

**ΠΑΝΤΕΙΟΝ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ
ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ**



ΣΧΟΛΗ ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ

ΤΜΗΜΑ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΕΠΙΣΤΗΜΗΣ ΚΑΙ ΙΣΤΟΡΙΑΣ

**Προς μια εμμενιοκρατική σύλληψη του κοινωνικού:
Baruch Spinoza και Pierre Bourdieu**

ΔΙΔΑΚΤΟΡΙΚΗ ΔΙΑΤΡΙΒΗ

Μαρία Καμπίτση

Αθήνα 2025

Εξεταστική Επιτροπή

Γιώργος Φουρτούνης, αναπληρωτής καθηγητής, Τμήμα Πολιτικής Επιστήμης και Ιστορίας,
Πάντειο Πανεπιστήμιο (Επιβλέπων)

Γιάννης Πρελορέντζος, καθηγητής, Τμήμα Φιλοσοφίας, Εθνικό και Καποδιστριακό
Πανεπιστήμιο Αθηνών (Συμβουλευτική επιτροπή)

Κανάκης Λελεδάκης, επίκουρος καθηγητής, Τμήμα Πολιτικής Επιστήμης και Δημόσιας
Διοίκησης, Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών (Συμβουλευτική επιτροπή)

Δημητρίου Στέφανος, καθηγητής, τμήμα Πολιτικής Επιστήμης και Ιστορίας, Πάντειο
Πανεπιστήμιο

Ιακώβου Βασιλική, αναπληρώτρια καθηγήτρια, Τμήμα Πολιτικής Επιστήμης και Ιστορίας,
Πάντειο Πανεπιστήμιο

Μπαλτάς Αριστείδης, ομότιμος καθηγητής, Σχολή Εφαρμοσμένων Μαθηματικών και
Φυσικών Επιστημών, Εθνικό Μετσόβιο Πολυτεχνείο

Φαράκλας-Ματορίκος Γεώργιος, καθηγητής, Τμήμα Πολιτικής Επιστήμης και Ιστορίας,
Πάντειο Πανεπιστήμιο

Copyright © Μαρία Δ. Καμπίτση, 2025

All rights reserved. Με επιφύλαξη παντός δικαιώματος.

Απαγορεύεται η αντιγραφή, αποθήκευση και διανομή της παρούσας διδακτορικής διατριβής εξ ολοκλήρου ή τμήματος αυτής, για εμπορικό σκοπό. Επιτρέπεται η ανατύπωση, αποθήκευση και διανομή για σκοπό μη κερδοσκοπικό, εκπαιδευτικής ή ερευνητικής φύσης, υπό την προϋπόθεση να αναφέρεται η πηγή προέλευσης και να διατηρείται το παρόν μήνυμα. Ερωτήματα που αφορούν τη χρήση της διδακτορικής διατριβής για κερδοσκοπικό σκοπό πρέπει να απευθύνονται προς τον συγγραφέα.

Η έγκριση της διδακτορικής διατριβής από το Πάντειο Πανεπιστήμιο Κοινωνικών και Πολιτικών Επιστημών δεν δηλώνει αποδοχή των γνώμων του συγγραφέα.



Η ερευνητική εργασία υποστηρίχτηκε από το Ελληνικό Ίδρυμα Έρευνας και Καινοτομίας (ΕΛ.ΙΔ.Ε.Κ.) στο πλαίσιο της «3ης Προκήρυξης ΕΛ.ΙΔ.Ε.Κ. για Υποψήφιους/ες Διδάκτορες» (Αριθμός Υποτροφίας: 6007).

Στους γονείς μου

But here, right here,
between the birthmark and the stain,
between the ocean and your open vein,
love calls you by your name.

(Leonard Cohen, *Songs of Love and Hate*)

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

ΕΙΣΑΓΩΓΗ	11
ΚΕΦΑΛΑΙΟ 1 <i>Η έννοια και το αντικείμενό της</i>	23
Μέσα στο κινούμενο 24 ♦ Το επίπεδο εμμένειας 27 ♦ <i>Παρέκβαση: Το ύστατο ερώτημα και ο πρώτος λόγος</i> 34	
ΚΕΦΑΛΑΙΟ 2 <i>Το «απλώς είναι»</i>	36
A Ο Σπινόζα και «η εσώτατη ουσία του πράγματος» 37	
α Οντολογία και γνωσιοθεωρία 38	
Οι ορισμοί του πρώτου μέρους της <i>Ηθικής</i> 38 ♦ «Στον βαθμό που συλλαμβάνεται ως...»: τα είδη γνώσης 42 ♦ Η Υπόσταση ως «αιτία εαυτού» 44 ♦ Η παραλληλία των κατηγορημάτων και οι τρόποι 50 ♦ «Deus sive Natura», μια εκφραστική σχέση 53	
β «Η κοινή κατάσταση των ανθρώπων» 56	
Η θεμελιώδης προκατάληψη 57 ♦ Ο Σπινόζα για την κοινή κατάσταση των ανθρώπων 60 ♦ «Τίποτα λοιπόν δεν είναι ωφελιμότερο για τον άνθρωπο από τον άνθρωπο» 62 ♦ Ένα παράδειγμα: η διανοητική αγάπη προς τον Θεό 63 ♦ Ελευθερία και αναγκαιότητα: <i>sub specie aeternitatis</i> 65	
B Πιερ Μπουρντιέ: «Πρέπει να επανέλθουμε στην πρακτική» 67	
α Η σχέση του Μπουρντιέ με τη φιλοσοφία: ένα «σχεδιάσμα για μια αυτο-ανάλυση», που «δεν είναι μια αυτοβιογραφία» 67	
Διαδικασίες καθιέρωσης 69 ♦ Η εμπειρία της Αλγερίας 72 ♦ «Αποστάτης γιος ενός αποστάτη» 74 ♦ Το εναρκτήριο μάθημα στο Collège de France 76 ♦ <i>Παρέκβαση: για τον Εντουάρ Λουί</i> 80	
β Η μη αναπαραγωγή 88	
«Μου επιστράφηκε ένα ολόκληρο κομμάτι του εαυτού μου...» 90 ♦ «Το υποβρύχιο φεγγάρι»: εξιδανίκευση, ιστορικοποίηση και μια «φιλοσοφία του ενικού» 92	
γ Φιλοσοφία της δράσης 102	
Habitus και πεδίο 104 ♦ «Ανάγκη που έχει καταστεί αρετή» 107	
ΚΕΦΑΛΑΙΟ 3 <i>Μια σχεσιακή οντολογία: Ingenium και habitus</i>	112
A Σπινόζα: «Εφόσον όλοι οι άνθρωποι συνάπτουν παντού σχέσεις...» 114	
α Σπινόζα και Ντεκάρτ: ο αντιανθρωπισμός και η ανθρωπολογία του Σπινόζα 114	
β Η έννοια της σχέσης στην οντολογία, τη γνωσιοθεωρία και την ηθική του Σπινόζα. «Το πρόβλημα της έκφρασης» και ο ρόλος των συναισθηματικών	

επηρειών σύμφωνα με τον Ζιλ Ντελέζ 124

γ Ingenium: το άτομο-τρόπος ως έκφραση και η σημασία της επικοινωνίας. Η έννοια της διατομικότητας εντός μιας σχεσιακής οντολογίας 136

Β «Η ύπαρξη προηγείται της ουσίας» ή «η φαντασιακή ανθρωπολογία του υποκειμενισμού»: Ζαν-Πολ Σαρτρ και Πιερ Μπουρντιέ 144

α Υποκειμενικότητα και cogito: η ελευθερία του ανθρώπου που «πρώτα υπάρχει» 145

β Κατασκευασμένα αντικείμενα: το παράδειγμα του κοπιδιού 150

γ Το παράδειγμα του μαθητή 153

δ Οι «συμβιβασμοί του Σαρτρ» 157

Καθολικότητα υπό διαμόρφωση 157 ♦ Τέχνη και ηθική 159 ♦ Η δέσμευση στο αληθές 161 ♦ Ελευθερία υπό όρους 163

Γ Πιερ Μπουρντιέ: «Η ιστορία που έγινε σώμα» και «η ιστορία που έγινε πράγμα» 166

α Η κριτική στον Σαρτρ 166

β «Δύο τροπικότητες του κοινωνικού» 170

Actor, subject, agent 170 ♦ Habitus και πεδίο 176 ♦ «Μια κατάσταση σώματος» 177

γ Διατομικότητα 183

Στρατηγική και ενορχήστρωση 188

δ Στο καφενείο: σερβιτόροι και θαμώνες 194

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 4 *Φαντασία, ιδεολογία, illusio* ————— 206

Α Σπινόζα: η τάξη και η σύνδεση των ιδεών και των πραγμάτων 209

α Υπόσταση, κατηγορήματα και τρόποι 209

β Το πρώτο είδος γνώσης: το σπινοζικό φαντασιακό 216

Ο ρόλος του σώματος 216 ♦ Συναντήσεις και επηρεασμοί στην Έκταση και τη Σκέψη (μορφικό είναι) 219 ♦ Οι ιδέες και τα ιδεατά τους (αντικειμενικό είναι) 221 ♦ Οι ιδέες της φαντασίας 222

Β Λουί Αλτουσέρ: Ιδεολογία, πρακτική και υποκείμενο στο δοκίμιο του '69 227

α «Για την ιδεολογία» 230

Φαντασιακό 231 ♦ «Διπλή διάπλαση» 238 ♦ «Κατοπτρική σχέση» 239 ♦ Αναγνώριση/Παραγνώριση 242

Γ Πιερ Μπουρντιέ: Ιδεολογία, δόξα, *illusio* 243

α Δόξα και ιδεολογία: Η κριτική του Μπουρντιέ στον Αλτουσέρ και η συζήτηση με τον Τέρι Ίγκλετον 243

β Η πρωταρχική δέσμευση: *illusio* και οικογενειακό πεδίο 253

γ Σημεία θέασης, δομές σκέψης: αναγνώριση/παραγνώριση 260

«Ο ημιμαθής μυημένος» 261 ♦ Η οικονομία του δώρου ως αναγνώριση/παραγνώριση 266

δ Συμβολική εξουσία, φαντασία και *obsequium* 270

Φαντασία και συμβολική εξουσία: ο Μπουρντιέ διαβάζει Πασκάλ 275 ♦ Ο Μπουρντιέ για το *obsequium* 281 ♦ «Σταθερή θέληση»: το σπινοζικό *obsequium* 283 ♦ Ξανά στον Μπουρντιέ 287 ♦ «Αξίζει τον κόπο και το τίμημα»: *illusio* και αίσθηση του παιχνιδιού 289

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 5 *Sub specie aeternitatis* και πρακτική αίσθηση ————— 291

Α Ο Σπινόζα για την αιωνιότητα 292

α Λόγος και αιωνιότητα στο δεύτερο μέρος της *Ηθικής* 293

β Το πέμπτο μέρος της *Ηθικής* 299

Οι προτάσεις 1-20: Τα «αίματα των συναισθηματικών επηρειών» και η αγάπη προς τον Θεό 303 ♦ Οι προτάσεις 21-31: Η αιωνιότητα του Πνεύματος «χωρίς συσχέτιση με το Σώμα» και το τρίτο είδος γνώσης 306 ♦ Οι προτάσεις 32-37: Η διανοητική αγάπη προς τον Θεό, η ύψιστη τελειότητα 313 ♦ Οι προτάσεις 38-42: «Δύσκολα και σπάνια» 316

γ «Με τους όρους πραγματικότητα και τελειότητα εννοώ το ίδιο» 318

Ο Ανρί Μπερζόν για τον Χρόνο, το δυνατό και το πραγματικό 319

Β Η πρακτική αίσθηση ως «παρουσία στο ελευσόμενο» 324

α Οι δύο σημασίες του *comprendre* 325

β Χρόνος και *illusio* 328

Παρέκβαση: «Οι άνθρωποι χωρίς μέλλον» 330

γ «Ηδη-εδώ»: Ξανά για το *habitus* 333

Ο (επιταχυνόμενος) ρυθμός του κόσμου 338

ΕΠΙΛΟΓΟΣ *Το νόημα του παιχνιδιού, sub specie aeternitatis: μια εμμεναιοκρατική οπτική* ————— 346

ΕΥΧΑΡΙΣΤΙΕΣ 363

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ 364

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

«Θα μου ήταν αδύνατον να καταλάβω πώς αυτή η κινούμενη απεραντοσύνη μπορεί να γίνει, προκειμένου να δράσω εγώ πάνω της, ένα απλό ορθογώνιο, ακίνητο και σταθερό»¹

Αντικείμενο αυτής της εργασίας είναι η συσχέτιση της φιλοσοφίας του Μπαρούχ Σπινόζα [Baruch Spinoza] και της κοινωνιολογικής σκέψης του Πιερ Μπουρντιέ [Pierre Bourdieu], στη βάση της έννοιας της εμμένειας. Σε ό,τι αφορά την ανάγνωση του έργου του ίδιου του Σπινόζα, στην έννοια της εμμένειας βρίσκεται ό,τι τον διαφοροποιεί από σύγχρονες του θεωρήσεις, όλη η ουσία και ο πλούτος της οπτικής του. Σε ό,τι αφορά τον Μπουρντιέ, η υπόθεσή μου είναι πως έχουμε να κάνουμε με μια εξίσου εμμενιοκρατική οπτική, μια παρόμοια ματιά σε ανάλογα ζητήματα, ζητήματα που αφορούν τη σχέση του ατόμου με τον κοινωνικό κόσμο. Γιατί, όμως, είναι σημαντική σήμερα μια εμμενιοκρατική οπτική; Ενάντια σε κάθε έννοια υπερβατικότητας, θεωρώ ότι η εμμενιοκρατική οπτική συνιστά την πλέον γόνιμη οπτική από την οποία μπορούμε να μιλάμε για τον κοινωνικό κόσμο, μας δίνει τη δυνατότητα να κατανοήσουμε πληρέστερα κοινωνικά και πολιτικά φαινόμενα και, πολύ περισσότερο, να αναζητήσουμε τρόπους για την τροποποίησή τους.

Στο άκουσμα της λέξης «υπερβατικό», η πρώτη σκέψη είναι ότι πρόκειται για μια έννοια θεολογική, κάτι το οποίο υπερβαίνει τον κόσμο τον οποίο βλέπουμε και αντιλαμβανόμαστε. Πράγματι ο Σπινόζα, αφιερώνει το πρώτο μέρος της *Ηθικής* στο να δείξει πως ο Θεός δεν είναι υπερβατικός αλλά «συμπίπτει» με τη Φύση –τον τρόπο αυτής της «σύμπτωσης» θα τον δούμε αναλυτικά στην πορεία. Ωστόσο, δεν είναι η υπερβατικότητα αυτό στο οποίο, ευθέως και ρητά, αντιπαραθέτει ο Σπινόζα την εμμένεια. Τη μία φορά που η λέξη εμφανίζεται στην *Ηθική*, εμφανίζεται ως αντίθετο της μεταβατικότητας: «Ο Θεός είναι εμμενές και όχι μεταβατικό αίτιο όλων των

¹Ανρί Μπερζόν, «Περί της θέσης των προβλημάτων», στου ίδιου, *Η σκέψη και η κίνηση*, μτφρ. Γιώργος Καραμπέλας, Εκδόσεις Ηριδανός, Αθήνα 2017, σ. 67. Ο πρωτότυπος γαλλικός τίτλος της συλλογής είναι *La pensée et le mouvant* (κινούμενο), και έτσι αποδίδεται και από τον Γιάννη Πρελορέντζο στο *Γνώση και μέθοδος στον Bergson*, Εκδόσεις Ευρασία, Αθήνα 2012. Αυτήν την απόδοση υιοθετεί και το παρόν κείμενο. Επίσης, στη συγκεκριμένη έκδοση του Μπερζόν το intuition αποδίδεται ως *εποπτεία*· εδώ, *ενόραση*.

πραγμάτων».² Σε κάθε περίπτωση, κοινό στοιχείο υπερβατικότητας και μεταβατικότητας είναι ότι προϋποθέτουν την απόλυτη διάκριση μεταξύ αιτίας και αποτελέσματος, την εξωτερική σχέση ανάμεσα στα δύο. Για τον Σπινόζα, η σχέση αιτιότητας διατηρείται, ο Θεός εξακολουθεί να είναι αιτία των πραγμάτων: είναι όμως μια αιτία η οποία δεν προηγείται, δεν προϋπάρχει των αποτελεσμάτων της και, όπως θα δούμε, δεν μπορεί καν να νοηθεί χωρίς αυτά. Έτσι, η εμμένεια είναι το αντίθετο της «εξωτερικότητας»: μια εμμεναιοκρατική οπτική αναζητά τις εσωτερικές σχέσεις μεταξύ των πραγμάτων.

Ένα ακόμη ζήτημα, συναφές με τα παραπάνω, με κεντρική θέση στο σπινοζικό επιχείρημα αλλά και στη θεώρηση του Μπουρντιέ, είναι το περιεχόμενο εννοιών όπως *ελεύθερη βούληση, επιλογή, απόφαση*, το οποίο αποκτά συχνά σχεδόν υπερβατικές διαστάσεις. Αναγνωρίζοντας τις κατ' αρχήν καλές προθέσεις των λόγων που θεμελιώνονται σ' αυτές, στεκόμαστε στα προβληματικά σημεία τους, κυρίως σε ό,τι αφορά τον αντίκτυπό τους στον κυρίαρχο λόγο περί της κοινωνικής πραγματικότητας. Ορισμένες φορές βλέπουμε να καταλήγουν στην υπηρεσία αντιλήψεων που συνιστούν, εν πολλοίς, μια σύγχρονη εκδοχή ουσιοκρατίας. Για παράδειγμα, η δυνατότητα «να πάρει κανείς τη ζωή του στα χέρια του», να κάνει τις σωστές επιλογές, αξιοποιείται πλήρως για να κανονικοποιήσει τις κοινωνικές ανισότητες, τα χάσματα στον τρόπο διαβίωσης, και να αποδώσει εξ ολοκλήρου την ευθύνη στους λιγότερο ευνοημένους.³ Με άλλα λόγια, αυτή η ρητορική επιστρατεύεται για την αποσιώπηση των πραγματικών αιτίων, δηλαδή των κοινωνικοοικονομικών δομών που καθιστούν δύσκολο ή και αδύνατο για κάποιους να κάνουν τις «σωστές επιλογές».

Έχοντας κατά νου αυτές τις προκαταρτικές επισημάνσεις, τίθενται ερωτήματα τα οποία άπτονται της σχέσης ανάμεσα στο άτομο και τον κοινωνικό κόσμο. Πώς συγκροτείται μέσα στον κοινωνικό χώρο, πώς βρίσκει τη θέση του σε αυτόν; Πώς «αποκτά» ιδέες, αντιλήψεις, ταυτότητα; Με ποιους τρόπους και σε ποιον βαθμό καθορίζεται από αυτόν αλλά και τον καθορίζει; Πώς εξηγούμε περιπτώσεις διαφοροποίησης, δύσκολης προσαρμογής ή και σύγκρουσης μ' έναν κοινωνικό χώρο;

² Σπινόζα, *Ηθική*, μτφρ. Ευάγγελος Βανταράκης, εισ. Βασιλική Γρηγοροπούλου, Εκκρεμές, Αθήνα 2009, μέρος I, πρόταση 18, σ. 109. Στο εξής, οι παραπομπές στην *Ηθική* θα έχουν αυτή τη μορφή: Η, λατινική αρίθμηση για το μέρος, αραβική για την πρόταση, «πρλ.» για τους προλόγους, «σχ.» για τα σχόλια, «απ.» για τις αποδείξεις, «πόρ.» για τα πορίσματα, «παρ.» για τα παραρτήματα, και τέλος η σελίδα της ελληνικής έκδοσης (εκτός κι αν δηλώνεται και κάποια άλλη έκδοση σε παρένθεση).

³ Pierre Bourdieu, *Πασκαλιανοί διαλογισμοί*, μτφρ. Έφη Γιαννοπούλου, Εκδόσεις Πατάκη, Αθήνα 2015, σ. 126-132.

Η υπόθεσή μου είναι πως μια εμμενειακρατική οπτική μπορεί να μας προσφέρει διέξοδο τόσο από τον θεμελιωτισμό και την ουσιοκρατία, όσο και από τον σχετικισμό. Με άλλα λόγια, μας βοηθά να αποφύγουμε δύο εκδοχές του «υπερβατικού»: αφενός, το να δούμε την κοινωνική πραγματικότητα ως πραγμάτωση ή φαινόμενο μιας προ-δεδομένης ουσίας· αφετέρου, το να βλέπουμε τα κοινωνικά φαινόμενα, τον κοινωνικό κόσμο και τη θέση μας σε αυτόν, ως αποτέλεσμα «επιλογών», «αποφάσεων» και «κατασκευών». Συνοψίζοντας, το κεντρικό ερώτημα που τίθεται είναι: *είναι δυνατή μια μη θεμελιωτική αλλά συγχρόνως και μη σχετικιστική σύλληψη του κοινωνικού;* Πώς η φιλοσοφία του Σπινόζα μπορεί να προσφέρει στη σκέψη του Μπουρντιέ ανθρωπολογικό εύρος και βάθος, παρέχοντας συγκεκριμένα εννοιολογικά εργαλεία, αλλά και μια ευκρινέστερη ηθικοπολιτική κατεύθυνση; Συναφώς, πώς η σκέψη του Μπουρντιέ μπορεί να μας βοηθήσει να αναδείξουμε τη σημασία της σπινοζικής φιλοσοφίας σε σύγχρονα ζητήματα;

Αναγνωρίζοντας τη δυσκολία μιας διδακτορικής έρευνας που καταπιάνεται με δύο στοχαστές, η πρόθεσή μου ήταν Σπινόζα και Μπουρντιέ να διαβαστούν παράλληλα. Ως εκ τούτου, κύριοι άξονες της διατριβής είναι κεντρικές έννοιες των δύο θεωρήσεων, σε αναφορά προς τα ερωτήματα που τέθηκαν παραπάνω. Εδώ είναι αναγκαίο να διευκρινιστεί εξ αρχής ότι δεν μιλάμε για αντιστοιχήσεις, για ευθείες αναλογίες, εντοπίσιμες με την πρώτη ματιά. Δεν περιμένουμε από τον Σπινόζα να μιλά για τα ίδια πράγματα με τον ίδιο τρόπο, ούτε από τον Μπουρντιέ να αναπαράγει ή να «μεταφράζει» τη σπινοζική φιλοσοφία σε σύγχρονους όρους. Οφείλουμε να έχουμε διαρκώς κατά νου τη μεγάλη χρονική απόσταση των δύο στοχαστών, με ό,τι αυτό συνεπάγεται για την αντίληψή τους περί του (κοινωνικού) κόσμου. Εξίσου σημαντικό είναι να ληφθεί υπόψη ότι έχουμε να κάνουμε με δύο διαφορετικές προσεγγίσεις, μια φιλοσοφική και μια κοινωνιολογική. Την ίδια στιγμή, ωστόσο, εντοπίζεται μια σημαντική ομοιότητα ανάμεσά τους: η εμμενειακρατική οπτική τους. Θα ξεκινήσουμε, επομένως, με το πώς αρθρώνεται ο λόγος τους με άξονα την έννοια της εμμένειας, και σε ποιες παραδόσεις-αντιλήψεις αντιτίθεται ο καθένας. Ποιο είναι το «υπερβατικό» στο οποίο εναντιώνεται ο Σπινόζα, και ποιο αυτό στο οποίο εναντιώνεται ο Μπουρντιέ; Σε ό,τι αφορά τον Μπουρντιέ, θα ήθελα στο σημείο αυτό να διευκρινίσω ότι επικεντρώθηκα περισσότερο στα θεωρητικά του κείμενα και όχι τόσο στις κοινωνιολογικές του μελέτες. Επιχειρώ να ανασυγκροτήσω τη σκέψη του Πιερ Μπουρντιέ ως μια συνολική θεώρηση του κοινωνικού κόσμου, η οποία δεν περιορίζεται σ' ένα σύνολο εννοιών-εργαλείων, αλλά εμπίπτει περισσότερο στο πεδίο

της κοινωνικής θεωρίας ή και της φιλοσοφικής ανθρωπολογίας. Με άλλα λόγια, επιχειρώ να διαβάσω τον Μπουρντιέ φιλοσοφικά. Οι αντιρρήσεις σε αυτό, αντιρρήσεις τις οποίες μάλλον θα είχε πρώτα-πρώτα ο ίδιος, ελπίζω να μετριαστούν όσο το κείμενο προχωρά. Σύμφωνα με αυτό το σκεπτικό, τα κεφάλαια της εργασίας διαμορφώνονται ως εξής:

Το πρώτο κεφάλαιο αφορά περισσότερο το ζήτημα της μεθόδου. Αν και στην αρχή, συνιστά μια παρέκβαση, μέσω του Ανρί Μπερζόν [Henri Bergson] και του Ζιλ Ντελέζ [Gilles Deleuze], σχετικά με την ίδια τη φιλοσοφική δραστηριότητα, τον τρόπο ανάγνωσης και γραφής ενός φιλοσοφικού κειμένου. Κυρίως όμως, αφορά τον τρόπο προσέγγισης του αντικειμένου και το είδος των εννοιών που το περιγράφουν, τα οποία δηλώνουν αναπόφευκτα και μια στάση απέναντί του. Στην προκειμένη περίπτωση, «αντικείμενο» είναι ο (κοινωνικός) κόσμος και οι εντός του σχέσεις. Αυτό, σε συνδυασμό με το «εν-» της εμμένειας, δείχνει πως δεν μιλάμε για «αντικείμενο», για κάτι το οποίο τίθεται «απέναντι» ώστε να εξηγηθεί, αλλά για «κάτι», μέρος του οποίου είναι και αυτός που επιχειρεί να το εξηγήσει. Αυτή η διαπίστωση έχει αποτελέσματα στη συγκρότηση του ίδιου του θεωρητικού συστήματος: πώς συγκροτείται, πώς προκύπτουν οι έννοιες, πώς εντάσσονται σε αυτό και σχετίζονται μεταξύ τους. Θα προσπαθήσω να δείξω ότι, τόσο ο Σπινόζα όσο και ο Μπουρντιέ, ξεκινούν από μια τέτοια διαπίστωση.

Το δεύτερο κεφάλαιο αποτελείται από δύο ενότητες, για τον Σπινόζα και τον Μπουρντιέ αντίστοιχα, με τα βασικά σημεία της σκέψης τους. Παρουσιάζονται οι έννοιες της οντολογίας του Σπινόζα και η τοποθέτησή του σε σχέση με κυρίαρχες, θεολογικές και φιλοσοφικές, θεωρήσεις. Σε ό,τι αφορά τον Μπουρντιέ, εξετάζεται, κατ' αρχήν, η σχέση του με τη φιλοσοφία όπως την παρουσιάζει ο ίδιος, κυρίως ως συγκρουσιακή σχέση, στο *Σχεδιάσμα για μια αυτοανάλυση*. Παράλληλα, καταδεικνύεται πώς ο τρόπος που ο Μπουρντιέ μιλά για τη θέση του στο φιλοσοφικό πεδίο, σ' αυτό το είδος «αυτοκοινωνιοβιογραφίας» (όπως το ονομάζει ο ίδιος), συνιστά μια απάντηση στην κριτική που του ασκεί η Σαντάλ Ζακέ [Chantal Jaquet] (η οποία μάλιστα αξιοποιεί έννοιες της σπινοζικής φιλοσοφίας) ότι δεν λαμβάνει υπόψη, στη θεωρία του περί κοινωνικής αναπαραγωγής, τις περιπτώσεις των «διαταξικών», ατόμων δηλαδή που δεν ακολούθησαν την κοινωνική τροχιά της οικογένειάς τους (όπως, άλλωστε και ο ίδιος ο Μπουρντιέ). Ωστόσο, στην ενότητα αυτή δείχνεται ότι ο Μπουρντιέ δεν λαμβάνει απλώς υπόψη του αυτό που η Ζακέ του καταλογίζει ότι παραβλέπει: χωρίς ποτέ να αρνείται ή να αποσιωπά ότι και ο ίδιος συνιστά μια τέτοια

περίπτωση, ολόκληρη η θεωρητική του τοποθέτηση δεν είναι παρά μια προσπάθεια να κατανοήσει τι συνέβη στον ίδιο, και απευθύνεται σε όσους έχουν «την ίδια ανάγκη να καταλάβουν».⁴ Με αφορμή αυτό, θα επιχειρήσω να δείξω ότι όλες οι βασικές έννοιες του Μπουρντιέ είναι, όσο κι αν ο ίδιος προσπαθεί να το αρνηθεί, φιλοσοφικές έννοιες, έννοιες μιας κοινωνικής οντολογίας, εφόσον συγκροτούνται επιχειρώντας να απαντήσουν στο ερώτημα της (βαθύτερης, και όχι σχηματικής ή μηχανιστικής) σχέσης του κάθε ατόμου με το περιβάλλον του ή, σύμφωνα με τη δική του εννοιολογία (την οποία θα επεξηγήσω σε όσα έπονται), της σχέσης του *habitus* με το πεδίο.

Το τρίτο κεφάλαιο αφορά το *ingenium* και το *habitus*, τις δύο έννοιες με τις οποίες ο Σπινόζα και ο Μπουρντιέ, αντίστοιχα, αναφέρονται στο άτομο. Το κεφάλαιο αυτό είναι επικεντρωμένο σε αυτές, τους ορισμούς τους, τη λειτουργία τους και τη σχέση τους με άλλες κομβικές έννοιες, και εξετάζεται ο βαθμός ενεργητικότητας και παθητικότητας του ατόμου εντός του κοινωνικού του περιβάλλοντος. Με άλλα λόγια, το θέμα του κεφαλαίου άπτεται του ερωτήματος αν το άτομο καθορίζει τον κοινωνικό κόσμο ή ο κοινωνικός κόσμος το άτομο. Τόσο υπό σπινοζικό πρίσμα, όσο και από την οπτική του Μπουρντιέ, ο ίδιος ο τρόπος με τον οποίο τίθεται αυτό το ερώτημα είναι προβληματικός, καθώς ο καθορισμός αυτός είναι, θα λέγαμε, «διπλής κατεύθυνσης», είναι αμοιβαίος καθορισμός. Κάτι πολύ ενδιαφέρον, που αποτελεί υπό μία έννοια κεντρικό άξονα του κεφαλαίου αυτού, είναι ένα σημείο στο οποίο ο Μπουρντιέ ασκεί κριτική στον Σαρτρ [Jean-Paul Sartre] περίπου με τα ίδια λόγια που ο Σπινόζα ασκεί κριτική στον Ντεκάρτ [René Descartes], πάνω σε παρόμοιο (τηρουμένων των αναλογιών) ζήτημα, αυτό του δυϊσμού σκέψης και πράξης, και των (θεωρητικών και πολιτικών) αποτελεσμάτων του. Επίσης, η έννοια της διατομικότητας, όπως την αξιοποιεί ο Ετιέν Μπαλιμπάρ [Étienne Balibar] σε συνάφεια με τη φιλοσοφία του Σπινόζα ως «οντολογία της σχέσης», αποτελεί έννοια-κλειδί για την πραγμάτευση του ζητήματος αυτού. Μάλιστα, θα δούμε τον Μπουρντιέ να τη χρησιμοποιεί σε μια από τις διαλέξεις του, εξηγώντας την έννοια και τη λειτουργία του *habitus*.

Σε ό,τι αφορά τον Σπινόζα, εξετάζονται και πάλι οι έννοιες της οντολογίας του, αυτή τη φορά με επικέντρωση σε ό,τι έχει να κάνει με το άτομο. Βλέπουμε έτσι πως η σχέση του Θεού / Υπόστασης με τον κόσμο των τρόπων δεν είναι απλώς ένα

⁴ «Pierre Bourdieu – Terry Eagleton: Δόξα και κοινή ζωή» (συζήτηση), μτφρ. Χρυσούλα Μητσοπούλου, *Οντοπία* 9 (1994), σ. 124-125.

θεολογικό ζήτημα, αλλά μιλά εντέλει για την ανθρώπινη (κοινωνική) ύπαρξη. Ο τρόπος που ο Σπινόζα μιλά για τον Θεό ως «εμμενή αιτία» είναι ο τρόπος του να μιλήσει για τον κόσμο, ο οποίος καθορίζει τις εκφράσεις του αλλά και καθορίζεται από αυτές. Σ' αυτό το σημείο, διαβάζουμε παράλληλα τον Ντεκάρτ, με οδηγό την κριτική που του ασκεί ο Σπινόζα, ανιχνεύοντας τις διαφορές τους κυρίως πάνω στο ζήτημα της θεϊκής φύσης και της σχέσης μεταξύ σώματος και πνεύματος, και τη σημασία των διαφορών αυτών στον τρόπο και τον βαθμό γνώσης του κόσμου εντός των δύο συστημάτων. Επιπλέον, αξιοποιείται η ερμηνευτική προσέγγιση του Σπινόζα από τον Ζιλ Ντελέζ, σχετικά με τον ρόλο των συναισθηματικών επηρειών [affectus], τη σχέση ενεργητικότητας και παθητικότητας, στην κοινωνική συγκρότηση και ύπαρξη του ατόμου.

Σε ό,τι αφορά τον Μπουρντιέ, το αντίστοιχο ζήτημα προσεγγίζεται ως εξής: Ένα από τα βασικά του θέματα είναι η σχέση του habitus με το πεδίο, και ένα από τα κύρια θεωρητικά σχήματα στα οποία αντιτίθεται είναι ο υποκειμενισμός, με βασική πηγή τον υπαρξισμό του Σαρτρ. Ο Μπουρντιέ απαντά ευθέως στον, σαρτρικής έμπνευσης, «απόλυτα ελεύθερο άνθρωπο, δίχως δεσμεύσεις και ρίζες». Έτσι, στη συνέχεια βλέπουμε δύο βασικά κείμενα του Σαρτρ (*Ο υπαρξισμός είναι ένας ανθρωπισμός* και *Καρτεσιανή ελευθερία*), ώστε να δούμε αφενός τι λέει ο ίδιος (και όχι να μείνουμε αποκλειστικά στην ανάγνωση και την ερμηνεία του από τον ίδιο τον Μπουρντιέ), και αφετέρου να βρούμε τα σημεία που δικαιολογούν αυτήν την τόσο έντονη διαφωνία. Φαίνεται ότι, αν και ο Μπουρντιέ σε αρκετά σημεία απλοποιεί το σαρτρικό σχήμα και το ανασκευάζει με σχετική ευκολία, οι διαφορές τους, κυρίως στο ζήτημα της σχέσης μεταξύ αναγκαιότητας και ελευθερίας, αλλά και τον βαθμό και τους τρόπους δέσμευσης του ατόμου στον κόσμο, παραμένουν κρίσιμες. Αυτές οι διαφορές, όπως δείχνεται στο κεφάλαιο αυτό, δεν είναι απλώς θεωρητικές ή φιλοσοφικές αλλά πολιτικές, εφόσον δεν μιλάμε απλώς για την περιγραφή μιας σχέσης αλλά, περισσότερο εντέλει, για τους τρόπους και τους όρους δυνατότητας μεταβολής αυτής της σχέσης. Μια πιο «ρεαλιστική» προσέγγιση, όπως αυτή του Μπουρντιέ, ακόμα κι αν αδυνατεί να αποτελέσει πηγή έμπνευσης όπως η ρητορική του Σαρτρ και χαρακτηρίζεται συχνά ντετερμινιστική, μπορεί να φανεί πιο γόνιμη και χρήσιμη. Αυτή η προσέγγιση αποτελεί την τρίτη ενότητα του κεφαλαίου. Τα βασικά ζητήματα που εξετάζονται είναι το πώς συγκροτούνται τα άτομα-habitus μέσα στο (και μέσα από το) πεδίο, πώς το πεδίο τροποποιείται απ' τα άτομα-habitus που κινούνται μέσα του (είτε συμμορφώνονται με τις απαιτήσεις του, είτε εναντιώνονται

σε αυτές). Επιπλέον, εξετάζεται η έννοια της στρατηγικής, κατά τη συζήτηση «ατομικών» πορειών, αλλά και της πρακτικής και της τελετουργίας, σε ό,τι αφορά τους τρόπους κοινωνικοποίησης και «ομογενοποίησης», καθώς και η σχέση τους. Κεντρικό ζήτημα αποτελεί εδώ ο ρόλος του σώματος, των σωματικών κινήσεων και στάσεων, όχι απλώς ως επιτελέσεων αλλά ως ενσαρκώσεων του κοινωνικού. Λαμβάνοντας υπόψη ότι το σώμα δεν είναι κάτι οντολογικά διακριτό από το πνεύμα, τις πεποιθήσεις και την ιδεολογία, περνάμε στο επόμενο κεφάλαιο.

Στη βάση της σχέσης μεταξύ σώματος και πνεύματος ως δύο μη οντολογικά διακριτών πραγμάτων, και με την έννοια του μη καθορισμού του ενός από το άλλο (σύμφωνα με τον σπινοζικό ορισμό τους), στο τέταρτο κεφάλαιο εξετάζεται η έννοια της ιδεολογίας στην κοινωνική συγκρότηση του ατόμου, η θέση και ο ρόλος της στη σχέση ατομικού και κοινωνικού. Τα είδη γνώσης, η γνωσιοθεωρία του Σπινόζα, όχι απλώς ως τρόποι κατανόησης του κόσμου αλλά ως τρόποι εμπλοκής σε αυτόν, αποτελούν έναν απ' τους κύριους άξονες του κεφαλαίου. Αυτό που επιχειρείται, με άλλα λόγια, είναι η κατάδειξη του γεγονότος πως πρόκειται για κάτι παραπάνω από διανοητική σύλληψη του κόσμου, σύνολο ιδεών, αναπαραστάσεων ή πεποιθήσεων, καθώς οι τρόποι γνώσης στον Σπινόζα συνδέονται άρρηκτα με τις αυξομειώσεις της ανθρώπινης δύναμης [conatus] και με την γενικότερη (ηθική) στάση του μέσα στον κόσμο και απέναντι στους άλλους. Στη συνέχεια, αξιοποιείται η σκέψη του Λουί Αλτουσέρ [Louis Althusser], και συγκεκριμένα ο τρόπος με τον οποίο πραγματεύεται την ιδεολογία, την πρακτική και το υποκείμενο χρησιμοποιώντας τις σπινοζικές έννοιες της φαντασίας (κίνηση η οποία τοποθετεί το ζήτημα πέρα απ' το δίπολο αλήθεια-ψεύδος) και της εμμένειας (η οποία του επιτρέπει να ορίσει τη σχέση αυτών των όρων ως σχέση αμοιβαίας συγκρότησης). Ο Μπουρντιέ, με την αντίστοιχη έννοια της *illusio*, της «δοξικής σχέσης με τον κόσμο» αλλά και με τη διαπίστωση πως «η πρακτική πίστη δεν είναι μια κατάσταση ψυχής αλλά μια κατάσταση σώματος», βρίσκεται αρκετά κοντά στην προσέγγιση αυτή. Ο Μπουρντιέ, αν και αρνείται τη χρήση της έννοιας της ιδεολογίας (και μάλιστα εναντιώνεται στον Αλτουσέρ με αφορμή και αυτό), στην πραγματικότητα θα ισχυριστώ ότι δεν είναι πολύ μακριά απ' την αλτουσεριανή έννοια και τη λειτουργία της στο θεωρητικό του σχήμα. Στο σημείο αυτό, και μέσα από τη διαπίστωση αυτή, δείχνεται ξανά η εμμεναιοκρατική οπτική του Μπουρντιέ σε ό,τι αφορά την πρακτική εμπλοκή του ατόμου-habitus με τον κόσμο, μέσα από πρακτικές, αξεδιάλυτα σωματικές και «συμβολικές», σ' αυτόν τον καθορισμό «διπλής κατεύθυνσης» στον οποίο αναφερθήκαμε προηγουμένως. Η

στρατηγική, η επένδυση, η δέσμευση του ατόμου στον κόσμο και τα διακυβεύματά του, ριζώνουν, λίγο πολύ, στην παραδοχή ότι (όπως το θέτει ο ίδιος) «αξίζει τον κόπο και το τίμημα»: είτε τα αποδέχεσαι είτε τα απορρίπτεις, βρίσκεσαι πάντως σε αναφορά προς αυτά.

Το πέμπτο και τελευταίο κεφάλαιο της διατριβής, υπό μία έννοια, αποτελεί συνέχεια του προηγούμενου. Περισσότερο ίσως και απ' αυτό, θα μπορούσε να επέχει και θέση συμπεράσματος: Η αρχική υπόθεση ήταν πως το σπινοζικό «sub specie aeternitatis» βρίσκει τη σύγχρονη εκδοχή του στην «πρακτική αίσθηση» του Πιερ Μπουρντιέ. Αυτά τα δύο συνιστούν, θα λέγαμε, την απόληξη ή τη συμπύκνωση της αντίστοιχης θεώρησης, είναι οι έννοιες η κατανόηση των οποίων προϋποθέτει όλες τις άλλες έννοιες του κάθε συστήματος. Το «sub specie aeternitatis», το να βλέπεις τα πράγματα υπό το πρίσμα της αιωνιότητας, συλλαμβάνοντας τον κόσμο μέσα από το τρίτο είδος γνώσης, είναι για τον Σπινόζα ο μέγιστος βαθμός ελευθερίας, όπως θα δείξει στο πέμπτο μέρος της *Ηθικής*, το οποίο συνιστά το βασικό κείμενο αναφοράς στην ενότητα αυτή. Στον βαθμό που το κάθε άτομο συλλαμβάνει τη φύση των πραγμάτων και τη δική του, τις εσωτερικές σχέσεις μεταξύ αυτών, τη σχέση μεταξύ αναγκαιότητας και ελευθερίας, μπορεί να υπάρξει μέσα τους με πραγματικά ελεύθερο και περισσότερο ωφέλιμο, για το ίδιο και τους άλλους, τρόπο. Από την άλλη, για τον Μπουρντιέ, η «πρακτική αίσθηση [sens]» είναι αυτό το είδος της «πίστης» στο νόημα [sens] του παιχνιδιού, πίστης στο νόημα του κόσμου, της κατεύθυνσης και του προσανατολισμού [sens] του. Μιας πίστης που δεν συνιστά προϊόν ελεύθερης απόφασης, μηχανιστικής αποδοχής ή καταναγκασμού, αλλά απορρέει από τη μεγαλύτερη δυνατή εμπλοκή, θεωρητική και πρακτική, με τον κόσμο, τον κόσμο που επιχειρούμε να καταλάβουμε και ο οποίος μας περιέχει, όπως δείχνει η (τόσο ωραία και γόνιμη) διττή σημασία του *comprendre* που δεν φαίνεται στα ελληνικά, και την οποία ο Μπουρντιέ δανείζεται από τον Πασκάλ, σε μια στιγμή αναστοχασμού και στοχασμού πάνω στη θέση και τον ρόλο της κοινωνικής επιστήμης μέσα στο ευρύτερο πολιτικό πεδίο. Sub specie aeternitatis και πρακτική αίσθηση διατυπώνουν εννοιολογικά την άρση της θεωρητικής αντίθεσης μεταξύ αναγκαιότητας και ελευθερίας, παρέχοντας τα εργαλεία για τη διατύπωση ενός πραγματικά απελευθερωτικού προτάγματος.

Μια κατεύθυνση

Μια εμμεναιοκρατική οπτική αναδεικνύει την αναγκαιότητα, χωρίς αυτό να την καθιστά ντετερμινιστική: Η κατανόηση της αναγκαιότητας μπορεί να είναι πηγή πραγματικής δύναμης, δηλαδή ελευθερίας. Η ίδια η σπινοζική φιλοσοφία είναι μια διαδρομή προς την ελευθερία, που περνά μέσα από τη γνώση του κόσμου ως αναγκαίου. Η απόρριψη της απόλυτης ελευθερίας δεν σημαίνει πως δεν αναγνωρίζεται η δυνατότητα για ελευθερία, η ίδια η ελευθερία ως αξία και ως αίτημα. Αυτό που επιχειρείται είναι η κατάδειξη του γεγονότος πως το δίπολο ελευθερία-αναγκαιότητα είναι ένα ψευδές, εντέλει, δίλημμα, το οποίο λειτουργεί αποπροσανατολιστικά σε σχέση με οποιαδήποτε προσπάθεια άρθρωσης λόγου που θα στόχευε στην κατάδειξη των πραγματικών όρων πραγμάτωσης της ελευθερίας, αφήνοντας τη συζήτηση στο επίπεδο της εξαγγελίας ή της υπόσχεσης. Σκοπός είναι «να απομοιραιοποιήσουμε τον κόσμο»,⁵ όπως λέει ο Μπουρντιέ, χωρίς ωστόσο να τον απομαγεύσουμε ολοκληρωτικά. Η «μαγεία» της εμμένειας, που δεν είναι παρά «η επιτελεστική μαγεία του κοινωνικού»,⁶ είναι μια απολύτως υλική, ριζωμένη στα ίδια τα πράγματα, μαγεία. Είναι το νόημα και η αξία τους, όπως αναδύεται στην επιφάνειά τους. Είναι ο τρόπος που τα πράγματα μας απευθύνονται, εκφραζόμενα ως αυτά που είναι, και μας καλούν να υπάρξουμε εντός τους, αναλαμβάνοντάς τα δημιουργικά. Έχει ενδιαφέρον πως το *sens* μεταφράζεται ως αίσθηση, νόημα, λογική και κατεύθυνση.⁷ Η *πρακτική αίσθηση*, επομένως, είναι η ικανότητα να δια-κρίνεις τη

⁵ Pierre Bourdieu, «Défatiser le monde», *Les Inrockuptibles* 99 (1997) [συνέντευξη με αφορμή την έκδοση των *Πασκαλιανών διαλογισμών*]: «Η κοινωνιολογία “απομοιραιοποιεί”, προσδιορίζοντας και διατυπώνοντας τους κανόνες στους οποίους υπακούει ο κοινωνικός κόσμος και παρέχοντας, κατ’ αυτόν τον τρόπο, τη δυνατότητα ελέγχου τους [...]. Απομοιραιοποιεί, όμως, επίσης, καταγγέλλοντας τις καταχρηστικές χρήσεις της επιστήμης, ιδίως της οικονομικής», «Να απομοιραιοποιήσουμε τον κόσμο», στο Pierre Bourdieu, *Νόστιμον ἡμᾶρ. Οκτώβριος 1996* [συλλογή κειμένων], επιμ. Νίκος Παναγιωτόπουλος, Ινστιτούτο του Βιβλίου – Α. Καρδαμίτσα, Αθήνα 1999, σ. 39 (μτφρ. Λίλυ Στυλιανούδη).

⁶ Pierre Bourdieu, *Η αίσθηση της πρακτικής*, μτφρ. Θεόδωρος Παραδέλλης, Εκδόσεις Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2006, σελ. 96.

⁷ Ένα ενδεικτικό παράθεμα: «Η αίσθηση [*sens*] του παιχνιδιού είναι αυτό που προσδίδει στο παιχνίδι ένα υποκειμενικό νόημα [*sens*], δηλαδή μια σημασία και έναν λόγο ύπαρξης, αλλά και μια κατεύθυνση [*sens*], έναν προσανατολισμό [...]», στο ίδιο, σ. 109. Θεωρώ, ωστόσο, πως ο Μπουρντιέ παίζει σιωπηρά, καθ’ όλη τη διάρκεια του κειμένου, με αυτήν την πολυσημία, απολαμβάνοντάς την πραγματικά. Μέσα στο θεωρητικό του σύστημα, η έννοια αυτή, όπως θα δούμε, συνίσταται ακριβώς στον συγκερασμό όλων των σημασιών του *sens*: η πρακτική έχει/είναι και αίσθηση και λογική και νόημα και κατεύθυνση. Για παράδειγμα, η αγγλική μετάφραση προτάσσει την έννοια της λογικής [*The Logic of Practice*, μτφρ. Richard Nice, Stanford University Press, Στάνφορντ 1990]. «Ο πρωτότυπος τίτλος του βιβλίου –*Le sens pratique*– παίζει με τη διπλή σημασία του *sens*: “νόημα” αλλά και “αίσθηση”. Η κοινωνική πρακτική για τον Bourdieu έχει ένα “νόημα”, μια εσωτερική “λογική” (όπως μεταφράζεται ο όρος στα αγγλικά) [...]. Ταυτόχρονα όμως, ο ίδιος ο δρων έχει μια “αίσθηση” του πώς να συμπεριφερθεί στην καθημερινή κοινωνική δράση, στην “πρακτική”, και αυτή η αίσθηση

δυναμική των πραγμάτων και να ξέρεις πώς να υπάρξεις μέσα τους με τον πιο γόνιμο, τον πιο δημιουργικό τρόπο· τον πιο ελεύθερο, τελικά, τρόπο.

Μια εναλλακτική εκδοχή αυτής της εισαγωγής ξεκινούσε με το ερώτημα *πώς να διαβάσουμε μαζί τον Σπινόζα και τον Μπουρντιέ*. Ένα μάλλον σύνθετο και ουσιώδες ερώτημα, διότι η απάντηση που θα δοθεί χαρακτηρίζει το σύνολο της εργασίας, την οπτική και κυρίως την κατεύθυνσή της, απαντώντας, εντέλει, και στο *γιατί να τους διαβάσουμε*. Μια μέθοδος είναι να επιχειρήσει κανείς να καταβυθιστεί στη σκέψη του στοχαστή, να κατανοήσει τις έννοιες εντός αυτού του συγκεκριμένου συστήματος σκέψης. Με άλλα λόγια, να προσπαθήσει να αποφύγει δύο κινδύνους, παρόντες κάθε στιγμή της μελέτης ενός έργου: το να προβάλει, σχεδόν αντανάκλαστικά, στις έννοιες του φιλοσόφου είτε τα περιεχόμενα που τους έχει αποδώσει η επικρατούσα θεώρηση, είτε τις δικές του σκέψεις, αυτό που ο ίδιος θα ήθελε να εννοεί ο φιλόσοφος. Σε ό,τι αφορά ειδικότερα τον δεύτερο κίνδυνο, αν ο σκοπός είναι η συνομιλία μ' έναν στοχαστή, οφείλεις πρώτα ν' ακούσεις τι έχει να πει.⁸ Διαφορετικά, πρόκειται για έναν ατέλειωτο μονόλογο, που χρησιμοποιεί τον φιλόσοφο για να δικαιώνει τον εαυτό του. Σε κάθε περίπτωση, αυτός δεν είναι απλώς ένας τρόπος να διαβάσεις, αλλά είναι ο πρωταρχικός, θεμελιώδης, αναγκαίος τρόπος, προϋπόθεση κάθε ειλικρινούς ανάγνωσης. Στην άλλη όχθη, είναι το να επαναλαμβάνει κανείς αυτά που λέει ο άλλος, έστω προσπαθώντας να τα εξηγήσει. Το ζητούμενο όμως είναι να εντοπίσεις και να αναδείξεις πώς, με ποιον τρόπο και σε ποιον βαθμό η σκέψη

είναι ακριβώς η έκφραση του *habitus* του», Κανάκης Λελεδάκης, επίμετρο στην *Αίσθηση της πρακτικής*, σ. 435 (πλάγια δικά μου).

⁸ Ο Ντελέζ αναφέρεται στις «δύο *Ηθικές*»: «Συνεπώς, έχουμε κάτι σαν δύο συνυπάρχουσες *Ηθικές*, η μία αποτελούμενη από τη συνεχή γραμμή και το συνεχές κύμα των θεωρημάτων, των αποδείξεων και των πορισμάτων, η άλλη, ασυνεχής, αποτελούμενη από τη συνεχή γραμμή ή την ηφαιστειογενή αλυσίδα των σχολίων. Η μία γραμμή, με άτεγκτη αυστηρότητα, αντιπροσωπεύει ένα είδος τρομοκρατίας του μυαλού και προχωρεί από το ένα θεώρημα στο άλλο χωρίς να μεριμνά για τις πρακτικές συνέπειες, επεξεργάζεται τους κανόνες χωρίς να μεριμνά για τις *περιπτώσεις*. Η άλλη γραμμή περισυλλέγει τα αισθήματα οργής και τις χαρές της καρδιάς, εκδηλώνει την πρακτική χαρά και τον πρακτικό αγώνα εναντίον της λύπης και εκφράζεται λέγοντας “είναι η περίπτωση”. Υπ’ αυτήν την έννοια, η *Ηθική* είναι ένα διπλό βιβλίο. Μπορεί να έχει ενδιαφέρον η ανάγνωση της δεύτερης *Ηθικής* κάτω από την πρώτη *Ηθική*, μεταπηδώντας από το ένα σχόλιο στο άλλο», Gilles Deleuze, *Ο Σπινόζα και το πρόβλημα της έκφρασης*, μτφρ. Φώτης Σιατίτσας, Εκδόσεις Κριτική, Αθήνα 2002, σ. 422. Η μία *Ηθική* είναι, λοιπόν, οι προτάσεις, οι αποδείξεις, τα αξιώματα και τα πορίσματα, η γεωμετρική ανάπτυξη της σπινοζικής σκέψης στην κυρίαρχη για την εποχή μορφή της. Η άλλη συνίσταται στους προλόγους, τα σχόλια και τα παραρτήματα, όπου θα λέγαμε πως ο Σπινόζα αφήνεται να μιλήσει θεωρητικά και την ίδια στιγμή, εξόχως πρακτικά, δηλαδή συγκεκριμένα: πιο πρακτικά ίσως από όσο στην πρώτη *Ηθική*, αλλά χωρίς ποτέ να εγκαταλείπεται η συνέπεια και η συστηματικότητα. Το στοίχημα είναι να μην χαθούμε στην «πρώτη *Ηθική*», και να μην αναγάγουμε τη δεύτερη στην πρώτη. Με άλλα λόγια, στο όνομα της πληρέστερης δυνατής οικείωσης της σπινοζικής φιλοσοφίας, να μην υποτιμήσουμε τη δεύτερη *Ηθική*. Έχουμε ανάγκη και τον «κανόνα» και την «περίπτωση», την πρακτική θεώρηση του (κοινωνικού) κόσμου εκ μέρους του Σπινόζα, και την έννοια της εμμένειας όπως αυτή πραγματώνεται πρωτίστως μέσα στο ίδιο το έργο του.

εκείνου ή του άλλου φιλοσόφου σε αφορά, να δεις τι μπορείς να κάνεις με τη φιλοσοφία του εδώ και τώρα. Πώς ένας φιλόσοφος κατέχει μέσα μας μια περιοχή που δεν είναι κανενός άλλου;

«Η παράδοση είναι η λήθη των καταβολών, έλεγε ο τελευταίος Χούσσερλ. Το ίδιο ισχύει και γι' αυτόν· επειδή του χρωστούμε πολλά, δεν είμαστε σε θέση να δούμε τι ακριβώς του ανήκει. Έναν φιλόσοφο που το εγγχείρημά του είχε τόση απήχηση και τόσο μακριά –όπως φαίνεται– από το σημείο όπου τοποθετούνταν ο ίδιος, δεν τιμάς τη μνήμη του χωρίς συνάμα να την προδίδεις, είτε λες ότι του χρωστάς τις σκέψεις σου, γιατί αντί να του αποτίεις έτσι έναν περιττό φόρο τιμής, φαίνεται ν' αναζητάς έναν εγγυητή για σκέψεις που δεν του είναι αντάξιες, είτε αντίθετα επιδεικνύοντας έναν αποστασιοποιημένο σεβασμό, τον περιορίζεις πολύ αυστηρά σε ό,τι θέλησε και είπε ο ίδιος. [...] *Με δανείζομαι από τον άλλον και τον πλάθω με δικές μου σκέψεις*: Αυτό δεν συνιστά αποτυχία της αντίληψής μου του άλλου, είναι αυτή η αντίληψη. Δεν θα παραφορτώναμε τον Χούσσερλ με άστοχα σχόλιά μας, δεν θα τον περιορίζαμε στενόκαρδα στο αντικειμενικά τεκμηριωμένο ιδίόν του, αν δεν ήταν εν πρώτοις παρών για μας, όχι βέβαια με την μετωπική προφάνεια ενός πράγματος, αλλά εγκατεστημένος στο διάβα της σκέψης μας, κατέχοντας μέσα μας, ως άλλος εαυτός, μια περιοχή που δεν είναι κανενός άλλου. Ανάμεσα σε μιαν “αντικειμενική” ιστορία της φιλοσοφίας που ακρωτηριάζει τους μεγάλους φιλοσόφους, με το να μην τους αποδίδει όσα εναύσματα έδωσαν στη σκέψη άλλων, και έναν στοχασμό μεταμφιεσμένο σε διάλογο, όπου εγώ θέτω τις ερωτήσεις και δίνω τις απαντήσεις, πρέπει να υπάρχει μια μέση οδός, όπου είναι παρόντες τόσο ο φιλόσοφος για τον οποίον ομιλούμε όσο και ο ομιλών, κι ας είναι ακόμη και θεωρητικά αδύνατον να διακρίνεις κάθε στιγμή τί είναι του ενός και τί του άλλου. Όταν πιστεύουμε ότι η ερμηνεία είναι αναγκασμένη είτε να παραμορφώνει είτε να επαναλαμβάνει κατά λέξη, δεχόμαστε ότι η σημασία ενός έργου είναι πλήρως θετική και κατ' αρχήν επιδεκτική μιας ευρετηρίασης που θα οριοθετούσε τι περιέχει αυτό και τι όχι».⁹

Δεν αρκεί να διαβάσουμε κάτι. Δεν αρκεί να καταφέρουμε να εξηγήσουμε, λιγότερο ή περισσότερο επιτυχημένα τι λέει ο Σπινόζα ή ο Μπουρντιέ. Ούτε καν να ανιχνεύσουμε τι θα είχαν να πουν μεταξύ τους. Ένα κείμενο, ακόμα κι ένα κείμενο αυτού του είδους, για να έχει το παραμικρό ενδιαφέρον (πρωτίστως) για τη γράφουσα, πρέπει να περιλαμβάνει και το *τι θέλω να πω εγώ που γράφω*. Το τι βλέπω, για παράδειγμα, στην *Ηθική* και την *Πρακτική αίσθηση* που με αφορά τόσο, ώστε να αφιερωθώ σ' αυτά τα κείμενα. Έτσι, ο ορίζοντας είναι αυτός, και τα θεμέλια είναι τα ίδια τα πρωτότυπα κείμενα. Ενδιάμεσα είναι οι κατευθυντήριες γραμμές, οι

⁹ Μωρίς Μερλώ-Ποντύ, «Ο φιλόσοφος και η σκιά του», *Σημεία*, μτφρ. Γιώργος Φαράκλας, Βιβλιοπωλείον της Εστίας, Αθήνα 2005, σ. 259-260 (πλάγια δικά μου, πλην του «είναι αυτή η αντίληψη»).

οδοδείκτες, η «δευτερεύουσα βιβλιογραφία», οτιδήποτε δεν ανήκει στον στοχαστή που μελετάμε. Στον βαθμό που βοηθάει να καταλάβουμε πτυχές των υπό εξέταση ζητημάτων, πτυχές της σκέψης των φιλοσόφων που μας *διάλεξαν*, δεν είναι καθόλου «δευτερεύουσα» αλλά απολύτως ουσιώδης. Αν και υπάρχει, όπως θα δούμε, η δυνατότητα για πιο άμεσες εννοιολογικές συνδέσεις, η οπτική της παρούσας εργασίας διαμορφώθηκε, σε πρώτη φάση, από μια αίσθηση. Όπως είπαμε ήδη, η ανάγνωση των δύο στοχαστών θα γίνεται παράλληλα, προσπαθώντας να ανιχνεύσουμε τους κόμβους συνάντησής τους. Πρόκειται περισσότερο για καλλιέργεια της αίσθησης αυτής, για ψηλάφησή της, και λιγότερο για προσπάθεια η αίσθηση αυτή να διατυπωθεί θετικά, να «δικαιωθεί» με ευθείες αντιστοιχίες εννοιών. Ξεκινώντας με αυτήν την επιφύλαξη, επιχειρώ να συνδέσω τη σπινοζική φιλοσοφία με τη σκέψη του Πιερ Μπουρντιέ. Αν αυτό συνιστά γόνιμο τρόπο προσέγγισης, κι αν η σύνδεση είναι εντέλει ικανή να φωτίσει περαιτέρω κάποια σύγχρονα, συγκεκριμένα όσο και ευρύτερα ανθρωπολογικά ζητήματα, και ενδεχομένως να θέσει κάποια άλλα σε διαφορετική βάση, μένει να κριθεί εκ του αποτελέσματος.

«Και ποιος είναι τελικά ο καλύτερος τρόπος να ακολουθεί κανείς τους μεγάλους φιλοσόφους; Είναι, άραγε, να επαναλαμβάνει αυτά που είπαν, ή να κάνει ό,τι έκαναν εκείνοι, δηλαδή να δημιουργεί τις έννοιες για προβλήματα, τα οποία κατ' ανάγκην αλλάζουν;».¹⁰

¹⁰ Gilles Deleuze / Félix Guattari, *Τι είναι φιλοσοφία;*, μτφρ. Σταματίνα Μανδηλαρά, Εκδόσεις Καλέντης, Αθήνα 2004, σ. 36.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 1

Η έννοια και το αντικείμενό της

«Θα μου ήταν αδύνατον να καταλάβω πώς αυτή η κινούμενη απεραντοσύνη μπορεί να γίνει, προκειμένου να δράσω εγώ πάνω της, ένα απλό ορθογώνιο, ακίνητο και σταθερό». Η φράση αυτή του Μπερξόν προέρχεται απ' την εισαγωγή της συλλογής *Η σκέψη και το κινούμενο*, τον «μπερξονικό Λόγο περί της μεθόδου», όπως έχει χαρακτηριστεί.¹ Αυτή η «δήλωση αδυναμίας» εκ μέρους του Μπερξόν θέτει ένα πολύ καίριο ζήτημα μεθόδου ή, πριν κι απ' αυτό, ένα ζήτημα αντίληψης. Ο Μπερξόν βλέπει την πραγματικότητα ως «κινούμενη απεραντοσύνη»: Από ποια άποψη μπορεί αυτή να καταστεί «ορθογώνιο, ακίνητο και σταθερό»; Για ποια μορφή δράσης μιλάει; Κι αν πράγματι πρόκειται για «κινούμενη απεραντοσύνη», πώς θα μπορούσαμε να τη συλλάβουμε ως τέτοια; Λίγο πριν, ο Μπερξόν επισημαίνει τη σημασία του τρόπου με τον οποίο τίθεται ένα θεωρητικό πρόβλημα —«λύνεται, άπαξ και τεθεί σωστά».² Έχουμε λοιπόν εδώ δύο συναφείς διακρίσεις, τη διάκριση μεταξύ κίνησης και ακινησίας, και αυτήν μεταξύ «απεραντοσύνης» και «απλού ορθογώνιου». Φαίνεται ήδη από ποια πλευρά τοποθετείται ο Μπερξόν, και με ποιους όρους θέτει το θεωρητικό πρόβλημα, την κατανόηση του κόσμου.

Για να το καταλάβουμε καλύτερα, πρέπει να δούμε σε τι ασκεί κριτική: «Λίγο μετράει αν πούμε “όλα είναι μηχανισμός” ή “όλα είναι βούληση”: και στις δύο περιπτώσεις όλα συγχέονται. Και στις δύο περιπτώσεις, “μηχανισμός” και “βούληση” γίνονται συνώνυμα του “είναι” και κατά συνέπεια συνώνυμα μεταξύ τους. Εδώ βρίσκεται το αρχικό ελάττωμα των φιλοσοφικών συστημάτων. Πιστεύουν ότι μας πληροφορούν για το απόλυτο, δίνοντάς του ένα όνομα. [...] Όταν η λέξη καταλήγει να δηλώνει καθετί που υπάρχει, τότε πια σημαίνει απλώς ύπαρξη. Τι κερδίζετε, λοιπόν, λέγοντας ότι ο κόσμος είναι βούληση, αντί να διαπιστώσετε όμορφα-όμορφα ότι απλώς είναι;».³ Η ένσταση του Μπερξόν φαίνεται λοιπόν να είναι η αναγωγή του κόσμου στις έννοιες που φτιάχνουμε για να τον εξηγήσουμε. Μηχανισμός ή βούληση, σύμφωνα με το παράδειγμα εδώ, φαίνεται να εξαντλούν το πραγματικό, ενώ απλώς το περικλείουν σε μια έννοια. Αν όμως ο κόσμος «απλώς είναι», πώς μπορούμε να τον

¹ Πρελορέντζος, *Γνώση και μέθοδος στον Bergson*, σ. 196.

² Μπερξόν, «Περί της θέσης των προβλημάτων», *Η σκέψη και η κίνηση*, σ. 57.

³ Στο ίδιο, σ. 55 (πλάγια δικά μου).

συλλάβουμε, να τον κατανοήσουμε, να τον εξηγήσουμε; Χρειαζόμαστε τις έννοιες, ο Μπερξόν φυσικά δεν το αρνείται –χρειαζόμαστε όμως ένα συγκεκριμένο είδος εννοιών, ακριβώς γιατί αυτό το «απλώς είναι» δεν είναι καθόλου απλό.

Μέσα στο κινούμενο

«Η διάνοια ξεκινά συνήθως από το ακίνητο, και ανασυστήνει όπως-όπως την κίνηση με ακινησίες σε παράθεση. Η ενόραση ξεκινά από την κίνηση, τη θέτει ή μάλλον την αντιλαμβάνεται ως την ίδια την πραγματικότητα».⁴ Σύμφωνα με τον Μπερξόν, είναι η ενόραση το είδος γνώσης που αντιστοιχεί στην κίνηση, ενώ η διάνοια την κατακερματίζει και την αποδίδει ως παράθεση ακινησιών. Τι είναι όμως η ενόραση; Θα το δούμε αναλυτικά αργότερα, εφόσον συνιστά μια απ' τις σημαντικότερες σπινοζικές έννοιες. Προς το παρόν, θα επικεντρωθούμε όσο γίνεται στη μεθοδολογική της διάσταση, τη σημασία της ως τρόπου προσέγγισης του θεωρητικού προβλήματος. Στην αρχή της εισαγωγής, στην πρώτη υποσημείωση, διευκρινίσαμε ότι στο κείμενο αυτό υιοθετείται η απόδοση του intuition ως ενόραση και όχι ως εποπτεία (άλλωστε, «ενόραση» το συναντάμε και στις ελληνικές μεταφράσεις του Σπινόζα). Στο *Petit Robert*, στο λήμμα intuition διαβάζουμε, με κάποια (πολύ ευχάριστη) έκπληξη: «Η ενόραση σύμφωνα με τον Μπερξόν [είναι] ένα είδος “συμπάθειας” με το αντικείμενο της γνώσης».⁵ Στα ελληνικά, «εποπτεία» και «ενόραση» συνδέονται εξίσου με το βλέπω. Η διαφορά εντοπίζεται ανάμεσα στο «επί-» και το «εν-», δηλαδή στο σημείο θέασης: βρισκόμαστε πάνω από το αντικείμενο ή μέσα του; Η «συμπάθεια» με το αντικείμενο είναι, αν μη τι άλλο, περισσότερο πιθανή, αν προσπαθήσουμε να τοποθετηθούμε μέσα σε αυτό. Σύμφωνα με τον ορισμό που δίνει ο ίδιος, ενόραση είναι «η ταύτιση με την οποία μεταφερόμαστε στο εσωτερικό ενός αντικειμένου για να συμπέσουμε με ό,τι το μοναδικό και κατά συνέπεια ό,τι το άρρητο έχει αυτό. [...] Ένα απόλυτο δεν μπορεί να δοθεί παρά σε μια ενόραση, ενώ όλα τα υπόλοιπα είναι απλώς ανάλυση».⁶

Η ταύτιση και η σύμπτωση με ένα αντικείμενο γνώσης εγείρει το ζήτημα της εμπειρίας. Εντέλει, η ενόραση είναι μια μορφή γνώσης η οποία βασίζεται στην εμπειρία; Αυτό όμως δεν θα σχετικοποιούσε το αποτέλεσμα, ενώ ο Μπερξόν αναζητά μια απόλυτη γνώση; Εκ πρώτης όψης, φαίνεται αντιφατικό: από τη μία, σύμπτωση μ'

⁴ Στο ίδιο, σ. 36.

⁵ «L'intuition selon Bergson, sorte de “sympathie” avec l'objet de connaissance», *Petit Robert*, Παρίσι 1973, λ. intuition.

⁶ Μπερξόν, «Εισαγωγή στη μεταφυσική», *Η σκέψη και η κίνηση*, σ. 178.

ένα αντικείμενο και σύλληψη της μοναδικότητάς του, και από την άλλη απόλυτη γνώση. Πρόκειται για ένα «περιορισμένο» απόλυτο, το οποίο ωστόσο παραμένει απόλυτο, χωρίς η μερικότητα να συγγέεται σε καμία περίπτωση με τη σχετικότητα:⁷ «μια επιστήμη θεμελιωμένη στην εμπειρία [...] μπορεί να φτάσει στην ουσία του πραγματικού. Βεβαίως, περικλείει μόνο ένα μέρος της πραγματικότητας. Όμως, από αυτό το μέρος θα μπορέσει μια μέρα να αγγίξει το ουσιώδες –ή εν πάση περιπτώσει θα το προσεγγίζει επ’ άπειρον».⁸ Η σχέση ανάμεσα στα «μέρη» της πραγματικότητας και την «ολότητά» της είναι κομβική για τον Σπινόζα. Ιδίως σε ό,τι αφορά την ενόραση, το γεγονός ότι ανήκουμε στον κόσμο είναι άρρηκτα συνδεδεμένο με το ότι μπορούμε να τον γνωρίσουμε πλήρως, όπως θα δούμε στην πορεία. Η ενορατική γνώση, η ταύτιση και η σύμπτωση με το αντικείμενο δεν είναι απόλυτα με τον τρόπο που θα ήταν για έναν θεϊκό νου, με την παραδοσιακή έννοια –ακριβώς, δεν είναι «εποπτεία». Δεν μπορούμε να ξεφύγουμε απ’ το σημείο θέασης που κατέχουμε: μπορούμε μόνο να έχουμε συνείδηση αυτού (πράγμα κρίσιμο στη θεώρηση του Πιερ Μπουρντιέ, όπως θα δούμε)· επιπλέον, αναζητάμε στο ίδιο το αντικείμενο «ό,τι το μοναδικό έχει αυτό». Κρατάμε και αυτήν την επισήμανση για τη συνέχεια.

Είναι δύσκολο να μιλήσουμε εμείς για «απόλυτη γνώση» ή να διεκδικήσουμε κάτι τέτοιο. Μπορούμε όμως να δούμε σ’ αυτές τις διατυπώσεις του Μπερξόν μια θεωρητική στάση αλλά κι έναν ορίζοντα. Και μπορούμε να κρατήσουμε από αυτόν ότι μια φιλοσοφία, μια σκέψη που ορίζεται ως διαρκής προσπάθεια και αναμέτρηση με το πραγματικό, με το πεδίο της πρακτικής, είναι απείρως προτιμότερη από μια φιλοσοφία που διατείνεται πως κατέχει το ουσιώδες, επειδή το περικλείει σε στενά όρια. Είναι προτιμότερη μια σκέψη που επιζητά διαρκώς να ταυτιστεί, να συμπέσει, να ενυπάρξει.⁹ Εντέλει, πού θα σταθούμε για να μιλήσουμε για τον κόσμο, αν όχι εκεί που είμαστε ήδη, δηλαδή μέσα σε αυτόν; Τι είδους έννοιες χρειαζόμαστε;

⁷ «Ο γάλλος φιλόσοφος κάνει μια πολύ σημαντική διάκριση ανάμεσα στον περιορισμό και τη σχετικότητα. Αναγνωρίζει ότι η γνώση που έχουμε για την ύλη είναι περιορισμένη, δεν δέχεται όμως επ’ ουδενί ότι είναι σχετική: “Απορρίπτουμε τις θέσεις που υποστήριξαν οι φιλόσοφοι και αποδέχθηκαν οι επιστήμονες αναφορικά με τη σχετικότητα της γνώσης και την αδυνατότητα να προσπελάσουμε το απόλυτο”. Μόνο που υπογραμμίζει ότι υπάρχουν δύο πλευρές ή δύο μισά του απολύτου ή του πραγματικού: η ύλη, για την οποία η θετική επιστήμη μπορεί να οδηγηθεί σε απόλυτη γνώση, και το πνεύμα, για το οποίο, όπως θα δούμε, η μεταφυσική, με μέθοδο την ενόραση, οδηγείται επίσης σε απόλυτη γνώση», Πρελορέντζος, *Γνώση και μέθοδος στον Bergson*, σ. 113.

⁸ Μπερξόν, «Περί της θέσης των προβλημάτων», *Η σκέψη και η κίνηση*, σ. 49 (πλάγια δικά μου).

⁹ «Απόλυτη γνώση δεν σημαίνει να υπερίπτασαι, αλλά να ενυπάρχεις», Μερλώ-Ποντύ, «Ο αυτοδημιουργούμενος Μπερξόν», *Σημεία*, σ. 299. Σημαντικός ο τίτλος του κειμένου του Μερλώ-Ποντύ για τον Μπερξόν: «Ο τίτλος “Bergson se faisant” παραπέμπει στη θεμελιώδη, πανταχού παρούσα στην μπερξονική φιλοσοφία, διάκριση ανάμεσα στο τετελεσμένο, το παγιωμένο αποτέλεσμα (που εκφράζεται γραμματικά με τη μετοχή αορίστου) και το τελούμενο, το εν εξελίξει, το “εν τω

Η διάκριση μεταξύ διάνοιας και ενόρασης συνεπάγεται και μια διάκριση ανάμεσα στις έννοιες οι οποίες αντιστοιχούν σε κάθε τρόπο γνώσης. Έτσι, η διάνοια «εγκαθίσταται σε έτοιμες έννοιες και προσπαθεί να αρπάξει, σαν σε απόχη, κάτι από την πραγματικότητα που περνά». ¹⁰ Η διάνοια καταφεύγει σε έτοιμες, «άκαμπτες και ετοιμοπαράδοτες έννοιες», ¹¹ για να αναλύσει το αντικείμενο –να αναλύσει την κίνηση σε ακινησίες– και να συγκρατήσει από αυτό «μόνο ό,τι έχει κοινό με άλλα». ¹² Χάνει όμως από αυτό το αντικείμενο «ό,τι ουσιώδες και ίδιον έχει», ¹³ «αφήνει να της διαφύγει από το πραγματικό η ίδια η ουσία του». ¹⁴ Πρόκειται για έναν τρόπο γνώσης ανάλογο με το σπινοζικό δεύτερο είδος γνώσης, τον Λόγο, και τις «κοινές έννοιες, οι οποίες μας πληροφορούν για όσα είναι κοινά στα πάντα, δεν εξηγούν όμως την ουσία κανενός ενικού πράγματος». ¹⁵ Θα δούμε αναλυτικά τη διαφορά μεταξύ λόγου και ενόρασης στον Σπινόζα. Προς το παρόν, πρέπει να διευκρινιστεί ότι η ενόραση δεν συνιστά «υπέρβαση» του λόγου, με την έννοια του ξεπεράσματος (και της απόρριψής του), και σε καμία περίπτωση δεν αποτελεί κάποιου είδους μυστικιστική εμπειρία, ούτε συλλαμβάνει κάποιο άλλο αντικείμενο: Η ενόραση είναι πέρα για πέρα έλλογη, και αντικείμενό της είναι τα πράγματα αυτού εδώ του κόσμου, εδώ και τώρα· «απλώς» τα συλλαμβάνει πληρέστερα –θα δούμε τι σημαίνει αυτό.

Για να επιστρέψουμε στο μπερζονικό κείμενο: η ενόραση συνιστά τον τρόπο γνώσης ο οποίος προσιδιάζει στη μεταφυσική, ενώ η διάνοια στην επιστήμη. ¹⁶

γίνεσθαι” (που εκφράζεται με τη μετοχή ενεστώτος), ανάμεσα στο στατικό και το δυναμικό [...]. Η διάκριση ανάμεσα στο τελούμενο και το τετελεσμένο [...] είναι κεφαλαιώδους σημασίας στη φιλοσοφία του Bergson», Γιάννης Πρελορέντζος, «Merleau-Ponty και Bergson: κριτική και συγγένειες», *Πτυχές της γαλλικής φιλοσοφικής διανόησης κατά τον 20ό αιώνα. Από τον Bergson, τον Sartre και τον Merleau-Ponty στους Lévinas, Ricœur και Deleuze*, Εκδόσεις Παπαζήση, Αθήνα 2024, σ. 168-171. Με τα λόγια του ίδιου του Μπερζόν: «Η πραγματικότητα αυτή είναι κινητικότητα. Δεν υπάρχουν έτοιμα πράγματα, αλλά μόνο πράγματα που γίνονται, δεν υπάρχουν καταστάσεις που διατηρούνται αλλά μόνο καταστάσεις που αλλάζουν», Μπερζόν, «Εισαγωγή στη μεταφυσική», *Η σκέψη και η κίνηση*, σ. 207.

¹⁰ Στο ίδιο, σ. 208.

¹¹ Στο ίδιο, σ. 186.

¹² Στο ίδιο, σ. 184. «[...] αναπαραστάσεις που δεν χρειάζεται να τις προσαρμόσουμε στο αντικείμενο, που τις βρίσκουμε ήδη κατασκευασμένες και που δεν έχουμε παρά να τις διαλέξουμε από έναν σωρό, σαν έτοιμα ενδύματα που θα πηγαίνουν και στον Πέτρο και στον Παύλο γιατί δεν περιγράφουν τη μορφή κανενός από τους δύο», στο ίδιο, σ. 193-194.

¹³ Στο ίδιο.

¹⁴ Στο ίδιο, σ. 208.

¹⁵ Η, ΙΙ, 44, πόρ. 2, απ., σ. 211-212.

¹⁶ Το να ακολουθήσουμε μέχρι τέλους αυτή τη διάκριση και τα περιεχόμενά της, θα απαιτούσε την εμπλοκή με ολόκληρο το μπερζονικό εννοιολογικό σύστημα –μια μελέτη για τη φιλοσοφία του Μπερζόν. Θα αρκεστώ λοιπόν σε μια δική του διευκρινιστική σημείωση «Δείξαμε ότι η πρώτη μέθοδος αρμόζει στη μελέτη της ύλης ενώ η δεύτερη στη μελέτη του πνεύματος, αλλά ότι υπάρχει επιπλέον αλληλοεπικάλυψη του ενός αντικειμένου με το άλλο και ότι οι δύο μέθοδοι θα πρέπει να επικουρούν η μία την άλλη. Στην πρώτη περίπτωση, έχουμε να κάνουμε με τον χωροποιημένο χρόνο και με τον χώρο· στη δεύτερη, με την πραγματική διάρκεια», Μπερζόν, «Εισαγωγή στη μεταφυσική»,

Δουλειά της μεταφυσικής είναι «να δημιουργήσει έννοιες πολύ διαφορετικές από αυτές με τις οποίες έχουμε να κάνουμε συνήθως, θέλω να πω ελαστικές, κινητικές, σχεδόν ρευστές [...] πάντα έτοιμες να προσαρμοστούν στις φευγαλέες μορφές της ενόρασης».¹⁷ Αυτές οι έννοιες μπορούν να συλλάβουν την πραγματικότητα ως ροή και κίνηση, να υπάρξουν μέσα της ή, πιο σωστά, να αναδυθούν από αυτήν. Αν, για αρχή, «διαπιστώσουμε όμορφα-όμορφα ότι [το αντικείμενό μας] απλώς είναι», θα χρειαστεί να βρούμε έννοιες για να το περιγράψουν, πλέγματα εννοιών για να «προσεγγίζουν επ' άπειρον» το ουσιώδες. Νέες έννοιες, ή εκ νέου ορισμός των παλιών, είναι η κατεξοχήν αναγκαιότητα που θέτει η ίδια η εμμένεια.

Το επίπεδο εμμένειας

Στο *Τι είναι φιλοσοφία*, των Ντελέζ-Γκαταρί, το ζήτημα της δημιουργίας εννοιών προσεγγίζεται, αναλόγως, ως η κατεξοχήν φιλοσοφική πράξη. Η μπερζονική διάκριση μεταξύ κίνησης και ακινησίας γίνεται εδώ διάκριση μεταξύ χάους και τάξης.¹⁸ Οι άκαμπτες έννοιες δεν καλύπτουν παρά την ανάγκη μας «οι ιδέες μας να συνδέονται σύμφωνα με ένα ελάχιστο σταθερών κανόνων [...]: την ομοιότητα, τη συνάφεια, την αιτιότητα, που μας επιτρέπουν να βάζουμε σε κάποια τάξη τις ιδέες μας».¹⁹ Από την άλλη, η φιλοσοφία ορίζεται ως «αδιάκοπη αναμέτρηση με το χάος»,²⁰ με τέτοιο τρόπο ώστε να του προσδίδει (μεν) μια συνέπεια, αλλά να μην το

Η σκέψη..., σ. 175, σημ. 1. Η διάρκεια αποτελεί τη θεμελιώδη έννοια της μπερζονικής φιλοσοφίας, ως την τελική προτροπή-αίτημά της να σκεφτόμαστε «υπό το πρίσμα της διάρκειας» [sub specie durationis].

¹⁷ Στο ίδιο, σ. 186.

¹⁸ Ο Ζιλ Ντελέζ, στον *Μπερζονισμό*, ξεκινά μιλώντας για «την ενόραση ως μέθοδο» και διαπλέκει τις βασικές έννοιες του Μπερζόν με τη δική του σκέψη: μνήμη και δυνητικότητα, διάρκεια και πολλαπλότητα, ζωτική ορμή και διαφοροποίηση αποτελούν τις θεματικές των κεφαλαίων. Το να διαβάσεις το έργο ενός φιλοσόφου για έναν άλλον φιλόσοφο είναι σαν να παρίστασαι σε μια «συνάντηση» ανάμεσα σε δύο ολόκληρους κόσμους, σαν να ακούς μια συνομιλία όπως αυτή για την οποία είδαμε προηγουμένως να μιλά ο Μερλώ-Ποντύ –είναι συχνά δύσκολο να ξεχωρίσεις ποιος λέει τι, ακόμα κι αν κατείχες τη σκέψη και των δύο. Αυτό που φτάνει σ' εμάς, εντέλει, δεν είναι παρά η «ιδιάζουσα πρόσληψη» ενός κόσμου από έναν άλλον, έτσι ώστε βρισκόμαστε σε έναν τρίτο. Με άλλα λόγια, η επιρροή του Μπερζόν στον Ντελέζ (αλλά και ο σπινοζισμός τους), θα απαιτούσαν μια ξεχωριστή (ζηλευτή) εργασία· το ίδιο και η ντελεζιανή σκέψη από μόνη της. Προσπαθώ όμως να μείνω στο θέμα: το είδος των εννοιών που συγκροτούν μια εμμενειακή οπτική. [Gilles Deleuze, *Ο μπερζονισμός*, εισαγωγή-μετάφραση-σημειώσεις-επίμετρο Γιάννης Πρελορέντζος, Gutenberg, Αθήνα 2019. Για τις έννοιες του Μπερζόν που επηρέασαν τον Ντελέζ και τον «ιδιάζοντα τρόπο» που τις προσλαμβάνει, βλ. το επίμετρο του Γιάννη Πρελορέντζου, στο ίδιο, σ. 196-205.]

¹⁹ Deleuze / Guattari, *Τι είναι φιλοσοφία*, σ. 235.

²⁰ Στο ίδιο, σ. 243. Το χάος είναι λέξη με μεγάλη ένταση. Με το χάος, οι συγγραφείς εδώ δεν εννοούν ένα «τυχαίο μείγμα», ούτε την απουσία καθορισμών, αλλά την «άπειρη ταχύτητα με την οποία οι καθορισμοί προσχεδιάζονται και χάνονται» (στο ίδιο, σ. 53). Και πάλι, πρόκειται για κίνηση, την οποία πρέπει να συλλάβει η σκέψη. Γι' αυτό «χρησιμοποιούμε τόσο την ελαστικότητα της έννοιας, όσο και τη ρευστότητα του περιγύρου» (στο ίδιο, σ. 45 –πλάγια δικά μου).

αρνείται ως τέτοιο.²¹ Ακριβώς γι' αυτό, η φιλοσοφία πρέπει να δημιουργήσει έννοιες, αλλά και, προηγουμένως, να «καταστρώσει το επίπεδο»:²² για τους Ντελέζ-Γκαταρί, είναι το επίπεδο εμμένειας αυτό που «επικαλείται τη δημιουργία των εννοιών».²³ Αν το επίπεδο (εμμένειας) συνιστά το έδαφος από το οποίο αναδύονται οι έννοιες, κι αν η φιλοσοφική πρακτική συνίσταται σ' αυτές τις δυο κινήσεις, ο Ντελέζ βλέπει στον Σπινόζα «το άπειρο γίνεσθαι φιλόσοφος. Έδειξε, σχεδίασε, στοχάστηκε το “καλύτερο” επίπεδο εμμένειας, δηλαδή το πιο καθαρό, αυτό που δεν παραδίδεται στο υπερβατικό ούτε αποκαθιστά το υπερβατικό, αυτό που εμπνέει τις λιγότερες αυταπάτες, τα λιγότερα άσχημα συναισθήματα και τις λιγότερες πεπλανημένες αντιλήψεις...».²⁴

Πράγματι, ο Σπινόζα είναι δημιουργός. Όχι μόνο λόγω του εννοιολογικού του συστήματος και του νέου νοήματος που, όπως θα δούμε, αποκτούν οι παραδοσιακές έννοιες μέσα σε αυτό. Το σημαντικότερο δημιούργημα του Σπινόζα είναι «το επίπεδο εμμένειας», αυτό που αλλάζει τον τρόπο θέσης των προβλημάτων αλλάζοντας το σημείο θέασης:²⁵ το «εν-» της εμμένειας μας τοποθετεί μέσα στο αντικείμενο, καθιστώντας το, αυτό το ίδιο, το πεδίο ανάδυσης των εννοιών. Ξεκινώντας με την έννοια του ίδιου του Θεού και αποδίδοντάς της ένα ριζικά διαφορετικό περιεχόμενο, ο Σπινόζα παρασύρει σ' αυτό το νέο έδαφος το οποίο εγκαθιδρύει και τις έννοιες της ανθρώπινης φύσης, των παθών, του λόγου, της ελευθερίας, της αιωνιότητας κλπ: Καμία έννοια στο σπινοζικό σύστημα δεν θα έχει το παραδοσιακό της νόημα. Ταυτόχρονα, όμως, η αυστηρή δομή της *Ηθικής* θυμίζει ένα σύστημα όπως αυτά που ο Μπερζόν αποκαλεί κριτικά «ολοκληρωμένα συστήματα από οριστικά τεθέντα και απολύτως λυθέντα προβλήματα».²⁶ Ωστόσο, όπως θα δούμε, οι έννοιες οι οποίες το

²¹ «[Αντιθέτως, η επιστήμη] επιδιώκει να προσδώσει στο χάος ορισμένα σημεία αναφοράς, υπό τον όρο να απαρνηθεί τις άπειρες κινήσεις και ταχύτητες, και κυρίως να επιτύχει περιορισμό στην ταχύτητα», στο *ίδιο*, σ. 53.

²² Στο *ίδιο*, σ. 51. Ως «επίπεδο», νοείται «το αδιαίρετο περιβάλλον όπου οι έννοιες [-συμβάντα] κατανέμονται χωρίς να διακόπτουν την ακεραιότητα και τη συνέχειά του [...] ή μοιράζονται χωρίς να διαιρούν» (σ. 46 –πλάγια δικά μου). Υπ' αυτήν την έννοια, το επίπεδο είναι το προφιλοσοφικό: «[όχι] κάτι που προϋπάρχει αλλά κάτι που δεν υπάρχει έξω από τη φιλοσοφία [...]». Πρόκειται για τους εσωτερικούς της όρους» (σ. 51).

²³ Στο *ίδιο*, σ. 53-54.

²⁴ Στο *ίδιο*, σ. 72.

²⁵ Ο Ντελέζ τονίζει (κυριολεκτικά): «Ίσως να πρόκειται για την υπέρτατη χειρονομία της φιλοσοφίας: όχι τόσο να σκέφτεσαι ΤΟ επίπεδο εμμένειας, όσο το να δείχνεις ότι είναι εκεί, χωρίς να το σκέφτεσαι, στο κάθε επίπεδο» (στο *ίδιο*, σ. 71). Κι ίσως, αν το σκεφτούμε έτσι, το γεγονός ότι η λέξη «εμμενές» εμφανίζεται μόνο μια φορά στην *Ηθική*, αποκτά πολύ ουσιαστικό νόημα: ο Σπινόζα το δείχνει, κι αποκλείει έπειτα δεν το χρειάζεται, το προϋποθέτει και το εγκαθιδρύει εξαντλώντας το εννοιολογικά. «Ο Σπινόζα βρήκε στην εμμένεια τη μοναδική ελευθερία. Εκπληρώνοντας την προφιλοσοφική προϋπόθεση ολοκλήρωσε τη φιλοσοφία» (στο *ίδιο*, σ. 60).

²⁶ Μπερζόν, «Περί της θέσης των προβλημάτων», *Η σκέψη και η κίνηση*, σ. 53.

συγκροτούν είναι *ρευστές έννοιες*, και η «ολοκλήρωση» του σπινοζικού συστήματος δεν έγκειται παρά στον εμμεναιοκρατικό χαρακτήρα του: στο γεγονός ότι ο Σπινόζα πράγματι προσπαθεί –και καταφέρνει– να εγγράψει τα πάντα στον κόσμο «όπως είναι», στο επίπεδο εμμένειας. Αυτή η κίνηση υπερβαίνει κατά πολύ μια οντολογία ή μια γνωσιοθεωρία, εκβάλλοντας, όπως θα δούμε, στην πολιτική και την ηθική.

Τι σημαίνει μια εμμεναιοκρατική σύλληψη του κοινωνικού; Είπαμε ήδη πως η έννοια της εμμένειας, είτε την αντιπαραθέσουμε στην υπερβατικότητα είτε στη μεταβατικότητα, συγκροτείται ως το αντίθετο της εξωτερικότητας. Ο Θεός του Σπινόζα, ως εμμενές αίτιο όλων των πραγμάτων, δεν είναι ο υπερβατικός Θεός-δημιουργός, με την απόλυτη εξουσία να τιμωρεί και ν' ανταμείβει τα δημιουργήματά του. Απέναντι σε αυτή την εικόνα του Θεού διατυπώνει ο Σπινόζα το «Deus sive Natura», με το *sive* να δηλώνει τη σύνδεση και όχι την αντίθεση μεταξύ των δύο όρων, εγκαθιδρύοντας έτσι το «επίπεδο εμμένειας». Ο Σπινόζα δεν μας καλεί να διαλέξουμε μεταξύ του Θεού και της Φύσης, ούτε ταυτίζει τα δύο, αλλά αναδεικνύει τη σχέση τους: άπειρη δύναμη, εκφραζόμενη σε άπειρα κατηγορήματα και άπειρους τρόπους. Ο Θεός συνιστά την αίτια όλων των πραγμάτων, στον βαθμό που υπάρχει αποκλειστικά εκφραζόμενος σ' αυτά, στον βαθμό που δεν έχει άλλη ύπαρξη πέρα από αυτήν την έκφραση. Θα επανέλθουμε πολλές φορές σ' αυτήν την ιδιάζουσα σχέση, το περιεχόμενο, τις εκφράσεις της και τις συνέπειές της σε ό,τι εκτυλίσσεται μέσα σε αυτήν. Προς το παρόν θα παραμείνουμε, όσο γίνεται, στη μεθοδολογική διάσταση, στη σημασία του *sive*. Η φράση «Deus sive Natura» αποδίδει την έκφραση του κόσμου σε άπειρους τρόπους που ενεργούν και πάσχουν καθώς συναντώνται μεταξύ τους, του κόσμου που δεν μπορεί να αναχθεί στους τρόπους του αλλά εκφράζεται διαρκώς και αποκλειστικά μέσω αυτών. Ωστόσο, ανάμεσα στον Θεό και «όλα τα πράγματα», παραμένει, πάντοτε και αναγκαία, ένα υπόλοιπο: «πρόκειται για μια ταυτότητα που, σε αντίθεση με την τυπική αντίστοιχη έννοια, μας απαγορεύει να ταυτίσουμε, ακριβώς, τους όρους της».²⁷ Με άλλα λόγια, ούτε ο Θεός συνιστά μια ουσία η οποία (δευτερογενώς) εκφράζεται στα πράγματα, αλλά ούτε και, αντίστροφα, μιλάμε για τον Θεό ως ένα σύνολο που απαρτίζεται από τα πράγματα.

Ακόμα όμως κι αν πάμε να ταυτίσουμε απολύτως τον Θεό με τη Φύση, ο αναδιπλασιασμός της φύσης σε *natura naturans* και *natura naturata* δεν μας το επιτρέπει. Ο ίδιος ο Σπινόζα μας υπενθυμίζει ότι «με τον όρο φύουσα Φύση [*natura*

²⁷ Γιώργος Φουρτούνης, «Εμμένεια και δομή», στο *Σπινόζα: Προς την ελευθερία. Δέκα σύγχρονες ελληνικές μελέτες*, ειδικό τεύχος 2 του περ. *Αξιολογικά*, Αθήνα 2002, σ. 219.

naturans] πρέπει να εννοούμε αυτό που είναι στον εαυτό του και συλλαμβάνεται μέσω του εαυτού του, ήτοι τα κατηγορήματα της υπόστασης που εκφράζουν μια αιώνια και άπειρη ουσία, τουτέστιν [...] τον Θεό καθόσον θεωρείται ελεύθερο αίτιο. *Ενώ* με τον όρο φυομένη [natura naturata] καθετί που έπεται από την αναγκαιότητα της φύσης του Θεού, ήτοι από κάθε κατηγορήμα του Θεού, τουτέστιν όλους τους τρόπους των κατηγορημάτων του Θεού καθόσον θεωρούνται πράγματα που είναι στον Θεό και δεν μπορούν ούτε να είναι ούτε να συλληφθούν χωρίς τον Θεό».²⁸ Θα τα δούμε όλα αυτά στην πορεία. Στο σημείο αυτό μας ενδιαφέρει το *είδος* της διάκρισης μεταξύ του Θεού-αιτίας και των αποτελεσμάτων του. Ο Θεός είναι μοναδικός, απολύτως άπειρος, και το μοναδικό ελεύθερο αίτιο, που υπάρχει και ενεργεί από μόνη την αναγκαιότητα της φύσης του, παράγοντας ό,τι έπεται αναγκαία από αυτήν, δηλαδή τα πάντα: «Από την ύψιστη δύναμη ήτοι την άπειρη φύση του Θεού απορρέουν αναγκαία, ή έπονται με την ίδια πάντα αναγκαιότητα, άπειρα με άπειρους τρόπους, τουτέστιν τα πάντα».²⁹ Έτσι, «ενώ η αιτία ταυτίζεται με το αποτέλεσμα, η αιτία είναι (απολύτως) μία και τα αποτελέσματα (αείρως) πολλά».³⁰ Πράγματι, σύμφωνα με την Πρόταση 13, «η απολύτως άπειρη υπόσταση είναι αδιαίρετη»³¹ και σύμφωνα με την πρόταση 16, την οποία είδαμε αμέσως πριν, τα αποτελέσματα είναι «άπειρα με άπειρους τρόπους».

Μιλάμε συνεπώς για *οντολογική ταυτότητα*³² μεταξύ των δύο, εφόσον «ό,τι είναι είναι στον Θεό, και τίποτα δεν μπορεί να είναι ή να συλληφθεί χωρίς τον Θεό»,³³ και την ίδια στιγμή για *διαφοροποίηση*, εφόσον κάτι έπεται από κάτι άλλο, και μάλιστα από ένα έπονται *άπειρα*.³⁴ Αν η αιτία απορροφηθεί πλήρως από τα αποτελέσματά της, αν ο Θεός αναχθεί εξολοκλήρου στη Φύση, τότε δεν θα μιλάμε πια για σχέση και συνεπώς για εμμένεια. Άπαξ και χαθεί η εμμένεια, αφήνεται χώρος για να επανεισαχθεί είτε μια μορφή υπερβατικότητας, είτε η άλλη όψη της, η μεταβατικότητα. Στην εμμενή αιτιότητα, ο Θεός *παραμένει* η αιτία των πραγμάτων, και η αιτία (πρέπει να) είναι «κάπως» διακριτή από τα αποτελέσματά της. Μαζί με αυτή τη μορφή αιτιότητας, προκύπτει και μια συγκεκριμένη μορφή ολότητας.

²⁸ H, I, 29, σχ., σ. 121.

²⁹ H, I, 16, σ. 104.

³⁰ Φουρτούνης, «Εμμένεια και Δομή», σ. 219.

³¹ H, I, 13, σ. 95.

³² «Η εμμένεια λοιπόν, ως αντίθεση σε κάθε μεταβατικότητα και υπερβατικότητα, συνεπάγεται, αφενός την οντολογική ταυτότητα μεταξύ αιτίας και αποτελέσματος (την ταυτότητα του είναι τους) και, αφετέρου, την άπειρη διαφοροποίηση της αιτίας στα αποτελέσματά της», Φουρτούνης, στο ίδιο.

³³ H, I, 15, σ. 97.

³⁴ H, I, 17, σχ., σ. 107.

Πρόκειται για μια ολότητα η οποία δεν είναι απλώς το σύνολο των μερών της, αλλά και δεν προηγείται αυτών, δεν τα υπερβαίνει κατά κανέναν τρόπο. Η οντολογική ταυτότητα αλλά όχι ταύτιση αιτίας-αποτελέσματος σ' αυτό το πλαίσιο, μας επιτρέπει να υπερβούμε δύο αντιθετικές εκδοχές του όλου: από τη μία το «ουσιοκρατικό όλο», το οποίο ενοποιεί τα στοιχεία που εντάσσονται σε αυτό και το εκφράζουν, και από την άλλη ένα «ατομιστικό όλο», τα μέρη του οποίου προηγούνται της συνάρθρωσής τους σε σύνολο. Με άλλα λόγια, αυτή η «διαρκώς αναιρούμενη αλλά ανεξάλειπτη δυϊκότητα»³⁵ μεταξύ του «όλου» και των «μερών» του στον Σπινόζα μας επιτρέπει να ξεφύγουμε τόσο από την ουσιοκρατία όσο και από τον θετικισμό. Ο κοινωνικός κόσμος δεν είναι ούτε οι πραγματώσεις μιας ουσίας, με τις εντός του πράξεις να είναι απλά επιφαινόμενα, αλλά ούτε και σύνολο μεμονωμένων ατομικών πράξεων, ιδεών, επιλογών, κλπ. Θα τα δούμε αυτά στο αντίστοιχο κεφάλαιο.

Ανάλογη είναι και η σχέση ανάμεσα στις δύο κεντρικές έννοιες της σκέψης του Πιερ Μπουρντιέ, ανάμεσα στο *habitus* και το πεδίο. Ο Μπουρντιέ μας καλεί «να επανέλθουμε στην πρακτική, τόπο της διαλεκτικής [...] των δομών και των *habitus*»,³⁶ ενάντια σε θεωρήσεις οι οποίες αγνοούν αυτήν τη διαλεκτική και βλέπουν μόνο καταταμήσεις και καθορισμούς μεταβατικής υφής:³⁷ είτε υπερβατικές δομές που καθορίζουν τις πράξεις των ατόμων, τον τρόπο τους να υπάρχουν και να δρουν εντός του κοινωνικού κόσμου (με τον ίδιο τρόπο που ο Θεός-δημιουργός καθορίζει τα δημιουργήματά του), είτε απόλυτα ελεύθερα υποκείμενα, που καθορίζουν μόνα τους τη δράση τους επί του κοινωνικού κόσμου. Για τον Μπουρντιέ, το ζητούμενο είναι, κάνοντας θεωρία, να επανέλθουμε στην πρακτική. Να στρέψουμε το βλέμμα στην πρακτική, όχι ως πραγμάτωση αντιλήψεων ή εφαρμογή ιδεών, με τις ιδέες να είναι πρότερες της πρακτικής και να την υπαγορεύουν, όχι ως ανάληψη ρόλων, αλλά ούτε και ως ελεύθερη πράξη, επιλογή ή απόφαση. Να επανέλθουμε στην *πρακτική*, ως την *πραγματική έκφραση*, με τη σπινοζική έννοια (την οποία θα συζητήσουμε), της βαθιάς, βιωμένης σχέσης μας με τον κόσμο. Να την κατανοήσουμε ως έννοια μέσα σε μια εμμενιοκρατική θεώρηση, αλλά και ως λειτουργία μέσα στον κόσμο, και να αναδείξουμε τη σημασία της, ώστε να γίνει το σημείο εκκίνησης κάθε ανάλυσης, κριτικής, και αιτήματος για αλλαγή. Έτσι, δεν καταφεύγουμε σε μηχανιστικές εξηγήσεις που εξαντλούνται στη μεταβατική αιτιότητα, αντιμετωπίζοντας τον κόσμο

³⁵ Φουρτούνης, στο ίδιο, σ. 208-211.

³⁶ Bourdieu, *Η αίσθηση της πρακτικής*, σ. 88.

³⁷ Στο ίδιο, σ. 69-70.

ως σύνολο πραγματοποιημένων σχεδίων, υλοποιημένων αποφάσεων, εκπληρωμένων ή ματαιωμένων επιθυμιών, σε μια γραμμική σχέση αιτίας και αποτελέσματος.

Με σημείο εκκίνησης και διαρκή ορίζοντα την έννοια της εμμένειας, διαφεύγουμε τον κίνδυνο να μιλάμε για το ανθρώπινο πράττειν ως *παιχνίδι, θέατρο ή στρατηγική*. Ή μάλλον, μπορούμε να μιλάμε για το ανθρώπινο πράττειν ως παιχνίδι και θέατρο, αλλά ιδωμένα ως *πραγματικά*: όπως βιώνονται εκείνη τη στιγμή από τους παίκτες ή τους ηθοποιούς, με έμφαση στην αλήθεια τους, την *έκφρασή* τους, και όχι στο γεγονός ότι είναι προκατασκευασμένα σύμφωνα προς υλοποίηση, σε συγκεκριμένο χώρο και χρόνο, και σύμφωνα με διατυπωμένους κανόνες, ή κείμενο και ρόλοι με καθορισμένο τέλος. Κατ' αναλογία, μπορούμε να μιλάμε για στρατηγικές, αλλά όχι με την έννοια της προσχεδιασμένης, υπολογισμένης κίνησης. Η στρατηγική, κεντρική έννοια για τον Μπουρντιέ, συνιστά λειτουργική έκφραση ενός ευρύτερου πλέγματος σχέσεων, αντικειμενικών επιταγών, προτροπών και απαγορεύσεων, αξιών, τρόπων αναγνώρισης και αυτοαναγνώρισης, εντός του οποίου το άτομο-habitus κινείται και πράττει με τον τρόπο που κρίνει (με κριτήρια που θέτει το ίδιο το πεδίο) πως «αυξάνει τη δύναμή του», για να χρησιμοποιήσουμε τα λόγια του Σπινόζα. Εν ολίγοις, μιλάμε για στρατηγικές ως τον τρόπο που το άτομο αναλαμβάνει τις αναγκαιότητες που θέτει το πεδίο. Ο Μπουρντιέ επιχειρεί να μεταβάλει τον τρόπο που μιλάμε για τα πράγματα, και απευθύνεται πρωτίστως στην ίδια την κοινωνική επιστήμη. Όπως θα δούμε, όσα γράφει ενάντια στη «σχολαστική»,³⁸ όπως την αποκαλεί, σύλληψη του κοινωνικοπολιτικού πεδίου θυμίζουν πολύ τον Σπινόζα, όταν, στην αρχή της *Πολιτικής πραγματείας*, εξανίσταται πως «οι φιλόσοφοι δεν βλέπουν τους ανθρώπους όπως είναι, αλλά όπως οι ίδιοι θα ήθελαν να είναι».³⁹ Χρειάζεται, λοιπόν, έννοιες που θα συγκροτούν μια θεώρηση του κόσμου «όπως είναι», ή τουλάχιστον μια θεώρηση που δεν θα τον ανάγει στις έννοιες με τις οποίες επιχειρεί να τον εξηγήσει. Χρειάζεται μια θεώρηση που θα εκκινεί από τον κόσμο και όχι από τον εαυτό της, «σαν η δράση να είχε ως αρχή (αν όχι ως

³⁸ «[...] να προσπαθήσουμε [...] να σκεφτούμε στ' αλήθεια αυτό που μένει πρακτικά απρόσιτο σε κάθε σχολαστική σκέψη που σέβεται τον εαυτό της: τη λογική της πρακτικής· κι αυτό, προσπαθώντας να φτάσουμε μέχρι τέλους την ανάλυση που οι πιο παράτολμοι από τους φιλοσόφους σταματούν συχνά στα μισά του δρόμου, δηλαδή τη στιγμή που αυτή θα συναντούσε το κοινωνικό. Για να το επιτύχουμε, πρέπει [...] να επανέλθουμε στον κόσμο της καθημερινής ύπαρξης, οπλισμένοι όμως με μια επιστημονική σκέψη με επαρκή συνείδηση του εαυτού της και των ορίων της, προκειμένου να μπορέσει να σκεφτεί την πρακτική χωρίς να εξαλείψει το αντικείμενό της», Bourdieu, *Πασκαλιανοί διαλογισμοί*, σ. 95-96.

³⁹ Σπινόζα, *Πολιτική πραγματεία*, μτφρ. Άρης Στυλιανού, Εκδόσεις Πατάκη, Αθήνα 2013, Κεφ. 1, Παρ. 1, σ. 93 [στο εξής, ΠΠ, κεφάλαιο/παράγραφος].

σκοπό) το θεωρητικό μοντέλο που πρέπει να κατασκευάσουμε προκειμένου να την εξηγήσουμε».⁴⁰

Θα μπορούσαμε να πούμε πως η ιδέα περί ρευστών εννοιών που αγκαλιάζουν το πραγματικό δεν είναι απλώς μια διαφορετική μεθοδολογική πρόταση, αλλά στοχεύει σε μια εν γένει μετατόπιση του τρόπου θεώρησης του κοινωνικού κόσμου. Με τη δημιουργία εννοιών ή τον εκ νέου ορισμό αυτών που υπάρχουν ήδη, τόσο ο Σπινόζα όσο και ο Μπουρντιέ προχωρούν σε μια τέτοια μετατόπιση. Μιλήσαμε ήδη για το επίπεδο εμμένειας στο οποίο μας τοποθετεί ο Σπινόζα. Με τους όρους του Μπουρντιέ, πρόκειται για μετακίνηση από *τα πράγματα της λογικής* στη *λογική των πραγμάτων*.⁴¹ Από μια *λογική* λογική, σε μια *πρακτική* λογική, ή λογική της πρακτικής, ή ακόμα καλύτερα *αίσθηση της πρακτικής*, με την έννοια μιας ενορατικής σύλληψης των πραγμάτων, του κοινωνικού κόσμου και του *habitus* ως διαρκές γίνεσθαι και όχι ως «ορθογώνιο, ακίνητο και σταθερό». Δεν είναι εύκολο, αλλά αξίζει αν μη τι άλλο να δούμε τις συνθήκες συγκρότησης των εννοιών, να αναγνωρίσουμε ότι τα συνήθη εργαλεία τα οποία έχουμε για να μιλήσουμε για τον κόσμο τον «κατασκευάζουν», αναπαράγοντας τους όρους παραγωγής τους.⁴²

⁴⁰ Bourdieu, *Η αίσθηση της πρακτικής*, σ. 67.

⁴¹ Bourdieu, *Πασκαλιανοί διαλογισμοί*, σ. 146.

⁴² Όπως το θέτει ο ίδιος ο Μπουρντιέ, «οι κοινωνικές επιστήμες [...] θα πρέπει πιο ξεκάθαρα από ποτέ να διαλέξουν με ποια πλευρά είναι: είτε να θέτουν τα ορθολογικά εργαλεία γνώσης που διαθέτουν στην υπηρεσία μιας όλο και πιο εξορθολογιστικής κυριαρχίας, είτε να αναλύουν ορθολογικά την κυριαρχία και κυρίως τη συμβολή που μπορεί να προσφέρει η ορθολογική γνώση στο έμπρακτο μονοπώλιο των κερδών από τον οικουμενικό λόγο. Η συνείδηση και η γνώση των κοινωνικών συνθηκών ενός τέτοιου λογικού και πολιτικού σκανδάλου, όπως είναι το μονοπώλιο του οικουμενικού, υποδεικνύουν με τρόπο αλάνθαστο τους σκοπούς και τα μέσα ενός μόνιμου *πολιτικού αγώνα* για την οικουμενικοποίηση των όρων πρόσβασης στο οικουμενικό», *στο ίδιο*, σ. 154-155.

Παρέκβαση. Το ύστατο ερώτημα και ο πρώτος λόγος

«Ο Μπαλζάκ περιγράφει στο *La Peau de Chagrin* ένα “λευκό, σαν στρώμα φρέσκου χιονιού, τραπεζομάντιλο που πάνω του συμμετρικά απλώνονταν πιάτα και μαχαιροπίρουνα στεφανωμένα από μικρά χρυσαφένια ψωμάκια”. “Σ’ όλη μου τη νιότη”, λέει ο Σεζάν, “θέλησα να ζωγραφίσω αυτό το τραπεζομάντιλο από φρέσκο χιόνι... Τώρα πια ξέρω ότι δεν πρέπει να θέλεις να ζωγραφίσεις παρά μόνο αυτό το: πάνω του συμμετρικά απλώνονταν πιάτα και μαχαιροπίρουνα, όπως επίσης και το: από μικρά χρυσαφένια ψωμάκια. Αν ζωγραφίσω το ‘στεφανωμένα’, είμαι χαμένος, το καταλαβαίνετε; Κι αν πράγματι κατορθώσω να τον εξισορροπήσω και να δώσω τις κατάλληλες αποχρώσεις στα πιάτα, τα μαχαιροπίρουνα και τα ψωμάκια μου, με τον τρόπο που αυτό συμβαίνει στη φύση, τότε, να είστε σίγουρος, οι κορόνες, το χιόνι και όλο το ρίγος που υπάρχει σ’ αυτή την περιγραφή, *θα υπάρξουν και στον πίνακά μου*”».⁴³

Ο Σεζάν, που «η ζωγραφική ήταν ο κόσμος του και ο τρόπος του να υπάρχει»,⁴⁴ που ζωγραφίζει τη μέρα που πέθανε η μάνα του, που ζωγραφίζει ενώ καταζητείται ως λιποτάκτης, αμφιβάλλει.⁴⁵ Ίσως, *γι’ αυτό ακριβώς αμφιβάλλει*: «Ο καλλιτέχνης φέρνει στον κόσμο το έργο του με τον ίδιο τρόπο που ο άνθρωπος πρόφερε τον πρώτο λόγο· δίχως να γνωρίζει αν ο λόγος αυτός θα είναι κάτι διαφορετικό από την κραυγή, αν θα μπορέσει ποτέ να αποσπαστεί από τη ροή της ατομικής ζωής μέσα στην οποία γεννιέται».⁴⁶ Η *Αμφιβολία του Σεζάν* είναι κείμενο γραμμένο τόσο για τη ζωγραφική, όσο και για την ίδια τη φιλοσοφία: είναι γραμμένο για έναν *τρόπο*. Έτσι, το να ζωγραφίζει κανείς μ’ αυτόν τον τρόπο, είναι το ίδιο με το να γράφει μ’ αυτόν τον τρόπο: «Πώς μπορεί κανείς να κάνει διαφορετικά από το να γράφει γι’ αυτά που δεν γνωρίζει ή που γνωρίζει ελλιπώς; Γιατί μόνο σε αυτές τις περιπτώσεις μπορούμε να φανταστούμε πως έχουμε κάτι να πούμε. Γράφει κανείς στο μεταίχμιο της γνώσης του, σε αυτό το ακραίο σημείο που η γνώση μας ξεχωρίζει από την άγνοια κι έχει ως αποτέλεσμα την αλληλοπεριχώρησή τους. Μόνο κατ’ αυτόν τον τρόπο ωθείται κανείς να γράψει. Άρση άγνοιας σημαίνει αναβολή του γραψίματος για αύριο ή, μάλλον, την πλήρη αδυναμία του».⁴⁷

Κάπως έτσι, ο πρώτος λόγος δεν διαφέρει και πολύ από το ύστατο ερώτημα: *Τι είναι φιλοσοφία*.⁴⁸ Κάθε προσπάθεια να απαντήσει κανείς σ’ αυτό το ερώτημα, και πολύ

⁴³ Μωρίς Μερλώ-Ποντύ, *Η αμφιβολία του Σεζάν – Το μάτι και το πνεύμα*, μτφρ. Αλέκα Μουρίκη, Εκδόσεις Νεφέλη, Αθήνα 1991, σ. 40.

⁴⁴ Μερλώ-Ποντύ, *Η αμφιβολία του Σεζάν...*, σ. 27.

⁴⁵ *Στο ίδιο*.

⁴⁶ *Στο ίδιο*, σ. 45.

⁴⁷ Gilles Deleuze, *Διαφορά και επανάληψη*, εισ.-μτφρ. Κωνσταντίνος Μπουντάς, Εκκρεμές, Αθήνα 2019, σ. 43-44. «Ωστόσο, ακόμα και στη φιλοσοφία, δημιουργούμε έννοιες μόνο σε συνάρτηση με προβλήματα που πιστεύουμε ότι δεν τα έχουμε κατανοήσει ή δεν τα έχουμε θέσει σωστά», Deleuze / Guattari, *Τι είναι φιλοσοφία*., σ. 24.

⁴⁸ «Ίσως να μην μπορούμε να ρωτήσουμε *τι είναι φιλοσοφία* παρά μόνο αργά, όταν φθάνουν τα γηρατειά και η ώρα να μιλήσουμε με ακρίβεια. [...] Πρόκειται για ερώτημα που θέτουμε, όταν δεν έχουμε πια τι άλλο να ζητήσουμε, ευρισκόμενοι σε μια κρυφή ταραχή, τα μεσάνυχτα. [...] Υπάρχουν

περισσότερο κάθε προσπάθεια να υπάρξει μέσα σε –και μέσα από– αυτό το ερώτημα, είναι ταυτόχρονα ύστατο ερώτημα και πρώτος λόγος. Γιατί αναζητά τη σταθερότητα μέσα στην κίνηση, τη συνέπεια μέσα στο χάος, το απόλυτο στο μερικό· την έννοια μέσα στον κόσμο. Κι αυτή η κίνηση είναι πάντοτε αβέβαιη κι επισφαλής, όπως ο πρώτος λόγος. Αλλά τις μικρές στιγμές που «πετυχαίνει», που καταφέρνει ν' αγγίξει έστω και λίγο το «απλώς είναι», μοιάζει με ύστατο ερώτημα, ερώτημα που περιλαμβάνει όλα τα ερωτήματα, υπέρτατη ελευθερία και καθαρή αναγκαιότητα. Όπως το «στεφανωμένα» εμφανίζεται στον πίνακα του Σεζάν. Η έννοια, ωστόσο, «ανήκει στη φιλοσοφία και μονάχα σε αυτήν».⁴⁹ Και είναι ζήτημα ύφους· πάντα είναι και ζήτημα ύφους: «Το βάφτισμα της έννοιας επιζητεί την αμιγώς φιλοσοφική καλαισθησία, που ενεργεί με βία και υπαινιγμούς και συγκροτεί μέσα στη γλώσσα μια γλώσσα φιλοσοφική –όχι απλώς ένα λεξιλόγιο αλλά τη σύνταξη που αγγίζει το υψηλό ή την εξαισία ομορφιά».⁵⁰ Ταυτόχρονα, το κατεξοχήν πεδίο των εννοιών είναι, πρέπει να είναι, ο κόσμος όπως είναι. Ολόκληρη η παρούσα εργασία είναι μια διερεύνηση του τι μπορεί να σημαίνει αυτό.

περιπτώσεις όπου τα γηρατεία δεν δίνουν την αιώνια νιότη αλλά, αντίθετα, *την υπέρτατη ελευθερία, την καθαρή αναγκαιότητα* που μας δωρίζει μια στιγμή φώτισης ανάμεσα στη ζωή και τον θάνατο, τότε που όλα τα κομμάτια της μηχανής συνδυάζονται για να στείλουν στο μέλλον ένα γνώρισμα που διασχίζει τους αιώνες [...]. Γέρος πια, ο Τέρνερ απέκτησε ή κατέκτησε το δικαίωμα να οδηγήσει τη ζωγραφική σε ένα έρημο και χωρίς επιστροφή μονοπάτι, που δεν διαφέρει πια από το *ύστατο ερώτημα*» (στο ίδιο, σ. 7 –πλάγια δικά μου). Ο Τέρνερ κατέκτησε το δικαίωμα, έχοντας κατακτήσει τη ζωγραφική προφέροντας αναρίθμητες φορές τον πρώτο λόγο.

⁴⁹ Στο ίδιο, σ. 43.

⁵⁰ Στο ίδιο, σ. 14-15.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 2

Το «απλώς είναι»

Στο προηγούμενο κεφάλαιο τέθηκε το πλαίσιο και η οπτική της εργασίας. Μιλήσαμε για «κινούμενη απεραντοσύνη» και «ρευστές έννοιες», υποστηρίζοντας πως τόσο ο Σπινόζα όσο και ο Μπουρντιέ βρίσκονται στον ίδιο δρόμο. Σε ό,τι αφορά τον Σπινόζα, μιλώντας για ρευστότητα και κίνηση, αντιμετωπίζουμε την αυστηρή, εκ πρώτης όψεως άκαμπτη, σπινοζική σκέψη: Ορισμοί, αξιώματα, προτάσεις, αποδείξεις και πορίσματα μοιάζουν να ακινητοποιούν το αντικείμενο. Για να μπορέσουμε με σχετική ασφάλεια να αποφανθούμε εάν πρόκειται ή όχι για ένα τέτοιο σύστημα σκέψης, οφείλουμε αρχικά να δούμε τους βασικούς όρους του, τις αρχές τις σπινοζικής οντολογίας. Στην περίπτωση του Μπουρντιέ είναι φαινομενικά πιο εύκολο να δειχτεί η ρευστότητα της σκέψης του, ακόμα και «με μια ματιά», συγκριτικά με τον Σπινόζα. Και πάλι, ωστόσο, έχουμε να κάνουμε με ένα συγκεκριμένο, αυστηρό σύστημα εννοιών, τις βασικότερες απ' τις οποίες θα εκθέσουμε στο παρόν κεφάλαιο. Αυτό έχει τις δικές του δυσκολίες, με μεγαλύτερη την «απομόνωση» της μιας έννοιας απ' την άλλη: πώς να μιλήσουμε για το *habitus*, χωρίς να μιλήσουμε ταυτόχρονα για το πεδίο, την *illusio* και την πρακτική αίσθηση; Την ίδια στιγμή, ωστόσο, η δυσκολία αυτή καταδεικνύει το γεγονός ότι έχουμε πράγματι να κάνουμε με μια «ελαστική» σκέψη, σκέψη εμμενή στο αντικείμενό της.

Ποιο είναι, λοιπόν, το «απλώς είναι» με όρους Σπινόζα, και ποιο με όρους Μπουρντιέ; Ποιες συνάφειες μπορούμε να εντοπίσουμε μεταξύ τους, πέρα απ' το γεγονός ότι και οι δύο επιχειρούν να μιλήσουν γι' αυτό το «απλώς είναι», αντικρούοντας, περισσότερο ή λιγότερο ευθέως, τις κυρίαρχες θεωρήσεις της εποχής τους; Ένα ερώτημα είναι αν η (κοινή) εμμενιοκρατική οπτική συνεπάγεται κοινά, τηρουμένων πάντα των αναλογιών, περιεχόμενα στο «απλώς είναι», ή έστω τρόπους λειτουργίας. Με άλλα λόγια, οι δύο στοχαστές μιλάνε λίγο πολύ για το ίδιο πράγμα και τους τρόπους που αυτό το πράγμα υπάρχει, εκφράζεται, τροποποιείται, παράγει «αποτελέσματα»; Και, για να θυμηθούμε το κεντρικό ερώτημα αυτής της εργασίας, πώς μπορούμε να συγκροτήσουμε, μέσα απ' αυτές τις δύο θεωρήσεις, μια εμμενιοκρατική, μη θεμελιωτική αλλά συγχρόνως και μη σχετικιστική σύλληψη του κοινωνικού;

Επιχειρώντας κάποιες πρώτες απαντήσεις, το κεφάλαιο αυτό αποτελείται από δύο κύριες ενότητες, μία για τον Σπινόζα και μία για τον Μπουρντιέ, στις οποίες παρουσιάζονται οι κεντρικές τους έννοιες. Το σκεπτικό της εργασίας είναι η παράλληλη ανάγνωση, ωστόσο, για να γίνει αυτό, είναι προφανές ότι πρώτα πρέπει να διαβαστούν ξεχωριστά. Εκ των πραγμάτων, με δεδομένη τη δυσκολία διαχωρισμού των εννοιών μέσα σε καθένα από τα συστήματα σκέψης, θα υπάρχουν σημεία που θα παραμένουν κάπως σκοτεινά ή υπαινικτικά. Σε κάθε περίπτωση, κεντρικές έννοιες και συσχετισμοί θα εξεταστούν στα επιμέρους κεφάλαια, ώστε τα σημεία αυτά να είναι, κατά το δυνατόν, ελάχιστα στο τέλος.

Α. Ο Σπινόζα και «η εσώτατη ουσία του πράγματος»

Ίσως ο πιο γόνιμος τρόπος είναι να ξεκινήσουμε απ' τους Ορισμούς του πρώτου και του δεύτερου μέρους της *Ηθικής*, τα θεμέλια της σπινοζικής οντολογίας, στη βάση των οποίων αναπτύσσεται ολόκληρη η φιλοσοφία του Σπινόζα. Πριν απ' αυτό, ωστόσο, θα δούμε τα σχόλιά του πάνω στην ίδια την έννοια του ορισμού. Στην *Πραγματεία για τη διόρθωση του νου*, ένα έργο περί μεθόδου κατά κύριο λόγο, ο Σπινόζα μας λέει τι πρέπει να προσέχουμε φτιάχνοντας έναν «καλό ορισμό»: «Ο ορισμός, για να χαρακτηριστεί τέλειος, θα πρέπει να φανερώνει την εσώτατη ουσία του πράγματος».¹ Έπειτα, προχωρά στη διάκριση μεταξύ *δημιουργημένου* και *μη δημιουργημένου* πράγματος: «Αν πρόκειται για δημιουργημένο πράγμα, στον ορισμό θα πρέπει να περιλαμβάνεται η άμεση αιτία [και] από αυτόν να μπορούν να συναχθούν όλες οι ιδιότητες του πράγματος όταν τούτο παρατηρηθεί μεμονωμένα και όχι σε συνδυασμό με άλλα».² Σε ό,τι αφορά το μη δημιουργημένο πράγμα, πρέπει ο ορισμός του «[να] αποκλείει κάθε αιτία, δηλαδή το αντικείμενό του δεν θα έχει ανάγκη για να εξηγηθεί από τίποτε άλλο εκτός από το ίδιο του το είναι. Αφού δοθεί ο ορισμός αυτού του πράγματος, δεν θα μένει πια θέση για το ερώτημα “μήπως υπάρχει;” [...] Και, τέλος [...] είναι απαραίτητο όλες οι ιδιότητες του πράγματος να συνάγονται από τον ορισμό του».³

¹ Σπινόζα, *Πραγματεία για τη διόρθωση του νου*, μτφρ. Βασιλική Γρηγοροπούλου / Bernard Jacquemart, επιμέλεια-σχόλια-επίμετρο Βασιλική Γρηγοροπούλου, Πόλις, Αθήνα 2001, παρ. 95, σ. 74 [στο εξής, ΠΔΝ, παράγραφος].

² ΠΔΝ, 96, σ. 75.

³ ΠΔΝ, 97, σ. 75-76.

Στην *Ηθική*, μιλά για τον ορισμό πιο έμμεσα, μιλώντας για τον ορισμό εκείνου ή του άλλου πράγματος –και θεωρώντας λίγο πολύ δεδομένα όσα διαβάζουμε στην ΠΔΝ. Σε κάποια σημεία, ωστόσο, ο Σπινόζα χρησιμοποιεί το ρήμα *ενέχει* [involvere]: «Ο ορισμός της υπόστασης πρέπει να *ενέχει* την αναγκαία ύπαρξη και συνεπώς η ύπαρξή της πρέπει να συμπεραίνεται από μόνο τον ορισμό της».⁴ Στην περίπτωση, δηλαδή, που το οριζόμενο πράγμα υπάρχει από μόνο του (είναι «μη δημιουργημένο», με τους όρους της ΠΔΝ), ο ορισμός του *ενέχει* την ύπαρξη. Η χρήση αυτού του ρήματος μας κάνει να αναρωτηθούμε αν η ίδια η έννοια του ορισμού είναι κάτι περισσότερο από τεχνική έννοια ή όρο. Φαίνεται πως ο ορισμός, η ουσία και η φύση του πράγματος κατά κάποιον τρόπο συμπίπτουν. Μάλιστα, στην περίπτωση του μη δημιουργημένου πράγματος, του πράγματος που υπάρχει από μόνο του, ο ορισμός του συμπίπτει *και* με την ύπαρξή του.

Τονίζεται διαρκώς το γεγονός ότι ο ορισμός πρέπει να εκφράζει τη φύση του οριζόμενου πράγματος. Μοιάζει προφανές: αυτό είναι ο ορισμός, μας λέει επακριβώς τι είναι το πράγμα. Έχει κάποια μεγαλύτερη, πιο βαρύνουσα οντολογικά, σημασία εντός του σπινοζικού συστήματος; Ο Ντελέζ επισημαίνει πως στον Σπινόζα «ο ορισμός *ή η ιδέα* θεωρείται ότι *εκφράζει* τη φύση του πράγματος όπως είναι αυτό καθαυτό».⁵ Σύμφωνα με αυτήν τη διατύπωση, ο ορισμός του πράγματος είναι κάτι παραπάνω από λεκτική-εννοιολογική περιγραφή του: είναι η *ιδέα* του, είναι η ύπαρξη του πράγματος υπό το κατηγόρημα της σκέψης. Αν καταφέρουμε να συλλάβουμε, συνεπώς, έναν «καλό ορισμό», τότε το Πνεύμα μας «*συναντά*» *πραγματικά* το πνεύμα του εξωτερικού αντικειμένου, και μπορούμε να μιλάμε για «τη γνώση όχι ως εγχείρημα που θα παρέμενε εξωτερικό στο πράγμα, αλλά [...] ως *έκφραση του πράγματος στο Πνεύμα*».⁶ Θα επανέλθουμε σε αυτό.

α. Οντολογία και γνωσιοθεωρία

Οι ορισμοί του πρώτου μέρους της *Ηθικής*

Στο σημείο αυτό θα παραθέσω τους οκτώ ορισμούς, και δεν θα παραπέμψω απλώς στις αντίστοιχες σελίδες.⁷ Είναι σημαντικό να τους έχουμε μπροστά μας, προσπαθώντας να αντλήσουμε απ' αυτούς ό,τι έχουν να μας δώσουν, κατ' αρχάς από

⁴ H, I, 8, σχ. 2, σ. 88-89 (πλάγια δικά μου).

⁵ Deleuze, *Ο Σπινόζα και το πρόβλημα της έκφρασης*, σ. 15 (πλάγια δικά μου).

⁶ Στο ίδιο, σ. 16 (πλάγια δικά μου).

⁷ H, I, Ορισμοί, σ. 79-80 (πλάγια δικά μου).

μόνοι τους. Έτσι κι αλλιώς θα επιστρέφουμε διαρκώς σε αυτούς, θα τους συναντάμε σε κομβικά σημεία.

1. Με τον όρο *αυταίτιο* [causa sui] εννοώ αυτό που η ουσία του ενέχει την ύπαρξη, ήτοι αυτό που η φύση του δεν μπορεί να συλληφθεί παρά ως υπάρχουσα.
2. *Πεπερασμένο στο γένος του* λέγεται ένα πράγμα που μπορεί να οριοθετηθεί από ένα άλλο της ίδιας φύσης. Π.χ., ένα σώμα λέγεται πεπερασμένο επειδή συλλαμβάνουμε πάντοτε ένα άλλο μεγαλύτερο. Παρομοίως, μια σκέψη οριοθετείται από μία άλλη σκέψη. *Μα ένα σώμα δεν οριοθετείται από μία σκέψη, ούτε μια σκέψη από ένα σώμα.*
3. Με τον όρο *υπόσταση* εννοώ αυτό που είναι στον εαυτό του και συλλαμβάνεται μέσω του εαυτού του: δηλαδή αυτό που το εννόημά του δεν χρειάζεται το εννόημα ενός άλλου πράγματος από το οποίο να πρέπει να σχηματιστεί.
4. Με τον όρο *κατηγορήμα* εννοώ αυτό που αντιλαμβάνεται ο νους στην υπόσταση σαν συνιστών την ουσία της.
5. Με τον όρο *τρόπος* εννοώ τους επηρεασμούς της υπόστασης, ήτοι αυτό που είναι σε ένα άλλο και συλλαμβάνεται επίσης μέσω αυτού.
6. Με τον όρο *Θεός* εννοώ το απολύτως άπειρο ον, τουτέστιν μια υπόσταση συγκεκριμένη από άπειρα κατηγορήματα, καθένα εκ των οποίων εκφράζει μια άπειρη και αιώνια ουσία.⁸
7. *Ελεύθερο* λέγεται το πράγμα που υπάρχει από μόνη την αναγκαιότητα της φύσης του, και καθορίζεται να ενεργεί από μόνο τον εαυτό του. Ενώ *αναγκαίο* ή μάλλον *αναγκασμένο*, αυτό που καθορίζεται να υπάρχει και να πράττει με συγκεκριμένο και καθορισμένο τρόπο από ένα άλλο.
8. Με τον όρο *αιωνιότητα* εννοώ την ίδια την ύπαρξη καθόσον συλλαμβάνουμε πως έπεται αναγκαία από μόνον τον ορισμό του αιώνιου πράγματος.⁹

Αυταίτιο, πεπερασμένο στο γένος του, υπόσταση, κατηγορήμα, τρόπος, Θεός, ελεύθερο και αναγκασμένο πράγμα, αιωνιότητα, είναι οι όροι με τους οποίους ο Σπινόζα θεωρεί αναγκαίο να ξεκινήσει την *Ηθική*. Ο πρώτος ορισμός είναι αυτός της αιτίας εαυτού [causa sui]. Πρόκειται για ένα πράγμα το οποίο υπάρχει και συλλαμβάνεται από μόνο του, χωρίς να χρειάζεται κάτι άλλο (ένα αίτιο), αφού «η ουσία του ενέχει την ύπαρξη», και που –πολύ σημαντικό– δεν μπορεί να συλληφθεί ως μη υπάρχον. Με τους όρους της ΠΔΝ, είναι ένα μη δημιουργημένο πράγμα, και

⁸ «Επεξήγηση: Λέω απολύτως άπειρο, και όχι άπειρο στο γένος του· σε αυτό πράγματι που είναι άπειρο μονάχα στο γένος του, μπορούμε να αρνηθούμε άπειρα κατηγορήματα· ενώ στην ουσία αυτού που είναι απολύτως άπειρο ανήκει ό,τι εκφράζει την ουσία και δεν ενέχει καμία άρνηση», στο *ίδιο*, σ. 80.

⁹ «Επεξήγηση: μια τέτοια ύπαρξη, πράγματι, συλλαμβάνεται ως αιώνια αλήθεια, όπως και η ουσία του πράγματος, και για τον λόγο αυτό δεν μπορεί να εξηγηθεί μέσω της διάρκειας ή του χρόνου, όσο κι αν η διάρκεια συλληφθεί ως στερούμενη αρχής και τέλους», στο *ίδιο*.

πράγματι, ο ορισμός του «αποκλείει κάθε αιτία» και δεν αφήνει περιθώριο διερώτησης περί του αν υπάρχει. Πηγαίνοντας στον ορισμό τρία, βλέπουμε πως η υπόσταση «είναι στον εαυτό της και συλλαμβάνεται μέσω του εαυτού της». Ξανά, στον ορισμό της δεν περιλαμβάνεται κάποια αιτία, άρα πρόκειται και πάλι για μη δημιουργημένο πράγμα –και μάλλον για αυταίτιο, βάσει του πρώτου ορισμού. Έπειτα έχουμε δύο άλλους όρους σχετιζόμενους με την υπόσταση: το κατηγορήμα, αυτό που ο νους αντιλαμβάνεται ως την ουσία της υπόστασης, και τον τρόπο, δηλαδή τους επηρεασμούς της, τις τροποποιήσεις της. Στον έκτο ορισμό, διαβάζουμε πως ο Θεός είναι «το απολύτως άπειρο ον», σε αντίθεση με το «πεπερασμένο στο γένος του» που ορίζεται στον δεύτερο, αλλά και με το «άπειρο στο γένος του», σύμφωνα με την επεξήγηση. Ο Θεός, με άλλα λόγια, διακρίνεται τόσο από τους (πεπερασμένους) τρόπους, όσο και από το (κάθε) κατηγορήμα, το οποίο είναι άπειρο καθεαυτό (εκφράζοντας, όπως είδαμε, την ουσία της υπόστασης). Πρόκειται δηλαδή, ακριβώς για μια «απολύτως» άπειρη υπόσταση, η οποία αποτελείται από άπειρα κατηγορήματα, και στην ουσία της οποίας, σύμφωνα με την επεξήγηση, ανήκει ό,τι την εκφράζει.

Απ' αυτά προκύπτει πως αυταίτιο, υπόσταση και Θεός είναι το ίδιο πράγμα. Βάσει του ορισμού εφτά, αυτό το πράγμα είναι ελεύθερο, αφού «υπάρχει από μόνη την αναγκαιότητα της φύσης του, και καθορίζεται να ενεργεί από μόνον τον εαυτό του». Αντιθέτως, ο τρόπος, όπως ορίζεται ως «αυτό που είναι σε ένα άλλο και συλλαμβάνεται μέσω αυτού», είναι αναγκασμένο πράγμα, που «καθορίζεται να υπάρχει και να πράττει [...] από ένα άλλο». Ο ορισμός του τρόπου ως «επηρεασμού» της υπόστασης είναι πολύ σημαντικός, ειδικά αν συνδυαστεί με μια απουσία: απ' όλους αυτούς τους ορισμούς, απουσιάζει η έννοια της «δημιουργίας». Έτσι, η υπόσταση όχι μόνο δεν δημιουργεί τους τρόπους ή δεν «αποτελείται» απλώς από τους τρόπους, αλλά επηρεάζεται, τροποποιείται από αυτούς. Εδώ ο Σπινόζα αποκλείει κάθε έννοια μονόδρομης σχέσης μεταξύ του Θεού και του κόσμου, μαζί με κάθε έννοια «δημιουργίας» του κόσμου από τον Θεό, ο οποίος παραμένει αδιάφορος προς τα δημιουργήματά του, αδιαφοροποίητος, ανεπηρέαστος από αυτά. Ο τελευταίος ορισμός είναι αυτός της αιωνιότητας, και μάλλον μας αιφνιδιάζει. Σ' ένα σύνολο όρων που αφορούν την ύπαρξη και τις εκφράσεις της, συναντάμε, και μάλιστα καταληκτικά, μια έννοια ταυτισμένη με τον χρόνο. Διαβάζουμε, ωστόσο πως η αιωνιότητα δεν είναι παρά η «ίδια η ύπαρξη, καθόσον συλλαμβάνουμε πως έπεται αναγκαία από μόνον τον ορισμό του αιώνιου πράγματος». Αναγνωρίζοντας τη

σύγχυση που μπορεί να προκαλείται εδώ, αν και μη επιλύοντάς την πλήρως, ο Σπινόζα στην επεξήγηση αποσυνδέει την αιωνιότητα από τον χρόνο και τη διάρκεια, ακόμα κι αν η τελευταία συλληφθεί «ως στερούμενη αρχής και τέλους». Έτσι μπορούμε να πούμε πως η Υπόσταση-Θεός, όχι απλώς είναι αιώνια, αλλά είναι η ίδια η αιωνιότητα: η αναγκαία ύπαρξη του (αιώνιου) πράγματος, όπως αυτή ενέχεται στον ορισμό του. Θα επανέλθουμε. Αιτία εαυτού, υπόσταση, Θεός, ελεύθερο πράγμα, αιωνιότητα: οι πέντε από τους οκτώ ορισμούς μοιάζουν να μιλούν για το ίδιο πράγμα. Άλλοι δύο ορισμοί, του κατηγορήματος και του τρόπου, αναφέρονται στο πώς αντιλαμβάνεται ο νους αυτό το πράγμα, στο πώς αυτό το πράγμα εκφράζεται, πώς κάνει, θα λέγαμε, αντιληπτή ή αισθητή την παρουσία του. Τέλος, θα σταθούμε στον δεύτερο ορισμό, τον ορισμό του πεπερασμένου στο γένος του. Πέρα απ' το να μας πει τι δεν είναι η υπόσταση, εισάγει και κάτι πολύ σημαντικό: «ένα σώμα δεν οριοθετείται από μια σκέψη, ούτε μια σκέψη από ένα σώμα». Πρόκειται για τη σχέση μεταξύ των κατηγορημάτων, των εκφράσεων της υπόστασης-Θεού.

Για να τον κατανοήσουμε καλύτερα, χρειάζεται να ανατρέξουμε στους Ορισμούς ένα και τρία του δεύτερου μέρους:

«Με τον όρο *σώμα* εννοώ έναν τρόπο που εκφράζει με συγκεκριμένο και καθορισμένο τρόπο την ουσία του Θεού καθόσον θεωρείται εκτεταμένο πράγμα».

«Με τον όρο *ιδέα* εννοώ ένα εννόημα του Πνεύματος που σχηματίζεται από το Πνεύμα λόγω του ότι είναι σκεπτόμενο πράγμα».¹⁰

Αυτό που λέγεται στον δεύτερο ορισμό του πρώτου μέρους είναι πως τα δύο αυτά δεν αλληλεπιδρούν. Ένα σώμα «οριοθετείται» μόνο από άλλα σώματα, και μια σκέψη μόνο από άλλες σκέψεις. Έκταση και Σκέψη είναι δύο από τα άπειρα κατηγορήματα του Θεού, συνιστούν εκφράσεις της ουσίας του, και υπάρχουν παράλληλα, με την έννοια ότι δεν επηρεάζουν το ένα το άλλο. Εκφράζουν, με άλλα λόγια, το ίδιο πράγμα, ολόκληρο και εξαντλητικά, θα λέγαμε υπό διαφορετικές οπτικές γωνίες: «Η σκεπτόμενη υπόσταση και η εκτεταμένη υπόσταση είναι μία και η αυτή, που γίνεται καταληπτή άλλοτε υπό το μεν κατηγορημα και άλλοτε υπό το δε».¹¹ Σύμφωνα δε με την πρόταση 2 του τρίτου μέρους, «ούτε το Σώμα μπορεί να καθορίσει το Πνεύμα στη σκέψη ούτε το Πνεύμα το Σώμα στην κίνηση, στη στάση ή σε κάτι άλλο (αν υπάρχει)»,¹² με το σχόλιο που ακολουθεί να επιβεβαιώνει πως «το Πνεύμα και το Σώμα είναι ένα και το αυτό πράγμα που συλλαμβάνεται άλλοτε υπό το κατηγορημα

¹⁰ H, II, op. 1 και 2, σ. 145.

