότητα του πρώτου έναντι των δεύτερων, μιας και δεν θα μπορούσε να υπάρξει το Υποκείμενο χωρίς τα υποκείμενα. Στην χριστιανική θεολογία ο Θεός, προκειμένου να συγκροτηθεί ως Υποκείμενο χρειάζεται την ανεστραμμένη εικόνα του στα υποκείμενα, γεγονός που αποτυπώνεται στο επιχείρημα της αμαρτίας του ανθρώπινου γένους. Ένα ακόμα στοιχείο στην ανάλυση του Αλτουσέρ που κινείται σε αυτήν την κατεύθυνση είναι ότι το Υποκείμενο «μετουσιώνεται» σε υποκείμενο, ο Θεός σε άνθρωπο. Υπάρχει η αναγκαιότητα μετουσίωσης «του Υποκειμένου σε υποκείμενα και του Υποκειμένου σε υποκείμενο-Υποκείμενο» (Αλτουσέρ 1999, 115).

Συμπεραίνει ο Αλτουσέρ ότι η δομή της ιδεολογίας που είναι μορφικά αμετάκλητη ιστορικά είναι διττά κατοπτρική: από την μια πλευρά εν ονόματι του απόλυτου Υποκειμένου εγκαλεί τα άτομα σε υποκείμενα και είναι άυλη ως κατοπτρικό είδωλο και από την άλλη η κατοπτρική μετουσίωση του Υποκειμένου σε υποκείμενο εξασφαλίζει την λειτουργία της ιδεολογίας και την διαπλάθει ως τέτοια. Ο ρόλος του Υποκειμένου συνεπώς είναι καθοριστικός στην λειτουργία της ιδεολογίας. Πιο συγκεκριμένα το Υποκείμενο επέχει θέση κέντρου στην δομή της ιδεολογίας. Με άλλα λόγια η δομή κάθε ιδεολογίας είναι κεντροθετημένη. Πρόκειται για μια διπλά κατοπτρική σχέση, όπου το Υποκείμενο εγκαλεί τα άτομα ως/σε υποκείμενα και ταυτόχρονα τα ίδια τα υποκείμενα συγκροτούν την εικόνα του εαυτού τους με την απόλυτη εγγύηση που τους παρέχει το Υποκείμενο ότι πράγματι έτσι είναι. Τα υποκείμενα υποτάσσονται στο Υποκείμενο και λαμβάνει χώρα μια αμοιβαία αναγνώριση ανάμεσα σε υποκείμενα και Υποκείμενο, υποκειμένου και υποκειμένου και τέλος υποκειμένου και του εαυτού του. Τα υποκείμενα έτσι ζουν ανεξαιρέτως εν ιδεολογία, καθώς εγκυλούνται ως/σε υποκείμενα, υποτάσσονται στο Υποκείμενο, συμμετέχουν στην οικουμενική αναγνώριση και τέλος όλα τα παραπάνω τα εγγυάται

το Υποκείμενο. Όπως έχει αναφερθεί και προηγουμένως η ιδεολογία στον Αλτουσέρ έχει υλική υπόσταση και συνεπώς τα υποκείμενα που ζουν εν ιδεολογία μετέχουν σε μορφές πρακτικής που ρυθμίζονται από τα διαφορετικά τυπικά των ιδεολογικών μηχανισμών του κράτους (Αλτουσέρ 1999, 115-116).

Ένα κομβικό σημείο της ανάλυσης του θεωρητικού σχήματος του Αλτουσέρ για την ιδεολογία που δεν θα μπορούσε να παραληφθεί είναι η πρόσληψη του υποκειμένου. Το υποκείμενο υπάρχει δια της ιδεολογίας. Ο αυθόρμητος τρόπος του να ζει ένα άτομο εν ιδεολογία, δηλαδή να συγκροτείται μέσω της ιδεολογικής έγκλησης σε υποκείμενο, σχετίζεται άμεσα με την διαφορούμενη σημασία του όρου. Το υποκείμενο σε ένα πρώτο επίπεδο, γίνεται ευρέως αποδεκτό ως κέντρο πρωτοβουλιών, ικανό για ελεύθερες επιλογές, με πλήρη υπευθυνότητα των πράξεων του, πολύ περισσότερο είναι η πηγή των πράξεων του. Σε ένα δεύτερο επίπεδο το υποκείμενο είναι υποταγμένο σε μια ανώτερη εξουσία, γράφει ο Αλτουσέρ, είναι υποταγμένο στο Υποκείμενο και στην λειτουργία της ιδεολογίας, θα μπορούσε να συμπληρωθεί. Το υποκείμενο επιλέγει ελεύθερα την υποταγή του ή, καλύτερα αν δεν είχε υποταχθεί στο Υποκείμενο, δεν θα ήταν υποκείμενο και άρα θα στερούνταν την ποιότητα του υποκειμένου που αυτή του αποδίδει την ελευθερία του. Όπως χαρακτηριστικά διατυπώνει ο Γάλλος φιλόσοφος «το άτομο εγκλείεται ως (ελεύθερο) υποκείμενο για να υποταχθεί στις εντολές του Υποκειμένου, για να αποδεχθεί επομένως την υποταγή του και άρα να εκτελέσει οικειοθελώς τις πράξεις και τις χειρονομίες της υποταγής του». «Το υποκείμενο» συνεπώς «δεν υπάρχει παρά και μόνο χάρη στην υποταγή του» (Αλτουσέρ 1999, 117).

Κάθε υποκείμενο, υποκειμενοποιείται από διαφορετικές ιδεολογίες οι οποίες χαρακτηρίζονται από σχετική αυτονομία και ταυτόχρονα ενοποιούνται από την κυρίαρχη ιδεολογία (Althusser 2014, 199). Έγινε λόγος για πολλούς ιδεολογικούς μηχανισμούς και όλα τα υποκείμενα συμμετέχουν ταυτόχρονα σε παραπάνω από έναν, στο εσωτερικό των οποίων, μέσω των πρακτικών τους πραγματώνεται η ιδεολογία. Κάθε υποκείμενο ζει εν ιδεολογία και δια των ιδεολογιών (Althusser 2014, 199). Είναι μια σύνθετη διαδικασία η οποία «οδηγεί» σε σύνθετες υποκειμενοποιήσεις (Σωτήρης 2004, 340). Η συνθετότητα αυτή εντοπίζεται στο πλήθος των ιδεολογικών εγκλήσεων, γεγονός που οδηγεί σε μια «σύγκρουση καθηκόντων». Η χρήση της έννοιας καθήκον μάλλον επιχειρεί να αναδείξει την υποταγή του υποκειμένου στο Υποκείμενο, την αναπόφευκτη «επιτυχία» της ιδεολογικής έγκλησης. Ανακύπτει συνεπώς μέσα από αυτήν την σύγκρουση το ζήτημα της επιλογής, μια διαδικασία την οποία ο Αλτουσέρ χαρακτηρίζει ως «υποθέσεις συνείδησης» (Althusser 2014, 200).

Οφείλουμε να τονίσουμε ότι τα τελευταία αυτά στοιχεία παραμένουν σε ένα επίπεδο περιγραφής, ή καλύτερα σε ένα επίπεδο αναγνώρισης της ύπαρξης ταυτόχρονων

ιδεολογικών εγκλήσεων. Αναδεικνύεται μέσω της έννοιας «σύγκρουση» (conflict) και του «συνδυασμού» (combination) η συνθετότητα της ταυτόχρονης ύπαρξης ιδεολογικών εγκλήσεων. Επίσης γίνεται εμφανές και σε αυτό το σημείο το πόσο ρευστά είναι τα όρια ανάμεσα στους ιδεολογικούς μηχανισμούς. Τα υποκείμενα, στο αλτουσεριανό θεωρητικό σχήμα, μετέχουν ταυτόχρονα σε διαφορετικούς ιδεολογικούς μηχανισμούς, αλλά δεν θα μπορούσε να αποτυπωθεί αυτό το φαινόμενο με την έννοια της σύγκρουσης αν πέρα από την υποταγή τους στην κυρίαρχη ιδεολογία, δεν ενυπήρχαν στο εσωτερικό τους υποτελείς ιδεολογίες.

Η σχέση συνεπώς υποκειμένου και ιδεολογίας στο θεωρητικό σχήμα του Αλτουσέρ είναι άρρηκτη. Ειδικότερα από την στιγμή που ιδεολογία υπάρχει μόνο δια των υποκειμένων και για τα υποκείμενα, το υποκείμενο είναι υποκείμενο υπό την προϋπόθεση ότι έχει εγκληθεί (ιδεολογική έγκληση) ως τέτοιο από το Υποκείμενο. Το υποκείμενο και η ιδεολογία συνεπώς συγκροτούν μια σχέση, όπου το ένα στοιχείο φαίνεται να αποτελεί προϋπόθεση του άλλου. Το υποκείμενο εγκλείεται από την ιδεολογία ως πάντοτε ήδη υποκείμενο και η ιδεολογική έγκληση είναι μια διαδικασία συνεχής για το ίδιο και βαθιά ασυνείδητη. Συνεπώς ανακύπτει το ερώτημα της ελεύθερης υποκειμενικότητας. Αν το αλτουσεριανό υποκείμενο ουσιαστικά υποτάσσεται στην ιδεολογική έγκληση, σε ποιο βαθμό «διατηρεί» την ποιότητα του ως υποκείμενο.

Θα εξετάσουμε το ζήτημα της επιλογής αν και δεν αποτελεί κεντρικό ερώτημα στα κείμενα του Αλτουσέρ για την ιδεολογία, υπό το πρίσμα των πολλαπλών ιδεολογικών εγκλήσεων. Κρίνεται αναγκαίο να σημειωθεί ότι ο μηχανισμός της ιδεολογικής έγκλησης δεν φαίνεται να «αφήνει χώρο» σε επιχειρήματα επιλογής και ελεύθερης βούλησης. Πρώτον ο Αλτουσέρ αρνείται την εργαλειακή αντιμετώπιση της ιδεολογίας εκ μέρους των υποκειμένων, δεύτερον η ιδεολογία λειτουργεί κατά κύριο λόγο ασυνείδητα και τρίτον το υποκείμενο συγκροτείται ως υποκείμενο μέσω της υποταγής του στο Υποκείμενο. Η έννοια της επιλογής επομένως αναφέρεται εντός των παραπάνω πλαισίων, περισσότερο σε μια προσπάθεια να αναδειχθεί η πολλαπλότητα των ιδεολογικών εγκλήσεων και η μεταξύ τους ενδεχομενική σύγκρουση παρά ως ένα εγγενές στοιχείο της ποιότητας του αλτουσεριανού υποκειμένου.

Στο φουκωϊκό σχήμα μπορούμε να εντοπίσουμε κάποιες αναλογίες, συγκλίσεις με το αλτουσεριανό (Σίμος 2006). Στο θεωρητικό μοντέλο του Φουκώ η εξουσία δεν προσλαμβάνεται με όρους ουσίας αλλά με όρους σχέσης. Η εξουσία δεν αποτελεί ένα στοιχείο εκτός κοινωνίας που επιβάλλεται εκ των άνω σε αυτήν (Φουκώ 1991, 94-97). Η ελευθερία και η εξουσία παρουσιάζονται παραδοσιακά ως ανταγωνιστικές αλλά στο θεωρητικό σχήμα του Φουκώ χαρακτηρίζονται από μια σχέση αμοιβαιότητας στην

βάση μιας διαρκούς πρόκλησης. Δεν θα μπορούσαμε να πραγματευτούμε την έννοια της εξουσίας αρνούμενοι την πραγματική ελευθερία των υποκειμένων (Φουκώ 1991, 93). Τα υποκείμενα διαμορφώνονται από την εξουσία και την ίδια στιγμή την ασκούν, είναι φορείς εξουσίας. Επομένως η σχέση υποκειμένου και εξουσίας είναι άρρηκτη (Φουκώ 1991, 107). Το επιχείρημα του Φουκώ για την σχέση υποκειμένου - εξουσίας υπερβαίνει την τάση το άτομο να αντιμετωπίζεται ως ένα απλό σημείο εφαρμογής της εξουσίας χωρίς περιθώρια εμπρόθετης δράσης και ταυτόχρονα συγκρούεται με μια αντίληψη του ανθρώπου ως φορέα μιας ουσίας ελευθερίας που συνεχώς καταστέλλεται, περιορίζεται ή παραπλανάται από την εξουσία. Στο αλτουσεριανό σχήμα το υποκείμενο είναι πάντοτε ήδη υποκείμενο, συγκροτείται με την υποταγή του στο Υποκείμενο και παραγνωρίζει τον εαυτό του ως ελεύθερο. Κατά την γνώμη μας, υπό αυτό το πρίσμα το αλτουσεριανό υποκείμενο πρώτον δεν προσλαμβάνεται με όρους εγγενούς ελευθερίας που καταστέλλεται και δεύτερον η υποταγή του στο Υποκείμενο (διαδικασία βαθιά ασυνείδητη) είναι συγκροτητική του υποκειμένου και όπως θα δούμε στην συνέχεια η υποταγή αυτή μάλλον υπονοεί την έννοια της ταύτισης.

Οι εννοιολογικές κατηγορίες φορέας και υποκείμενο.

Το ζήτημα του υποκειμένου στο θεωρητικό μοντέλο του Αλτουσέρ αποτυπώνεται κατά βάση με το ερώτημα «του ρόλου του ατόμου στην ιστορία» και διαπερνάται από το δίπολο αναγκαιότητα/ ενδεχομενικότητα (Αλτουσέρ 2003, 332). Το δίπολο δίδεται με τους εξής όρους: η αναγκαιότητα δηλώνει μια γνώση ενώ το ενδεχομενικό το μη γνωστό (Αλτουσέρ 2003, 332). Σύμφωνα με τον Αλτουσέρ το ερώτημα της ατομικής δράσης αποτελεί ένα ψευδοπρόβλημα με την έννοια ότι οφείλει να μετασηματιστεί με όρους των ιστορικών μορφών ύπαρξης της ατομικότητας. Ο εκάστοτε τρόπος παραγωγής παράγει μορφές ατομικότητας που διαδραματίζουν τον ρόλο των «φορέων» (Αλτουσέρ 2003, 333).

Τα άτομα ανάλογα με την σχέση τους με τα μέσα παραγωγής ορίζονται ως φορείς παραγωγής, επειδή οι κοινωνικές σχέσεις σύμφωνα με τον Γάλλο φιλόσοφο, δεν πρέπει να νοούνται ως σχέσεις μεταξύ ανθρώπων (Αλτουσέρ 2003, 428). Τα άτομα καταλαμβάνουν θέσεις στην παραγωγή και αναλαμβάνουν λειτουργίες ανάλογα με την θέση τους. Είναι κάτοχοι των θέσεων στον βαθμό που είναι «φορείς» των

λειτουργιών. Η δομή των σχέσεων παραγωγής είναι εκείνη που καθορίζει τις θέσεις και τις λειτουργίες αυτές. Οι σχέσεις παραγωγής συνεπώς δεν είναι σχέσεις μεταξύ ανθρώπων άρα είναι λάθος να τις προσλαμβάνουμε υπό την κατηγορία του υποκειμένου (Αλτουσέρ 2003, 428).

Ταυτόχρονα όμως κρίνεται αναγκαίο να σημειωθεί ότι το θεωρητικό σχήμα του Αλτουσέρ για την ιδεολογία και την συγκρότηση του υποκειμένου, επιχειρεί να αναδείξει την συγκρότηση της ατομικής συνείδησης. Η ιδεολογία είναι παρούσα και διαπερνά κάθε πτυχή του υποκειμένου καθώς προβληματοποιείται το αυθόρμητο (Σωτήρης 2004, 338). Την ίδια στιγμή, όμως, η ιδεολογική λειτουργία δεν προσλαμβάνεται με όρους μιας «συνομοσιολογικής» θεωρίας ιδεολογικής ηγεμόνευσης (Σωτήρης 2004, 338). Αντίθετα, η ιδεολογία μέσω του συνδυασμού της έγκλησης, της αναγνώρισης και της εγγύησης συντελεί καθοριστικά στην αναπαραγωγή των σχέσεων παραγωγής στις οποίες είναι βαθιά ριζωμένη (Σωτήρης 2004, 340). Δεν συνεπάγεται όμως την μη ύπαρξη αντιθέσεων, αλλά αντίθετα η λειτουργία της κυρίαρχης ιδεολογίας είναι εκείνη η οποία στο εσωτερικό των ιδεολογικών μηχανισμών και των πρακτικών τους εγγυάται την έγκληση των υποκειμένων - φορέων (Σωτήρης 2004, 340). Επειδή στο αλτουσεριανό σχήμα αμφισβητείται το αυθόρμητο στις πρακτικές των υποκειμένων και επειδή υπάρχει συνεχώς το σχήμα αναγνώρισης/παραγνώρισης καθώς και η υποταγή του υποκειμένου στο Υποκείμενο κατά την διαδικασία της ιδεολογικής έγκλησης, παρατηρείται μια φαινομενικότητα σε σχέση με την δυνατότητα «επιλογής». Το υποκείμενο δηλαδή, ως αποτέλεσμα της σύνθετης διαδικασίας καθορίζεται και δεν καθορίζει (Σωτήρης 2004, 340-341).

Η ιδεολογία ως στοιχείο είναι σύμφυτη σε όλες τις κοινωνικές πρακτικές. Πολύ περισσότερο η αναπαραγωγή των σχέσεων παραγωγής όπως αυτή περιεγράφηκε προϋποθέτει τα αποτελέσματα της ιδεολογίας στους φορείς της παραγωγής, που είναι τα υποκείμενα (Σωτήρης 2004, 341). Η ιδεολογία εξασφαλίζει με την λειτουργία της την αναπαραγωγή των σχέσεων παραγωγής (Althusser 2014, 178-179). Το υποκείμενο σε αυτά τα θεωρητικά πλαίσια τείνει να αντιμετωπίζεται ως ένα πεδίο εφαρμογής της ιδεολογίας, διαμορφώνεται από αυτήν και καταλαμβάνοντας συγκεκριμένες θέσεις στην παραγωγή είναι και φορέας αυτών των λειτουργιών.

Μέχρι στιγμής επιχειρήθηκε μια αφήγηση του θεωρητικού σχήματος του Αλτουσέρ για την ιδεολογία. Η αφήγηση αυτή κρίθηκε αναγκαία, καθώς αναδεικνύει με ένα τρόπο την κριτική που άσκησε στις οικονομίστικες αναγνώσεις και ερμηνείες, όπως τις χαρακτηρίζει και ο ίδιος, του ιστορικού υλισμού. Μέσα από αυτό το πρίσμα η πρόσληψη του ιδεολογικού φαινομένου από τον Αλτουσέρ φωτίζεται από

περισσότερες πλευρές καθώς συνδέεται άρρηκτα με τον αλτουσεριανό ορισμό της δομικής κοινωνικής ολότητας. Επιπρόσθετα η ιδεολογία παύει να θεωρείται ψευδαίσθηση ή ψέμα και να φορτίζεται αρνητικά, καθώς ορίζεται ως σχέση σχέσεων και το στοιχείο του φαντασιακού τίθεται ως αναπόσπαστο στοιχείο αυτής ακριβώς της σχέσης. Πολύ περισσότερο όλα τα παραπάνω θεωρητικά επιτεύγματα υλοποιήθηκαν με την υιοθέτηση εννοιών και θεωρητικών σχημάτων από τον χώρο της ψυχανάλυσης. Ένα ερώτημα με το οποίο, όπως αναφέρθηκε εισαγωγικά, θα αναμετρηθεί η παρούσα εργασία είναι με ποιο τρόπο στοιχεία της λακανικής ψυχανάλυσης έχουν ενσωματωθεί στην αλτουσεριανή θεωρία της ιδεολογίας και της ιδεολογικής έγκλησης και κατ' επέκταση πως διαμορφώνεται το αλτουσεριανό υποκείμενο.

1.5 Προβληματισμοί σχετικά με την εισαγωγή στοιχείων ψυχανάλυσης στον Αλτουσέρ.

Ο δανεισμός εννοιών και ορολογίας από τον χώρο της ψυχανάλυσης σχετίζεται άμεσα με την δομική προβληματική που εισάγει ο Αλτουσέρ στον μαρξισμό. Η συγκρότηση του υποκειμένου μέσω της ιδεολογικής έγκλησης συλλαμβάνεται μέσα στα πλαίσια της ψυχαναλυτικής εννοιολόγησης και πιο συγκεκριμένα διαπερνάται από την προβληματική του σταδίου του καθρέφτη. Η λακανική προβληματική και ειδικά το λακανικό υποκείμενο κινείται σε μεγάλο βαθμό έξω από τα όρια της δομισμού (Δοξιάδης 1992, 39). Η σχέση ιδεολογίας –υποκειμένου και η πρόσληψη των δύο αυτών εννοιών στο αλτουσεριανό έργο διαπερνάται απ' αυτήν την ένταση.

Η εισαγωγή εννοιών που ανήκουν κυρίως στον χώρο της λακανικής ψυχανάλυσης όπως επικαθορισμός, συνάρθρωση, αλλά ειδικότερα ο ίδιος ο μηχανισμός της ιδεολογικής έγκλησης σχετίζονται άμεσα με την επιστροφή του Λακάν στον Φρόυντ. Η κίνηση αυτή προσλαμβάνεται από τον Αλτουσέρ ως ένα εγχείρημα επιστημονικής συγκρότησης της ανακάλυψης του Φρόυντ (Σωτήρης 2004, 469). Για τον Αλτουσέρ, ο Φρόυντ επιτέλεσε μια επιστημονική ανακάλυψη, αυτή του ασυνείδητου. Συγκρότησε δηλαδή, μια νέα επιστήμη της οποίας επιστημονικό αντικείμενο είναι το ασυνείδητο (Αλτουσέρ 1999, 18).

Το ενδιαφέρον του Αλτουσέρ για την ψυχανάλυση και ειδικότερα στην λακανική ψυχανάλυση οφείλεται στο ενδιαφέρον της τελευταίας να πραγματευτεί θεωρητικά το πέρασμα του «ανθρώπου» από την βιολογική ύπαρξη στην κοινωνική. Επομένως κρίνουμε σκόπιμο να επικεντρωθούμε στην διαδικασία του γίνεσθαι άνθρωπος μέσω

του Νόμου της τάξης (Σωτήρης 2004, 469). Ειδικότερα το θεωρητικό έργο του Λακάν διαπερνάται στο σύνολο του από μια στρατηγική επιστροφής στον Φρόιντ. Η επιστροφή στον Φρόιντ δεν έγκειται σε μια γραμμική διαδικασία. Αντίθετα παρεμβάλλεται από μια σαφή επιρροή της γλωσσολογίας του Σωσσύρ. Συγκεκριμένα ο Λακάν εισηγείται το στάδιο του καθρέφτη για πρώτη φορά στο 14ο Συνέδριο Ψυχανάλυσης το 1936 και θα μας απασχολήσει στο μέτρο που σχετίζεται με την ιδεολογική έγκληση του Αλτουσέρ (Μπαλτάς 1994, 27-29).

Το στάδιο του καθρέφτη πρόκειται για μια βιωματική εμπειρία θεμελιακής ταύτισης όπου το μικρό του ανθρώπου αποκτά την εικόνα του σώματος του. Πριν το στάδιο του καθρέφτη, το παιδί βιώνει την φανταστική εμπειρία του τεμαχισμένου σώματος. Με την πρωταρχική ταύτιση του με την εικόνα του σώματος του προωθείται η δόμηση του εγώ (moi). Στο στάδιο του καθρέφτη επομένως, παύει το σκόρπισμα του σώματος προς όφελος της καθεαυτής ενότητας του (Dor 1993, 109).

Το στάδιο του καθρέφτη μας αφορά στον βαθμό που μέσω των τριών στιγμών του το μικρό το ανθρώπου (βιολογική ύπαρξη) «εισέρχεται» στον πολιτισμό. Καθώς στο τέλος του σταδίου αυτού πραγματοποιείται η αναγνώριση του εαυτού μέσω της εικόνας του και σταματά το σκόρπισμα του σώματος του, συγκροτείται με την αναπαράσταση του καθεαυτού σώματος ως ενιαίο σύνολο. Κρίνεται αναγκαίο να σημειωθεί ότι η όλη διαδικασία όπου το παιδί κατακτά την ταυτότητα στηρίζεται στο σύνολο της στο φαντασιακό. Πρόκειται για μια φαντασιακή αναγνώριση επειδή ακριβώς το παιδί ταυτίζεται με την οπτική του εικόνα και αναγνωρίζει τον εαυτό του σε αυτή. «Είναι μια πρώτη αιχμαλωσία απ' την εικόνα όπου σχεδιάζεται η πρώτη στιγμή της διαλεκτικής των ταυτίσεων» τονίζει ο Λακάν. Στην αναγνώριση του εαυτού μέσω της εικόνας στον καθρέφτη το σώμα εμφανίζεται σαν έξω από εμάς και ανεστραμμένο. Συνεπώς το στάδιο του καθρέφτη προϋποθέτει την αλλοτρίωση μέσα στο φαντασιακό. Η κατάκτηση της ταυτότητας του υποκειμένου διαμορφώνεται από την ταύτιση του με την εικόνα του σώματος του. Η διάσταση της αναγνώρισης σχετίζεται άμεσα με την παραγνώριση που θα συνεχίζει να διαπερνά την σχέση του υποκειμένου με τον εαυτό (Dor 1993, 111).

Ο Αλτουσέρ επιχειρώντας, όπως έχει αναφερθεί, να θέσει το ερώτημα της συγκρότησης της ατομικής συνείδησης ενστερνίζεται κάποια στοιχεία από την ψυχανάλυση. Το ενδιαφέρον του Αλτουσέρ για την ψυχανάλυση αφορμάται από το γεγονός ότι αναγνωρίζει μια πραγματικότητα έξω από την συνείδηση (Αλτουσέρ 1991). Όμως οφείλουμε να σημειώσουμε ότι δεν υιοθετεί την άποψη ότι το ασυνείδητο είναι δομημένο ως γλώσσα και υπάρχουν σημαντικές διαφορές στην διάκριση φαντασιακού-συμβολικού όπως θα δούμε και στην συνέχεια (Σωτήρης 2004, 474). Το

υποκείμενο στο θεωρητικό σχήμα του Αλτουσέρ συγκροτείται μέσω της ιδεολογικής λειτουργίας και μάλιστα μέσα από μια κατοπτρική σχέση με το Υποκείμενο. Στοιχεία συνεπώς από το στάδιο του καθρέφτη είναι υπαρκτά στην διαδικασία της ιδεολογικής έγκλησης. Η ιδεολογική έγκληση αποτελεί συνθήκη για τα αποτελέσματα του ασυνειδήτου (Σωτήρης 2004, 472).

Παράλληλα κρίνεται αναγκαίο να σημειωθεί ότι παρά τον χαρακτηρισμό της ιδεολογίας ως υπερ-ιστορική και την σαφή αναλογία της με το ασυνείδητο (είναι υπερ-ιστορική όπως ακριβώς το ασυνείδητο, ενώ ακόμα και το ίδιο το ασυνείδητο χαρακτηρίζεται από υλικότητα) δεν επεκτείνεται ο θεωρητικός αυτός συσχετισμός (Σωτήρης 2004, 473-474). Η αντίληψη του υποκειμένου του οποίου η ενότητα εξασφαλίζεται από την συνείδηση για τον Αλτουσέρ είναι βασική μορφή της αστικής ιδεολογίας του ανθρώπου (Αλτουσέρ 1991).

Εν συνέχεια, ο ορισμός της ιδεολογίας ως «αναπαράστασης» της φαντασιακής σχέσης του ατόμου με τις υλικές συνθήκες ύπαρξής του, όπως αναφέρθηκε και προηγουμένως, μετατοπίζει τον φαντασιακό χαρακτήρα στην σχέση. Το γεγονός αυτό αποτυπώνει την υιοθέτηση μιας λακανικής προβληματικής στην θεώρηση της ιδεολογίας βάσει μιας διάκρισης συμβολικού-φαντασιακού. Η διάκριση όμως συμβολικού-φαντασιακού σε πολλά σημεία του άρθρου του «Ιδεολογία και Ιδεολογικοί μηχανισμοί του κράτους» παραμένει θολή καθώς διαφαίνεται μια παραμέληση, όπως σημειώνει ο Δοξιάδης, του όρου «αναπαράσταση» δίνοντας βαρύτητα στον φαντασιακό χαρακτήρα της σχέσης. Το συμβολικό στην διαδικασία συγκρότησης του υποκειμένου (ιδεολογική έγκληση) τείνει να μην διακρίνεται από το φαντασιακό. Επιπρόσθετα αν και ο Αλτουσέρ απομακρύνεται σημαντικά από την μηχανιστική και ερμηνευτική ερμηνεία του ιδεολογικού φαινομένου, έχει δεχτεί κριτική ότι η ιδεολογία στο έργο του τείνει να μην απομακρύνεται σημαντικά από μια διαστρέβλωση της πραγματικότητας. Χαρακτηριστικό το οποίο μετατοπίζεται από στοιχείο της «αναπαράστασης» στην ίδια την σχέση των υποκειμένων με τις υλικές συνθήκες ύπαρξής (Δοξιάδης 1992, 43-45).