¹¹ H, II, 7, σχ., σ. 153.

¹² H, III, 2, σ. 236.

της Σκέψης και άλλοτε υπό το κατηγορήμα της Έκτασης». ¹³ Θα επανέλθουμε σε όλα αυτά.

Αυτό είναι, σε αδρές γραμμές, το «απλώς είναι», σύμφωνα με τον Σπινόζα: Ο Θεός-Υπόσταση, το απολύτως άπειρο πράγμα, ελεύθερο να υπάρχει και να ενεργεί από μόνην την αναγκαιότητα της φύσης του, συγκείμενο από άπειρα κατηγορήματα, τα οποία εκλαμβάνονται από τον νου ως η ουσία του, με τους τρόπους να συνιστούν εκφράσεις και συνάμα τροποποιήσεις του (επηρεασμούς του) απ' τον ίδιο τον εαυτό του. Το «απλώς είναι» είναι η αιωνιότητα, η ίδια η ύπαρξη, συλλαμβανόμενη ως αναγκαία απορρέουσα από το ίδιο το πράγμα, από τη φύση και την ουσία του. Είναι αυτό που είναι ελεύθερο αίτιο όλων των πραγμάτων, ακριβώς επειδή είναι αίτιο του εαυτού του: είναι αίτιο όλων των πραγμάτων και τα καθορίζει στον ίδιο βαθμό και με τον ίδιο τρόπο που είναι αίτιο του εαυτού του και τον καθορίζει. Ωστόσο, όπως είπαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο, και θα επανερχόμαστε σ' αυτό διαρκώς, δεν ταυτίζεται απολύτως μαζί τους. Όπως φάνηκε ήδη, αυτό το «απλώς είναι» δεν είναι καθόλου απλό. Άλλωστε, η φράση αυτή του Μπερζόν δεν υπονοεί κάποια καταγωγική ή τελική απλότητα, αλλά διαπιστώνει τη μη αναγωγή του κόσμου στις έννοιες με τις οποίες κάθε φιλοσοφικό σύστημα επιχειρεί να τον εξηγήσει. Υπ' αυτή την έννοια, η τόσο πολύπλοκη σπινοζική οντολογία μοιάζει πολύ κοντά σ' αυτό το «αίτημα» του Μπερζόν, αφού προσπαθεί να εξαντλήσει εξηγητικά το «είναι», χωρίς να το αναγάγει, υπαρκτικά και νοηματικά, παρά στον εαυτό του. «Απλώς» είναι, και είναι κάτι το οποίο μπορούμε να συλλάβουμε.

«...στον βαθμό που συλλαμβάνεται ως...»: Τα είδη γνώσης

Πώς μπορούμε να τα συλλάβουμε όλα αυτά; Πώς συλλαμβάνουμε τον άπειρο χαρακτήρα της υπόστασης; Πώς συλλαμβάνουμε την ελευθερία του πράγματος διά της αναγκαιότητας με την οποία υπάρχει και πράττει σύμφωνα με την ουσία και τη φύση του; Τι σημαίνει αυτή η σύμφυση αναγκαιότητας και ελευθερίας, σε ό,τι αφορά το κοινωνικό; Πώς μπορούμε να συλλάβουμε την αιωνιότητα ως την ίδια την ύπαρξη, αποσυνδέοντάς την από τον χρόνο και τη διάρκεια; Πώς, εντέλει, μπορούμε να συλλάβουμε το «απλώς είναι»; Αυτό ήταν και το κεντρικό ερώτημα του προηγούμενου κεφαλαίου, στο οποίο επιχειρήσαμε μια πρώτη απάντηση κυρίως

¹³ H, III, 2, σχ., σ. 237.

μέσω του Μπερξόν: Το «απλώς είναι» συλλαμβάνεται ενορατικά.¹⁴ Παρατηρούμε ότι στους περισσότερους ορισμούς του πρώτου μέρους της *Ηθικής* γίνεται λόγος για τον τρόπο με τον οποίο ο νους αντιλαμβάνεται το οριζόμενο πράγμα. Το γενικό σχήμα είναι πως το «καθετί» είναι «αυτό», στον βαθμό που «συλλαμβάνεται ως...». Μπορούμε λοιπόν, με σχετική ασφάλεια, να πούμε πως η γνωσιοθεωρία του Σπινόζα είναι αξεδιάλυτη απ' την οντολογία του. Ο τρόπος με τον οποίο αντιλαμβανόμαστε και, κυρίως, γνωρίζουμε τον κόσμο είναι αξεδιάλυτος απ' το πώς εμπλεκόμαστε σε αυτόν.¹⁵ Έτσι, το πώς τον εκλαμβάνουμε επηρεάζει σε μεγάλο βαθμό και το πώς υπάρχουμε μέσα του. Ένα σχετικό ερώτημα στο οποίο θα επιχειρήσουμε να απαντήσουμε μέσα απ' τα είδη γνώσης και τη μεταξύ τους διάκριση είναι το πώς τοποθετούμαστε «μέσα στο κινούμενο», χωρίς να απορροφηθούμε πλήρως από αυτό. Με άλλα λόγια, πώς μπορούμε να φτάσουμε στο «απόλυτο» (ή έστω, να το προσεγγίσουμε) εκκινώντας από το μερικό, εξασφαλίζοντας παράλληλα πως αυτό δεν θα εκπέσει στο σχετικό.

Διαβάζουμε στην *Πραγματεία για τη διόρθωση του νου*: «Το καλύτερο συμπέρασμα θα πρέπει να εξαχθεί από κάποια επιμέρους θετική ουσία: πράγματι, μια ιδέα είναι τόσο πιο διακριτή άρα και τόσο πιο καθαρή, όσο είναι και ειδικότερη. Οπότε, πρέπει να επιζητούμε να αποκτήσουμε την ακριβέστερη δυνατή γνώση των επιμέρους πραγμάτων».¹⁶ Πράγματι, στον βαθμό που καθετί που υπάρχει συνιστά έκφραση της ουσίας του Θεού, όσο περισσότερο, και με όσο μεγαλύτερη ακρίβεια, γνωρίζουμε τα επιμέρους πράγματα, τόσο περισσότερο, και ακριβέστερα, γνωρίζουμε την ουσία του Θεού: το «απολύτως άπειρο [“απλώς είναι”]».¹⁷ Πώς θα γίνει αυτό, με ποιον τρόπο πρέπει να γνωρίσουμε τα επιμέρους πράγματα; Κι αφού όσο ειδικότερη είναι μια ιδέα, τόσο πιο διακριτή και καθαρή είναι, ποιον δρόμο πρέπει ν' ακολουθήσουμε για να φτάσουμε απ' αυτήν στο «απόλυτο»;

Μια πρώτη διάκριση των ειδών γνώσης, όπως τη συναντάμε στην *Ηθική* είναι η εξής:

«[...] αντιλαμβανόμαστε πολλά πράγματα και σχηματίζουμε καθολικές έννοιες: 1°. Από ενικά που μας αναπαρίστανται μέσω των αισθήσεων με τρόπο ακρωτηριασμένο, συγκεχυμένο και

¹⁴ Μπερξόν, «Εισαγωγή στη μεταφυσική», *Η σκέψη και η κίνηση*, σ. 178-179.

¹⁵ Βλ. Katrin Wille, «Becoming concrete: Spinoza's third kind of knowledge», *Parrhesia* 32 (2020), σ. 195: «Αυτές οι γνωσιακές οπτικές, που ο Σπινόζα εκθέτει ως τα τρία είδη γνώσης, δεν είναι μόνο γνωσιακή ιδιοποίηση της πραγματικότητας, αλλά είναι καθαυτοί τρόποι να ζεις και να πράττεις, και να έχεις ενισχυτική ή αποδυναμωτική επίδραση στον εαυτό σου και στους άλλους».

¹⁶ ΠΔΝ, 98, σ. 76 (πλάγια δικά μου).

¹⁷ «Η γνώση των πραγμάτων έχει την ίδια σχέση με τη γνώση του Θεού, με αυτήν που έχουν τα πράγματα καθεαυτά με τον Θεό», Deleuze, *Ο Σπινόζα και το πρόβλημα της έκφρασης*, σ. 15.

χωρίς νοητική τάξη: και γι' αυτό τέτοιες αντιλήψεις συνηθίζω να τις καλώ γνώση από θολή εμπειρία. 2°. Από σημεία, π.χ., από το ότι ακούγοντας ή διαβάζοντας κάποιες λέξεις θυμόμαστε πράγματα και σχηματίζουμε κάποιες ιδέες τους όμοιες με εκείνες μέσω των οποίων φανταζόμαστε τα πράγματα. Καθέναν από αυτούς τους δύο τρόπους ενατένισης των πραγμάτων θα τον καλώ εφεξής γνώση πρώτου γένους, γνώμη ή φαντασία. 3°. Τέλος, από το ότι έχουμε κοινές έννοιες και ταιριαστές ιδέες των ιδιοτήτων των πραγμάτων· και θα καλώ αυτόν τον τρόπο λόγο και γνώση δεύτερου γένους. Πέρα απ' αυτά τα δύο γένη γνώσης υπάρχει, όπως θα δείξω στα επόμενα, ένα άλλο τρίτο το οποίο θα καλούμε ενορατική επιστήμη [*scientia intuitiva*]. Τούτο το γένος γνώσης βαίνει από την ταιριαστή ιδέα της μορφικής ουσίας κάποιων κατηγορημάτων του Θεού προς την ταιριαστή γνώση της ουσίας των πραγμάτων».¹⁸

Τόσο στην *Ηθική* όσο και στην *Πραγματεία για τη διόρθωση του νου*, στο σημείο όπου ο Σπινόζα αναπτύσσει τη διάκριση μεταξύ των ειδών γνώσης, αξιοποιεί το ίδιο παράδειγμα, αυτό με την εύρεση του τέταρτου ανάλογου αριθμού. Παραθέτω από την ΠΑΝ, όπου δίδονται περισσότερες λεπτομέρειες:

¹⁸ Η, ΙΙ, 40, σχ. 2, σ. 204 (πλάγια δικά μου). Οι «καθολικές έννοιες» δεν πρέπει να συγχέονται με τις «κοινές έννοιες». Στο εκτενές σχόλιο το οποίο προηγείται, ο Σπινόζα επιστρά την προσοχή σ' αυτή τη διάκριση, πολύ σημαντική για όσα έπονται. Οι κοινές έννοιες, «τα θεμέλια του λογισμού μας», έχουν οριστεί αμέσως πριν ως οι ιδέες αυτές οι οποίες είναι κατ' ανάγκην ταιριαστές, εφόσον είναι οι ιδέες «εκείνων που είναι κοινά στα πάντα» (ΙΙ, 38, απ. και πόρ., σ. 198-199). Πρόκειται για έννοιες όπως «τα αξιώματα, δηλαδή έννοιες κοινές και κατανοητές για τον καθένα [οι οποίες] συμβάλλουν στην επικοινωνία [...] ως κοινοί τόποι» (Βασιλική Γρηγοροπούλου, εισαγωγή στην *Ηθική*, σ. 49-50). Αντιθέτως, οι καθολικές έννοιες («όπως Άνθρωπος, Άλογο, Σκύλος κτλ», Η, ΙΙ, 40, σχ., σ. 203) σχηματίζονται στο ανθρώπινο Πνεύμα όταν ο αριθμός των εικόνων «υπερβαίνει την ισχύ του φαντάζεσθαι [...] τόσο πολύ ώστε το Πνεύμα να μη δύναται να φανταστεί τις μικροδιαφορές των ενικών [...] και φαντάζεται διακριτώς μονάχα αυτό στο οποίο συμφωνούν όλα, καθόσον το Σώμα επηρεάζεται από αυτά» (στο ίδιο, πλάγια δικά μου). Βλέπουμε και πάλι πως οι καθολικές έννοιες εκφράζουν όσα είναι κοινά ανάμεσα στα πράγματα, υπάρχει ωστόσο μια σημαντική διαφορά: σχηματίζονται «ανάλογα με» τους επηρεασμούς μας από τα πράγματα, συνεπώς «δεν σχηματίζονται από όλους με τον ίδιο τρόπο· αλλά ποικίλουν στον καθένα κατ' αναλογία προς το πράγμα από το οποίο το Σώμα επηρεάστηκε συχνότερα και το οποίο το Πνεύμα φαντάζεται ή θυμάται ευκολότερα. Π.χ., όσοι ενατένισαν συχνότερα με θαυμασμό τη στάση των ανθρώπων, υπό το όνομα *άνθρωπος* θα εννοήσουν ένα ζώο όρθιας στάσης· ενώ όσοι συνήθισαν να ενατενίζουν κάτι άλλο, θα σχηματίσουν για τους ανθρώπους μια άλλη κοινή εικόνα, δηλαδή ότι ο άνθρωπος είναι ζώο που γελά, δίποδο ζώο χωρίς φτερά, ζώον λόγον έχον» (στο ίδιο). Κάθε άλλο παρά κοινοί τόποι, αν και εμφανίζονται ως τέτοιοι, δεν συμβάλλουν στην επικοινωνία αλλά αντιθέτως στις διχογνωμίες μεταξύ των ανθρώπων. Στην αρχή του ίδιου σχολίου, ο Σπινόζα μιλά και για μια άλλη κατηγορία εννοιών, ακόμα πιο ευρύτερων (και άρα ακόμα λιγότερο διακριτών, και άρα χρήσιμων): τους υπερβατικούς όρους. Προέρχονται και πάλι από την αδυναμία μας να φανταστούμε συγχρόνως πολλές εικόνες, ώστε «το Πνεύμα φαντάζεται όλα τα σώματα με συγκεχυμένο τρόπο και τα περιλαμβάνει οιονεί υπό ένα κατηγορημα, δηλαδή από το κατηγορημα του Όντος, του Πράγματος κλπ [...]». Αυτοί οι όροι σημαίνουν ιδέες συγκεχυμένες στον ύψιστο βαθμό» (στο ίδιο, σ. 202). Θα επανέλθουμε σε όλα αυτά στα επόμενα κεφάλαια. Κρατάμε προς το παρόν αυτή τη διάκριση ανάμεσα στις κοινές έννοιες από τη μία, δηλαδή σ' αυτά που το Πνεύμα συλλαμβάνει κατ' ανάγκη «σαφώς και διακριτώς» (Η, ΙΙ, 38, πόρ.), και σε αυτά που το Πνεύμα σχηματίζει «ανάλογα με τη διάθεση του Σώματος» (καθολικές έννοιες) και τις ιδέες οι οποίες «περιλαμβάνουν» όλα τα σώματα, είναι συνεπώς «συγκεχυμένες στον ύψιστο βαθμό» (υπερβατικοί όροι).

«Οι έμποροι [...] θα σε διαβεβαιώσουν ότι ξέρουν τι να κάνει κανείς για να βρει τον υπό αναζήτηση τέταρτο αριθμό, κι αυτό επειδή, βλέπετε, δεν έχουν ακόμα αφήσει να ξεχαστεί η *προφορική παράδοση* σχετικά με μια πρακτική που οι πρεσβύτεροι ομότεχνοί τους την μεταδίδουν ως *σκέτη και αναπόδεικτη τεχνική λύση*. Άλλοι όμως, ξεκινώντας από την πείρα τους με περιπτώσεις ευκολονόητων αριθμητικών σχέσεων, κατασκευάζουν ένα αξίωμα με καθολική ισχύ σύμφωνα με το οποίο ο τέταρτος αριθμός είναι προφανής από μόνος του, όπως στην περίπτωση των αριθμών 2, 4, 3 και 6. Εδώ ξέρουν *εμπειρικά* ότι αν πολλαπλασιαστεί ο δεύτερος με τον τρίτο, και το γινόμενο διαιρεθεί διά του πρώτου, εξάγεται ως πηλίκο ο αριθμός 6· και καθώς βλέπουν ότι το γινόμενο είναι το ίδιο με τον αριθμό που και χωρίς αυτήν την πρακτική διαδικασία ήξεραν ότι είναι ο τέταρτος, *συμπεραίνουν* ότι η ίδια διαδικασία είναι κατάλληλη σε κάθε περίπτωση. Οι μαθηματικοί όμως γνωρίζουν δυνάμει της απόδειξης του Ευκλείδη [...] ποιοι αριθμοί είναι ανάλογοι μεταξύ τους· ξέρουν, δηλαδή, με βάση τη φύση της αναλογίας και την ιδιότητά της, ότι το γινόμενο του πρώτου επί τον τέταρτο ισούται με το γινόμενο του δεύτερου επί τον τρίτο. Ωστόσο δεν βλέπουν την αυτοτελή αναλογία των *δεδομένων* αριθμών· αλλά ακόμη κι αν τη βλέπουν, δεν τη βλέπουν *δυνάμει* του πιο πάνω θεωρήματος, αλλά *ενορατικά, χωρίς τη μεσολάβηση καμίας διαδικασίας*».¹⁹

Ποιον από τους τρόπους γνώσης πρέπει να διαλέξουμε, με βάση αυτά, για να φτάσουμε «στην ανώτατη ανθρώπινη τελειότητα»;²⁰ Στην ΠΔΝ ο Σπινόζα αναφέρεται σε τέσσερις τρόπους. Στην πραγματικότητα, οι δύο πρώτοι αντιστοιχούν στη φαντασία: είναι η γνώση εξ ακοής και η γνώση από θολή εμπειρία, πλήρως ακατάλληλα για να γνωρίσουμε την πραγματική ύπαρξη ενός πράγματος, να γνωρίσουμε, δηλαδή, την ουσία του. Πρέπει συνεπώς να αποκλειστεί, αφού «κανείς δεν θα αντιληφθεί ποτέ μέσα στα φυσικά πράγματα τίποτε άλλο παρά συμβεβηκότα, τα οποία όμως δεν γίνονται ποτέ κατανοητά με καθαρότητα εκτός μόνο και αν γίνουν γνωστές οι ουσίες τους».²¹ Όσο για τη γνώση μέσω του Λόγου, «μπορούμε υπό μία έννοια να πούμε ότι έχουμε μια ιδέα του πράγματος, και επίσης ότι καταλήγουμε σε συμπεράσματα δίχως κίνδυνο πλάνης. Πλην όμως, ούτε κι αυτός ο τρόπος *καθαυτός* θα αποτελεί το μέσο για να φτάσουμε στην τελειότητά μας».²² Ο Λόγος συλλαμβάνει τους νόμους, τη ρητή αποτύπωση της σχέσης που υφίσταται ανάμεσα σε δύο πράγματα, αλλά όχι την ουσία, τη φύση της σχέσης, ούτε και τη φύση των συγκεκριμένων, ενικών πραγμάτων. Αντιθέτως, η ενόραση είναι αυτή που

¹⁹ ΠΔΝ, 23, σ. 33-34.

²⁰ ΠΔΝ, 17, σ. 30.

²¹ ΠΔΝ, 27, σ. 36.

²² ΠΔΝ, 28, σ. 36 (πλάγια δικά μου).

«περιλαμβάνει την αυτοτελή ουσία του πράγματος, και μάλιστα χωρίς κίνδυνο πλάνης».²³ Ποια θα ήταν αυτή η αυτοτελής ουσία του πράγματος; Δεδομένων όσων είδαμε στους ορισμούς, δεν πρόκειται για μια ουσία χρονικά πρότερη του πράγματος, ανεξάρτητη και ανώτερη οντολογικά. Δεν είναι μια ουσία που εκφράζεται μέσω του πράγματος, δεν εκφράζεται στο πράγμα, αλλά ως το πράγμα. Δεν προϋπάρχει και εκφράζεται, αλλά υπάρχει εκφραζόμενη. Θα δούμε σύντομα τα είδη γνώσης.

Η φαντασία είναι ένα εξαιρετικά σημαντικό σημείο στη σπινοζική φιλοσοφία, το οποίο θα εξετάσουμε σε επόμενο κεφάλαιο. Ο Σπινόζα επιμένει στη φαντασία και επιστρέφει διαρκώς σ' αυτήν αναγνωρίζοντας πως δεν είναι απλώς ένας τρόπος σύλληψης του κόσμου, αλλά ένας *αναγκαίος* τρόπος. Έτσι, είναι αδύνατον να καταργηθεί πλήρως. Το μόνο που μπορούμε να κάνουμε είναι, κατά κάποιον τρόπο, να μετριάσουμε την ισχύ των ιδεών της φαντασίας στο Πνεύμα μας, με την παρουσία ιδεών του Λόγου. Ο Σπινόζα δίνει ένα κατατοπιστικό παράδειγμα του τρόπου λειτουργίας της φαντασίας και των ιδεών της, καθώς και της σχέσης της με τον Λόγο:

«[...] όταν κοιτάζουμε τον ήλιο φανταζόμαστε πως απέχει από μας περίπου διακόσια πόδια, πλάνη που δεν έγκειται μόνο σε αυτή τη φαντασιακή παράσταση, αλλά στο ότι όσο τον φανταζόμαστε έτσι αγνοούμε την αληθή του απόσταση και το αίτιο αυτής της φαντασιακής παράστασης. Διότι, όσο κι αν γνωρίσουμε αργότερα ότι απέχει από μας πάνω από 600 διαμέτρους Γης, παρά ταύτα τον φανταζόμαστε κοντά μας· διότι δεν φανταζόμαστε τον ήλιο τόσο κοντινό λόγω του ότι αγνοούμε την αληθή του απόσταση, αλλά λόγω του ότι ένας *επηρεασμός του σώματός μας ενέχει την ουσία του ήλιου καθόσον το ίδιο το σώμα επηρεάζεται από αυτόν*».²⁴

Καταλαβαίνουμε πως η φαντασία συνιστά την πρωταρχική σύλληψη του κόσμου, μέσω κυρίως των επηρεασμών που δέχεται το ανθρώπινο σώμα από τα εξωτερικά αντικείμενα. Γνώση «εξ ακοής» ή «από θολή εμπειρία», δεν έχει περίπου τίποτα να προσφέρει στην πραγματική γνώση της φύσης των πραγμάτων, αλλά μας λέει μόνο το πώς το σώμα μας επηρεάζεται από αυτά. Αυτές οι φαντασιακές παραστάσεις μπορεί να είναι ανεπαρκείς ή ανακριβείς, ωστόσο, ιδωμένες στον εαυτό τους, δεν είναι ψευδείς: η κατάσταση του σώματος είναι μια πραγματική κατάσταση. Είναι εξαιρετικά ισχυρές, δεν υπερβαίνονται και δεν εξαλείφονται μόνο και μόνο με την επίκληση στον Λόγο, ή την παρουσία του αληθούς.²⁵ απαιτείται μια άλλη ιδέα, πιο

²³ ΠΔΝ, 29, σ. 36 (πλάγια δικά μου).

²⁴ Η, II, 35, σχ., σ. 197.

²⁵ «[...] θα ήθελα να σημειώσεις ότι οι φαντασιακές παραστάσεις του Πνεύματος, ιδωμένες στον εαυτό τους, δεν περιέχουν καμία πλάνη, ήτοι το Πνεύμα δεν πλανιέται λόγω του ότι φαντάζεται· αλλά μονάχα

ισχυρή, για να τις επισκιάσει. Το αληθές, με άλλα λόγια, δεν επαρκεί από μόνο του για να εξαλείψει τη στρεβλή ιδέα, τη φανταστική παράσταση. Δεν είναι τόσο ζήτημα αλήθειας ή ψεύδους,²⁶ όσο ζήτημα ισχύος: μια μη αληθής ιδέα μπορεί να είναι απείρως ισχυρότερη στον νου από μια αληθή. Δεν πρόκειται για ένα απλό γνωσιακό ζήτημα, για ζήτημα περιεχομένων, διαφορετικά θα αρκούσε η εμφάνιση του αληθούς. Με άλλα λόγια, ακόμα κι όταν πληροφορηθούμε την ακριβή απόσταση του ήλιου, αυτός θα εξακολουθήσει να μας ζεσταίνει *ακριβώς* το ίδιο. Η ανεπαρκής (φανταστική) ιδέα, στον βαθμό που συνιστά την ιδέα της συνάντησής μας με το πράγμα, της *σχετικής* (και όχι *μερικής*) γνώσης του πράγματος διά του πρώτου είδους γνώσης, συνιστά εδραιωμένη πεποίθηση και δεν εκλαμβάνεται ως ανεπαρκής. Αντιθέτως, τις περισσότερες φορές, εμφανίζεται να περιλαμβάνει απολύτως την ουσία του πράγματος, την αλήθεια του, τις ιδιότητες και τις ενέργειές του, την απαρχή και τους σκοπούς του με έναν τρόπο ολικό. Είναι τόσο ισχυρή, ώστε κάνει το αληθές να μοιάζει, άμα τη εμφανίσει, παράταιρο ή παράλογο, βλάσφημο, ασεβές και σίγουρα με κάποια σκοπιμότητα.²⁷

Ο Λόγος κατανοεί τα πράγματα μέσω ενός είδους τυποποίησης, συστηματικά και υπό το πρίσμα των αιτιακών συνδέσεων. Η «τάξη της φύσης» συλλαμβάνεται ως σύστημα δομημένων και καθοριζόμενων σύμφωνα με νόμους γεγονότων, μέσω κοινών εννοιών. Υπ' αυτήν την έννοια, «είναι πράγματι στη φύση του λόγου να αντιλαμβάνεται τα πράγματα υπό ένα ορισμένο είδος αιωνιότητας».²⁸ Οι κοινές έννοιες είναι αιώνιες αλήθειες «που εξηγούν όσα είναι κοινά στα πάντα και που δεν

καθόσον θεωρείται ως στερούμενο μια ιδέα που να αποκλείει την ύπαρξη εκείνων των πραγμάτων που φαντάζεται ως παρόντα.», Η, ΙΙ, 17, σχ., σ. 179.

²⁶ Για τον λόγο αυτό, στην παρούσα εργασία προτιμάται η απόδοση *φανταστικός* και όχι *φανταστικός*, ώστε να αποφευχθεί η ταύτιση με το πλασματικό, το ψευδές. Οι φανταστικές ιδέες, αυτές που ανήκουν στη φαντασία, συγκροτούνται μέσα της, αλλά δεν δημιουργούνται *από* αυτήν, ως εάν η φαντασία να αποτελούσε μια ικανότητα του ανθρώπινου πνεύματος, η οποία θα μπορούσε να υπάρχει ή να μην υπάρχει. βλ. Benedict Anderson, *Φανταστικές κοινότητες*, μτφρ. Ποθητή Χαντζαρούλα, Εκδόσεις Νεφέλη, Αθήνα 1997, σ. 26: «[το έθνος] αποτελεί μια ανθρώπινη κοινότητα που *φαντάζεται* τον εαυτό της ως πολιτική κοινότητα, εγγενώς οριοθετημένη και ταυτόχρονα κυρίαρχη». Έχει ενδιαφέρον πως, αμέσως μετά απ' αυτόν τον ορισμό, ο Άντερσον ασκεί κριτική σε έναν ορισμό του εθνικισμού: «ο Γκέλνερ [...] αποφαινεται ότι “ο εθνικισμός δε σημαίνει ότι τα έθνη αφυπνίζονται στην αυτοσυνειδησία: *επινοεί* έθνη εκεί που δεν υπάρχουν”. Το μειονέκτημα αυτής της διατύπωσης [...] έγκειται στο ότι ο Γκέλνερ [...] εξομοιώνει την “επινοήση” με την “χάλκευση” και την “πλαστικότητα” με τη “φανταστική σύλληψη” [...]». Το ενδιαφέρον για εμάς στο σημείο αυτό, είναι πως ο Άντερσον αισθάνεται την ανάγκη, ίσως ακόμα και την υποχρέωση, να διευκρινίσει πως *φανταστικός* δεν σημαίνει *πλαστός*. Το έθνος «αποτελεί κοινότητα σε φανταστικό επίπεδο επειδή κανένα μέλος [...] δεν θα γνωρίσει ποτέ τα περισσότερα από τα υπόλοιπα μέλη, δεν θα τα συναντήσει ούτε καν θα ακούσει γι' αυτά, όμως ο *καθένας έχει την αίσθηση του συνανήκειν*» (στο *ίδιο*, πλάγια δικά μου). Ολόκληρη η σύλληψη, εν ολίγοις, εδράζεται σε μια *αίσθηση*, απολύτως πραγματική, με απολύτως πραγματικά αποτελέσματα.

²⁷ Η, Ι, παρ. και *Θεολογικοπολιτική πραγματεία*, πρλ.

²⁸ Η, ΙΙ, 44, πόρ. 2 και απ., σ. 211.

εξηγούν την ουσία κανενός ενικού πράγματος».²⁹ Η αναγκαιότητα την οποία συλλαμβάνει ο Λόγος είναι, θα λέγαμε, η αναγκαιότητα του νόμου. Αυτό, αν και αναγκαίο βήμα, απέχει από τη σύλληψη της σχέσης μεταξύ αναγκαιότητας και ελευθερίας, ή απ' την σύλληψη της αιωνιότητας ως της ίδιας της ύπαρξης. Η ενόραση είναι αυτή που μπορεί να συλλάβει κάθε ενικό πράγμα *ως αυτό που είναι*, κι αυτό γιατί μπορεί να συλλάβει τις εσωτερικές σχέσεις των πραγμάτων. Κατανοεί και συνδέει ουσίες και όχι απλώς έννοιες, όπως ο Λόγος, συλλαμβάνοντας την τάξη και σύνδεση της φύσης ως ενότητας και όχι ως σειράς από συνδεόμενα μεν, εξωτερικά μεταξύ τους δε, πράγματα. Η ενόραση μπορεί να συλλάβει κάθε ενικό πράγμα ως αυτό που είναι, την ουσία του, και την ίδια στιγμή να το συλλάβει στη σχέση του με όλα τα άλλα, ως μέρος της τάξης και σύνδεσης της φύσης, ως έκφραση της άπειρης δύναμης του Θεού. Συλλαμβάνει το *Deus sive Natura* ως αυτή τη δυναμική, εκφραστική σχέση του Θεού με τα κατηγορήματα και τους τρόπους. Συλλαμβάνει το γεγονός πως τα πράγματα υπάρχουν ως αναγκαίες εκφράσεις της άπειρης υπόστασης, του Θεού, και συνιστούν με τη σειρά τους τη μόνη δυνατή μορφή, τον μόνο διανοητό τρόπο ύπαρξής της.

Ο Σπινόζα λέει ότι οι φαντασιακές παραστάσεις είναι σαν συμπεράσματα χωρίς προκείμενες.³⁰ Για να θυμηθούμε το παράδειγμα με τους αριθμούς, η φαντασία δίνει τον τέταρτο ανάλογο αριθμό «δίχως καμιά απόδειξη», μηχανικά, ή επειδή «έτσι γίνεται». Ο Λόγος τον δίνει εφαρμόζοντας ένα θεώρημα, ακολουθώντας μια σειρά πράξεων. Η ενόραση, ωστόσο, δεν χρειάζεται να «κάνει τις πράξεις»: βλέπει, *με μια ματιά*, τον επόμενο ανάλογο αριθμό. Αν μπορούμε να το πούμε έτσι, πρόκειται και πάλι για «συμπέρασμα» δίχως προκείμενες, αλλά αυτή τη φορά μ' έναν δομικά διαφορετικό τρόπο: γνωρίζοντας πως ενέχει τις προκείμενές του και όχι αγνοώντας τις. Για να το θέσουμε αντίστροφα, ένας μαθηματικός τύπος, ένας κανόνας, διατυπώνει μια σχέση και οι πράξεις την αποδεικνύουν, αλλά τίποτα από τα δύο δεν την καθορίζει. Η σχέση υπάρχει έτσι κι αλλιώς, *αιωνίως*, ανεξάρτητα από τον ίδιο τον κανόνα, ο οποίος μας βοηθά να την αποτυπώσουμε και να την κατανοήσουμε αλλά δεν εγγυάται ότι θα καταφέρουμε να τη συλλάβουμε καθαυτήν, δηλαδή ενορατικά: να μπορούμε να τη δούμε *με μια ματιά*. Αυτό που φαίνεται να είναι,

²⁹ H, II, 44, πόρ. 2, σ. 211-212.

³⁰ H, II, 28, απ., σ. 190.

εντέλει, η ενόραση, είναι «η γνώση της ένωσης που συνέχει το πνεύμα με όλη τη Φύση»,³¹ είναι η ίδια η «έκφραση του πράγματος στο Πνεύμα».³²

Η Υπόσταση ως «αιτία εαυτού»

Η φράση «είναι στο» δεν δηλώνει χωρική σχέση, ούτε σχέση μέρους-όλου. Είναι η σχέση μεταξύ των ιδιοτήτων και των πραγμάτων που τις έχουν, και ενέχει ένα είδος οντολογικής εξάρτησης της ιδιότητας από την οντολογική στήριξη που το πράγμα του προσφέρει.³³ Το γεγονός πως η Υπόσταση «είναι στον εαυτό της», δηλώνει συνεπώς ότι όλες οι ιδιότητές της εξαρτώνται από την ίδια, ότι η ίδια η υπόσταση στηρίζει τον εαυτό της. Πράγματι, αφού μπορεί να υπάρξει μία μονάχα υπόσταση, και αφού τίποτε άλλο δεν μπορεί να υπάρξει έξω απ' την υπόσταση, η υπόσταση «παράγει» τον εαυτό της και στηρίζει οντολογικά τη δική της ύπαρξη. Άρα, το ότι είναι αιτία του εαυτού της, της ύπαρξης και της ουσίας της, συνεπάγεται και το ότι είναι αίτιο του ότι εμμένει στην ύπαρξη, εκφράζοντας τον εαυτό της και παράγοντας αποτελέσματα. Με άλλα λόγια, θα λέγαμε πως τα ίδια τα αποτελέσματα τα οποία παράγει, μόνο και μόνο επειδή υπάρχει, είναι η οντολογική της στήριξη.

Είναι δυνατόν κάτι να είναι αιτία του εαυτού του; Τι κερδίζει ο Σπινόζα λέγοντας ότι ο Θεός είναι αίτιο του εαυτού του, αποτέλεσμα του εαυτού του, αντί να πει απλώς ότι ο Θεός είναι το πρώτο αίτιο *χωρίς το ίδιο να έχει αιτία*;³⁴ Αν αφηθεί ο Θεός ως πρώτο αίτιο, χωρίς ο ίδιος να έχει αιτία, δημιουργείται αυτομάτως ένα οντολογικό χάσμα μεταξύ του Θεού και των πραγμάτων (τα οποία έχουν οπωσδήποτε κάποια αιτία), χάσμα το οποίο σύμφωνα με τον Σπινόζα δεν υπάρχει. Επιπλέον, σ' ένα σύμπαν αιτιότητας, καθετί *πρέπει* να είναι αποτέλεσμα κάποιου αιτίου. Αφήνοντας τον Θεό χωρίς καμία αιτία, αφήνεται χώρος για το ερώτημα *γιατί να μην έχει αιτία*; Θέτοντας τον Θεό ως αποτέλεσμα (και αιτία) του εαυτού του, απομακρύνεται κάθε δυνατότητα να αναζητηθεί η αιτία του κάπου έξω από αυτόν, δεν αφήνεται εννοιολογικός χώρος να τεθούν ερωτήματα που θα αμφισβητούσαν τη μοναδικότητα της Υπόστασης και το γεγονός πως δεν υπάρχει τίποτα έξω απ' αυτήν ή, θα λέγαμε, που δεν ανήκει σ' αυτήν. Με άλλα λόγια, η έννοια της «αιτίας εαυτού» δεν αφήνει χώρο για τίποτα χρονικά ή οντολογικά πρότερο της Υπόστασης.

³¹ ΠΔΝ, 13, σ. 28.

³² Deleuze, *Ο Σπινόζα και το πρόβλημα της έκφρασης*, σ. 16.

³³ Don Garrett «Spinoza's monistic metaphysics of substance and mode», στο Yitzhak Y. Melamed (επιμ.), *A Companion to Spinoza*, Wiley Blackwell, Σάσεξ 2021, σ. 96.

³⁴ Βλ. Yitzhak Y. Melamed, «Spinoza on *causa sui*», στο Yitzhak Y. Melamed (επιμ.), *A Companion to Spinoza*, σ. 123-124.

Το *causa sui* φαίνεται έτσι να θεμελιώνει την ίδια την εμμένεια. Ο Θεός είναι αιτία όλων των πραγμάτων και τα παράγει στον ίδιο βαθμό και με τον ίδιο τρόπο που είναι αιτία του εαυτού του και τον παράγει, παράγει τον εαυτό του παράγοντας τα πράγματα, εκφράζεται στα πράγματα ως αυτά τα ίδια: «Με το ίδιο νόημα που ο Θεός λέγεται αυταίτιο, πρέπει να λέγεται και αίτιο όλων των πραγμάτων».³⁵ Ο Θεός δεν διαιρείται και δεν ποσοτικοποιείται: είναι άπειρο, απολύτως ένα και αδιαίρετο πράγμα, το οποίο εκφράζεται ολόκληρο με άπειρους τρόπους. Όπως είπαμε, η σχέση του Θεού με τα ενικά πράγματα (τους τρόπους) δεν είναι σχέση μέρους-όλου: ο Θεός υπάρχει/εκφράζεται ολόκληρος σε καθετί που παράγει χάρη στην άπειρη δύναμή του, από την αναγκαιότητα της φύσης του. Με άλλα λόγια είναι στη φύση του, ακριβώς, να υπάρχει *μ' αυτόν τον τρόπο*, και να παράγει όλα όσα μπορεί (δηλαδή τα πάντα) εκφραζόμενος μέσα τους. Σύμφωνα με τον Ντελέζ «η αρχή της αναγκαιότητας της παραγωγής παραπέμπει σε μια διπλή μονοσημαντικότητα. Μονοσημαντικότητα της αιτίας: Ο Θεός είναι αιτία όλων των πραγμάτων με το ίδιο νόημα που είναι αιτία εαυτού. Μονοσημαντικότητα των κατηγορημάτων: ο Θεός παράγει διαμέσου και εντός των ιδίων των κατηγορημάτων που συνιστούν την ουσία του».³⁶ Από τους άπειρους τρόπους έκφρασης της θεϊκής δύναμης, από τα άπειρα κατηγορήματα, εμείς μπορούμε να έχουμε πρόσβαση στα δύο: την Έκταση και τη Σκέψη, καθόσον είναι αυτά τα οποία είμαστε (Σώμα και Πνεύμα).

Η παραλληλία των κατηγορημάτων και οι τρόποι

«Η ανθρώπινη νόηση και δράση έχουν πρόσβαση σε δύο μορφές έκφρασης μέσα σ' αυτό το πεδίο, μέσω του οποίου οι μεμονωμένοι τρόποι του μπορούν να πάρουν σχήμα –τη σκέψη και την έκταση».³⁷ Είμαστε Σώμα και Πνεύμα, εξίσου και ταυτόχρονα. Δεν πρόκειται για δύο επίπεδα ύπαρξης, αλλά για την ίδια την ύπαρξη, εκφραζόμενη με δύο ισοδύναμους τρόπους. Είναι η ίδια η ύπαρξη, ιδωμένη από δύο διαφορετικές, ισοδύναμες, όψεις. Το άτομο υπάρχει *ως Σώμα και ως Πνεύμα*, και κανένα απ' τα δύο, όπως είδαμε, «δεν μπορεί να διατάξει» το άλλο. Αυτή είναι η απάντηση του Σπινόζα στον Ντεκάρτ, ρητά διατυπωμένη στον πρόλογο του πέμπτου μέρους της *Ηθικής*, όπου ασκεί ευθέως κριτική στην καρτεσιανή θεώρηση περί της

³⁵ H, I, 25, σχ., σ. 116.

³⁶ Deleuze, *Ο Σπινόζα και το πρόβλημα της έκφρασης*, σ. 122.

³⁷ Wille, «Becoming concrete...», σ. 194.

σχέσης ανάμεσα στο σώμα και το πνεύμα και τις συνέπειές της στον μετριασμό των συναισθηματικών επηρειών ή, με καρτεσιανούς όρους, των παθών της ψυχής.³⁸

Το πρόβλημα του Σπινόζα με το καρτεσιανό σχήμα είναι πως «ενώνει» το Σώμα με το Πνεύμα μ' έναν τρόπο που, εντέλει, το ένα είναι «τόσο διακριτό» από το άλλο. Αυτό στο οποίο καταλήγει ο Ντεκάρτ, σύμφωνα με τη σπινοζική ανάγνωση, πριν «ανατρέξει στο αίτιο ολόκληρο του Σύμπαντος, τουτέστιν στον Θεό»,³⁹ είναι το δυνητικά απόλυτο κράτος του Πνεύματος επί των συναισθηματικών επηρειών (και εντέλει επί του Σώματος). Ο Ντεκάρτ καταλήγει σε μια οιονεί υπερβατική βούληση, η ελευθερία της οποίας μπορεί να κινήσει τον «κωνοειδή αδενίσκο», σύμφωνα με στέρεες κρίσεις, δαμάζοντας έτσι τα πάθη, τις συναισθηματικές επήρειες. Πρόκειται για ανάλογο μηχανισμό με τη βούληση που διαστέλλει την κόρη, σύμφωνα με το σχόλιο του Σπινόζα:

«Αν έχει κανείς τη βούληση να κοιτάξει ένα μακρινό αντικείμενο, αυτή η βούληση θα κάνει την κόρη να διασταλεί· αλλά αν σκεφτεί μόνο να διαστείλει την κόρη, δεν ωφελεί σε τίποτα να έχει τη βούληση αυτού του πράγματος επειδή η φύση δεν συνέξευξε την κίνηση του αδένος, η οποία εξυπηρετεί την ώθηση των πνοών προς το Οπτικό νεύρο με τρόπο κατάλληλο για τη διαστολή ή τη συστολή της κόρης, *με τη βούληση να τη διαστείλουμε ή να τη συστείλουμε· αλλά μονάχα με τη βούληση να κοιτάξουμε μακρινά ή κοντινά αντικείμενα*».⁴⁰

Με λίγα λόγια, το να κάνουμε την κόρη του ματιού μας να διασταλεί, μόνο και μόνο επειδή επιθυμούμε ή σκεφτόμαστε να κοιτάξουμε μακριά, είναι αδύνατο. Στην πραγματικότητα, αυτό που κάνει την κόρη να διασταλεί, είναι *το να κοιτάξουμε*.

Η κριτική του Σπινόζα στον Καρτέσιο βασίζεται κυρίως στην παραλληλία των κατηγορημάτων. Όπως είδαμε και πριν, το είδος της σχέσης ανάμεσα στα κατηγορήματα εισάγεται στον δεύτερο ορισμό του πρώτου μέρους της *Ηθικής*,⁴¹ και διατυπώνεται ρητά στην πρόταση 2 του τρίτου μέρους.⁴² Η Έκταση και η Σκέψη, τα δύο (από τα άπειρα) κατηγορήματα στα οποία έχει πρόσβαση ο ανθρώπινος νους, συνιστούν δύο, *διαφορετικές αλλά ισοδύναμες*, εκφράσεις του ίδιου πράγματος, της ουσίας του Θεού. Όπως είδαμε και πιο πάνω, απ' αυτό «προκύπτει ότι η τάξη ήτοι η

³⁸ H, V, πρλ., σ. 457-462.

³⁹ Στο ίδιο, σ. 461.

⁴⁰ Στο ίδιο, σ. 459.

⁴¹ «Πεπερασμένο στο γένος του λέγεται ένα πράγμα που μπορεί να οριοθετηθεί από ένα άλλο της ίδιας φύσης. Π.χ., ένα σώμα λέγεται πεπερασμένο επειδή συλλαμβάνουμε πάντοτε ένα άλλο μεγαλύτερο. Παρομοίως, μια σκέψη οριοθετείται από μια άλλη σκέψη. Μα ένα σώμα δεν οριοθετείται από μια σκέψη ούτε μια σκέψη από ένα σώμα», H, I, Op. 2, σ. 79.

⁴² «Ούτε το Σώμα μπορεί να καθορίσει το Πνεύμα στη σκέψη ούτε το Πνεύμα το Σώμα στην κίνηση, στη στάση ή σε κάτι άλλο (αν υπάρχει)», H, III, 2, σ. 236.

συνάρθρωση των πραγμάτων είναι μία, είτε η φύση συλλαμβάνεται υπό το μεν κατηγορήμα είτε υπό το δε». ⁴³ Ας δούμε πρακτικά την έννοια της παραλληλίας των κατηγορημάτων, όπως αυτή αποτυπώνεται στη σχέση μεταξύ των επηρεασμών του Σώματος και των φαντασιακών αναπαραστάσεων που σχηματίζονται στο Πνεύμα. Το Σώμα μας συναντά άλλα σώματα και επηρεάζεται από αυτά· για να το πούμε αλλιώς, τα εξωτερικά σώματα αφήνουν ένα ίχνος στο ανθρώπινο Σώμα. Την ίδια στιγμή, το Πνεύμα μας συναντά το πνεύμα του εξωτερικού αντικειμένου. Η ίδια, δηλαδή, συνάντηση που συντελείται υπό το κατηγορήμα της Έκτασης συντελείται, ταυτόχρονα και ισοδύναμα, και υπό το κατηγορήμα της Σκέψης. Έτσι, «η τάξη των ενεργειών και των παθών του Σώματός μας είναι φύσει σύγχρονη με την τάξη των ενεργειών και των παθών του Πνεύματος». ⁴⁴ Με άλλα λόγια, ό,τι συμβαίνει στο Σώμα (υπό το κατηγορήμα της Έκτασης) συμβαίνει και στο Πνεύμα (υπό το κατηγορήμα της Σκέψης). Η αλληλεπίδραση είναι πάντοτε μεταξύ σωμάτων και μεταξύ πνευμάτων, και ποτέ μεταξύ ενός σώματος και ενός πνεύματος ή μιας ιδέας. Αυτές οι συναντήσεις είναι ο κατεξοχήν τρόπος με τον οποίον γνωρίζουμε τον κόσμο και σχηματίζουμε αντιλήψεις γι' αυτόν. ⁴⁵

Ξανά, το γενικό σχήμα είναι πως ο Θεός / η Υπόσταση εκφράζεται ως (άπειρα) κατηγορήματα. Ως και όχι σε: τα κατηγορήματα είναι αυτά που αντιλαμβανόμαστε ως την ουσία της υπόστασης, είναι δηλαδή οι εκφράσεις της ουσίας της υπόστασης, οι εκφράσεις της ύπαρξής της. Στον βαθμό που η υπόσταση δεν είναι χρονικά ή οντολογικά πρότερη των εκφράσεών της, η υπόσταση εκφράζεται ως τα κατηγορήματα, και όχι σε αυτά. Το να εκφράζεται κάτι σε κάτι άλλο, σημαίνει, αν μη τι άλλο, ότι προϋπάρχει αυτού και εμφανίζεται μέσα απ' αυτό. Θα σήμαινε, επίσης, ότι η υπόσταση και τα κατηγορήματα είναι δύο διακριτά πράγματα, κάτι που αντιβαίνει στον ορισμό του κατηγορήματος ως ουσίας της υπόστασης· θα σήμαινε, δηλαδή, ότι κάτι είναι διακριτό απ' την ουσία του, απ' την ύπαρξή του, απ' την ίδια τη φύση του, πράγμα άτοπο για μια εμμεναιοκρατική αντίληψη. Απ' όπου συνάγουμε επίσης ότι κάτι δεν μπορεί να είναι διακριτό απ' την έκφρασή του.

⁴³ Η, ΙΙ, 7, σχ., σ. 153.

⁴⁴ Η, ΙΙΙ, 2, σχ., σ. 237.

⁴⁵ Βέβαια, δεν είναι τόσο απλό. Η πρωταρχική σύλληψη του κόσμου συνίσταται στις φαντασιακές παραστάσεις και όχι στις ιδέες των πραγμάτων: με άλλα λόγια, αυτό που σχηματίζεται στο Πνεύμα μας κατά τη συνάντηση του Σώματός μας με ένα εξωτερικό σώμα δεν είναι η ιδέα του ίδιου του εξωτερικού σώματος, αλλά η ιδέα του επηρεασμού του Σώματός μας από αυτό. Ωστόσο το Πνεύμα μας παραγνωρίζει την ιδέα του επηρεασμού του, αναγνωρίζοντάς την ως ιδέα του ίδιου του εξωτερικού σώματος. Θα μιλήσουμε εκτενώς για τον μηχανισμό της φαντασίας και τα αποτελέσματα αυτής της παραγνώρισης στο αντίστοιχο κεφάλαιο.

Οι τρόποι, από την άλλη, όπως είδαμε στον πέμπτο ορισμό, είναι «οι επηρεασμοί της υπόστασης, ήτοι αυτό που είναι σε ένα άλλο, και συλλαμβάνεται επίσης μέσω αυτού». Είναι καθετί που είναι στην υπόσταση, όλοι οι *τρόποι* στους οποίους η Υπόσταση *εκφράζεται*, και οι οποίοι συνιστούν και τροποποιήσεις της («επηρεασμούς της»). Τρόποι είναι όλα τα συγκεκριμένα, ενικά πράγματα, που παράγονται απ' τον Θεό και εξαρτώνται οντολογικά από αυτόν. Τρόπος είναι κάθε σώμα που οριοθετείται από άλλα σώματα, και κάθε ιδέα που οριοθετείται από άλλες ιδέες, και συλλαμβάνεται μέσω της Υπόστασης, όπως την αντιλαμβανόμαστε είτε υπό το κατηγορημα της Έκτασης, είτε υπό το κατηγορημα της Σκέψης.⁴⁶ Και σ' αυτήν την περίπτωση, δεν έχουμε να κάνουμε με σχέση μέρους-όλου: η υπόσταση δεν είναι το σύνολο των τρόπων, αλλά κάθε τρόπος εκφράζει ολόκληρη την ουσία της υπόστασης. Αυτό μας οδηγεί ξανά στη σχέση μεταξύ του Θεού και της Φύσης, τον «αναδιπλασιασμό» της φύσης σε *natura naturans* και *natura naturata*, και τη σημασία της έννοιας της έκφρασης για την κατανόηση αυτής της σχέσης.

«Deus sive Natura», μια εκφραστική σχέση

«Ο Θεός είναι εμμενές αίτιο και όχι μεταβατικό αίτιο όλων των πραγμάτων».⁴⁷

«[...] με τον όρο φύουσα Φύση πρέπει να εννοούμε αυτό που είναι στον εαυτό του και συλλαμβάνεται μέσω του εαυτού του, ήτοι τα κατηγορήματα της υπόστασης που εκφράζουν μια άπειρη και αιώνια ουσία, τουτέστιν [...] τον Θεό καθόσον θεωρείται ελεύθερο αίτιο. Ενώ με τον όρο φυομένη καθετί που έπεται αναγκαία από την αναγκαιότητα της φύσης του Θεού, ήτοι από κάθε κατηγορημα του Θεού, τουτέστιν όλους τους τρόπους των κατηγορημάτων του Θεού καθόσον θεωρούνται πράγματα που είναι στον Θεό και δεν μπορούν ούτε να είναι ούτε να συλληφθούν χωρίς τον Θεό».⁴⁸

Όπως είδαμε και στο προηγούμενο κεφάλαιο, τα δύο αυτά σημεία θέτουν το ζήτημα της σχέσης ανάμεσα στον Θεό και τη Φύση. Τα δύο βασικά χαρακτηριστικά της σχέσης αυτής είναι η *εμμένεια* και η *αναγκαιότητα*. Το κρίσιμο εδώ είναι το πώς η εμμένεια συγκροτεί το εννοιολογικό έδαφος για μια διαφορετική σύλληψη της αναγκαιότητας. Η αναγκαιότητα με την οποία «έπεται αναγκαία καθετί» δεν είναι

⁴⁶ Για την ακρίβεια, αυτοί είναι οι πεπερασμένοι τρόποι. Στον Σπινόζα, υπάρχουν και οι άπειροι τρόποι, άμεσοι και έμμεσοι, διάκριση στην οποία δεν θα εμπλακούμε εδώ. Βλ. H, I, 23 με την απόδειξή της (σ. 114-115), η οποία καταλήγει: «Αρα ένας τρόπος που υπάρχει και κατ' ανάγκην και ως άπειρος πρέπει να έπεται από την απόλυτη φύση κάποιου κατηγορήματος του Θεού· και τούτο ή άμεσα ή με τη μεσολάβηση κάποιας τροποποίησης που έπεται από την απόλυτη φύση του, τουτέστιν που υπάρχει και κατ' ανάγκην και ως άπειρη».

⁴⁷ H, I, 18, σ. 109.

⁴⁸ H, I, 28, σχ., σ. 121.

αυτή του *εξωτερικού* καθορισμού. Ο Θεός στον Σπινόζα δεν παράγει τον κόσμο (τη φύση, τα ενικά πράγματα, σώματα και ιδέες) ως εξωτερικός δημιουργός. Το ποιητικό αίτιο σ' αυτήν την περίπτωση είναι εσωτερικό αίτιο, εμμενές και όχι μεταβατικό. Δεν προϋπάρχει του αποτελέσματος, ώστε να το καθορίσει, το καθορίζει «απλώς και μόνο» υπάρχοντας. Με άλλα λόγια, η ύπαρξη του αιτίου παράγει, αναγκαία και αναπόφευκτα, το αποτέλεσμα, και την ίδια στιγμή, το αίτιο δεν μπορεί να υπάρξει χωρίς αυτό –και όχι μόνο δεν μπορεί να υπάρξει ως αίτιο, αλλά ούτε και ως υπόσταση. Και, επειδή «είναι στη φύση της υπόστασης να υπάρχει»,⁴⁹ υπάρχει παράγοντας αποτελέσματα: θα λέγαμε, με άλλα λόγια, ότι είναι στη φύση της υπόστασης να παράγει, με τα παράγωγά της να είναι την ίδια στιγμή και αυτό που της προσφέρει την οντολογική στήριξη που, όπως καθετί, χρειάζεται για να υπάρξει. Γι' αυτό είπαμε ότι ο Θεός είναι αιτία όλων των πραγμάτων στον *ίδιο βαθμό και με τον ίδιο τρόπο* που είναι αιτία του εαυτού του.

Όπως η εμμένεια μας απαγορεύει να δούμε την αναγκαιότητα και τον καθορισμό ως αναγκαιότητα και καθορισμό που επιβάλλεται *εξωτερικά* από ένα πράγμα σ' ένα άλλο, το οποίο είτε δημιουργείται εκ του μηδενός είτε τροποποιείται από το πρώτο, έτσι μας απαγορεύει να μιλήσουμε και για απόλυτη, θετική ταύτιση ανάμεσα στα δύο πράγματα. Ο Θεός παράγει τη Φύση, αλλά δεν απορροφάται πλήρως από αυτήν. Η φύουσα Φύση [*natura naturans*] παράγει αναγκαία τη φυομένη Φύση [*natura naturata*], δηλαδή ο Θεός, είτε ως εκτατό είτε ως σκεπτόμενο πράγμα, παράγει αναγκαία όλους τους τρόπους, τα συγκεκριμένα, ενικά πράγματα, όλα τα σώματα και όλες τις ιδέες που απορρέουν από την άπειρη δύναμή του («τουτέστιν τα πάντα»). Αυτό, ωστόσο, δεν σημαίνει πως τα δύο αυτά είναι, εντέλει, ένα και το αυτό, κατά απόλυτο τρόπο: η αναγωγή του Θεού στη φύση θα καταργούσε αυτομάτως τη σχέση τους, και συνεπώς την εμμένεια.

Θα μας βοηθούσε να κατανοήσουμε καλύτερα αυτό το σχήμα, το να πούμε πως η σχέση ανάμεσα στον Θεό και τη Φύση είναι μια εκφραστική σχέση; Σύμφωνα με την ανάγνωση που κάνει ο Ντελέζ, ο αναδιπλασιασμός της φύσης σε *natura naturans* και *natura naturata* συνιστά και αναδιπλασιασμό της έκφρασης: «Ο Θεός εκφράζεται αφ' εαυτού “πριν” να εκφραστεί μέσα στα αποτελέσματά του. Ο Θεός εκφράζεται συγκροτώντας αφ' εαυτού τη φυσιοποιούσα φύση, πριν εκφραστεί

⁴⁹ H, I, 7, σ. 84.

παράγοντας εν εαυτώ τη φυσιοποιούμενη φύση». ⁵⁰ Έχουμε εδώ, θα λέγαμε, δύο «επίπεδα» ή δύο «στιγμές» της έκφρασης. Η πρώτη είναι μια συγκροτητική έκφραση, κατά την οποία ο Θεός συγκροτεί τον εαυτό του εκφραζόμενος στα κατηγορήματά του. Η δεύτερη είναι μια παραγωγική έκφραση, η έκφραση των κατηγορημάτων –που εντέλει δεν είναι παρά η ουσία του Θεού– στους τρόπους. Αν πούμε πως ο Θεός *εκφράζεται* στους τρόπους, πάλι θα πρέπει να διευκρινίσουμε πως δεν (προ)υπάρχει, κι ύστερα εκφράζεται, ούτε ότι εκφράζεται μέσα από αυτούς, όπως δηλώνει και η χρήση των εισαγωγικών στο «πριν». Θα πρέπει να πούμε πως υπάρχει εκφραζόμενος, πως η ύπαρξή του συνίσταται στις εκφράσεις του· πως υπάρχει και εκφράζεται αναγκαία, και υπάρχει ακριβώς στον βαθμό –και μόνο– που εκφράζεται. Πάλι, όμως, καταλαβαίνουμε ένα είδος ταύτισης μεταξύ εκφραζόμενου και εκφράσεων. Οπότε, το ζήτημα είναι από τη μία να μην υπονοήσουμε κάποιο οντολογικό ή χρονικό χάσμα ανάμεσα στο εκφραζόμενο και την έκφρασή του, και από την άλλη να μην εξαντλήσουμε το εκφραζόμενο στις εκφράσεις του. Έτσι κι αλλιώς, ο Θεός ως το «απολύτως άπειρο ον», δεν θα μπορούσε ποτέ να εξαντληθεί στα επιμέρους, πεπερασμένα ενικά πράγματα, ούτε να ιδωθεί ως το σύνολό τους. Ο Ντελέζ αναδεικνύει ακριβώς αυτήν την προβληματική της έκφρασης ως θεμελιώδες ζήτημα της σπινοζικής φιλοσοφίας, η οποία «συνοψίζει όλες τις δυσκολίες που αφορούν στην ενότητα της υπόστασης και την ποικιλία των κατηγορημάτων». ⁵¹ Ανιχνεύει και επιχειρεί να επιλύσει αυτήν την ένταση ανάμεσα στο Ένα και τα πολλά, την ένταση μιας ενιαίας, αδιαίρετης και απολύτως άπειρης υπόστασης, η οποία όμως *ταυτόχρονα είναι οι εκφράσεις της* στα άπειρα κατηγορήματα, εντέλει την ένταση μεταξύ εκφραζόμενου και εκφράσεων:

«Αφενός, η έκφραση είναι εξήγηση, ανάπτυξη αυτού που εκφράζεται, εκδήλωση του ενός μέσα στα πολλά (εκδήλωση της Υπόστασης μέσα στα κατηγορήματά της, και των κατηγορημάτων μέσα στους τρόπους τους). Αφετέρου, όμως, η πολλαπλή έκφραση περικλείει το Εν. Το Εν περικλείεται σ' εκείνο που το εκφράζει, αποτυπώνεται σ' εκείνο που το αναπτύσσει, ενυπάρχει σε ό,τι το εκδηλώνει [...]. Η έκφραση περικλείει, ενέχει αυτό που εκφράζει, την ίδια στιγμή που το εξηγεί και το αναπτύσσει». ⁵²

Έτσι, η Υπόσταση *περικλείεται, ενέχεται*, και *ταυτόχρονα εξηγείται και αναπτύσσεται* στα κατηγορήματά της και, την ίδια στιγμή, τα κατηγορήματα *περικλείονται, ενέχονται* και *ταυτόχρονα εξηγούνται και αναπτύσσονται* στους τρόπους τους. Το

⁵⁰ Deleuze, *Ο Σπινόζα και το πρόβλημα της έκφρασης*, σ. 14-15.

⁵¹ Στο ίδιο, σ. 14.

⁵² Στο ίδιο, σ. 17.

«απολύτως ένα» συνδέεται οντολογικά με τα «απείρως πολλά», συνεπώς όσο περισσότερο κατανοούμε τους τρόπους, τόσο περισσότερο κατανοούμε τα κατηγορήματα και άρα την ουσία της Υπόστασης, χωρίς να τα ταυτίζουμε. Το πιο σημαντικό είναι να δούμε πώς αυτή η οντολογία, αυτή η μορφή σχέσης μεταξύ του Θεού και της Φύσης, με άλλα λόγια ο τρόπος που ο Θεός υπάρχει και ενεργεί, εκβάλλει στην πολιτική θεώρηση του Σπινόζα. Πώς η οντολογία, η ανθρωπολογία και η πολιτική θέση συνδέονται άρρηκτα, ή, θα λέγαμε πώς οι δύο πρώτες προσφέρουν, εντέλει, την εννοιολογική τους στήριξη στην τελευταία. Πώς η πολιτική θέση του Σπινόζα, η θεώρησή του περί της σχέσης του ατόμου με τα άλλα άτομα και την πολιτική κοινότητα είναι «φυσική απόληξη» της οντολογίας και της ανθρωπολογίας του. Με άλλα λόγια, πώς η σπινοζική σκέψη είναι, *αναγκαία κι αναπόφευκτα*, μια βαθύτατα πολιτική σκέψη.⁵³

β. «Η κοινή κατάσταση των ανθρώπων»

Το πρώτο μέρος της *Ηθικής* μιλά «Περί του Θεού». Το παράρτημα με το οποίο κλείνει, ωστόσο, αναφέρεται εκτενώς στον άνθρωπο, το πώς αυτός αντιλαμβάνεται τον εαυτό του, τους άλλους και τον κόσμο, καθώς και στο ποια πράγματα καθορίζουν τον τρόπο που πράττει. Ο Σπινόζα αφιερώνει το συγκεκριμένο κείμενο στις προκαταλήψεις που απορρέουν απ' την εσφαλμένη εικόνα που έχουν οι άνθρωποι

⁵³ Η Σοφία Κουσιάντζα, αναδεικνύοντας την ντελεζιανή θέση πως «Ολόκληρη η *Ηθική* παρουσιάζεται ως θεωρία της δύναμης» (Ζιλ Ντελέζ, *Σπινόζα. Πρακτική Φιλοσοφία*, μτφρ. Κική Καψαμπέλη, Νήσος, Αθήνα 1996, σελ. 101), υποστηρίζει πως «έχουμε επομένως να κάνουμε με μια πολιτική οντολογία, η οποία, έχοντας στον πυρήνα της την έννοια της δύναμης –μια έννοια που εξ ορισμού μόνο δυναμικά μπορεί να συλληφθεί, καθώς νοείται πρωταρχικά ως σχέση αλληλεπίδρασης– αξιώνει να θέτει τις γενικές αρχές και να συγκροτεί τα θεμέλια της ίδιας της πολιτικής. Ο περίφημος νατουραλισμός του Σπινόζα αποκτά έτσι νέο νόημα. Δεν μπορούμε πια να κάνουμε λόγο για την υπόσταση ως ένα προ-πολιτικό οντολογικό πεδίο, ως μια μορφή του Είναι υπεράνω ή προγενέστερη της πολιτικής, στο οποίο κατόπιν προστίθενται οι ορισμοί του πολιτικού. Κάθε άλλο, η δύναμη, ως ευρύτερη οντολογική έννοια, ορίζει για τον Σπινόζα το Είναι, ήδη στην πιο θεμελιώδη του μορφή, ακριβώς ως πολιτικό πεδίο, ως πεδίο άσκησης και συσχέτισης δυνάμεων. Ετούτο βέβαια επ' ουδενί δεν σημαίνει ότι τα σύνθετα κοινωνικά φαινόμενα ανάγονται για τον Σπινόζα με απλό τρόπο σε φαινόμενα υποκείμενα αποκλειστικά στους φυσικούς νόμους. Ο νατουραλισμός του Σπινόζα δεν είναι αναγωγιστικού και απλοποιητικού τύπου. Σίγουρα όμως ο Σπινόζα αμφισβητεί την ύπαρξη αυστηρών διαχωριστικών γραμμών μεταξύ των πεδίων του κοινωνικού και του φυσικού, μεταξύ ανθρώπων και ζώων ή πολιτισμού και φύσης, θεωρώντας τα όλα τους φαινόμενα που λαμβάνουν χώρα στο πλαίσιο μιας ενιαίας πραγματικότητας. Χάρη σε αυτό το θεμελιώδες γεγονός, η ανάλυση των κοινωνικών φαινομένων δεν μπορεί πια να παραγνωρίζει την καταστατική υλικότητα των σωματών ούτε να παραβλέπει τις ψωματικές και τις συναισθηματικές διαστάσεις της πολιτικής», Σοφία Κουσιάντζα, *Ο υλιστικός ιδεαλισμός του Σπινόζα. Η υπόσταση και τα κατηγορήματά της στη σπινοζική φιλοσοφία*, Διδακτορική διατριβή, Πάντειο Πανεπιστήμιο, Αθήνα 2019, σ. 217-218 (πλάγια δικά μου). Ανάλογη προσέγγιση της σπινοζικής φιλοσοφίας ως «οντολογίας του πολιτικού», Caroline Williams, «Thinking the political in the wake of Spinoza: Power, affect and imagination in the *Ethics*», *Contemporary Political Theory* 6 (2007), σ. 349-350.

περί του Θεού και της σχέσης του με τον κόσμο. Όσα είπε προηγουμένως, συνεπώς, δεν είναι απλώς μια αφηρημένη θεολογική συζήτηση, αλλά έχουν απολύτως πρακτική εφαρμογή στη ζωή των ανθρώπων. Στην αρχή του παραρτήματος, επαναλαμβάνει όσα έχει εξηγήσει για «τη φύση του Θεού και τις ιδιότητές του»,⁵⁴ και δηλώνει ρητά πως σκοπός του είναι να απομακρύνει όλες τις προκαταλήψεις «που θα μπορούσαν, και μπορούν, και μάλιστα στον μέγιστο βαθμό, να εμποδίσουν τους ανθρώπους να ασπαστούν την αλληλουχία των πραγμάτων με τον τρόπο που την εξήγησα».⁵⁵

Η θεμελιώδης προκατάληψη

Όλες οι προκαταλήψεις που εμποδίζουν τους ανθρώπους να αντιληφθούν την πραγματική τάξη της φύσης, πηγάζουν από το ότι «οι άνθρωποι υποθέτουν κοινώς πως όλα τα φυσικά πράγματα ενεργούν, όπως οι ίδιοι, για έναν τελικό σκοπό».⁵⁶ Την ίδια αντίληψη έχουν και περί του Θεού, υποστηρίζοντας «ως βέβαιο ότι ο ίδιος ο Θεός διευθύνει τα πάντα προς κάποιον συγκεκριμένο τελικό σκοπό: λένε πράγματι ότι ο Θεός έκανε τα πάντα για τον άνθρωπο και τον άνθρωπο για να τον λατρεύει».⁵⁷ Ο Σπινόζα δηλώνει πως θα δείξει *πρώτα* την αιτία της προκατάληψης, *έπειτα* το ψεύδος της, *και τέλος* τα αποτελέσματά της, τις αξιολογικές κρίσεις που απορρέουν απ' αυτήν «για το καλό και το κακό, την καταξίωση και την αμαρτία, τον έπαινο και τον ψόγο, την τάξη και τη σύγχυση, την ομορφιά και την ασχήμια».⁵⁸ Αυτή η σειρά έχει σημασία. Αν η θεμελιώδης προκατάληψη πηγάζει κυρίως απ' το γεγονός πως οι άνθρωποι «δεν κατανοούν τη φύση των πραγμάτων αλλά τα φαντάζονται μονάχα»,⁵⁹ οφείλει να την αντιμετωπίσει ως μια φαντασιακή παράσταση, και μάλιστα εξαιρετικά ισχυρή. Για να ανασκευαστεί, λοιπόν, δεν αρκεί η παρουσία του αληθούς, ούτε η κατάδειξη του ψεύδους: πρέπει πρώτα να εντοπιστεί η αιτία της, το «γιατί είναι όλοι τόσο πρόθυμοι εκ φύσεως να την ασπαστούν».⁶⁰

Η αιτία

Ο Σπινόζα υποστηρίζει ότι οι άνθρωποι έχουν άγνοια των αιτιών των πραγμάτων, και το μόνο πράγμα του οποίου έχουν συνείδηση είναι η αναζήτηση του οφέλους τους,

⁵⁴ Η, Ι, Παρ., σ. 131.

⁵⁵ Στο ίδιο, σ. 132.

⁵⁶ Στο ίδιο.

⁵⁷ Στο ίδιο.

⁵⁸ Στο ίδιο.

⁵⁹ Στο ίδιο, σ. 139.

⁶⁰ Στο ίδιο, σ. 132.

πράγμα που τους κάνει να πιστεύουν πως είναι ελεύθεροι. Με γνώμονα το όφελός τους, «ενεργούν τα πάντα για έναν τελικό σκοπό»,⁶¹ θεωρώντας πως ολόκληρη η φύση λειτουργεί με τον ίδιο τρόπο. Πράγματι, βλέποντας πόσα πράγματα στη φύση τούς ωφελούν, «κατέληξαν να θεωρούν όλα τα φυσικά όντα μέσα για το δικό τους όφελος»,⁶² τα οποία μάλιστα, εφόσον δεν τα παρασκεύασαν οι ίδιοι, «κάποιος άλλος τα παρασκεύασε για τις ανάγκες τους». ⁶³ Με μόνη αρχή τα τελικά αίτια, αποζητούν την αιτία αυτής της δημιουργίας. Έτσι, κρίνουν και τον ίδιο τον Θεό με βάση τη δική τους ιδιοσυγκρασία [ingenium], λέγοντας πως ο Θεός δημιούργησε τα πάντα αποβλέποντας σε κάποιο όφελος, που δεν μπορεί παρά να είναι το να τον λατρεύουν οι άνθρωποι. Συνεπώς, κάθε καλό που υπάρχει στη φύση φαίνεται να επιτελεί αυτόν τον σκοπό, ενώ κάθε κακό φαίνεται να εκφράζει την οργή του Θεού, όταν οι άνθρωποι είναι ασεβείς. Όταν δε, βλέπουν ότι καλά και κακά πράγματα συμβαίνουν εξίσου σε ευσεβείς και ασεβείς, καταλήγουν στο ότι «οι κρίσεις των Θεών υπερβαίνουν κατά πολύ την ανθρώπινη ικανότητα». ⁶⁴

Το ψεύδος

«Η φύση δεν έχει κανέναν προδιαγεγραμμένο τελικό σκοπό». ⁶⁵ Όσα έχει πει στο πρώτο μέρος της *Ηθικής* περί της φύσης του Θεού και της αναγκαιότητας με την οποία υπάρχει και ενεργεί, όντας αίτιο του εαυτού του και μαζί εμμενές αίτιο όλων των πραγμάτων, αρκούν για να αποδείξουν αυτήν τη θέση. Πράγματι, αν ό,τι υπάρχει, υπάρχει αναγκαία, απορρέοντας από την απόλυτη φύση και την άπειρη δύναμη του Θεού, είναι παράδοξο να προσδώσουμε σκοπιμότητα σ' αυτό. Ωστόσο, ο Σπινόζα στο σημείο αυτό αναπτύσσει ακόμα ένα επιχείρημα: «κάτι τέτοιο αίρει την τελειότητα του Θεού» εφόσον σημαίνει πως δημιούργησε «κάτι το οποίο στερείται». ⁶⁶ Ο Θεός, ωστόσο, δεν μπορεί να στερείται τίποτα, εφόσον όλα είναι στον Θεό, εφόσον όλα συνιστούν εκφράσεις της άπειρης δύναμής του, εφόσον δημιουργεί *αναγκαία* ό,τι απορρέει από αυτήν. Με βάση αυτήν τη στρεβλή οπτική, τη ρητορική περί τελικών αιτίων αλλά και περί της ελεύθερης (ανθρωπομορφικά ελεύθερης) βούλησης του Θεού, οι άνθρωποι δεν παύουν έτσι να αναζητούν «τα αίτια των αιτίων» μέχρι να

⁶¹ Στο ίδιο.

⁶² Στο ίδιο, σ. 134.

⁶³ Στο ίδιο.

⁶⁴ Στο ίδιο, σ. 135.

⁶⁵ Στο ίδιο, σ. 136.

⁶⁶ Στο ίδιο, σ. 136-137.

φτάσουν «στη βούληση του Θεού, τουτέστιν στο άσυλο της άγνοιας».⁶⁷ Σημειώνει, επίσης, και το πώς «οι διερμηνείς της φύσης και των Θεών» εκμεταλλεύονται αυτήν την άγνοια για να διασφαλίσουν την εξουσία τους, κατηγορώντας παράλληλα ως ασεβείς και αιρετικούς όσους προσπαθούν να κατανοήσουν την πραγματική φύση των πραγμάτων, και τα αληθή αίτια.⁶⁸ Ακριβώς αυτό είναι το κεντρικό θέμα και στον πρόλογο της *Θεολογικοπολιτικής πραγματείας*, όπου αναπτύσσεται εκτενώς το πώς, με πηγή και έρεισμα τις δεισιδαιμονίες, αναπτύσσονται διαμάχες γύρω απ' τη λατρεία του Θεού και την ερμηνεία της Γραφής. Πυρήνας του κειμένου αυτού είναι το πώς αυτές οι διαμάχες υπεισέρχονται στο Κράτος και το αποσταθεροποιούν. Το αίτημα που διατυπώνει ο Σπινόζα στο συγκεκριμένο κείμενο είναι ο πλήρης διαχωρισμός ανάμεσα στη θρησκευτική και την πολιτική εξουσία, αλλά και την αναγνώριση του δικαιώματος της ελευθερίας της σκέψης και της έκφρασης.⁶⁹

Οι αξιακές κρίσεις

Εφόσον κρίνουμε τα πάντα σύμφωνα με την ιδιοσυγκρασία μας και το αν μας ωφελούν ή μας βλάπτουν, οι ιδιότητες που τους αποδίδουμε εκφράζουν τη σχέση μας μαζί τους, και όχι την ίδια τη φύση τους. Αυτοί οι «τρόποι του φαντάζεσθαι»,⁷⁰ όπως κάθε φαντασιακή παράσταση, δεν μας πληροφορούν για τη φύση των εξωτερικών σωμάτων, αλλά μόνο για την κατάσταση του δικού μας σώματος.⁷¹ Ωστόσο, «η τελειότητα των πραγμάτων πρέπει να εκτιμάται μόνο βάσει της φύσης και της δύναμής τους, και γι' αυτό τα πράγματα δεν είναι περισσότερο ή λιγότερο τέλεια λόγω του ότι προσφέρουν απόλαυση ή προσβάλλουν τις αισθήσεις των ανθρώπων».⁷² Η κατάδειξη αυτού του γεγονότος και ο τρόπος με τον οποίο ο ανθρώπινος νους θα γνωρίσει πραγματικά τη φύση και τη δύναμη των πραγμάτων, αλλά και η σημασία του για τον κοινό βίο των ανθρώπων, είναι το αντικείμενο της *Ηθικής*. Όπως θα δείξουμε, η υπέρτατη ευδαιμονία, την οποία εγγυάται η πραγματική ελευθερία όπως την εννοεί ο Σπινόζα, δεν συνιστά μια ατομική κατάσταση, αλλά μπορεί να επέλθει μόνο συλλογικά. Στην *Πραγματεία για τη διόρθωση του νου* λέγεται ρητά πως σκοπός

⁶⁷ Στο ίδιο, σ. 138.

⁶⁸ Στο ίδιο.

⁶⁹ Σπινόζα, *Περί της ελευθερίας της σκέψης σ' ένα ελεύθερο κράτος. Πρόλογος και εικοστό κεφάλαιο της Θεολογικοπολιτικής Πραγματείας*, μτφρ Επαμεινώνδας Βαμπούλης / Άρης Στυλιανού, Άγρα, Αθήνα 2014, ενδ. σ.49-53.

⁷⁰ Η, Ι, Παρ., σ. 140.

⁷¹ Η, ΙΙ, 16, Πόρ. 2, σ. 176.

⁷² Η, Ι, Παρ., σ. 142.

είναι «να διαμορφωθεί μια κοινωνία που να είναι τέτοιας λογής ακριβώς όπως και πρέπει να επιθυμείται, ώστε όσο το δυνατόν περισσότεροι να επιτύχουν αυτόν τον σκοπό όσο ευκολότερα και ασφαλέστερα γίνεται».⁷³

Ο Σπινόζα για την «κοινή κατάσταση των ανθρώπων»

«Οι φιλόσοφοι [...] αντιλαμβάνονται τους ανθρώπους όχι όπως είναι, αλλά όπως θα τους ήθελαν οι ίδιοι να είναι».⁷⁴ Έτσι ξεκινά ο Σπινόζα την *Πολιτική πραγματεία*, θέτοντας, ευθύς εξ αρχής και χωρίς περιστροφές, το θεμέλιο αλλά και τον ορίζοντα της δικής του πολιτικής θεώρησης: «την ίδια την κατάσταση της ανθρώπινης φύσης».⁷⁵ Στο πρώτο κεφάλαιο, υπενθυμίζοντας πως στην *Ηθική* απέδειξε πως «οι άνθρωποι υπόκεινται κατά τρόπο αναγκαίο στα πάθη»,⁷⁶ επισημαίνει ότι τα θεμέλια του κράτους δεν πρέπει να αναζητούνται στον Λόγο, ως μια οιονεί υπερβατική οντότητα που έρχεται να τα δαμάσει, ασκώντας έτσι κριτική και στις κλασικές θεωρίες του Κοινωνικού Συμβολαίου.⁷⁷ Στο σημείο αυτό δεν θα σταθούμε τόσο στα όσα λέγονται περί της πολιτείας εν γένει, ούτε στη σχέση μεταξύ φυσικής και πολιτικής κατάστασης σύμφωνα με τον Σπινόζα, αλλά σε όσα έχουν να κάνουν με τη σπινοζική ανθρωπολογία, σε συνδυασμό με όσα είδαμε έως τώρα από την *Ηθική*. Ο Σπινόζα τονίζει ότι η σταθερότητα της Πολιτείας δεν εξασφαλίζεται αν οι άνθρωποι υπακούν στους νόμους της επειδή φοβούνται την τιμωρία, ή προσδοκώντας κάποια ανταμοιβή. Αυτό που πρέπει να εξασφαλιστεί είναι η επιθυμία τους να υπακούν. Η Επιθυμία [*cupiditas*], μια απ' τις τρεις βασικές συναισθηματικές επήρειες μαζί με τη

⁷³ ΠΔΝ, 1/4, σ. 29.

⁷⁴ ΠΠ, 1/1, σ. 93.

⁷⁵ ΠΠ, 1/4, σ. 95.

⁷⁶ ΠΠ, 1/5, σ. 96.

⁷⁷ Η αντίθεση του Σπινόζα στις θεωρίες του κοινωνικού συμβολαίου είναι αναγκαίο αποτέλεσμα της εκβολής της οντολογίας του στην πολιτική του, όπως είδαμε λίγο πριν (*εδώ*, σ. 53 και σημ. 54). Σ' αυτήν την κατεύθυνση, ο Γουόρεν Μόνταγκ παρατηρεί: «Ο Σπινόζα τελικά απορρίπτει συθέμελα τον μηχανισμό του συμβολαίου, της υποχρέωσης και του δικαιώματος (είτε υπερβατικό είτε νομοδικανικό), επειδή αυτός ο μηχανισμός εξαισιάζει το πολιτικό πεδίο επιτρέποντας στους ανθρώπους να εισέλθουν σε πολιτικές σχέσεις μόνο όπως εισέρχονται στον Παράδεισο: ένας τη φορά. Η αναγωγή του πολιτικού πεδίου σε αυτά που υποτίθεται πως ήταν τα βασικά του στοιχεία (τα άτομα) είναι μια άρνηση της θετικότητας, της υλικότητας των δυνάμεων, η πάλη των οποίων χαρακτηρίζει αυτό το πεδίο και το προσδιορίζει», Warren Montag, *Πολιτική σ' έναν κόσμο χωρίς υπερβατικότητα*, μτφρ. Θανάσης Καρακούσης, Πλέθρον, Αθήνα 2021, σ. 40. Λίγο πριν (*στο ίδιο*, σ. 32), ο Μόνταγκ, σχολιάζοντας τις βασικές αρχές οι οποίες εκτίθενται στην *Ηθική*, καταλήγει πως «μπορούμε να πούμε ότι το θεωρητικό στοίχημα του Σπινόζα πραγματώνεται σε όλο του το εύρος [...] στην πολιτική του. Ποιες είναι οι πολιτικές συνέπειες της προσπάθειας να στοχαστούμε χωρίς να καταφύγουμε στην υπερβατικότητα ή στην τελεολογία (είτε κοσμική είτε ατομική), να στοχαστούμε μέσω μιας προβληματικής η οποία διαφέρει από αυτήν του κλασικού ατομικισμού;». Θα επανέλθουμε σε αυτά στο επόμενο κεφάλαιο. Για τη θέση του Σπινόζα σχετικά με τις θεωρίες του φυσικού δικαίου και του κοινωνικού συμβολαίου, βλ. και εισαγωγή του Γεράσιμου Βώκου στο Σπινόζα, *Πολιτική πραγματεία*, σ. 79-85.

Χαρά [laetitia] και τη Λύπη [tristitia], ορίζεται απ' τον Σπινόζα ως «η ίδια η ουσία του ανθρώπου, από τη φύση της οποίας έπονται αναγκαία όσα εξυπηρετούν τη συντήρησή του· και ως εκ τούτου, ο άνθρωπος είναι καθορισμένος να τα ενεργεί».⁷⁸ Χαρά είναι η αύξηση της δύναμης του ανθρώπου και Λύπη η μείωσή της.⁷⁹ Είναι, συνεπώς, στη φύση μας να επιζητούμε αυτά που συμβάλλουν στο να διατηρηθούμε στην ύπαρξη, αυξάνοντας τη δύναμή μας, το *conatus* μας.⁸⁰ Έτσι, στον βαθμό που η εξουσία ασκείται με γνώμονα το κοινό καλό, και οι νόμοι της Πολιτείας είναι έτσι φτιαγμένοι ώστε να συμβάλλουν στην αύξηση της δύναμής της, ως συλλογικού σώματος, και κατ' επέκταση στην αύξηση της δύναμης των πολιτών, εκείνοι θα υπακούν, όχι από φόβο ή προσδοκία αλλά επειδή η υπακοή τους θα έπεται αναγκαία απ' την ίδια τη φύση τους. Αυτό, βέβαια, προϋποθέτει ότι ξέρουν τη φύση τους, κατανοούν τους νόμους της και τους νόμους του κράτους, και τους εκλαμβάνουν ως *αναγκαίους*. Όσο παραμένουν δέσμιοι των δεισιδαιμονιών για τις οποίες γίνεται λόγος στο παράρτημα του πρώτου μέρους της *Ηθικής* και τον πρόλογο της *Θεολογικοπολιτικής πραγματείας*, είναι αδύνατον να κατανοήσουν αυτού του είδους την αναγκαιότητα, και να συνυπάρξουν αρμονικά ως μέλη μιας πολιτείας. Ταυτόχρονα, εννοείται ότι η ίδια η πολιτεία πρέπει να είναι οργανωμένη με τέτοιο τρόπο που θα συμβάλλει στη διάλυση των δεισιδαιμονιών και όχι στην καλλιέργειά τους.⁸¹ Σ' αυτό το πλαίσιο η υπακοή [*obsequium*] ορίζεται ως «η σταθερή θέληση να κάνουμε αυτό που σύμφωνα με το δίκαιο είναι καλό και που σύμφωνα με την κοινή απόφαση πρέπει να γίνει».⁸² Πρέπει να προσέξουμε να μην ερμηνεύσουμε αυτή τη *σταθερή θέληση* ως μια μορφή εθελοδουλίας. Όπως εννοείται εδώ, η υπακοή είναι πράγματι θέληση [*voluntas*], επιθυμία του ανθρώπου να κάνει αυτό που αυξάνει τη δύναμή του.

⁷⁸ Η, ΙΙΙ, 9, σχ., σ. 217-248: «Η επιθυμία είναι όρεξη με συνείδηση αυτής».

⁷⁹ Η, ΙΙΙ, Ορ. 1 και 2 των Συναισθηματικών Επηρειών και Επεξήγηση, σ. 318-319.

⁸⁰ Η, ΙΙΙ, 6, σ. 245: «Κάθε πράγμα προσπαθεί, όσο εξαρτάται από το ίδιο, να εμμένει στο είναι του». Η, ΙΙΙ, 7: «Η προσπάθεια [*conatus*] με την οποία κάθε πράγμα προσπαθεί να εμμένει στο είναι του δεν είναι τίποτα πέρα από την ενεργή ουσία του ίδιου του πράγματος». «[...] το *conatus* δεν είναι μέρος ή τμήμα του ατόμου, αλλά το ίδιο το άτομο στο σύνολό του, ως πεπερασμένη δύναμη, που ανήκει στη συνολική άπειρη δύναμη της Φύσης, η οποία στον Σπινόζα, ως γνωστόν, είναι το άλλο όνομα του Θεού [...]. Η προσπάθεια εμμονής στο είναι δεν διακρίνεται καθόλου από το είναι που προσπαθούμε να συντηρήσουμε. Το *conatus*, ένα και αδιαίρετο, είναι το σύνολο των ενεργειών δυνάμεων που καθένας αναπτύσσει και αυτή η ενεργεία ανάπτυξη των δυνάμεων του καθενός δεν διαφέρει σε τίποτα από τον ίδιο», Γεράσιμος Βώκος, εισαγωγή στο Σπινόζα, *Πολιτική πραγματεία*, σ. 85.

⁸¹ Βλ. και Σπινόζα, *Θεολογικοπολιτική πραγματεία*, Πρόλογος.

⁸² ΠΠ, 2/19, σ. 109.

«Τίποτα λοιπόν δεν είναι ωφελιμότερο για τον άνθρωπο από τον άνθρωπο»

Πώς εξασφαλίζεται πως αυτό που επιθυμούμε είναι πραγματικά ωφέλιμο, είναι αυτό που πράγματι αυξάνει τη δύναμή μας; Πώς αποτρέπεται ο ανταγωνισμός μεταξύ των ανθρώπων, στην περίπτωση που αυτό που καθένας επιθυμεί είναι ένα αγαθό το οποίο δεν μπορούν να έχουν όλοι; Την απάντηση και στα δύο αυτά ερωτήματα τη βρίσκουμε στο σχόλιο της πρότασης 18 του τέταρτου μέρους της *Ηθικής*. Θεωρώντας το σχόλιο αυτό ένα απ' τα πιο σημαντικά σημεία της σπινοζικής φιλοσοφίας, καθώς συμπυκνώνει σε κάτι λιγότερο από τρεις σελίδες την ανθρωπολογία του και την πολιτική του θεώρηση όπως απορρέει ευθέως απ' αυτήν, θα δούμε τα βασικά σημεία του.

Πρώτα απ' όλα, ο Σπινόζα δηλώνει πως εδώ θα δείξει «τι μας επιτάσσει ο Λόγος και ποιες συναισθηματικές επήρειες συμφωνούν με τους κανόνες του ανθρώπινου Λόγου, και ποιες απεναντίας είναι αντίθετες σε αυτούς».⁸³ Παρατηρούμε πως οι συναισθηματικές επήρειες δεν έχουν εξαφανιστεί, δεν εξαλείφονται χάρη στη δύναμη του Λόγου, αλλά εντοπίζονται και αξιοποιούνται αυτές που συμφωνούν με αυτόν. Με άλλα λόγια, όπως είπαμε και πιο πάνω, σε αντίθεση με τις κλασικές φυσικοδικαιϊκές θεωρίες, ο Λόγος δεν εναντιώνεται στη φύση και δεν έχει σκοπό να την καταπνίξει, σε μια μετάβαση απ' τη φυσική στην πολιτική κατάσταση. Πράγματι, διαβάζουμε πως «ο Λόγος δεν αιτεί τίποτα ενάντια στη φύση, άρα αιτεί να αγαπά καθένας τον εαυτό του, να επιζητά το δικό του όφελος, που είναι αληθινά όφελος, να ορέγεται καθετί που οδηγεί αληθινά τον άνθρωπο σε μεγαλύτερη τελειότητα, και με απόλυτο τρόπο, να προσπαθεί καθένας, όσο είναι στο χέρι του, να συντηρεί το είναι του».⁸⁴ Έτσι, το να ζει κανείς σύμφωνα με τις επιταγές του Λόγου, δεν σημαίνει παρά να ζει σύμφωνα με τους νόμους της φύσης του και να πράττει προς όφελός του –το πραγματικό όφελός του.⁸⁵ Συνεχίζει λέγοντας πως, για να ζήσουμε, πάντοτε θα χρειαζόμαστε πράγματα που είναι έξω από εμάς, κι από αυτά «τα υπέρτερα που μπορούμε να διανοηθούμε είναι όσα συμφωνούν παντελώς με τη φύση μας»: οι άλλοι άνθρωποι. Βάσει αυτού, καταλήγει στο ότι «οι άνθρωποι δεν μπορούν να επιλέξουν τίποτα υπέρτερο για τη συντήρηση του είναι τους από το να συμφωνούν όλοι σε όλα έτσι όλα τα Πνεύματα και όλα τα Σώματα να συνθέτουν οιονεί ένα Πνεύμα και ένα

⁸³ H, IV, 18, σχ., σ. 369.

⁸⁴ Στο *ίδιο* (πλάγια δικά μου).

⁸⁵ «Θεμέλιο της αρετής είναι η ίδια η προσπάθεια συντήρησης του οικείου είναι [...]. [...] η αρετή είναι ορεκτική για τον εαυτό της και δεν υπάρχει κάτι που να είναι εξοχότερο από αυτήν ή ωφελιμότερο για μας, λόγω του οποίου θα έπρεπε να την ορεγόμαστε», στο *ίδιο*, σ. 369-370.

Σώμα, όλοι μαζί να προσπαθούν, όσο μπορούν, να συντηρούν το είναι τους και όλοι μαζί να επιζητούν για τον εαυτό τους το κοινό όφελος όλων».⁸⁶ Έτσι θεμελιώνει ο Σπινόζα την πολιτική κοινότητα πρωτίστως στη ανθρώπινη φύση και όχι σε μια μορφή (εξωτερικού, υπερβατικού) Λόγου που την παρακάμπτει. Ο Λόγος, αντιθέτως, είναι αυτός που μας κάνει να γνωρίσουμε τη φύση μας και μας καθοδηγεί να πράττουμε σε μεγαλύτερη δυνατή συμφωνία με αυτήν, και όχι εναντίον της. Εφόσον γίνει αυτό, οι άνθρωποι είναι *πράγματι ενάρετοι*, και εξαλείφεται ο ανταγωνισμός μεταξύ τους, απ' τη στιγμή που «δεν ορέγονται τίποτα για τον εαυτό τους που να μην το επιθυμούν για τους υπόλοιπους ανθρώπους, και ως εκ τούτου είναι δίκαιοι, πιστοί και τίμιοι».⁸⁷

Ένα παράδειγμα: η διανοητική αγάπη προς τον Θεό

Ας θυμηθούμε λίγο τη στρεβλή αντίληψη περί του Θεού ως δημιουργού, που ανταμείβει και τιμωρεί, που πράττει βάσει ενός σχεδίου, προσβλέποντας σε κάποιον τελικό σκοπό, τη λατρεία εκ μέρους των ανθρώπων. Αυτό έχει ως αποτέλεσμα τις διαμάχες μεταξύ των ανθρώπων γύρω απ' τον ορθό τρόπο λατρείας, όπως και τον ανταγωνισμό μεταξύ τους για τη θεϊκή εύνοια. Αγαπούν τον Θεό προσδοκώντας να τους «ανταγαπήσει»⁸⁸ ο Θεός, και μάλιστα περισσότερο απ' όσο αγαπά τους άλλους. Αυτή ωστόσο δεν είναι πραγματική αγάπη. Ακόμα κι αν το δούμε σχηματικά (ως εξίσωση), εφόσον «η Αγάπη είναι Χαρά συνοδευόμενη από την ιδέα ενός εξωτερικού αιτίου»,⁸⁹ αν η ιδέα αυτή είναι στρεβλή εξίσου «στρεβλή» θα είναι και η αγάπη. Στην πραγματικότητα, δεν μπορούμε καν να μιλάμε για Χαρά, και άρα για ενέργεια του πνεύματος, για πραγματική αύξηση δύναμης, για *ελευθερία*, αλλά για ένα πάθος. Άλλωστε, όπως παρατηρεί ο Σπινόζα στον πρόλογο της *Θεολογικοπολιτικής πραγματείας*, όσο και στο παράρτημα του πρώτου μέρους της *Ηθικής*, αυτή η «σχέση» με τον Θεό μειώνει τη δύναμη του κάθε ανθρώπου ξεχωριστά, αλλά και τη δύναμη της πολιτείας. Κρατώντας τους ανθρώπους δέσμιους της άγνοιάς τους, το μόνο που έχει ως αποτέλεσμα είναι οι δεισιδαιμονίες, ο φόβος, οι διαμάχες και εντέλει η αποσταθεροποίηση του ίδιου του κράτους.

Για να εξαλειφθεί αυτή η εικόνα και τα δεινά που απορρέουν απ' αυτήν, οι άνθρωποι πρέπει να γνωρίσουν την πραγματική φύση του Θεού και να τον

⁸⁶ Στο ίδιο, σ. 370 (πλάγια δικά μου).

⁸⁷ Στο ίδιο, σ. 371.

⁸⁸ H, V, 19, σ. 480.

⁸⁹ H, III, Ορισμοί των Συναισθηματικών Επηρειών, Ορ. 6, σ. 321.

συλλάβουν ως το απολύτως άπειρο ον, που δρα απόλυτα ελεύθερα σύμφωνα με την αναγκαιότητα της φύσης του, κατανοώντας πως η ελευθερία που του αποδίδουν δεν είναι παρά η ελευθερία των «βουλημάτων και των ορέξεων». Η βούληση και η όρεξη, ωστόσο, δεν ανήκουν στη θεϊκή φύση,⁹⁰ εφόσον δηλώνουν μια στέρηση, την επιθυμία ενός πράγματος που βρίσκεται έξω από εμάς. Ωστόσο, όπως είδαμε ήδη, ο Θεός δεν στερείται τίποτα, και τίποτα δεν υπάρχει έξω από αυτόν, ώστε να το επιθυμήσει. Με την ίδια λογική καταφαίνεται ότι ο Θεός δεν μπορεί να αγαπά (ή να μισεί).⁹¹ Εκτός των άλλων, αν η αγάπη είναι χαρά συνοδευόμενη απ' την ιδέα ενός εξωτερικού αιτίου, στην περίπτωση του Θεού δεν μπορεί να νοηθεί κανένα «εξωτερικό αίτιο», συνεπώς ούτε και η ιδέα του. Το ίδιο ακριβώς σχήμα εφαρμόζεται και στην περίπτωση του μίσους, και όλων των άλλων συναισθηματικών επηρειών που μπορεί να αποδίδονται στον Θεό. Άλλωστε, ο Θεός δεν *πάσχει*, παρά μόνο *ενεργεί*, δυνάμει της άπειρης δυνάμής του να υπάρχει και να παράγει όλα όσα απορρέουν απ' αυτήν, «όλα όσα μπορούν να υποπέσουν σ' έναν άπειρο νου»,⁹² δηλαδή τα πάντα.

Αν οι άνθρωποι καταφέρουν να συλλάβουν όλα αυτά, απομακρύνοντας όλες τις στρεβλές ιδέες που απορρέουν από μια *σχετική* σύλληψη του κόσμου (κρίνοντας μόνο απ' το πώς οι ίδιοι ενεργούν και απ' το πώς τα πράγματα τους επηρεάζουν), τότε θα αγαπούν τον Θεό με πραγματικά ελεύθερο πνεύμα, με την Αγάπη να είναι πραγματική Χαρά, πραγματική αύξηση δύναμης. Θα τον αγαπούν έχοντας την πραγματική ιδέα του, και όχι την ιδέα που σχηματίζεται ως φαντασιακή παράσταση, χάριν της ίδιας της αγάπης προς αυτόν, και όχι προσδοκώντας κάποιο όφελος ή φοβούμενοι την τιμωρία. Κατανοώντας ότι ο Θεός δεν αγαπά ούτε μισεί, συλλαμβάνοντάς τον ως εμμενή στη φύση, μέρος της οποίας είναι και οι ίδιοι, παύει ο ανταγωνισμός μεταξύ τους, εφόσον δεν έχει πλέον αντικείμενο. Έπειτα γίνεται σαφές πως, όσο περισσότεροι αγαπούν τον Θεό μ' αυτόν τον τρόπο, αυξάνοντας πραγματικά τη δύναμή τους, τόσο περισσότερο αυξάνεται η κοινή δύναμη, η δύναμη όλων όσων μετέχουν αυτής της Αγάπης: «Αυτή η αγάπη προς τον Θεό δεν μπορεί να μianθεί από τη συναισθηματική επήρεια ούτε του Φθόνου ούτε της Ζηλοτυπίας· αλλά

⁹⁰ «Η βούληση δεν ανήκει στη φύση του Θεού περισσότερο από τα υπόλοιπα φυσικά πράγματα», Η, ΙΙ, 32, πόρ. 2, σ. 124.

⁹¹ Η, V, 17 με την απόδειξη και το πόρισμά της, σ. 478-479: «Ο Θεός είναι άμοιρος παθών και δεν επηρεάζεται από καμία συναισθηματική επήρεια Χαράς ή Λύπης». Πράγματι, ο Θεός δεν μπορεί να μεταβεί σε μεγαλύτερη ή μικρότερη τελειότητα, η δύναμή του δεν αυξάνεται ούτε μειώνεται, εφόσον «όλες οι ιδέες καθόσον αναφέρονται στον Θεό είναι αληθείς [...] τουτέστιν ταιριαστές», και στον βαθμό που το Πνεύμα πάσχει όταν έχει αταίριαστες ιδέες, «ο Θεός είναι άμοιρος παθών». Απ' αυτά έπεται πως ο Θεός «ούτε αγαπά ούτε μισεί».

⁹² Η, Ι, 16, σ. 104.

υποθάλπεται τόσο περισσότερο όσο φανταζόμαστε περισσότερους ανθρώπους συζευγμένους με τον Θεό με τον ίδιο δεσμό Αγάπης».⁹³ Μια πολύ ενδιαφέρουσα διάκριση συναντάμε στην *Πραγματεία για τη διόρθωση του νου*, σχετική ακριβώς με το μοίρασμα, είναι η εξής: «Οτιδήποτε μπορεί να γίνει μέσο για να φτάσει [ο άνθρωπος] σ' αυτήν [την τελειότητα] ονομάζεται αληθινό αγαθό· *υπέρτατο* δε αγαθό είναι να κατορθώσει να απολαμβάνει, ει δυνατόν, μια τέτοια φύση μαζί και με άλλα άτομα».⁹⁴ Ήδη απ' τις πρώτες σειρές του έργου αυτού, άλλωστε, ο Σπινόζα δηλώνει πως αυτό το αγαθό που αναζητά δεν είναι μόνο «πραγματικό» αλλά και «κοινωνήσιμο»,⁹⁵ ένα αγαθό το οποίο θα μπορούν να απολαμβάνουν όσοι περισσότεροι άνθρωποι γίνεται, ακριβώς στον βαθμό που, όσοι περισσότεροι το απολαμβάνουν, τόσο πιο σταθερό και βέβαιο γίνεται, τόσο περισσότερο καθίσταται ικανό να οδηγήσει τον καθένα σ' αυτήν την τελειότητα.

Ελευθερία και αναγκαιότητα: *Sub specie aeternitatis*

Ένα απ' τα πιο ενδιαφέροντα σημεία της σπινοζικής φιλοσοφίας είναι η σχέση ανάμεσα στην ελευθερία και την αναγκαιότητα. Η ελευθερία είναι πράγματι ο ορίζοντας της σκέψης του Σπινόζα, με το τελευταίο μέρος της *Ηθικής* να μιλά για το πώς μπορούν οι άνθρωποι να φτάσουν σ' αυτήν, να ζήσουν πραγματικά ελεύθερα. Ωστόσο, αυτή η ελευθερία δεν είναι απόλυτη υπέρβαση και μαγική κατάργηση της αναγκαιότητας εν γένει, αλλά πρωτίστως κατανόησή της. Η «δύναμη του νου» έγκειται στην κατανόηση του ποιοι καθορισμοί τίθενται εξωτερικά, και ποιοι καθορισμοί είναι εσωτερικοί, απορρέουν απ' την ίδια τη φύση μας και τους νόμους της και είναι αδύνατον να τους παρακάμψουμε ή να τους υπερβούμε. Το ζήτημα είναι, δηλαδή, η απελευθέρωση από τους καθορισμούς που προκύπτουν από μια στρεβλή εικόνα της φύσης (της δικής μας και του κόσμου εν γένει), και οι οποίοι μάλιστα συχνά εκλαμβάνονται ως ελευθερία. Θα λέγαμε πως το ζήτημα, εντέλει, είναι η απελευθέρωση απ' τη στρεβλή αντίληψη περί της ίδιας της ελευθερίας, όπως αυτή προκύπτει σε μεγάλο βαθμό απ' τη θεμελιώδη προκατάληψη για την οποία μιλήσαμε προηγουμένως. Αυτή είναι που εγκλωβίζει τον άνθρωπο σε μια κατάσταση που μοιάζει περισσότερο με δουλεία, μια κατάσταση εντός της οποίας το ανθρώπινο πνεύμα περισσότερο πάσχει παρά ενεργεί, επιζητώντας πράγματα μ' έναν τρόπο που

⁹³ H, V, 20, σ. 480.

⁹⁴ ΠΔΝ, 13, σ. 28.

⁹⁵ ΠΔΝ, 1, σ. 23.

μειώνει παρά αυξάνει τη δύναμή του. Καταλήγει, έτσι «να μάχεται για τη σκλαβιά του σαν να πρόκειται για τη σωτηρία του».⁹⁶

Η αρχή για τη διαφορετική σύλληψη της σχέσης ελευθερίας-αναγκαιότητας γίνεται στον (εκ πρώτης όψεως) παράδοξο ορισμό του *ελεύθερου πράγματος* ως αυτού «που υπάρχει από μόνη την *αναγκαιότητα* της φύσης του».⁹⁷ Στο σημείο αυτό, η σύμφυση ελευθερίας και αναγκαιότητας αναφέρεται στη θεϊκή φύση, με τον Θεό να είναι ακριβώς το (μοναδικό) απόλυτα ελεύθερο πράγμα, που δεν έχει ανάγκη κανένα εξωτερικό αίτιο για να υπάρξει και να εμμείνει στην ύπαρξη, και οι ενέργειές του δεν καθορίζονται, παρά μόνο απ' τους νόμους της δικής του φύσης. Οι άνθρωποι, απ' την άλλη, ως πεπερασμένα πράγματα, πάντα χρειάζονται όσα είναι έξω απ' αυτούς για να υπάρξουν, άρα μια μορφή απόλυτης ελευθερίας, όπως η θεϊκή, είναι ανέφικτη. Δεν είναι ανέφικτο, όμως να καθορίζονται μόνο απ' τη φύση τους, γνωρίζοντάς την πραγματικά, πράττοντας σύμφωνα με τους νόμους της και μαθαίνοντας να επιζητούν το αληθινό τους όφελος. Έτσι, μια ζωή σύμφωνα με τον Λόγο, δεν είναι κατάργηση της φύσης μας, αλλά υπακοή σ' αυτήν. Αυτή η υπακοή, ταυτόχρονα, είναι η ύψιστη μορφή ανθρώπινης ελευθερίας: να πράττουμε με τρόπο που υπαγορεύει η φύση μας, αίροντας όσο το δυνατόν περισσότερους καθορισμούς που «απορρέουν» από τις ατελείς ιδέες μας περί αυτής. Η ελευθερία, εντέλει, όπως θα επιχειρήσω να δείξω στην πορεία, είναι το *sub specie aeternitatis*,⁹⁸ με την αιωνιότητα όπως ορίζεται απ' τον Σπινόζα. Το ζήτημα, με άλλα λόγια, είναι να συλλάβουμε «την ίδια την ύπαρξη», όπως αυτή «έπεται αναγκαία από μόνον τον ορισμό του αιώνιου πράγματος».

⁹⁶ ΘΠΠ, Πρόλογος, σ. 50.

⁹⁷ Η, Ι, ορ. 7, σελ. 80 (πλάγια δικά μου).

⁹⁸ Στην ελληνική μετάφραση, το *sub specie aeternitatis* αποδίδεται «υπό ένα είδος αιωνιότητας». Στα περισσότερα σημεία, διατηρώ τη λατινική γραφή. Ωστόσο, για την ελληνική απόδοση της φράσης προτιμάται το «υπό την οπτική της αιωνιότητας», και η μετάφραση θα τροποποιείται δίχως να επισημαίνεται κάθε φορά. Σύμφωνα και με την παρατήρηση της Κυριακής Γουδέλη: «Ακολουθούμε την πρωταρχική σημασία του *specie*, το οποίο ως παράγωγο του *speciere* σημαίνει απλώς βλέπω, κοιτάζω. Η έκφραση “υπό την οπτική της αιωνιότητας” και όχι απλώς “αιώνια” επιχειρεί να αποδώσει ακριβώς την ικανότητα του ανθρώπινου λόγου να βλέπει τα πράγματα ως αιώνια, δηλαδή επιχειρεί να αποδώσει την τομή του πεπερασμένου με το αιώνιο», Κυριακή Γουδέλη, *Εισαγωγή στη φιλοσοφία του Σπινόζα*, Σύνδεσμος Ελληνικών Ακαδημαϊκών Βιβλιοθηκών, Αθήνα 2015, σ. 72.

Β. Πιερ Μπουρντιέ: «Πρέπει να επανέλθουμε στην πρακτική»

α. Η σχέση του Μπουρντιέ με τη φιλοσοφία: Ένα «σχέδιασμα για μια αυτοανάλυση», που «δεν είναι μια αυτοβιογραφία»⁹⁹

Παρατηρούμε πως ο Μπουρντιέ παίρνει συχνά αποστάσεις απ' τους φιλοσόφους και τη φιλοσοφία, τοποθετώντας τον εαυτό του στο πεδίο των κοινωνικών επιστημών, και ειδικότερα σ' αυτά της εθνολογίας και της κοινωνιολογίας. Υπάρχουν διάφορα σημεία στο έργο του στα οποία θίγεται το ζήτημα, έμμεσα ή άμεσα, και απ' τα οποία μπορούμε να κάνουμε σχετικά ασφαλείς υποθέσεις γύρω απ' τις αιτίες αυτής της διαφοροποίησης. Θα δούμε κάποια απ' αυτά στην πορεία, μιλώντας για τη μέθοδό του, τις θεωρήσεις στις οποίες εναντιώνεται και, κυρίως, το δικό του σχέδιο ή και πρόταγμα. Σε κάθε περίπτωση, η ενασχόληση με τον Μπουρντιέ στο πλαίσιο μιας διδακτορικής διατριβής στο πεδίο της φιλοσοφίας μάς υποχρεώνει να δούμε προσεκτικά τι λέει ο ίδιος για τη σχέση του μαζί της. Αυτό, εκτός από συνεπές και έντιμο ακαδημαϊκά, είναι ουσιαδώς χρήσιμο μεθοδολογικά: μας βοηθά να κατανοήσουμε τη σκέψη του, τις θέσεις και το εννοιολογικό του σύστημα στο μεγαλύτερο δυνατό βάθος. Ακόμα πιο σημαντικό: είναι συνεπές και έντιμο προς τον ίδιο. Γράφω, αμέσως πριν, να δούμε τι λέει ο *ίδιος ο Μπουρντιέ* για τη σχέση του με τη φιλοσοφία: ο ίδιος, και όχι συνομιλητές του, σύγχρονοι ή μεταγενέστεροι, καλοπροαίρετοι ή μη. Ένα λόγος είναι ότι μας έχει δώσει τις εξηγήσεις του σ' ένα κείμενο αφιερωμένο, σε πολύ μεγάλη έκταση, αν όχι εξ ολοκλήρου, ειδικά σ' αυτό το ζήτημα: πώς διαμορφώθηκε, διανοητικά και ερευνητικά μέσα απ' αυτήν την, αναμφίβολα εντασιακή, σχέση «με τη φιλοσοφία». Μια εντασιακή σχέση δεν παύει να είναι σχέση, και ίσως ακόμα πιο ισχυρή από μια σχέση συμβατότητας ή σύμπνοιας, η οποία γίνεται αντικείμενο αναστοχασμού λιγότερο συχνά ή σε μικρότερο βάθος. Όπως επισημαίνει ο Γάλλος εκδότης, ο Πιερ Μπουρντιέ γράφει το *Σχέδιασμα για μια αυτοανάλυση* το 2001, με αφορμή το τελευταίο του μάθημα στο Collège de France. Σημειώνεται επίσης ότι το εναρκτήριο μάθημά του, το 1982, ήταν ένα *Μάθημα πάνω στο μάθημα*.¹⁰⁰ Φαίνεται πως ο αναστοχασμός είναι η αρχή και το τέλος της, διδακτικής τουλάχιστον, πορείας του.¹⁰¹

⁹⁹ Pierre Bourdieu, *Σχέδιασμα για μια αυτοανάλυση*, μτφρ. Έφη Γιαννοπούλου, Εκδόσεις Πατάκη, Αθήνα 2007, μότο.

¹⁰⁰ Pierre Bourdieu, *Μάθημα πάνω στο μάθημα*, μτφρ. Νίκος Αγκαβανάκης, Ινστιτούτο του βιβλίου – Α. Καρδαμίτσα, Αθήνα 2001.

¹⁰¹ Bourdieu, *Σχέδιασμα...*, σ. 9 (σημείωμα γάλλου εκδότη).

Το *Σχεδιάσμα* είναι ένα πλήρες και πυκνό κείμενο, που θέτει μια σειρά ζητήματα τα οποία βρίσκονται στην καρδιά αυτού που θα αποκαλούσαμε «τοποθέτηση ενός συγγραφέα στο ιστορικό-κοινωνικό του πλαίσιο». Πράγματι, τυπικά μιλώντας, δεν είναι μια αυτοβιογραφία. Δεν ξεκινά απ' την παιδική του ηλικία, ως καταγραφή μιας γραμμικής πορείας ζωής, έστω με τις ασυνέχειες και τις ρήξεις της, καθώς αυτή φτάνει στο τέλος της.¹⁰² Επίσης, διαβάζοντας, δεν έχουμε την αίσθηση του απολογισμού –εγώ τουλάχιστον δεν την είχα. Ακόμα και αν το δούμε ως έναν τρόπο να κλείσει τη διδακτική και συγγραφική του πορεία, είναι ένα άνοιγμα. Μιλά για τον τρόπο που ο ίδιος ανοίχτηκε στο πεδίο του, αλλά και για τον τρόπο που το πεδίο ανοίχτηκε σ' αυτόν: τις δυσκολίες, τις συγκρούσεις, τις καταφυγές. Περισσότερο ίσως απ' οτιδήποτε άλλο, συνιστά ένα κάλεσμα να δούμε και να κατανοήσουμε «ένα έργο ή μια ζωή στην αναγκαία κίνηση της πραγματοποίησής της».¹⁰³

Δεν ξεκινά λοιπόν από τα παιδικά του χρόνια, τις συναντήσεις του, τη σχολική του πορεία, αν και αναφέρεται εκτενώς σ' αυτά, στον βαθμό και στα σημεία που έχει πραγματικό νόημα να το κάνει. Ξεκινά από το ακαδημαϊκό και διανοητικό πεδίο, «μαζί με το οποίο και ενάντια στο οποίο διαμορφώνεται».¹⁰⁴ Είναι σημαντικό να προσέξουμε αυτήν τη διατύπωση: ο Μπουρντιέ της *Αναπαραγωγής* και των *Κληρονόμων*, με κεντρική έννοια αυτή του *habitus*, το οποίο διαμορφώνεται εντός του πεδίου και εξασφαλίζει τη λειτουργία και τη συνέχειά του, σ' ένα απ' τα τελευταία κείμενά του μιλά ξεκάθαρα και για εναντίωση στο πεδίο. Εν προκειμένω, το *μαζί* και το *ενάντια* εμφανίζονται (και είναι) ισοδύναμα –και μάλιστα σ' ένα κείμενο όπου μιλά για τον εαυτό του. Κρατάμε αυτή την επισήμανση, στην οποία θα επιστρέψουμε παρακάτω, εμβαθύνοντας στη σχέση, ακριβώς, του *habitus* και του πεδίου, αλλά και στη θεωρητική-πρακτική στάση του ίδιου του Μπουρντιέ. Έτσι, οι πρώτες σελίδες του κειμένου είναι μια καταγραφή της περιρρέουσας ατμόσφαιρας στο πανεπιστημιακό-διανοητικό πεδίο της Γαλλίας κατά τις δεκαετίες του 1950 και 1960, και ειδικότερα των ιδιαίτερων χαρακτηριστικών της «φυλής των φιλοσόφων της Εκόλ Νορμάλ».¹⁰⁵ Γίνεται γρήγορα σαφές ότι το πραγματικό ζήτημα, αυτό που ερμηνεύεται ως ζήτημα της σχέσης του με τη φιλοσοφία, είναι το ζήτημα της σχέσης

¹⁰² Το *σχεδιάσμα* γράφεται το διάστημα μεταξύ Οκτωβρίου και Δεκεμβρίου 2001. Ο Μπουρντιέ πεθαίνει τον Γενάρη του 2002.

¹⁰³ Bourdieu, *Σχεδιάσμα...*, σ. 157.

¹⁰⁴ Στο ίδιο, σ. 17.

¹⁰⁵ Στο ίδιο, σ. 18.

του μ' αυτήν τη «φυλή», δηλαδή τη θεσμοθετημένη, ακαδημαϊκή φιλοσοφία, και τη θέση που πρωτίστως εκείνη, μέσω των λειτουργιών της, κρατά για τον εαυτό της, αντιτιθέμενη στις άλλες επιστήμες και ιδίως στις κοινωνικές. Υπό μία έννοια, θα δούμε πως η όποια άρνηση είναι αμοιβαία άρνηση. Αν ο Μπουρντιέ αρνείται «τη φιλοσοφία και τους φιλοσόφους», το κάνει στον ίδιο βαθμό και με τον ίδιο τρόπο που (αισθάνεται πως) η φιλοσοφία και οι φιλόσοφοι αρνούνται εκείνον: τη σχέση του με το αντικείμενο και τους τρόπους με τους οποίους το προσεγγίζει. Αυτός, συνεπώς, είναι ο κύριος λόγος να δούμε τι λέει ο ίδιος.

Διαδικασίες καθιέρωσης

Το πλέον σημαντικό χαρακτηριστικό του εκπαιδευτικού συστήματος στη Γαλλία είναι η θέση που κατέχει η φιλοσοφία σε αυτό. Η τελευταία τάξη είναι η «τάξη της φιλοσοφίας», και οι περισσότερες διδακτικές ώρες αφιερώνονται, όπως φαίνεται απ' το όνομά της, στη διδασκαλία της φιλοσοφίας. Αποτέλεσμα αυτού είναι η διαμόρφωση ενός διακριτού πεδίου, της τάξης των φιλοσόφων, όχι πια με την έννοια της σχολικής τάξης αλλά με αυτήν της σχεδόν κοινωνικής, αισθητά ανώτερης από αυτές άλλων γνωστικών πεδίων –και ιδιαίτερα αυτού των κοινωνικών επιστημών.

«Δεν μπορώ να υπενθυμίσω εδώ όλον τον μηχανισμό της διαδικασίας καθιέρωσης ο οποίος, από τις γενικές εξετάσεις στην προπαρασκευαστική τάξη μέχρι τις εξετάσεις της Εκόλ Νορμάλ, οδηγεί τους εκλεκτούς (και όλως ιδιαιτέρως τα παιδιά-θαύματα των λαϊκών τάξεων) να διαλέξουν τη Σχολή που τους διάλεξε, να αναγνωρίσουν τα κριτήρια που τους έχουν μετατρέψει σε ελίτ».¹⁰⁶

Όπως παρουσιάζεται στο *Σχεδιάσμα* αλλά και αλλού,¹⁰⁷ η στάση του Μπουρντιέ έναντι του συστήματος αυτού (αυτού του πεδίου, θα λέγαμε με δικούς του όρους) και των αποτελεσμάτων του (των *habitus* και της εξουσίας που ασκείται εντός του και από αυτό), αλλά και της ιδεολογίας που το διέπει και εκφράζεται στις πρακτικές του,¹⁰⁸ είναι κάτι παραπάνω από κριτική. Εκφράζει έντονα την εναντίωσή του σ' αυτές τις «διαδικασίες καθιέρωσης», που παράγουν «δια νόμου παιδιά-θαύματα»,

¹⁰⁶ Στο ίδιο, σ. 18.

¹⁰⁷ Bourdieu, *Πασκαλιανοί διαλογισμοί*, «Υστερόγραφο 1: Απρόσωπες εξομολογήσεις», σ. 68-84· Pierre Bourdieu, *Επιστήμη της επιστήμης και αναστοχασμός*, μτφρ. Θεόδωρος Παραδέλλης, Εκδόσεις Πατάκη, Αθήνα 2007, βλ. ενδεικτικά το 2^ο κεφάλαιο, «Ένας χωριστός κόσμος» (σ. 81-190), το οποίο αποτελεί μια απ' τις πιο λεπτομερείς αναλύσεις της έννοιας του πεδίου και της λειτουργίας του, εδώ με αφορμή το επιστημονικό / ακαδημαϊκό πεδίο των κοινωνικών επιστημών.

¹⁰⁸ Ο Μπουρντιέ κάνει λόγο για «έμφυτη συνενοχή στη συλλογική φαντασίωση, που εξασφαλίζει στον καθένα [...] την εμπειρία της εξύψωσης του εγώ, αρχή μιας αλληλεγγύης ριζωμένης στην προσχώρηση της εικόνας της ομάδας ως μαγευμένης εικόνας του εγώ», *Σχεδιάσμα...*, σ. 21.

εικοσάχρονα παιδιά, αποκομμένα από τον κόσμο κι ωστόσο επιφορτισμένα με την αποστολή να τον σώσουν.¹⁰⁹ Ένα, ίσως το σημαντικότερο, δομικό πρόβλημα που εντοπίζει ο Μπουρντιέ σ' αυτό το σύστημα είναι ακριβώς αυτή η «κοινωνική και νοητική απόσταση από τον κόσμο»,¹¹⁰ ο σχολαστικός εγκλεισμός ή σχολαστική περίκλειση, όπως το ονομάζει, που κάνει το φιλοσοφικό σύμπαν να μοιάζει με «κλειστό, απομονωμένο κόσμο, αποσπασμένο από τις μικρότητες του πραγματικού κόσμου».¹¹¹

Πράγματι, μαζί με την άνευ όρων αναγνώριση αυτής της πανεπιστημιακής, αλλά και ευρύτερα διανοητικής, ελίτ ο Μπουρντιέ διαβλέπει και μια άκαμπτη υποχρέωση: «η έννοια του υψηλού, που επιβάλλει στον φιλόσοφο που είναι άξιος αυτού του ονόματος τις μεγαλύτερες διανοητικές φιλοδοξίες και του απαγορεύει να υποβαθμίζεται ασχολούμενος με κάποιους επιστημονικούς κλάδους ή κάποια αντικείμενα· κυρίως όλα εκείνα που προσεγγίζουν οι ειδικοί των κοινωνικών επιστημών».¹¹² Έτσι, σύμφωνα με την ανάλυση του Μπουρντιέ, είναι το ίδιο το φιλοσοφικό πεδίο το οποίο περιχαράκωνεται και κρατά τις αποστάσεις του από τις κοινωνικές επιστήμες, ιδίως όσο αυτές «στις αρχές της δεκαετίας του '60 αρχίζουν να απειλούν την ηγεμονία της [φιλοσοφίας]».¹¹³ Ειδικότερα η κοινωνιολογία τείνει να υποτιμάται περισσότερο, ιδίως στις περιπτώσεις που καταπιάνεται με την ίδια τη φιλοσοφία, την τέχνη και τη λογοτεχνία, απομαγεύοντας, δηθεν, τα συγκεκριμένα πεδία, τα κατεξοχήν πεδία στα οποία θριαμβεύει η αξία του «καλλιεργημένου ανθρώπου».¹¹⁴

Ωστόσο, η κοινωνιολογία η οποία αφορά τον Μπουρντιέ δεν είναι η κοινωνιολογία που θα έκανε αυτό. Δεν είναι η κοινωνιολογία η οποία ανάγει το έργο

¹⁰⁹ «Καθαρά προϊόντα ενός θριαμβεύοντος σχολικού θεσμού [...] αυτά τα δια νόμου παιδιά-θαύματα έβλεπαν, στα είκοσί τους χρόνια, να τους προσδίδονται τα προνόμια και οι υποχρεώσεις της ιδιοφυΐας [...] μπορούσαν να αφιερωθούν εν πλήρη αθωότητι στην αποστολή που τους ανέθετε το Πανεπιστήμιο και μια ολόκληρη πανεπιστημιακή παράδοση απολύτως βέβαιη για την καθολικότητά της: δηλαδή να συστήσουν μια καθολική αυθεντία της διάνοιας [και] να αποφανθούν κατηγορηματικά για την υπέρτατη αλήθεια πολιτικών καθεστώτων ή για το μέλλον της ανθρωπότητας», στο *ίδιο*, σ. 44-45.

¹¹⁰ Στο *ίδιο*, σ. 23.

¹¹¹ Στο *ίδιο*.

¹¹² Στο *ίδιο*, σ. 20-21 (πλάγια δικά μου).

¹¹³ Στο *ίδιο*, σ. 29.

¹¹⁴ Στο *ίδιο*, σ. 31-32 «Η κοινωνιολογία όχι μόνο γίνεται αντιληπτή από τους αδαείς εξαιτίας του αντικειμένου της ως παραπλήσια κατά κάποιον τρόπο της δημοσιογραφίας, αλλά και υποτιμάται ακόμη περισσότερο σε σχέση με τη φιλοσοφία, επειδή δίνει μια εντύπωση επιστημονικίζουσας, δηλαδή θετικιστικής, πεζότητας, η οποία δεν αποκαλύπτεται πουθενά αλλού τόσο ξεκάθαρα όσο όταν αγγίζει τις πιο αδιαμφισβήτητες πεποιθήσεις του διανοητικού κόσμου [...] και απειλεί να “μειώσει” τις ιερές αξίες του προσώπου και του πολιτισμού, άρα την αξία του καλλιεργημένου ανθρώπου», στο *ίδιο* (πλάγια δικά μου).

και τη δημιουργία στη ζωή, στην κοινωνική θέση του δημιουργού. Το πρόσωπο δεν είναι το σύνολο των κοινωνικών του καθορισμών, των ελευθεριών και των επιλογών που του δόθηκαν, δεν είναι το αποτέλεσμα της διαχείρισης των δυνατοτήτων. Δεν χρειάζεται, λοιπόν, να διαλέξουμε ανάμεσα σε δύο άκρα, ανάμεσα στην πλήρη αποκοπή του δημιουργού απ' τη ζωή του (να δούμε, δηλαδή, το έργο ως αυτοτελή δημιουργία ενός ελεύθερου δημιουργικού υποκειμένου, ανεξάρτητα από τις ιστορικές-κοινωνικές –και εντέλει *προσωπικές*– συνθήκες εντός των οποίων και σε αναφορά προς τις οποίες δημιούργησε), και στην πλήρη αναγωγή του σε αυτές. Άλλωστε, ο Μπουρντιέ είχε ενστάσεις και για το ίδιο το πεδίο των κοινωνικών επιστημών, συγκεκριμένα για την κοινωνιολογία και την εθνολογία, και για τους τρόπους που αντικειμενοποιούν τον κόσμο τον οποίο μελετούν, κάνοντας λόγο για «έρευνα εξ αποστάσεως και διά αντιπροσώπου», αποϊστορικοποίηση, αλλά και άρνηση του κοινωνικού.¹¹⁵ Μιλά για τη ρήξη του με το στρουκτουραλιστικό παράδειγμα, και το πέρασμά του «απ' τον κανόνα στη στρατηγική, από τη δομή στο *habitus* και από το σύστημα στον κοινωνικοποιημένο δρώντα, ο οποίος *φέρει μέσα του* τη δομή των κοινωνικών σχέσεων των οποίων αποτελεί το προϊόν».¹¹⁶ Θα μιλήσουμε εκτενώς γι' αυτό το πέρασμα, για τις έννοιες της στρατηγικής, του *habitus* και για το τι σημαίνει αυτό το «φέρει μέσα του τη δομή των κοινωνικών σχέσεων των οποίων αποτελεί προϊόν» στα επόμενα κεφάλαια. Στο σημείο αυτό, μας ενδιαφέρει στον βαθμό που προσπαθούμε να ανασυγκροτήσουμε τη θεωρητική-πρακτική στάση του Μπουρντιέ απέναντι στην ίδια την κοινωνιολογία, στο πεδίο της οποίας τοποθετεί τον εαυτό του, αλλά και απέναντι στη φιλοσοφία και τον ρόλο που αυτή έπαιξε στη διαμόρφωση της στάσης αυτής. Άλλωστε, ο ίδιος το λέει ανοιχτά: «Στην πραγματικότητα, όλα συνέβαλλαν ώστε ο χώρος των δυνατοτήτων που ανοιγόταν μπροστά μου να μην μπορεί να συρρικνωθεί σε αυτό που πρότειναν οι παγιωμένες θέσεις στον χώρο της κοινωνιολογίας. Δεν μπορούσα λοιπόν να μη συσχετίσω το εύρος των διανοητικών μου εγχειρημάτων, αδιάφορων για τα σύνορα μεταξύ των κοινωνιολογικών ειδικεύσεων, με το πέρασμά μου από τη φιλοσοφία».¹¹⁷

¹¹⁵ Στο *ίδιο*, ενδ. σ. 68-70, 77-78. Επίσης, τα δύο πρώτα κεφάλαια της *Αίσθησης της πρακτικής* είναι αφιερωμένα στην αντίθεση του Μπουρντιέ τόσο προς τον υποκειμενισμό, όσο και προς τον αντικειμενισμό. Θα μιλήσουμε εκτενώς για το ζήτημα αυτό στη συνέχεια.

¹¹⁶ Στο *ίδιο*, σ. 94 (πλάγια δικά μου).

¹¹⁷ Στο *ίδιο*, σ. 100 (πλάγια δικά μου): και λίγο πριν: «Δεν αγνοώ ότι το εγχείρημά μου μπορεί να φαίνεται σαν ένας τρόπος να ακολουθήσει κανείς τις υπέρμετρες φιλοδοξίες του ολικού διανοούμενου, αλλά με έναν άλλο τρόπο, πιο απαιτητικό και επίσης πιο ριψοκίνδυνο: διέτρεχα πράγματι τον κίνδυνο να χάσω και στα δύο ταμπλό και να εμφανιστώ ως υπερβολικά θεωρητικός στους αμιγώς εμπειριστές και ως υπερβολικά εμπειριστής στους αμιγώς θεωρητικούς», στο *ίδιο* (πλάγια δικά μου).

Έχει ενδιαφέρον ένα απόσπασμα από την *Αλληλογραφία* του Βιτγκενστάιν, το οποίο παρατίθεται απ' τον Μπουρντιέ στο τέλος μιας ενότητας των *Πασκαλιανών διαλογισμών*, με τίτλο «Απρόσωπες εξομολογήσεις». Το συγκεκριμένο κείμενο των *Πασκαλιανών* υπάρχει, με ελάχιστες τροποποιήσεις άνευ σημασίας, στο *Σχεδιάσμα*: είναι θα λέγαμε, μια σύντομη εκδοχή του *σχεδιάσματος*. Κλείνει, λοιπόν, μ' αυτά τα λόγια του Βιτγκενστάιν: «Τι ενδιαφέρον έχει να μελετάτε τη φιλοσοφία, αν το μόνο που μπορεί να κάνει για σας είναι να σας καταστήσει ικανό να εκφράζεστε με μια σχετική ευλογοφάνεια πάνω σε κάποια δυσνόητα προβλήματα λογικής κτλ., κι αν δεν βελτιώνει τον τρόπο σας να σκέφτεστε πάνω στα σημαντικά ζητήματα της καθημερινής ζωής;».¹¹⁸

Η εμπειρία της Αλγερίας

Κατά τη θητεία του στην Αλγερία, αρχίζει να γράφει το *Sociologie d'Algerie* «για να κάνει κάτι χρήσιμο», όπως λέει, και για να ξορκίσει την ενοχή του να γίνεται «ανίσχυρος μάρτυρας ενός φρικτού πολέμου».¹¹⁹ Καταγράφει την εμπειρία του εκεί, έχοντας κατά νου ότι θα επιστρέψει στη φιλοσοφία: δεν παύει να γράφει «κάθε βράδυ σχετικά με τη δομή της χρονικής εμπειρίας κατά τον Χούσσερλ». Ωστόσο, είχε συνείδηση της διαφοράς: «αφοσιωνόμουν ολοκληρωτικά, με όλη μου την ορμή [...] σ' ένα εγχείρημα του οποίου το διακύβευμα δεν ήταν μόνο διανοητικής τάξης».¹²⁰ Για παράδειγμα, σ' ένα σημείο περιγράφει τους Γάλλους στρατιώτες που βαδίζουν προς μια κρυψώνα στο βουνό, η οποία χρησιμοποιείται απ' τον Εθνικοαπελευθερωτικό Στρατό της Αλγερίας: «Παρακολουθώ την πορεία τους, ανάμεσα στους άνδρες και τις γυναίκες του χωριού, που, όπως κι εγώ, *ελπίζουν* ότι *δεν θα φτάσουν στο καταφύγιο πριν από το βράδυ και αυτοί που το χρησιμοποιούν θα μπορέσουν να ξεφύγουν*».¹²¹ Βλέπουμε πως εδώ ο χρόνος δεν είναι καθόλου θεωρητικό ζήτημα, αντιθέτως είναι ζήτημα ζωής και θανάτου. Η εμπειρία του χρόνου για εκείνους που βλέπουν την πορεία των στρατιωτών προς το καταφύγιο είναι μια πυκνή εμπειρία, που δεν αφήνει κανένα περιθώριο να γίνει αντικείμενο ανάλυσης από κάποιον που, καθισμένος στο γραφείο του, την αποσπά απ' την πραγματικότητά της νομίζοντας (αφελώς) πως την εξυψώνει. Η εμπειρία του χρόνου, για εκείνους που βλέπουν την πορεία των στρατιωτών προς το καταφύγιο, είναι μια προβολή στο

¹¹⁸ Bourdieu, *Πασκαλιανοί διαλογισμοί*, σ. 84.

¹¹⁹ Bourdieu, *Σχεδιάσμα...*, σ. 63.

¹²⁰ Στο ίδιο, σ. 64.

¹²¹ Στο ίδιο, σ. 75 (πλάγια δικά μου).

επικείμενο, με το επικείμενο να μην είναι ένα παίγνιο πιθανοτήτων, αλλά μια πραγματική σφαγή. Αυτή η εμπειρία του χρόνου πρέπει να ιδωθεί «εκεί που είναι»: σ' ένα χωριό της Αλγερίας, και είναι η εμπειρία των ανδρών και των γυναικών που ελπίζουν πως οι στρατιώτες «δεν θα φτάσουν πριν από το βράδυ και αυτοί που το χρησιμοποιούν θα μπορέσουν να ξεφύγουν».

Κατά τον Μπουρντιέ, οι έννοιες, τα φιλοσοφικά προβλήματα πρέπει να αναφέρονται στα προβλήματα της καθημερινής ζωής, να είναι μέσα στον κόσμο, να αναδύονται απ' τον κόσμο, κι όχι να κατασκευάζονται σε εργαστήρια, «εκτός» πραγματικότητας, απ' όπου οι φιλόσοφοι την κοιτάζουν αφ' υψηλού. Όπως τονίζει συχνά, αυτό φαίνεται να είναι και το πραγματικό πρόβλημά του «με τη φιλοσοφία»: το χάσμα που δημιουργούν και παγιώνουν μεταξύ αυτής και της πραγματικότητας οι φιλόσοφοι. Ο τρόπος που βιώνεται ο χρόνος, κάποιες στιγμές, μέρες, περιόδους, δεν έχει τίποτα το θεωρητικό: μετατρέπεται σε πυκνή ύλη, που στέκεται μέσα σου και γύρω σου, που δε σ' αφήνει να ανασάνεις και να κουνηθείς· το επικείμενο είναι ένα πραγματικό επείγον που δεν είναι καθόλου θεωρητικό –και καθόλου παιχνίδι. Σε κάθε περίπτωση, η παραμονή του στην Αλγερία, συνέβαλλε καθοριστικά σ' αυτή τη μεταστροφή του βλέμματός του,¹²² στο πέρασμα απ' τη φιλοσοφία στις κοινωνικές επιστήμες, και μάλιστα «σ' έναν συγκεκριμένο τρόπο άσκησης τους», που δεν είναι

¹²² «Ο Pierre Bourdieu καταστάλαξε στην κοινωνιολογία στα τέλη της δεκαετίας του 1950, σε μια Αλγερία που είχε πληγεί από έναν εξαιρετικά βίαιο ανταρτοπολεμικό πόλεμο και η οποία χαρακτηριζόταν από μια σειρά ιστορικών αναχρονισμών και αντιφάσεων. Μέσα σ' αυτό το γιγαντιαίο “κοινωνικό εργαστήριο”, όπως το ονομάζει ο ίδιος, βίωσε, όλο και πιο συνειδητά και μεθοδικά, μια ριζική προσωπική μεταστροφή, που θεμελιώθηκε σε μια μακρά και επίπονη έρευνα [...], καθώς και στις φιλοσοφικές πρακτικές που του είχαν εγχαράξει οι δάσκαλοί του στην École Normale Supérieure στο Παρίσι. [...] [H] βαθιά άρνηση που είχε νιώσει ο νεαρός Pierre Bourdieu, και η αδυναμία του να “κάνει φιλοσοφία” θα μεταστοιχειωθούν σε μια νέα οπτική για τον κοινωνικό κόσμο», Franz Schultheis, εισαγωγή στο Pierre Bourdieu, *Εικόνες της Αλγερίας*, επιμ. Franz Schultheis / Christine Frisinghelli, μτφρ. Θεοδωρής Δρίτσας / Κώστας Σπαθαράκης, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2017, σ. 4. Λίγα χρόνια πριν από τον θάνατό του, ο Μπουρντιέ εμπιστεύεται μερικές εκατοντάδες φωτογραφίες, τις οποίες είχε τραβήξει στην Αλγερία την περίοδο 1958-1961, για τη δημοσίευσή τους σε μια έκθεση και ένα βιβλίο. Οι *Εικόνες της Αλγερίας*, εργασία που ολοκληρώθηκε το 2003, συνιστούν μια περιγραφή του βλέμματος του Πιερ Μπουρντιέ προς το αντικείμενό του: «Η φωτογραφία δεν είναι τίποτε άλλο παρά η εκδήλωση αυτής της απόστασης του παρατηρητή, ο οποίος καταγράφει χωρίς ποτέ να ξεχνά ότι καταγράφει [...]· την ίδια στιγμή, η φωτογραφία προϋποθέτει επίσης όλη την εγγύτητα της οικειότητας, την προσοχή και την ευαισθησία για τις ανεπαίσθητες λεπτομέρειες, λεπτομέρειες τις οποίες ο παρατηρητής μπορεί να κατανοήσει και να ερμηνεύσει χάρη σε αυτήν ακριβώς την οικειότητα, την προσοχή για όλα αυτά τα απειροελάχιστα στοιχεία της πρακτικής, που συχνά διαφεύγουν ακόμα και από τον πιο παρατηρητικό εθνολόγο» (Bourdieu, *στο ίδιο*, σ. 46-47). Αυτό το βλέμμα, αυτήν την προσοχή «το έστρεψα και προς εμένα τον ίδιο, προς τους ανθρώπους της χώρας μου, τους γονείς μου, την προφορά του πατέρα και της μητέρας μου, και μπόρεσα να τα επανοικειοποιηθώ όλα αυτά χωρίς τις δραματικές εξάρσεις από τις οποίες πάσχουν οι ξεριζωμένοι διανοούμενοι, που είναι παγιδευμένοι στο δίπολο του λαϊκισμού και της ντροπής που συνδέεται με έναν ταξικό ρατσισμό. Είδα, λοιπόν, τους ανθρώπους αυτούς, που μοιάζουν τόσο πολύ με τους ανθρώπους από την Καβυλία, είδα τους ανθρώπους με τους οποίους πέρασα τα παιδικά μου χρόνια με το κατ' ανάγκην ερμηνευτικό βλέμμα που χαρακτηρίζει την επιστήμη της εθνολογίας» (*στο ίδιο*).

παρά το «να πηγαίνει κανείς να δει *αυτό που συμβαίνει*».¹²³ Με άλλα λόγια, να πηγαίνει να δει το *απλώς είναι* και να μιλήσει, πριν απ' οτιδήποτε άλλο, γι' αυτό.

Αποστάτης γιος ενός αποστάτη

Καταγόμενος από αγροτική οικογένεια, ο πατέρας του Μπουρντιέ έγινε, στην ηλικία περίπου των τριάντα, ταχυδρόμος κι έπειτα ταχυδρομικός υπάλληλος. Αν και στην πραγματικότητα η οικονομική κατάσταση, οι εργασιακές συνθήκες και οι συνθήκες διαβίωσης, όλα αυτά δηλαδή που απαρτίζουν, χοντρικά, την κοινωνική τάξη, ήταν ίδιες ή και δυσμενέστερες απ' των αγροτών, η ενοχή που αισθανόταν ο πατέρας του απέναντί τους αντανakλούσε και στον ίδιο, καθορίζοντας επίσης και τις σχέσεις του με τους συμμαθητές του: «[...] συναισθανόμουν πάντοτε την προφανή ενοχή που ένιωθε ακόμη και απέναντι σε αγρότες πολύ πιο εύπορους από εκείνον και την οποία μοιραζόμουν κι εγώ παρά τη θέλησή μου μέσω του τραύματος των προσβολών και των επιθετικών αστείων κάποιων από τους συμμαθητές μου».¹²⁴ Έτσι, αυτή η μετακίνηση της οικογένειάς του σε μια (φαινομενικά) ανώτερη τάξη απ' αυτήν των αγροτών και των εργατών ήταν η πρώτη ρήξη που βίωσε ο Μπουρντιέ, η πρώτη φορά που ένιωσε την απόσταση απ' τους συμμαθητές του στο δημοτικό, εισπράττοντας προσβολές απέναντι στους «εργάτες με τα λευκά χέρια» στους οποίους συγκαταλεγόταν ο πατέρας του.¹²⁵ Ωστόσο, παράλληλα τον δίδαξε κάτι που, όπως θα δούμε, επηρέασε βαθιά και την ερευνητική του τοποθέτηση: «[ο πατέρας μου] με δίδασκε *χωρίς λόγια και με όλη του τη συμπεριφορά να σέβομαι τους “μικρούς”, μεταξύ των οποίων συμπεριελάμβανε και τον εαυτό του, καθώς και [...] τις μάχες τους*».¹²⁶ Την ενοχή που βίωνε ως γιος ενός αποστάτη,¹²⁷ προνομιούχος σε σχέση με τους γιους των αγροτών, ακολούθησε η ντροπή για το μη προνομιούχο περιβάλλον απ' το οποίο καταγόταν, σε σχέση με τους συμμαθητές του στο λύκειο, οι οποίοι τον

¹²³ Bourdieu, *Σχεδιάσμα...*, σ. 85. Και λίγο πιο κάτω, εξηγεί: «Το έχω ήδη πει πως δεν είναι εύκολο να περιγραφεί η αλλαγή της θεώρησής μου του κόσμου, η οποία συνόδευσε το πέρασμά μου από τη φιλοσοφία στην κοινωνιολογία και της οποίας η αλγερινή μου εμπειρία αποτελεί το δίχως άλλο την κρίσιμη στιγμή, κατά πάσα πιθανότητα επειδή αποτελείται από την ασυναίσθητη συσσώρευση αλλαγών που μου επιβλήθηκαν σιγά σιγά από τις εμπειρίες της ζωής ή που τις επιτέλεσα με τίμημα μια ολόκληρη εργασία πάνω στον εαυτό μου, αδιαχώριστη απ' την εργασία που διεξήγαγα πάνω στον κοινωνικό κόσμο» (σ. 87).

¹²⁴ Στο ίδιο, σ. 123.

¹²⁵ Στο ίδιο, σ. 122.

¹²⁶ Στο ίδιο, σ. 123-124 (πλάγια δικά μου).

¹²⁷ Στο ίδιο, σ. 121.

κοροΐδευαν για το χωριό του ή πρόφεραν το όνομά του «με τον τρόπο των χωριατών της περιοχής».¹²⁸

Ωστόσο, η πιο σημαντική αντίθεση που βίωσε κατά τα σχολικά του χρόνια φαίνεται να είναι αυτή ανάμεσα στον κόσμο του οικοτροφείου και σ' αυτόν της τάξης. Η καταγωγή του και η διαμονή στο οικοτροφείο απ' τη μια, κι από την άλλη οι καλές επιδόσεις του στο σχολείο, δεν τον άφηναν να αισθανθεί άνετα σε κανένα απ' τα δύο περιβάλλοντα.¹²⁹ Μιλά για το οικοτροφείο ως «τρομερό σχολείο κοινωνικού ρεαλισμού [...] όπου όλα ήταν ήδη παρόντα μέσα από τις αναγκαιότητες της μάχης για τη ζωή: ο ομοφοβισμός, η δουλοπρέπεια, η κατάδοση, η προδοσία»,¹³⁰ και παραθέτει τη φράση του Φλομπέρ «όποιος έχει γνωρίσει το οικοτροφείο ξέρει, στα δώδεκά του χρόνια, σχεδόν τα πάντα για τη ζωή».¹³¹ Η διαρκής επιτήρηση, εμφανής ακόμα και στο πώς ήταν τοποθετημένα τα κρεβάτια στους κοιτώνες ή στο γεγονός πως οι τουαλέτες, στη μέση της αυλής, δεν έκλειναν από μέσα, η «μονότονη κανονικότητα» των κανυάδων, της ανάγκης να είναι κανείς διαρκώς σε επαγρύπνηση, ήταν αυτά που καθιστούσαν το οικοτροφείο έναν «βίαιο και άξεστο κόσμο», πλήρως αντίθετο στον «μαγευμένο» κόσμο της τάξης.¹³² Παράλληλα όμως, δεν ανήκε ούτε σ' αυτόν τον μαγευμένο κόσμο. Τα ρούχα, οι τρόποι, η προφορά, οι ασχολίες και, κυρίως, οι αξίες αλλά και η σχέση με το σχολείο διέφεραν σε τέτοιο βαθμό που ο Μπουρντιέ κάνει λόγο για «βία της αλληλεπίδρασης [που] έπαιρνε συχνά τη μορφή ταξικού ρατσισμού».¹³³ Επρόκειτο μάλιστα για αμοιβαίο ταξικό ρατσισμό, εφόσον η

¹²⁸ Στο ίδιο, σ. 139.

¹²⁹ «Παγιδευμένος ανάμεσα σε δύο σύμπαντα και τις ασυμφιλίωτες αξίες τους και αηδιασμένος λίγο από τον αντιδιαανοουμενισμό που συνοδευόταν από τον φωνακλάδικο και χοντροκομμένο σεξισμό ο οποίος ξετρέλαινε τους συντρόφους μου του οικοτροφείου, διάβαζα συχνά κατά τη διάρκεια των διαλειμμάτων [...] και κυρίως τις Κυριακές, όταν ήμουν τιμωρημένος. Και σκέφτομαι συχνά πως αν άρχισα να παίζω ράγκμπι μαζί με τους συντρόφους μου του οικοτροφείου, το έκανα δίχως άλλο για να αποφύγω το ενδεχόμενο η σχολική μου επιτυχία [...] να μου κοστίσει τον αποκλεισμό μου απ' τη λεγόμενη ανδρική κοινότητα της αθλητικής ομάδας, μοναδικό τόπο [...] μιας αληθινής αλληλεγγύης στον κοινό αγώνα για τη νίκη, στην αμοιβαία υποστήριξη σε περίπτωση κανυά ή στον θαυμασμό που αποδιδόταν ανεπιφύλακτα στα επιτεύγματα, αλληλεγγύη πολύ πιο σταθερή και άμεση από την αλληλεγγύη του σχολικού σύμπαντος», στο ίδιο, σ. 141 (πλάγια δικά μου).

¹³⁰ Στο ίδιο, σ. 130.

¹³¹ Στο ίδιο, σ. 138.

¹³² Στο ίδιο, βλ. ενδ. σ. 130-132. Την περιγραφή του σύμπαντος του οικοτροφείου, την αντίθεσή του με τη σχολική τάξη και τον αντίκτυπο της αντίθεσης αυτής στον ψυχισμό του ακολουθεί μια, διόλου απρόσωπη και κατά τη γνώμη μου πολύ συγκινητική αλλά και χρήσιμη για τη συνέχεια, εξομολόγηση: «Θα φανταστεί κανείς ότι δίνω την εικόνα με τα πιο μελανά χρώματα. Στην πραγματικότητα, αυτός που γράφει δεν ξέρει πια ή δεν μπορεί να πει όλα όσα θα έπρεπε για να αποδώσει δικαιοσύνη σε εκείνον που έζησε αυτές τις εμπειρίες, στην απελπισία του, στον θυμό του, στη λαχτάρα του για εκδίκηση», στο ίδιο, σ. 132.

¹³³ Στο ίδιο, σ. 139· βλ. και «[οι εξωτερικοί μαθητές] που έμοιαζαν οι εξωπραγματικοί ξένοι, με τα υπερβολικά περιποιημένα ρούχα τους [...] που έρχονταν σε αντίθεση με τις γκριζες μπλούζες μας,

βία –όσο κι αν είναι προφανές, οφείλουμε να το επισημάνουμε– απευθυνόταν εξίσου και από τα παιδιά του οικοτροφείου προς τους άλλους. Αναφέρει χαρακτηριστικά έναν «πρόσφυγα με παριζιάνικη προφορά» που έγραφε ποιήματα, κι έναν γιο δασκάλου, τον οποίο μάλιστα δεν τους ήταν σαφές αν τον «καταδίδωκαν» επειδή ήταν ομοφυλόφιλος ή επειδή έπαιζε βιολί.¹³⁴ Έτσι, μαζί με τη σχολική του επιτυχία και, ίσως, κατά έναν παράξενο τρόπο, εξαιτίας της, ο Μπουρντιέ εξακολουθούσε να έχει πειθαρχικά προβλήματα, τόσο εντός του οικοτροφείου όσο και στην τάξη, προκαλώντας την ανησυχία των γονιών του ότι αυτή του η συμπεριφορά «θα μπορούσε και να απειλήσει την επιτυχία της ζωτικής και πέραν πάσης προσδοκίας προσπάθεια να σωθ[εί] μέσω του σχολείου».¹³⁵

Ο αναστοχασμός, στον οποίο υποχρεώθηκε πρακτικά να επιδίδεται από πολύ μικρή ηλικία, τα, τετριμμένα αλλά ζωτικά, καθημερινά προβλήματα και η αντίθεσή τους με τα «υψηλά», εξεζητημένα και πολύ θεωρητικά «προβλήματα» (τουλάχιστον ως προς τον τρόπο με τον οποίο ο ίδιος αντιλαμβανόταν πως αυτά τίθεντο εντός του πανεπιστημίου), έπαιξαν ρόλο συγκροτητικό της θεώρησής του, και καθόρισαν τη θέση του στο ακαδημαϊκό και ερευνητικό πεδίο, και ευρύτερα τη σχέση του με αυτό. Ήδη λοιπόν στα σχολικά του χρόνια εντοπίζει τη «μόνιμη αμφίθυμη, αντιφατική σχέση με τον σχολικό θεσμό, αποτέλεσμα εξέγερσης και υποταγής, ρήξης και προσδοκιών»,¹³⁶ και την ένταση ανάμεσα στην «ευπείθεια [...] του καλού μαθητή, διψασμένου για γνώση και αναγνώριση», και συνακόλουθα την υποταγή «στους κανόνες του παιχνιδιού»,¹³⁷ και απ' την άλλη την «ανάδυση της επιθυμίας της αποστασίας, του πειρασμού να χαλάσει το παιχνίδι».¹³⁸

Το εναρκτήριο μάθημα στο Collège de France

Ακριβώς αυτή η αίσθηση, και μάλιστα εξαιρετικά ισχυρή, τον ακολουθεί καθ' όλη τη διάρκεια της ακαδημαϊκής του πορείας. Όταν, μετά από μια μακρά περίοδο άρνησης, αναλαμβάνει τη θέση του καθηγητή στο Collège de France, έρχεται αντιμέτωπος με όλη αυτή την ένταση μεταξύ υποταγής και αποστασίας που βίωνε πάντα σε σχέση με τον σχολικό θεσμό, και τη δυσκολία του να δει τον εαυτό του στον ρόλο του

καθώς επίσης και με τους τρόπους και τις ανησυχίες τους, που έφεραν όλη την προφάνεια ενός απρόσιτου κόσμου», στο ίδιο (πλάγια δικά μου).

¹³⁴ Στο ίδιο, 139.

¹³⁵ Στο ίδιο, σ. 134 (πλάγια δικά μου).

¹³⁶ Στο ίδιο, σ. 142.

¹³⁷ Στο ίδιο.

¹³⁸ Στο ίδιο, σ. 143.

«μεγάλου καθηγητή». Αυτή η αμφιθυμία γίνεται τη συγκεκριμένη στιγμή ακόμα πιο έντονη (ο ίδιος τη λέει σχιζοφρένεια¹³⁹), καθώς συμπίπτει με τον θάνατο του πατέρα του. Η εξομολόγηση στην οποία προβαίνει στις τελευταίες σελίδες του *σχεδιάσματος*, σχετικά με την εμπειρία του πρώτου αυτού μαθήματος είναι ίσως η κορύφωση του κειμένου, μια μοναδική στιγμή που ο Μπουρντιέ μιλά τόσο άμεσα και τόσο ειλικρινά. Ακριβώς γι' αυτό, αξίζει να δούμε την περιγραφή αυτής της έντασης μεταξύ της εικόνας εαυτού, όπως καθορίζεται απ' την καταγωγή και την έως τότε πορεία του, και του γεγονότος ότι γίνεται μέλος ενός τέτοιου θεσμού όπως το Collège de France, με τα λόγια του ίδιου –αναγνωρίζοντας ότι ακολουθούν αρκετά παραθέματα, κάποια εκτενή, αλλά το συγκεκριμένο κείμενο, και ιδιαιτέρως αυτό το σημείο, αξίζει να διαβαστεί ως έχει:

«Η προετοιμασία αυτού του μαθήματος θα με κάνει να νιώσω συμπυκνωμένες όλες μου τις αντιφάσεις: η αίσθηση ότι είμαι εντελώς ανάξιος, ότι δεν έχω να πω τίποτε που να αξίζει να ειπωθεί [...] συνοδεύεται από ένα αίσθημα ενοχής απέναντι στον πατέρα μου, που έχει πεθάνει πρόσφατα [...]. Παρόλο που ξέρω ότι θα ήταν πολύ περήφανος και πολύ ευτυχισμένος, δημιουργώ έναν μαγικό δεσμό μεταξύ του θανάτου του και αυτής της επιτυχίας, που μετατρέπεται έτσι σε παράβαση-προδοσία. Νύχτες αγρύπνιας».¹⁴⁰

Η μόνη λύση που μπόρεσε να δώσει, φαίνεται να ήταν το να μην πάρει αυτή την επιτυχία ως δεδομένη, αυτονόητη κατάσταση. Μοιάζει σαν να προσπαθεί να δικαιολογηθεί, απέναντι στον πατέρα του και κυρίως στον εαυτό του, για το γεγονός ότι βρίσκεται εκεί, για το ότι συμφώνησε να συμμετέχει σ' αυτό το παιχνίδι. Έτσι, επιλέγει να το δει κατά κάποιο τρόπο πράγματι ως *παιχνίδι*, να το αναγνωρίσει ως ένα σύμπαν με κανόνες, θέσεις και διακύβευμα, και μιλήσει για όλα αυτά, τα οποία, κανονικά, μένουν παραγνωρισμένα. Αυτή η λύση, ωστόσο, εντέλει τόνισε τη διαφορά, την ένταση, και φάνηκε σαν προσβολή:

«Είχα πιστέψει πως βρήκα, επιτέλους, μια διέξοδο στην αντίφαση στην οποία με βάζει το γεγονός και μόνο της κοινωνικής καταξίωσης, που πλήγωνε την εικόνα μου για τον εαυτό μου: να πάρω ως αντικείμενο στο μάθημά μου το ίδιο το γεγονός ότι κάνω ένα εναρκτήριο μάθημα, ότι επιτελώ μια τελετή εγκατάστασης και εγκαθιδρύω έτσι μια απόσταση από τον ρόλο κατά την ίδια την άσκηση του ρόλου. Αλλά είχα υποτιμήσει τη βία αυτού που, αντί για μια απλή τελετουργική ομιλία, έγινε ένα είδος “παρέμβασης”, με την έννοια που δίνουν στον

¹³⁹ «Γιατί να είμαι υποχρεωμένος, προκειμένου να τα βγάλω πέρα, να φτάσω σ' αυτή τη σχιζοφρένεια [...] στην οποία [...] σχολιάζω το μήνυμά μου, το γεγονός ότι κάνω μάθημα, με ένα άλλο μήνυμα που αντιφάσκει σε αυτό, στην ουσία του, αποκαλύπτοντας όλα όσα σημαίνει και προϋποθέτει το να κάνει κανείς μάθημα», *στο ίδιο*, σ. 154.

¹⁴⁰ *Στο ίδιο*, σ. 152.

όρο οι καλλιτέχνες. Να περιγράψω το τελετουργικό κατά την ίδια την επιτέλεση του τελετουργικού, *σήμαινε να διαπράξω την κατεξοχήν κοινωνική βαρβαρότητα, που συνίσταται στην άρση της πίστης ή, χειρότερο, στο να θέσεις την πίστη υπό αμφισβήτηση και σε κίνδυνο τη στιγμή και στον τόπο ακριβώς όπου πρόκειται να τιμηθεί και να ενισχυθεί*. Ανακάλυψα έτσι, τη στιγμή της πράξης, στη συγκεκριμένη κατάσταση, ότι αυτό που για μένα ήταν μια ψυχολογική λύση συνιστούσε μια πρόκληση στη συμβολική τάξη, μια επίθεση κατά της αξίας του θεσμού που απαιτούσε τη σιωπή όσον αφορά τον αυθαίρετο χαρακτήρα του θεσμικού τελετουργικού που επρόκειτο να επιτελεστεί». ¹⁴¹

Η συνειδητοποίηση της έντασης που δημιουργεί εκείνη τη στιγμή αυτή η σχεδόν ιερόσυλη πράξη καθιστά τη «δημόσια ανάγνωση αυτού του κειμένου [...] μια τρομερή δοκιμασία». ¹⁴² Τελικά, φτάνει «όπως όπως» ¹⁴³ ως το τέλος. Αντί, όμως, για τη λύτρωση που μπορεί να ακολουθεί όταν φέρνει κανείς εις πέρας μια δοκιμασία, ο Μπουρντιέ λέει «αισθάνομαι τρομερή δυσφορία και μαζί το αίσθημα ότι έχω κάνει γκάφα, αυτό μάλλον, παρά κάποια παράβαση [και] ότι πρέπει πάντα να πληρώνω το καθετί πολύ ακριβά [...]. Δεν είναι η μόνη φορά στη ζωή μου που είχα την αίσθηση ότι είμαι αναγκασμένος να κάνω κάτι που μου κόστιζε πολύ ακριβά και του οποίου την αναγκαιότητα αντιλαμβανόμουν μόνο εγώ». ¹⁴⁴

Ας έχουμε κατά νου αυτά τα λόγια, καθώς θα μιλάμε παρακάτω για τον συντονισμό μεταξύ του *habitus* και του πεδίου, την πρακτική πίστη και την *illusio*, την αβίαστη συμμετοχή στο παιχνίδι, τον αυτονόητο χαρακτήρα του κόσμου εντός του οποίου κινούμαστε και πράττουμε. Θα μπορούσαν να είναι και μια απάντηση σε αναγνώσεις της θεώρησης του Πιερ Μπουρντιέ ως μηχανιστικής, μονοδιάστατης ή ντετερμινιστικής. Βλέπουμε ότι, μιλώντας για τη δική του περίπτωση, όλα αυτά μόνο εύκολα, φυσικά ή ανέξοδα δεν παρουσιάζονται. Ακριβώς επειδή είναι πραγματικά και όχι προγραμματικά, είναι πραγματική προσπάθεια να υπάρξεις –με τις αντιφάσεις και τους αποσυντονισμούς, με τις δυσκολίες αλλά και με τη θέληση να είσαι όπως θέλεις να είσαι– μέσα σ’ έναν κόσμο εντός του οποίου αισθάνεσαι ότι αξίζει τον κόπο. Έστω και «όπως-όπως», εντέλει, τον κατακτάς. Αυτή η διχασμένη έξη, όπως την ονομάζει ο ίδιος, ¹⁴⁵ κι όπως εκφράζεται, με αφορμή το πρώτο αυτό μάθημα, στα αποσπάσματα που μόλις είδαμε, είναι αυτή που φαίνεται να διαμόρφωσε πέρα ως πέρα την ακαδημαϊκή, ερευνητική και συγγραφική πορεία του Μπουρντιέ. Καθόρισε

¹⁴¹ Στο ίδιο, σ. 153 (πλάγια δικά μου).

¹⁴² Στο ίδιο.

¹⁴³ Στο ίδιο.

¹⁴⁴ Στο ίδιο, σ. 154 (πλάγια δικά μου).

¹⁴⁵ Στο ίδιο, σ. 145.

την επιλογή των αντικειμένων και τον τρόπο προσέγγισής τους, αλλά και την κίνησή του προς τις κατώτερες κλίμακες της ιεραρχίας τους. Πηγαίνοντας από τη φιλοσοφία στην εθνολογία και την κοινωνιολογία, και συγκεκριμένα στον ελάχιστο αναγνωρισμένο κλάδο της αγροτικής κοινωνιολογίας, κινείται «στον αντίποδα της ρητορικής της σημαντικότητας», καταπιανόμενος με αντικείμενα που θεωρούνται ταπεινά, και αποφεύγοντας «εντυπωσιακές ρήξεις [και] θεαματικές εκρήξεις».¹⁴⁶ Ακόμα πιο σημαντικό είναι πως καταπιάνεται με αντικείμενα που είναι –που ήταν πάντα– δικά του: η σχέση με τον κοινωνικό κόσμο, με το πεδίο στο οποίο ανήκεις, στο οποίο πασχίζεις να ανήκεις, ή με αυτό απ' το οποίο προσπαθείς να ξεφύγεις, να διαφοροποιηθείς. Σχέση σύμπτωσης ή σύγκρουσης, συντονισμού ή παραφωνίας, η σχέση με τον «γενέθλιο κόσμο»¹⁴⁷ και αυτή με τον κόσμο των δυνατοτήτων, των ευκαιριών και των αποκλεισμών, είναι ο πυρήνας της σκέψης του, το σημείο εκκίνησης αλλά και ο ορίζοντας του διανοητικού του εγχειρήματος.

Αυτό που κάνει ο Μπουρντιέ στο *Σχεδιάσμα*, είναι ότι ξεκινά απ' τον εαυτό του για να μιλήσει όχι για το τί το εξαιρετικό είχε αλλά για το τί το κοινό. Μιλά για τους καθορισμούς τους, για να πει όχι πώς απαλλάχτηκε από αυτούς, αλλά πώς πάλευε διαρκώς –και ως το τέλος– με αυτούς, και πώς αυτή η πάλη τον διαμόρφωσε. Υποστηρίζει πως η κύρια λειτουργία της ιστορικοποίησης είναι «να μετατρέψουμε έναν συγγραφέα βαλσαμωμένο και φυλακισμένο στους επιδέσμους του ακαδημαϊκού σχολιασμού σε ένα αληθινό *alter ego* ή, μάλλον, σε έναν *σύντροφο*».¹⁴⁸ Γράφει, όχι για να διαφοροποιηθεί απ' τους αναγνώστες και τις αναγνώστριές του, αλλά το αντίθετο –και το θέτει ευθέως και σχεδόν συγκινητικά: «Τίποτα δεν θα με έκανε πιο ευτυχισμένο απ' το [...] να αναγνωρίσουνε τις εμπειρίες τους, τις δυσκολίες τους, τα ερωτήματά τους, τα βάσανά τους, στα δικά μου και να αντλήσουν από αυτή τη ρεαλιστική ταύτιση, που είναι εντελώς αντίθετη από μια ενθουσιώδη προβολή, τα

¹⁴⁶ Στο ίδιο, σ. 145.

¹⁴⁷ Πιερ Μπουρντιέ, «Το πεθαμένο κυριεύει το ζωντανό. Οι σχέσεις ανάμεσα στην πραγματοποιημένη ιστορία και την ενσωματωμένη ιστορία» (μτφρ. Μαίρη Χάλαρη-Κατερίνα Ηλιοπούλου), *Κείμενα κοινωνιολογίας*, επιμ. Νίκος Παναγιωτόπουλος, Εκδόσεις Στάχυ, Αθήνα 1999, σ. 30.

¹⁴⁸ Bourdieu, *Σχεδιάσμα...*, σ. 157 (πλάγια δικά μου). Στο σημείο αυτό, αξίζει να θυμηθούμε τα λόγια του Μερλώ-Ποντύ για τον Χούσσερλ: «Δεν θα παραφορτώναμε τον Χούσσερλ με άστοχα σχόλιά μας, δεν θα τον περιορίζαμε στενόκαρδα στο αντικειμενικά τεκμηριωμένο ιδίόν του, αν δεν ήταν εν πρώτοις παρών για μας, όχι βέβαια με τη μετωπική προφάνεια ενός πράγματος, αλλά εγκατεστημένος στο διάβα της σκέψης μας, κατέχοντας μέσα μας, ως άλλος εαυτός, μια περιοχή που δεν είναι κανενός άλλου», Μερλώ-Ποντύ, «Ο φιλόσοφος και η σκιά του», *Σημεία*, σ. 259 (πλάγια δικά μου). Θυμόμαστε, λίγο πιο πριν, την παράθεση της φράσης του Φλομπέρ για το οικοτροφείο. Πράγματι λοιπόν, αν ο Μπουρντιέ αισθανόταν μια κάποια ταύτιση με τον Φλομπέρ, αυτή μπορεί να έχει τις ρίζες της σ' αυτήν την συνάφεια, σ' αυτήν την κοινή εμπειρία, και να μην συνιστά ένα «απατηλό αίσθημα μεγαλείου ή ιερόσυλη πράξη» (βλ. *Σχεδιάσμα...*, σ. 156-157).

μέσα για να κάνουν και να ζουν έστω και ελάχιστα καλύτερα αυτό που ζουν και αυτό που κάνουν».¹⁴⁹ Κι αυτή είναι η τελευταία φράση του σχεδιάσματος.

Παρέκβαση: Για τον Εντουάρ Λουί

«Στην πραγματικότητα, η εξέγερση ενάντια στους γονείς μου, ενάντια στη φτώχεια, ενάντια στην κοινωνική μου τάξη, το ρατσισμό της, τη βία της, τις συνήθειές της, ήρθε απλώς δεύτερη. Γιατί πριν εξεγερθώ εγώ ενάντια στον κόσμο της παιδικής μου ηλικίας, ο κόσμος της παιδικής μου ηλικίας εξεγέρθηκε εναντίον μου. Δεν είχα άλλη επιλογή απ' το να φύγω. Αυτό το βιβλίο είναι μια προσπάθεια να καταλάβω».¹⁵⁰

Γεννημένος το 1990 σ' ένα χωριό του γαλλικού Βορρά, σε μια πολυμελή οικογένεια, στο όριο της φτώχειας ή και κάτω απ' αυτό, μ' έναν πατέρα αλκοολικό και οξύθυμο, όπως όλοι άντρες του χωριού, με μια μητέρα που αισθάνεται πως η ζωή της είναι κατεστραμμένη, μ' έναν μεγαλύτερο αδελφό που πίνει και κακοποιεί τις συντρόφους του και μια αδελφή που κακοποιείται απ' τον δικό της σύντροφο, ο Εντύ Μπελγκέλ είναι ομοφυλόφιλος. Από όταν ήταν πολύ μικρός, οι τρόποι του ήταν κοριτσίστικοι: «Ο πατέρας μου ξεσπούσε την οργή του [...]. Ρωτούσε τη μητέρα μου *Αγόρι είναι αυτό ή σκατά; Κλαίει όλη την ώρα, φοβάται το σκοτάδι, δεν είναι κανονικό αγόρι. Γιατί; Γιατί είναι έτσι; Γιατί; Δεν τον μεγάλωσα σαν κορίτσι, τον μεγάλωσα όπως όλα τα άλλα αγόρια. Το κέρατό μου μέσα. Η απελπισία φανεωνόταν στη φωνή του. Στην πραγματικότητα [...] έκανα κι εγώ στον εαυτό μου τις ίδιες ερωτήσεις*».¹⁵¹ Ο Εντύ Μπελγκέλ αποτυγχάνει να εκπληρώσει το όνειρο του πατέρα του για το πρώτο δικό του παιδί, για τον πρώτο του γιο. Ιδιαίτερος σ' ένα περιβάλλον όπως το δικό του, που τα πράγματα για τα οποία μπορεί κανείς να είναι περήφανος είναι ελάχιστα, κι ένα απ' τα πιο θεμελιώδη είναι να είσαι όπως όλοι οι άλλοι, εκείνος ήταν διαφορετικός: κινούταν και μιλούσε σαν «ξεφωνημένη αδερφή».¹⁵² Τα σχόλια των συγχωριανών του, η λεκτική και ψυχολογική βία απ' τη μεριά της οικογένειάς του (ο πατέρας του δεν χτυπούσε

¹⁴⁹ Στο ίδιο, σ. 157 (πλάγια δικά μου). Για μια πρόσληψη της προτροπής αυτής βλ. Michael Grenfell, *Bourdieu's Metanoia: Seeing the Social World Anew*, Routledge, Λονδίνο 2023. Με αφιέρωση στον ίδιο τον Μπουρντιέ, στο βιβλίο αυτό ο συγγραφέας δείχνει «το είδος της φιλοσοφίας που ο Μπουρντιέ δημιούργησε», και παράλληλα «πώς η “θεωρία” του και η “πρακτική” του, καθώς επίσης και η “θεωρία της πρακτικής” και “πρακτική [εφαρμογή] της θεωρίας” του, έχουν σημαντικές επιπτώσεις τόσο για τον επαγγελματία ερευνητή, όσο και για κάθε άνδρα και γυναίκα» (σ. 204). Στο καταληκτικό κεφάλαιο, μιλά και για το δικό του «νέο βλέμμα», (σ. 198-199), όπως αυτό διαμορφώθηκε από τη σκέψη του Μπουρντιέ.

¹⁵⁰ Εντουάρ Λουί, *Να τελειώνουμε με τον Εντύ Μπελγκέλ*, μτφρ. Μιχάλης Αρβανίτης, Αντίποδες, Αθήνα 2018, από το οπισθόφυλλο.

¹⁵¹ Στο ίδιο, σ. 71. Ο συγγραφέας δηλώνει πως μιλά κάποιον άλλο πρόσωπο βάζοντας τα λόγια του σε πλάγια. Διατηρώ αυτή τη σήμανση, και όπου τα πλάγια δηλώνουν έμφαση από εμένα θα διευκρινίζεται.

¹⁵² Στο ίδιο.

ποτέ τα παιδιά ή τη γυναίκα του, έχοντας ο ίδιος έναν κακοποιητικό πατέρα), η αίσθηση ότι οι γονείς του δεν τον αποδέχονται και, πολύ περισσότερο, είναι βαθιά απογοητευμένοι από εκείνον –όχι για κάποια συγκεκριμένη συνήθεια, πράξη ή παράλειψη, αλλά από την ίδια του την ύπαρξη– είναι εξίσου βίαιη και ισοπεδωτική, όσο είναι ο εξευτελισμός, τα χτυπήματα, το φτύσιμο και οι βρισιές με τα οποία ερχόταν αντιμέτωπος στο σχολείο. Η φυγή είναι η μόνη λύση, ειδικά αν έχεις προσπαθήσει με κάθε τρόπο να παραμείνεις. Σ' αυτήν την περίπτωση, η φυγή δεν βιώνεται ως θριαμβευτική έξοδος, αλλά ως συντριπτική ήττα: «Θέλησα να δείξω εδώ ότι η φυγή μου δεν ήταν το αποτέλεσμα ενός σχεδίου που υπήρχε από πάντα μέσα μου [...] σαν να ήθελα από πάντα να ξεφύγω, αλλά ότι, αντίθετα, η φυγή ήταν η τελευταία λύση που είχα στη διάθεσή μου μετά από μια σειρά προσωπικές ήττες. Να δείξω ότι βίωσα εξαρχής τη φυγή ως αποτυχία, ως παραίτηση. [...] Είχα δοκιμάσει τα πάντα».¹⁵³ Και πάλι όμως, διαβάζοντας διαπιστώνουμε, με κάποια έκπληξη αρχικά, ότι δεν ήθελε να φύγει από το περιβάλλον του για να μπορεί να είναι ο εαυτός του, ότι η φυγή, όπως την είχε στο μυαλό του, δεν ήταν απελευθέρωση ή διεκδίκηση του δικαιώματος να υπάρχει με τον τρόπο που υπάρχει, όπως ενδεχομένως θα περιμέναμε. Αντιθέτως, το ζητούμενο ήταν να πάει κάπου που θα ήταν άγνωστος, κάπου «που [...] δεν θα με έβλεπαν πλέον σαν αδερφή. Να τα κάνω όλα απ' την αρχή, να ξαναρχίσω, να ξαναγεννηθώ».¹⁵⁴ Γιατί είχε δοκιμάσει πράγματι τα πάντα.

Όταν τα δύο μεγαλύτερα αγόρια που τον καταδίωκαν έφυγαν απ' το σχολείο, ο Εντ έβλεπε ένα άνοιγμα, μια ευκαιρία. Μια φυγή κάνει να διαφαίνεται η δυνατότητα να φτιάξει αλλιώς τον εαυτό του· απλώς δεν είναι ακόμα η δική του: «Δεν έπρεπε πια να συμπεριφερόμαι όπως πριν [...]. Έπρεπε να ελέγχω τις κινήσεις μου όταν μιλούσα, να μάθω να κάνω τη φωνή μου πιο βαριά, να αφιερώνω τον χρόνο μου σε δραστηριότητες καθαρά αντρικές. Να παίζω ποδόσφαιρο πιο συχνά, να μην βλέπω τις ίδιες εκπομπές στην τηλεόραση, να μην ακούω πια την ίδια μουσική. Κάθε πρωί, καθώς ετοιμαζόμουν στο μπάνιο, επαναλάμβανα αυτή τη φράση ασταμάτητα, τόσες φορές ώστε κατέληγε να χάνει το νόημά της, να μην είναι παρά μια διαδοχή από συλλαβές, από ήχους. Σταματούσα και ξανάρχιζα *Σήμερα θα γίνω σκληρός*. Το θυμάμαι, γιατί επαναλάμβανα ακριβώς αυτή τη φράση, όπως κάνουμε την προσευχή μας, με αυτές τις λέξεις, αυτές τις ίδιες λέξεις *Σήμερα θα γίνω σκληρός*».¹⁵⁵ Μέρος αυτής της προσπάθειας ήταν, φυσικά, και το να ερωτευτεί ένα κορίτσι, να αισθανθεί *κάτι* καθώς το φιλάει, να κάνουν σεξ. Και πάλι, αυτό το σχέδιο δεν είχε καμία επιτυχία: «Δεν είχα φανταστεί ότι δεν αρκεί να θέλεις να αλλάξεις, να λες ψέματα για τον εαυτό σου, για να γίνει το ψέμα αλήθεια».¹⁵⁶

¹⁵³ Στο *ίδιο*, σ. 171-172.

¹⁵⁴ Στο *ίδιο*, σ. 175.

¹⁵⁵ «(και κλαίω καθώς γράφω αυτές τις γραμμές· κλαίω γιατί βρίσκω αυτή τη φράση γελοία και αποκρουστική, αυτή τη φράση που με συνόδεψε για πολλά χρόνια και υπήρξε, κατά κάποιο τρόπο, δεν νομίζω πως υπερβάλλω, το κέντρο της ύπαρξής μου)», στο *ίδιο*, σ. 144-145.

¹⁵⁶ Στο *ίδιο*, σ. 151-152.

Η πρώτη του «αδέξια και γελοία» απόπειρα να φύγει ήταν όταν ήταν δέκα ετών. Προκλήθηκε από κάτι που του είπε ο πατέρας του: «κάνεις πραγματικά σα γκόμενα». Έδωσε χρήματα στον μικρό του αδελφό, προκειμένου να τον καρφώσει, κι έκλεισε δυνατά την πόρτα πίσω του, ώστε να τον ακούσουν· «έτρεχα [...] όχι και τόσο γρήγορα, ώστε να μπορεί ο πατέρας μου να με ακολουθήσει».¹⁵⁷ Δεδομένου του σχεδιασμού, αφού δεν ήθελε πράγματι να φύγει άλλα να δείξει πως τον πλήγωσαν, το τέλος ήταν μάλλον ένδοξο: «Μ' έστειλε στο δωμάτιό μου, όπου έβαλα τα κλάματα και όπου έκλαιγα ακόμη, όταν ξαναμπήκε μερικές ώρες αργότερα. Βρωμούσε αλκοόλ [...]. Έκλαιγε κι εκείνος *Δεν πρέπει να κάνεις τέτοια πράγματα, το ξέρεις, εμείς σ' αγαπάμε, δεν πρέπει να προσπαθείς να το σκάσεις*».¹⁵⁸ Παρατηρούμε ότι η περιγραφή μοιάζει εκ πρώτης όψεως αποστασιοποιημένη, σχεδόν ψυχρή. Τα άσχημα συναισθήματα, οι άσχημες συμπεριφορές, τα περιστατικά βίας, οι προσβολές είναι αυτό που επικρατεί, ενώ οι όποιες θετικές πτυχές, η αγάπη, η τρυφερότητα, η έγνοια, είναι ελάχιστες και περιγράφονται με φειδώ. Ο Λουί μας βάζει σ' ένα ασφυκτικό σύμπαν όπου κυριαρχούν οι ματαιώσεις, η απόγνωση και η αδυναμία των ανθρώπων να κατανοήσουν ο ένας τον άλλον, να εκφράσουν την αγάπη τους, να σχετιστούν πραγματικά. Ωστόσο, υπάρχουν πολλά σημεία στο έργο του που αυτή η ένταση εκτονώνεται με δυο τρεις λέξεις.¹⁵⁹ Αξίζει να δούμε μερικά χαρακτηριστικά τέτοια σημεία τρυφερότητας που διαχέεται μέσα σε μια σχέση δύσκολη, συγκρουσιακή, εκφράζοντας εντέλει την προσπάθεια της σχέσης αυτής να υπάρξει.

Τιτανικός

«1999 –μετρώ με τα δάχτυλα: ένα, δύο, τρία, τέσσερα, πέντε, έξι, επτά, οχτώ. Κλείνω τα οχτώ. Με ρώτησες τι δώρο ήθελα για τα γενέθλιά μου και σου απάντησα: τον *Τιτανικό*. Μόλις είχε βγει σε βιντεοκασέτα [...]. Μου απάντησες πως ήταν ταινία για κορίτσια και πως δεν θα έπρεπε να τη θέλω. Ή μάλλον, βιάζομαι, στην αρχή με παρακάλεσες να διαλέξω κάτι άλλο, *Δεν θες καλύτερα ένα τηλεκατευθυνόμενο ή μια στολή σούπερ ήρωα, σκέψου καλά*, εγώ όμως σου απαντούσα όχι, όχι, θέλω τον *Τιτανικό*, και μετά την επιμονή μου, μετά την αποτυχία σου, άλλαξες ύφος. Μου είπες πως αφού είναι έτσι δεν θα πάρω τίποτα, δεν έχει δώρο. Δεν θυμάμαι αν έβαλα τα κλάματα. Πέρασαν οι μέρες. Το πρωί των γενεθλίων μου βρήκα στα πόδια του κρεβατιού μου ένα μεγάλο άσπρο κουτί, που πάνω έγραφε με χρυσά γράμματα *Τιτανικός*. Μέσα είχε τη βιντεοκασέτα, αλλά και ένα λεύκωμα με φωτογραφίες για την ταινία, ίσως και μια μινιατούρα του πλοίου. Ήταν συλλεκτική έκδοση, σίγουρα πολύ ακριβή για σένα [...] όμως την είχες αγοράσει και την είχες αφήσει δίπλα στο κρεβάτι μου, μέσα

¹⁵⁷ Στο ίδιο, σ. 173 (πλάγια δικά μου).

¹⁵⁸ Στο ίδιο, σ. 174

¹⁵⁹ Εντουάρ Λουί, *Ποιος σκότωσε τον πατέρα μου*, μτφρ. Στέλλα Ζουμπουλάκη, Αντίποδες, Αθήνα 2020. Διάβασα τα *Να τελειώνουμε με τον Εντί Μπελγκέλ, Ποιος σκότωσε τον πατέρα μου και Αγώνες και μεταμορφώσεις μιας γυναίκας* [μτφρ. Στέλλα Ζουμπουλάκη, Αντίποδες, Αθήνα 2021] ως ένα βιβλίο. Νομίζω πως έτσι πρέπει: αυτή η ανάγνωση δικαιώνει τα ίδια τα βιβλία ως σύμπαν στο οποίο πρέπει να μπει και να εξερευνηθείς όσο περισσότερες πτυχές του μπορείς, αλλά και (το σημαντικότερο) τους ανθρώπους για τους οποίους μιλούν, αυτούς για τους οποίους γράφτηκαν.

σε χαρτί περιτυλίγματος. Σε φίλησα στο μάγουλο κι εσύ δεν είπες τίποτα, με άφησες να βλέπω την ταινία καμιά δεκαριά φορές την εβδομάδα για έναν ολόκληρο χρόνο».¹⁶⁰

Συναυλία

«Είχα διαλέξει να είμαι η τραγουδίστρια, τα υπόλοιπα τρία αγόρια θα έκαναν τα φωνητικά και τους μουσικούς [...]. Μπήκα πρώτος στην τραπεζαρία, οι άλλοι με ακολουθούσαν, τους έκανα σήμα και ξεκινήσαμε τη συναυλία, εσύ όμως γύρισες αμέσως από την άλλη. Δεν καταλάβαινα. Όλοι οι μεγάλοι μας κοιτούσαν, εκτός από σένα. Τραγουδούσα πιο δυνατά, χόρευα με πιο έντονες κινήσεις για να με προσέξεις, εσύ όμως δεν κοιτούσες. Σου έλεγα *κοίτα, μπαμπά, κοίτα*, αγωνιζόμουν, εσύ όμως δεν κοιτούσες [...]. Εκείνο το βράδυ που ετοίμασα την ψευτοσυναυλία για σένα μαζί με τ' άλλα παιδιά είχα πεισμώνει [...]. Συνέχιζα να ικετεύω *κοίτα μπαμπά, κοίτα* [...]. Τελικά σηκώθηκες και είπες *Πάω έξω να κάνω ένα τσιγάρο*. Σε είχα πληγώσει. [...] Το βράδυ της συναυλίας, σε πλήγωσα άραγε επειδή έκανα το κορίτσι και επειδή σκεφτόσουν ότι οι φίλοι σου θα σε κατακρίνουν για αυτό, πως θα σε κατηγορήσουν ότι με μεγάλωσες σαν κορίτσι; [...] Ήρθα να σε βρω έξω που κάπνιζες ψυχαναγκαστικά, ήσουν μόνος σου, με το κοντομάνικο, έκανε κρύο, ο δρόμος ήταν έρημος [...]. Κοιτούσες κάτω. Σου είπα *Συγγνώμη, μπαμπά*. Με πήρες αγκαλιά και είπες *Δεν πειράζει, δεν πειράζει. Μην ανησυχείς, δεν πειράζει*».¹⁶¹

Η περιγραφή αυτής της βραδιάς εκτείνεται από τη σελίδα 18 έως την 34, με τρεις-τέσσερις σειρές κάθε φορά, ανάμεσα στην αφήγηση άλλων γεγονότων. Κάθε μικρή παράγραφος φαίνεται να χτίζει όλο και περισσότερο το αδιέξοδο, κάθε δική του κίνηση και κάθε άρνηση του πατέρα του να κοιτάξει, υψώνει όλο και περισσότερο το τείχος ανάμεσά τους και κλείνει κάθε πιθανή ρωγμή σε αυτό, ρωγμή απ' την οποία θα μπορούσε να περάσει *κάτι*, μια συνάντηση του βλέμματος, ακόμα κι αν ήταν βλέμμα θυμού: *κοίτα, μπαμπά, κοίτα*. Στο τέλος αυτό το τείχος αν και δεν διαλύεται, γίνεται για μια στιγμή διάφανο.¹⁶²

Σε τέτοιες ιστορίες όπως του Λουί, που μοιάζουν ιστορίες επιτυχίας και κοινωνικής ανέλιξης, υπάρχει ο κίνδυνος να επικεντρωθούμε στο πρόσωπο, χτίζοντας έναν μύθο για τη δύναμη της θέλησης, το εξαιρετικό ταλέντο, τις καθοριστικές συναντήσεις, ή ακόμα και την τύχη ή το πεπρωμένο.¹⁶³ Υπάρχει ο κίνδυνος οι δυσκολίες, κοινωνικές και οικονομικές, να περιγραφούν με τρόπο ο οποίος εντέλει απλώς καταλήγει να τονίζει τον θρίαμβο του

¹⁶⁰ Λουί, *Ποιος σκότωσε τον πατέρα μου*, σ. 32-33.

¹⁶¹ Στο ίδιο, σ. 18-34.

¹⁶² Σ' ένα άλλο σημείο περιγράφει το εξής περιστατικό: Ενώ περπατούσε μαζί με μια φίλη του, βρήκαν στον δρόμο ένα κινητό. Λίγες μέρες αργότερα, η αστυνομία τηλεφώνησε στο σπίτι και είπε στον πατέρα του ότι το είχαν κλέψει. «Μου έδωσες ένα χαστούκι, με είπες κλέφτη και με πήγες στο αστυνομικό τμήμα. Ντρεπόσουν. Με κοιτούσες σαν να σε είχα προδώσει. Στο αυτοκίνητο δεν είπες κουβέντα, αλλά όταν καθίσαμε μπροστά στους αστυνομικούς [...] άρχισες να με υπερασπίζεσαι, με μια δύναμη που δεν είχα δει ποτέ ούτε στη φωνή σου ούτε στο βλέμμα σου. Τους έλεγες ότι δεν θα έκλεβα ποτέ ένα κινητό, το είχα βρει, αυτό είναι όλο. Έλεγες πως θα γινόμουν καθηγητής, σπουδαίος γιατρός, δεν ήξερες ακόμα τι αλλά σε κάθε περίπτωση θα έκανα καλές σπουδές [...] Είπες πως ήσουν περήφανος για μένα. Είπες πως δεν είχες ξαναδεί πιο έξυπνο παιδί από μένα. Δεν ήξερα πως τα σκεφτόσουν όλα αυτά (πως με αγαπούσες;). Γιατί δεν μου το είχες πει ποτέ;», στο ίδιο, σ. 56-57.

¹⁶³ Η Σαντάλ Ζακέ θέτει πολύ ωραία το ζήτημα αυτό, όπως θα δούμε στη συνέχεια.

προσώπου επί των καθορισμών του. Ακόμα χειρότερα, υπάρχει ο κίνδυνος να υπονοηθεί πως αυτοί που έμειναν πίσω, είναι αυτοί που δεν προσπάθησαν αρκετά. Ο Λουί δεν κάνει αυτό σε κανένα απ' τα έργα του. Πρώτα απ' όλα, δεν διεκδικεί για τον εαυτό του τίποτα το εξαιρετικό. Αυτό που τον ξεχώρισε, κατ' αρχήν, από το περιβάλλον του ήταν η ομοφυλοφιλία, «οι κοριτσίστικοι τρόποι» του και τα σχόλια που προκαλούσαν. Αυτό τον υπέβαλε από πολύ μικρή ηλικία σ' έναν διαρκή αναστοχασμό και στην προσπάθεια να συμμορφωθεί με την κυρίαρχη εικόνα, και κατ' επέκταση να την αποκωδικοποιήσει. Με άλλα λόγια, η διαφορά του και τα σημεία στα οποία προσέκρουε εξαιτίας αυτής, τον έκαναν να στοχάζεται πάνω στον κόσμο που για όλους τους υπόλοιπους ήταν αυτονόητος. Θέλοντας να φύγει, ή μάλλον μην έχοντας άλλη επιλογή απ' τη φυγή, αναγκάστηκε να αναρωτηθεί για τους μηχανισμούς της και τους όρους της, και κατ' επέκταση τους μηχανισμούς και τους όρους που κατέστησαν τη φυγή αδύνατη για τους γονείς και τ' αδέρφια του.

Ο Λουί επιστρέφει συγγραφικά διαρκώς εκεί απ' όπου έφυγε –για να καταλάβει, όπως εξομολογείται ο ίδιος. Απόφοιτος, πια, της Εκόλ Νορμάλ και συγγραφέας έργων τα οποία, ένα προς ένα, συνιστούν απόπειρες να καταλάβει, να εξηγήσει. Η περιγραφή μοιάζει σχεδόν ψυχρή, σαν μια απλή καταγραφή γεγονότων, περιστάσεων, διαλόγων, σκέψεων. Μπαίνοντας, ωστόσο, μέσα στο κείμενο καταλαβαίνουμε ότι είναι παραπάνω απ' αυτό. Το σύνολο του έργου του είναι μια απόπειρα να συναισθανθεί, να δικαιολογήσει, ίσως και να συμφιλιωθεί ή να συγχωρήσει –τόσο «εκείνους», όσο και τον εαυτό του. Να μιλήσει ανοιχτά για τον ίδιο, τους γονείς του, τη βία, τον ρατσισμό, την κοινωνική τάξη στην οποία ανήκε, απ' την οποία έφυγε και την οποία κουβαλά, την ιστορία της οικογένειάς του, την ίδια του τη φυγή, τους όρους και τη σημασία της, την *ιστορία της βίας*.¹⁶⁴ Μαζί με όλα αυτά, σίγουρα είναι και μια ευκαιρία και για εξομολογήσεις.¹⁶⁵ Γράφει «ξανά και ξανά την ίδια ιστορία», αποτυπώνοντας κάθε πτυχή της παιδικής του ηλικίας, αλλά και της ζωής των γονιών του πριν γίνουν γονείς, όλες τις καθημερινές συνήθειες, τους τρόπους, την ιδεολογία της κοινωνικής

¹⁶⁴ Η *Ιστορία της βίας* [μτφρ. Στέλλα Ζουμπουλάκη, Αντίποδες, Αθήνα 2019] είναι το δεύτερο βιβλίο του Λουί. Βάζει την αδελφή του να αφηγείται αυτήν την ιστορία στον άντρα της, και μ' εκείνον άλλοτε να συμπληρώνει ή να διορθώνει την αφήγηση με τη σκέψη του, καθώς κρυφακούει πίσω από τη μισάνοιχτη πόρτα. Είναι μια δική του ιστορία: στο Παρίσι, παραμονή Χριστουγέννων, γύρισε σπίτι μ' έναν άγνωστο, ο οποίος τον βίασε και προσπάθησε να τον πνίξει μ' ένα κασκόλ. Μεταξύ άλλων, μέσα απ' τα λόγια της αδελφής του ακούμε τις σκέψεις της οικογένειάς του για τον ίδιο: για τη φυγή του, για την εικόνα που προσπαθούσε να φτιάξει για τον εαυτό του και την προσπάθειά του να διαφοροποιηθεί από εκείνους κάθε φορά που γύριζε, αν και, όπως λέει, μετά από λίγες μέρες «μαλακώνει και ξαναγίνεται φυσιολογικός», βλ. ενδ. σ. 122-123.

¹⁶⁵ «Αρκετά χρόνια μετά [...] στο Παρίσι, όταν τα βράδια στα μπαρ γνώριζα άντρες που με ρωτούσαν πώς ήταν οι σχέσεις μου με την οικογένειά μου [...] πάντα τους απαντούσα πως σιχαινόμουν τον πατέρα μου. Δεν ήταν αλήθεια. Ήξερα ότι σε αγαπούσα, αλλά ένιωθα την ανάγκη να πω στους άλλους ότι σε σιχαινόμουν. Γιατί; Είναι φυσιολογικό να ντρέπεσαι επειδή αγαπάς;» «Όταν έπινες πολύ, χαμήλωνες το βλέμμα και έλεγες πως με αγαπούσες, πως δεν καταλάβαινες γιατί όλον τον υπόλοιπο καιρό ήσουν τόσο βίαιος. Έκλαιγες την ώρα που παραδεχόσουν ότι δεν ήξερες πώς να ερμηνεύσεις αυτές τις δυνάμεις που σε διαπερνούσαν, που σε έκαναν να λες πράγματα που τα μετάνιωνες αμέσως μετά. [...] Ήσουν εξίσου θύμα της βίας που ασκούσες όσο κι εκείνης που δεχόσουν», Λουί, *Ποιος σκότωσε τον πατέρα μου*, σ. 57-58.

τάξης απ' την οποία προέρχεται. Η διαρκώς ανοιχτή τηλεόραση, τα φαγητά, το αλκοόλ, τα πορνό, ο ρατσισμός ενάντια στους Άραβες, οι έμφυλες ταυτότητες και το πώς καθορίζουν τις σχέσεις και τις πορείες ζωής, ο επαγγελματικός προσανατολισμός, οι ανύπαρκτες προσδοκίες απ' το σχολικό σύστημα, είναι κάποια από τα δομικά στοιχεία του κοινωνικού σύμπαντος του συγγραφέα, είναι όλα αυτά απ' τα οποία θέλησε να φύγει, όχι επειδή οραματίστηκε κάτι άλλο, αλλά επειδή αυτά ήταν αφόρητα. Στην πραγματικότητα, ήταν μέτριος μαθητής που μάλλον βαριόταν το διάβασμα, ενώ και το οικογενειακό περιβάλλον του κάθε άλλο παρά ευνοούσε τη σχολική επιτυχία. Ωστόσο, του άρεσε ο κόσμος της τάξης: «Αγαπούσα τους καθηγητές. Δεν μιλούσαν για γκόμενες ούτε για βρωμόπουστες. Μας εξηγούσαν ότι πρέπει να αποδεχόμαστε το διαφορετικό [...] ότι είμαστε ίσοι. [...] Ήξερα ότι έπρεπε να πάρω καλούς βαθμούς για να τους ευχαριστήσω ή τουλάχιστον για να τους δώσω την εντύπωση ότι προσπαθούσα, παρά τις δυσκολίες μου. Η υπακοή μου απέναντί τους είχε κάτι ύποπτο: η υπακοή στο σχολείο ήταν ένα γυναικείο χαρακτηριστικό».¹⁶⁶

Είναι ενδεικτικά αυτά που λέει για την πρώτη του πραγματική φυγή. Μη θέλοντας να πάει στο λύκειο της περιοχής του, και έχοντας ένα κάποιο ταλέντο στο θέατρο, αξιοποιεί την πρόταση μιας καθηγήτριάς του να πάει σ' ένα σχολείο που έχει κάποιο ειδικό πρόγραμμα για το θέατρο, και στο οποίο έπρεπε να δώσει εξετάσεις. Η αντίδραση των γονιών του, και κυρίως του πατέρα του, ήταν αρνητική. Ωστόσο, η περιγραφή αυτού του περιστατικού, απ' την πρώτη ανακοίνωση έως την κατάληξή του, είναι ακόμα ένα χαρακτηριστικό σημείο όπου φανερώνεται όλη η αδέξια τρυφερότητα που ενέχει η θέληση για κατανόηση και αποδοχή, και πολύ περισσότερο η προσδοκία επιτυχίας σ' ένα σύστημα, εν προκειμένω το σχολικό, το οποίο ο πατέρας του δεν φαίνεται να αναγνωρίζει. Του ζητά να τον πάει με το αυτοκίνητο ως τον σταθμό, ώστε να πάρει το τρένο για το σχολείο την ημέρα των εξετάσεων:

«Να χαλάω τη βενζίνη μου για τις μαλακίες σου με το θέατρο, ειλικρινά δεν αξίζει τον κόπο. Ο σταθμός ήταν καμιά δεκαπενταριά χιλιόμετρα από το χωριό. Μου είχε πει πολλές φορές ότι δεν θα με πήγαινε, και δεν ωφελούσε να ελπίζω. Μια μέρα πριν άλλαξε γνώμη *Αύριο μην ξεχάσεις να βάλεις ζυπνητήρι, θα σε πάω στο σταθμό.* [...] Το επόμενο πρωί ήρθε στο δωμάτιό μου μισή ώρα νωρίτερα από την κανονισμένη [...], είχαμε περίπου μία ώρα για να κάνουμε δεκαπέντε χιλιόμετρα. Στον σταθμό, μου ζήτησε να κατέβω αλλά μετά άλλαξε γνώμη και μου ζήτησε να περιμένω. Τα μάτια μου καρφωμένα πάνω του, η έκπληξη, ο φόβος πως θα μου πει κάτι άσχημο. Έψαξε τις τσέπες του και έβγαλε ένα εικοσάευρο. Ήξερα ότι είναι πάρα πολλά, πολύ περισσότερα απ' ό,τι άντεχε και έπρεπε να μου δώσει. Μου είπε ότι θα τα χρειαζόμουν. *Πρέπει να φας το μεσημέρι. Εγώ δεν θέλω να ντρέπεσαι μπροστά στους άλλους ούτε να νιώθεις διαφορετικά από τους άλλους επειδή δεν έχεις λεφτά. Ξόδεψέ τα όλα, μη μου*

¹⁶⁶ Λουί, *Να τελειώνουμε...*, σ. 73-74. Κάτι ανάλογο είδαμε και στην περίπτωση του Μπουρντιέ: η καλές σχολικές επιδόσεις του δημιουργούσαν χάσμα ανάμεσα σ' αυτόν και τα άλλα παιδιά στο οικοτροφείο, «είχε κάτι ύποπτο», που δημιουργούσε υπόνοιες και για τον σεξουαλικό του προσανατολισμό, υποχρεώνοντάς τον να συμμετέχει μαζί τους σε «καθαρά αντρικές δραστηριότητες» όπως το να παίζει μαζί τους ράγκμπι.

φέρεις τίποτα πίσω, δεν θέλω να νιώθεις διαφορετικά από τους άλλους [...]. Άντε, πήγαινε τώρα και προσπάθησε να μην κοπείς στην οντισιόν».¹⁶⁷

Τελικά, πέρασε· κι όπως ομολογεί ο ίδιος, όχι τόσο λόγω της απόδοσής του, όσο της απελπισίας του: ένας καθηγητής του, χρόνια αργότερα, του είπε πως όλη του η στάση κατά τη διάρκεια των εξετάσεων ήταν ικετευτική: «Μου είπε ότι δεν είχα σταματήσει να χαμογελάω. Εκείνος δεν το έβρισκε φυσιολογικό, αλλά τον είχε αγγίξει η δυνατή μου θέληση, ή μάλλον η απελπισία που εξέπεμπα. [...] *Η φωνή σου είχε πάντα κάτι το ικετευτικό, πάντα*».¹⁶⁸ Ακριβώς το ίδιο συναντάμε και στην *Ιστορία της βίας*:

«Ο Ρεντά με ρώτησε γιατί, ενώ ήμουν λίγο παραπάνω από είκοσι χρονών είχα αφήσει την οικογένειά μου και κυρίως γιατί δεν έκανα Χριστούγεννα μαζί τους. Υπέθετε πως ήταν επειδή σπούδαζα. Του είχα απαντήσει πως μάλλον οι σπουδές για μένα ήταν συνέπεια της φυγής. *Πως πρώτα είχα φύγει*. Οι σπουδές, η ιδέα των σπουδών είχε προκύψει πολύ αργότερα, όταν είχα καταλάβει πως ήταν πάνω κάτω ο μόνος δυνατός δρόμος που θα μου επέτρεπε να απομακρυνθώ όχι μόνο γεωγραφικά αλλά και συμβολικά, κοινωνικά, επομένως ολοκληρωτικά. Θα μπορούσα να έχω γίνει εργάτης, όπως ο αδερφός μου, σ' ένα εργοστάσιο τριακόσια χιλιόμετρα απ' τον σπίτι των γονιών μου και να μην τους ξαναδώ· η φυγή θα ήταν μερική. Θα υπήρχε ακόμα μέσα μου η παρουσία των θείων μου, των αδερφών μου: το ίδιο λεξιλόγιο, οι ίδιες εκφράσεις, οι ίδιες διατροφικές και ενδυματολογικές συνήθειες, τα ίδια ενδιαφέροντα, και πάνω κάτω ο ίδιος τρόπος ζωής. Δεν υπήρχε τίποτα άλλο πέρα από τις σπουδές που θα μου επέτρεπε μια ολοκληρωτική φυγή».¹⁶⁹

Η ιστορία που αφηγείται ο Λουί δεν είναι μια ιστορία του θριαμβεύοντος προσώπου, δεν γράφεται με σκοπό να δείξει μια εξαίρεση στη θεωρία περί κοινωνικής αναπαραγωγής. Αντιθέτως, η ιστορία του κατ' αρχήν επιβεβαιώνει την αναπαραγωγή –και την καταγγέλλει. Δεν φαίνεται να γράφει για να δικαιώσει τον εαυτό του και τη φυγή του, ούτε ο σκοπός του είναι να παρουσιάσει τον εαυτό του ως παράδειγμα «μη αναπαραγωγής». Αν υπάρχει κάποιο πρόσωπο του οποίου η φυγή να αποτελεί ένα μικρό θαύμα, αυτό είναι η μητέρα του. Η πορεία της ζωής της, όπως τη μαθαίνουμε κυρίως στο *Αγώνες και μεταμορφώσεις μιας γυναίκας*, δεν περιείχε τίποτα που να προμήνυε οποιαδήποτε αλλαγή –πέρα από στιγμές επίγνωσης και απελπισίας. Όταν τελικά κατάφερε χωρίσει και πήγε να ζήσει στο Παρίσι, άλλαξε: πήγαινε κομμωτήριο, αγόραζε ρούχα, βαφόταν και φορούσε κοσμήματα. «Για ορισμένους ανθρώπους, η ταυτότητα της γυναίκας ήταν προφανώς μια ταυτότητα καταπίεσης· για κείνη, το να γίνει γυναίκα ήταν μια κατάκτηση».¹⁷⁰ Ομολογώ πως αυτή την αντιστροφή δεν την είχα σκεφτεί ποτέ: για τις περισσότερες γυναίκες που ξέρω, το να μην ακολουθούν τα κυρίαρχα πρότυπα ομορφιάς, το να μην κάνουν «ό,τι [πρέπει να] κάνουν όλες οι γυναίκες» είναι μια απελευθέρωση, ή και μια πολιτική δήλωση. Για εκείνην, το να κάνει πράγματα για τον εαυτό της ήταν ελευθερία. Η δύναμη τέτοιων ιστοριών είναι κυρίως ότι

¹⁶⁷ Λουί, *Να τελειώνουμε...*, σ. 178-181.

¹⁶⁸ Λουί, *στο ίδιο*, σ. 182.

¹⁶⁹ Λουί, *Ιστορία της βίας*, σ. 85.

¹⁷⁰ Εντουάρ Λουί, *Αγώνες και μεταμορφώσεις μιας γυναίκας*, σ. 99.

«απομοιραιποιούν τον κόσμο»,¹⁷¹ με την έννοια ότι ανιχνεύουν (ηθελήμενα ή αθέλητα, άμεσα ή έμμεσα) και αναδεικνύουν ότι όλα τα πράγματα είναι πάντοτε πολύπλοκα σχετιζόμενα. Οι καθορισμοί είναι πάντοτε πλέγματα αιτίων, κι έτσι η απελευθέρωση δεν είναι ποτέ απελευθέρωση από ένα πράγμα, δεν μπορεί ποτέ να είναι ένα μονοδιάστατο γεγονός. Κάθε βιβλίο του Λουί φωτίζει διαφορετικές πλευρές της ιστορίας του, αναδεικνύει διαφορετικές διαστάσεις, διαφορετικές μορφές βίας που εκδηλώνονται παράλληλα με την ταξική και που ενυπάρχουν σ' αυτήν. Έτσι, μια «αυτοκοινωνιοβιογραφία» όπως αυτή που εμπλέκει το ζήτημα της κοινωνικής τάξης, της ομοφυλοφιλίας και της έμφυλης βίας, συνιστά μια ειλικρινή και πλήρη (συνεπώς χρήσιμη) ματιά στον κόσμο της εργατικής τάξης. Από την άποψη αυτή, το έργο του Λουί είναι πολιτικό,¹⁷² γιατί τολμά, «εκθέτοντας» τον εαυτό του και την οικογένειά του, να εκθέσει έναν ολόκληρο κόσμο και να δείξει πως η «εργατική τάξη» δεν είναι ένα μονοσήμαντο (συχνά εξιδανικευμένο) πράγμα. Μιλά γι' αυτήν, περί αυτής αλλά και εξ ονόματός της, ως κάποιος που υπήρξε μέρος της –και, υπό μία έννοια, θα είναι για πάντα, αφού έχει τις ρίζες του σ' αυτήν. Μιλά, συνεπώς, μ' έναν τρόπο με τον οποίο δεν μπορούν να μιλήσουν όσοι διατηρούν εκ των πραγμάτων μια απόσταση, που είναι ακριβώς η απόσταση του θεωρητικού λόγου από το αντικείμενό του. Όσο καλές κι αν είναι οι προθέσεις αυτού του λόγου, ακόμα κι αν επιφέρει κάποια αποτελέσματα στην πολιτική, εξακολουθεί να είναι «ο λόγος των κυρίαρχων».¹⁷³

¹⁷¹ Pierre Bourdieu, “Défatiser le monde”, *Les Inrockuptibles* 99 (1997).

¹⁷² Στο *Ποιος σκότωσε τον πατέρα μου* ο Λουί αναφέρει μια σειρά πολιτικές αποφάσεις σχετικά με τα επιδόματα, τη συνταγογράφηση φαρμάκων, την «καταπολέμηση» της ανεργίας και το πώς αυτές, μία μία, επηρέασαν την οικογένειά του, και συγκεκριμένα την υγεία του πατέρα του: «Αυτά τα ονόματα που αναφέρω εδώ και λίγη ώρα, ίσως αυτοί που θα με διαβάσουν ή θα με ακούσουν να μην τα γνωρίζουν, ίσως να τα έχουν ξεχάσει [...] αλλά γι' αυτό θέλω να τα αναφέρω, επειδή υπάρχουν δολοφόνοι που δεν κατονομάζονται ποτέ για τους φόνους που διέπραξαν [...]. Θέλω αυτά τα ονόματα να μείνουν στην ιστορία τόσο αξέχαστα όσο ο Αδόλφος Θιέρσο, ο Ριχάρδος Γ' του Σαίξπηρ ή ο Τζακ ο Αντεροβγάλτης. Θέλω να γραφτούν τα ονόματά τους στην ιστορία από εκδίκηση. [...] Ολάντ, Βαλς, Ελ Χομρί, Χιρς, Σαρκοζί, Μακρόν, Μπετράν, Σιράκ. Η ιστορία του πόνου σου έχει ονόματα. Η ιστορία της ζωής σου είναι η ιστορία αυτών των ανθρώπων που διαδέχονταν ο ένας τον άλλον για να σε ρίξουν κάτω. Η ιστορία του σώματός σου είναι η ιστορία αυτών των ονομάτων που διαδέχονταν το ένα το άλλο για να σε τσακίσουν. Η ιστορία του σώματός σου κατηγορεί την πολιτική ιστορία», σ. 69-70.

¹⁷³ «Οι κυρίαρχοι μπορούν να παραπονιούνται για μια αριστερή κυβέρνηση, μπορούν να παραπονιούνται για μια δεξιά κυβέρνηση, αλλά καμία κυβέρνηση δεν τους διαλύει ποτέ τα σωθικά, καμία κυβέρνηση δεν τους τσακίζει ποτέ τη μέση, καμία κυβέρνηση δεν τους κάνει ποτέ να πάνε στη θάλασσα. Η πολιτική δεν αλλάζει τη ζωή τους ή την αλλάζει ελάχιστα. Είναι παράξενο, εκείνοι ακριβώς ασκούν την πολιτική ενώ η πολιτική δεν έχει σχεδόν καμιά επίδραση στη ζωή τους. Για τους κυρίαρχους, η πολιτική είναι συνήθως ζήτημα αισθητικής: ένας τρόπος να σκέφτονται τον εαυτό τους, ένας τρόπος να βλέπουν τον κόσμο, να συγκροτούν το πρόσωπό τους. Για εμάς, ήταν ζήτημα ζωής και θανάτου», Λουί, *Ποιος σκότωσε τον πατέρα μου*, σ. 65-66.

β. Η μη αναπαραγωγή

«Είναι βέβαιο ότι η ζωή δεν εξηγεί το έργο. Άλλο τόσο βέβαιο, όμως, είναι και το γεγονός ότι ζωή και έργο επικοινωνούν. Η αλήθεια είναι ότι αυτό το έργο που πρέπει να δημιουργηθεί απαιτούσε αυτήν τη ζωή... Η ζωή του αποτελούσε το σχέδιο αυτού του έργου και το έργο εξαγγελλόταν μέσα απ' αυτήν μέσω προαγγελτικών σημείων. Θα είχαμε όμως άδικο αν θεωρούσαμε αυτά τα σημεία ως αιτίες· τα σημεία αυτά καθιστούν τη ζωή και το έργο μία και μόνη περιπέτεια. Δεν υπάρχουν πλέον εδώ αιτίες και αποτελέσματα· τα πάντα συναθροίζονται μέσα στην ταυτοχρονία της ύπαρξης ενός αιώνιου Σεζάν...»¹⁷⁴

Τόσο ο Εντουάρ Λουί όσο και ο Πιερ Μπουρντιέ ανήκουν σ' αυτούς που η Σαντάλ Ζακέ [Chantal Jaquet] ονομάζει «διαταξικούς», άτομα που εγκατέλειψαν το κοινωνικό περιβάλλον εντός του οποίου γεννήθηκαν και μεγάλωσαν, και βρέθηκαν σε ανώτερη κοινωνική τάξη. Χρησιμοποιεί παραδείγματα απ' το διανοητικό πεδίο, ακαδημαϊκό και λογοτεχνικό, επιχειρώντας να απαντήσει στη θεωρία περί κοινωνικής αναπαραγωγής, όπως αυτή διατυπώθηκε απ' τους Μπουρντιέ-Πασερόν.¹⁷⁵ Αυτό που μας έρχεται κατά νου ακούγοντας τον όρο «διαταξικοί», είναι περίπου το εξής σχήμα: Ένα παιδί-θαύμα, με καλές σχολικές επιδόσεις, συναντά ίσως κάποιον εμπνευσμένο δάσκαλο ή το έργο ενός συγγραφέα, που, το καθένα με τον τρόπο του, λειτουργεί ως φάρος ή οδοδείκτης και, με σκληρή δουλειά αλλά και μάχη με το περιβάλλον προέλευσής του, καταφέρνει να διακριθεί στο ακαδημαϊκό και ευρύτερα στο διανοητικό πεδίο, ανεβαίνοντας έτσι και στην κοινωνική ιεραρχία. Σ' αυτήν την ανάγνωση, υμνείται το πρόσωπο, η ευφυΐα του, η ατομική του προσπάθεια, το άνοιγμα που του προσέφεραν άλλα «παιδιά-θαύματα» (ανεξαρτήτως κοινωνικής προέλευσης). Μια τέτοια ερμηνεία ευνοείται απ' το ότι η Ζακέ χρησιμοποιεί κυρίως

¹⁷⁴ Μερλώ-Ποντύ, *Η αμφιβολία του Σεζάν*, σ. 50.

¹⁷⁵ Pierre Bourdieu / Jean-Claude Passeron, *Η αναπαραγωγή. Στοιχεία για μια θεωρία του εκπαιδευτικού συστήματος*, μτφρ. Γιώργος Καραμπέλας, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2014. Πρόκειται για ένα σύνολο μελετών και αναλύσεων «του συστήματος σχέσεων ανάμεσα στο εκπαιδευτικό σύστημα και τη δομή των ταξικών σχέσεων» (σ. 20). Μέσα κυρίως από έννοιες όπως το πολιτισμικό κεφάλαιο και η συμβολική βία, οι συγγραφείς εξετάζουν ζητήματα όπως η σχέση κοινωνικής-ταξικής προέλευσης και σχολικής επιτυχίας, η σχέση με τη γλώσσα και οι σχολικές εξετάσεις ως σύστημα «διαλογής» (σ. 223), αναδεικνύοντας τους τρόπους με τους οποίους το εκπαιδευτικό σύστημα –ο τρόπος με τον οποίο είναι δομημένο– συμβάλλει στην αναπαραγωγή (και τη νομιμοποίηση) των ταξικών σχέσεων, στη «μεταβίβαση της εξουσίας και των προνομίων» (σ. 23). Περισσότερα γι' αυτό, James Collins, «Determination and contradiction: An appreciation and critique of the work of Pierre Bourdieu on language and education», στο Craig Calhoun κ.α. (επιμ.), *Bourdieu: Critical Perspectives*, Polity Press, Κέμπριτζ 1993.

παραδείγματα απ' το συγκεκριμένο πεδίο ως περιπτώσεις «μη αναπαραγωγής».¹⁷⁶ Η καταξίωση, εντέλει, συνίσταται στο ότι γίνεται ένας ελεύθερος «ολικός διανοούμενος», που αναλαμβάνει, αφού σωθεί ο ίδιος, την «αποστολή» να σώσει τον κόσμο μέσω του λειτουργήματός του. Αυτή η ίδια η αποστολή, ωστόσο, τον κάνει σταδιακά να αποκόπτεται από τον κόσμο που προορίζεται να σώσει, δεσμευόμενος όλο και περισσότερο στον κόσμο της *σχολής*, με τα δικά της διακυβεύματα και ανταγωνισμούς. Επέρχεται έτσι, λιγότερο ή περισσότερο σταδιακά, ένα είδος αποκοπής, λήθης, άρνησης του παρελθόντος και της καταγωγής, συνοδευόμενα από ντροπή, ενώπιον του νέου πεδίου στο οποίο δεν μπορεί να ενταχθεί πλήρως, και από ενοχή, ενώπιον του παλιού το οποίο εγκαταλείπει. Αυτό το χάσμα και η διαχείρισή του είναι το πλέον ενδιαφέρον σημείο αυτού του σχήματος.

Πώς επηρεάζει αυτός ο διχασμός την ίδια τη σχέση με την πρακτική της συγγραφής, αλλά και την απεύθυνση, μέσω αυτής, στο κοινό; Αν τεθεί αυτό ως κεντρικό ερώτημα, αποφεύγουμε τον κίνδυνο να δούμε τις περιπτώσεις μη αναπαραγωγής πράγματι ως «ύμνο του προσώπου», και είμαστε σε θέση να αναζητήσουμε τους όρους της και τα αποτελέσματά της. Κάτι τέτοιο, άλλωστε, προκύπτει και απ' την ανάγνωση του ίδιου του έργου τους. Είναι σαφές ότι δεν πρόκειται για ιστορίες κοινωνικής ανέλιξης, δεν είναι ιστορίες επιτυχίας. Οι περιπτώσεις μη αναπαραγωγής, όπως του Ντιντιέ Εριμπόν [Didier Eribon] και της Ανί Ερνό [Annie Ernaux] στις οποίες αναφέρεται η Ζακέ, αλλά και η περίπτωση του Λουί, έγιναν, ακριβώς, περιπτώσεις «μη αναπαραγωγής» στην προσπάθειά τους να δείξουν τι είναι αυτό που την καθιστά σχεδόν αδύνατη. Η *επιστροφή στη Ρενς*¹⁷⁷ είναι τόσο αναστοχασμός, όσο και στοχασμός πάνω στους όρους που καθιστούν τη φυγή αδύνατη για τους περισσότερους, αλλά και επίπονη για όσους το κατάφεραν. Το ζήτημα είναι δούμε αυτήν την, ανέκαθεν εντασιακή, σχέση με τον γενέθλιο κόσμο και με όσους έμειναν εκεί, επιβεβαιώνοντας (προφανώς) την αναπαραγωγή, χωρίς να περιοριζόμαστε στην κατάδειξη της διαρκούς σύγκρουσης, της άρνησης ή, στην καλύτερη περίπτωση, της λήθης. Αυτό, βέβαια, μπορεί να ιδωθεί μόνο κατά περίπτωση, κάτι που πάντα οφείλουμε να έχουμε κατά νου κάθε φορά που

¹⁷⁶ Πράγματι, είναι λιγότερο σύνηθες να ανέλθει κανείς στην κοινωνική κλίμακα μέσω αυστηρά οικονομικών δραστηριοτήτων και προερχόμενος, για παράδειγμα, από αγροτική οικογένεια ή οικογένεια εργατών σε εργοστάσιο να βρεθεί ο ίδιος ιδιοκτήτης εργοστασίου. Η Ζακέ επικεντρώνεται σ' αυτές τις περιπτώσεις, αν και δεν «παράγνωρίζει τον επιχειρηματικό τομέα», Γιάννης Πρελορέντζος, «Chantal Jaquet, Εργογραφία. Εκφάνσεις της χειραφετητικής δύναμης του φιλοσοφείν ως ακατάβλητης ζωτικής ανάγκης», *Διάλογος* 9 (2019), σ. 177.

¹⁷⁷ Ντιντιέ Εριμπόν, *Επιστροφή στη Ρενς*, μτφ. Γιάννης Στεφάνου, Νήσος, Αθήνα 2020.

επιχειρούμε να διατυπώσουμε έναν κανόνα που να περιλαμβάνει τις εξαιρέσεις σ' έναν άλλον κανόνα.¹⁷⁸ Όπως θα δούμε παρακάτω, αυτό κάνει και η ίδια η Ζακέ. Ας δούμε λοιπόν ξανά την περίπτωση του ίδιου του Μπουρντιέ, όπως την εξομολογείται ο ίδιος, στο *Σχεδιάσμα*¹⁷⁹ —όχι τόσο απρόσωπα όσο νομίζει (ή όσο θέλει να νομίζουμε εμείς).

«Μου επιστράφηκε ένα ολόκληρο κομμάτι του εαυτού μου...»

Ο Μπουρντιέ επιστρέφει στον γενέθλιο κόσμο, αντικειμενοποιώντας το οικείο περιβάλλον, θεματοποιώντας τα αυτονόητα στοιχεία του, όπως είναι οι τρόποι, οι φωνές, η προφορά των ανθρώπων που ήξερε μια ζωή. Επέστρεψε εκεί, αναζητώντας, όπως γράφει, τις στρατηγικές πίσω από τους κανόνες, οι οποίοι γίνονται κατανοητοί ως τέτοιοι (ως κανόνες) πάντα από τα έξω και εκ των υστέρων. Όπως θα δούμε και παρακάτω αναλυτικότερα, όταν ο Μπουρντιέ μιλά για στρατηγικές, δεν εννοεί συνειδητές και υπολογισμένες κινήσεις, έναν ορθολογικό σχεδιασμό του πώς πρέπει κανείς να κινηθεί, προκειμένου να πετύχει κάποιον συγκεκριμένο στόχο. Ταυτόχρονα, οι στρατηγικές δεν είναι τρόποι δράσης προδιαγεγραμμένοι απ' το ίδιο το πεδίο, με στόχο την αναπαραγωγή του. Η αναπαραγωγή προκύπτει κατά κάποιο τρόπο ως αναγκαίο αποτέλεσμα των στρατηγικών. Το πεδίο δεν αναπαράγεται επειδή οι δρώντες έχουν αυτόν τον σκοπό· οι στρατηγικές που ευνοούνται απ' το πεδίο, που «επιβάλλονται» ως αποδεκτοί (ακόμα περισσότερο, ως επαινετοί) τρόποι δράσης, αλλά και ωφέλιμοι για τους ίδιους τους κοινωνικούς δρώντες, είναι στοιχεία συγκροτητικά του ίδιου του πεδίου —εκ των πραγμάτων, όχι ως σχέδιο. Οι δρώντες «ακολουθούν» στρατηγικές που ευνοούν τόσο τη δική τους πορεία εντός του πεδίου όσο και τη συνέχιση της ύπαρξης του ίδιου του πεδίου, στρατηγικές που δεν είναι παρά σχεδόν αυτονόητοι τρόποι δράσης, και πάντως εντός των ορίων του. Ακόμα και σε περιπτώσεις σύγκρουσης ή δύσκολης προσαρμογής, οι κοινωνικοί δρώντες «παίζουν το παιχνίδι», έστω και με την επιθυμία να το αλλάξουν ή απλώς να

¹⁷⁸ «Οι δύο αυτές μορφές [του Μπουρντιέ και της Ερνό] μπορούν να χρησιμεύσουν ως πυξίδα αλλά δεν αποτελούν κανονιστικά υποδείγματα. Υποδεικνύουν μια οδό, αλλά ο καθένας χαράζει τον δρόμο του εξερευνώντας τις δυνατότητες που ανοίγονται από το μεταξύ [entre-deux], σύμφωνα με την αναγκαιότητα που του προσιδιάζει», Chantal Jaquet, *Les transclasses ou la non-reproduction*, PUF, Παρίσι 2014, σ. 217 [παράτιθεται από τον Γιάννη Πρελορέντζο στο «Δύο σημαίνουσες περιπτώσεις διαταξικών: Annie Ernaux και Didier Eribon», *Διάλογος* 9 (2019), σ. 217].

¹⁷⁹ Θεωρώ πολύ σημαντικό ότι αυτό το κείμενο, όσο κι αν ο Μπουρντιέ επεξεργαζόταν την ιδέα πολλά χρόνια ή μέρη του υπάρχουν και σ' άλλα σημεία του έργου του, παίρνει την τελική μορφή του, ως *Σχεδιάσμα για μια αυτοανάλυση*, λιγότερο από έναν μήνα πριν τον θάνατό του.

διαφοροποιηθούν: συγκροτούνται και «οργανώνουν» τη δράση τους ενάντια σε αυτό, και πάντως σε αναφορά προς αυτό.¹⁸⁰

Περισσότερο λοιπόν, είναι στρατηγικές επιβίωσης (ενίοτε κυριολεκτικά) των ιδίων των δρώντων μέσα σ' έναν κόσμο που «έτσι είναι», τουλάχιστον γι' αυτούς, και τον οποίον παίρνουν ως δεδομένο ακόμα και όταν του αντιτίθενται, όταν ασφυκτιούν μέσα του, όταν εκφράζουν την ανάγκη να ξεφύγουν· ίσως, ιδίως τότε. Με λίγα λόγια, το *amor fati* δεν απαγορεύει ούτε αποκλείει το να «κατηγορείς τη μοίρα σου», ούτε αναιρείται από αυτό. Απ' την άλλη, όσο κι αν ο κοινωνικός επιστήμονας εντοπίζει και περιγράφει εξαντλητικά όλους τους μηχανισμούς αναπαραγωγής του πεδίου και καταπίεσης των δρώντων ή καταδειξεί περιπτώσεις που ξεφεύγουν, κάποιος που ανήκει πράγματι σ' αυτό θα εξακολουθήσει να αισθάνεται το ίδιο (κάτι σαν τις φαντασιακές αναπαραστάσεις στον Σπινόζα). Μπορεί να εκλάβει ακόμα και ως προσβολή τον λόγο που εκφέρεται για χάρη του, ή ακόμα και εξ ονόματός του, απ' αυτούς που δεν αναγνωρίζουν τα προβλήματα που εκείνος έχει να αντιμετωπίσει, προβλήματα πραγματικά, πρακτικά, ζωτικά και όχι θεωρητικά. Δικαίως, υπό μία έννοια, αφού αυτοί που μιλούν κατέχοντας μια θέση εξωτερική, φαίνεται ακόμα και να τον κατηγορούν γι' αυτή την πραγματική, υπαρκτική συμμόρφωση με τον κόσμο εντός του οποίου πασχίζει κάθε στιγμή να αναπνεύσει. Ο Μπουρντιέ δεν κάνει αυτό. Επιστρέφει πράγματι στον γενέθλιο κόσμο αντικειμενοποιώντας τον αλλά αντικειμενοποιώντας, με την ίδια κίνηση, και τον εαυτό του –ως μέρος του αλλά και ως φυγά από αυτόν. Ο διαρκής αναστοχασμός, εκτός από μέθοδος, είναι κι ένας τρόπος (αυτο)κατανόησης, συμφιλίωσης, αλλά και απενοχοποίησης. Με άλλα λόγια είναι και μια παραδοχή, μια έκφραση της σκέψης πως δεν είχε κάτι το εξαιρετικό, που τον έκανε να υποτιμήσει, να ακυρώσει ή να αρνηθεί τον γενέθλιο κόσμο του. Αυτό εκφράζεται, άλλωστε, και στη σχέση με το νέο πεδίο: είναι και πάλι συγκρουσιακή. Όπως είδαμε, και εντός του νέου πεδίου, μετακινείται προς τις «κατώτερες τάξεις» του: από τη φιλοσοφία στην εθνολογία και την κοινωνιολογία, και στο ειδικό πεδίο της αγροτικής κοινωνιολογίας.

¹⁸⁰ «[...] η πάλη προϋποθέτει μια συμφωνία ανάμεσα στους ανταγωνιστές πάνω σ' αυτό για το οποίο αξίζει να παλεύουμε και που απωθείται μέσα στο αυτονόητο [...] δηλαδή καθετί που συνιστά το ίδιο το πεδίο, το παιχνίδι, τα διακυβεύματα, όλα τα προαπαιτούμενα που δεχόμαστε σιωπηρά, χωρίς να το ξέρουμε, εξαιτίας του γεγονότος ότι παίζουμε, ότι εισερχόμαστε στο παιχνίδι. Αυτοί που συμμετέχουν στην πάλη συμβάλλουν στην αναπαραγωγή του παιχνιδιού, συμβάλλοντας [...] στην παραγωγή της πίστης στην αξία των διακυβευμάτων», Μπουρντιέ, «Μερικές ιδιότητες των πεδίων», *Κείμενα Κοινωνιολογίας*, σ. 66.

«Το υποβρύχιο φεγγάρι»: Εξιδανίκευση, ιστορικοποίηση και μια «φιλοσοφία του ενικού»

Η ιστορικοποίηση, η τοποθέτηση ενός έργου στο ιστορικό-κοινωνικό του πλαίσιο, έχει νόημα στον βαθμό που συνιστά προσπάθεια «να κατανοήσει κανείς ένα έργο ή μια ζωή στην αναγκαία κίνηση της πραγματοποίησής της». Είναι μια προσπάθεια να δούμε, ακριβώς, το έργο ενός δημιουργού μέσα στη ζωή του, ως μέρος της, μέρος μια ροής ή, θα λέγαμε, ως αναγκαίο αποτέλεσμά της.¹⁸¹ Σ' αυτό το εγχείρημα υπάρχει ο κίνδυνος να προβούμε, αθέλητα και χωρίς καλά-καλά να το καταλάβουμε, σε μια παράδοξη κίνηση απόσπασης του έργου απ' τη ζωή του δημιουργού. Είτε εντοπίζουμε θετικά γεγονότα, όπως ευκαιρίες και συναντήσεις, είτε αρνητικά, όπως κοινωνικοοικονομικούς περιορισμούς και ασθένειες, καταλήγουμε να μιλάμε για το έργο «εξαιτίας της ζωής», των συναντήσεων, των ευκαιριών, της θέλησης κλπ, ή για το έργο «παρά τη ζωή», παρά τις δυσκολίες και τους καθορισμούς της. Δημιουργούμε έτσι, εντέλει, μια ρήξη ανάμεσα στο έργο ενός δημιουργού και την ίδια τη ζωή του, και μιλάμε με όρους άρσης καθορισμών και θριαμβεύουσας ελευθερίας, ενώ το έργο είναι αποτέλεσμα της σχέσης τους, της σχέσης «καθορισμών» και «ελευθεριών» –και αυτή η σχέση είναι το πραγματικά ενδιαφέρον ζήτημα. Με άλλα λόγια, μοιάζει να βλέπουμε την επιτυχία, το ταλέντο, την πρόοδο, εντέλει την ελευθερία ως μαγική κατάργηση της αναγκαιότητας, ακόμα κι αν οι συνθήκες είναι οι πλέον αντίξοες –ή ίσως ειδικά τότε. Ο δημιουργός κάνει κάτι *μέσα στη ζωή του*, όχι «εξαιτίας», ούτε «παρά ταύτα». Στην οπτική της «ολοκληρωτικής εξόδου», προϋποτίθεται μια

¹⁸¹ «Η αλήθεια είναι ότι αυτό το έργο που πρέπει να δημιουργηθεί απαιτούσε αυτήν τη ζωή...», Μερλώ-Ποντύ, *Η αμφιβολία του Σεζάν*, σ. 50. Στο κείμενο αυτό, ο Μερλώ-Ποντύ ανιχνεύει, ακριβώς, τη σχέση μεταξύ της ζωής και της προσωπικότητας του Σεζάν, ιδίως της ασθένειας, και του έργου του: «Αυτή η απώλεια εύκολης επαφής με τους ανθρώπους, αυτή η αδυναμία να προσαρμοστεί στις νέες καταστάσεις, αυτή η καταφυγή στη συνήθεια και σ' ένα περιβάλλον το οποίο δεν του δημιουργεί προβλήματα, αυτός ο τρόπος του να αντιπαραθέτει απόλυτα θεωρία και πρακτική, 'εκμετάλλευση' και μοναχική ελευθερία –όλα τούτα τα συμπτώματα μας επιτρέπουν να μιλάμε για νοσηρή ή ακόμα... και για σχιζοειδή προσωπικότητα [...]. Η ακραία προσήλωσή του στη φύση και το χρώμα, ο μη ανθρώπινος χαρακτήρας της ζωγραφικής του (έλεγε ότι πρέπει κανείς να ζωγραφίζει ένα πρόσωπο σαν να ήταν αντικείμενο), η αφοσίωσή του στον ορατό κόσμο θα μπορούσαν να θεωρηθούν μια φυγή από τον ανθρώπινο κόσμο, ως αλλοτρίωση της ανθρώπινης υπόστασής του [...]. Αποτραβηγμένος στον εαυτό του, είχε τη δυνατότητα να κοιτάζει τη φύση με τον τρόπο που μόνο ένας μοναχικός άνθρωπος μπορεί να την κοιτάζει. Το νόημα του έργου του δεν μπορεί να καθοριστεί μέσω της ζωής του. Ούτε βέβαια θα κατανοούσαμε καλύτερα αυτό το νόημα μέσα από την ιστορία της τέχνης, αναφερόμενοι δηλαδή στις επιδράσεις που δέχτηκε [...], στο *ίδιο*, σ. 29-30. «Τα δεδομένα της ζωής του Σεζάν, τα οποία απαριθμούμε και για τα οποία μιλάμε σαν να επρόκειτο για πιεστικές συνθήκες, δεν θα μπορούσαν να κάνουν την εμφάνισή τους μέσα στον ιστό των σχεδίων ο οποίος τον συνιστά ως καλλιτέχνη, παρά μόνον αν του παρουσιάζονταν ως αυτό το οποίο ήταν υποχρεωμένος να ζήσει, δίχως όμως και να του καθορίζουν τον τρόπο με τον οποίον θα έπρεπε να το ζήσει», στο *ίδιο*, σ. 47.

εξωτερική σχέση με τον κόσμο, ακόμα και με τον ίδιο τον εαυτό ο οποίος φαίνεται να δημιουργείται, ακόμα κι αν δεν λέγεται ευθέως, σχεδόν εξ αποφάσεως.¹⁸²

Ο Εριμπόν απαντά ευθέως σ' αυτό το ζήτημα περί αλλαγής ή (ανα)δημιουργίας του εαυτού:

«Η μεταμόρφωση του εαυτού δεν συντελείται ποτέ χωρίς τα ίχνη του παρελθόντος: διατηρεί αυτό το παρελθόν, πολύ απλά γιατί αντιπροσωπεύει τον κόσμο στον οποίον κοινωνικοποιηθήκαμε. Το παρελθόν είναι σε πολύ μεγάλο βαθμό μέσα μας και γύρω μας, στον κόσμο που ζούμε. Συνεχίζει να ενυπάρχει στο παρόν μας. *Ξαναφτιάχνουμε, ξαναδημιουργούμε τον εαυτό μας (σαν καθήκον που επαναλαμβάνεται στο διηνεκές) αλλά ούτε τον φτιάχνουμε, ούτε τον δημιουργούμε*».¹⁸³

Το ζήτημα της ομοφυλοφιλίας διαπερνά το έργο τόσο του Εριμπόν όσο και του Λουί, με κίνδυνο να ιδωθεί ως αιτία, σχεδόν ουσιοκρατικά, με δεδομένη μια στερεοτυπική θεώρησή της. Η ομοφυλοφιλία ήταν πράγματι αιτία, στον βαθμό που τους εξαναγκάζει, από πολύ μικρή ηλικία, σ' έναν διαρκή αναστοχασμό. Πολύ περισσότερο, συνιστά αιτία στον βαθμό που επιβάλλει μια εκ των πραγμάτων διαφοροποίηση απ' το περιβάλλον τους, στο οποίο η αντρική ταυτότητα είναι κάτι πολύ συγκεκριμένο και εκφράζεται εξαιρετικά έντονα. Αυτή η διαφοροποίηση θέτει υπό αμφισβήτηση ένα από τα πρωταρχικά, θεμελιώδη αυτονόητα του κοινωνικού τους κόσμου, όπως είναι η αρρενωπότητα και οι εκδηλώσεις της, ενεργοποιώντας ή, πιο σωστά, πυροδοτώντας μια ανάλογη στάση απέναντι και σ' όλα τα άλλα. Το σχολείο, η μόρφωση, και γενικότερα «η κουλτούρα», για τα οποία η ετυμηγορία είναι «αυτά δεν είναι για μάς» είναι ένα απ' αυτά. Έτσι, αν είμαι ήδη διαφορετικός, αν ήδη δυσφορώ μέσα σ' αυτό το περιβάλλον, θα φύγω, θα διαφοροποιηθώ όσο περισσότερο γίνεται, θα απορρίψω τον κόσμο που με έχει ήδη απορρίψει, θα τον αρνηθώ, θα τον ξεχάσω ή ακόμα θα προσπαθήσω να τον συνθλίψω μέσα μου. Οι σπουδές είναι η πρώτη, πλησιέστερη (δι)έξοδος: θα δημιουργήσω έναν εαυτό απ' την αρχή, γιατί ο εαυτός μου, στις πρωταρχικές εκδηλώσεις του έχει ήδη ακυρωθεί, έχει καταστραφεί. Πρέπει συνεπώς, υπό μία έννοια, να τον φτιάξω απ' την αρχή, επιλέγοντας αυτά που

¹⁸² Θυμάμαι μια διαφήμιση γνωστού ιδιωτικού κολλεγίου, απ' αυτές που μας κατακλύζουν στην αρχή κάθε ακαδημαϊκής χρονιάς, με το μότο «Create your future self». Προφανώς όχι με τρόπο τόσο «εμπορικό» και τηρουμένων των αναλογιών, η ιδέα έχει αρκετή ομοιότητα (ως αίσθηση, ως τρόπος να ιδωθεί η ζωή και η εξέλιξή της): μπορεί να μη μιλάμε στεγνά για πράγματα όπως χρήματα, επαγγελματική αποκατάσταση κτλ., αλλά για διανοητικό πλούτο (και, βέβαια, το συμβολικό κεφάλαιο που απορρέει από αυτόν). Κι όμως, εντοπίζεται μια συνάφεια, που δεν είναι παρά το «ελεύθερο δημιουργικό υποκείμενο», που «παίρνει τη ζωή του στα χέρια του» και «φτιάχνει τον εαυτό του, τη μοίρα του».

¹⁸³ Εριμπόν, *Επιστροφή στη Ρενς*, σ. 222 (πλάγια δικά μου).

το περιβάλλον μου απορρίπτει ή και περιφρονεί: να τον φτιάξω ενάντια σ' αυτό που μ' έχει συνθλίψει. Βρίσκουμε και πάλι στον Εριμπόν ακριβώς αυτό το σχήμα:

«Δεν είναι αλήθεια ότι η ομοφυλοφιλία είναι διέξοδος που επινοεί κανείς επειδή ασφυκτιά – όπως διατείνεται ο Σαρτρ σε μια αινιγματική του φράση για τον Ζενέ. Η ομοφυλοφιλία σε αναγκάζει μάλλον να βρεις διέξοδο για να ξεφύγεις από τον ασφυκτικό κλοιό. Δεν μπορώ ν' αποφύγω τη σκέψη ότι η απόσταση που δημιουργήθηκε –που εγώ δημιούργησα– με το κοινωνικό μου περιβάλλον και η αυτοδημιουργία μου ως “διανοούμενου” ήταν ο τρόπος που επινόησα για ν' αντέξω αυτό που γινόμουν. Δεν γινόταν να γίνω αυτό που γινόμουν χωρίς να επινοήσω τον εαυτό μου σαν κάτι διαφορετικό από εκείνους απ' τους οποίους ήδη διέφερα. Μιλώντας παραπάνω για τα σχολικά μου χρόνια, περιέγραψα τον εαυτό μου ως “περίπτωση-θαύμα”: αυτό το “θαύμα” μπορεί κάλλιστα να οφείλεται στην ομοφυλοφιλία μου».¹⁸⁴

Όπως όλα τα «θαύματα», λοιπόν, έτσι κι αυτό είναι μέσα στον κόσμο, αναδύεται και εξηγείται από αυτόν, μέσα από τις δυσκολίες και τους περιορισμούς –και συνίσταται στις μικρές, ποτέ ριζικές, υπερβάσεις τους: «δεν υφίσταται απόλυτη “ανατροπή”, ούτε “χειραφέτηση”. Ανατρέπουμε κάτι, μετακινούμαστε λίγο, παίρνουμε κάποια απόσταση, κάνουμε ένα βήμα προς μian άλλη κατεύθυνση».¹⁸⁵

Στο άρθρο της «Thinking social mobility with Spinoza», η Σαντάλ Ζακέ παρουσιάζει το βασικό σκεπτικό της θεωρίας την οποία αναπτύσσει στο βιβλίο της *Les transclasses ou la non reproduction* [Οι διαταξικοί ή η μη αναπαραγωγή]. Σε αδρές γραμμές, το ζήτημα είναι η ανάδειξη ενός «τυφλού σημείου» στη θεωρία του Πιερ Μπουρντιέ περί κοινωνικής αναπαραγωγής, που δεν είναι παρά οι περιπτώσεις της «μη αναπαραγωγής», στις οποίες, άλλωστε, ανήκει και ο ίδιος.¹⁸⁶ Το ερώτημα που τίθεται είναι πώς μπορούμε να εξηγήσουμε τις περιπτώσεις μη αναπαραγωγής, την τροχιά ατόμων που βρέθηκαν σε ανώτερη κοινωνική τάξη, τις εξαιρέσεις στον κανόνα: τις ενικές περιπτώσεις. Ακόμα κι αν αποτελούν εξαιρέσεις σ' έναν κανόνα, οι διαταξικοί δεν είναι «κράτος εν κράτει»,¹⁸⁷ και πρέπει να βρεθεί ένας τρόπος να συλλάβουμε τους όρους μέσα στους οποίους εκδηλώνονται τέτοιες εξαιρέσεις. Σκοπός δεν είναι να ακυρωθεί η έννοια του καθορισμού, αλλά να συγκροτηθεί μια θεώρηση που θα μπορεί να εκφράσει επαρκώς «τις σύνθετες τροπικότητες μέσω των οποίων καθένας βρίσκει τον δρόμο του, τον τρόπο του να είναι και να ορίζει τον εαυτό του μέσα απ' την ταύτιση και τη διαφοροποίηση εντός δεδομένων χώρων, μαζί

¹⁸⁴ Εριμπόν, *Επιστροφή στη Πενς*, σ. 198-199 (πλάγια δικά μου).

¹⁸⁵ Στο ίδιο, σ. 223.

¹⁸⁶ Chantal Jaquet, «Thinking social mobility with Spinoza», μτφρ. Solanche Manche, *Crisis & Critique* 8/1 (2021), σ. 123-124.

¹⁸⁷ «[...] για να χρησιμοποιήσουμε τα λόγια του Σπινόζα», στο ίδιο, σ. 128.

και ενάντια σε άλλους». ¹⁸⁸ Είναι πολύ σημαντικό να έχουμε κατά νου ότι το εγχείρημα της Ζακέ είναι ένα κατά βάσει φιλοσοφικό εγχείρημα, το οποίο στοχεύει στο κέντρο της πρακτικής. Η σπινοζική φιλοσοφία, συνεπώς, έχει πολλά να της προσφέρει και η Ζακέ τα αξιοποιεί με τον καλύτερο τρόπο: μένοντας πιστή στις έννοιες του Σπινόζα και ταυτόχρονα κάνοντάς τες να μιλήσουν μέσα στο δικό της κείμενο. ¹⁸⁹

«Πώς η φιλοσοφία, που έχει την τάση να σκέφτεται μέσω εννοιών, μπορεί να εξηγήσει την ύπαρξη ενικών περιπτώσεων; [...] Η έννοια πρέπει να συνενώσει τα διαφορετικά, συνθέτοντας αυτά τα οποία οι μεμονωμένες περιπτώσεις έχουν κοινό, αλλιώς η έννοια θα διαλυόταν στην πολλαπλότητα. Είναι δυνατόν να αναπτύξουμε μια έννοια του ενικού, του ατομικού και του συγκεκριμένου, μέσα στην οποία βρίσκεται το πλέον μη αναγώγιμο, στοχεύοντας σε μια εσώτατη ουσία, συλλαμβάνοντας μια συγκεκριμένη ελευθερία στις ατομικές εκδηλώσεις της;» ¹⁹⁰

Ως προς τη μέθοδο, η ενορατική επιστήμη είναι αυτή που μας βοηθά να κατανοήσουμε τις ενικές περιπτώσεις ως μέρος μιας ολότητας: με τους όρους του Σπινόζα, μας βοηθά να κατανοήσουμε την ουσία κάθε ενικού πράγματος ως έκφραση της ουσίας του Θεού. ¹⁹¹ Μπορούμε έτσι «να συλλάβουμε το ενικό, δίνοντάς του οικουμενική έκταση», ¹⁹² χωρίς να είμαστε αναγκασμένοι, αναζητώντας τα αίτια της μη αναπαραγωγής, να διαλέξουμε μεταξύ, από τη μια της ελεύθερης βούλησης, της παντοδυναμίας της θέλησης, της ιδιοφυΐας και του αυτοδημιούργητου ανθρώπου, κι από την άλλη της καλής τύχης ή του πεπρωμένου. ¹⁹³

Η έννοια η οποία μπορεί, σύμφωνα με τη Ζακέ, να εκφράσει αυτή τη σχέση του ατόμου με τον κοινωνικό του περίγυρο και είναι ικανή να περιλάβει και να εξηγήσει τις περιπτώσεις των διαταξικών, είναι η σπινοζική έννοια του *ingenium*. Προτείνει να αποδοθεί ως «σύμπλεξη» [*complexion*], και όχι ως πνεύμα, προδιάθεση ή χαρακτήρας, ¹⁹⁴ ακριβώς στο βαθμό που «αναφέρεται στην ενότητα ενικών χαρακτηριστικών στοιχείων ενός ατόμου, η οποία είναι προϊόν της κοινής ιστορίας, των συνηθειών, των συναντήσεων με τον κόσμο» και περιλαμβάνει «τον τρόπο ζωής,

¹⁸⁸ Στο ίδιο, σ. 128 (πλάγια δικά μου).

¹⁸⁹ Πρελορέντζος, «Chantal Jaquet: Εργογραφία...», στο *ίδιο*, σ. 178, 181-185.

¹⁹⁰ Jaquet, «Thinking social mobility with Spinoza», σ. 125.

¹⁹¹ H, II, 40, σ. 200.

¹⁹² Jaquet, στο ίδιο, σ. 126. Σ' αυτό το πνεύμα, η Ζακέ αναφέρει μια θέση της Ανί Ερνό: «[η Ερνό] θεωρεί ότι ένα κείμενο μπορεί να γίνει τόσο περισσότερο οικουμενικό όσο είναι προσωπικό, αναμφίβολα διότι εκφράζει μια εσωτερική εμπειρία, μέσα στην οποία είναι δυνατό να αναγνωρίσει κανείς τον εαυτό του, πέρα από τη διαφοροποίηση και την ιδιαιτερότητα ατομικών ιστοριών», Jaquet, στο ίδιο, σ. 127. Δεν μπορούμε παρά να θυμηθούμε εδώ τα λόγια με τα οποία είδαμε να κλείνει ο Μπουρντιέ το *Σχεδιάγραμμα για μια αυτοανάλυση*.

¹⁹³ Jaquet, στο ίδιο, σ. 126-128.

¹⁹⁴ Στο ίδιο, σ. 131.

τις απόψεις, τη συμπεριφορά», αλλά και «τις σωματικές προδιαθέσεις», τους «σωματικούς και ψυχικούς τρόπους ύπαρξης».¹⁹⁵ Ακόμα πιο διαφωτιστικό για την ύπαρξη και τη λειτουργία του *ingenium* είναι το πώς συγκροτείται: «από τα ίχνη που εγγράφουν μέσα μας τα πράγματα, και τα οποία το σώμα μας διατηρεί».¹⁹⁶ Η πλέον θετική διάσταση του *ingenium* έναντι άλλων εννοιών όπως για παράδειγμα η, ατομική ή συλλογική, ταυτότητα,¹⁹⁷ είναι (σύμφωνα πάντα με τη Ζακέ) πως μπορεί να περιλάβει την αστάθεια, τη μεταβολή, τις μεταβάσεις και τις τροποποιήσεις που χαρακτηρίζουν την ανθρώπινη κατάσταση, και ακόμα περισσότερο τη ζωή των διαταξικών. Η απόσχιση από το περιβάλλον προέλευσης, αλλά και η δυσκολία προσαρμογής στο περιβάλλον στο οποίο εισέρχονται, δημιουργεί κάτι σαν «διπλή ζωή», αφού αφενός είναι αδύνατον να εγκαταλείψουν όλα τα στοιχεία της κοινωνικής τάξης απ' την οποία προέρχονται, και αφετέρου υιοθετούν συνήθειες και τρόπους του νέου σύμπαντος στο οποίο επιθυμούν να ανήκουν, προσπαθώντας να συνυπάρξουν με άτομα με τα οποία ωστόσο «δεν θα μοιραστούν ποτέ μια κοινή κληρονομιά».¹⁹⁸

Σε κάθε περίπτωση, κάτι που επισημαίνει η Ζακέ ως αδυναμία της κοινωνιολογικής σκέψης είναι το γεγονός ότι αυτή δεν δίνει καμία σημασία στα συναισθήματα, τα πάθη, αντιμετωπίζοντάς τα ως ατομικά χαρακτηριστικά, που ανήκουν μάλλον στο πεδίο της ψυχολογίας, τα οποία δεν έχουν τίποτα να προσφέρουν στις θεωρήσεις του κοινωνικού. Αντιθέτως, η σπινοζική έννοια του *affectus* συμβάλλει τα μέγιστα στην κατανόηση της σχέσης του ατόμου με τον κόσμο, στον βαθμό που τα συναισθήματα ενός ατόμου, σύμφωνα με τον Σπινόζα, είναι «πέρα ως πέρα κοινωνικά [...] είναι η έκφραση των διανθρώπινων σχέσεων και των ανταλλαγών με το κοινωνικό περιβάλλον».¹⁹⁹ Πράγματι, είναι αδύνατον να σκεφτούμε την πορεία ζωής των διαταξικών «χωρίς την ντροπή, την επιθυμία για δικαιοσύνη, την υπερηφάνεια, τον θυμό και την αγανάκτηση, και τη συνύφανση όλων αυτών».²⁰⁰ Όλα αυτά τα συναισθήματα είναι σε πλήρη αναφορά προς το κοινωνικό περιβάλλον, διαμορφώνονται και, σε μεγάλο βαθμό, καθορίζουν τις πράξεις και τις

¹⁹⁵ Στο ίδιο, σ. 130.

¹⁹⁶ Στο ίδιο.

¹⁹⁷ «Είτε προσωπική είτε συλλογική, [η ταυτότητα] προϋποθέτει την ύπαρξη ατόμων τα οποία παραμένουν τα ίδια, και μπορεί να αναχθεί σ' έναν συγκεκριμένο αριθμό στοιχείων, παρά την αλλαγή. Σημαίνει την ύπαρξη ενός σταθερού υπεδάφους [...] ως ένας αμετάβλητος πυρήνας που αντιστέκεται στην αλλαγή», στο ίδιο, σ. 132.

¹⁹⁸ Στο ίδιο.

¹⁹⁹ Στο ίδιο, σ. 128-129. Για μια σχετική μελέτη, η οποία αναδεικνύει τη θέση των συναισθημάτων στη θεώρηση του Μπουρντιέ, βλ. Steven Threadgold, *Bourdieu and Affect. Towards a Theory of Affective Affinities*, Bristol University Press, Μπρίστολ 2020.

²⁰⁰ Jaquet, «Thinking social mobility with Spinoza», σ. 129.

σχέσεις του ατόμου εντός του κόσμου. Η Ζακέ επισημαίνει πως η πορεία των διαταξικών δεν είναι προϊόν «μηχανικής μίμησης ή ορθολογικά υπολογισμένης στρατηγικής».²⁰¹ Συνδυαστικά, οι έννοιες *ingenium* και *affectus*, σύμφωνα με την ανάγνωση της Ζακέ, μπορούν να ανανεώσουν την κοινωνιολογική σκέψη, υπενθυμίζοντας ότι «τα όρια μεταξύ εσωτερικού και εξωτερικού είναι πορώδη, διότι ενσωματώνουμε τα σημάδια του κοινωνικού κόσμου και επίσης σφραγίζουμε αυτόν τον κόσμο με το δικό μας σημάδι».²⁰²

Αυτό ακριβώς μας επιτρέπει να ανιχνεύσουμε, να αναδείξουμε και να εξηγήσουμε η «φιλοσοφία του ενικού», για την οποία κάνει λόγο η Ζακέ. Να μπορούμε να μιλήσουμε για μια συγκεκριμένη, ενική, ατομική περίπτωση, χωρίς να θεωρούμε ότι μιλάμε για κάτι το ξεχωριστό ή ιδιότυπο. Μπορούμε να μιλήσουμε για το συγκεκριμένο, βλέποντάς το μέσα στο πλαίσió του, μέσα στην ιστορική του στιγμή και τον κοινωνικό χώρο εντός του οποίου συγκροτείται και υπάρχει, είτε εναρμονίζεται είτε εναντιώνεται, χωρίς να το αναγάγουμε εξαντλητικά στους νόμους αυτής της ιστορικής στιγμής, συλλαμβάνοντάς το ως μηχανική αναπαραγωγή κανονιστικών αρχών. Υπό μία έννοια, η φιλοσοφία του ενικού επιχειρεί να δείξει τη δύναμει οικουμενικότητα του ενικού και όχι την ιδιαιτερότητά του, αφού δεν ανάγει τα πράγματα στο βίωμα, το αντικειμενικό στο υποκειμενικό, αλλά αναζητά στο βίωμα την ουσία των πραγμάτων. Μια άλλη έννοια την οποία η Ζακέ εξετάζει σε σχέση με αυτήν της «σύμπλεξης» [*complexion*, ως απόδοση του *ingenium*] είναι η έννοια της ουσίας. Το ερώτημα είναι αν η ουσία «περιλαμβάνει μόνο αμετάβλητα χαρακτηριστικά [...] ή μπορεί να συμβαδίζει με εφήμερους καθορισμούς, συνήθειες και ορέξεις που αλλάζουν, τροποποιούνται. [...] Θα ήταν δυνατόν να συλλάβουμε τη σύμπλεξη ως την έκφραση της ουσίας σε μια δεδομένη συνθήκη ή κατάσταση;».²⁰³ Μιλώντας για ουσία, δεν μιλάμε για κάτι σταθερό, αδιαπέραστο και αμετάβλητο, αλλά για κάτι το κοινό, το τετριμμένο: το ενικό, στον πυρήνα του, είναι το στοιχειώδες, και το στοιχειώδες είναι το δυνάμει καθολικεύσιμο.

Η Ανί Ερνό, στην οποία αναφέρεται η Ζακέ, γράφει:

«Να εκφράσω με λέξεις αυτό που θεωρώ μια υπέρτατη ανθρώπινη εμπειρία για τη ζωή και τον θάνατο, τον χρόνο, την ηθική και το απαγορευμένο, τον νόμο, μια εμπειρία βιωμένη απ’

²⁰¹ Στο ίδιο.

²⁰² Στο ίδιο, σ. 128

²⁰³ Στο ίδιο, σ. 133. Θα δούμε παρακάτω πως, και υπό σπινοζικό πρίσμα, η «ουσία» όχι μόνο δεν περιορίζεται σε αμετάβλητα χαρακτηριστικά, αλλά αντιθέτως η ικανότητα για «αλλαγές», «τροποποιήσεις» είναι απολύτως μέρος της «ουσίας».

την αρχή ως το τέλος μέσα από το σώμα. Απάλλαξα τον εαυτό μου απ' το μοναδικό αίσθημα ενοχής που ένιωσα για το "γεγονός": το ότι συνέβη σ' εμένα κι εγώ δεν έκανα τίποτα γι' αυτό. Σαν ένα δώρο που παίρνεις και το χαραμίζεις. [...] Πιθανόν ο αληθινός σκοπός της ζωής μου να είναι μόνον αυτός: το σώμα μου, οι αισθήσεις μου, οι σκέψεις μου να γίνουν γραφή, με άλλα λόγια κάτι το κατανοητό και το οικουμενικό, *κι έτσι η ύπαρξή μου να διαλυθεί μέσα στη ζωή και το πνεύμα των άλλων*».²⁰⁴

Το «γεγονός» είναι η παράνομη έκτρωση στη Γαλλία της δεκαετίας του εξήντα, και το βιβλίο είναι μια εξαντλητική περιγραφή της εμπειρίας της ίδιας της Ερνό. Όλη η αγωνία που βίωσε, απ' τη συνειδητοποίηση της εγκυμοσύνης έως το τέλος, οι σχέσεις της με τις φίλες και τον σύντροφό της, που δεν ήθελαν να ξέρουν, η προσπάθεια να το κρύψει απ' την οικογένειά της, είναι η ίδια αγωνία που έχουν βιώσει αναρίθμητες γυναίκες –μία απ' τις οποίες ήταν η μόνη που εντέλει τη βοήθησε. Πρόκειται, συνεπώς, για μια προσωπική εμπειρία, και ταυτόχρονα εξαιρετικά κοινή. Πράγματα όπως η ζωή και ο θάνατος, ο χρόνος, η ηθική, το απαγορευμένο και ο νόμος είναι ζητήματα για τα οποία μιλάμε συνήθως απρόσωπα, θεωρητικά, συχνά προγραμματικά. Χωρίς να παραγνωρίζεται αξία αυτού του είδους λόγου, η στροφή στην ατομική εμπειρία, όπως αυτή δίνεται μέσα από έργα που εντάσσονται στο είδος της αυτοκοινωνιοβιογραφίας, μας επιτρέπει να μιλήσουμε για όλα αυτά και με άλλο τρόπο. Να τα δούμε υπό ένα πρίσμα που τα γειώνει στο πραγματικό, που μπορεί να εξασφαλίσει αυτή τη «ρεαλιστική ταύτιση», για την οποία κάνει λόγο ο Μπουρντιέ, πολύ περισσότερο απ' όσο οι θεωρίες και οι διακηρύξεις. Μ' αυτόν τον τρόπο μπορεί να δοθεί σ' αυτές λίγη πνοή, η αλήθεια τους ή η ουσία τους, που τα στερούνται συχνά στην ακαδημία ή την πολιτική, αυτό που χάνουν όταν στέκονται πάνω απ' τον κόσμο για τον οποίο μιλάνε: μια ευκαιρία να ενυπάρξουν, ενώ τείνουν όλο και περισσότερο να υπερίπτανται.

«Από αυτήν την άποψη [της αυτοκοινωνιοβιογραφίας] το φαινομενικό χάσμα ανάμεσα στην ενικότητα της εξαίρεσης και την καθολικότητα της έννοιας ξεθωριάζει, δεδομένου ότι *διαμέσου του ατόμου εκφράζεται ολόκληρη η ανθρώπινη συνθήκη και διαγράφεται μια ανθρωπολογία εν καταστάσει [en situation]*».²⁰⁵

Με λίγα λόγια, μια ενική περίπτωση μπορεί να έχει αξιώσεις καθολίκευσης. Η Ερνό γράφει «η ύπαρξή μου να διαλυθεί μέσα στη ζωή και το πνεύμα των άλλων», αναγνωρίζοντας, ακριβώς, ότι η δική της εμπειρία, ο τρόπος που βίωσε το

²⁰⁴ Ανί Ερνό, *Το γεγονός*, μτφρ. Ρίτα Κολαΐτη, Μεταίχμιο, Αθήνα 2022, σ. 105.

²⁰⁵ Jaquet, *Les transclasses...*, σ. 19 [Γ. Πρελορέντζος, «Δύο σημαίνουσες περιπτώσεις διαταξικών...», σ. 218].

συγκεκριμένο «γεγονός» μπορεί να έχει συλλογικό νόημα· περισσότερο απ' αυτό, αναγνωρίζοντας ότι έχει χρέος να το κάνει συλλογικό, και αναλαμβάνοντας, με τη συγγραφή, το χρέος αυτό. Πρόκειται για χρέος απέναντι σ' εκείνη αλλά και απέναντι σε κάθε άλλη γυναίκα που μπορεί να αναγνωρίσει τον εαυτό της μέσα σ' αυτήν την αφήγηση, να συν-αισθανθεί την αφηγήτρια, άσχετα από το αν η ίδια έχει βρεθεί ή όχι σ' αυτή τη θέση. Υπ' αυτήν την έννοια, το συλλογικό δεν εγκαταλείπεται με τη στροφή στο ενικό, αλλά μπορεί να τεθεί σε πιο ισχυρή βάση, γίνεται ουσιώδες γιατί αποκτά σάρκα, γιατί ριζώνει στον καθένα και την καθεμιά.²⁰⁶ Στον Εριμπόν συναντάμε κάτι ανάλογο, για τη σχέση μεταξύ ιστορικοποίησης (της εμπειρίας της ομοφυλοφιλίας εν προκειμένω) και της ενικής περίπτωσης που μπορεί να είναι καθολική, με αυτήν την έννοια της ρεαλιστικής ταύτισης. Ο Εριμπόν, αναφερόμενος στην ανάγνωση ενός βιβλίου για την ομοφυλοφιλία στη Νέα Υόρκη της περιόδου 1890-1940, γράφει:

«Όταν το διάβασα στα μέσα της δεκαετίας του '90, ανακάλυψα στις σελίδες του τόσα πολλά δικά μου βιώματα από τη Ρενς στα τέλη της δεκαετίας του '60 και τις αρχές της δεκαετίας του '70, που μου γεννήθηκε η παράξενη και ιλιγγιώδης εντύπωση ότι η ομοφυλοφιλική εμπειρία είναι άχρονη –οικουμενική, θα έλεγα. Πρόκειται για παράδοξο, διότι το βιβλίο αυτό θέτει ακριβώς ως στόχο του να ιστορικοποιήσει τον γκέι κόσμο [...]».²⁰⁷

Με βάση όσα προηγήθηκαν, δεν είναι καθόλου παράδοξο. Η ιστορικοποίηση στοχεύει να αποϊδεολογικοποιήσει το αντικείμενό της, να το δει στις πρακτικές εκδιπλώσεις του, στην πραγματικότητα και όχι στην ιδεατότητά του.²⁰⁸ Αυτό δεν

²⁰⁶ Στους συγγραφείς που είδαμε, η καταγραφή της προσωπικής εμπειρίας και, κυρίως, των σχέσεων με την οικογένεια, και η επιμονή στην περιγραφή των κοινωνικών και οικονομικών συνθηκών, μπορεί να έχει και μια αντίστροφη (για τους ίδιους) λειτουργία. Στο *Μια γυναίκα*, το οποίο η Ανί Ερνό άρχισε να γράφει αμέσως μετά τον θάνατο της μητέρας της, και στο οποίο εξιστορεί τη ζωή της μητέρας της και την μεταξύ τους σχέση, έντονα συγκρουσιακή ως το τέλος, διαβάζουμε: «Όταν σκέφτομαι το εκρηκτικό ταπεραμέντο, τα ξεσπάσματα τρυφεράδας και την αποδοκιμαστική στάση της μητέρας μου, προσπαθώ να μην τα βλέπω ως πτυχές της προσωπικότητάς της αλλά να τα συσχετίζω με την ιστορία και το κοινωνικό της υπόβαθρο. Αυτός ο τρόπος γραφής, που μοιάζει να με οδηγεί πιο κοντά στην αλήθεια, με βοηθάει να βγω από τη μοναξιά και τη σκοτεινιά της προσωπικής ανάμνησης, γιατί έτσι ανακαλύπτω μια ευρύτερη σημασία. Κι όμως, κάτι μέσα μου βαθιά αντιστέκεται και μου ζητάει να διατηρώ από τη μητέρα μου εικόνες αμιγώς συναισθηματικές, τρυφερότητα ή δάκρυα, χωρίς να τους προσδίδω κάποιο νόημα», Ανί Ερνό, *Μια γυναίκα*, μτφρ. Ρίτα Κολαΐτη, Μεταίχμιο, Αθήνα 2019, σ. 54-55 (πλάγια δικά μου).

²⁰⁷ Εριμπόν, *Επιστροφή στη Ρενς*, σ. 211.

²⁰⁸ Αντίστροφα: Ο Όργουελ, σ' ένα άρθρο που δημοσιεύθηκε το 1946 στην αγγλική καθημερινή εφημερίδα *Evening Standard*, περιγράφει με κάθε λεπτομέρεια το μπαρ «Υποβρύχιο φεγγάρι». Περιγράφει τον εσωτερικό χώρο, τον κήπο, τα ποτήρια, τα ποτά, τη μουσική, τους θαμώνες, την ατμόσφαιρα που συνθέτουν αυτή την ιδανική για κείνον παμπ. Στο τέλος διαβάζουμε: «Ηρθε όμως η ώρα να σας αποκαλύψω κάτι το οποίο πιθανώς ένας οξυδερκής και ρεαλιστής αναγνώστης θα έχει ήδη υποθέσει. Το *Υποβρύχιο Φεγγάρι* δεν υπάρχει», George Orwell, «Το υποβρύχιο φεγγάρι», στον ίδιο, *Δεν γίνονται πια καλοί φόνοι. Μικρή συλλογή δοκιμίων*, μτφρ. εκδοτική ομάδα Ουαπίτι, Ουαπίτι, Αθήνα 2021, σ. 41.

μπορεί παρά να αφήνει να διαφανεί η ανθρώπινη εμπειρία, η οποία, σπινοζικά μιλώντας, συνίσταται στις *συναντήσεις* μας με τον κόσμο και τα ίχνη που αυτές εγγράφουν στο σώμα και το πνεύμα μας, εξίσου και παράλληλα, αλλά και τα ίχνη που εμείς αφήνουμε στον κόσμο. Αυτό είναι το «οικουμενικό» που εντοπίζει ο Εριμπόν, αλλά και η προσδοκία της Ερνό η ύπαρξή της «να διαλυθεί στη ζωή και το πνεύμα των άλλων». Εντέλει, είναι το *ingenium*, το *affectus* και η μεταξύ τους σχέση όπως την αναδεικνύει στη θεώρησή της η Ζακέ, προτείνοντας την εισαγωγή τους στη κοινωνιολογική σκέψη, ώστε αυτή, όπως γράφει, να ανανεωθεί. Η ανανέωση αυτή φαίνεται να συνίσταται σ' αυτήν τη στροφή στο ενικό, εντασσόμενο, ωστόσο, πλήρως στους ιστορικοκοινωνικούς του όρους (με τους όρους του Σπινόζα, οι τρόποι ως εκφράσεις του Θεού), αλλά όχι αναγόμενο σε αυτούς.²⁰⁹ Με άλλα λόγια, αυτό που αποκαλούμε ατομική εμπειρία στην πραγματικότητα δεν είναι ποτέ ατομική: το βίωμα είναι σχέσεις, περιορισμοί και ελευθερίες, αποκλεισμοί και κατακτήσεις, και νοηματοδοτείται (διαρκώς) συλλογικά – είτε θετικά είτε αρνητικά.

Το εξαιρετικά ενδιαφέρον και γόνιμο εγχείρημα της Ζακέ, όπως περιγράφεται πολύ οργανωμένα και μεστά στο συγκεκριμένο άρθρο, δεν έρχεται σε αντίθεση με τη θεώρηση του Πιερ Μπουρντιέ. Έτσι, η μόνη ένσταση που έχω είναι η σχέση όλων αυτών με τη δική του σκέψη και στη δήλωση πως αναπτύσσεται με αφετηρία ένα «τυφλό σημείο» της. Ο Μπουρντιέ μιλά διαρκώς για περιπτώσεις σαν αυτές στις οποίες αναφέρεται η Ζακέ, λαμβάνοντας υπόψη του τις έννοιες της ρευστότητας, της μετάβασης, τις περιπτώσεις δύσκολης προσαρμογής ή και σύγκρουσης. Όλα αυτά τα

²⁰⁹ Κάτι ανάλογο παρατηρεί ο Αλτουσέρ για τη σχέση μεταξύ ενικού και καθολικού: «Οποιοσδήποτε βέβαια μπορεί να δεχτεί ότι κάθε περίπτωση είναι ενική. Αλλά ότι μια ενική *περίπτωση* είναι συγχρόνως *καθολική*, τούτο ακριβώς συνιστά και πρόβλημα και σκάνδαλο! Όμως σε αυτήν ακριβώς την πρόκληση πρέπει να απαντήσουμε θεωρητικά. [...] Στην ατομική και κοινωνική ζωή υπάρχουν μόνο ενικότητες, πραγματικά ενικές αλλά καθολικές, διότι αυτές οι ενικότητες διαπερνούνται και στοιχειώνονται θαρρείς από επαναληπτικές αμετάβλητες ή από σταθερές, όχι από γενικότητες αλλά από επαναληπτικές σταθερές, τις οποίες μπορούμε να ξαναβρούμε υπό τις ενικές παραλλαγές τους σε άλλες ενικότητες του ίδιου είδους και γένους. Έτσι, ο Σπινόζα ξαναβρίσκει με απολύτως φυσικό τρόπο στην ενική ιστορία του εβραϊκού λαού μια *σταθερά* την οποία έχει πραγματευτεί «εν γένει» στο Παράρτημα του πρώτου μέρους της *Ηθικής* σε σχέση με τη θρησκεία εν γένει, και μολαταύτα δεν υπάρχει ποτέ θρησκεία εν γένει στον Σπινόζα, όπως ακριβώς δεν υπάρχει παραγωγή εν γένει στον Μαρξ. Πρόκειται για γενολογικές σταθερές [...] που εμφανίζονται με την ύπαρξη ενικών περιπτώσεων και καθιστούν έτσι εφικτή την πραγμάτευσή τους... Πρόκειται [...] για *σταθερές* και *όχι για νόμους...*», Λουί Αλτουσέρ, «Σπινόζα», στου ίδιου, *Το υπόγειο ρεύμα του υλισμού της συνάντησης*, μτφρ. Τάσος Μπέτζελος, Εκτός Γραμμής, Αθήνα 2018, σ. 107. Στον Μπουρντιέ συναντάμε μια παρόμοια διατύπωση σε σχέση με τον σκοπό και τη λειτουργία της κοινωνιολογίας: «η κοινωνιολογία [...] είναι η τέχνη να σκεφτόμαστε πράγματα φαινομενικώς διαφορετικά ως όμοια ως προς τη δομή και τη λειτουργία τους και να μεταφέρουμε αυτό που έχει επικρατήσει σ' ένα δημιουργημένο αντικείμενο, για παράδειγμα στο θρησκευτικό πεδίο, σε μια σειρά νέων αντικειμένων όπως στο καλλιτεχνικό πεδίο, στο πολιτικό κ.ο.κ. Αυτό το είδος της θεωρητικής επαγωγής, που καθιστά δυνατή τη γενίκευση βασισμένη στην υπόθεση του αμετάβλητου της μορφής στα πλαίσια της υλικής μεταβολής».

ζητήματα τα συναντάμε σε διάφορα σημεία του έργου του, είδαμε, ωστόσο, ένα ολόκληρο βιβλίο που μιλά ακριβώς γι' αυτό, και μάλιστα για τη δική του περίπτωση. Ο ίδιος δηλώνει πως δεν πρόκειται για μια αυτοβιογραφία, εκφράζοντας μάλιστα για το είδος επιφυλάξεις, όπως και η Ζακέ.²¹⁰ Πράγματι, έχουμε να κάνουμε με μια αυτό-κοινωνιο-βιογραφία: στο *Σχεδιάσμα για μια αυτοανάλυση*, ο Μπουρντιέ μιλά για την πορεία του και το πώς διαμορφώθηκε «μαζί και ενάντια στο περιβάλλον του»· μιλά για τις εσωτερικές συγκρούσεις, τον διχασμό, τη δική του «διχασμένη έξη», με τα συναισθήματα και τις προσωπικές εξομολογήσεις, κάθε άλλο απ' το να παραβλέπονται ή να συσκοτίζονται, να κατέχουν σημαντική θέση στην αφήγησή του. Κάτι άλλο σημαντικό είναι πως, ενώ στο κείμενο της Ζακέ γίνεται λόγος για το *ingenium*, την ουσία, τις συναισθηματικές επήρειες, την έννοια της ταυτότητας, για όλα αυτά δηλαδή που συνιστούν την κοινωνική ύπαρξη του ατόμου και την έκφρασή της στη σχέση με το περιβάλλον του, με το παρελθόν του, με τις προοπτικές, αλλά και τις διατομικές σχέσεις, απουσιάζει η αναφορά στο *habitus*, στην αντίστοιχη, και ίσως την πλέον σημαντική, έννοια του Πιερ Μπουρντιέ. Συναντάμε τη λέξη *habitus* μία

²¹⁰ Η Ζακέ εξηγεί γιατί επέλεξε περιπτώσεις αυτοκοινωνιοβιογραφίας, όπως ο Εριμπόν και η Ερνό, έναντι βιογραφιών: «Αυτές οι αφηγήσεις στοχεύουν στο να σκεφτούν τη ζωή ή τη μοίρα ενός ατόμου σε σχέση με το κοινωνικό του περιβάλλον ως αποτέλεσμα του κοινωνικού και όχι ως την έλευση μιας αυτό-απομόνωσης από κάθε εξωτερικό καθορισμό. Αντίθετα από τη βιογραφία, που έχει την τάση να επιβάλει μια απλουστευτική εικόνα ενός συγγραφέα που γράφει για τον εαυτό του, η εργασία μιας αυτό-κοινωνιο-βιογραφικής γραφής παίρνει τη μορφή μιας αφήγησης που στοχεύει στην τοποθέτηση του «εγώ» εντός μιας ευρύτερης πραγματικότητας, μέσα σε μια κοινή συνθήκη ή μια μοιρασμένη κοινωνική κατάσταση», Jaquet, στο ίδιο, σ. 126-127. Το μότο του *Σχεδιασματος για μια αυτοανάλυση* είναι «Αυτό δεν είναι μια βιογραφία». Ο Μπουρντιέ ξεκινά λέγοντας: «Δεν έχω την πρόθεση να ασχοληθώ με το είδος της αυτοβιογραφίας, το οποίο έχω πει αρκετές φορές πόσο είναι ταυτοχρόνως συμβατικό και απατηλό. Θα ήθελα μόνο να προσπαθήσω να συγκεντρώσω και να παρουσιάσω κάποια στοιχεία για μια αυτό-κοινωνιοανάλυση», Bourdieu, *Σχεδιάσμα...*, σ. 13. Μια απ' αυτές τις φορές είναι το άρθρο «Η βιογραφική αυταπάτη» (*Κείμενα κοινωνιολογίας*, σ. 131-139), όπου ο Μπουρντιέ εκθέτει τις επιφυλάξεις του γύρω απ' το είδος της βιογραφίας αλλά και της αυτοβιογραφίας, κυρίως ως προς τη χρήση τους απ' τις κοινωνικές επιστήμες. Βλ. σ. 131-133: «Η ιστορία της ζωής είναι μια από εκείνες τις κοινές έννοιες που εισχώρησαν λαθραία στην επιστημονική σφαίρα, αρχικά χωρίς τυμπανοκρουσίες και φανφάρες, στους εθνολόγους και στη συνέχεια, πιο πρόσφατα, και όχι χωρίς να γίνει θόρυβος, στους κοινωνιολόγους. Το να μιλάμε για την ιστορία μιας ζωής σημαίνει να προϋποθέτουμε τουλάχιστον [...] ότι η ζωή είναι μια ιστορία και ότι [...] μια ζωή είναι αδιαχώριστα το σύνολο των γεγονότων μιας ατομικής ύπαρξης, την οποία αντιλαμβανόμαστε ως μια ιστορία, και η αφήγηση αυτής της ιστορίας [...]. Η ζωή, οργανωμένη όπως μια ιστορία, εκτυλίσσεται σύμφωνα με μια χρονολογική σειρά, που είναι επίσης μια λογική σειρά, ξεκινώντας από μια αρχή [...] με τη διπλή έννοια, της αφετηρίας, του ξεκινήματος, αλλά επίσης και της αρχής (*principe*), του λόγου ύπαρξης, της πρώτης αιτίας, μέχρι το τέρμα της, που είναι επίσης και σκοπός [*τέλος*]». Ειδικότερα, «η αυτοβιογραφική αφήγηση εμπνέεται πάντα, τουλάχιστον κατά ένα μέρος, από τη μέριμνα να δώσει νόημα, να αιτιολογήσει, να αποσπάσει μια λογική ταυτόχρονα αναδρομική και εξερευνητική, μια υπόσταση και μια σταθερότητα, εγκαθιδρύοντας νοητές σχέσεις, όπως αυτή του αποτελέσματος προς το επαρκές ή τελικό αίτιο, μεταξύ των διαδοχικών καταστάσεων, συγκροτημένων έτσι σε στάδια μιας αναγκαίας ανάπτυξης». Περιγράφει την αυτοβιογραφία ως «κλίση να γίνεισαι ο ιδεολόγος της δικής σου ζωής, επιλέγοντας, ανάλογα με μια συνολική πρόθεση ορισμένα ενδεικτικά γεγονότα και εγκαθιδρύοντας μεταξύ τους συνάψεις ικανές να τους δώσουν συνοχή, όπως εκείνες που συνεπάγεται το να τίθενται ως αίτια ή, πιο συχνά ως σκοποί».

φορά, στο εξής σημείο: «[...] να σκεφτούμε την τροχιά των διαταξικών ως ανασχηματισμό που δεν μπορεί να αναχθεί στην υβριδικότητα ή την επέκταση του *habitus* τους».²¹¹ Μιλώντας για «επέκταση» του *habitus*, φαίνεται να το αντιμετωπίζει ως κάτι συμπαγές και σταθερό, δεδομένο, πεπερασμένο –φανταζόμαστε να προστίθεται ένας όροφος ή ένα δωμάτιο σε μια παλιά μονοκατοικία. Το *habitus* ωστόσο, είναι κάτι δυναμικό, ζωντανό, σύνθετο, μπορεί να είναι συγκρουσιακό ή διχασμένο, λιγότερο ή περισσότερο προσαρμοσμένο ή προσαρμοστικό. Προϊόν ενός περιβάλλοντος, ενός παρελθόντος που επιβιώνει στο παρόν, παραμένει πάντοτε ανοιχτό στον κόσμο, στη μεταβολή η οποία είναι τόσο μέρος του όσο και η σταθερότητα. Είναι μέρος του κόσμου, του πεδίου εντός του οποίου διαμορφώνεται, αλλά την ίδια στιγμή δρα επί αυτού και το τροποποιεί, σε βαθμό, βέβαια, ανάλογο της δύναμής του και της σχέσης της δύναμης αυτής με τη δύναμη του πεδίου. Σε κάθε περίπτωση, δεν μιλάμε για ένα πεδίο-γραμμή παραγωγής *habitus*, ούτε για ένα *habitus* που συνίσταται στη μηχανική ενσωμάτωση κανονικοτήτων και τη διεκπεραίωση υποχρεώσεων. Σε ό,τι αφορά την «υβριδικότητα» του *habitus*, ή ακόμα και την έννοια της «διχασμένης έξης», όπως την ονομάζει ο Μπουρντιέ, πρέπει να σημειωθεί πως η ενότητα του *habitus* υπερισχύει εντέλει των όποιων εντάσεων, ακόμα και τον πλέον ισχυρών. Με άλλα λόγια, το άτομο-*habitus* «επιζητά» πρακτικά την ενότητα –εξού και η βίωση του διχασμού, της μεγάλης απόστασης μεταξύ των πεδίων ως «σχιζοφρένειας». Είναι, ακριβώς, μια *συνύφανση* όλων αυτών που αναφέρει και η Ζακέ περιγράφοντας το *ingenium*: ακόμα και πολλαπλό, είναι ενιαίο. Η έννοια του *habitus* είναι πολύ κοντά σε όσα επιχειρεί να δείξει η Ζακέ μέσα από την έννοια του *ingenium*, και μάλλον περισσότερο απ' όσο η ίδια αφήνει να εννοηθεί.

γ. Φιλοσοφία της δράσης

Πυρήνας της σκέψης του Πιερ Μπουρντιέ είναι η έννοια του *habitus*, της έξης, όπως αποδίδεται.²¹² Είναι, ωστόσο, κάτι παραπάνω από συνήθεια, απ' αυτό που μας έρχεται στον νου ακούγοντας τον όρο έξη. Η πρώτη εντύπωση είναι πράγματι ότι μιλάμε για κάτι το οποίο έχουμε συνηθίσει να κάνουμε, το κάνουμε με ευκολία, μας φαίνεται αυτονόητο, «φυσικό». Θα προσπαθήσουμε να δείξουμε ότι πρόκειται για κάτι περισσότερο απ' αυτό. Το *habitus* είναι ολόκληρη η κοινωνική ύπαρξη του

²¹¹ Jaquet, «Thinking social mobility with Spinoza», σ. 133 (πλάγια δικά μου).

²¹² Στο κείμενο αυτό χρησιμοποιείται ο όρος *habitus* και όχι κάποια μετάφρασή του.