Η ένταση που προκύπτει από την εισαγωγή στοιχείων της λακανικής προβληματικής αποκρυσταλλώνεται στο σχήμα αναγνώρισης/παραγνώρισης που αποτελεί και βασική λειτουργία της εν γένει ιδεολογίας. Η αναγνώριση όμως μπορεί να νοηθεί μόνο μέσα από την σχέση της με την παραγνώριση. Ουσιαστικά το υποκείμενο την ίδια στιγμή που αναγνωρίζει τον εαυτό του ως τέτοιο παραγνώρίζει μια «πραγματικότητα», παραγνώρίζει σε τελευταία ανάλυση τις πραγματικές/υλικές συνθήκες ύπαρξής του. Με αυτόν τον τρόπο η αναγνώριση και η παραγνώριση ανήκει στο χώρο του φαντασιακού.

Η παραγνώριση στον Λακάν αφορά την συγκροτητική εκείνη διαδικασία του εγώ (μοί) στο στάδιο του καθρέφτη. Το υποκείμενο αποκτά μια ενότητα του εαυτού του και ταυτίζεται μέσω της γοητείας που του ασκεί το είδωλο του στον καθρέφτη. Η αναγνώριση όμως σχετίζεται με την εισβολή του συμβολικού, που ορίζεται ως απαραίτητη προϋπόθεση για την «γένεση» του υποκειμένου καθώς μόνο με αυτόν τον τρόπο αναγνωρίζει τον εαυτό του ως μια ενότητα μεταξύ άλλων. Αντίθετα στον Αλτουσέρ η γνώση γίνεται αντιληπτή ως επιστημονική γνώση και χαρακτηρίζεται ως το αντίπαλο δέος της ιδεολογίας και συνεπώς της ιδεολογικής λειτουργίας της αναγνώρισης/παραγνώρισης. Η φαντασιακή αυτή σχέση υποκειμένου-υλικών συνθηκών ύπαρξης είναι που αποδίδει μη επιστημονικό χαρακτήρα στο ιδεολογικό φαινόμενο (Δοξιάδης 1992, 47-48). Παρόλα αυτά κρίνεται αναγκαίο να μην υποτιμηθεί το γεγονός ότι στα παραδείγματα της ιδεολογικής έγκλησης που χρησιμοποιεί ο Αλτουσέρ το υποκείμενο την στιγμή που εγκαλείται αναγνωρίζει ή και ακόμα γνωρίζει με ένα αυθόρμητο τρόπο ότι η έγκληση απευθύνεται πράγματι σε αυτό.

Συνεχίζοντας, η πρόσληψη της λακανικής προβληματικής στο αλτουσεριανό έργο λαμβάνει χώρα μέσω μιας «φανταστικοποίησης» του συμβολικού και της έννοιας της αναγνώρισης (Δοξιάδης 1992, 51). Η συνέπεια μια τέτοιας κίνησης είναι η σύγχυση του συμβολικού με το φαντασιακό όπου το συμβολικό είναι παρών σε όλη την διαδικασία του σταδίου του καθρέφτη και η διαλεκτική της «τεμαχισμένης» συνείδησης και της ενότητας που προκύπτει με την ταύτιση του υποκειμένου με το είδωλο του αναδιαμορφώνεται. Ένα ακόμα στοιχείο που κρίνεται αναγκαίο να σημειωθεί είναι ότι η ιδεολογική αναγνώριση βασίζεται στην αμοιβαία αναγνώριση υποκειμένου-Υποκειμένου. Το υποκείμενο είναι η κατοπτρική εικόνα του Υποκειμένου γιατί αναγνωρίζει τον εαυτό του σε αυτό και ταυτόχρονα το Υποκείμενο «αναγνωρίζει» τα υποκείμενα (Δοξιάδης 1992, 52).

Η διαδικασία της ιδεολογικής έγκλησης και της ιδεολογικής αναγνώρισης στο αλτουσεριανό έργο αποκτά μια έντονη πολιτική διάσταση αναδεικνύοντας τον κομβικό ρόλο του υποκειμένου. Το υποκείμενο από την μια προσλαμβάνεται ως μια ελεύθερη υποκειμενικότητα και από την άλλη είναι υποταγμένο σε μια ανώτερη αρχή. Μια τέτοιου χαρακτήρα σημασιοδότηση του υποκειμένου κρίνεται αναγκαίο να μην ερμηνευθεί ως μια αντίφαση ελευθερίας –υποταγής. Η υποταγή του υποκειμένου στο Υποκείμενο δεν συνεπάγεται καταναγκασμό αντίθετα αναδεικνύει την πραγματική πίστη του υποκειμένου ότι πιστεύει ελεύθερα (Δοξιάδης 1992, 53). Παρόλα αυτά δεν θα μπορούσε να παραλειφθεί ότι κατά κάποιον τρόπο υπονοείται το στοιχείο της

παραγνώρισης των πραγματικών συνθηκών από το υποκείμενο σε σχέση με τον ίδιο του τον εαυτό.

Επιπρόσθετα, στην διαδικασία της ιδεολογικής έγκλησης, η κατοπτρική της δομή είναι σε θέση να εξηγήσει την συγκρότηση του φαντασιακού εγώ (moi). Η φανταστικοποίηση της διαδικασίας της ιδεολογικής έγκλησης εισηγείται ο Δοξιάδης οδηγεί σε μια πρόσληψη της ιδεολογίας και του υποκειμένου που δεν αφήνει κανένα περιθώριο ελευθερίας, καθώς το υποκείμενο μπορεί να είναι ελεύθερο μόνο φαντασιακά. Βασική αιτία μιας τέτοιου τύπου ερμηνείας είναι μια ερμηνεία της ελευθερίας ως κάτι που κατέχει ή δεν κατέχει πραγματικά το υποκείμενο. Στην περίπτωση του Αλτουσέρ επειδή την κατέχει φαντασιακά το υποκείμενο, ως αυτόματο μηχανήμα, εκτελεί από μόνο του τις εντολές του Υποκειμένου καθώς είναι πλήρως υποδουλωμένο σε αυτό (Δοξιάδης 1992, 57-59). Αντίθετα στον Λακάν επειδή υπάρχει η λειτουργία του συμβολικού το υποκείμενο αναγνωρίζει τον εαυτό του ως μια ενότητα μεταξύ των άλλων υποκειμένων (Δοξιάδης 1992, 64-66).

Ένα ίσως ακόμα ζήτημα που προκύπτει με την θεωρία του Αλτουσέρ για το υποκείμενο είναι ότι φαίνεται οι κοινωνικές δομές να καθορίζουν την θέση των υποκειμένων σχεδόν απόλυτα. Στην περίπτωση της έννοιας του φορέα, η δομή των σχέσεων παραγωγής καθορίζει τις θέσεις και τις λειτουργίες που καταλαμβάνει το εκάστοτε υποκείμενο-φορέας. Σε αυτά τα πλαίσια τα υποκείμενα δεν είναι παρά τα φαινόμενα κάτοχοι και λειτουργοί (Αλτουσέρ 2003, 428). Κατά την γνώμη μας, παρά τις θεωρητικές συνέπειες εισαγωγής στοιχείων λακανικής ψυχανάλυσης στο αλτουσεριανό υποκείμενο, θα επιχειρήσουμε να εξετάσουμε την αρχική ένταση των εννοιών φορέας και υποκείμενο στο τρίτο μέρος της εργασίας μας.

2. Δεύτερο Μέρος

Ο Pierre Bourdieu (1930-2002) ήταν Γάλλος κοινωνιολόγος. Υπήρξε φοιτητής στο Παρίσι την δεκαετία του '50 και έδειξε ιδιαίτερο ενδιαφέρον στον υπαρξισμό, την φαινομενολογία, τον Μαρξισμό και κυρίως τον δομισμό. Μάλιστα παρακολούθησε μαθήματα του Αλτουσέρ και του Φουκώ (Smith 2006, 212-213). Στην περίπτωση του δομισμού υπήρξαν σαφείς επιρροές από το θεωρητικό σχήμα του Levi-Strauss σχετικά με τους κανόνες γάμου και τα μοντέλα συγγένειας, οι οποίες όμως σταδιακά αμφισβητήθηκαν σε βάθος από τις πρώτες ανθρωπολογικές μελέτες του Μπουρντιέ στην Αλγερία (Smith 2006, 213). Την δεκαετία του '60 χρονολογούνται οι πρώτες

προσπάθειες συγκρότησης ενός δικού του θεωρητικού μοντέλου, συνθέτοντας στοιχεία από τις μέχρι στιγμής θεωρητικές του αναφορές (Smith 2006, 213).

Η κριτική που άσκησε στον δομισμό (κυρίως του Levi-Strauss) επικεντρώνεται στην τάση του στον αντικειμενισμό και συγκεκριμένα την πρόσληψη του επιστήμονα ως αμερόληπτου παρατηρητή-κριτή (Smith 2006, 214). Η οπτική του αμερόληπτου παρατηρητή, σύμφωνα με τον Μπουρντιέ, είναι εμφανής και στην περίπτωση της γλωσσολογίας του Saussure (Bourdieu 2006, 53). Ο αντικειμενισμός κατ' ουσίαν είναι ο παραμορφωτικός αντικειμενισμός (Smith 2006, 214). Όπως γράφει χαρακτηριστικά για την περίπτωση της ανθρωπολογίας ο Μπουρντιέ «Η αδικαιολόγητη προβολή του υποκειμένου στο αντικείμενο δεν είναι ποτέ τόσο εμφανής όσο στην περίπτωση της πριμιτιβιστικής συμμετοχής του μαγεμένου ή μυσταγωγημένου ανθρωπολόγου» (Bourdieu 2006, 57).

Ταυτόχρονα στον χώρο των επιστημών ο Μπουρντιέ εντοπίζει ως μόνιμο πρόβλημα την ταξινόμηση. Ειδικά στις κοινωνικές επιστήμες η ταξινόμηση αποτελεί πολιτικό ζήτημα και κάθε φορά προκύπτει από τους ίδιους του πολιτικούς αγώνες οι οποίοι με ένα τρόπο φαίνεται να απαιτούν και την συγκρότηση των αντίστοιχων ομάδων (Bourdieu 2000, 49). Στο κέντρο αυτού του προβληματισμού τίθεται η έννοια της κοινωνικής τάξης. Σύμφωνα με τον Μπουρντιέ στόχος της κοινωνικής επιστήμης οφείλει να είναι η συγκρότηση των κοινωνικών πεδίων και όχι η συγκρότηση των κοινωνικών τάξεων ή άλλων κοινωνικών ομάδων (Bourdieu 2000, 50). Κομβικής σημασίας κρίνεται το γεγονός ότι η οριοθέτηση του κοινωνικού πεδίου προκύπτει μέσω της εμπειρικής παρατήρησης και μέσω αυτής επανα-παράγεται θεωρητικά. Κάθε κοινωνία παρουσιάζεται ως κοινωνικό πεδίο καθώς πρόκειται για μια δομή διαφορών και γίνεται κατανοητή ως τέτοια μέσω της δομής επιμερισμού εξουσιών και κεφαλαίου που διαμορφώνονται ιστορικά (Bourdieu 2000, 50).

2.1 Οι έννοιες πεδίο και κεφάλαιο στο έργο του Μπουρντιέ

i. Η έννοια του πεδίου

Η κοινωνία στο έργο του Μπουρντιέ προσλαμβάνεται ως ένας πολυδιάστατος κοινωνικός χώρος. Ο χώρος αυτός περιγράφεται ως ένα πεδίο δυνάμεων με την έννοια ότι πρόκειται για ένα σύνολο αντικειμενικών σχέσεων δύναμης οι οποίες επιβάλλονται

σε όλους όσους εισέρχονται στο πεδίο (Bourdieu 2008, 334). Η έννοια της επιβολής δεν νοείται ως ένα στοιχείο που ανάγεται στις προθέσεις των ατομικών δρώντων και στις διαδράσεις ανάμεσα τους (Bourdieu 2008, 334). Οι ατομικοί δρώντες, σύμφωνα με τον Μπουρντιέ, που βρίσκονται στο εσωτερικό του πεδίου και οι ομάδες που συγκροτούν ορίζονται από τις σχετικές θέσεις που καταλαμβάνουν στο εσωτερικό του χώρου.

Κάθε άτομο που είναι πάντα δρών κατέχει μια θέση στον κοινωνικό χώρο. Η θέση του προσδιορίζεται από την θέση που καταλαμβάνει στα διάφορα πεδία (Bourdieu 2008, 335). Συνεπώς συμμετέχει ταυτόχρονα σε διαφορετικά πεδία εντός των οποίων καταλαμβάνει θέσεις οι οποίες μπορούν να είναι διαφορετικές. Το κάθε πεδίο είναι ένα πεδίο εξουσιών, με την δική του ιεραρχία και λογική (Bourdieu 2008, 335). Το πεδίο ως πεδίο εξουσιών εγείρει ερωτήματα για την ίδια την χρήση της έννοιας της εξουσίας και που αυτή προσλαμβάνεται στο συγκεκριμένο θεωρητικό σχήμα. Το ζήτημα της εξουσίας θα επιχειρήσουμε να το διαπραγματευτούμε στην συνέχεια της εργασίας μας υπό το πρίσμα της συμβολικής εξουσίας και της κυριαρχίας. Προς το παρόν, γίνεται κατανοητό ότι τα διάφορα ήδη εξουσίας σχεδόν ταυτίζονται με τα είδη κεφαλαίου που κατέχουν τα δρώντα άτομα, όπως τονίζει και ο Γάλλος κοινωνιολόγος « τα είδη κεφαλαίου είναι εξουσίες που προσδιορίζουν τις πιθανότητες κέρδους σε ένα καθορισμένο πεδίο» (Bourdieu 2008, 335). Συνεχίζοντας, κρίνεται αναγκαίο να αναφερθεί ότι οι εννοιολογικές κατηγορίες που χρησιμοποιεί ο Μπουρντιέ είναι σε άμεσα συνυφασμένες μεταξύ τους. Για να κατανοήσουμε σε βάθος την έννοια του πεδίου ερχόμαστε αντιμέτωποι με όρους όπως κεφάλαιο, εξουσία και habitus. Οι όροι αυτοί θα αναλυθούν στην συνέχεια της εργασίας μας.

Τα πεδία γίνονται κατανοητά ως διάφοροι τομείς της κοινωνικής ζωής, γίνεται λόγος για πλήθος πεδίων όπως είναι το οικονομικό πεδίο και το ακαδημαϊκό (Smith 2006, 220). Όμως παρά την αυτοτέλεια που αποδίδει στο καθένα καθώς το κάθε πεδίο έχει την δική του λογική και ιεραρχία την ίδια στιγμή διαπιστώνει ότι το οικονομικό πεδίο τείνει να επιβάλλει την δομή του στα υπόλοιπα πεδία (Bourdieu 2008, 335-336). Το συγκεκριμένο επιχείρημα θα μας απασχολήσει ιδιαίτερα και θα επιχειρήσουμε να το πραγματευτούμε υπό το πρίσμα μια συνολικής επεξεργασίας του έργου του Μπουρντιέ. Παρατηρούμε, επομένως ότι τα όρια του κάθε πεδίου είναι με ένα τρόπο δυσδιάκριτα, γεγονός που παρουσιάζει ομοιότητες με τους ιδεολογικούς μηχανισμούς του Αλτουσέρ. Ταυτόχρονα, η τάση του οικονομικού πεδίου να επιβάλλεται στα υπόλοιπα επαναφέρει το ζήτημα του οικονομισμού στις αναλύσεις και ερμηνείες κοινωνικών φαινομένων στο έργο του Μπουρντιέ. Ειδικότερα θεωρούμε ότι παρά την ομοιότητα που εν δυνάμει αναδεικνύεται με το επιχείρημα της *τελευταίας ανάλυσης*,

ο Αλτουσέρ διαφοροποιείται σημαντικά από την παραπάνω προβληματική καθώς «η μοναχική ώρα της τελευταίας ανάλυσης δεν φτάνει ποτέ» (Αλτουσέρ 1978, 113). Στην συνέχεια της εργασίας μας, θα μας απασχολήσει η σχέση που συγκροτεί η αναλυτική κατηγορία του πεδίου με την έννοια του κεφαλαίου στο συγκεκριμένο θεωρητικό μοντέλο και την ενότητα που συγκροτούν.

ii. Η έννοια του κεφαλαίου.

Στο θεωρητικό μοντέλο του Μπουρντιέ οι κοινωνικές ανισότητες και οι σχέσεις εξουσίας προσδιορίζονται από τρία (κυρίως) είδη κεφαλαίου. Ειδικότερα τα είδη κεφαλαίου αντανακλούν την κοινωνική θέση στην οποία τοποθετείται ο κάτοχος τους (Smith 2006, 216). Τα είδη κεφαλαίου διακρίνονται: στο οικονομικό κεφάλαιο που αντιστοιχεί στους οικονομικούς πόρους του κατόχου του, στο κοινωνικό κεφάλαιο που αφορά το σύνολο των γνωριμιών στις οποίες προχωρούν τα δρώντα άτομα προς όφελος τους και στο πολιτισμικό κεφάλαιο που αφορά τα τυπικά προσόντα (πτυχία, δεξιότητες), γνώσεις σχετικά με την τέχνη και τον πολιτισμό, γούστα και προτιμήσεις των κατόχων του (Smith 2006, 216). Η πρόσληψη της έννοιας του κεφαλαίου θα μας απασχολήσει καθώς είναι συστατικό στοιχείο του θεωρητικού μοντέλου του Μπουρντιέ.

Μέσα στο κάθε πεδίο όπως έχει ήδη αναφερθεί το κάθε δρών άτομο καταλαμβάνει μια θέση. Η σχέση που συγκροτεί η κοινωνική θέση με τις πρακτικές που ακολουθεί το δρών άτομο δεν είναι καθόλου μηχανική. Αντίθετα η κοινωνική θέση είναι αντικείμενο αντιλήψεων και αποτιμήσεων που καθορίζεται από την μια από το *habitus* από την άλλη από δυνατά πλαίσια αναφοράς (Bourdieu 2006, 370). Οι δρώντες προσδιορίζονται από τις ιδιότητες τις οποίες διαθέτουν μια χρονική στιγμή αλλά όχι πλήρως. Τα άτομα, σύμφωνα με τον Μπουρντιέ, μετακινούνται μέσα στον κοινωνικό χώρο. Η μετακίνηση αυτή δεν γίνεται τυχαία, διαδραματίζουν κομβικό ρόλο οι δυνάμεις που επιβάλλονται στο εκάστοτε πεδίο που καταχωρούνται στους αντικειμενικούς παράγοντες και η δράση των ίδιων των ατόμων βάσει των ιδιοτήτων τους (Bourdieu 2011, 155). Οι ιδιότητες που διαθέτουν τα άτομα είναι είτε ενσωματωμένες στις διαθέσεις τους είτε σε αντικειμενοποιημένη κατάσταση όπως είναι οι τίτλοι, τα αγαθά κλπ. Κομβικό ρόλο στις μετακινήσεις των δρώντων ατόμων εντός του κοινωνικού χώρου κατέχει η έννοια του κεφαλαίου. Σε έναν όγκο κληρονομημένου κεφαλαίου, που είναι το κεφάλαιο που κατέχει από την οικογένεια του το άτομο αντιστοιχεί μια δέσμη τροχιών ίσων πιθανοτήτων οι οποίες κατευθύνουν

σε περίπου ισοδύναμες θέσεις (Bourdieu 2011, 156). Πρόκειται επομένως για ένα πεδίο δυνατοτήτων.

«Το πεδίο δυνατοτήτων προσφέρεται αντικειμενικά σε κάθε καθορισμένο δρώντα» (Bourdieu 2011, 156). Οι μετατοπίσεις εντός του κοινωνικού χώρου, αν και συνήθως αποδίδονται από τα δρώντα άτομα σε τυχαίους παράγοντες, σύμφωνα με τον Γάλλο κοινωνιολόγο, καθορίζονται από συλλογικά γεγονότα όπως οι κρίσεις και οι πόλεμοι. Αντίστοιχα οι διαθέσεις και οι κοινωνικές θέσεις των δρώντων ατόμων καθορίζονται από τα συλλογικά γεγονότα. Η κοινωνική θέση και η ατομική τροχιά αλληλεξαρτώνται, ειδικότερα δεν είναι εξίσου πιθανές όλες οι θέσεις για τα δρώντα άτομα. Λαμβάνει χώρα μια ισχυρή συσχέτιση των κοινωνικών θέσεων και των διαθέσεων των ατόμων που τις κατέχουν (Bourdieu 2011, 156). Επιπρόσθετα στο εσωτερικό κάθε θέσης είναι εγγεγραμμένες οι αντίστοιχες απαιτήσεις και υπάρχει μια ομοιογένεια μεταξύ των διαθέσεων που συνδυάζονται σε αυτή. Αναδεικνύεται επομένως μια διαλεκτική ανάμεσα στις διαθέσεις (habitus) και τις θέσεις, που πραγματώνεται σε όλη την διάρκεια της ύπαρξης (Bourdieu 2011, 156). Βάσει όλων των παραπάνω οι δρώντες συμφιλώνονται με τις συνθήκες ύπαρξης τους, «γίνονται αυτό που είναι» και οι προσδοκίες τους αναγνωρίζονται/ παραγνωρίζονται ως μη εφικτές επειδή ακριβώς δεν πραγματοποιήθηκαν (Bourdieu 2011, 156-157).

Η διασπορά των τροχιών όπως ονομάζει ο Μπουρντιέ, το φαινόμενο διαφοροποίησης ανάμεσα στην ατομική τροχιά και την συλλογική είναι εμφανής ακόμα και στο εσωτερικό μια οικιακής μονάδας. Κομβικής σημασίας είναι το γεγονός ότι η απόκλιση της ατομικής τροχιάς σε σχέση με την συλλογική αν και είναι άμεσα ορατή συχνά πρόκειται για μια οριακά μηδενική κλίση (Bourdieu 2011, 159). Για τον Γάλλο κοινωνιολόγο, με αυτόν τον τρόπο αποφεύγεται η υποστασιοκρατία καθώς κάποιες ιδιότητες μιας κοινωνικής θέσης είναι πιθανόν να χαρακτηριστούν ως άνευ αξίας σε ένα πεδίο (Bourdieu 2011, 159). Γίνεται με αυτόν τον τρόπο αντιληπτό ότι οι έννοιες πεδίο, κοινωνική θέση, habitus και κεφάλαιο είναι άμεσα συνυφασμένες στο συγκεκριμένο θεωρητικό μοντέλο, καθώς μέσω αυτής της ορολογίας ερμηνεύεται η δράση και πρακτική των ατόμων αλλά και των ομάδων/τάξεων.

Επιπρόσθετα κάθε πεδίο διαθέτει την δική του ειδική λογική. Στο θεωρητικό μοντέλο του Μπουρντιέ, όλα όσα διακυβεύονται εντός του πεδίου και το αναγκαίο κάθε φορά κεφάλαιο είναι τα στοιχεία εκείνα που κατευθύνουν τις ιδιότητες των δρώντων ατόμων. Λόγω ακριβώς αυτής της ιδιότητας είναι ένα χρήσιμο αναλυτικό εργαλείο και ταυτόχρονα αναδεικνύει ότι το κεφάλαιο και όλες οι μορφές τις οποίες έχει στο θεωρητικό μοντέλο του Μπουρντιέ, αποτελεί κοινωνική σχέση (Bourdieu 2011, 161). Το κεφάλαιο αποτελεί κοινωνική σχέση καθώς υπάρχει και λειτουργεί εντός ενός

πεδίου, παράγεται και αναπαράγεται στο εσωτερικό του. Οι ιδιότητες του αποκτούν αξία και αποτελεσματικότητα λόγω του ειδοποιού νόμου του πεδίου (Bourdieu 2011, 161). Το κάθε πεδίο και οι ειδοποιοί νόμοι που ενυπάρχουν σε αυτό καθορίζουν ποιες ιδιότητες «κυκλοφορούν στην αγορά» και στην σχέση με το πεδίο λειτουργούν ως ειδικό κεφάλαιο και αναλυτικό εργαλείο των πρακτικών των δρώντων ατόμων (Bourdieu 2011, 161).

Ταυτόχρονα ένας ακόμα παράγοντας που σύμφωνα με τον Γάλλο κοινωνιολόγο, οφείλεται η αποτελεσματικότητα της συγκεκριμένης ερμηνευτικής και αναλυτικής μεθόδου είναι το γεγονός ότι το κάθε πεδίο είναι μετασηματισμένη μορφή όλων των άλλων (Bourdieu 2011, 161). Το πολιτισμικό κεφάλαιο για παράδειγμα που κατέχει το δρών άτομο λόγω κοινωνικής καταγωγής (κληρονομημένο κεφάλαιο), στα πλαίσια του σχολικού θεσμού μετατρέπεται σε σχολικό κεφάλαιο (Bourdieu 2011, 122-123). Μάλιστα ο Μπουρντιέ ασκεί κριτική στην τάση να συγκροτούνται θεωρητικά συστήματα ανάλυσης για το κάθε πεδίο ξεχωριστά καθώς και σε θεωρητικές ερμηνείες όπου οι παράγοντες ενός πεδίου ανάγονται σε καθολικά σχήματα κατανόησης. Στο θεωρητικό μοντέλο του Γάλλου κοινωνιολόγου το αντικειμενοποιημένο (ιδιότητες) και ενσωματωμένο (habitus) κεφάλαιο προσδιορίζει την κοινωνική τάξη και αποτελεί αρχή παραγωγής διακριτικών πρακτικών (Bourdieu 2011, 161-162).

Η έννοια του κεφαλαίου στο θεωρητικό έργο του Μπουρντιέ προσλαμβάνεται ως συσσωρευμένη εργασία. Το κεφάλαιο αποτελεί συσσωρευμένη εργασία στην υλική ή στην σωματοποιημένη της μορφή. Το κεφάλαιο σύμφωνα με τον Μπουρντιέ από την στιγμή που ιδιοποιείται ατομικά (δρών άτομο) ή ομαδικά (ομάδα/ τάξη) είτε στην μορφή της πραγματοποιημένης εργασίας είτε στην μορφή της ζωντανής, συνιστά μια αρχή εγγεγραμμένη σε αντικειμενικές και υποκειμενικές δομές (Bourdieu 1986). Την ίδια στιγμή όμως συνιστά μια αρχή σύμφυτη με τις κοινωνικές κανονικότητες. Το κεφάλαιο στην υλική/ αντικειμενοποιημένη ή στην ενσώματη μορφή του, απαιτεί χρόνο για να συσσωρευτεί. Ταυτόχρονα διαθέτει την δυνατότητα να παράγει κέρδη και να αναπαράγεται στην ίδια ή σε κάποια άλλη μορφή. Ειδικότερα το κεφάλαιο έχει την τάση να διατηρεί την ύπαρξη του, επιμένει στην ύπαρξη του. Είναι εκείνο το στοιχείο, το οποίο καθότι είναι σύμφυτο στην αντικειμενικότητα των πραγμάτων, «εγγυάται» ότι δεν είναι όλα εξίσου πιθανά για όλους τους δρώντες (Bourdieu 1986). Επί της ουσίας, η κατανομή του κεφαλαίου αντιπροσωπεύει την δομή του κοινωνικού κόσμου.