ατόμου, απ' τα πρώτα ίχνη της έως την εναρμόνισή του με τον κόσμο (του), με την τελευταία να είναι κάθε άλλο παρά υποταγή σε κανόνες και νόμους εξωτερικά επιβαλλόμενους. Υπάρχουν, ωστόσο, αρκετά σημεία που δικαιολογούν την κριτική που ασκείται στον Μπουρντιέ για ντετερμινισμό.²¹³ Για παράδειγμα, διαβάζουμε στην *Αίσθηση της πρακτικής*, πως το *habitus* είναι «ανάγκη που έχει καταστεί αρετή», και πως εξασφαλίζει την άρνηση του μη αποδεκτού και την επιθυμία του αναπόφευκτου.²¹⁴ Φαίνεται εδώ πως το άτομο-*habitus* εξασφαλίζει την αναπαραγωγή του κοινωνικού κόσμου, δεχόμενο παθητικά τις αποτροπές και τις επιταγές που αυτός θέτει, και πράττοντας σύμφωνα με τις υπαγορεύσεις του. Στο *Μάθημα πάνω στο μάθημα*, ο Μπουρντιέ γράφει: «[...] όσοι λυπούνται για την προκαλούμενη από την απαισιοδοξία απογοήτευση ή για τα αδύναμα αποτελέσματα της κοινωνιολογικής ανάλυσης όταν π.χ. συντάσσει τους νόμους της κοινωνικής αναπαραγωγής, είναι, περίπου, το ίδιο δικαιολογημένοι με αυτούς που θα κατηγορούσαν τον Γαλιλαίο ότι αποθάρρυνε το όνειρό μας να πετάξουμε διατυπώνοντας το νόμο της πτώσεως των σωμάτων». ²¹⁵ Αυτή η διατύπωση κάνει τα πράγματα πιο δύσκολα για εκείνον, και κατά συνέπεια για εμάς. Μοιάζει πράγματι να φυσικοποιεί κατά κάποιον τρόπο την κοινωνική πραγματικότητα, εγκαθιδρύοντας μια αναλογία μεταξύ των τρόπων λειτουργίας της και των φυσικών νόμων. Ωστόσο, αυτό που μας λέει είναι πως επιχειρεί να μιλήσει για τον κοινωνικό κόσμο όπως «απλώς είναι». Ο Μπουρντιέ φαίνεται απλώς να περιγράφει την κοινωνική πραγματικότητα, τους μηχανισμούς της, τους τρόπους συσχετισμού των ατόμων με τον κοινωνικό χώρο εντός του οποίου κινούνται και δρουν. Τις περισσότερες φορές πράγματι το κάνει μ' έναν τρόπο που φαίνεται ντετερμινιστικός, λέγοντας κάτι σαν «έτσι έχουν τα πράγματα». Περιγράφει ένα φαινομενικά κλειστό σύστημα καθορισμών, με το *habitus* να είναι ενσωμάτωση των καθορισμών, και τη συμβολική εξουσία (μια άλλη κεντρική έννοια στη θεώρησή

²¹³ Ενδεικτικά, Richard Jenkins, «Pierre Bourdieu and the reproduction of determinism», *Sociology* 16/2 (1982), σ. 270-281, και αναλυτικότερα στο βιβλίο του ίδιου, *Pierre Bourdieu*, σειρά: Key sociologists, Routledge, Λονδίνο 1992, όπου σ' ένα χαρακτηριστικό σημείο υποστηρίζει ότι, εντέλει, ο Μπουρντιέ «παρά την απόρριψη της επιστημολογικής αλαζονείας του δορισμού, όπου ο κοινωνικός επιστήμονας (όπως η μητέρα) γνωρίζει καλύτερα, υιοθετεί τελικά μια παρόμοια θέση. Οι δρώντες μπορεί να πιστεύουν ότι δρουν, τουλάχιστον εν μέρει, θέτοντας στόχους, παίρνοντας αποφάσεις και πραγματοποιώντας τες. [...] Ο Μπουρντιέ, ωστόσο, ξέρει ότι αυτό είναι μια ψευδαίσθηση· η αληθινή εξήγηση της συμπεριφοράς βρίσκεται στο *habitus*» (σ. 95). Θα δούμε και στην πορεία ότι η κριτική του Τζένκινς αγνοεί το γεγονός ότι, για τον Μπουρντιέ, όλα αυτά τα οποία παρέθεσε ανήκουν, περιλαμβάνονται στο *habitus* (είναι το *habitus*), και αυτή η «πίστη» για την οποία κάνει εδώ λόγο δεν είναι «ψευδαίσθηση» (illusion), αλλά *illutio*.

²¹⁴ Bourdieu, *Η αίσθηση της πρακτικής*, σ. 90.

²¹⁵ Bourdieu, *Μάθημα πάνω στο μάθημα*, σ. 33.

του) ως την αναπόδραστη, καθότι ανεπαίσθητη, εξουσία που ασκείται από τον κοινωνικό κόσμο στο άτομο, και την οποία το άτομο δέχεται ως αυτονόητη.

Μπορεί να υπονοηθεί κάποιο αξιακό περιεχόμενο σε φράσεις όπως «να αρνείται το μη αποδεκτό και να επιθυμεί το αναπόφευκτο» ή «ανάγκη που έχει καταστεί αρετή»; Ο Μπουρντιέ δεν απαντά σχεδόν ποτέ ευθέως σ' αυτήν την ερώτηση, κι αν το κάνει το κάνει μάλλον υπαινικτικά. Ωστόσο, ακόμα κι αν μοιάζει μ' ένα κλειστό, ντετερμινιστικό σύστημα, η θεώρηση του Μπουρντιέ συνιστά μια προσπάθεια, κι αυτό εκφράζεται ρητά ως εγχείρημα: «πρέπει να επανέλθουμε στην πρακτική, να τοποθετηθούμε μέσα στην πραγματική δραστηριότητα ως δραστηριότητα».²¹⁶ Το να επανέλθουμε στην πρακτική, «τόπο διαλεκτικής των δομών και των έξεων»,²¹⁷ σημαίνει κάτι ανάλογο με το να τοποθετηθούμε «μέσα στο κινούμενο».²¹⁸ Μας προτρέπει να δούμε τη δραστηριότητα ως δραστηριότητα, και συνεπώς όχι ως καθορισμό ή απόφαση αλλά ιδωμένη στον εαυτό της, ως αυτό που «απλώς είναι». Αυτό το «απλώς είναι», δεν είναι καθόλου απλό. Είναι, όπως λέει, ένας τόπος διαλεκτικής, δηλαδή «συνομιλίας» και αμοιβαίας τροποποίησης.

Habitus και πεδίο

Το ζήτημα είναι να δούμε τη σχέση ανάμεσα στον κοινωνικό κόσμο και το άτομο, ανάμεσα στο πεδίο και το habitus, ως αμοιβαία συγκροτητική σχέση, χωρίς κανένα από τα δύο να μπορεί να είναι ή να νοηθεί δίχως το άλλο. Με τους όρους του Σπινόζα, μπορούμε να πούμε πως πρόκειται για εμμενή σχέση: το πεδίο είναι η εμμενής αιτία του habitus ή, ορθότερα, των habitus. Αν το habitus είναι, για να το θέσουμε κάπως σχηματικά, η μορφή της κοινωνικής ύπαρξης, με την έννοια του τρόπου με τον οποίο το άτομο «εσωτερικεύει» τις κανονιστικές αρχές του πεδίου, «εναρμονίζεται» με αυτές και αναλαμβάνει τις αναγκαιότητες που αυτό θέτει, κάθε άτομο που ανήκει στο πεδίο έχει habitus –καλύτερα: *είναι* habitus– ενώ κανένα άτομο δεν είναι ίδιο με όλα τ' άλλα. Έτσι το πεδίο-αιτία είναι «απολύτως ένα» και τα habitus-αποτελέσματα «απείρως πολλά».²¹⁹ Κάθε habitus εκφράζει το πεδίο ακόμα και όταν αντιτίθεται σ' αυτό, όπως θα δούμε, ως απόκλιση, και την ίδια στιγμή το τροποποιεί και τροποποιείται από αυτό. Το πεδίο εκφράζεται (και τροποποιείται)

²¹⁶ Bourdieu, *Η αίσθηση της πρακτικής*, σ. 87.

²¹⁷ Στο ίδιο, σ. 88.

²¹⁸ Μπερζόν, *Η σκέψη και η κίνηση*, σ. 17-19.

²¹⁹ Γιώργος Φουρτούνης, «Εμμένεια και δομή», σ. 219: «Ενώ η αιτία ταυτίζεται με το αποτέλεσμα, η αιτία είναι (απολύτως) μία και τα αποτελέσματα (απείρως) πολλά».

απείρως στα *habitus* που συγκροτούνται εντός του, και δεν έχει άλλη ύπαρξη πριν ή πέρα από αυτά. Αντίστοιχα, τα *habitus* συνιστούν εκφράσεις (και τροποποιήσεις) του πεδίου, στο βαθμό που συνιστούν τα αποτελέσματά του, και δεν έχουν άλλη ύπαρξη πέρα, πριν ή έξω απ' το πεδίο. Το φέρουν ολόκληρο εντός τους, τις αρχές που αυτό θέτει –και οι οποίες το διέπουν– και τις ελευθερίες που επιτρέπει, ελευθερίες που εγγυώνται την ίδια του την ενεργό ύπαρξη.

Πράγματι, «το *habitus* [...] είναι ακριβώς αυτό που επιτρέπει στους θεσμούς να τους κατοικούμε, να τους ιδιοποιούμαστε πρακτικά και με αυτόν τον τρόπο να τους διατηρούμε εν ζωή, εν ισχύ, να τους αποσπάμε συνεχώς από την κατάσταση του νεκρού γράμματος, της νεκρής γλώσσας, να αναβιώνουμε τη σημασία που βρίσκεται εναποθεθειμένη σε αυτούς, επιβάλλοντάς τους όμως ταυτόχρονα τις αναθεωρήσεις και τους μετασχηματισμούς οι οποίοι είναι το *αντιστάθμισμα* και η *προϋπόθεση* για την επανενεργοποίησή τους [*les revisions et les transformations qui sont la contrepartie et la condition de la réactivation*]». ²²⁰

Το *habitus*, συνεπώς, δεν είναι σε καμία περίπτωση μια μηχανική ενσωμάτωση της ιστορίας, μια παθητική εγγραφή των κανονιστικών αρχών, των διακυβευμάτων του θεσμού ή του πεδίου, που εξασφαλίζει απλώς την αναπαραγωγή του. Είναι αυτό δίχως το οποίο ο θεσμός δεν θα μπορούσε να νοηθεί ως αυτό που είναι, δηλαδή ένα πεδίο εντός του οποίου εκτυλίσσονται οι πρακτικές, πράξεις συνεκτικές και προσανατολισμένες, πράξεις με νόημα και κατεύθυνση. Η «ελεγχόμενα ελεύθερη» παραγωγή πρακτικών και στρατηγικών, που εκφράζουν και μετασχηματίζουν τον θεσμό, είναι αυτό που «καθιστά τον βασιλιά, τον τραπεζίτη ή τον ιερέα κληρονομική μοναρχία, χρηματιστικό καπιταλισμό ή ενσαρκωμένη Εκκλησία». ²²¹

Με άλλα λόγια, μια οποιαδήποτε δομή, ένας οποιοσδήποτε θεσμός, ένα πεδίο, δεν μπορεί να καταστεί αντικείμενο μελέτης καθεαυτό, χωρίς δηλαδή να μιλήσουμε, αργά ή γρήγορα, για τα άτομα που κινούνται και πράττουν εντός του. Έστω έμμεσα, προσπαθώντας να μιλήσουμε απρόσωπα για κινήσεις και πράξεις, για στρατηγικές και διακυβεύματα, για θέσεις που καταλαμβάνονται, για εναρμονίσεις και αποκλίσεις, καταλήγουμε να μιλάμε για το *habitus*. Όλα αυτά στα οποία επιχειρούμε να αναφερθούμε ως εάν να ήταν απρόσωποι μηχανισμοί που σχεδόν πραγματώνουν και αναπαράγουν τον εαυτό τους, επιτελούνται από άτομα-*habitus* τα οποία «αποσπών τον θεσμό από την κατάσταση του νεκρού γράμματος». Την ίδια στιγμή, οι κινήσεις, οι πράξεις, οι στρατηγικές δεν έχουν νόημα, προσανατολισμό, κατεύθυνση [*sens*], αν

²²⁰ Bourdieu, *Η αίσθηση της πρακτικής*, σ. 95 (πλάγια δικά μου, μετάφραση τροποποιημένη, βλ. Bourdieu, *Le sens pratique*, Les éditions de Minuit, Παρίσι 1980, σ. 96).

²²¹ Στο ίδιο.

τεθούν «εκτός πεδίου», αν ιδωθούν από έναν εξωτερικό παρατηρητή. Όπως οι ανθρωπολόγοι που είναι αδύνατον να «καταμαγευτούν από όρους ύπαρξης βαθιά διαφορετικούς», και παρατηρούν, εξηγούν, αποδίδουν κίνητρα πάντα από τα έξω και εκ των υστέρων: πρέπει η πρακτική, ιδωμένη έτσι ως σύστημα ή διαδοχή πράξεων, να ολοκληρωθεί, για να μπορέσει να έχει νόημα για τον παρατηρητή. Στην πραγματικότητα, η πρακτική έχει νόημα, και κυρίως *κάνει* (παράγει, επιτελεί) νόημα [makes sense] τη στιγμή της εκτύλιξής της για τα ίδια τα άτομα- habitus που την ασκούν, χωρίς «να γνωρίζουν ακριβώς τι κάνουν», παραγνωρίζοντας, δηλαδή αναγνωρίζοντας πλήρως ως αυτονότητες, όλες τις αρχές που διέπουν την πρακτική, όλα «τα αίτια από τα οποία διατίθενται»²²² να πράξουν αυτό ή το άλλο.

Ένα ερώτημα που επανέρχεται διαρκώς είναι αν όλα αυτά είναι ντετερμινισμός, και σε ποιο βαθμό μπορεί να υπάρξει ελευθερία εντός του συστήματος αυτού. Άραγε, η γνώση των αρχών και των αιτίων θα έλυνε το ζήτημα, περιορίζοντας κατά κάποιο τρόπο το αίτημα σε μια πιο «συνειδητή» ύπαρξη, σε μια ρητή αποδοχή αυτού πως ως τώρα αποδεχόμαστε άρρητα; Είναι, με άλλα λόγια, μια πράξη *αναγνώρισης* αυτό που θα μας εξασφάλιζε το πέραςμα από ένα σύμπαν αναγκαιότητας σ' ένα σύμπαν ελευθερίας; Θεωρώ ότι ο Πιερ Μπουρντιέ απευθύνεται πρωτίστως στην ίδια την κοινωνική επιστήμη και τον τρόπο άσκησής της, και λιγότερο (ή σε δεύτερο βαθμό, έστω) άμεσα στον ίδιο τον κοινωνικό κόσμο. Μοιάζει εργαλειακή, γιατί αυτό είναι κυρίως: ένα εργαλείο που μας βοηθά να κατανοήσουμε πρώτα απ' όλα αυτό που κάνουμε και τον τρόπο που το κάνουμε,²²³ να δούμε τον

²²² H, I, Παρ., σ. 133.

²²³ «Τέτοιο θα μπορούσε να είναι, ασφαλώς, το μάθημα ενός εναρκτήριου μαθήματος κοινωνιολογίας, αφιερωμένου στην κοινωνιολογία του εναρκτήριου μαθήματος. Μια πραγματεία, που αποτελεί η ίδια το αντικείμενό της, ελκύει την προσοχή λιγότερο σε αυτό στο οποίο αναφέρεται [...], παρά στο ίδιο το εγχείρημα, που συνίσταται στο να αναφέρεται κάποιος ακριβώς σ' αυτό που κάνει [...]. Αυτή η αναστοχαστική στροφή, όταν εκτελείται, όπως εδώ, σ' αυτή τη θέση, έχει κάτι το ασύνθετο ή το πρωτόκουστο. Διαλύει τη γοητεία, από-γοητεύει. Προσελκύει το βλέμμα σ' αυτό που το απλό πράττειν μοχθεί να ξεχάσει και να κάνει τους άλλους να ξεχάσουν [...]. Αλλά αυτή η ελευθερία ως προς τον θεσμό είναι, αναμφίβολα, η μόνη άξια προσφορά ενός θεσμού ελευθερίας, πάντοτε προσηλωμένου, όπως αυτός εδώ, να υπερασπίζεται την ελευθερία ως προς τους θεσμούς, πράγμα που αποτελεί την προϋπόθεση κάθε επιστήμης, και πριν απ' όλα μιας επιστήμης των θεσμών. [...] Αλλά ένα μάθημα ελευθερίας όσον αφορά όλα τα μαθήματα, θα ήταν απλώς απερίσκεπτη, μάλιστα αυτοκαταστροφική [προσπάθεια], αν η ίδια η φιλοδοξία να κάνει μια επιστήμη πίστης δεν προϋπέθετε την πίστη στην επιστήμη. Κανένας κοινωνιολόγος δεν θα διακινδύνευε να καταστρέψει τον λεπτό ιστό της πίστης [...] αν δεν πίστευε στη δυνατότητα και στην αναγκαιότητα να γενικεύσει την ελευθερία σε σχέση με τον θεσμό, την οποία δημιουργεί η κοινωνιολογία: αν δεν πίστευε στις ελευθερωτικές ιδιότητες αυτού που, αναμφίβολα, είναι το λιγότερο παράνομο στις συμβολικές εξουσίες, στην επιστήμη, και ειδικά όταν αυτή παίρνει τη μορφή μιας επιστήμης συμβολικών εξουσιών ικανής να αποδώσει στα κοινωνικά υποκείμενα την κυριαρχία των απατηλών υπερβατικοτήτων, τις οποίες η άγνοια δεν παύει να δημιουργεί και να αναδημιουργεί», Bourdieu, *Μάθημα πάνω στο μάθημα*, σ. 81-85 (πλάγια δικά μου, μετάφραση τροποποιημένη).

τρόπο με τον οποίο μιλάμε για την πρακτική. Είναι ένας τρόπος να κατανοήσουμε όσο το δυνατόν πληρέστερα την πρακτική, και να μιλήσουμε γι' αυτήν χωρίς να της αποδίδουμε έτοιμες, εξωτερικές προς αυτήν, έννοιες. Να τη δούμε ως όλον, ως συνέχεια, ως ροή και κίνηση, και όχι κατακερματισμένη, είτε σε αντικειμενικούς καθορισμούς είτε σε υποκειμενικές πράξεις και επιλογές: «[...] όταν ξεκινάμε την εργασία μας χωρίς να αναστοχαστούμε τον δικό μας, οικείο τρόπο σκέψης, καταδικάζουμε το αντικείμενό μας σε μια θεμελιώδη *αλλοίωση* η οποία μπορεί να φθάσει ως την απόλυτη και απλή καταστροφή του και η οποία, παρ' όλα αυτά, ενδέχεται να μην γίνει αντιληπτή».²²⁴

Κάνοντας λόγο για αλλοίωση του αντικειμένου, υπονοείται πως μπορούμε να μιλήσουμε για το αντικείμενο καθεαυτό, πως το αίτημα είναι μια καθαρή γνώση του αντικειμένου, απαλλαγμένη από παραμορφώσεις και παρερμηνείες· ένα είδος, θα λέγαμε, «απόλυτης γνώσης». Από εκεί και πέρα, βέβαια, ισχύει πως η περιγραφή δεν είναι ποτέ απλή περιγραφή, αλλά θέση απέναντι στο αντικείμενό της (και εν προκειμένω *εντός* του αντικειμένου της). Ο τρόπος με τον οποίο αντιλαμβανόμαστε τα πράγματα και μιλάμε γι' αυτά (όπως είδαμε και στην περίπτωση του Σπινόζα και τη σχέση μεταξύ της γνωσιοθεωρίας και της ηθικής του) είναι άρρηκτα συνδεδεμένος και με τον τρόπο να υπάρχουμε μέσα τους. Και, για να θυμηθούμε όσα είπαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο, και κυρίως τα λόγια του Μερλώ-Ποντύ στο κείμενο «Ο αυτοδημιουργούμενος Μπερζόν», «απόλυτη γνώση δεν σημαίνει να υπερίπτασαι, αλλά να ενυπάρχεις».²²⁵

«Ανάγκη που έχει καταστεί αρετή»

Ένας απ' τους ορισμούς του *habitus* από τον ίδιο τον Μπουρντιέ είναι:

«Οι εξωτερικοί καθορισμοί που συνδέονται με μια συγκεκριμένη τάξη συνθηκών ύπαρξης παράγουν έξεις (*habitus*), συστήματα διαρκών και μεταθέσιμων προδιαθέσεων, δομημένες δομές προδιατεθειμένες να λειτουργούν ως δομούσες δομές, ως γενεσιουργές και οργανωτικές δηλαδή αρχές των πρακτικών και των αναπαραστάσεων, οι οποίες μπορούν να προσαρμόζονται αντικειμενικά στο σκοπό τους δίχως να χρειάζεται να στοχεύουν συνειδητά σ' αυτόν και να ελέγχουν ρητά τις αναγκαίες για την επίτευξή τους ενέργειες· αντικειμενικά [*objectivement*] “κεκανονισμένες” και “κανονικές” δίχως κατά κανέναν τρόπο να είναι

²²⁴ Μπουρντιέ, *Πρακτικοί λόγοι. Για τη θεωρία της δράσης*, μτφρ. Ράνια Τουτουτζή, Πλέθρον, Αθήνα 2000, σ. 207 (πλάγια δικά μου).

²²⁵ Μερλώ-Ποντύ, «Ο αυτοδημιουργούμενος Μπερζόν», *Σημεία*, σ. 299.

αποτέλεσμα υπακοής σε κανόνες, μπορούν, όντας όλα αυτά, να ενορχηστρωθούν συλλογικά δίχως να αποτελούν προϊόν της οργανωτικής δράσης ενός διευθυντή ορχήστρας».²²⁶

Στη σημείωση 2, στο τέλος αυτής της παραγράφου, διαβάζουμε:

«Όπως όλες οι έννοιες που δηλώνουν προδιάθεση, η έννοια της έξης [...] αποκτά αξία, πάνω απ' όλα, λόγω των ψευδοπροβλημάτων και των ψευδολύσεων που εξαλείφει, των ζητημάτων που επιτρέπει να θέσουμε ή να επιλύσουμε, των επιστημονικών, ειδικά, δυσκολιών που εγείρει».²²⁷

Με αφορμή αυτά τα δύο παραθέματα, το ερώτημα που τίθεται είναι σε τι επιχειρεί να απαντήσει ο Μπουρντιέ μέσα από την έννοια του *habitus*, καθώς και την οπτική η οποία συγκροτείται με άξονα την έννοια αυτή. Με άλλα λόγια, έναντι ποιων «ψευδοπροβλημάτων και ψευδολύσεων» εγείρεται η έννοια του *habitus*, ποια ζητήματα μας βοηθά να θέσουμε ή και να επιλύσουμε; Τα δύο πρώτα κεφάλαια της *Αίσθησης της πρακτικής* απαντούν, ακριβώς, στο πρώτο ερώτημα, αφού εκεί αρθρώνονται οι αντιρρήσεις του Μπουρντιέ σε δύο κυρίαρχους τρόπους θεώρησης του κοινωνικού κόσμου και του τρόπου δράσης που απορρέουν απ' αυτές. Από τη μία, είναι η θεώρηση που εξαντικειμενικεύει πλήρως το αντικείμενο μελέτης, δηλώνοντας την απόσταση από αυτό ως εγγύηση αντικειμενικότητας, και διακηρύσσει πως μιλά για τα αντικείμενα «καθ'εαυτά». Χρησιμοποιώντας ως παράδειγμα την κατασκευή του αντικειμένου της γλωσσολογίας από τον Σωσσύρ και τον αντίκτυπο που αυτή είχε στη θεμελίωση της δομιστικής παράδοσης, το «επιστημολογικό ασυνείδητο του δομισμού», όπως λέει,²²⁸ ο Μπουρντιέ αναδεικνύει πως μια τέτοια οπτική είναι πλήρως ακατάλληλη για να μιλήσουμε για τον κοινωνικό κόσμο:

«Το να υποθέτουμε, όπως κάνει ο Σωσσύρ, ότι το πραγματικό μέσο επικοινωνίας δεν είναι η ομιλία ως άμεσο δεδομένο θεωρημένο στην ορατή του υλικότητα, αλλά η γλώσσα ως σύστημα αντικειμενικών σχέσεων που καθιστά δυνατή τόσο την παραγωγή όσο και την αποκωδικοποίηση του λόγου, ισοδυναμεί με πλήρη αντιστροφή του πώς εμφανίζονται τα πράγματα, καθώς υποτάσσουμε σ' ένα καθαρό *constructum*, για το οποίο δεν υπάρχει αισθητηριακή εμπειρία, την ίδια την ύλη της επικοινωνίας, αυτό που παρουσιάζεται ως το πλέον ορατό και πραγματικό».²²⁹

Το χάσμα μεταξύ ομιλίας και γλώσσας που εντοπίζει εδώ ο Μπουρντιέ να εγκαθιδρύεται από τον Σωσσύρ, και πολύ περισσότερο η πρωτοκαθεδρία της

²²⁶ Bourdieu, *Η αίσθηση της πρακτικής*, σ. 88 (μετάφραση τροποποιημένη).

²²⁷ Στο ίδιο, σημ. 2, σ. 88-89 (πλάγια δικά μου).

²²⁸ Στο ίδιο, σ. 51.

²²⁹ Στο ίδιο (πλάγια δικά μου).

γλώσσας ως αυτόνομου συστήματος σχέσεων έναντι της ομιλίας ως πρακτικής, δηλαδή ως μέσου πραγματικής επικοινωνίας, είναι ακριβώς το χάσμα που εντοπίζει και στην περίπτωση του δομισμού σε σχέση με την κοινωνική πραγματικότητα. Έχει ενδιαφέρον ο λόγος περί *αντιστροφής*, που υπονοεί ξανά την ύπαρξη ενός συγκεκριμένου πράγματος με συγκεκριμένο τρόπο, και την αντιστροφή αυτής της πραγματικότητας υπό το πρίσμα της συγκεκριμένης θεώρησης. Το ζήτημα τίθεται ευθέως: «υποτάσσουμε σ' ένα καθαρό *constructum* [...] αυτό που *παρουσιάζεται ως το πλέον ορατό και πραγματικό*». Να θυμηθούμε εδώ τον λόγο του Μπερζόν, αλλά και των Ντελέζ-Γκαταρί, περί της διάκρισης μεταξύ έτοιμων και ρευστών εννοιών, μεταξύ των εννοιών στις οποίες ανάγουμε την πραγματικότητα και των εννοιών που αναδύονται μέσα απ' αυτήν, με την τοποθέτηση «μέσα στο κινούμενο», την ενύπαρξη. Στο ίδιο πνεύμα, η κριτική που ασκεί ο Μπουρντιέ στον δομισμό είναι πως υποτάσσει σε έτοιμες έννοιες και σχήματα την ίδια την εκδίπλωση του πραγματικού στον πραγματικό κόσμο, στο πεδίο της πρακτικής· μαζί της, «εξαφανίζει» και τους δρώντες: «Η πρόθεσή μου ήταν να επαναφέρω τους δρώντες της πραγματικής ζωής, οι οποίοι είχαν εξαφανιστεί στα χέρια του Λεβί-Στρώς και άλλων δομιστών, *κυρίως του Αλτουσέρ*, με το να θεωρούνται επιφαινόμενα των δομών. Εννοώ πράγματι “δρώντες” όχι “υποκείμενα”. Μια πράξη δεν είναι απλώς και μόνο η εκτέλεση ενός κανόνα».²³⁰

Από την άλλη, η ανάγκη για απελευθέρωση από τους καθορισμούς του κοινωνικού κόσμου οδηγεί στην αντιστροφή του σχήματος, διατηρώντας ωστόσο τους ίδιους όρους, Έτσι, στο άλλο άκρο βρίσκεται ο υποκειμενισμός, το υποκείμενο «δίχως δεσμεύσεις και ρίζες», το υποκείμενο που αποφασίζει ελεύθερα και δημιουργεί τον κόσμο του: ο «πολιτικός βολонταρισμός» του Σαρτρ.²³¹ Έχουμε, με άλλα λόγια, μια σαφή απόρριψη των δύο κυρίαρχων θεωρήσεων: αφενός της *δομής* ως υπερβατικής σχεδόν οντότητας, η οποία προδιαγράφει τις τροχιές των ατόμων-υποκειμένων, καθορίζοντας με απόλυτο και μονοδιάστατο τρόπο το ανθρώπινο πράττειν, και συνεπώς εξαφανίζοντας το άτομο και εκμηδενίζοντας τη δράση του· αφετέρου, της απόλυτης ελευθερίας του υποκειμένου, το οποίο δρα «δημιουργικά» επί του κόσμου, δομώντας τον σύμφωνα με τη βούληση και τις επιθυμίες του:

²³⁰ Pierre Bourdieu, «The struggle for symbolic order: An interview with Pierre Bourdieu» [συνέντευξη], *Theory, Culture and Society*, τ. 3 (1986), σ. 41 (πλάγια δικά μου). Την ορθότητα ή μη της κρίσης του Μπουρντιέ περί του Αλτουσέρ θα την εξετάσουμε στη συνέχεια.

²³¹ Bourdieu, *Η αίσθηση της πρακτικής*, σ. 74.

«Και οι δύο εκδοχές αγνοούν το γεγονός ότι οι πρακτικές μπορούν να διέπονται και από άλλες αρχές πέρα από τα μηχανικά αίτια ή τους συνειδητούς σκοπούς, και να υπακούν σε μια οικονομική λογική δίχως να υπακούν σε στενά οικονομικά συμφέροντα: υπάρχει μια *οικονομία των πρακτικών*, δηλαδή μια λογική εμμενής στις πρακτικές [une raison immanente aux pratiques] που δεν βρίσκει την “προέλευσή” της ούτε στις “αποφάσεις” του λόγου ως συνειδητού υπολογισμού, ούτε στους εξωτερικούς και ανώτερους προς τα δρώντα υποκείμενα καθορισμούς εκ μέρους του μηχανισμού [les determinations de mechanisms extérieurs et supérieurs aux agents]. [...] Με άλλα λόγια, μην αναγνωρίζοντας άλλη μορφή πράξης πέρα από την ορθολογική δράση ή την μηχανική αντίδραση [l'action rationnelle ou réaction mécanique], αδυνατούμε να κατανοήσουμε τη λογική όλων των πράξεων που είναι έλλογες δίχως να αποτελούν προϊόν ενός λελογισμένου σχεδίου, ή ακόμα λιγότερο ενός ορθολογικού υπολογισμού [...] που είναι προσαρμοσμένες στο μέλλον δίχως να αποτελούν προϊόντα ενός προτάγματος ή σχεδίου».²³²

Με τους όρους του πρώτου παραθέματος που είδαμε σ' αυτήν την ενότητα, το ψευδοπρόβλημα είναι η απόλυτη, καθαρή διάκριση ανάμεσα στο «έξω» και το «μέσα», ανάμεσα στο αντικειμενικό και το υποκειμενικό. Η ψευδολύση είναι η επιλογή ανάμεσα στα δύο, όπως στην περίπτωση του θετικιστικού υλισμού, ο οποίος υιοθετεί την ίδια λογική με τον ιδεαλισμό, αντιστρέφοντας απλώς το δίπολο. Για παράδειγμα, προκειμένου να ξεφύγουμε απ' τον ντετερμινισμό εκ μέρους της δομής, από τον (προ)καθορισμό της ατομικής πράξης από τις οικονομικές και κοινωνικές δομές, ανάγουμε την πράξη αυτή στη βούληση του ελεύθερου δημιουργικού υποκειμένου. Αυτό που αλλάζει εδώ είναι η κατεύθυνση του καθορισμού: από τη δράση του κόσμου πάνω στα άτομα και τις πράξεις τους, στη δράση των ατόμων επί του κόσμου, και τη διαμόρφωσή του σύμφωνα με τη βούλησή τους. Και πάλι, ωστόσο, πρόκειται για μονόδρομο. Και στις δύο περιπτώσεις οι σχέσεις είναι εξωτερικές, αφού παραβλέπεται πλήρως η εμμένεια, η εσωτερική σχέση ως η αμοιβαία συγκροτητική σχέση ανάμεσα στο «άτομο» και την «κοινωνία», την πράξη και τις δομές εντός των οποίων αυτή εκτυλίσσεται, ανάμεσα στο *habitus* και το πεδίο. Η απόσταση ανάμεσα σ' εμάς και τα πράγματα εξακολουθεί να διατηρείται, και απλώς μετατοπίζεται η ενεργητικότητα από εμάς στα πράγματα. Εν ολίγοις, δεν εξαλείφεται η λογική μιας μεταβατικής, οιονεί υπερβατικής υφής, δράσης· δεν υπονοείται καν η προσπάθεια να υπερβούμε αυτή τη λογική. Έτσι, «όπως ο αντικειμενισμός καθολικεύει τη σχέση του θεωρητικού με το αντικείμενο της

²³² Στο *ίδιο*, σ. 85 (μετάφραση τροποποιημένη, βλ. Pierre Bourdieu, *Le sens pratique*, σ. 85).

επιστήμης, ο υποκειμενισμός καθολικεύει την εμπειρία που το υποκείμενο του θεωρητικού λόγου κατασκευάζει για τον εαυτό του ως υποκείμενο».²³³

Στο αρχικό παράθεμα, βλέπουμε μια σειρά διακρίσεις να αίρονται, για να καταλήξουμε στην «ενορχήστρωση χωρίς διευθυντή ορχήστρας»:²³⁴ εξωτερικοί καθορισμοί και εσωτερικές προδιαθέσεις, δομές που δομούν και συνάμα δομούνται, αρχές που γενούν και αρχές που οργανώνουν τις πρακτικές και τις αναπαραστάσεις, οι οποίες προσαρμόζονται χωρίς συνειδητή στόχευση και ρητό έλεγχο, αλλά όχι με τρόπο που θα μας επέτρεπε να μιλήσουμε για αυτόματα, μηχανική προσαρμογή και χωρίς, ταυτόχρονα, να είναι προϊόν υπακοής, ρητής αναγνώρισης και συμμόρφωσης σε κανόνες. Η απουσία ενός διευθυντή ορχήστρας δηλώνει την απουσία εξωτερικού συντονιστή, κάποιου που γνωρίζει εκ των προτέρων την κατεύθυνση της πρακτικής, το επιθυμητό αποτέλεσμα και τις αναγκαίες για την επίτευξή του κινήσεις. Στην αντίθετη περίπτωση, η ύπαρξη ενός διευθυντή ορχήστρας θα σήμαινε ένα σημείο εκτός πρακτικής, κάτι που, από τη συγκεκριμένη οπτική, δεν μπορεί να νοηθεί. Παρ' όλα αυτά, μιλάμε για συλλογική ενορχήστρωση, για συντονισμό, για πραγματικά αποτελέσματα. Πώς επιτυγχάνεται αυτό;

Η σκέψη του Μπουρντιέ μπορεί να συναντηθεί με τη σπινοζική φιλοσοφία, βοηθώντας μας να αρθρώσουμε μια απάντηση σε ερωτήματα όπως αυτό, αλλά και να θέσουμε κάποια άλλα με διαφορετικούς όρους. Αφού είδαμε κάποια απ' τα βασικότερα σημεία των θεωρήσεών τους ξεχωριστά, τα κεφάλαια που ακολουθούν διαμορφώνονται ως τέτοιες απόπειρες συνάντησής τους, συνομιλίας γύρω από μια εμμεναιοκρατική σύλληψη του κοινωνικού.

²³³ Στο ίδιο, σ. 77. Ο υποκειμενισμός για τον οποίο κάνει λόγο εδώ ο Μπουρντιέ δεν πρέπει να συγχέεται με τη συζήτηση περί ενικού και καθολικού που είδαμε παραπάνω. Οι λέξεις-κλειδιά, για να κατανοήσουμε τη θεμελιώδη διαφορά ανάμεσα στα δύο, είναι «θεωρητικού» και «κατασκευάζει». Αυτό στο οποίο αντιτίθεται ο Μπουρντιέ είναι η αναγωγή μιας εικόνας εαυτού, μιας πορείας, ενός τρόπου δράσης (μιας κατασκευασμένης υποκειμενικότητας) σε καθολική (μιας ιδεολογικοποιημένης – αλλά όχι με την αλτουσεριανή έννοια, βλ. επόμενη σημείωση) υποκειμενικότητας, που παραβλέπει τις πραγματικές «αντικειμενικές» συνθήκες εντός των οποίων συγκροτείται.

²³⁴ Η φράση αυτή θυμίζει αρκετά τη φράση του Αλτουσέρ περί θεάτρου «χωρίς συγγραφέα» (L. Althusser, «Το αντικείμενο του Κεφαλαίου», στο Louis Althusser κ. ά. (επιμ.), *Να διαβάσουμε το Κεφάλαιο*, μτφρ. Δημήτρης Δημούλης, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 2008, σελ. 447). Όπως η θεατρική παράσταση υπάρχει τη στιγμή που παίζεται, έτσι και η δομή (με όρους Αλτουσέρ) ή το πεδίο (με όρους Μπουρντιέ) υπάρχει στον βαθμό που υπάρχουν τα αποτελέσματά του, οι πρακτικές που εκτυλίσσονται εντός του. Ο Αλτουσέρ προχωρά σε μια ενδιαφέρουσα και πολύ χρήσιμη διάκριση μεταξύ πράξης και πρακτικής, μιλώντας για την ιδεολογία. Η ιδεολογία, κάθε άλλο παρά ψευδής συνείδηση, είναι αυτή που δίνει συνοχή, νόημα και κατεύθυνση στις πράξεις που τελούνται εντός μιας δομής, αυτή που καθιστά τις ατομικές πράξεις μέρος μιας *πρακτικής*. Θα μιλήσουμε εκτενώς γι' αυτό το ζήτημα στο αντίστοιχο κεφάλαιο.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 3

Μια σχεσιακή οντολογία: Ingenium και habitus

«Ο Φόουερμπαχ ανάγει τη θρησκευτική ουσία στην ανθρώπινη ουσία. Όμως, η ανθρώπινη ουσία δεν είναι μια αφαίρεση εγκατεστημένη στο επιμέρους άτομο. Η πραγματικότητά της είναι το ενιαίο σύνολο των κοινωνικών σχέσεων. Ως εκ τούτου, ο Φόουερμπαχ, του οποίου η κριτική δεν υπεισέρχεται σ' αυτήν, την πραγματική ουσία, εξαναγκάζεται:

1. Να αφαιρέσει από την ιστορική πορεία και να ορίσει τη θρησκευτική νοοτροπία δι' εαυτή, και να προϋποθέσει ένα αφηρημένο –απομονωμένο– ανθρώπινο άτομο.
2. Να μη συλλάβει –συνεπώς– την ουσία παρά μόνο σα “Γένος”, σα μια εσωτερική, βουβή καθολικότητα, η οποία συνδέει με τον τρόπο της φύσης τα επιμέρους άτομα».¹

Στο προηγούμενο κεφάλαιο, ιδιαίτερα στην ενότητα για τον Πιερ Μπουρντιέ, αναφερθήκαμε στην έννοια των συναισθημάτων, στη δημιουργία, την έκφραση ή την τροποποίησή τους και στον ρόλο που παίζουν στη συγκρότηση του ατόμου και τη σχέση του με τον εαυτό του και το περιβάλλον του. Ενέχεται εδώ ο κίνδυνος να θεωρηθεί ότι τα συναισθήματα απομονώνονται, κατά κάποιον τρόπο, ως συναισθήματα «του» ατόμου, και να καταλήξουμε σε μια ατομοκεντρική θεώρηση, υποτιμώντας το κοινωνικό και πολιτικό πλαίσιο εξαντλώντας το στο πώς το βιώνει το (συγκεκριμένο) άτομο. Αν και φάνηκε ήδη πως δεν πρόκειται για κάτι τέτοιο, στο σημείο αυτό θα δούμε αναλυτικότερα τη φύση των συναισθημάτων, τη θέση που αυτά κατέχουν στη σκέψη του Σπινόζα και του Μπουρντιέ, και τον ρόλο τους στη συγκρότηση και την έκφραση του *ingenium* και του *habitus* αντίστοιχα. Με άλλα λόγια, θα δούμε ξανά τη σημασία της φράσης της Σαντάλ Ζακέ «τα συναισθήματα είναι πέρα για πέρα κοινωνικά»,² αλλά και σε τι είδους θεώρηση του κοινωνικού οδηγούμαστε, εκκινώντας από μια τέτοια διαπίστωση.

Η φράση «μια σχεσιακή οντολογία», η οποία δίνει τον τίτλο στο κεφάλαιο αυτό, αποδίδει τη σύλληψη της σπινοζικής φιλοσοφίας από τον Ετιέν Μπαλιμπάρ ως οντολογίας των κοινωνικών σχέσεων.³ Ο Μπαλιμπάρ επισημαίνει την έννοια της

¹ Karl Marx, *Θέσεις για τον Φόουερμπαχ*, μτφρ. Γιώργος Μπλάνας, Ψηφιακή έκδοση – Ανοιχτή Βιβλιοθήκη 2013.

² Chantal Jaquet, «Thinking social mobility with Spinoza», *Crisis & Critique* 8/1, σ. 128-129.

³ «Ο πυρήνας της *Ηθικής* αποτελεί ανάλυση των κοινωνικών σχέσεων», Ετιέν Μπαλιμπάρ «Πολιτική και επικοινωνία», επίμετρο στο Σπινόζα, *Πολιτική πραγματεία*, μτφρ. Άρης Στυλιανού, Εκδόσεις Πατάκη, Αθήνα 2013, σ. 257. Βλ. και Vittorio Morfino, «Spinoza: an ontology of relation?», *Graduate Faculty Philosophy Journal* 27/1 (2006), σ. 117: «Η ποικιλία των πραγμάτων δεν μπορεί να συναχθεί a priori από την έκταση, εφόσον η ουσία των πραγμάτων συγκροτείται μέσα σε και μέσα από σχέσεις

σχέσης και αναδεικνύει τον θεμελιώδη ρόλο της στο φιλοσοφικό σύστημα του Σπινόζα. Η σημασία της έννοιας της σχέσης, όπως θα δούμε, συνδέεται ευθέως με την ένταξη του Σπινόζα στο ρεύμα του αντιανθρωπισμού και με την αντίθεσή του στο καρτεσιανό σύστημα. Ο Μπαλιμπάρ,⁴ βασιζόμενος στην έννοια της σχέσης, αναπτύσσει την προβληματική της διατομικότητας [transindividualité], προβληματική που εισήγαγε ο Ζιλμπέρ Σιμοντόν [Gillbert Simondon].⁵ Τα παραπάνω θα αποτελέσουν το θέμα της πρώτης ενότητας του κεφαλαίου αυτού. Στη συνέχεια, θα ανιχνεύσουμε τις αναλογίες και τις συνάφειές τους εντός της σκέψης του Πιερ Μπουρντιέ, εξίσου και με τον ίδιο τρόπο αντι-ανθρωπιστικής. Είναι ενδεικτικό πως η αντίθεση του Σπινόζα στον Ντεκάρτ γίνεται σε ανάλογη βάση –και σ’ ένα σημείο εκφράζεται με τα ίδια σχεδόν λόγια– με αυτήν του Μπουρντιέ στον Σαρτρ:

«[Ο Καρτέσιος] *συνέλαβε το Πνεύμα ως τόσο διακριτό από το Σώμα* ώστε δεν θα μπορούσε να προσδιορίσει κανένα ενικό αίτιο ούτε για αυτήν την ένωση ούτε για το ίδιο το Πνεύμα· αλλά του ήταν αναγκαίο να ανατρέξει στο αίτιο ολόκληρου του Σύμπαντος, τουτέστιν στον Θεό».⁶

«[Για τον Σαρτρ], η *συνείδηση και το πράγμα είναι τόσο αμετάκλητα χωρισμένα*, δίχως κάτι που να μοιάζει με θεσμό ή κοινωνικά συγκροτημένο δρων υποκείμενο να έχει ποτέ επισημανθεί ή κατασκευαστεί. Η επίφαση ενός διαλεκτικού λόγου δεν μπορεί να συγκαλύψει την ατελείωτη ταλάντευση [...] ανάμεσα στην υλικότητα και την πράξη, την αδράνεια της ομάδας συρρικνωμένη στην “ουσία” της –δηλαδή στο ξεπερασμένο της παρελθόν και την αναγκαιότητά της (που αφήνεται στους κοινωνιολόγους)– και στη συνεχή δημιουργικότητα του ελεύθερου συλλογικού προτάγματος, μια αόριστη σειρά πράξεων απόφασης, απαραίτητες για να σωθεί η ομάδα από το να αφανιστεί στην καθαρή υλικότητα».⁷

και συνδέσεις· η ουσία των πραγμάτων δεν μπορεί, συνεπώς, κατά κανέναν τρόπο να προηγείται λογικά αυτών των σχέσεων και των συνδέσεων».

⁴ Etienne Balibar, *Spinoza, the Transindividual*, μτφρ. Mark G. E. Kelly, Edinburgh University Press, Εδιμβούργο 2020.

⁵ Για την έννοια της διατομικότητας, βλ. Μιχάλης Μπαρτσίδης, «Για την έννοια της διατομικότητας. Μπαλιμπάρ και Σπινόζα», *Θέσεις – Τριμηνιαία επιθεώρηση* 95 (Απρίλιος-Ιούνιος 2006), σ. 127-146. Επίσης, τη συλλογή Μιχάλης Μπαρτσίδης (επιμ.-εισ.), *Διατομικότητα. Κείμενα για μια οντολογία της σχέσης*, μτφρ. Λουκία Μάνο-Χρηστίδη, Νήσος, Αθήνα 2014, ιδίως την τέταρτη ενότητα της συλλογής, με πρόσφατες σχετικές μελέτες. Μια σύντομη παρουσίαση της προβληματικής του Σιμοντόν, Gillbert Simondon, «The position of the problem of ontogenesis», μτφρ. Gregory Flanders, *Parrhesia* 7 (2009), σ. 4-16. Βλ. και Ζιλ Ντελέζ, «Ζιλμπέρ Σιμοντόν, *Το άτομο και η φυσικοβιολογική του γένεση*», *Το έρημο νησί και άλλα κείμενα. Κείμενα και συνεντεύξεις (1953-1974)*, επιμ. Νταβίντ Λαπουζάντ, μτφρ. Κωνσταντίνος Μπουντάς, Εκκρεμές, Αθήνα 2023, σ. 101-104.

⁶ H, V, πρόλογος, σ. 460-461.

⁷ Bourdieu, *Η αίσθηση της πρακτικής*, σ. 76.

Έτσι, ο (θεωρητικός) αντιανθρωπισμός του Μπουρντιέ αντιτίθεται στον υπαρξισμό – που «είναι ένας ανθρωπισμός»– του Σαρτρ, ο οποίος δηλώνει καρτεσιανός και θεμελιώνει το δικό του θεωρητικό σχήμα στο καρτεσιανό *cogito*.

Α. Σπινόζα: «Εφόσον όλοι οι άνθρωποι συνάπτουν παντού σχέσεις...»

α. Σπινόζα και Ντεκάρτ. Ο αντιανθρωπισμός και η ανθρωπολογία του Σπινόζα

Στο προηγούμενο παράθεμα από τον πρόλογο του πέμπτου μέρους της *Ηθικής*, ο Σπινόζα προσάπτει στον Ντεκάρτ δύο πράγματα, τα οποία συμπληρώνουν το ένα το άλλο και σχετίζονται άμεσα με την ανθρωπολογία που ο καθένας σκιαγραφεί αλλά και με την πολιτική τους τοποθέτηση, αφού εκβάλλουν, όπως θα επιχειρήσω να δείξω, στον τρόπο των ανθρώπινων σχέσεων και εντέλει στο είδος της ανθρώπινης ελευθερίας. Το πρώτο μέρος της διαφωνίας είναι η απόλυτη διάκριση μεταξύ Σώματος και Πνεύματος κι έπειτα, αυτό που ο Σπινόζα ερμηνεύει ως αποτέλεσμα, η καταφυγή στον (υπερβατικό) Θεό. Για να κατανοήσουμε αυτήν τη διαφορά ανάμεσα στους δύο φιλοσόφους και τη σημασία της, χρειάζεται να δούμε συγκριτικά τη μέθοδό τους, το σημείο απ' όπου ξεκινούν για να γνωρίσουν τον κόσμο.

Στους *Στοχασμούς περί της πρώτης φιλοσοφίας*, ο Ντεκάρτ αναζητά ένα στέρεο σημείο, μια απόλυτη βεβαιότητα, απ' όπου θα ξεκινήσει για να αποκτήσει, όσο μπορεί, αληθή γνώση του κόσμου. Παρατηρεί πως δεν μπορεί να έχει «σαφή και διακριτή» (άρα αληθή) γνώση μέσω των αισθήσεων του, βλέπει ότι οι άλλοι άνθρωποι μπορεί να ψεύδονται, και σκέφτεται πως ακόμα και ο Θεός μπορεί να μην είναι αυτός ο τέλειος και καλοκάγαθος Θεός, αλλά ένας πονηρός δαίμονας που τον εξαπατά.⁸ Καταλήγει πως, ακόμα κι αν ισχύουν όλα αυτά, αυτό που είναι βέβαιο είναι ότι τα σκέφτεται.⁹ Αποφασίζει λοιπόν να αμφιβάλλει για τα πάντα, να θεωρήσει πως

⁸ Ρενέ Ντεκάρτ, *Στοχασμοί περί της πρώτης φιλοσοφίας*, μτφρ. Ευάγγελος Βανταράκης, Εκκρεμές, Αθήνα 2003, πρώτος στοχασμός, σ. 68. Ο Ντεκάρτ μάλιστα δεν αναφέρεται μόνο σε ό,τι αφορά την αντίληψη ή τις αισθήσεις του, αλλά περιλαμβάνει σε αυτήν την πιθανή εξαπάτηση ακόμα και τις βεβαιότητες των μαθηματικών. Δεν θα μπορούμε σε λεπτομέρειες της καρτεσιανής σκέψης και μεθόδου, αναγκαστικά θα περιοριστώ στα σημεία και τις διατυπώσεις που φαίνεται να πυροδοτούν την κριτική από τον Σπινόζα, και στα οποία ο τελευταίος διαφοροποιείται μεθοδολογικά. Ένα «πρόβλημα», το οποίο θα συναντήσουμε κι αργότερα, είναι πως οι «αντίπαλοι» των φιλοσόφων που μελετάμε είναι πάντοτε πολύ πιο σύνθετοι απ' όσο εκείνοι τους παρουσιάζουν.

⁹ Στο ίδιο, δεύτερος στοχασμός, σ. 71-72.

τίποτα δεν είναι βέβαιο, να αμφισβητήσει τις αισθήσεις του, ακόμα και το ίδιο το γεγονός ότι έχει σώμα. Πώς όμως μπορεί να είναι σίγουρος ακόμα και για την ίδια του την ύπαρξη; Καταλήγει στο: «Εγώ αμφιβάλλω, εγώ σκέφτομαι, εγώ υπάρχω». Με τη σκέψη ως μόνη απόδειξη της ύπαρξής του, ξεκινά να γνωρίσει τον κόσμο. Αφού όμως έχει αποκλείσει όλους τους άλλους τρόπους, το μόνο που του μένει ως σταθερό σημείο είναι, πάλι, η καθαρή σκέψη του: το *cogito*. Εκεί βρίσκει και την απόλυτη ελευθερία του: ό,τι κι αν γίνεται, είναι ελεύθερος να σκέφτεται –να αμφιβάλλει, να αρνείται και, αν καταφέρει να βρει τρόπο, να βεβαιώνει τον κόσμο. Ακόμα και στην περίπτωση που όλα αυτά τα οποία σκέφτεται, τα σκέφτεται εξαπατώμενος από τον «Θεό-δαίμονα», το ίδιο το γεγονός ότι τα σκέφτεται ή ακόμα και συλλαμβάνει αυτήν την πιθανότητα να εξαπατάται, φτάνει για να βεβαιώσει τη σκέψη του –και μαζί με αυτήν, την ύπαρξή του και την αξίωση της ελευθερίας του.¹⁰

Ο τρίτος στοχασμός του Ντεκάρτ ξεκινά:

«Θα κλείσω τώρα τα μάτια, θα βουλώσω τα αυτιά, θα απομονώσω όλες τις αισθήσεις, θα εξαλείψω επίσης από τη σκέψη μου όλες τις εικόνες των σωματικών πραγμάτων ή, επειδή μετά βίας μπορεί να γίνει αυτό, θα τις εκλάβω ως κενές και ψευδείς. *Αποτεινόμενος μόνο σε μένα* και επισκοπώντας βαθύτερα, θα προσπαθήσω να γίνω σιγά σιγά πιο γνωστός και οικείος στον εαυτό μου. Εγώ είμαι ένα σκεπτόμενο πράγμα, τουτέστιν ένα πράγμα που αμφιβάλλει, που βεβαιώνει, που αρνείται, που κατανοεί λίγα, που αγνοεί πολλά, που θέλει, που δεν θέλει, που φαντάζεται επίσης, και που αισθάνεται. Όπως διαπίστωσα προηγουμένως, παρότι όσα αισθάνομαι ή φαντάζομαι δεν είναι ίσως τίποτα έξω από μένα, ωστόσο είμαι βέβαιος ότι εκείνοι οι *τρόποι του σκέπτεσθαι τους οποίους καλώ αισθήματα και φανταστικές παραστάσεις, καθόσον μονάχα είναι τρόποι του σκέπτεσθαι, είναι μέσα μου*».¹¹

Συνεχίζει, θέτοντας ερωτήματα για τα πράγματα που αντιλαμβάνεται έξω απ' αυτόν (τον φυσικό κόσμο, τους άλλους ανθρώπους, τις ιδιότητες –όπως η θερμοκρασία, το χρώμα, η απόσταση και το μέγεθος), αλλά και για τις ιδέες αυτών των πραγμάτων που ανακαλύπτει στο Πνεύμα του. Το κύριο ερώτημα είναι πώς αυτές οι ιδέες

¹⁰ «Αλλά τι είμαι, λοιπόν; Σκεπτόμενο πράγμα. Τι είναι αυτό; Είναι ένα πράγμα που αμφιβάλλει, νοεί, βεβαιώνει, αρνείται, θέλει, δεν θέλει, φαντάζεται επίσης και αισθάνεται. Δεν είναι σίγουρα λίγο αν μου ανήκουν όλα αυτά. Αλλά γιατί να μη μου ανήκουν; Δεν είμαι άραγε εγώ ο ίδιος που αμφιβάλλω τώρα σχεδόν για τα πάντα, που ωστόσο νοώ κάτι, που βεβαιώνω ότι μόνο αυτό αληθεύει, αρνούμαι τα υπόλοιπα, επιθυμώ να γνωρίσω περισσότερα, δεν θέλω να απατηθώ, φαντάζομαι πολλά, έστω άθελά μου [...]. Τι από αυτά, ακόμα και αν κοιμόμουν διαρκώς, ακόμα και αν αυτός που με δημιούργησε με εξαπατά όσο μπορεί περισσότερο, δεν αληθεύει εξίσου με το ότι υπάρχω; Τι από αυτά διακρίνεται από τη σκέψη μου;», στο *ίδιο*, σ. 77. Παρακάτω, ο Ντεκάρτ «αναφων[εί] αυθόρμητα: “Ας με ξεγελά όποιος θέλει, αφού δεν θα καταφέρει ποτέ να με κάνει να μην είμαι τίποτα, όσο θα σκέφτομαι ότι είμαι κάτι [...]”», στο *ίδιο*, τρίτος στοχασμός, σ. 89.

¹¹ Στο *ίδιο*, τρίτος στοχασμός, σ. 86-87 (πλάγια δικά μου).

βρέθηκαν εκεί. Κάνει κάποιες διακρίσεις,¹² ωστόσο, και πάλι η γενική ιδέα είναι πως δεν μπορεί να είναι βέβαιος για τίποτα απ' όλα αυτά, και πως για όσα μπορεί να είναι βέβαιος, προέρχονται μόνο από την ιδέα που έχει για τον εαυτό του, όπως τον συνέλαβε μέσα στο *cogito*. Έξω απ' τον εαυτό του, έξω από το Πνεύμα του, δεν υπάρχει τίποτα βέβαιο, μέχρι στιγμής τουλάχιστον. Του μένει να εξετάσει την ιδέα του Θεού, «μήπως υπάρχει κάτι που να μην μπορεί να προέλθει από εμένα τον ίδιο».¹³ Φτάνει έτσι στον ορισμό του Θεού:

«Δια του ονόματος Θεός εννοώ μια υπόσταση άπειρη, ανεξάρτητη, παντογνώστρια, παντοδύναμη, που δημιούργησε τόσο εμένα τον ίδιο όσο και οτιδήποτε άλλο υπάρχει, αν υπάρχει. Όλα αυτά ασφαλώς είναι τέτοια ώστε, όσο πιο επισταμένα τα παρατηρώ, τόσο λιγότερο φαίνεται δυνατό να έχουν παραχθεί μόνο από μένα. Πρέπει λοιπόν να συμπεράνω από τα προλεχθέντα ότι ο Θεός υπάρχει αναγκαία».¹⁴

Αν όλα τα πράγματα έχουν κάποια αιτία και η αιτία αυτή πρέπει να έχει δύναμη μεγαλύτερη ή ίση με το αποτέλεσμα της (σίγουρα όχι μικρότερη),¹⁵ ο Ντεκάρτ συμπεραίνει ότι, εφόσον ο ίδιος δεν είναι άπειρος, ανεξάρτητος, παντογνώστης και παντοδύναμος, το γεγονός πως έχει αυτές τις ιδέες (πως μπορεί να σκέφτεται με αυτούς τους όρους, θα λέγαμε), σημαίνει πως υπάρχει κάτι έξω από αυτόν, που τις έβαλε μέσα στο Πνεύμα του. Έτσι φτάνει στην ιδέα του Θεού και αποδεικνύει την ύπαρξή του με βάση την παρουσία των ιδεών αυτών μέσα στο δικό του Πνεύμα, δηλαδή των ιδεών που προσιδιάζουν στον Θεό και όχι στον ίδιο. Για παράδειγμα, την ιδέα του απείρου τη συλλαμβάνει ως αυτό που ο ίδιος δεν είναι, υποθέτοντας, και με την ίδια κίνηση (επι)βεβαιώνοντας, πως υπάρχει κάτι άλλο το οποίο είναι άπειρο και στο οποίο οφείλει την παρουσία της ιδέας του απείρου μέσα στο δικό του (πεπερασμένο) Πνεύμα.¹⁶ Στο σημείο αυτό ο Σπινόζα εντοπίζει την παραχώρηση στον υπερβατικό Θεό, ως αποτέλεσμα της απόλυτης διάκρισης μεταξύ Σώματος και Πνεύματος, της (μεθοδολογικής) απομόνωσης στο Πνεύμα και της προνομιακής θέσης που του επιφυλάσσει ο Ντεκάρτ. Υπάρχει, ωστόσο, παρακάτω, ένα σημείο από το οποίο μπορεί να συναχθεί και το αντίστροφο, ότι ο Ντεκάρτ θεμελιώνει την ύπαρξη του Θεού στη δική του, στην ύπαρξή του και στο γεγονός ότι σκέφτεται: «Από το γεγονός και μόνο ότι υπάρχω και έχω μέσα μου την ιδέα ενός

¹² Στο *ίδιο*, σ. 92-96.

¹³ Στο *ίδιο*, σ. 112.

¹⁴ Στο *ίδιο*, σ. 113.

¹⁵ Στο *ίδιο*, σ. 100-103.

¹⁶ Στο *ίδιο*, σ. 124-125.

τελειότατου όντος, τουτέστιν του Θεού, έπεται εναργέστατα ότι υπάρχει και ο Θεός».¹⁷ Σε κάθε περίπτωση, πάλι ο Σπινόζα θα είχε αντίρρηση, εφόσον έτσι κι αλλιώς αυτό που του καταλογίζει είναι τόσο η υπερβατικότητα του Θεού καθεαυτή, όσο και η αιτία της: το γεγονός ότι διαχωρίζει το Πνεύμα από το Σώμα, προτάσσει το Πνεύμα και απομονώνει τον άνθρωπο από τον κόσμο, τόσο που δεν μπορεί πια να εξηγήσει την επαφή τους, την αλληλεπίδραση και τη γνώση (την παρουσία ιδεών στο πνεύμα).

Έτσι, αυτό που παρατηρεί ο Σπινόζα είναι πως ο Ντεκάρτ, προκειμένου να καταφέρει να δώσει αυτήν την απόλυτη δύναμη στο Πνεύμα του, απομονώθηκε τόσο από τον υπόλοιπο κόσμο, περικλειστος στον δικό του νου και αποκομμένος από τον κόσμο των εκτατών πραγμάτων, ώστε χρειάζεται τον Θεό για να του χαρίσει το «φυσικό φως», τον Λόγο, μέσα απ' το οποίο θα γνωρίσει τον κόσμο απέχοντας απ' αυτόν. Πρώτα απ' όλα, ο Θεός του χάρισε την ίδια του την ιδέα, και απ' αυτήν μπορούν να πηγάζουν και όλες οι άλλες. Για παράδειγμα, ο άπειρος Θεός του χάρισε την ιδέα της άπειρης υπόστασης, κι έτσι μπορεί να αντιληφθεί τον Θεό ως άπειρο και τον εαυτό του ως πεπερασμένο. Οδηγείται έτσι να ορίσει τον εαυτό του αρνητικά, ως αυτό που *δεν είναι*, και χρειάζεται, ως εγγυητή της ελευθερίας και της δύναμής του Λόγου του, τον (υπερβατικό) Θεό:

«Κατανοώ προδήλως ότι υπάρχει περισσότερη πραγματικότητα στην άπειρη υπόσταση παρά στην πεπερασμένη, και επομένως ότι η αντίληψη της άπειρης υπόστασης είναι μέσα μου, τρόπον τινά, πρότερη της πεπερασμένης, τουτέστιν η αντίληψη του Θεού είναι πρότερη της αντίληψης του εαυτού μου. [...] Πώς θα κατανοούσα πράγματι ότι αμφιβάλλω, ότι επιθυμώ, τουτέστιν ότι μου λείπει κάτι και δεν είμαι ολότελα τέλειος, αν δεν υπήρχε *μέσα μου* η ιδέα ενός τελειότερου όντος σε σύγκριση με το οποίο να αναγνωρίζω τα ελαττώματά μου;».¹⁸

Συνεχίζει, λέγοντας:

«Θα ήθελα να σταθώ για λίγο στην ενατένιση εκείνου του Θεού, να σταθμίσω μέσα μου τα κατηγορήματά του, και να κοιτάζω, να θαυμάσω, να λατρέψω, όσο μπορεί να αντέξει ο οφθαλμός της έκθαμβης ευφυΐας μου, το κάλλος εκείνο του απέραντου φωτός. Διότι, όπως πιστεύουμε δια της πίστης ότι η υπέρτατη ευδαιμονία της άλλης ζωής δεν συνίσταται παρά στην ενατένιση του θείου μεγαλείου, έτσι νιώθουμε από τώρα ότι αυτή η ενατένιση μπορεί να μας δώσει τη μέγιστη ηδονή, *αν και πολύ λιγότερο τέλεια*, την οποία είμαστε ικανοί να δοκιμάσουμε στη ζωή τούτη».¹⁹

¹⁷ Στο ίδιο, σ. 124.

¹⁸ Στο ίδιο, σ. 114-115 (πλάγια δικά μου).

¹⁹ Στο ίδιο, σ. 127 (πλάγια δικά μου).

Εδώ φαίνεται καθαρά η διαφορά του Σπινόζα, ο οποίος ταυτίζει την πραγματικότητα με την τελειότητα,²⁰ προσπαθώντας ακριβώς να ανασκευάσει την ιδέα της υπερβατικής τελειότητας, την έννοια του προτύπου με το οποίο συγκρίνεται ο ανθρώπινος κόσμος (και πάντοτε υπολείπεται). Αντιθέτως, ο Σπινόζα προσπαθεί να ανακτήσει την ιδέα της τελειότητας, να την επανορίσει, με άλλα λόγια να την κάνει από υπερβατική, εμμενή. Αξίζει να επισημάνουμε την αναφορά του Ντεκάρτ στην «άλλη ζωή», στην οποία (και κυρίως *μόνο* στην οποία) μπορούμε να δοκιμάσουμε την «υπέρτατη ευδαιμονία». Ότι μπορεί να υπάρξει σε τούτη τη ζωή, ακόμα και στη μέγιστη πληρότητά του, είναι πάντοτε, συγκριτικά, «λιγότερο τέλειο». Για τον Σπινόζα δεν υπάρχει καμία «άλλη ζωή» απ' την οποία να περιμένουμε την τελειότητα. Η τελειότητα *είναι* η πραγματικότητα, και συνεπώς ό,τι μπορούμε να γνωρίσουμε είναι *εδώ*, μας δίδεται ήδη μέσα στα (και μέσα από τα) ίδια τα πράγματα. Η γνώση των πραγμάτων και η γνώση του Θεού είναι ένα και το αυτό, και όσο περισσότερο γνωρίζουμε τα πράγματα, τόσο περισσότερο γνωρίζουμε τον Θεό: ο Θεός, ως εμμενές αίτιο του κόσμου, είναι κάτι που μπορούμε να γνωρίσουμε εξολοκλήρου. Αντιθέτως, ο Ντεκάρτ παρατηρεί:

«Τούτο [ότι η ιδέα του Θεού είναι σαφής και διακριτή, δηλαδή αναφέρεται σε κάτι πραγματικό και αληθινό] δεν εμποδίζεται από το γεγονός ότι δεν καταλαβαίνω το άπειρο, ή ότι υπάρχουν στον Θεό αναρίθμητα άλλα τα οποία δεν μπορώ διόλου να καταλάβω, ούτε καν να προσεγγίσω μέσω της σκέψης· διότι είναι στη φύση του απείρου να μην γίνεται καταληπτό από μένα, που είμαι πεπερασμένος».²¹

Για τον Σπινόζα, στον Θεό (ή στη Φύση) δεν υπάρχει τίποτα που να μην μπορούμε να προσεγγίσουμε: μπορούμε να καταλάβουμε τα πάντα, με την έννοια ότι δεν υπάρχουν *de facto* σκοτεινά ή μη προσβάσιμα σ' εμάς πράγματα.²² Αυτό το εξασφαλίζει η εμμένεια, η σχέση μεταξύ Θεού και κόσμου ως εσωτερική σχέση, η μη οντολογική διαφορά τους. Το «Deus sive Natura» θέτει ένα και μόνο επίπεδο ύπαρξης, μια και μόνη υπόσταση, μία και μόνη «τάξη και σύνδεση» πραγμάτων, μέρος της οποίας είναι και ο άνθρωπος, μαζί με όλα τα άλλα. Ο Θεός εκφράζεται μεν σε άπειρα

²⁰ Η, ΙΙ, ορ. 6, σ. 146 «Με τους όρους πραγματικότητα και τελειότητα εννοώ το ίδιο».

²¹ Ντεκάρτ, *Στοχασμοί...*, τρίτος στοχασμός, σ. 116.

²² «Για τον Καρτέσιο, ο τρόπος με τον οποίο γεννιούνται τα πράγματα θα παραμείνει άγνωστος για εμάς. Για τον Σπινόζα [...], αυτή η αβεβαιότητα για την πραγματική τάξη οφείλεται στην αναλυτική μέθοδο και στη θεμελιώδη αφετηρία της καρτεσιανής μεθόδου, το “εγώ σκέπτομαι”. Η “βεβαιότητα” του “σκέπτομαι, υπάρχω” είχε ως συνέπεια τον χωρισμό της σκέψης από τα πράγματα και την αβεβαιότητα της γνώσης σχετικά με τη φυσική τάξη των πραγμάτων», Βασιλική Γρηγοροπούλου, στο *Σπινόζα: Προς την ελευθερία. Δέκα σύγχρονες ελληνικές μελέτες*, ειδικό τεύχος 2 του περ. *Αξιολογικά*, Αθήνα 2002, σ. 45.

κατηγορήματα εκ των οποίων μπορούμε να συλλάβουμε μόνο τα δύο, την Έκταση και τη Σκέψη, αλλά εκφράζεται ολόκληρος σε αυτά. Δεν μένει, συνεπώς, κανένα «υπόλοιπο» στη θεϊκή φύση που δεν μπορούμε να γνωρίσουμε και να κατανοήσουμε. Η γνωσιοθεωρία του Σπινόζα είναι δομημένη με τέτοιο τρόπο που δεν απαιτεί την απεμπλοκή του ανθρώπου απ' το περιβάλλον του, την άρνηση ή την αμφισβήτηση των αισθήσεων του. Ο Σπινόζα δεν «κλείνει τα μάτια και τα αυτιά του» μπροστά στον κόσμο και τις αισθήσεις του, ούτε τις θεωρεί κάτι που είναι πέρα για πέρα μέσα του. Αναγνωρίζει τις φαντασιακές παραστάσεις ως αληθείς «ιδωμένες στον εαυτό τους», στον βαθμό δηλαδή που μας λένε κάτι για τη δική μας φύση. Οι φαντασιακές παραστάσεις, ως το αποτέλεσμα των συναντήσεών μας με τον εξωτερικό κόσμο και τα ίχνη που αυτές αφήνουν στον Πνεύμα μας, είναι κάτι ανεξάλειπτο και συνεπώς δεν έχει νόημα να το αρνηθούμε ούτε μεθοδολογικά. Ακόμα περισσότερο, αν το αρνηθούμε μεθοδολογικά, θα οδηγηθούμε μάλλον σε εσφαλμένα συμπεράσματα: αν ξεκινήσουμε αποκεί, θα προχωρήσουμε προς λάθος κατεύθυνση. Αυτό που πρέπει να κάνουμε είναι να διακρίνουμε ποιες ιδέες είναι ιδέες της φαντασίας και ποιες του λόγου. Με άλλα λόγια, να μπορούμε να διακρίνουμε αν μια ιδέα είναι ιδέα του επηρεασμού μας από ένα αντικείμενο (και άρα δεν μας λέει τίποτα για τη φύση του αντικειμένου, παρά μόνο πώς εμείς επηρεαζόμαστε από αυτό) ή είναι ιδέα του ίδιου του αντικειμένου, και άρα έχουμε πράγματι αληθή γνώση του αντικειμένου αυτού. Αυτό δε σημαίνει πως η φαντασιακή παράσταση εξαλείφεται πλήρως. Για να χρησιμοποιήσουμε το παράδειγμα με τον ήλιο που είδαμε και πιο πριν, η φαντασιακή παράσταση που «δείχνει» τον ήλιο στα διακόσια πόδια από εμάς, δεν είναι παρά η ιδέα ενός σωματικού επηρεασμού· το να μάθουμε ότι η πραγματική απόσταση του ήλιου από εμάς είναι «πάνω από 200 διαμέτρους γης» δεν εξαφανίζει τον σωματικό επηρεασμό μας από αυτόν: εξακολουθεί να μας ζεσταίνει ακριβώς το ίδιο.²³ Απομακρύνει, ωστόσο, ιδέες που μπορεί να έπονται από αυτήν την φαντασιακή παράσταση, όπως ότι μπορεί πράγματι να μας κάψει, να πέσει και άλλες

²³ Το παράδειγμα με τον ήλιο, σχετικά με τη διαφορά των ιδεών που απορρέουν απ' τις αισθήσεις και αυτών που δίδονται απ' τον Λόγο (απ' την επιστήμη) χρησιμοποιείται και από τον Ντεκάρτ: «[...] βρίσκω μέσα μου δύο διαφορετικές ιδέες του ήλιου. Η μία, δια της οποίας φαίνεται εξαιρετικά μικρός, μοιάζει να αντλείται από τις αισθήσεις και συγκαταλέγεται πρωτίστως μεταξύ εκείνων [των ιδεών] που χαρακτηρίσα επείσακτες. Η άλλη, διά της οποίας παριστάνεται πολλές φορές μεγαλύτερος από τη Γη, παραλαμβάνεται από συλλογισμούς της Αστρονομίας, τουτέστιν εξάγεται από κάποιες έμφυτες σε μένα έννοιες, ή ποιείται με κάποιον άλλον τρόπο από μένα τον ίδιο. Και δεν μπορούν ασφαλώς να είναι αμφότερες όμοιες με τον ίδιο τον ήλιο που υπάρχει έξω από μένα, αλλά ο Λόγος πείθει ότι πιο ανόμοια είναι εκείνη που φαίνεται να απορρέει κατευθείαν από αυτόν», *Στοχασμοί...*, τρίτος στοχασμός, σ. 96.

δεισιδαιμονίες που πηγάζουν αφενός απ' την φαντασιακή παράσταση και αφετέρου από την απουσία της αληθούς ιδέας, της γνώσης της φύσης του ήλιου. Έτσι, αν οι αισθήσεις μας εξαπατούν ή αν οι άνθρωποι ψεύδονται, η λύση δεν είναι να απομονωθούμε στο Πνεύμα μας, αρνούμενοι τις αισθήσεις μας και διακόπτοντας την επικοινωνία με τους ανθρώπους, αλλά να δούμε *γιατί* συμβαίνει αυτό. Αν οι αισθήσεις μας εξαπατούν κι αν οι άνθρωποι λένε ψέματα, αυτό που πρέπει πρώτα απ' όλα να κάνουμε είναι να αισθανθούμε, να κοιτάξουμε και να ακούσουμε όσα περισσότερα πράγματα γίνεται, όσο περισσότερο γίνεται: γιατί και πώς μας εξαπατούν οι αισθήσεις μας, τι ψέματα λένε οι άνθρωποι και γιατί. Ο Λόγος στον Σπινόζα είναι πάντα το ζητούμενο και είναι ζητούμενο ακριβώς γιατί δεν είναι κάτι που ανήκει προνομιακά στην ανθρώπινη φύση, πόσο μάλλον κάτι που μας χάρισε ο Θεός. Ο Λόγος είναι προς κατάκτηση, και τον κατακτάμε μόνο εμπλεκόμενοι μέσα στον κόσμο.

Επιστρέφοντας στο αρχικό παράθεμα, ο Σπινόζα λέει πως ο Ντεκάρτ διαχώρισε τόσο το Πνεύμα του από το Σώμα του, που έπρεπε να βρει έναν τρόπο να τα ξαναενώσει. Έδειξε, έτσι, τον κωνοειδή αδένα [κωνάριο] που βρίσκεται στον εγκέφαλο ως τον τόπο όπου η ψυχή ενώνεται με το σώμα: μέσα απ' αυτό η ψυχή διοχετεύεται στο σώμα, στο αίμα και τους ιστούς.²⁴ Η βούλησή μας κινεί το κωνάριο προς τη μια ή την άλλη κατεύθυνση, για να νιώσουμε έτσι ή αλλιώς και να κάνουμε την κίνηση που θέλουμε. Σύμφωνα με αυτό, για να νιώσουμε κάτι ή να κάνουμε κάποια κίνηση, αρκεί να το σκεφτούμε. Για παράδειγμα, η βούληση να κοιτάξουμε μακριά κινεί τον αδένα με τέτοιον τρόπο που κάνει την κόρη του ματιού μας να διασταλεί. Ο Σπινόζα, στην κριτική που του κάνει, χρησιμοποιεί αυτό το σημείο και λέει ότι όταν θέλουμε να κοιτάξουμε μακριά, η κόρη του ματιού μας διαστέλλεται *κοιτάζοντας μακριά*. Δεν αρκεί να θέλω να κοιτάξω, δεν αρκεί να σκεφτώ να κοιτάξω, *πρέπει να κοιτάξω*.

Για τον Ντεκάρτ, το ζήτημα εδώ δεν είναι παρά το (κλασικό) ζήτημα του πώς θα νικήσουμε τα Πάθη μέσω του Λόγου. Εφόσον τα πάθη είναι κάτι που είναι μέσα μου και ανήκουν στο πνεύμα μου, μπορώ να τα καθυποτάξω πλήρως, αν καταφέρω

²⁴ Στο ίδιο, έκτος στοχασμός, σ. 183, και René Descartes, *Τα πάθη της ψυχής*, μτφρ. Γιάννης Πρελορέντζος, Κριτική, Αθήνα 2017, άρθρα 31-34, σ. 115-118 [ιδ. άρθρο 34, «Πώς αλληλεπιδρούν η ψυχή και το σώμα»: «η ψυχή έχει την κύρια έδρα της στον μικρό αδένα που βρίσκεται στο κέντρο του εγκεφάλου, απ' όπου εξακτινώνεται σε όλο το υπόλοιπο σώμα μέσω των πνευμάτων, των νεύρων και μάλιστα μέσω του αίματος, το οποίο, μετέχοντας στις εντυπώσεις των πνευμάτων, μπορεί να τις μεταφέρει διά των αρτηριών σε όλα τα μέλη», σ. 117].

να κινώ τις «ψυχικές πνοές» μου με τον τρόπο που θέλω, να κινώ τον αδένα προς τη σωστή κατεύθυνση ώστε να προκαλέσω το επιθυμητό αίσθημα και να διώξω το ανεπιθύμητο. Για τον Σπινόζα, αυτός ο απόλυτος έλεγχος των παθών από τον λόγο είναι κάτι αδύνατο.

«Ξέρω μεν ότι ο διασημότετος Καρτέσιος, παρ' όλο που πίστεψε επίσης ότι το Πνεύμα έχει απόλυτη δύναμη επί των ενεργειών του, πάσχισε ωστόσο να εξηγήσει τις ανθρώπινες συναισθηματικές επήρειες μέσω των πρώτων αιτίων τους και συγχρόνως να καταδείξει την οδό μέσω της οποίας το Πνεύμα μπορεί να έχει απόλυτο κράτος επί των συναισθηματικών επηρειών· αλλά, κατά τη γνώμη μου τουλάχιστον, δεν έδειξε τίποτα πέρα από την οξύτητα της μεγαλοφυΐας του, όπως θα αποδείξω στο κατάλληλο σημείο».²⁵

Το «κατάλληλο σημείο» είναι ο πρόλογος του πέμπτου μέρους της *Ηθικής*. Αφού έχει μελετήσει διεξοδικά τις συναισθηματικές επήρειες και την ισχύ τους, στο τρίτο και τέταρτο μέρος αντίστοιχα, μιλά «περί της δύναμης του Πνεύματος» να τις μετριάσει. Έχει ήδη δείξει πως το Πνεύμα είναι αδύνατον να έχει «απόλυτο κράτος» επί των συναισθηματικών επηρειών, μεταξύ άλλων και εξαιτίας της μη διάκρισης μεταξύ Σώματος και Πνεύματος.²⁶ Το πρώτο, επομένως που προσάπτει στον Ντεκάρτ είναι ότι διατηρεί τον δυϊσμό μεταξύ σώματος και πνεύματος, (όπως και τον δυισμό μεταξύ Θεού-δημιουργού και Φύσης/κόσμου-δημιουργήματος, αλλά και μεταξύ του ανθρώπου και του υπόλοιπου κόσμου), σε τόσο απόλυτο βαθμό που έπειτα αδυνατεί να τα ενώσει. Βλέπει την απόδοση της ένωσης της Ψυχής με το Σώμα στο κωνάριο που κινεί τις ψυχικές πνοές ως μια αδέξια επινόηση, μια καταφυγή ανάλογη με αυτήν στον υπερβατικό Θεό.²⁷ Ο Σπινόζα εκθέτει τις αντιρρήσεις του στον Ντεκάρτ σ' έναν κάπως ειρωνικό τόνο, όπως φαίνεται απ' τις φράσεις «πολύ θα ήθελα να ξέρω...» ή

²⁵ H, III, πρλ., σ. 232.

²⁶ H, III, 2, σ. 236: «Ούτε το Σώμα μπορεί να καθορίσει το Πνεύμα στη σκέψη, ούτε το Πνεύμα το Σώμα στην κίνηση, στη στάση ή σε κάτι άλλο (αν υπάρχει)», και σχόλιο, σ. 237 «το Πνεύμα και το Σώμα είναι ένα και το αυτό πράγμα που συλλαμβάνεται άλλοτε υπό το κατηγορημα της Σκέψης και άλλοτε υπό το κατηγορημα της Έκτασης. Από όπου προκύπτει ότι η τάξη ήτοι η συνάρθρωση των πραγμάτων είναι μία, είτε η φύση συλλαμβάνεται υπό το μεν κατηγορημα είτε υπό το δε, και συνεπώς η τάξη των ενεργειών και των παθών του Σώματός μας είναι φύσει σύγχρονη με την τάξη των ενεργειών και των παθών του Πνεύματος» (πλάγια δικά μου).

²⁷ H, V, πρλ., σ. 460-461: «Αλλά συνέλαβε το Πνεύμα ως τόσο διακριτό από το Σώμα, ώστε δεν θα μπορούσε να προσδιορίσει κανένα ενικό αίτιο ούτε γι' αυτήν την ένωση, ούτε για το ίδιο το Πνεύμα· αλλά του ήταν αναγκαίο να ανατρέξει στο αίτιο ολόκληρου του Σύμπαντος, τουτέστιν στον Θεό. Έπειτα, πολύ θα ήθελα να ξέρω πόσους βαθμούς κίνησης μπορεί το Πνεύμα να προσδώσει σε αυτόν τον κωνοειδή αδενίσκο και με πόση ισχύ μπορεί να τον κρατήσει ταλαντευόμενο».

«αγνοώ αν...», αλλά και το καταληκτικό «παραλείπω όσα καταφάσκει για τη βούληση και την ελευθερία της, γιατί έδειξα υπερεπαρκώς ότι είναι ψευδή».²⁸

Ο Σπινόζα παραπέμπει στα *Πάθη της ψυχής*, και συγκεκριμένα στο άρθρο 50 του πρώτου μέρους.²⁹ Εκεί διαβάζουμε για τις κινήσεις του αδένα που συνδέονται με συγκεκριμένες σκέψεις χάρη στη φύση, αλλά και για τη δυνατότητα να συνδεθούν με άλλες «διά της έξεως». Φέρνει ως παράδειγμα τις λέξεις, που είτε τις βλέπουμε γραμμένες είτε τις ακούμε έχουμε συνηθίσει να φέρνουμε στο νου μας το νόημά τους και όχι «το σχήμα των γραμμάτων τους ή τον ήχο των συλλαβών τους». Με τον ίδιο τρόπο, «καίτοι οι κινήσεις τόσο του αδένα όσο και των πνευμάτων του εγκεφάλου που παρουσιάζουν ορισμένα αντικείμενα στην ψυχή είναι φύσει συνδεδεμένες με τις κινήσεις που διεγείρουν ορισμένα πάθη στην ψυχή, ωστόσο μπορούν να χωριστούν από αυτές δυνάμει της έξεως και να συνδεθούν με άλλες κινήσεις πολύ διαφορετικές των πρώτων, και μάλιστα μπορούμε να αποκτήσουμε την έξη αυτή *διαμιάς και χωρίς να απαιτεί καθόλου μακρόχρονη πρακτική*».³⁰ Το επόμενο παράδειγμα που δίνει, προέρχεται από την εκπαίδευση των ζώων· κι έτσι, «εφόσον με λίγη επιδεξιότητα μπορούμε να μεταβάλλουμε τις κινήσεις του εγκεφάλου στα ζώα που στερούνται λόγου, είναι προφανές ότι μπορούμε να επιτύχουμε κάτι τέτοιο ακόμα καλύτερα όταν έχουμε να κάνουμε με ανθρώπους».³¹ Φαίνεται εδώ η νοησιαρχική θέση του Ντεκάρτ, αφού δεν χρειάζεται καν χρόνος για να αλλάξουμε τις συνδέσεις μεταξύ αδένα και παθών, αρκεί να βρούμε τον τρόπο να το κάνουμε. Επιπλέον, αντιμετωπίζει τα πάθη είτε ως νοητικά περιεχόμενα είτε ως κάτι ενστικτώδες, όπως δηλώνουν τα δύο παραδείγματα. Σε κάθε περίπτωση, θεωρεί τα πάθη μηχανικά παραγόμενα, και εξίσου μηχανική μπορεί να είναι και η μεταβολή τους, έως την πλήρη εξάλειψή τους: «και αυτοί ακριβώς που έχουν τις ασθενέστερες ψυχές, θα μπορούσαν να κατορθώσουν να ελέγχουν πλήρως όλα τους τα πάθη, αν φυσικά επιστρατεύαμε την απαραίτητη επιδεξιότητα για να τους χαλιναγωγήσουμε και να τους κατευθύνουμε».³²

Με βάση τη σπινοζική κριτική, το καρτεσιανό σύστημα δεν καταφέρνει να ελευθερώσει πραγματικά τον άνθρωπο, εφόσον τον προικίζει με μια ελευθερία που δεν ανταποκρίνεται στην (δυνατότητα για) πραγματική ελευθερία. Φαίνεται πως, όταν ο Σπινόζα, στην αρχή της *Πολιτικής πραγματείας*, κατηγορεί τους φιλοσόφους

²⁸ Στο ίδιο, σ. 461.

²⁹ Descartes, *Τα πάθη της ψυχής*, άρθρο 50, σ. 129-131.

³⁰ Στο ίδιο, σ. 130 (πλάγια δικά μου).

³¹ Στο ίδιο, σ. 131.

³² Στο ίδιο.

ότι δεν μιλάνε για τον άνθρωπο όπως είναι αλλά όπως οι ίδιοι θα ήθελαν να είναι – κυρίως ικανό να δαμάζει τα πάθη του, αποφασίζοντας να ζει σύμφωνα με τον λόγο–, αναφέρεται (και) στον Ντεκάρτ. Στο ίδιο σημείο επισημαίνει και τη δική του διαφοροποίηση, η οποία δεν έγκειται παρά στη συμπερίληψη των παθών στην πολιτική του θεωρία. Πρέπει να διευκρινιστεί ότι τα πάθη (πιο σωστά, οι συναισθηματικές επήρειες –*affectus*), δεν περιλαμβάνονται στη σπινοζική σκέψη ως «αναγκαίο κακό», ως μια ιδιότητα της ανθρώπινης φύσης που πρέπει να λάβουμε υπόψη γιατί δεν γίνεται αλλιώς. Το *affectus* παίζει καθοριστικό ρόλο στην ανθρωπολογία, την πολιτική και την ηθική του Σπινόζα, καθώς εμπλέκεται ουσιωδώς (συγκροτητικά) στους τρόπους που το άτομο γνωρίζει τον κόσμο, διαμορφώνεται, επικοινωνεί και συνυπάρχει με τους άλλους: στον τρόπο με τον οποίο *εκφράζεται* και *σχετίζεται*.

Ο Ντεκάρτ ξεκινά από την απόλυτη ελευθερία του ατόμου και το «καθαρό *cogito*», την καθαρή σκέψη ως τον τόπο όπου ο άνθρωπος συναντά τον εαυτό του και ως τον τρόπο που έχει να γνωρίσει τα πράγματα, τον κόσμο, τους άλλους. Για τον Σπινόζα, ο ορισμός του ανθρώπου ως σκεπτόμενης υπόστασης, που διαθέτει αυτοσυνείδηση και την ικανότητα να αυτοθεμελιώνεται, δεν είναι ένας καλός ορισμός. Η κριτική στο καρτεσιανό «Εγώ αμφιβάλλω, εγώ σκέφτομαι, εγώ υπάρχω» και στα αποτελέσματά του, στην προνομιακή θέση του ανθρώπου, ως ουσιωδώς αυτόνομου όντος, τον εντάσσει στο ρεύμα του αντιανθρωπισμού.³³ Ο Σπινόζα ξεκινά επισημαίνοντας το πόσο δεσμευμένο είναι το άτομο στον κόσμο, το γεγονός πως είναι μέρος της φύσης και υπάγεται στην ίδια αναγκαιότητα με όλα τα άλλα πράγματα.³⁴ Για κείνον, το πρώτο βέβαιο και σταθερό σημείο, το μόνο για το οποίο δεν μπορούμε να αμφιβάλλουμε, δεν είναι η σκέψη ή η συνείδηση, αλλά το γεγονός

³³ Άρης Στυλιανού, *Γνώση και πάθος στη νεότερη φιλοσοφία*, Πόλις, Αθήνα 2022, σ. 112. Το τρίτο κεφάλαιο του βιβλίου (σ. 111-154) αποτελεί μια πυκνή και σαφή επισκόπηση της διαμάχης μεταξύ ανθρωπισμού και αντιανθρωπισμού.

³⁴ ΠΠ, 1/4-7, σ. 95-97. «Ο Σπινόζα [...] βλέπει τον άνθρωπο ως μέρος της φύσης και, προκαταβολικά, εκφράζει έντονες επιφυλάξεις στην προοπτική διαχωρισμού ανάμεσα στην ηθική και τη φυσική τάξη, σε μια ανθρωποκεντρική νομοθεσία της φυσικής και της ηθικής. Όπως χαρακτηριστικά αναφέρεται στην εισαγωγή του Γ' μέρους της *Ηθικής*: “Φαίνεται μάλιστα ότι αντιλαμβάνονται τον άνθρωπο στη Φύση σαν να ήταν κράτος εν κράτει [...]”. Το εδάφιο αυτό έχει αποτελέσει αντικείμενο ποικίλων σχολίων, με έμφαση στον αντι-ουμανισμό του Σπινόζα», Βασιλική Γρηγοροπούλου, «Μέθοδος και ελευθερία», *Αξιολογικά* (2002), σ. 43. Υπό ανάλογο πρίσμα, η Σαντάλ Ζακέ βλέπει τη σπινοζική φιλοσοφία ως «μια φιλοσοφία η οποία δεν αρχίζει με το πρώτο πρόσωπο, εφόσον δεν υπάρχει συνειδητό υποκείμενο για να ξεκινήσει με αυτό, αλλά αντ’ αυτού [ξεκινά] με ένα ον το οποίο υπόκειται σε εξωτερικές αιτίες», Chantal Jaquet, *Time, Duration and Eternity in Spinoza*, μτφρ. Eric Aldieri, Edinburgh University Press, Εδιμβούργο 2023, σ. 90.

ότι συναντάμε τον κόσμο και σχετιζόμαστε με αυτόν. Με άλλα λόγια, το ανθρώπινο άτομο δεν είναι κατ' αρχήν το σκεπτόμενο άτομο, αλλά το σχετιζόμενο άτομο. Αν το έθετε όπως ο Καρτέσιος, θα έλεγε «Εγώ συναντώ, εγώ σχετίζομαι, εγώ υπάρχω».³⁵

β. Η έννοια της σχέσης στην οντολογία, τη γνωσιοθεωρία και την ηθική του Σπινόζα. «Το πρόβλημα της έκφρασης» και ο ρόλος των συναισθηματικών επηρειών, σύμφωνα με τον Ζιλ Ντελέζ

Η οντολογία του Σπινόζα είναι μια (ουσιωδώς) σχεσιακή οντολογία. Σε αντίθεση με τον Ντεκάρτ και τις πολλές υποστάσεις, στον Σπινόζα έχουμε μία και μόνη υπόσταση, τον Θεό ή τη Φύση, εκφραζόμενη σε άπειρα κατηγορήματα και τρόπους. Αυτή η έκφραση, δεν είναι έκφραση του προϋπάρχοντος αλλά συγκροτητική του εκφραζόμενου ταυτόχρονα με τις εκφράσεις του. Κατ' αυτόν τον τρόπο, δεν προτάσσεται η Υπόσταση, η «ουσία», το εκφραζόμενο που εισέρχεται σε σχέση με κάτι άλλο, αλλά η ίδια η σχέση: το ίδιο το γεγονός της σχέσης και ο τρόπος που αυτή διαμορφώνεται και υπάρχει, και ταυτόχρονα διαμορφώνει το εκφραζόμενο μέσα από (και μαζί με τις) εκφράσεις του. Ό,τι λέγεται και αποδεικνύεται στη σκέψη του Σπινόζα βασίζεται στη σχέση. Τα πάθη, τα είδη γνώσης, η προσπάθεια, η επιθυμία, οι αξιολογικές κρίσεις, η ίδια η ελευθερία είναι σχέσεις, μορφές και τρόποι του σχετίζεσθαι. Πρόκειται για τη σχέση με τον εαυτό, τους άλλους και εντέλει τη σχέση με τον Θεό του πέμπτου μέρους της *Ηθικής*. Τα πάντα ορίζονται «σε σχέση με», (πράγμα που δηλώνει σχεσιακότητα και όχι σχετικισμό). Έχουμε, πρώτα απ' όλα, αιτιακές σχέσεις: καθετί, για να το γνωρίσουμε, πρέπει να το δούμε μαζί με κάποιο άλλο, δηλαδή την αιτία του· στον βαθμό δε, που αυτό το ίδιο πράγμα συνιστά αιτία,

³⁵ Η Χασάνα Σαρπ προσεγγίζει το οντολογικό καθεστώς του ατόμου στον Σπινόζα μέσα από την έννοια της διατομικότητας του Ετιέν Μπαλιμπάρ ο οποίος βλέπει τη διαδικασία συγκρότησης του ατόμου ως τη διαρκή οντογενετική διαδικασία της εξατομίκευσης, όπως προτείνεται από το Ζ. Σιμοντόν. Αυτή η οπτική, όπως θα δούμε στη συνέχεια, θέτει στο κέντρο την έννοια και το γεγονός της σχέσης ως συγκροτητικής του ατόμου, και όχι ως κάτι που έπεται της εξατομίκευσης, ταυτίζοντάς την εντέλει με την ίδια την ύπαρξη: «Το να ζεις είναι το να σχετίζεσαι [To live is to relate]. Η διατομικότητα είναι το όνομα μιας συλλογικής δράσης, μια πάντοτε προσωρινή και ποτέ απομονώσιμη διαδικασία πράξης και διαφοροποίησης. Η διατομικότητα καταδεικνύει τον “προβληματικό” χαρακτήρα της ζωής ως “μόνιμης δραστηριότητας εξατομίκευσης” και τον συστηματικό χαρακτήρα της ύπαρξης, που επίσης δεν ολοκληρώνεται ποτέ», Hasana Sharp, *Spinoza and the Politics of Renaturalization*, The University of Chicago Press, Chicago 2011, σ. 34-37· το παράθεμα από την σ. 37). Μιλάμε εδώ για τον άνθρωπο, δεν πρέπει ωστόσο, να ξεχνάμε ότι, σύμφωνα με τον Σπινόζα, όλα αυτά δεν ισχύουν αποκλειστικά (και προνομιακά) για τον άνθρωπο, αλλά για κάθε πράγμα: κάθε πράγμα συναντά άλλα πράγματα και σχετίζεται με αυτά.

πρέπει να το δούμε και μαζί με το αποτέλεσμά του. Τίποτα δεν είναι αποκομμένο στο σπινοζικό σύμπαν, τα πάντα συναντιούνται, βρίσκονται σε σχέσεις, εισέρχονται σε σχέσεις, δια των οποίων εκφράζονται, τροποποιούνται και τροποποιούν, αυξάνουν ή μειώνουν τη δύναμη τη δική τους και των άλλων. Ακόμα και ο Θεός είναι «σε σχέση», τόσο με τον εαυτό του ως αιτία του (*causa sui*), αλλά και με τα αποτελέσματά του (ως εμμενής αιτία τους), με το κάθε πράγμα που παράγει αναγκαία, δηλαδή με τα πάντα. Στη φράση «*Deus sive Natura*» το «*sive*» δηλώνει σχέση: τη διατήρηση της σχέσης μεταξύ των δύο όρων και όχι την ταύτισή τους. Η *natura naturans* σχετίζεται με την *natura naturata*, δεν ανάγεται η μια στην άλλη. Τα πάντα, λοιπόν, εκτυλίσσονται εντός αυτής της άπειρης σχέσης, και τα πάντα κατανοούνται ως σχέσεις αιτίας-αποτελέσματος, συμφωνίας ή διαφωνίας, αλλά και εκφραστικές σχέσεις. Η γνώση του κόσμου είναι σύλληψη αυτών των σχέσεων και η γνώση της ουσίας των πραγμάτων είναι γνώση της θέσης τους και της δύναμής τους μέσα σ' αυτό το πλέγμα.³⁶ Τέλος, η ίδια η ελευθερία είναι σχέση, και μάλιστα αναγκαία –αλλά γι' αυτό θα μιλήσουμε παρακάτω, και ιδίως στο τελευταίο κεφάλαιο.

Μια σχεσιακή οντολογία είναι κατ' ανάγκη μια μη θεμελιωτική οντολογία, εφόσον δεν προϋποθέτει ένα Ον και την (υπερβατική) ουσία του. Εξακολουθεί, ωστόσο, να προσπαθεί να μιλήσει για το ον και την «ουσία» του, γι' αυτό που *είναι*, που υπάρχει αναγκαία και για το *πώς* υπάρχει: τους τρόπους με τους οποίους εκδηλώνεται, εκφράζεται, τροποποιείται και τροποποιεί αυτή η ύπαρξη. Το μόνο που τίθεται ως αρχή περί αυτού, είναι ότι σχετίζεται: ότι συγκροτεί σχέσεις και, το πιο σημαντικό, συγκροτείται μέσα από αυτές. Η διαφορά, την οποία εισάγει η έννοια της διατομικότητας, είναι ριζική: απ' τη μια έχουμε άτομα που εισέρχονται σε σχέσεις και από την άλλη άτομα που συγκροτούνται ως τέτοια μέσα στις σχέσεις, μέσα από τις σχέσεις. Θα έλεγα πως, το να βασίζεις ένα φιλοσοφικό σύστημα στο γεγονός της σχέσης, σημαίνει πως δεν το βασίζεις «πουθενά». Κανένα περιεχόμενο, κανένας τρόπος της σχέσης δεν είναι απόλυτα και εκ των προτέρων δεδομένος ή αυτονόητος, δεν είναι *de facto* καλός ή κακός. Τίποτα δεν *είναι*, τα πάντα γίνονται αυτό που είναι³⁷

³⁶ Sharp, στο *ίδιο*, σ. 39-40

³⁷ «Να γνωρίσουμε το άτομο μέσα από την εξατομίκευση, και όχι την εξατομίκευση μέσα από το άτομο. Θα συλλαμβάναμε τότε το άτομο ως μια σχετική πραγματικότητα [...]. Χρησιμοποιούμε [τον όρο “οντογένεση”] για να ορίσουμε τον χαρακτήρα του *γίνεσθαι του είναι*, αυτό μέσω του οποίου το *είναι* γίνεται, στον βαθμό που είναι, *είναι*. Η αντίθεση μεταξύ *είναι* και *γίνεσθαι* μπορεί να είναι έγκυρη μόνο εντός μιας συγκεκριμένης θεωρίας που υποθέτει ότι το μόνο πρότυπο του *είναι* είναι μια ουσία. [Ωστόσο] το *γίνεσθαι* δεν είναι ένα πλαίσιο εντός του οποίου υπάρχει το *είναι*, είναι μια διάσταση του *είναι*, ένας τρόπος επίλυσης μιας αρχικής ασυμβατότητας, που είναι πλούσια σε

καθόσον σχετίζονται, ως μέρη της «τάξης και σύνδεσης της φύσης», η οποία είναι, ταυτόχρονα και ισοδύναμα, τάξη και σύνδεση ιδεών και τάξη και σύνδεση σωμάτων.³⁸ Αλλά ό,τι γίνεται, γίνεται αναγκαία: το ότι όλα είναι «σε σχέση με...» δεν τα καθιστά σχετικά. Το σπινοζικό σύμπαν είναι ένα σύμπαν αναγκαιότητας, χωρίς αυτό να σημαίνει πως είναι ένα προκαθορισμένο σύμπαν. Αυτό που συμβαίνει, ακόμα κι αν δεν έχει τεθεί ρητά ως σκοπός, ακόμα κι αν δεν μπορώ να το γνωρίζω εκ των προτέρων, είναι αυτό και μόνο που θα μπορούσε να συμβεί σ' αυτήν τη συγκεκριμένη περίπτωση, σ' αυτήν τη συγκεκριμένη σχέση στην οποία εμπλέκονται αυτά τα συγκεκριμένα πράγματα τη δεδομένη στιγμή.

Αυτήν την αναγκαιότητα προσπαθεί να μας κάνει να συλλάβουμε ο Σπινόζα, με δεδομένη αυτήν την αναγκαιότητα (και μέσα από αυτήν), προσπαθεί «να οδηγήσει τον αναγνώστη, “σαν από το χέρι”, ως την ευδαιμονία».³⁹ Επιμένει διαρκώς στα πάθη, ως κάτι ανεξάλειπτο όπως και η φαντασία, ως το αναγκαίο αποτέλεσμα των συναντήσεων και των αλληλεπιδράσεών μας με τον κόσμο. Και είναι κάτι ανεξάλειπτο, ακριβώς γιατί η ιδιότητα του ανθρώπου να σχετίζεται είναι ανεξάλειπτη. Μπορεί να μην αμφιβάλλει, μπορεί ακόμα και να μη σκέφτεται, τουλάχιστον με τον συστηματικό και αναστοχαστικό τρόπο που εννοεί ο Ντεκάρτ, αλλά σίγουρα φαντάζεται και σίγουρα αισθάνεται. Συνεπώς, η όποια αλλαγή στην ανθρώπινη συμπεριφορά, στις σχέσεις, στην πολιτική και την ηθική, για τον Σπινόζα επιχειρείται μέσω των σχέσεων και όχι μέσω της διακοπής τους. Αντιθέτως, το ζητούμενο είναι η μεγαλύτερη δυνατή ισχυροποίησή τους, μέσω της γνώσης της φύσης των πραγμάτων. Η ελευθερία, επομένως, δεν είναι απομόνωση και νίκη επί του εξωτερικού κόσμου, ούτε μια δύναμη την οποία το άτομο αντλεί από το δικό του Πνεύμα, μόνο και μόνο από την ικανότητά του να σκέφτεται. Ο Λόγος είναι πράγματι το μόνο μέσο που διαθέτει ο άνθρωπος για προσεγγίσει την πραγματική ελευθερία, αλλά στον βαθμό που είναι μέσο για να βρει τον καλύτερο δυνατό τρόπο να συνδέεται με τα πράγματα που όντως ταιριάζουν στη φύση του, όχι για να την υποτάξει αλλά, αντιθέτως, για να αναπτύξει όσο περισσότερο μπορεί τη δυναμική της. Αποκεί προκύπτει η αύξηση της δύναμής του –και ταυτόχρονα η κοινή δύναμη όλων.

δυνατότητες», Gilbert Simondon, «The position of the problem of ontogenesis», μτφρ. Gregory Flanders, *Parrhesia* 7 (2009), σ. 5-6 (Βάζω με πλάγια το *είναι* [being], ώστε να ξεχωρίζει πιο εύκολα από τους διάφορους τύπους του «be»).

³⁸ H, II, 7, (σ. 153).

³⁹ Pierre-François Moreau, *Ο Σπινόζα και ο σπινοζισμός*, επιστ. επιμέλεια Δημήτρης Αθανασάκης, μτφρ. Φώτης Σιατίτσας, Εκδόσεις Ι. Σιδέρης, Αθήνα 2016, σ. 85.

Όπως αναφέρθηκε ήδη, οι συναισθηματικές επήρειες [affectus] είναι κάτι περισσότερο από μια ανθρώπινη ιδιότητα που πρέπει να ληφθεί υπόψη. Η διάκριση μεταξύ παθών και ενεργημάτων είναι εδώ αναγκαία: τα πάθη, ως αυτά που μειώνουν την ανθρώπινη δύναμη, αν και δεν μπορούν να εξαλειφθούν πλήρως, πρέπει πράγματι να μετριαστούν, μέσα από τη γνώση των αιτίων τους, ώστε να «επικρατήσουν» τα ενεργήματα, τα «χαρούμενα πάθη» που την αυξάνουν.⁴⁰ Η ανθρώπινη ζωή ξεκινά στην επικράτεια των παθών, με την παιδική ηλικία να είναι, όπως παρατηρεί ο Σπινόζα, μια κατάσταση πλήρους εξάρτησης από εξωτερικά αίτια και πλήρους άγνοιας του εαυτού, των πραγμάτων και του Θεού.⁴¹ Αλλά αυτή είναι μια αναγκαία κατάσταση, κοινή σε όλους τους ανθρώπους,⁴² η οποία πρέπει ωστόσο να ξεπεραστεί, και «το Σώμα του βρέφους [...] να μεταβληθεί σε ένα άλλο που είναι ικανό για πλείστα και αναφέρεται σε ένα Πνεύμα που έχει πλείστη συνείδηση του εαυτού του, του Θεού και των πραγμάτων».⁴³ Αυτό δεν σημαίνει ότι τα πάθη καταργούνται, εφόσον τα πάθη προκύπτουν από μια αναγκαία και ανεξάλειπτη ιδιότητα του ανθρώπινου Σώματος και Πνεύματος να επηρεάζεται από τα πράγματα, σώματα και ιδέες, τα οποία συναντά.

Ο Ζιλ Ντελέζ κάνει λόγο για μια «αντίστροφη αναλογία» μεταξύ παθών και ενεργημάτων. Σχηματικά, αν πούμε πως «η ικανότητα να επηρεαζόμαστε παραμένει σταθερή, όποια κι αν είναι η αναλογία των παθητικών και ενεργητικών συναισθηματικών επηρειών [affectus]»,⁴⁴ ο μετριασμός των παθών συνεπάγεται την επικράτηση των ενεργημάτων, ή τουλάχιστον η δύναμη ενέργειας δεν εμποδίζεται: η δύναμη του ενεργείν είναι αντιστρόφως ανάλογη της δύναμης του πάσχειν. Έχει ενδιαφέρον πως ο Ντελέζ αναφέρεται στο πάσχειν ως δύναμη: «δύναμη του πάσχειν ονομάζουμε την ικανότητα να επηρεαζόμαστε καθόσον πληρούται πραγματικά από

⁴⁰ ΠΠ, 1/4, σ. 95-96: «Έτσι, θεώρησα τα ανθρώπινα πάθη [...] όχι ως διαστροφές της ανθρώπινης φύσης, αλλά ως ιδιότητες που της ανήκουν [...]. Ακόμη κι αν είναι ενοχλητικά, ωστόσο είναι αναγκαία και έχουν καθορισμένες αιτίες, μέσω των οποίων προσπαθούμε να κατανοήσουμε τη φύση τους· και η ψυχή μας αντλεί τόση χαρά από την ορθή κατανόησή τους, όση αντλεί και από τη γνώση των πραγμάτων που ευχαριστούν τις αισθήσεις».

⁴¹ H, V, 39, σχ., σ. 502.

⁴² H, V, 6, σχ., σ. 468.

⁴³ H, V, 39, σχ., σ. 503.

⁴⁴ Ντελέζ, *Ο Σπινόζα και το πρόβλημα της έκφρασης*, σ. 269 (μετάφραση τροποποιημένη). Στη συγκεκριμένη μετάφραση, το affectus αποδίδεται «διάθεση». Κρατάω ωστόσο, όπως και στο υπόλοιπό κείμενό μου, την απόδοση «συναισθηματικές επήρειες». Στις υπόλοιπες αναφορές δεν θα σημειώνω τη συγκεκριμένη τροποποίηση της μετάφρασης.

παθητικές συναισθηματικές επήρειες [affectus]». ⁴⁵ Φαίνεται πως, κατά κάποιον τρόπο, και το πάσχειν είναι ενεργητικό, τα πάθη δεν είναι αμιγώς παθητικά, μ' έναν καθαρό και μονοδιάστατο τρόπο. Και όταν πάσχει, το άτομο «ενεργεί», εκφράζει την ουσία του, το *conatus* του, εφόσον *προσπαθεί* να εμμείνει στην ύπαρξη με το να αποφύγει κάτι δυσάρεστο ή να παρατείνει κάτι ευχάριστο. Το άτομο, με άλλα λόγια, επενδύει τη δύναμή του σε κάτι, κι αυτό δεν μπορεί παρά να είναι μια μορφή ενέργειας, μια πράξη. Έτσι, η συζήτηση δεν πρέπει να γίνεται ακριβώς με όρους ενεργητικότητας και παθητικότητας, αλλά να μετατοπιστεί και να επικεντρωθεί αφενός σ' αυτό το *κάτι* που ωθεί το άτομο να ενεργήσει αλλά και σε αυτό *προς* το οποίο ωθείται να κατευθύνει τη δύναμή του. Έτσι, καθορίζεται *από* κάτι, το οποίο βρίσκεται έξω απ' αυτό και του οποίου το άτομο έχει ατελή, συγκεχυμένη γνώση· καθορίζεται *προς* κάτι, το οποίο (αισθάνεται ότι) είναι σε συμφωνία με τη φύση του: «Όσο η ικανότητά μας να επηρεαζόμαστε πληρούται με παθητικές συναισθηματικές επήρειες, το *conatus* μας καθορίζεται από πάθη ή, όπως λέει ο Σπινόζα, οι ίδιες μας οι επιθυμίες “γεννιούνται” από πάθη. Ακόμα όμως και σε αυτήν την περίπτωση η δύναμή μας του ενεργείν ενεργοποιείται. Πράγματι, οφείλουμε να διακρίνουμε εκείνο που μας καθορίζει και εκείνο στο οποίο είμαστε καθορισμένοι. *Μια δεδομένη παθητική διάθεση μας καθορίζει να κάνουμε τούτο ή εκείνο, μέσω του οποίου επιχειρούμε να διατηρήσουμε τη σχέση μας ή τη δύναμή μας. [...] Ωστόσο, “εκείνο στο οποίο” είμαστε έτσι καθορισμένοι εξηγείται από τη φύση ή την ουσία μας και παραπέμπει στη δύναμή μας του ενεργείν. Είναι αλήθεια ότι η παθητική διάθεση αποδεικνύει την αδυναμία μας και μας διαχωρίζει από εκείνο που μπορούμε· αλλά είναι επίσης αλήθεια ότι περικλείει έναν βαθμό, όσο χαμηλός κι αν είναι, της δύναμής μας του ενεργείν*».⁴⁶

⁴⁵ Στο ίδιο.

⁴⁶ Στο ίδιο, σ. 281. Στο σημείο αυτό, ο Ντελέζ παραθέτει την Πρότ. 54 του μέρους V της *Ηθικής* και ιδίως την απόδειξή της, όπου σημειώνεται πως το Πνεύμα «προσπαθεί να φαντάζεται μονάχα αυτό που καταφάσκει ή θέτει τη δύναμη ενέργειάς του». Καταλαβαίνουμε καλύτερα τη σημείωση αυτή, και την παράθεσή της εδώ από τον Ντελέζ, αν δούμε και το αντίθετό της, στην επόμενη πρόταση με την απόδειξή της: «Όταν το Πνεύμα φαντάζεται την αδυναμία του, αυτόχρονα λυπάται»· «[...] όταν λέμε ότι ενόσω το Πνεύμα ενατενίζει τον εαυτό του φαντάζεται την αδυναμία του, δεν λέμε τίποτε άλλο παρά ότι ενόσω το Πνεύμα προσπαθεί να φαντάζεται κάτι που θέτει τη δύναμη ενέργειάς του, αυτή η προσπάθειά του καταστέλλεται, ήτοι [...] ότι λυπάται» (Η, V, Π. 55 και απ., σελ. 304-305). Συνεπώς, το Πνεύμα διατηρεί έναν βαθμό ενέργειας όταν φαντάζεται, στον βαθμό που εκφράζει τη δύναμή του προσπαθώντας να φανταστεί εκείνα που τη θέτουν, την ενισχύουν, τη βεβαιώνουν. Η μείωση της δύναμης του Πνεύματος προκύπτει, συνεπώς, απ' την ενατένιση της αδυναμίας του (και «υποθάλπεται όλο και περισσότερο αν φανταζόμαστε πως οι άλλοι μας ψέγουν», όπως σημειώνει στο πόρισμα της ίδιας πρότασης), και όχι από αυτό καθαυτό το γεγονός ότι δεν φαντάζεται αυτό που πράγματι την αυξάνει. Μπορούμε να αναρωτηθούμε αν αυτό σημαίνει πως η δύναμη του Πνεύματος δεν μειώνεται εξαιτίας της πλάνης στην οποία μπορεί να βρεθεί, αλλά απ' την επίγνωση της πλάνης αυτής, κι αν

Ακόμα, λοιπόν, και όταν το άτομο καθορίζεται εξωτερικά, δεν είναι ποτέ απόλυτα παθητικό, δεν (αντι)δρα πλήρως μηχανιστικά, με άλλα λόγια διατηρεί έναν ελάχιστο βαθμό ενέργειας. Ωστόσο, πρόκειται τελικά για απώλεια, αφού θα λέγαμε πως επενδύει τη δύναμή του σε κάτι που δεν θα αποδώσει. Η δύναμη ωθείται και κατευθύνεται από κάτι *εξωτερικό*, συνεπώς το άτομο δεν είναι ταιριαστό αίτιο της πράξης του αλλά μερικό αίτιο –με αυτό το κριτήριο ο Σπινόζα ορίζει το πάθος.⁴⁷ Αντιθέτως, λέμε ότι το άτομο ενεργεί όταν είναι αιτία της πράξης του, όταν την κατευθύνει το ίδιο, όταν η δύναμή του εκφράζεται ως ενέργεια: «όταν γίνεται μέσα μας ή έξω από εμάς κάτι του οποίου είμαστε ταιριαστό αίτιο».⁴⁸ Αυτό συμβαίνει όταν το Πνεύμα έχει ταιριαστές ιδέες, δηλαδή σαφείς και ευκρινείς, οι οποίες εκφράζουν τη φύση του ιδεατού τους και όχι του επηρεασμού από αυτό. Βλέπουμε πως δεν παύει εδώ ο επηρεασμός: το άτομο εξακολουθεί να επηρεάζεται (θετικά), η δύναμη ενέργειάς του επικουρείται, αυξάνεται, στο βαθμό που σχετίζεται με κάτι του οποίου γνωρίζει πράγματι τη φύση και η οποία είναι, με τη σειρά της, ταιριαστή με τη δική του. Κατ' αναλογία, το άτομο γνωρίζει ότι πρέπει να αποφύγει αυτό που μπορεί να καταστείλει τη δύναμή του ή/και να αποσυνθέσει το σώμα του, και άρα δεν πράττει ακολουθώντας κάποιον εξωτερικά επιβαλλόμενο κανόνα –δεν καθορίζεται δηλαδή, εξωτερικά– αλλά υπακούει στη δική του φύση. Το παράδειγμα της Πτώσης, το οποίο χρησιμοποιεί ο Σπινόζα και επισημαίνει ο Ντελέζ, θέτει ακριβώς αυτό το ζήτημα. Ο Θεός αποκάλυψε στον Αδάμ τι θα συμβεί αν φάει τον καρπό, ως αναγκαία αλήθεια, ως φυσικό νόμο, και όχι ως προσταγή: ο καρπός θα αποσυνθέσει τον Σώμα του, γιατί

αυτό, ωστόσο, είναι το πρώτο βήμα προς την άρση της πλάνης αυτής, η εκδήλωση της ανάγκης για το δεύτερο είδος γνώσης.

⁴⁷ «[...] λέω ότι πάσχουμε εμείς όταν γίνεται μέσα μας κάτι ή έπεται από τη φύση μας κάτι του οποίου εμείς δεν είμαστε παρά μερικό αίτιο» (H, III, op. 2, σ. 233-234). Στον αμέσως προηγούμενο ορισμό, πρώτο του τρίτου μέρους, ο Σπινόζα διακρίνει το ταιριαστό από το αταίριαστο αίτιο ως εξής: «Ταιριαστό αίτιο ονομάζω αυτό που το αποτέλεσμα του μπορεί να συλληφθεί σαφώς και διακριτώς μέσω του ίδιου. Ενώ αταίριαστο ήτοι μερικό καλώ εκείνο που το αποτέλεσμα του αδυνατεί να κατανοηθεί μέσω του ίδιου» (H, III, op. 1, σ. 233). Επιστρέφοντας στον ορισμό 2, ο Σπινόζα λέει «δεν είμαστε παρά *μερικό αίτιο*», απ' το οποίο καταλαβαίνουμε και πάλι ότι, ακόμα και όταν πάσχουμε, ένας βαθμός ενέργειας διατηρείται. Δεν λέει ότι αίτιο αυτού «που γίνεται μέσα μας ή έξω από εμάς» είναι εξολοκλήρου κάτι άλλο –είναι *εν μέρει* κάτι άλλο, ή ακόμα και κυρίως κάτι άλλο, αλλά είμαστε και εμείς που αισθανόμαστε ή πράττουμε. Τα συναισθήματα δεν είναι παθητικές εγγραφές ούτε αναδύονται μέσα μας εκ του μηδενός, οι πράξεις μας δεν είναι μηχανικές αντιδράσεις σε εξωτερικά ερεθίσματα, αλλά το άτομο είναι πάντοτε παρόν, έστω σε κάποιο βαθμό, στα συναισθήματα και τις πράξεις του.

⁴⁸ Στο ίδιο, σ. 233.

η ουσία του καρπού είναι αταίριαστη με την ουσία του Σώματος.⁴⁹ Η αποκάλυψη αυτή, ωστόσο, ερμηνεύτηκε ως προσταγή και η Πτώση ως τιμωρία για την ανυπακοή. Μια τέτοια ερμηνεία εκκινεί από την άγνοια της θεϊκής φύσης, της ανθρώπινης φύσης και της φύσης των πραγμάτων, αλλά και των μεταξύ τους σχέσεων· προϋποθέτει την υπερβατικότητα του Θεού, αλλά και παραγνωρίζει την αναγκαιότητα που διέπει τις σχέσεις μεταξύ των πραγμάτων, μεταξύ των ουσιών τους. Παραγνωρίζει την αναγκαία (και εν προκειμένω καταστροφική) σχέση μεταξύ του σώματος και του καρπού, όπως και την ίδια την ικανότητα αλληλοεπηρεασμού, αποδίδοντας το αποτέλεσμα στην *απόφαση* του Θεού-βασιλιά να τιμωρήσει τον Αδάμ για την ανυπακοή του. Αν λοιπόν ο Αδάμ γνώριζε όλα αυτά, δεν θα έτρωγε τον καρπό, υπακούοντας στη δική του φύση, η οποία του υπαγορεύει να αποφύγει ό,τι την θέτει σε κίνδυνο. Αυτή η υπακοή δεν είναι αποτέλεσμα πάθους, καταστολής της δύναμης, όπως η υπακοή από φόβο ή ελπίδα, αλλά συνιστά ένα ενέργημα του Πνεύματος καθόσον αυτό έχει ταιριαστές ιδέες. Υπ' αυτήν την έννοια, η υπακοή γίνεται μια ελεύθερη πράξη ενώπιον και εντός της αναγκαιότητας. Εδώ η οντολογία, η γνωσιοθεωρία και η ηθική του Σπινόζα συναντώνται για άλλη μια φορά.⁵⁰

⁴⁹ «Ο Θεός αποκάλυψε στον Αδάμ το κακό που αναγκαία θα του συνέβαινε αν έτρωγε απ' αυτό το δέντρο [της γνώσης του καλού και του κακού], αλλά όχι την αναγκαιότητα των συνεπειών αυτού του κακού. Έτσι ο Αδάμ εξέλαβε αυτήν την αποκάλυψη όχι ως μια αιώνια και αναγκαία αλήθεια, αλλά ως νόμο, δηλαδή ως κάτι θεσμοθετημένο, απ' το οποίο απορρέει όφελος ή απώλεια, όχι από την αναγκαιότητα και τη φύση της ίδιας της πράξης, αλλά μόνο από την ευχαρίστηση και την απόλυτη διαταγή ενός Αρχοντα. Έτσι λοιπόν, αυτή η αποκάλυψη ήταν νόμος, και ο Θεός σαν νομοθέτης ή Αρχοντας, μόνο σε σχέση με τον Αδάμ, και εξαιτίας της άγνοιάς του», Spinoza, *The Theological-political Treatise*, IV, 26-27, στο *The Collected Works of Spinoza*, μτφρ.-επιμ. Edwin Curley, Princeton University Press, Πρίνστον 2016, σ. 131-132. Στη σημείωση 15, ο Curley επισημαίνει ακριβώς αυτήν την διαφορά ανάμεσα στον νόμο που τίθεται από κάποιον άρχοντα και την αναγκαία αλήθεια, τη λογική συνέπεια κάποιας πράξης. Επιπλέον, παρατηρεί πως θα ήταν αντιφατικό προς την απόλυτη φύση και την απόλυτη δύναμη του Θεού να διατάζει πράγματι «ένα απ' τα πλάσματά του να μην κάνει κάτι, το οποίο αργότερα το πλάσμα το κάνει» (σ. 132). Άλλωστε, σύμφωνα με τη θέση του Σπινόζα για τη θεϊκή φύση, οι νόμοι του Θεού δεν εκφράζουν τη βούληση ή τις επιθυμίες του, αλλά είναι αναγκαίες αλήθειες, δηλαδή απορρέουν ακριβώς από τη φύση των πραγμάτων: «ο Θεός πράττει και κατευθύνει τα πάντα μόνο από την αναγκαιότητα της φύσης του και την τελειότητά του· και τελικά, οι διαταγές και οι θελήσεις του είναι αιώνιες αλήθειες και πάντα περιέχουν αναγκαιότητα», ΘΠΠ, IV, 37, στο *ίδιο*, σ. 134. Συνεπώς, είναι άστοχο να τους ερμηνεύσουμε ως νόμους με τη συμβατική έννοια, ως κάτι δηλαδή που θα μπορούσε και να μην ακολουθηθεί, που η θέσπισή του, η ανταμοιβή για την υπακοή ή η τιμωρία για την ανυπακοή εξαρτώνται από τη βούλησή του νομοθέτη· ό,τι «διατάσσει» ο Θεός δεν είναι παρά αυτό που αναγκαία συμβαίνει. Έτσι, «αν όντως ο Θεός είχε διατάξει τον Αδάμ να μην φάει από το δέντρο, ο Αδάμ δεν θα είχε φάει τον καρπό του» (στο *ίδιο*). Βλ. και Ντελέζ, *Σπινόζα. Πρακτική φιλοσοφία*, μτφρ. Κική Καψαμπέλη, Νήσος, Αθήνα 1996, σ. 51.

⁵⁰ «Στον Σπινόζα δεν υπάρχει *αφ' ενός* η μεταφυσική (ή η “οντολογία”) και *αφ' ετέρου* η πολιτική ή η ηθική, θεωρούμενες ως “δεύτερες” εφαρμογές της “πρώτης” φιλοσοφίας. Ήδη από την αρχή της, η μεταφυσική είναι σκέψη της πρακτικής, της δράσης. Και η πολιτική είναι φιλοσοφία: αποτελεί το

Βλέπουμε πως δεν είναι η ίδια η γνώση των πραγμάτων, από μόνη της, ικανή να απελευθερώσει τον άνθρωπο και να αυξήσει τη δύναμή του. Είναι η «αξιοποίησή της», κατά το δυνατόν, ώστε ο άνθρωπος να γνωρίζει τη φύση του και τη φύση των πραγμάτων και να συνδέεται, να εμπλέκεται, να σχετίζεται με πράγματα που «του ταιριάζουν», και να αποφεύγει τα άλλα. Η γνώση ως πληροφόρηση –με τη διαφωτιστική της έννοια– δεν είναι από μόνη της ικανή να το κάνει αυτό: γι’ αυτό οι άνθρωποι πολλές φορές «βλέπουμε τα καλύτερα και ακολουθούμε τα χειρότερα».⁵¹ Με άλλα λόγια, χρειάζεται κάτι περισσότερο απ’ την παρουσία του αληθούς, ώστε οι ταιριαστές ιδέες να είναι στο Πνεύμα περισσότερες (και ισχυρότερες) από τις συγκεχυμένες. Ωστόσο, όπως θα δούμε και στη συνέχεια, δεν μιλάμε για μια αμιγώς νοητική διεργασία, αφού πάντοτε μεσολαβούν οι συναισθηματικές επήρειες. Το Πνεύμα δεν αποφασίζει να αντικαταστήσει την αταίριαστη με την ταιριαστή ιδέα, δεν επιλέγει τη μια έναντι της άλλης χάρη στη δύναμή του να σκέφτεται. Υπάρχει κάτι που μεταβάλλεται στο Πνεύμα όταν έχει μια ταιριαστή ιδέα, η οποία είναι πιο ισχυρή επειδή ενέχει μεγαλύτερη πραγματικότητα. Μιας και μιλάμε με όρους ισχύος, μπορούμε να πούμε μαζί με τον Ντελέζ⁵² πως ασκείται, συνεπώς, μια μορφή «βίας»

εμπειρικό πεδίο μέσα στο οποίο ξετυλίγεται η ανθρώπινη φύση και η προσπάθεια απελευθέρωσης», Μπαλιμπάρ, «Πολιτική και επικοινωνία», στο Σπινόζα, *Πολιτική πραγματεία*, σ. 256 (πλάγια στο κείμενο).

⁵¹ Η, ΙΙΙ, 2, σχ., σ. 240. «Η Μήδεια τη χρησιμοποιεί για να δείξει ότι το έγκλημά της είναι δυνατότερο από τη γνώση της –και ότι η διαύγεια δεν εμποδίζει το έγκλημα. Υπάρχει λοιπόν στον άνθρωπο κάτι ισχυρότερο από την αλήθεια· η αρετή δεν είναι αναγώγιμη στην επιστήμη [...]. Το γεγονός ότι την ξαναβρίσκουμε στον Σπινόζα [...] θα έπρεπε να είναι αρκετό για να διαλυθούν όλες οι βιαστικές ερμηνείες της φιλοσοφίας του ως σωτηρίας μέσω της γνώσης. Το ζήτημα είναι η δύναμη της γνώσης, και όχι η απλή παρουσία της. Γι’ αυτό ακριβώς η εμφάνιση του Λόγου δεν αρκεί για να απαλλαγεί ο άνθρωπος από την δουλεία», Moreau, *Ο Σπινόζα και ο σπινοζισμός*, σ. 121 (πλάγια δικά μου). Ο Γουόρεν Μόνταγκ [Warren Montag] αφιερώνει ένα ολόκληρο κεφάλαιο στο βιβλίο του *Bodies, Masses, Power. Spinoza and his Contemporaries* (Verso, Λονδίνο 1999) στο ζήτημα αυτό. Χαρακτηριστικός είναι ο τίτλος του κεφαλαίου «Seeing the better and doing the worst: why men fight as bravely for their servitude as for their salvation».

⁵² «“Ο καθένας” γνωρίζει πολύ καλά ότι στην πραγματικότητα οι άνθρωποι σπάνια σκέφτονται και μάλιστα πιο συχνά υπό την ώθηση κάποιας βίαιης κατάστασης παρά λόγω προτίμησης για τη σκέψη», Ζιλ Ντελέζ, *Διαφορά και επανάληψη*, μτφρ. Κωνσταντίνος Μπουντάς, Εκκρεμές, Αθήνα 2019, σ. 205. «Το σκέπτεσθαι είναι μια νιοστή δύναμη της σκέψης [...]. Όμως, δεν θα φθάσει ποτέ στη δύναμη αυτή, αν άλλες δυνάμεις δεν ασκήσουν επ’ αυτής βία. Πρέπει κάποια βία να ασκηθεί επ’ αυτής ως σκέψη, πρέπει κάποια δύναμη να την αναγκάσει να σκεφτεί, να τη ρίξει σε ένα ενεργό-γίγνεσθαι», Gilles Deleuze, *Ο Νίτσε και η φιλοσοφία*, μτφρ. Γιώργος Σπανός, Πλέθρον, Αθήνα 2018, σ. 156 (πλάγια στο κείμενο). «Οι καθαρά νοητικές αλήθειες είναι περιορισμένες: στερούνται “αναγκαιότητας” [...]. Πρέπει πρώτα να νιώσει κανείς το βίαιο αποτέλεσμα ενός σημείου, πρέπει η σκέψη να εξαναγκαστεί, κατά κάποιον τρόπο, να αναζητήσει την έννοια του σημείου. Στον Προυστ, η σκέψη γενικά εμφανίζεται με ποικίλες μορφές: μνήμη, πόθος, φαντασία, νόηση, ιδιότητα των ουσιών... Όμως, στη συγκεκριμένη περίπτωση του καιρού που χάνει κανείς και του χαμένου χρόνου, η

στο Πνεύμα, η οποία μεταβάλλει τη δύναμη ενέργειάς του. Προκαλείται συνεπώς μια αλλαγή όχι μόνο στο επίπεδο της διάνοιας, αλλά και σε αυτό των συναισθηματικών επηρειών [του affectus]. Αντίθετα με το καρτεσιανό μοντέλο, με βάση το οποίο το Πνεύμα θα επέλεγε ανάμεσα στην ταιριαστή και την αταίριαστη ιδέα, χάρη στη δύναμή του να σκέφτεται, στον Σπινόζα η επικράτηση της ταιριαστής ιδέας αποδίδεται σε μια μεταβολή αυτής της δύναμης: στην αύξηση της ίδιας της δύναμης ενέργειας του Πνεύματος. Με άλλα λόγια, οι ταιριαστές ιδέες επιβάλλονται, θα λέγαμε, διά της παρουσίας τους, στον βαθμό και μόνο που επιδρούν στο Πνεύμα, δηλαδή στον βαθμό που το Πνεύμα επηρεάζεται από αυτές. Αυτός ο επηρεασμός, ως το αποτέλεσμα της, καθορίζει «κατ' ανάγκην» το Πνεύμα να ενεργεί:

«Από οποιαδήποτε δοθείσα ιδέα πρέπει κατ' ανάγκην να έπεται κάποιο αποτέλεσμα του οποίου ταιριαστό αίτιο είναι ο Θεός, όχι καθόσον είναι άπειρος, αλλά καθόσον θεωρείται επηρεασμένος από εκείνη τη δοθείσα ιδέα. *Μα ταιριαστό αίτιο αυτού του αποτελέσματος, του οποίου αίτιο είναι ο Θεός καθόσον είναι επηρεασμένος από μια ιδέα που είναι στο Πνεύμα κάποιου ταιριαστή, είναι το ίδιο εκείνο Πνεύμα.* Άρα το Πνεύμα μας, καθόσον έχει ταιριαστές ιδέες, κατ' ανάγκην ενεργεί ορισμένα».⁵³

Αξίζει να σημειωθεί η «διαμεσολάβηση» του Θεού στο αντίστοιχο σημείο του καρτεσιανού σχήματος. Για τον Ντεκάρτ, ο Θεός «[ενέβαλε, μαζί με την ιδέα του εαυτού μου, την ιδέα του τελειότατου όντος μέσα μου καθώς με δημιουργούσε] για να είναι κάτι σαν το σημάδι που αποτυπώνει ο τεχνίτης στο έργο του».⁵⁴ Στον Σπινόζα, ο Θεός εμπλέκεται με τον τρόπο και στον βαθμό που υπαγορεύει η οντολογική σύμπτωσή του με όλα τα πράγματα, τα «δημιουργήματα» που δεν είναι

νόηση, μόνο η νόηση, είναι ικανή να προκαλέσει την προσπάθεια της σκέψης ή να ερμηνεύσει το σήμα. Η νόηση είναι εκείνη που βρίσκει, αρκεί να έρθει “εκ των υστέρων”. Από όλες τις μορφές σκέψης, μόνο η νόηση αποσπά αλήθειες αυτού του τύπου. Τα κοσμικά σημεία είναι επιτόλαια, τα σημεία του έρωτα και της ζήλειας οδυνηρά. Αλλά ποιος θα αναζητούσε την αλήθεια, αν δεν είχε πρώτα μάθει πως μια χειρονομία, μια διακύμανση της φωνής, ένας χαιρετισμός πρέπει να ερμηνεύονται; Ποιος θα αναζητούσε την αλήθεια αν δεν είχε πρώτα νιώσει την οδύνη που προκαλεί ένα ψέμα του αγαπημένου προσώπου; Οι ιδέες της νόησης είναι πολλές φορές “υποκατάστατα” της θλίψης. Η οδύνη αναγκάζει τη νόηση να ερευνήσει, ακριβώς όπως ορισμένες αναπάντεχες απολαύσεις κινητοποιούν τη μνήμη», Ζιλ Ντελέζ, *Ο Πroust και τα σημεία*, μτφρ. Καίτη Χατζηδήμου, Εκδόσεις Ράππα, Αθήνα 1982, σ. 37. Μπορούμε επίσης, μαζί με τον Μπερξόν, να πούμε πως «Το πνεύμα μας [...] μπορεί να εγκατασταθεί στην κινητή πραγματικότητα, να υιοθετήσει την ακατάπαυστα μεταβαλλόμενη κατεύθυνσή της, να τη συλλάβει, τέλος, ενορατικά. Για να το κάνει αυτό, πρέπει να ασκήσει βία στον εαυτό του, πρέπει να αντιστρέψει τη φορά με την οποία σκέφτεται συνήθως, πρέπει να αναστρέφει ή μάλλον να επανιδρύει ακατάπαυστα τις κατηγορίες της. [...] *Το φιλοσοφείν συνίσταται σε μια αντιστροφή της συνήθους κατεύθυνσης της σκέψης*», Μπερξόν, «Εισαγωγή στη μεταφυσική», *Η σκέψη...*, σ. 209-210 (πλάγια δικά μου).

⁵³ Η, ΙΙΙ, 1, σ. 234-235· βλ. και απόδειξη, σ. 235 (πλάγια δικά μου).

⁵⁴ Ντεκάρτ, *Στοχασμοί...*, τρίτος στοχασμός, σ. 125.

δημιουργήματα αλλά εκφράσεις του, στον βαθμό δηλαδή που το θεϊκό και το ανθρώπινο Πνεύμα συμπίπτουν στη συνθήκη της ταιριαστής ιδέας. Ο Θεός εδώ δεν δημιουργεί τίποτα αλλά παράγει τα πάντα, *τα σκέφτεται*, είναι στον νου του στον βαθμό που τα παράγει εκφραζόμενος σε αυτά. Το ανθρώπινο Πνεύμα συναντά αυτές τις ιδέες των πραγμάτων στο θεϊκό Πνεύμα. Με άλλα λόγια, το ανθρώπινο Πνεύμα μετέχει στο θεϊκό, είναι εξίσου αίτιο της ταιριαστής ιδέας όσο και ο Θεός, εξίσου ενεργητικό, και όχι παθητικός δέκτης «σημαδιών».

Όπως είδαμε, ο Ζιλ Ντελέζ αναδεικνύει τη σπουδαιότητα της έκφρασης στο σπινοζικό έργο και κυρίως στην *Ηθική*, προτείνοντας πως, κατά κάποιον τρόπο, σ' αυτήν θεμελιώνεται η ίδια η εμμένεια. Η έννοια της έκφρασης είναι λοιπόν απαραίτητη για να συλλάβουμε τη λειτουργία της *σχέσης* στη σπινοζική θεώρηση. Η πρώτη «εκφραστική σχέση» είναι αυτή ανάμεσα στον Θεό, τα κατηγορήματα και τους τρόπους, και επισημαίνεται ο ρόλος της έκφρασης στην οντολογία του Σπινόζα. Η δεύτερη είναι αυτή ανάμεσα στην ιδέα και το ιδεατό της: η ιδέα *εκφράζει* το αντικείμενό της υπό το κατηγορήμα της σκέψης, συνεπώς η ιδέα είναι ένας τρόπος [modus] του σκέπτεσθαι.⁵⁵ Έχουμε έτσι, μέσω της έννοιας της έκφρασης, άλλη μια σύνδεση μεταξύ της οντολογίας και της γνωσιοθεωρίας του Σπινόζα, που δείχνει σαφώς, και πάλι, την πλήρως εμμενιοκρατική οπτική: «η γνώση των πραγμάτων έχει την ίδια σχέση με τη γνώση του Θεού, με αυτήν που έχουν τα πράγματα αυτά καθεαυτά με τον Θεό».⁵⁶ Στην ίδια κατεύθυνση, η Σαρπ παραθέτει τη θέση του Σιμοντόν για την τροπικότητα της γνώσης ως «[μάλλον] σχέση μεταξύ σχέσεων, παρά σχέση μεταξύ ενός υποκειμένου και ενός αντικειμένου. [...] Η γνώση, σύμφωνα με τον Σιμοντόν, μπορεί να κατανοηθεί καλύτερα ως “συμπάθεια” [“sympathy”] ή συν-αίσθημα [co-feeling] μεταξύ ζωντανών όντων. Η συνείδηση δεν είναι ένα διαφορετικό είδος ύπαρξης, αλλά μια συγκεκριμένη έκφραση της οντογενετικής σχεσιακότητας».⁵⁷

Η Σαρπ συνεχίζει αμέσως μετά, μιλώντας για το τρίτο είδος γνώσης στον Σπινόζα, την ενόραση, η οποία δεν είναι παρά «το να συλλαμβάνεις τις ενικές ουσίες

⁵⁵ Ντελέζ, *Ο Σπινόζα και το πρόβλημα της έκφρασης*, σ. 15.

⁵⁶ Στο ίδιο.

⁵⁷ Sharp, *Spinoza and the Politics of Renaturalization*, σ. 39-40. Στον Σιμοντόν διαβάζουμε «[...] η έννοια της σχέσης του υποκειμένου που γνωρίζει και του γνωστού αντικειμένου πρέπει να τροποποιηθεί: η γνώση δεν κατασκευάζεται μέσω αφαίρεσης ξεκινώντας από μια αίσθηση, αλλά από [...] έναν προσανατολισμό του ζωντανού όντος σ' έναν πολωμένο κόσμο», Simondon, «The position...», *Parrhesia*, σ. 9.

ως καθορισμένες εκφράσεις της ουσίας του Θεού/της Φύσης».⁵⁸ Η μη οντολογική διαφορά μεταξύ Θεού/Φύσης και ενικών ουσιών –ένα ζήτημα σχέσης, συνεπώς– είναι το αντικείμενο της ενορατικής επιστήμης. Στο σημείο αυτό, επανέρχεται η συζήτηση περί του intuition που είδαμε στο πρώτο κεφάλαιο. Αρχικά, θυμόμαστε την απόδοσή του ως *ενόραση* παρά ως *εποπτεία*, για να τονιστεί η εσωτερική σχέση μεταξύ του «υποκειμένου» που γνωρίζει και του προς γνώση «αντικειμένου»· έπειτα, τον ορισμό της ενόρασης από τον Μπερξόν ως «η ταύτιση με την οποία μεταφερόμαστε στο εσωτερικό ενός αντικειμένου για να συμπέσουμε με ό,τι το μοναδικό και κατά συνέπεια ό,τι το άρρητο έχει αυτό».⁵⁹ τέλος, το λήμμα intuition στο *Petit Robert*, όπου ο όρος ορίζεται «σύμφωνα με τον Μπερξόν [ως] ένα είδος “συμπάθειας” [“sympathie”] με το αντικείμενο της γνώσης».⁶⁰ Όλα αυτά δείχνουν πως η γνωστική διαδικασία δεν είναι απλώς μια νοητική διαδικασία, που απαιτεί την απόσταση από το αντικείμενο το οποίο γνωρίζουμε, ούτε είναι αποκαθαρμένη από κάθε είδους συναισθηματική εμπλοκή.

Το affectus δεν παύει ποτέ να παίζει καθοριστικό ρόλο στην ανθρώπινη ύπαρξη και πράξη. Η ανθρώπινη κατάσταση δεν είναι, και δεν γίνεται ποτέ, μια σταθερή κατάσταση. Είναι μια κατάσταση δυναμική, που διαρκώς εξελίσσεται, μεταβάλλεται, αποτελεί ένα πεδίο δυνάμεων που αυξομειώνονται, συντείνουν ή συγκρούονται.⁶¹ Κάθε πράξη, επομένως και η έλλογη πράξη, επιτελείται εντός αυτού του πεδίου, επιτελείται εντός της επικράτειας του affectus και όχι έξω από αυτήν, εφόσον εντέλει δεν μπορεί να νοηθεί μια τέτοια επικράτεια. Η Σαρπ επισημαίνει τον ρόλο του affectus στην ενεργητικότητα του ατόμου, σχεδόν ταυτίζοντας την ενέργεια με τη συναισθηματική επήρεια:

«Αν δούμε την ενέργεια ως συναισθηματική επήρεια [action as affect], βλέπουμε τόσο την πνευματική όσο και τη σωματική ενέργεια ως “επαρκή” παρά απόλυτη. Μόνο η ολότητα της φύσης είναι απόλυτη, ανεμπόδιστη από εξωτερικές δυνάμεις, απ’ τη στιγμή που δεν υπάρχει τίποτα το εξωτερικό στο όλον της πραγματικότητας. Οι πεπερασμένοι τρόποι, όπως εμείς, δεν μπορούν να ελπίζουν να είναι απόλυτοι. Μπορούμε μόνο να είμαστε επαρκείς αιτίες,

⁵⁸ Sharp, *Spinoza...*, σ. 40.