Σύμφωνα με τον Μπουρντιέ το κεφάλαιο έχει μεγάλη εξηγητική αξία υπό την προϋπόθεση ότι λαμβάνουμε υπόψιν όλες τις μορφές του. Η οικονομική θεωρία έχει την τάση να επιβάλει τον δικό της ορισμό της οικονομίας των πρακτικών που κατά κύριο λόγο επικρατεί σε καπιταλιστικά συστήματα (Bourdieu 1986). Η θεωρητική

συνέπεια αυτής της τάσης σύμφωνα με τον Μπουρντιέ είναι να χαρακτηρίζονται οι υπόλοιπες μορφές ανταλλαγής ως μη οικονομικές και κατ' επέκταση ανιδιοτελείς. Για τον Μπουρντιέ, στα πλαίσια αυτών των ανταλλαγών το οικονομικό κεφάλαιο μετατρέπεται σε άλλες μορφές κεφαλαίου όπως είναι το κοινωνικό και το πολιτισμικό, και αντιστρόφως. Ο κόσμος για παράδειγμα της αστικής τάξης δεν μπορεί να κατασκευαστεί χωρίς να παραχθούν ταυτόχρονα καλλιτεχνικές και πολιτισμικές πρακτικές και τα προϊόντα τους (Bourdieu 1986). Ο Μπουρντιέ σημειώνει ότι η κυρίαρχη τάξη κατέχει μια μονοπωλιακή θέση η οποία προκύπτει από τις πρακτικές και τα περιουσιακά στοιχεία που αυτές έχουν παράγει λόγω μιας «ιδιοτελούς λογικής». Είναι αναγκαία επομένως μια θεωρία η οποία να είναι σε θέση να ερμηνεύσει και να κατανοήσει το κεφάλαιο και το κέρδος σε όλες τις μορφές του αλλά και τους νόμους βάσει των οποίων αλλάζουν μορφές (Bourdieu 1986). Ανάλογα το πεδίο, το κεφάλαιο παίρνει τις αντίστοιχες μορφές.

iii. Το πολιτισμικό κεφάλαιο.

Το πολιτισμικό κεφάλαιο είναι σε θέση, στο θεωρητικό μοντέλο του Μπουρντιέ, να υπάρχει με τρεις τρόπους: Πρώτον υπάρχει σε ενσώματη κατάσταση δηλαδή στις ίδιες τις κινήσεις του σώματος, στον τρόπο που μιλά, φέρεται και σκέφτεται το δρών άτομο. Το πολιτισμικό κεφάλαιο συνδέεται άρρηκτα με το σώμα και προϋποθέτει με ένα τρόπο την ενσωμάτωση του (Bourdieu 1986). Η διαδικασία ενσωμάτωσης απαιτεί χρόνο και συνεπάγεται εργασία εμφύσησης και αφομοίωσης. Σχετίζεται με μια εργασία για τον εαυτό, απαιτεί την επένδυση χρόνου και προϋποθέτει προσωπικό κόστος. Κομβικής σημασίας κρίνεται το γεγονός ότι ο εξωτερικός πλούτος γίνεται αναπόσπαστο στοιχείο του προσώπου, μετατρέπεται σε *habitus*, διαδικασία που απαιτεί χρόνο και δεν μπορεί να γίνει με μια μεταφορά οικονομικού κεφαλαίου. Ειδικότερα το πολιτισμικό κεφάλαιο σχετίζεται τόσο άμεσα με το άτομο-κάτοχο του που όπως χαρακτηριστικά γράφει ο Μπουρντιέ «πεθαίνει με τον κομιστή του». Οι κοινωνικές συνθήκες μετάδοσης και απόκτησης του πολιτισμικού κεφαλαίου είναι συγκαλυμμένες και μη ορατές στα δρώντα άτομα, σε αντίθεση με τις συνθήκες μετάδοσης και απόκτησης του οικονομικού κεφαλαίου (Bourdieu 1986). Για αυτό ακριβώς τον λόγο το πολιτισμικό κεφάλαιο έχει την προδιάθεση να λειτουργεί ως συμβολικό κεφάλαιο, δηλαδή να μην αναγνωρίζεται ως κεφάλαιο αλλά να αναγνωρίζεται ως νομιμοποιημένη αρμοδιότητα. Με αυτόν τον τρόπο εξασφαλίζονται περισσότερα υλικά και συμβολικά κέρδη για τους κατόχους του (Bourdieu 1986).

Το πολιτισμικό κεφάλαιο αλλά και κάθε μορφή κεφαλαίου στο θεωρητικό σχήμα του Μπουρντιέ, πρόκειται για ένα μέσο ιδιοποίησης του προϊόντος της συσσωρευμένης εργασίας ενός δρώντος ατόμου και βρίσκεται στην κατοχή του σε αντικειμενοποιημένη κατάσταση. Γεγονός που καθορίζεται από την αντικειμενική κατανομή των μέσων ιδιοποίησης και των συσσωρευμένων διαθέσιμων πόρων, αλλά και της σχέσης των ατόμων με τους πόρους. Συνεπώς λαμβάνοντας υπόψιν μας αυτές τις σχέσεις αναδεικνύεται ο ανταγωνισμός μεταξύ των δρώντων ατόμων, ως κατόχων κεφαλαίου που ανταγωνίζονται για τα ίδια προϊόντα (Bourdieu 1986).

Η δομή του πεδίου δεν είναι άλλη από την άνιση κατανομή του κεφαλαίου και των αποτελεσμάτων του. Ειδικότερα το πολιτισμικό κεφάλαιο πρόκειται για την πλέον μη ορατή/αναγνωρίσιμη ως τέτοια μορφή κληρονομημένου κεφαλαίου. Πρόκειται για μια μη ορατή μορφή καθώς η διαδικασία οικειοποίησης πολιτισμικού κεφαλαίου καθορίζεται από το πολιτισμικό κεφάλαιο της οικογένειας και η περίοδος συσσώρευσης του ταυτίζεται χρονικά με την περίοδο κοινωνικοποίησης του ατόμου (Bourdieu 1986). Βάσει της παραπάνω συλλογιστικής αναδεικνύεται ότι η σχέση οικονομικού και πολιτισμικού κεφαλαίου διαμεσολαβείται από τον χρόνο που απαιτεί η απόκτηση του. Η διάρκεια του χρόνου, για παράδειγμα, που απαιτείται για ένα δρών άτομο για να αποκτήσει το εκάστοτε πολιτισμικό κεφάλαιο εξαρτάται από τον ελεύθερο χρόνο που μπορεί να του παρέχει η οικογένεια του από οικονομική της «άνεση» (Bourdieu 1986).

Δεύτερον το πολιτισμικό κεφάλαιο υπάρχει σε αντικειμενοποιημένη μορφή και οι ιδιότητες του ορίζονται σε σχέση με πολιτισμικό κεφάλαιο σε ενσώματη μορφή. Το πολιτισμικό κεφάλαιο σύμφωνα με τον Μπουρντιέ, αντικειμενοποιείται σε υλικά αντικείμενα (Bourdieu 1986). Η κατοχή (με την έννοια της υλικής ιδιοποίησης) ενός πολιτισμικού αγαθού προϋποθέτει το οικονομικό κεφάλαιο αλλά και το πολιτισμικό. Παράλληλα το πολιτισμικό κεφάλαιο σε αντικειμενοποιημένη κατάσταση, ως ένα αυτόνομο, συνεκτικό σύμπαν αποτελεί ιστορικό προϊόν και διαθέτει ταυτόχρονα τους δικούς του νόμους (Bourdieu 1986). Κομβικής σημασίας είναι το γεγονός ότι το πολιτισμικό κεφάλαιο υπάρχει συμβολικά και υλικά, είναι ενεργό και παράγει αποτελέσματα καθώς ιδιοποιείται από δρώντα άτομα ως μέσο πάλης στα πλαίσια της πολιτισμικής παραγωγής και ευρύτερα, δηλαδή σε όλα τα πεδία που καθορίζονται από την άνιση κατανομή του κεφαλαίου και από τον ανταγωνισμό των δρώντων ατόμων.

Τρίτον, το πολιτισμικό κεφάλαιο μετουσιώνεται και σε θεσμοποιημένη μορφή, η οποία πρόκειται για μια αντικειμενοποίηση (Bourdieu 1986). Η θεσμοποιημένη κατάσταση του πολιτισμικού κεφαλαίου δηλαδή η αντικειμενοποίηση προκύπτει από την νομική

εγγύηση του. Πρόκειται για ένα νομικά εγγυημένο κεφάλαιο το οποίο μάλιστα συγκροτεί μια σχέση σχετικής αυτονομίας με αυτόν που το κατέχει.

2.2 Για την πρακτική

Η κοινωνιολογία του Μπουρντιέ επιδιώκει το επίκεντρο της ανάλυσης να μην είναι η κοινωνική δομή ούτε όμως και η υποκειμενική εμπειρία. Τοποθετεί επομένως το κέντρο της ανάλυσης στην κοινωνική πρακτική (Smith 2006, 214). Η δυσκολία που εντοπίζει ο Μπουρντιέ στην επεξεργασία της κοινωνικής πρακτικής είναι ότι συχνά πλευρές της εμφανίζονται ή καλύτερα προσλαμβάνονται ως μηχανικές υποτιμώντας την λογική του λόγου και της σκέψης (Bourdieu 2006, 131). Η τάση αυτή έχει ως θεωρητική συνέπεια να μην λαμβάνονται υπόψιν οι συνειδητοί σκοποί του δρώντος ατόμου. Στο έργο του *Η αίσθηση της πρακτικής*, η επιλογή της λέξης αίσθησης (*sens*) αποτυπώνει την προσπάθεια του να επεξεργαστεί την πρακτική ως ένα στοιχείο που ταυτόχρονα έχει νόημα, μια δικιά του εσωτερική λογική αλλά αναδεικνύει ότι το άτομο δρών έχει την «αίσθηση», γνωρίζει κατά κάποιον τρόπο πώς να συμπεριφερθεί (Λελεδάκης 2006, 434). Η αίσθηση του ατόμου που δρα είναι η έκφραση του *habitus* (Λελεδάκης 2006, 434).

Η αίσθηση της πρακτικής αποτυπώνεται σε μια σειρά παιγνιδιών κοινωνικής συμπεριφοράς στον τρόπο που καλείται το άτομο να απαντήσει, να δράσει. Η αίσθηση αυτή αναδεικνύεται στα διαφορούμενα και τα υπονοούμενα του σωματικού και γλωσσικού συμβολισμού (αστειϊσμοί, χειρονομίες, λέξεις). Τα άτομα «οφείλουν» να ακολουθήσουν το παιγνίδι χωρίς να παρασυρθούν από αυτό, γεγονός που προϋποθέτει να έχουν/προέχουν την αίσθηση της πρακτικής (γνώση πώς να συμπεριφερθεί) (Bourdieu 2006, 132). Η πρακτική, σύμφωνα με τον Μπουρντιέ, έχει συγχρονική διάσταση με τον χρόνο και η χρονική δομή της είναι συστατικό στοιχείο της σημασίας της (Bourdieu 2006, 133).

Η πρακτική είναι αναπόσπαστη από τον χρόνο και εκτυλίσσεται σε αυτόν, παίζοντας στρατηγικά με αυτόν και τον ρυθμό του. Ειδικότερα η χρονική δομή της πρακτικής που ορίζεται ως ο ρυθμός της και με κάθε αλλαγή που λαμβάνει χώρα επιφέρει μια συνολική αποδόμηση (Bourdieu 2006, 133). Σε αυτό το σημείο κρίνεται αναγκαίο να τονίσουμε ότι το άτομο εμπλέκεται σε ένα παιγνίδι με αντιπάλους, όπου το παιγνίδι μάλλον προσλαμβάνεται ως ένα πεδίο (με δική του λογική και ιεραρχία). Συνεπώς στο θεωρητικό σχήμα του Μπουρντιέ, από την στιγμή που γίνεται λόγος για αντιπάλους και το παιγνίδι παρομοιάζεται ως στίβος, καθίσταται σαφές ότι ενυπάρχει το στοιχείο

του ανταγωνισμού (Bourdieu 2006, 133). Το άτομο δεν προσαρμόζεται σε αυτό που λαμβάνει χώρα αλλά αντίθετα σε εκείνο που εκτιμά και υποθέτει ότι θα λάβει χώρα. Αποφασίζει βάσει μιας συνολικής εκτίμησης των κινήσεων των αντιπάλων του καθώς το επικείμενο μέλλον ενυπάρχει με ένα τρόπο στο τώρα, δηλαδή ταυτίζεται με το επικείμενο μέλλον του (Bourdieu 2002, 113-134). Επομένως η αίσθηση του παιγνιδιού είναι η αίσθηση της κατεύθυνσης της ιστορίας του παιγνιδιού και είναι αυτό το στοιχείο που δίνει νόημα στο παιχνίδι (Bourdieu 2006, 134).

Συνεχίζοντας, «η πρακτική έχει λογική, αλλά δεν είναι αυτή της λογικής» τονίζει ο Γάλλος κοινωνιολόγος (Bourdieu 2006, 140). Η οικονομία της λογικής στερείται αυστηρότητας, αλλά αντίθετα χαρακτηρίζεται από απλότητα και γενικότητα, όπως σημειώνει ο Μπουρντιέ. Η ενότητα και η συνοχή της πρακτικής είναι εξίσου αναγκαίες με τις ασυνέχειες, τις ασάφειες και τις εκρυθμίες. Όλα αυτά τα στοιχεία είναι εγγεγραμμένα στην ίδια την λογική και την λειτουργία της πρακτικής. Επιπρόσθετα τα στοιχεία αυτά, όντας προϊόντα πρακτικών καλύπτουν πρακτικές λειτουργίες και εμπλέκουν πρακτικές συμβατές με τις αντικειμενικές συνθήκες αλλά και πρακτικές, πρόσφορες και εύχρηστες που να υπακούν σε μια οικονομική λογική (Bourdieu 2006, 140).

2.2 Η συμβολική εξουσία

Σύμφωνα με τον Μπουρντιέ, σε μια κατάσταση του πεδίου, η εξουσία είναι παντού. Η συμβολική εξουσία για τον Μπουρντιέ είναι μια «αόρατη» μορφή εξουσίας που ασκείται με προϋπόθεση την συνενοχή των δρώντων ατόμων που δεν επιθυμούν να αναγνωρίσουν ότι την υφίστανται ή την ασκούν (Bourdieu 2008, 238). Κατά την γνώμη μας τα στοιχεία που θέτει ο Μπουρντιέ για την συμβολική εξουσία όπως είναι: το σχήμα αναγνώρισης-παραγνώρισης της εξουσίας και η συνενοχή των δρώντων υποκειμένων σε αυτήν, είναι κομβικής σημασίας για την κατανόηση του θεωρητικού του μοντέλου.

Η συμβολική εξουσία κατασκευάζει την κοινωνική πραγματικότητα και αποσκοπεί στην εγκαθίδρυση μιας γνωσιολογικής τάξης. Ουσιαστικά, η συμβολική εξουσία

νοηματοδοτεί τον κοινωνικό κόσμο (Bourdieu 2008, 239). Οι θεωρητικές συνέπειες μιας μαρξιστικής προσέγγισης, σύμφωνα με τον Μπουρντιέ, είναι να ερμηνεύει τις συμβολικές παραγωγές υπό το πρίσμα των συμφερόντων της κυρίαρχης τάξης. Η ιδεολογία, στον μαρξισμό, κυρίως επενδύεται με την λειτουργία να παρουσιάζει τα μερικά συμφέροντα μιας τάξης ως καθολικά. Η κυρίαρχη ιδεολογία και η κυρίαρχη κουλτούρα στα μαρξιστικά σχήματα, σύμφωνα με τον Μπουρντιέ, διαμορφώνουν την ψευδή συνείδηση των κυριαρχούμενων και νομιμοποιούν την κατεστημένη τάξη. Πολύ περισσότερο η κυρίαρχη κουλτούρα ως ιδεολογικό αποτέλεσμα νομιμοποιεί τις διακρίσεις στην κοινωνία (Bourdieu 2008, 241).

Ο Γάλλος κοινωνιολόγος κάνοντας σαφή αναφορά στον Ντυρκέμ (Durkheim), τονίζει ότι τα σύμβολα αποτελούν εργαλεία «κοινωνικής ένταξης» των ατόμων και συνδράμουν στην παραγωγή της συναίνεσης τους (Bourdieu 2008, 240). Τα συμβολικά συστήματα είναι δομημένα και δομούνται εργαλεία επικοινωνίας και γνώσης. Ως εργαλεία συμβάλλουν στην νομιμοποίηση της κυριαρχίας, ειδικότερα στην κυριαρχία μιας τάξης πάνω σε άλλη. Ταυτίζεται κατά κάποιον τρόπο η έννοια της κυριαρχίας, σε αυτό το σημείο με την συμβολική εξουσία. Παράλληλα αναγνωρίζεται η εμπλοκή τάξεων ή τμημάτων τους στην συμβολική πάλη. Στα πλαίσια της συμβολικής πάλης που λαμβάνει χώρα η κάθε τάξη επιχειρεί να επιβάλλει την δική της πρόσληψη του κοινωνικού κόσμου, η οποία εξυπηρετεί περισσότερο τα δικά της συμφέροντα (Bourdieu 2008, 241). Συνεπώς γίνεται κατανοητό ότι η συμβολική εξουσία και η συμβολική πάλη σχετίζονται με την αντίληψη του κοινωνικού κόσμου και αναδεικνύεται ότι η αντίληψη για τον κοινωνικό κόσμο δεν είναι ενιαία και ομοιογενής. Ειδικότερα, στα πλαίσια της συμβολικής πάλης, η συμβολική βία και η συμβολική εξουσία τείνουν να ταυτίζονται ως στοιχεία που επιβάλλουν αυθαίρετα εργαλεία γνώσης και έκφρασης της κοινωνικής πραγματικότητας (Bourdieu 2008, 242).

Εντός της συμβολικής πάλης, στις συμβολικές συγκρούσεις δηλαδή της καθημερινότητας και όχι μόνο, κάποια δρώντα άτομα διαθέτουν το μονοπώλιο της νόμιμης συμβολικής βίας⁶. Επιπρόσθετα, στο θεωρητικό μοντέλο του Μπουρντιέ, ορίζεται ένα πεδίο συμβολικής παραγωγής το οποίο έχει την λειτουργία ενός μικρόκοσμου της συμβολικής πάλης των τάξεων. Στο εσωτερικό αυτού η κάθε τάξη υπηρετεί τα δικά της συμφέροντα και την ίδια στιγμή συνυπάρχουν με τους παραγωγούς ή αλλιώς ειδικούς για την συμβολική πάλη (σε πλήρη απασχόληση) οι

⁶ Το συγκεκριμένο επιχειρήμα αναδεικνύει την επιρροή του Μπουρντιέ από την σκέψη του Βέμπερ. Ταυτόχρονα κρίνεται αναγκαίο να σημειώσουμε ότι στο θεωρητικό μοντέλο του Βέμπερ το μονοπώλιο της νόμιμης βίας αποτελεί χαρακτηριστικό του κράτους ενώ στον Μπουρντιέ δεν γίνεται άμεσα λόγος για κρατικό μηχανισμό ή θεσμούς σε αυτό το σημείο (Κοροβέσης2009).

οποίοι υπηρετούν συμφέροντα ομάδων που βρίσκονται εκτός πεδίου παραγωγής (Bourdieu 2008, 242). Η ύπαρξη παραγωγών, θα μας απασχολήσει σημαντικά σε αυτό το σημείο της εργασίας μας αλλά και στο τρίτο μέρος, καθώς κρίνουμε ότι αποτελεί ένα σημαντικό σημείο προβληματισμού ανάμεσα στα δύο θεωρητικά μοντέλα.

Συνεχίζοντας, ο Μπουρντιέ τονίζει ότι η κυρίαρχη τάξη είναι ένας τόπος πάλης για την ιεραρχία των αρχών ιεράρχησης. Τα κυρίαρχα τμήματα αυτής της τάξης τα οποία ορίζονται και είναι κυρίαρχα λόγω του οικονομικού κεφαλαίου τους, επιχειρούν την νομιμοποίηση της θέσης τους μέσω της συμβολικής παραγωγής τους (Bourdieu 2008, 242). Παράλληλα με την συμβολική παραγωγή τους, κινητοποιούν συντηρητικούς ιδεολόγους, οι οποίοι εξυπηρετούν τα συμφέροντα τους όχι αληθινά αλλά *επιπροσθέτως*. Σημαντικό στοιχείο για την κατανόηση αυτής της θέσης είναι ότι οι συντηρητικοί ιδεολόγοι είναι κληρικοί, διανοούμενοι, καλλιτέχνες ανάλογα την ιστορική περίοδο και εξυπηρετούν *επιπροσθέτως* τα συμφέροντα της κυρίαρχης τάξης, επειδή πρώτον είναι κυριαρχούμενοι από αυτήν και δεύτερον αποσκοπούν στην τοποθέτηση του δικού τους ειδικού κεφαλαίου στην υψηλότερη θέση της ιεραρχίας των αρχών ιεράρχησης (Bourdieu 2008, 242). Τα συμβολικά συστήματα ως εργαλεία κυριαρχίας είναι δομούνται αλλά και δομημένα ιδεολογικά συστήματα. Τα ιδεολογικά συστήματα παράγονται από τους ειδικούς για την συμβολική πάλη και μέσω της συμβολικής πάλης (Bourdieu 2008, 242). Τα συμβολικά συστήματα διακρίνονται ανάλογα, με το αν παράγονται και ιδιοποιούνται από το σύνολο της ομάδας ή αν παράγονται από σώμα ειδικών δηλαδή από ένα σχετικά αυτόνομο πεδίο συμβολικής παραγωγής και κυκλοφορίας (Bourdieu 2008, 242-243).

Κομβικής σημασίας κρίνεται η κατανόηση της έννοιας της ιδεολογίας στο έργο του Μπουρντιέ. Η δομή των ιδεολογιών διαμορφώνεται από τις κοινωνικές συνθήκες παραγωγής και κυκλοφορίας τους. Η κυκλοφορία των ιδεολογιών προσλαμβάνεται κυρίως υπό το πρίσμα της λειτουργίας των ειδικών (θρησκευτικοί ηγέτες, καλλιτέχνες κλπ.) και δευτερευόντως των μη ειδικών (Bourdieu 2008, 243). Ένα ακόμα στοιχείο είναι ότι αναγνωρίζεται ένας ανταγωνισμός μεταξύ των ειδικών γύρω από το μονοπώλιο της εκάστοτε ικανότητας. Οι ιδεολογίες, συνεχίζει ο Μπουρντιέ, καθορίζονται διπλά από την μια από την τάση τους να εκφράζουν τα συμφέροντα της εκάστοτε τάξης/ ομάδας, από την άλλη από τα ειδικά συμφέροντα των ειδικών που τις παράγουν (Bourdieu 2008, 243). Με αυτόν τον τρόπο, σύμφωνα με τον Μπουρντιέ, απομακρυνόμαστε από την μαρξιστική προβληματική που ανάγει τις ιδεολογίες σε προϊόντα ταξικών συμφερόντων χωρίς να οδηγούμαστε ταυτόχρονα σε μια ανάλυση της ιδεολογίας ως αυτάρκη ολότητα. Μια προσέγγιση του ιδεολογικού φαινομένου που χαρακτηρίζεται από τον συγγραφέα ως ιδεαλιστική ανταπάτη (Bourdieu 2008, 243).

Επιπρόσθετα, ο Μπουρντιέ αναγνωρίζει μια ομολογία μεταξύ του πεδίου της πάλης των τάξεων και του πεδίου της ιδεολογικής παραγωγής. Η ομολογία μεταξύ των δύο αυτών πεδίων συντελεί στην αυτόματη καθαρά ιδεολογική λειτουργία του πεδίου ιδεολογικής παραγωγής (Bourdieu 2008, 244). Ένα ακόμα στοιχείο αυτής της ομολογίας είναι ότι τα ειδικά διακυβεύματα του αυτόνομου πεδίου ιδεολογικής παραγωγής «παράγουν αυτόματα ευφυησμένες μορφές των οικονομικών και πολιτικών αγώνων ανάμεσα στις τάξεις» (Bourdieu 2008, 244). Στα πλαίσια αυτής της ομολογίας ανάμεσα στις δύο δομές επιτελείται η ιδεολογική λειτουργία του κυρίαρχου λόγου. Η ιδεολογική λειτουργία του κυρίαρχου λόγου, δομημένου και δομούντος αποσκοπεί μέσω της παραγνωρισμένης επιβολής ταξινομητικών συστημάτων και νοητικών δομών, να φυσικοποιήσει την κατεστημένη τάξη (Bourdieu 2008, 244).

Η ιδεολογική λειτουργία έχει ως αποτέλεσμα στο θεωρητικό μοντέλο του Μπουρντιέ, μέσω των θρησκευτικών, των νομικών και των ηθικών ταξινομιών, να νομιμοποιεί την επιβολή πολιτικών ταξινομητικών συστημάτων. Σχέσεις δύναμης εκφράζονται σε παραγνωρίσιμη μορφή, παραγνωρίζονται ως σχέσεις νοήματος και βάσει αυτού του στοιχείου τα συμβολικά συστήματα αποκτούν την δύναμη τους (Bourdieu 2008, 244). Ο Μπουρντιέ χαρακτηρίζει αυτό το στοιχείο των συμβολικών συστημάτων ως μετάθεση. Κομβικής σημασίας κρίνεται επίσης ότι το στοιχείο της αναγνώρισης συνεπάγεται την παραγνώριση του αυθαίρετου χαρακτήρα της συμβολικής εξουσίας.

Συνεχίζοντας, κάθε ιδεολογικός λόγος σύμφωνα με τον Μπουρντιέ, ενέχει την συμβολική βία. Η επιτυχία μιας ιδεολογικής παραγωγής κρίνεται από το αν και κατά πόσο έχει κατορθώσει να δημιουργήσει τις συνθήκες βάσει των οποίων να λαμβάνεται ως άδικη οποιαδήποτε απόπειρα αμφισβήτησης της αντικειμενικής της αλήθειας, όπως τονίζει ο Μπουρντιέ. Επιπλέον, όμως παρατηρούμε ότι οι συμβολικές στρατηγικές δεν μπορούν να παράγουν πλήρως τις συνθήκες τις επιτυχίας τους. Η επιτυχία τους βασίζεται στην δραστήρια συνενοχή των δρώντων ατόμων (Bourdieu 2008, 224).

Η συμβολική εξουσία όπως έχει αναφερθεί και προηγουμένως δεν περιορίζεται σε μια εξουσία που την υφίστανται τα δρώντα άτομα αλλά την ίδια στιγμή την ασκούν. Το δρών άτομο που ασκεί συμβολική εξουσία επιχειρεί να μεταβάλλει ή να επικυρώσει έναν τρόπο πρόσληψης και κατανόησης του κοινωνικού κόσμου, δια της εκφώνησης (Bourdieu 2008, 244). Για τον Μπουρντιέ, μέσω της συμβολικής εξουσίας το άτομο δρα πάνω στον κόσμο, επιτυγχάνει όμως κάτι το ισοδύναμο με την οικονομική του δύναμη. Η συμβολική εξουσία ασκείται υπό την προϋπόθεση ότι αναγνωρίζεται, δηλαδή παραγνωρίζεται, ως αυθαίρετη. Η συμβολική εξουσία συνεπώς είναι μια εξαρτημένη εξουσία ως μια μορφή άλλων μορφών εξουσίας (Bourdieu 2008, 244). Η

συμβολική εξουσία πολύ περισσότερο, ορίζεται μέσα από την ίδια την δομή του πεδίου που παράγεται και αναπαράγεται από την πίστη (Bourdieu 2008, 245).

I. Πίστη και σώμα

Η *αίσθηση της πρακτικής* δεν προαπαιτεί κάποια αναπαράσταση του κόσμου ή του σώματος, αντίθετα είναι μια σωματική σχεδόν θεώρηση του κόσμου (Bourdieu 2006, 108). Κατευθύνει με ένα τρόπο «επιλογές» οι οποίες εμπεριέχουν ένα είδος αναδρομικής σκοπιμότητας, όπως τονίζει ο Μπουρντιέ. Η αίσθηση της πρακτικής χαρακτηρίζεται από προ-εναρμόνιση της στις απαιτήσεις ενός πεδίου, πρόκειται κατά ένα τρόπο για μια συνάντηση μεταξύ πεδίου-habitus (Bourdieu 2006, 108). Βρίσκεται δηλαδή όπως σημειώνει ο Γάλλος κοινωνιολόγος, ανάμεσα στην ενσωματωμένη ιστορία και την εξαντικειμενικευμένη ιστορία. Οι πρακτικές συνεπώς που παράγονται είναι έλλογες, συνδέονται με τις συνθήκες υλοποίησής τους και μεταξύ τους (Bourdieu 2006, 109). Ένα σημαντικό στοιχείο σχετικά με τα πεδία είναι ότι τα δρώντα άτομα δεν εισέρχονται σε αυτά συνειδητά αλλά γεννιούνται σε αυτά, με συνέπεια, όπως τονίζει ο Μπουρντιέ, η σχέση της πίστης να είναι απόλυτη και άνευ ορίων.

Η πίστη είναι αναπόσπαστο, συστατικό στοιχείο της υπαγωγής σε ένα πεδίο (Bourdieu 2006, 110). Κατά την γνώμη μας, η υπαγωγή σε ένα πεδίο τείνει να ταυτίζεται με την ύπαρξη του δρώντος ατόμου σε αυτό. Η πίστη ως έννοια είναι κομβικής σημασίας για την κατανόηση του θεωρητικού σχήματος του Μπουρντιέ αλλά και για τα ερευνητικά ερωτήματα της παρούσας εργασίας καθώς θεωρούμε ότι προσφέρει ένα έδαφος προβληματισμού και σύγκρισης με την αλτουσεριανή ιδεολογία. Η πρακτική πίστη, προσλαμβάνεται ως το «δικαίωμα εισόδου» σε ένα πεδίο. Σύμφωνα με τον Μπουρντιέ, σε κάθε πεδίο διαμορφώνονται στην πράξη (τελετουργίες, εξετάσεις κλπ.) όλα εκείνα τα στοιχεία ώστε να εξασφαλίζεται «από τα πριν» η συμμόρφωση όλων όσων εισέρχονται στο πεδίο αυτό (Bourdieu 2006, 111).

Η ένταξη ενός ατόμου σε ένα πεδίο είναι σύμφυτη με πράξεις αναγνώρισης τις οποίες «οφείλει» να πραγματοποιήσει το υποκείμενο (Bourdieu 2006, 111). Ειδικότερα κρίνουμε ότι δεν αναδεικνύεται κάποια χρονική σειρά ένταξης και πράξεων αναγνώρισης. Αντίθετα τα δύο αυτά στοιχεία ταυτίζονται χρονικά και «προϋποθέτει» το ένα το άλλο. Οι πράξεις αναγνώρισης αποτελούν αναπόσπαστο στοιχείο ένταξης σε ένα πεδίο, στο οποίο παράγεται συνεχώς η συλλογική παραγνώριση (Bourdieu 2006, 111). Το στοιχείο της παραγνώρισης εμπλέκεται κυρίως με τον τρόπο λειτουργίας του εκάστοτε

πεδίου και οι πράξεις, σύμφωνα με τον Μπουρντιέ, λειτουργούν ως επενδύσεις στο συλλογικό εγχείρημα δημιουργίας συμβολικού κεφαλαίου (Bourdieu 2006, 111). Το στοιχείο αναγνώρισης/ παραγνώρισης είναι άρρηκτα συνδεδεμένο με την δημιουργία του συμβολικού κεφαλαίου. Επιπρόσθετα το γεγονός ότι σύμφωνα με τον Γάλλο κοινωνιολόγο πρώτον η πίστη βιώνεται και δεύτερον ότι το βίωμα της πίστης είναι μια «κατάσταση» σύμφυτη με τους όρους ύπαρξης του ατόμου στο πεδίο, συμβάλει κατά την γνώμη μας καθοριστικά στην κατανόηση του όρου (Bourdieu 2006, 111).

Συνεχίζοντας, η πρακτική πίστη, δηλώνει ο Μπουρντιέ, δεν είναι μια κατάσταση ψυχής αλλά μια κατάσταση σώματος. Πρόκειται για την σχέση του habitus με το προσκειμένο πεδίο, σχέση η οποία εδραιώνεται στην πρακτική. Πρόκειται δηλαδή για την εμπειρία του αυτονόητου κόσμου μέσω της πρακτικής αίσθησης (Bourdieu 2006, 112). Η πίστη σε αυτό το θεωρητικό μοντέλο είναι μια πίστη διαμέσου των πράξεων. Μάλιστα ο Μπουρντιέ, προχωρά σε αναφορά του Πασκάλ σε αυτό το σημείο προκειμένου να τονίσει ότι η πίστη διαμέσου των πράξεων είναι σύμφυτη με τις διαδικασίες πρώιμης εκμάθησης, όπου το σώμα λειτουργεί ως μνημονικό βοήθημα και αποθήκη αξιών (Bourdieu 2006, 112). Η αίσθηση της πρακτικής γίνεται φύση καθώς έχει μετασχηματιστεί σε κινητικά σχήματα και σωματικούς αυτοματισμούς. Τα δρώντα υποκειμένα σε αυτό το θεωρητικό μοντέλο παραγνωρίζουν με την έννοια ότι αγνοούν τι πράττουν και αυτό ακριβώς είναι το στοιχείο που αποδίδει νόημα στις πράξεις τους (Bourdieu 2006, 112-113).

Οι αξίες γίνονται σώμα διαμέσου μιας «κρυφής» παιδαγωγικής πειθούς, η οποία είναι σε θέση να ενσταλάξει στο σώμα των υποκειμένων μια ολόκληρη κοσμολογία (Bourdieu 2006, 114). Ενσωματώνονται, συνεπώς, μια σειρά από αρχές του πολιτισμικού αυθαιρέτου, χωρίς να περνούν από την συνείδηση των υποκειμένων, αντίθετα είναι έξω από αυτήν. Δεν είναι τυχαίο ότι στο θεωρητικό σχήμα του Μπουρντιέ, αυτό που κρίνεται πολλές φορές ως ασήμαντο από τα δρώντα υποκειμένα, όπως οι εκφράσεις του σεβασμού και οι παραχωρήσεις ευγένειας, επί της ουσίας είναι πολιτικές παραχωρήσεις (Bourdieu 2006, 114). Το σωματικό habitus επομένως ορίζεται ως μια πολιτική μυθολογία ενσωματωμένη ως μόνιμη προδιάθεση (Bourdieu 2006, 114). Γεγονός που εντάσσει τον τρόπο που στέκεται, μιλά, περπατά, αισθάνεται και σκέφτεται ένα δρών άτομο ως στοιχεία προς ανάλυση (Bourdieu 2006, 115). Όπως χαρακτηριστικά γράφει ο Μπουρντιέ, «τα δρώντα υποκειμένα ποτέ δεν ξέρουν εντελώς τι ακριβώς κάνουν, για αυτό ακριβώς και αυτό που κάνουν έχει πολύ περισσότερο νόημα από ότι τα ίδια γνωρίζουν» (Bourdieu 2006, 113).

II. Ενσωμάτωση της κυριαρχίας

Η πρόσληψη της έννοια της πίστης, η σχέση που αυτή συγκροτεί με το σώμα και η πραγμάτευση της συμβολικής εξουσίας αποτελούν ένα γόνιμο έδαφος προβληματισμού σχετικά με την έννοια της κυριαρχίας στο θεωρητικό μοντέλο του Μπουρντιέ. Ειδικότερα θα επιχειρήσουμε να πραγματευτούμε την σχέση σώματος-κυριαρχίας διαμέσου των επιχειρημάτων του Μπουρντιέ κυρίως από το έργο του *Ανδρική Κυριαρχία* (2015). Η κυριαρχία σύμφωνα με τον Μπουρντιέ συσχετίζεται με τον κοινωνικό ορισμό του σώματος, γεγονός που αναδεικνύεται διαμέσου των έμφυλων διακρίσεων.

Η κοινωνική κατασκευή του σώματος (έμφυλου) διαμορφώνεται μέσω της αυθαίρετης διαίρεσης των πραγμάτων και των δραστηριοτήτων με κριτήριο διάκρισης το αντιθετικό σχήμα αρσενικό/θηλυκό (Bourdieu 2015, 41-42). Η αντίθεση αυτή εισέρχεται σε ένα σύστημα αντιθέσεων (ξηρό/υγρό, πάνω/κάτω, έξω/μέσα κλπ.) που βάσει και διαμέσου αυτών αλληλό-υποστηρίζονται και συμπληρώνονται. Πολύ περισσότερο η αντίθεση αρσενικό/θηλυκό αποκτά υποκειμενική και αντικειμενική αναγκαιότητα (Bourdieu 2015, 42). Κομβικής σημασίας είναι το γεγονός ότι σύμφωνα με τον Μπουρντιέ, οι διαφορές που είναι εγγεγραμμένες στην αντικειμενικότητα, φυσικοποιούνται, σε βαθμό που τα αντιθετικά αυτά ζεύγη να αντιστοιχούν ακόμα και σε κινήσεις του σώματος (Bourdieu 2015, 42). Στην βάση όλων αυτών λαμβάνει χώρα μια κοινωνική σχέση κυριαρχίας όπου βασικό της χαρακτηριστικό είναι η αντιστροφή αιτιών και αποτελεσμάτων. Μάλιστα το νόημα αυτού του συστήματος φαίνεται να είναι ανεξάρτητο από τους συσχετισμούς δυνάμεων (Bourdieu 2015, 43).

Λαμβάνει χώρα μια συμφωνία μεταξύ αντικειμενικών και γνωστικών δομών σύμφωνα με τον Μπουρντιέ, η οποία διαμορφώνει την σχέση των ατόμων με τον κόσμο. Ουσιαστικά, η εμπειρία συλλαμβάνει τον κόσμο και τις αυθαίρετες διαιρέσεις του ως φυσικές και προφανείς και για αυτόν τον λόγο πραγματώνεται μια πλήρη αναγνώριση νομιμότητας (Bourdieu 2015, 43). Η πρόσληψη της διαίρεσης των φύλων ως φυσική και μάλιστα αναπόφευκτη, αναδεικνύει ότι είναι μια αντικειμενοποιημένη κατάσταση και ειδικότερα ενσωματωμένη στα σώματα και στα habitus των δρώντων ατόμων (Bourdieu 2015, 43). Τα δρώντα άτομα δεν αντιλαμβάνονται τους βαθύτερους μηχανισμούς (παραγνωρίζουν) που θεμελιώνουν την συμφωνία γνωστικών και αντικειμενικών δομών. Για τον Μπουρντιέ, η κοινωνική τάξη (με την έννοια της ταξινόμησης) ως συμβολική μηχανή επικυρώνει την κυριαρχία (στο συγκεκριμένο έργο κάνει λόγο για την αντρική κυριαρχία) στην οποία την ίδια στιγμή είναι

θεμελιωμένη (Bourdieu 2015, 44). Παρατηρείται συνεπώς μια κυκλικότητα στην επιχειρηματολογία του για την κυριαρχία.

Ειδικότερα η θεώρηση του κόσμου είναι άμεσα συνυφασμένη με την κυριαρχία. Στην περίπτωση της ανδρικής κυριαρχίας κατασκευάζονται οι διαφορές των βιολογικών φύλων, οι οποίες ως φυσικοποιημένες, νομιμοποιούν τις κοινωνικές διαφορές και τον έμφυλο καταμερισμό της εργασίας (Bourdieu 2015, 44-45). Το σώμα κατασκευάζεται κοινωνικά, μάλιστα χαρακτηρίζεται από τον Μπουρντιέ, ως ενσωματωμένο κοινωνικό πρόγραμμα πρόσληψης το οποίο αφορά όλον τον κοινωνικό κόσμο. Πρόκειται, όμως, όπως αναφέρθηκε και προηγουμένως για μια κυκλική αιτιότητα. Η κοινωνική θεώρηση κατασκευάζει την ανατομική διαφορά, η οποία με την σειρά της θεμελιώνει την κυριαρχία (Bourdieu 2015, 45). Η κυριαρχία επομένως είναι σύμφυτη στην αντικειμενικότητα και την υποκειμενικότητα. Με αυτόν τον τρόπο παρατηρούμε ότι πραγματώνεται, στο θεωρητικό μοντέλο του Μπουρντιέ, η συμφωνία αντικειμενικών και γνωστικών δομών.

Σύμφωνα με τον Μπουρντιέ, υπάρχει μια αντιστροφή αιτιών–αποτελεσμάτων βάσει της οποίας οδηγούμαστε σε μια φυσικοποίηση της κοινωνικής κατασκευής. Στην περίπτωση της ανδρικής κυριαρχίας η αυθαίρετη κατασκευή του βιολογικού σώματος είναι φαινομενικά θεμέλιο της, ενώ στην πραγματικότητα η συμβολική οργάνωση του είναι εκείνο το στοιχείο που την καθορίζει (Bourdieu 2015, 63). Η συμβολική κατασκευή και οι παραστάσεις του σώματος μετασχηματίζουν το σώμα. Ειδικότερα, η συμβολική κατασκευή «επιβάλλει ένα διαφοροποιημένο ορισμό των νόμιμων χρήσεων του σώματος» (Bourdieu 2015, 64). Πραγματώνεται μια σωματοποίηση των κοινωνικών σχέσεων κυριαρχίας, βάσει της οποίας διαχέονται και εξασφαλίζονται ταυτότητες, οι οποίες ενσαρκώνονται σε *habitus*. Επομένως τα δρώντα υποκείμενα αντιλαμβάνονται τον κόσμο και δρουν σύμφωνα με τις κυρίαρχες αρχές διαίρεσης από τις οποίες έχουν διαμορφωθεί (Bourdieu 2015, 64). Η κυριαρχία με αυτόν τον τρόπο (στο κείμενο γίνεται λόγος για την ανδρική κυριαρχία) ασκείται επειδή έχει ήδη διαμορφώσει τις προϋποθέσεις άσκησης της (Bourdieu 2015, 79).

Σύμφωνα με τον Μπουρντιέ, η κυριαρχία λειτουργεί λόγω της συνενοχής των δρώντων ατόμων. Οι κυριαρχούμενοι προσλαμβάνουν τον κόσμο από το σημείο θέασης των κυρίαρχων (Bourdieu 2015, 81). Η συμβολική βία πραγματώνεται μέσω της συναίνεσης που αναγκάζεται να προσφέρει ο κυριαρχούμενος στον κυρίαρχο, επειδή ακριβώς τα γνωστικά εργαλεία που κατέχει ο κυριαρχούμενος είναι η ενσωματωμένη μορφή της σχέσης κυριαρχίας (Bourdieu 2015, 81). Ακόμα και ο τρόπος που αντιλαμβάνεται και αξιολογεί τον εαυτό του ο κυριαρχούμενος πραγματώνεται διαμέσου αυτών των γνωστικών εργαλείων, τονίζει ο Γάλλος κοινωνιολόγος. Ένα

ακόμα στοιχείο για την συμβολική βία είναι ότι αυτή χαρακτηρίζεται ως αόρατη και ήπια. Ειδικότερα η συμβολική εξουσία και η συμβολική βία κατά την γνώμη μας τείνουν να ταυτίζονται ή με έναν τρόπο να μην διαχωρίζονται σε δύο διακριτές οντότητες στο θεωρητικό μοντέλο του Μπουρντιέ. Ακόμα και το ίδιο το ζήτημα της κυριαρχίας αναδεικνύεται ως ένα κοινωνικό φαινόμενο το οποίο συνδέεται άμεσα με τις δύο αυτές εννοιολογικές κατηγορίες.

Σχετικά με το ζήτημα της συμβολικής κυριαρχίας, τονίζει ο Μπουρντιέ, είναι αναγκαία η υπέρβαση του σχήματος εξαναγκασμού (φυσική βία) και συγκατάθεσης (δια του λόγου). Η συμβολική κυριαρχία δεν αρθρώνεται ούτε βάσει κάποιου μηχανικού εξαναγκασμού ούτε όμως βάσει μιας ελεύθερης, υπολογιστικής υποταγής (Bourdieu 2015, 85). Η συμβολική κυριαρχία ασκείται διαμέσου σχημάτων πρόσληψης, δράσης και εκτίμησης που είναι συστατικά στοιχεία των *habitus*. Υπό αυτό το πρίσμα εδραιώνει αποφάσεις της συνείδησης και έλεγχο της βούλησης αλλά πολύ περισσότερο εδραιώνει μια σχέση γνώσης με τον εαυτό (Bourdieu 2015, 85). Πρόκειται για μια μορφή εξουσίας που ασκείται στα σώματα χωρίς οποιονδήποτε φυσικό εξαναγκασμό καθώς λειτουργεί βάσει των διαθέσεων που είναι ήδη ενσωματωμένες (Bourdieu 2015, 86).

Επιπρόσθετα, κομβικής σημασίας αναδεικνύεται η θέση του Γάλλου κοινωνιολόγου για «τις πράξεις πρακτικής γνώσης και αναγνώρισης του μαγικού ορίου κυρίαρχων και κυριαρχούμενων» (Bourdieu 2015, 87). Το όριο κυριαρχούμενων–κυρίαρχων ενεργοποιείται από την *μαγεία* της συμβολικής εξουσίας. Η χρήση του όρου μαγείας για την περιγραφή της λειτουργίας της συμβολικής εξουσίας κατά την γνώμη μας αναδεικνύει από την μια πλευρά, τον αυθαίρετο χαρακτήρα της κοινωνικής ταξινόμησης που συχνά τονίζει ο Μπουρντιέ, ενώ από την άλλη επισημαίνει το στοιχείο της συλλογικής παραγνώρισης και την απόκρυψη του τρόπου δόμησης της κοινωνικής ταξινόμησης. Στα πλαίσια της συμβολικής εξουσίας και της μαγείας που την χαρακτηρίζει, οι κυριαρχούμενοι αποδέχονται τα επιβεβλημένα όρια εν αγνοία τους ή ηθελημένα αλλά και συχνά παρά την θέληση τους.

Η κυριαρχία σε αυτό θεωρητικό σχήμα δεν περιορίζεται σε ένα σχήμα πολύμορφης επιβολής και αποδοχής, αλλά αντίθετα ο Μπουρντιέ αναδεικνύει μια πολύ σημαντική πτυχή της (Bourdieu 2015, 87). Η κυριαρχία και τα όρια που αυτή επιβάλλει παίρνουν την μορφή σωματικών συγκινήσεων όπως είναι η ντροπή, η δειλία, η ενοχή και η ταπείνωση αλλά παίρνουν και την μορφή παθών όπως θαυμασμός, σεβασμός, περηφάνια (Bourdieu 2015, 87). Το σώμα σε όλες τις μορφές των σωματικών συγκινήσεων και παθών στο θεωρητικό σχήμα του Μπουρντιέ, προσφέρει ηθελημένους ή μη τρόπους υποταγής, επειδή ακριβώς διατηρεί μια υπόγεια συνενοχή

με τις εγγενείς λογοκρισίες τις κοινωνικής δομής. Οι εκφράσεις του σώματος, σωματικές συγκινήσεις και τα πάθη στα οποία συγκαταλέγονται το τρέμουλο, η αδεξιότητα, ο θυμός ειδικά σε περιπτώσεις εσωτερικής σύγκρουσης ξεφεύγουν ως αντιδράσεις από τις κατευθύνσεις της συνείδησης και της βούλησης (Bourdieu 2015, 87). Το habitus, ως σωματοποιημένη κοινωνική σχέση, σωματοποιημένος νόμος που πλέον έχει μετασχηματιστεί σε ενσωματωμένο νόμο (δομημένη δομή σε δομούσα δομή), δεν μπορεί να ανατραπεί με την βούληση ή με κάποια διαδικασία απελευθερωτικής συνειδητοποίησης (Bourdieu 2015, 87).

Η συμβολική εξουσία δεν μπορεί να ανατραπεί με την βούληση ή με την συνειδητοποίηση επειδή ακριβώς οι συνέπειες και οι προϋποθέσεις της είναι εγγεγραμμένες με την μορφή διαθέσεων στα σώματα (Bourdieu 2015, 88). Οι διαθέσεις είναι αποτελέσματα, προϊόντα αντικειμενικών δομών, οι οποίες με την σειρά τους οφείλουν την λειτουργία και την αποτελεσματικότητα τους στην ενεργοποίηση και αναπαραγωγή των διαθέσεων αυτών, τονίζει χαρακτηριστικά ο Μπουρντιέ. Η κυριαρχία, συνεχίζοντας, διαμορφώνει τα σώματα και εντυπώνεται στα αποτελέσματα που ασκεί μέσω αυτών. Ταυτόχρονα όμως η συμβολική εξουσία δεν μπορεί να ασκηθεί χωρίς την συμβολή εκείνων που την υφίστανται (Bourdieu 2015, 87-88).

Ο Μπουρντιέ επισημαίνει ότι η αναγνώριση της κυριαρχίας προϋποθέτει μια πράξη γνώσης. Το γεγονός αυτό δεν συνεπάγεται το δικαίωμα περιγραφής του φαινομένου στον χώρο της συνείδησης (Bourdieu 2015, 89). Η συμβολική βία δεν θεμελιώνεται ούτε υπάρχει χάρη των εξαπατημένων συνειδήσεων αλλά αντίθετα ασκείται μέσω μιας πράξης γνώσης και πρακτικής παραγνώρισης πέραν της συνείδησης και της βούλησης (Bourdieu 2015, 92). Επιπρόσθετα κομβικής σημασίας είναι το γεγονός ότι η κυριαρχία λειτουργεί μέσω της συνενοχής των διαθέσεων και εξαρτάται βαθύτατα από την επιβίωση ή των μετασχηματισμό των δομών που παράγουν της διαθέσεις (Bourdieu 2015, 91). Η θέση ότι οι δομές παράγουν διαθέσεις κρίνεται αφενός ως ένα σημαντικό έδαφος προβληματισμού γύρω από τα ερευνητικά ερωτήματα που θέσαμε στην εργασία μας και αφετέρου αναδεικνύει την αναγκαιότητα να ενοικήσουμε στην έννοια του habitus, μια έννοια κομβικής σημασίας για την κατανόηση του θεωρητικού μοντέλου του Μπουρντιέ.

2.3 Η έννοια του habitus.

Η θεωρία της πρακτικής του Μπουρντιέ αποσκοπεί στην συγκρότηση ενός θεωρητικού μοντέλου που να μην προσλαμβάνει τον κοινωνικό κόσμο ως αντικείμενο που

προορίζεται για γνώση. Επιχειρεί την κατασκευή μιας θεωρίας που να μην γίνεται αντιληπτή η κοινωνία και ότι συνεπάγεται η έννοια της κοινωνίας ως μια αναπαράσταση, όπου οι πρακτικές λειτουργούν ως ρόλοι θεάτρου (Bourdieu 2006, 87). Η πρακτική σύμφωνα με τον Μπουρντιέ συγκροτεί ένα σύστημα δομημένων και δομούσων προδιαθέσεων που είναι πάντα προσανατολισμένο προς τις πρακτικές λειτουργίες (Bourdieu 2006, 87). Κρίνεται αναγκαίο σύμφωνα με τον Μπουρντιέ να αποφύγουμε από την μια τον ρεαλισμό της δομής που επιβάλει ο αντικειμενισμός που έχει ως θεωρητική συνέπεια να υποστασιοποιεί τις σχέσεις και από την άλλη να μην υποπέσουμε στον υποκειμενισμό που αδυνατεί να εξηγήσει την αναγκαιότητα του κόσμου, όπως έχει ήδη αναφερθεί.

Η έννοια στο θεωρητικό σχήμα του Bourdieu που επιχειρεί να καλύψει την στοχοθεσία αυτή, είναι η έννοια του habitus. Οι συνθήκες ύπαρξης και οι εξωτερικοί καθορισμοί που συνδέονται με αυτές παράγουν συστήματα διαρκών και μεταθέσιμων προδιαθέσεων που ονομάζονται habitus. Τα habitus ορίζονται ως δομημένες δομές προδιατεθειμένες να λειτουργούν ως δομούσες δομές (Bourdieu 2006, 88). Λειτουργούν ως δομούσες δομές επειδή ακριβώς είναι γενεσιουργές και οργανωτικές αρχές των πρακτικών και των αναπαραστάσεων. Οι αρχές αυτές προσαρμόζονται αντικειμενικά στον σκοπό τους χωρίς να στοχεύουν συνειδητά σε αυτόν. Το γεγονός ότι οι αρχές αυτές έχουν την τάση να λειτουργούν ως «κεκανονισμένες» και «κανονικές», δεν συνεπάγεται με κανέναν τρόπο ότι είναι αποτέλεσμα κάποιας υπακοής σε κανόνες (Bourdieu 2006, 88).

Διατηρώντας τον συλλογισμό ότι τα δρώντα άτομα ταυτίζονται με την εκτίμησή τους για το επικείμενο μέλλον, ο Μπουρντιέ τονίζει ότι συνδέεται με την έννοια του habitus. Οι εκτιμήσεις των πιθανοτήτων ορίζονται κατά βάση από τις αντικειμενικές δυνατότητες που ενυπάρχουν στο παρόν. Αφορούν όλα εκείνα που «πρέπει να γίνουν ή να μην γίνουν, να ειπωθούν ή να μην ειπωθούν» σε σχέση με το μέλλον με το οποίο ταυτίζεται το δρών άτομο (Bourdieu 2006, 89). Η πρακτική είναι άμεσα συνυφασμένη με το ίδιο το υποκείμενο, επειδή ακριβώς όλα εκείνα τα στοιχεία που εν δυνάμει οδηγούν σε μια πρακτική υπάρχουν στον βαθμό που αναγνωρίζονται από τα ίδια τα υποκείμενα που είναι ήδη προδιατεθειμένα να τα αναγνωρίσουν (Bourdieu 2006, 89).

Ο πρακτικός κόσμος, γράφει ο Μπουρντιέ, συγκροτείται μέσα από την σχέση με το habitus, μάλιστα συγκροτείται ως σύστημα γνωστικών και κινητήριων δομών, ως μονοπάτια προς χρήση (Bourdieu 2006, 89). Ο πρακτικός κόσμος υπό αυτό το πρίσμα μας γίνεται κατανοητός ως αντικειμενικές συνθήκες χωρίς όμως να κατευθύνεται σε έναν ρεαλισμό της δομής και σε ένα αντικειμενισμό. Πολύ περισσότερο ο χαρακτηρισμός του κοινωνικού κόσμου ως πρακτικού, κατά την γνώμη μας,

εναρμονίζεται με το εγχείρημα του Μπουρντιέ για μια άλλη πρόσληψη των κοινωνικών φαινομένων, όπου η αίσθηση της πρακτικής, το δρών άτομο και οι δομές, συγκροτούν μια διαφορετική σχέση. Καθώς ο πρακτικός κόσμος και τα ερεθίσματα της πρακτικής υπάρχουν στο βαθμό που αναγνωρίζονται από τα δρώντα άτομα τα οποία είναι προδιατεθειμένα να τα αναγνωρίσουν. Ταυτόχρονα όμως οι κανονικότητες που τείνουν να εμφανίζονται ως φυσικές και αναγκαίες διέπουν την ίδια την αντίληψη των δρώντων (Bourdieu 2006, 90).

Εν συνέχεια, εντοπίζεται ένας συσχετισμός μεταξύ των αντικειμενικών πιθανοτήτων και των υποκειμενικών προσδοκιών. Αντικειμενικές πιθανότητες θεωρούνται οι πιθανότητες πρόσβασης σε κάποιο αγαθό ενώ υποκειμενικές προσδοκίες είναι τα κίνητρα των δρώντων ατόμων. Τα υποκείμενα δεν εισέρχονται σε μια διαδικασία ακριβούς υπολογισμού πιθανοτήτων νίκης ή ήττας, όπως συμβαίνει στην περίπτωση ενός παίχτη σε ένα παιχνίδι (Bourdieu 2006, 90). Αντίθετα οι προδιαθέσεις διαμορφώνονται μόνιμα και συνεχώς από τις αντικειμενικές συνθήκες, τις δυνατότητες ή τις μη δυνατότητες, τις ελευθερίες και τις αναγκαιότητες (Bourdieu 2006, 90). Οι προδιαθέσεις, συνεπώς, διαμορφώνονται ως συμβατές με τις αντικειμενικές συνθήκες. Μάλιστα ο Μπουρντιέ χαρακτηρίζει τις προδιαθέσεις αυτές ως προ-προσαρμοσμένες (Bourdieu 2006, 90).