⁵⁹ Μπερξόν, *Η σκέψη και η κίνηση*, σ. 178.

⁶⁰ *Petit Robert* (1973), λ. intuition.

⁶¹ Όπως ισχύει, άλλωστε, για την κατάσταση όλων των ενικών πραγμάτων: «Η ταυτότητα κάθε συγκεκριμένου πράγματος στη φύση εξαρτάται λογικά από τη δύναμή του να αυτοσυντηρείται [...]. Αυτή η τάση, παρά τις εξωτερικές αιτίες, το κάνει αυτό το συγκεκριμένο πράγμα που είναι [...]. Όσο μεγαλύτερη είναι η δύναμη αυτοσυντήρησης του συγκεκριμένου πράγματος, ενώπιον των εξωτερικών αιτίων, τόσο περισσότερη πραγματικότητα έχει, και τόσο πιο καθαρά μπορεί να διακρίνεται για τη φύση του και την ατομικότητά του», Stuart Hampshire, *Spinoza*, Penguin books, 1951, σ. 122.

συμβάλλοντας σ' ένα αποτέλεσμα περισσότερο απ' όσο οι "εξωτερικές" αιτίες, οι οποίες δε σταματούν ποτέ να έχουν κάποια συμβολή (H, III, Op. 1). Οι συναισθηματικές επήρειες μας επιτρέπουν να αισθανθούμε, να υπολογίσουμε και να μιλήσουμε για την ενεργητικότητα και την παθητικότητα, επιβεβαιώνοντας ταυτόχρονα το ανεξάλειπτο των παθών για τα πεπερασμένα όντα. *Δεν υπάρχει ενέργεια δίχως πάθος, και δεν υπάρχει πάθος χωρίς ενέργεια.* Η ενεργητικότητα και η παθητικότητα δεν αντιστοιχούν απλώς στο να ενεργείς και στο να υφίστασαι, απ' τη στιγμή που, συχνά, πηγή της ενέργειας είναι, τελικά, πάθη που κινητοποιούν». ⁶²

Η ενεργητικότητα και η παθητικότητα του πεπερασμένου τρόπου, ο βαθμός και η μορφή τους, εξαρτάται επομένως από το οντολογικό του καθεστώς: έτσι κι αλλιώς δεν μπορεί να είναι *απόλυτα* ενεργητικός, γιατί αυτό θα σήμαινε ότι δεν υπάρχει απολύτως τίποτα που να το καθορίζει εξωτερικά, έστω σ' έναν ελάχιστο βαθμό, πράγμα άτοπο. Αντίστροφα, δεν μπορεί να είναι *απόλυτα* παθητικός, απ' τη στιγμή που αφενός διατηρείται ένας ελάχιστος βαθμός ενέργειας και αφετέρου υπάρχουν πάθη που κινητοποιούν, που ωθούν προς την πράξη. Με λίγα λόγια, δεν υπάρχει «έλλογη πράξη» με την έννοια της καθαρά και απόλυτα ελεγχόμενης από τον Λόγο πράξης, δεν υπάρχει πράξη χωρίς συναισθηματική επήρεια. Η αύξηση της δύναμης του Πνεύματος, που προέρχεται από τις ταιριαστές ιδέες, είναι Χαρά, δηλαδή μία απ' τις τρεις βασικές συναισθηματικές επήρειες. Η Χαρά είναι αυτή που εντέλει ωθεί το άτομο στη σύμφωνη με τον Λόγο πράξη, και όχι μια απόλυτη και αυτόνομη δύναμη του ίδιου του Λόγου να κατευθύνει την πράξη. Και πάλι, το ενεργείν και το πάσχειν εξαρτώνται σε πολύ μεγαλύτερο βαθμό από την ιδιότητα του ανθρώπου, ως πεπερασμένου τρόπου, να συναντά και να σχετίζεται, παρά με την ικανότητά του για «καθαρή» σκέψη. Η ιδιότητά του να σχετίζεται ανήκει στην ουσία του, με την έννοια ότι η ουσία του δεν υπάρχει, δεν μπορεί να εκφραστεί, χωρίς αυτήν. Ο Ντελέζ βρίσκει στην *Ηθική* την «εκφραστική τριάδα του πεπερασμένου τρόπου», τα τρία πράγματα που τον χαρακτηρίζουν και τον κάνουν να υπάρχει, αυτά που πρέπει να συλλάβουμε για να τον κατανοήσουμε. Πρόκειται για «την ουσία ως βαθμό δύναμης· μια ορισμένη ικανότητα να επηρεάζεται, μέσα στην οποία εκφράζεται· συναισθηματικές επήρειες που πληρούν κάθε στιγμή αυτήν την ικανότητα». ⁶³ Η ουσία του ανθρώπου (ως πεπερασμένου τρόπου) είναι, συνεπώς, ο βαθμός της δύναμής του, αλλά και η έκφραση της δύναμης αυτής βάσει της ικανότητάς του να

⁶² Sharp, *Spinoza...*, σ. 33 (πλάγια δικά μου).

⁶³ Ντελέζ, *Ο Σπινόζα και το πρόβλημα της έκφρασης*, σ. 263.

επηρεάζεται (ενεργητικά ή παθητικά)· η ουσία είναι, δηλαδή, η έκφραση της δύναμής του μέσα από *σχέσεις* που την αυξάνουν ή τη μειώνουν, ανάλογα με τις συναισθηματικές επήρειες (ενεργήματα ή πάθη) που επικρατούν μέσα στις σχέσεις αυτές. Η ουσία δεν έχει κανενός είδους σχέση με την υπερβατική ουσία που προϋπάρχει ως κάτι καθολικό και εκφράζεται στα επιμέρους. Όπως επισημαίνει ο Μπαλιμπάρ, «ο όρος ουσία χρησιμοποιείται λοιπόν εδώ με μια πολύ ασυνήθιστη σημασία [...] δεν πρόκειται για μια γενική ιδέα της ανθρωπότητας, για μιαν αφηρημένη έννοια που περιλαμβάνει όλα τα άτομα απαλείφοντας τις διαφορές τους, αλλά, αντιθέτως, για τη δύναμη που καθιστά μοναδικό κάθε άτομο και του αποδίδει μια ιδιαίτερη ιστορία».⁶⁴

γ. Ingenium: το άτομο-τρόπος ως έκφραση και η σημασία της επικοινωνίας. Η έννοια της διατομικότητας εντός μιας σχεσιακής οντολογίας

Ο θεωρητικός αντιανθρωπισμός του Σπινόζα έγκειται, λοιπόν, στο ότι δεν προϋποθέτει τον άνθρωπο, ούτε κρατά γι' αυτόν μια προνομιακή θέση έναντι των άλλων πραγμάτων. Κατ' αυτόν τον τρόπο, έχει πράγματι μια ευκαιρία να τον «απελευθερώσει», πρώτα απ' όλα από τη στρεβλή αντίληψη περί της ίδιας της ελευθερίας του, όπως είδαμε στο παράρτημα του πρώτου μέρους της *Ηθικής*. Μόνο έτσι υπάρχει η ευκαιρία για πραγματική ελευθερία, η οποία «είναι πάντοτε ελευθερία υπό όρους, υπό καθορισμούς, δηλαδή είναι ελεύθερη αναγκαιότητα».⁶⁵ Συνεπώς, ο αντιανθρωπισμός του είναι μόνο θεωρητικός, αφού δεν απομονώνεται για να σκεφτεί, δεν «κλείνει τα μάτια, τα αυτιά»,⁶⁶ αλλά μελετά ό,τι παρατηρεί σχετικά με την ανθρώπινη φύση, ώστε να το περιλάβει στην πολιτική θεωρία και την ηθική του ως

⁶⁴ Ετιέν Μπαλιμπάρ «Σπινόζα: πολιτική και επικοινωνία», στο Σπινόζα, *Πολιτική πραγματεία*, σ. 265.

⁶⁵ Στυλιανού, *Γνώση και πάθος...*, σ. 127. «Το ζήτημα βεβαίως είναι κατά πόσον σε αυτό το σύστημα, όπου όλα έπονται αναγκαία, υπάρχει ελευθερία. Ο Σπινόζα υποστηρίζει ότι δεν υφίσταται μόνο η αναγκαιότητα, αλλά η ελεύθερη αναγκαιότητα, επιχειρεί δε να αποκαθάρει την έννοια της ελευθερίας από ψευδείς αντιλήψεις με τις οποίες συχνά συνδεόταν. Υποστηρίζει την ελεύθερη αναγκαιότητα, όχι όμως και την ελευθερία της βούλησης. [...] Η ελευθερία, συνοπτικά, δεν εκφράζεται στην αδέσμευτη και ανεξήγητη απόφαση μιας βούλησης, η οποία μπορεί να χρησιμοποιήσει οποιοδήποτε μέσον, αλλά θεμελιώνεται οντολογικά στο σύστημά του αλληλένδετα με την αναγκαιότητα. Η ελευθερία δεν κατανοείται σαν μια δύναμη που μπορεί να ενεργήσει αντίθετα προς το είναι ενός πράγματος. Πρόκειται για μια *αποπροσωποποιημένη δύναμη* και για *ενεργητικότητα*», Βασιλική Γρηγοροπούλου, «Μέθοδος και ελευθερία», *Αξιολογικά* (2002), σ. 36.

⁶⁶ Ντεκάρτ, *Στοχασμοί...*, τρίτος στοχασμός, σ. 86.

αναγκαίο.⁶⁷ Εισάγει έναν άλλο, πρακτικό ανθρωπισμό, και συγκροτεί «μια ανθρωπολογία της δύναμης και της δυναμικής»,⁶⁸ γιατί πράγματι βασίζεται σ' αυτό που *είναι*, παρατηρώντας, περιγράφοντας, αξιολογώντας λιγότερο ή περισσότερο φανερά, και εντέλει προτείνοντας τρόπους πράξης. Έχει σημασία να αναγνωρίσουμε την ανθρωπολογία του Σπινόζα ως τέτοια, δηλαδή ως έναν λόγο περί του ανθρώπου, που εκκινεί απ' τον άνθρωπο και στοχεύει σ' αυτόν.⁶⁹ Η πολιτική θεωρία του θεμελιώνεται στις παρατηρήσεις του για την ανθρώπινη φύση, στα υπάρχοντα πολιτεύματα αλλά και σε κάτι που, έμμεσα, προκρίνει ο ίδιος: την τάση των ανθρώπων για κοινή ζωή και συνεργασία. Αντίθετα απ' τον Χομπς και το *homo homini lupus*, που οδηγεί σε μια πολιτική κοινότητα στηριγμένη στον φόβο απέναντι στον Κυρίαρχο, ο Σπινόζα προτάσσει το *homo homini deus* και καταλήγει σ' ένα δημοκρατικό πολίτευμα που λειτουργεί στη βάση της επικοινωνίας, της συνεργασίας και της αλληλεγγύης.⁷⁰ Δεν λέει ότι η ανθρώπινη φύση είναι κατά βάση καλή, ή ότι οι άνθρωποι έχουν κάποια έμφυτη ροπή στην κοινωνικότητα· βλέπει, απλώς, ότι «όλοι οι άνθρωποι, είτε είναι βάρβαροι είτε πολιτισμένοι, συνάπτουν παντού σχέσεις και σχηματίζουν κάποια πολιτική κοινότητα». ⁷¹ Αυτές οι σχέσεις δεν είναι αποτέλεσμα των υπαγορεύσεων του Λόγου ούτε της υπακοής σε κάποιον ορθολογικό υπερβατικό κανόνα. Με τον τρόπο που διατυπώνεται εδώ από τον Σπινόζα, απλώς έτσι συμβαίνει: οι άνθρωποι σχετίζονται. Η πολιτική θεωρία του, συνεπώς, εκκινεί από αυτό, προσπαθώντας να μείνει πιστή σε όσα δείχνει η εμπειρία για την «κοινή φύση ή την κοινή κατάσταση των ανθρώπων». ⁷² Μπορούμε να διαβάσουμε το «κοινή» τόσο ως κάτι που είναι ίδιο, με την έννοια ότι δεν υπάρχουν οντολογικές διαφορές, διαφορές ουσίας ή φύσης μεταξύ των ανθρώπων, όσο και ως μια συνθήκη την οποία

⁶⁷ Σπινόζα, *Πολιτική πραγματεία*, κεφ. 1 παρ. 1 και 2, σ. 93-94 και Η, ΙΙΙ, πρόλογος, σ. 231-233.

⁶⁸ Στυλιανού, *Γνώση και πάθος...*, σ. 135

⁶⁹ Ο Μπαλιμπάρ βλέπει στις σπινόζικές θέσεις που αναπτύσσονται στην *Πολιτική πραγματεία* και την *Ηθική* «μια ανθρωπολογία ή, αν θέλετε, μια πρωτότυπη απάντηση στην ερώτηση “τι είναι ο άνθρωπος?”», Μπαλιμπάρ, «Πολιτική και επικοινωνία», στο Σπινόζα, *Πολιτική πραγματεία*, σ. 261.

⁷⁰ «Οτιδήποτε μπορεί να γίνει μέσο για να φτάσει [ο άνθρωπος] σ' αυτήν [την τελειότητα] ονομάζεται αληθινό αγαθό· υπέρτατο δε αγαθό είναι να κατορθώσει να απολαμβάνει, ει δυνατόν, μια τέτοια φύση μαζί και με άλλα άτομα», ΠΔΝ, 13, σ. 28. Στο τέλος του δεύτερου μέρους της *Ηθικής*, ο Σπινόζα συνοψίζει σε τέσσερα σημεία «πόσο συντείνει η γνώση αυτής της διδασκαλίας στις ανάγκες της ζωής» (σ. 226). Το τρίτο και τέταρτο σημείο αναφέρονται, ακριβώς, στη συμβίωση, «καθόσον διδάσκει να μην μισούμε, να μην καταφρονούμε, να μην χλευάζουμε να μην φθονούμε κανέναν, και να μην οργίζομαστε με κανέναν [...] καθόσον διδάσκει με ποιον τρόπο πρέπει να κυβερνώνται και να καθοδηγούνται οι πολίτες, δηλαδή όχι έτσι ώστε να υπηρετούν δουλικά, αλλά έτσι ώστε να ενεργούν ελεύθερα όσα είναι άριστα», Η, ΙΙ, 49, σχ., σ. 226-227.

⁷¹ Σπινόζα, *Πολιτική πραγματεία*, κεφ. 1, παρ. 7, σ. 97.

⁷² Στο ίδιο.

μοιράζονται, έναν τόπο συνύπαρξης. Ποια είναι όμως αυτή η κοινή κατάσταση των ανθρώπων;

«...σύμφωνα με το δικό τους ingenium»

Ο Σπινόζα δεν δίνει σαφή ορισμό για το ingenium. Αυτή η απουσία, ειδικά σ' έναν φιλόσοφο που φροντίζει να ορίσει με σαφήνεια και προσοχή τις έννοιες, που δίνει ειδικό βάρος στην ίδια την έννοια του ορισμού και το τι πρέπει να περιέχει ένας καλός ορισμός, είναι αξιοπρόσεκτη. Συναντάμε το ingenium σε φράσεις όπως «οι άνθρωποι κρίνουν τα πάντα σύμφωνα με το δικό τους ingenium», «καθένας επιθυμεί οι άλλοι να ζουν σύμφωνα με το δικό του ingenium» κλπ.⁷³ Μεταφράζεται ως ιδιοσυγκρασία, ιδιοπροσωπία ή το «φυσικό» [naturel] του καθενός.⁷⁴ Να θυμηθούμε τον ορισμό που επιχειρεί η Ζακέ, τον οποίο είδαμε στην προηγούμενη ενότητα: «[το ingenium] αναφέρεται στην ενότητα των ενικών χαρακτηριστικών ενός ατόμου, τα οποία είναι προϊόν της κοινής ιστορίας, των συνηθειών, των συναντήσεων με τον κόσμο. Το ingenium θα μπορούσε να οριστεί ως μια σύμπλεξη συσσωρευμένων συναισθημάτων [affects] που συγκροτούν το άτομο, τον τρόπο ζωής, τις απόψεις, τη συμπεριφορά του. Ριζώνει στις σωματικές προδιαθέσεις και περιλαμβάνει τους σωματικούς και ψυχικούς τρόπους ύπαρξης. Συγκροτείται από τα ίχνη που εγγράφουν μέσα μας τα πράγματα και τα οποία το σώμα μας διατηρεί».⁷⁵ Αλλού, η Ζακέ γράφει πως «το ingenium αναφέρεται στα σταθερά χαρακτηριστικά που σχετίζονται με τους συνήθεις τρόπους σκέψης, τους τρόπους ζωής και την ιστορία, που καθιστούν ένα άτομο ή έναν λαό αναγνωρίσιμο, διακρίνοντάς τα από άλλους. Το ingenium μπορεί να εκφραστεί ως πολύ ζωντανή φαντασία, όπως στην περίπτωση των προφητών, και ως λόγος, στην περίπτωση του ελεύθερου ανθρώπου».⁷⁶ Οι ορισμοί που δίνει η Ζακέ κινούνται στο ίδιο πνεύμα με αυτούς του Ετιέν Μπαλιμπάρ, ο οποίος περιγράφει το ingenium ως «μια μνήμη σφυρηλατημένη από την εμπειρία της ζωής και των

⁷³ Ενδεικτικά μερικά σημεία: Η, Ι, Παρ. / IV, 37, σχ. 1 / IV, 70, απ. και σχ. / V, 41, σχ. / ΠΠ, 1/5, σ. 96.

⁷⁴ Για τις μεταφράσεις του ingenium βλ. Γιάννης Πρελορέντζος, «Η θεωρία περί «διαταξικών» της Chantal Jaquet: μια σπινοζικής έμπνευσης φιλοσοφική προσέγγιση του φαινομένου της μη αναπαραγωγής», *Διάλογος* 6 (2016), σ. 229-230 και «Chantal Jaquet. Εργογραφία», *Διάλογος* 9 (2019), σ. 220, σημ. 20. Ετιέν Μπαλιμπάρ, *Ο Σπινόζα και η πολιτική*, μτφρ. Άρης Στυλιανού, Βιβλιοπωλείον της Εστίας, Αθήνα 1996, σ. 50, 141.

⁷⁵ Chantal Jaquet, «Thinking social mobility with Spinoza», *Crisis & Critique*, 8/1, σ. 130.

⁷⁶ Chantal Jaquet, *Affects, Actions and Passions in Spinoza. The Unity of Body and Mind*, μτφρ. Tatiana Reznichenko, Edinburgh University Press, Εδιμβούργο 2015, σ. 31-32.

συναντήσεων, η οποία εγγράφεται συγχρόνως στο πνεύμα (ή στην ψυχή) και στις διαθέσεις του σώματος, σε συνάρτηση με την ιδιαίτερή της σύνθεση». ⁷⁷

Τι είναι, λοιπόν, όλα αυτά που συγκροτούν το *ingenium*; Από τα αντίστοιχα χωρία του σπινοζικού κειμένου, αλλά και από τους ορισμούς που είδαμε αμέσως πριν, ξεχωρίζουμε πως το *ingenium* συνιστά το ίδιο το άτομο, στον βαθμό που αυτό αλληλεπιδρά με τον κοινωνικό κόσμο. Με άλλα λόγια, μπορούμε να πούμε πως το *ingenium* δεν ορίζεται επακριβώς, γιατί περιλαμβάνει ολόκληρη την ανθρώπινη ύπαρξη καθώς συγκροτείται ως συν-ύπαρξη, στον βαθμό που είναι *πάντοτε-ήδη* κοινωνική ύπαρξη και εκφράζεται ως τέτοια. Το *ingenium* ορίζεται μόνο περιγραφικά, εφόσον είναι ο τρόπος που ο κάθε άνθρωπος αντιλαμβάνεται τα πράγματα, σκέφτεται, ορίζει το καλό και το κακό, κρίνει και πράττει. Είναι το κάθε συγκεκριμένο, ενικό άτομο, το σύνολο των χαρακτηριστικών, των ιδιοτήτων και των αρχών του, ως ο τρόπος που ενσωματώνει τον κοινωνικό κόσμο και εκφράζεται μέσα σ' αυτόν. Είναι ιστορία που έγινε σώμα και πνεύμα, στάσεις και ιδέες, είναι οι συνήθειες, τα πάθη και τα ενεργήματα του Πνεύματος. Είναι ένας τόπος διαρκούς αυξομείωσης δύναμης, συνεπώς δεν είναι κάτι συμπαγές, αν και αντιστέκεται στην αλλαγή, «εμμένει στο είναι του» και μάλιστα προσπαθεί να κάνει και τους γύρω του να ζήσουν σύμφωνα με αυτό. Παρ' όλα αυτά, εκ των πραγμάτων αλλάζει, τροποποιείται, προσαρμόζεται, δεν είναι μονοδιάστατο. Στην πραγματικότητα, η ίδια αυτή η τροποποίηση είναι όρος δυνατότητας της συγκρότησης και της συντήρησής του. Με βάση όλα αυτά, το άτομο δεν είναι καμία στιγμή και κατά κανέναν τρόπο δεδομένο εκ των προτέρων, αλλά είναι διαρκώς υπό διαμόρφωση. Επομένως, η συγκρότηση του ατόμου είναι μια συνεχής διεργασία εξατομίκευσης.

«Το άτομο είναι σχέση, η ατομικότητα είναι σύνθεση, η παραγωγή του ατόμου είναι διαδικασία χωρισμού και ενοποίησης συγχρόνως, το άτομο είναι αποτέλεσμα αυτής της διαδικασίας και η ενότητά του δευτερογενής [...]. Τα άτομα, ενώ προκύπτουν από διαδικασίες χωρισμού, δεν είναι απομονωμένα [...]. Υπάρχει λοιπόν μια αρχική αλληλουχία με βάση την οποία τίποτε δεν είναι απομονωμένο και τίποτε δεν μπορεί να διασυνδεθεί *a posteriori*, από “τα έξω”. Η αλληλοδιάδραση των διαδικασιών είναι πρωταρχική, αφού η ενότητά τους είναι πρωτογενής ως αναγκαία-αιτιακή και όχι ενδεχομενική. Έτσι, η διατομικότητα ως τέτοια αποτελεί προϋπόθεση της ατομικοποίησης. Η διατομικότητα είναι η διάδραση, η διασταύρωση, η διαπλοκή των διαδικασιών ατομίκευσης, των διαδικασιών παραγωγής του

⁷⁷ Ετιέν Μπαλιμπάρ, *Ο Σπινόζα και η πολιτική*, σ. 50.

ατόμου. *Η επικοινωνία δεν προκύπτει εκ των υστέρων, αλλά υπάρχει ήδη πάντοτε στην παραγωγή του ατόμου*».⁷⁸

Η ενότητα του ατόμου χαρακτηρίζεται εδώ «δευτερογενής», διότι δεν προηγείται αλλά έπεται, προκύπτει απ' τη διαδικασία εξατομίκευσης: το άτομο παράγεται, δεν προϋπάρχει ως αφηρημένο και μεμονωμένο άτομο το οποίο εισέρχεται σε σχέσεις. Συγκροτείται σχετιζόμενο, πράγμα που καθιστά την ίδια τη σχέση (ως συνθήκη, ως λειτουργία) πρότερη του ατόμου. Αυτό σημαίνει πως η εξατομίκευση και η κοινωνικότητα είναι μία και η αυτή κίνηση: το άτομο γίνεται αυτό το συγκεκριμένο, ενικό άτομο ως μέρος των συνθηκών της κοινωνικής του ύπαρξης, και εκφράζεται ως άτομο μέσα σε αυτές και μέσα από αυτές:

«Η σχέση είναι τροπικότητα του *είναι*: είναι ταυτόχρονη με τους όρους των οποίων την ύπαρξη επιβεβαιώνει. Μια σχέση πρέπει να κατανοηθεί ως σχέση μέσα στο *είναι*, ως σχέση του *είναι*, τρόπος του *είναι*, και όχι ως μια απλή σχέση ανάμεσα σε δύο όρους που θα μπορούσαν να γίνουν επαρκώς γνωστοί, χρησιμοποιώντας έννοιες, επειδή θα είχαν μια ξεχωριστή και προηγούμενη ύπαρξη».⁷⁹

Αυτή η ανοιχτή διαδικασία, αυτή η διαρκής στιγμή της (εξ)ατομίκευσης πραγματώνεται μέσα από την επικοινωνία, η οποία με τη σειρά της είναι κάτι περισσότερο από συνδιαλλαγή μεταξύ των ατόμων: και η ίδια η επικοινωνία είναι παραγωγική, είναι συγκροτητική, συστατική της διαδικασίας της εξατομίκευσης. Ξανά, το σχήμα είναι το ίδιο: τα άτομα δεν επικοινωνούν ως άτομα, γίνονται άτομα καθώς επικοινωνούν. Το άτομο επικοινωνεί με τα άλλα άτομα αλλά και με το κοινωνικό περιβάλλον του, τους θεσμούς, τις δομές, τις πρακτικές, και αυτό δεν συμβαίνει πρωτίστως στο επίπεδο του λόγου, αλλά σ' αυτό της φαντασίας και των συναισθηματικών επηρειών. Ο Λόγος είναι ζητούμενο και όχι προϋπόθεση της επικοινωνίας, όπως θα συνέβαινε στην περίπτωση ενός σχήματος με αφετηρία το άτομο το οποίο, δεδομένο και συγκροτημένο, εισέρχεται σε σχέσεις για να εκφραστεί μέσω αυτών. «Η φιλοσοφία του Σπινόζα είναι, με την πολύ ισχυρή σημασία του όρου, φιλοσοφία της *επικοινωνίας* ή, ακόμη καλύτερα, των *τρόπων επικοινωνίας*, μέσα στην οποία συνδυάζονται θεωρία της γνώσης και θεωρία του κοινωνικού *είναι*».⁸⁰ Παράλληλα, η ίδια η σχέση η οποία παράγει τα άτομα, παράγει και τον ίδιο

⁷⁸Μιχάλης Μπαρτσίδης, «Για την έννοια της διατομικότητας. Μπαλιμπάρ και Σπινόζα», *Θέσεις-Τριμηνιαία επιθεώρηση*, σ. 7 (πλάγια δικά μου).

⁷⁹ Simondon, «The position of the problem...», *Parrhesia*, σ. 10.

⁸⁰ Μπαλιμπάρ, «Πολιτική και επικοινωνία»..., σ. 251. Βλ. και *Ο Σπινόζα και η πολιτική*, υποενότητα «Ηθική και επικοινωνία», σ. 140-145.

τον εαυτό της, τις μορφές και τα περιεχόμενά της. Αν δούμε το πλήρες σχήμα, αυτή η παραγωγή είναι την ίδια στιγμή και τροποποίηση: όπως η Υπόσταση παράγει διαρκώς αποτελέσματα, τα οποία συνιστούν εκφράσεις αλλά εξίσου και τροποποιήσεις της, χωρίς να έχει χρονική ή οντολογική προτεραιότητα (όπως, δηλαδή, υπάρχει μέσω της εμμενούς σχέσης της με τα αποτελέσματά της), έτσι και (για να το θέσουμε σχηματικά) το κοινωνικό παράγει τα άτομα με τον ίδιο τρόπο. Η σχέση ατόμου-κοινωνικού είναι μια εκφραστική σχέση, το άτομο είναι ένα μη μερικό μέρος του κοινωνικού πλαισίου του και το κοινωνικό συνιστά μια ολότητα χωρίς να είναι το σύνολο των μερών της.

Στην περίπτωση της διατομικότητας έχουμε, συνεπώς, την άρση του δυϊσμού και της ιεράρχησης που έπεται αναγκαία από αυτόν, με τους δύο όρους να συγκροτούν ο ένας τον άλλον χωρίς να μπορούν να αναχθούν ο ένας στον άλλον. Με άλλα λόγια, η παραγωγή του ατομικού και η παραγωγή του κοινωνικού είναι μια ταυτόχρονη διαδικασία, εφόσον δεν προηγείται το άτομο, που εκφράζει την ουσία του συμμετέχοντας στην ολότητα, ούτε η ολότητα που παράγει τα άτομα για να την αναπαράγουν κι αυτά με τη σειρά τους. Το βάρος μετατοπίζεται στη σχέση· η ουσία δεν υπάρχει πλέον μέσα σε έναν απ' τους δύο σχετιζόμενους όρους περιμένοντας να εκφραστεί ή να πραγματωθεί (ενεργοποιώντας ή δίνοντας νόημα στον άλλον), αλλά εντοπίζεται στο ίδιο το γεγονός της σχέσης. Οι δύο όροι σχετίζονται ουσιαστικά στον ίδιο βαθμό και με τον ίδιο τρόπο που σχετίζονται εμμενώς, που σχετίζονται εκφραστικά, που επικοινωνούν.

Η 6^η θέση του Μαρξ για τον Φόιερμπαχ σημειώνει ακριβώς αυτή τη μετατόπιση.⁸¹ Το άτομο δεν είναι το επιμέρους, αφηρημένο άτομο, αποκομμένο «από την ιστορική πορεία» με την ουσία του να ανάγεται σε μια «εσωτερική, βουβή καθολικότητα». Ωστόσο, η ίδια η έννοια της ουσίας δεν καταργείται: «η πραγματικότητα της είναι το ενιαίο σύνολο των κοινωνικών σχέσεων». Θα μπορούσαμε να υποθέσουμε ότι ο Μαρξ απλώς χρησιμοποιεί τους όρους του Φόιερμπαχ, ότι ο ίδιος δεν δέχεται την έννοια «ανθρώπινη ουσία». Θα μπορούσαμε επίσης να πούμε πως τέτοιες «συνομιλίες» είναι συχνά ένα περίπλοκο παιχνίδι λέξεων με διακύβευμα τον επανορισμό τους. Συνεπώς, δεν χρειάζεται να φοβάται

⁸¹ Etienne Balibar, «Από τη φιλοσοφική ανθρωπολογία στην κοινωνική οντολογία και πάλι πίσω: Τι να κάνουμε με την 6^η θέση του Μαρξ για τον Φόιερμπαχ», στο Μιχάλης Μπαρτσίδης (επιμ., εισ.), *Διατομικότητα. Κείμενα για μια οντολογία της σχέσης*, σ. 327-378.

κανείς τις λέξεις αν μπορεί να παίζει μαζί τους,⁸² ειδικά αν καταφέρει να οικειοποιηθεί τις λέξεις του αντιπάλου, να τις αλλάξει, να τις κατοικήσει –ο ίδιος ο Σπινόζα είναι ένα έξοχο παράδειγμα. Μπορούμε, λοιπόν, να πιστέψουμε ότι ο Μαρξ μιλά πράγματι για «ανθρώπινη ουσία» ορίζοντάς την αντι-ουσιοκρατικά, ως μια ουσία που δεν υπερβαίνει, δεν προηγείται, δεν υπάρχει ανεξάρτητα απ’ τις εκφράσεις της, δεν είναι προς εκπλήρωση. Μιλά για μια ουσία που δεν είναι «εσωτερική», εφόσον δεν υπάρχει παρά στον βαθμό που «εξωτερικεύεται», και δεν είναι «βουβή», εφόσον επικοινωνεί. Ακόμα περισσότερο, θα μπορούσαμε να πούμε πως «η ουσία του ανθρώπου» είναι εξίσου «η ουσία του κοινωνικού», στο βαθμό που αυτό δεν είναι ένα πεδίο που αναπαράγει μηχανικά τον εαυτό του, αλλά αναδιαμορφώνεται και τροποποιείται διαρκώς μέσα απ’ τις σχέσεις που εκτυλίσσονται εντός του. Κάθε επιμέρους κοινωνική σχέση συνδιαμορφώνει, μαζί με κάθε άλλη και ανάλογα με τη δύναμη και τη σημασία της, το άτομο ως πάντοτε-ήδη κοινωνικό.

Σύμφωνα με τον Σπινόζα, η ουσία του ανθρώπου είναι η Επιθυμία και η προσπάθειά του «όσο μπορεί να εμμένει στο είναι του». Το ότι το άτομο «εμμένει στο είναι του», προσπαθεί δηλαδή να διατηρήσει την ύπαρξή του δεν το καθιστά αδρανές ή απaráλλαχτο. Άλλωστε, προσπαθεί και να αυξήσει τη δύναμή του, που σημαίνει πως, την ίδια στιγμή, επιχειρεί μια τροποποίηση. Αυτό που προσπαθεί να διατηρήσει είναι η ουσία του, αντιστεκόμενο σε ό,τι μπορεί να την καταστρέψει.⁸³ Έτσι, η ίδια η ικανότητα να τροποποιείται, συνιστά αναγκαία προϋπόθεση για να εμμένει, να παραμένει στην ύπαρξη. Το άτομο μπορεί να είναι ακριβώς επειδή

⁸² «“Να μία δόξα για σένα”. “Δεν ξέρω τι εννοείς λέγοντας ‘δόξα’ ”, είπε η Αλίκη. Ο Χάμπτι Ντάμπτι χαμογέλασε περιφρονητικά. “Και βέβαια δεν ξέρεις –μέχρι να σου πω. Εννοούσα: ‘Να ένα ωραίο, γερό επιχείρημα για σένα’ ”. “ ‘Δόξα’ όμως δε σημαίνει ‘ωραίο, γερό επιχείρημα’ ”, διαμαρτυρήθηκε η Αλίκη. “Όταν εγώ χρησιμοποιώ μια λέξη”, είπε ο Χάμπτι Ντάμπτι σε μάλλον υπεροπτικό τόνο, “η λέξη σημαίνει ό,τι εγώ διαλέγω να σημαίνει –τίποτα λιγότερο, τίποτα περισσότερο”. “Το ερώτημα είναι”, είπε η Αλίκη, “αν μπορείς εσύ να κάνεις τις λέξεις να σημαίνουν διαφορετικά πράγματα”. “Το ερώτημα είναι”, είπε ο Χάμπτι Ντάμπτι, “ποιος είναι το αφεντικό –αυτό είν’ όλο”», Lewis Carroll, *Η Αλίκη στη χώρα των θαυμάτων – Μέσα απ’ τον καθρέφτη*, μτφρ. Παυλίνα Παμπούδη, Printa, Αθήνα 2009, σ. 254. Ο φίλος μου ο Γεράσιμος κάνει πολύ συχνά τις πιο απίθανες (αλλά και τις πιο ταιριαστές) παραπομπές. Γράφοντας αυτό το σημείο, θυμήθηκα αυτό το απόσπασμα απ’ την *Αλίκη μέσα απ’ τον καθρέφτη*, που το παρέθετε σ’ ένα κείμενό του [Γεράσιμος Σταματέλος, «Η αμφίσημη σημειολογία του ασύλου: καταφυγή ή/και καταδίκη», στο Δημήτρης Τρίκας (επιμ.), *Εγκλεισμοί. Κείμενα*, Εκδόσεις Ροπή, Αθήνα 2023]. Το δανείζομαι κι εγώ, λοιπόν, γιατί είναι ωραίο. Κατά τ’ άλλα, «ως και η ιστορία της φιλοσοφίας είναι εντελώς αδιάφορη, αν δεν σκοπεύει να ξυπνήσει την κοιμισμένη έννοια, να την ξαναπαίξει σε μία νέα σκηνή, έστω και με τίμημα να τη στρέψει ενάντια στον εαυτό της», Deleuze / Guattari, *Τι είναι φιλοσοφία*;, σ. 100.

⁸³ Η, ΙΙΙ, 6 και απ., σ. 245. Δεν ξεχνάμε, βέβαια, ότι η ουσία του είναι δυναμική, συμπίπτει θα λέγαμε με την εκάστοτε κατάστασή του.

γίνεται, η ατομικότητα συγκροτείται διατομικά, δηλαδή παραμένει μια διαρκώς ανοιχτή διεργασία. Υπ' αυτήν την έννοια, η τροποποίηση, η αλλαγή, είναι και αυτή μέρος της ουσίας του ανθρώπου. Μάλιστα, ο βαθμός στον οποίο η διατήρηση συνδέεται με την τροποποίηση είναι ανάλογος με τον βαθμό συνθετότητας του Σώματος. Όπως επισημαίνει η Σαρπ, «τα σύνθετα σώματα πρέπει να υποστούν διαρκή αλλαγή για να παραμείνουν ο εαυτός τους, και όσο πιο σύνθετα είναι, τόσες περισσότερες αλλαγές πρέπει να υποστούν».⁸⁴ Η διαφορά του ανθρώπινου σώματος με τα άλλα σώματα δεν εντοπίζεται παρά στη συνθετότητά του και, κατ' επέκταση, στο πόσο ανάγκη έχει τα άλλα σώματα. Σ' αυτήν την ανάγκη για τους άλλους μπορεί να θεμελιωθεί και η ικανότητα του ανθρώπου για πολλά πράγματα: «Ακριβώς επειδή δεν μπορούμε να υπάρξουμε ή να ενεργήσουμε μόνοι, τα ανθρώπινα σώματα και πνεύματα τείνουν να είναι “ικανά για πολλά πράγματα” (H, V, 39, σχ.)».⁸⁵ Συνθετότητα, εξάρτηση και ικανότητα είναι αλληλένδετα και είναι αυτά που διαφοροποιούν τον άνθρωπο από τα άλλα όντα, που μπορεί να είναι πιο απλά, πιο ανθεκτικά αλλά και λιγότερο ικανά. Με άλλα λόγια, η ιδιότητα ενός σώματος να επηρεάζεται είναι ανάλογη με την ιδιότητά του να επηρεάζει, η δυνατότητα να εμμένει στο είναι του είναι ανάλογη με τη δυνατότητα να τροποποιείται και να προσαρμόζεται, η ικανότητά του να ενεργεί είναι ανάλογη με την ικανότητά του να συναντά και συνδέεται με άλλα σώματα.

Με βάση τα παραπάνω, καθίσταται ουσιώδης και η επιδίωξη του ανθρώπου να αυξάνει τη δύναμή του, επιδιώκοντας το όφελός του. Στο μέτρο που καθοδηγείται από τον λόγο, υπακούει στη δική του φύση που δεν του υπαγορεύει παρά τη συνύπαρξη και την αλληλεγγύη. Γνωρίζοντας πως «τίποτα δεν είναι πιο ωφέλιμο για τον άνθρωπο από τον άνθρωπο»,⁸⁶ συγκροτεί με τους άλλους ένα κοινό σώμα, αναγκαία συνθήκη για την αύξηση της δύναμης όλων. Εντέλει, η ουσία του ανθρώπου καταλήγει να είναι η ίδια η ελευθερία του, ταυτισμένη με την κοινή ελευθερία. Έτσι, το ότι «ο καθένας επιθυμεί να ζουν οι άλλοι σύμφωνα με το δικό του *ingenium*» μπορεί να μην είναι μια εγωιστική τάση, αλλά να συνιστά το «αληθινό και κοινωνήσιμο αγαθό» που ο Σπινόζα αναζητούσε στην *Πραγματεία για τη διόρθωση του νου*. Μ' αυτήν την έννοια, το συλλογικό σώμα δεν είναι ένα ομοιόμορφο σώμα, τα άτομα δεν είναι όμοια μεταξύ τους –αντιθέτως επιθυμούν τη διαφορά:

⁸⁴ Sharp, *Spinoza and...*, σ. 39.

⁸⁵ Στο ίδιο.

⁸⁶ H, IV, 18, απ., σελ. 370.

«Οι άνθρωποι είναι αμοιβαίως ωφέλιμοι, όχι στο μέτρο που θα ήταν ταυτόσημοι ή εναλλάξιμοι μεταξύ τους [...] αλλά στο μέτρο που *διαφέρουν* οι μεν από τους δε εξαιτίας του “φυσικού” τους (*ingenium*), δηλαδή των ικανοτήτων και του χαρακτήρα τους. Το να επιθυμώ το καλό των άλλων σε σχέση με το δικό μου καλό [...] δεν σημαίνει καθόλου, συνεπώς, να επιθυμώ οι άλλοι να είναι όμοιοι με μένα [...]· αντιθέτως, σημαίνει να επιθυμώ να είναι διαφορετικοί, να αναπτύσσουν τη δική τους δύναμη και να γνωρίζουν το δικό τους όφελος όλο και πληρέστερα. [...] Εξαιτίας αυτού ακριβώς του γεγονότος [η Πολιτεία] παρουσιάζεται ως το μέσον κατάφασης και ενδυνάμωσης της ατομικότητας του καθενός».⁸⁷

Η συλλογικότητα είναι, υπ’ αυτήν την έννοια, μια ενότητα πολλαπλότητας. Το δίπολο ατομικό-συλλογικό αίρεται, χωρίς να εξαφανίζεται κανένας από τους δύο όρους του. Αντιθέτως, οι όροι ισχυροποιούνται, εξαιτίας του είδους της σχέσης τους που προτάσσεται απ’ τον Σπινόζα και αναδεικνύεται από τις μελέτες που είδαμε. Διασώζεται έτσι τόσο το συλλογικό, ως ένα ζωντανό πεδίο δυνάμεων, όσο και το ατομικό, η ιδιαίτερη φυσιογνωμία, το *ingenium* του καθενός. Πρόκειται για μια ολότητα αποτελούμενη από ενικότητες που τη διαμορφώνουν, χωρίς να χάνουν τη μοναδικότητά τους.

Β. «Η ύπαρξη προηγείται της ουσίας» ή «η φανταστική [*imaginaire*] ανθρωπολογία του υποκειμενισμού»: Ζαν-Πολ Σαρτρ και Πιερ Μπουρντιέ

Είδαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο ότι η μία απ’ τις δύο θεωρήσεις στις οποίες απαντά ο Μπουρντιέ είναι «η [φανταστική] ανθρωπολογία του υποκειμενισμού», όπως τιτλοφορείται το αντίστοιχο κεφάλαιο της *Αίσθησης της πρακτικής*,⁸⁸ και το κατεξοχήν παράδειγμα που αξιοποιεί είναι η σκέψη του Ζαν-Πολ Σαρτρ. Για να καταλάβουμε καλύτερα τις αντιρρήσεις του Μπουρντιέ, αλλά και τη στάση που διαμορφώνει μέσα από αυτές, θα δούμε τις θέσεις του αντιπάλου του. Στη διάλεξη *Ο υπαρξισμός είναι ένας ανθρωπισμός*, ο Σαρτρ εκθέτει τις βασικές αρχές του υπαρξιστικού ανθρωπισμού και τα αποτελέσματά του, εν ολίγοις το αν και πώς ορίζει

⁸⁷ Μπαλιμπάρ, «Πολιτική και επικοινωνία», σ. 270. Βλ. και Μπαρτσίδης, «Για την έννοια της διατομικότητας...», *Θέσεις*, σ. 4: «Η προοπτική της διατομικότητας προβάλλει ως μια “ισχυρή” θεωρία της ατομικότητας, διατηρώντας το ισχυρό στοιχείο των θεωριών αυτών, δηλαδή το άτομο, το οποίο και επιχειρεί να καταστήσει πραγματικό και μοναδικό».

⁸⁸ Bourdieu, *Η αίσθηση της πρακτικής*, κεφ. 2, σ. 71-86 (μετάφραση τροποποιημένη [Bourdieu, *Le sens pratique*, σ. 71-86]).

τον άνθρωπο, όπως και το είδος της ελευθερίας επαγγέλλεται αυτή η «διδασκαλία».⁸⁹ Ήδη σε αυτό το κείμενο, οι αναφορές στον Ντεκάρτ είναι πολλές, καθώς στο καρτεσιανό *cogito* ο Σαρτρ θεμελιώνει τη δυνατότητα του ανθρώπου για ελεύθερη πράξη –ή τουλάχιστον την υπόσχεση γι’ αυτήν. Ωστόσο, ο ρόλος της καρτεσιανής σκέψης στη διαμόρφωση της θέσης του εκτίθεται πιο συστηματικά στο κείμενό του «Η καρτεσιανή ελευθερία», που τυπώνεται δύο χρόνια αργότερα, το 1947.⁹⁰

Τελικά, τι είναι αυτό που ενοχλεί τόσο πολύ τον Μπουρντιέ στον Σαρτρ; Έπειτα, σε ποιον βαθμό αυτό σχετίζεται με το γεγονός ότι ο Σαρτρ είναι καρτεσιανός; Με βάση όσα είπαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο σχετικά με τις διαφοροποιήσεις του Σπινόζα από τον Ντεκάρτ, οι αντίστοιχες εναντιώσεις του Μπουρντιέ στη σατρική θεώρηση, ιδιαίτερα σε ό,τι αφορά το ζήτημα της ελευθερίας, τον τοποθετούν «στην πλευρά» του Σπινόζα, γεγονός που συνιστά και την κεντρική υπόθεση της παρούσας εργασίας;

α. Υποκειμενικότητα και *cogito*: η ελευθερία του ανθρώπου που «πρώτα υπάρχει»

«Θα χρειαστούν δύο αιώνες κρίσης –κρίσης της Πίστης, κρίσης της Επιστήμης– ώστε ο άνθρωπος να ανακτήσει τούτη τη δημιουργική ελευθερία την οποία ο Καρτέσιος απέδωσε στον Θεό, και να υποψιαστούμε επιτέλους εκείνη την αλήθεια, την ουσιαστική δηλαδή βάση του ανθρωπισμού: ο άνθρωπος είναι τον *ον* η εμφάνιση του οποίου καθιστά έναν κόσμο υπαρκτό».⁹¹

Ο Σαρτρ αρνείται κάθε είδους καθορισμό, αναγνωρίζοντας στον άνθρωπο την απόλυτη ελευθερία να δημιουργήσει τον εαυτό του και τον κόσμο του. Βλέπει στον Ντεκάρτ τον φιλόσοφο που, παρά τις παραχωρήσεις που εντέλει κάνει στον Θεό, πρώτος «κατανόησε [...] ότι το μοναδικό θεμέλιο του όντος ήταν η ελευθερία».⁹² Σύμφωνα με τον Σαρτρ, τόσο ο χριστιανισμός όσο και η φιλοσοφία του 17^{ου} αιώνα

⁸⁹ «Σε κάθε περίπτωση, μπορούμε εξαρχής να δηλώσουμε πως με τον όρο “υπαρξισμός” εννοούμε μια διδασκαλία [doctrine] η οποία καθιστά δυνατή την ανθρώπινη ζωή και η οποία, μεταξύ άλλων, πρεσβεύει πως κάθε αλήθεια και κάθε πράξη προϋποθέτουν ένα ανθρώπινο περιβάλλον και μια ανθρώπινη υποκειμενικότητα», Ζαν-Πωλ Σαρτρ, *Ο υπαρξισμός είναι ένας ανθρωπισμός*, μτφρ. Αντώνης Χατζημουσής, Δώμα, Αθήνα 2020, σ. 25.

⁹⁰ Jean-Paul Sartre, *Χούσσερλ – Φώκνερ – Καρτέσιος. Τέσσερα κείμενα*, μτφρ. Αντώνης Χατζημουσής, σειρά minima (16), Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, Αθήνα 2020, σ. 12 («Η καρτεσιανή ελευθερία», σ. 55-90).

⁹¹ Στο ίδιο, σ. 89.

⁹² Στο ίδιο, σ. 90.

ορίζουν τον άνθρωπο ως πραγμάτωση μιας ιδέας στον νου του Θεού. Όταν, με τη φιλοσοφία του 18^{ου} αιώνα «ο Θεός καταργείται», αντικαθίσταται από την έννοια της ανθρώπινης φύσης: «έτσι, και σε αυτήν την περίπτωση, η ουσία του ανθρώπου προηγείται της ιστορικής ύπαρξης», παρατηρεί κριτικά.⁹³ Ο υπαρξισμός βρίσκει στο καρτεσιανό *cogito* την απελευθέρωση του ανθρώπου τόσο απ' την προϋπάρχουσα (θεολογική) έννοια ή ιδέα, η οποία θέτει τον άνθρωπο στο κέντρο ενός σχεδίου και τον εγκλωβίζει σε αυτό, αναθέτοντάς του την υποχρέωση να το φέρει σε πέρας, να πραγματώσει το «κατ' εικόνα και ομοίωση», όσο και απ' την (φιλοσοφική) έννοια της «ανθρώπινης φύσης», με βάση την οποία καθορίζονται (ή με την οποία αναμετρώνται) οι πράξεις του. Η υπαρξιστική θέση εκκινεί από την απόλυτη αλήθεια που ανέδειξε ο Ντεκάρτ, «από το καρτεσιανό *cogito*, το *εγώ σκέφτομαι* –με άλλα λόγια απ' το σημείο εκείνο που ο άνθρωπος συλλαμβάνει τον εαυτό του μέσα στη μοναξιά του».⁹⁴ Απαλλάσσει έτσι τον άνθρωπο από κάθε είδους υπερβατική αρχή, αξία ή πρότυπο, θεϊκής ή φιλοσοφικής προέλευσης, ορίζοντάς τον ως κάτι που «πρώτα υπάρχει, δηλαδή είναι πρώτα απ' όλα το ον εκείνο που εφορμά σε ένα μέλλον και που έχει συνείδηση ότι προβάλλει τον εαυτό του σ' αυτό το μέλλον [...] Τίποτα δεν προϋφίσταται αυτής της προβολής. Δεν υπάρχει τίποτα, σε κανέναν νοητό ουρανό, και ο άνθρωπος *θα είναι αρχικά ό,τι ο ίδιος θα έχει προβάλλει ως εαυτό του*».⁹⁵

Τι σημαίνει όμως ότι ο άνθρωπος πρώτα υπάρχει; Φαίνεται στο σημείο αυτό να εννοείται κατ' αρχήν η φυσική, βιολογική ύπαρξη, η οποία δεν φέρει μέσα της κανένα νόημα ή ουσία, και δεν δικαιολογεί κανέναν είδους αξιολογική κρίση σχετικά με τον άνθρωπο (είτε μιλάμε για το ανθρώπινο είδος εν γένει, είτε για το κάθε μεμονωμένο άτομο). Το ότι, πέρα από την υπερβατικότητα του Θεού ή την ύπαρξη *a priori* ηθικών αρχών, αυτή η απουσία κάθε καθορισμού αναφέρεται και στη φύση είναι εμφανές από το ότι ο Σαρτρ χρησιμοποιεί την έννοια της ιδιοσυγκρασίας με καθαρά φυσική-βιολογική έννοια:

«Ο υπαρξιστής, όταν περιγράφει έναν δειλό, λέει ότι ο δειλός αυτός άνθρωπος είναι υπεύθυνος για τη δειλία του. Δεν είναι τέτοιος επειδή έχει δειλή καρδιά ή δειλά πνευμόνια ή δειλό εγκέφαλο. Δεν είναι έτσι εξαιτίας της σωματικής του συγκρότησης. Είναι έτσι επειδή ο ίδιος διαμορφώνει τον εαυτό του ως έναν δειλό άνθρωπο μέσα από τις πράξεις του. Δεν

⁹³ Σαρτρ, *Ο υπαρξισμός...*, σ. 30.

⁹⁴ Στο ίδιο, σ. 24 (πλάγια στο κείμενο).

⁹⁵ Στο ίδιο, σ. 31.

υπάρχει δειλή ιδιοσυγκρασία. Υπάρχουν νευρικές ιδιοσυγκρασίες, υπάρχουν “αδύναμες κράσεις” [...]. Η ιδιοσυγκρασία δεν είναι πράξη –και ο δειλός ορίζεται με βάση το τι έπραξε». ⁹⁶

Το σημαντικό εδώ είναι, εντέλει, η θέση ότι ο άνθρωπος κάνει τον εαυτό του μέσα από τις πράξεις του, και συνεπώς, ο άνθρωπος μπορεί ν’ αλλάξει: ο δειλός να γίνει ήρωας και ο ήρωας δειλός, ⁹⁷ και τίποτα δεν μπορεί να καθορίσει άπαξ διά παντός, τι είναι ένας άνθρωπος. Ο υπαρξισμός είναι μια ανθρωπιστική θεωρία, όχι μόνο επειδή δεν αναγνωρίζει καμία αρχή πριν ή έξω από την ανθρώπινη ύπαρξη και πράξη, αλλά και επειδή αρνείται μια εκδοχή ανθρωπισμού που θέτει την ανθρωπότητα ως «αντικείμενο λατρείας» και τον άνθρωπο, εν γένει, ως «υπέρτατο σκοπό και αξία». ⁹⁸ Ο υπαρξισμός δεν αναγνωρίζει τον «άνθρωπο εν γένει», αλλά τον άνθρωπο όπως κάνει τον εαυτό του, όντας «διαρκώς παρών μέσα σ’ ένα ανθρώπινο σύμπαν», ⁹⁹ προβάλλοντας τον εαυτό του στο μέλλον, επινοώντας τον εαυτό του. Με τον όρο «υποκειμενικότητα» και θέσεις όπως «η ύπαρξη προηγείται της ουσίας» ¹⁰⁰ ή «ο κάθε άνθρωπος είναι ελευθερία», ¹⁰¹ αναγνωρίζει πως «ο άνθρωπος έχει μεγαλύτερη αξιοπρέπεια από μια πέτρα ή ένα τραπέζι». ¹⁰² Μπορούμε να ρωτήσουμε γιατί «αξιοπρέπεια»; Σημαίνει άραγε ότι ο άνθρωπος, σε αντίθεση με την πέτρα ή το τραπέζι, έχει μεγαλύτερη αξιοπρέπεια επειδή μπορεί να δημιουργήσει ο ίδιος τον εαυτό του; Υπ’ αυτήν την έννοια, θα λέγαμε πως ο άνθρωπος έχει μεγαλύτερη δύναμη, αυτενέργεια, ευθύνη ή ελευθερία από τα φυσικά ή κατασκευασμένα αντικείμενα, ή έστω ότι μπορεί να έχει μεγαλύτερη αξιοπρέπεια. Η *de facto* αναγνώριση αξιοπρέπειας, μιας αξιολογικής ή/και ηθικής έννοιας, προϋποθέτει κάτι που καθιστά τον άνθρωπο, ως άνθρωπο, άξιο σεβασμού, υπονοεί ότι ο άνθρωπος, ως τέτοιος, έχει κάτι το οποίο τον διαφοροποιεί από όλα τα άλλα πράγματα, πράγμα που αντιβαίνει στη συλλογιστική του Σαρτρ, ο οποίος ξεκινά από την παραδοχή πως ο άνθρωπος δεν είναι τίποτα, πριν κάνει τον εαυτό του *κάτι*: «ό,τι θέλει να είναι». ¹⁰³

Ένα άλλο ερώτημα που προκύπτει είναι εάν όλα αυτά αναφέρονται στον κάθε άνθρωπο (που προβάλλει τον εαυτό του, για παράδειγμα, ως ήρωα ή δειλό) ή σε μια

⁹⁶ Στο ίδιο, σ. 52.

⁹⁷ Στο ίδιο, σ. 53.

⁹⁸ Στο ίδιο, σ. 70.

⁹⁹ Στο ίδιο, σ. 71.

¹⁰⁰ Στο ίδιο, σ. 28.

¹⁰¹ Sartre, *Χούσερλ – Φώκνερ – Καρτέσιος...*, «Η καρτεσιανή ελευθερία», σ. 62.

¹⁰² Σαρτρ, *Ο υπαρξισμός...*, σ. 30.

¹⁰³ Στο ίδιο, σ. 31.

συλλογικότητα (την ανθρωπότητα ή το κόμμα), που προβάλλει ως «εαυτό της» αξίες και αρχές, δεσμευόμενη να τις υπηρετεί και να τις πραγματώνει. Μέσα στο κείμενο του Σαρτρ αυτά τα δύο εναλλάσσονται· συναντιούνται, ωστόσο, στη διαπίστωση-προτροπή «επιλέγοντας τον εαυτό μου, επιλέγω τον άνθρωπο»¹⁰⁴ –επιλέγω, δηλαδή, πως θέλω να είναι ο (κάθε) άνθρωπος. Αυτό μας φέρνει στη σχέση μεταξύ ατομικού και συλλογικού, και συνεπώς στο ζήτημα της ευθύνης, κεντρικής έννοιας στην υπαρξιστική θεώρηση, για την οποία θα μιλήσουμε παρακάτω. Πριν απ’ αυτό, πρέπει να αναζητήσουμε τη σημασία της λέξης «επιλέγω». Εκτός απ’ την (καντιανής υφής) αρχή ότι λειτουργούμε ως νομοθέτες ολόκληρης της ανθρωπότητας, και άρα οφείλουμε κάθε στιγμή, με κάθε πράξη μας, να υπαγορεύουμε τις πράξεις κάθε ανθρώπου, και η ίδια η έννοια της επιλογής, όπως εξηγείται εδώ από τον Σαρτρ είναι ανάλογης φύσης: κάτι σαν «υπερβατολογική επιλογή». Έτσι, μπορούμε να επιλέξουμε το ένα ή το άλλο, να πράξουμε έτσι ή αλλιώς, αλλά ό,τι κάνουμε «δεν είναι παρά εκδηλώσεις μιας επιλογής πιο πρωταρχικής, πιο αυθόρμητης απ’ αυτό που αποκαλούμε θέληση»¹⁰⁵ –ό,τι κάνουμε, με άλλα λόγια, είναι η εκδήλωση μιας εν γένει υπαρκτικής στάσης την οποία έχουμε επιλέξει. Η θέληση λοιπόν εκδηλώνεται εντός ενός ευρύτερου πλαισίου, οι επιμέρους επιλογές εγγράφονται ευρύτερα σε αυτό που ο άνθρωπος έχει ήδη επιλέξει για τον εαυτό του. Μάλιστα, αυτή η *πρωταρχική και αυθόρμητη* επιλογή φαίνεται να βρίσκεται στον αντίποδα της νοησιαρχικής έννοιας της λέξης όπως την ερμηνεύει ο Μπουρντιέ, δομώντας γύρω από αυτήν την ερμηνεία τη (μάλλον απλοποιητική) κριτική του στον Σαρτρ.¹⁰⁶ Μένει ωστόσο να ρωτήσουμε σε τι συνίσταται αυτή η επιλογή, πότε και πώς την κάναμε, ποιο είναι το περιεχόμενό της. Εννοούμε ότι επιλέξαμε τον εαυτό μας εν γένει, επινοήσαμε την «προβολή» μας, ως εικόνα ή ιδέα, συλλάβαμε τη ζωή μας ως σχέδιο, και άρα οι πράξεις μας και οι επιμέρους επιλογές μας, αποκεί κι έπειτα, είναι στην κατεύθυνση της εκπλήρωσης ή της υλοποίησής του; Με τι κριτήρια «επιλέξαμε», δεσμευόμενοι σ’ αυτό το σχέδιο και «υποθηκεύοντας» κάθε πράξη μας σ’ αυτό; Υπ’ αυτήν την έννοια, δεν εισάγουμε κάτι υπερβατικό ως προς τη ζωή –ακόμα κι αν το έχουμε δημιουργήσει εμείς; Δεν

¹⁰⁴ Στο ίδιο, σ. 33.

¹⁰⁵ Στο ίδιο, σ. 31.

¹⁰⁶ «[...] πώς να μη δει κανείς ότι η απόφαση, αν υπάρχει απόφαση, και το “σύστημα προτιμήσεων” που τη διέπει, εξαρτώνται όχι μόνο από όλες τις προηγούμενες αποφάσεις αυτού που αποφασίζει, αλλά και από τις συνθήκες στις οποίες πραγματοποιούνται οι “επιλογές” του, μέρος των οποίων αποτελούν και όλες οι επιλογές που έχουν γίνει για λογαριασμό του από άλλους, κρίνοντας εκ προοιμίου τις κρίσεις του και διαμορφώνοντας έτσι την κρίση του», Bourdieu, *Η αίσθηση της πρακτικής*, σ. 83.

φτιάχνουμε έναν «νοητό ουρανό» εκεί που δεν υπάρχει; Θα επανέλθουμε σ' αυτά τα ερωτήματα.

Ακόμα ένα ζήτημα προκύπτει από το εξής παράθεμα, όπου ο Σαρτρ, ακολουθώντας τη μέθοδο του Ντεκάρτ, απομονώνει πλήρως το άτομο από τον περίγυρό του, σε μια «στιγμή» στην οποία αναμετράται και ανακαλύπτει τον εαυτό του και τον κόσμο μέσα στη σκέψη του:

«Στην αφετηρία δεν μπορεί να υπάρχει άλλη αλήθεια πέρα απ' αυτή: σκέφτομαι άρα υπάρχω. Αυτή είναι η απόλυτη αλήθεια της συνείδησης που φτάνει στον εαυτό της. Κάθε θεωρία που συλλαμβάνει τον άνθρωπο έξω από αυτή τη στιγμή κατά την οποία ο άνθρωπος συναντά τον εαυτό του είναι εξ αρχής μια θεωρία που καταργεί την αλήθεια. Διότι, *έξω από το καρτεσιανό cogito, όλα τα αντικείμενα είναι απλώς πιθανά* [...]. Επομένως, για να υπάρξει μια οποιαδήποτε αλήθεια, χρειάζεται μια *αλήθεια απόλυτη*. Και αυτή η αλήθεια είναι απλή, προσιτή, διαθέσιμη στον καθένα: συνίσταται στο να συλλάβεις τον εαυτό σου χωρίς μεσάζοντες».¹⁰⁷

Τι σημαίνει όμως ότι η «συνείδηση φτάνει στον εαυτό της» ή ο «άνθρωπος συναντά τον εαυτό του», και μάλιστα τον συλλαμβάνει «χωρίς μεσάζοντες»; Πρώτα απ' όλα, υπονοείται μια απόσταση μεταξύ του ατόμου και του «εαυτού του», ένα χάσμα μεταξύ εαυτού και συνείδησης. Μπορούμε να υποθέσουμε ότι πρόκειται για ένα είδος αναστοχασμού, «συνειδητοποίησης» των όρων της ανθρώπινης ύπαρξης και των δυνατοτήτων της. Οι «μεσάζοντες» εδώ δεν είναι παρά οι υπερβατικοί μεσάζοντες τους οποίους ο Σαρτρ αρνείται, δηλαδή ο Θεός-δημιουργός ή η ανθρώπινη φύση. Δεν υπάρχει, συνεπώς, κανενός είδους πρότυπο στο οποίο να μπορούμε να ανατρέξουμε για να μπορέσουμε να συλλάβουμε τον εαυτό μας, τίποτα το οποίο να μπορεί να δώσει νόημα στην ύπαρξή μας ή να εγγυηθεί την ελευθερία μας. Ωστόσο, οι άλλοι άνθρωποι δεν είναι δυνατόν να πάψουν να μεσολαβούν, με οποιαδήποτε ένταση ή περιεχόμενο, «ανάμεσα» στο άτομο και τον εαυτό του, να συμβάλλουν σ' αυτήν την εικόνα, το σχέδιο, την προβολή.¹⁰⁸ Έτσι, αυτή η απόλυτη μοναξιά του καρτεσιανού «εγώ σκέφτομαι», στον υπαρξισμό σχετικοποιείται:

¹⁰⁷ Σαρτρ, *Ο υπαρξισμός...*, σ. 54 (πλάγια δικά μου).

¹⁰⁸ Η Αλίκη, αφού ακολουθεί τον Άσπρο Κούνελο, πέφτει στην τρύπα. Αρχίζει να αισθάνεται παράξενα, οι σκέψεις της μπερδεύονται: προσπαθεί να κάνει αριθμητικές πράξεις, να θυμηθεί πρωτεύουσες χωρών, να απαγγείλει ένα ποίημα. Τα λέει όλα λάθος –το ξέρει, αλλά δεν μπορεί με τίποτα να βρει τις σωστές απαντήσεις. Αρχίζει να μη νιώθει ο εαυτός της, αναρωτιέται αν έχει αλλάξει, αν είναι πλέον κάποια άλλη. Θυμάται μια συμμαθήτριά της, καθόλου επιμελή στο σχολείο, και φοβάται μήπως έχει μετατραπεί σε αυτήν: «“Όχι. Το πήρα απόφαση. Αν είμαι η Μαίημπελ, θα μείνω εδώ που βρίσκομαι! Δεν θα ωφελούσε να σκύψουν από ψηλά τα κεφάλια τους και να μου πουν “Ελα ξανά πάνω, χρυσό μου!”. Εγώ θα κοιτάξω απλώς προς τα πάνω και θα πω: “Ποια είμαι λοιπόν; Πείτε

«Σε αντίθεση με τη φιλοσοφία του Ντεκάρτ [...], με το *εγώ σκέφτομαι* βρίσκουμε τον εαυτό μας ενώπιον του άλλου –ο άλλος είναι για εμάς εξίσου βέβαιος όσο και ο ίδιος μας ο εαυτός. Έτσι, ο άνθρωπος που φτάνει άμεσα στον εαυτό του μέσω του *cogito* ανακαλύπτει και όλους τους άλλους ανθρώπους –και τους ανακαλύπτει ως συνθήκη της δικής του ύπαρξης. [...] Για να μάθω την οποιαδήποτε αλήθεια για μένα πρέπει να περάσω από τον άλλον».¹⁰⁹

Επομένως, και στο σχήμα του Σαρτρ, το να συλλάβω τον εαυτό μου «χωρίς μεσάζοντες» είναι ανέφικτο. Αν μέσα στο *cogito*, εκεί που συναντώ τον εαυτό μου συναντώ και όλους τους άλλους, και μάλιστα ως *συνθήκη* της ύπαρξής μου, αν οποιαδήποτε αλήθεια για μένα περνά από το βλέμμα των άλλων, τότε η σχέση με τους άλλους είναι θεμελιώδης: μέσα στο *cogito*, το κάθε ελεύθερο άτομο συναντά και εξαρτάται από όλα τα άλλα για να υπάρξει, για να συλλάβει τον εαυτό του, την αλήθεια, για να βεβαιώσει τον κόσμο.¹¹⁰ Και, μαζί με την ελευθερία, έχει, όπως θα δούμε παρακάτω, την *ευθύνη* να το κάνει.

β. Κατασκευασμένα αντικείμενα: το παράδειγμα του κοπιδιού

Ο Σαρτρ, για να εξηγήσει τη βασική θέση του υπαρξισμού πως «η ύπαρξη του ανθρώπου προηγείται της ουσίας του», χρησιμοποιεί ως (αντι)παράδειγμα ένα κοπίδι, δηλαδή ένα κατασκευασμένο αντικείμενο:

«Το αντικείμενο αυτό έχει κατασκευαστεί από κάποιον τεχνίτη ο οποίος εμπνεύστηκε από μια έννοια. Ο τεχνίτης στράφηκε στην έννοια του κοπιδιού, καθώς και σε μια προϋφιστάμενη τεχνική για το πώς κατασκευάζεται αυτό το αντικείμενο –η τεχνική αυτή αποτελεί μέρος της έννοιας του κοπιδιού, και κατά βάθος είναι μια συνταγή. Το κοπίδι [...] φτιάχνεται με έναν συγκεκριμένο τρόπο και έχει μια συγκεκριμένη χρησιμότητα· δεν μπορούμε να φανταστούμε έναν άνθρωπο που θα έφτιαχνε ένα κοπίδι χωρίς να ξέρει σε τι θα χρησιμεύσει το αντικείμενο αυτό. Επομένως, θα πούμε ότι, στην περίπτωση του κοπιδιού, η ουσία –δηλαδή, το σύνολο

μου πρώτα αυτό και μετά, αν μ' αρέσει το πρόσωπο που είμαι, ανεβαίνω· αν όχι, μένω εδώ μέχρι να γίνω κάποια άλλη!», αλλά, αχ, Θεέ μου!», φώναξε η Αλίκη ξεσπώντας σε κλάματα, «μακάρι να 'σκυβε κάποιος το κεφάλι του από ψηλά και να μου μιλούσε! Δεν αντέχω πια ολομόναχη εδώ πέρα!», Lewis Carroll, *Η Αλίκη στη χώρα των θαυμάτων – Μέσα απ' τον καθρέφτη*, σ. 27-28.

¹⁰⁹ Σαρτρ, *Ο υπαρξισμός...*, σ. 55-56 (πλάγια στο κείμενο).

¹¹⁰ «Το αληθές είναι πράγμα ανθρώπινο, αφού οφείλω να το βεβαιώνω για να υπάρχει. Πριν από την κρίση μου [...] δεν υπάρχει τίποτα πέρα από ουδέτερες και αιωρούμενες ιδέες οι οποίες δεν είναι ούτε αληθείς ούτε ψευδείς. Έτσι ο άνθρωπος είναι το ον μέσω του οποίου η αλήθεια φανερώνεται στον κόσμο. [...] Έτσι, ο Καρτέσιος μας προικίζει κατ' αρχάς με μια πλήρη διανοητική ευθύνη [...]. Τελικά, πρέπει να λες ναι ή όχι –και μόνος σου να αποφασίζεις την αλήθεια για το Σύμπαν ολόκληρο. Αυτή η συναίνεση είναι μια μεταφυσική και απόλυτη πράξη», Sartre, *Χούσσερλ – Φώκνερ – Καρτέσιος...*, «Η καρτεσιανή ελευθερία», σ. 60-61.

των συνταγών και των ποιοτήτων που μας επιτρέπουν να το κατασκευάσουμε και να το ορίσουμε—προηγείται της ύπαρξης».¹¹¹

Στο «η ουσία προηγείται της ύπαρξης», ο υπαρξισμός αντιτάσσει, αναφορικά με τον άνθρωπο, ότι «η ύπαρξη προηγείται της ουσίας». Με άλλα λόγια, η διαφορά μεταξύ των κατασκευασμένων αντικειμένων και των ανθρώπων είναι πως τα πρώτα έχουν «προδιαγραφές», ιδιότητες που εξυπηρετούν τον σκοπό για τον οποίο κατασκευάστηκαν, και όλα αυτά είναι μέρος της ουσίας τους η οποία εκφράζεται σε κάθε επιμέρους αντικείμενο. Δεν γίνεται να υπάρξει (δεν γίνεται καν να νοηθεί) ένα αντικείμενο χωρίς να προϋπάρχει η έννοια του. Αντιθέτως, στην περίπτωση του ανθρώπου δεν ισχύει τίποτα από αυτά. Ο άνθρωπος πρώτα υπάρχει και «δεν είναι τίποτε άλλο παρά *ό,τι ο ίδιος κάνει τον εαυτό του*».¹¹² Δεν υπάρχει κάποια έννοια ή ουσία που να προϋπάρχει του ανθρώπου, και της οποίας ο κάθε άνθρωπος να αποτελεί έκφραση ή πραγμάτωση. Δεν υπάρχει κάποιος σκοπός προς εκπλήρωση ή κάποια αξία που να έχει ο άνθρωπος ως τέτοιος, απλώς και μόνο εκ του γεγονότος ότι υπάρχει ως φυσικό ον, και η ύπαρξη κάθε ανθρώπου είναι εξίσου τυχαία με την εμφάνιση του ανθρώπινου είδους πάνω στη γη, με τον Σαρτρ να χαρακτηρίζει «*καθάρματα*»¹¹³ όσους βλέπουν αναγκαιότητα σε αυτήν. Εδώ η έννοια της αναγκαιότητας δεν φαίνεται να είναι αυτή της αναγκαίας ύπαρξης (δηλαδή ως περιγραφή του ήδη υπαρκτού), αλλά κάποιου είδους θετική κρίση για το ανθρώπινο είδος (ή τη ζωή ενός συγκεκριμένου ανθρώπου ή ομάδας), η οποία εξασφαλίζει σ' αυτό μια προνομιακή θέση, έναν ισχυρισμό ότι «πρέπει να υπάρχει» γιατί αξίζει να υπάρχει ή γιατί έχει κάποιον προκαθορισμένο σκοπό.

Ας δούμε ξανά το παράδειγμα των κατασκευασμένων αντικειμένων. Πράγματι, ισχύουν όλα αυτά που λέει ο Σαρτρ περί «συνταγής»: προκειμένου να κατασκευάσουμε ένα συγκεκριμένο πράγμα που να εξυπηρετεί έναν συγκεκριμένο σκοπό και να έχει μια συγκεκριμένη λειτουργία, πρέπει να καταφύγουμε σε μια τεχνική και να ακολουθήσουμε οδηγίες, ώστε αυτό που θα φτιάξουμε να έχει τα συγκεκριμένα χαρακτηριστικά που θα το καθιστούν κατάλληλο για τη δουλειά που το θέλουμε. Τι γίνεται όμως στην περίπτωση που δεν έχουν ήδη υπάρξει αμέτρητα κοπιάδια; Τι γίνεται στην περίπτωση του πρώτου κοπιδιού; Κι άλλωστε, κανένας τεχνίτης δεν θα χρησιμοποιήσει ποτέ αυτή τη φράση που χρησιμοποιεί εδώ ο Σαρτρ,

¹¹¹ Σαρτρ, *Ο υπαρξισμός...*, σ. 28.

¹¹² Στο *ίδιο*, σ. 31 (πλάγια δικά μου).

¹¹³ Στο *ίδιο*, σ. 66.

κανένας δεν θα πει ότι «εμπνεύστηκε ή στράφηκε στην έννοια του κοπιδιού», ούτε πως η τεχνική που ακολουθεί για να φτιάξει ένα κοπίδι είναι μέρος «της ουσίας» ή «της έννοιας» του. Πόσο μάλλον ο πρώτος που έφτιαξε κάτι σαν κοπίδι, και ο οποίος πιθανότατα δεν ήταν καν τεχνίτης με τη σημερινή σημασία της λέξης. Το κοπίδι πράγματι είναι προϊόν επινόησης, όπως καθετί κατασκευασμένο. Η επινόηση αυτή, ωστόσο, δεν είναι προϊόν ενατένισης ή στοχασμού πάνω σε μια έννοια, αλλά εξεύρεση λύσης σε μια πραγματική ανάγκη. Η ανάγκη για ένα κοπίδι υπαγόρευσε τη δημιουργία ενός αντικειμένου με βασικές ιδιότητες να κόβει αυτό που πρέπει να κόψει, χωρίς να κόβει και το χέρι που το κρατά. Προφανώς, δεν μπορούμε να φανταστούμε κάποιον να κατασκευάζει ένα κοπίδι χωρίς να ξέρει τον σκοπό του. Αυτό, ωστόσο, δεν συμβαίνει επειδή ο σκοπός αυτός εμπεριέχεται στην έννοια στην οποία ο τεχνίτης στράφηκε για να το φτιάξει, αλλά επειδή ο σκοπός του είναι και η αιτία της ύπαρξής του. Με άλλα λόγια, η ύπαρξη του κοπιδιού υπαγορεύτηκε από την ανάγκη που έπρεπε να καλύψει, δηλαδή από την ανάγκη για πράξη, μέσα από την πρακτική, και δεν προέκυψε μέσα στην «καθαρή σκέψη», από μια προϋπάρχουσα ιδέα ή έννοια. Ο τεχνίτης δεν το αναζήτησε στο Πνεύμα του, «κλείνοντας τα μάτια του»,¹¹⁴ αλλά αντιθέτως κοιτάζοντας καλά τα αντικείμενα που είχε μπροστά του, αυτά που έπρεπε να κοπούν κι αυτά που θα μπορούσαν να λειτουργήσουν ως κοπίδια.

Εν γένει, λοιπόν, το ζήτημα τίθεται από τον Σαρτρ και τον υπαρξισμό ως εξής: για το κατασκευασμένο πράγμα, η ουσία, το σύνολο των ιδιοτήτων του, προϋπάρχει της ύπαρξης του και λειτουργεί ως πρότυπο, με το κάθε πράγμα να συνιστά την πραγμάτωσή της. Στην περίπτωση του ανθρώπου συμβαίνει το αντίστροφο. Ο άνθρωπος, αφού υπάρξει, επιλέγει ο ίδιος τις ιδιότητές του, φτιάχνει τον εαυτό του μέσα από τη ζωή και τις πράξεις του. Σε κάθε περίπτωση, σε μια θεώρηση που προσπαθεί πράγματι να απαλλαγεί από το υπερβατικό, τόσο απ' τις ουράνιες όσο κι απ' τις εγκόσμιες μορφές του, σε μια θεώρηση με βασική αρχή της την εμμένεια, δεν προηγείται ούτε η ύπαρξη, ούτε η ουσία. Η ουσία, που δεν είναι η προϋπάρχουσα και αμετάβλητη ουσία της ουσιοκρατίας, εκφράζεται ως η ίδια η ύπαρξη, είναι η ίδια η ύπαρξη –αλλά, και πάλι, όχι με την αυστηρά φυσική, βιολογική έννοια. Με άλλα λόγια, η ουσία ενός πράγματος δεν υπάρχει παρά στον βαθμό που αυτό το πράγμα εκφράζεται.¹¹⁵

¹¹⁴ Ντεκάρτ, *Στοχασμοί περί της πρώτης φιλοσοφίας*, τρίτος στοχασμός, σ. 86.

¹¹⁵ Βλ. και Η, ΙΙ, ορ. 2, σ. 145 (πλάγια δικά μου): «Στην ουσία κάποιου πράγματος λέω ότι ανήκει αυτό που, αν δοθεί, το πράγμα τίθεται αναγκαία, και αν αρθεί, το πράγμα αίρεται αναγκαία· ή αυτό χωρίς το

γ. Το παράδειγμα του μαθητή

Στη διάρκεια της διάλεξης *Ο υπαρξισμός είναι ένας ανθρωπισμός*, ο Σαρτρ αναφέρει το παράδειγμα ενός μαθητή του, ο οποίος κατέφυγε σε αυτόν αναζητώντας τη συμβουλή του δασκάλου του μπροστά σε μια πολύ δύσκολη απόφαση. Ο πατέρας του είχε εγκαταλείψει την οικογένειά του (και ίσως συνεργαζόταν με τους Γερμανούς), και ο μεγαλύτερος αδελφός του είχε σκοτωθεί στην γερμανική επίθεση του 1940. Ο ίδιος έπρεπε να επιλέξει ανάμεσα στο να μείνει στο πλευρό της μητέρας του ή να ενταχθεί στις Ελεύθερες Γαλλικές Δυνάμεις και φύγει στην Αγγλία, πολεμώντας μαζί με τους συντρόφους του και παίρνοντας εκδίκηση για τον θάνατο του αδελφού του.¹¹⁶ Δεν μαθαίνουμε ποτέ τι τελικά έπραξε ο μαθητής. Το ενδιαφέρον για εμάς είναι, άλλωστε, αλλού:

«Όταν ήρθε να με βρει, γνώριζε ήδη την απάντηση που θα του έδινα. Και δεν είχα παρά μονάχα μία απάντηση να του δώσω: “Είστε ελεύθερος, επιλέξτε, δηλαδή επινοήστε. Καμία γενική ηθική δεν μπορεί να σας υποδείξει τι να κάνετε. Δεν υπάρχουν σημάδια στον κόσμο”».¹¹⁷

Πράγματι, διαφορετικές αξίες υπαγορεύουν διαφορετικές επιλογές. Η αγάπη για τη μητέρα του και η αφοσίωση σ’ αυτήν, απ’ τη μια, και η αγάπη για την πατρίδα, η αφοσίωση στους συντρόφους του και η επιθυμία για εκδίκηση, απ’ την άλλη, και η ευθύνη απέναντι σε δύο διαφορετικά σύμπαντα, την οικογένεια και τον πόλεμο, θα κατευθύνουν την πράξη του. Τίποτα όμως δεν υπάρχει για να τον βοηθήσει να κρίνει τι βαρύνει περισσότερο, τίποτα που να βρίσκεται έξω απ’ τις δύο αυτές συγκεκριμένες συνθήκες.¹¹⁸ Στρέφεται στον Σαρτρ, για να του πει αυτό που περιμένει ν’ ακούσει: πως ό,τι απ’ τα δυο κι αν επιλέξει θα είναι σωστό, και θα είναι δική του ελεύθερη επιλογή. Με την ιστορία αυτή, ο Σαρτρ θέλει, ακριβώς, να δείξει ότι δεν υπάρχουν προκαθορισμένες ηθικές αρχές και αξίες, μέσα μας ή έξω από εμάς, χαραγμένες στη φύση μας, την ψυχή μας ή τον ουρανό, που θα υπαγορεύσουν ή θα δικαιολογήσουν μια πράξη ή μια επιλογή μας. Ζώντας μέσα στον κόσμο, ερχόμαστε

οποίο το πράγμα, και τανάπαλιν αυτό το οποίο χωρίς το πράγμα, δεν μπορεί να είναι ούτε να συλληφθεί».

¹¹⁶ Σαρτρ, *Ο υπαρξισμός...*, σ. 40-41.

¹¹⁷ Στο ίδιο, σ. 45 (πλάγια δικά μου).

¹¹⁸ Ακριβώς αυτό είναι το νόημα της «εγκατάλειψης» για την οποία μιλά ο υπαρξισμός: δεν υπάρχει καμία ηθική στην οποία να μπορούμε να προστρέξουμε για να κατευθύνουμε την πράξη μας: «Ποιος θα μπορούσε να τον βοηθήσει να επιλέξει; Η χριστιανική διδασκαλία; Όχι. Το χριστιανικό δόγμα λέει: “Να είστε φιλόανθρωποι, να αγαπάτε το πλησίον σας, να θυσιάζετε για τον άλλο, να επιλέγετε τον πιο δύσκολο δρόμο” κλπ., κλπ. Ποιος είναι όμως ο πιο δύσκολος δρόμος; Ποιον θα πρέπει να αγαπήσουμε σαν αδελφό; Τον συναγωνιστή ή τη μητέρα μας;», στο ίδιο, σ. 42.

αντιμέτωποι με καταστάσεις που μας καλούν να πάρουμε θέση, να προχωρήσουμε προς τη μια ή την άλλη κατεύθυνση, να φτιάξουμε τελικά τον εαυτό μας μέσα από τις πράξεις μας, να φτιάξουμε τη ζωή μας ζώντας την. Ο μαθητής του Σαρτρ δεν έχει πουθενά να καταφύγει για να δικαιολογήσει την επιλογή που θα κάνει, να νομιμοποιήσει την απόφαση που πήρε. Ούτε μπορεί να ακολουθήσει το συναίσθημά του, αφού, για να (από)δειχτεί ένα συναίσθημα πραγματικό και όχι απατηλό ή προσποιητό, απαιτεί πράξεις που έχουν ήδη γίνει.¹¹⁹ Με άλλα λόγια, η αγάπη για τη μητέρα του ή την πατρίδα, το ποια από τις δύο είναι πιο ισχυρή, θα αποκαλυφθεί με βεβαιότητα (και στον ίδιο, σύμφωνα με την ανάλυση του Σαρτρ) μόνο αφού κάνει την επιλογή του. Ζητάει τη συμβουλή του Σαρτρ, *γνωρίζοντας* προς τα πού θα τον κατευθύνει ο συγκεκριμένος δάσκαλός του, *επιζητώντας* αυτήν την κατεύθυνση· και πράγματι, του έδειξε τον δρόμο της ελευθερίας, της επιλογής, της ευθύνης.¹²⁰

Στη συζήτηση που ακολουθεί μετά τη διάλεξη, κάποιος λέει στον Σαρτρ πως έπρεπε κάτι να του πει, να του δώσει μια συμβουλή, έστω και αν αποδεικνυόταν λανθασμένη. Ο Σαρτρ απαντά:

«Αν κάποιος έρχεται να σας ζητήσει συμβουλή, αυτό σημαίνει ότι έχει ήδη επιλέξει την απάντηση. Στην πράξη, θα μπορούσα κάλλιστα να του δώσω μια συμβουλή. Εφόσον όμως γύρευε την ελευθερία, θέλησα να τον αφήσω ν' αποφασίσει ο ίδιος. Ήξερα, άλλωστε, τι θα έκανε. Και πράγματι, αυτό έκανε».¹²¹

Αυτή είναι η τελευταία απάντηση-τοποθέτηση του Σαρτρ στη διάλεξη *Ο υπαρξισμός είναι ένας ανθρωπισμός*, στην οποία αξίζει να προσέξουμε δύο σημεία: το ένα είναι ο ισχυρισμός πως διαλέγοντας ποιος θα μας συμβουλευσει, έχουμε ήδη διαλέξει τη συμβουλή που θέλουμε να πάρουμε, και το άλλο πως ο ίδιος ήξερε ποιον δρόμο θα

¹¹⁹«[...] είναι σχεδόν αδύνατο να ξεχωρίσεις ένα συναίσθημα προσποιητό από ένα συναίσθημα αληθινό: το ν' αποφασίσω ότι αγαπώ τη μάνα μου τόσο ώστε να μείνω στο πλευρό της και το να προσποιηθώ ότι τάχα μένω για χάρη της μάνας μου είναι δύο φαινόμενα που μοιάζουν τόσο πολύ μεταξύ τους ώστε να καταλήγουν λίγο πολύ στο ίδιο πράγμα. Με άλλα λόγια, το συναίσθημα μορφοποιείται μέσα από τις πράξεις που κάνω. Δεν μπορώ, επομένως, να το συμβουλευτώ ως οδηγό για το τι να πράξω. Τούτο σημαίνει ότι δεν μπορώ ν' αναζητήσω μέσα μου την τάχα αυθεντική κατάσταση που θα με σπρώξει στην πράξη, όπως δεν μπορώ και να ζητήσω από μια ηθική τις έννοιες που θα μου επιτρέψουν να πράξω», στο *ίδιο*, σ. 44.

¹²⁰ «[...] με το να επιλέξεις έναν σύμβουλο έχεις ήδη πάρει θέση, έχεις ήδη αποφασίσει. Τούτο το καταδεικνύει το γεγονός ότι, αν είστε χριστιανός, θα πείτε: “Συμβουλευτείτε έναν παπά”. Αλλά υπάρχουν δωσίλογοι παπάδες, υπάρχουν παπάδες που τηρούν στάση αναμονής απέναντι στους Γερμανούς, υπάρχουν παπάδες αντιστασιακοί. Ποιον θα επιλέξετε; Αν ο νεαρός επιλέξει έναν αντιστασιακό παπά ή έναν δωσίλογο παπά, έχει ήδη αποφασίσει τι είδους συμβουλή θα λάβει», στο *ίδιο*, σ. 45.

¹²¹ Στο *ίδιο*, σ. 101.

ακολουθούσε τελικά ο μαθητής του. Με βάση αυτά, είτε υπονομεύεται ο απόλυτος χαρακτήρας της ελευθερίας και της απόφασης, είτε το ζήτημα αποδεικνύεται πιο περίπλοκο απ' όσο το παρουσιάζουν οι επικριτές του, όπως ο Μπουρντιέ.¹²² Πώς επιλέγουμε από ποιον θα ζητήσουμε συμβουλή; Και, κυρίως, πώς ο Σαρτρ *ήξερε* τι θα κάνει εντέλει ο μαθητής του; Μήπως δεν είναι όλα εξίσου πιθανά; Αυτό δεν σημαίνει ότι υπάρχει κάποια καθολική ηθική, η οποία ρυθμίζει εξωτερικά και υπαγορεύει ή νομιμοποιεί την πράξη. Σημαίνει ότι ο συγκεκριμένος μαθητής, στη συγκεκριμένη συνθήκη *έχει κάτι* ως οδηγό, που πρώτα τον έκανε να αναζητήσει συμβουλή από τον συγκεκριμένο δάσκαλο, κι έπειτα να κάνει *αυτήν* την ελεύθερη επιλογή, ήδη γνωστή στον δάσκαλό του. Μήπως, λοιπόν, δεν είναι τόσο ελεύθερος –με την έννοια της απόλυτης, σχεδόν υπερβατικής ελευθερίας; Τι είναι αυτό το *κάτι*;

Είναι, πρώτα απ' όλα, *αυτό* που κατέστησε δυνατή τη συνάντηση μεταξύ των δύο, μαθητή και δασκάλου. Είναι η διδασκαλία του Σαρτρ που οδήγησε τον μαθητή σ' εκείνον και όχι σε κάποιον άλλον για συμβουλή. Είναι μια γενικότερη στάση, εκπεφρασμένες, ίσως, αντιλήψεις και θέσεις, ο συνολικός *τρόπος* του μαθητή του, που έκανε τον Σαρτρ να γνωρίζει εκ των προτέρων τι θα επιλέξει. Είναι αυτό που ο Σπινόζα ονομάζει *ingenium* και ο Μπουρντιέ *habitus*, αυτό που μας κάνει να μην παίρνουμε αποφάσεις εν κενώ, που κάνει τις επιλογές να μην είναι εξίσου πιθανές· αυτό που μας κάνει να διαλέγουμε ποιον θα συμβουλευτούμε, να ξέρουμε (ή έστω να μπορούμε να υποθέσουμε με σχετική ασφάλεια) τι θα κάνει ένας συγκεκριμένος άνθρωπος που γνωρίζουμε σε μια δεδομένη συνθήκη. Ακόμα κι αν οι δύο επιλογές

¹²² «[...] το σαρτρικό υποκείμενο, ατομικό ή συλλογικό, δεν μπορεί να αποσπασθεί από την απόλυτη ασυνέχεια των δίχως παρελθόν και μέλλον επιλογών της ελευθερίας, παρά μόνο με την ελεύθερη απόφαση ενός όρκου και την αφοσίωση στον εαυτό του [de la fidélité à soi-même], ή την ελεύθερη παραίτηση από την κακή πίστη» Bourdieu, *Η αίσθηση της πρακτικής*, σ. 72 (μετάφραση τροποποιημένη [Bourdieu, *Le sens pratique*, σ. 72]). Ο Μπουρντιέ καταλογίζει στον Σαρτρ, όπως έχει επισημανθεί σε προηγούμενο κεφάλαιο και θα εξηγηθεί πιο αναλυτικά στην επόμενη ενότητα, πως αποσπά το άτομο από τις συνθήκες ύπαρξής του, προκειμένου να το αναγορεύσει σε δημιουργό του εαυτού του και του κόσμου (του). Με την ίδια κίνηση, στη σαρτρική ανάλυση χάνεται και η ενότητα του ίδιου του ατόμου, ο «συνεκτικός εαυτός του»: αν μπορεί να είναι «ό,τι θέλει να είναι», αν μπορεί να επιλέξει οτιδήποτε, χρειάζεται να εισαχθεί κάτι που θα κάνει το άτομο κάτι παραπάνω από το σύνολο των αποφάσεών του. Έτσι, ο Σαρτρ μιλά γι' αυτή τη «συνολική στράτευση», τη «δέσμευση», την «πρωταρχική και αυθόρμητη επιλογή» που είδαμε λίγο πριν, και την οποία θα μπορούσαμε να την πούμε *Επιλογή*, γιατί είναι αυτή στο πλαίσιο της οποίας γίνονται όλες οι άλλες. Χρειάζεται, συνεπώς, και πάλι ως απόφαση που θα εγγυηθεί την συνέπεια του ατόμου προς τον εαυτό του και τις πράξεις του, ο «σαρτρικός όρκος» (Bourdieu, *στο ίδιο*, σ. 78-79) ή/και η απόφαση να αποτινάξει κανείς την «κακή πίστη», να πάψει δηλαδή να αυτοεξαπατάται, επικαλούμενος γενικές αρχές και αξίες ή καθορισμούς, αποδίδοντας τις πράξεις του (ή την απραξία του) σε αυτά, και να αναλάβει την ευθύνη του απέναντι στον εαυτό του, στην ανθρωπότητα, στην ελευθερία του.

είναι αντικειμενικά ισοδύναμες, το να συνάγουμε ότι είναι αυτομάτως και εξίσου πιθανές δεν είναι ακριβές. Γιατί τελικά επιλέγουμε αυτό που βαραίνει, έστω ελάχιστα, περισσότερο. Ίσως αυτό να μπορεί ναδειχθεί μόνο στην πράξη, και να βεβαιωθεί μονάχα εκ των υστέρων, όταν η απόφαση έχει ήδη παρθεί. Η πράξη είναι αυτή που θα «επικυρώσει» την αξία της επιλογής, τη θέση που ελεύθερα πήραμε· αλλά σε αυτήν την πράξη οδηγηθήκαμε γιατί, έστω την τελευταία στιγμή, κρίναμε το ένα και όχι το άλλο ως πιο σημαντικό για εμάς, ή ως αυτό που δεν μπορούμε ν' αποφύγουμε. Ο χρόνος που παίρνεται η απόφαση, πριν κλείσει η πόρτα μπροστά στον νεαρό που τελικά έμεινε με τη μητέρα του ή πίσω του, φεύγοντας με τους συντρόφους του, είναι ένας χρόνος αναγκαιότητας. Έτσι, δεν μας υποχρεώνει κάποια εξωτερική υπερβατική αναγκαιότητα, αλλά μια αναγκαιότητα εσωτερική στα πράγματα τα οποία απλώνονται μπροστά μας. Η αναγκαιότητα που μας εμπλέκει με αυτά και σε αυτά, η ίδια αναγκαιότητα που απαιτεί από εμάς να διαλέξουμε, με την κάθε συνθήκη ή επιλογή να θέτει τον εαυτό της, έναν ολόκληρο κόσμο δηλαδή, κι όχι να περιμένει από εμάς να τη βεβαιώσουμε, να την επικυρώσουμε ή να την αναγνωρίσουμε ως αληθή. Είναι η ίδια αναγκαιότητα που μας συγκροτεί μέσα στις συνθήκες, και μας καθιστά αυτό που είμαστε: ελεύθερους να διαλέξουμε. Διαλέγουμε, όμως, τελικά, αυτό που μας έχει διαλέξει.¹²³ Αυτό δεν μας καθιστά υπόδουλους, καθορισμένους, μη ελεύθερους, αλλά «απλώς» δεσμευμένους στον κόσμο. «Είστε υποχρεωμένος να διαλέξετε», λέει ο Σαρτρ. Η επιλογή, δηλαδή *το να κάνεις μια επιλογή*, το να πάρεις θέση είναι η μόνη αναγκαιότητα που αναγνωρίζει, και είναι ο μόνος δρόμος προς την ελευθερία, ο μόνος τρόπος να είσαι ελεύθερος. Αυτή η ελευθερία, επισημαίνει εντέλει ο Σαρτρ, δεν είναι αυθαιρεσία, οι υπαρξιστές δεν κάνουν «ό,τι τους καπνίσει»,¹²⁴ ούτε πραγματώνεται στο κενό:

«Ο άνθρωπος βρίσκεται εντός μιας οργανωμένης κατάστασης και στο πλαίσιο αυτής της κατάστασης καλείται να πάρει θέση και να αποφασίσει· [...] δεν μπορεί να αποφύγει την επιλογή [...], ό,τι κι αν κάνει είναι αδύνατον να ξεφύγει από την πλήρη ευθύνη του απέναντι στο ζήτημα. Αναμφίβολα, επιλέγει δίχως να επικαλείται προεγκαθιδρυμένες αξίες, αλλά είναι πέρα για πέρα άδικο να χαρακτηρίσουμε την επιλογή αυτή απλό καπρίτσιο».¹²⁵

¹²³ «[...] η μακρά διαλεκτική διαδικασία, που συχνά περιγράφεται ως “κλήση” –με την οποία “φτιάχνουμε τον εαυτό μας” με αυτό από το οποίο είμαστε φτιαγμένοι και “επιλέγουμε” αυτό το οποίο μας έχει “επιλέξει” [...]», Bourdieu, *Η αίσθηση της πρακτικής*, σ. 110.

¹²⁴ Σαρτρ, *Ο υπαρξισμός...*, σ. 60.

¹²⁵ Στο ίδιο.

δ. Οι «συμβιβασμοί» του Σαρτρ

«Είναι αδύνατο να βρούμε μέσα στον άνθρωπο μια καθολική ουσία, *υπάρχει παρ' όλα αυτά μια καθολική ανθρώπινη συνθήκη*». ¹²⁶

«Καθολικότητα υπό διαμόρφωση»

Έχει ενδιαφέρον πως ο Σαρτρ, παρά το γεγονός ότι διαρκώς αρνείται την ύπαρξη σταθερών ποιοτήτων ή ιδιοτήτων του ανθρώπου που να προηγούνται της ύπαρξής του, εντέλει καταφεύγει σε μια καθολική ανθρώπινη συνθήκη, την οποία ορίζει ως «το σύνολο των *a priori* περιορισμών που οριοθετούν τη θεμελιώδη κατάσταση του ανθρώπου μέσα στο σύμπαν. Οι ιστορικές καταστάσεις ποικίλουν [...] Αυτό που δεν ποικίλει είναι η *αναγκαιότητα να είναι ο κάθε άνθρωπος μέσα στον κόσμο, να εργάζεται, να περιτριγυρίζεται από άλλους ανθρώπους και να είναι θνητός*». ¹²⁷ Με λίγα λόγια, αυτό που είναι καθολικό, σταθερό και αμετάβλητο στον άνθρωπο, σύμφωνα (και) με τον Σαρτρ, είναι το γεγονός ότι σχετίζεται. Η μορφή, το περιεχόμενο, τα αποτελέσματα των σχέσεων είναι ιστορικά και κοινωνικά καθορισμένα, αλλά η ύπαρξή τους είναι αναγκαία. Πρόκειται για τη σχέση με τους άλλους, με την εργασία του και με τη θνητότητά του. Αναγνωρίζεται επομένως ένα είδος ανθρώπινης «ουσίας», που δεν είναι παρά «η αναγκαιότητα να είναι ο άνθρωπος μέσα στον κόσμο», και η οποία δεν είναι έμφυτη στην ανθρώπινη ψυχή ή γραμμένη στον ουρανό, αλλά υπάρχει στον βαθμό που εκφράζεται πρακτικά, δηλαδή στον βαθμό που πάντοτε βλέπουμε ανθρώπους «μέσα στον κόσμο». ¹²⁸ Αυτή η συνθήκη υπάρχει εκφραζόμενη ως στοιχειώδης ανθρώπινος *τρόπος*, και δεν χρειάζεται να αναζητήσουμε την προέλευση ή τον σκοπό της κάπου έξω από αυτήν, είτε στον Θεό είτε σε μια ουσία που προηγείται της ύπαρξης –δηλαδή σε μια υπερβατική έννοια· δεν χρειάζεται να πούμε ότι ο άνθρωπος είναι «προγραμματισμένος» να σχετίζεται. Μπορούμε να πούμε, με μια βεβαιότητα αντίστοιχη του «εγώ σκέφτομαι» ότι «ο

¹²⁶ Στο *ίδιο*, σ. 56 (πλάγια δικά μου). Και λίγο παρακάτω: «Υπ' αυτήν την έννοια, μπορούμε να πούμε ότι υπάρχει μια καθολικότητα του ανθρώπου. Αλλά αυτή δεν είναι δεδομένη· είναι διαρκώς υπό διαμόρφωση», στο *ίδιο*, σ. 58.

¹²⁷ Στο *ίδιο* (πλάγια δικά μου).

¹²⁸ Όπως παρατηρεί και ο Σπινόζα στην *Πολιτική πραγματεία* (1/7, σ. 97) «οι άνθρωποι, είτε είναι βάρβαροι είτε πολιτισμένοι, συνάπτουν παντού σχέσεις και σχηματίζουν κάποια πολιτική κοινότητα». Θα δούμε και παρακάτω ότι ο Σαρτρ, για να αποφύγει την υπερβατικότητα στην οποία εκβάλλει η καρτεσιανή (και κατά συνέπεια η δική του) θεώρηση, καταφεύγει σε διαπιστώσεις που βρίσκονται πολύ κοντά στη σπινοζική (δηλαδή εμμενειακρατική) σκέψη.

άνθρωπος σχετίζεται», ως κάτι που δεν επιδέχεται άρνηση. Για να το πούμε διαφορετικά, το να σχετίζεται δεν είναι μια ικανότητα ή δυνατότητα του ανθρώπου, δεν είναι απλώς κάτι που μπορεί να κάνει, αλλά κάτι που δεν θα μπορούσε να μην κάνει. Αποκεί και πέρα, μπορούμε να μιλήσουμε για τη μορφή και το περιεχόμενο, τους όρους, την αναγκαιότητα, τους ρητούς ή μη σκοπούς κάθε επιμέρους σχέσης.

Θα μπορούσαμε να πούμε ότι το να σχετίζεται είναι μια ροπή που έχει ο άνθρωπος, ανάλογη με αυτήν που έχουν άλλα πράγματα: τα στοιχεία της φύσης σχετίζονται και μεταβάλλονται καθώς αλληλεπιδρούν. Η διαφορά του ανθρώπου είναι ότι μπορεί να δώσει πολλά περιεχόμενα στο γεγονός ότι σχετίζεται, να το εκφράζει με πολλούς τρόπους, να το νοηματοδοτεί, να αναστοχάζεται αυτήν την αναγκαιότητα. Κυρίως, όμως, η διαφορά είναι ότι ο άνθρωπος γίνεται αυτό που είναι μέσα από αυτές τις σχέσεις: ο κάθε συγκεκριμένος άνθρωπος γίνεται αυτός που είναι μέσα από συγκεκριμένες σχέσεις, σύμπνοιας ή σύγκρουσης, σχέσεις που διαρκούν ή διακόπτονται, που εξακολουθούν να *είναι*, να επηρεάζουν, ακόμα κι αν διακοπούν. Είναι οι σχέσεις στις οποίες μπαίνουμε αναγκαία επειδή είμαστε αυτοί που είμαστε, όπως ο μαθητής διάλεξε να ζητήσει τη συμβουλή του Σαρτρ και όχι κάποιου άλλου, και γινόμαστε αυτό που γινόμαστε μέσα από αυτές –ο μαθητής έκανε αυτό που ο Σαρτρ τον συμβούλεψε: διάλεξε (και μάλιστα αυτό που ο Σαρτρ ήξερε ότι θα διαλέξει). Εν ολίγοις, τα στοιχεία της φύσης αλληλεπιδρούν με συγκεκριμένους τρόπους, η μέλισσα ανήκει στην κυψέλη *ως* μέλισσα, και έχει μέσα στην ομάδα τον ρόλο που η φύση της «υπαγόρευσε», συγκεκριμένες κινήσεις και συγκεκριμένη μορφή επικοινωνίας με τις άλλες μέλισσες. Ο άνθρωπος ανήκει στον κόσμο ως αυτό που οι σχέσεις του τον κάνουν να είναι, «η ουσία του ανθρώπου είναι το σύνολο των κοινωνικών του σχέσεων»· παραμένει, ωστόσο, το γεγονός ότι η σύναψη σχέσεων είναι μέρος της ανθρώπινης συνθήκης.

Γι' αυτό μπορούμε να μιλήσουμε για «τον άνθρωπο», να τον γνωρίσουμε, να τον κατανοήσουμε, μιλώντας, γνωρίζοντας και κατανοώντας τις κοινωνικές του σχέσεις. Αυτή η καθολικότητα της ανθρώπινης συνθήκης, η *αναγκαιότητά* της, καθιστά εφικτό, σύμφωνα με τον Σαρτρ, να κατανοήσει κανείς κάθε άλλον άνθρωπο, ανεξάρτητα απ' τις μορφές με τις οποίες εκδηλώνονται αυτοί οι *a priori* περιορισμοί, σε κάθε τόπο και εποχή, οι οποίοι είναι ταυτόχρονα «αντικειμενικοί, γιατί συναντιούνται παντού και είναι παντού αναγνωρίσιμοι, [και] υποκειμενικοί, διότι

βιώνονται».¹²⁹ Το πώς βιώνονται είναι αυτό που διαφοροποιεί και τους τρόπους έκφρασής τους. Όσες και όποιες κι αν είναι οι διαφορές τους, ωστόσο, υπάρχει κάτι κοινό που καθιστά τους ανθρώπους στοιχειωδώς έστω, κατανοήσιμους, κι αυτό είναι η ανθρώπινη προβολή, η οποία «όσο ατομική κι αν είναι, έχει μια καθολική αξία, [διότι] παρουσιάζεται σαν μια προσπάθεια να ξεπεραστούν αυτοί οι καθορισμοί, ή να μετατοπιστούν, ή να καταργηθούν, ή να στεγαστεί ο άνθρωπος εντός τους».¹³⁰

Τέχνη και ηθική

Ο Σαρτρ προχωρά σ' έναν παραλληλισμό μεταξύ της τέχνης, και συγκεκριμένα της δημιουργικής κατάστασης στην οποία βρίσκεται ο ζωγράφος μπροστά στον καμβά, και της ηθικής, επανερχόμενος στο παράδειγμα του μαθητή του, ενός ανθρώπου μπροστά σε μια μεγάλη απόφαση. Εντοπίζει την ομοιότητα ανάμεσα στις δύο συνθήκες στο γεγονός ότι τίποτα δεν είναι προδιαγεγραμμένο, και πως δεν υπάρχει τίποτα που να υποδείξει τι πρέπει να γίνει, συνεπώς και οι δυο βρίσκονται στη («μοναχική») συνθήκη της δημιουργίας και της επινόησης:

«Είπε ποτέ κανείς ποιος είναι ο πίνακας που πρέπει να ζωγραφίσει ο καλλιτέχνης; Είναι προφανές ότι δεν υπάρχει κάποιος προκαθορισμένος πίνακας τον οποίο ο καλλιτέχνης να πρέπει να ζωγραφίσει, είναι προφανές ότι ο καλλιτέχνης επιλέγει και παίρνει θέση καθώς δημιουργεί τον πίνακά του, και ότι ο πίνακας που έχει να ζωγραφίσει είναι ακριβώς ο πίνακας που τελικά θα ζωγραφίσει. Είναι προφανές ότι δεν υπάρχουν a priori αισθητικές αξίες, αλλά αξίες που αναδεικνύονται εκ των υστέρων μέσα από την εσωτερική συνοχή του πίνακα, μέσα από τις σχέσεις που ανακύπτουν ανάμεσα στη θέληση για δημιουργία και στο τελικό αποτέλεσμα. [...] Στην ηθική βρισκόμαστε στην ίδια δημιουργική κατάσταση... όταν μιλάμε για έναν καμβά του Πικάσο δεν λέμε ποτέ ότι είναι αυθαίρετος. Κατανοούμε ότι ο πίνακας έγινε όπως τελικά έγινε την ώρα που ο ζωγράφος τον ζωγράφιζε, ότι το σύνολο του έργου του καλλιτέχνη ενσωματώνεται στη ζωή του».¹³¹

Και στο πεδίο της ηθικής «έχουμε δημιουργία και επινόηση. Δεν μπορούμε να κρίνουμε a priori τι πρέπει να γίνει»,¹³² και έτσι ο μαθητής, «σε όποια ηθική, καντιανή ή άλλη, κι αν απευθυνόταν δεν θα έβρισκε την παραμικρή υπόδειξη. Ήταν υποχρεωμένος να επινοήσει ο ίδιος τον δικό του νόμο. Δεν θα πούμε ότι ο άνθρωπος αυτός που θα επιλέξει να μείνει στο πλευρό της μητέρας του, παίρνοντας σαν ηθική

¹²⁹ Σαρτρ, *Ο υπαρξισμός...*, σ. 57.

¹³⁰ Στο ίδιο (πλάγια δικά μου).

¹³¹ Στο ίδιο, σ. 61-62.

¹³² Σαρτρ, *Ο υπαρξισμός...*, σ. 62.

βάση το συναίσθημα, την ατομική δράση και τη χειροπιαστή αγάπη, ή που θα επιλέξει να φύγει για την Αγγλία, προτιμώντας τη θυσία, θα έχει κάνει μια αυθαίρετη επιλογή».¹³³

Σωστά. Τίποτα δεν υπαγορεύει στον ζωγράφο τον πίνακα που θα ζωγραφίσει, και τίποτα δεν υπαγορεύει στον μαθητή ποιαν απόφαση να πάρει. Ωστόσο, δεν μπορούμε να αρνηθούμε ότι (και) ο ζωγράφος κάπου στέκεται, έχει μια οπτική, μια εν γένει στάση απέναντι στην ίδια τη ζωγραφική (του). Έχει μια εν γένει *άποψη* για το πώς πρέπει να αποδίδονται τα αντικείμενα, για την τεχνική, για ό,τι αφορά το φως, τη σκιά, το χρώμα και την υφή. Για παράδειγμα, το ζήτημα του περιγράμματος ήταν για τον Σεζάν ένα θεμελιώδες ζήτημα, και ο τρόπος που απαντά, η απάντηση που δίνει ζωγραφίζοντας, είναι ένα είδος «πρωταρχικής επιλογής», ένα είδος στράτευσης, μια στάση απέναντι στη ζωγραφική αλλά και απέναντι στα ίδια τα πράγματα, όπως και στη δική του σχέση με αυτά.¹³⁴ Έτσι, «το σύνολο του έργου», περισσότερο από το να «ενσωματώνεται στη ζωή του», αποτελεί μια έκφραση της ζωής του καλλιτέχνη, την προϋποθέτει, κατά κάποιον τρόπο, και ταυτόχρονα τη διαμορφώνει, καθιστώντας την, με κάθε πινελιά, *αυτήν* τη ζωή *αυτού* του καλλιτέχνη. Πράγματι, δεν υπάρχει παρά ο πίνακας που ήδη ζωγραφίστηκε: ο ζωγράφος δεν «έπρεπε» να ζωγραφίσει παρά μόνον τον πίνακα που εντέλει εμφανίστηκε κάτω απ' το πινέλο του. Αυτόν τον πίνακα, όμως, ήταν «υποχρεωμένος» να τον ζωγραφίσει, απ' τη στιγμή που επέλεξε να δεσμευτεί στη ζωγραφική, και μάλιστα σ' αυτήν τη ζωγραφική, σ' αυτόν τον δικό του ιδιαίτερο *τρόπο* να αποδίδει τα αντικείμενα, τρόπο αζεδιάλυτο με τον τρόπο να τα συλλαμβάνει, να τα βλέπει, να στέκεται απέναντί τους. Είναι ελεύθερος, ή μάλλον πραγματώνει την ελευθερία του διαρκώς ζωγραφίζοντας, εφόσον έχει δεσμευτεί σ'

¹³³ Στο ίδιο.

¹³⁴ «Ο Σεζάν δεν πίστευε ότι έπρεπε να επιλέξει ανάμεσα στην αίσθηση και τη σκέψη, ως να επρόκειτο για μια επιλογή ανάμεσα στο χάος και την τάξη. Δεν θέλει να διαχωρίσει τα καθορισμένα πράγματα, όπως αυτά εμφανίζονται υπό το βλέμμα μας, από τον απροσδιόριστο τρόπο με τον οποίο αυτά εμφανίζονται· θέλει να ζωγραφίσει την ύλη τη στιγμή που προσλαμβάνει μια μορφή· θέλει να ζωγραφίσει την τάξη η οποία γεννιέται μέσα από μια αυθόρμητη οργάνωση. Δεν θέτει μια τομή ανάμεσα στις “αισθήσεις” και τη “διάνοια” [...]. Το περίγραμμα των αντικειμένων, εννοούμενο ως μια γραμμή η οποία τα περι-ορίζει, δεν ανήκει πλέον στον ορατό κόσμο αλλά στη γεωμετρία· Αν λοιπόν σημειώσουμε με μια γραμμή το περίγραμμα ενός μήλου, θα το καταστήσουμε πράγμα [...]. Το να μη σημειώσουμε κανένα περίγραμμα θα σήμαινε ότι αφαιρούμε από τα αντικείμενα την ταυτότητά τους. Το να σημειώσουμε ένα και μόνο περίγραμμα, θα σήμαινε ότι θυσιάζουμε το βάθος, τη διάσταση δηλαδή εκείνη η οποία μας δίνει το πράγμα, όχι σαν να απλώνεται μπροστά μας, αλλά πλήρες αποθεμάτων, ως μια ανεξάντλητη πραγματικότητα. Αυτός είναι και ο λόγος που ο Σεζάν [...] θα σημειώσει με μπλε γραμμές πολλά περιγράμματα. Το βλέμμα, περνώντας από το ένα στο άλλο, συλλαμβάνει ένα περίγραμμα το οποίο γεννιέται ανάμεσά τους, όπως συμβαίνει στην περίπτωση της αντίληψης», Μερλώ-Ποντύ, *Η αμφιβολία του Σεζάν*..., σ. 35, 37-38.

έναν τρόπο ύπαρξης που τον κάνει ζωγράφο ακριβώς επειδή ζωγραφίζει, και που τον κάνει τον συγκεκριμένο ζωγράφο, Πικάσο ή Σεζάν, ακριβώς επειδή ζωγραφίζει έτσι. Δεν υπάρχουν a priori αισθητικά κριτήρια, υπάρχει όμως μια a priori δέσμευση στην ίδια τη ζωγραφική, καθώς και (ξανά) στον εν γένει τρόπο απόδοσης των πραγμάτων.¹³⁵

Κατ' αναλογία, στο πεδίο της ηθικής και με βάση το παράδειγμα του μαθητή, δεν υπάρχει καμία υπερβατική αξία, κανένας κανόνας που να του υπαγορεύσει τι πρέπει να κάνει. Ο μαθητής «ήταν υποχρεωμένος να επινοήσει τον δικό του νόμο», να κάνει αυτήν τη δύσκολη επιλογή, να αναλάβει την ευθύνη απέναντι στη μητέρα του ή τους συντρόφους, την πατρίδα και τον νεκρό αδελφό του. Η επιλογή, συνεπώς, δεν είναι αυθαίρετη, αφού κάθε μια από τις επιλογές έχει το δικό της βάρος, και ό,τι και να επιλέξει είναι θα είναι μια πραγματικά ηθική στάση. Ανάμεσα στις επιλογές του, άλλωστε, δεν υπήρξε και το να εγκαταλείψει τη μητέρα του και το να λιποτακτήσει, φεύγοντας απ' όλα για να ζήσει κάπου αλλού, «ελεύθερος». Αυτή δεν θα ήταν πραγματική ελευθερία, αλλά αυτοεξαπάτηση, δειλία, απόσυρση, εφεύρεση καθορισμών και υποταγή σε αυτούς. Σε κάθε περίπτωση, θα ήταν μια μη-πράξη, μια μη επιλογή, με την σαρτρική-υπαρξιστική έννοια, εφόσον η επιλογή είναι δέσμευση και δράση, και όχι απόσταση, αποκοπή απ' την κατάσταση κι ανευθυνότητα.

Η δέσμευση στο αληθές

Η ελευθερία του μαθητή, συνεπώς, έγκειται στο να επιλέξει ελεύθερα σε τι από τα δύο θα δεσμευτεί, κι ακριβώς γι' αυτό η επιλογή του δεν είναι αυθαιρεσία ή καπρίτσιο. Ένα, κάπως αφελές, ερώτημα που προκύπτει είναι πώς και υπό ποια έννοια αυτή η επιλογή του συγκεκριμένου ανθρώπου «δεσμεύει την ανθρωπότητα», πώς δημιουργεί τον άνθρωπο εν γένει. Τι σημαίνει ότι αυτή η επιμέρους επιλογή ενός

¹³⁵ «[πρόκειται για] το συναίσθημα που έχουμε ότι είμαστε δημιουργοί των προθέσεών μας, των αποφάσεών μας, των πράξεών μας και ως εκ τούτου των συνηθειών μας, του χαρακτήρα μας, του ίδιου μας του εαυτού. Τεχνίτες της ζωής μας, ακόμα και καλλιτέχνες όταν το θέλουμε, εργαζόμαστε συνεχώς για να πλάθουμε, με την ύλη που μας παρέχει το παρελθόν και το παρόν, με την κληρονομικότητα και τις περιστάσεις, μια μορφή μοναδική, καινούρια, πρωτότυπη, απρόβλεπτη, όπως η μορφή που δίνει ο γλύπτης στον πηλό του. Για την εργασία αυτή και τη μοναδικότητά της είμαστε βέβαιοι, ενήμεροι, όσο την κάνουμε, το βασικό όμως είναι ότι την κάνουμε. Δεν χρειάζεται να εμβραθύνουμε σε αυτήν. Δεν είναι καν αναγκαίο να έχουμε πλήρη επίγνωσή της, όπως και ο καλλιτέχνης δεν έχει ανάγκη να αναλύει τη δημιουργική του δύναμη: αφήνει τη μέριμνα αυτή στον φιλόσοφο, και ο ίδιος αρκείται να δημιουργεί. Αντιθέτως, ο γλύπτης πρέπει να ξέρει την τεχνική της τέχνης του και να μαθαίνει ό,τι από αυτή μπορεί να μαθευτεί: η τεχνική αυτή αφορά προπάντων ό,τι το κοινό θα έχει το έργο του με τα άλλα», Ανρί Μπερξόν, «Το δυνατό και το πραγματικό», *Η σκέψη και η κίνηση*, σ. 105.

ανθρώπου, για κάτι τόσο σημαντικό, δεσμεύει κάθε άλλον άνθρωπο; Ότι, ανάλογα με το τι εντέλει έπραξε, «υπαγορεύεται» σε όλους είτε να εγκαταλείψουν τους αγαπημένους τους πολεμώντας, είτε να μείνουν όλοι κοντά τους και να μην πολεμήσει κανείς; Σε κάθε περίπτωση, η υπόθεση ότι μια τέτοια επιβολή είναι δυνατή δεν έχει κανένα νόημα. Αυτό που μάλλον εννοείται είναι ότι το δεσμευτικό για την ανθρωπότητα είναι η ίδια η δέσμευση σε *κάτι*. Ο μαθητής δεσμεύει την ανθρωπότητα και φτιάχνει τον άνθρωπο όπως θα τον ήθελε, όχι προς τη μια ή την άλλη κατεύθυνση, όχι με γνώμονα τη μία ή την άλλη επιλογή· δεσμεύει τον άνθρωπο στο ίδιο το γεγονός της υποχρέωσης να διαλέξει, να πράξει, να μην λιποτακτήσει απ' την ίδια τη ζωή του, να ανταποκριθεί σε αυτήν και στην κατάσταση που τον καλεί να πάρει θέση. «Φτιάχνει» μια ανθρωπότητα δεσμευμένη στην *αλήθεια* και την *ηθική*, όχι όπως αυτές υπαγορεύονται απ' τον Θεό (ή οποιαδήποτε υπερβατική «οντότητα»), αλλά όπως αυτές ορίζονται μέσα απ' την ίδια τη ζωή (του καθένα), σε συγκεκριμένες καταστάσεις, συγκεκριμένες συνθήκες και καλέσματα· μια ανθρωπότητα δεσμευμένη να αναζητά την αλήθεια και την ηθική μέσα στην ίδια την ύπαρξή της, στην (κάθε) πράξη και κάθε στιγμή, και όχι *a priori*, στον ουρανό ή σε θεωρίες.

Αυτός είναι και ο λόγος που ο υπαρξισμός δεν αποτελεί μια σχετικιστική διδασκαλία: το ότι δεν υπάρχουν *a priori* αρχές και αξίες, αξίες που βρίσκονται έξω απ' την πράξη προκειμένου να την υπαγορεύσουν, δεν σημαίνει ότι δεν υπάρχουν καθόλου αξίες: «ορισμένες επιλογές θεμελιώνονται στο ψεύδος, ενώ κάποιες στην αλήθεια»,¹³⁶ ορισμένες επιλογές γίνονται εντός μιας κατάστασης στην οποία ο άνθρωπος εξαπατά τον εαυτό του, με άλλα λόγια δεν είναι όλες οι επιλογές εξίσου *υπεύθυνες*, (δηλαδή) εξίσου ελεύθερες. Η αυτοεξαπάτηση «είναι μια κατάσταση ψεύδους, διότι αποκρύπτει την πλήρη ελευθερία της επιλογής, της απόφασης και της στράτευσης»¹³⁷ κατά την οποία ο άνθρωπος δεν επινοεί την ουσία του, αλλά δικαιολογίες για την άρνησή της, για το νόημα που ο ίδιος αδυνατεί να δώσει στον εαυτό του και στην ύπαρξή του. Ο άνθρωπος που επικαλείται είτε εξωτερικούς καθορισμούς που τον εμποδίζουν είτε αξίες που του επιβάλλονται άνωθεν, αρνείται στον εαυτό του τη δυνατότητα να σταθεί πραγματικά απέναντι και εντός της κατάστασης που τον καλεί να πάρει θέση, να δράσει, να υπάρξει ως ελεύθερος άνθρωπος.

¹³⁶ Σαρτρ, *Ο υπαρξισμός...*, σ. 64.

¹³⁷ Στο ίδιο, σ. 63.

Ελευθερία υπό όρους

Η ελευθερία όπως εννοείται από τον υπαρξισμό και τον Σαρτρ, και «δανεισμένη» απ' τον Ντεκάρτ, είναι απόλυτη μόνο φαινομενικά –ή είναι απόλυτη με άλλη έννοια:

«Ο ελεύθερος άνθρωπος στέκει μόνος ενώπιον ενός Θεού απολύτως ελεύθερου· η ελευθερία είναι το θεμέλιο του είναι, η μυστική του διάσταση· μέσα σε αυτό το αυστηρό σύστημα, η ελευθερία είναι, εντέλει, το βαθύ νόημα και το αληθινό πρόσωπο της αναγκαιότητας».¹³⁸

Επιπλέον, όπως είδαμε και λίγο πριν, δεν αποκόπτει τον άνθρωπο από τους άλλους ανθρώπους, εφόσον ανακαλύπτοντας τον εαυτό μας, μέσα στο *cogito*, ανακαλύπτουμε και τους άλλους και μάλιστα ως *συνθήκη* της δικής μας ύπαρξης. Συνεπώς, συνδυάζοντας τα δύο, προκύπτει ότι «θέλοντας την ελευθερία ανακαλύπτουμε ότι αυτή εξαρτάται πλήρως απ' την ελευθερία των άλλων, κι ότι η ελευθερία των άλλων εξαρτάται από τη δική μας ελευθερία. [...] είμαι υποχρεωμένος να θέλω ταυτόχρονα με τη δική μου ελευθερία την ελευθερία των άλλων –δεν μπορώ να έχω την ελευθερία μου ως σκοπό παρά μόνο αν έχω εξίσου ως σκοπό την ελευθερία των άλλων».¹³⁹ Όλα αυτά θα μπορούσαμε να πούμε πως πλησιάζουν κάπως στη σπινοζική έννοια της ελευθερίας και της κοινωνικότητας: το να επιθυμείς και για τους άλλους ό,τι επιθυμείς και για τον εαυτό σου, όχι απλώς αλτρουιστικά, αλλά ως προϋπόθεση για να το έχεις και να το απολαμβάνεις και ο ίδιος, ως όρο δυνατότητας να είσαι πραγματικά ελεύθερος. Γι' αυτό ο Σπινόζα, στην *Πραγματεία για τη διόρθωση του νου*, ορίζει το υπέρτατο αγαθό ως αυτό που ο άνθρωπος μπορεί να το απολαμβάνει μαζί με τους άλλους, με όσους περισσότερους ανθρώπους γίνεται, και μάλιστα αυτό είναι που το καθιστά βέβαιο.¹⁴⁰ Γι' αυτό και η *διανοητική* αγάπη προς τον Θεό, όπως εξηγείται στο πέμπτο μέρος της *Ηθικής*, είναι η μόνη *αληθινή* αγάπη, αυτή που δεν εξαπατά τον εαυτό της, που δεν δεσμεύει τους ανθρώπους στο ψεύδος και τα πάθη όπως ο φόβος και η ελπίδα, κάνοντάς τους να ανταγωνίζονται

¹³⁸ Sartre, *Χούσερλ – Φώκνερ – Καρτέσιος...*, σ. 88.

¹³⁹ Σαρτρ, *Ο υπαρξισμός...*, σ. 65-66.

¹⁴⁰ «Υπέρτατο δε αγαθό είναι να κατορθώσει να απολαμβάνει, ει δυνατόν, μια τέτοια φύση μαζί και με άλλα άτομα. Όσο για το ποια άραγε μπορεί να είναι εκείνη η φύση, θα καταδείξουμε στον οικείο χώρο ότι είναι αναμφίβολα η γνώση της ένωσης που συνέχει το πνεύμα με όλη τη Φύση. Αυτό είναι λοιπόν το τέλος προς το οποίο τείνω, δηλαδή να αποκτήσω μια τέτοιου είδους φύση και να προσπαθήσω ώστε μαζί με μένα να την αποκτήσουν πολλοί, πράγμα που σημαίνει ότι μέρος αναπόσπαστο της δικής μου ευτυχίας είναι και το να συμβάλλω ώστε άλλοι πολλοί να κατανοήσουν τα ίδια με όσα κατανοώ κι εγώ [...]», ΠΔΝ, 13-14, σ. 28-29 (πλάγια δικά μου).

μεταξύ τους· είναι μια αγάπη που όλοι μπορούν να απολαμβάνουν, και έτσι να είναι πράγματι ελεύθεροι.¹⁴¹

Θα λέγαμε, λοιπόν, πως οι «επιλογές» εν γένει μπορεί να είναι πράγματι πολλές· για τον υπαρξιστή, όμως, ως πραγματικές επιλογές νοούνται μόνο αυτές που τον οδηγούν στην ελευθερία. Είναι η επιλογή της πράξης έναντι της παραίτησης, της δέσμευσης έναντι της φυγής, της ευθύνης έναντι των δικαιολογιών, η επιλογή αυτή που σε δένει με κάποιον τρόπο με τους άλλους, με ένα συλλογικό εγχείρημα. Είναι η αναζήτηση της αλήθειας και όχι η καταφυγή στην αυτοεξαπάτηση. Γι' αυτό και οι υπαρξιστές είναι σε θέση να εκφέρουν ηθικές κρίσεις: ο Σαρτρ αποκαλεί δειλούς «αυτούς που εφευρίσκουν ντετερμινισμούς» και καθάρματα αυτούς «που ισχυρίζονται ότι η ύπαρξή τους είναι *αναγκαία*, ενώ είναι εξίσου *τυχαία* όσο η εμφάνιση του ανθρώπου πάνω στη γη».¹⁴² Η αναγκαιότητα την οποία αρνείται ο Σαρτρ είναι αυτή του προκαθορισμού, της έκφρασης μιας προϋπάρχουσας ουσίας, της εκπλήρωσης κάποιου σχεδίου, της εξυπηρέτησης κάποιου σκοπού. Η ενδεχομενικότητα της ύπαρξης μας απελευθερώνει απ' όλα αυτά και μας επιτρέπει πράγματι να την ορίσουμε, να της δώσουμε περιεχόμενο και νόημα, ακριβώς επειδή δεν το έχει *de facto*. Για τον ίδιο λόγο, είμαστε υποχρεωμένοι να το δώσουμε, αναζητώντας την αλήθεια, δηλαδή την ελευθερία, τη δική μας και των άλλων. Με άλλα λόγια, η μη καθοριζόμενη, εξωτερικά ή άνωθεν, ύπαρξη, η τυχαιότητα της ύπαρξής μας, μας επιτρέπει να επιλέξουμε το περιεχόμενό της. Αλλά, για να είμαστε ελεύθεροι, είμαστε αναγκασμένοι να το κάνουμε, είμαστε υποχρεωμένοι να επιλέξουμε να δεσμευτούμε, χωρίς δικαιολογίες: η πραγμάτωση της ελευθερίας συνίσταται στη δέσμευση στο αληθές.¹⁴³ Σε ό,τι αφορά την πρώτη κατηγορία, την «εφεύρεση» ντετερμινισμών ως δειλία και αυτοεξαπάτηση, ο Σαρτρ αναφέρεται στους ανθρώπους που λένε «Οι περιστάσεις ήταν εναντίον μου. Άξιζα πολύ περισσότερα απ' αυτό που έγινα».¹⁴⁴ Για τον υπαρξισμό,

«το μόνο που μετρά είναι η πραγματικότητα· όνειρα, προσδοκίες, ελπίδες μας επιτρέπουν να ορίσουμε τον άνθρωπο μονάχα σαν ένα όνειρο απατηλό, μια ελπίδα ανεκπλήρωτη, σα μια προσδοκία μάταιη... Εκείνο που θέλουμε να πούμε είναι ότι ένας άνθρωπος δεν είναι τίποτε

¹⁴¹ «Αυτή η αγάπη προς τον Θεό [...] υποθάλπεται τόσο περισσότερο, όσο φανταζόμαστε περισσότερους ανθρώπους συζευγμένους με τον Θεό με τον ίδιο δεσμό αγάπης», H, V, 20, σ. 480.

¹⁴² Σαρτρ, *Ο υπαρξισμός...*, σ. 66.

¹⁴³ Στο *ίδιο*, σ. 64-65.

¹⁴⁴ Στο *ίδιο*, σ. 50.

άλλο παρά μια σειρά εγχειρημάτων, ότι είναι το άθροισμα, η διάρθρωση, το *σύνολο των σχέσεων που δομούν αυτά τα εγχειρήματα*».¹⁴⁵

Ο άνθρωπος, λοιπόν, δεν είναι παρά η ζωή του. Αλλά δεν μπορούμε να παραβλέπουμε πως και οι «περιστάσεις» είναι (το λιγότερο) μέρος της ζωής του. Πρέπει, συνεπώς, να μπορούμε να δούμε και τις αιτίες της ματαίωσης, της μη εκπλήρωσης, και να μιλήσουμε γι' αυτές. Πράγματι, δεν ορίζουμε τον άνθρωπο αρνητικά, σύμφωνα με όσα δεν έκανε, ως μη πραγματοποιήσιμη δυνατότητα, ο άνθρωπος ορίζεται σύμφωνα με τις πράξεις του. Ωστόσο, αυτά που κατέστησαν κάποιες πράξεις εφικτές και κάποιες άλλες ανέφικτες πρέπει να λαμβάνονται υπόψη. Για το ότι ένας άνθρωπος «δεν πέτυχε» ευθύνεται αποκλειστικά και μόνο ο ίδιος; Έτσι όπως το θέτει ο Σαρτρ, είναι αναπόφευκτο: η απόλυτη ελευθερία πηγαίνει μαζί με την απόλυτη ευθύνη. Με αυτόν τον τρόπο, όμως, συσκοτίζονται όλα αυτά που καθιστούν αδύνατη την πραγμάτωση αυτής της «απόλυτης ελευθερίας» να φτιάξει τον εαυτό του, και μαζί την ανθρωπότητα, όπως ο ίδιος θέλει. Σ' αυτό το σημείο, απολυτοποιώντας την ελευθερία και την ευθύνη, αποκόπτει εντέλει το άτομο απ' την ίδια τη συνθήκη ύπαρξής του, αν και λέει πως ο άνθρωπος είναι μια σειρά *εγχειρημάτων* (χωρίς να διευκρινίζει αν εννοεί μόνο τα επιτυχημένα), αλλά και «το άθροισμα, η διάρθρωση, το σύνολο των σχέσεων που δομούν αυτά τα εγχειρήματα». Άρα, το εγχείρημα δομείται απ' τις σχέσεις –ο ίδιος ο άνθρωπος είναι *σύνολο σχέσεων*. Επομένως, η επιτυχία δεν μπορεί να εξαρτάται εξολοκλήρου από το άτομο. Θα μπορούσαμε να πούμε ίσως, ότι ως αυτοεξαπάτηση εννοείται η πλήρης παραίτηση στις συνθήκες· με άλλα λόγια, αυτοεξαπάτηση δεν είναι η αναγνώρισή τους αλλά η πλήρης αναγωγή της ζωής σε αυτές, εν ολίγοις η μοιρολατρία. Η επιμονή, ωστόσο, του Σαρτρ στον απόλυτο χαρακτήρα της ελευθερίας, της απόφασης και του αυτοδημιούργητου υποκειμένου, στην προσπάθειά του να απορρίψει τον ντετερμινισμό, τον κάνει να παραβλέπει, εντέλει, τον ρόλο των σχέσεων, ακόμα κι αν αναφέρεται σε αυτές. Ακριβώς αυτά είναι που εντοπίζει ο Μπουρντιέ ως προβλήματα της σαρκικής θέσης, αυτά είναι που χαρακτηρίζει εν γένει ως «φαντασιακή ανθρωπολογία του υποκειμενισμού», και σε αυτά απαντά, όπως θα δούμε στη συνέχεια.

¹⁴⁵ Στο *ίδιο*, σ. 51 (πλάγια δικά μου): «...δεν υπάρχει έρωτας άλλος από αυτόν που ο άνθρωπος δημιουργεί, ούτε υπάρχει άλλη δυνατότητα για έρωτα πέρα από εκείνη που εκδηλώνεται μέσα σ' έναν έρωτα. Δεν υπάρχει άλλη ιδιοφυΐα πέρα από εκείνη που εκφράζεται στα έργα τέχνης: η ιδιοφυΐα του Προυστ είναι η ολότητα των έργων του Προυστ... και πέραν αυτού δεν υπάρχει τίποτα. Για πιο λόγο να αποδίδουμε στον Ρακίνα τη δυνατότητα να γράψει μια νέα τραγωδία, εφόσον δεν την έγραψε;», στο *ίδιο*.

Γ. Πιερ Μπουρντιέ: «Η ιστορία που έγινε σώμα» και «η ιστορία που έγινε πράγμα»

«Αναπαριστούσε [τα αντικείμενα] μέσα στην ατμόσφαιρα που μας δίνει η στιγμιαία αντίληψη, δίχως απόλυτα περιγράμματα, συνδεδεμένα μεταξύ τους από το φως και τον αέρα. [...] Προκειμένου να αναπαρασταθεί το χρώμα των αντικειμένων, δεν ήταν αρκετό να μεταφερθεί στον μουσαμά ο ιδιαίτερος χρωματικός τόνος τους, το χρώμα δηλαδή που παίρνουν όταν τα απομονώνουμε από αυτό που τα περιβάλλει· θα έπρεπε επίσης να συνυπολογιστούν τα φαινόμενα της αντίθεσης, τα οποία, μέσα στη φύση, τροποποιούν τα ιδιαίτερα χρώματα».¹⁴⁶

α. Η κριτική στον Σαρτρ

Τελικά, τι είναι αυτό που ενοχλεί τόσο πολύ τον Μπουρντιέ στον Σαρτρ; Αν και δείξαμε πως σε κάποιον βαθμό ο Μπουρντιέ τον αδικεί, και πως η σαρτρική θέση περί ελευθερίας, αν λάβουμε υπόψη τους όρους και τις προϋποθέσεις που θέτει ο Σαρτρ, δεν είναι τόσο μονοδιάστατη και απλοϊκή όσο παρουσιάζεται, οι μεταξύ τους διαφορές εξακολουθούν να υπάρχουν. Μπορεί ο υπαρξισμός του Σαρτρ να είναι πολύ πιο σύνθετος απ' όσο τον παρουσιάζει στην κριτική του ο Μπουρντιέ, υπάρχουν ωστόσο κομβικά σημεία του που θεμελιώνουν αυτήν την κριτική. Πρώτα απ' όλα, είναι το ίδιο το ύφος και το λεξιλόγιό του, η ρητορική του Σαρτρ. Διατυπώσεις όπως «ο άνθρωπος *κάνει τον εαυτό του*», «η απόλυτη αλήθεια της συνείδησης», «ο άνθρωπος είναι ελευθερία», «να συλλάβεις τον εαυτό σου χωρίς μεσάζοντες», «να κάνεις την επιλογή σου», «επιλέξτε, δηλαδή επινοήστε», «επιλέγοντας τον εαυτό μου, επιλέγω τον άνθρωπο», δημιουργούν μια γενικότερη αίσθηση και υποβάλουν μια στάση με την οποία ο Μπουρντιέ διαφωνεί. Πρόκειται για την αίσθηση της απόλυτης παντοδυναμίας του ανθρώπου-υποκειμένου, που στέκεται απέναντι στον κόσμο και έχει τη δύναμη, αν το επιθυμεί και αν δεν είναι δειλός, να φτιάξει τον εαυτό του και τον κόσμο όπως θέλει. Από αυτήν την απόλυτη ελευθερία απορρέει άμεσα και η απόλυτη ευθύνη: οι συνθήκες ύπαρξης του ανθρώπου εξαρτώνται πλήρως απ' τη δική του θέληση, την τόλμη και την ευθύτητά του, στον βαθμό που οι καθορισμοί δεν είναι παρά «επινοήσεις», και αυτός που τους επικαλείται δεν κάνει τίποτα άλλο από το να εξαπατά τον εαυτό του. Η ελευθερία του καθενός είναι, συνεπώς, στο χέρι του, κι έτσι αυτός που είναι δούλος παραμένει δούλος επειδή το επέλεξε. Κατ' αναλογία, οι

¹⁴⁶ Μερλώ-Ποντύ, *Η αμφιβολία του Σεζάν...*, σ. 31.

άνθρωποι δεν συλλαμβάνουν μια καλύτερη κατάσταση ύπαρξης επειδή οι συνθήκες υπό τις οποίες ζουν είναι ανυπόφορες αλλά, αντίστροφα, συλλαμβάνοντας μια διαφορετική κατάσταση, «αποφασίζουν» ότι είναι ανυπόφορες.¹⁴⁷

Σύμφωνα με την κριτική του Μπουρντιέ, ο λόγος του Σαρτρ δεν μπορεί να είναι πραγματικά απελευθερωτικός –και σίγουρα όχι τόσο όσο ισχυρίζεται– ακριβώς επειδή παραβλέπει τους όρους της πραγματικής ανθρώπινης κατάστασης, όσο και της όποιας αλλαγής της. Δεν μπορεί να απελευθερώσει τον άνθρωπο, γιατί δεν λαμβάνει υπόψη του τους μηχανισμούς ούτε της υποδούλωσης αλλά ούτε και της απελευθέρωσης, αποδίδοντας εξολοκλήρου στο άτομο και τη συνείδησή του (ακόμα κι αν αυτό είναι ένα συλλογικό άτομο και μια συλλογική συνείδηση) την ευθύνη να αποφασίσει να απελευθερωθεί. Στην πραγματικότητα, δεσμεύει ή και εγκλωβίζει το άτομο σε μια (ψευδαισθητική) απόλυτη ελευθερία, και δεν του δίνει τα πραγματικά εργαλεία για να φτάσει ή έστω να προσεγγίσει την ελευθερία. Το σφάλμα είναι ότι το άτομο «προικίζεται» με κάτι απόλυτο στο οποίο καλείται να ανταποκριθεί, όπως συνάγεται και από την οντολογική διαφορά του ανθρώπου απ’ όλα τα άλλα πράγματα, διαφορά η οποία δηλώνεται με το δίπολο «η ύπαρξη προηγείται της ουσίας» (σε ό,τι αφορά τον άνθρωπο) – «η ουσία προηγείται της ύπαρξης» (σε ό,τι αφορά όλα τα άλλα). Έτσι, ο Σαρτρ καταλήγει πιο ουσιοκράτης απ’ αυτούς που καταγγέλλει, αφού αποδίδει στον άνθρωπο το προνόμιο (και μαζί την υποχρέωση) να φτιάξει την ουσία του. Εκείνο που ενοχλεί τον Μπουρντιέ είναι αυτή η νοησιарχία που αξιώνει να είναι επαναστατική παραβλέποντας ακόμα και τους όρους της ίδιας της επανάστασης: έναντι τίνος πράγματος επαναστατούμε, με ποιον τρόπο, σε τι προσβλέπουμε; Αν η επανάσταση, αν η ίδια η ελευθερία, είναι ζήτημα απόφασης, επιλογής, αποτίναξης της κακής πίστης, πώς ν’ αποφύγει κανείς να σκεφτεί πως ο Σαρτρ «κατηγορεί το θύμα» σε τόσες και τόσες περιπτώσεις καταπίεσης, ορατής ή μη; Στο ίδιο πνεύμα με τον καντιανό ορισμό του Διαφωτισμού ως εξόδου του ανθρώπου απ’ την ανωριμότητά του, για την οποία ο ίδιος ευθύνεται, ο Σαρτρ αποδίδει εξολοκλήρου στον άνθρωπο την ευθύνη να απαλλαγεί από οποιαδήποτε μορφή καταπίεσης.¹⁴⁸

¹⁴⁷ Ιδίως αυτό το τελευταίο σημείο επιλέγεται και επισημαίνεται κριτικά από τον Μπουρντιέ, ως ενδεικτικό σημείο διαφοροποίησης (Bourdieu, *Η αίσθηση της πρακτικής*, σ. 70).