Οι αντικειμενικές συνθήκες επομένως γεννούν προδιαθέσεις αντικειμενικά συμβατές με αυτές και οι προδιαθέσεις των ατόμων είναι προ-προσαρμοσμένες προδιαθέσεις. Η θέση αυτή διαμορφώνει το πλαίσιο καθορισμού των δράσεων των ατόμων. Συνεχίζοντας, ο Μπουρντιέ τονίζει ότι οι μη πιθανές πρακτικές αποκλείονται ως αδιανόητες από τα άτομα (Bourdieu 2006, 90). Η χρήση του όρου απίθανου και ειδικά του όρου αδιανόητου, κατά την γνώμη μας, είναι σε θέση να σκιαγραφήσει τους όρους δράσης του ατόμου. Η διαμόρφωση των προδιαθέσεων από τις αντικειμενικές συνθήκες δεν περιορίζεται στην απαγόρευση κάποιων δράσεων ή στην περιγραφή του τι ορίζεται ως εφικτό στα δρώντα άτομα αλλά πολύ περισσότερο μάλλον τείνει να διαμορφώνει και να ορίζει με ένα πολύμορφο και πολυδιάστατο τρόπο την ίδια την *αντίληψη* του ατόμου. Ταυτόχρονα, όμως, οι προσδοκίες που γεννούνται από τις συνθήκες διαμόρφωσης και παραγωγής των habitus τείνουν να αγνοούν τον περιορισμό που υποβάλλεται από τον υπολογισμό των πιθανοτήτων (Bourdieu 2006, 90). Επιπρόσθετα, οι προσδοκίες του habitus που κατ' ουσίαν διαμορφώνονται ως πρακτικές υποθέσεις από εμπειρίες του παρελθόντος τείνουν να δίνουν δυσανάλογη βαρύτητα στις πρώιμες εμπειρίες σύμφωνα με τον Μπουρντιέ.

Το habitus, ως προϊόν της ιστορίας, παράγεται κοινωνικά και με την σειρά του παράγει ατομικές και συλλογικές πρακτικές, άρα παράγει ιστορία (Bourdieu 2006,

90-91). Οι εμπειρίες που βιώνει το άτομο είναι συνεχώς παρούσες, ενυπάρχουν στον τρόπο σκέψης, στην αντίληψη του και στην δράση του. Το σύστημα προδιαθέσεων αποτελεί έναν εσωτερικό νόμο, μέσω του οποίου ασκείται ο νόμος των εξωτερικών αναγκαιοτήτων (Bourdieu 2006, 91). Το habitus παράγεται κοινωνικά και είναι επίκτητο, ταυτόχρονα όμως είναι εκείνο το στοιχείο που επιτρέπει την ελεύθερη παραγωγή σκέψεων και πράξεων τα οποία όμως είναι εγγενή στα όρια παραγωγής του (Bourdieu 2006, 92). Τα όρια αυτά όπως έχει ήδη αναφερθεί, έχουν τοποθετηθεί σε όλα τα προϊόντα του habitus, συνεπώς ακόμα και στις σκέψεις.

Παράλληλα το habitus είναι μια τέχνη του επινοείν καθώς παράγει άπειρες και σχετικά μη προβλέψιμες πρακτικές. Οι πρακτικές χαρακτηρίζονται μη προβλέψιμες καθώς είναι δυνατές μέσα στα όρια κανονικότητας, είναι, δηλαδή, αντικειμενικά προσαρμοσμένες στην ιδιαίτερη λογική του κάθε πεδίου (Bourdieu 2006, 93). Για τον Γάλλο κοινωνιολόγο, είναι κομβικής σημασίας η κατανόηση ότι τα έργα και οι πρακτικές που παράγονται από τα διάφορα habitus δεν αποτελούν, από την μια πλευρά, πραγμάτωση μιας ουσίας, η οποία συνεχώς αναπτύσσεται και ταυτίζεται πάντα με τον εαυτό της, από την άλλη δεν αποτελούν μια συνεχή καινοτόμο δημιουργία (Bourdieu 2006, 92). Οι πρακτικές βρίσκονται εντός των κοινωνικών συνθηκών που διαμορφώθηκε το habitus και συνδέονται με τις κοινωνικές συνθήκες στις οποίες εφαρμόζεται (Bourdieu 2006, 93).

Ταυτόχρονα, οι πρακτικές αποκτούν την σχετική τους ανεξαρτησία στο θεωρητικό μοντέλο του Μπουρντιέ, επειδή το habitus είναι ενσωματωμένη ιστορία. Το habitus είναι προϊόν της ιστορίας και η ενεργή παρουσία του παρελθόντος στο παρόν, που λειτουργεί ως συσσωρευμένο κεφάλαιο και ως τέτοιο διαθέτει αυτονομία (Bourdieu 2006, 94). Το δρών άτομο με αυτόν τον τρόπο γίνεται ένας κόσμος μέσα στον κόσμο (Bourdieu 2006, 94). Το habitus από μια δομημένη δομή γίνεται δομούσα δομή. Με αυτόν τον τρόπο εξασφαλίζεται στο θεωρητικό σχήμα του Μπουρντιέ η σταθερότητα στην αλλαγή (Bourdieu 2006, 94).

Παράλληλα κρίνεται αναγκαίο να αναφερθεί ότι τα habitus είναι ενσωμάτωση της ιστορίας. Ουσιαστικά η ιστορία έχει εξαντικειμενευθεί στα habitus και στις δομές, για αυτόν ακριβώς τον λόγο η σημασία τους υπερβαίνει τις υποκειμενικές προθέσεις και οι πρακτικές που παράγουν είναι αμοιβαία κατανοητές και προσαρμοσμένες στις δομές (Bourdieu 2006, 96). Η σχέση που συγκροτούν τα habitus και οι δομές συμβάλει στην παραγωγή ενός κόσμου του κοινού νου (Bourdieu 2006, 96). Στον κόσμο αυτό, σύμφωνα με τον Μπουρντιέ, η αντικειμενικότητα εξασφαλίζεται από την συναίνεση γύρω από την σημασία των πρακτικών και την εναρμόνιση των εμπειριών (Bourdieu 2006, 96). Υπάρχει συνεπώς μια ομοιογένεια των habitus και είναι αυτό το στοιχείο

που συντελεί καθοριστικά στο να είναι οι πρακτικές και τα έργα κατανοητά και προβλέψιμα, προφανή και αυτονόητα (Bourdieu 2006, 97).

Η ομοιογένεια των habitus προκύπτει από την ομοιογένεια των όρων ύπαρξης (Bourdieu 2006, 97). Σύμφωνα με τον Μπουρντιέ, οι αντικειμενικές δομές μιας κοινωνίας παράγουν τις προδιαθέσεις των δρώντων υποκειμένων (habitus) αλλά ταυτόχρονα διαμορφώνουν την διάδραση μεταξύ των υποκειμένων (Bourdieu 2006, 97). Πρόκειται για μια ενορχήστρωση χωρίς μαέστρο. Οι πρακτικές των δρώντων υποκειμένων εναρμονίζονται γιατί τα habitus του κάθε ένα έχουν διαμορφωθεί από ταυτόσημες ιστορίες. Διορθώσεις και ρυθμίσεις που πραγματοποιούνται συνειδητά από τα υποκείμενα προϋποθέτουν την ενσωμάτωση ενός κοινού κώδικα και την συμφωνία των habitus (Bourdieu 2006, 98-99). Ειδικότερα βάσει των ταυτόσημων ή παρόμοιων όρων ύπαρξης ορίζονται οι κοινωνικές τάξεις στο έργο του Μπουρντιέ. Η θέση αυτή δεν συνεπάγεται με κανένα τρόπο ότι όλα τα μέλη μια κοινωνικής τάξης (καθ' εαυτή) έχουν βιώσει τις ίδιες εμπειρίες με την ίδια σειρά αλλά ότι με ένα τρόπο βιώνουν πιο συχνά επαναλαμβανόμενες καταστάσεις της τάξης τους (Bourdieu 2006, 99).

Το ατομικό habitus και το ταξικό είναι αναπόσπαστα από την ίδια την οργανική ατομικότητα (το ταξικό habitus συχνά περιγράφεται και ως ομαδικό) (Bourdieu 2006, 100). Το ατομικό habitus, προσλαμβάνεται ως ένα υποκειμενικό σύστημα εσωτερικευμένων δομών (Bourdieu 2006, 100). Το στοιχείο που ενοποιεί τα habitus των διαφορετικών μελών μιας τάξης (ή μιας ομάδας) είναι η σχέση ομολογίας που αφορά τις κοινωνικές συνθήκες που τις παράγουν (Bourdieu 2006, 100). Συνεχίζοντας ο Μπουρντιέ τονίζει, «κάθε σύστημα ατομικών προδιαθέσεων αποτελεί μια δομική παραλλαγή των άλλων, όπου εκφράζεται η μοναδικότητα της θέσης στο εσωτερικό της τάξης και της τροχιάς που έχει διανύσει» (Bourdieu 2006, 100). Δηλαδή η σφραγίδα που φέρουν τα προϊόντα ενός habitus είναι ουσιαστικά μια απόκλιση σε σχέση με το ύψος μιας τάξης ή μιας εποχής. Κατά την γνώμη μας, με τον χαρακτηρισμό απόκλιση, δεν υπονοείται κάποια υποτίμηση των πρακτικών που παράγονται από τα ατομικά habitus.

Τα δρώντα άτομα καταλαμβάνουν θέσεις στον κοινωνικό χώρο και μάλιστα έχουν γνώση (αίσθηση) της θέσης αυτής. Η γνώση της θέσης εμπεριέχει πληροφορίες για τις ενδογενείς και σχεσιακές ιδιότητες τους (Bourdieu 2008, 336). Ειδικότερα τα άτομα εκείνα που καταλαμβάνουν θέσεις ενδιάμεσες ανάμεσα στους δύο πόλους του πεδίου αποκτούν και τα αντίστοιχα χαρακτηριστικά της θέσης τους, ταλαντεύονται σημειώνει ο Γάλλος κοινωνιολόγος. Η τάξη δεν είναι πραγματική τάξη, εν ενεργεία τάξη αλλά πρόκειται για μια πιθανή τάξη (Bourdieu 2008, 337). Οι δρώντες που καταλαμβάνουν

παρόμοιες θέσεις και ζουν σε παρόμοιες συνθήκες είναι πιθανόν να έχουν διαμορφώσει παρόμοια habitus και να παράγουν παρόμοιες πρακτικές (Bourdieu 2008, 337).

Ο χαρακτηρισμός του habitus ως ταξικού αποκτά τα παραπάνω χαρακτηριστικά, αμφισβητείται δηλαδή, ότι τα άτομα με παρόμοιο ταξικό habitus συναποτελούν μια ήδη κινητοποιημένη ομάδα. Δεν πρόκειται για μια πραγματική τάξη αλλά μάλλον για μια εν δυνάμει πιθανή τάξη. Ο κοινωνικός χώρος και οι ταξινομήσεις των δρώντων ατόμων προσλαμβάνονται ως ένας χώρος σχέσεων (Bourdieu 2008, 337). Μέσα σε αυτόν τον χώρο, σύμφωνα με τον Μπουρντιέ, πραγματώνονται μετακινήσεις που «πληρώνονται» σε εργασία, προσπάθειες και κυρίως σε χρόνο. Ο Μπουρντιέ τονίζει ότι οι πιθανότητες των ατόμων να συναρθρωθούν σε μια κινητοποιημένη ομάδα είναι αντιστρόφως ανάλογες με την μεταξύ τους απομάκρυνση στον χώρο. Ακόμα όμως και αν τοποθετούνται σε παρόμοιες θέσεις δεν οδηγούνται με ένα γραμμικό τρόπο στην συγκρότηση μιας κινητοποιημένης ομάδας καθώς παρεμβαίνουν και άλλοι παράγοντες όπως ο ανταγωνισμός που φαίνεται να ενυπάρχει όχι μόνο μεταξύ των άκρων του πεδίου αλλά ανάμεσα σε όλες τις θέσεις του κοινωνικού χώρου (Bourdieu 2008, 338).

Η ανάλυση αυτή οδηγεί, σύμφωνα με τον Μπουρντιέ, σε μια ρήξη με τον μαρξισμό. Η πρόσληψη της τάξης ή ομάδας σε αυτό το θεωρητικό μοντέλο αποσκοπεί στο να μην περιγράψει την πιθανή συγκρότηση της σε κινητοποιημένη ομάδα από την μία ως μια μηχανική και οργανική αναγκαιότητα από την άλλη ως αποτέλεσμα «συνειδητοποίησης». Η πρόσληψη του κόσμου, τονίζει ο Μπουρντιέ, είναι προϊόν, αποτέλεσμα μιας διττής κοινωνικής δόμησης. Την αντικειμενική πλευρά στην οποία αντιστοιχούν η θέση που καταλαμβάνουν τα δρώντα άτομα, το κεφάλαιο που κατέχουν και τις πιθανότητες και την υποκειμενική πλευρά η οποία περιλαμβάνει τους συμβολικούς αγώνες, την γλώσσα κλπ. (Bourdieu 2008, 341). Η αντίληψη του κοινωνικού κόσμου είναι μια κατασκευαστική πράξη σημειώνει ο Γάλλος κοινωνιολόγος, πρόκειται δηλαδή για μια κατασκευαστική εργασία στην οποία πραγματώνεται η πρακτική (Bourdieu 2008, 341). Βασικό στοιχείο της πρακτικής αποτελεί το ατομικό habitus το οποίο δεν αντιπαραβάλλεται στο ομαδικό/ταξικό, αλλά είναι αναγκαία προϋπόθεση για την κατανόηση του.

Οι διαφοροποιήσεις μεταξύ των ατομικών habitus σχετίζονται, σύμφωνα με τον Μπουρντιέ, με την σειρά χρονολογικά διατεταγμένων και μη αναγώγιμων μεταξύ τους καθορισμών (Bourdieu 2006, 100). Το habitus δομεί τις νέες εμπειρίες βάσει των δομών που έχουν παραχθεί από προηγούμενες εμπειρίες. Όπως έχει αναφερθεί και προηγουμένως οι πρώιμες εμπειρίες έχουν δυσανάλογη βαρύτητα σε σχέση με τις

μετέπειτα εμπειρίες. Ειδικότερα οι πρώιμες εμπειρίες είναι στατιστικά κοινές σε μια τάξη (ομάδα) (Bourdieu 2006, 101). Η κύρια αιτία που καθιστά τις πρώιμες εμπειρίες σημαντικές είναι ότι το habitus έχει την τάση να εξασφαλίζει την δική του σταθερότητα και να αμύνεται έναντι των αλλαγών (Bourdieu 2006, 101). Σύμφωνα με τον Μπουρντιέ το habitus απορρίπτει τις πληροφορίες εκείνες που έρχονται σε σύγκρουση με τις ήδη συσσωρευμένες πληροφορίες του. Ειδικότερα το habitus, μέσω συστηματικών επιλογών, έχει την τάση να προστατεύει τον εαυτό του από κρίσεις και μη οικείες καταστάσεις. Το habitus εξασφαλίζει, σύμφωνα με τον Γάλλο κοινωνιολόγο, ένα περιβάλλον στο οποίο είναι, όσο περισσότερο γίνεται, προ-προσαρμοσμένο. Επειδή με αυτόν τον τρόπο τα διάφορα habitus είναι σε θέση να διαθέτουν τα προϊόντα τους στην πλέον ευνοϊκή αγορά (Bourdieu 2006, 101).

Παράλληλα τα habitus παράγουν στρατηγικές, σύμφωνα με τον Μπουρντιέ, στρατηγικές που διαδραματίζουν καθοριστικό ρόλο στην αντιμετώπιση απρόβλεπτων και συνεχώς μεταβαλλόμενων καταστάσεων. Τα habitus έχοντας την τάση να αναπαράγουν τις αντικειμενικές δομές, από τις οποίες παρήχθησαν, είναι πάντα καθορισμένα από τις παρελθούσες εμπειρίες και τείνουν να αναπαράγουν τις αντικειμενικές δομές από τις οποίες διαμορφώθηκαν (Bourdieu 2006, 101).

Συνεχίζοντας, στην περίπτωση που οι αντικειμενικές συνθήκες που διαμόρφωσαν το habitus δεν ταιριάζουν στις τωρινές συνθήκες, τότε το προσδοκώμενο πιθανό μέλλον διαφεύδεται (Bourdieu 2006, 103). Η τάση των habitus, σύμφωνα με τον Μπουρντιέ, να αποδίδεται μεγαλύτερη βαρύτητα στις πρώιμες εμπειρίες είναι από τις βασικές αιτίες που οι προδιαθέσεις λειτουργούν παραχρονισμένα. Οι ομάδες τείνουν να μην «αλλάζουν» τους τρόπους τους καθώς τα υποκείμενα που την συγκροτούν και τα habitus που διαθέτουν, τείνουν να επιβιώνουν των οικονομικών και κοινωνικών αλλαγών (Bourdieu 2006, 104). Ταυτόχρονα η μη προσαρμογή τους στις νέες κοινωνικές συνθήκες μπορεί να προκαλέσει εξέγερση, σύγκρουση αλλά και παραίτηση (Bourdieu 2006, 104). Οι μορφές που μπορεί να αποκτήσει η σχέση μεταξύ των προδιαθέσεων (habitus) και των συνθηκών ποικίλουν, οφείλουμε όμως την ίδια στιγμή να μην υποτιμούμε την δυνατότητα προ-προσαρμογής του habitus στις νέες συνθήκες.

Για τον Μπουρντιέ, τα δρώντα υποκείμενα καθορίζονται σε σχέση με το τι τους είναι και τι δεν είναι προσβάσιμο. Ο κοινωνικός κόσμος συνεπώς, δεν έχει την μορφή ενός σύμπαντος ίσων δυνατοτήτων για τα υποκείμενα (Bourdieu 2006, 106). Ειδικότερα, το τι ορίζεται ως εφικτό για ένα άτομο ή μια ομάδα είναι μια σχέση εξουσίας στο θεωρητικό σχήμα του Μπουρντιέ. Από την στιγμή που το κεφάλαιο που κατέχουν τα άτομα μπορεί να νοηθεί ως ιδιοποίηση πιθανοτήτων, οι παρούσες σχέσεις προβάλλονται στο μέλλον (Bourdieu 2006, 106). Το υποκείμενο ταυτίζεται όπως έχει

αναφερθεί με το επικείμενο μέλλον του και κατευθύνει την πρακτική του σε αυτό. Ταυτόχρονα η σχέση του ορίζεται από τα ήδη δομημένα habitus, αλλά και τις προδιαθέσεις που συγκροτούνται στην διάρκεια της σχέσης του με ένα συγκεκριμένο σύμπαν πιθανοτήτων, που αντικειμενικά ενυπάρχουν στο κοινωνικό κόσμο (Bourdieu 2006, 106-107). Η σχέση συνεπώς με το εφικτό είναι σχέση με την εξουσία καθώς το νόημα του επικείμενου μέλλοντος συγκροτείται από έναν κόσμο ήδη συγκροτημένο βάσει της κατηγορίας εφικτού-μη εφικτού (Bourdieu 2006, 107). Συνεπώς το habitus τείνει να ωθεί τα υποκείμενα να δρουν και να ζουν σύμφωνα με την υπάρχουσα κατάσταση τους (Bourdieu 2006, 107).

2.4 Το εκπαιδευτικό σύστημα στο έργο του Bourdieu και ο ρόλος της ιδεολογίας

Διατηρώντας την κριτική που άσκησε ο Μπουρντιέ στις θεωρητικές προσεγγίσεις του οικονομισμού, θα επιχειρήσουμε να πραγματευτούμε τις έννοιες κεφάλαιο και habitus, μέσα από την ανάλυση του Γάλλου κοινωνιολόγου για το εκπαιδευτικό σύστημα (Bourdieu & Passeron 2014, 252). Κατά την γνώμη μας, ακολουθώντας αυτήν την προβληματική, είμαστε σε θέση να κατανοήσουμε και να εμβαθύνουμε σε μεγάλο βαθμό γύρω από τις εννοιολογικές αυτές κατηγορίες. Επιπρόσθετα, η επιλογή του έργου «*Η αναπαραγωγή, στοιχεία για μια θεωρία του εκπαιδευτικού συστήματος*» (2014), στηρίχθηκε στα ερευνητικά ερωτήματα που εξ αρχής τέθηκαν στην παρούσα εργασία τα οποία διαπερνούνται από τον άξονα της σύγκρισης των Αλτουσέρ και Μπουρντιέ. Λαμβάνοντας υπόψιν τον ορισμό του σχολείου ως ιδεολογικό μηχανισμό του κράτους και τον ρόλο που επιτελεί στην αναπαραγωγή στο αλτουσεριανό έργο, κρίνεται κομβικής σημασίας ζήτημα να αναδειχθεί ο τρόπος που ο Μπουρντιέ πραγματεύεται το εκπαιδευτικό σύστημα αλλά την σχέση που αυτό συγκροτεί με την έννοια της αναπαραγωγής.

Η έννοια του habitus ως ένα σύστημα διαθέσεων, διαμορφώνεται μέσω εκκοινωνισμών του παρελθόντος, προικισμένο με την ιδιότητα να είναι δομημένη δομή η οποία ταυτόχρονα έχει την προδιάθεση να λειτουργεί ως δομούσα δομή (Μουζέλης 2000, 178). Επί της ουσίας το habitus λειτουργεί ως ένα φίλτρο, μια αποκωδικοποίηση των κοινωνικών ερεθισμάτων που δέχεται το δρών άτομο, όντας όμως το ίδιο ιστορικό προϊόν (Μπέλλα, 2013). Ο Μπουρντιέ έχοντας ασκήσει κριτική στον μαρξισμό αλλά και στις δομιστικές αναλύσεις, όπως έχει ήδη αναφερθεί στην παρούσα εργασία, προσλαμβάνει το σχολείο όχι ως κρατικό μηχανισμό (Αλτουσέρ) αλλά ως πεδίο

(Μπέλλα 2013). Τα δρώντα άτομα εισέρχονται σε αυτό το πεδίο έχοντας ήδη διαμορφώσει σε ένα βαθμό το habitus τους, καθώς έχει πραγματοποιηθεί μια μορφή κοινωνικοποίησης στο εσωτερικό της οικογένειας. Το σχολείο, ως πεδίο, τροποποιεί το habitus μέσω μιας θετικής, αρνητικής ή ακόμα και αδιάφορης στάσης απέναντι του (Μπέλλα 2013).

Επομένως το σχολείο ως πεδίο, συνεχίζει την κοινωνικοποίηση των ατόμων. Κομβικής σημασίας είναι το γεγονός ότι ο Μπουρντιέ ορίζει όλα όσα μαθαίνει ο μαθητής στα πλαίσια της οικογένειας ως ωσμωτική μάθηση καθώς πρόκειται για μια μάθηση που προκύπτει από την καθημερινή επαφή με την κουλτούρα των γονιών του (Μπέλλα 2013). Η κοινωνικοποίηση των δρώντων ατόμων δεν αποτελεί μια στατική διαδικασία. Το δρών άτομο εντός του πεδίου, στην προκειμένη περίπτωση ο μαθητής δεν πράττει με έναν απλοϊκό τρόπο ότι του υπαγορεύει το habitus ώστε να μεγιστοποιήσει τα οφέλη του, αντίθετα το habitus τροποποιείται (Μπέλλα 2013). Το σχολείο ως πεδίο, διαμορφώνει τους μαθητές. Στα πλαίσια αυτής της θεωρητικής ανάλυσης θα ασχοληθούμε με την πραγμάτευση του Μπουρντιέ στην ιδεολογική λειτουργία του εκπαιδευτικού συστήματος.

Επιχειρώντας να αναδείξει την σχέση της σχετικής αυτονομίας του σχολείου με την δομή των ταξικών σχέσεων, ο Μπουρντιέ τονίζει ότι είναι απαραίτητη η υπέρβαση των προβληματικών που θέτει η θεωρητική προσέγγιση του εξελικτικού οικονομισμού. Το εκπαιδευτικό σύστημα την ίδια στιγμή που χαρακτηρίζεται από σχετική αυτονομία, εξαρτάται από την δομή των ταξικών σχέσεων (Bourdieu & Passeron 2014, 252-253). Η δυσκολία κατανόησης αυτού του φαινομένου οφείλεται κυρίως σε μια πρόσληψη των ταξικών σχέσεων ως εργαλειακή αναπαράσταση των σχέσεων μεταξύ του σχολείου και των κυρίαρχων τάξεων. Ειδικότερα κρίνεται αναγκαίος ο προβληματισμός όχι μόνο σχετικά με έναν συσχετισμό ανάμεσα σε στοιχεία του εκπαιδευτικού συστήματος και των συμφερόντων της κυρίαρχης τάξης, αλλά σχετικά με τον ρόλο και την συμβολή του συστήματος στην αναπαραγωγή της δομής των ταξικών σχέσεων (Bourdieu & Passeron 2014, 253).

Σύμφωνα με τους συγγραφείς ο κρατικός μηχανισμός χαρακτηρίζεται από μια σχετική αυτονομία. Κομβικής σημασίας κρίνεται το γεγονός ότι ενός τέτοιου χαρακτήρα σχετική αυτονομία δεν συνεπάγεται μια ουδετερότητα του εκπαιδευτικού συστήματος. Αντίθετα η πρόσληψη του εκπαιδευτικού μηχανισμού ως ουδέτερου χαρακτηρίζεται ως ψευδαίσθηση (Bourdieu & Passeron 2014, 253). Αυτό ακριβώς το στοιχείο της σχετικής αυτονομίας του κρατικού μηχανισμού είναι που τον προικίζει με την δυνατότητα να αναπαρίσταται ως κράτος-δισειρητής και να προσφέρει τις υπηρεσίες του στα συμφέροντα της κυρίαρχης τάξης. Η μη αναγνώριση της σχετικής

αυτονομίας του κρατικού μηχανισμού οδηγεί στην παραγνώριση της παραπάνω συμβολής του (Bourdieu& Passeron 2014, 253). Η ταύτιση της σχολικής κουλτούρας σε τελευταία ανάλυση με την κουλτούρα των κυρίαρχων τάξεων έχει ως θεωρητική συνέπεια την υποτίμηση αλλά και την παραγνώριση «των μηχανισμών μέσω των οποίων υλοποιούνται, άμεσα και έμμεσα, ισοδυναμίες που έχουν καταστεί δυνατές από τις δομικές ασυμφωνίες, τα λειτουργικά διπλά παιχνίδια και τις ιδεολογικές μετατοπίσεις» (Bourdieu& Passeron 2014, 254).

Ακολουθώντας την σκέψη του Ντυρκέμ, οι συγγραφείς διαπιστώνουν ότι ένα από τα στοιχεία που είναι σε θέση να πλαισιώσουν το επιχείρημα της σχετικής αυτονομίας του εκπαιδευτικού συστήματος είναι η «ιδιαιτέρη ζωή» του εκπαιδευτικού συστήματος (Bourdieu& Passeron 2014, 257). Η «ιδιαιτέρη ζωή» ως έννοια περιγράφει ότι αν και τα όργανα διδασκαλίας συγκροτούν σχέσεις με άλλους θεσμούς, με ήθη και ρεύματα ιδεών, εντούτοις διαθέτουν μια σχετικά αυτόνομη πορεία και εξέλιξη καθώς διατηρούν στοιχεία της παλιάς δομής και βάσει αυτής αμύνονται σε έξωθεν επιδράσεις (Bourdieu& Passeron 2014, 254-255). Συνεπώς, όπως τονίζουν οι συγγραφείς, η παιδαγωγική εργασία η οποία ορίζεται ως εργασία εγχάραξης που οφείλει να διαρκεί αρκετά ώστε να παράγει μια ανθεκτική συγκρότηση (habitus) (Bourdieu& Passeron 2014, 61) σχετίζεται σε μεγάλο βαθμό με το παραπάνω επιχείρημα. Η παιδαγωγική εργασία η οποία δεν ασκείται μόνο στα πλαίσια του σχολείου αλλά στην Εκκλησία και στο κόμμα επίσης, παράγει άτομα τα οποία τροποποιούνται συνεχώς και συστηματικά από μια μεγάλη σε διάρκεια δράση μετασχηματισμού, διαμορφώνοντας κοινά habitus (Bourdieu& Passeron 2014, 255).

Η ερμηνεία και κατανόηση της σχετικής αυτονομίας του εκπαιδευτικού συστήματος απαιτεί συνυπολογισμό των αντικειμενικών όρων που επιτρέπουν την πραγμάτωση της σχετικής αυτονομίας του εκπαιδευτικού συστήματος. Πρόκειται για ένα συγκεκριμένο τύπο σχετικής αυτονομίας, η οποία κατανοείται ως μια καθορισμένη μορφή αντιστοιχίας μεταξύ της ιδιάζουσας λειτουργίας και των εξωτερικών λειτουργιών, όπου πάντα πραγματώνεται ένας καθορισμένος βαθμός και τύπος εξάρτησης από άλλα συστήματα, δηλαδή σε τελευταία ανάλυση από την δομή των ταξικών σχέσεων (Bourdieu& Passeron 2014, 257). Ειδικότερα «η σχετική αυτονομία του εκπαιδευτικού συστήματος είναι πάντα συμπληρωματική μιας εξάρτησης, λιγότερο ή περισσότερο κρυμμένης από την ιδιαιτερότητα των πρακτικών της ιδεολογίας που επιτρέπει αυτή η αυτονομία» (Bourdieu& Passeron 2014, 256). Η σχετική αυτονομία του εκπαιδευτικού συστήματος οφείλεται σε μια λειτουργική διττότητα που το χαρακτηρίζει (Bourdieu& Passeron 2014, 260). Πρόκειται για μια

συνάντηση της τάσης προς την συντήρηση του συστήματος και της κουλτούρας με την εξωτερική απαίτηση για κοινωνική συντήρηση, σύμφωνα με τους συγγραφείς.

Το στοιχείο της σχετικής αυτονομίας είναι εκείνο που συντελεί στην αναπαραγωγή των ταξικών σχέσεων, διασφαλίζοντας ταυτόχρονα την κληρονομική μεταβίβαση του πολιτισμικού κεφαλαίου. Η ιδεολογική λειτουργία αυτής της σχέσης συντελεί στην συγκάλυψη/ απόκρυψη άρα και παραγνώριση της λειτουργίας αυτής, συμβάλλει στην ψευδαίσθηση της απόλυτης αυτονομίας του (Bourdieu&Passeron 2014, 260). Η πραγμάτευση της έννοιας της σχετικής αυτονομίας οφείλει να λαμβάνει υπόψιν τον τρόπο που συμβάλλει αυτού του χαρακτήρα η αυτονομία στην ίδια την διαιώνιση των ταξικών σχέσεων. Διαμέσου της αυτονομίας της λειτουργίας του το εκπαιδευτικό σύστημα εξασφαλίζει την παράσταση του ως ουδέτερου και νομιμοποιείται. Ουσιαστικά συγκαλύπτει την ικανότητα του να κατανέμει το πολιτισμικό κεφάλαιο ανάμεσα στις τάξεις (Bourdieu&Passeron 2014, 260). Σύμφωνα με τους συγγραφείς, το εκπαιδευτικό σύστημα επιτελεί την ιδεολογική λειτουργία νομιμοποίησης των κυρίαρχων τάξεων λόγω ακριβώς της απόκρυψης των ταξικών σχέσεων που συνδέονται με την λειτουργία διανοητικής και ηθικής ενσωμάτωσης με την λειτουργία συντήρησης της δομής των ταξικών σχέσεων (Bourdieu&Passeron 2014, 261).

Επομένως λόγω της σχετικής αυτονομίας του, το εκπαιδευτικό σύστημα είναι προικισμένο με δομικές και λειτουργικές ιδιότητες οι οποίες συσχετίζονται με τις κοινωνικά καθορισμένες προδιαθέσεις που αποκτούν οι δρώντες λόγω της ταξικής προέλευσης, της ταξικής τους ένταξης αλλά και της θέσης που καταλαμβάνουν στο εσωτερικό του θεσμού (Bourdieu&Passeron 2014, 266). Η ερμηνεία και κατανόηση των σχέσεων εκπαιδευτικού συστήματος και δομής των ταξικών σχέσεων προϋποθέτει την πραγμάτευση των σε τελευταία ανάλυση συγκλίσεων συμφερόντων, των ιδεολογικών συμμαχιών και των habitus, σύμφωνα με τους συγγραφείς. Η έννοια του habitus, στα πλαίσια της συγκεκριμένης θεωρητικής επεξεργασίας, (έχει αναλυθεί σε προηγούμενο σημείο της παρούσας εργασίας) αποτελεί το προϊόν εσωτερίκευσης των αρχών μιας πολιτισμικής αυθαιρεσίας, ικανής να διαρκεί και να διαιωνίζει στο επίπεδο των πρακτικών, τις αρχές αυτές (Bourdieu&Passeron 2014, 61).

Ο τόπος εσωτερίκευσης της εξωτερικότητας και εξωτερίκευση της εσωτερικότητας (habitus) αναδεικνύει πως οι προδιαθέσεις αρνητικές ή θετικές, νομιμοποιούν την κοινωνική τάξη. Η νομιμοποίηση της αποτελεί την πιο συγκαλυμμένη ιδεολογική λειτουργία του σχολείου (Bourdieu&Passeron 2014, 269-270). Βέβαια αυτή η ιδεολογική λειτουργία και τα κοινωνικά αποτελέσματα των λόγιων και κοινών ψευδαισθήσεων, τα οποία συμβάλουν στην νομιμοποίηση της κοινωνικής τάξης προϋποθέτουν την αναγνώριση της νομιμότητας του σχολείου (Bourdieu&Passeron

2014, 271-272). Πρόκειται για ένα κυκλικό σχήμα θεμελίωσης της νομιμότητας που βασίζεται στην αναγνώριση και παραγνώριση της αυθεντίας. Το εκπαιδευτικό σύστημα τείνει να παράγει μέσω της συγκάλυψης την ιδεολογική δικαιολόγηση του (Bourdieu&Passeron 2014, 272). Επιπρόσθετα, η νομιμότητα βασίζεται στην παραγνώριση μια αρμονίας μεταξύ των κοινωνικών όρων των δομών και των habitus που οδηγεί «στην παραγνώριση του habitus ως αναπαραγωγικού προϊόντος και αυτού που την παράγει και την αλληλένδετη αναγνώριση των δομών της τάξης που αναπαράγεται με αυτόν τον τρόπο» (Bourdieu&Passeron 2014, 272).

2.5 Μια αποτίμηση των εννοιών habitus και κεφάλαιο στο έργο του Μπουρντιέ

Μέσω των εννοιολογικών κατηγοριών του θεωρητικού έργου του Μπουρντιέ τις οποίες επιχειρήσαμε να πραγματευτούμε στην παρούσα εργασία αναδεικνύεται ότι βασικός άξονας της σκέψης του και της προβληματικής τους αποτελεί το ερώτημα της αναπαραγωγής της κοινωνίας και των ανισοτήτων της. Το ερώτημα αυτό ο Γάλλος κοινωνιολόγος το πραγματεύεται υπό το πρίσμα της κοινωνικής κατασκευής των ατόμων και της δράσης τους (Λελεδάκης 2006, 434). Ειδικότερα η έννοια του habitus αλλά και η πραγμάτευση της έννοιας της πρακτικής υποδεικνύουν μια θεωρητική ανάλυση που εστιάζει στην καθημερινή κοινωνική πρακτική (Λελεδάκης 2006, 434). Η αναπαραγωγή της κοινωνίας και των ανισοτήτων της, επομένως, προσλαμβάνεται περισσότερο από την πλευρά των δρώντων ατόμων φανερώνοντας την δική τους συμβολή στην διαδικασία αυτή. Η ύπαρξη των habitus είναι αυτή που κάνει τους θεσμούς να λειτουργούν (Λελεδάκης 2006, 439). Το συγκεκριμένο επιχείρημα όμως δεν συνεπάγεται με ένα γραμμικό τρόπο την υποτίμηση της ύπαρξης των θεσμών.

Επιπρόσθετα η έννοια του habitus αναδεικνύεται ως κομβικής σημασίας καθώς αποσκοπεί στην υπέρβαση ενός δυϊσμού ανάμεσα σε μια ντετερμινιστική ανάλυση και την ελευθερία του υποκειμένου, τον καθορισμό και την δημιουργικότητα (Λελεδάκης 2006, 437). Οι προδιαθέσεις των habitus είναι συγκροτησιακές του υποκειμένου όχι στοιχεία εξωτερικά προς αυτό. Τα habitus όμως την ίδια στιγμή που οριοθετούν το

πεδίο των δυνατών δράσεων του ατόμου, δεν το καθορίζει ποτέ απόλυτα (Λελεδάκης 2006, 437). Πρόκειται για μια μη απόλυτα καθορισμένη δράση μέσα στα όρια του habitus, τονίζει ο Λελεδάκης. Η έννοια του habitus η οποία ορίζεται ως μια δομημένη δομή προδιατεθειμένη να λειτουργεί ως δομούσα δομή επιχειρεί κατά την γνώμη μας να επαναδιαπραγματευτεί την πρόσληψη της υποκειμενικότητας. Βέβαια δεν θα μπορούσε να παραληφθεί το γεγονός ότι στο θεωρητικό μοντέλο του Μπουρντιέ, οι δρώντες δεν δρουν μηχανικά αλλά αντίθετα προωθούν στρατηγικές μεγιστοποίησης του κεφαλαίου τους, οι οποίες συχνά τείνουν να είναι οι μόνες μορφές δράσεις που αναγνωρίζεται σε μια σειρά εμπειρικών ερευνών του, όπως εισηγείται ο Λελεδάκης (Λελεδάκης 2006, 438).

Οι προδιαθέσεις (το habitus είναι ένα σύστημα διαρκών και μεταθέσιμων προδιαθέσεων) δεν λειτουργούν στον χώρο της συνείδησης αντίθετα σύμφωνα με τον Μπουρντιέ είναι εγγεγραμμένες στο σώμα (Λελεδάκης 2006, 436). Η ίδια η έννοια της πρακτικής πίστης όπως έχει αναλυθεί σε προηγούμενο σημείο της εργασίας δεν είναι μια κατάσταση ψυχής αλλά μια κατάσταση σώματος (Λελεδάκης 2006, 436). Πολύ περισσότερο το ίδιο το σώμα αποτελεί αναπόσπαστο στοιχείο του θεωρητικού σχήματος του Μπουρντιέ, καθώς διαδραματίζει καθοριστικό ρόλο στις αναλύσεις σχετικά με την συγκρότηση της έμφυλης ταυτότητας αλλά και γενικά την διαμόρφωση του δρώντος ατόμου.

Παράλληλα κομβικό στοιχείο στην ανάλυση της έννοιας του habitus στον Μπουρντιέ είναι η ιδιαίτερη βαρύτητα των πρώιμων εμπειριών στην διαμόρφωση της και η τάση να «επιμένει» σε αυτές. Η τάση αυτή όμως δεν συνεπάγεται με κάποιον τρόπο ότι τα υποκείμενα είναι προικισμένα με ένα σταθερό και συνεκτικό σύνολο κανόνων (Resch 1992, 216). Όλα αυτά τα στοιχεία που χαρακτηρίζουν την έννοια habitus αναδεικνύουν πέρα από την κεντρικότητα που κατέχει ως όρος στο συγκεκριμένο θεωρητικό μοντέλο, τον «βαθύ» επίπεδο κοινωνικού καθορισμού του υποκειμένου αλλά και την δυνατότητα περιορισμένης αυτονομίας του (Λελεδάκης 2006, 438). Όμως αυτή η αυτονομία τείνει να αφορά, όπως εισηγείται ο Λελεδάκης, κυρίως την ανάπτυξη στρατηγικών μεγιστοποίησης της ωφέλειας.

Η θεωρητική πρόσληψη της εννοιολογικής κατηγορίας του habitus συνεπάγεται τις ακόλουθες θεωρητικές συνέπειες: όσον αφορά το επίπεδο της πρακτικής όπως έχει αναλυθεί σε προηγούμενο σημείο της εργασίας μας, είναι αναπόσπαστη από τον χρόνο που λαμβάνει χώρα. Ταυτόχρονα η ιδιαιτερότητα της πρακτικής σχετίζεται με το γεγονός ότι όντας αναπόσπαστη, συστατικό στοιχείο των πρακτικών χειρισμών και του σώματος, η ίδια αποτελεί προϊόν των habitus (Λελεδάκης 2006, 439). Η καθημερινή κοινωνική πρακτική αποτελεί επομένως, μέσω του habitus, το βασικό επίπεδο

λειτουργίας και αναπαραγωγής της κοινωνίας και των ανισοτήτων της. Συνεχίζοντας κανέναν θεσμό στο θεωρητικό μοντέλο του Μπουρντιέ δεν είναι βιώσιμος χωρίς τις προδιαθέσεις των ατόμων που αναγνωρίζουν και υλοποιούν τις απαιτήσεις που απορρέουν από το κάθε πεδίο (Λελεδάκης 2006, 439).

Η έννοια του πεδίου, την οποία επιλέγει ο Μπουρντιέ ως αναλυτικό εργαλείο των κοινωνικών φαινομένων είναι αλληλοσυμπληρούμενη με την έννοια του *habitus* (Λελεδάκης 2006, 440). Εντός του πεδίου τα άτομα καταλαμβάνουν θέσεις οι οποίες ορίζονται «αντικειμενικά» από τον όγκο και τα είδη κεφαλαίου που κατέχει το κάθε άτομο. Τα *habitus* που είναι συγγενή δηλαδή αναπτύσσονται από άτομα που βρίσκονται σε όμοιες θέσεις εντός του πεδίου εξασφαλίζουν την ομοιογένεια στην δράση των ατόμων και μιας ομάδας/τάξης. Με αυτήν την έννοια ο ρόλος των *habitus* ως προς ένα πεδίο είναι διττός καθώς από την μια εξασφαλίζει αυτήν ακριβώς την ομοιογένεια ενώ την ίδια στιγμή τα δρώντα άτομα ή ομάδες επιδιώκουν την μεγιστοποίηση των κεφαλαίων τους (Λελεδάκης 2006, 439-440). Οι δύο αυτές έννοιες συμπληρώνουν η μια την άλλη καθώς στο εσωτερικό του κάθε πεδίου λαμβάνει χώρα η κατανομή κεφαλαίου (η μορφή του κεφαλαίου συσχετίζεται με το εκάστοτε πεδίο και τα διάφορα *habitus* εξασφαλίζουν την αναπαραγωγή και την λειτουργία των πεδίων μέσα από την δράση των ατόμων) (Λελεδάκης 2006, 440).

Λαμβάνοντας υπόψιν την κριτική που άσκησε ο Μπουρντιέ στις μαρξιστικές ερμηνείες των κοινωνικών φαινομένων, θα εστιάσουμε στην έννοια του κεφαλαίου και το επιχείρημα σχετικά με την τάση του οικονομικού πεδίου να επιβάλλεται στα άλλα. Κατά την γνώμη μας η έννοια του πεδίου είναι άμεσα συνυφασμένη με την έννοια του κεφαλαίου στο θεωρητικό έργο του Μπουρντιέ καθώς το κάθε πεδίο ορίζεται ως πεδίο εξουσιών και τα είδη του κεφαλαίου τείνουν να ταυτίζονται με τα είδη εξουσίας εντός του πεδίου και ως τέτοια να καθορίζουν τις πιθανότητες κέρδους του κάθε ατόμου (Bourdieu 2008, 335). Υπό αυτό το πρίσμα, η έννοια του κεφαλαίου κρίνεται αναγκαίο να τεθεί στο επίκεντρο του προβληματισμού μας.

Η σύλληψη του πολιτισμικού κεφαλαίου αποτελεί κεντρική έννοια στο θεωρητικό έργο του Μπουρντιέ και συγκροτήθηκε στα πλαίσια μια κοινωνιολογίας της εκπαίδευσης, πραγματευόμενος τις κοινωνικές ανισότητες στο μορφωτικό επίπεδο και τα θεωρητικά πλαίσια της κοινωνικής αναπαραγωγής (Goldthorp 2007, 1). Το ερώτημα των κοινωνικών ανισοτήτων όμως δεν μπορούσε να περιοριστεί σε οικονομικά κριτήρια με την έννοια των οικονομικών δυσκολιών/περιορισμών και επομένως έλαβε χώρα ένας ερευνητικός προσανατολισμός στις κουλτούρες και τους τρόπους κοινωνικοποίησης εντός του εκπαιδευτικού συστήματος (Goldthorp 2007, 2). Στις θεωρητικές αναλύσεις του Μπουρντιέ, υπάρχει μια σαφής συνέχεια από την κουλτούρα της οικογένειας με

αυτήν του σχολείου (θετική αλληλεπίδραση), σε αντίθεση με τα παιδιά των κυριαρχούμενων στην περίπτωση των οποίων το σχολικό περιβάλλον προσλαμβάνεται ως εχθρικό (Goldthrop 2007, 3).

Το στοιχείο εκείνο όμως που διαφοροποιεί και χαρακτηρίζει την θεωρητική σκέψη του Μπουρντιέ είναι οι μορφές/είδη του κεφαλαίου και ο ρόλος που διαδραματίζουν στην κοινωνική αναπαραγωγή. Η ανάλυση του δεν αφορά μόνο την κατανομή των κεφαλαίων εντός των πεδίων αλλά και τις διαδικασίες εκείνες βάσει των οποίων οι κυρίαρχες τάξεις μονοπωλούν τους πόρους και τις χρήσεις τους προς όφελος τους (Goldthrop 2007, 4). Τα είδη των κεφαλαίων μπορούν και μετασχηματίζονται τουλάχιστον σε ένα βαθμό, όπως έχει ήδη αναλυθεί. Βάσει αυτής της ιδιότητας τους αλλά και του θεσμικού ελέγχου, οι κυρίαρχες τάξεις διατηρούν την θέση τους συνολικά στην κοινωνική αναπαραγωγή. Οι ιδιότητες που προσδίδει ο Μπουρντιέ στην έννοια του κεφαλαίου είναι εκείνο το στοιχείο που συντελεί στην εμπέδωση ότι η κυριαρχία των κυρίαρχων τάξεων είναι παρούσα σε όλες τις πτυχές της κοινωνικής ζωής (Goldthrop 2007, 5).

Η έννοια του κεφαλαίου, ταυτόχρονα, παραπέμπει σε μαρξιστικές παραδόσεις και δεν θα μπορούσε να αγνοηθεί η κεντρική θέση που αυτή κατέχει στο έργο του Μαρξ. Συγκεκριμένα δεν ήταν λίγοι οι στοχαστές (Ferry and Renaut [1985] 1990, Frank 1980, Rasmussen 1981) που επιχείρησαν να αναδείξουν την επιρροή του Μπουρντιέ από την μαρξιστική προβληματική όπως σημειώνει ο Hikaru Dessan (2013). Μάλιστα η θεωρητική επεξεργασία της έννοιας της κοινωνικής αναπαραγωγής και ο ρόλος που διαδραματίζουν τα είδη του κεφαλαίου σε αυτήν αλλά και ο τρόπος που αναπαράγονται και ερμηνεύονται οι κοινωνικές ανισότητες, κατά την γνώμη μας, με έναν τρόπο παραπέμπει σε μια μαρξιστική προβληματική.

Την ίδια στιγμή, κρίνεται αναγκαίο από την μια πλευρά να μην υποτιμηθούν οι αποστάσεις και η κριτική που άσκησε ο Γάλλος κοινωνιολόγος στις μαρξιστικές προσεγγίσεις στις οποίες περιλαμβάνεται και η αλτουσεριανή και από την άλλη να αναδειχθεί ο τρόπος που κατανόησε την μαρξιστική έννοια του κεφαλαίου και το εγχείρημα του να επεκτείνει αυτήν την προβληματική στην «σφαίρα»/ επίπεδο της κουλτούρας και του συμβολικού (Dessan 2013, 318-319). Ένα επομένως από τα σημεία στο οποίο θα εστιάσουμε είναι κατά πόσο η δυνατότητα του κεφαλαίου στο θεωρητικό μοντέλο του Μπουρντιέ να μετατρέπεται σε διαφορετικές καταστάσεις/ μορφές επί της ουσίας υπερβαίνει τον οικονομισμό, στον οποίο ασκεί κριτική ή αν, όπως τονίζει ο Brubaker, ο Μπουρντιέ δεν προτείνει έναν διαφορετικό τρόπο κατανόησης της οικονομίας αλλά την επέκταση και γενίκευση αυτού σε μη οικονομικές πτυχές της κοινωνικής ζωής (Dessan 2013, 319).

Η θεωρητική, όμως, προσέγγιση της εννοιολογικής κατηγορίας του κεφαλαίου⁷ στο έργο του Μαρξ, μάλλον τείνει να απέχει από μια οικονομίστικη αντίληψη καθώς ορίζεται ως μια καθορισμένη κοινωνική σχέση της παραγωγής η οποία ανήκει σε ένα συγκεκριμένο ιστορικό κοινωνικό σχηματισμό, που απλά παίρνει την μορφή ενός πράγματος και προσδίδει σε αυτό ένα πολύ συγκεκριμένο ή ειδικό κοινωνικό χαρακτήρα (Dessan 2013, 320). Εν συνέχεια, γίνεται κατανοητό ότι το κεφάλαιο στο θεωρητικό σχήμα του Μαρξ δεν αποτελεί ούτε πρέπει να προσλαμβάνεται απλά ως πλούτος. Αντίθετα το κεφάλαιο αναδεικνύεται ως διαδικασία (Dessan 2013, 322). Υπό αυτό το πρίσμα, σημειώνει ο Dessan, τα οικονομικά φαινόμενα στον Μαρξ δεν είναι ποτέ μόνο οικονομικά αλλά πολιτικά, κοινωνικά και πολιτισμικά. Στο θεωρητικό μοντέλο του Μπουρντιέ γίνεται λόγος για διάφορες μορφές κεφαλαίου οι οποίες όμως, όπως έχει ήδη αναφερθεί, έχουν ως ρίζα τους το οικονομικό κεφάλαιο. Παράλληλα το οικονομικό πεδίο τείνει να επιβάλλει την δομή του στα υπόλοιπα πεδία.

Η θεωρητική συνέπεια των παραπάνω είναι η ανάδειξη του οικονομικού πεδίου ως η αλήθεια (το πραγματικό) του συμβολικού και της κουλτούρας. Επιπρόσθετα κρίνεται αναγκαία η αναφορά ότι ενώ οι κοινωνικές ανισότητες αλλά και η σύγκρουση μεταξύ των τάξεων είναι εμφανείς στο θεωρητικό μοντέλο του Μπουρντιέ δεν προσλαμβάνονται από την σκοπιά της άνισης ανταλλαγής και ως διαμάχη μεταξύ των κατόχων κεφαλαίου (δρώντα άτομα) (Dessan 2013, 334). Ο Dessan υποστηρίζει ότι η κριτική στην μαρξιστική έννοια του κεφαλαίου ως οικονομίστικη δεν ευσταθεί. Ταυτόχρονα ότι η έννοια του κεφαλαίου στον Μπουρντιέ είναι πιο ευάλωτη σε μια αντίστοιχη κριτική από την μαρξική, καθώς οι μορφές κεφαλαίου τείνουν να είναι εκτεταμένες μορφές του οικονομικού κεφαλαίου (Dessan 2013, 334). Τέλος δεν θα μπορούσε παρά να σημειωθεί ότι ένα βασικό έλλειμμα το οποίο εντοπίζεται στην πρόσληψη του κεφαλαίου στον Μπουρντιέ είναι η υποτίμηση της σχέσης κεφαλαίου-εκμετάλλευσης (Dessan 2013, 334-335). Η υποτίμηση αυτή κρίνεται σημαντική καθώς δεν αναδεικνύεται η εκμετάλλευση ως ένα ακόμα στοιχείο άσκησης της εξουσίας, όπως χαρακτηριστικά σημειώνει ο Dessan.

⁷ Το κεφάλαιο αποτελεί μια μορφή κοινωνικής σχέσης, καθώς εμπλέκει τον καπιταλιστή και τον εργάτη σε μια σχέση που ο καθένας αποσκοπεί σε κάτι διαφορετικό, ο εργάτης την επιβίωση μέσω του μισθού που θα καταναλώσει και θα αναπαράξει την ικανότητά του να εργάζεται και ο επιχειρηματίας την επιβίωση (τη δική του και της επιχείρησής) μέσω της εξασφάλισης του κέρδους.

3. Τρίτο Μέρος

3.1 Μια σύγκριση της κοινωνικής αναπαραγωγής στο έργο των Αλτουσέρ και Bourdieu.

Ο Αλτουσέρ ανήκοντας στην μαρξιστική παράδοση, επιχείρησε μέσω του φιλοσοφικού του εγχειρήματος να ανανεώσει πτυχές των επιχειρημάτων της ως προς την ανάλυση του κράτους και των μηχανισμών του αλλά και ως προς την ανάδειξη της ταξικής πάλης. Ταυτόχρονα ήταν καθοριστική η συμβολή του ως προς την ανάγνωση της κοινωνικής ολότητας όπως αυτή εκφράστηκε στο έργο του *Για τον Μαρξ*. Η κοινωνική αναπαραγωγή στο έργο του Γάλλου φιλοσόφου σχετίζεται ταυτόχρονα με την ερμηνεία του στο μαρξιστικό σχήμα «βάση-εποικοδόμημα» αλλά και με την πρόσληψη της έννοιας της ιδεολογίας.

Το κράτος συναποτελείται από ιδεολογικούς και κατασταλτικούς μηχανισμούς και ως τέτοιο εξασφαλίζει την αναπαραγωγή των σχέσεων παραγωγής. Ακολουθώντας τον συλλογισμό του Αλτουσέρ για την ανάλυση των κρατικών μηχανισμών διαπιστώνουμε ότι διακρίνονται σε ιδεολογικούς και κατασταλτικούς ανάλογα με το αν λειτουργούν κυρίως με φυσικό εξαναγκασμό ή ιδεολογία. Συμπεραίνουμε επομένως ότι σε κάθε περίπτωση ανεξαιρέτως αν το ιδεολογικό στοιχείο είναι κυρίαρχο ή όχι, είναι παρών σε κάθε κρατικό μηχανισμό. Ταυτόχρονα οφείλουμε να σημειώσουμε ότι η διάκριση της ιδεολογίας από τον φυσικό εξαναγκασμό προβληματοποιείται, καθώς οι κατασταλτικοί μηχανισμοί αποτελούν κοινωνικές πρακτικές αλλά κυρίως στην βάση της εμμενούς σχέσης που συγκροτεί η ιδεολογία με την πρακτική στο έργο του.

Η ιδεολογία ως κοινωνική «πρακτική» είναι πάντα υλοποιημένη στο εσωτερικό ενός κρατικού μηχανισμού, διαμορφώνει τα άτομα σε υποκείμενα και με αυτόν τον τρόπο συμβάλει στην κοινωνική αναπαραγωγή, παράγοντας δηλαδή υλικά αποτελέσματα (Howarth 2008, 133). Η χρήση της έννοιας του φορέα, όπου τα άτομα καταλαμβάνοντας συγκεκριμένες θέσεις στην παραγωγή γίνονται φορείς των αντίστοιχων λειτουργιών, συμβαδίζει με την ιδεολογική λειτουργία στα πλαίσια της κοινωνικής αναπαραγωγής. Για τον Αλτουσέρ το ερώτημα της ατομικής δράσης δεν τίθεται υπό το πρίσμα της ελεύθερης επιλογής ή της αυτονομίας του υποκειμένου αλλά

αντίθετα επιχειρεί να αναδείξει πως στον εκάστοτε κοινωνικό σχηματισμό διαμορφώνονται ιστορικές μορφές ατομικότητας. Επομένως, τα άτομα/ υποκείμενα συμβάλουν στην κοινωνική αναπαραγωγή, χωρίς να τους αποδίδονται σε ένα πρώτο, τουλάχιστον, επίπεδο περιθώρια επιλογής.

Στην περίπτωση του Μπουρντιέ, παρατηρούμε ότι ερώτημα της κοινωνικής αναπαραγωγής είναι παρών στις αναλύσεις του αλλά τίθεται με μια ριζικά διαφορετική οπτική. Η κοινωνική αναπαραγωγή προσλαμβάνεται διαμέσου της ατομικής δράσης κυρίως και δευτερευόντως διαμέσου των θεσμών. Πρόκειται για μια θεωρία με επίκεντρο το ζήτημα της κοινωνικής αναπαραγωγής μέσω της κοινωνικής δράσης (Λελεδάκης 2006, 440). Η κοινωνική δράση πραγματώνεται στο επίπεδο της κοινωνικής πρακτικής που ενέχει την κοινωνική δομή αλλά και την κοινωνική υποκειμενικότητα (Λελεδάκης 2006, 440-441). Η υποκειμενικότητα στον Μπουρντιέ, προσλαμβάνεται διαμέσου της εννοιολογικής κατηγορίας του *habitus* το οποίο αποτελεί δομημένη δομή και ιστορικό προϊόν, ενώ είναι ταυτόχρονα σε θέση να λειτουργεί και ως δομούσα δομή. Στο θεωρητικό μοντέλο του Μπουρντιέ, το άτομο διαμορφώνεται κοινωνικά διαμέσου των εμπειριών του αλλά ταυτόχρονα διατηρεί μια αυτονομία.