¹⁴⁸ Αν και δεν αναφέρεται ευθέως στον Σαρτρ στο σημείο αυτό, βλ. ενδεικτικά Bourdieu, *Πασκαλιανοί διαλογισμοί*, σ. 129-134. Εδώ ο Μπουρντιέ ασκεί κριτική στον «αφηρημένο οικουμενισμό» σε συνδυασμό με τη θέση περί «ισότητας στην ελευθερία και την “ορθολογική συμπεριφορά”» (σ. 130), καταλήγοντας πως «μέσω μιας αντιστροφής αιτίων και αιτιατών, μπορούμε λοιπόν να “κατηγορούμε

Όλα αυτά θα μπορούσαμε να πούμε πως συνοψίζονται στη σαρτρική φράση «δεν υπάρχουν καθορισμοί, ο άνθρωπος είναι ελεύθερος, ο άνθρωπος είναι ελευθερία».¹⁴⁹ Ωστόσο, ο θα μπορούσε κανείς να παρατηρήσει πως η άρνηση κάθε καθορισμού δεν είναι αυτομάτως και άρση του. Αυτή η (ψευδής) αίσθηση που δημιουργείται από τέτοιου είδους διατυπώσεις είναι ανάλογη με την ψευδεπίγραφη ελευθερία την οποία καταγγέλλει ο Σπινόζα στο Παράρτημα του πρώτου μέρους την *Ηθικής*. Άλλωστε, ο Σαρτρ το λέει ευθέως: το ζήτημα είναι να πάρουμε αυτήν τη δημιουργική ελευθερία που ο Ντεκάρτ απέδωσε στον Θεό και να τη δώσουμε στον άνθρωπο.¹⁵⁰ Ο Θεός του Σπινόζα, όμως, δεν έχει καμία «δημιουργική ελευθερία» η οποία να μπορεί να χαριστεί στον άνθρωπο, όπως ξεκαθαρίζεται απ' την αρχή της *Ηθικής*. Η ελευθερία κατακτάται μέσα απ' την αναγκαιότητα (όχι παρά την αναγκαιότητα, ούτε απέναντι σε αυτήν, όχι ως «κράτος εν κράτει»), είναι το «τέλος» της πορείας, πορείας «δύσκολης και σπάνιας»,¹⁵¹ και όχι το σημείο εκκίνησης. Είδαμε στην προηγούμενη ενότητα ότι ο Σαρτρ ξεκινά απ' την απόλυτη ελευθερία και εντέλει θέτει σε αυτήν όρους, συνθήκες δυνατότητας, έτσι που μοιάζει να υπαναχωρεί και να παίρνει πίσω αυτό που αρχικά δίνει. Ο Μπουρντιέ θα συμφωνούσε στο ότι «η ελευθερία είναι [...] το βαθύ νόημα και το αληθινό πρόσωπο της αναγκαιότητας»,¹⁵² στο οποίο ο Σαρτρ καταλήγει. Η διαφορά τους είναι ότι ο Μπουρντιέ το παίρνει εξ αρχής ως δεδομένο: ξεκινά απ' την αναγκαιότητα κι αναζητά τις εκδηλώσεις της ελευθερίας εντός της, ως κατάκτησης.

Αυτό δεν σημαίνει ότι οι άνθρωποι είναι αυτόματα, τα οποία διαμορφώνονται παθητικά απ' το κοινωνικό περιβάλλον τους, πλήρως και μονοδιάστατα καθοριζόμενα, εξαναγκασμένα και καταδικασμένα στην κοινωνική τους μοίρα. Η όποια αλλαγή, ωστόσο, δεν είναι ζήτημα βούλησης ή απόφασης, αλλά ζήτημα συνθηκών, σχέσεων και συσχετισμών. Περισσότερο τροποποιήσεις και μετακινήσεις παρά ριζικές ρήξεις, όπως είδαμε και στο προηγούμενο κεφάλαιο, οι αλλαγές στην ανθρώπινη ζωή συμβαίνουν πάντοτε σε αναφορά προς το κοινωνικό περιβάλλον, μέσα απ' αυτό (ούτε «εξαιτίας» ούτε «παρά», αλλά μάλλον «μαζί κι ενάντια»),¹⁵³

το θύμα" καταλογίζοντας στη φύση του την ευθύνη των αποστερήσεων, των ακρωτηριασμών ή των αποκλεισμών που υφίσταται» (σ. 134).

¹⁴⁹ Sartre, «Η καρτεσιανή ελευθερία», *Χούσσερλ – Φώκνερ – Καρτέσιος...*, σ. 62.

¹⁵⁰ Sartre, *στο ίδιο*, σ. 88-89.

¹⁵¹ H, V, 42, σχ., σ. 508 (πρόκειται για την τελευταία πρόταση της *Ηθικής*).

¹⁵² Sartre, «Η καρτεσιανή ελευθερία», *στο ίδιο*, σ. 88.

¹⁵³ Η σχετική συζήτηση αναπτύχθηκε στο προηγούμενο κεφάλαιο. Χρησιμοποιώ εδώ την (αθέλητα, εφόσον δεν σημειώνεται το αντίθετο) κοινή φράση του Πιερ Μπουρντιέ και της Σαντάλ Ζακέ,

μέσα από τη σχέση με αυτό και όχι από «μια συνειδητή πράξη».¹⁵⁴ Αυτή τη σχέση προσπαθεί ο Μπουρντιέ να ανιχνεύσει, (πράγματι) πρωτίστως ως σχέση καθορισμού. Ο καθορισμός αυτός, ωστόσο, δεν επιτελείται εξωτερικά, σαν μια δύναμη που ασκείται επί του ατόμου ώστε να το φτιάξει «όπως θέλει» (όπως ο δημιουργός το δημιουργήμα). Πρόκειται περισσότερο για σχέση αναγκαίας και διαρκούς συγκρότησης: ο κοινωνικός κόσμος διαμορφώνει τα άτομα, όχι στον βαθμό που δρα πάνω σε αυτά ως εξωτερική δύναμη, αλλά στον βαθμό που τα άτομα ζουν μέσα του – και δρουν επίσης πάνω σ’ αυτόν, διαμορφώνοντάς τον. Με άλλα λόγια, η σχέση μεταξύ ατόμου και κοινωνικού κόσμου δεν είναι σχέση μεταξύ ενός υποκειμένου, είτε «δημιουργικού» είτε παθητικού, και ενός αντικειμένου που υφίσταται ή προκαλεί μεταβολή: είναι, ταυτόχρονα, και τα δύο. Γι’ αυτό ο Μπουρντιέ κάνει λόγο για δύο τρόπους (με την έννοια του *mode*), για δύο *τροπικότητες* του κοινωνικού.¹⁵⁵

Προκειμένου να κατανοήσουμε την προσέγγιση αυτή, πρέπει να κάνουμε μια διάκριση (στην οποία θα επανερχόμαστε), μεταξύ καθορισμού και καταναγκασμού. Πρόκειται για μια διάκριση στο ίδιο πνεύμα με αυτές μεταξύ εξωτερικού και εσωτερικού, αντικειμενικού και υποκειμενικού, κοινωνικού κόσμου και ατόμου. Πρόκειται, με άλλα λόγια, για μια διάκριση που προϋποθέτει την άρση μιας άλλης, αυτής μεταξύ αναγκαιότητας και ελευθερίας, και την ανασυγκρότηση της σχέσης τους, πρωτίστως μέσα από την επανανοηματοδότηση των όρων αυτών. Πρόκειται πριν απ’ όλα για μια επιστημολογική θέση, μια τοποθέτηση εντός του πεδίου των κοινωνικών επιστημών, μια τοποθέτηση της ίδιας της κοινωνικής επιστήμης σε σχέση

υπενθυμίζοντας τα αντίστοιχα παραθέματα: «Το να κατανοήσει κανείς σημαίνει κατ’ αρχάς να κατανοήσει το πεδίο μαζί με το οποίο και ενάντια στο οποίο διαμορφώνεται», Bourdieu, *Σχεδιάγραμμα για μια αυτοανάλυση*, σ. 17. «Να κατανοήσουμε τις σύνθετες τροπικότητες μέσα απ’ τις οποίες καθένας βρίσκει τον δρόμο του στη ζωή και ορίζει τον εαυτό του μέσα από την ταύτιση και τη διαφοροποίηση εντός δεδομένων χώρων, μαζί και ενάντια σε άλλους», Jaquet, «Thinking social mobility with Spinoza», *Crisis & Critique*, 8/1, σ. 128.

¹⁵⁴ Bourdieu, *Η αίσθηση της πρακτικής*, σ. 109. «Στην περίπτωση των κοινωνικών πεδίων [...] δεν μπαίνει κανείς μέσα από μια συνειδητή πράξη [...]». Στο σημείο αυτό, ο Μπουρντιέ παραλληλίζει το παιχνίδι με το πεδίο: χώρος, κανόνες και διακύβευμα υπάρχει και στις δύο περιπτώσεις. Στην περίπτωση του παιχνιδιού, όλα αυτά είναι ρητά και προδιαγεγραμμένα, και οι παίκτες, συνειδητά ενταγμένοι σε αυτό, δεν έχουν παρά να παίζουν – συχνά παρασυρόμενοι από αυτό και ξεχνώντας «ότι πρόκειται για παιχνίδι». Στη δεύτερη περίπτωση, τα άτομα-habitus γεννιούνται «μέσα στο παιχνίδι, μαζί με το παιχνίδι» και συνεπώς η εμπλοκή τους σε αυτό είναι αυτονόητη ακριβώς γιατί «δεν αναγνωρίζεται ως παιχνίδι» (σ. 110). Η διαφορά ανάμεσα στα δύο έγκειται, με άλλα λόγια, στον τρόπο της δόμησης των δύο, και κατ’ επέκταση στον τρόπο συμμετοχής, κίνησης και πράξης των δρώντων σε αυτά.

¹⁵⁵ Pierre Bourdieu, *Habitus and Field. Lectures at the Collège de France, 1982-83*, σ. 28.

με το αντικείμενό της.¹⁵⁶ Πρόκειται για τη στάση του κοινωνικού επιστήμονα απέναντι στο αντικείμενο το οποίο μελετά και το οποίο επιχειρεί να εξηγήσει: «Η κοινωνική επιστήμη πρέπει να τοποθετήσει τον εαυτό της πέρα από τη συνηθισμένη διάκριση ανάμεσα στο υποκείμενο και το αντικείμενο, έτσι ώστε να συγκροτήσει ένα αντικείμενο που να περιλαμβάνει τη σχέση μεταξύ υποκειμένου και αντικειμένου».¹⁵⁷

Ωστόσο, αυτή η μετατόπιση θα μπορούσαμε να πούμε πως δεν είναι αποκλειστικά επιστημολογική, αναγνωρίζοντας πως η περιγραφή του κοινωνικού κόσμου δεν μπορεί ποτέ να είναι απλώς περιγραφή, εφόσον, ευθέως ή μη, ο κοινωνικός επιστήμονας παίρνει θέση. Η κοινωνική επιστήμη αναγνωρίζει τον εαυτό της ως μέρος του αντικειμένου που μελετά και δεν τον τοποθετεί έξω ή απέναντι από αυτό. Το αντικείμενο της κοινωνικής επιστήμης ανασυγκροτείται για να περιλάβει «τη σχέση μεταξύ υποκειμένου και αντικειμένου», και οι δύο έννοιες ορίζονται εκ νέου με βάση τη σχέση τους. Αυτή η ανίχνευση του τρόπου με τον οποίο σχετίζονται συνιστά αναγκαία και ανίχνευση του τρόπου με τον οποίο θα μπορούσε αυτός ο συσχετισμός να αλλάξει: πρόκειται και για μια απόπειρα αλλαγής, μέσα από τη διατύπωση των όρων δυνατότητας της αλλαγής. Μπορούμε, συνεπώς, να μιλήσουμε και για πολιτική μετατόπιση. Αν προτάσσουμε την αναγκαιότητα και αναγνωρίζουμε την ύπαρξη καθορισμών, δεν σημαίνει ότι καταδικάζουμε το άτομο να δέχεται παθητικά ό,τι του προσφέρει ο κοινωνικός κόσμος, είτε τη σκλαβιά του είτε τους όρους δυνατότητας να πραγματώσει την ελευθερία του. Μπορεί να μην μιλάμε για το ελεύθερο υποκείμενο που περιγράφει ο Σαρτρ, αλλά δεν μιλάμε και για ένα αυτόματο που αντιδρά (ή δεν αντιδρά) σε ερεθίσματα.

β. «Δύο τροπικότητες του κοινωνικού»

Actor, subject, agent

Σε μια από τις διαλέξεις του στο Collège de France, ο Μπουρντιέ εξηγεί τους λόγους για τους οποίους απορρίπτει τους δύο επικρατέστερους όρους που αποδίδουν το (κοινωνικό) άτομο:

¹⁵⁶ «[Έτσι απαλλασσόμαστε από] το πρόβλημα της σχέσης μεταξύ ατόμου και κοινωνίας που έγινε αφορμή για τόσες πολλές μελέτες, αλλά σ' εμένα φαίνεται να είναι ένα από τα πιο βασικά επιστημολογικά εμπόδια, τόσο στη δημιουργία μιας κοινωνικής επιστήμης όσο και στην έρευνα της κοινωνικής διάστασης του ατόμου», στο *ίδιο* (σ. 29).

¹⁵⁷ Bourdieu, *Habitus and Field...*, σ. 32.

«Η λέξη actor [...] υπονοεί παιχνίδι ρόλων. Και πάντα απέφευγα τη λέξη “ρόλος”, γιατί υπονοεί τη λογική ενός σχεδίου και της εκτέλεσής του: θα υπήρχε ένα σενάριο και ο actor θα εκτελούσε έναν ρόλο που θα είχε μάθει απέξω. Υπάρχει μια ολόκληρη φιλοσοφία της ιστορίας και της δράσης που υπονοείται με τη χρήση των λέξεων actor και “ρόλος”. Η λέξη “υποκείμενο”, με τη σειρά της, επανεισάγει εμφανώς όλη τη φιλοσοφία της συνείδησης. Μας οδηγεί να πούμε ότι τα “τα κοινωνικά υποκείμενα” είναι υποκείμενα των πράξεών τους και της γνώσης του κοινωνικού κόσμου, και να κάνουμε τη γνώση του κοινωνικού κόσμου να εξαρτάται από μια θετική πράξη αναγνώρισης».¹⁵⁸

Ο Μπουρντιέ, στα σημεία όπου μιλά για τις οπτικές στις οποίες αντιτίθεται, εναλλάσσει τους όρους «acteur/actor» και «sujet/subject», οι οποίοι στις ελληνικές μεταφράσεις αποδίδονται ως «δρών» και «υποκείμενο», αντίστοιχα. Στο συγκεκριμένο παράθεμα, ωστόσο, άφησα αμετάφραστη τη λέξη actor, διότι διαφορετικά χάνεται αυτό που ο Μπουρντιέ θέλει να δείξει στο συγκεκριμένο σημείο. Στα ελληνικά δεν υπάρχει λέξη που να χρησιμοποιείται εν γένει για τον (κοινωνικό) δρώντα, και να «υπονοεί ένα παιχνίδι ρόλων», ενώ το acteur/actor, στα γαλλικά και στα αγγλικά, δηλώνει τόσο αυτόν που πράττει, όσο και τον ηθοποιό.

Αυτό που δηλώνεται τόσο με το «acteur/actor» όσο και με το «sujet/subject» είναι η κριτική του Μπουρντιέ στις θεωρήσεις που θέλουν την (ατομική) πράξη προσχεδιασμένη, είτε από τον κοινωνικό χώρο, δηλαδή εξωτερικά πλήρως καθοριζόμενη, είτε από το ίδιο το άτομο και την ελεύθερη συνείδησή του. Η ατομική πράξη παρουσιάζεται έτσι ως η υλοποίηση ενός σχεδίου, ως μέρος ενός «project», κατ’ αναλογία με την «(ατομική) προβολή» [projet], για την οποία είδαμε να μιλά ο Σαρτρ στην προηγούμενη ενότητα. Ο Μπουρντιέ στην *Αίσθηση της πρακτικής*, γράφει acteur στα περισσότερα σημεία στα οποία αναφέρεται στον Σαρτρ και τη (σαρτρικής έμπνευσης, όπως το θέτει) θεωρία του ορθολογικού δρώντος υποκειμένου [l’acteur rationnel] ακριβώς γιατί, όπως είδαμε στην προηγούμενη ενότητα, ο Σαρτρ έχει την ιδέα του «προτάγματος» και του «σχεδίου». Ξεκινώντας από το καρτεσιανό cogito και τη «σύλληψη του εαυτού χωρίς μεσάζοντες», και θέτοντας το αξίωμα ότι «η [ανθρώπινη] ύπαρξη προηγείται της ουσίας», καταλήγει στην «προβολή», το «εγχείρημα», τη «συνολική στράτευση» και την επινόηση. Σύμφωνα με τη σαρτρική ανάλυση στο *Ο υπαρξισμός είναι ένας ανθρωπισμός*, ο άνθρωπος πρώτα υπάρχει, έπειτα συλλαμβάνει τον εαυτό του, και μετά δημιουργεί ο ίδιος την ουσία του: προβάλλει τον εαυτό του στο μέλλον, επιλέγει, επινοεί, τον εαυτό του (και

¹⁵⁸ Στο ίδιο, σ. 64 (πλάγια δικά μου).

ταυτόχρονα την ανθρωπότητα) όπως θέλει να είναι, και αποκεί και πέρα, αν είναι συνεπής, όλες του οι πράξεις κατευθύνονται στην πραγμάτωση αυτού του σχεδίου (ξανά, η έννοια του «project», της προβολής αλλά και του σχεδίου προς υλοποίηση). Με άλλα λόγια, ο άνθρωπος γράφει τον ρόλο του και τον ερμηνεύει. Στην ίδια κατεύθυνση, ο Μπουρντιέ γράφει *sujet* [υποκείμενο], στα σημεία όπου ασκεί κριτική στον υποκειμενισμό, τη διαφάνεια της συνείδησης και την ιδέα της (μονόπλευρης), «δημιουργικής» δράσης επί του κόσμου. Συμπληρωματικά, ορίζοντας (από την σκοπιά του υποκειμενισμού) τη γνώση του κόσμου ως «θετική πράξη αναγνώρισης», επισημαίνει τη γνωσιακή διάσταση αυτής της θεώρησης –τη δυνατότητα να «γνωρίζουμε τον κόσμο (μας)», ζήτημα για το οποίο θα μιλήσουμε στο επόμενο κεφάλαιο.

Προς το παρόν, θα μπορούσαμε να παρατηρήσουμε ότι και οι δύο αυτοί όροι αφήνουν χώρο στην κριτική: κανένας απ' τους δύο δεν μπορεί πράγματι να πάρει θέση, να λύσει πραγματικά το πρόβλημα της κατεύθυνσης της δράσης, παρά το γεγονός ότι παρουσιάζονται έτσι. Και οι δύο έχουν διττή σημασία, καθώς, εκτός από την ενεργητική, έχουν και μια παθητική διάσταση. Ο *acteur* μπορεί να γράφει μόνος του τον ρόλο του ή να παίζει τον ρόλο που έχει γραφτεί γι' αυτόν, τον ρόλο που ο κοινωνικός κόσμος του υπαγορεύει και τον «καλεί» να παίζει. Το υποκείμενο, απ' την άλλη, μπορεί να είναι τόσο υποκείμενο των (συνειδητών, σχεδιασμένων και ελεύθερων) πράξεών του, όσο και υπό-κείμενο, ένα άτομο που *υπόκειται* στις υπαγορεύσεις και τις επιταγές του κοινωνικού κόσμου, ο οποίος του δημιουργεί την (ψευδ)αίσθηση ότι δρα συνειδητά και ελεύθερα. Σε κάθε περίπτωση, το κοινό των δύο όρων είναι ότι διατηρούν το χάσμα, τη σχεδόν οντολογική απόσταση, μεταξύ του ατόμου και του κοινωνικού κόσμου, εκλαμβάνοντάς τα ως δύο πράγματα ξεχωριστά και ήδη συγκροτημένα ανεξάρτητα το ένα από το άλλο, τα οποία εισέρχονται σε μια σχέση εξωτερικού καθορισμού (όποια κι αν είναι, εντέλει, η κατεύθυνση του καθορισμού αυτού).

Ο Μπουρντιέ παίρνει απόσταση απ' όλα αυτά, προκρίνοντας τον όρο *agent* (τον οποίο αφήνω και πάλι, προς το παρόν, αμετάφραστο):

«Η λέξη *agent* έχει τόσο την έννοια της δράσης όσο και έναν απρόσωπο χαρακτήρα: όταν μιλάμε για έναν “agent του κράτους”, παίρνουμε την ιδέα ενός προσώπου που μπορεί και να

αντικατασταθεί. Ακόμα κι αν στερείται γοητείας, η λέξη “agent” ανταποκρίνεται σε μια φιλοσοφία της ιστορίας και της πράξης που βρίσκω πιο κοντά στην πραγματικότητα». ¹⁵⁹

Η λέξη «agent» δηλώνει αυτόν που πράττει, χωρίς να έχει και τη σημασία του ηθοποιού, όπως το «acteur». Έχοντας, συνεπώς, απορρίψει τόσο το acteur, την έννοια του δρώντα-ηθοποιού, αλλά και αυτήν του υποκειμένου, επιλέγει το agent, το οποίο μεταφράζεται άλλοτε «δρων», άλλοτε «φορέας». Απ’ το παράθεμα που μόλις είδαμε, ο Μπουρντιέ φαίνεται να προτιμά μια έννοια που «καταργεί» την ατομική πράξη, τη συνείδηση, την ελευθερία, μια έννοια η οποία φαίνεται να είναι πιο κοντά στην «παθητική» εκδοχή των δύο προηγούμενων όρων που είδαμε. Ειδικά αν αποδοθεί «φορέας» [agent], όπως ορίζεται εδώ ως «σχετικά αντικαταστάσιμος», δεν απέχει πολύ από τον «ηθοποιό» που παίζει έναν ήδη γραμμένο ρόλο (που θα μπορούσε να παιχτεί από οποιονδήποτε άλλον ηθοποιό, με μικρότερη ή μεγαλύτερη επιτυχία), αλλά ούτε και από το υποκείμενο που καθίσταται υπο-κείμενο μέσα από τις διαδικασίες που το προετοιμάζουν να αναλάβει τη θέση που του επιβάλλει ο κοινωνικός κόσμος. Μοιάζει, με άλλα λόγια, πολύ με τα «στηρίγματα [Träger] της δομής», τον τρόπο του κλασικού δομισμού να «υποβιβάζει τα άτομα», αποκλείοντας κάθε πιθανότητα να αυτενέργειας, σχήμα που ο Μπουρντιέ καταγγέλλει ρητά στο αντίστοιχο κεφάλαιο της *Αίσθησης της πρακτικής*. ¹⁶⁰ Ωστόσο, ο Μπουρντιέ συνεχίζει, προσπαθώντας να βρει τη λέξη-έννοια που μπορεί να αποδώσει καλύτερα το άτομο, ενώ ταυτόχρονα είναι απαλλαγμένη από όλες αυτές τις διπλές σημασίες:

«Αλλά αν λέω ότι οι κοινωνικοί δρώντες [social agents] δεν είναι ούτε υποκείμενα [subjects], ούτε ηθοποιοί που παίζουν ρόλους [actors], τι είναι; Σημαίνει ότι πρέπει να επιστρέψουμε σ’ εκείνο το είδος ατόμων που στερούνται καθολικής γνώσης και πράττουν [act] χωρίς να

¹⁵⁹ Στο ίδιο, σ. 64.

¹⁶⁰ Bourdieu, *Η αίσθηση της πρακτικής*, σ. 69-70 [*Le sens pratique*, σ. 70]. Τα «στηρίγματα [«supports»] της δομής», στο πλαίσιο αυτής της κριτικής, είναι αναφορά στους δομιστές αναγνώστες του Μαρξ (μπορούμε να υποθέσουμε ότι είχε στον μυαλό του τον Αλτουσέρ την ώρα που έγραφε τη φράση αυτή). Ένα ενδεικτικό σημείο απ’ το *Κεφάλαιο*: «Προχωρώντας την έρευνά μας, θα βρούμε γενικώς πως οι χαρακτήρες που εμφανίζονται στην οικονομική σκηνή είναι απλώς προσωποποιήσεις οικονομικών σχέσεων· έρχονται σε επαφή μεταξύ τους ως οι φορείς [bearers] αυτών των οικονομικών σχέσεων», Karl Marx, *The Capital*, τ. 1, μτφρ. Ben Fowkes, Penguin Books / New Left Review, Λονδίνο 1982, σ. 179. Ο μεταφραστής επιλέγει το «bearer» για να αποδώσει το «Träger». Υπάρχει, ωστόσο, μια μικρή διαφοροποίηση, η οποία ίσως έχει κάποια σημασία: η λέξη που επιλέγει ο Μαρξ, εκτός από φορέας, σημαίνει και στήριγμα, μπορεί δηλαδή να έχει μια ακόμα πιο απο-προσωποποιητική έννοια από το «bearer». Τα άτομα που εμφανίζονται στην αγορά «φέρουν» τα εμπορεύματα και «φέρουν σε πέρας» την ανταλλαγή των εμπορευμάτων τα οποία «δεν μπορούν να πάνε μόνα τους στην αγορά και να ανταλλάγουν από μόνα τους» (στο ίδιο, σ. 178). Έτσι, τα άτομα καθίστανται –είναι– απλώς και μόνο «στηρίγματα» της (οικονομικής) δομής, απλώς και μόνο επειδή αυτή δεν μπορεί να στηριχθεί «από μόνη της».

καταλαβαίνουν την αλήθεια των πράξεών τους [...]; Με άλλα λόγια, είναι οι παραγωγοί ενός αντικειμενικού νοήματος που τα υπερβαίνει και τους διαφεύγει;».¹⁶¹

Σε αυτό το ερώτημα, ο Μπουρντιέ απαντά, τελικά, με τη χρήση της έννοιας του *habitus*. Το *habitus* είναι αυτό που τον βοηθά να υπερβεί το (ψευδο)δίλημμα μεταξύ του να δει το άτομο ως απλό εκτελεστή ενός σχεδίου (είτε του δικού του σχεδίου, είτε αυτού που ο κοινωνικός κόσμος επιφυλάσσει για εκείνο). Απαντά στο ερώτημα του ποιος, εντέλει, καθορίζει ποιον, με άλλα λόγια στο πώς παράγεται το νόημα της κοινωνικής ύπαρξης θεσμών και ατόμων. Εξηγεί πώς το άτομο συγκροτείται κοινωνικά, μόνο και αποκλειστικά κοινωνικά, χωρίς αυτό να σημαίνει ότι το άτομο «καταργείται» ως τέτοιο, και αναπαράγει ή απλώς πραγματώνει, ερήμην του, το νόημα του κοινωνικού κόσμου, νόημα ήδη συγκροτημένο από πριν, ανεξάρτητο και συνεπώς ανεπηρέαστο από αυτές τις πραγματώσεις. Την ίδια στιγμή, εξηγεί πώς τα άτομα-*habitus* κινούνται εντός του πεδίου τους, προσαρμόζονται, χωρίς αυτή η προσαρμογή να είναι ούτε πλήρως συνειδητή και «σκόπιμη» (με την έννοια του προσχεδιασμού), αλλά ούτε και μηχανιστική συμμόρφωση, προσαρμογή ή και συστράτευση με τα προτάγματα του πεδίου:

«Στην πραγματικότητα, η λέξη “*habitus*” υπάρχει για να πει ότι [τα άτομα] είναι ένας τόπος [locus] προθέσεων για σημασία, προθέσεων με σημασία, των οποίων δεν είναι, αυστηρά μιλώντας, τα υποκείμενα, γιατί δεν βλέπουν έτσι τους στόχους της δράσης τους. [...] Όντας το προϊόν της ενσωμάτωσης αντικειμενικών δομών [...], οι ενσαρκωμένες δομές του *habitus* γεννούν πρακτικές που μπορούν να προσαρμόζονται στις αντικειμενικές δομές του κοινωνικού κόσμου, χωρίς να είναι το προϊόν μιας ρητής πρόθεσης να προσαρμοστούν».¹⁶²

Αυτή το «χωρίς ρητή πρόθεση να προσαρμοστούν» είναι, θα λέγαμε, συγγενές με την «ενορχήστρωση χωρίς διευθυντή ορχήστρας», που θα δούμε ξανά παρακάτω. Το κλειδί εδώ, πάντως, είναι αυτό που ο Μπουρντιέ ονομάζει «δύο τροπικότητες του κοινωνικού»: ο κόσμος και το άτομο, το αντικείμενο και το υποκείμενο, υπάγονται εξίσου στην κατηγορία του «κοινωνικού», με ό,τι αυτό συνεπάγεται για τη σχέση τους. Κόσμος και άτομο βρίσκονται «στην ίδια πλευρά», συνεπώς δεν μπορούμε να μιλάμε γι' αυτά με όρους καθαρής αντίθεσης, μονόδρομου καθορισμού ή κατασκευής

¹⁶¹ Bourdieu, *Habitus and Field*..., σ. 64.

¹⁶² Στο ίδιο, σ. 64-65. Για την έννοια της προθετικότητας πέρα από αυτήν της υποκειμενικότητας και της εμπρόθετης, ρητά σχεδιασμένης δράσης ή σκοπιμότητας, βλ. Iordanis Marcoulatos, “Rethinking intentionality. A bourdieuan perspective”, Yrjö Haila / Chuck Dyke (επιμ.), *How Nature Speaks. The Dynamics of the Human. Ecological Condition*, Duke University Press, 2006, σ. 127-149.

—πόσο μάλλον να τα ορίσουμε μέσα απ’ την καθαρή αντίθεση, τον μονόδρομο καθορισμό ή την κατασκευή.

Ας δούμε ξανά έναν από τους ορισμούς του *habitus*:

«Οι εξωτερικοί καθορισμοί που συνδέονται με μια συγκεκριμένη τάξη συνθηκών ύπαρξης παράγουν έξεις (*habitus*), συστήματα διαρκών και μεταθέσιμων προδιαθέσεων, δομημένες δομές προδιατεθειμένες να λειτουργούν ως δομούσες δομές, ως γενεσιουργές και οργανωτικές δηλαδή αρχές των πρακτικών και των αναπαραστάσεων, οι οποίες μπορούν να προσαρμόζονται αντικειμενικά στον σκοπό τους δίχως να στοχεύουν συνειδητά σε αυτόν και να ελέγχουν ρητά τις αναγκαίες για την επίτευξή του ενέργειες· αντικειμενικά [*objectivement*] “κεκανονισμένες” και “κανονικές” δίχως κατά κανέναν τρόπο να είναι αποτέλεσμα υπακοής σε κανόνες, *μπορούν, όντας όλα αυτά, να ενορχηστρωθούν συλλογικά δίχως να αποτελούν προϊόν της οργανωτικής δράσης ενός διευθυντή ορχήστρας*».¹⁶³

Το *habitus* ορίζεται ως μια δομή, η οποία είναι δομημένη όσο και δομούσα, πράγμα που μας επιτρέπει να συμπεράνουμε πως το *habitus* συμμετέχει στον καθορισμό των συνθηκών που το καθορίζουν, δομεί «με τη σειρά του»¹⁶⁴ τον κόσμο ο οποίος το δομεί. Οι πρακτικές και οι «αναπαραστάσεις» (για τις οποίες θα μιλήσουμε στο επόμενο κεφάλαιο), οι οποίες θα λέγαμε ότι συγκροτούν το *habitus*, κάνουν δηλαδή το άτομο να είναι αυτό που είναι (ένα συγκεκριμένο, κοινωνικό άτομο), γεννώνται και οργανώνονται από το ίδιο το *habitus*-άτομο,¹⁶⁵ προ-διατεθειμένο να συμμετέχει σε αυτές τις πρακτικές και να αναγνωρίζει τις αναπαραστάσεις ως (αυτονόητες)

¹⁶³ Bourdieu, *Η αίσθηση της πρακτικής*, σ. 88 (μετάφραση τροποποιημένη).

¹⁶⁴ Βάζω το «με τη σειρά του» σε εισαγωγικά, καθώς δεν πρόκειται για χρονική διαδοχή ή οντολογική ιεράρχηση. «Οι δύο στιγμές είναι μία», όπως θα έλεγε ο Αλτουσέρ (Λουί Αλτουσέρ, «Ιδεολογία και ιδεολογικοί μηχανισμοί του κράτους», *Θέσεις (1964-1975)*, μτφρ. Ξενοφών Γιαταγάνας, σ. 110-111). Για τη διάκριση μεταξύ δομούσας και δομημένης δομής, βλ. Jacques-Alain Miller, «Action de la structure», *Cahiers pour l'analyse* 9 (1968), σ. 95: «Πρέπει να διακρίνουμε μια *δομούσα* δομή [*structure structurante*] και μια *δομημένη* δομή [*structure structurée*]. [...] Η πρώτη είναι για τη δεύτερη σαν ο εμμενής όρος δυνατότητάς της [*comme sa clause immanente*], [...] βρίσκονται σε συνέχεια, η σχέση τους είναι απλή, ο διαχωρισμός τους απλώς μεθοδολογικός, *δεν υπάρχει καθυστέρηση, συνεπώς ούτε δομικός χρόνος*» (τελευταία πλάγια δικά μου). Για μια ανάλυση του κειμένου του Μιλλέρ, και την ανάδειξη της αντιστοιχίας της διάκρισης αυτής με τη σπινοζική διάκριση φύουσας και φυόμενης Φύσης, βλ. Γιώργος Φουρτούνης, «Δομική αιτιότητα και διαρραφή: ο Μπαντιού, ο Μιλλέρ και ο ελλείπων κρίκος μεταξύ Λακάν και Αλτουσέρ», *Κείμενα για τον (μετά)δομισμό. Αλτουσέρ, Ντερριντά, Ντελέζ, Φουκώ, Μπαλιμπάρ, Μιλλέρ, Μπαντιού*, Εκτός Γραμμής (υπό έκδοση).

¹⁶⁵ Αλλού διαβάζουμε πως «μέρος αυτού που θα βρούμε στο *habitus* θα προέρχεται συνεπώς από τις αντικειμενικές δομές του κοινωνικού κόσμου που αυτό έχει ενσωματώσει [...]. Μπορούμε λοιπόν να πούμε ότι αυτή η σχέση (πεδίου-*habitus*) είναι σχέση του είδους “το *habitus* καθορίζεται, επικαθορίζεται από το πεδίο” [αλλά και] το *habitus* επίσης περιλαμβάνεται στο πεδίο, και αυτή επίσης είναι μια πολύ περίπλοκη σχέση», Bourdieu, *Habitus and Field...*, σ. 32. Σ’ αυτή τη σχέση του διπλού επικαθορισμού, στην οποία έχουμε ήδη αναφερθεί, θα επανέλθουμε.

παραστάσεις του κόσμου του. Έτσι, τα άτομα-habitus που ανήκουν σ' ένα πεδίο φαίνεται, τόσο στα ίδια όσο και στον παρατηρητή, να θέτουν στόχους, να σχεδιάζουν την πορεία τους και να πράττουν αναλόγως. Οι στόχοι, η πορεία και οι πράξεις τους, ωστόσο, δεν είναι παρά μέρη του πεδίου (τόσο όσο και το ίδιο το habitus), χωρίς αυτό να σημαίνει ότι υπαγορεύονται εξωτερικά. Το άτομο δεν εξαναγκάζεται να συμμορφωθεί στους κανόνες που το πεδίο θέτει, αλλά το ίδιο το άτομο-habitus είναι δομικά, καταστατικά, «πάντοτε-ήδη» (προ)διατεθειμένο να τους ακολουθεί, αναγνωρίζοντας ότι «αξίζει τον κόπο και το τίμημα». Γι' αυτήν την «αναγνώριση», για το είδος, τους τρόπους και το νόημά της, θα μιλήσουμε παρακάτω (και ειδικότερα στο επόμενο κεφάλαιο).

Habitus και πεδίο

«Στη θέση της συνηθισμένης αντίθεσης μεταξύ ατόμου και κοινωνίας, έχω συγκροτήσει μια αντίθεση μεταξύ του ενσαρκωμένου [incorporated] κοινωνικού, το οποίο αποκαλώ habitus, και του αντικειμενοποιημένου [objectified] κοινωνικού, το οποίο θα αποκαλώ κοινωνικό πράγμα, μηχανισμό ή πεδίο».¹⁶⁶ Πρόκειται για του τους «δύο τρόπους [modes] ύπαρξης του κοινωνικού: Το κοινωνικό που υπάρχει στους μηχανισμούς και τα πράγματα, και το κοινωνικό που υπάρχει στα σώματα».¹⁶⁷

Εξηγώντας, συνεχίζει:

«Σε κάποιο βαθμό, όταν ένας κοινωνικός δρων εισέρχεται σε μία σχέση με το κοινωνικό – παίρνοντας το λεωφορείο, αγοράζοντας ένα εισιτήριο ή πληρώνοντας φόρους– δεν είναι ένα βιολογικό άτομο που εισέρχεται σε μια σχέση με έναν κοινωνικό θεσμό, αλλά ένας κοινωνικός θεσμός που εισέρχεται σε μια σχέση με έναν άλλον. Δεν προτίθεται να αναγάγω ολόκληρο το άτομο σε όλες του τις εκφάνσεις σ' έναν κοινωνικό θεσμό, αλλά οι κοινωνιολόγοι που συγκροτούν το αντικείμενό τους πρέπει να δουν ότι η σχέση που πρέπει να μελετήσουν είναι αυτή της συνάντησης ενός κοινωνικού θεσμού με έναν άλλον».¹⁶⁸

Θα έλεγα πως είναι σημαντικό το κοινωνικό να προσδιοριστεί ως «ενσαρκωμένο» (ή «ενσώματο») και όχι «ενσωματωμένο». Μιλώντας για «ενσωματωμένο» κοινωνικό, δημιουργείται η αίσθηση πως το κοινωνικό προϋπάρχει και γίνεται μέρος σ' ένα, επίσης προϋπάρχον, σώμα. Ο ίδιος ο Μπουρντιέ χρησιμοποιεί τη λέξη «l'incorporation», η οποία στις αγγλικές μεταφράσεις είτε παραμένει «incorporation»

¹⁶⁶ Στο ίδιο, σ. 29.

¹⁶⁷ Στο ίδιο, σ. 28.

¹⁶⁸ Στο ίδιο, σ. 28.

είτε αποδίδεται με το «embodied». Μπορεί να υποτεθεί πως το «incarnation», αν και αποδίδει ακριβέστερα αυτό που επιχειρεί να δείξει, αποφεύγεται συνειδητά από τον Μπουρντιέ, λόγω του θεολογικού του φορτίου. Στα ελληνικά, η λέξη «ενσωμάτωση» παραπέμπει περισσότερο στην ένωση δύο διακριτών πραγμάτων, σ' ένα πράγμα που «γίνεται ένα σώμα με ένα άλλο». Ωστόσο, αυτό δεν είναι το σχήμα που παρουσιάζει ο Μπουρντιέ. Το σώμα είναι, θα λέγαμε με όρους Αλτουσέρ, «πάντοτε-ήδη» κοινωνικό, με την έννοια ότι δεν υπάρχει καμία στιγμή που δεν είναι. Το habitus, συνεπώς, είναι το ανθρώπινο σώμα ως εξαρχής και διαρκώς κοινωνικό, είναι το «πάντοτε-ήδη» κοινωνικο-ποιημένο σώμα. Το habitus είναι μια μορφή, μια τροπικότητα όπως λέει, του ίδιου του κοινωνικού, είναι η ύπαρξη του κοινωνικού ως σώμα και όχι στο σώμα –και ως τέτοιο οφείλει η κοινωνική επιστήμη να προσεγγίζει το άτομο, σύμφωνα με τον Μπουρντιέ.¹⁶⁹

Η έννοια του σώματος, της σωματικότητας, είναι κεντρική στη συγκρότηση της έννοιας του habitus, σε σημείο που κάποιες στιγμές φαίνεται πως habitus και σώμα σε κάποιο βαθμό ταυτίζονται. Απαραίτητη προϋπόθεση για να κατανοήσουμε το είδος αυτής της ταύτισης είναι να έχουμε πάντοτε κατά νου ότι δεν υφίσταται καθαρή, οντολογική, διάκριση ανάμεσα στο σώμα και το πνεύμα, ανάμεσα στις σωματικές κινήσεις και στάσεις και τις ιδέες ή την «ιδεολογία». Θα επανέλθουμε σε αυτό το ζήτημα, και θα το εξετάσουμε ειδικότερα στο επόμενο κεφάλαιο. Προς το παρόν, κρατάμε ότι το σώμα βρίσκεται στο κέντρο της πραγμάτευσης της έννοιας του habitus, και είναι απαραίτητο για να κατανοήσουμε τη συγκρότηση και τη λειτουργία του. Θα δούμε κάποια σημεία που δείχνουν τη σημασία τόσο της έννοιας του σώματος εντός του θεωρητικού σχήματος του Μπουρντιέ, όσο και «της πραγματικότητας» του σώματος στην καθημερινή ανθρώπινη πρακτική. Μέσω (και) αυτής της έννοιας, ο Μπουρντιέ αξιοποιεί την έννοια της διατομικότητας, όπως θα δούμε λίγο παρακάτω.

«Μια κατάσταση σώματος»

Ο Μπουρντιέ δεν μιλά ποτέ για τα «καθαρά» βιολογικά χαρακτηριστικά, παρά μόνο στον βαθμό που αυτά νοσηματοδοτούνται κοινωνικά και αποτελούν κριτήρια ταξινόμησης, θεμελιώνοντας ή/και δικαιολογώντας αξιολογικές κρίσεις και (ταξικές)

¹⁶⁹ «Από τη στιγμή που ο θεσμός έχει δύο μορφές και υπάρχει ως ζωντανή οντότητα μόνο μέσα από τις σχέσεις ανάμεσα σ' αυτές τις δύο μορφές, η κοινωνική επιστήμη έχει επίσης ως αντικείμενό της τις σχέσεις ανάμεσα σ' αυτές τις δύο μορφές ύπαρξης», στο ίδιο, σ. 28.

θέσεις εντός του κοινωνικού κόσμου (όπως το φύλο, η δύναμη, η ομορφιά κλπ).¹⁷⁰ Με άλλα λόγια, ως «ατομικό» σώμα δεν νοείται ποτέ το βιολογικό σώμα, αλλά το σώμα-habitus, δηλαδή το σώμα όπως υπάρχει ως προϊόν και μέρος ενός πεδίου. Το habitus είναι «η ιστορία που έχει γίνει σώμα», το πεδίο είναι «η ιστορία που έχει γίνει πράγμα», και το αντικείμενο της κοινωνικής επιστήμης (οφείλει να) είναι η σχέση ανάμεσα στα δύο, καθώς και οι τρόποι που αυτή η σχέση δομείται, συγκροτείται και (μπορεί να) μεταβάλλεται. Είναι οι τρόποι με τους οποίους το ατομικό, το εξατομικευμένο, «κοινωνικοποιείται», και το συλλογικό, το κοινωνικό «εξατομικεύεται», σε μια διαδικασία που συντελείται «πάντοτε-ήδη», και εξελίσσεται διαρκώς καθώς πραγματώνεται, αποτελώντας ένα διαρκές διακύβευμα.¹⁷¹ Αυτή τη σχέση μεταξύ πεδίου και habitus ο Μπουρντιέ την περιγράφει και ως «πρακτική αίσθηση», και την ορίζει ως «μια σωματική σχεδόν θεώρηση του κόσμου, που δεν προϋποθέτει καμία αναπαράσταση, ούτε του σώματος ούτε του κόσμου, ούτε της μεταξύ τους σχέσης», και αμέσως μετά την ονομάζει «εμμένεια στον κόσμο»¹⁷² – πρόκειται, δηλαδή, για την εμμενή σχέση ανάμεσα στην εξαντικειμενικευμένη και την ενσωματωμένη ιστορία.

Ένα παράδειγμα που αξιοποιεί είναι οι έμφυλες διαφορές και διακρίσεις, όπως εκφράζονται στο γυναικείο και το αντρικό σώμα, καθώς και η κατανομή των αντικειμένων της εργασίας, του χώρου και των ενασχολήσεων σε «γυναικεία» και «ανδρικά», όπως εκφράζονται στις κοινότητες των Καβύλων αγροτών: «Η αντίθεση ανάμεσα στο αρσενικό και το θηλυκό υλοποιείται στον τρόπο του *σωματικού φέρεσθαι* και συμπεριφέρεσθαι ανάμεσα στο ευθύ και στο καμπύλο, ανάμεσα αφενός στη στιβαρότητα, ευθύτητα, αμεσότητα [...] και αφετέρου στη μετριοπάθεια, τη

¹⁷⁰ «Σε μια ταξική κοινωνία, ό,τι παράγεται από ένα συγκεκριμένο δρων υποκείμενο μιλά ταυτόχρονα και απαραίτητως μέσα από έναν ουσιαστικό *επικαθορισμό*, για την τάξη του (ή πιο σωστά για τη θέση του στην κοινωνική δομή και την ανοδική ή καθοδική του πορεία) και για το σώμα του, ή πιο σωστά, για όλες τις κοινωνικά πάντα ιδιότητες που φέρει, έμφυλες ιδιότητες βέβαια, αλλά και φυσικές ιδιότητες οι οποίες παινεύονται, όπως η ομορφιά ή η δύναμη, ή στιγματίζονται», Bourdieu, *Η αίσθηση της πρακτικής*, σ. 130.

¹⁷¹ «Το habitus δεν “χρησιμοποιείται” από μία ήδη υπάρχουσα υποκειμενικότητα, αλλά αποτελεί τα συγκροτησιακά της στοιχεία. [...] Ο Μπουρντιέ διατηρεί τον θεμελιώδη και συγκροτησιακό χαρακτήρα του habitus, θέτοντας το πραγματικό πρόβλημα: πώς να διατηρήσουμε, *ταυτόχρονα*, ένα βαθύ και θεμελιώδες επίπεδο κοινωνικών καθορισμών και μία (περιορισμένη) αυτονομία», Κανάκης Λελεδάκης, «Η θεωρία του Pierre Bourdieu για την κοινωνία και τη νεωτερικότητα», στο Σωκράτης Κονιόρδος (επιμ.), *Κοινωνική δομή και νεωτερικότητα*, Gutenberg, Αθήνα 2010, σ. 405.

¹⁷² «Η αίσθηση της πρακτικής είναι [...] εμμένεια στον κόσμο [immanence au monde]», στο *ίδιο*, σ. 108 (μετάφραση τροποποιημένη).

συστολή, την ευελιξία».¹⁷³ Έτσι, διαβάζουμε πως ο έντιμος, υπεύθυνος, αρρενωπός άνδρας αναμένεται να βαδίζει σταθερά και αποφασιστικά, να κοιτάζει μπροστά και μακριά, και να είναι πάντα σε εγρήγορση. Αντιθέτως, η γυναίκα οφείλει να κρατά το βλέμμα χαμηλά, ακριβώς στο σημείο που θα πατήσει αμέσως μετά, αποφεύγοντας κάθε άλλη κίνηση του σώματος ή του κεφαλιού, και προσέχοντας να μη φανούν τα μαλλιά της.¹⁷⁴ Οι διαφορές αυτές εκφράζονται και στην κατανομή των εργασιών, «αυτονόητη» για τους εμπλεκόμενους και ταυτισμένη απολύτως με τις σωματικές εκφράσεις της έμφυλης διάκρισης –χρησιμοποιεί ως παράδειγμα το μάζεμα της ελιάς: «Εδώ, η αντίθεση ανάμεσα στο ευθύ και το κυρτό, ανάμεσα στο άκαμπτο και το εύκαμπτο, παίρνει τη μορφή της διάκρισης ανάμεσα στον άντρα, που όρθιος ραβδίζει τις ελιές και τη γυναίκα, σκυμμένη, που τις μαζεύει: Η πρακτική αυτή αρχή, δηλαδή συνάμα λογική και αξιολογική, [...] “η γυναίκα μαζεύει αυτό που ο άντρας ρίχνει καταγής”, συνδυάζεται με την αντίθεση ανάμεσα στο μεγάλο και το μικρό, για να αποδοθούν στη γυναίκα τα χαμηλά και κατώτερα καθήκοντα που απαιτούν υποταγή και ευκαμψία, τα λεπτολόγα και συνάμα ευτελή καθήκοντα».¹⁷⁵

Αναλόγως κατανέμεται ο χώρος και οι ενασχολήσεις: Ο άνδρας είναι έξω, στο δημόσιο χώρο, «στην πολιτική, την ιστορία, και τον πόλεμο», ενώ στη γυναίκα αντιστοιχεί το εσωτερικό, «η εστία, το μυθιστόρημα και η ψυχολογία»¹⁷⁶ (όπως λέει, υπενθυμίζοντας πως, όσο μιλάμε για τους Καβύλους αγρότες, άλλο τόσο μιλάμε και για τις ευρωπαϊκές αστικές κοινωνίες). Αυτή η λογική «τείνει να παράγει την ίδια της την επιβεβαίωση [θεμελιώνοντας] τις πλέον βασικές δομές μιας ομάδας στις πλέον πρωταρχικές εμπειρίες του σώματος».¹⁷⁷ Κάπως έτσι, όλες οι «γυναικείες κινήσεις» ταυτίζονται με τις εκδηλώσεις σεβασμού και την ταπεινότητα, αλλά και με την ταπείνωση, την ντροπή, την υποταγή, ενώ οι «αντρικές» με τη δύναμη, το θάρρος και την αντίσταση, «σάμπως η σωματική γλώσσα της έμφυλης κυριαρχίας και της υποταγής να έχει παράσχει στη σωματική και την καθεαυτή γλώσσα της κοινωνικής κυριαρχίας και της υποταγής τις θεμελιώδεις αρχές της».¹⁷⁸

Δεν πρόκειται, όμως, για «αναπαραστάσεις»: δεν πρόκειται για εικόνες ήδη συγκροτημένες έξω από την (καθημερινή) πρακτική, τις οποίες τα άτομα, άνδρες και

¹⁷³ Στο ίδιο, σ. 114-115.

¹⁷⁴ Στο ίδιο, σ. 115.

¹⁷⁵ Στο ίδιο, σ. 116.

¹⁷⁶ Στο ίδιο, σ. 127.

¹⁷⁷ Στο ίδιο, σ. 117.

¹⁷⁸ Στο ίδιο, σ. 118.

γυναίκες, καλούνται να υιοθετήσουν –δεν είναι ρόλοι που παίζουν. Πρόκειται για τον τρόπο που το ίδιο το άτομο συγκροτείται εξαρχής ως σώμα-habitus: «ο κόσμος των αντικειμένων, αυτό το βιβλίο όπου κάθε πράγμα μιλά μεταφορικά για όλα τα άλλα και στο οποίο τα παιδιά μαθαίνουν να διαβάζουν τον κόσμο, διαβάζεται με όπλο το σώμα».¹⁷⁹ Διαβάζεται, αλλά θα συμπληρώναμε και γράφεται. Ο κοινωνικός κόσμος «υπαγορεύει», προτρέποντας, αξιολογώντας, επαινώντας και αποδοκιμάζοντας· οι προτροπές, οι αξιολογήσεις, οι έπαινοι και οι αποδοκimasίες εκφέρονται από τα ίδια τα άτομα, που «αναπαράγουν» τον αυτονόητο κόσμο τους. Το σώμα μας δεν *συμμορφώνεται* με τις απαιτήσεις, αλλά *ενσαρκώνει* τις απαιτήσεις του κοινωνικού κόσμου, δεν τις *«αναπαριστά»* αλλά τις *εκφράζει*. Το «πολιτισμικό αυθαίρετο» μπορεί να υφίσταται μόνο στον βαθμό που *δείχνεται* (δεν *αναπαρίσταται*) ως αυτονόητο στους εμπλεκόμενους, καθώς θεμελιώνεται στους πρακτικούς, σωματικούς τρόπους τους. Το σώμα δεν εκλαμβάνεται ως εργαλείο ή μέσο που αναλαμβάνει (ή υποχρεώνεται) να ενσαρκώσει τον θεσμό, ούτε ως κάτι που κατευθύνεται από τις ιδέες και τις πεποιθήσεις του εκάστοτε ατόμου. Για να θυμηθούμε ένα παράθεμα που έχουμε ήδη δει, «μέσα από το *habitus* ο θεσμός πραγματοποιείται πλήρως: η ικανότητα της ενσωμάτωσης [*incorporation*], που εκμεταλλεύεται την ικανότητα του σώματος να λαμβάνει σοβαρά υπόψη την επιτελεστική μαγεία του κοινωνικού, είναι αυτό που καθιστά τον βασιλιά, τον τραπεζίτη ή τον ιερέα, κληρονομική μοναρχία, χρηματιστικό καπιταλισμό ή Ενσαρκωμένη Εκκλησία».¹⁸⁰ Με άλλα λόγια, ο βασιλιάς, ο τραπεζίτης ή ο κληρικός δεν «ντύνονται» βασιλιάς, τραπεζίτης ή

¹⁷⁹ Στο *ίδιο*, σ. 126.

¹⁸⁰ Στο *ίδιο*, σ. 95-96. Το «*incorporation*» αποδίδεται εδώ από τον μεταφραστή ως «ενσωμάτωση». Διατηρώ τη μετάφραση, υπενθυμίζω, ωστόσο την προηγούμενη επισήμανση, σχετικά με τη διαφορά ανάμεσα στην «ενσωμάτωση» και την «ενσάρκωση». Βλ. και παρακάτω: «Αν δικαιούμαστε να λέμε, μαζί με τον Μαρξ, ότι “ο επί δικαίωματι κληρονόμος του κτήματος, ο πρωτότοκος, ανήκει στη γη” [...] ή ότι τα “πρόσωπα” των καπιταλιστών είναι η “προσωποποίηση” του κεφαλαίου, είναι διότι η καθαρά κοινωνική και οιονεί μαγική διαδικασία της κοινωνικοποίησης [...] παράγει απολύτως πραγματικά αποτελέσματα που εγγράφονται στο σώμα και τις πεποιθήσεις», σ. 96. Στον τρόπο «παραγωγής» και «εγγραφής στο σώμα» αυτών των αποτελεσμάτων, καθώς και το είδος τους –το είδος της αιτιότητας που διέπει αυτή τη σχέση– έχουμε ήδη αναφερθεί, και εδώ και σε προηγούμενα κεφάλαια, ωστόσο θα επανέλθουμε στο επόμενο. Είναι σημαντική άλλη μια σχετική επισήμανση του Μπουρντιέ, λίγο παρακάτω, όπου δείχνεται, ακριβώς, αυτή η «εγγραφή στο σώμα [και τις πεποιθήσεις]» ως έκφραση, ως τροπικότητα του ίδιου του θεσμού (και όχι ως απλό αποτέλεσμά του, με τη συμβατική έννοια της μεταβατικής αιτιότητας, του καθορισμού ή της παραγωγής ως δημιουργίας: «Ένας θεσμός, ακόμη και η οικονομία, δεν είναι ολοκληρωμένος και εντελώς βιώσιμος, παρά μόνο αν εξαντικειμενικεύεται διαρκώς όχι μόνο στα πράγματα [...] αλλά και στο σώμα, δηλαδή στις διαρκείς προδιαθέσεις που αναγνωρίζουν και εκπληρώνουν τις απαιτήσεις που απορρέουν από αυτό το πεδίο», σ. 96.

κληρικός, μιμούμενοι ό,τι απαιτεί η θέση τους προκειμένου να διατηρήσουν αυτήν και τα προνόμιά της. Το σώμα τους δεν εξασφαλίζει απλώς την επιβίωση του θεσμού καθώς συμμορφώνεται προς αυτόν και τις ιδέες που επιβάλλει, αλλά πραγματώνει τον θεσμό, στον βαθμό που φτιάχνεται, εξαρχής και πρακτικά εμπλεκόμενο, μέσα σε αυτόν.

Για να το κατανοήσουμε καλύτερα, μπορούμε να δούμε ένα άλλο ζήτημα το οποίο ο Μπουρντιέ θέτει με όρους σωματικότητας, το ζήτημα της πίστης. «Η πρακτική πίστη δεν είναι μια κατάσταση ψυχής ή, ακόμα λιγότερο, ένα είδος εξ αποφάσεως ένταξης σε ένα σύνολο καθιερωμένων δογμάτων και θεωριών (των «πεποιθήσεων»), αλλά, αν επιτρέπεται η έκφραση, μια κατάσταση σώματος».¹⁸¹ Ακόμα, λοιπόν, και όταν μιλάμε για ένα κατεξοχήν «πνευματικό» ζήτημα όπως αυτό, δεν μιλάμε απλώς για ένα σύνολο ιδεών, αναπαραστάσεων και πεποιθήσεων, αλλά για σωματική εμπλοκή, η οποία δεν μπορεί να απορρέει απλώς από «μια απόφαση της βούλησης». Το «γονατίστε, ψιθυρίστε μια προσευχή και θα πιστέψετε», που απάντησε ο Πασκάλ σε κάποιον που του είπε πως θέλει να πιστέψει αλλά δεν μπορεί, δεν δηλώνει την πίστη ως απόφαση και το σώμα ως βοήθημα (όπως το ερμηνεύει κριτικά ο Μπουρντιέ),¹⁸² αλλά το γεγονός, ακριβώς, ότι η πίστη δεν υπάρχει (δεν μπορεί να υπάρχει) εκτός των σωματικών πρακτικών άσκησης της. Ακόμα περισσότερο, δηλώνει πως η εμπλοκή του σώματος είναι ικανή να έχει αποτελέσματα στο πνεύμα, σε μια πλήρη αντιστροφή του καρτεσιανού σχήματος που θέλει το πνεύμα να καθοδηγεί το σώμα (χωρίς να υπονοώ ότι αυτή η αντιστροφή συνιστά, από μόνη της, σπινοζισμό). Σε ό,τι αφορά αυτή τη σχέση μεταξύ βούλησης, πρακτικής εμπλοκής και πίστης, ο Μπουρντιέ χρησιμοποιεί ως παράδειγμα κάποιους ανθρωπολόγους, οι οποίοι προσπαθούν «να καταμαγευτούν» και να συμμετέχουν πραγματικά στον τρόπο ζωής των κοινοτήτων που μελετούν. Όλο αυτό δεν δείχνει παρά την αντινομία της «απόφασης να πιστέψεις», να συμμετέχεις τεχνητά, να προσποιηθείς ότι ανήκεις κάπου που δεν ανήκεις.¹⁸³ Θα μπορούσαμε, ωστόσο, να πούμε πως, αν και αυτό που θέλει να δείξει εδώ είναι σε γενικές γραμμές ορθό, δεν μπορούμε να αποκλείσουμε τη δυνατότητα αυτή η, αρχικά τεχνητή και «εξ αποφάσεως», ένταξη να καταλήξει σε μια πραγματική «ένταξη» ενός ανθρώπου σ' έναν τρόπο ζωής ή μια ομάδα στην οποία δεν ανήκε πριν. Είναι η περίπτωση που,

¹⁸¹ Στο ίδιο, σ. 112.

¹⁸² Στο ίδιο, σ. 81-83.

¹⁸³ Στο ίδιο, σ. 111.

ρητά ή άρρητα, *ήθελε να πιστέψει*, θέληση την οποία ο Μπουρντιέ, σχολιάζοντας την προτροπή του Πασκάλ, είτε παραβλέπει είτε εκλαμβάνει ως (τον συνήθη) βολонταρισμό.¹⁸⁴

Στην ίδια κατεύθυνση, ο Μπουρντιέ τονίζει τη σημασία της σκηνοθεσίας στις συλλογικές τελετές. Οι τελετές αυτές δεν έχουν ως μόνο σκοπό την προβολή της ομάδας, αλλά επιτελούν και μια άλλη, σημαντικότερη ίσως, λειτουργία, η οποία συνίσταται στο «να προξενηθούν σκέψεις και να υποβληθούν συναισθήματα μέσα από την αυστηρή ρύθμιση των πρακτικών, τη διατεταγμένη διάθεση του σώματος και ιδιαίτερα τη σωματική έκφραση του συναισθήματος».¹⁸⁵ Και πάλι το σώμα βρίσκεται στο κέντρο, καθώς, όπως επισημαίνεται λίγο πιο κάτω, «το σώμα πιστεύει σε αυτό στο οποίο εκφραστικά εμπλέκεται: κλαίει, αν μιμείται τη θλίψη. Δεν αναπαριστά αυτό που εκφράζει, δεν μνημονεύει το παρελθόν, *κάνει πράξη το παρελθόν και, αναιρώντας το ως παρελθόν, το αναβιώνει*».¹⁸⁶ Ακόμα λοιπόν, και στις σκηνοθετημένες τελετουργίες, οι σωματικές κινήσεις και στάσεις είναι κάτι παραπάνω από αναπαράσταση (ή από-μίμηση). Είναι «αναβίωση», ανάκληση ολόκληρου του προς «αναπαράσταση» συστήματος, του θεσμού ή της ομάδας. Δεν χρειάζεται όμως παρά να σκεφτούμε «απλές καθημερινές προσταγές τόσο ασήμαντες όπως “όρθιο το σώμα σου” ή “μην κρατάς το μαχαίρι με το αριστερό χέρι”», για να δούμε πως το *habitus* «είναι πολιτική μυθολογία πραγματωμένη, εν-σωματωμένη / ενσαρκωμένη [incorporée], μετασχηματισμένη σε μόνιμη προδιάθεση, σε διαρκή

¹⁸⁴ «Προχωρώντας σαν η βούληση και η συνείδηση να αποτελούσαν την αρχή της προδιάθεσης [...]», στο *ίδιο*, σ. 82. Μπορούμε να θυμηθούμε εδώ τα σπινोजικά «αίτια απ’ τα οποία [οι άνθρωποι] διατίθενται να ορέγονται και να βούλονται» (Η, Ι, Παρ., σ. 133). Πράγματι, αυτό που ο Σπινόζα δείχνει στο Παράρτημα είναι πως οι άνθρωποι αγνοούν αυτά τα αίτια, τα οποία τους (προ)διαθέτουν προς συγκεκριμένα πράγματα, με αποτέλεσμα να εκλαμβάνουν τις προδιαθέσεις τους αυτές ως αποτέλεσμα της ελεύθερης βούλησής τους. Την ίδια στιγμή, όμως, ο Σπινόζα τοποθετεί την επιθυμία ανάμεσα στις τρεις θεμελιώδεις συναισθηματικές επήρειες («Η Επιθυμία είναι η ίδια η ουσία του ανθρώπου [...]», Η, ΙΙΙ, Ορισμοί των Σ.Ε., ορ. 1, σ. 317), και στην *Πολιτική πραγματεία* (κεφ. 2, παρ. 19, σ. 109 και κεφ. 5, παρ. 4, σ. 133) ορίζει την υπακοή [obsequium] ως «σταθερή *θέληση* να κάνουμε αυτό που σύμφωνα με το δίκαιο είναι καλό και που σύμφωνα με την κοινή απόφαση πρέπει να γίνει» (πλάγια δικά μου). Η υπακοή, με άλλα λόγια, (πρέπει να) προκύπτει ως *επιθυμία*, και να μην απορρέει από τον φόβο της τιμωρίας, ή την ελπίδα για ανταμοιβή. Αυτή η επιθυμία δεν προκύπτει από κάποια έλλειψη, αλλά από τη γνώση ότι, σ’ ένα σταθερό κράτος το οποίο φροντίζει πραγματικά το κοινό καλό (την αύξηση δύναμης όλων και συνεπώς του ίδιου του κράτους), καθένας *έχει πραγματικό* όφελος να υπακούει. Βλέπουμε συνεπώς πως η θέληση ή η επιθυμία μπορεί να μην είναι κάτι εξ ορισμού «νοησιαρχικό»: στον Σπινόζα δηλώνει μια βαθιά υπαρκτική τάση, η κατεύθυνση (και το περιεχόμενο) της οποίας εξαρτάται απ’ τον βαθμό γνώσης της φύσης των πραγμάτων και των συσχετισμών τους.

¹⁸⁵ Bourdieu, *Η αίσθηση της πρακτικής*, σ. 113.

¹⁸⁶ Στο *ίδιο*, σ. 120.

τρόπο του στέκεσθαι, ομιλείν, βαδίζειν και ως εκ τούτου *αισθάνεσθαι και σκέπτεσθαι*».¹⁸⁷

γ. Διατομικότητα

«Το *habitus*, όντας το κοινωνικό ενσαρκωμένο και άρα διατομικό, μπορεί να συγκροτηθεί με όρους κοινωνικών τάξεων».¹⁸⁸ Η διατύπωση αυτή έχει δύο ενδιαφέροντα σημεία που αφορούν τον όρο «διατομικό». Το «διατομικό» εμφανίζεται αφενός ως συνέπεια του «ενσαρκωμένου κοινωνικού» και αφετέρου ως αυτό που μας επιτρέπει να μιλήσουμε για το *habitus*, να το συγκροτήσουμε ως έννοια, να το ορίσουμε και να μιλήσουμε γι' αυτό, με όρους (κοινωνικής) τάξης. Και αυτά τα δύο σημεία φαίνεται να τονίζουν, ξανά, πως το *habitus* δεν είναι ποτέ το μεμονωμένο άτομο, αλλά το άτομο σε αναφορά προς το κοινωνικό του περιβάλλον. Το σώμα, το κάθε «φυσικό», βιολογικό σώμα, με τα συγκεκριμένα χαρακτηριστικά και τους συγκεκριμένους τρόπους έκφρασης και κίνησης, δεν είναι παρά ενσάρκωση του κοινωνικού, γι' αυτό και μπορεί να «ενταχθεί» σε συγκεκριμένες (κοινωνικές) τάξεις και κατηγορίες. Παραμένει, ωστόσο, «το κάθε σώμα»: οι ενσαρκώσεις του κοινωνικού, αν και μπορούν να είναι κοινές και να χαρακτηρίζονται, υπό μία έννοια, «ομοιογενείς», δεν είναι ποτέ ταυτόσημες. Έτσι το κοινωνικό, «παράγοντας» τα *habitus*, ταυτόχρονα διαφοροποιείται απείρως σε αυτά: υπάρχουν τόσες ενσαρκώσεις του κοινωνικού, όσα είναι και τα σώματα. Αυτές οι άπειρες ενσαρκώσεις-διαφοροποιήσεις, αποτελέσματα του πεδίου, συνιστούν προϋποθέσεις της ίδιας του της ύπαρξης. Όπως είδαμε και αλλού, το πεδίο, η δομή, ο θεσμός δεν υπάρχει παρά μονάχα στον βαθμό που «κατοικείται», που «ενεργοποιείται» αλλά και τροποποιείται στα αποτελέσματά του. Για να επαναλάβουμε τη διατύπωση της σχέσης αυτής με σπινοζικούς όρους, αν το πεδίο είναι η αιτία του *habitus*, είναι η εμμενής αιτία του. Αυτό σημαίνει ότι το πεδίο(-αιτία) δεν υφίσταται χωρίς τα αποτελέσματά του και δεν μπορεί καν να νοηθεί ανεξάρτητα από αυτά, αλλά και ότι αυτά τα αποτελέσματα δεν

¹⁸⁷ Στο *ίδιο*, σ. 114 (Pierre Bourdieu, *Le sens pratique*, σ. 117 [*incorporée*]: Pierre Bourdieu, *The Logic of Practice*, μτφρ. Richard Nice, Stanford University Press, Στάνφορντ 1990, σ. 69 [*em-bodied*]). Ο άγγλος μεταφραστής επιλέγει τη γραφή *em-bodied*, για να δηλώσει, ακριβώς, ότι δεν πρόκειται απλώς για «ενσωμάτωση κάποιου πράγματος (εν προκειμένω του «πολιτισμικού αυθαίρετου) στο (ανθρώπινο) σώμα, αλλά για εν-σωμάτωση, για το «γίγνεσθαι-σώμα». Το πολιτισμικό αυθαίρετο, με άλλα λόγια, γίνεται, αυτό το *ίδιο*, σώμα, δεν επικάθεται ή κυριαρχεί, απλώς, στα σώματα, πράγμα που «αποκρύπτει» (ή και καταργεί) και τον αυθαίρετο χαρακτήρα του (για το ζήτημα αυτό θα μιλήσουμε στο επόμενο κεφάλαιο).

¹⁸⁸ Bourdieu, *Habitus and Field...*, σ. 30.

συνιστούν ούτε πραγματώσεις μιας ουσίας, ούτε μέρη που απαρτίζουν ένα σύνολο. Ο Μπουρντιέ κάνει λόγο για το *κάθε* ατομικό habitus ως «δομική παραλλαγή» των άλλων, τονίζοντας έτσι τόσο τη μοναδικότητα όσο και την κοινή τους προέλευση. Δηλώνεται επίσης πως το habitus είναι τόσο το αποτέλεσμα μιας δομής (του πεδίου), όσο και μέρος της (κάτι που δεν αυτονομείται αφού παραχθεί, αλλά παραμένει εντός της), αλλά και τροποποίησή του, με την έννοια ότι (ολόκληρη) η δομή-αιτία εκφράζεται και παραλλάσσει μέσα στο κάθε habitus, μέσα από τον τρόπο που το κάθε ατομικό σώμα-habitus «βρίσκει τη θέση του» εντός της.¹⁸⁹ Με άλλα λόγια, αυτά τα αποτελέσματα είναι οι *τρόποι* στους οποίους το πεδίο *εκφράζεται*, πάλι με τη σπινοζική-ντελεζιανή έννοια της έκφρασης, με την έννοια του ό,τι υπάρχει, εκφράζεται αναγκαία και υπάρχει στον βαθμό που εκφράζεται.

Το habitus συνιστά έκφραση, αλλά και εκφράζεται το ίδιο. Ακόμα περισσότερο απ' αυτό, θα λέγαμε πως το habitus είναι συγκροτητικά εκφραζόμενο: συγκροτείται μέσα από την ίδια του την έκφραση. Το κάθε άτομο δέχεται τις εκφράσεις των άλλων και απαντά, αποκρίνεται, απευθύνεται σε αυτές. Ερμηνεύοντας τη χρήση του όρου «διατομικό» σε αυτό το σημείο από τον Μπουρντιέ, και συνδέοντας όλα αυτά με την πρώτη ενότητα αυτού του κεφαλαίου, θα μπορούσαμε να πούμε ότι το habitus συγκροτείται μέσα από την επικοινωνία: τόσο ως «αυτό» το habitus, το μεμονωμένο, συγκεκριμένο, ενικό habitus, όσο και ως «όμοιο» με άλλα, ως μέρος μιας τάξης. Η διαδικασία εξατομίκευσης και κοινωνικοποίησης είναι μία και η αυτή διαδικασία και επιτελείται μέσω της επικοινωνίας. Τα habitus γίνονται habitus καθόσον επικοινωνούν, δεν επικοινωνούν ως ανεξάρτητα και ήδη συγκροτημένα habitus. Μέσω αυτής της επικοινωνίας, διαφοροποιούνται μεταξύ τους, συγκλίνουν ή αποκλίνουν, εναρμονίζονται ή συγκρούονται, βρίσκονται πάντως εντός του ίδιου «πεδίου», μοιράζονται το ίδιο πλαίσιο αναφοράς, αναγνωρίζοντας τη σημασία των διακυβευμάτων γύρω απ' τα οποία είτε συμπλέουν είτε ανταγωνίζονται.¹⁹⁰

¹⁸⁹ «Στην πραγματικότητα, αυτό που ενοποιεί τις μεμονωμένες έξεις των διαφορετικών μελών της ίδιας τάξης είναι μια σχέση *ομολογίας*, ποικιλομορφίας δηλαδή στην ομοιογένεια, που χαρακτηρίζει τις κοινωνικές συνθήκες παραγωγής τους: 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, *Η αίσθηση της πρακτικής*, σ. 100.

¹⁹⁰ «Όλοι οι άνθρωποι που εμπλέκονται σ' ένα πεδίο έχουν από κοινού έναν ορισμένο αριθμό θεμελιωδών συμφερόντων, δηλαδή καθετί που είναι συνδεδεμένο με την ίδια την ύπαρξη του πεδίου: ως εκ τούτου μια αντικειμενική συνενοχή που υπόκειται σε όλους τους ανταγωνισμούς. Ξεχνάμε πως η πάλη προϋποθέτει μια συμφωνία ανάμεσα στους ανταγωνιστές πάνω σ' αυτό για το οποίο αξίζει να

«Υπάρχουν κατηγορίες habitus, όπου τα βιολογικά άτομα μπορούν να διαφοροποιηθούν άπειρα [...]. Υποθέτοντας πως οι ίδιες αιτίες παράγουν τα ίδια αποτελέσματα, η κοινωνιολογία μπορεί να ταξινομήσει κατηγορίες habitus που θεωρούνται ομοιογενή. [...] Πρέπει να επισημάνω αμέσως ότι δεν υπάρχουν δύο εντελώς όμοια habitus, πολύ απλά γιατί ο κοινωνικός επικαθορισμός δεν είναι ποτέ ταυτόσημος. Ακόμα κι αν υποθέσουμε ότι δύο άτομα έχουν βιώσει ακριβώς τις ίδιες ατομικές περιπέτειες, το απλό γεγονός ότι δεν τις έχουν βιώσει με την ίδια σειρά αλλάζει τα πάντα: η πιθανότητα δύο άτομα να έχουν βιώσει ακριβώς τις ίδιες εμπειρίες στην ίδια σειρά είναι πρακτικά μηδέν, και δεν υπάρχουν δύο ολόδια άτομα».¹⁹¹

Θα προσθέταμε εδώ πως το γεγονός ότι δεν υπάρχουν δύο ταυτόσημα habitus δεν είναι απλώς ζήτημα της «σειράς» με την οποία δύο άτομα έχουν βιώσει ακριβώς τις ίδιες εμπειρίες. Ακόμα ένα ερώτημα είναι τι θα σήμαινε αυτό το «ακριβώς τις ίδιες εμπειρίες». Οι πρώτες στιγμές της παιδικής ηλικίας, η πορεία της ενηλικίωσης και ό,τι μπορεί ένα άτομο να συναντήσει, τα γεγονότα της προσωπικής ζωής δεν μπορούν ποτέ να είναι ταυτόσημα, ολόδια. Ακόμα κι αν μιλήσουμε για εξωτερικά, κοινωνικο-ιστορικά γεγονότα, όπως ένας πόλεμος ή μια οικονομική κρίση, οι συγκεκριμένες εμπειρίες και τα πλέγματα σχέσεων κάθε ατόμου, εντέλει το πώς έχει συγκροτηθεί μέσα από αυτά καθιστά διαφορετικό το πώς θα βιώσει ένα τέτοιο κοινό, κατά τ' άλλα, γεγονός, το πώς θα το δεχτεί, θα το αντιληφθεί, θα το επεξεργαστεί και θα αντιδράσει σε αυτό. Πράγματι, δεν υπάρχουν δύο ταυτόσημα, ολόδια, άτομα, πολύ απλά γιατί το άτομο είναι κάτι παραπάνω από το σύνολο των εμπειριών του, και σίγουρα δεν είναι ένα σύνολο καθορισμών. Οι καθορισμοί θέτουν το πλαίσιο που ορίζει μια συγκεκριμένη τάξη (πρακτικά, πρόκειται για τις κοινωνικές τάξεις, με το υλικό και συμβολικό τους κεφάλαιο), και αποτελεί εργαλείο με το οποίο μπορούμε να εξηγήσουμε την κοινωνική τροχιά επιμέρους ατόμων-habitus που ανήκουν σε αυτήν. Ωστόσο, ο Μπουρντιέ σημειώνει πως οι κοινωνικές επιστήμες δεν μπορούν (και δεν πρέπει) να εξαντλούν την ενεργητικότητά τους στη στατιστική ανάλυση:

«Υπάρχουν κατηγορίες habitus, στον βαθμό που υπάρχουν κατηγορίες κοινωνικού επικαθορισμού. Αυτό παρέχει μια βάση για στατιστική ανάλυση, χωρίς να πρέπει να κάνουμε την κοινωνιολογία την επιστήμη του συλλογικού: υπάρχει επίσης μια κοινωνιολογία του ατομικού habitus και, για παράδειγμα, μπορούμε να πάρουμε μια ατομική βιογραφία ως

παλεύουμε και που απωθείται μέσα στο αυτονόητο [...] δηλαδή καθετί που συνιστά το ίδιο το πεδίο, το παιχνίδι, τα διακυβεύματα, όλα τα προαπαιτούμενα που αποδεχόμαστε σιωπηρά, χωρίς να το ξέρουμε, εξαιτίας του γεγονότος ότι παίζουμε, ότι εισερχόμαστε στο παιχνίδι», Μπουρντιέ, *Κείμενα κοινωνιολογίας*, σ. 66.

¹⁹¹ Bourdieu, *Habitus and Field...*, σ. 30.

όργανο που θα μας επιτρέψει να συλλάβουμε τη συγκεκριμένη λογική ενός ενικού habitus». ¹⁹²

Αυτή η τελευταία παρατήρηση του Μπουρντιέ μας επιστρέφει στην αντίστοιχη ενότητα του δεύτερου κεφαλαίου. Εκεί, ένα από τα ζητήματα που εξετάζονται είναι η σημασία της «(αυτό-)κοινωνιο-βιογραφίας», και ο τρόπος που αυτή μπορεί να αξιοποιηθεί στην κοινωνιολογική ανάλυση. Μέσω και της Σαντάλ Ζακέ, αλλά και μέσα από διατυπώσεις του ίδιου του Μπουρντιέ, δείξαμε ότι αυτού του είδους το υλικό μπορεί να μας δώσει κάτι παραπάνω από αυτό. Μπορεί να μας επιτρέψει να ανιχνεύσουμε τη σχέση μεταξύ ατομικού και συλλογικού ή, με άλλους όρους, μεταξύ ενικού και καθολικού. Η Ζακέ «απαντά» στη θεωρία του Μπουρντιέ περί αναπαραγωγής, αναδεικνύοντας (ενικές, ακριβώς) περιπτώσεις *μη αναπαραγωγής*, επιχειρώντας (επιτυχημένα, θεωρώ) να διατυπώσει μια «φιλοσοφία του ενικού». ¹⁹³ Ο Μπουρντιέ, από την άλλη, όχι μόνο δεν αγνοεί τις περιπτώσεις «μη αναπαραγωγής» όπως τού καταλογίζει η Ζακέ, όχι μόνο δεν αποσιωπά το γεγονός ότι και η δική του περίπτωση είναι μια τέτοια περίπτωση, αλλά εντέλει αποδίδει ολόκληρη τη θεωρητική του τοποθέτηση σε αυτό το γεγονός:

«Η διαδρομή μου μπορεί να χαρακτηριστεί θαυμαστή, υποθέτω –μια άνοδος σ’ έναν χώρο που δεν ανήκω. Κι έτσι, προκειμένου να μπορέσω να ζήσω σ’ έναν χώρο που δεν ανήκω, πρέπει να προσπαθήσω να καταλάβω και τα δύο [...]. Γι’ αυτόν τον λόγο, ακόμη κι αν το έργο μου –το πλήρες έργο μου– είναι ένα είδος αυτοβιογραφίας, είναι ένα έργο για ανθρώπους που έχουν το ίδιο είδος διαδρομής, και την ίδια ανάγκη να καταλάβουν». ¹⁹⁴

Όσο, λοιπόν, κι αν ο Μπουρντιέ κατηγορείται για ντετερμινισμό, όσο κι αν φαίνεται να «καταδικάζει» τα άτομα-habitus «εκεί που ανήκουν», στερώντας τους την ελευθερία να φτιάξουν τον εαυτό τους και τον κόσμο όπως θέλουν, η θεωρία του μπορεί να διαβαστεί και αντίστροφα. Μπορεί να ιδωθεί ως μελέτη των όρων δυνατότητας της αλλαγής, όπως διατυπώθηκε και στην αρχή του κεφαλαίου. Η κατάδειξη του «πολιτισμικού αυθαιρέτου», το ίδιο το γεγονός ότι χαρακτηρίζεται αυθαίρετο, μαζί με την επισημάνση των τρόπων που αυτό «ενσταλλάσσεται στο σώμα και τις πεποιθήσεις» ή, πολύ περισσότερο, *γίνεται* σώμα και πεποιθήσεις, μπορεί να είναι μέρος ενός προτάγματος για αλλαγή. Όταν επισημαίνει το γεγονός πως τα άτομα κατά κάποιο τρόπο συμμετέχουν στις μορφές εξουσίας που τους

¹⁹² Στο ίδιο.

¹⁹³ Chantal Jaquet, «Thinking social mobility with Spinoza», *Crisis & Critique*, 8/1, σ. 126.

¹⁹⁴ «Pierre Bourdieu – Terry Eagleton: Δόξα και κοινή ζωή», *Ουτοπία* 9 (1994), σ. 124-125.

ασκούνται,¹⁹⁵ δεν κατηγορεί το θύμα ούτε το καταγγέλλει για μοιρολατρία, αλλά δείχνει ότι τα άτομα *μπορούν* να μην είναι (απλώς) παθητικά.¹⁹⁶ Όταν καταγράφει τους μηχανισμούς κοινωνικής αναπαραγωγής, το κάνει, όπως είδαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο, ως κάποιος που ξέφυγε από αυτούς, με όλο τον διχασμό και την ενοχή που φέρει λόγω αυτής της «φυγής». Και είναι ακριβώς γι' αυτόν τον λόγο που μιλά για όλους τους αυτονόητους τρόπους που, σιωπηρά (ως αυτονόητοι), μας μαθαίνουν να διαβάζουμε τον κόσμο και τον εαυτό μας. Η Ανί Ερνό, στην ομιλία της κατά την απονομή του Νόμπελ λογοτεχνίας, είπε πως «η αποκάλυψη του άφατου είναι πολιτική πράξη».¹⁹⁷ Κάτι τέτοιο επιχειρεί και ο Μπουρντιέ, με τον δικό του, έμμεσο τρόπο: να μιλήσει «για όλα αυτά».

¹⁹⁵ «Παρ' όλα αυτά, σε μια κατάσταση του πεδίου όπου βλέπουμε την εξουσία παντού, όπως σε άλλες εποχές αρνιόμασταν να την αναγνωρίσουμε εκεί που έβγαζε μάτι, δεν είναι ανώφελο να υπενθυμίσουμε ότι, χωρίς ποτέ να την μετατρέψουμε σε έναν, κατά κάποιον τρόπο, “κύκλο που το κέντρο του είναι παντού και πουθενά”, κάτι που θα συνιστούσε έναν άλλον τρόπο να την διασκορπίσουμε, πρέπει να ξέρουμε να την ανακαλύψουμε εκεί που είναι λιγότερο ορατή, εκεί που είναι πληρέστερα παραγνωρισμένη, άρα αναγνωρισμένη: η συμβολική εξουσία είναι ακριβώς αυτή η αόρατη εξουσία που δεν μπορεί να ασκηθεί παρά μόνο με τη συνενοχή εκείνων που δεν θέλουν να ξέρουν ότι την υφίστανται ή και ότι την ασκούν», Pierre Bourdieu, *Γλώσσα και συμβολική εξουσία*, μτφρ. Κική Καψαμπέλη, Ινστιτούτο του βιβλίου – Α. Καρδαμίτσα, Αθήνα 1999, σ. 237-238. Γι' αυτό τον τρόπο άσκησης της (συμβολικής) εξουσίας, και ιδίως για την παραγνώριση / αναγνώριση, θα μιλήσουμε στο επόμενο κεφάλαιο.

¹⁹⁶ Για παράδειγμα, στους *Πασκαλιανούς διαλογισμούς* μιλά για «κατακτήσεις», προνόμια και «ελευθερίες» που παραχωρούνται στους εργαζόμενους («π. χ. η ελευθερία να καπνίσεις ένα τσιγάρο»), κάτι που «μπορεί να συμβάλλει στη συγκάλυψη του συνολικού καταναγκασμού [...]». Το μικρό τίποτα στο οποίο στεκόμαστε περισσότερο μας κάνει να ξεχνάμε όλα τα υπόλοιπα» (σ. 369). Συνεχίζει, προσεγγίζοντας το «συμμετοχικό μάνατζμεντ» ως μια ανάλογη «εργοδοτική στρατηγική», η οποία, μαζί με την ελευθερία που προσφέρει στους εργαζόμενους «να οργανώνουν την εργασία τους», μετατοπίζει και «το συμφέρον τους από το εξωτερικό όφελος της εργασίας (τον μισθό) προς το εγγενές όφελος». Αυτό το είδος επένδυσης στην εργασία εκ μέρους του εργαζομένου, το οποίο συνοδεύεται από την διαρκή αξιολόγηση και αυτοαξιολόγηση, εντέλει, δεν είναι παρά μια «ήπια βία», ένας τρόπος επιβολής πολύ πιο αδιόρατος από τον ορατό καταναγκασμό των παλαιότερων τρόπων διοίκησης. (σ. 369-370).

¹⁹⁷ Ανί Ερνό, «Θα πάρω εκδίκηση για τη ράτσα μου», Ομιλία στη Στοκχόλμη κατά την παραλαβή του Νόμπελ λογοτεχνίας, τον Δεκέμβριο του 2022, μτφρ. Ρίτα Κολαΐτη, *Καθημερινή* (25.1.2023). Η ομιλία της Ερνό τελειώνει με μια διαπίστωση, η οποία είναι συγχρόνως και προτροπή: «Μέσα από την αποκάλυψη του κοινωνικά άφατου, αυτής της εσωτερίκευσης των σχέσεων ταξικής ή/και φυλετικής, καθώς και έμφυλης, κυριαρχίας, που είναι αντιληπτή μόνο από εκείνους που βιώνουν άμεσα τον αντίκτυπό της, υπάρχει η δυνατότητα ατομικής αλλά και συλλογικής χειραφέτησης. Η αποκρυπτογράφηση του πραγματικού κόσμου απογυμνώνοντάς τον από οράματα και αξίες που η γλώσσα, η οποιαδήποτε γλώσσα, κομίζει, σημαίνει τη διατάραξη της καθεστηκυίας τάξης του, την ανατροπή των ιεραρχιών του», [<https://www.kathimerini.gr/culture/562240558/tha-paro-ekdikisi-gia-ti-ratsa-moy/> -αν. 1.7.2024].

Στρατηγική και ενορχήστρωση

Μια κεντρική έννοια στην σκέψη του Πιερ Μπουρντιέ, στην οποία αναφερθήκαμε πολύ σύντομα και σε προηγούμενα σημεία, είναι η έννοια της στρατηγικής. Αυτή η έννοια φαίνεται να μην ταιριάζει σ' ένα θεωρητικό πλαίσιο το οποίο επιχειρεί να άρει τη διάκριση μεταξύ υποκειμένου και αντικειμένου, υποκειμενικού και αντικειμενικού, σ' ένα θεωρητικό πλαίσιο το οποίο στοχεύει στον εκ νέου ορισμό των δύο αυτών όρων στη βάση της σχέσης και του αμοιβαίου καθορισμού τους. Πολύ περισσότερο, φαίνεται να μην ταιριάζει με τη μέριμνα του Μπουρντιέ να απαντήσει στις υποκειμενιστικές θεωρίες, ιδίως σ' αυτήν του ορθολογικού δρώντος υποκειμένου. Πράγματι, η έννοια της στρατηγικής μοιάζει να ανήκει στο ίδιο πλαίσιο με αυτές της ατομικής πράξης, της συνείδησης, της σκοποθεσίας και του σχεδιασμού, και συνεπώς να βρίσκεται αρκετά μακριά απ' όσα υποστηρίζει ο Μπουρντιέ μέσα από τις έννοιες του *habitus*, του πεδίου και της μεταξύ τους σχέσης. Η «στρατηγική», με άλλα λόγια, αποτελεί έναν τρόπο δράσης που δεν αρμόζει στο δικό του θεωρητικό σχήμα, όπου το «ατομικό» είναι μια τροπικότητα του κοινωνικού και όχι «μια υποκειμενικότητα [που υψώνεται] απέναντι σε μια αντικειμενικότητα»,¹⁹⁸ όπου το άτομο δεν είναι αυτό που οργανώνει πλήρως συνειδητά και σκόπιμα τη δράση του, κινούμενο «στρατηγικά» μέσα στο πεδίο.

Στην επισήμανση σχετικά με την ασυμβατότητα της έννοιας της στρατηγικής με την ανάλυσή του, ο ίδιος απαντά:

«Είναι αλήθεια ότι η λέξη [στρατηγική] είναι ισχυρά συνδεδεμένη με τη νοησιαρχική [intellectualist] και την υποκειμενιστική παράδοση η οποία, από τον Ντεκάρτ ως τον Σαρτρ, έχει κυριαρχήσει στη νεότερη δυτική φιλοσοφία, και η οποία είναι ξανά σε άνοδο με την Θεωρία της Ορθολογικής δράσης [RAT, Rational Action Theory], μια θεωρία η οποία ανταποκρίνεται πλήρως σ' αυτό που για τους διανοούμενους αποτελεί πνευματοκρατικό «ζήτημα τιμής». [the spiritualist point d'honneur]. Αυτό δεν είναι λόγος, ωστόσο, να μην τη χρησιμοποιήσουμε με μια εντελώς διαφορετική θεωρητική πρόθεση, για να ορίσουμε τις αντικειμενικά προσανατολισμένες γραμμές δράσης τις οποίες οι κοινωνικοί δρώντες διαρκώς κατασκευάζουν εντός και διαμέσου της πρακτικής».¹⁹⁹

¹⁹⁸ Bourdieu, *Η αίσθηση της πρακτικής*, σ. 126.

¹⁹⁹ Pierre Bourdieu / Loïc J. D. Wacquant, *An Invitation to Reflexive Sociology*, Polity Press, Κέμπριτζ 1992, σ. 129. Η έκδοση αυτή προέκυψε μετά από πρόσκληση που δέχτηκε ο Μπουρντιέ από μια ομάδα υποψήφιων διδασκόντων του Πανεπιστημίου του Σικάγου, με αφορμή ένα σεμινάριο εξαμήνου γύρω από τη σκέψη του. Οι ερωτήσεις, οι παρατηρήσεις και οι ενστάσεις που διατυπώθηκαν κατά τη διάρκεια του σεμιναρίου αυτού, δόθηκαν στον Μπουρντιέ πριν την επίσκεψή του στο Σικάγο το 1988.

Βλέπουμε ακόμη ένα σημείο στο οποίο ο Μπουρντιέ «οριοθετεί» μια παράδοση σκέψης στην οποία αντιτίθεται, «από τον Ντεκάρτ ως τον Σαρτρ». Πράγματι, σ' αυτή την παράδοση, που είναι και η κυρίαρχη, η έννοια της στρατηγικής έχει ένα πολύ συγκεκριμένο νόημα. Ταυτισμένη με το υποκείμενο που οργανώνει ορθολογικά τη δράση του μέσα στον κόσμο (και επί του κόσμου), αυτή η λέξη μοιάζει απαγορευτική για ένα θεωρητικό σχήμα το οποίο επιχειρεί να μιλήσει για τη σχέση αυτή με διαφορετικούς όρους. Η «στρατηγική» ενέχει ξεκάθαρα την έννοια της σκοπιμότητας, και μαζί της αυτήν του υποκειμένου, το οποίο θέτει τους σκοπούς του και πράττει αναλόγως, ενώ το άτομο-habitus δεν σχετίζεται κατ' αυτόν τον τρόπο με το πεδίο. Ο Μπουρντιέ, ωστόσο, δεν βλέπει τον λόγο να μην αξιοποιήσει την έννοια της στρατηγικής, χρήσιμη για να μιλήσει για την πορεία του ατόμου-habitus εντός του πεδίου του, ορίζοντάς την εκ νέου. Αφαιρεί την υποκειμενιστική διάστασή της, η οποία βασίζεται στο χάσμα μεταξύ υποκειμενικού και αντικειμενικού, χωρίς να εξαλείφει μαζί και τον ενεργητικό χαρακτήρα της. Η διαφορά είναι πως αυτός ο ενεργητικός χαρακτήρας γίνεται αντιληπτός ως μέρος της πρακτικής, της ευρύτερης υπαρκτικής εμπλοκής του habitus με το πεδίο, ως ακόμα μία έκφραση της εμμενούς σχέσης τους, και όχι ως απόρροια του δυισμού.

Είδαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο περιπτώσεις διαταξικών, η πορεία των οποίων θα μπορούσε και να εκληφθεί ως αποτέλεσμα στρατηγικής: θέλοντας να ξεφύγουν από την κοινωνική τους μοίρα, σχεδίασαν τις κινήσεις τους με τέτοιο τρόπο, ώστε να το πετύχουν· ή αντίστροφα, συλλαμβάνοντας τη δυνατότητα μιας καλύτερης ζωής, συνειδητοποίησαν πόσο αφόρητη είναι η ζωή που ζουν. Σε κάθε περίπτωση, οι ιστορίες αυτές παρουσιάζονται συχνά ως παραδείγματα θριαμβευτικής άρσης των κοινωνικών καθορισμών και επίτευξης μιας προσωπικής ελευθερίας, που (μπορούν να) λειτουργούν και ως παράδειγμα. Οι «διαταξικοί» μπορούν να ιδωθούν και ως εμβληματικά σαρκικά υποκείμενα.²⁰⁰ Δείξαμε, ωστόσο, και μέσα από τα

Η ανταλλαγή ερωτήσεων και απαντήσεων συνεχίστηκε για αρκετούς μήνες, και αποτελεί το υλικό του βιβλίου αυτού (βλ. τον πρόλογο του Μπουρντιέ, στο *ίδιο*, σ. vii).

²⁰⁰ Ο Σαρτρ, σχετικά με την ανάδυση της επαναστατικής συνείδησης, παρατηρεί: «Πρέπει να αντιστρέψουμε την κοινή αντίληψη και να αναγνωρίσουμε ότι δεν είναι η σκληρότητα μιας κατάστασης ή οι οδύνες που επιφέρει, που οδηγούν τους ανθρώπους να συλλάβουν μια άλλη κατάσταση πραγμάτων όπου όλα θα είναι καλύτερα για όλους· αντίθετα, τη στιγμή που μπορούμε να συλλάβουμε μια άλλη κατάσταση πραγμάτων, βλέπουμε υπό νέο φως τα βάσανα και τις οδύνες μας και αποφασίζουμε ότι είναι ανυπόφορες», Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Éditions Gallimard, 1943, σ. 510 (παρατίθεται από τον Μπουρντιέ στην *Αίσθηση της πρακτικής*, σ. 71).

λόγια των ιδίων, ότι δεν πρόκειται γι' αυτό. Οι «στρατηγικές» που ακολουθήθηκαν διόλου δεν ήταν προϊόν ορθολογικού σχεδιασμού, που προέκυψε από μια στιγμή συνειδητοποίησης ή μιας απόφασης για αλλαγή. Καμία από τις τρεις περιπτώσεις που είδαμε, της Ανί Ερνό, του Ντιντιέ Εριμπόν και του Εντουάρ Λουί (αλλά και του ίδιου του Μπουρντιέ) δεν είναι περιπτώσεις «μεταστροφής» ή απόφασης για ρήξη και ριζική αλλαγή τροχιάς. Η πορεία τους είναι μια διαρκής προσπάθεια να εξηγήσουν, να καταλάβουν και να συμφιλιωθούν ακόμα –κάτι που εκφράζεται και στο έργο τους, και συνοψίζεται ωραία στη φράση της Ζακέ «μαζί και ενάντια». Οι «στρατηγικές» που ακολούθησαν μάλλον υπαγορεύτηκαν από τα πεδία στα οποία εμπλέκονται, τόσο αυτό που άφησαν όσο και αυτό στο οποίο μετέβησαν. Δεν θα επαναλάβω εδώ την αντίστοιχη ενότητα, ανιχνεύοντας όλα τα σχετικά με την έννοια της στρατηγικής στιγμιότυπα. Είδαμε, άλλωστε, πως τα όρια μεταξύ σχεδιασμού και αναγκαιότητας, μεταξύ επιλογής και μονόδρομου μπορούν να είναι αρκετά δυσδιάκριτα. Αρκεί να θυμηθούμε τη φράση του Λουί σχετικά με τις σπουδές «μάλλον οι σπουδές για μένα ήταν αποτέλεσμα της φυγής [...] *πρώτα είχα φύγει* [...]». Δεν υπήρχε τίποτα άλλο πέρα από τις σπουδές που θα μου επέτρεπε μια ολοκληρωτική φυγή».²⁰¹

Ωστόσο, η έννοια της στρατηγικής, όπως εννοείται από τον Μπουρντιέ ως σχεδόν αντικειμενική προσαρμοστικότητα, μπορεί να ταιριάζει καλύτερα με τις περιπτώσεις συμμόρφωσης ή σύμπτωσης με το πεδίο, παρά με αυτές που αποκλίνουν ή εναντιώνονται σε αυτό. Οι στρατηγικές που ακολουθούν τα άτομα-habitus φαίνεται, εκτός από το να εξασφαλίζουν μια ευνοϊκή για εκείνα πορεία μέσα στο πεδίο, να συμβάλλουν καθοριστικά και στην αναπαραγωγή του ίδιου του πεδίου. Οι στρατηγικές, με τον απρόσωπο χαρακτήρα τον οποίο η έννοια αποκτά μέσα στη θεώρηση του Μπουρντιέ, ταυτίζονται (σε κάποιον βαθμό) με τις απαιτήσεις του πεδίου. Είναι αυτοί οι τρόποι κίνησης και δράσης, αυτοί οι τρόποι ύπαρξης, οι οποίοι υπαγορεύονται από το πεδίο και εξασφαλίζουν τη συνέχεια αλλά και την ενίσχυσή του: είναι η «κλήση» που απευθύνει το πεδίο στα άτομα-habitus «να το κατοικήσουν», κι έτσι να το διατηρήσουν «εν ζωή».²⁰² Ο Μπουρντιέ παρατηρεί πως όλα αυτά ισχύουν σε κάθε περίπτωση, είτε μιλάμε για τους Καβύλους αγρότες, είτε για την πολιτική, είτε για τους ακαδημαϊκούς και τους διανοούμενους. Αυτή η παρατήρηση είναι μάλλον σιωπηλή: προκύπτει απλώς από το γεγονός ότι μιλά με τον ίδιο περίπου τρόπο για αυτά τα τόσο διαφορετικά πεδία, κάποιες φορές τα

²⁰¹ Εντουάρ Λουί, *Ιστορία της βίας*, μτφρ. Στέλλα Ζουμπουλάκη, Αντίποδες, Αθήνα 2019, σ. 85.

²⁰² Bourdieu, *Η αίσθηση της πρακτικής*, σ. 95.

εναλλάσσει ως παραδείγματα,²⁰³ πράγμα που μας επιτρέπει να δούμε την έννοια αυτή ως μια (σχεδόν) ανθρωπολογική έννοια, έναν *τρόπο* [mode] (συν)ύπαρξης, κι έναν τρόπο του ίδιου του κοινωνικού.

Αν δεν έχουμε διαρκώς υπόψη μας ότι η σχέση μεταξύ habitus και πεδίου είναι μια εσωτερική και αμοιβαία συγκροτητική σχέση, είναι αδύνατο να κατανοήσουμε τον απρόσωπο χαρακτήρα που αποκτά η έννοια της στρατηγικής, χωρίς αυτό να την καθιστά μηχανιστική συμμόρφωση, καταναγκασμό ή εργαλειακό υπολογισμό κέρδους και ζημιάς. Με αυτήν την έννοια, η στρατηγική δεν είναι τίποτα άλλο από τον τρόπο του ατόμου-habitus να κινείται εντός του πεδίου με τον ευνοϊκότερο τρόπο (δηλαδή με τον πλέον αυτονόητο τρόπο) και, αξεδιάλυτα, τον τρόπο του πεδίου να εξασφαλίζει τη σταθερότητά του, ευνοώντας τις «ορθές» πρακτικές (και ακόμα περισσότερο τις «ανιδιοτελείς»²⁰⁴), τις πρακτικές αυτές που, εκτός των άλλων, ισχυροποιούν τις σχέσεις μεταξύ των μελών του. Ένα παράδειγμα που αξιοποιεί, συχνά από κοινού με τις γαμήλιες στρατηγικές και τις σχέσεις μεταξύ των δύο οικογενειών, είναι αυτό του δώρου ως *στρατηγικής*:

²⁰³ Για τη μελέτη των γαμήλιων στρατηγικών σε σχέση με τη διατήρηση και αύξηση του (οικονομικού-συμβολικού) κεφαλαίου (με έμφαση μάλιστα στην έμφυλη διάσταση του ζητήματος), βλ. *Η αίσθηση της πρακτικής*, Βιβλίο II, κεφ. 1 «Η γη και οι γαμήλιες στρατηγικές», σ. 235-256, αλλά και το επόμενο «Οι κοινωνικές χρήσεις της συγγένειας», σ. 257-314». Ενδεικτικά, καταλήγει: «[...] Βρισκόμαστε μακριά από την καθαρή [...] περιοχή των “γαμήλιων κανόνων” και των “στοιχειωδών δομών της συγγένειας” [...]. Στην πραγματικότητα, το σημαντικό είναι ότι η πρακτική των δρώντων υποκειμένων γίνεται κατανοητή μόλις οικοδομήσουμε το σύστημα των αρχών που θέτουν σε πράξη όταν επισημαίνουν κατά τρόπο άμεσο τα κοινωνιο-λογικώς ταιριασίμα άτομα σε μια δεδομένη κατάσταση της γαμήλιας αγοράς· ή ακριβέστερα, όταν, για έναν συγκεκριμένο άντρα, δηλώνουν, για παράδειγμα, τις λιγιστές στο εσωτερικό της πρακτικής συγγένειας γυναίκες που κατά κάποιο τρόπο του είναι *υπεσχημένες*, και αυτές που επακριβώς του *επιτρέπονται* –και αυτό με τρόπο τόσο σαφή και αδιαφιλονίκητο που κάθε παρέκκλιση από την πιθανότερη τροχιά, ένας γάμος σε άλλη φυλή, για παράδειγμα, εισπράττεται ως πρόκληση για την ενδιαφερόμενη οικογένεια, αλλά και ολόκληρη την ομάδα» (σ. 314). Για την πολιτική: «[...] τα δρώντα υποκείμενα που διεκδικούν την πολιτική εξουσία δεν μπορούν να αντιτάξουν το ένα στο άλλο παρά μόνο τελετουργικές στρατηγικές και στρατηγικές τελετουργίες, στοχεύοντας στη συμβολική καθολίκευση των ιδιωτικών τους συμφερόντων ή τη συμβολική ιδιοποίηση των επίσημων συμφερόντων», Bourdieu, *Η αίσθηση της πρακτικής*, σ. 179-180. Για το ακαδημαϊκό πεδίο: «Η επιτυχημένη μύηση, αυτή που δίνει πρόσβαση σ’ αυτή την κάστα μέσα στην κάστα που είναι η φυλή των “φιλοσόφων της Εκόλ Νορμάλ”, εξασφαλίζει το μείζον προνόμιο όλων των “ευγενών” ανθρώπων: προσαρμογή στο παιχνίδι τόσο άμεση και πλήρη, ώστε να έχει όλα τα εξωτερικά γνωρίσματα του έμφυτου και να προσφέρει στους κατόχους της το υπέρτατο πλεονέκτημα να μη χρειάζονται υπολογισμούς προκειμένου να αποκτήσουν τα πιο σπάνια από τα κέρδη που υπόσχεται το παιχνίδι», Bourdieu, *Πασκαλιανοί διαλογισμοί*, σ. 75.

²⁰⁴ Πρόκειται για τις «στρατηγικές δίχως στρατηγικό υπολογισμό, [οι οποίες] παρέχουν σε αυτούς που μόλις και μετά βίας μπορούμε να πούμε ότι τις δημιούργησαν, ένα σημαντικό δευτερογενές όφελος, την κοινωνική επιδοκιμασία που εξασφαλίζεται με τη φαινομενική ανιδιοτέλεια», Bourdieu, *Η αίσθηση της πρακτικής*, σ. 103, σημ. 15.

«η τελεολογική περιγραφή, η μόνη που αρμόζει σε ένα “έλλογο δρων υποκείμενο” που κατέχει τέλεια πληροφόρηση σχετικά με τις προτιμήσεις και τις ικανότητες των άλλων δρώντων υποκειμένων [...] (το άτομο Α κάνει μια πράξη a_1 , ένα δώρο, λ.χ., ώστε να ωθήσει το άτομο Β να προβεί στην πράξη b_1 , ένα αντίδωρο, οπότε να είναι σε θέση να εκπληρώσει την πράξη a_2 , να υπερθεματίσει με ακόμα μεγαλύτερο δώρο) είναι εξίσου αφελής με τη μηχανιστική περιγραφή η οποία εμφανίζει την πράξη και την ανταπόκριση ως διαφορετικά διαβήματα μιας αλληλουχίας προγραμματισμένων δράσεων που παράγεται από έναν μηχανισμό».²⁰⁵

Το «υποκείμενο Α» και το «υποκείμενο Β» δεν αλληλεπιδρούν σύμφωνα με κάποιον εργαλειακό υπολογισμό, αλλά ούτε και εκτελούν μια σειρά κινήσεων προ-υπαγορευμένων. Τα δύο υποκείμενα «απλώς» αλληλεπιδρούν, «καθώς πρέπει», δηλαδή καθώς αναμένεται, ώστε να διατηρήσουν (ή να ισχυροποιήσουν) τόσο τη θέση τους εντός της ομάδας, όσο και τη μεταξύ τους σχέση, (επι)βεβαιώνοντας και ισχυροποιώντας και την ίδια την ομάδα.²⁰⁶ Αυτές οι πρακτικές-στρατηγικές δεν «προσβλέπουν» σε οικονομικά οφέλη με τη στενή έννοια, αλλά πρωτίστως στην αύξηση του συμβολικού κεφαλαίου των δρώντων, μη αναγώγιμη στο οικονομικό, η οποία συντελείται δια της ίδιας της (επιτυχημένης) εμπλοκής σ' αυτή τη διάδραση, σ' αυτή τη σειρά ανταλλαγών, που λειτουργεί ως πράξη αμοιβαίας αναγνώρισης. Καθότι ο Μπουρντιέ μιλά συνεχώς για «αναπαραγωγή» (του πεδίου, των συνθηκών συγκρότησης του *habitus*, της τάξης) και για «διατήρηση» (της θέσης εντός του πεδίου, του κεφαλαίου, οικονομικού και συμβολικού κλπ), τείνουμε να ξεχνάμε ότι τα άτομα-*habitus*, τις περισσότερες φορές τουλάχιστον, επιχειρούν και την αύξηση

²⁰⁵ Στο ίδιο, σ. 102.

²⁰⁶ «Μόνο ένας ασυνεπής, δηλαδή μερικός και αναγωγικός, υλισμός μπορεί να αγνοεί ότι οι στρατηγικές που έχουν ως διακύβευμα τη διατήρηση ή αύξηση του συμβολικού κεφαλαίου της ομάδας (όπως η εκδίκηση αίματος ή ο γάμος) υπακούουν σε συμφέροντα όχι λιγότερο ζωτικά από όσο οι στρατηγικές διαδοχής ή γάμου. Το συμφέρον που επιτάσσει την προστασία του συμβολικού κεφαλαίου είναι άρρηκτα δεμένο με τη σιωπηρή προσκόλληση [...] στην αξιωματική που είναι αντικειμενικά εγγεγραμμένη στις κανονικότητες της οικονομικής τάξης (με την ευρεία έννοια), πρωταρχική επένδυση που καθιστά ένα δεδομένο είδος αγαθών άξιο να αποκτηθεί και να διατηρηθεί. Η αντικειμενική αρμονία ανάμεσα στις προδιαθέσεις των δρώντων υποκειμένων [...] και τις αντικειμενικές κανονικότητες από τις οποίες προκύπτουν, σημαίνει ότι η συμμετοχή σ' αυτό το οικονομικό σύμπαν συνεπάγεται την άνευ όρων αναγνώριση των διακυβευμάτων που, με την ύπαρξή του και μόνο, παρουσιάζει ως αυτονόητα, δηλαδή την παραγνώριση του αυθαίρετου της αξίας που τους προσδίδει. Αυτή η πρωταρχική πεποίθηση βρίσκεται στη βάση των επενδύσεων και υπερεπενδύσεων (με την οικονομική και ψυχαναλυτική έννοια) που δεν μπορούν παρά να ενισχύουν συνεχώς, μέσα από τον ανταγωνισμό και τη σπανιότητα που δημιουργούν, τη βάσιμη ψευδαίσθηση ότι η αξία των αγαθών που προτρέπει να αποκτήσουμε, είναι εγγεγραμμένη στη φύση των πραγμάτων, όπως είναι εγγεγραμμένο το συμφέρον γι' αυτά τα αγαθά στη φύση του ανθρώπου», Bourdieu, *Η αίσθηση της πρακτικής*, σ. 196-197.

του κεφαλαίου αυτού (με σπινοζικούς όρους θα λέγαμε «την αύξηση της δύναμής τους»). Αντίστοιχα το πεδίο, εκτός από σταθερότητα, «επιζητά» τη διεύρυνση και την ισχυροποίησή του –μάλλον «επιζητά» τη σταθερότητά του μέσα από αυτήν την ισχυροποίηση. Δεν υπάρχει συνεπώς αντίφαση ανάμεσα στα δύο: η «αναπαραγωγή», η «συνέχεια», η «ισχύς» του κοινωνικού δεν είναι μια γραμμική ή στατική διαδικασία, αλλά «αποτέλεσμα» τροποποιήσεων, όπως αυτές προκύπτουν από τις διαδράσεις, τις αναμετρήσεις και τους ανταγωνισμούς (και πάλι με σπινοζικούς όρους «συναντήσεις») μεταξύ των ατόμων-habitus, αλλά και από την εμπλοκή τους με τα άλλα στοιχεία του (δομές, θεσμούς κλπ), και τις συνακόλουθες «αυξομειώσεις δύναμης».

Όλα αυτά δεν σημαίνουν ότι τα άτομα δεν θέτουν στόχους, δεν έχουν σκοπούς, δεν σχεδιάζουν και δεν προσπαθούν να πραγματοποιήσουν τα σχέδιά τους. Αυτό που συμβαίνει, απλώς, είναι ότι όλα αυτά αποτελούν μέρος μιας σχέσης. Δεν είναι αποτελέσματα «επινόησης» ή δημιουργικής δράσης επί του κοινωνικού κόσμου, ούτε μηχανική αναπαραγωγή των ρυθμιστικών αρχών του.²⁰⁷ Στόχοι, σκοποί, σχέδια και προσπάθειες εντάσσονται στο πεδίο τόσο όσο και τα άτομα, μιας και είναι εξίσου αποτελέσματα του τρόπου με τον οποίο σχετίζεται το υποκειμενικό και το αντικειμενικό. Εντέλει, είναι και πάλι η έννοια του habitus που μας οδηγεί στη «λύση του παράδοξου της αντικειμενικής σημασίας δίχως υποκειμενική πρόθεση: διέπει τις σειρές αυτές των “κινήσεων” που είναι αντικειμενικά οργανωμένες ως στρατηγικές δίχως να αποτελούν προϊόν μιας πραγματικής στρατηγικής πρόθεσης».²⁰⁸ Με άλλα λόγια, πρόκειται για μια όψη της *ενορχήστρωσης χωρίς διευθυντή ορχήστρας*, η οποία παραμένει, ωστόσο, ενορχήστρωση.

Θα μπορούσαμε να πούμε ότι, όπως συμβαίνει συχνά στο θεωρητικό πλαίσιο του Μπουρντιέ, ο όρος «στρατηγική» είναι ένας άλλος τρόπος για να μιλήσει για τη σχέση μεταξύ habitus και πεδίου. Πράγματι, όπως παρατηρήσαμε και στο πρώτο κεφάλαιο, οι έννοιες οι οποίες πρέπει να εξηγηθούν σχετίζονται μεταξύ τους με τέτοιο τρόπο, ώστε είναι πολύ δύσκολο να τις απομονώσουμε: καθεμιά χρειάζεται και τις άλλες για να γίνει κατανοητή. Είναι ένας λόγος που ο Μπουρντιέ, σε μία απ’

²⁰⁷ «Το habitus είναι μια άπειρη ικανότητα ελεύθερης (ελεγχόμενα ελεύθερης) παραγωγής προϊόντων – σκέψεων, αντιλήψεων, εκφράσεων, πράξεων– που έχουν πάντα ως όρια τις ιστορικά και κοινωνικά καθορισμένες συνθήκες παραγωγής του, η εξωτερικά καθορισμένη και δυνητική ελευθερία που εξασφαλίζει, βρίσκεται τόσο μακριά από την απρόβλεπτη, πρωτότυπη δημιουργία, όσο και η απλή μηχανική αναπαραγωγή των αρχικών καθορισμών», Bourdieu, *Η αίσθηση της πρακτικής*, σ. 92.

²⁰⁸ Στο ίδιο, σ. 102.

τις διαλέξεις, δίνοντας (ακόμα) έναν ορισμό για τη σχέση *habitus* και πεδίου, ζητά από το ακροατήριό του «να αρκεστεί, για την ώρα, σε αυτό».²⁰⁹ Λίγο αργότερα, προλαμβάνοντας ενδεχόμενες ενστάσεις περί ασάφειας ή ίσως κάποια απογοήτευση, εξηγεί: «Μην εκπλήσσεστε αν μερικά απ' αυτά που πρέπει να πω φαίνονται κάπως σκοτεινά ή ασαφή [obscure]: αυτό που θέλω είναι να εκθέσω την *εν γένει λογική*, διότι πιστεύω ότι πρέπει να συλλάβετε το μοντέλο ως όλον, κι έπειτα τα κομμάτια του».²¹⁰ Ερμηνεύω αυτήν την «προειδοποίηση» ως ενδεικτική της φύσης της θεώρησής του, του εμμενειοκρατικού χαρακτήρα της. Γι' αυτό και το σημαντικό είναι η *εν γένει* τοποθέτηση απέναντι στο αντικείμενο, ο κατ' αρχήν τρόπος ορισμού του. Η βασική ιδιότητα του κοινωνικού είναι πως τα στοιχεία του, οι τρόποι [modes] του, οι τρόποι [ways] έκφρασης και λειτουργίας του, δεν είναι απομονώσιμα –συνεπώς, δεν μπορεί παρά να ισχύει το ίδιο και για τις έννοιες που καλούνται να το περιγράψουν. Το κοινωνικό δεν είναι ένα σύνολο, ώστε να το κατανοήσουμε εντοπίζοντας, ορίζοντας και εξηγώντας «τα κομμάτια του», αλλά μια ολότητα, μη αναγώγιμη στα μέρη της, την οποία πρέπει να συλλάβουμε εξαρχής ως τέτοια, ώστε να προσεγγίσουμε εξηγητικά και τις επιμέρους εκφράσεις της. Κάτι τέτοιο συμβαίνει με την έννοια της στρατηγικής. Είναι ένα «κομμάτι» του θεωρητικού μοντέλου του, τη σημασία και τη λειτουργία του οποίου μπορούμε να κατανοήσουμε μόνο αν έχουμε συλλάβει την *εν γένει λογική* του. Αν συναντάμε δυσκολία να το εντάξουμε σ' αυτήν, είναι γιατί, όπως επισήμανε, η λέξη αυτή έχει αποκτήσει, «απ' τον Καρτέσιο ως τον Σαρτρ», μια πολύ συγκεκριμένη και ισχυρή σημασία, στο πλαίσιο του υποκειμενισμού. Ο Μπουρντιέ την οικειοποιείται, εντάσσοντάς τη στο δικό του σχήμα και ορίζοντάς την εκ νέου –κίνηση διόλου ασυνήθιστη σε θεωρητικές διαμάχες.

δ. Στο καφενείο: σερβιτόροι και θαμώνες

Ένα από τα πιο διάσημα και σχολιασμένα παραδείγματα που δίνει ο Σαρτρ είναι αυτό του σερβιτόρου. Χαρακτηριστικό της σατρικής θέσης περί του τρόπου που οι άνθρωποι αντιλαμβάνονται και επιτελούν τους κοινωνικούς τους ρόλους (κι έχει σημασία η χρήση της λέξης «ρόλος» εδώ), είναι ένα σημείο το οποίο αξιοποιεί ο Μπουρντιέ στην κριτική του. Πράγματι, μπορούμε εδώ να δούμε καθαρά την απόσταση ανάμεσα στις δύο θεωρήσεις γύρω από το ζήτημα αυτό, αλλά και τους λόγους που ο Μπουρντιέ ασκεί τόσο έντονη κριτική στον Σαρτρ. Η περιγραφή του

²⁰⁹ Bourdieu, *Habitus and field...*, σ. 26.

²¹⁰ Στο ίδιο, σ. 30 (πλάγια δικά μου).

σερβιτόρου από τον Σαρτρ και η ερμηνευτική προσέγγισή του αποτελεί μια άψογη περιγραφή του τι δεν είναι το *habitus* και πως δεν πρέπει να μιλάμε γι' αυτό. Αξίζει να δούμε πρώτα αυτήν την περιγραφή –της οποίας η αρχή, όπως θα δούμε, είναι ενδεικτική της συνέχειάς της, καθώς και της μετέπειτα ανάλυσης από τον Σαρτρ.

«*Ας δούμε αυτόν εκεί τον σερβιτόρο. Οι κινήσεις του είναι ζωηρές και σταθερές, διέπονται από κάποια υπερβολή στην ακρίβεια και την ταχύτητα, ζυγώνει τους πελάτες με ταχύτατο βηματισμό, υποκλίνεται με κάποια φούρια, η φωνή του, τα μάτια του εκφράζουν μεγάλη φροντίδα για την παραγγελία του πελάτη, επιτέλους να τον που επανέρχεται δοκιμάζοντας να μιμηθεί με τον βηματισμό του την άκαμπτη μηχανική κίνηση κάποιου αυτόματου [...]. Όλη του η συμπεριφορά μας φαίνεται παιχνίδι. Πασχίζει να συνδέει τις κινήσεις του σαν αλληλοεξαρτώμενους μηχανισμούς, ακόμα ο μιμητισμός και η φωνή του θυμίζουν μηχανισμούς· κινείται με την ευκινησία και την αδυσώπητη ταχύτητα των πραγμάτων*».²¹¹

Ο σερβιτόρος, τον οποίο ο Σαρτρ παρατηρεί να εργάζεται, περιγράφεται ως το τέλει αυτόματο. Είναι ένα ρομπότ, που κάνει τα πάντα όπως πρέπει, κινείται με τον σωστό ρυθμό, κοιτάζει με το σωστό βλέμμα, μιλάει με τη σωστή φωνή. Εκτελεί χρέη σερβιτόρου, με μεγάλη επιτυχία, καθώς είναι απλώς ένα «πράγμα», το πράγμα-σερβιτόρος, σαν κουρδιστό παιχνίδι. Μια λέξη χαλάει κάπως αυτή την εικόνα, μια λέξη είναι παράταιρη σ' αυτήν την περιγραφή: «πασχίζει». Ας δούμε τη συνέχεια, για να καταλάβουμε το είδος της ενεργητικότητας, με τη μορφή της προσπάθειας, που αναγνωρίζει ο Σαρτρ σ' αυτό το αυτόματο το οποίο παρατηρεί:

«*Παίζει [il joue], διασκεδάζει. Τι είναι όμως αυτό που παίζει; Δεν χρειάζεται να τον παρακολουθήσουμε επί μακρόν για να το καταλάβουμε: παίζει ότι είναι σερβιτόρος. [...] Ο νεαρός παίζει με το σώμα του για να το εξερευνήσει, για να το καταγράψει· ο σερβιτόρος παίζει με τη συνθήκη του για να την πραγματοποιήσει [réaliser]*».²¹²

Συνεπώς, αυτός ο νεαρός δεν είναι αυτόματο αλλά «παίζει», *πασχίζει να παραστήσει το αυτόματο*. Το προς αναπαράσταση είναι η συνθήκη του σερβιτόρου, η οποία πραγματώνεται καθώς ο νεαρός *παίζει* με αυτήν, παίζοντας (την) με το ίδιο του το σώμα. Το προς πραγμάτωση, με άλλα λόγια, είναι μια _____ σερβιτόρου –θα δούμε στην πορεία με τι μπορεί να συμπληρωθεί αυτό το κενό. Αυτού του είδους η πραγμάτωση ισχύει για όλους τους επαγγελματίες: «ο κόσμος απαιτεί από αυτούς να πραγματοποιούν τη συνθήκη τους τελετουργικά, υπάρχει ο χορός του παντοπώλη, του

²¹¹ Ζαν-Πωλ Σαρτρ, *Το είναι και το μηδέν. Δοκίμιο φαινομενολογικής οντολογίας*, μτφρ. Κωστής Παπαγιώργης, Εκδόσεις Παπαζήση, Αθήνα 2007, σ. 129 (πλάγια δικά μου) [Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant...*, σ. 94].

²¹² Στο ίδιο (μετάφραση τροποποιημένη).

ράφτη, του εκτιμητή δημοπρασιών, με τον οποίο αυτοί *πασχίζουν να πείσουν* την πελατεία τους ότι ο καθένας τους δεν είναι παρά παντοπώλης, ράφτης, εκτιμητής δημοπρασιών». ²¹³ Βλέπουμε, λοιπόν, πως καθένας παριστάνει «κάτι», προσπαθώντας να πείσει τους άλλους για μια ιδιότητα (εν προκειμένω επαγγελματική). Το αυτόματο που περιέγραφε στην αρχή ο Σαρτρ είναι ένα αυτόματο με σκοπό: πράττει όπως αναμένεται, όπως ο κόσμος απαιτεί, επειδή επιθυμεί (μπορεί να υποθέσει κανείς ότι πρόκειται για επιθυμία) να παραστήσει αυτό που ο κόσμος θέλει να δει. Με άλλα λόγια, «ο κόσμος» θέλει σερβιτόρους, παντοπώλες, ράφτες κι εκτιμητές δημοπρασιών. Κάποιοι αναλαμβάνουν να τους παραστήσουν, παίζοντας με τα σώματά τους, με τις κινήσεις, τα βλέμματα και την ομιλία τους: μοιάζει κάπως σαν να προσπαθούν να εξαπατήσουν. Στις αμέσως επόμενες σειρές, ωστόσο, κάτι αφαιρείται ξανά από την ενεργητικότητά τους και την (κατά πώς φάνηκε) θέλησή τους: «όπως ο στρατιώτης με το “Προσοχή!” γίνεται πράγμα-στρατιώτης με βλέμμα ευθύ, που όμως δεν βλέπει καθόλου [un regard direct mais qui ne voit point], που δεν έγινε για να βλέπει, διότι αυτό που καθορίζει την κατεύθυνση της ματιάς του είναι το παράγγελμα και όχι το ερέθισμα της στιγμής». ²¹⁴ Πράγμα-στρατιώτης, έτσι και πράγμα-παντοπώλης, πράγμα-ράφτης, πράγμα-εκτιμητής δημοπρασιών –και φυσικά, πράγμα-σερβιτόρος. Καθένας απ’ αυτούς «γίνεται πράγμα», σύμφωνα με το κατά περίπτωση παράγγελμα. Το παράγγελμα, επιτακτικό αλλά και γνωστό εκ των προτέρων (τα παραγγέλματα είναι πάντα συγκεκριμένα και ξέρεις ακριβώς τι πρέπει να κάνεις στο άκουσμά τους), διακρίνεται από το μάλλον απρόβλεπτο ερέθισμα της στιγμής, στο οποίο μπορεί κανείς να αντιδράσει «αναλόγως». Έτσι, «ο κόσμος απαιτεί» και επιβάλλει στον καθένα να *είναι κάτι* –και για να γίνει, «παίζει ότι είναι», το *παριστάνει*.

«Ιδού διάφοροι τρόποι για να εγκλωβιστεί ο άνθρωπος μέσα σ’ αυτό που είναι. [...] Παράλληλα, έσωθεν, ο σερβιτόρος αδυνατεί να είναι άμεσα σερβιτόρος, με την έννοια που λέμε ότι αυτό το μελανοδοχείο είναι μελανοδοχείο ή το γυαλί είναι γυαλί». ²¹⁵

Να, λοιπόν, που ο σερβιτόρος-πράγμα δεν είναι πράγμα με τον τρόπο των πραγμάτων· μπορούμε να πούμε μελανοδοχείο-μελανοδοχείο, μπορούμε να πούμε γυαλί-γυαλί, αλλά όχι σερβιτόρος-σερβιτόρος –το κενό δεν έχει ακόμα συμπληρωθεί. Τι εντέλει είναι αυτός ο νεαρός που παίζει με το σώμα του *για να μας κάνει να*

²¹³ Στο ίδιο (πλάγια δικά μου, μετάφραση τροποποιημένη).

²¹⁴ Στο ίδιο.

²¹⁵ Στο ίδιο, σ. 130.

παραγγείλουμε καφέ; Ή, έστω, τι πιστεύει ο ίδιος ότι είναι, ώστε να ξέρει τι πρέπει να κάνει;

«[Μπορεί να] σχηματίσει ανασκοπικές κρίσεις ή έννοιες για την κατάσταση του. Γνωρίζει καλά τι “σημαίνει” η υποχρέωση να εγερθεί στις πέντε, να σκουπίσει το πάτωμα προτού ανοίξει το κατάστημα, να βάλει σε κίνηση τη μηχανή του καφέ κτλ. Ξέρει τα δικαιώματά του: το φιλοδώρημα, τα συνδικαλιστικά του δικαιώματα κτλ. Μόνο που αυτές οι έννοιες, αυτές οι κρίσεις, παραπέμπουν στο υπερβατικό. Είναι δυνατότητες αφηρημένες, δικαιώματα και καθήκοντα που αποδίδονται σε ένα “υποκείμενο δικαίου”. Και είναι αυτό ακριβώς το υποκείμενο το οποίο *πρέπει να είμαι* και δεν το είμαι [que j'ai à être et que je ne suis point]». ²¹⁶

Ίσως εδώ αρχίζουμε να υποθέτουμε πώς θα μπορούσε να συμπληρωθεί το κενό που αφήσαμε πιο πάνω. Το προς πραγμάτωση μπορεί να είναι μια «έννοια» ή μια «ιδέα» σερβιτόρου. Υπάρχει *κάτι* που υπερβαίνει τη συνθήκη του (συγκεκριμένου) νεαρού, και είναι το σύνολο των δικαιωμάτων και των υποχρεώσεων του (κάθε) σερβιτόρου. Ο νεαρός πασχίζει να πείσει ότι είναι μια πραγμάτωση ενός «υποκειμένου δικαίου», μια πραγμάτωση του Σερβιτόρου (με άρθρο τονισμένο και κεφαλαίο σίγμα). Εφόσον τέθηκε το ζήτημα του αφηρημένου, κι ακόμη περισσότερο το ζήτημα του υπερβατικού, πάει να πει πως, σύμφωνα με τη σαρτρική ανάλυση, υφίσταται ένα αξεπέραστο οντολογικό χάσμα μεταξύ του (κάθε) σερβιτόρου και του Σερβιτόρου, ένα χάσμα «ανάμεσα στο είναι τους» όπως λέει.

«Είναι μια “παράσταση” για τους άλλους και για μένα, όπερ σημαίνει ότι δεν μπορώ να το είμαι παρά *ως παράσταση*». ²¹⁷ Κατά την πραγμάτωση της συνθήκης (ως παράστασης), το χάσμα παραμένει και μεγαλώνει, μέχρι τον πλήρη και απόλυτο χωρισμό, «όπως [χωρίζει] το αντικείμενο από το υποκείμενο», την πλήρη απομόνωσή τους, και την μετάδοση αυτού του υπερβατικού «στο μηδέν»:

«Μάταια εκτελώ όλες τις εργασίες του σερβιτόρου, δεν μπορώ να τον είμαι παρά μόνο ουδέτερα, όπως ο ηθοποιός τον Άμλετ, ακολουθώντας μηχανικά *τις τυπικές χειρονομίες* της

²¹⁶ Στο *ίδιο* [Sartre, *L'être...*, σ. 94-95]. Η (αδόκιμη) σύνταξη «το είμαι» της ελληνικής μετάφρασης αποδίδει τη σύνταξη του Σαρτρ στο σημείο αυτό. Θα μπορούσε να απλοποιηθεί ως «είμαι αυτό». Ωστόσο, αυτή η μετάφραση δηλώνει αυτήν την αίσθηση απόστασης την οποία εσκεμμένα καλλιεργεί ο Σαρτρ, καθ' όλη τη διάρκεια αυτής της περιγραφής, ανάμεσα στον συγκεκριμένο σερβιτόρο τον οποίο παρατηρεί και το «υποκείμενο δικαίου»: το γεγονός ότι *δεν μπορώ στην πραγματικότητα να «είμαι αυτό»*.

²¹⁷ Στο *ίδιο*.

κατάστασής μου και βλέποντας τον εαυτό μου ως φανταστικό [imaginaire] σερβιτόρο μέσω αυτών των κινήσεων δίκην “αναλόγου”». ²¹⁸

Τελικά αυτός ο νεαρός, που ο Σαρτρ μας προέτρεψε στην αρχή να δούμε, είναι ένας ηθοποιός (acteur). Υποδύεται τον σερβιτόρο, εκτελώντας μηχανικά τις τυπικές χειρονομίες για τις ανάγκες του ρόλου. Βρίσκεται σε μια διαρκή μετατόπιση, αφού «πρέπει να γίνει» αυτός ο υπερβατικός και αφηρημένος Σερβιτόρος, τον οποίο δεν μπορεί να «τον είναι», αλλά μόνο να τον παριστάνει, «να φαντάζεται ότι τον είναι». Μπορεί μόνο να παίζει τον ρόλο του, γραμμένο όπως ο ρόλος του Άμλετ. Μπορούμε να φανταστούμε λόγους να θέλει κάποιος να παίζει τον Άμλετ. Γιατί να θέλει, όμως, κάποιος να παίζει τον σερβιτόρο;

«Τείνω να πραγματοποιήσω το είναι καθ’ εαυτό του σερβιτόρου, σάμπως να μην μπορούσα να προσδώσω την αξία τους και τον επείγοντα χαρακτήρα τους στα έμπρακτα καθήκοντά μου, σάμπως να μην εξαρτιόταν από την ελεύθερη εκλογή μου να εγείρομαι κάθε πρωί στις πέντε ή να μένω στο κρεβάτι, επί ποινή απολύσεως. [...] Εντούτοις δεν υπάρχει αμφιβολία ότι κατά μία έννοια είμαι σερβιτόρος –ειδάλλως δεν θα μπορούσα τάχα να αυτοαποκληθώ διπλωμάτης ή δημοσιογράφος;». ²¹⁹

Παίζει τον σερβιτόρο, γιατί δεν μπορεί παρά να παίζει τον σερβιτόρο –όπως και οποιαδήποτε άλλη συνθήκη:

«Εξάλλου, δεν πρόκειται μόνο για κοινωνικές συνθήκες. Ουδέποτε είμαι κάποια από τις συμπεριφορές μου, κάποια από τις στάσεις μου. Ο καλός ομιλητής [είναι αυτός που] υποδύεται τον ομιλητή, διότι δεν μπορεί να είναι ομιλών [...]. Διαρκώς απών από το σώμα μου, από τις πράξεις μου [...], δεν μπορώ να πω ότι είμαι εδώ ούτε ότι δεν είμαι, με την έννοια που λέμε ότι “το σπιρτόκουτο είναι πάνω στο τραπέζι”, διότι θα σήμαινε ότι συγχέω το “είναι-μου-στον-κόσμο” με το “είναι-μέσα-στον-κόσμο”. Δεν μπορώ καν να πω αν είμαι όρθιος ή καθιστός: διότι έτσι θα συνέχεα το σώμα μου με την ολότητα της ιδιοσυγκρασίας μου της οποίας αποτελεί μόνο μian από τις δομές. Πανταχόθεν ξεφεύγω από το είναι και παραταύτα είμαι». ²²⁰

Εντέλει, τι είναι το είναι; Σε τι διαφέρει το «είναι-μου-στον-κόσμο» από το «είναι-μέσα-στον-κόσμο»; Δεν μπορούμε να αναλύσουμε εδώ ένα από τα μεγαλύτερα ζητήματα της φαινομενολογίας, φυσικά. Ωστόσο, η σωματικότητα παίζει τον κεντρικότερο ίσως ρόλο στη θεώρηση του Πιερ Μπουρντιέ, και η αντιπαράθεσή του με τον Σαρτρ στο παράδειγμα του σερβιτόρου είναι μια αντιπαράθεση με όρους

²¹⁸ Στο ίδιο.

²¹⁹ Στο ίδιο, σ. 130-131.

²²⁰ Στο ίδιο, σ. 131.

σωματικότητας, με όρους σωματικής αίσθησης, αντίληψης του ίδιου του σώματός μου και (ξανά σωματικής) αναφορικότητας, τρόπους (σωματικής) απεύθυνσης (ανάλογης σχέσης, εντέλει, με τη σχέση μεταξύ του «είναι-μου-στον-κόσμο» και του «είναι-μέσα-στον-κόσμο») –και αυτή τη σχέση επιχειρούμε να προσεγγίσουμε εδώ με όρους εμμένειας. Πράγματι, δεν μπορώ να πω ότι *είμαι εδώ*, όπως θα πω ότι το σπιρτόκουτο *είναι* πάνω στο τραπέζι. Αυτό ωστόσο δεν είναι συνέπεια της απουσίας μου από το σώμα μου, ή του ότι το σώμα μου είναι μία μόνο απ’ τις δομές της ιδιοσυγκρασίας μου –μάλλον το αντίθετο. Ο Μερλώ-Ποντύ μιλά για την αίσθηση του σώματός-μου (του ιδιοσώματος) στον χώρο, με το ίδιο περίπου παράδειγμα: «Αν το χέρι μου είναι ακουμπισμένο στο τραπέζι, δεν θα διανοηθώ ποτέ να πω ότι είναι *δίπλα* στο σταχτοδοχείο, όπως το σταχτοδοχείο είναι *δίπλα* στο τηλέφωνο».²²¹ Ο λόγος, όμως, για τον οποίο ο Μερλώ-Ποντύ δεν μπορεί να μιλήσει για το χέρι του με τον ίδιο τρόπο που θα μιλούσε για το σταχτοδοχείο ή το τηλέφωνο, ακούγεται ο ακριβώς αντίθετος απ’ αυτό που λέει ο Σαρτρ: «Κι αυτό επειδή τα μέρη του [σώματος] σχετίζονται μεταξύ τους πρωτογενώς: δεν εκδιπλώνονται τα μεν δίπλα στα δε, αλλά εμπερικλείονται το ένα στο άλλο. Το χέρι μου δεν είναι μια συλλογή σημείων [...]. Κατά τον ίδιο τρόπο ολόκληρο το σώμα μου [...] το έχω σε μια ιδιαίτερη κατοχή και γνωρίζω τη θέση του κάθε μέλους μου μέσω ενός *σωματικού σχήματος*, όπου εμπερικλείονται όλα».²²² Στο συγκεκριμένο κεφάλαιο της *Φαινομενολογίας της αντίληψης*, ο Μερλώ-Ποντύ πραγματεύεται την έννοια του «σωματικού σχήματος», αντλώντας από τη νευρολογία και την ψυχολογία. Αξιοποιώντας ως παραδείγματα παθολογικές καταστάσεις (το μέλος φάντασμα, την απώλεια της κίνησης ή του συντονισμού των κινήσεων και διαταραχές της σωματικής αίσθησης), δείχνει, εντέλει, ότι το σώμα είναι πρώτα ολότητα κι έπειτα τα μέρη του. Το θεμελιώδες αυτό γεγονός είναι που καθιστά το σώμα «τις πρώτες συντεταγμένες», την άγκυρα του ανθρώπου στον κόσμο,²²³ το *σημείο* απ’ όπου δεν μπορεί να βγει, κι απ’ το οποίο βλέπει (και νοηματοδοτεί) τα πράγματα. Δεν μπορώ, συνεπώς, κατά κανέναν τρόπο να απουσιάσω από το είναι, να «ξεφύγω από το είναι», γιατί δεν μπορώ ποτέ να

²²¹Μωρίς Μερλώ-Ποντύ, *Φαινομενολογία της αντίληψης*, μτφρ. Κική Καψαμπέλη, Νήσος, Αθήνα 2016, σ. 187.

²²² Στο ίδιο.

²²³ «Η λέξη “εδώ”, όταν εφαρμόζεται στο σώμα μου, δεν δηλώνει μια θέση προσδιορισμένη ως προς τις άλλες θέσεις ή ως προς κάποιες εξωτερικές συντεταγμένες αλλά την εγκατάσταση των πρώτων συντεταγμένων, την αγκυροβόληση του ενεργητικού σώματος μέσα σ’ ένα αντικείμενο, την κατάσταση του σώματος απέναντι στα προς επιτέλεση έργα του» (θα μπορούσαμε να συμπληρώσουμε: *προς τα οποία υπάρχει*), στο ίδιο, σ. 190-191.

απουσιάσω από το σώμα μου, να ξεφύγω από αυτό. Δεν «παίζω» με το σώμα μου, δεν «το καταλογογραφώ», δεν το εξερευνώ ούτε το ερμηνεύω –ή, ακόμα κι όταν τα κάνω όλα αυτά, τα κάνω με το ίδιο το σώμα μου. Ο αναστοχασμός πάντοτε έπεται (εξ ου και ανα-στοχασμός) των κινήσεών μου, της ύπαρξής μου ως σώματος σε αναφορά προς τον κόσμο. Δεν υπαγορεύω τις κινήσεις μου στο σώμα μου –και να γιατί ο σερβιτόρος, ακόμα και ο πιο βαριεστημένος, ακόμα κι αυτός που επιθυμεί να διατηρεί τη μεγαλύτερη απόσταση από τον Σερβιτόρο, δεν μπορεί να «προσποιείται», να δίνει διαρκώς μια (κακή) παράσταση, σ' ένα συνεχές διπλό παιχνίδι κακής πίστης ή διπλού εγώ.²²⁴

Έτσι, κάθε άλλο παρά απουσία, «το “σωματικό σχήμα” είναι εντέλει ένας τρόπος να εκφράσουμε ότι το σώμα μου είναι στον κόσμο».²²⁵ Σώμα και χώρος ορίζονται από τον Μερλώ-Ποντύ ως ένα «πρακτικό σύστημα», η κατανόηση του οποίου απαιτεί την ανάλυση της κίνησης²²⁶ –αυτό δηλαδή που κάνει ο Σαρτρ με τον σερβιτόρο. Η κίνηση, λέει ο Μερλώ-Ποντύ, δεν υφίσταται τον χώρο και τον χρόνο «αλλά τους επωμίζεται ενεργητικά, τους ξαναπαίρνει στην αρχική τους σημασία, η οποία χάνεται μέσα στην κοινοτοπία των κεκτημένων καταστάσεων».²²⁷ Αυτό που ο Σαρτρ τοποθέτησε μεταξύ μηχανικής αναπαραγωγής και συνειδητής προσποίησης του ρόλου του σερβιτόρου, που απομακρύνει, έως αμετάκλητου χωρισμού, «αυτό που είναι» από «αυτό που κάνει», τώρα γίνεται μια ενέργεια που αποσπά κάθε κίνησή του «από την κοινοτοπία» (του ρόλου του, των αναμενόμενων ή απαιτούμενων συμπεριφορών), και την καθιστά τη δική του, μοναδική κίνηση ως σερβιτόρου. Κάθε άλλο παρά ρήξη, «μηδέν» και «τίποτα», «η εμπειρία του σώματος μας κάνει να αναγνωρίσουμε μια επιβολή του νοήματος που δεν είναι η επιβολή μιας καθολικής συγκροτούσας συνείδησης, να αναγνωρίσουμε ένα νόημα που μένει προσκολλημένο σε ορισμένα περιεχόμενα. Το σώμα μου είναι αυτός ο σημασιακός πυρήνας που συμπεριφέρεται σαν μια γενική λειτουργία [...]. Σ' εκείνο μαθαίνουμε να γνωρίζουμε αυτόν τον δεσμό της ουσίας και της ύπαρξης».²²⁸

Ο Μπουρντιέ δίνει ιδιαίτερη σημασία στο παράδειγμα του σερβιτόρου, σχολιάζοντας εκτενώς όλη αυτήν την περιγραφή-ερμηνεία:

²²⁴ Bourdieu, *Η αίσθηση της πρακτικής*, σ. 112.

²²⁵ Μερλώ-Ποντύ, *Φαινομενολογία...*, σ. 191.

²²⁶ Στο ίδιο, σ. 193.

²²⁷ Στο ίδιο, σ. 194.

²²⁸ Στο ίδιο, σ. 255.

«Ο σερβιτόρος του καφενείου δεν παίζει ότι είναι ο σερβιτόρος του καφενείου, όπως ήθελε ο Σαρτρ. Όταν φορά τη στολή του, που έχει σχεδιαστεί καταλλήλως για να δηλώσει μια εκδημοκρατισμένη και σχεδόν γραφειοκρατική εκδοχή της αφοσιωμένης αξιοπρέπειας του υπηρέτη ενός αριστοκρατικού σπιτιού, και όταν επιτελεί το τελετουργικό της σπουδής και της φροντίδας, που μπορεί να είναι μια στρατηγική για να συγκαλύψει κάποια καθυστέρηση ή αμέλεια [...] δεν γίνεται πράγμα (ή “καθ’ εαυτόν”). Το σώμα του, όπου είναι εγγεγραμμένη μια ιστορία, παντρεύεται το λειτούργημά του, δηλαδή μια ιστορία, μια παράδοση, την οποία δεν έχει δει ποτέ παρά μόνο ενσαρκωμένη σε σώματα ή μάλλον σ’ αυτά τα ρούχα που κατοικούνται από ένα *habitus* το οποίο αποκαλούμε σερβιτόροι καφενείου. Αυτό, ωστόσο, δεν σημαίνει ότι έχει μάθει να είναι σερβιτόρος μιμούμενος άλλους σερβιτόρους, που έτσι ανάγονται σε ρητά πρότυπα. Μπαίνει στο πετσί του χαρακτήρα του σερβιτόρου όχι ως ένας ηθοποιός που παίζει έναν ρόλο, αλλά μάλλον όπως το παιδί που ταυτίζεται με τον πατέρα του και υιοθετεί, χωρίς καν να έχει ανάγκη να “υποκριθεί”, έναν τρόπο να στήνει το στόμα του ενώ μιλάει, ή να μετακινεί τους ώμους του περπατώντας, που του φαίνεται συστατικός του κοινωνικού είναι του ολοκληρωμένου ενήλικα. Δεν μπορούμε καν να πούμε ότι περνιέται για σερβιτόρος καφενείου· παραείναι ολοκληρωτικά κυριευμένος από τη λειτουργία για την οποία ήταν κοινωνιο-λογικά προορισμένος –ως γιος ενός μικρέμπορα, παραδείγματος χάρη, που πρέπει να κερδίσει τα απαραίτητα για να στήσει τη δική του δουλειά».²²⁹

Μια σειρά ερωτήματα προκύπτουν απ’ αυτό το εκτενές σχόλιο του Μπουρντιέ, μέσα στο οποίο μπορούμε πράγματι να βρούμε όλη τη θεωρία του για το *habitus* και όλη τη διαφοροποίησή του τόσο από τον υποκειμενισμό όσο και από τον αντικειμενισμό, τόσο απ’ την «ελεύθερη βούληση», όσο και από την καταναγκαστική αναπαραγωγή ενός προτύπου. Το ότι, για το άτομο αυτό, το να είναι σερβιτόρος καφενείου δεν είναι ένας ρόλος που παίζει αλλά μια «πραγματική» κατάσταση, σημαίνει άραγε ότι είναι «καταδικασμένος» σε αυτό ή ότι ανάγεται, ολόκληρος στην ιδιότητά του ως σερβιτόρου; Το ότι η δουλειά του ως σερβιτόρου είναι μια *στρατηγική* («για να στήσει τη δική του δουλειά»), αυτό που πρέπει να κάνει, ώσπου να μπορέσει να κάνει κάτι δικό του, σημαίνει ότι *υποκρίνεται* τον σερβιτόρο; Ή ότι *επιλέγει* να εξαπατήσει, μαζί με τους άλλους, και τον εαυτό του, αισθανόμενος υποχρεωμένος να σηκωθεί στις πέντε το πρωί; Είναι ένας άνθρωπος ο οποίος έχει παραιτηθεί απ’ την ελευθερία του να παραμείνει στο κρεβάτι του, εκχωρώντας την στους πελάτες και στο αφεντικό του;

Ίσως στο καφενείο που καθόταν εκείνη τη μέρα ο Σαρτρ, να δούλευε ως σερβιτόρος κάποιος φοιτητής, ο οποίος «υπογραμμίζει με χίλιους τρόπους την απόσταση που επιμένει να παίρνει, προσποιούμενος ακριβώς ότι παίζει έναν ρόλο,

²²⁹ Bourdieu, *Πασκαλιανοί διαλογισμοί*, σ. 278-279. *Κείμενα κοινωνιολογίας*, σ. 34-35.

από μια λειτουργία που δεν αντιστοιχεί στην (κοινωνικά θεσπισμένη) ιδέα που έχει για το κοινωνικό του πεπρωμένο, από ένα επάγγελμα για το οποίο δεν αισθάνεται πως είναι φτιαγμένος και μέσα στο οποίο, όπως λέει ο σαρτρικός θαμώνας καφενείου, δεν σκοπεύει να “φυλακιστεί” ».²³⁰ Σ’ αυτήν την περίπτωση η προσποίηση δεν απορρέει από την ίδια τη συνθήκη του σερβιτόρου, με την έννοια ότι καθένας δεν θα μπορούσε παρά να προσποιείται τον σερβιτόρο. Ο φοιτητής προσποιείται ή, καλύτερα, έχει την ανάγκη να διατηρεί μια απόσταση απ’ τη συνθήκη αυτή, στην οποία δεν αναγνωρίζει τον εαυτό του *γιατί τον αναγνωρίζει σε μια άλλη*. Δεν είναι καθόλου απών από το σώμα του, απλώς το σώμα του (το σώμα-habitus) είναι για εκείνον ήδη τοποθετημένο σε μια άλλη κατάσταση, σ’ έναν άλλον *χώρο* μέσα στον οποίο αισθάνεται πως ανήκει, σ’ έναν χώρο που του ταιριάζει καλύτερα. Κι επειδή ακόμα είναι φοιτητής, χρειάζεται πράγματι να προσέχει να μην ταυτιστεί πολύ με τον «ρόλο» του σερβιτόρου, κι έτσι να απομακρυνθεί από τον «στόχο» του. Κατά τ’ άλλα όμως, *είτε* στον χώρο του πανεπιστημίου *είτε* στον χώρο του καφενείου, είναι αυτό το ίδιο άτομο-habitus, δεν είναι «πράγμα» ούτε «ηθοποιός». Με άλλα λόγια, όλα αυτά δεν σημαίνουν ότι μπορούμε να πούμε για τον «σερβιτόρο-φοιτητή» ότι βρίσκεται στο καφενείο με τον ίδιο τρόπο που θα το πούμε για τις καρέκλες ή τον δίσκο. Η (κοινωνική) διαφορά που αναγνωρίζει και διεκδικεί δεν είναι μια διαφορά «ουσίας» μεταξύ του «σερβιτόρου-σερβιτόρου» και του «σερβιτόρου-φοιτητή», πολύ απλά γιατί μια τέτοια διαφορά δεν υφίσταται: είναι διαφορά υπαρκτικού τρόπου, βαθμού ταύτισης με το πεδίο, και επένδυσης σε αυτό.

Ας δούμε αυτόν τον θαμώνα καφενείου, είναι σαν να λέει τώρα ο Μπουρντιέ. Εννοεί, βέβαια, τον διανοούμενο, ο οποίος «δεν παίρνει από το πόστο του μεγαλύτερη απόσταση απ’ ό,τι ο σερβιτόρος ενός καφενείου, ούτε από αυτό που τον προσδιορίζει ως διανοούμενο, δηλαδή από τη σχολαστική ψευδαίσθηση της απόστασης από όλα τα πόστα, αρκεί να διαβάσουμε ως *ανθρωπολογικό ντοκουμέντο* την ανάλυση με την οποία ο Σαρτρ προεκτείνει και “οικουμενικοποιεί” την περίφημη περιγραφή».²³¹ Συνεχίζει παραθέτοντας το σημείο με τη μηχανική αναπαραγωγή των τυπικών χειρονομιών, όπως ο ηθοποιός είναι ο Άμλετ. Μια παρατήρηση, με την οποία ο Μπουρντιέ μάλλον θα συμφωνούσε, είναι πως αυτή η παράσταση του Άμλετ πρέπει να ήταν πολύ κακή. Ένας ηθοποιός, ο οποίος φαίνεται τόσο πολύ ότι υποδύεται, ώστε οι κινήσεις του να μη φαίνονται παρά «μηχανική αναπαραγωγή

²³⁰ Bourdieu, *Πασκαλιανοί διαλογισμοί*, σ. 279.

²³¹ Στο ίδιο.

τυπικών χειρονομιών», ίσως να μην (έπρεπε να) είναι ηθοποιός. Ο Σαρτρ «προβάλλει μια συνείδηση διανοούμενου σε μια πρακτική σερβιτόρου καφενείου ή στο φαντασιακό *ανάλογον* αυτής της πρακτικής, παράγοντας μια κοινωνική χίμαιρα, ένα τέρας με σώμα σερβιτόρου καφενείου και κεφάλι φιλοσόφου».²³² Τι σημαίνει αυτό πολιτικά, πέρα από τις θεωρητικές παρατηρήσεις ενός διανοούμενου την ώρα που απολαμβάνει τον καφέ του, στοχαζόμενος τις κινήσεις του σερβιτόρου, περίπου βέβαιος ότι κάπως έτσι τις (ανα)στοχάζεται και ο ίδιος ο σερβιτόρος;

«Θα αναγνωρίσει κανείς εδώ τη λογική, λογική της ταύτισης με μια φαντασίωση, σύμφωνα με την οποία άλλοι, μιλώντας για τη σχέση του “διανοούμενου” με την κατάσταση του εργάτη ως σχέση του εργάτη με την κατάσταση αυτή, κατάφεραν να παραγάγουν έναν εργάτη είτε εξολοκλήρου στρατευμένο στους “αγώνες” είτε, αντιθέτως, μέσω μιας απλής αντιστροφής, όπως γίνεται στους μύθους, απελπισμένα αναγκασμένο να είναι μόνο αυτό που είναι, το “καθ’ εαυτόν είναι” του εργάτη, στερημένο από την ελευθερία που δίνει το γεγονός να προσμετράς μεταξύ των δυνατοτήτων σου θέσεις όπως αυτή του διπλωμάτη ή του δημοσιογράφου».²³³

Επιστρέφουμε σε κάτι που αναφέρθηκε και στην αρχή. Το πρόβλημα του Μπουρντιέ με τον Σαρτρ δεν είναι (δεν θα μπορούσε να είναι) μονάχα φιλοσοφικό ή θεωρητικό: στην πραγματικότητα, είναι πολιτικό. Πράγματι, δεν πρέπει να ξεχνάμε τη διαφορετική ιστορικο-κοινωνική στιγμή στην οποία γράφει ο κάθε στοχαστής (και στην οποία καλείται να ανταποκριθεί).²³⁴ Η σαρτρική θέση ωστόσο, ακόμα κι αν στην εποχή που γράφεται έχει το νόημά της, εξακολουθεί να κυριαρχεί και στην εποχή του Μπουρντιέ –και μάλιστα, σύμφωνα με την ανάγνωσή του, έχοντας χάσει κάθε (πραγματικό) επαναστατικό πρόταγμα, κάθε (ειλικρινή) επίκληση στη δημιουργικότητα και κάθε αληθινή προτροπή για «δημιουργία» του εαυτού και του κόσμου –και μάλιστα με γνώμονα τη δέσμευση στο αληθές. Έτσι, ο υπαρξισμός του Σαρτρ παραμένει ως υποκειμενισμός, μια αφήγηση που απομονώνει τα άτομα στον εαυτό τους, οικουμενικοποιεί αξίες, αγνοώντας τους όρους τους, ουσιοποιεί σχεδόν «τον άνθρωπο» αλλά και τους «ρόλους» που μπορεί να αναλάβει.

²³² Στο ίδιο, σ. 280.

²³³ Στο ίδιο, σ. 280-281.

²³⁴ Βλ. το κείμενο του Ζιλ Ντελέζ για τον Σαρτρ, με τον ενδεικτικό τίτλο: «Ήταν ο δάσκαλός μου» (Ζιλ Ντελέζ, *Το έρημο νησί και άλλα κείμενα. Κείμενα και συνεντεύξεις 1953-1974*, επιμ. Νταβίντ Λαπουζάντ, μτφρ. Κωνσταντίνος Μπουντάς, Εκκρεμές, Αθήνα 2023, σ. 92-95. Γραμμένο έναν μήνα αφότου ο Σαρτρ αρνήθηκε το βραβείο Νόμπελ, ο Ντελέζ αποδίδει πλήρως στο κείμενο αυτό τι ήταν για εκείνον και τη γενιά του ο Σαρτρ, ο «δάσκαλος», ο «ιδιωτικός διανοούμενος», καταλήγοντας πως «είναι το πεπρωμένο αυτού του συγγραφέα να κάνει τον καθαρό αέρα να περνά όταν μιλάει, ακόμα κι όταν αυτός ο καθαρός αέρας [...] αναπνέεται δύσκολα».

Παρατηρούμε το συνεχές παιχνίδι του Σαρτρ με το «είμαι»: «καθ' αυτό», «άμεσα», «ως παράσταση», «μέλλω να είμαι και δεν “το” είμαι» (δηλαδή δεν είμαι «αυτό»), «κι όμως, υπό μία έννοια, είμαι» κλπ, πράγμα αναμενόμενο σ' ένα *δοκίμιο φαινομενολογικής οντολογίας*. Παράλληλα, αυτό το χάσμα ανάμεσα σ' αυτό που είμαι, σ' αυτό που πρόκειται να είμαι, αλλά και σ' αυτό που κάνω για να «το είμαι», τείνει να υποστασιοποιεί και τα τρία αυτά, παραπέμποντάς τα «στο υπερβατικό». Η σύμπτωσή τους, συνεπώς, μπορεί να επιτευχθεί μόνο μέσα από ανάλογα υπερβατικές αρχές, που «υπαγορεύουν» εξίσου υπερβατικές πράξεις και κινήσεις εντός (και επί) του εαυτού και του κόσμου. *Υπερβατικές*, δηλαδή αδύνατες: κάτι σαν τη φιλοσοφία των φιλοσόφων που, κατά Σπινόζα, θα είχε εφαρμογή μόνο «στο νησί της Ουτοπίας» ή «στον Χρυσό Αιώνα των ποιητών», δηλαδή εκεί που θα ήταν τελείως αχρείαστη.²³⁵ Κατ' αναλογία, ο Μπουρντιέ καταγγέλλει τις «στρατηγικές οικουμενικοποίησης»,²³⁶ ακριβώς γιατί αφαιρούν από τις αρχές, τις αξίες και τα προτάγματα την ιστορικότητά τους. Ο Μπουρντιέ επιχειρεί να μιλήσει για το ιστορικά, πολιτικά και κοινωνικά *συγκεκριμένο*, για το πώς αυτές οι αρχές και οι αξίες, για το πώς το εκάστοτε πρόταγμα μπορεί να υπάρξει σ' έναν συγκεκριμένο χώρο τη δεδομένη στιγμή. «Να υπάρξει», δηλαδή να αναγνωριστεί και να εφαρμοστεί πρακτικά, να έχει *νόημα* για τους συγκεκριμένους ανθρώπους από (και για) τους οποίους εκφέρεται. Στην πραγματικότητα, οι στρατηγικές οικουμενικοποίησης δεν έχουν ως αντικείμενο παρά τα *ειδικά* συμφέροντα: αυτά είναι που οικουμενικοποιούνται συμβολικά. Αποτέλεσμα είναι είτε «η τυπική τουλάχιστον αναγνώριση των συμφερόντων των κυριαρχούμενων» (στην καλή περίπτωση), είτε η επιβολή του λόγου των κυριάρχων, γεμάτου ωστόσο ευφημισμού.²³⁷ Εξ ου και η προτροπή του Μπουρντιέ προς τις κοινωνικές επιστήμες να αναλάβουν να καταδείξουν και να αναλύσουν αυτό το «λογικό και πολιτικό σκάνδαλο, όπως είναι το μονοπώλιο του οικουμενικού», καθώς

²³⁵ ΠΠ, 1/1, σ. 94.

²³⁶ Bourdieu, *Πασκαλιανοί διαλογισμοί*, σ. 222-232.

²³⁷ Αυτή η «τυπική αναγνώριση», ως «το γράμμα του νόμου», είναι αναμφίβολα ουσιώδης. Δεν χρειάζεται παρά να δούμε την νομική καθιέρωση του οκταώρου στην εργασία, ως μια τέτοια «τυπική αναγνώριση των συμφερόντων» των εργαζομένων. Να τη δούμε, σε αντίστιξη προς την «ευέλκτη εργασία» και το «συμμετοχικό μάνατζμεντ» για το οποίο μιλήσαμε προηγουμένως, πράγματα που νομιμοποιούν, πλέον, όλο και περισσότερες μορφές εκμετάλλευσης των εργαζομένων (εργάσιμες ώρες, δυνατότητα του εργοδότη να απολύει κλπ.). Το ότι «αυτά συνέβαιναν έτσι κι αλλιώς» με το ότι «αποδώ και στο εξής θα συμβαίνουν νόμιμα», απέχουν πολύ –και αλλάζουν τους κανόνες του παιχνιδιού, ακόμα κι αν οι κανόνες αυτοί παραβιάζονταν συστηματικά. Η αλλαγή των «συστατικών κανόνων του πεδίου», αλλάζει και τον τρόπο με τον οποίο μπορεί να «εκτυλίσσεται η διαπάλη», καθώς και τα όπλα γι' αυτή τη διαπάλη, τα οποία είναι και τα «μοναδικά που γίνονται αποδεκτά». (*Πασκαλιανοί διαλογισμοί*, σ. 202): εν προκειμένω, τα όπλα τείνουν να καταργηθούν.

και «τα μέσα ενός μόνιμου *πολιτικού* αγώνα για την οικουμενικοποίηση των όρων πρόσβασης στο οικουμενικό».²³⁸

Όλα αυτά εκκινούν από μια διαπίστωση: «ο κοινωνικός κόσμος είναι την ίδια στιγμή προϊόν και διακύβευμα».²³⁹ Αν στο κεφάλαιο αυτό είδαμε την πρώτη διάσταση, τον κοινωνικό κόσμο (συμπεριλαμβανομένων των ατόμων) ως *προϊόν*, μένει να μιλήσουμε για τη δεύτερη (απαντώντας και σε ό,τι έμεινε, αναπόφευκτα, ανοιχτό εδώ). Με ποιον τρόπο ο κοινωνικός κόσμος είναι «διακύβευμα», πώς εκφράζεται ως τέτοιο, τι αποτελέσματα έχει αυτό το «χαρακτηριστικό» του; Κυρίως, αυτό που μένει να δούμε είναι πώς τα δύο αυτά συνδέονται άρρηκτα: πώς το γεγονός ότι ο κοινωνικός κόσμος είναι ένα διαρκές διακύβευμα, συνιστά προϋπόθεση της ύπαρξής του ως «προϊόντος» –του συγκεκριμένου *τύπου* προϊόντος, που δεν είναι ακριβώς «παράγωγο» ούτε «δημιούργημα». Επαναδιατυπώνοντας, λοιπόν: όλα αυτά εκκινούν από μια διαπίστωση, *και επιστρέφουν διαρκώς σε αυτήν.*

²³⁸ Στο ίδιο, σ. 155.

²³⁹ Στο ίδιο, σ. 337.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 4

Φαντασία, ιδεολογία και *illutio*

Στο προηγούμενο κεφάλαιο μιλήσαμε για τον κοινωνικό κόσμο, συμπεριλαμβανομένων των ατόμων, ως «προϊόν». Ωστόσο, είδαμε πως πρόκειται για έναν συγκεκριμένο τύπο προϊόντος, ένα προϊόν συναντήσεων, ή καλύτερα σχέσεων. Στην πρώτη ενότητα μιλήσαμε για την οντολογία του Σπινόζα ως σχεσιακή οντολογία. Αν υπάρχει κάτι πρωταρχικό στο άτομο, μια (ανθρωπολογική) σταθερά, αυτό δεν είναι η σκέψη (όπως το *cogito* στον Ντεκάρτ), ούτε μια εσωτερική ουσία προς πραγμάτωση, αλλά το γεγονός ότι σχετίζεται. Το άτομο είναι / γίνεται αυτό που είναι μέσα από τις σχέσεις του (με τον κόσμο, με τους άλλους, με τον εαυτό του). Σε ό,τι αφορά τον τρόπο με τον οποίο γνωρίζει, και πάλι μιλάμε για σύλληψη σχέσεων (στον βαθμό επάρκειας που προσιδιάζει στο κάθε είδος γνώσης). Επιπλέον, δεν πρόκειται για λήψη (της μεγαλύτερης δυνατής) απόστασης από το αντικείμενο της γνώσης, αλλά για σχέση με αυτό: δεν υπάρχει «καθαρή» γνώση, αποκαθαρμένη, δηλαδή από σωματική και συναισθηματική εμπλοκή. Απόδειξη, το γεγονός πως η γνώση συνδέεται άρρηκτα με τις αυξομειώσεις δύναμης του Πνεύματος (και, την ίδια στιγμή και στον ίδιο βαθμό, του Σώματος). Στη δεύτερη ενότητα είδαμε τη σαρκική ανάλυση για το «ελεύθερο δημιουργικό υποκείμενο», αναζητώντας τα σημεία τα οποία προκαλούν την τόσο έντονη διαφωνία του Πιερ Μπουρντιέ. Το πιο σημαντικό, αυτό ενάντια στο οποίο ο Μπουρντιέ διατυπώνει εν μέρει τη δική του θέση, είναι ότι ο Σαρτρ (ακόμα κι αν δεν το κάνει στον βαθμό και με τον, μάλλον απλοϊκό, τρόπο που του καταλογίζει ο Μπουρντιέ), εντέλει αποκόπτει το άτομο από τον κοινωνικό κόσμο. Παραβλέπει, αν δεν καταργεί, το ζήτημα των σχέσεων, τον βαθμό στον οποίο οι σχέσεις επιδρούν συγκροτητικά στο άτομο. Η απουσία κάθε καθορισμού (ή απλώς η άρνηση του Σαρτρ να τους αναγνωρίσει) καταλήγει να είναι άρνηση των σχέσεων, του ίδιου του γεγονότος ότι το άτομο σχετίζεται, εμπλέκεται (εντέλει καθορίζεται) από τις κοινωνικές του σχέσεις. Ακόμα και η ανθρώπινη πράξη παρουσιάζεται ως πράξη «επί» του κόσμου, ως δράση προερχόμενη από την «καθαρή» βούληση του ατόμου, σε μια οιονεί αποδέσμευση απ' τις συνθήκες. Η «καρτεσιανή ελευθερία», η ελευθερία που ο Ντεκάρτ απέδωσε στον Θεό και την οποία ο Σαρτρ αποδίδει στον άνθρωπο, παραμένει μια υπερβατική ελευθερία, η ελευθερία της απόστασης και της

αποδέσμευσης. Στην τρίτη ενότητα μιλήσαμε για το πώς η έννοια του *habitus* του Πιερ Μπουρντιέ επιχειρεί να απαντήσει στο ζήτημα της σχέσης του ατόμου με τον κοινωνικό κόσμο, και συγκεκριμένα να δείξει το πώς το άτομο διαμορφώνεται αποκλειστικά σχεσιακά. Ακριβώς γι' αυτό ο Μπουρντιέ διατυπώνει και το αίτημα-προτροπή: οι κοινωνικές επιστήμες πρέπει να έχουν ως αντικείμενο τη σχέση υποκειμένου-αντικειμένου, ατόμου-κόσμου, όπως και να λαμβάνουν πάντοτε υπόψη τους τη δική τους θέση μέσα στον κοινωνικό κόσμο, το γεγονός ότι μια απολύτως «καθαρή» οπτική είναι ανέφικτη: με άλλα λόγια, στις αναλύσεις τους πρέπει να λαμβάνουν πάντοτε υπόψη τη σχέση τους με το αντικείμενο που αναλύουν. Ο Μπουρντιέ βλέπει λοιπόν το άτομο ως προϊόν σχέσεων, και τον ίδιο τον κοινωνικό κόσμο (το πεδίο, τους θεσμούς κλπ) επίσης ως πλέγμα σχέσεων. Ωστόσο, δεν μιλάμε για πλέγμα σχέσεων (και ακόμα λιγότερο για σύνολο σχέσεων) που «απλώς» τον απαρτίζουν, αλλά για σχέσεις από τις οποίες εξαρτάται: τις σχέσεις ανάμεσα στις «δύο τροπικότητες του κοινωνικού».

Γι' αυτόν τον λόγο είναι, εκτός από προϊόν, και διακύβευμα. Πρόκειται για τον συγκεκριμένο τύπο προϊόντος, που δεν είναι προϊόν με την έννοια του πράγματος το οποίο έχει παραχθεί ή δημιουργηθεί από «κάποιον» ή «κάτι» που το υπερβαίνει, το σχεδιάζει και το καθορίζει. Δεν είναι φτιαγμένο «όπως θέλει κάποιος» ή «όπως πρέπει», δηλαδή σύμφωνα με κάποια βούληση ή ένα πρότυπο (συγκρινόμενο με το οποίο βγαίνει συνήθως «ελλειμματικό»). Δεν είναι κάτι πεπερασμένο, στατικό και αμετάβλητο. Δεν είναι κάτι απολύτως διαφανές, και ωστόσο δεν «κρύβει» τίποτα. Μια θεώρηση βασισμένη στο γεγονός της σχέσης είναι μια θεώρηση που δεν βασίζεται «πουθενά». Προσεγγίζοντας δύο πράγματα με επικέντρωση στη σχέση τους, δεν προκρίνεται κανένα από τα δύο, κανένα δεν αποκτά προνομιακή θέση. Καταφέρνουμε έτσι να υπερβούμε το δίπολο Υποκείμενο–Αντικείμενο, εστιάζοντας σ' αυτήν την παύλα, σ' αυτό το «μεταξύ» που όσο τα διαχωρίζει άλλο τόσο τα ενώνει, και που πάντως τους δίνει το νόημά τους –ή αλλιώς, που μας επιτρέπει να μιλάμε γι' αυτά όσο γίνεται πληρέστερα. Με άλλα λόγια, βλέπουμε αυτό το «μεταξύ», το οποίο συγκροτεί και τα δύο. Τώρα, αν αυτό που συγκροτεί και τα δύο, αν αυτό που θεμελιώνει την οπτική γύρω από αυτά, είναι η σχέση τους, κι αν το να δούμε τη σχέση τους συνιστά προϋπόθεση για να τα δούμε (όσο γίνεται) όπως «απλώς είναι», αυτό σημαίνει πως δεν υπάρχει κάποιο σταθερό σημείο, τίποτα εκτός, τίποτα έξω από αυτά, ώστε αφενός να τα συγκροτεί ή να τα καθορίζει, και αφετέρου να μπορούμε να σταθούμε για να τα δούμε και να μιλήσουμε γι' αυτά. Ωστόσο, ο

Σπινόζα και ο Μπουρντιέ προσπαθούν, καθένας στην εποχή του και με τον τρόπο του, να μιλήσουν «γι' αυτό που συμβαίνει». Όλα αυτά δεν πρέπει να συγχέονται, σε καμία περίπτωση και καμία στιγμή, με σχετικισμό. Μια σχεσιακή προσέγγιση δεν είναι σχετικιστική, με την έννοια της απουσίας κάθε αντικειμενικότητας. Πρόκειται για μια οντολογία του κοινωνικού, άξονας της οποίας είναι η παραδοχή πως «η κοινωνική πραγματικότητα βρίσκεται σε μια ανεξάλειπτη συγκροτητική μετατόπιση και ένταση με τον εαυτό της».¹ Πρόκειται, όμως, πράγματι για οντολογία: μιλάμε για την (κοινωνική) πραγματικότητα, γι' αυτό που *είναι* και τους τρόπους (*ways και modes*) που είναι. Αν, σύμφωνα με την παραλληλία των κατηγορημάτων (την οποία είδαμε στο 2Α, αλλά θα επαναλάβουμε συνοπτικά και εδώ), ό,τι συμβαίνει στο Σώμα (δηλαδή υπό το κατηγόρημα της Έκτασης), συμβαίνει και στο Πνεύμα, στο κεφάλαιο αυτό θα μιλήσουμε, λίγο πολύ για τα ίδια πράγματα αλλά αυτή τη φορά υπό το κατηγόρημα της Σκέψης. Με άλλα λόγια, θα μιλήσουμε για το ζήτημα των Ιδεών, τη θέση και τον ρόλο τους σε όλο αυτό το πλέγμα.

Στο πλαίσιο αυτό, θα δούμε μια αντίθεση ανάλογης υφής με αυτήν μεταξύ υποκειμένου και αντικειμένου, την αντίθεση μεταξύ ιδεαλισμού και υλισμού, την προσέγγιση των δύο αυτών όρων και τον εκ νέου ορισμό τους με κέντρο τη σχέση τους και όχι την (*a priori*) αντίθεσή τους. Προηγουμένως, δύο επισημάνσεις: Πρώτον, η αναλογία μεταξύ των δύο αντιθέσεων (υποκείμενο-αντικείμενο, ιδεαλισμός-υλισμός) δεν συνεπάγεται και την αντιστοίχιση ανάμεσα στους όρους της κάθε μίας: το υποκείμενο δεν αντιστοιχεί στον ιδεαλισμό ή την ιδέα και το αντικείμενο στον υλισμό ή την ύλη. Αυτό που βλέπω ως ανάλογο είναι η ίδια η λογική της αντίθεσης. Δεύτερον, δεν εννοώ ότι ο κοινωνικός κόσμος είναι «προϊόν» ως προς τις σωματικές, πρακτικές, «υλικές» εκφάνσεις του, και διακύβευμα ως προς την «ιδεολογική»² έκφραση όλων αυτών. Δεν ισχυρίζομαι, δηλαδή, ότι τα πράγματα «παίζονται» στο επίπεδο των ιδεών, αλλά «σταθεροποιούνται» στο επίπεδο των πρακτικών. Ό,τι «παίζεται» και ό,τι είναι σταθερό, «παίζεται» και είναι σταθερό και στα δύο επίπεδα – ή, πιο σωστά με σπινοζικούς όρους, και υπό τα δύο κατηγορήματα.

¹ Γιώργος Φουρτούνης, *Αποδόμηση σε «τελική ανάλυση». Ο σπινοζικός δομισμός του Αλτουσέρ (1960-1969) και ο πρώιμος Ντερριντά*, Νήσος, Αθήνα 2023, σ. 583.

² Βάζω προς το παρόν το «υλικές» και την «ιδεολογία» σε εισαγωγικά, γιατί πρέπει να οριστούν στο συγκεκριμένο θεωρητικό πλαίσιο, πράγμα που θα γίνει στις επόμενες σελίδες.

Α. Σπινόζα: Η τάξη και η σύνδεση των ιδεών και των πραγμάτων

Όπως δείξαμε και σε προηγούμενα σημεία, η οντολογία, η γνωσιοθεωρία και η ηθική του Σπινόζα είναι άρρηκτα συνδεδεμένες μεταξύ τους. Αναγκαστικά λοιπόν, στο σημείο αυτό, θα επαναλάβουμε κάποια πράγματα (και θα εξηγήσουμε ό,τι ενδεχομένως έμεινε ανοιχτό ή σκοτεινό προηγουμένως). Ένα από αυτά είναι η σχέση μεταξύ του Θεού/Υπόστασης, των κατηγορημάτων και των τρόπων, κι ένα άλλο τα είδη και οι τρόποι γνώσης. Με βάση αυτά, θα δούμε το οντολογικό καθεστώς των ιδεών και τη σχέση τους με τα αντικείμενα (τα ιδεατά τους). Συναφώς, θα δούμε τη σχέση μεταξύ της γνώσης και του *affectus*, όπως και αυτήν ανάμεσα στη γνώση και το *conatus*. Θα δείξουμε επομένως την υλικότητα των ιδεών (ή, πιο σωστά, το *είδος της υλικότητάς τους*), ζήτημα απαραίτητο για όσα θα ακολουθήσουν.

α. Υπόσταση, κατηγορήματα και τρόποι

Στο κεφάλαιο 2, στην πρώτη ενότητα, ακολουθώντας τους ορισμούς του πρώτου μέρους της *Ηθικής*, δείξαμε πώς ο Θεός *είναι η* υπόσταση: Είναι κάτι που είναι αιτία του εαυτού του, συλλαμβάνεται μέσω του εαυτού του, εκφράζεται σε άπειρα κατηγορήματα τα οποία συνιστούν την ουσία του, και είναι ελεύθερος, με την έννοια ότι καθορίζεται μόνο από τον εαυτό του. Από αυτά, δεν μπορούμε ακόμα να συναγάγουμε αν μιλάμε για *μία* υπόσταση ή για *μία* υπόσταση, αν δηλαδή η υπόσταση είναι απολύτως μία ή αν θα μπορούσαν να υπάρχουν και άλλες. Ο Σπινόζα θα επιμένει σ' αυτό στην πορεία: στην πέμπτη πρόταση του πρώτου μέρους, λέει πως «στη φύση των πραγμάτων δεν μπορούν να υπάρξουν δύο ή περισσότερες υποστάσεις της ίδιας φύσης, ήτοι του ίδιου κατηγορήματος».³ Και πάλι, ωστόσο, ως εδώ μένει ανοιχτό το ερώτημα αν μπορεί να υπάρξει κάποια *άλλη* υπόσταση, *διαφορετικής* φύσης. Στην πρόταση οκτώ, ο Σπινόζα κάνει λόγο για «*Κάθε* υπόσταση...», με το εκτενές σχόλιό της να καταλήγει στο ότι «δεν υπάρχει παρά μία και μοναδική [υπόσταση] της ίδιας φύσης».⁴ Λίγο παρακάτω, το σχόλιο της πρότασης δέκα κλείνει με μια πρώτη απάντηση στη διερώτηση περί της ύπαρξης διακριτών υποστάσεων: «Αν όμως ρωτήσει τώρα κανείς με ποιο σημάδι θα μπορούσαμε άραγε να διακρίνουμε τη διαφορετικότητα των υποστάσεων, ας διαβάσει τις επόμενες Προτάσεις που δείχνουν ότι στη φύση των πραγμάτων δεν υπάρχει παρά μία και

³ H, I, 5, σ. 83.

⁴ H, I, 8, σχ. 2, σ. 89.

μοναδική υπόσταση και ότι αυτή είναι απολύτως άπειρη, ώστε μάταια θα αναζητούσαμε ένα τέτοιο σημάδι». ⁵ Το ενδιαφέρον είναι τι λέει η πρόταση της οποίας το σχόλιο καταλήγει εκεί: «Κάθε κατηγορημα μίας υπόστασης πρέπει να συλλαμβάνεται μέσω του εαυτού του». Συνεπώς, η μοναδικότητα της υπόστασης συνδέεται με τη φύση των κατηγορημάτων. Πράγματι, ήδη στην πρόταση δύο, ο Σπινόζα υποστηρίζει πως τα κατηγορήματα είναι αυτά που θα μπορούσαν να διακρίνουν τις υποστάσεις: «Δύο υποστάσεις που έχουν διαφορετικά κατηγορήματα δεν έχουν τίποτα κοινό μεταξύ τους». ⁶ Αυτό που χρειάζεται κανείς για να φτάσει στην υπόσταση, να την κατανοήσει και να αποδείξει τη μοναδικότητά της, είναι τα κατηγορήματα, η μεταξύ τους σχέση και η σχέση τους μαζί της –εφόσον αυτά είναι που συνιστούν την *ουσία* της.

Τα κατηγορήματα είναι άπειρα και το καθένα εκφράζει μια άπειρη ουσία –την ουσία, ακριβώς, της υπόστασης, δηλαδή του «απολύτως άπειρου όντος». Εν ολίγοις, δεν αρκεί να πούμε απλώς πως το κατηγορημα εκφράζει την ουσία της υπόστασης. Πρέπει να επιμείνουμε στο γεγονός ότι *κάθε* κατηγορημα εκφράζει την ουσία *ολόκληρης* της υπόστασης, χωρίς υπόλοιπο: «Το κάθε κατηγορημα *είναι* η υπόσταση, υπό το μη-αναγώγιμο είδος του Είναι που του προσιδιάζει· τα κατηγορήματα εν όλω *είναι* η υπόσταση, στα άπειρα είδη που αυτή συγκεφαλαιώνει κατ’ αναγκαιότητα και εξαντλητικά». ⁷ Οι τρόποι των κατηγορημάτων είναι τα ενικά πράγματα. Τα σώματα είναι οι τρόποι της Έκτασης, και οι ιδέες οι τρόποι της Σκέψης. Ο Σπινόζα ορίζει τους τρόπους ως «τους επηρεασμούς της υπόστασης». ⁸ Ο Θεός-Υπόσταση υπάρχει εκφραζόμενος στα πάντα, υπάρχει παράγοντας αναγκαία τα πάντα, και *τροποποιείται* καθώς τα παράγει, τροποποιείται *από* αυτά που παράγει. Ως εμμενής αιτία όλων των πραγμάτων, σύμφωνα με την πρόταση 18 του πρώτου μέρους, δεν υπάρχει παρά στα αποτελέσματά του. Από τα άπειρα κατηγορήματα του Θεού, προσβάσιμα στον άνθρωπο είναι η Έκταση και η Σκέψη: «Δεν αισθανόμαστε ούτε αντιλαμβανόμαστε άλλα ενικά πράγματα πέρα από τα σώματα και τους τρόπους του σκέπτεσθαι» ⁹. Αυτό δεν σημαίνει ωστόσο ότι υπάρχει κάποιο μέρος του Θεού στο οποίο δεν έχουμε πρόσβαση. Άλλωστε, δεν νοείται «μέρος του Θεού», αφού «η απολύτως άπειρη

⁵ H, I, 10, σχ., σ. 90 (για να φτάσει στην ευθεία διατύπωση της δέκατης τέταρτης πρότασης «Πέρα από τον Θεό δεν μπορεί να υπάρξει ή να συλληφθεί καμία άλλη υπόσταση»).

⁶ H, I, 2, σ. 81.

⁷ Φουρτούνης, *Αποδόμηση σε «τελική ανάλυση»...*, σ. 181.

⁸ H, I, ορ. 5, σ. 79.

⁹ H, II, αξ. 5, σ. 147.

υπόσταση είναι αδιαίρετη».¹⁰ Δεν απομένει, συνεπώς, κανένα «σκοτεινό υπόλοιπο» της θεϊκής φύσης το οποίο δεν μπορούμε να γνωρίσουμε, λόγω του ότι μπορούμε να συλλάβουμε μόνο δύο από τα άπειρα κατηγορήματα –κι αυτό γιατί κάθε κατηγορημα εκφράζει ακριβώς το ίδιο πράγμα. Έτσι, μέσω της Έκτασης και της Σκέψης μπορούμε να έχουμε πρόσβαση στην ολότητα της θεϊκής φύσης. Το βασικό ερώτημα εδώ παραμένει το είδος της ολότητας αυτής. Αναφέραμε ήδη πως πρόκειται για μια ολότητα που δεν μπορεί να διαιρεθεί. Τι σημαίνει ακριβώς, και τι συνεπάγεται, αυτή της η ιδιότητα;

Πριν επιχειρήσουμε μια απάντηση στο ερώτημα αυτό, θα σταθούμε στην πρώτη πρόταση της *Ηθικής*, η οποία φαίνεται να αντιβαίνει σε όσα είπαμε: «Η Υπόσταση είναι φύσει πρότερη των επηρεασμών της». Όσο για την απόδειξη, ο Σπινόζα αρκείται στο να μας παραπέμψει στους Ορισμούς 3 και 5, σύμφωνα με τους οποίους η υπόσταση ορίζεται ως «αυτό που είναι στον εαυτό του και συλλαμβάνεται μέσω του εαυτού του», και ο τρόπος ως «οι επηρεασμοί της υπόστασης, ήτοι αυτό που είναι σε ένα άλλο και συλλαμβάνεται επίσης μέσω αυτού». Από εδώ συνάγεται η προτεραιότητα της υπόστασης έναντι των επηρεασμών της, δηλαδή των τρόπων· η (χρονική;) προτεραιότητα ενός πράγματος που «είναι στον εαυτό του» έναντι αυτού που «είναι σε ένα άλλο»· η (λογική;) προτεραιότητα ενός πράγματος που συλλαμβάνεται μέσω του εαυτού του, έναντι αυτού που χρειάζεται «ένα άλλο» για να συλληφθεί. Μένει να φανεί εάν αυτή η προτεραιότητα είναι όντως χρονική και λογική, και κυρίως αν είναι και οντολογική. Προς το παρόν, η πρώτη αυτή πρόταση της *Ηθικής*, η οποία, σε συνδυασμό με τον τρόπο που αποδεικνύεται, μοιάζει περισσότερο με αξίωμα, «μπορεί να θεωρηθεί το υποστήριγμα ή το αποδεικτικό βάθρο ολόκληρης της *Ηθικής*».¹¹ Σύμφωνα με την ανάγνωση του Μασερέ, αυτό που κάνει ο Σπινόζα εδώ, είναι να «θέτει την αναγκαιότητα να συλλογιζόμαστε με αφετηρία την υπόσταση, θεωρώντας την πλήρως καθ' εαυτήν, άρα όπως πραγματικά είναι σύμφωνα με τον ορισμό της, ανεξάρτητα από τη θεώρηση των επηρεασμών της σε σχέση με τις οποίες πρέπει να της αναγνωριστεί ένα απόλυτο πρωτείο ή μια απόλυτη προτεραιότητα».¹² Στις πρώτες δέκα προτάσεις της *Ηθικής* ο Σπινόζα θέτει

¹⁰ H, I, 13, σ. 95.

¹¹ Pierre Macherey, *Εισαγωγή στην Ηθική του Σπινόζα. Το πρώτο μέρος: Η φύση των πραγμάτων*, μτφρ. Τάσος Μπέτζελος, επιστ. επιμ. Δημήτρης Ι. Αθανασάκης / Κυριακή Γουδέλη, Gutenberg, Αθήνα 2023, σ. 93.

¹² Στο ίδιο, σ. 93-94 (μετάφραση τροποποιημένη).

τους όρους, τα θεμέλια όσων θα ακολουθήσουν, με σημαντικότερο όλων «την αναγκαιότητα να συλλογιστόμαστε με αφετηρία την Υπόσταση».¹³

Αυτό το «λογικό και οντολογικό πρωτείο»¹⁴ δεν είναι προτεραιότητα, και σίγουρα δεν είναι χρονική προτεραιότητα. Ο Μασερέ σημειώνει: «[...] η μετάφραση της λέξης *prior* ως “προτερόχρονη” [“*antérieure*”], που ενίοτε επιλέγεται από τις γαλλικές εκδόσεις του κειμένου της *Ηθικής*, είναι διφορούμενη και πρέπει να απορριφθεί».¹⁵ Φαίνεται πως αυτή η κίνηση του Σπινόζα είναι περισσότερο μεθοδολογική. Ο Σπινόζα επιμένει, εντέλει, στα ενικά, αλλά θέτει αυτά τα ενικά «εντός» της Υπόστασης-ολότητας, σ’ αυτό το ειδικό είδος ολότητας που συνιστά η Υπόσταση. Έτσι κι αλλιώς, η Υπόσταση δεν έχει έξω-από-αυτήν. Καθετί είναι στην υπόσταση, συνιστά έκφραση και τροποποίησή της.¹⁶ Συνεπώς, αυτή η προτεραιότητα εντέλει αναιρείται (ή δεν εννοείται με τη συνήθη έννοια της), αφού η Υπόσταση δεν υπάρχει παρά στα κατηγορήματά της, κι αυτά δεν υπάρχουν παρά στους τρόπους. Είναι, ωστόσο, σημαντικό οι τρόποι να συλληφθούν ως αυτό που είναι: ως επηρεασμοί της Υπόστασης, και όχι ως Υποστάσεις καθ’ εαυτοί, να συλληφθούν ως (μη μερικά) μέρη αυτής της, ειδικού τύπου, ολότητας. Υπ’ αυτή (και μόνο υπ’ αυτή) την έννοια μπορούμε να μιλάμε για «πρωτείο» της υπόστασης έναντι των επηρεασμών της. Το «φύσει», έτσι, δεν δείχνει κάποια πραγματική διαφορά φύσης (μια πραγματική οντολογική διαφορά): δηλώνει την αναγκαιότητα να συλλάβουμε την υπόσταση ως αυτό στο οποίο είναι καθετί, να συλλάβουμε πρώτα το ίδιο το γεγονός της ολότητας. Γι’ αυτό και ο Σπινόζα, στο 5^ο μέρος καταλήγει πως, όσα περισσότερα ενικά γνωρίζουμε, τόσο περισσότερο γνωρίζουμε τον Θεό.¹⁷

Συνεπώς, όταν μιλάμε για «μία» υπόσταση, αυτό το «μία» δεν είναι αριθμητικό. Δηλώνει αφενός την απόλυτη ενότητά της, αλλά και το γεγονός ότι εξαντλεί το Είναι ταυτιζόμενη απολύτως μαζί του.¹⁸ Τίποτα δεν μπορεί να υπάρξει έξω κι ανεξάρτητα από αυτή τη μία υπόσταση, από την υπόσταση, διότι τίποτα δεν

¹³ Στο ίδιο, σ. 93 (πλάγια δικά μου).

¹⁴ Στο ίδιο, σ. 95: «η διατύπωση “*prior natura*” εκφράζει ένα συγχρόνως οντολογικό και λογικό πρωτείο αναφορικά με το ίδιο το είναι της υπόστασης, και συνακόλουθα τον τρόπο με τον οποίο πρέπει αυτή να νοείται».

¹⁵ Στο ίδιο, σημ. 5.

¹⁶ «Ό,τι είναι, είναι στον Θεό, και τίποτα δεν μπορεί να είναι ή να συλληφθεί χωρίς τον Θεό», Η, Ι, 15, σ. 97.

¹⁷ «Όσο περισσότερο κατανοούμε τα ενικά πράγματα, τόσο περισσότερο κατανοούμε τον Θεό», Η, V, 24, σ. 487.

¹⁸ «Ο Θεός είναι η υπόσταση, η οποία διαρκώς “δημιουργεί” τον εαυτό της. Ένα η υπόσταση συνιστά το ίδιο το Είναι, συνιστά το Είναι στο απόλυτο νόημά του· ο Μασερέ θα σημειώσει ότι συνιστά το ίδιο το γεγονός του Είναι, το Είναι ως ταυτοχρόνως ρήμα και ουσιαστικό: η υπόσταση “είναι τον εαυτό της” (“*s’est*”)», Φουρτούνης, *Αποδόμηση σε «τελική ανάλυση»...*, σ. 173.

μπορεί να «περισεύει» απ' αυτήν. Είναι το ένα που εκφράζεται ως άπειρη πολλαπλότητα. Ο Σπινόζα συγκροτεί ένα εξαντλητικό σχήμα το οποίο, μην αφήνοντας τίποτα απ' έξω, δεν αφήνει και κανένα άνοιγμα απ' όπου θα μπορούσε να παρεισφρήσει κάτι υπερβατικό, με την έννοια ενός οποιουδήποτε στοιχείου ή πράγματος στο οποίο θα μπορούσαν να καταλήξουν υποτελή όλα τ' άλλα. Η φύση της προτεραιότητας της υπόστασης έναντι των επηρεασμών της, περνά μέσα από τη φύση των κατηγορημάτων και το είδος ολότητας που αποτελεί η υπόσταση. Τα κατηγορήματα συνιστούν, υπό μία συγκεκριμένη έννοια, τα «μέρη» του Θεού, ως υπόστασης «συγκείμενης από άπειρα κατηγορήματα». Συνεπώς, η σχέση μεταξύ των μερών μιας ολότητας είναι καθοριστική για το είδος της ολότητας. Σ' αυτήν την περίπτωση, έχουμε μια ιδιάζουσα σχέση: μια απουσία σχέσης, εφόσον τα κατηγορήματα της υπόστασης δεν αλληλεπιδρούν καμία στιγμή και κατά κανέναν τρόπο. «Ένα σώμα δεν οριοθετείται από μια σκέψη ούτε μια σκέψη από ένα σώμα»¹⁹ και, αναλόγως, «ούτε το Σώμα μπορεί να καθορίσει το Πνεύμα στη σκέψη, ούτε το Πνεύμα το Σώμα στην κίνηση, στη στάση ή σε κάτι άλλο (αν υπάρχει)».²⁰ Επιπλέον, «κάθε κατηγορήμα πρέπει να συλλαμβάνεται μέσω του εαυτού του», πράγμα που σημαίνει ότι για να κατανοήσουμε ένα κατηγορήμα δεν χρειαζόμαστε τα άλλα (ή ένα άλλο), δια της συμπλήρωσης του νοήματός του ή δια του αποκλεισμού. Κάθε κατηγορήμα, αυτόνομα, εκφράζει την ουσία του Θεού στην πληρότητά της.²¹

Άρα, αυτή η ολότητα για την οποία μιλάμε, υπάρχει ολόκληρη, εξαντλητικά, στα «μέρη» της, τα οποία δεν την απαρτίζουν, δεν αθροίζονται για να τη σχηματίσουν.²² Αν το φανταστούμε σαν ένα πράγμα, είναι το ίδιο το πράγμα, όχι αντίγραφο ή αντανάκλαση.²³ Πρόκειται για ένα είδος όλου που δεν εμπίπτει σε

¹⁹ H, I, op. 2, σ. 79.

²⁰ H, III, 2, σ. 236. «...κάποια πράγματα μπορούν να διακρίνονται το ένα από το άλλο χωρίς να σχετίζονται μεταξύ τους. Και αυτό ακριβώς συμβαίνει στην περίπτωση των υποστασιακών κατηγορημάτων, τα οποία ορίζονται από το γεγονός ότι δεν έχουν τίποτα κοινό μεταξύ τους και επομένως δεν περιορίζονται αμοιβαία [...]», Macherey, *Εισαγωγή στην Ηθική*..., σ. 98.

²¹ «Τα κατηγορήματα δεν έχουν τίποτε κοινό, δεν εμπίπτουν από κοινού σε καμία ουσία, της οποίας θα συνιστούσαν ελλειμματικές και υποβαθμισμένες εκφάνσεις –αντιθέτως, είναι άπειρα και απείρως διαφοροποιημένα, συνιστούν μη αναγώγιμες εκφράσεις της ουσίας της υπόστασης, όπου όλη η υπόσταση και μόνον η υπόσταση εκφράζεται σε κάθε κατηγορήμα, δηλαδή εκφράζεται εμμενώς», Φουρτούνης, *Αποδόμηση σε «τελική ανάλυση»*..., σ. 187.

²² «Τα κατηγορήματα [...] δεν ορίζονται αφαιρετικά μεταξύ τους και ως προς την υπόσταση, δεν είναι αμοιβαίως συμπληρωματικά έτσι ώστε διά της άθροισής τους να σχηματίζουν την ολότητα της υπόστασης [...]», στο *ίδιο*, σ. 185.

²³ «Τα κατηγορήματα είναι εμμενή μεταξύ τους, δηλαδή τέτοια ώστε “η τάξη και σύνδεση” του ενός να είναι “η ίδια” με την “τάξη και σύνδεση” κάθε άλλου, και όλων των άλλων. Εδώ το “η ίδια” δεν δηλώνει μόνο ότι δύο ή περισσότερες σειρές όρων είναι ομόλογες η μία προς την άλλη, σημείο προς σημείο αντίστοιχες, όπως ο όρος “παράλληλισμός” μοιάζει να υποβάλλει, αλλά πρέπει να κατανοηθεί με την ισχυρότερη δυνατή έννοια, ως δύο ή περισσότερες σειρές οντολογικά και οντικά ταυτόσημες:

κανέναν απ' τους δύο κλασικούς τύπους ολότητας. Δεν είναι ένα όλον που προϋπάρχει και εκφράζεται, ως ουσία, στα μέρη του, υπερβαίνοντάς τα ώστε να τα ενοποιήσει, να τα καθορίσει και να τα κατευθύνει. Δεν είναι ένα όλον που έπεται των μερών του, με την έννοια του «υλιστικού» ατομιστικού όλου, το οποίο δεν είναι παρά άθροισμα στοιχείων που προϋπάρχουν, σαν ένα αδρανές σύνολο που δεν επηρεάζει τα μέρη του, ούτε επηρεάζεται από αυτά.²⁴ Δεν είναι ένα τελικό αίτιο, σύμφωνα με το πρώτο είδος ολότητας, ούτε αποτέλεσμα της μεταβατικής αιτιότητας ανάμεσα στα μέρη του, σύμφωνα με το δεύτερο. Είναι ένα όλον που υπάρχει, ολόκληρο και εξαντλητικά, στα στοιχεία του, στο *κάθε* στοιχείο του, χωρίς κανένα λογικό, χρονικό ή οντολογικό χάσμα, με τα στοιχεία να εκφράζουν, *κατά τον τρόπο που τους προσιδιάζει*, ολόκληρη την ολότητα. Είναι το «εμμενές [...] αίτιο όλων των πραγμάτων».²⁵ Έτσι, εντέλει αυτή η «προτεραιότητα» κάπως αναιρείται:

«Μπορούμε να πούμε ότι οι δέκα πρώτες προτάσεις τού *de Deo* παρουσιάζουν –και συγχρόνως ανάγουν στο ουσιώδες– την κίνηση σύμφωνα με την οποία η φύση των πραγμάτων γεννιέται και αποκαλύπτεται από μόνη της, δηλαδή, αποδίδοντας στις λέξεις όλο το νόημά τους, αυτοπαράγεται, τόσο στο επίπεδο της πραγματικής σύστασής της όσο και στο επίπεδο της λογικής παρουσίας της. Αυτή η συγκρότηση δείχνει με ποιον τρόπο ο Θεός, και συνακόλουθα η ιδέα του, εξάγεται από την ίδια την πραγματικότητα των πραγμάτων, απ' όπου αντλεί ό,τι ακριβώς ορίζει το είναι του. Και αφ' ης στιγμής θα έχει ολοκληρωθεί αυτή η συγκρότηση, *θα φανεί ότι ο Θεός δεν είναι ο ίδιος τίποτε άλλο από τούτη την πραγματικότητα*, εννοούμενη σφαιρικά στην *άπειρη πολυπλοκότητα*, και μάλιστα στην *απείρως άπειρη πολυπλοκότητα των συγκεκριμένων σχέσεών της*».²⁶

Υπενθυμίζω ένα σημείο της προηγούμενης ενότητας. Ο Μπουρντιέ, σε μια απ' τις διαλέξεις του, προλαβαίνει ενδεχόμενες απορίες ή ενστάσεις του ακροατηρίου του, λέγοντας πως μπορεί κάποια απ' όσα λέει να είναι κάπως ασαφή, ωστόσο αυτό που θέλει πρώτα απ' όλα είναι να γίνει κατανοητό το «[θεωρητικό] μοντέλο ως όλον», κι έπειτα τα επιμέρους στοιχεία του. Υποστήριξα πως στο σημείο αυτό υπάρχει μια αναλογία μεταξύ του θεωρητικού του μοντέλου και του τρόπου με τον οποίο βλέπει το ίδιο το αντικείμενο της επιστήμης του: η προτεραιότητα της «ολότητας» έναντι των «επιμέρους» είναι κομβική –και είναι τόσο περισσότερο κομβική, όσο δεν

συνιστούν *μία και την αυτή πραγματικότητα*, που εκφράζεται κατά άπειρους διαφορετικούς τρόπους», στο *ίδιο*, σ. 203.

²⁴ Γι' αυτό βλ. στο *ίδιο*, σ. 134-139, «Τα δύο “κλασικά” συστήματα αιτιότητας και όλου».

²⁵ H, I, 18, σ. 109.

²⁶ Macherey, *Εισαγωγή στην Ηθική...*, σ. 93 (πλάγια δικά μου).

έχουμε να κάνουμε με τους συνήθεις τύπους ολότητας με τις αντίστοιχες (αιτιακές) σχέσεις όλου-μέρους.

Όλα αυτά είναι σημαντικά στο σημείο αυτό, καθώς αυτός ο τύπος ολότητας «καταργεί τις προϋποθέσεις κάθε *ιεραρχικού δυισμού*, όπου η σκέψη θα μπορούσε να εκληφθεί ως υπερβατική και ηγεμονική προς την έκταση, ως το υπερβατικό “άλλο” της έκτασης, η οποία με τη σειρά της θα ταυτιζόταν με την υλικότητα ή το “Είναι”».²⁷ Στο προηγούμενο κεφάλαιο κάναμε λόγο για δύο τροπικότητες του κοινωνικού. Αυτές είναι σημαντικό να κατανοηθούν με τρόπο ανάλογο με όσα προηγήθηκαν: ως μη αιτιακά συνδεδεμένες εκφράσεις του, και παράλληλα, το κοινωνικό πρέπει να κατανοείται ως ολότητα αυτού του τύπου. Δεν ανάγεται ολόκληρος ο κοινωνικός κόσμος στο ένα ή στο άλλο, στην πρακτική ή την ιδεολογία. Δεν μιλάμε για την ύλη, τις πρακτικές και τις συνθήκες που αναπαρίστανται στην ιδεολογία, ούτε για ιδέες, για ιδεολογία που πραγματώνεται στην πρακτική. Και τα δύο αυτά συνεπάγονται μια αναγκαία έκπτωση απ’ το ένα στο άλλο: ο δεύτερος όρος θα είναι αναπόφευκτα κάτι λιγότερο πραγματικό, λιγότερο πλήρες, λιγότερο άρτιο απ’ τον πρώτο, ο οποίος αποκτά αυτόματα προνομιακή θέση. Σε σχέση με το ίδιο το κοινωνικό, θα είχαμε και πάλι την αναλογία με τη σχέση υπόστασης και κατηγορημάτων: «[...] τα κατηγορήματα θα ήταν, παραδόξως, και ελλειμματικά και πλεονασματικά ως προς την υπόσταση, ταυτοχρόνως “κάτι λιγότερο” και “κάτι περισσότερο” ως προς την κοινή ουσία τους: κάτι λιγότερο, επειδή προφανώς θα υπολείπονταν της ουσίας ως προς την πραγματικότητα και την αλήθεια της, και κάτι περισσότερο, επειδή θα προσδιορίζονταν από το επιπλέον της ουσίας, από αυτό που δεν περιέχεται στην ουσία, την εξωτερικότητα που διέπει το καθεστώς της φαινομενικότητάς τους, ένα στοιχείο το οποίο μπορεί να είναι είτε η σκωρία της “υλικότητας” που στρεβλώνει την ιδεατότητα της ουσίας είτε αυτό έναντι του οποίου τα φαινόμενα συνιστούν ακριβώς φαινόμενα ή εκφάνσεις, δηλαδή ο εξωτερικός νους που προσλαμβάνει την ουσία της υπόστασης υπό έκαστο κατηγορημα».²⁸

Συνεπώς, μιλάμε για άρση της διπολικής αντίθεσης και εκ νέου ορισμό των όρων, όχι για αντιστροφή της ιεραρχίας, της σχέσης υποτέλειας. Όλο αυτό το σχήμα προτείνει μια έννοια ύλης που δεν είναι υποτελής στην ιδέα, δεν είναι πραγμάτωσή της, ούτε αναζητά το νόημα και τη σημασία της σε αυτήν, και δεν κρύβει *κάτι*, αυτό απ’ το οποίο καθορίζεται. Πρόκειται για τη νοηματική αυτάρκεια της ύλης, και

²⁷ Φουρτούνης, *Αποδόμηση σε «τελική ανάλυση»...*, σ. 203-204.

²⁸ Στο ίδιο, σ. 186.

συνακόλουθα για τη νοηματική αυτοτέλεια της πρακτικής. Με την ίδια ακριβώς κίνηση, προτείνει μια έννοια ιδέας που δεν είναι νοητική αναπαράσταση της ύλης (στρεβλή ή ορθή), που δεν είναι μια ουσία προς πραγμάτωση, δεν συνιστά κανονιστικό πρότυπο ή υπαγόρευση και δεν υπάρχει «απλώς» στον νου, ως «καθαρή» σκέψη. Το γεγονός ότι «κάθε κατηγορημα μίας υπόστασης πρέπει να συλλαμβάνεται μέσω του εαυτού του»,²⁹ μας επιτρέπει να πούμε πως, υπό μία έννοια, δεν χρειαζόμαστε την ύλη για να μας εξηγήσει την ιδέα, ούτε την ιδέα για να κατανοήσουμε την ύλη. Η απουσία κάθε είδους αιτιακής σχέσης ανάμεσα σ' αυτά τα δύο «πράγματα» που βαίνουν παράλληλα, αλλά κυρίως το γεγονός ότι δεν είναι παρά το ίδιο πράγμα, εκφρασμένο με διαφορετικούς τρόπους, εξασφαλίζει την αυτοτέλειά τους.

β. Το πρώτο είδος γνώσης: το σπινοζικό φανταστικό

«Το δίκτυο των σωματικών αλληλοδράσεων ενέχει εμμενώς το δίκτυο των ψυχικών ή νοητικών αλληλοδράσεων»³⁰

Ο ρόλος του Σώματος

Στο προηγούμενο κεφάλαιο είδαμε πως, για τον Σπινόζα, η γνώση του κόσμου δεν είναι μια αμιγώς νοητική «λογική» διαδικασία, που αποκλείει το Σώμα και τους επηρεασμούς του. Η δύναμη του Πνεύματος είναι απολύτως συνυφασμένη με τη δύναμη του Σώματος, καθώς ό,τι συμβαίνει στο ένα, συμβαίνει στον ίδιο βαθμό και στο άλλο. Το *conatus* είναι δύναμη αναφερόμενη ταυτόχρονα και στο Πνεύμα και στο Σώμα, καθώς ο άνθρωπος είναι και τα δύο, όχι ως άθροισμα, σύνολο ή ένωσή τους, αλλά ως ένα πράγμα εκφραζόμενο με δύο τρόπους, υπό το κατηγορημα της Σκέψης και υπό το κατηγορημα της Έκτασης. Βλέπουμε ωστόσο πως, σε ορισμένα σημεία του σπινοζικού κειμένου, το Σώμα φαίνεται να κατέχει μια (ελαφρώς έστω) προνομιακή θέση. Ένα απ' αυτά είναι η ακόλουθη σειρά προτάσεων απ' το δεύτερο μέρος της *Ηθικής*:

«Το ανθρώπινο Πνεύμα είναι ικανό να αντιλαμβάνεται πλείστα, και τόσο ικανότερο όσο το Σώμα του μπορεί να διατεθεί με περισσότερους τρόπους».³¹

²⁹ H, I, 10, σ. 89.

³⁰ Φουρτούνης, *Αποδόμηση σε «τελική ανάλυση»...*, σ. 455.

«Το ανθρώπινο Πνεύμα δεν γνωρίζει το ίδιο το ανθρώπινο Σώμα, ούτε ξέρει ότι υπάρχει, παρά μέσω των ιδεών των επηρεασμών απ' τους οποίους επηρεάζεται το Σώμα».³²

«Το Πνεύμα δεν γνωρίζει τον εαυτό του παρά καθόσον αντιλαμβάνεται τις ιδέες των επηρεασμών του Σώματος».³³

«Το ανθρώπινο Πνεύμα δεν αντιλαμβάνεται κανένα εξωτερικό σώμα ως ενεργεία υπάρχον παρά μέσω των ιδεών των επηρεασμών του Σώματός του».³⁴

Από τις προτάσεις αυτές, φαίνεται πως η ικανότητα του Πνεύματος να γνωρίζει είναι άρρηκτα συνδεδεμένη με την ικανότητα του Σώματος να επηρεάζεται. Το Πνεύμα αντιλαμβάνεται και γνωρίζει το Σώμα, τα εξωτερικά σώματα αλλά και τον ίδιο του τον εαυτό, «μέσω των ιδεών των σωματικών επηρεασμών». Έτσι, το πρώτο είδος γνώσης είναι πρώτο τόσο με την έννοια της προτεραιότητας, ως ο άμεσος τρόπος αντίληψης, όσο και με αυτήν του πρωταρχικού και θεμελιώδους τρόπου γνώσης. Η φαντασία όχι μόνο δεν είναι ένας «πνευματικός» μηχανισμός επινόησης ή νοητικής αναπαράστασης του εξωτερικού κόσμου, αλλά θεμελιώνεται στην εμπλοκή του ίδιου του ανθρώπου, ως Σώματος και Πνεύματος, με τον κόσμο και στη συνάντησή του με άλλα τα πράγματα. Σε αντίθεση με ό,τι μας έρχεται στον νου (με ό,τι «φανταζόμαστε») ακούγοντας τη λέξη «φαντασία», το σπινολικό φαντασιακό δεν ορίζεται ως επινόηση ή κατασκευή εικόνων από το πνεύμα, οι οποίες με τη σειρά τους θα ορίζονταν ως «φανταστικές κατασκευές». Έχω αναφέρει ήδη, αλλά είναι σημαντικό να επισημανθεί ξανά, ότι προτίμησα την απόδοση «φαντασιακή (ιδέα)» και όχι «φανταστική», ακριβώς για να αποφευχθεί η σύνδεση του φαντασιακού με την επινόηση ως πνευματική ικανότητα, και των ιδεών της φαντασίας με τα «πλάσματα της φαντασίας», μέσα από μια διαδικασία η οποία εκλαμβάνεται συνήθως ως αμιγώς πνευματική. Για τον Σπινόζα, ο μηχανισμός της φαντασίας «περιλαμβάνει και [...] τον σωματικό επηρεασμό, τη βαθμίδα των σχέσεων του ίδιου Σώματος με άλλα σώματα».³⁵ Εφόσον οι φαντασιακές ιδέες είναι οι ιδέες των σωματικών επηρεασμών, δεν θα μπορούσαν να νοηθούν καν φαντασιακές ιδέες χωρίς αυτούς, δηλαδή χωρίς τις σχέσεις του Σώματος με τα άλλα σώματα. Αυτό, όπως θα δούμε, δεν σημαίνει ότι η φαντασία βασίζεται στη σωματική εμπλοκή, με την έννοια ότι την *προϋποθέτει*: έτσι, η προτεραιότητα του Σώματος, η οποία φάνηκε, σε πρώτη ανάγνωση, να υπονοείται στις προηγούμενες προτάσεις, τίθεται υπό αίρεση. Προς το

³¹ H, II, 14, σ. 174.

³² H, II, 19, σ. 181.

³³ H, II, 23, σ. 185.

³⁴ H, II, 26, σ. 188.

³⁵ Φουρτούνης, *Αποδόμηση «σε τελική ανάλυση»...*, σ. 455.

παρόν, αξίζει να επισημάνουμε τη διατύπωση: το Πνεύμα δεν αντιλαμβάνεται (τον εαυτό του, το Σώμα, τα άλλα πράγματα) μέσω των σωματικών επηρεασμών, αλλά μέσω των ιδεών τους. Σε κάθε περίπτωση, ο Σπινόζα δίνει τόσο μεγάλη σημασία στη φαντασία, επιμένοντας στο γεγονός ότι συνιστά κάτι αναγκαίο και ανεξάλειπτο: γιατί αναγκαία και ανεξάλειπτη είναι η εμπλοκή στον κόσμο, οι συναντήσεις, οι σχέσεις και οι (αλληλο)επηρεασμοί. Εκεί μπορούμε, κατ' αρχάς, να αναζητήσουμε το είδος της υλικότητας που προσιδιάζει στις ιδέες, μια υλικότητα η οποία δεν θα ήταν απλώς η υλικότητα των εκτατών σωμάτων (όπως σ' έναν αναγωγιστικό υλισμό). Το ερώτημα παραμένει: τι θα ήταν αυτή η υλικότητα, η οποία θα μπορούσε (κατ' αναλογία με την παραπάνω διατύπωση) να *περιλάβει* και τις ιδέες ως τέτοιες, και όχι ως απλές αποτυπώσεις της ύλης στον νου;

Στο σημείο αυτό, θα δούμε ξανά ένα από τα παραδείγματα που χρησιμοποιεί ο Σπινόζα για να εξηγήσει το πρώτο είδος γνώσης. Πρόκειται για το παράδειγμα με τον ήλιο, όπως εμφανίζεται στην *Ηθική*, το οποίο θα μας βοηθήσει να δούμε τον τρόπο λειτουργίας και τα αποτελέσματα του σπινοζικού φαντασιακού, και τον ρόλο του Σώματος σε αυτό.

«Όταν κοιτάζουμε τον ήλιο φανταζόμαστε πως απέχει από μας περίπου διακόσια πόδια, πλάνη που δεν έγκειται μόνο σε αυτή τη φαντασιακή παράσταση, αλλά στο ότι όσο τον φανταζόμαστε έτσι αγνοούμε την αληθή του απόσταση και το αίτιο αυτής της φαντασιακής παράστασης. Διότι όσο κι αν γνωρίζουμε αργότερα ότι απέχει από εμάς πάνω από 600 διαμέτρους Γης, παρά ταύτα τον φανταζόμαστε κοντά μας· διότι δεν φανταζόμαστε τον ήλιο τόσο κοντινό λόγω του ότι αγνοούμε την αληθή του απόσταση, αλλά λόγω του ότι ένας επηρεασμός του σώματός μας *ενέχει* την ουσία του ήλιου *καθόσον το σώμα επηρεάζεται από αυτόν*».³⁶

Όταν ο Σπινόζα επαναλαμβάνει το παράδειγμα, στο τέταρτο μέρος, δίνει έναν ορισμό της φαντασιακής ιδέας και εξηγεί, με λίγο μεγαλύτερη σαφήνεια, την αιτία αλλά και το αποτέλεσμα της:

«Η φαντασιακή παράσταση είναι μια ιδέα που δηλώνει περισσότερο την παρούσα κατάσταση του ανθρώπινου Σώματος παρά τη φύση του εξωτερικού σώματος, όχι μεν διακριτά αλλά συγκεχυμένα· με αποτέλεσμα να λέμε ότι το Πνεύμα πλανιέται. Π.χ., όταν κοιτάζουμε τον ήλιο φανταζόμαστε ότι απέχει από μας περίπου διακόσια πόδια· όπου σφάλουμε, για όσο χρόνο αγνοούμε την αληθή του απόσταση· αλλά όταν μάθουμε αυτή την απόσταση, *αίρεται μεν η πλάνη αλλά όχι η φαντασιακή παράσταση, τουτέστιν η ιδέα του ήλιου η οποία εξηγεί τη*

³⁶ H, II, 35, σχ., σ. 197 (πλάγια δικά μου).

*φύση του μονάχα καθόσον το Σώμα επηρεάζεται από αυτόν· ως εκ τούτου, ακόμα κι αν γνωρίζουμε την αληθή του απόσταση, παρά ταύτα τον φανταζόμαστε κοντά μας. Διότι [...] η αιτία που φανταζόμαστε τον ήλιο τόσο κοντά δεν είναι επειδή αγνοούμε την αληθή του απόσταση, αλλά επειδή το Πνεύμα συλλαμβάνει το μέγεθος του ήλιου καθόσον το Σώμα επηρεάζεται από αυτόν».*³⁷

Η φανταστική ιδέα, η οποία σχηματίζουμε για τον ήλιο βλέποντάς τον, είναι ότι αυτός «απέχει από μας περίπου διακόσια πόδια». Διαβάζοντας το παράθεμα αυτό, είναι πολύ πιθανό να θεωρήσουμε τη φανταστική παράσταση *αποτελεσμα* του σωματικού επηρεασμού από τον ήλιο: βλέπουμε τον ήλιο, το φως του, αισθανόμαστε τη ζέστη του κι έπειτα σχηματίζουμε στο Πνεύμα μας την ιδέα του, *σύμφωνα με τον επηρεασμό του Σώματός μας από αυτόν*. Ωστόσο δεν συμβαίνει κάτι τέτοιο: ο επηρεασμός του Σώματος και ο σχηματισμός της φανταστικής ιδέας συμβαίνουν ταυτόχρονα ή, όπως θα δούμε στην πορεία, είναι ένα και το αυτό πράγμα. Αυτό για το οποίο μιλάμε είναι, θα λέγαμε, μια συνάντηση. Αυτή η συνάντηση λαμβάνει χώρα, εξίσου και ταυτόχρονα (με την έννοια ότι πρόκειται για το ίδιο ακριβώς πράγμα), στην Έκταση και στη Σκέψη (και βέβαια και σε κάθε άλλο από τα άπειρα κατηγορήματα της Υπόστασης, τα οποία δεν αντιλαμβανόμαστε). Το γεγονός ότι αρκετές φορές φαίνεται να προτάσσεται η σωματική αίσθηση, οφείλεται αποκλειστικά στην ευκολία του να μιλάμε για ό,τι συμβαίνει στην Έκταση, στα ορατά και απτά σώματα που συναντώνται και αλληλεπιδρούν. Στην πραγματικότητα, κατά την περιγραφή αυτής της συνάντησης, μπορούμε να αντικαταστήσουμε τα σώματα με ιδέες –και θα μιλάμε για το ίδιο ακριβώς πράγμα. Θα προσπαθήσω στο σημείο αυτό να κάνω και τα δύο: να δούμε τη συνάντηση και υπό τα δύο κατηγορήματα.

Συναντήσεις και επηρεασμοί στην Έκταση και τη Σκέψη (μορφικό είναι)

Έχουμε ήδη αναφέρει ότι τα κατηγορήματα δεν αλληλεπιδρούν και δεν συνδέονται αιτιακά καμία στιγμή. Τα σώματα συνιστούν αιτίες και αποτελέσματα αποκλειστικά άλλων σωμάτων, συναντώνται και αλληλεπιδρούν αποκλειστικά με άλλα σώματα. Παράλληλα (με την ειδική έννοια παραλληλίας που προσιδιάζει στην εμμένεια), οι ιδέες συνιστούν αιτίες και αποτελέσματα αποκλειστικά άλλων ιδεών, συναντώνται και αλληλεπιδρούν αποκλειστικά με άλλες ιδέες. Αυτός ο άξονας συνιστά το «μορφικό είναι» των σωμάτων και των ιδεών αντίστοιχα, όρος που δηλώνει τις

³⁷ H, IV, 1, σχ., σ. 351 (πλάγια δικά μου).

αιτιακές-μεταβατικές σχέσεις, συναντήσεις και επηρεασμούς, μόνο και αποκλειστικά εντός του ίδιου κατηγορήματος, μεταξύ των τρόπων του, χωρίς ποτέ να μπορούμε να μιλήσουμε για οποιουδήποτε είδους διακατηγορηματική «συνάντηση» ή αλληλεπίδραση.³⁸ Εδώ έχουμε μια πρώτη επισήμανση σχετικά με τον (πάντοτε-ήδη πραγματωμένο) «κίνδυνο» να εκληφθεί η φαντασιακή ιδέα ως αποτέλεσμα του σωματικού επηρεασμού: ο σωματικός επηρεασμός δεν είναι δυνατόν να συνιστά αιτία της φαντασιακής ιδέας, καθώς ένα σώμα (οτιδήποτε συμβαίνει στην Έκταση) δεν μπορεί να συνδέεται αιτιακά με μια ιδέα (με οτιδήποτε συμβαίνει στην Σκέψη). Μπορούμε να μιλάμε ταυτόχρονα για εμμενή σχέση και για αιτιακή μόνωση μεταξύ των κατηγορημάτων, χωρίς να ταυτίζουμε αναγκαστικά την εμμενή σχέση με την εμμενή αιτιότητα (η οποία διέπει τη σχέση του Θεού με όλα τα πράγματα) καθώς η εμμενής αιτιότητα συνιστά μία έκφανση της εμμένειας, αλλά δεν την εξαντλεί.

Για να επανέλθουμε στο παράδειγμα, το ανθρώπινο Σώμα συναντά ένα εξωτερικό σώμα (εν προκειμένω τον ήλιο), και επηρεάζεται από αυτό. Σε πρώτη ανάγνωση, θα λέγαμε πως (αποκλειστική) αιτία του επηρεασμού είναι το εξωτερικό σώμα. Ωστόσο, ο επηρεασμός αυτός είναι *το κοινό αποτέλεσμα και των δύο σωμάτων*. Τα δύο σώματα συναντώνται και αλληλοεπηρεάζονται (βέβαια, ο επηρεασμός είναι πάντοτε ανάλογος της δύναμης του εκάστοτε σώματος, συνεπώς ο επηρεασμός του ήλιου από το ανθρώπινο Σώμα είναι μάλλον απειροελάχιστος) υπό το κατηγόρημα της Έκτασης, και το αποτέλεσμα της συνάντησης αυτής συνιστά, ακριβώς, τον σωματικό επηρεασμό. Το *μορφικό είναι* της συνάντησης είναι το Σώμα και ο ήλιος, από κοινού, και ο σωματικός επηρεασμός εξηγείται επαρκώς από τα δύο αυτά εκτατά σώματα και ενέχει κάτι από τη φύση και των δύο.³⁹ Με βάση την παραλληλία των κατηγορημάτων, όλο αυτό, η ίδια συνάντηση, συμβαίνει και εντός του κατηγορήματος της Σκέψης. Έτσι, το ανθρώπινο Πνεύμα (δηλαδή η ιδέα του Σώματος) συναντά την ιδέα του ήλιου, με αποτέλεσμα έναν επηρεασμό του Πνεύματος (ο οποίος συνιστά την ιδέα του σωματικού επηρεασμού). Αιτίες του επηρεασμού είναι οι δύο αυτές ιδέες, που συνιστούν από κοινού το μορφικό του είναι και από τις οποίες εξηγείται επαρκώς. Ωστόσο, το πώς όλα αυτά συλλαμβάνονται από

³⁸ «Ούτε το Σώμα μπορεί να καθορίσει το Πνεύμα στη σκέψη ούτε το Πνεύμα το Σώμα στην κίνηση, στη στάση ή σε κάτι άλλο (αν υπάρχει)», Η, ΙΙΙ, 2, σ. 236.

³⁹ «Η ιδέα ενός οποιουδήποτε τρόπου με τον οποίο το ανθρώπινο Σώμα επηρεάζεται από τα εξωτερικά σώματα πρέπει να ενέχει τη φύση του ανθρώπινου Σώματος και συγχρόνως τη φύση του εξωτερικού σώματος», Η, ΙΙ, 16, σ. 175. Για την ακρίβεια, το Σώμα και ο ήλιος είναι οι εγγύτατες αιτίες της συνάντησης. Στην ουσία, είναι ολόκληρη η άπειρη «τάξη και σύνδεση» της Έκτασης.

το ανθρώπινο Πνεύμα είναι πιο περίπλοκο να εξηγηθεί. Γι' αυτό πρέπει προηγουμένως να δούμε τη σχέση μεταξύ μιας ιδέας και του ιδεατού της.

Οι ιδέες και τα ιδεατά τους (αντικειμενικό είναι)

Κάθε πράγμα υπάρχει, εξίσου και παράλληλα, και υπό τα δύο κατηγορήματα. Έτσι, κάθε σώμα έχει την ιδέα *του*, την ιδέα που ανήκει σε αυτό, που είναι εμμενής σε αυτό, και συνιστά το αντικειμενικό του *είναι*.⁴⁰ Το ίδιο σχήμα διατηρείται και εντός του κατηγορήματος της Σκέψης, με κάθε ιδέα να έχει επίσης την ιδέα *της*, το αντικειμενικό της *Είναι*, έτσι ώστε να μπορούμε να μιλάμε και για την ιδέα της ιδέας (κι έπειτα για ιδέα της ιδέας της ιδέας, επ' άπειρον). Αυτό το τελευταίο είναι σημαντικό για να κατανοήσουμε τη δομή και τη λειτουργία της φαντασίας. Προς το παρόν, επιστρέφουμε στη σχέση μεταξύ των πραγμάτων της Έκτασης με τις ιδέες τους στη Σκέψη.

Το ανθρώπινο Πνεύμα συνιστά την ιδέα του ανθρώπινου Σώματος, είναι *στο* Σώμα, «ανήκει» σε αυτό. Με τον ίδιο τρόπο, η ιδέα *του* ήλιου είναι *στον* ήλιο, «ανήκει» σε αυτόν (αλλιώς: οι δύο αυτές ιδέες *είναι* το Σώμα και ο ήλιος, αντίστοιχα, εκφραζόμενα υπό το κατηγορήμα της Σκέψης). Γι' αυτόν τον λόγο, ο Σπινόζα, με μια πρόταση που ήδη είδαμε, επισημαίνει ότι δεν μπορούμε να αντιληφθούμε και να γνωρίσουμε τον εξωτερικό κόσμο, παρά μόνο μέσω των ιδεών των επηρεασμών του Σώματός μας: «Το ανθρώπινο Πνεύμα δεν αντιλαμβάνεται κανένα εξωτερικό σώμα ως ενεργεία υπάρχον παρά μέσω των ιδεών των επηρεασμών του Σώματός του».⁴¹ Το Πνεύμα μας δεν μπορεί να αποκτήσει άμεσα την ιδέα του ήλιου, καθόσον αυτή είναι *στον* ήλιο (και δεν μπορεί, αυτή η ίδια, να βρεθεί *στο* ανθρώπινο Πνεύμα). Ταυτόχρονα, πρέπει να έχουμε κατά νου ότι, αντιθέτως, όλα αυτά, σώματα και ιδέες, ιδέες σωμάτων και ιδέες ιδεών, είναι *και στον Θεό*, ως εκτατό και σκεπτόμενο πράγμα. Έτσι, για παράδειγμα, η ιδέα του ήλιου είναι *στον ήλιο* και την ίδια στιγμή, *αυτή η ίδια*, είναι *και στον* νου του Θεού ως σκεπτόμενου πράγματος, με τον ίδιο τρόπο που και ο ήλιος είναι, *αυτός ο ίδιος*, και *στον* Θεό ως εκτατό πράγμα· ομοίως, το ανθρώπινο Πνεύμα είναι *στο* Σώμα και, την ίδια στιγμή, *αυτό το ίδιο*, είναι *και στον* νου του Θεού, όπως και το ανθρώπινο Σώμα είναι *στον* Θεό. Θα επανέλθουμε σε αυτό. Επιστρέφοντας στο σχήμα της συνάντησης, είπαμε ότι οι ιδέες συναντώνται και

⁴⁰ «[...] το αντικειμενικό τους είναι [των ενικών πραγμάτων], ήτοι οι ιδέες τους [...]», Η, ΙΙ, 8, πόρ., σ. 155 (πλάγια δικά μου).

⁴¹ Η, ΙΙ, 26, σ. 188.

αλληλεπιδρούν μόνο με ιδέες. Επομένως, με βάση το σχήμα αυτό, τη στιγμή που το Σώμα μας συναντά το εξωτερικό σώμα και επηρεάζεται από αυτό, το Πνεύμα μας συναντά την ιδέα του εξωτερικού σώματος, και επηρεάζεται από αυτήν. Ωστόσο, κατά το πρώτο είδος γνώσης, συντελείται μια μετατόπιση ως προς το τι εκλαμβάνουμε ως το ιδεατό της φαντασιακής ιδέας μας. Στο παράδειγμα αυτό δεν έχουμε να κάνουμε με μόνο δύο σώματα (το Σώμα και τον ήλιο) και με μόνο δύο ιδέες (το Πνεύμα και την ιδέα του ήλιου)· στην προκειμένη περίπτωση, υπάρχει κάτι ακόμα: υπάρχει και το αποτέλεσμα της συνάντησης αυτής, δηλαδή ο σωματικός επηρεασμός –και, βέβαια, η ιδέα του. Ακριβώς εδώ εντοπίζεται η περιπλοκή.

Οι ιδέες της φαντασίας

Ο Σπινόζα ορίζει τη φαντασιακή ιδέα ως «μια ιδέα που δηλώνει περισσότερο την παρούσα κατάσταση του ανθρώπινου σώματος, παρά τη φύση του εξωτερικού σώματος». Με άλλα λόγια, η φαντασιακή ιδέα είναι η ιδέα του σωματικού επηρεασμού, η οποία μας πληροφορεί για το εξωτερικό σώμα μόνο «καθόσον το Σώμα επηρεάζεται από αυτό», χωρίς όμως να «ενέχει ταιριαστή γνώση [ούτε] του ίδιου του Σώματος».⁴² Η συνάντηση του Σώματος με το εξωτερικό σώμα εκφράζεται την ίδια στιγμή και στο Πνεύμα, με την ιδέα του σωματικού επηρεασμού να παράγεται ταυτόχρονα με τον ίδιο τον σωματικό επηρεασμό. Αιτία της ιδέας του σωματικού επηρεασμού είναι τόσο η ιδέα του Σώματος (το Πνεύμα), όσο και ιδέα του εξωτερικού σώματος. Ωστόσο, το Πνεύμα *παραγνωρίζει* το γεγονός αυτό, *αναγνωρίζοντας* την ιδέα που σχηματίζεται σε αυτό ως αναπαράσταση του εξωτερικού σώματος. Αιτία αυτής της παραγνώρισης είναι το ότι από το ανθρώπινο Πνεύμα απουσιάζει η μία από τις δύο αιτίες της φαντασιακής ιδέας, δηλαδή η ιδέα του ήλιου. Έτσι, η φαντασιακή ιδέα στο ανθρώπινο Πνεύμα είναι (και δεν θα μπορούσε να μην είναι) αποκομμένη από το μορφικό της είναι, από το δίκτυο των τρόπων στο οποίο ανήκει. Κατ' επέκταση, παραγνωρίζει το ιδεατό της (κατά την αντικειμενική διάσταση του Είναι), μαζί με το γεγονός ότι αυτό είναι επίσης ενταγμένο στο αντίστοιχο δίκτυο των τρόπων της Έκτασης (στο δικό του μορφικό είναι). Για το ανθρώπινο Πνεύμα, δεν είναι ο σωματικός επηρεασμός, δηλαδή το κοινό αποτέλεσμα του Σώματος και του ήλιου (το αποτέλεσμα μιας σχέσης), το ιδεατό της φαντασιακής ιδέας, αλλά ο ίδιος ο ήλιος είναι το αντικείμενο της νοητικής

⁴² H, II, 27, σ. 189.

αναπαράστασης, που εκλαμβάνεται ως αυτό το εξωτερικό σώμα που βρίσκεται σε απόσταση. Με αυτήν την έννοια λέμε ότι το Πνεύμα *αναπαριστά* το εξωτερικό σώμα ως αντικείμενο «ωσεί παρόν», όπως το θέτει κάπως αινιγματικά ο Σπινόζα. Το Πνεύμα *φαντάζεται* ότι έχει απέναντί του ένα αντι-κείμενο (εν προκειμένω, τον ήλιο στα διακόσια πόδια), και η ιδέα που σχηματίζει γι' αυτό (η ιδέα της φαντασιακής ιδέας) φαντάζεται πως είναι η ιδέα του ήλιου. Καταλήγει έτσι να υποστασιοποιεί την ιδέα που σχηματίζει, υποστασιοποιώντας, με την ίδια κίνηση, και τον ίδιο τον εαυτό του, εκλαμβάνοντάς τον, φαντασιακά, ως ένα αυτόνομο σκεπτόμενο Πνεύμα που ενατενίζει τα εξωτερικά αντικείμενα.

Η ιδέα αυτή *περιέχει* τη σχέση του Σώματος με το εξωτερικό σώμα, δηλαδή τον τρόπο με τον οποίο το Σώμα επηρεάζεται από το εξωτερικό σώμα (π.χ., το Σώμα ζεσταίνεται από τον ήλιο, τα μάτια βλέπουν το έντονο φως). Περιέχει, επίσης, *κάτι* από τη φύση του ήλιου (το πώς μπορεί να επηρεάζει το ανθρώπινο Σώμα) –άλλωστε, ο Σπινόζα δεν υποστηρίζει πως η ιδέα της φαντασίας δεν μας λέει απολύτως τίποτα για τη φύση του εξωτερικού σώματος, αλλά ότι λέει «περισσότερα» για την κατάσταση του δικού μας. Αυτό που χάνει η ιδέα της φαντασίας (και καθίσταται έτσι «ανεπαρκής») είναι, θα μπορούσαμε να πούμε, την «υλικότητά» της, το γεγονός ότι συνιστά την έκφραση ενός σωματικού επηρεασμού υπό το κατηγόρημα της Σκέψης, την ιδέα του αποτυπώματος της συνάντησης δύο σωμάτων στο ένα από αυτά. Μπορεί μεν να περιλαμβάνει τη θερμότητα ή το φως, αλλά το Πνεύμα αποδίδει εξολοκλήρου αυτές τις ιδιότητες στο αντικείμενο, παραγνωρίζοντας το γεγονός ότι αυτές τις ιδιότητες τις αντιλαμβάνεται *σε σχέση* με το Σώμα, το οποίο αισθάνεται τη ζέση και βλέπει το φως –παραγνωρίζει, δηλαδή, το ότι «ένας επηρεασμός του σώματος *ενέχει* την ουσία του ήλιου». Αυτό που παραγνωρίζεται εντέλει είναι ότι, όπως έχουμε δει, τα δύο αυτά σώματα, το ίδιο Σώμα και το εξωτερικό σώμα, ανήκουν εξίσου –είναι πάντοτε-ήδη ενταγμένα– στο άπειρο δίκτυο των τρόπων, ως τρόποι των κατηγορημάτων του Θεού. Και τα δύο πράγματα αποτελούν εκφράσεις (και τροποποιήσεις) της άπειρης Υπόστασης, τόσο ως σώματα (υπό το κατηγόρημα της Έκτασης) όσο και ως ιδέες (υπό το κατηγόρημα της Σκέψης). Αυτή η «έλλειψη», η μη σύλληψη της σχέσης ανάμεσα στα δύο σώματα, είναι αυτό που καθιστά την ιδέα της φαντασίας ανεπαρκή, αποκομμένη δηλαδή από το δίκτυο των τρόπων εντός του οποίου έχει σχηματιστεί. Η απουσία του μορφικού της είναι από το ανθρώπινο Πνεύμα *περιλαμβάνεται* στην ιδέα της φαντασιακής ιδέας, εμμενή σ' αυτήν ως το αντικειμενικό της είναι· συνεπώς, η παραγνώριση της φαντασιακής ιδέας ως

αναπαράστασης είναι συγκροτητική της φαντασιακής ιδέας, περιλαμβάνεται στην αληθή (και όχι στη φαντασιακή) ιδέα αυτής της ιδέας, όπως θα δούμε ευθύς αμέσως.

Όλα αυτά ισχύουν *μόνο* για το ανθρώπινο Πνεύμα: «Καθόσον οι ιδέες των επηρεασμών του ανθρώπινου Σώματος αναφέρονται μονάχα στο ανθρώπινο Πνεύμα, δεν είναι σαφείς και διακριτές αλλά συγκεχυμένες».⁴³ Στον νου του Θεού, και η φαντασιακή (για το ανθρώπινο Πνεύμα) ιδέα είναι, όπως κάθε άλλη, επαρκής και αληθής (δηλαδή δεν είναι φαντασιακή): «Όλες οι ιδέες, καθόσον αναφέρονται στον Θεό, είναι αληθείς».⁴⁴ Επανερχόμαστε σε αυτό που επισημάνθηκε λίγο πριν: κάθε πράγμα είναι *και* στον Θεό, ως έκφραση της άπειρης δύναμής του. Έτσι και οι ιδέες της φαντασίας, οι ιδέες των σωματικών επηρεασμών, υπάρχουν και στον νου του Θεού –με τη διαφορά ότι εκεί, στον νου του Θεού, υπάρχουν *και* οι αιτίες τους: οι ιδέες των οποίων η φαντασιακή ιδέα συνιστά το αποτέλεσμα, δηλαδή οι ιδέες των πραγμάτων που συνιστούν τις αιτίες του σωματικού επηρεασμού. Με άλλα λόγια, η ιδέα που στο ανθρώπινο Πνεύμα είναι αποκομμένη από τις αιτίες της (και δεν θα μπορούσε να μην είναι, ακριβώς γιατί το ανθρώπινο Πνεύμα δεν μπορεί να έχει τις ιδέες των εξωτερικών πραγμάτων), στον νου του Θεού, όπου υπάρχουν *όλα τα πράγματα*, η ιδέα είναι ενταγμένη στο άπειρο δίκτυο των τρόπων (της Σκέψης). Για να μιλήσουμε υπό το κατηγόρημα της Σκέψης, στον νου του Θεού υπάρχει και το ανθρώπινο Πνεύμα, δηλαδή η ιδέα του ανθρώπινου Σώματος *και* οι ιδέες όλων των άλλων σωμάτων. Έτσι, ο Θεός «γνωρίζει» πώς αυτή η ιδέα έχει παραχθεί στο Πνεύμα μου, γνωρίζει το ιδεατό της και ταυτόχρονα γνωρίζει το γεγονός ότι από το Πνεύμα μου *απουσιάζει* το μορφικό της είναι, οι άλλες ιδέες από τις οποίες έχει παραχθεί. Βάσει αυτών, στον νου του Θεού περιλαμβάνεται και εξηγείται ο αναγκαστικά φαντασιακός χαρακτήρας της ιδέας του σωματικού επηρεασμού, η παραγνώρισή της και η αναγνώρισή της ως αναπαράστασης του εξωτερικού αντικειμένου. Με άλλα λόγια, ο ήλιος πράγματι *απέχει, για μένα*, «περίπου διακόσια πόδια» (χωρίς κανενός είδους σχετικισμό): ακόμα κι αν πληροφορηθώ την πραγματική του απόσταση, θα εξακολουθήσω να τον αντιλαμβάνομαι έτσι, εφόσον αυτή η αντίληψη συνιστά την ιδέα του σωματικού επηρεασμού (την ύπαρξή του υπό το κατηγόρημα της Σκέψης), ο οποίος θα εξακολουθήσει να είναι ο ίδιος. Η φαντασιακή ιδέα δεν μπορεί με κάποιον τρόπο να «διορθωθεί»: δεν υπάρχει τρόπος να γίνει άλλη από αυτή που είναι, να γίνει

⁴³ H, II, 28, σ. 190.

⁴⁴ H, II, 32, σ. 194.

«επαρκής» ή «πλήρης».⁴⁵ Δεν εξαλείφεται με την παρουσία του αληθούς, στον βαθμό που, αυτή καθεαυτή, στον *εαυτό της*, ως η άμεση εντύπωσή μου, σωματική και νοητική ταυτόχρονα, είναι κατ' ανάγκη αληθής και επαρκής, με την έννοια ότι συμφωνεί με το ιδεατό της (τον σωματικό επηρεασμό) και εξηγείται από τις αιτίες της, τις ιδέες των σωμάτων που προκαλούν τον σωματικό επηρεασμό –οι οποίες, ταυτόχρονα, υπάρχουν στον νου του Θεού, αλλά απουσιάζουν *αναγκαστικά* από το δικό μου Πνεύμα. Αυτή η «διπλή ένταξη»⁴⁶ των ιδεών, στο ανθρώπινο και στο θεϊκό Πνεύμα είναι που καθιστά *κάθε* ιδέα αληθή –ή, μάλλον, δεν μας επιτρέπει να θέσουμε το δίλημμα αληθές/ψευδές.

Με άλλα λόγια, η φαντασιακή ιδέα περιλαμβάνει, αναγκαία και αναπόφευκτα, ως εμμενή σε αυτήν, τον «στρεβλό» χαρακτήρα της, το γεγονός ότι *είναι και αναπαράσταση*: «η ιδέα δεν υπάρχει πρωταρχικά και καταγωγικά ως ιδέα έτσι ώστε “μετά” ή δευτερογενώς να παραγνωρισθεί ως αναπαράσταση –συνεπώς, από αυτήν την άποψη δεν μπορούμε να πούμε απλώς ότι η ιδέα στην Ψυχή “δεν είναι” αναπαράσταση, ότι μόνο ψευδώς είναι αναπαράσταση: η φαντασιακή ιδέα, στην Ψυχή, *είναι* (και) αναπαράσταση».⁴⁷ Η φαντασιακή ιδέα είναι εξαρχής, και παραμένει πάντοτε, *αναγκαία* παραγνωρισμένη: εμφανίζεται στο ανθρώπινο Πνεύμα εντός του οποίου σχηματίζεται *ως άλλη από αυτή που είναι*, ως αναπαράσταση *του αντικειμένου* και όχι ως ιδέα *του επηρεασμού από το αντικείμενο*. Μια ιδέα της φαντασίας είναι *κατ' ανάγκη* στρεβλή και ακρωτηριασμένη, ειδάλλως δεν θα ήταν ιδέα της φαντασίας, του πρώτου είδους γνώσης, αλλά του λόγου. Θα μπορούσαμε να πούμε πως η ιδέα της φαντασίας στο ανθρώπινο Πνεύμα «χάνει» το ίδιο της το ιδεατό, και μαζί τον ίδιο τον εαυτό της, καθώς ολόκληρος ο μηχανισμός της φαντασίας δεν εκλαμβάνεται ως αυτός ο πρωταρχικός τρόπος γνώσης, ο οποίος περιλαμβάνει αναγκαία (εμμενώς) και

⁴⁵ «[...] οι φαντασιακές παραστάσεις [...] δεν είναι αντίθετες στο αληθές ούτε εξανεμίζονται παρουσία αυτού [...]. Οι φαντασιακές παραστάσεις δεν εξανεμίζονται παρουσία του αληθούς, *καθόσον αληθές, αλλά επειδή εμφανίζονται άλλες ισχυρότερες που αποκλείουν την παρούσα ύπαρξη των πραγμάτων που φανταζόμαστε* [βλ. II, 17]». Είναι, συνεπώς, ζήτημα ισχύος, δύναμης όχι αμιγώς νοητικής/πνευματικής με την παραδοσιακή έννοια, αλλά υλικής, με την έννοια υλικότητας που προσιδιάζει στις ιδέες και με την εμπλοκή του Σώματος να είναι πάντοτε ενεργή (ή και πάντοτε-ήδη ενεργή), με την έννοια ότι τίποτα δεν συμβαίνει στο Πνεύμα χωρίς να αναφέρεται/να συμβαίνει ταυτόχρονα και στο Σώμα.

⁴⁶ Φουρτούνης, *Αποδόμηση σε «τελική ανάλυση»*..., σ. 451. «Η ιδέα αποτελεί μέρος της Ψυχής, και *ταυτόχρονα* αποτελεί και τρόπο της Σκέψης, συνεπώς και μέρος της ιδέας του Θεού (όπως άλλωστε και η ίδια η Ψυχή). [Η ιδέα] είναι ένα και το αυτό στοιχείο που ανήκει ταυτόχρονα σε δύο σύνολα, με το ένα (πεπερασμένο) να συνιστά γνήσιο υποσύνολο του (άπειρου) άλλου –πράγμα που σημαίνει ότι το σχήμα εσωτερικότητας που ενέχεται εδώ δεν είναι επ' ουδενί υπερβατικό αλλά “υλικό”, κατά το είδος “υλικότητας” που χαρακτηρίζει τη Σκέψη», στο *ίδιο*.

⁴⁷ Στο *ίδιο*, σ. 453.

τους επηρεασμούς του σώματος, αλλά ως ένας αμιγώς διανοητικός αναπαραστατικός μηχανισμός.

Αναγκαία επίπτωση αυτού είναι πως η ιδέα της φαντασίας «κάνει» το αντικείμενο, ακριβώς, αντικείμενο: κάτι που αντι-κειται, που βρίσκεται απέναντι από το Πνεύμα-υποκείμενο το οποίο το αναπαριστά,⁴⁸ αγνοώντας (ή παραγνωρίζοντας) τη σχέση ανάμεσα στα δύο, όπως πρώτα απ' όλα το γεγονός ότι η ίδια αυτή η ιδέα δεν είναι αποτέλεσμα της σχέσης, αλλά έκφραση της σχέσης που λαμβάνει χώρα εντός του κατηγορήματος της Έκτασης, υπό το κατηγορήμα της Σκέψης. Με την ίδια κίνηση, η ιδέα της φαντασίας «συγκροτεί», υπό μία έννοια, και το υποκείμενο: το ανθρώπινο Πνεύμα που σχηματίζει την αναπαράσταση. Έτσι, η ιδέα της φαντασίας είναι «ωλική», όχι μόνο με την έννοια ότι εκφράζει εμμενώς, υπό το κατηγορήμα της Σκέψης, τη συνάντηση του Σώματος με ένα άλλο σώμα (η οποία συμβαίνει στην Έκταση), συνιστώντας (αν και παραγνωρισμένη) την ιδέα αυτής της συνάντησης, αλλά και επειδή αυτή ακριβώς η παραγνώριση αφορά, κατά κάποιον τρόπο, αυτομάτως, τόσο το «υποκείμενο» (στο Πνεύμα του οποίου σχηματίζεται), όσο και το αντικείμενό της:

«Η αναπαράσταση του εξωτερικού σώματος ως παρόντος ενέχει πάντοτε-ήδη και την αναπαράσταση του ιδίου Σώματος επίσης ως παρόντος, ως μετέχοντος της παρουσίας του ετέρου σώματος, δηλαδή σε αμοιβαία παρουσία με αυτό. [...] Η ιδέα ενός σωματικού επηρεασμού, η ιδέα μιας αδιάκριτης σχέσης μεταξύ ιδίου Σώματος και ετέρου σώματος μετασχηματίζεται φαντασιακά σε αναπαράσταση δύο εξωτερικών σωμάτων ή αντικειμένων σε σχέση αμοιβαίας παρουσίας, στην εξωτερικότητά τους, στην αντι-παράθεσή τους».⁴⁹

Ένας άλλος τρόπος να το θέσουμε είναι πως η φαντασία «βλέπει» σχέσεις μεταξύ υποστάσεων, αυτόνομων, ανεξάρτητων και αμοιβαίως παρόντων, και όχι σχέση μεταξύ τρόπων, πάντοτε-ήδη ενταγμένων στο (άπειρο) δίκτυο των τρόπων. Αν η εμμενής αιτιότητα αναφέρεται στη σχέση μεταξύ της Υπόστασης/του Θεού και των τρόπων (δηλαδή στον Θεό ως αιτία «όλων των πραγμάτων», σύμφωνα με την H, I, 18), η αιτιότητα που διέπει τις σχέσεις μεταξύ των τρόπων είναι η μεταβατική αιτιότητα. Ωστόσο, δεν σημαίνει ότι η εμμένεια «παύει» να υφίσταται στο επίπεδο

⁴⁸ «[...] τίθενται αντιμέτωπα, στην αμοιβαία παρουσία τους, ένα αναπαριστών υποκείμενο, ένα υποκείμενο της γνώσης, παρόν στον εαυτό του, και ένα αντικείμενο που επιδέχεται αναπαράσταση ακριβώς επειδή είναι παρόν στο υποκείμενο, αντί-κειται του υποκειμένου, σε ένα σχήμα όπου το αποτέλεσμα της αντιπαράθεσης αυτής φέρεται να είναι ακριβώς ο σχηματισμός μιας αναπαράστασης εκ μέρους του υποκειμένου», στο *ίδιο*, σ. 427.

⁴⁹ Στο *ίδιο*, σ. 422.

των τρόπων:⁵⁰ δεν σημαίνει ότι έχουμε δύο πεδία ή επίπεδα, αυτό της άπειρης Υπόστασης και αυτό των πεπερασμένων τρόπων, στα οποία κυριαρχεί η εμμενής και η μεταβατική αιτιότητα αντίστοιχα. Κάτι τέτοιο θα ακύρωνε την ίδια την εμμένεια της Υπόστασης *στους* τρόπους, θα δήλωνε, υπό μία έννοια, την αποκοπή των τρόπων από την Υπόσταση, θα παρέβλεπε ακριβώς ότι οι τρόποι δεν είναι παρά *εκφράσεις της Υπόστασης*, καταλήγοντας έτσι στην «υποστασιοποίησή» τους ως (μεταβατικών) αιτίων και αποτελεσμάτων. Έτσι, η εμμένεια δεν μπορεί παρά να παραμείνει εμμενής, με κάποιον τρόπο, *και* στη μεταβατική αιτιότητα.⁵¹ Αυτήν ακριβώς την εμμένεια δεν μπορεί να συλλάβει η φαντασία, ακριβώς όπως δεν μπορεί να συλλάβει τον Θεό ως εμμενή αιτία όλων των πραγμάτων, συνεπώς και του Σώματος και των άλλων σωμάτων. Άλλωστε, με τον ίδιο τρόπο συλλαμβάνει και τη σχέση του Θεού με τον κόσμο, ως σχέση μεταξύ μιας μεταβατικής αιτίας με τα αποτελέσματά της, η οποία υπάρχει ανεξάρτητα από αυτά, τα προκαλεί και τα καθορίζει *εξωτερικά* (ως υπερβατική αρχή) και όχι με την αναγκαιότητα που εννοεί ο Σπινόζα).

Β. Λουί Αλτουσέρ: Ιδεολογία, Πρακτική και Υποκείμενο στο δοκίμιο του '69

«Η φιλοσοφία, μέχρι τα πιο μακρόσυρτα, θεωρητικά, αφηρημένα και δυσνόητα κείμενά της, αγωνίζεται συγχρόνως και για τις λέξεις: ενάντια στις ψεύτικες λέξεις, ενάντια στις διφορούμενες λέξεις· για τις σωστές λέξεις. Αγωνίζεται πάνω στις “αποχρώσεις”»⁵²

Στο δοκίμιο «Ιδεολογία και Ιδεολογικοί Μηχανισμοί του Κράτους»,⁵³ ο Λουί Αλτουσέρ εξετάζει το ζήτημα της ιδεολογίας αναφορικά με την αναπαραγωγή των *σχέσεων* παραγωγής. Προηγουμένως, έχει αναφερθεί στην αναπαραγωγή των *όρων* παραγωγής, δηλαδή των μέσων παραγωγής και της εργατικής δύναμης. Στην αναπαραγωγή των μέσων παραγωγής ο Αλτουσέρ αναφέρεται πολύ συνοπτικά, παραπέμποντας στο *Κεφάλαιο* και επισημαίνοντας απλώς «την αναγκαιότητα για

⁵⁰ Άλλωστε, η εμμένεια δεν εξαντλείται στην εμμενή αιτιότητα, η οποία αποτελεί απλώς μια «ειδική εκδοχή της», *στο ίδιο*, σ. 201.

⁵¹ Για την εμμένεια της εμμενούς αιτιότητας στη μεταβατική αιτιότητα βλ. *στο ίδιο*, σ. 207-215.

⁵² Λουί Αλτουσέρ, «Η φιλοσοφία σαν όπλο της επανάστασης», *Θέσεις (1964-1975)*, μτφρ. Ξενοφών Γιαταγάνας, Εκδόσεις Θεμέλιο, Αθήνα 1999, σ. 48.

⁵³ Αλτουσέρ, «Ιδεολογία και ιδεολογικοί μηχανισμοί του κράτους», *στο ίδιο*, σ. 69-121.

αναπαραγωγή των υλικών όρων της παραγωγής»,⁵⁴ υποδομών, μηχανημάτων και πρώτων υλών, και τη σημασία των σχέσεων μεταξύ των διαφορετικών τομέων παραγωγής.⁵⁵ Σε ό,τι αφορά την αναπαραγωγή των παραγωγικών δυνάμεων, ο Αλτουσέρ αναφέρεται στις υλικές ανάγκες, που καλύπτονται με τον μισθό, και στην ανάγκη ειδίκευσης, η οποία, στο καπιταλιστικό σύστημα, δεν καλύπτεται πια με «μαθητεία μέσα στην ίδια την παραγωγή», αλλά έξω απ' αυτήν, στο σχολείο.⁵⁶ Το σχολείο, ωστόσο, δεν εξασφαλίζει μόνο τις τεχνικές γνώσεις, αλλά και «κανόνες ηθικής, κανόνες επαγγελματικής συνείδησης και πολιτικής αγωγής, που πάει να πει, πιο καθαρά, κανόνες για τον σεβασμό του κοινωνικού-τεχνικού καταμερισμού της εργασίας, και τελικά κανόνες της τάξης πραγμάτων που έχει επιβληθεί από την ταξική κυριαρχία».⁵⁷ Εδώ εμφανίζεται για πρώτη φορά στο δοκίμιο ο όρος «ιδεολογία», με το σχολείο, αλλά και άλλους θεσμούς όπως η εκκλησία και ο στρατός, να εξασφαλίζει «την υποταγή στην κυρίαρχη ιδεολογία», ως προϋπόθεση της αναπαραγωγής της εργατικής δύναμης.⁵⁸

Ο Αλτουσέρ στη συνέχεια σχολιάζει τη μαρξική μεταφορά του οικοδομήματος, με βάση και ορόφους, ως χρήσιμη, στον βαθμό που εντοπίζει και αναδεικνύει σε αυτήν το ζήτημα του «ειδικού καθορισμού» ή του «δείκτη δραστηριότητας [efficacité]».⁵⁹ Η βάση (οικονομία) μπορεί να καθορίζει «σε τελευταία ανάλυση» το τι συμβαίνει στους ορόφους (δίκαιο, κράτος, ιδεολογία), αλλά κι εκείνοι διατηρούν μια σχετική αυτονομία και έναν δικό τους δείκτη δραστηριότητας, «σαν αναδραστική αντίδραση προς τη βάση».⁶⁰ Το πρόβλημα, ωστόσο, της μεταφοράς αυτής είναι, σύμφωνα με τον Αλτουσέρ, ότι παραμένει απλώς μια περιγραφική αναπαράσταση της κοινωνικής δομής.⁶¹ Στα επόμενα, θα επιχειρήσει να εξετάσει το περιεχόμενό της και, θα λέγαμε, τους τρόπους που αυτή λειτουργεί.

Επισημαίνει τη διάκριση μεταξύ του καταπιεστικού μηχανισμού του κράτους, ο οποίος περιλαμβάνει τη διοίκηση, την αστυνομία, τα δικαστήρια, τις φυλακές και τον στρατό, και των ιδεολογικών μηχανισμών του. Η διαφορά ανάμεσα στα δύο εντοπίζεται στην (πιο άμεση και ορατή) χρήση βίας: «“καταπιεστικός” σημαίνει πως

⁵⁴ Στο ίδιο, σ. 72.

⁵⁵ Στο ίδιο, σ. 71.

⁵⁶ Στο ίδιο, σ. 73.

⁵⁷ Στο ίδιο, σ. 74.

⁵⁸ Στο ίδιο, σ. 74-75.

⁵⁹ Στο ίδιο, σ. 76 (μετάφραση τροποποιημένη).

⁶⁰ Στο ίδιο, σ. 77.

⁶¹ Στο ίδιο.

ο εν λόγω μηχανισμός του κράτους “λειτουργεί με βία”, οριακά έστω (γιατί η διοικητική π.χ. καταπίεση, είναι δυνατό να πάρει και μη-φυσικές μορφές).⁶² Στην δεύτερη περίπτωση, ανήκουν όλοι αυτοί οι μηχανισμοί οι οποίοι λειτουργούν, ακριβώς, «με ιδεολογία». Πρόκειται για θεσμούς, όπως η θρησκεία, το σχολείο, η οικογένεια, αλλά και το νομικό, πολιτικό και συνδικαλιστικό σύστημα, τα μέσα ενημέρωσης και η τέχνη.⁶³ Η ιδεολογία δεν απουσιάζει εντελώς από τους καταπιεστικούς μηχανισμούς του κράτους, όπως δεν απουσιάζει η βία από τους ιδεολογικούς – μια βία ωστόσο «πολύ υποτονική, καμουφλαρισμένη, σχεδόν συμβολική. [...] Έτσι το σχολείο και οι εκκλησίες “κανοναρχούν” με ειδικές μεθόδους κυρώσεων, αποπομπών, επιλογής κλπ, όχι μόνο τους λειτουργούς τους, αλλά και τους απλούς κοινωνούς». ⁶⁴ Θα επανέλθουμε σε αυτό το είδος κυρώσεων και στο ζήτημα της συμβολικής εξουσίας. Προς το παρόν, κρατάμε πως η (κρατική) εξουσία ασκείται και μέσω των ΙΜΚ, που «επιβάλλουν» την κυρίαρχη ιδεολογία. Η χρήση των εισαγωγικών εδώ είναι απαραίτητη, στον βαθμό που δεν μιλάμε για άμεση άσκηση εξουσίας (αυτός ο ρόλος ανήκει, όπως είδαμε, στον «καταπιεστικό» μηχανισμό του κράτους)· επιπλέον, είναι η φύση της ιδεολογίας και ο τρόπος λειτουργίας της (με άλλα λόγια η ίδια η έννοια της εντός του αλτουσεριανού σχήματος), που απαιτεί τη χρήση των εισαγωγικών.

«Σε τι αντιστοιχεί η “λειτουργία” αυτών των ΙΜΚ, που δεν εργάζονται με βία αλλά με ιδεολογία;».⁶⁵ Ο Αλτουσέρ απαντά, ήδη με τον τίτλο της ενότητας που ακολουθεί: «Για την αναπαραγωγή των σχέσεων παραγωγής», που είναι και το κεντρικό ζήτημα το οποίο τέθηκε προς εξέταση στην αρχή του δοκιμίου. Στο σημείο όπου μιλά για την αναπαραγωγή των παραγωγικών δυνάμεων, εκτός από την αμιγώς οικονομική της διάσταση (τον μισθό), επικεντρώνεται περισσότερο στην «εκπαιδευτική» διάσταση θεσμών, και κυρίως του σχολικού θεσμού, η οποία μαζί με την τεχνική κατάρτιση του εργατικού δυναμικού και την κατανομή του στις διάφορες παραγωγικές τάξεις, διδάσκει και «διάφορα savoir faire», μέσω των οποίων διασφαλίζεται η «καθυπόταξη στην κυρίαρχη ιδεολογία ή ο επιδέξιος χειρισμός της “πρακτικής” της».⁶⁶ Μάλιστα, αυτό το τελευταίο αναδεικνύεται ως «αναγκαία

⁶² Στο ίδιο, σ. 83.

⁶³ Στο ίδιο, σ. 83-84.

⁶⁴ Στο ίδιο, σ. 85 (πλάγια δικά μου).

⁶⁵ Στο ίδιο, σ. 87.

⁶⁶ Στο ίδιο, σ. 74.

προϋπόθεση» για την αναπαραγωγή της εργατικής δύναμης.⁶⁷ Εξασφαλίζεται με άλλα λόγια η αναπαραγωγή και η ισχυροποίηση των *σχέσεων* παραγωγής, δηλαδή η σταθεροποίηση των θέσεων του κάθε «ατόμου» στην παραγωγή, μέσα από την «επιβολή» του αυτονόητου χαρακτήρα των θέσεων αυτών.

α. «Για την ιδεολογία»

Σ' αυτό το μέρος του δοκιμίου, ο Αλτουσέρ επιχειρεί τη διατύπωση μιας θεωρίας της «εν γένει ιδεολογίας», διακρίνοντάς την από τις «επί μέρους ιδεολογίες [οι οποίες] εκφράζουν πάντα *ταξικές τοποθετήσεις*».⁶⁸ Αυτό που επιχειρεί, με λίγα λόγια, είναι να προσεγγίσει τον *τρόπο λειτουργίας* της ιδεολογίας, της *κάθε* ιδεολογίας. Προχωρά ανασκευάζοντας τον μαρξικό ορισμό της ιδεολογίας ως «συστήματος ιδεών, των παραστάσεων που δεσπόζει στο πνεύμα ενός ανθρώπου ή μιας κοινωνικής ομάδας». Ο Αλτουσέρ διατηρεί τη θέση που διατυπώνεται στη *Γερμανική ιδεολογία* πως η ιδεολογία δεν έχει ιστορία, θα της αποδώσει, ωστόσο, μια απολύτως θετική έννοια. Η άρνηση της ιστορικότητας της ιδεολογίας στο κείμενο των Μαρξ και Ένγκελς προκύπτει από την άρνηση της πραγματικότητάς της: «η ιδεολογία είναι αποκύημα της φαντασίας, καθαρό όνειρο, μάταιο και κενό, φτιαγμένο με τα “ημερήσια επιβιώματα” της μόνης πλήρους και θετικής πραγματικότητας [la seule réalité pleine et positive]: της συγκεκριμένης ιστορίας των συγκεκριμένων υλικών ατόμων, που με τρόπο υλικό παράγουν την ύπαρξή τους».⁶⁹ Όπως το όνειρο πριν τον Φρόυντ, η ιδεολογία είναι μια «φανταστική κατασκευή»,⁷⁰ η οποία αναπαριστά, συνήθως αντιστρέφοντάς την, την πραγματικότητα. Γι' αυτό και δεν μπορεί να έχει ιστορία, δεν μπορεί να έχει τη δική της ιστορία αφού ιστορία της είναι η ιστορία της υλικής πραγματικότητας (της *μόνης* πραγματικότητας) της οποίας αποτελεί την «ψευτομαστορεμένη»⁷¹ *φανταστική* αναπαράσταση.

Ο Αλτουσέρ ωστόσο, θα υποστηρίξει ότι η μη-ιστορικότητα της εν γένει ιδεολογίας είναι παν-ιστορικότητα, οφειλόμενη σε έναν συγκεκριμένο τύπο δομής και λειτουργίας. Συνεχίζοντας την αναλογία με το όνειρο, δανείζεται τη φροϋδική θέση πως «το ασυνείδητο είναι αιώνιο»: «Αν αιώνιο σημαίνει *όχι υπερβατικό* σε σχέση με κάθε (έγχρονη) ιστορία, *αλλά πανταχού παρόν*, υπεριστορικό, *άρα αμετάλλακτο*

⁶⁷ Στο ίδιο.

⁶⁸ Στο ίδιο, σ. 96-97.

⁶⁹ Στο ίδιο, σ. 98 (μετάφραση τροποποιημένη).

⁷⁰ Στο ίδιο, σ. 97 (μετάφραση τροποποιημένη).

⁷¹ Στο ίδιο.

μορφικά σ' όλη την έκταση της ιστορίας, τότε θα επαναλάβω κατά γράμμα τη φράση του Φρόυντ και θα γράψω: *η ιδεολογία είναι αιώνια*».⁷² Αν και δεν το λέει ακόμα ρητά, αυτή την ειδική δομή και λειτουργία, που την καθιστά «αμετάλλακτη μορφικά σε όλη την έκταση της ιστορίας», ο Αλτουσέρ τη βρίσκει στον Σπινόζα, και συγκεκριμένα στο πρώτο είδος γνώσης, τη φαντασία. Θα το δείξει ανασκευάζοντας τη θέση περί ιδεολογίας ως «φαντασιακής αναπαράστασης των πραγματικών συνθηκών ύπαρξης», σε δύο φάσεις, αναδιατυπώνοντάς την σε δύο δικές του, αλληλοσυμπληρωματικές όπως θα δούμε, θέσεις.

Θέση πρώτη: «Η ιδεολογία είναι “αναπαράσταση” της φαντασιακής σχέσης του ατόμου με τις πραγματικές συνθήκες ύπαρξής του».⁷³

Η νέα αυτή διατύπωση από τον Αλτουσέρ περιλαμβάνει έναν ακόμα όρο, αυτόν της σχέσης, και μετατοπίζει έναν άλλο, τον όρο «φαντασιακή». Πρώτα απ' όλα, αλλάζει το αντικείμενο που «αναπαρίσταται»: δεν είναι πλέον οι ίδιες οι πραγματικές συνθήκες ύπαρξης, αλλά η σχέση των ατόμων με αυτές. Έπειτα, δεν είναι η «αναπαράσταση» που έχει φαντασιακό χαρακτήρα, αλλά αυτή η σχέση. Εν ολίγοις, το περιεχόμενο της ιδεολογίας αλλά και ο τρόπος «παραγωγής» της αλλάζουν σημαντικά. Πριν όμως αρχίσει να εξηγεί αυτήν την αναδιατύπωση, ο Αλτουσέρ αναζητά την αιτία της ιδεολογίας, σύμφωνα με την πρώτη, μαρξική διατύπωση. Αν οι ιδεολογίες είναι αναπαραστάσεις, στον νου των ανθρώπων, των πραγματικών συνθηκών ύπαρξής τους, «σε μεγάλο βαθμό πλασματικές [αν και] υπαινίσσονται κάποια πραγματικότητα»,⁷⁴ πώς προκύπτουν; Ο Αλτουσέρ παραθέτει δύο απαντήσεις. Η πρώτη είναι πως «είναι φταίξιμο των παπάδων και των βασιλιάδων [...] λίγα κυνικά άτομα, που εδραιώνουν την εκμετάλλευση και την καταδυνάστευση του “λαού” πάνω σε μια κίβδηλη αναπαράσταση του κόσμου, την οποία μηχανεύτηκαν για να υποδουλώσουν το πνεύμα του ανθρώπου υποδουλώνοντας τη φαντασία του».⁷⁵ Η δεύτερη, μαρξιστική ερμηνεία, την αποδίδει στην «υλική αλλοτρίωση που δεσπόζει στις ίδιες τις συνθήκες ύπαρξης των ατόμων»:⁷⁶ εφόσον η υλική πραγματικότητα είναι αλλοτριωμένη (και αλλοτριωτική), αλλοτριωμένη θα είναι και η φαντασιακή

⁷² Στο ίδιο, σ. 99 (πλάγια δικά μου, εκτός από τα τελευταία).

⁷³ Στο ίδιο.

⁷⁴ Στο ίδιο, σ. 100.

⁷⁵ Στο ίδιο, σ. 100-101.

⁷⁶ Στο ίδιο, σ. 101.

αναπαράστασή της. Και τα δύο αυτά βασίζονται στην αποδοχή ότι το αντικείμενο της αναπαράστασης είναι η υλική πραγματικότητα, υποστηρίζει ο Αλτουσέρ, ενώ η δική του θέση είναι πως αυτό που αναπαρίσταται είναι η σχέση των ατόμων με αυτήν. Αυτή είναι η πρώτη έμμεση αναφορά του Αλτουσέρ στο σπινοζικό φαντασιακό. Πριν προχωρήσουμε όμως στην ανάδειξή της, θα δούμε μια άλλη αναφορά, που θα μπορούσε να χαρακτηριστεί σπινοζική, η οποία προηγείται: πρόκειται για την αναζήτηση της αιτίας.

Ο Σπινόζα, σε δύο χαρακτηριστικά κείμενα, αναζητά την αιτία που οι άνθρωποι (για να το πούμε κάπως απλοϊκά) «πιστεύουν αυτά που πιστεύουν», και είναι συνήθως επιρρεπείς σε προκαταλήψεις και δεισιδαιμονίες. Το ένα είναι ο πρόλογος της *Θεολογικοπολιτικής πραγματείας*, και το άλλο είναι το παράρτημα του πρώτου μέρους της *Ηθικής*. Και στα δύο κείμενα ο Σπινόζα αναζητά πρώτα την αιτία τους. Μάλιστα, δεν την αναζητά κάπου «έξω» απ' τα άτομα, στις «πραγματικές συνθήκες της ύπαρξής τους», στη μορφή της κοινωνικής οργάνωσης και σε αυτούς που ασκούν την εξουσία. Την αναζητά (και τη βρίσκει) στον τρόπο που τα άτομα προσλαμβάνουν όλα αυτά: στη (φαντασιακή) σχέση τους με τις «πραγματικές συνθήκες». Στον πρόλογο της *ΘΠΠ*, κάνει λόγο για τους βασιλείς και τους ιερείς, οι οποίοι εκμεταλλεύονται την άγνοια και τον φόβο των ανθρώπων, εξαπατώντας τους, στο όνομα της θρησκείας «να μάχονται για τη δουλεία τους σαν να επρόκειτο για τη σωτηρία τους».⁷⁷ Ομοίως, στο παράρτημα της *Ηθικής* διαβάζουμε πως «όποιος ερευνά τα αληθή αίτια των θαυμάτων και όποιος πασχίζει να κατανοεί τα φυσικά πράγματα ως μορφωμένος, και όχι να τα θαυμάζει ως βλάκας, θεωρείται σχεδόν παντού ασεβής και αιρετικός και γιουχάρεται από αυτούς που τους λατρεύει ο όχλος σαν διερμηνείς της φύσης και των Θεών. Διότι ξέρουν ότι αν αρθεί η άγνοια, θα αρθεί το θάμπωμα, τουτέστιν το μοναδικό μέσο που έχουν για να επιχειρηματολογούν και να διαφυλάσσουν την αυθεντία τους».⁷⁸ Πρόκειται όμως για *εκμετάλλευση* ενός είδους πρόσληψης του κόσμου, και των αισθημάτων που ακολουθούν και όχι για «κατασκευή». Η πολιτική και θρησκευτική εξουσία (η σύμφυση των οποίων είναι ακριβώς αυτό που καταγγέλλεται απ' τον Σπινόζα στον πρόλογο της *ΘΠΠ*) εκμεταλλεύονται τον φόβο και την ελπίδα των ανθρώπων, σίγουρα τα επιβεβαιώνουν και τα ενισχύουν για να εδραιώσουν και να ενισχύσουν την κυριαρχία τους, αλλά δεν

⁷⁷ Σπινόζα, *Περί της ελευθερίας της σκέψης σ' ένα ελεύθερο κράτος. Πρόλογος και εικοστό κεφάλαιο της Θεολογικοπολιτικής πραγματείας*, μτφρ. Επαμεινώνδας Βαμπούλης / Άρης Στυλιανού, Άγρα, Αθήνα 2014, σ. 50.

⁷⁸ Η, Ι, παρ., σ. 138.

τα προκαλούν. Αιτία γι' αυτά, σύμφωνα με τον Σπινόζα, είναι μια θεμελιώδης προκατάληψη, αυτή που εξετάζει ενδελεχώς στο παράρτημα, προερχόμενη απ' την άγνοια των ανθρώπων για την πραγματική φύση των πραγμάτων, και τον τρόπο τους να την ερμηνεύουν σύμφωνα με το πώς πράττουν οι ίδιοι, με το να «υποθέτουν κοινώς πως όλα τα φυσικά πράγματα ενεργούν, όπως οι ίδιοι, για έναν τελικό σκοπό».⁷⁹ Σ' αυτήν την «προβολή» θα επανέλθουμε σε λίγο.

Ακολουθώντας τον Σπινόζα, ο Αλτουσέρ δεν προσεγγίζει την ιδεολογία (ή τις ιδεολογίες) ως αναπαραστάσεις ή αφηγήσεις οι οποίες επιβάλλονται εξωτερικά στον νου των ανθρώπων, κυριαρχώντας στο πνεύμα τους. Αυτό δηλώνει κάτι πρώτα απ' όλα για τη φύση της ίδιας της ιδεολογίας: δεν έχουμε να κάνουμε με σύνολα ιδεών και πεποιθήσεων, τα οποία αφού ενσταλαχτούν και εδραιωθούν μέσω θεσμών όπως το σχολείο, καθοδηγούν με τη σειρά τους τις πράξεις των ατόμων. Με άλλα λόγια, η δομή και η λειτουργία της εν γένει ιδεολογίας που την καθιστούν «αιώνια», και κατ' επέκταση η δομή και λειτουργία των επιμέρους ιδεολογιών και των ΙΜΚ, δεν είναι αυτή του πνεύματος και των (στρεβλών ή αλλοτριωμένων) αναπαραστάσεων της πραγματικότητας εντός του, που κανοναρχεί τις «κινήσεις του σώματος», τις θέσεις και τις πράξεις των ατόμων εντός της πραγματικής, υλικής πραγματικότητάς τους. Άλλωστε, όπως θα έλεγε και ο Σπινόζα: «ούτε το Σώμα μπορεί να καθορίσει το Πνεύμα στη σκέψη, ούτε το Πνεύμα το Σώμα στην κίνηση τη στάση ή σε κάτι άλλο (αν υπάρχει)».⁸⁰

Φαντασιακό

Η σχέση πνεύματος και σώματος στη σπινοζική φιλοσοφία, με τη διαφοροποίηση του Σπινόζα από το καρτεσιανό μοντέλο, είναι κομβική όπως έχουμε ήδη δει. Στη σχέση αυτή βλέπουμε να επικεντρώνεται και ο Αλτουσέρ, με τους σύγχρονους αντίστοιχους όρους, όταν πραγματεύεται το ζήτημα της ιδεολογίας. Παραλληλίζει την εν γένει ιδεολογία με το ασυνείδητο στον Φρόυντ, για να δείξει τον αιώνιο χαρακτήρα της. Ωστόσο, όταν εξηγεί αυτή τη θέση, ο παραλληλισμός είναι περισσότερο με το φαντασιακό στον Σπινόζα, το πρώτο, θεμελιώδες και ανεξάλειπτο είδος γνώσης:

«Οι “άνθρωποι” δεν φαντάζονται, με την ιδεολογία, τις πραγματικές συνθήκες ύπαρξής τους, τον πραγματικό κόσμο, αλλά κυρίως αναπαριστούν τη σχέση με τις συνθήκες ύπαρξής τους.

⁷⁹ Στο ίδιο, σ. 132. Περισσότερα για το ζήτημα αυτό, και τον τρόπο που το προσεγγίζει και το ανασκευάζει ο Σπινόζα, στην ενότητα 2Α.

⁸⁰ Η, ΙΙΙ, 2, σ. 236.

Η σχέση αυτή βρίσκεται στο επίκεντρο κάθε ιδεολογικής, άρα φανταστικής, παράστασης του πραγματικού κόσμου. Στην ίδια σχέση εμπεριέχεται η “αιτία” στην οποία οφείλεται η φανταστική παραμόρφωση της ιδεολογικής παράστασης του πραγματικού κόσμου. Ή μάλλον, για να αφήσουμε κατά μέρος της γλώσσα της “αιτίας”, πρέπει να πούμε ότι η φανταστική φύση της σχέσης αυτής στηρίζει κάθε φανταστική παραμόρφωση που παρατηρείται [...] σε κάθε ιδεολογία. [...] Κάθε ιδεολογία, μέσα στην αναγκαστικά φανταστική παραμόρφωσή της, δεν αναπαριστά τις υπάρχουσες σχέσεις παραγωγής (και τις άλλες σχέσεις που απορρέουν από αυτές), αλλά κυρίως [αναπαριστά] τη (φανταστική) σχέση των ατόμων με τις σχέσεις παραγωγής και τις σχέσεις που απορρέουν από αυτές».⁸¹

Ακριβώς αυτό είναι που επιτρέπει στον Αλτουσέρ να απορρίψει τις δύο επικρατέστερες ερμηνείες που αποδίδουν την ιδεολογία (ως στρεβλή αναπαράσταση) στο συμφέρον της πολιτικής εξουσίας ή στην αλλοτρίωση: το γεγονός ότι πρόκειται για κάτι «αναγκαστικά φανταστικό».⁸² Ωστόσο, «για την ώρα» αφήνει τον λόγο που αυτό συμβαίνει, και προχωρά στη διατύπωση της επόμενης θέσης.

Θέση δεύτερη: «Η ιδεολογία έχει υλική ύπαρξη [existence]»

«Οι “ιδέες” ή οι “αναπαραστάσεις” κλπ. Από τις οποίες φαίνεται να συντίθεται η ιδεολογία δεν έχουν νοητική, ιδεατή, πνευματική ύπαρξη, αλλά υλική. [...] Εννοείται, ότι η θέση αυτή παρουσιάζεται με τη μορφή μιας κατάφασης, δεν αποδεικνύεται. Ζητάμε λοιπόν ν’ αντιμετωπιστεί, *ας πούμε στο όνομα του υλισμού*, με κάποια ευνοϊκή συγκατάβαση. Αλλιώς, *θα χρειάζονταν εκτενέστερες αναλύσεις για να αποδειχτεί*».⁸³

Αυτές οι «εκτενέστερες αναλύσεις» δεν είναι παρά οι σπινοζικές αναλύσεις τόσο για τις ιδέες της φαντασίας, όσο και για το οντολογικό καθεστώς των ιδεών εν γένει: τη σχέση τους με την υπόσταση, αλλά και με τα σώματα, με τα αντικείμενα δηλαδή των οποίων συνιστούν τις ιδέες, όπως και για τους τρόπους που επηρεάζουν. Με τους όρους του Αλτουσέρ, η αντιστοιχία θα ήταν: η σχέση της ιδεολογίας με την κοινωνική πραγματικότητα (εν γένει, με τη δομή), και η σχέση της με τις πρακτικές και τους τρόπους με τους οποίους τις «διέπει». Προς το παρόν, ο Αλτουσέρ βασίζει αυτόν τον «υπαινιγμό», όπως τον χαρακτηρίζει ο ίδιος, στο αντικείμενο της «αναπαράστασης». Εφόσον αυτό που «αναπαρίσταται» δεν είναι ο ίδιος ο κόσμος (ως σύστημα/ολότητα) αλλά ο τρόπος με τον οποίο βιώνεται και γίνεται αντιληπτός, τα

⁸¹ Αλτουσέρ, *στο ίδιο*, σ. 101 (πλάγια δικά μου, μετάφραση τροποποιημένη).

⁸² *Στο ίδιο*, σ. 102.

⁸³ *Στο ίδιο*, σ. 102-103 (πλάγια δικά μου, μετάφραση τροποποιημένη).

«υλικά» της ιδεολογίας δεν είναι «ιδέες», που παράγονται και αναπαράγονται στο πνεύμα, αλλά προέρχονται απευθείας απ' αυτή την υλική εμπλοκή των ανθρώπων με τον κόσμο, από τις (υλικές) συνθήκες ύπαρξής τους. Επιπλέον, ο Αλτουσέρ αποδίδει την αντίληψη περί της ιδεατής ή πνευματικής φύσης των ιδεών στην επιστήμη και την «αυθόρμητη ιδεολογία» της να τις φαντάζεται ως «σωστές ή λαθεμένες». ⁸⁴ Αυτό αποτελεί έναν ακόμη σπινοζικό υπαινιγμό, συνδεδεμένο με την αντίθεση του Αλτουσέρ στον χαρακτηρισμό της ιδεολογίας ως «ψευδούς συνείδησης». Είδαμε ήδη ότι στον Σπινόζα οι «φαντασιακές παραστάσεις», οι «ιδέες της φαντασίας», αυτές καθ' εαυτές δεν είναι ψευδείς. Στην πραγματικότητα, κάθε ιδέα (όχι μόνο της φαντασίας) είναι πέρα απ' το δίπολο αληθές/ψευδές: οι ιδέες δεν κρίνονται ως προς την αλήθεια και το ψεύδος τους (άλλωστε, κάθε ιδέα στον νου του Θεού είναι αληθής). Εκεί, στη σύνδεση με το σπινοζικό φαντασιακό, εντοπίζεται και το είδος της «παραμόρφωσης», το οποίο ο Αλτουσέρ διατηρεί στην ανάλυσή του περί της ιδεολογίας. Ωστόσο, όπως είδαμε προηγουμένως, η παραμόρφωση αυτή είναι θεμελιώδης, *συγκροτητική* και αναγκαία, είναι εμμενής στο αντικείμενό της. Με άλλα λόγια, η παραμόρφωση δεν θα μπορούσε να μην υπάρχει, ακριβώς όπως οι ιδέες της φαντασίας είναι *αναγκαία* μερικές.

Ο Αλτουσέρ όμως εδώ δεν μπαίνει σε όλα αυτά, προτιμώντας μια πιο άμεση και πρακτική προσέγγιση, όπως το να δώσει παραδείγματα από τη λειτουργία ΙΜΚ και τη συμπεριφορά ατόμων που ανήκουν σε αυτούς. Υπενθυμίζει ότι κάθε ΙΜΚ «είναι η πραγμάτωση μιας ιδεολογίας [και ότι, συνεπώς] κάθε ιδεολογία υπάρχει πάντα μέσα σ' έναν μηχανισμό και την πρακτική ή τις πρακτικές του. Η ύπαρξη αυτή είναι υλική». ⁸⁵ Αναγνωρίζει ωστόσο ότι η τροπικότητα της ύλης στην περίπτωση της ιδεολογίας δεν είναι ίδια με «την τροπικότητα [modalité] ενός λιθαριού ή ενός όπλου», ⁸⁶ σε μια (και πάλι υπαινικτική) αναφορά στην αντίθεση μεταξύ ιδεαλισμού και υλισμού, μεταξύ των αμιγώς πνευματικών/διανοητικών ιδεών και των αμιγώς υλικών αντικειμένων –και μια αναφορά στη δική του προσπάθεια να συμβάλει στην άρση της, «στο όνομα του υλισμού». Στο σημείο αυτό, ωστόσο, παρουσιάζει το σχήμα μιας πολύ διαδεδομένης ρητορικής: το ζήτημα της συμφωνίας των πράξεων

⁸⁴ Στο ίδιο, σ. 103.

⁸⁵ Στο ίδιο, σ. 103 (μετάφραση τροποποιημένη).

⁸⁶ Στο ίδιο (μετάφραση τροποποιημένη). Λίγο πιο κάτω, ο Αλτουσέρ προχωρά σε μια ανάλογη διευκρίνιση σε σχέση με τις τροπικότητες της ύλης: «[...] η υλικότητα μιας μετακίνησης για να πάει κάποιος στην εκκλησία, μιας γονυκλισίας, ενός σταυροκοπήματος, μιας μετάνοιας, μιας προσευχής, ενός βλέμματος, μιας υψωμένης γροθιάς, ενός εξωτερικευμένου λόγου ή ενός “εσωτερικού” μονολόγου (η συνείδηση) δεν είναι μία και η αυτή υλικότητα», σ. 105-106.