Στο θεωρητικό μοντέλο του Γάλλου κοινωνιολόγου η κοινωνική δράση στο επίπεδο της κοινωνικής πρακτικής είναι το στοιχείο εκείνο που συντελεί καθοριστικά στην κοινωνική αναπαραγωγή. Η αίσθηση της πρακτικής των ατόμων που «γνωρίζουν» πως να δράσουν ώστε να αποκομίσουν μεγαλύτερο κέρδος. Συνεπώς, όπως σημειώνουμε και στην συνέχεια, η συμβολική εξουσία δεν κατέχει την κεντρικότητα που μπορεί να αποδίδεται στην αλτουσεριανή ιδεολογία ως προς την κοινωνική αναπαραγωγή. Ειδικότερα τα υποκείμενα ενώ και στα δύο θεωρητικά σχήματα διαμορφώνονται κοινωνικά, στην περίπτωση του Αλτουσέρ αποτελούν ιδεολογικά αποτελέσματα, ενώ ο Μπουρντιέ επιχειρεί να αναδείξει μέσω του *habitus* ότι συμβάλλουν «έχοντας την αίσθηση πως να το κάνουν» ενεργά και καθοριστικά στην κοινωνική αναπαραγωγή. Η κοινωνική αναπαραγωγή τείνει να νοείται ως ένα στοιχείο που τίθεται σε λειτουργία από την κοινωνική πρακτική των ατομικών δρώντων, οι οποίοι έχοντας την *αίσθηση της πρακτικής* δρουν ώστε να μεγιστοποιήσουν την ωφέλεια τους.

3.2 Ιδεολογία και συμβολική εξουσία

Η έννοια της ιδεολογίας στον Αλτουσέρ, όπως έχει αναλυθεί μέχρι στιγμής στην εργασία μας, διαφέρει σημαντικά από τον τρόπο που προσλαμβάνεται στο έργο των Μαρξ και Ένγκελς *Γερμανική Ιδεολογία* και απομακρύνεται σημαντικά από οικονομίστικες όψεις μαρξιστικών αναλύσεων. Τα επιχειρήματα του Αλτουσέρ ότι η ιδεολογία είναι εγγενής στην πραγματικότητα και ως εκ τούτου δεν μπορεί να κριθεί ως αληθής ή ψευδής και ότι το υποκείμενο ως ιδεολογικό αποτέλεσμα ενέχει έναν μηχανισμό αναγνώρισης/ παραγνώρισης της υλικής πραγματικότητας, είναι κομβικής σημασίας για τα ερευνητικά μας ερωτήματα. Σε αυτό το σημείο, ακολουθώντας τον συλλογισμό του Λακλάου (Laclau) στο κείμενο *Ο Θάνατος και η Ανάσταση μιας Θεωρίας της Ιδεολογίας* (1997), θα μας απασχολήσει πρώτον, αν η αλτουσεριανή ανάγνωση της ιδεολογίας προϋποθέτει την ύπαρξη ενός έξω-ιδεολογικού σημείου ως προς ένα σύστημα ιδεών, το οποίο εγγυάται την ενότητα του, και δεύτερον αν από το εξωτερικό, ως προς την ιδεολογία, σημείο απορρέει και η κριτική της εκάστοτε ιδεολογίας.

Η ιδεολογία στον Αλτουσέρ είναι αιώνια με την έννοια ότι είναι ανιστορική. Η επιστήμη αν και έχει την τάση να αυτοδιακρίνεται από την ιδεολογία, δεν διαχωρίζεται απόλυτα από αυτήν. Το επιχειρήμα αυτό αναδεικνύει πρώτον ότι η επιστήμη εργάζεται πάντα σε ένα ιδεολογικό έδαφος και ότι τα σύνορα των δύο εννοιών είναι ρευστά και συχνά δυσδιάκριτα. Η διάκριση επιστήμης και ιδεολογίας συνιστά, όπως σημειώνει ο Αλτουσέρ, μια ποιοτική ασυνέχεια. Επομένως το στοιχείο της διαστρέβλωσης στον Αλτουσέρ είναι καταστατικό της κοινωνικής πραγματικότητας. Η κριτική που ασκεί η επιστήμη στην ιδεολογία δεν απορρέει από ένα έξω-ιδεολογικό σημείο, ούτε όμως συνεπάγεται την πρόσβαση της στο αληθές. Αντίθετα η επιστήμη στο αλτουσεριανό σχήμα παράγει το αληθές. Επίσης η θέση περί ανιστορικότητας αναδεικνύει ότι, ενώ οι ιδεολογίες είναι πάντα διαμορφωμένες από την ταξική πάλη και πάντα ταξικά φορτισμένες, το στοιχείο της διαστρέβλωσης δεν αφορά τόσο στον ταξικό καθορισμό αλλά μάλλον ότι η ιδεολογική διαστρέβλωση είναι εγγεγραμμένη στην ουσία τους (Žižek 2006, 65).

Η αλτουσεριανή ιδεολογία δεν παράγει απλώς αποτελέσματα αλλά είναι αδιαίρετη και εμμενής σε αυτά. Το στοιχείο της διαστρέβλωσης ενώ είναι παρόν εντοπίζεται στην ίδια την σχέση των υποκειμένων με τις υλικές συνθήκες ύπαρξής τους. Στην σχέση συνεπώς, όπως έχει ήδη αναφερθεί, αποδίδεται ο φαντασιακός χαρακτήρας και όχι στην «αναπαράσταση». Έχοντας αυτές τις θεωρητικές προϋποθέσεις ως προς την πραγμάτευση της έννοιας της ιδεολογίας στον Αλτουσέρ κρίνουμε ότι

απομακρυνόμαστε σημαντικά από μια προβληματική όπου η ιδεολογία λειτουργεί ως μανδύας απόκρυψης της πραγματικότητας. Την ίδια στιγμή όμως το στοιχείο της παραγνώρισης και της διαστρέβλωσης παραμένει στις θεωρητικές επεξεργασίες αλλά μετατοπισμένο από την «αναπαράσταση» στην βιωμένη σχέση (Δοξιάδης 1992, 40-44). Η μετατόπιση αυτή όμως μετασηματίζει σε μεγάλο βαθμό την προβληματική με συνέπεια τα δύο αυτά στοιχεία να γίνονται καταστατικά της κοινωνικής πραγματικότητας με συνέπεια να μην υποτιμούνται στην ανάλυση των κοινωνικών σχηματισμών.

Επιπρόσθετα η έννοια της διαστρέβλωσης και της ψευδούς συνείδησης όπως σημειώνει ο Λακλάου υπάρχουν στον βαθμό που το αληθές και το πραγματικό είναι προσιτά (Laclau 1997). Στην περίπτωση του αλτουσεριανού θεωρητικού σχήματος παρατηρείται μια γόνιμη ένταση σχετικά με το παραπάνω επιχείρημα. Το υποκείμενο ως ιδεολογικό αποτέλεσμα συγκροτείται και υπάρχει εν ιδεολογία επομένως η έννοια της ψευδούς συνείδησης φαίνεται να χάνει το νόημα της. Ταυτόχρονα η προσπάθεια της επιστήμης να αυτοκοπεί από το ιδεολογικό υπέδαφος της και να έχει πρόσβαση στο αληθές δεν συνεπάγεται σε κανένα επίπεδο ότι αποκόβεται ολοκληρωτικά από την ιδεολογία (σχετική αυτοτέλεια) ούτε ότι παύει να εργάζεται εν ιδεολογία. Όμως, κρίνεται αναγκαίο να τονιστεί ότι η προβληματική που θέτει ο Λακλάου, ότι δηλαδή μια κριτική στην ιδεολογία είναι αναγκαστικά ενδοϊδεολογική (Laclau 1997) θα μπορούσε μάλλον να εντοπιστεί στον Αλτουσέρ γιατί η επιστήμη εργάζεται σε ιδεολογικό έδαφος και μεταξύ ιδεολογιών.

Στο θεωρητικό μοντέλο του Μπουρντιέ, η ιδεολογία κατανοείται με διαφορετικό τρόπο. Σε αυτό το σημείο θα μας απασχολήσει κυρίως η ιδεολογική λειτουργία στο σχολικό σύστημα και υπό αυτό το πρίσμα θα επιχειρήσουμε να αναδείξουμε τις όποιες διαφοροποιήσεις μεταξύ των δύο στοχαστών. Το εκπαιδευτικό σύστημα χαρακτηρίζεται από σχετική αυτονομία ως προς την δομή των ταξικών σχέσεων, η θέση αυτή όμως δεν συνεπάγεται την ουδετερότητα του. Αντίθετα η αντίληψη του εκπαιδευτικού μηχανισμού ως ουδέτερου συνιστά σύμφωνα με τον Μπουρντιέ ψευδαίσθηση. Η χρήση της έννοιας ψευδαίσθηση για την μη κατανόηση του χαρακτήρα του εκπαιδευτικού συστήματος παραπέμπει σε μια αντίληψη σύμφωνα με την οποία είναι δυνατή η πρόσβαση στο αληθές. Η ψευδαίσθηση αφορά στην μη αναγνώριση της σχετικής αυτονομίας και ότι συνεπάγεται αυτή η θέση, που εν τέλει οδηγεί στην παραγνώριση της πραγματικότητας.

Η έννοια της ψευδαίσθησης είναι σημαντική για την κατανόηση της ιδεολογίας στον Μπουρντιέ. Η ουδετερότητα και η απόλυτη αυτονομία του εκπαιδευτικού συστήματος είναι ψευδαισθητική και συμβάλλει ως τέτοια στην αναπαραγωγή των ταξικών

σχέσεων. Η ιδεολογική λειτουργία του εκπαιδευτικού συστήματος συμβάλλει στην απόκρυψη και παραγνώριση αυτή της πραγματικότητας και συσκοτίζοντας τις ταξικές σχέσεις νομιμοποιεί την κυριαρχία τους. Η πρόσληψη της ιδεολογικής λειτουργίας ως απόκρυψης αποτελεί σημείο ουσιαστικής διαφοροποίησης με το αλτουσεριανό σχήμα και δεν μπορεί παρά να υπονοεί την ύπαρξη μιας έξω-ιδεολογικής πραγματικότητας, σύμφωνα με το επιχείρημα του Λακλάου.

Ένα ακόμα σημείο στο οποίο αναδεικνύεται μια σημαντική διαφορά ως προς την ερμηνεία της ιδεολογίας ανάμεσα στους δύο στοχαστές είναι ότι σύμφωνα με τον Γάλλο κοινωνιολόγο, τα ιδεολογικά συστήματα κατασκευάζονται από ειδικούς για την συμβολική πάλη και μέσω αυτής (Bourdieu 2008, 242). Οι υποτελείς ομάδες στερούνται των μέσων που έχουν οι ειδικοί και οι κυρίαρχοι. Οι ιδεολογίες καθορίζονται διπλά στο θεωρητικό μοντέλο του Μπουρντιέ από τα συμφέροντα της τάξης αλλά και εκείνα των ειδικών. Η αλτουσεριανή ιδεολογία είναι πάντα ταξικά φορτισμένη και οι επιμέρους ιδεολογίες είναι ιστορικά προϊόντα αλλά όχι με την έννοια ότι είναι κατασκευασμένη από μια τάξη ή από ένα υποκείμενο, πολύ περισσότερο δεν χρησιμοποιούνται κατά βούληση. Αντίθετα στο θεωρητικό μοντέλο του Μπουρντιέ παρατηρούμε ότι τείνουν οι ειδικοί με τα μέσα συμβολικής παραγωγής που διαθέτουν να καθορίζουν σε μεγάλο βαθμό τις ιδεολογίες, και μάλιστα να τις παράγουν. Κατά την γνώμη μας, το ζήτημα αυτό σχετίζεται άμεσα με το εάν αποδίδεται η ικανότητα εργαλειακής χρήσης της ιδεολογίας ή της συμβολικής εξουσίας στα υποκείμενα. Ο Αλτουσέρ εισάγοντας το φανταστικό στοιχείο στην βιωμένη σχέση των ατόμων με τις υλικές συνθήκες ύπαρξής τους, αρνείται την εργαλειακή χρήση της ιδεολογίας. Αντίθετα παρατηρούμε ότι για τον Μπουρντιέ, όχι μόνο η εργαλειακή χρήση είναι εφικτή αλλά μάλιστα αναγνωρίζει μια κατηγορία ειδικών ιδεολόγων εντός του κοινωνικού χώρου.

Την ίδια στιγμή οφείλουμε να σημειώσουμε ότι ο Γάλλος κοινωνιολόγος επιλέγει μια διαφορετική εννοιολογική κατηγορία από αυτήν της ιδεολογίας για την ανάλυση των κοινωνικών φαινομένων, εκείνη της συμβολικής εξουσίας. Η έννοια της συμβολικής εξουσίας τοποθετείται στο κέντρο των αναλύσεων του Μπουρντιέ και κρίνουμε ότι η σύγκριση της αλτουσεριανής ιδεολογίας με την συμβολική εξουσία είναι ένα αναγκαίο και γόνιμο έδαφος προβληματισμού. Σε ένα πρώτο επίπεδο θα επιχειρήσουμε να αναδείξουμε τις διαφοροποιήσεις συμβολικής εξουσίας και ιδεολογίας στο θεωρητικό μοντέλο του Μπουρντιέ. Σε ένα δεύτερο επίπεδο θα επικεντρωθούμε στην σύγκριση των δύο στοχαστών βάσει των δύο εννοιολογικών κατηγοριών.

Αν και ο Μπουρντιέ χρησιμοποιεί την έννοια της ιδεολογίας, τονίζοντας ότι η ιδεολογική λειτουργία νομιμοποιεί την κυριαρχία των κυρίαρχων τάξεων (και μάλιστα

αποκρύπτει τον πραγματικό χαρακτήρα του εκπαιδευτικού συστήματος), δεν επιλέγει πάντα την χρήση του συγκεκριμένου όρου για την ανάλυση του εκάστοτε πεδίου. Πιο συγκεκριμένα, ο Μπουρντιέ εισηγείται στις αναλύσεις του την εννοιολογική κατηγορία της συμβολικής εξουσίας.

Η συμβολική εξουσία ως μια «αόρατη» μορφή εξουσίας νοηματοδοτεί τον κοινωνικό κόσμο. Μάλιστα λειτουργεί υπό την προϋπόθεση ότι τα άτομα που είτε την ασκούν είτε την υφίστανται συναινούν σε αυτήν και είναι «συνένοχοι». Ο χαρακτηρισμός αόρατη κατά την γνώμη μας από την μια παραπέμπει σε μια μη εμφανή υλικότητα που μπορεί να έχει για παράδειγμα ο φυσικός εξαναγκασμός και από την άλλη στο στοιχείο της παραγνώρισης. Η συμβολική εξουσία ως «αόρατη» για τα υποκείμενα είναι μη αναγνωρίσιμη και κατά συνέπεια παραγνώρισιμη. Σε αυτό το σημείο παρατηρούμε ότι η συμβολική εξουσία διαπερνάται από ένα σχήμα αναγνώρισης και παραγνώρισης, διαφορετικό ποιοτικά από τον τρόπο που κατανοεί το αντίστοιχο σχήμα ο Αλτουσέρ.

Το γεγονός ότι η συμβολική εξουσία νοηματοδοτεί τον κοινωνικό κόσμο, δηλαδή κατασκευάζει την κοινωνική πραγματικότητα αναδεικνύει μια διαφοροποίηση του Μπουρντιέ από την μαρξιστική παράδοση. Όπως σημειώνει και ο ίδιος στον μαρξισμό η βασική λειτουργία της ιδεολογίας είναι η νομιμοποίηση των μερικών συμφερόντων σε καθολικά. Η συμβολική εξουσία και βία (ως έννοιες είναι οίονοι ταυτόσημες) φαίνεται να διαμορφώνουν τον τρόπο που προσλαμβάνουν τα άτομα τον κοινωνικό κόσμο. Μάλιστα αυτό ακριβώς αποτελεί και το επίδικο της συμβολικής πάλης στο οποίο συμμετέχουν τα δρώντα άτομα αλλά από διαφορετικές θέσεις, εκ των οποίων κάποιοι έχουν το μονοπώλιο της νόμιμης συμβολικής βίας (ειδικοί ιδεολόγοι και κυρίαρχες ομάδες). Επομένως παρατηρούμε ότι το επιχείρημα της συνενοχής συμβαδίζει με το επιχείρημα της συμμετοχής των δρώντων ατόμων στην συμβολική πάλη. Ταυτόχρονα όμως παρατηρούμε ότι η θέση των ατόμων στο πεδίο είναι καθοριστική για την θέση τους στην συμβολική πάλη καθώς η κάθε τάξη υπηρετεί τα δικά της συμφέροντα. Κατά την γνώμη μας, το επιχείρημα ότι η κάθε τάξη υπηρετεί τα δικά της συμφέροντα στην συμβολική πάλη, οδηγεί οριακά σε μια ανάλυση όπου η κοσμοαντίληψη ενός ατόμου ή μια ομάδας απορρέει αντικειμενικά από τις θέσεις στον κοινωνικό χώρο. Επομένως στον Μπουρντιέ, η αντίληψη για τον κόσμο είναι κοινωνικά κατασκευασμένη αλλά όχι ενιαία λόγω της άνισης κατανομής των κεφαλαίων και τις διαφορετικές θέσεις που καταλαμβάνουν τα δρώντα άτομα εντός του κάθε πεδίου.

Σε αυτό το σημείο αναδεικνύονται κάποιες συγκλίσεις αλλά και σημαντικές διαφωνίες μεταξύ των δύο στοχαστών Στο θεωρητικό μοντέλο του Αλτουσέρ η ταξική πάλη πραγματώνεται στο εσωτερικό της ιδεολογίας και ταυτόχρονα αναγνωρίζει την

ύπαρξη υποτελών ιδεολογιών. Αντίστοιχα στον Μπουρντιέ, πραγματώνεται η συμβολική πάλη που αποσκοπεί στην νοηματοδότηση του κοινωνικού κόσμου, στα πλαίσια αυτής της πάλης οι κυρίαρχες ομάδες κατέχουν το μονοπώλιο της νόμιμης συμβολικής βίας και τα μέσα συμβολικής παραγωγής, ενώ άλλες ομάδες τα αποστερούνται. Συνεπώς οι δύο στοχαστές αναγνωρίζουν ότι η νοηματοδότηση του κόσμου, η συμβολική εξουσία και η ιδεολογία αντίστοιχα δεν αποτελούν ενιαία στοιχεία και ότι ειδικότερα οι κοινωνικές ανισότητες ενυπάρχουν σε αυτά τα πεδία και τα διαπερνούν. Ταυτόχρονα εντοπίζουμε μια σημαντική διαφοροποίηση μεταξύ των δύο θεωρητικών σχημάτων. Η συμβολική εξουσία είναι εξαρτημένη από άλλες μορφές εξουσίας, σύμφωνα με τον Μπουρντιέ, ενώ η αλτουσεριανή ιδεολογία καθορίζεται από το οικονομικό στοιχείο μόνο σε μια «τελευταία ανάλυση» η οποία όμως δεν έρχεται ποτέ (Αλτουσέρ 1978, 113).

Στις δύο αναλύσεις, οι κοινωνικές ανισότητες διαπερνούν την ιδεολογία και το συμβολικό πεδίο και παραπέμπουν σχεδόν ευθέως στην παρουσία ενός κοινωνικού ανταγωνισμού, ο οποίος στην περίπτωση του Αλτουσέρ εκφράζεται με τον όρο ταξική πάλη ενώ στον Μπουρντιέ ως «στίβος». Στην περίπτωση του Μπουρντιέ, αν και ασκείται κριτική στον ορθόδοξο μαρξισμό για το γεγονός ότι η ιδεολογία προσλαμβάνεται ως προϊόν ταξικών συμφερόντων, στην επιχειρηματολογία του η κάθε τάξη (η οποία ορίζεται ως εν δυνάμει τάξη από τις ομοιόμορφες θέσεις που κατέχουν τα άτομα εντός πεδίου) φαίνεται να είναι σε θέση να παραγάγει αντιλήψεις για τον κόσμο ακριβώς επειδή είναι εν δυνάμει τάξη. Αντίθετα στον Αλτουσέρ η λειτουργία της ιδεολογικής έγκλησης φαίνεται να περιορίζει σημαντικά την αντίστοιχη δυνατότητα των υποκειμένων. Το ζήτημα αυτό όμως θα συζητηθεί διεξοδικότερα στην συνέχεια της εργασίας μας.

3.3 Για το υποκείμενο στα θεωρητικά μοντέλα των Αλτουσέρ και Μπουρντιέ

Προχωρώντας σε μια συγκριτική προσέγγιση των δύο στοχαστών παρατηρούμε ότι παρά τις διαφορετικές εννοιολογικές κατηγορίες τους, υφίσταται μια σύγκλιση ως προς το ζήτημα της κοινωνικής διαμόρφωσης του ατόμου. Το άτομο διαμορφώνεται κοινωνικά και αποτελεί ιστορικό προϊόν τόσο στην περίπτωση του «φορέα» και της συγκρότησης του υποκειμένου διαμέσου της ιδεολογικής έγκλησης όσο και στην περίπτωση του *habitus*. Ταυτόχρονα δεν μπορούμε παρά να τονίσουμε ότι στην περίπτωση της ατομικότητας σημειώνονται κομβικές διαφορές μεταξύ των δύο

προβληματικών, γεγονός που ανοίγει ένα γόνιμο έδαφος προβληματισμού σχετικά με το ζήτημα της υποκειμενικότητας. Ειδικότερα θα μας απασχολήσει σε ένα πρώτο επίπεδο πως διαμορφώνονται τα άτομα στα δύο αυτά θεωρητικά μοντέλα και σε ένα δεύτερο επίπεδο η δυνατότητα ελεύθερης βούλησης και τα περιθώρια αυτονομίας που αποδίδονται από τον Αλτουσέρ και τον Μπουρντιέ στο κοινωνικά και ιστορικά διαμορφωμένο άτομο.

Το αλτουσεριανό σχήμα για την ιδεολογία και την συγκρότηση του υποκειμένου έχει δεχτεί σημαντικές κριτικές όπως αυτή του E.P.Thompson. Ο Thompson εισηγείται ότι το αλτουσεριανό έργο «υποτιμά» την ανθρώπινη ελευθερία και δημιουργικότητα καθώς και την δυνατότητα των υποκειμένων να δημιουργούν την ιστορία τους (Smith 2006, 102-103). Παράλληλα, η θέση για τον θεωρητικό αντιανθρωπισμό όπως σημειώνει η Χάρνεκερ, οδήγησε σε μια πεποίθηση ότι η ανθρώπινη ύπαρξη στο αλτουσεριανό σχήμα είναι απλά μια μαριονέττα των δομών (Harnecker 2004). Κατά τρόπο ανάλογο, ασκήθηκε κριτική στο σχήμα του Μπουρντιέ στην βάση ότι δίνεται έμφαση στην δομή και στην κοινωνική αναπαραγωγή, υποτιμώντας την δράση του υποκειμένου (Smith 2006, 222). Μάλιστα στην έννοια του habitus υποστηρίζει ο Sewell, δεν αναδεικνύονται στο εσωτερικό της οι αντιφάσεις, οι ασυνέχειες και η δημιουργικότητα (Smith 2006, 222). Αυτές οι συγκλίνουσες κριτικές προσεγγίσεις δύνανται να αποτελέσουν έναν γόνιμο άξονα προβληματισμού σχετικά με την συγκρότηση του υποκειμένου στους Αλτουσέρ και Μπουρντιέ.

Στην περίπτωση του υποκειμένου σημειώνει ο Αλτουσέρ παρατηρείται μια ένταση στην ίδια την σημασιολογία του όρου: από την μια πλευρά δηλώνει μια ελεύθερη υποκειμενικότητα και από την άλλη την υποταγή του ατόμου σε μια εξουσία με μόνη ελευθερία να επιλέξει ελεύθερα την υποδούλωση του σε αυτήν (Φουρτούνης 2007 220). Το υποκείμενο όντας πάντοτε ήδη υποκείμενο την στιγμή που αναγνωρίζει τον εαυτό του ως ελεύθερο υποκείμενο, παραγνωρίζει τον εαυτό του ως ελεύθερο καθώς μέσω της ιδεολογικής έγκλησης υποτάσσεται στο Υποκείμενο. Παράλληλα η έννοια του φορέα αναδεικνύει την πρωτοκαθεδρία των σχέσεων επί των ταυτοτήτων με θεωρητική συνέπεια η παράσταση του υποκειμένου ως κέντρο πρωτοβουλιών να υπονομεύεται σε βάθος.

Στην περίπτωση του υποκειμένου η ένταση αυτή σχετίζεται άμεσα με το σχήμα αναγνώριση/ παραγνώριση. Επομένως ο «φορέας» την ίδια στιγμή που αναγνωρίζει τον εαυτό του ως υποκείμενο των πράξεων του, παραγνωρίζει την πραγματικότητα του ως «φορέα» της πρακτικής. Δεδομένου ότι η παραγνώριση έχει συγκροτητικό χαρακτήρα, η πραγματικότητα του «φορέα» δεν αποτελεί μια έξω-ιδεολογική ή προ-ιδεολογική πραγματικότητα αλλά ακριβώς το αντίθετο, πρόκειται για μια

πραγματικότητα διαποτισμένη από την ιδεολογική κατηγορία του υποκειμένου. Οι φορείς είναι πάντοτε ήδη υποκείμενα και διαμέσου της ιδεολογικής παράστασης και ενεργοποιούν τις δομές των κοινωνικών πρακτικών τους (Φουρτούνης 2007, 223). Βάσει του παραπάνω συλλογισμού αναδεικνύεται ότι η αρχική ένταση ανάμεσα στις εννοιολογικές κατηγορίες του φορέα και του υποκειμένου αμβλύνεται διαμέσου της αλτουσεριανής θέσης για την υλικότητα της ιδεολογίας και την πάντοτε ήδη ιδεολογικά διαποτισμένη κοινωνική πραγματικότητα.

Αντίστοιχα στο θεωρητικό μοντέλο του Μπουρντιέ, εισάγοντας την έννοια του πεδίου εντός του οποίου τα άτομα καταλαμβάνουν θέσεις οι οποίες ορίζονται από το είδος του κεφαλαίου που έχουν στην κατοχή τους. Οι παράγοντες που καθορίζουν τη δράση τους και την «μετακίνηση» τους στο πεδίο είναι οι αρχικές τους θέσεις αλλά και πως επιλέγουν οι δρώντες να χρησιμοποιήσουν τις ιδιότητες τους δηλαδή τα διαφορετικά ήδη κεφαλαίων που διαθέτουν (Bourdieu 2011, 155). Συνεπώς γίνεται κατανοητό ότι στο θεωρητικό σχήμα του Γάλλου κοινωνιολόγου τα άτομα καθορίζονται σε μεγάλο βαθμό από τις θέσεις στις οποίες τοποθετούνται εντός κάθε πεδίου. Ταυτόχρονα όμως κρίνεται αναγκαίο να αναφέρουμε ότι παρέχεται μια «ελεγχόμενη» ελευθερία στα άτομα, διατύπωση που απουσιάζει στο αλτουσεριανό έργο για το υποκείμενο. Ειδικότερα παρατηρούμε ότι ο Γάλλος κοινωνιολόγος επιχειρώντας να υπερβεί το δίπολο αναγκαιότητας και ενδεχομενικότητας παρέχει στα δρώντα άτομα την δυνατότητα άρθρωσης στρατηγικών. Η ελευθερία τους στην συγκεκριμένη περίπτωση χαρακτηρίζεται ως «ελεγχόμενη» επειδή ακριβώς τα άτομα ορίζονται αντικειμενικά από τις θέσεις τους, αλλά και την ίδια στιγμή διαθέτουν ένα είδος αυτονομίας. Το στοιχείο της αυτονομίας κατά την γνώμη μας σχετίζεται καταστατικά με την έννοια του *habitus* και θα επικεντρωθούμε σε αυτό στην συνέχεια της εργασίας μας.

Σε μια σύγκριση των δύο στοχαστών, παρατηρούμε πως στον Αλτουσέρ τα υποκείμενα συγκροτούνται ιδεολογικά και η ιδεολογική έγκληση διαδραματίζει καθοριστικό ρόλο σχετικά με την πρακτική των υποκειμένων, ενώ, αντίστοιχα στον Μπουρντιέ τα δρώντα άτομα είναι συνένοχα απέναντι την συμβολική εξουσία όπως έχει αναφερθεί σε προηγούμενο σημείο της εργασίας μας, με την έννοια ότι είτε την υφίστανται είτε την ασκούν. Η συνενοχή των δρώντων είναι αποτέλεσμα της συμβολικής εξουσίας που εδραιώνει μια σχέση γνώσης με τον εαυτό. Σε αυτό το σημείο παρατηρούμε ότι η έννοια συνενοχή υπονοεί μια δυνατότητα επιλογής. Τα δρώντα άτομα του Μπουρντιέ ενέχουν ένα στοιχείο αυτονομίας από την συμβολική εξουσία. Την ίδια στιγμή, δηλαδή, που η συμβολική εξουσία νοηματοδοτεί τον κοινωνικό κόσμο, τα δρώντα άτομα έχουν την δυνατότητα μέσω της κατηγορίας του κεφαλαίου και των διάφορων μορφών του πρώτον να δρουν αποσκοπώντας στην μεγιστοποίηση του κέρδους τους

και δεύτερον να ασκούν την συμβολική εξουσία και να συμμετέχουν στη συμβολική πάλη βάσει των συμφερόντων τους. Ταυτόχρονα όμως αναδεικνύεται μια σύγκλιση μεταξύ των δύο στοχαστών καθώς οι συνέπειες και προϋποθέσεις της συμβολικής εξουσίας είναι εγγεγραμμένες στις διαθέσεις των ατόμων και υπό αυτό το πρίσμα η συμβολική εξουσία δεν ανατρέπεται μέσω της συνειδητοποίησης ή κάποιας βούλησης.

Επισημαίνουμε ότι στην περίπτωση της συμβολικής κυριαρχίας αναδεικνύεται ότι τα υποκείμενα προσλαμβάνουν και κατανοούν τον κοινωνικό κόσμο από την πλευρά των κυρίαρχων, γεγονός που αναδεικνύεται και στα αλτουσεριανά υποκείμενα τα οποία όντας εντός των ιδεολογικών μηχανισμών διαπλάθονται κυρίως μέσω της κυρίαρχης ιδεολογίας. Την ίδια στιγμή όμως οφείλουμε να σημειώσουμε ότι ο Μπουρντιέ αποδίδει στη συμβολική εξουσία μια σωματική διάσταση. Η πίστη όπως έχει αναλυθεί στην εργασία μας αποτελεί μια σωματική κατάσταση. Αναδεικνύοντας την σωματικότητα της πίστης ο Γάλλος κοινωνιολόγος επισημαίνει την βαθιά ασυνείδητη ενσωμάτωση μιας κοσμολογίας. Μάλιστα ο χαρακτηρισμός της «παιδαγωγικής» διαδικασίας εκμάθησης ως κρυφή παραπέμπει σημαντικά στην μη ορατότητα της συμβολικής εξουσίας και στη μη αναγνώριση άρα και παραγνώριση της διαδικασίας εκ μέρους των ατόμων.

Η πίστη συνελάγεται και προϋποθέτει ταυτόχρονα την ένταξη σε ένα πεδίο, μάλιστα συμβαδίζει με τις πράξεις του ατόμου. Σε αυτό το σημείο αναδεικνύεται η κοινή αναφορά των δύο στοχαστών στην σκέψη του Πασκάλ, αναφορά που συμπυκνώνεται στην σύνδεση εννοιών οι οποίες σε ένα πρώτο επίπεδο ενέχουν μια ένταση, όπως ιδεολογία-πρακτική ή, πίστη-πράξεις. Η ένταση είναι αρκετά ομοιογενής στα δύο θεωρητικά μοντέλα καθώς οι δύο διανοητές επιλέγουν έννοιες που κυρίως νοηματοδοτούνται ως μη υλικές ή καλύτερα πνευματικές όπως αυτές των ιδεών και της πίστης. Η σύνδεση των εννοιών αυτών με την πρακτική και τις πράξεις αίρει την μη υλικότητα τους και αναδεικνύει μια κοινωνική πραγματικότητα όπου οι «κοσμοαντιλήψεις» αποκρυσταλλώνονται σε πράξεις και είναι σύμφυτες σε αυτές.

Ειδικότερα στην περίπτωση του Γάλλου κοινωνιολόγου η πίστη διαμορφώνει το σώμα, μάλιστα στο έργο του *Ανδρική κυριαρχία* (2015), παρατηρούμε μια ασυνείδητη καθυπόταξη των σωμάτων στην πίστη. Στην περίπτωση του Αλτουσέρ, διαφαίνεται μια όμοια πτυχή στην ασυνείδητη διαδικασία της ιδεολογικής έγκλησης και της υπαγωγής του υποκειμένου στο Υποκείμενο. Αν μπορούμε, όμως, να εντοπίσουμε μια διαφοροποίηση ανάμεσα στην υλικότητα της πίστης και την υλικότητα της ιδεολογίας, είναι ότι στην περίπτωση του θεωρητικού μοντέλου του Μπουρντιέ το σώμα «προδίδει» το άτομο. Το σώμα λόγω ακριβώς της ασυνείδητης κατασκευής του δεν υπηρετεί πάντα τους σκοπούς του υποκειμένου, καθώς σε αυτό αποτυπώνονται τα

συναισθήματα αλλά και η κυριαρχία, τα οποία στο επίπεδο του σώματος το άτομο δεν ελέγχει απόλυτα. Αντίθετα ο Αλτουσέρ δεν φαίνεται να αποδίδει μια τέτοια διάσταση στην σχέση ιδεολογίας-πρακτικής, την οποία αντιλαμβάνεται αποκλειστικά με όρους εμμένειας.

Όπως έχουμε ήδη αναφέρει στην εργασία μας, ο Αλτουσέρ υποστηρίζει ότι η υποκειμενικότητα πρέπει να προσλαμβάνεται υπό το ερώτημα του τρόπου ιστορικής διαμόρφωσης μορφών ατομικότητας. Την ίδια στιγμή όμως, δεν θα μπορούσε να παραληφθεί η κριτική που έχει ασκήσει ο Γάλλος φιλόσοφος στην έννοια της αλλοτρίωσης και στην ουσία του ανθρώπου, η οποία αναδεικνύει ένα επιχείρημα αρκετά συγγενές με την επιχειρηματολογία του Φουκώ για την σχέση εξουσίας και υποκειμένου. Το θεωρητικό μοντέλο του Φουκώ συγκρούεται με μια αντίληψη του ανθρώπου ως φορέα μιας ουσίας ελευθερίας που συνεχώς καταστέλλεται, περιορίζεται ή παραπλανάται από την εξουσία (Φουκώ 1991, 107).

Σε αυτά τα θεωρητικά πλαίσια αντιλαμβανόμαστε ότι στο θεωρητικό σχήμα του Αλτουσέρ η ιδεολογική έγκληση και η ιδεολογία είναι συγκροτητικές του υποκειμένου και ότι η σχέση ιδεολογίας-υποκειμένου είναι άρρηκτη. Το άτομο γεννιέται εντός μιας ιδεολογικής πραγματικότητας, από την πρώτη στιγμή της ζωής του, το μικρό του ανθρώπου υπάρχει εντός ενός ιδεολογικού μηχανισμού του κράτους, την οικογένεια. Ο μηχανισμός συγκρότησης του ατόμου ως/σε υποκείμενο πραγματώνεται διαμέσου της ιδεολογικής έγκλησης. Το άτομο εγκλείται ταυτόχρονα ως υποκείμενο με την έννοια ότι είναι ήδη υποκείμενο και σε υποκείμενο με την έννοια ότι συγκροτείται σε τέτοιο (Φουρτούνης 2007, 224) Σε αυτό το σημείο οφείλουμε να τονίσουμε ότι το υποκείμενο είναι πάντοτε ήδη υποκείμενο (Φουρτούνης 2007, 224). Συνεπώς παρατηρούμε ότι η ιδεολογική έγκληση είναι συγκροτητική του υποκειμένου και ότι με αυτόν τον τρόπο ο Αλτουσέρ απομακρύνεται από μια ουσιολογική αντίληψη σχετικά με το ανθρώπινο άτομο αλλά και την κοινωνική πρακτική του, καθώς τα άτομα είναι αείποτε υποκείμενα και αείποτε φορείς των κοινωνικών πρακτικών.

Η ιδεολογική έγκληση η οποία συγκροτεί το άτομο ως/σε υποκείμενο αποτελεί μια συνεχή διαδικασία. Το άτομο εγκλείται πάντα ως/ σε υποκείμενο σε όλη την διάρκεια της ζωής του. Παράλληλα η ιδεολογία ενυπάρχει με τρόπο άρρηκτο στην κοινωνική πρακτική της και από την στιγμή που δεν γίνεται λόγος για πρωτοκαθεδρία των ιδεών έναντι τις πρακτικής αλλά ούτε και το αντίστροφο, αναδεικνύεται μια σχέση εμμένειας μεταξύ των δύο στοιχείων. Το ερώτημα που μας απασχολεί είναι με ποιόν τρόπο τα υποκείμενα «οδηγούνται» στις εκάστοτε πρακτικές. Αν γίνεται λόγος για πλήθος ιδεολογιών άρα και ιδεολογικών εγκλήσεων, ποιες είναι οι συνέπειες για τις πρακτικές των υποκειμένων. Ειδικότερα αν εγκυλοούνται ταυτόχρονα από διαφορετικές και

συχνά αντικρουόμενες μεταξύ τους εγκλήσεις σε ποιες ανταποκρίνονται ή ποιες αναγνωρίζουν ότι τους αφορούν.

Η πολλαπλότητα των ιδεολογικών μηχανισμών άρα και των ιδεολογικών εγκλήσεων αποτελεί μια σύνθετη διαδικασία που οδηγεί σε σύνθετες υποκειμενοποιήσεις (Σωτήρης 2004, 340). Όπως γράφει και ο Αλτουσέρ υφίσταται μια «σύγκρουση καθηκόντων», μια φράση που κατά την γνώμη μας χαρακτηρίζεται από μια ένταση από την μια πλευρά, ο όρος καθήκον που δηλώνει με ένα τρόπο την υποταγή, ενώ, από την άλλη η έννοια σύγκρουση που αφήνει κατά κάποιον τρόπο περιθώρια επιλογής στο υποκείμενο. Η σύγκρουση καθηκόντων, κατά την γνώμη μας αναδεικνύει έναν ανταγωνισμό μεταξύ ιδεολογικών εγκλήσεων και δεν αναφέρεται σε μια διαδικασία όπου τα υποκείμενα επιλέγουν σε ποια ιδεολογική έγκληση θα ανταποκριθούν. Παράλληλα στο αλτουσεριανό έργο, παρά την αναγνώριση πολλαπλών ιδεολογικών εγκλήσεων, δεν περιγράφεται ο τρόπος με τον οποίο οι ιδεολογικές αυτές εγκλήσεις σχετίζονται μεταξύ τους. Πολύ περισσότερο οφείλουμε να σημειώσουμε ότι ο Αλτουσέρ κατανοεί την ιδεολογική έγκληση ως μια διαδικασία που λαμβάνει χώρα «πάντοτε ήδη» και καθ' όλη την ζωή των υποκειμένων. Στο θεωρητικό μοντέλο του Αλτουσέρ το υποκείμενο συγκροτείται και συνεχώς ανασυγκροτείται διαμέσου της ιδεολογικής έγκλησης, συνεπώς δεν χαρακτηρίζεται από στατικότητα.

Αντίθετα στον Μπουρντιέ, με την έννοια του habitus αναδεικνύεται μια υποκειμενικότητα η οποία συγκροτείται και διαμορφώνεται από τις εμπειρίες των δρώντων ατόμων, όπου όμως οι πρώιμες εμπειρίες τείνουν να έχουν μεγαλύτερη βαρύτητα από τις ύστερες. Οι αρχικές συγκροτήσεις φαίνεται να δεσμεύουν τις επόμενες. Ενώ το habitus είναι μια δομημένη δομή, με την έννοια ότι συγκροτείται κοινωνικά και από τις αντικειμενικές θέσεις τις οποίες καταλαμβάνουν τα άτομα εντός των πεδίων, είναι ταυτόχρονα και δομούσα δομή με την έννοια ότι δομεί στην βάση των προηγούμενων εμπειριών των ατόμων. Επομένως παρατηρούμε ότι το άτομο στο θεωρητικό μοντέλο του Μπουρντιέ συνεπάγεται την στατικότητα, με την έννοια ότι το habitus εμπεδώνει και ενσωματώνει την παρελθούσες (εμπειρίες) του κάθε δρώντος ατόμου, την ίδια στιγμή όμως επιχειρεί να προ-προσαρμοστεί στις νέες συνθήκες. Μάλιστα οι προδιαθέσεις που συνθέτουν τα habitus είναι πιο καθοριστικές από νόρμες, κανόνες και γνωστικά σχήματα (Λελεδάκης 2006, 437).

Παρατηρούμε επομένως όπως τονίζει και ο Λελεδάκης ότι το habitus αφορά στην ίδια την συγκρότηση του υποκειμένου, ενώ οι νόρμες και τα γνωστικά σχήματα δεν αποτελούν κάτι εξωτερικό προς το ίδιο το υποκείμενο (Λελεδάκης 2006, 437). Σε αυτό το σημείο, παρατηρούμε ότι το habitus, ως ιστορικό προϊόν παράγει «προϊόντα», όπως είναι η σκέψη και οι πράξεις, αλλά πάντα εντός των ιστορικών και κοινωνικών ορίων

που τα παράγουν, προσδιορίζοντας με αυτόν τον τρόπο μια σχετική αυτονομία. Η αυτονομία που αποδίδει ο Μπουρντιέ στα δρώντα άτομα είναι αναπόσπαστο χαρακτηριστικό του habitus και τείνει να ταυτίζεται, όπως εισηγείται ο Λελεδάκης, με την βέλτιστη επιλογή καλύτερων μέσων ως προς την επίτευξη ενός σκοπού, την μεγιστοποίηση του κεφαλαίου (Λελεδάκης 2006, 44-445). Αν η αυτονομία του δρώντος ατόμου είναι αναπόσπαστη από το habitus και ταυτίζεται με την μεγιστοποίηση της ωφέλειας, ερχόμαστε αντιμέτωποι, σε ένα πρώτο επίπεδο, με το ερώτημα αν η τάση αυτή είναι οικουμενική και άρα αφορά στην ανθρώπινη ουσία. Και, σε ένα δεύτερο επίπεδο, αν συνιστά όντως αυτονομία και ελεγχόμενη ελευθερία ή πάγια και επιβεβλημένη επιλογή μεγιστοποίησης της ωφελείας.

Γίνεται επομένως αντιληπτό ότι ο άνισος καταμερισμός των κεφαλαίων εντός των πεδίων διαμορφώνει το habitus, την ίδια στιγμή όμως, αν η ελεγχόμενη ελευθερία ταυτίζεται με την προσπάθεια μεγιστοποίησης της ωφελείας, τότε αυτή χάνει το χαρακτηριστικό της ελεύθερης επιλογής. Γεγονός που εν δυνάμει θέτει υπό αμφισβήτηση την «ελεγχόμενη» ελευθερία των δρώντων, καθώς αυτή συνεπάγεται την ορθολογική χρήση των μέσων για την μεγιστοποίηση των μορφών κεφαλαίου. Αλλά σε κάθε περίπτωση ανακύπτει ένα σημείο κομβικής διαφοροποίησης των δύο στοχαστών: στο αλτουσεριανό σχήμα δεν έχει νόημα να μιλούμε για σχετική αυτονομία των υποκειμένων από την ιδεολογία καθώς η ιδεολογία είναι αυτή που τα μετατρέπει ως/σε υποκείμενα. Ταυτόχρονα, μια αυτονομία του υποκειμένου με τα παραπάνω χαρακτηριστικά, δεν θα μπορούσε να ενταχθεί σε μια αλτουσεριανή προβληματική καθώς παραπέμπει σε ένα προ-ιδεολογικό στοιχείο του υποκειμένου.

Παράλληλα γίνεται αντιληπτό ότι στο θεωρητικό μοντέλο του Μπουρντιέ, η έννοια του habitus συγκροτεί το υποκείμενο σε όλη την διάρκεια της ζωής του. Όμως η χρήση της ίδιας εννοιολογικής κατηγορίας για διαφορετικές μεταξύ τους στιγμές συσκοτίζει τις ιδιαιτερότητες αυτών των στιγμών (Λελεδάκης 2006, 446). Αντίστοιχα στον Αλτουσέρ εντοπίζεται η ίδια προβληματική στην περίπτωση της ιδεολογικής έγκλησης καθώς είναι η μόνη διαδικασία βάσει της οποίας συγκροτείται το πάντοτε ήδη υποκείμενο ως/σε υποκείμενο. Ταυτόχρονα οι εννοιολογικές κατηγορίες του habitus και της ιδεολογικής έγκλησης αφορούν στην συγκρότηση του κοινωνικού υποκειμένου και αναδεικνύουν την ίδια στιγμή ότι οι κοινωνικοί κανόνες και νόρμες στην περίπτωση του Μπουρντιέ αλλά και η αλτουσεριανή ιδεολογία δεν αποτελούν εξωτερικά στοιχεία προς το υποκείμενο.

Τέλος, η μελέτη μας στην παρούσα εργασία μας οδηγεί σε μια κατανόηση της ατομικότητας ως το σύνολο των σχέσεων του ατόμου. Το άτομο συνεπώς, μέσα από το σύνολο των σχέσεων του γίνεται αυτό που είναι. Κρίνεται ως αναγκαίο όμως το σύνολο

αυτό που υπάρχει σε μια χρονική στιγμή να μην αναλύεται μόνο συγχρονικά αλλά να επιδιώκεται η ανάδειξη της ιστορικότητας αυτών των σχέσεων, επειδή ακριβώς το άτομο δεν είναι μόνο η σύνθεση αυτών αλλά και της ιστορίας τους. Ο Γκράμσι διατυπώνει την αναγκαιότητα διαμόρφωσης μιας θεωρίας που να προσλαμβάνει και να πραγματεύεται αυτές τις σχέσεις ως ενεργητικές και μη στατικές όπου κέντρο ή καλύτερα αφετηρία θα είναι ο μεμονωμένος άνθρωπος ο οποίος όπως έχει αναφερθεί είναι ο «κεντρικός σύνδεσμος» των σχέσεων του (Γκράμσι 1973, 59-60). Κατά την γνώμη μας, τα δύο θεωρητικά μοντέλα, όπως αναλύθηκαν στην παρούσα εργασία ενέχουν στοιχεία της παραπάνω προβληματικής και ως εκ τούτου χρήζουν περαιτέρω μελέτης και μπορούν να συμβάλουν σε ανεξερευνήτα μέχρι σήμερα πεδία έρευνας.

Βιβλιογραφία

i. Ελληνική βιβλιογραφία.

Αλτουσέρ Λουί, (2015), *Για τον Μαρξ*, Εκδόσεις: Εκτός Γραμμής, Αθήνα.

Αλτουσέρ Λουί, (2005), «Για τον Λεβί-Στρως», *Θέσεις*, Τεύχος 92, (http://www.theseis.com/index.php?option=com_content&task=view&id=901&Itemid=29).

Αλτουσέρ Λουί, (2004), «Το υπόγειο ρεύμα του υλισμού της συνάντησης», *Θέσεις*, Τεύχος 88, (http://www.theseis.com/index.php?option=com_content&task=view&id=860&Itemid=29).

Αλτουσέρ Λουί, (2003), *Να διαβάσουμε το Κεφάλαιο*, Εκδόσεις: Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα.

Αλτουσέρ Λουί, (1999), *Θέσεις*, Εκδόσεις: Θεμέλιο, Αθήνα.

Αλτουσέρ Λουί, (1991), «Για τον Μαρξ και τον Φρόυντ», *Θέσεις*, Τεύχος 35, (http://www.theseis.com/index.php?option=com_content&task=view&id=333).

Αλτουσέρ Λουί, (1978), *Για τον Μαρξ*, Εκδόσεις: Γράμματα, Αθήνα.

Bourdieu Pierre, (2015), *Η Ανδρική Κυριαρχία*, Εκδόσεις: Πατάκη, Αθήνα.

Bourdieu Pierre και Jean-Claude Passeron, (2014), *Η Αναπαραγωγή: Στοιχεία για μια Θεωρία του Εκπαιδευτικού Συστήματος*, Εκδόσεις: Αλεξάνδρεια, Αθήνα.

Bourdieu Pierre, (2008), *Γλώσσα και Συμβολική Εξουσία*, Εκδόσεις: Ινστιτούτο του Βιβλίου-Α. Καρδαμίτσα, Αθήνα.

Bourdieu Pierre, (2007), *Επιστήμη της Επιστήμης και Αναστοχασμός*, Εκδόσεις: Πατάκη, Αθήνα.

Bourdieu Pierre, (2006), *Η Αίσθηση της Πρακτικής*, Εκδόσεις: Αλεξάνδρεια, Αθήνα.

Bourdieu Pierre, (2002), *Η Διάκριση*, Εκδόσεις: Πατάκη, Αθήνα.

Γκράμσι Αντόνιο, (1973), *Ιστορικός Υλισμός: Τα Τετράδια της Φυλακής*, Εκδόσεις: Οδυσσεάς, Αθήνα.

Δοξιάδης Κίρκος, (1992), *Υποκειμενικότητα και Εξουσία: Για τη Θεωρία της Ιδεολογίας*, Εκδόσεις: Πλέθρον, Αθήνα.

Dor Joel, (1994), *Εισαγωγή στην Ανάγνωση του Lacan Α'. Το Ασυνείδητο Δομημένο σαν Γλώσσα*, Εκδόσεις: Πλέθρον, Αθήνα.

- Gros Frederic, (2007), *Μισέλ Φουκώ*, Εκδόσεις: Νήσος, Αθήνα.
- Harnecker Marta, (2004) «Ο Αλτουσέρ και ο 'θεωρητικός αντιανθρωπισμός' του Μαρξ», *Θέσεις*, Τεύχος 87, (http://www.theseis.com/index.php?option=com_content&task=view&id=850&Itemid=29).
- Howarth David, (2008), *Η Έννοια του Λόγου*, Πολύτροπον, Αθήνα.
- Κοροβέσης Περικλής, (2009), «Κράτος και βία», *Ελευθεροτυπία*, (<http://www.enet.gr/?i=news.el.article&id=27646>).
- Κούβδος Ιάσων, (2012), «Μια ανάγνωση της θεωρίας της ιδεολογίας του Λουί Αλτουσέρ», *Θέσεις*, Τεύχος 120, (http://www.theseis.com/index2.php?option=com_content&do_pdf=1&id=1195).
- Laclau Ernesto, (1997), «Ο θάνατος και η ανάσταση μιας θεωρίας της ιδεολογίας», *Σύγχρονα Θέματα*, Τεύχος 62.
- Μαρξ και Ένγκελς, (1997), *Η Γερμανική Ιδεολογία Α'*, Εκδόσεις: Gutenberg, Αθήνα.
- Macherey Pierre, (2013), *Φουκώ και Μαρξ: Το Παραγωγικό Υποκείμενο*, Εκδόσεις: Εκτός Γραμμής, Αθήνα.
- Macherey Pierre, (2007), «Σημειώσεις για την πρακτική», *Θέσεις*, Τεύχος 98, (http://www.theseis.com/index.php?option=com_content&task=view&id=969&Itemid=29).
- Μηλιός Γιάννης, (1995), «Η μαρξιστική θεωρία και ο μαρξισμός-ως-ιδεολογία-μαζών», *Θέσεις*, Τεύχος 50, (http://www.theseis.com/index.php?option=com_content&task=view&id=488&Itemid=29).
- Morfino Vittorio, (2008), «Η προτεραιότητα της συνάντησης επί της μορφής», *Θέσεις*, Τεύχος 103, (http://www.theseis.com/index.php?option=com_content&task=view&id=1016&Itemid=29).
- Μουζέλης Νίκος, (2000), *Η Κρίση της Κοινωνιολογικής Θεωρίας: Τι Πήγε Λάθος;*, Εκδόσεις: Θεμέλιο, Αθήνα.
- Μπαλιμπάρ, (1996), *Σπινόζα και Πολιτική*, Εκδόσεις: Βιβλιοπωλείον της Εστίας, Αθήνα.
- Μπαλτάς Αριστείδης, (1994), *Επιστήμη και Φιλοσοφία τον 20^ο αιώνα*, (Πανεπιστημιακές Σημειώσεις), ΕΚΠΑ Αθήνα.
- Μπαλτάς Αριστείδης και Γιώργος Φουρτούνης, (1993), *Ο Λουί Αλτουσέρ και το Τέλος του Κλασικού Μαρξισμού*, Εκδόσεις: Πολίτης, Αθήνα.
- Μπέλλα Μαριάνθη, (2013), «Σχολείο και πολιτισμός: οι απόψεις και προτάσεις του Pierre Bourdieu», *Κριτική Παιδαγωγική*, (<http://criticeduc.blogspot.gr/2013/02/pierre-bourdieu.html>).
- Σίμος Χρήστος, (2006), «Το ζήτημα της εξουσίας στον Αλτουσέρ και τον Φουκώ», *Θέσεις*, Τεύχος 94, (http://www.theseis.com/index.php?option=com_content&task=view&id=923).

Σωτήρης Παναγιώτης, (2012), «Πώς μπορούμε να έχουμε συναντήσεις που να διαρκούν; Ο Αλτουσέρ και το ερώτημα του υποκειμένου», *Θέσεις*, Τεύχος 119, (http://www.theseis.com/index.php?option=com_content&task=view&id=1181&Itemid=29).

Σωτήρης Παναγιώτης, (2011), «Δομή και συγκυρία στο έργο του Αλτουσέρ», *Θέσεις*, Τεύχος 115, (http://www.theseis.com/index.php?option=com_content&task=view&id=1142&Itemid=29).

Σωτήρης Παναγιώτης, (2004), *Κομμουνισμός και Φιλοσοφία: Η Θεωρητική Περιπέτεια του Λουί Αλτουσέρ*, Εκδόσεις: Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα.

Smith Philip, (2006), *Πολιτισμική Θεωρία: Μια Εισαγωγή*, Εκδόσεις: Κριτική, Αθήνα.

Φουκώ Μισέλ, (1994), *Πειθαρχία και Γνώση*, Εκδόσεις: Νήσος, Αθήνα.

Φουκώ Μισέλ, (1991), *Η Μικροφυσική της Εξουσίας*, Εκδόσεις: Ύψιλον, Αθήνα.

Φουκώ Μισέλ, (1987), *Εξουσία, Γνώση, Ηθική*, Εκδόσεις: Ύψιλον, Αθήνα.

Φουκώ Μισέλ, (1976), *Επιτήρηση και Τιμωρία: Η Γέννηση της Φυλακής*, Εκδόσεις: Κέδρος, Αθήνα.

Φουρτούνης Γιώργος, (2009), «Η απορία του υποκειμένου: Φουκώ, Αλτουσέρ», *Σύγχρονα Θέματα*, Τεύχος 106.

Φουρτούνης Γιώργος, (2007), «Δομή, Ιδεολογία Και Ιστορία. Στοιχεία για τη Θεμελίωση του Δομιστικού Μαρξισμού», *Αξιολογικά* 17.

Χρύσης Αλέξανδρος, (1993), *Ιδεολογία και Κριτική: Λόγος και Αντίλογος στην Μαρξιστική Θεωρία της Ιδεολογίας*, Εκδόσεις: Στάχυ, Αθήνα.

Žižek Slavoj, (2006), *Το Υψηλό Αντικείμενο της Ιδεολογίας*, Εκδόσεις: Scripta, Αθήνα.

ii. Ξένη βιβλιογραφία .

Althusser Louis, (2014), *On Reproduction of Capitalism*, Published: Presses Universitaires de France.

Bourdieu Pierre, (1986), «The forms of capital», στο J. Richardson (επιμέλεια) *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education* (New York, Greenwood), σελ.241-258. (<https://www.marxists.org/reference/subject/philosophy/works/fr/bourdieu-forms-capital.htm>).

Dessan Hikaru Mathieu, (2013), «Bourdieu, Marx, and capital: A critique of the extension model», *Sociological Theory* 31 σελ. 318 –342.

Goldthorpe H. John, (2007), «'Cultural capital' Some critical observations», *Sociologica* 2, (http://www.sociologia.uniroma1.it/USERS/salmieri/sociologia%20della%20cultura%20e%20sociologia%20dei%20processi%20culturali%202011012/10_Pierre_Bourdieu_la_pratica_della_cultura/Cultural_Capital_Some_Critical_observations.pdf).

Montag Warren, (2010), *The Soul is the Prison of the Body: Althusser and Foucault, 1970-1975*, Yale University Press.

Resch Robert Paul, (1992), *Althusser and the Renewal of Marxist Social Theory*, University Of California Press, Berkeley.

(<http://publishing.cdlib.org/ucpressebooks/view?docId=ft3n39n8x3;brand=ucpress>).