ενός ατόμου με τις ιδέες που (λέει ότι) έχει. Πρόκειται για μια πρώτη και άμεσα ορατή αποτύπωση, χωρίς την ανάγκη για «εκτενέστατες αναλύσεις», της υλικής διάστασης των ιδεών.

«[...] παίρνοντας υπόψη το απόλυτα ιδεολογικό “εννοιολογικό” δυναμικό του ατόμου (υποκείμενο με συνείδηση, στην οποία διαμορφώνει ελεύθερα ή αναγνωρίζει ελεύθερα τις ιδέες στις οποίες πιστεύει), η (υλική) συμπεριφορά του απορρέει φυσικότητα [...]. Σ’ όλο αυτό το σχήμα, διαπιστώνουμε ότι η ιδεολογική παράσταση της ιδεολογίας είναι και η ίδια υποχρεωμένη ν’ αναγνωρίσει ότι κάθε “υποκείμενο”, προικισμένο με “συνείδηση”, επειδή ακριβώς πιστεύει στις “ιδέες” που του υπαγορεύει η συνείδησή του (και τις οποίες αποδέχεται ελεύθερα), οφείλει “να δρα σύμφωνα με τις ιδέες του”. Οφείλει λοιπόν να εγγράφει [*inscrire*] τις ιδέες του στην υλική πρακτική του, σαν ελεύθερο υποκείμενο που είναι. Αν δεν το κάνει, “αυτό δεν θα είναι σωστό”».⁸⁷

Το παράθεμα αυτό θέτει μια σειρά ζητήματα, κάποια απ’ τα οποία έχουμε ήδη θίξει, αν και θα επανέλθουμε στην αλτουσεριανή πραγμάτευσή τους (όπως αυτό του υποκειμένου και των συνειδητών και ελεύθερων πράξεών του). Στο σημείο αυτό, ωστόσο, θα παραμείνουμε στη σχέση ανάμεσα στις ιδέες και την «υλική» τους έκφραση, στη σχέση μεταξύ ιδεολογίας και πράξης ή, όπως θα το θέσει αμέσως ο Αλτουσέρ, μεταξύ ιδεολογίας και πρακτικής:

«Η ιδεολογία αυτή [που αντιστοιχεί «ιδέες» σε «πράξεις»] μιλά για πράξεις: εμείς θα μιλήσουμε για πράξεις ενταγμένες [*insérés*] σε πρακτικές. Και θα παρατηρήσουμε ότι αυτές οι πρακτικές ρυθμίζονται από κάποια τυπικά μέσα στα οποία εγγράφονται αυτές οι πρακτικές, στο πλαίσιο της υλικής ύπαρξης ενός ιδεολογικού μηχανισμού –[...] μια λειτουργία σ’ ένα εκκλησάκι, μια ταφή, ένα ματς σε κάποιον αθλητικό σύλλογο, μια σχολική μέρα, μια συνεδρίαση ή μια συγκέντρωση πολιτικού κόμματος κλπ».⁸⁸

Ο Αλτουσέρ εντάσσει τις πράξεις των ατόμων, για τις οποίες έγινε λόγος πριν, σε πρακτικές. Το στοιχείο που ενοποιεί τις πράξεις σε πρακτικές είναι η ιδεολογία, όπως την προσεγγίζει εκείνος. Έτσι, η ιδεολογία δεν είναι το πνευματικό αυτό στοιχείο που «υλοποιείται» καθώς καθοδηγεί ή υπαγορεύει την υλική πράξη του ατόμου, αλλά «ενυπάρχει» στην ίδια την υλική πράξη του ατόμου, πράξη που εκδηλώνεται στο πλαίσιο μιας πρακτικής (θρησκευτικής, αθλητικής, σχολικής, πολιτικής κλπ), δηλαδή εντός ενός θεσμού που συνιστά ιδεολογικό μηχανισμό. Η πρακτική, υπ’ αυτήν την έννοια μπορούμε να πούμε πως είναι η υλική ύπαρξη της ιδεολογίας, με τον τρόπο

⁸⁷ Στο ίδιο, σ. 104 (πλάγια δικά μου, μετάφραση τροποποιημένη).

⁸⁸ Στο ίδιο, σ. 105 (μετάφραση τροποποιημένη).

των σπινοζικών κατηγορημάτων, είναι ένα και το αυτό πράγμα, υπό το κατηγόρημα της Έκτασης και υπό το κατηγόρημα της Σκέψης.

Έτσι, καταλήγει πως «η ιδεολογία υπάρχει σ' έναν υλικό ιδεολογικό μηχανισμό, υπαγορεύει υλικές πρακτικές ρυθμισμένες από ένα υλικό τελετουργικό [rituel], πρακτικές που υπάρχουν μέσα στις υλικές πράξεις ενός υποκειμένου που δρα, με πλήρη συνείδηση, σύμφωνα με την πίστη του».⁸⁹ Απ' όλα αυτά, ο Αλτουσέρ επισημαίνει τον «όρο από τον οποίο εξαρτώνται τα πάντα, την έννοια *υποκείμενο*», και προχωρά στη διατύπωση των δύο αλληλοσυμπληρωματικών θέσεών του για την ιδεολογία:

- « 1. Δεν υπάρχει πρακτική παρά δια της ιδεολογίας και υπό την κυριαρχία της.
2. Δεν υπάρχει ιδεολογία παρά δια του υποκειμένου και για τα υποκείμενα».⁹⁰

Η έννοια του υποκειμένου, ειδικά όπως εμφανίζεται στη διατύπωση αυτής της δεύτερης θέσης, είναι καθοριστική. Όχι μόνο επειδή το υποκείμενο είναι αυτό το οποίο «φέρει σε πέρας» όλα αυτά, «ενεργοποιεί» αυτό το σύστημα, αλλά και γιατί η έννοια του υποκειμένου, η *συγκεκριμένη* έννοια υποκειμένου του αλτουσεριανού σχήματος, επεξηγεί περισσότερο αυτές της πρακτικής και της ιδεολογίας, όπως και τη σχέση τους αλλά και το είδος (την «τροπικότητα») της υλικότητάς τους. Στο προηγούμενο παράθεμα, βλέπουμε λέξεις όπως «υπαγορεύει», «ρυθμίζει», «συνειδητά» και «πίστη». Ο τρόπος με τον οποίο ισχύουν όλα αυτά, η τροπικότητά τους, εξαρτάται άμεσα απ' την έννοια του υποκειμένου, απ' την τροπικότητα του υποκειμένου, δηλαδή από τον τρόπο με τον οποίο το άτομο *γίνεται* υποκείμενο και, ως υποκείμενο, υπάρχει μέσα σ' όλο αυτό το πλέγμα της ιδεολογίας και της πρακτικής. Η κατηγορία του υποκειμένου είναι, σύμφωνα με τον Αλτουσέρ, απαραίτητη για να προσδιορίσουμε την έννοια της ιδεολογίας, ακριβώς γιατί «δεν υπάρχει ιδεολογία παρά δια του υποκειμένου και για τα υποκείμενα», και μάλιστα «για τα συγκεκριμένα υποκείμενα».⁹¹ Ταυτόχρονα, «η ιδεολογία δεν είναι τίποτα άλλο από τις υλικές μορφές ύπαρξης της λειτουργίας της»,⁹² και η λειτουργία της είναι να «μετατρέπει» τα άτομα σε υποκείμενα. Σ' αυτό το ζήτημα αφιερώνει το υπόλοιπο μέρος του δοκιμίου, αρχίζοντας με τη διατύπωση μιας ακόμα θέσης.

⁸⁹ Στο ίδιο, σ. 106 (μετάφραση τροποποιημένη).

⁹⁰ Στο ίδιο.

⁹¹ Στο ίδιο, σ. 107.

⁹² Στο ίδιο.

«Διπλή διάπλωση» : «Η ιδεολογία εγκαλεί τα άτομα ως/σε [en] υποκείμενα»⁹³

Η σχέση της ιδεολογίας με το υποκείμενο είναι μια σχέση αμοιβαίας διάπλωσης: κανένα απ' τα δύο δεν προηγείται ούτε μπορεί να νοηθεί ανεξάρτητα απ' το άλλο. Το «en», με τη διπλή σημασία «ως» και «σε», δείχνει ακριβώς αυτήν τη διπλή κατεύθυνση: μπορούμε να πούμε και ότι «η ιδεολογία εγκαλεί τα άτομα σε υποκείμενα» και ότι τα εγκαλεί «ως υποκείμενα». Με άλλα λόγια, η ιδεολογία μετατρέπει τα άτομα σε υποκείμενα «απευθυνόμενη» σε αυτά, αλλά ταυτόχρονα τους «απευθύνεται» επειδή είναι υποκείμενα –και για τον ίδιο λόγο αυτά «ανταποκρίνονται». Αυτή η ανταπόκριση οφείλεται σ' ένα μια άλλη λειτουργία της ιδεολογίας, ή αλλιώς σε μια «στοιχειώδη ιδεολογική επίπτωση»: το να μας φαίνεται προφανές ότι «είμαστε υποκείμενα».⁹⁴

Ο Αλτουσέρ για να εξηγήσει αυτή την «ιδεολογική έγκληση», δίνει το παράδειγμα του αστυνομικού που φωνάζει «“Ε, εσείς εκεί κάτω!”».⁹⁵ Το άτομο, αναγνωρίζοντας ότι «η κλήση απευθυνόταν σ' αυτό “οπωσδήποτε”», γυρίζει το κεφάλι του κι εκείνη τη στιγμή γίνεται υποκείμενο. Ο Αλτουσέρ διευκρινίζει αμέσως πως, για τις ανάγκες του παραδείγματος, ήταν απαραίτητη η χρονική διαδοχή: ο αστυνομικός που φωνάζει και το άτομο που γυρίζει. Ωστόσο, «στην πραγματικότητα, τα πράγματα συμβαίνουν χωρίς καμία διαδοχή: η ύπαρξη της ιδεολογίας και η έγκληση του ατόμου ως υποκειμένου είναι ένα και το αυτό».⁹⁶ Κι αν «η ιδεολογία είναι αιώνια», κάτι ανάλογο (πρέπει να) συμβαίνει και με το υποκείμενο: «το άτομο είναι πάντοτε-ήδη [toujours déjà] υποκείμενο».⁹⁷ Ακολουθεί μια φράση, η οποία φαίνεται πράγματι παράδοξη, όπως αναγνωρίζει και ο Αλτουσέρ: «το άτομο είναι “αφηρημένο” σε σχέση με το πάντοτε-ήδη υποκείμενο».⁹⁸ Ωστόσο, δεδομένων όσων προηγήθηκαν δεν είναι παράδοξη: το «άτομο» είναι πράγματι αφηρημένο: αυτό που είναι συγκεκριμένο (και είναι «πάντοτε-ήδη» συγκεκριμένο) είναι το υποκείμενο. Η έννοια του ατόμου αγνοεί την ιδεολογική έγκληση, και επομένως την ένταξη (την πάντοτε-ήδη ένταξη) στην πρακτική, αγνοεί τη θέση του εντός ενός συστήματος, εντός ενός πλέγματος σχέσεων. Αυτά είναι που καθιστούν το άτομο ένα συγκεκριμένο άτομο-υποκείμενο. Εξηγεί τη θέση αυτή και πάλι μ' ένα παράδειγμα απ' τη φροϋδική

⁹³ Στο ίδιο.

⁹⁴ Στο ίδιο, σ. 108.

⁹⁵ Στο ίδιο, σ. 110.

⁹⁶ Στο ίδιο, σ. 110-111.

⁹⁷ Στο ίδιο, σ. 111 (μετάφραση τροποποιημένη).

⁹⁸ Στο ίδιο.

θεωρία: το παιδί που γεννιέται και έχει ήδη την προκαθορισμένη θέση του μέσα στην οικογένεια, και ταυτόχρονα «οφείλει να βρει τη θέση του: να “γίνει” υποκείμενο σεξουαλικό (αγόρι ή κορίτσι), όντας ήδη υποκείμενο».⁹⁹

«Κατοπτρική σχέση»

Μπορούμε να διαβάσουμε αυτό το τελευταίο μέρος του δοκιμίου παράλληλα με το παράρτημα του πρώτου μέρους της *Ηθικής*. Τυχαιά ή όχι, ο Αλτουσέρ χρησιμοποιεί ως παράδειγμα αυτό της θρησκευτικής ιδεολογίας του χριστιανισμού, και τον τρόπο που αυτή εγκαλεί τα άτομα σε/ως (θρησκευτικά, εν προκειμένω) υποκείμενα, ενώ ταυτόχρονα διαπλάθεται η ίδια «και εξασφαλίζει τη λειτουργία της».¹⁰⁰ Πρόκειται για έναν διπλό αντικατοπτρισμό, μια «αναδιπλασιασμένη κατοπτρική σχέση [doublement spéculaire]».¹⁰¹ Μπορούμε να φανταστούμε δύο αντικριστούς καθρέφτες, με τον έναν να αντανakλά τον άλλον, ο ένας να αναδιπλασιάζεται μέσα στον άλλον επ' άπειρον. Με τον ίδιο τρόπο, το υποκείμενο *χρειάζεται* ένα άλλο υποκείμενο, το «κατεξοχήν Υποκείμενο» (στο συγκεκριμένο παράδειγμα, τον Θεό), προκειμένου να αναγνωρίζει τον εαυτό του ως υποκείμενο. Ταυτόχρονα, το Υποκείμενο *χρειάζεται* υποκείμενα: ο Θεός, ενώ «“θα μπορούσε” να κάνει κι αλλιώς», δημιούργησε τους ανθρώπους.¹⁰² Έτσι, «εγκαλούμενος ο Μωσής με το Όνομά του, έχοντας ήδη αναγνωρίσει ότι σ' αυτόν απευθυνόταν *οπωσδήποτε* η φωνή του Κυρίου, αναγνωρίζει συγχρόνως ότι είναι υποκείμενο, υποκείμενο του Θεού, υποκείμενο υποταγμένο στον Θεό, *υποκείμενο δια του Υποκειμένου και υποταγμένο στο Υποκείμενο*. Απόδειξη: υπακούει στον Θεό και κάνει τον λαό του να υπακούει στις εντολές του».¹⁰³

Ωστόσο χρειάστηκε, θα λέγαμε, και μια άλλη τροπικότητα της ύλης, πέρα απ' τη φωνή: «ο Θεός αναδιπλασιάζει τον ίδιο τον εαυτό του [Dieu se dédouble lui-même] και στέλνει τον Υιό του στη γη, απλό “εγκαταλελειμμένο” υποκείμενο [...]

⁹⁹ Στο ίδιο, σ. 112.

¹⁰⁰ Στο ίδιο, σ. 115.

¹⁰¹ Στο ίδιο (μετάφραση τροποποιημένη).

¹⁰² Στο ίδιο, σ. 114-115. Βέβαια στον Σπινόζα, ο Θεός δεν θα μπορούσε να κάνει κι αλλιώς, κι αυτό ανατρέπει πλήρως τον «θεολογικό στοχασμό» στον οποίο ο Αλτουσέρ αναφέρεται εδώ. Αντιθέτως, ο Σπινόζα βλέπει σ' αυτήν τη «θεμελιώδη προκατάληψη» την πηγή όλων των άλλων προκαταλήψεων. Το γεγονός ότι οι άνθρωποι αποδίδουν στον Θεό αυτήν την απόλυτη, ψευδεπίγραφη ωστόσο ελευθερία, να πράττει σύμφωνα με την ελεύθερη βούλησή του, απορρέει απ' το ότι έχουν την ίδια αντίληψη για τον εαυτό τους και τις δικές τους πράξεις. Αποδίδουν έτσι στον Θεό ό,τι θεωρούν ύψιστο για εκείνους, την απόλυτη ελευθερία βούλησης και πράξης, καθώς και την επιθυμία «κάποιου πράγματος» και τη σκοπιμότητα («Ο Θεός έκανε τα πάντα για τον άνθρωπο, και τον άνθρωπο για να τον λατρεύει»). Αυτή η εικόνα που έχουν οι άνθρωποι για τη θεϊκή ελευθερία, λειτουργεί ως εγγύηση για τη δική τους ελευθερία, ως αντανάκλασή της. Ακριβώς εδώ ο Αλτουσέρ συναντά τον Σπινόζα.

¹⁰³ Στο ίδιο, σ. 114.

υποκείμενο αλλά και Υποκείμενο, άνθρωπος αλλά και Θεός». ¹⁰⁴ Ο ίδιος ο Θεός, λοιπόν, χρειάστηκε να γίνει *και* άνθρωπος, το Υποκείμενο να γίνει υποκείμενο, για να εγγυηθεί στα υποκείμενα ότι με την υποταγή τους εξασφαλίζουν τη σωτηρία τους. Ήταν λοιπόν απαραίτητη *και* αυτή η τροπικότητα της ύλης, η σάρκα («η όραση και η αφή»), και δεν αρκούσε η φωνή, ο λόγος (οι ιδέες, οι εντολές και οι υποσχέσεις), προκειμένου να «πραγματοωθεί» η θρησκευτική ιδεολογία. Δεν αρκεί η νοητική, «εννοιολογική» αναπαράσταση ή η αφήγηση, προκειμένου να λειτουργήσει η ιδεολογία. Είναι αναγκαία *και* η ορατή και απτή ύπαρξή της, η ύπαρξή της στους τρόπους της έκτασης (για να το θέσουμε με σπινοζικούς όρους). Γι' αυτό, μετά την ενσάρκωσή της στο σώμα του Υιού του Θεού, η θρησκευτική ιδεολογία εξακολούθησε, αυτή η ίδια, να ενσαρκώνεται σε σώματα αγίων, ιερούς τόπους και θαύματα. Αποκεί και πέρα, *κάθε* θρησκευτική πρακτική συνιστά εκδήλωσή της, έκφρασή της: ανακαλώντας ολόκληρο το «παρελθόν της», το αναβιώνει «αναιρώντας το ως παρελθόν». ¹⁰⁵ Η πίστη (δεν μπορεί παρά να) είναι «μια κατάσταση σώματος». ¹⁰⁶

Λίγες σελίδες πριν, ο Αλτουσέρ αναφέρει την προτροπή του Πασκάλ «γονατίστε, ψιθυρίστε μια προσευχή και θα πιστέψετε», αναγνωρίζοντας σε αυτήν μια «σκανδαλώδη αντιστροφή τού πώς εμφανίζονται τα πράγματα». ¹⁰⁷ Ωστόσο, για τον Αλτουσέρ ο Πασκάλ «χρησιμοποιεί μια γλώσσα που δηλώνει την ίδια την πραγματικότητα». Αυτή η πραγματικότητα είναι ακριβώς το γεγονός ότι, όπως είπε προηγουμένως, η ιδεολογία δεν υπάρχει παρά στην υλική ύπαρξη ενός ιδεολογικού μηχανισμού και στην πρακτική του. Το ζήτημα της πίστης δεν είναι επομένως ένα αμιγώς πνευματικό ζήτημα, αλλά είναι εξίσου ζήτημα *συμμετοχής* σε υλικές πρακτικές. Μάλιστα, αυτή η αντιστροφή που υπάρχει στη διατύπωση του Πασκάλ, δείχνει πως είναι *κυρίως* το δεύτερο, ή τουλάχιστον πως η σωματική εμπλοκή είναι πιο ισχυρή. Είδαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο ότι και ο Μπουρντιέ αξιοποιεί τη φράση αυτή του Πασκάλ, με κριτική ωστόσο διάθεση, καθώς επικεντρώνεται στην παράδοση συνθήκη της «απόφασης να πιστέψει κανείς (στον Θεό)», ¹⁰⁸ δηλαδή στην «αντινομία της *εθελούσιας* πίστης». ¹⁰⁹

¹⁰⁴ Στο *ίδιο*, σ. 115 (μετάφραση τροποποιημένη).

¹⁰⁵ Bourdieu, *Η αίσθηση της πρακτικής*, σ. 120.

¹⁰⁶ Στο *ίδιο*, σ. 112.

¹⁰⁷ Αλτουσέρ, *Θέσεις*, σ. 105.

¹⁰⁸ Μπουρντιέ, *Η αίσθηση της πρακτικής*, σ. 81.

¹⁰⁹ Στο *ίδιο*, σ. 83.

Ο Μπουρντιέ παραθέτει το ίδιο χωρίο απ' τις *Σκέψεις* του Πασκάλ στο οποίο αναφέρεται και ο Αλτουσέρ: «Θέλετε να πιστέψετε, και αγνοείτε την οδό· θέλετε να γιατρευτείτε από την απιστία, και ζητάτε τα φάρμακα: πληροφορηθείτε τα από εκείνους που ήταν δέσμιοι όπως εσείς, και τώρα στοιχηματίζουν όλο το έχει τους [...]. Μιμηθείτε τον τρόπο με τον οποίο ξεκίνησαν κι αυτοί: φέρονται στα πάντα σαν πιστοί, παίρνουν το αγιασμένο νερό, κάνουν λειτουργίες κτλ. Φυσικά, το ίδιο πράγμα θα σας κάνει να πιστέψετε και θα σας κτηνοποιήσει [abêtira]». ¹¹⁰ Ο Μπουρντιέ στέκεται λοιπόν στο γεγονός ότι είναι αδύνατον να πιστεύει κανείς, να πιστεύει πραγματικά, και η πίστη του αυτή να απορρέει απ' την ελεύθερη βούλησή του, να είναι προϊόν απόφασης. Απαιτείται τουλάχιστον μία ακόμα απόφαση: «η απόφαση να *ξεχάσουμε* την απόφαση να πιστέψουμε». ¹¹¹ Έτσι, η διαρκής πίστη δεν είναι δυνατόν να διατηρηθεί, αν δεν «λησμονηθούν» δύο πράγματα: Πρώτον, το γεγονός ότι είναι αποτέλεσμα (έλλογης) απόφασης «να στοιχηματίσουμε» στην ύπαρξη του Θεού. ¹¹² Δεύτερον, το ότι το να αφεθούμε στη συνήθεια, εντασσόμενοι στην πρακτική των πιστών, είναι ο τρόπος να διατηρήσουμε την πίστη μας σταθερή. Με άλλα λόγια, ο Μπουρντιέ παρατηρεί πως για να *αναγνωρίσουμε* τους εαυτούς μας ως πιστούς, πρέπει να *παραγνωρίσουμε* τους όρους που γεννούν και διατηρούν την πίστη. Αυτό μας φέρνει στο ζήτημα της αναγνώρισης/παραγνώρισης, κεντρικό στην αλτουσεριανή πραγμάτευση της ιδεολογίας, με το οποίο θα κλείσουμε την ενότητα, ολοκληρώνοντας την ανάγνωση του συγκεκριμένου δοκιμίου.

¹¹⁰ (Προτίμησα να παραθέσω απευθείας απ' την ελληνική έκδοση των *Σκέψεων*, και όχι να μεταφέρω το παράθεμα από την *Αίσθηση της πρακτικής*): Μπεζ Πασκάλ, *Σκέψεις*, μτφρ. Κωστής Παπαγιώργης, Εκδόσεις Καστανιώτη, Αθήνα 2000, σ. 181-182. Στη σημείωση (σ. 182, σημ. 133) διευκρινίζεται «δηλ.: θα σας κάνει αθώους σαν κτήνη». Η αναφορά εδώ φαίνεται να είναι στην «κτηνώδη», σε αντίθεση με την «έλλογη», φύση του ανθρώπου, στο ότι «είμαστε τόσο αυτόματα όσο και πνεύματα» (σ. 186) και περισσότερο στο ότι «ο Λόγος [...] έχει ένα σωρό απόψεις αναφορικά με ένα σωρό αρχές, οι οποίες πρέπει να είναι πάντα παρούσες [...]». Το συναίσθημα ενεργεί διαφορετικά: αντιδρά ακαριαία, και είναι πάντοτε έτοιμο. *Πρέπει λοιπόν να εναποθέσουμε την πίστη μας στο συναίσθημα· ειδικά, αυτή θα ταλαντεύεται διαρκώς*» (σ. 187, πλάγια δικά μου). Η θέση, λοιπόν, του Πασκάλ είναι πως το ζήτημα της πίστης πρέπει να αφεθεί περισσότερο στο συναίσθημα παρά στον Λόγο, ο οποίος χρειάζεται συνέχεια αποδείξεις, να αφεθεί στη συνήθεια, «η οποία αβίαστα, χωρίς τεχνάσματα και επιχειρήματα, μας κάνει να πιστεύουμε στα πράγματα και κλίνει όλες τις δυνάμεις μας προς αυτήν την ίδια, οπότε η ψυχή μας παραδίδεται φυσιολογικά. Όταν πιστεύουμε μόνο διά της δυνάμεως της πειθούς, και όταν το αυτόματο κλίνει να πιστέψει το αντίθετο, τότε δεν αρκεί. Συνεπώς, πρέπει να κάνουμε και τα δύο μας μέρη να πιστέψουν: το πνεύμα δια των λόγων, που αρκεί να τους δει άπαξ [...]· και το αυτόματο διά της συνήθειας, καθώς αυτή δεν του επιτρέπει να κλίνει προς την αντίθετη κατεύθυνση» (σ. 187). Η συνήθεια, με άλλα λόγια, είναι αυτή που εξασφαλίζει τη σταθερότητα της πίστης, μέσα απ' την σωματική εμπλοκή (δηλαδή τη συμμετοχή στις πρακτικές) του ανθρώπου που *θέλει* να πιστέψει.

¹¹¹ Μπουρντιέ, *Η αίσθηση της πρακτικής*, σ. 83.

¹¹² «[...] ας πούμε: “Ο Θεός υπάρχει ή δεν υπάρχει”. [...] Πρέπει να στοιχηματίσετε», Πασκάλ, *Σκέψεις*, σ. 179.

Αναγνώριση / παραγνώριση

Το ζήτημα της παραγνώρισης δεν αναπτύσσεται εκτενώς στο δοκίμιο αυτό. Στο τέλος του, ωστόσο, η παραγνώριση εμφανίζεται να μετέχει ισότιμα με την αναγνώριση στον ορισμό της ιδεολογίας: «ιδεολογία = αναγνώριση / παραγνώριση».¹¹³ Η αναγνώριση, όπως ήδη είδαμε, συνίσταται στο ότι το άτομο-υποκείμενο αναγνωρίζει ως προφανή αυτή του την ιδιότητα. Επιπλέον, αναγνωρίζει τα «καθήκοντά του» ως υποκειμένου, ενώπιον του κατεξοχήν Υποκειμένου, αναγνωρίζοντάς το (επίσης) ως εγγυητή «πως όλα είναι έτσι και όλα θα πάνε καλά».¹¹⁴ Στο παράδειγμα της θρησκευτικής ιδεολογίας, ο πιστός βλέπει τον εαυτό του στον Θεό, αναγνωρίζει ότι είναι «κατ' εικόνα Του», υποτάσσεται ελεύθερα «στο θέλημά Του», εκλαμβάνοντας αυτή την υποταγή ως «αυτό που πρέπει να γίνει» ώστε να εξασφαλίσει τη σωτηρία του. Εντέλει, φαίνεται πως «βαδίζει από μόνο του [...], πορεύεται οικειοθελώς».¹¹⁵ Ελεύθερα και συνειδητά, έχει συγκατατεθεί σ' αυτή του την υποταγή ως τη μόνη οδό για τη σωτηρία του αλλά και, πριν αυτό, ως τον μόνο τρόπο να είναι υποκείμενο: ένα άτομο ελεύθερο και υπεύθυνο για τις πράξεις του. Πρόκειται για την

«αμφισημία [l'ambiguïté] του όρου υποκείμενο [...]»: 1. Μια ελεύθερη υποκειμενικότητα: ένα κέντρο πρωτοβουλιών, αυτουργό και υπεύθυνο για τις πράξεις του. 2. Ένα υποταγμένο άτομο, υποδουλωμένο σε μιαν ανώτερη εξουσία, που δεν διαθέτει καμία άλλη ελευθερία εκτός από το να αποδεχτεί ελεύθερα την υποταγή του. [Η αμφισημία αυτή συνίσταται στο ότι] το άτομο εγκαλείται ως (ελεύθερο) υποκείμενο για να υποταχθεί ελεύθερα στις εντολές του Υποκειμένου, επομένως για να αποδεχτεί (ελεύθερα) την υποταγή του και άρα για να “εκτελέσει οικειοθελώς” τις χειρονομίες και τις πράξεις της υποταγής του. Δεν υπάρχουν υποκείμενα παρά μόνο μέσω της υποταγής τους και χάριν αυτής [il n'est de sujets que par et pour leur assujettissement]. Γι' αυτό “πορεύονται με τη θέλησή τους”».¹¹⁶

Αυτό που παραγνωρίζεται είναι ακριβώς όλος αυτός ο μηχανισμός, ο οποίος τα μετατρέπει σε υποκείμενα. Έτσι κι αλλιώς, ο μηχανισμός είναι «αιώνιος», και τα υποκείμενα είναι υποκείμενα «πάντοτε-ήδη». Παραγνωρίζεται επίσης η ίδια η αμφισημία: τα υποκείμενα εκλαμβάνουν τους εαυτούς τους με την πρώτη έννοια, της ελευθερίας της συνείδησης και της πράξης. Έχουν, άλλωστε, ακριβώς την ίδια εικόνα και για τον Θεό-δημιουργό: τον Θεό που κυβερνά τα δημιουργήματά του με ανταμοιβές και τιμωρίες, περιμένοντας από αυτά να συγκατατεθούν («γενηθήτω το

¹¹³ Αλτουσέρ, *Θέσεις*, σ. 118.

¹¹⁴ Στο ίδιο, σ. 116.

¹¹⁵ Στο ίδιο.

¹¹⁶ Στο ίδιο, σ. 117 (μετάφραση τροποποιημένη).

θέλημά σου»), κι αποκεί κι έπειτα να πράττουν αναλόγως. Παραγνωρίζεται, επίσης, το «περιεχόμενο» του μηχανισμού: ενώ τα άτομα-υποκείμενα πιστεύουν πως οι «ιδέες» της ιδεολογίας τους (την οποία βέβαια δεν αναγνωρίζουν ως τέτοια) αναπαριστούν τις συνθήκες ύπαρξής τους, στην πραγματικότητα αναπαριστούν τη σχέση τους με αυτές.¹¹⁷ Αυτή η αναπαράσταση, ωστόσο, δεν ανήκει στη σφαίρα της συνείδησης, δεν είναι ένας τρόπος να σκέφτονται οι άνθρωποι τον κόσμο, αλλά ένας τρόπος να τον βιώνουν: «Οι άνθρωποι ζουν την ιδεολογία και, μέσω αυτής, ζουν τον ίδιο τον κόσμο τους. Η ιδεολογία έγκειται μεν σε αναπαραστάσεις, ωστόσο με αυτές οι άνθρωποι δεν ανα-παριστούν (εσωτερικά) τον κόσμο, αλλά ζουν ή βιώνουν τον κόσμο τους».¹¹⁸

Γ. Πιερ Μπουρντιέ: Ιδεολογία, δόξα, *illusio*

α. Δόξα και Ιδεολογία: Η κριτική του Μπουρντιέ στον Αλτουσέρ και η συζήτηση με τον Τέρι Ίγκλετον

«Πιστεύω ότι μια από τις κύριες χρήσεις της έννοιας της ιδεολογίας ήταν να δημιουργήσει μια ισχυρή τομή ανάμεσα στον επιστήμονα και τους άλλους. Για παράδειγμα, ο Αλτουσέρ και όσοι επηρεάστηκαν από αυτόν έκαναν μια πολύ βίαιη συμβολική χρήση της έννοιας. Τη χρησιμοποίησαν ως ένα είδος θρησκευτικής ιδέας βάσει της οποίας πρέπει κανείς να σκαρφαλώσει βαθμιδόν στην αλήθεια, χωρίς ποτέ να είναι σίγουρος ότι έχει κατακτήσει την αληθινή μαρξιστική θεωρία. Ο θεωρητικός μπορούσε να λέει “Είσαι ένας ιδεολόγος”. Για παράδειγμα, ο Αλτουσέρ συχνά αναφερόταν υποτιμητικά στις “επονομαζόμενες κοινωνικές επιστήμες”. Ήταν ένας τρόπος να κάνει ορατό ένα είδος αόρατου διαχωρισμού ανάμεσα στην αληθινή γνώση –τον κάτοχο της επιστήμης– και στην ψευδή συνείδηση. Αυτό, νομίζω, είναι

¹¹⁷ Όλο αυτό μας επαναφέρει στο Παράρτημα του πρώτου μέρους της *Ηθικής*, όπου ο Σπινόζα αναφέρεται σε ανάλογα ζητήματα: στο ότι οι άνθρωποι έχουν τη γνώμη πως είναι ελεύθεροι επειδή έχουν άγνοια των αιτίων απ’ τα οποία καθορίζονται· στο ότι φαντάζονται τον Θεό προικισμένο με την ελευθερία που (νομίζουν πως) έχουν οι ίδιοι, και η οποία επιστρέφει σε αυτούς ως «αντανάκλαση» η οποία την επιβεβαιώνει και την εγγυάται· στο ότι αποδίδουν στα εξωτερικά αντικείμενα ιδιότητες με βάση το πώς επηρεάζονται από αυτά (βασίζόμενοι δηλαδή στη σχέση τους με αυτά), εκλαμβάνοντάς τα ως ιδιότητες των ίδιων των αντικειμένων (ανεξάρτητα, δηλαδή από τη σχέση τους). Μας φέρνει, εντέλει, στον πάντοτε-ήδη και ανεξάλειπτα «στρεβλό» χαρακτήρα των φαντασιακών παραστάσεων, και στον τρόπο που καθορίζει τη σχέση των ανθρώπων με τον εαυτό τους, τους άλλους και τον κόσμο.

¹¹⁸ Φουρτούνης, *Αποδόμηση σε «τελική ανάλυση»...*, σ. 354.

πολύ αριστοκρατικό –μάλιστα, ένας από τους λόγους που δεν μου αρέσει η λέξη “ιδεολογία” είναι εξαιτίας της αριστοκρατικής σκέψης του Αλτουσέρ». ¹¹⁹

Μια από τις ελάχιστες φορές που ο Μπουρντιέ κατονομάζει τον Αλτουσέρ, για να διαφοροποιηθεί από αυτόν, είναι στη συζήτησή του με τον Τέρι Ίγκλετον, απ’ την οποία προέρχεται αυτό το παράθεμα. Η συζήτηση επικεντρώνεται στην έννοια της ιδεολογίας και τις χρήσεις της, με τον Μπουρντιέ να αναπτύσσει τους λόγους για τους οποίους διαφωνεί με αυτήν, προτείνοντας ως εναλλακτική αυτήν της δόξας. Στο απόσπασμα που μόλις είδαμε, ο Μπουρντιέ αποδίδει στον Αλτουσέρ και την, κατ’ αυτόν, «αλτουσεριανή» χρήση της ιδεολογίας την ευθύνη για την απομάκρυνσή του από τη συγκεκριμένη έννοια. Με βάση τα όσα είδαμε στην προηγούμενη ενότητα από το δοκίμιο του Αλτουσέρ *Ιδεολογία και ιδεολογικοί μηχανισμοί*, η κριτική αυτή είναι το λιγότερο άδικη. Πρόκειται για (ακόμα) μία απ’ τις παραναγνώσεις του Αλτουσέρ και τις παρερμηνείες της αλτουσεριανής θέσης. ¹²⁰ Το να κάνουμε υποθέσεις για την αιτία αυτής της παρερμηνείας δεν εμπίπτει στους στόχους αυτής της εργασίας. ¹²¹

¹¹⁹ «Pierre Bourdieu – Terry Eagleton: Δόξα και κοινή ζωή», *Οντοπία* 9 (1994), σ. 119.

¹²⁰ Κοινό στοιχείο των κριτικών που έχουν ασκηθεί στον Αλτουσέρ αποτελεί «μια περίοπτη έλλειψη, μια προνομιακή απουσία: καμία από αυτές δεν επισημαίνει, και πάντως σίγουρα δεν αξιοποιεί θεωρητικά, τη συγκροτητική σπινοζική αναφορά του αλτουσεριανού δομισμού», Φουρτούνης, *Αποδόμηση σε «τελική ανάλυση»*..., σ. 103. Για μια επισκόπηση των κριτικών τις οποίες έχει δεχτεί ο Αλτουσέρ, βλ. στο ίδιο, κεφ. 1 «Η δομή και η δομική αιτιότητα», σ. 58-102. Ο Μπουρντιέ ασκεί την κριτική του, αγνοώντας τη (σπινοζική) σύλληψη της δομής ως εμμενούς αιτίας –τη δομική αιτιότητα– στον δομισμό του Αλτουσέρ, και αντιμετωπίζοντάς τον ως κλασική εκδοχή δομισμού, όπου «η δομή δεν μπορεί παρά να τίθεται ως αφηρημένο, οιονεί λογικό σύστημα διαφορικών σχέσεων, που καθορίζει σχεσιακές σχέσεις, δομικούς “θώκους” προς κατάληψη από στοιχεία ήδη προσδιορισμένα με τον έναν ή τον άλλον τρόπο, στοιχεία που έτσι υπεισέρχονται σε προκαθορισμένες δομικές σχέσεις. Κατ’ αυτόν τον τρόπο, η έννοια διανοίγει ένα οντολογικό χάσμα ανάμεσα στο επίπεδο της καθαρής δυνατότητας ή του δυνάμει στο οποίο εγγράφεται η ίδια η δομή, το επίπεδο του *δομούντος*, από τη μία πλευρά, και στο επίπεδο του ενεργείας, της ενεργού πραγματικότητας την οποία οργανώνει η δομή, το επίπεδο του *δομημένου*, από την άλλη» (στο ίδιο, σ. 57), παράδειγμα της οποίας είναι η δομιστική γλωσσολογία του Σωσσύρ, με τη διάκριση μεταξύ γλώσσας [langue] και ομιλίας [parole], με την πρώτη να συνιστά την (κλειστή και υπερβατική) δομή η οποία «συνέχει ή ενοποιεί την αντίστοιχη εμπειρική πραγματικότητα [...] ρυθμίζει, καθορίζει, με μια λέξη *δομεί* τα φαινομενικώς ετερόκλητα κοινωνικά γεγονότα που απαρτίζουν το εμπειρικό πεδίο της» (στο ίδιο, σ. 58). Είδαμε τον Μπουρντιέ, στο πρώτο κεφάλαιο της *αίσθησης της πρακτικής*, να απευθύνει ακριβώς αυτήν την κριτική στον δομισμό, με παράδειγμα τη γλωσσολογία του Σωσσύρ, ο οποίος «υποτάσσει σ’ ένα καθαρό *constructum*, για το οποίο δεν υπάρχει αισθητηριακή εμπειρία, την ίδια την *ύλη* της επικοινωνίας, αυτό που παρουσιάζεται ως το πλέον ορατό και πραγματικό», (σ. 51). Χωρίς συγκεκριμένη αναφορά στον Αλτουσέρ, παρά μόνο στους «δομιστές αναγνώστες του Μαρξ» (σ. 69), η κριτική του καταλήγει πως η δομή «αναπτύσσεται από μόνη της σε μια διαδικασία αυτοπραγμάτωσης [και] υποβιβάζει τα δρώντα υποκείμενα σε “στηρίγματα” της δομής και τις πράξεις τους σε απλές επιφαινομενικές εκφάνσεις της δύναμης της ίδιας της δομής να αναπτύσσεται σύμφωνα με τους δικούς της νόμους» (σ. 70). Πρόκειται για την εκδοχή των «δομών δίχως υποκείμενα», τον άλλο πόλο του «υποκείμενα δίχως δομή», δίλημμα το οποίο, σύμφωνα με την ανάλυσή του Φουρτούνη, μας επιτρέπει να διαφύγουμε ο *σπινοζικός* δομισμός του Αλτουσέρ (Φουρτούνης, *Αποδόμηση σε «τελική ανάλυση»*..., σ. 654-655, 705.

¹²¹ Στο *Πολιτική και φιλία*, ο Ντερριντά μιλά για την εμπειρία του στην Εκόλ Νορμάλ τις δεκαετίες του ’50 και του ’60, ως φοιτητής κι έπειτα διδάσκων. Περιγράφει την ακαδημαϊκή του ζωή με σχεδόν πολεμικούς όρους, ως (το λιγότερο) δύσκολη, δίνοντάς μας μια σαφή εικόνα για τον τρόπο λειτουργίας του συγκεκριμένου πεδίου. Με αφορμή τις διαφωνίες του με τον Αλτουσέρ, και το γεγονός ότι δεν

Αυτό που πρέπει ωστόσο να αναγνωριστεί, είναι ότι η στάση του Μπουρντιέ απέναντι στον Αλτουσέρ, ειδικά σε ό,τι αφορά την έννοια της ιδεολογίας, είναι αρκετά πιο προβληματική απ' όσο θα ήταν μια «απλή» (ηθελημένη ή μη) παρερμηνεία. Ο λόγος είναι πως οι θέσεις του Μπουρντιέ γύρω απ' το συγκεκριμένο ζήτημα βρίσκονται, όπως θα δούμε, αρκετά κοντά σε αυτές του Αλτουσέρ.¹²² Θα σταθούμε σε μερικά ακόμη σημεία της συζήτησης αυτής, στα οποία ο Μπουρντιέ, αντιτιθέμενος άμεσα ή έμμεσα στον Αλτουσέρ, θέτει τις βάσεις για τις έννοιες της δικής του θεώρησης, όπως αυτές της δόξας, της *illusio* και της συμβολικής βίας.

«Πολλά πράγματα που στη μαρξιστική παράδοση ονομάζονται ιδεολογία, στην πράξη λειτουργούν με έναν πολύ σκοτεινό τρόπο. Για παράδειγμα, θα μπορούσα να πω ότι όλα τα ακαδημαϊκά συστήματα, όλα τα εκπαιδευτικά συστήματα, είναι ένα είδος *ιδεολογικού μηχανισμού*: αποτελούν ένα μηχανισμό που παράγει μια άνιση κατανομή *προσωπικού κεφαλαίου*, και νομιμοποιούν αυτήν την παραγωγή. Τέτοιοι μηχανισμοί είναι ασυνείδητοι. Είναι αποδεκτοί κι αυτό είναι κάτι πολύ ισχυρό, πράγμα που κατά την άποψή μου, δεν μπορεί να κατανοηθεί στα πλαίσια του παραδοσιακού ορισμού της ιδεολογίας ως αναπαράστασης, ως ψευδούς συνείδησης».¹²³

Ο Μπουρντιέ εδώ αναφέρεται άμεσα στο δοκίμιο του '69. Αξίζει εδώ να θυμηθούμε τον τρόπο με τον οποίο ο Αλτουσέρ, στην αρχή του δοκιμίου, σχολιάζει την μαρξική μεταφορά της βάσης και του εποικοδομήματος ως απλή περιγραφική *αναπαράσταση*

συζητήθηκαν ποτέ, ο Ντερριντά μεταφέρει την αίσθηση ενός χώρου στον οποίο φαίνεται να κυριαρχεί «η πρακτική της αποφυγής», όπως λέει, μια υπόκωφη ένταση και (παραδόξως, θα λέγαμε) σιωπή: «Η αλήθεια είναι, όσο παράξενο κι αν φαίνεται, ότι αυτή η συζήτηση δεν έγινε ποτέ. Ενώ ζήσαμε στο ίδιο “σπίτι”, όπου ήμαστε συνάδελφοι επί είκοσι χρόνια [...]. Τα πάντα έγιναν υπογείως, μέσα από το λεχθέν του μη λεχθέντος. Αυτό αποτελεί μέρος της γαλλικής σκηνης και δεν είναι απλώς ανεκδοτολογικό. [...] Υπόρητα, υποβολιμαία διεξαγόταν ένας τέτοιος πόλεμος, αναπτύσσονταν τόσες μεθοδεύσεις εκφοβισμού, μια τέτοια πάλη για “ηγemonία” που εύκολα αποθαρρυνόταν κανείς. Επιπλέον, καθένας αποτελούσε αναπόφευκτα μέρος αυτής της μάχης [...]. Η διπλωματία εκείνης της περιόδου, αν υπήρξε, συνίστατο στην αποφυγή: σιωπή, κανένας δεν παραπέμπει ούτε κατονομάζει, ο καθένας διακρίνει τον εαυτό του και όλοι μαζί διαμορφώνουν ένα είδος αρχιπελάγους του λόγου δίχως γήινη επικοινωνία, δίχως εμφανή τρόπο προσπέλασης», Ζακ Ντερριντά, *Πολιτική και φιλία. Ο Ζακ Ντερριντά για τον Λουί Αλτουσέρ*, μτφρ. Δημήτρης Παπαγιαννάκος / Αριστείδης Μπαλτάς, εκδ. Εκκρεμές, Αθήνα 1996, σ. 22-23. Ο Μπουρντιέ δεν συμμετέχει άμεσα στον πόλεμο τον οποίο περιγράφει εδώ ο Ντερριντά (φοίτησε στην Εκόλ Νορμάλ από το 1951-1954 και δεν δίδαξε ποτέ εκεί). Ωστόσο, η δομή, οι πρακτικές και η ιδεολογία (ή η δόξα) ενός πεδίου –του διανοητικού και ακαδημαϊκού σύμπαντος της Γαλλίας για παράδειγμα, μπορούν να είναι εξαιρετικά ισχυρές. Έτσι, αν και ο Μπουρντιέ τις καταγγέλλει, όπως είδαμε, δεν συνιστά έκπληξη το γεγονός ότι δεν μπορεί να ξεφύγει πλήρως από αυτές.

¹²² Στην πορεία της συζήτησης, ο Ίγκλετον επισημαίνει στον Μπουρντιέ αυτή την εγγύτητα: «Τον ίδιο καιρό που ανέπτυσσες αυτές τις αντιλήψεις, η ίδια η μαρξιστική παράδοση, με το έργο του Αλτουσέρ, όποιοι κι αν είναι οι περιορισμοί του, επιχειρούσε να μετατοπίσει την έννοια της ιδεολογίας σε έναν πολύ λιγότερο συνειδησιακό, και πολύ περισσότερο πρακτικό, θεσμικό χώρο, πράγμα που σε ένα βαθμό πλησιάζει ίσως τη δική σου θέση», σ. 122 (πλάγια δικά μου). Ο Μπουρντιέ δεν σχολιάζει αυτήν την παρατήρηση.

¹²³ Στο ίδιο.

της κοινωνικής δομής.¹²⁴ Κρατάμε αυτήν την επισήμανση, υπενθυμίζοντας όσα είδαμε στην προηγούμενη ενότητα για την κριτική που ασκεί ο Αλτουσέρ στη μαρξιστική έννοια της ιδεολογίας, και τα σημεία στα οποία διαφοροποιείται από αυτήν. Θα επαναλάβω σύντομα κάποια αυτά, περισσότερο ως σχόλιο στις παρατηρήσεις του Μπουρντιέ. Οι «ιδεολογικοί μηχανισμοί», με κατεξοχήν παράδειγμα το σχολείο, αποτελούν το συμπλήρωμα του «καταπιεστικού μηχανισμού» (στον οποίο περιλαμβάνονται η αστυνομία, τα δικαστήρια, οι φυλακές και ο στρατός). Οι δύο αυτοί μηχανισμοί συνιστούν τον τρόπο του Κράτους να εξασφαλίζει την αναπαραγωγή των «όρων παραγωγής», δηλαδή των μέσων και των σχέσεων παραγωγής.¹²⁵ Η βασική διαφορά τους είναι πως ο καταπιεστικός μηχανισμός λειτουργεί κυρίως με βία, ενώ ο ιδεολογικός με ιδεολογία –χωρίς να σημαίνει ότι η ιδεολογία και η βία, αντίστοιχα, απουσιάζουν πλήρως. Μάλιστα, ο Αλτουσέρ παρατηρεί πως η βία που ασκείται εντός των ΙΜΚ είναι «πολύ υποτονική, καμουφλαρισμένη, σχεδόν συμβολική» και συνίσταται σε «ειδικές μεθόδους κυρώσεων, αποπομπών, επιλογής κλπ».¹²⁶ Με δυο λόγια, οι ΙΜΚ είναι αυτοί που εξασφαλίζουν την υποταγή των ατόμων στην κυρίαρχη ιδεολογία, δηλαδή τη σταθεροποίηση της θέσης τους εντός των σχέσεων παραγωγής, τη νομιμοποίησή της, τον αυτονόητο χαρακτήρα της. Όπως σωστά λέει ο Μπουρντιέ, οι ΙΜΚ παράγουν και νομιμοποιούν την άνιση κατανομή του κεφαλαίου. Το πρόβλημα εντοπίζεται όταν επισημαίνει πως όλα αυτά στην πραγματικότητα είναι ασυνείδητα, και πως δεν μπορούν να κατανοηθούν με όρους αναπαράστασης και ψευδούς συνείδησης – υπονοώντας βέβαια ότι η αλτουσεριανή θεώρηση δεν το λαμβάνει υπόψη της.

Είδαμε, ωστόσο, τον Αλτουσέρ να αφιερώνει όλο το υπόλοιπο κείμενο για να δείξει ακριβώς αυτό: ότι η ιδεολογία δεν είναι αναπαράσταση ούτε ψευδής συνείδηση. Μάλιστα, την παραλληλίζει με το ασυνείδητο στον Φρόυντ, για να δείξει αφενός τον «αιώνιο», ανεξάλειπτο χαρακτήρα της αλλά και την υλικότητά της, το γεγονός ότι είναι κάτι παραπάνω από «αναπαράσταση» των συνθηκών ύπαρξης των ατόμων (και μάλιστα στρεβλή ή ψευδής). Ασκή κριτική στη θέση πως με την ιδεολογία οι άνθρωποι αναπαριστούν φαντασιακά τις πραγματικές συνθήκες ύπαρξής τους, η οποία τοποθετεί την ιδεολογία σε καθεστώς ανάλογο με εκείνο του ονείρου προ Φρόυντ, ως κάτι «μάταιο και κενό», ως μια αντεστραμμένη αντανάκλαση της

¹²⁴ Αλτουσέρ, *Θέσεις*, σ. 77.

¹²⁵ Στο ίδιο, σ. 72-74.

¹²⁶ Στο ίδιο, σ. 85 (πλάγια δικά μου).

πραγματικότητας.¹²⁷ Ο Αλτουσέρ ανασκευάζει τη θέση αυτή, ορίζοντας την ιδεολογία ως «“αναπαράσταση” της φαντασιακής σχέσης του ατόμου με τις πραγματικές συνθήκες ύπαρξής του».¹²⁸ Έχουμε ήδη μιλήσει τόσο για τις επιπτώσεις της αναδιατύπωσης αυτής στην έννοια της ιδεολογίας, όσο και για τη σημασία του σπινοζικού φαντασιακού σε αυτή. Σε κάθε περίπτωση, αυτό που πρέπει να επαναλάβουμε και εδώ είναι πως για τον Αλτουσέρ ισχύει απολύτως πως, όταν μιλάει για ιδεολογία δεν μιλάει για «ψευδή συνείδηση»: δεν μιλάει καν για «συνείδηση», νοητική αναπαράσταση, φαντασιακή κατασκευή. Αν στη θεώρησή του περί ιδεολογίας συμπεριλάβουμε (και δεν μπορούμε να μην το κάνουμε) την έννοια του υποκειμένου, όπως εκείνος είδαμε να την πραγματεύεται, μπορούμε να πούμε πως ο Αλτουσέρ, υπό μία έννοια, μιλώντας για «ιδεολογία», μιλά για «πρακτική».

Ο Μπουρντιέ, ωστόσο, συνεχίζει την κριτική του στην αλτουσεριανή θέση, εντάσσοντάς την πλήρως στην μαρξιστική παράδοση, ως «[...] ένα είδος καρτεσιανής φιλοσοφίας, στην οποία έχεις ένα συνειδητό δρων υποκείμενο που είναι ο μελετητής, ο ειδήμων, και τους άλλους που δεν έχουν πρόσβαση στη συνείδηση [...]». Έχουμε μιλήσει υπερβολικά για τη συνείδηση, υπερβολικά με όρους αναπαράστασης. Ο κοινωνικός κόσμος δε δουλεύει με όρους συνείδησης· δουλεύει με όρους πρακτικών μηχανισμών».¹²⁹ Ακριβώς αυτούς τους «πρακτικούς μηχανισμούς» προτάσσει ο Αλτουσέρ έναντι της «συνείδησης», όταν λέει πως «κάθε ιδεολογία υπάρχει πάντα μέσα σ’ έναν μηχανισμό και την πρακτική του».¹³⁰ Ο Αλτουσέρ δεν μιλά για πράξεις συνειδητών δρώντων υποκειμένων, που πράττουν σύμφωνα με τις ιδέες τους, αλλά για πρακτικές στις οποίες τα άτομα εμπλέκονται, με κάθε διακριτή πρακτική να συνιστά και έναν ιδεολογικό μηχανισμό –και φροντίζει να το επισημάνει ρητά.¹³¹ Υποκείμενο και ιδεολογία, σύμφωνα με τον Αλτουσέρ, διαπλάθονται αμοιβαία, με τρόπο που οι ιδέες δεν (μπορούν να) προηγούνται του υποκειμένου, ώστε αυτό έπειτα να τις υιοθετήσει και να πράττει, στο εξής, σύμφωνα με αυτές. Το υποκείμενο είναι «πάντοτε-ήδη» υποκείμενο, με την έννοια ότι συγκροτείται, εξαρχής και διαρκώς, ως

¹²⁷ Στο ίδιο, σ. 98.

¹²⁸ Στο ίδιο, σ. 99.

¹²⁹ «Pierre Bourdieu – Terry Eagleton...», σ. 119-120. «Χρησιμοποιώντας τη δόξα δεχόμαστε πολλά πράγματα χωρίς να τα γνωρίζουμε, και τούτο είναι που ονομάζεται ιδεολογία. Κατά την άποψή μου, πρέπει να δουλέψουμε με μια φιλοσοφία της αλλαγής. Πρέπει να φύγουμε μακριά από την καρτεσιανή φιλοσοφία της μαρξιστικής παράδοσης, προς μια διαφορετική φιλοσοφία, στο πλαίσιο της οποίας τα δρώντα υποκείμενα δε στοχεύουν συνειδητά τα πράγματα, ούτε αποπροσανατολίζονται εξαιτίας της ψευδούς αναπαράστασης. Νομίζω ότι όλα αυτά είναι εσφαλμένα, και δεν πιστεύω σε αυτά».

¹³⁰ Αλτουσέρ, *Θέσεις*, σ. 103.

¹³¹ Στο ίδιο, σ. 104-105.

τέτοιο· το κάθε άτομο «εγκαλείται», αφ' ης στιγμής υπάρξει (ή και πριν καν υπάρξει),¹³² σε υποκείμενο και ως υποκείμενο, εντός ιδεολογικών μηχανισμών, με πρώτο αυτόν της οικογένειας, και οι πράξεις του εγγράφονται πάντοτε σε πρακτικές, οι οποίες συνιστούν την «πραγμάτωση» της ιδεολογίας. Εδώ η «πραγμάτωση» μπαίνει σε εισαγωγικά, διότι και πάλι δεν μιλάμε για ιδεολογία παρά στον βαθμό που αυτή είναι («πάντοτε-ήδη», θα λέγαμε και πάλι) «πραγματομένη», «υλοποιημένη» σε μορφές πρακτικής. Παραμένει εδώ το ερώτημα περί της συνείδησης: κατά πόσο τα υποκείμενα «γνωρίζουν» τι κάνουν, σε ποιο βαθμό είναι απλοί φορείς ιδεολογίας (έστω και «πάντοτε-ήδη»), οι οποίοι αναλαμβάνουν να φέρουν σε πέρας τις πρακτικές που αναπαράγουν τις συνθήκες ύπαρξής τους; Ερχόμαστε εδώ στην κριτική που ασκεί ο Μπουρντιέ στον κλασικό δομισμό και στα άτομα-υποκείμενα ως «στηρίγματα της δομής».¹³³ Ο Αλτουσέρ επισημαίνει αυτήν την ένταση, την «αμφισημία του όρου υποκείμενο»: πρόκειται και για ένα ελεύθερο άτομο, υπεύθυνο για τις πράξεις του, αλλά και ένα άτομο υποταγμένο σε μian ανώτερη εξουσία, η οποία το καλεί «να αποδεχθεί (ελεύθερα) την υποταγή του».¹³⁴ Προς το τέλος του δοκιμίου, επιχειρεί να επιλύσει αυτήν την ένταση, ορίζοντας την ιδεολογία ως «αναγνώριση / παραγνώριση»,¹³⁵ με αυτό που παραγνωρίζεται να είναι πρωταρχικά η ίδια η ιδεολογία, ο τρόπος λειτουργίας της και τα αποτελέσματά της στο (και για το) υποκείμενο και την πρακτική. Πρόκειται για ένα είδος «λήθης», ανάλογης με τη λήθη «της (ελεύθερης αλλά αυτοκαταστροφικής) απόφασης να πιστέψουμε», στην οποία αναφερθήκαμε σύντομα στην προηγούμενη ενότητα. Σ' αυτήν τη λήθη, αυτήν την αναγνώριση / παραγνώριση θα επανέλθουμε σε λίγο, στον βαθμό που συνιστά το θεμέλιο της συμβολικής εξουσίας στη θεώρηση του Μπουρντιέ. Με λίγα λόγια, ο Μπουρντιέ δηλώνει πως διαφοροποιείται από την παραδοσιακή μαρξιστική χρήση της έννοιας της ιδεολογίας, χρησιμοποιώντας ως παράδειγμά της τον Αλτουσέρ, αγνοώντας πλήρως το γεγονός ότι ο ίδιος ο Αλτουσέρ απομακρύνθηκε από αυτήν, και μάλιστα προς την ίδια κατεύθυνση.

Σε κάθε περίπτωση, ο Μπουρντιέ επιμένει πολύ στην απόρριψη της έννοιας της συνείδησης και στην ακαταλληλότητά της να εξηγήσει αυτό που πράγματι συμβαίνει στο «επίπεδο των ιδεών», ό,τι αφορά τον τρόπο πρόσληψης και βίωσης της

¹³² Στο ίδιο, σ. 112.

¹³³ Bourdieu, *Η αίσθηση της πρακτικής*, σ. 70, και, ευθέως αναφερόμενος στον Αλτουσέρ, Bourdieu, *On the State. Lectures...* σ, 79.

¹³⁴ Αλτουσέρ, *Θέσεις*, σ. 117.

¹³⁵ Στο ίδιο, σ. 118.

κοινωνικής πραγματικότητας από το εμπλεκόμενο άτομο, ό,τι, με άλλα λόγια, σχετίζεται με την «ιδεολογία» και τον τρόπο και τον βαθμό που αυτή αποτυπώνει και «καθορίζει» τις πραγματικές συνθήκες ύπαρξής του. Προτιμά την έννοια της δόξας, η οποία του επιτρέπει να απομακρυνθεί «από την καρτεσιανή φιλοσοφία της μαρξιστικής παράδοσης, προς μια διαφορετική φιλοσοφία, στο πλαίσιο της οποίας τα δρώντα υποκείμενα δεν στοχεύουν συνειδητά τα πράγματα, ούτε αποπροσανατολίζονται εξαιτίας της ψευδούς αναπαράστασης».¹³⁶ Πάνω σ' αυτό, ο Έγκλετον θέτει δύο πολύ ενδιαφέροντα, συμπληρωματικά ερωτήματα, τα οποία συχνά προκύπτουν κατά την ανάγνωση των κειμένων του Μπουρντιέ, μαζί με αυτό περί ντετερμινισμού: «Μήπως υπερτονίζεις τη φυσικοποιητική λειτουργία της ιδεολογίας ή δόξας; Και, δεύτερον, μήπως κινδυνεύεις να αποδεχθείς πολύ γρήγορα την ιδέα ότι οι άνθρωποι όντως νομιμοποιούν τις επικρατούσες μορφές εξουσίας;».¹³⁷ Είδαμε και σε προηγούμενα σημεία κάποιες από τις απαντήσεις του Μπουρντιέ στο κατά πόσο το *habitus*, ως ενσωμάτωση των καθορισμών ενός πεδίου, συνιστά μια αναπόφευκτη κοινωνική μοίρα, τη μοίρα του ατόμου να αναπαράγει μηχανιστικά τις κοινωνικές συνθήκες ύπαρξής του.¹³⁸ Πράγματι, παρατηρούμε πως ο Μπουρντιέ κάνει συχνά λόγο για «φυσικοποίηση», ιδίως σε ό,τι αφορά τον ρόλο του σώματος, των σωματικών σχημάτων, στάσεων κλπ. στη συγκρότηση του *habitus*, αλλά και όταν μιλά για το πώς το άτομο αποδέχεται τις λογικές ταξινομήσεις (χώρου, καθηκόντων κλπ) ως αυτονόητες.¹³⁹ Ωστόσο, αυτή η έννοια φύσης, αναφερόμενη τόσο στη «σωματική» όσο και στη «διανοητική» σύλληψη του κοινωνικού κόσμου και την απόκριση σε αυτόν, δεν έχει καμία σχέση με τη βιολογική σημασία της λέξης. Ο Μπουρντιέ σε καμία περίπτωση δεν ανάγει το άτομο-*habitus* σε μια μηχανιστική λειτουργία ή σε μια συμπεριφορά καθοριζόμενη διαρκώς από «ιδέες». Επιμένει διαρκώς στις ιστορικές και κοινωνικές συνθήκες του ατόμου και των πρακτικών του, μην αναγνωρίζοντας κανενός είδους προτεραιότητα (ή και ύπαρξη) σε οτιδήποτε θα ονομαζόταν «εσωτερικό» ή «έμφυτο». Έτσι, αν κάνει λόγο για «φύση» ή «φυσικό», αυτά κατανοούνται ως ιστορικά και κοινωνικά συγκεκριμένα, νοηματοδοτημένα και

¹³⁶ «Pierre Bourdieu – Terry Eagleton: Δόξα και κοινή ζωή», σ. 120.

¹³⁷ Στο ίδιο.

¹³⁸ «Πιθανότατα το γεγονός ότι πολλοί αντιλαμβάνονται την έννοια του *habitus* με όρους μιας μηχανιστικής αναπαράστασης της μαθητείας είναι η αιτία που εντέλει την αντιμετώπισαν ως μια κοινωνική παραλλαγή αυτού που αντιλαμβανόμαστε ως “χαρακτήρα”, ένα κοινωνικά συγκροτημένο πεπρωμένο καθορισμένο και παγιωμένο, άπαξ και διά παντός, ισοβίως», Bourdieu, *Πασκαλιανοί διαλογισμοί*, σ. 297, σημ. 1.

¹³⁹ Για παράδειγμα, η έμφυλη ταυτότητα και η κατανομή των εργασιών, όπως περιγράφεται στην *Αίσθηση της πρακτικής*, σ. 114-118.

νοηματοδοτούντα, τα οποία φέρουν συγκεκριμένα περιεχόμενα, περιεχόμενα που μπορούν να εντοπιστούν όχι στο εσωτερικό του ατόμου αλλά στις κοινωνικές συνθήκες ύπαρξής του, και να εξηγηθούν μέσα από αυτές. Με άλλα λόγια, η «κοινωνική αναγκαιότητα που έχει καταστεί φύση»,¹⁴⁰ όπως ορίζει κάπου την πρακτική αίσθηση, δεν είναι φυσικοποίηση. Θα μπορούσαμε να πούμε πως η «φυσικοποίηση», όπως εννοείται από τον Μπουρντιέ, είναι μια διαδικασία ή μια (κοινωνική) λειτουργία ανάλογη με αυτή της ιδεολογίας, με την αλτουσεριανή έννοια της: ένα «προφανές», αυτονόητο και «αιώνιο», συνεκτατό στον χώρο και τον χρόνο, με το (κάθε) *habitus* και τις συνθήκες συγκρότησής του.

Ο Μπουρντιέ, ασκώντας κριτική στη δομιστική ανθρωπολογία του Λεβί-Στρως, παρατηρεί ότι αυτή, στην προσπάθειά της να υπερβεί «την αντινομία ανάμεσα στη δράση που συνειδητά προσανατολίζεται προς ορθολογικούς σκοπούς και στη μηχανική αντίδραση στους καθορισμούς»,¹⁴¹ φυσικοποιεί την ανθρώπινη δράση, παραπέμποντας τη σκοπιμότητα στη συνείδηση και εγγράφοντάς την, έτσι, στο εσωτερικό του ατόμου, δηλαδή στην ανθρώπινη φύση. Σύμφωνα πάντα με την κριτική του Μπουρντιέ, η έννοια της συνείδησης καλείται να εξηγήσει την ανθρώπινη δράση εντός ενός θεωρητικού πλαισίου από το οποίο απουσιάζει η έννοια της ιστορικότητας, λειτουργώντας ως «ο από μηχανής Θεός, που είναι και ο Θεός μέσα στη μηχανή». Με βάση αυτήν την παρατήρηση, θα μπορούσαμε να πούμε πως ο Μπουρντιέ βλέπει την εσωτερικότητα ως μια μορφή υπερβατικότητας η οποία καθορίζει, αυτή τη φορά εκ των έσω, την ανθρώπινη δράση. Ολοκληρώνει την κριτική του παραθέτοντας και σχολιάζοντας μια διατύπωση του Λεβί-Στρως στην οποία ο ίδιος εντοπίζει μια εσωτερική αντινομία:

«Καθώς ο νους είναι κι αυτός ένα πράγμα, η λειτουργία αυτού του πράγματος μας πληροφορεί για τη φύση των πραγμάτων: ακόμη και ο καθαρός στοχασμός συνοψίζεται σε μια εσωτερίκευση του κόσμου». Βλέπουμε την ταλάντευση μέσα στην ίδια τη φράση ανάμεσα σε δύο αντιφατικές εκδοχές της *υποτιθέμενης* ταυτότητας νου και φύσης, φυσική ταυτότητα –ο νους είναι πράγμα– ή ταυτότητα που συγκροτείται με τη μάθηση –εσωτερίκευση του κόσμου. Δύο θέσεις που [...] συμπράττουν ώστε να αποκλείουν ρητώς την ατομική και συλλογική ιστορία. *Μεταμφιεσμένη σε ριζοσπαστικό υλισμό, η φιλοσοφία αυτή της φύσης είναι μια φιλοσοφία του νου που ισοδυναμεί με ιδεαλισμό*».¹⁴²

¹⁴⁰ Στο ίδιο, σ. 113.

¹⁴¹ Στο ίδιο, σ. 68.

¹⁴² Στο ίδιο, σ. 68-69 (πλάγια δικά μου).

Η αντινομία που εντοπίζει ο Μπουρντιέ εδώ είναι πως αφενός ο νους ταυτίζεται απολύτως με τη φύση, ως ένα πράγμα όπως όλα τ' άλλα, και αφετέρου, την ίδια στιγμή, ο νους, καθόσον στοχάζεται, μπορεί να «εσωτερικεύσει τον κόσμο»: με άλλα λόγια, ο νους μπορεί να εσωτερικεύσει αυτό στο οποίο ήδη ανήκει. Μπορούμε να σκεφτούμε αντιρρήσεις σ' αυτήν την παρατήρηση του Μπουρντιέ –και μάλιστα αξιοποιώντας δικές του αντίστοιχες διατυπώσεις. Θα επανέλθουμε στη διατύπωση αυτή του Λεβί-Στρως (χωρίς να επεκταθούμε και στη δική του θεώρηση) στο επόμενο κεφάλαιο, εκτιμώντας πως δεν είναι τόσο αντιφατική όσο υποστηρίζει ο Μπουρντιέ. Βρίσκεται μάλιστα αρκετά κοντά, ως διατύπωση, σε μια αντίστοιχη του Πασκάλ την οποία, όπως θα δούμε, ο Μπουρντιέ αποδέχεται και αξιοποιεί. Προς το παρόν, θα μπορούσαμε να πούμε πως στέκεται πολύ περισσότερο στο γράμμα της διατύπωσης του Λεβί-Στρως, για να συναγάγει το πνεύμα της, όπως τουλάχιστον εκείνος το κατανοεί (στο πλαίσιο πάντα της εν γένει κριτικής του στη δομιστική ανθρωπολογία).¹⁴³

Σε κάθε περίπτωση, αυτό που μας ενδιαφέρει εδώ είναι η κατάληξη του παραθέματος. Ο Μπουρντιέ εξισώνει τον «ριζοσπαστικό υλισμό» με τον ιδεαλισμό: αν αφαιρέσει κανείς την ιστορικότητα από την ανθρώπινη δράση, εγγράφοντάς την ανθρώπινη δράση στο εσωτερικό της «φύσης του ατόμου», καταλήγει να αντικαθιστά τις «ιδέες» με την «ύλη», επιχειρώντας έτσι να καταστήσει την «ύλη» κυρίαρχο πόλο αυτού του διπόλου. Όπως έχει ήδη επισημανθεί, δίπολα όπως «ύλη»–«ιδέα» ή «εξωτερικό»–«εσωτερικό» δεν καταργούνται αν διαλέξουμε απλώς έναν απ' τους δύο όρους, ή αν αναγάγουμε τον έναν στον άλλον. Το ζήτημα είναι η (εμμενής) σχέση τους, και αυτήν επιχειρεί, όπως θα δούμε, να αναδείξει με τον τρόπο του και ο Μπουρντιέ. Όσο το σώμα είναι αποκλειστικά το «πάντοτε-ήδη» κοινωνικοποιημένο σώμα, και το *habitus* συγκροτείται διαρκώς εντός του πεδίου, συγκροτώντας ταυτόχρονα και ίδιο το πεδίο, άλλο τόσο η δόξα δεν είναι ποτέ απλή εσωτερίκευση ιδεών, οι οποίες θα διαμόρφωναν το άτομο-*habitus*, καθιστώντας έτσι φυσικό τον τρόπο με τον οποίο σκέφτεται και πράττει. Θα μπορούσαμε να πούμε, χρησιμοποιώντας τους όρους του Σπινόζα, πως η δόξα *είναι* το *habitus*, εκφραζόμενο υπό το κατηγόρημα της Σκέψης. Πρόκειται για το ένα και το αυτό πράγμα, για μια

¹⁴³ Το ζήτημα μάλλον δεν είναι (και πάλι) τόσο απλό όσο το παρουσιάζει ο Μπουρντιέ. Οι αναγνώσεις και οι ερμηνείες του, στις οποίες βασίζει τις κριτικές του, ειδικότερα σε ό,τι αφορά ολόκληρες παραδόσεις, είναι κάπως πρόχειρες (στην καλύτερη περίπτωση), και πάντως αρκετά απλοποιητικές, όπως είδαμε στις περιπτώσεις του Σαρτρ και του Αλτουσέρ. Έχοντας πάντα αυτό κατά νου, επικεντρωνόμαστε κυρίως στο *τι λέει ο ίδιος*: πώς αναδομεί τον αντίπαλο (αυτόν που βλέπει ως αντίπαλο), ώστε απαντώντας του να αναπτύξει το δικό του επιχείρημα.

τροπικότητα του κοινωνικού, η οποία ούτε αντικαθιστά ούτε συμπληρώνει τις άλλες, αλλά και δεν υπολείπεται αυτών.

Στη συζήτηση με τον Ίγκλετον, είδαμε πως ο Μπουρντιέ προτείνει την έννοια της δόξας ως εναλλακτική σ' αυτήν της ιδεολογίας. Ωστόσο, η έννοια την οποία χρησιμοποιεί στα κυρίως έργα του, χωρίς να εγκαταλείπει αυτή της δόξας, είναι περισσότερο η *illusio*. Για παράδειγμα, η έννοια της *illusio* αναφέρεται συχνά, χωρίς να ορίζεται εξ αρχής, στην *Αίσθηση της πρακτικής*, όταν ο Μπουρντιέ εξηγεί τη σχέση μεταξύ *habitus* και πεδίου, κυρίως σε ό,τι αφορά την επένδυση του ατόμου στον κοινωνικό (του) χώρο. Υπάρχει ωστόσο ένα κεφάλαιο στο βιβλίο, με τίτλο «Το συμβολικό κεφάλαιο», το οποίο δομείται σε μεγάλο βαθμό ως κριτική στον οικονομισμό και την αδυναμία του «να συμπεριλάβει στις αναλύσεις του [...] οποιαδήποτε από τις μορφές των “μη οικονομικών” συμφερόντων».¹⁴⁴ Έτσι, η *illusio* ορίζεται κατ' αρχήν αρνητικά, ως αυτό που δεν είναι, ως κάτι μη στενά οικονομικό (θα μπορούσαμε να πούμε μη στενά υλικό, με την κοινή χρήση της λέξης, παραμένοντας ωστόσο απόλυτα συνδεδεμένη με αυτό). Τονίζεται το συμβολικό καθεστώς της, το οποίο ωστόσο σε καμία περίπτωση δεν την ανάγει στο επίπεδο των ιδεών που «αναπαριστούν» τις οικονομικές συνθήκες, και καθορίζουν ή καθοδηγούν την πράξη, αλλά διεκδικεί τη δική της υλικότητα, ούσα η ίδια εγγεγραμμένη εξ αρχής, πάντοτε-ήδη, συγκροτητικά, στην, ατομική και συλλογική, άτυπη και θεσμοθετημένη, πρακτική. Αντίστοιχα, ένα κεφάλαιο των *Πασκαλιανών διαλογισμών*, με τίτλο «Συμβολική βία και πολιτικοί αγώνες», αφιερώνεται εξ ολοκλήρου στην *illusio*, αλλά και πάλι η έννοια διατρέχει σχεδόν ολόκληρο το έργο, ως προαπαιτούμενο, θα λέγαμε, για να μιλήσει για όλα τ' άλλα. Θα δούμε στην πορεία αρκετούς από τους ορισμούς που επιχειρεί ο Μπουρντιέ, προσεγγίζοντάς τη και «προσαρμόζοντάς» τη κάθε φορά στο ζήτημα το οποίο πραγματεύεται.

Για αρχή, μας αρκεί ένας ορισμός (ο οποίος ξεκινά και πάλι αρνητικά): «Η *illusio* δεν ανήκει στην τάξη των ρητών αρχών, των θέσεων που θέτουμε και υπερασπιζόμαστε, αλλά σε αυτή της δράσης, της ρουτίνας, των πραγμάτων που κάνουμε και που τα κάνουμε επειδή αυτά κάνει κανείς και επειδή πάντοτε έτσι τα κάναμε».¹⁴⁵ Η *illusio* διαμορφώνεται διαρκώς εντός του πεδίου, μαζί με το πεδίο και

¹⁴⁴ Bourdieu, *Η αίσθηση της πρακτικής*, σ. 183.

¹⁴⁵ Bourdieu, *Πασκαλιανοί διαλογισμοί*, σ. 186. Το παράθεμα συνεχίζει: «Όλοι όσοι εμπλέκονται στο πεδίο, θιασώτες της ορθοδοξίας ή της ετεροδοξίας, μοιράζονται τη σιωπηρή προσχώρηση στην ίδια δόξα που καθιστά δυνατό τον ανταγωνισμό τους και του προσδίδει τα όριά του (ο αιρετικός παραμένει

όλα τα εμπλεκόμενα σε αυτό άτομα-habitus. Δεν πρόκειται για ιδέες που ενσταλάζονται άπαξ, και πρέπει απλώς να διατηρηθούν, αλλά για μια διαρκή διαδικασία, σταδιακή και δυναμική. Σε αυτή τη διαδικασία «δημιουργίας» της *illusio* εμπλέκεται *κάθε* στοιχείο του πεδίου: οι θεσμοί, οι θέσεις εντός τους, το οικονομικό και το πολιτισμικό κεφάλαιο (για το οποίο θα μιλήσουμε αμέσως μετά) και, βέβαια, τα ίδια τα άτομα-habitus. Ταυτόχρονα, όπως είδαμε και σε άλλες περιπτώσεις, η *illusio* είναι προϊόν του κοινωνικού κόσμου αλλά και συμμετέχει συγκροτητικά σε αυτόν. Πρόκειται για μια περίπτωση εμμενούς σχέσης, ανάλογης με αυτήν μεταξύ ιδεατού και ιδέας: αν το πεδίο (ή, για να το θέσουμε ευρύτερα, οι κοινωνικές συνθήκες) σε όλες τις ορατές, υλικές με τη στενή έννοια, όψεις του, είναι ένα πράγμα, η *illusio* αποτελεί την έκφραση του ίδιου αυτού πράγματος στο επίπεδο των ιδεών, των ρητών ή άρρητων παραδοχών περί αυτού. Με άλλα λόγια, θα μπορούσαμε να πούμε πως η *illusio* αποτελεί το «αντικειμενικό είναι» του πράγματος που ονομάζουμε «κοινωνικός κόσμος», της σχέσης πεδίου και *habitus*, και είναι σε αυτό, με τρόπο ανάλογο με την ιδέα του ήλιου η οποία είναι στον ήλιο, ανήκει σε αυτόν, και τον εκφράζει χωρίς να τον καθορίζει.

β. Η πρωταρχική δέσμευση: *illusio* και οικογενειακό πεδίο

«Η δοξική σχέση με τον γενέθλιο κόσμο, αυτό το είδος της οντολογικής δέσμευσης [...] είναι μια σχέση κυριότητας και κατοχής, μέσα στην οποία το σώμα που η ιστορία έχει οικειοποιηθεί ιδιοποιείται με απόλυτο και άμεσο τρόπο τα πράγματα που τα έχει κατοικήσει η ίδια η ιστορία».¹⁴⁶

Στο προηγούμενο κεφάλαιο μιλήσαμε για το *habitus* ως προϊόν του πεδίου, ως έναν τρόπο ύπαρξης «υπαγορευμένο» από την ανάγκη του πεδίου να εξασφαλίσει την αναπαραγωγή του. Το άτομο «εσωτερικεύει» τις δομές του πεδίου και τις κανονικότητές του, έτσι που «η ιστορία γίνεται σώμα» και «ο θεσμός πραγματοποιείται»: το άτομο-habitus ζωντανεύει, με το ίδιο του το σώμα, τον κοινωνικό (του) κόσμο. Υπ' αυτήν την έννοια, το πεδίο *χρειάζεται* τα άτομα-habitus: χρειάζεται να το «δεχτούν» στο σώμα τους, να επενδύσουν το σώμα τους, τον χρόνο τους, το είναι τους, σε αυτό. Στον βαθμό που το πεδίο δεν είναι μια γραμμή

ένας πιστός που κηρύττει την επιστροφή σε πιο καθαρές μορφές πίστης)· απαγορεύει πρακτικά την αμφισβήτηση των αρχών της πίστης, που θα απειλούσε την ίδια την ύπαρξη του πεδίου».

¹⁴⁶ Μπουρντιέ, *Κείμενα κοινωνιολογίας*, «Το πεθαμένο κυριεύει το ζωντανό...», σ. 30.

παραγωγής *habitus*, ταυτόσημων και εναλλάξιμων φορέων που το αναπαράγουν μηχανικά στο διηνεκές (πράγμα που δεν χρειάζεται άλλη απόδειξη από το απλό γεγονός ότι ο κοινωνικός κόσμος ήταν πάντοτε και παραμένει συγκρουσιακός), αλλά ούτε κι ένας μηχανισμός που αποσπά τη ρητή και συνειδητή συναίνεση στους κανόνες του, παραμένει το ερώτημα του πώς εξασφαλίζεται αυτό το είδος δέσμευσης. Για να θυμηθούμε ένα χαρακτηριστικό παράθεμα, αν μιλάμε για «ενορχήστρωση χωρίς διευθυντή ορχήστρας»,¹⁴⁷ πώς επιτυγχάνεται αυτή η ενορχήστρωση;

Ο Μπουρντιέ βρίσκει την απαρχή αυτού του τρόπου εμπλοκής στον κοινωνικό κόσμο, την εσωτερική αυτή σχέση, στο πλαίσιο της οικογένειας. Το οικογενειακό πεδίο είναι το πρώτο πεδίο στο οποίο έχουμε μια θέση, την οποία όμως ταυτόχρονα πρέπει και να την αποκτήσουμε, ή πιο σωστά να την ιδιοποιηθούμε. Εντοπίζει τους τρόπους με τους οποίους επιτελείται αυτή η ιδιοποίηση, παρατηρώντας πως είναι, σε μεγάλο βαθμό, οι ίδιοι τρόποι με τους οποίους το άτομο εισέρχεται σε κάθε επιμέρους πεδίο. Η ενότητα στην οποία ο Μπουρντιέ πραγματεύεται το ζήτημα αυτό έχει τον τίτλο «λίκμπιντο και *illusio*», και οι φροϋδικές αναφορές είναι πολλές.¹⁴⁸ Επικεντρώνεται στα «κοινωνικοποιημένα συναισθήματα» τα οποία γεννιούνται στο πλαίσιο της οικογένειας και τις, πάντοτε συναισθηματικά φορτισμένες, συνδιαλλαγές μεταξύ γονιών και παιδιού.¹⁴⁹ Ο Μπουρντιέ δίνει πολύ μεγαλύτερη βαρύτητα στα συναισθήματα και όχι τόσο στα ρητά εκπεφρασμένα περιεχόμενα που τα προκαλούν. Η κοινωνικοποίηση του παιδιού μέσα στην

¹⁴⁷ «[...] αντικειμενικά “κεκανονισμένα” και “κανονικά”, δίχως κατά κανέναν τρόπο να είναι αποτέλεσμα υπακοής σε κανόνες, [τα *habitus*] μπορούν να ενορχηστρωθούν συλλογικά δίχως να αποτελούν προϊόν της οργανωτικής δράσης ενός διευθυντή ορχήστρας», Bourdieu, *Η αίσθηση της πρακτικής*, σ. 88 (μετάφραση τροποποιημένη). Και λίγο παρακάτω (σ. 98): «Όσο αγνοούμε την πραγματική αρχή αυτής της ενορχήστρωσης δίχως διευθυντή ορχήστρας, που παρέχει κανονικότητα, ενότητα και συστηματικότητα στις πρακτικές δίχως να υπάρχει οποιαδήποτε αυθόρμητη ή επιβαλλόμενη οργάνωση κάποιων ατομικών σχεδίων, είμαστε καταδικασμένοι σ’ έναν απλοϊκό αρτιφισιασμό που δεν αναγνωρίζει καμία άλλη ενοποιητική αρχή εκτός από τον συνειδητό συντονισμό».

¹⁴⁸ Οφείλω να υπενθυμίσω εδώ την αντίστοιχη αναφορά του Αλτουσέρ στο ασυνείδητο, όταν θέτει το πλαίσιο για τη δική του νοηματοδότηση της έννοιας της ιδεολογίας. Επίσης, ο Αλτουσέρ μιλά για τη θέση του παιδιού μέσα στην οικογένεια, πριν καν αυτό γεννηθεί: «θα έχει ένα όνομα...», για το ότι η θέση του ως (έμφυλου) υποκειμένου το περιμένει και ταυτόχρονα, όμως, το παιδί καλείται «να γίνει υποκείμενο σεξουαλικό (αγόρι ή κορίτσι), όντας ήδη υποκείμενο» (Αλτουσέρ, *Θέσεις*, σ. 112). Στον Μπουρντιέ διαβάζουμε πως «η διαδικασία μετασχηματισμού μέσω της οποίας γίνεται κανείς μεταλλωρύχος, αγρότης, ιερέας, μουσικός, καθηγητής ή εργοδότης είναι μακρά, συνεχής και ανεπαίσθητη και [...] αρχίζει από την παιδική ηλικία, ενίοτε ακόμα και πριν από τη γέννηση», φέρνοντας ως παράδειγμα τις δυναστείες και μιλώντας για την «κοινωνικά επεξεργασμένη επιθυμία των γονέων» (*Πασκαλιανοί διαλογισμοί*, σ. 298, πλάγια δικά μου). Λίγο παρακάτω αναφέρεται και στο ζήτημα του φύλου, το οποίο άλλωστε χρησιμοποιεί πολύ συχνά ως παράδειγμα: «η πρωταρχική μορφή της *illusio* είναι η επένδυση στον οικιακό χώρο, τόπο μιας περίπλοκης διαδικασίας κοινωνικοποίησης του έμφυλου και εμφυλοποίησης του κοινωνικού» (*Πασκαλιανοί διαλογισμοί*, σ. 299).

¹⁴⁹ Στο ίδιο, σ. 301.

οικογένεια γίνεται μέσω των συναισθημάτων που προκαλούνται (για παράδειγμα από τις παρατηρήσεις ή τις προσδοκίες των γονιών από αυτό), και όχι άμεσα από τις ίδιες τις παρατηρήσεις ή τις προσδοκίες, τις απαγορεύσεις ή τους κανόνες που το παιδί οφείλει να ακολουθεί. Υπάρχει μια «σκοπιμότητα» στη συμμόρφωση (ή στη μη συμμόρφωση) του παιδιού στον οικογενειακό κανόνα, και αυτή η σκοπιμότητα είναι η, βαθιά συναισθηματική και όχι συνειδησιακή, ανάγκη του παιδιού να εξασφαλίσει την επιδοκimasία ή τον έπαινο. Στην περίπτωση της μη συμμόρφωσης, και πάλι έχουμε να κάνουμε με την αντίστοιχη ανάγκη του παιδιού να συγκρουστεί και να διαφοροποιηθεί από το οικογενειακό του περιβάλλον, έναν εξίσου «νόμιμο» τρόπο κοινωνικοποίησης –και ταυτόχρονα, όπως είδαμε στην προηγούμενη ενότητα, εξατομίκευσης. Κατ’ αυτόν τον τρόπο, «το παιδί ενσωματώνει το κοινωνικό υπό μορφή συναισθημάτων κοινωνικά χρωματισμένων και χαρακτηρισμένων».¹⁵⁰ Το συναίσθημα, το οποίο εκλαμβάνεται συνήθως ως κάτι εσωτερικό, προσωπικό και υποκειμενικό, αναδεικνύεται ως κοινωνικό, στον βαθμό που τονίζεται ο σχεσιακός χαρακτήρας του¹⁵¹ και συμβάλλει καθοριστικά στην κοινωνικοποίηση του ατόμου, αρχικά εντός της οικογένειάς του, αλλά και στη μετέπειτα πορεία του στον ευρύτερο κοινωνικό χώρο:

«[...] οι κοινωνικές συνέπειες της οικογενειακής *fatum*, δηλαδή του συνόλου των ετυμολογιών, θετικών και αρνητικών, που αφορούν το παιδί [...] ή, με πιο λεπταίσθητο και δόλιο τρόπο, το σύνολο των σιωπηρών λογοκρισιών που επιβάλλονται από την ίδια τη λογική της οικιακής τάξης ως ηθικής τάξης, δεν θα ήταν τόσο ισχυρές, τόσο δραματικές, αν δεν ήταν επιφορτισμένες με επιθυμία και, μέσω της απώθησης, θαμμένες στα τρίςβαθα του σώματος όπου εγγράφονται με τη μορφή ενοχών, φοβιών ή, με μια λέξη, πάθους».¹⁵²

Έτσι, η «φυσικοποίηση», την οποία συναντάμε συχνά στα κείμενα του Μπουρντιέ, συνδέεται κυρίως με τη σωματικότητα, χωρίς να έχει, ωστόσο, σε τίποτα να κάνει με το σώμα ως *βιολογικό* σώμα. Ακόμα και το (βιολογικό) φύλο, κριτήριο μιας πρώτης ταξινόμησης και κατανομής θέσεων και ρόλων, δεν έχει κανένα νόημα παρά μόνο μέσα από την κοινωνική νοηματοδότησή του. Το φύλο παίρνει το νόημά του μέσα από υπαγορεύσεις, προτροπές και αποτροπές, όταν γίνεται σωματική στάση, τρόπος να κινείται και να κοιτάζει, να μιλάς, να ντύνεσαι, τρόπος να

¹⁵⁰ Στο ίδιο, σ. 301.

¹⁵¹ Σύμφωνα με την ερμηνεία των συναισθημάτων στον Σπινόζα από τη Σαντάλ Ζακέ, «τα συναισθήματα είναι πέρα για πέρα κοινωνικά [...] είναι η έκφραση των διανθρώπινων σχέσεων και των ανταλλαγών με το κοινωνικό περιβάλλον», Chantal Jaquet, «Thinking social mobility with Spinoza», *Crisis & Critique*, 8/1, σ. 129.

¹⁵² Bourdieu, *Πασκαλιανοί διαλογισμοί*, σ. 302 (πλάγια δικά μου).

αισθάνεσαι και να εκφράζεις (ή να μην εκφράζεις) τα συναισθήματά σου. Το «πολιτισμικό αυθαίρετο»,¹⁵³ εν προκειμένω ο έμφυλος διαχωρισμός, εγγράφεται πάντοτε-ήδη στα σώματα-habitus, από τη γέννησή τους ακόμα (ή και πριν από αυτή). Με τρόπο σταδιακό και ανεπαίσθητο, παρουσιάζεται ως «αυτό που είναι», ως αυτονόητο και, εκφραζόμενο διαρκώς μέσα από σωματικά σχήματα και διαθέσεις (και λιγότερο από ρητές επιταγές), δεν εκλαμβάνεται ως αυθαίρετο. Με αυτή, και μόνο με αυτή, την έννοια μπορούμε να μιλάμε για «φύση» ή «φυσικό». Θα επανέλθουμε σε αυτό.

Κατ' αυτόν τον τρόπο, η διαδικασία «φυσικοποίησης» ισοδυναμεί με διαδικασία «υποκειμενοποίησης». Όπως είπαμε και για το habitus, όλα αυτά δεν σημαίνουν μια παθητική εγγραφή στα σώματα και τα μυαλά των ατόμων. Αυτό που εγγράφεται δεν είναι περιεχόμενα τα οποία το άτομο αποδέχεται και αναπαράγει. Αυτό που κυρίως εγγράφεται δεν είναι οι ίδιες οι σκέψεις αλλά οι δομές της σκέψης, τα εργαλεία και οι (αξιολογικές) κατηγορίες. Αυτό που εγγράφεται, επίσης, είναι η (προ)διάθεση να παίζεις το παιχνίδι –και να διακριθείς σε αυτό, να διακριθείς δηλαδή στα μάτια των άλλων. Το παιδί περνά «από μια ναρκισσιστική οργάνωση της λίμπιντο, στην οποία [...] θεωρεί τον εαυτό του (ή το σώμα του) αντικείμενο επιθυμίας, σε μια άλλη κατάσταση στην οποία προσανατολίζεται προς ένα άλλο πρόσωπο, αποκτώντας έτσι πρόσβαση στον κόσμο των “αντικειμενότροπων σχέσεων”».¹⁵⁴ Οι «αντικειμενότροπες σχέσεις» εξηγούνται λίγο παρακάτω: «χαμένο, αν μπορούμε να το πούμε έτσι, μέσα στους άλλους, γεμάτο από τους άλλους, το παιδί δεν θα μπορούσε να ανακαλύψει τους άλλους ως τέτοιους, παρά μόνο υπό τον όρο να ανακαλύψει τον εαυτό του ως “υποκείμενο” για το οποίο υπάρχουν “αντικείμενα” που έχουν την ιδιαιτερότητα να μπορούν να πάρουν εκείνο ως “αντικείμενο”. [...] Το είναι του είναι ένα αντιληπτόν-είναι, καταδικασμένο να ορίζεται στην αλήθεια του από την πρόσληψη των άλλων».¹⁵⁵ Το είναι, θα λέγαμε με άλλα λόγια, είναι ένα κοινωνικό-είναι, ένα σχεσιακό είναι, το οποίο δεν μπορεί να «συγκροτηθεί», να εκφραστεί, το οποίο δεν μπορεί καλά καλά να νοηθεί, εντέλει, παρά ενώπιον των άλλων, συντασσόμενο με τους άλλους ή στρεφόμενο εναντίον τους. Ο Μπουρντιέ εντοπίζει εκεί την «ανθρωπολογική ρίζα της αμφισημίας του συμβολικού κεφαλαίου [τιμή, πίστη, υπόληψη], αρχή μιας εγωιστικής αναζήτησης της “φιλαυτίας” που είναι

¹⁵³ Bourdieu, *Η αίσθηση της πρακτικής*, σ. 114.

¹⁵⁴ Bourdieu, *Πασκαλιανοί διαλογισμοί*, σ. 299.

¹⁵⁵ Στο ίδιο, σ. 300.

ταυτοχρόνως μια συνεπαρμένη επιδίωξη της επιδοκimasίας του άλλου». ¹⁵⁶ Σε τι συνίσταται όμως το συμβολικό κεφάλαιο, και ποια η διαφορά του από το οικονομικό, «αμιγώς υλικό» κεφάλαιο; Πώς μπορούμε να δείξουμε, αξιοποιώντας αυτήν την έννοια, ότι στην πραγματικότητα, μιλώντας για το κοινωνικό πεδίο δεν μπορούμε να εντοπίσουμε τίποτα «αμιγώς υλικό», δείχνοντας ταυτόχρονα πως και το «συμβολικό» έχει τη δική του, προσίδια υλικότητα, όπως και η ίδια η *illusio*;

Ενώ ο οικονομισμός στέκεται στο οικονομικό κεφάλαιο και τις στρατηγικές διατήρησης και αύξησής του, ο Μπουρντιέ προσπαθεί να αναδείξει την «καθαρά κοινωνική αλχημεία από την οποία το οικονομικό κεφάλαιο μετατρέπεται σε συμβολικό κεφάλαιο, κεφάλαιο απαρνημένο ή, ακριβέστερα, *παραγνωρισμένο*». ¹⁵⁷ Το συμβολικό κεφάλαιο είναι αυτό που έχει πρωτίστως *ανθρωπολογικό* ενδιαφέρον στη θεώρηση του Μπουρντιέ, με την έννοια ότι πάει πολύ πιο πέρα (ή σε πολύ μεγαλύτερο βάθος) από το οικονομικό και τις ορατές, προφανείς, *αναγνωρίσιμες και αναγνωρισμένες*, εκδηλώσεις του. Θα μπορούσαμε να πούμε ότι, σύμφωνα με τον Μπουρντιέ, αυτό που διασφαλίζει την πλήρη αναγνώριση του οικονομικού κεφαλαίου ως τέτοιου (και κυρίως τα αποτελέσματά του, όπως η ταξική διαφορά και ο διαχωρισμός κυρίαρχου και κυριαρχούμενου), είναι η μεταστοιχείωσή του, μέσα από την «κοινωνική αλχημεία», σε συμβολικό κεφάλαιο. Ως συμβολικό κεφάλαιο νοείται, με λίγα λόγια, το κύρος, η αναγνώριση που απολαμβάνει ένα άτομο εντός του πεδίου στο οποίο δραστηριοποιείται. Στις αναλύσεις που αφορούν την αστική τάξη, το συμβολικό κεφάλαιο συχνά ταυτίζεται με το πολιτισμικό κεφάλαιο, ή θα λέγαμε εκφράζεται ως πολιτισμικό κεφάλαιο, στο οποίο ο Μπουρντιέ διακρίνει τρεις μορφές (οι οποίες ιδανικά συνυπάρχουν και συμπληρώνουν η μια την άλλη). ¹⁵⁸

Η πρώτη μορφή του πολιτισμικού κεφαλαίου είναι η ενσώματη κατάσταση. Δεν είναι παρά το ίδιο το άτομο-habitus, έτσι όπως έχει πρακτικά διαμορφωθεί μέσα

¹⁵⁶ Στο ίδιο. Η «φιλαντία» μπαίνει εδώ σε εισαγωγικά, ως λέξη δανεισμένη από τον Πασκάλ (Πασκάλ, *Σκέψεις*, σ. 61-66. Στο κείμενο του Πασκάλ, η ενότητα για τη Φιλαντία ακολουθεί αυτές για τη Φαντασία και το Έθος, για τα οποία θα μιλήσουμε παρακάτω).

¹⁵⁷ Πιερ Μπουρντιέ, «Οι τρεις καταστάσεις του πολιτισμικού κεφαλαίου», (μτφρ. Ελένη Σταματέλου), *Κείμενα κοινωνιολογίας*, επιμ. Νίκος Παναγιωτόπουλος, σ. 79 (πλάγια δικά μου).

¹⁵⁸ Το συμβολικό κεφάλαιο δεν ταυτίζεται εν γένει με το πολιτισμικό. Σε ορισμένα πεδία, το κύρος δεν αντλείται από τη μόρφωση, την καλλιέργεια ή την κουλτούρα, αλλά από τη δημοφιλία ή την επιτυχημένη πορεία του ατόμου στο πεδίο του (όπως συμβαίνει στον αθλητισμό ή σε ορισμένους καλλιτεχνικούς χώρους). Μπορεί μάλιστα, σε ορισμένες περιπτώσεις πεδίων, να εξαντλείται στο οικονομικό κεφάλαιο, δηλαδή σε ό,τι αυτό μπορεί να εξασφαλίσει: ένας ισχυρός επιχειρηματίας απολαμβάνει τον σεβασμό (ή τον φόβο), όχι εξαιτίας της προσωπικής καλλιέργειάς του, αλλά εξαιτίας της δύναμης και της δυνατότητάς του, για παράδειγμα, να χρησιμοποιεί σκληρές οικονομικές πρακτικές ενάντια σε λιγότερο ισχυρούς αντιπάλους του, να παρεμβαίνει στην πολιτική ή τα ΜΜΕ, κτλ.

σ' έναν κοινωνικό χώρο. Εν προκειμένω, τονίζεται η ενεργή συμμετοχή του ατόμου στην απόκτησή του, εφόσον, ως κάτι αυστηρά προσωπικό, απαιτεί προσωπική ενασχόληση και επένδυση. Για να εξασφαλιστεί αυτό, χρειάζεται η οικονομική δυνατότητα να αποδεσμευτεί το άτομο από την αναγκαιότητα της εργασίας, ώστε να μπορεί να αφιερώνει τον χρόνο του σε ό,τι περιλαμβάνει η «προσωπική καλλιέργεια»: ενασχόληση με την τέχνη, επισκέψεις σε μουσεία, ανάγνωση λογοτεχνικών έργων κλπ. Η ενσωματωμένη κατάσταση του πολιτισμικού κεφαλαίου συνιστά μία έκφραση του *habitus*, και ορίζεται από τον Μπουρντιέ ως «ένα έχειν που έγινε είναι, μια ιδιοκτησία που έγινε σώμα, που έγινε αναπόσπαστο μέρος του “ατόμου”».¹⁵⁹ Η δεύτερη μορφή είναι η αντικειμενοποιημένη κατάσταση, και συνίσταται στα αντικείμενα που κατέχει κανείς, όπως βιβλία, έργα τέχνης ή μουσικά όργανα. Σε αντίθεση με την προηγούμενη περίπτωση, το αντικειμενοποιημένο πολιτισμικό κεφάλαιο μπορεί να αγοραστεί, να μεταβιβαστεί και να κληρονομηθεί (εφόσον μιλάμε για υλικά αντικείμενα). Ωστόσο, αν και το οικονομικό κεφάλαιο συνιστά προϋπόθεση για την απόκτησή του, δεν αρκεί για να εξασφαλίσει την πραγματική ιδιοποίησή του.¹⁶⁰ Ένας πίνακας ή ένα γλυπτό μπορούν να αποκτηθούν από οποιονδήποτε μπορεί να τα αγοράσει, αλλά δεν μπορούν να εκτιμηθούν ως τέτοια, ως καλλιτεχνικά έργα, παρά μόνον από εκείνον που κατέχει το πολιτισμικό κεφάλαιο στην προηγούμενη, την ενσωματωμένη, μορφή του. Συνεπώς, μια συλλογή έργων τέχνης δεν υπάρχει ως πολιτισμικό κεφάλαιο παρά ιδιοποιημένη, μέσα από ένα *habitus* ικανό να την εκτιμήσει –διαφορετικά, παραμένει ένα σύνολο πραγμάτων, η αξία των οποίων εξαντλείται στην τιμή αγοράς τους. Η τρίτη μορφή του πολιτισμικού κεφαλαίου είναι η θεσμική του αναγνώριση, κυρίως μέσα από τίτλους σπουδών. Η ακαδημαϊκή επιτυχία, πέρα από την εξασφάλιση της (αναπαραγωγής της) κοινωνικής θέσης μέσα από την διασφάλιση της εργασιακής θέσης, προσφέρει στον κάτοχο του τίτλου την ανάλογη αναγνώριση του πολιτισμικού κεφαλαίου που υποδηλώνει η κατοχή του. Μέσα από μια διόλου εύκολη διαδικασία, ο σχολικός θεσμός, «από το συνεχές των απειροελάχιστων διαφορών μεταξύ των επιδόσεων, παράγει βάνουσες

¹⁵⁹ Μπουρντιέ, «Οι τρεις μορφές του συμβολικού κεφαλαίου», *Κείμενα κοινωνιολογίας*, σ. 78.

¹⁶⁰ Σχετικά με αυτό, βλ. και «Τρόποι ιδιοποίησης του έργου τέχνης» στο Pierre Bourdieu, *Η Διάκριση. Κριτική της καλαισθητικής κρίσης*, μτφρ. Κική Καψαμπέλη, Εκδόσεις Πατάκη, Αθήνα 2002. Σε ένα ενδεικτικό παράθεμα από την ενότητα αυτή διαβάζουμε πως «διαμέσου της τιμής που δέχεται κανείς να πληρώσει για να προσπελάσει το έργο τέχνης ή, ακριβέστερα, διαμέσου της σχέσης ανάμεσα στο υλικό κόστος και στο αναμενόμενο “πολιτιστικό” κέρδος εκφράζεται ολόκληρη η παράσταση που σχηματίζει κάθε τμήμα για ό,τι συνιστά ειδικά την αξία του έργου τέχνης και για το νόμιμο τρόπο να το ιδιοποιηθεί», σ. 319.

και διαρκείς ασυνέχειες, από τα πάντα στο τίποτα, σαν αυτή που χωρίζει τον τελευταίο που έγινε δεκτός από τον πρώτο απορριπτέο και θεσπίζει μια διαφορά ουσίας μεταξύ της καταστασιακά αναγνωρισμένης και εγγυημένης αρμοδιότητας και του απλού πολιτισμικού κεφαλαίου που αδιάκοπα καλείται να δείξει την αξία του».¹⁶¹

Σε όλα αυτά, ο Μπουρντιέ προσθέτει και την έννοια του κοινωνικού κεφαλαίου. Τόσο το οικονομικό όσο και το πολιτισμικό κεφάλαιο, αναγνωρίζονται ως τέτοια και μπορούν να αξιοποιηθούν εντός του πεδίου στο οποίο παράγονται, από τους συμμετέχοντες σε αυτό. Έτσι, το κοινωνικό κεφάλαιο είναι εξίσου σημαντικό, ως το δίκτυο δεσμών, το πλαίσιο εξασφάλισης της αλληλοαναγνώρισης και της αλληλεγγύης μεταξύ των μελών, «η οποία καθιστά δυνατά τα υλικά και συμβολικά κέρδη».¹⁶² Και πάλι, έχουμε να κάνουμε με μια συλλογική διαδικασία, με ένα διακύβευμα το οποίο παίζεται στο επίπεδο των σχέσεων που αναπτύσσονται ανάμεσα στα άτομα-habitus: το κοινωνικό κεφάλαιο «δεν είναι φυσικό δεδομένο, ούτε “κοινωνικό δεδομένο”, συγκροτημένο άπαξ και δια παντός από ένα θεσμοθετημένο κοινωνικό ενέργημα [...] αλλά το προϊόν της εργασίας θεμελίωσης και διατήρησης που είναι απαραίτητη για την παραγωγή και αναπαραγωγή διαρκών και χρήσιμων δεσμών».¹⁶³ Στο σημείο αυτό διαφαίνεται η αξία της επικοινωνίας στο θεωρητικό σχήμα του Μπουρντιέ. Όλα αυτά εκτυλίσσονται εντός ενός πεδίου του οποίου τα μέλη μπορούν να επικοινωνούν και, κυρίως, αισθάνονται ότι αξίζει να επικοινωνούν. Οι όροι που καθιστούν δυνατή την επικοινωνία και την αξία της (κατ' αναλογία με όσα είδαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο σχετικά με τη σημασία της επικοινωνίας, όπως την αναδεικνύει ο Μπαλιμπάρ στο πλαίσιο πραγμάτευσης της έννοιας της διατομικότητας), δεν είναι ανεξάρτητοι από τους όρους συγκρότησης των ατόμων που επικοινωνούν. Για να το επαναλάβουμε: τα άτομα δεν είναι ήδη συγκροτημένα άτομα, τα οποία έπειτα εισέρχονται σε σχέσεις και επικοινωνούν, αλλά γίνονται άτομα *καθόσον* σχετίζονται και επικοινωνούν: η διαδικασία εξατομίκευσης και κοινωνικοποίησης είναι μία και η αυτή διαδικασία. Η επικοινωνία «δεν μπορεί να επιτελεστεί παρά μόνο μεταξύ δρώντων ικανών να επικοινωνήσουν, να κατανοήσουν ο ένας τον άλλον, άρα εφοδιασμένων με τα ίδια γνωστικά σχήματα και την τάση να

¹⁶¹ Μπουρντιέ, *Κείμενα κοινωνιολογίας*, σ. 83 (πλάγια δικά μου).

¹⁶² Στο ίδιο, σ. 92-93.

¹⁶³ Στο ίδιο, σ. 93. Ακόμα μια σημαντική λειτουργία της επικοινωνίας είναι, για τον Μπουρντιέ, το να «μετατρέπει τις σχέσεις ωμής δύναμης, πάντα αβέβαιες και πρόσφορες να ανασταλούν, σε διαρκείς σχέσεις συμβολικής εξουσίας μέσω των οποίων δεσμευόμαστε, και πάνω στις οποίες αισθανόμαστε δεσμευμένοι», στο ίδιο, σ. 359.

επικοινωνούν, δηλαδή να αναγνωρίζονται αμοιβαία ως νόμιμοι συνομιλητές». ¹⁶⁴ Με άλλα λόγια, η επικοινωνία εδράζεται σε μια βαθιά χαραγμένη τάση (και όχι σε μια συνειδητή και υπολογισμένη πρόθεση) και σ' ένα κοινό έδαφος, τον κοινό νου.

«Ο κοινός νους είναι ένα αποθεματικό αυτονόητων που τα μοιράζονται όλοι και το οποίο εξασφαλίζει, μέσα στα όρια ενός κοινωνικού σύμπαντος, μια πρωταρχική συμφωνία πάνω στο νόημα του κόσμου, ένα σύνολο κοινών τόπων (με την ευρεία έννοια), σιωπηρά αποδεκτών, που επιτρέπουν την αντιπαράθεση, τον διάλογο, τον ανταγωνισμό, δηλαδή τη σύγκρουση [και] οι αρχές ταξινόμησης, όπως είναι οι μεγάλες αντιθέσεις που δομούν την αντίληψη του κόσμου». ¹⁶⁵

γ. Σημεία θέασης, δομές σκέψης: αναγνώριση/παραγνώριση

«Η παραγνώριση ή η λήθη της σχέσης εμμένειας με έναν κόσμο που δεν προσλαμβάνεται ως κόσμος, ως αντικείμενο που τίθεται μπροστά σε ένα αυτοσυνείδητο προσλαμβάνον υποκείμενο, ως θέαμα ή αναπαράσταση [...] είναι το δίχως άλλο η στοιχειώδης και πρωταρχική μορφή της σχολαστικής ψευδαίσθησης» ¹⁶⁶

Κάποιες μεθοδολογικές παρατηρήσεις του Μπουρντιέ μπορούν να μας βοηθήσουν να κατανοήσουμε την έννοια της *illusio*. Όπως έχουμε δει και αλλού, ο Μπουρντιέ επισημαίνει συχνά την ανάγκη του αναστοχασμού (και, ή κυρίως) στις κοινωνικές επιστήμες. ¹⁶⁷ Ο κοινωνικός επιστήμονας πρέπει να λαμβάνει πάντοτε υπόψη του το σημείο θέασης, ήδη θεσπισμένο και (αυθαίρετα) ¹⁶⁸ καθορισμένο εκ της σύστασης του ίδιου του επιστημονικού πεδίου, το (εσωτερικό στο πεδίο, αλλά και στον κοινωνικό κόσμο) σημείο στο οποίο «στέκεται» για να ορίσει το αντικείμενό του, να το προσεγγίσει και να το αναλύσει. Με άλλα λόγια, οφείλει, όταν εξετάζει για

¹⁶⁴ Bourdieu, *Πασκαλιανοί διαλογισμοί*, σ. 359.

¹⁶⁵ Στο ίδιο, σ. 178. Βλ. και σ. 311, όπου μιλά για την «προστοχαστική, άμεση συναίνεση πάνω στο νόημα του κόσμου, ως “κόσμου του κοινού νου”».

¹⁶⁶ Στο ίδιο, σ. 257.

¹⁶⁷ Pierre Bourdieu, *Επιστήμη της επιστήμης και αναστοχασμός*, «Γιατί οι κοινωνικές επιστήμες πρέπει να θέσουν τον εαυτό τους ως αντικείμενο» σ. 191-210, *Πασκαλιανοί διαλογισμοί*, σ. 27.

¹⁶⁸ «Η αυθαίρεσία βρίσκεται στην αρχή όλων των πεδίων, ακόμα και των πιο “καθαρών”, όπως είναι ο καλλιτεχνικός και ο επιστημονικός κόσμος [...]. Με άλλα λόγια, από τη στιγμή που αποδεχόμαστε το συστατικό σημείο θέασης ενός πεδίου, δεν μπορούμε πλέον να υιοθετήσουμε πάνω σε αυτό ένα εξωτερικό σημείο θέασης [...]. Ως νόμιμη αρχή διαίρεσης που μπορεί να εφαρμόζεται σε όλες τις θεμελιώδεις όψεις της ζωής, ορίζοντας το διανοητό και το αδιανόητο, το απαγορευμένο και το επιβεβλημένο, καταλήγει να μη γίνεται ποτέ αντικείμενο σκέψης», *Πασκαλιανοί διαλογισμοί*, σ. 175-177.

παράδειγμα την *illusio* των κοινωνικών δρώντων ενός πεδίου, να μην ξεχνά τη δική του *illusio*, τη δική του δέσμευση και επένδυση στο δικό του (επιστημονικό) πεδίο – «τη δόξα του παιχνιδιού»¹⁶⁹ στο οποίο παίζει ο ίδιος. Αυτή η επισήμανση, εκτός από μια πολύ σημαντική μεθοδολογική επισήμανση, δηλώνει κάτι και για την ίδια την *illusio*: η *illusio* δεν έχει, δεν μπορεί να έχει, «εκτός». Δεν υπάρχει διαχωρισμός ανάμεσα στους κοινωνικούς δρώντες, οι οποίοι βρίσκονται μέσα στην *illusio* (σε κάποια *illusio*), «κυριευμένοι από το παιχνίδι», και στον κοινωνικό επιστήμονα ο οποίος τους μελετά. Ο επιστήμονας, ανήκοντας σε άλλο πεδίο μπορεί να βρίσκεται εκτός της συγκεκριμένης *illusio* (για παράδειγμα της *illusio* του καλλιτεχνικού πεδίου ή των Καβύλων αγροτών), αλλά είναι πάντοτε εντός της *illusio* του επιστημονικού του πεδίου, κυριευμένος από το δικό του παιχνίδι, υπακούοντας στους κανόνες του και αποδεχόμενος τις σιωπηρές παραδοχές του. Μέρος αυτής της επίγνωσης είναι και το να αναγνωρίζει το γεγονός πως τα εργαλεία που χρησιμοποιεί, τον χρησιμοποιούν εξίσου: «οι έννοιες που χρησιμοποιούμε [εξουσία, κύρος, εργασία, κοινωνία] και οι κατατάξεις τις οποίες μετερχόμαστε, είτε ρητά (μέσω των ορισμών ή των εννοιών) είτε σιωπηρά (μέσω των διαιρέσεων σε κλάδους / ειδικότητες) μας χρησιμοποιούν όσο τις χρησιμοποιούμε κι εμείς, και η “αυτοματοποίηση” είναι μια ειδική μορφή απώθησης που εξοβελίζει στο ασυνείδητο τα ίδια τα εργαλεία της σκέψης».¹⁷⁰ Η επίγνωση αυτή έχει άμεσες συνέπειες στον τρόπο άρθρωσης και μετάδοσης του επιστημονικού λόγου, δηλώνοντας παράλληλα την ευθύνη που αυτός φέρει έναντι του αντικειμένου του, αλλά και τον τρόπο πρόσληψης των αποτελεσμάτων ή και των «ετυμηγοριών» μιας κοινωνικής έρευνας από τους δρώντες τους οποίους αφορά.

«Ο ημιμαθής μνημένος»

Ο Μπουρντιέ εδώ επισημαίνει τον κίνδυνο που ενέχει η άγνοια (ή η απώθηση) του γεγονότος ότι και ο επιστήμονας βρίσκεται εντός της *illusio* της επιστήμης του. Αρνούμενος τη δική του «πρωταρχική θεώρηση», την ειδική δόξα του πεδίου του, και το γεγονός ότι κατέχει, αναγκαία ένα σημείο θέασης και εργαλεία τα οποία δεν χρησιμοποιεί απλώς για να δει το αντικείμενό του αλλά έχουν συγκροτήσει το βλέμμα του, εκλαμβάνει το βλέμμα του ως αντικειμενικό (σ’ αυτό έγκειται άλλωστε η

¹⁶⁹ «Είναι η *illusio* με την έννοια της επένδυσης στο παιχνίδι και την έκβασή του, του ενδιαφέροντος για το παιχνίδι, της αποδοχής των προϋποθέσεων –της δόξας– του παιχνιδιού», Bourdieu, *Η αίσθηση της πρακτικής*, σ. 108.

¹⁷⁰ Bourdieu, *Πασκαλιανοί διαλογισμοί*, σελ. 329 (πλάγια δικά μου).

«σχολαστική ψευδαίσθηση».¹⁷¹ Την ίδια στιγμή, αγνοεί εξίσου και την «πρωταρχική θεώρηση» των δρώντων για τους οποίους μιλά (με τη διπλή έννοια του «για»: μπορεί να μιλά περί αυτών ή/και, ορισμένες φορές, εξ ονόματός τους). Πέφτει έτσι στο λάθος του «μυημένου ημιμαθούς», ο οποίος «παρασυρμένος από τη μοχθηρή απόλαυση της απομάγευσης, παραλείπει να εισαγάγει στην ανάλυσή του την πρωταρχική θεώρηση [και] μέσα στη λαχτάρα του να αποκαλύψει και να καταγγείλει, αγνοεί ότι αυτοί που πιστεύει πως τους βγάζει από την πλάνη τους ή τους ξεσκεπάζει *γνωρίζουν και την ίδια στιγμή αρνούνται την αλήθεια που εκείνος αξιώνει να τους αποκαλύψει*».¹⁷²

Το λάθος αυτό οδηγεί τόσο σε μεθοδολογική όσο και σε πολιτική ανεπάρκεια. Βλέποντας τους κοινωνικούς δρώντες χωρίς αυτήν την πρωταρχική δόξα, χωρίς την πρωταρχική και θεμελιώδη εμπλοκή στον κόσμο (τους), αφήνει εκτός της κοινωνιολογικής ανάλυσης ένα από τα πιο καθοριστικά ίσως στοιχεία του αντικειμένου τους: την «υγιή αλήθεια του λαού», όπως λέει δανειζόμενος τη φράση του Πασκάλ.¹⁷³ Αντιμετωπίζει αυτήν την αλήθεια ως πλάνη, ως καθαρή ψευδαίσθηση την οποία επιθυμεί να αποκαλύψει και όχι να εξηγήσει, αγνοώντας πλήρως τον, ζωτικό σχεδόν, ρόλο που αυτή η «πλάνη» παίζει για τους κοινωνικούς δρώντες τους οποίους αναλαμβάνει την ευθύνη να «διασώσει». Τα αποτελέσματα της έρευνάς του τείνουν να εκλαμβάνονται ως τετριμμένα και ταυτόχρονα να αποδοκιμάζονται ως απαράδεκτα. Ως παράδειγμα, φέρνει τις μελέτες για τη σχέση μεταξύ κοινωνικής τάξης και σχολικής επίδοσης, και τις αντιδράσεις που αυτές προκαλούν, όπως η άρνηση και η επίκληση εξαιρέσεων ως «αντιπαραδείγματα» στην κοινωνική αναπαραγωγή.¹⁷⁴

¹⁷¹ Για τη σχολαστική ψευδαίσθηση, βλ. *Πασκαλιανοί διαλογισμοί*, «Κριτική του σχολαστικού λόγου», κυρίως σ. 27-31, και *Η αίσθηση της πρακτικής*, «Εξαντικειμενικεύοντας την εξαντικειμενίκευση». Ο Μπουρντιέ αφιερώνει τα πρώτα κεφάλαια των βιβλίων αυτών για να επισημάνει τον κίνδυνο να αναχθεί η κοινωνική πραγματικότητα στα μοντέλα που η επιστήμη φτιάχνει για να την εξηγήσει και να την αναλύσει.

¹⁷² Bourdieu, *Πασκαλιανοί διαλογισμοί*, σ. 341-342 (πλάγια δικά μου).

¹⁷³ Στο ίδιο, σ. 341.

¹⁷⁴ «Ωστόσο, οι άμυνες που αντιπαραθέτουν τα άτομα στην αποκάλυψη της αλήθειας τους δεν είναι τίποτα μπροστά στα συλλογικά συστήματα άμυνας που ενεργοποιούνται για να συγκαλύψουν τους πιο θεμελιακούς μηχανισμούς της κοινωνικής τάξης. [...] Έτσι, ακόμα και οι πιο αδιαμφισβήτητες αποκαλύψεις, όπως η ύπαρξη ισχυρής συσχέτισης μεταξύ κοινωνικής καταγωγής και σχολικής επιτυχίας ή μεταξύ μορφωτικού επιπέδου και επισκέψεων στα μουσεία, ή ακόμη και μεταξύ φύλου και πιθανοτήτων πρόσβασης στις πιο καταξιωμένες θέσεις του επιστημονικού ή καλλιτεχνικού σύμπαντος, μπουρούν να γίνουν αντικείμενο άρνησης ως σκανδαλώδεις αναλήθειες στις οποίες θα αντιπαρατεθούν δήθεν αναντίρρητα αντιπαραδείγματα (“ο γιος της θυρωρού μου είναι στη σχολή φιλολογίας” ή “γνωρίζω κάτι αποφοίτους πολυτεχνείου που τα παιδιά τους είναι σκέτα μηδενικά”) ή απαρνήσεις που αναδύονται, σαν γλωσσικά ολισθήματα, σε συζητήσεις επιπέδου και σε κείμενα με αξιώσεις, και των οποίων η στερεοτυπική μορφή είναι η περίφημη φράση ενός παλιού λαμπρού εκπροσώπου της αστικής τάξης: “Η εκπαίδευση, κύριε, είναι έμφυτη”», στο ίδιο, σ. 342-343.

Υπάρχει όμως και κάτι σημαντικότερο, το οποίο σχετίζεται με τον ρόλο και τη σημασία της «πρωταρχικής δόξας», της *illusio*, στη θεώρηση του Πιερ Μπουρντιέ, και το οποίο δεν απέχει πολύ απ' όσα είδαμε για το σπινοζικό φαντασιακό και την αλτουσεριανή νοσηματοδότηση της έννοιας της ιδεολογίας. Σ' αυτό που οι κοινωνιολόγοι προσπαθούν να αποκαλύψουν με τις αναλύσεις τους, αγνοώντας τόσο τον τρόπο παραγωγής του όσο και τη σημασία του, ο Μπουρντιέ βλέπει «ψευδαίσθηση για τον εαυτό και διάσωση μιας “υποκειμενικής αλήθειας” απέναντι στις ανακλήσεις στην πραγματικότητα και τον ρεαλισμό».¹⁷⁵ Αυτή η «ψευδαίσθηση», όπως θα δούμε παρακάτω, δεν είναι παρά το αποτέλεσμα της απάρνησης, της απόθησης, της παραγνώρισης των κοινωνικών όρων συγκρότησης των δρώντων: πρόκειται κατά κάποιον τρόπο για την άρνηση των καθορισμών εκ μέρους όσων τους υφίστανται, η οποία, έτσι όπως τίθεται εδώ από τον Μπουρντιέ ως «σύστημα άμυνας», καθιστά τη συνθήκη των καθορισμών περισσότερο βιώσιμη –και άρα περισσότερο σταθερή. Σε κάθε περίπτωση, αυτή η «ψευδαίσθηση» συνιστά απολύτως μέρος της αλήθειας της κοινωνικής πραγματικότητας, είναι εγγεγραμμένη σε αυτήν, και έτσι οφείλουν οι κοινωνικοί επιστήμονες να την προσεγγίζουν: «[ο κοινωνιολόγος δεν πρέπει] να λησμονήσει ότι η εργασία απόθησης και οι κατά το μάλλον ή ήττον φανταστικές [*fantasmatiques*] κατασκευές που παράγει αποτελούν μέρος της αλήθειας και έχουν το ίδιο κύρος με αυτά τα οποία προσπαθούν να συγκαλύψουν».¹⁷⁶

Ποια είναι όμως η λειτουργία αυτού που επισημαίνει εδώ ο Μπουρντιέ; Πώς μπορεί να συνδυαστεί η «υποκειμενική αλήθεια» των δρώντων με την «αντικειμενική αλήθεια» των κοινωνικών συνθηκών, όπως αποκαλύπτεται μέσα από τις κοινωνιολογικές μελέτες; Σε αντίθεση με τη συνήθη κριτική που δέχεται ο Μπουρντιέ, ότι δίνει προτεραιότητα στις (αντικειμενικές) δομές που καθορίζουν το άτομο-*habitus*, στην περίπτωση αυτή φαίνεται να προτάσσει την («ψευδαισθητική») αλήθεια των δρώντων, την παραγνώριση της κοινωνικής πραγματικότητας. Παραμένοντας για λίγο ακόμα σε ζητήματα μεθοδολογίας, ο Μπουρντιέ θέτει το ερώτημα, τι πρέπει να λάβουν, καταρχήν, υπόψη τους οι κοινωνικές επιστήμες, όταν θέλουν να εξετάσουν ένα φαινόμενο όπως η «ιδεολογία» ή, εν πάση περιπτώσει, να μιλήσουν για τον τρόπο με τον οποίο οι κοινωνικοί δρώντες προσλαμβάνουν και αξιολογούν τον κοινωνικό κόσμο και τις θέσεις που καταλαμβάνουν εντός του. Απαντά με μια διατύπωση συναφή με το διαρκές αίτημά του για αναστοχασμό,

¹⁷⁵ Στο ίδιο, σ. 341.

¹⁷⁶ Πασκαλιανοί διαλογισμοί, σ. 343 (μετάφραση τροποποιημένη).

κάνοντας λόγο για «γνώση των τρόπων γνώσης», και διακρίνοντας τρία είδη, εκ των οποίων το τρίτο συνίσταται στη γνώση των δύο πρώτων και της μεταξύ τους σχέσης:

«Η ολοκληρωμένη εργασία σ' ένα επιστημονικό πεδίο μας επιτρέπει να αποσπαστούμε και από την πρωτογενή γνώση, γνώση άμεση (που δεν γνωρίζει τον εαυτό της) του νοήματος του κόσμου και από τη δευτερογενή γνώση –υποκειμενιστική, κυρίως με τη φαινομενολογία της πρώτης εμπειρίας, ή αντικειμενιστική, με την ανάλυση των δομών και των στατιστικών κανονικοτήτων, για να φτάσουμε σε μια γνώση τριτογενή, ικανή να ενσωματώσει τις δύο πρώτες μορφές γνώσης, θεμελιούμενη στη γνώση της προσίδιας λογικής αυτών των δύο τρόπων γνώσης και της διαφοράς που τους χωρίζει».¹⁷⁷

Δύσκολα μπορούμε να αποφύγουμε να σκεφτούμε, πάντοτε τηρουμένων των αναλογιών, τα τρία είδη γνώσης της σπινοζικής γνωσιοθεωρίας. Το πρώτο είδος αποτελεί και στις δύο περιπτώσεις μια άμεση γνώση, και εν πολλοίς ανεπίγνωστη ως τέτοια, και το δεύτερο συνίσταται στις «γενικές κατηγορίες» (αναφερόμενες είτε στο υποκείμενο είτε στο αντικείμενο, αναλόγως την προσέγγιση). Το τρίτο, το οποίο αποτελεί και το καθήκον των κοινωνικών επιστημών σύμφωνα με τον Μπουρντιέ, δεν είναι το ξεπέρασμα των δύο αλλά η γνώση της λογικής τους. Αυτή η τριτογενής γνώση «δεν είναι σε καμία περίπτωση μια απόλυτη γνώση, καταναμενημένη σε λίγους και εκλεκτούς [αλλά] μια προοδευτική και συλλογική κατάκτηση»,¹⁷⁸ και υποκείμενό της είναι το ίδιο το επιστημονικό πεδίο. Η αντικειμενιστική ανάλυση βασίζεται σε γενικές κατηγορίες (και στην ουσία μένει σε αυτές), δείχνοντάς μας «όσα είναι κοινά στα πάντα», για να το θέσουμε με σπινοζικούς όρους,¹⁷⁹ και η υποκειμενιστική ανάλυση παραμένει στην άμεση εμπειρία του ατόμου, αδυνατώντας να εξηγήσει όχι μόνο την αναγκαιότητα του κοινωνικού κόσμου αλλά και την ίδια την κανονικότητά του. Σ' αυτές τις προσεγγίσεις, αμοιβαία συμπληρωματικές και σύμφωνες με τη λογική των αντιθετικών διακρίσεων εξωτερικού-εσωτερικού, αναγκαιότητας-ελευθερίας, όλου-μέρους κλπ, ο Μπουρντιέ αντιπροτείνει μια εμμεναιοκρατική προσέγγιση:

«Υπενθυμίζοντας, όπως κάνει ο Χούσσερλ, ότι “η αρχι-καταγωγική γη δεν κινείται”, δεν καλούμε κανέναν να απορρίψει την ανακάλυψη του Κοπέρνικου προκειμένου να την αντικαταστήσει απλώς με την άμεσα βιωμένη αλήθεια [...]. Πρόκειται μόνο και μόνο για μια

¹⁷⁷ Στο ίδιο, σ. 344.

¹⁷⁸ Στο ίδιο, σ. 344-345.

¹⁷⁹ Η, ΙΙ, 44, πόρ. 2, απ., σ. 211. (Βέβαια, όπως είδαμε στο κεφάλαιο 2, στον Σπινόζα οι «κοινές έννοιες» διακρίνονται από τις «καθολικές», οι οποίες μοιάζουν να συμπίπτουν περισσότερο με ό,τι ονομάζουμε εδώ «γενικές κατηγορίες»).

πρόσκληση να βάλει κανείς μαζί τα συμπεράσματα της αντικειμενοποίησης και τα εξίσου αντικειμενικά εξάλλον συμπεράσματα της πρώτης εμπειρίας». ¹⁸⁰

Μιλώντας εδώ για αντικειμενικότητα των συμπερασμάτων της πρώτης εμπειρίας, ο Μπουρντιέ «αφαιρεί» από αυτήν την εσωτερικότητά της και τη σχετικότητα την οποία συνεπάγεται σιωπηρά, τονίζοντας τη σχεσιακότητά της. Όπως είδαμε στην προηγούμενη υποενότητα για το οικογενειακό πεδίο, η «πρώτη εμπειρία» μπορεί να ιδωθεί ως αντικειμενική, με την έννοια ότι αποτελεί την εμπειρία ενός «εξωτερικού» αντικειμένου, του κοινωνικού κόσμου, και αποκτάται καθώς το άτομο εμπλέκεται, απευθύνεται και αποκρίνεται σε αυτόν. Τα συμπεράσματά της, συνεπώς, ως «αποτελέσματα» αυτής της διάδρασης, μπορούν να προσεγγίζονται από τον ερευνητή ως «εξίσου αντικειμενικά», από κοινού με τα «στοιχεία» που αλληλεπιδρούν. Χαρακτηρίζοντας τα συμπεράσματα «αντικειμενικά» και εγγράφοντάς τα στις συνθήκες εντός των οποίων «προκύπτουν», ξεφεύγουμε απ' τον κίνδυνο να προσεγγίσουμε την πρόσληψη, νοηματοδότηση και τις, ρητές ή άρρητες, αποφάνσεις περί του κοινωνικού κόσμου ως κάτι «εσωτερικό» στο άτομο, ως ιδεατή αναπαράσταση του εξωτερικού κόσμου, αλλοτριωμένη και αλλοτριωτική, ως «ιδεολογία» με τη μαρξική έννοια, ως ψευδαίσθηση. ¹⁸¹ Η «άμεσα βιωμένη αλήθεια» είναι ακριβώς αυτό: αλήθεια, και όχι ψευδαίσθηση, ταυτόχρονα υποκειμενική και αντικειμενική. Ο τρίτος τρόπος γνώσης για τον οποίο μιλά ο Μπουρντιέ, και η λογική του οποίου δεν απέχει πολύ από τη σπινοζική ενόραση, μπορεί να συλλάβει αυτό το «ταυτόχρονα», στον βαθμό που κάθε μία συγκεκριμένη περίπτωση μπορεί να ενταχθεί στο πλέγμα σχέσεων στο οποίο ανήκει, χωρίς όμως να χαθεί σε αυτό, χωρίς το «υποκειμενικό» να αναχθεί στο «αντικειμενικό» ή το «αντικειμενικό» να κατακερματιστεί στο σύνολο των «υποκειμενικών» προσλήψεών του:

«να προσπαθήσουμε να υιοθετήσουμε ένα παράξενο σημείο θέασης [...]: το διπλό, διεστιακό σημείο θέασης εκείνου που, ενώ ιδιοποιείται εκ νέου την εμπειρία του ως εμπειρικό

¹⁸⁰ Bourdieu, *Πασκαλιανοί διαλογισμοί*, σ. 343 (πλάγια δικά μου). Τα «συμπεράσματα της πρώτης εμπειρίας», στον βαθμό που αναφέρονται στα ίδια τα άτομα, δεν είναι, βέβαια, συμπεράσματα με την έννοια του αποτελέσματος μιας συλλογιστικής. Όπως το καταλαβαίνω εδώ, ο Μπουρντιέ αναφέρεται σε αυτά ως μέρος της κοινωνιολογικής ανάλυσης: μαζί με τις αντικειμενικές δομές, ο επιστήμονας (πρέπει να) λαμβάνει υπόψη τα συμπεράσματα που ο ίδιος μπορεί να βγάλει από όσα λένε τα ίδια τα άτομα «για την εμπειρία τους», ως κάτι εξίσου αντικειμενικό (αντί να τα αγνοεί ως «υποκειμενική» σύλληψη του κοινωνικού κόσμου εκ μέρους των ατόμων).

¹⁸¹ Για ακόμα μια φορά, ο Μπουρντιέ έρχεται κοντά στην αλτουσεριανή πραγμάτευση της ιδεολογίας, μέσω του σπινοζικού φαντασιακού, όπως την είδαμε προηγουμένως: ως «ζην τον κόσμο», ως κάτι πραγματικό, «μια πραγματικότητα, ένα γεγονός, μια πραγματική σχέση με τον κόσμο (και όχι απλώς την επίπτωση αυτής της σχέσης σε μια συνειδησιακή εσωτερικότητα)», Φουρτούνης, *Αποδόμηση σε «τελική ανάλυση»...*, σ. 357.

“υποκείμενο”, που περιλαμβάνεται στον κόσμο και είναι έτσι ικανό να κατανοήσει το γεγονός της εμπλοκής και ό,τι είναι υπόρρητο σ’ αυτήν, προσπαθεί να εγγράψει στην *αναπόφευκτα σχολαστική θεωρητική ανακατασκευή* την αλήθεια εκείνων που δεν έχουν ούτε το ενδιαφέρον, ούτε τον ελεύθερο χρόνο, ούτε τα αναγκαία εργαλεία για να ιδιοποιηθούν εκ νέου την *αντικειμενική και υποκειμενική αλήθεια* αυτού που κάνουν και αυτού που είναι». ¹⁸²

Η οικονομία του δώρου ως αναγνώριση / παραγνώριση

Στους *Πασκαλιανούς διαλογισμούς*, ο Μπουρντιέ χρησιμοποιεί το παράδειγμα του δώρου, εφαρμόζοντας τη μέθοδο την οποία ανέπτυξε προηγουμένως. Μέσα από τη «διπλή αλήθεια του δώρου», ¹⁸³ ο Μπουρντιέ εξηγεί τον τρόπο λειτουργίας αυτού του μηχανισμού αναγνώρισης/παραγνώρισης, ο οποίος διέπει λίγο-πολύ όλες τις κοινωνικές σχέσεις. Η πρακτική του δώρου προσφέρεται να αναλυθεί με αυτούς τους όρους, στον βαθμό που ενέχει μια αμφισημία. Αν και θεωρείται πράξη ανιδιοτέλειας και γενναιοδωρίας, το δώρο δεν υπερβαίνει ποτέ πλήρως τη λογική της ανταλλαγής και την προσδοκία κάποιου κέρδους –περισσότερο *συμβολικού* κέρδους. Αυτή η αμφισημία –δομική και αναγκαία αμφισημία, εγγεγραμμένη στη συγκεκριμένη πρακτική– αναδεικνύει τον ρόλο της *illusio* σε κάθε πράξη (συμβολικής) ανταλλαγής μεταξύ των δρώντων ενός πεδίου. Στις συγκεκριμένες σελίδες, βλέπουμε τον Μπουρντιέ να χρησιμοποιεί ένα λεξιλόγιο κάπως «αταίριαστο» με την εν γένει θεωρητική τοποθέτησή του –περισσότερο σαρτρικό παρά δικό του, και με μια ευθεία αναφορά στον Σαρτρ. Υποστηρίζει ότι το κοινωνικό πλαίσιο της ανταλλαγής δώρων συνίσταται σε μια, κατά κάποιον τρόπο, «ατομική αλλά και συλλογική *αυταπάτη*», με την ατομική *αυταπάτη* να προϋποθέτει τη συλλογική: «μια μορφή ατομικής και συλλογικής κακής πίστης (με τη σαρτρική έννοια του ψεύδεσθαι προς τον εαυτό)». ¹⁸⁴ Το χρονικό διάστημα μεταξύ του δώρου και της ανταπόδοσής του, ¹⁸⁵ είναι αυτό που καθιστά την ανταλλαγή «μια ασυνεχή σειρά δωρεάν και γενναιοδωρων πράξεων», συσκοτίζοντας τη συμφεροντολογική διάστασή της. ¹⁸⁶ Το περιεχόμενο της (κακής) πίστης είναι έτσι η άρνηση της λογικής της ανταλλαγής, η απόθησή της,

¹⁸² Bourdieu, *Πασκαλιανοί διαλογισμοί*, σ. 344 (πλάγια δικά μου).

¹⁸³ Στο ίδιο, σ. 345.

¹⁸⁴ Στο ίδιο, σ. 346-347 (πλάγια δικά μου). Λίγο παρακάτω (σ. 348), ο Μπουρντιέ μιλά για «κοινή παραγνώριση [...], το παιχνίδι στο οποίο όλοι ξέρουν –και δεν θέλουν να ξέρουν– ότι όλοι ξέρουν –και δεν θέλουν να ξέρουν– την αλήθεια της ανταλλαγής».

¹⁸⁵ Bourdieu, *Η αίσθηση της πρακτικής*, σ. 170-172. Ο χρόνος που μεσολαβεί ανάμεσα στο δώρο και το αντίδωρο ή σε μια ευεργεσία και την ανταπόδοσή της είναι πολύ σημαντικός, καθώς «η υπερβολική επιθυμία να απαλλαγούμε από μια υποχρέωση είναι μια μορφή αχαριστίας», Bourdieu, *Πασκαλιανοί διαλογισμοί*, σ. 358.

¹⁸⁶ Στο ίδιο, σ. 346.

«εγγεγραμμένη, εν είδει *illusio* στα θεμέλια της οικονομίας των συμβολικών αγαθών»,¹⁸⁷ είναι, με άλλα λόγια, η παραγνώρισή της, και η αναγνώριση του δώρου ως πράξης που δεν περιμένει ανταπόδοση, πράξης που γίνεται «χωρίς υποχρέωση ούτε προσδοκία, χωρίς λόγο και σκοπό, για το τίποτα».¹⁸⁸

Πρόκειται για μια «αντιοικονομική οικονομία»,¹⁸⁹ η λογική της οποίας είναι αδύνατον να κατανοηθεί αν επιχειρήσουμε να την προσεγγίσουμε με όρους συνειδητού και σκόπιμου υπολογισμού. Αυτή η προσέγγιση παραβλέπει το γεγονός ότι η ανταλλαγή δεν λαμβάνει χώρα ανάμεσα σε «άτομα», αλλά ανάμεσα σε κοινωνικούς δρώντες συγκροτημένους με τέτοιο τρόπο ώστε «να δείχνουν ταυτοχρόνως εξαπατώντες και εξαπατημένοι [...] σε σχέση με τις (γενναιόδωρες) “προθέσεις” τους».¹⁹⁰ Με άλλα λόγια, η ανταλλαγή δεν αποτελεί μια πράξη αλλά μια πρακτική, δομημένη και δομούσα και οι συμμετέχοντες σε αυτήν είναι («πάντοτε-ήδη») επίσης δομημένοι και δομούντες: γνωρίζουν τους κανόνες του παιχνιδιού, «γνωρίζοντας» επίσης ότι ο σημαντικότερος από αυτούς είναι να «κάνουν» ότι τον αγνοούν.¹⁹¹ Μιλώντας, συνεπώς, για τη συμβολική ανταλλαγή, μιλάμε και πάλι για την επικοινωνία ανάμεσα σε *habitus* εντός του πεδίου του οποίου αποτελούν τα «προϊόντα». Η επικοινωνία προϋποθέτει τις κοινές διαθέσεις με τις οποίες είναι εφοδιασμένοι οι δρώντες, και ταυτόχρονα τις διαμορφώνει ως τέτοιες εντός της πρακτικής: αυτός που προσφέρει ανιδιοτελώς *ξέρει* ότι η προσφορά του θα εκληφθεί ως ανιδιοτελής –και *ξέρει* ότι θα λάβει την ανάλογη αναγνώριση για την ανιδιοτέλειά του.¹⁹² Η ίδια η συμβολική ανταλλαγή αντιμετωπίζεται έτσι ως δομή, ως θεσμός, με την έννοια του θεσμοθετημένου συστήματος, με κανόνες και διακυβεύματα, ο οποίος κατοικείται, ενεργοποιείται, τροποποιείται και με μετασχηματίζεται από τα *habitus* που εμπλέκονται στην πρακτική του.

Είναι το ανιδιοτελές δώρο, εντέλει, εφικτό; Αν παραμείνουμε στα «πράγματα της λογικής» παραβλέποντας τη «λογική των πραγμάτων», θα φτιάξουμε ένα «θεωρητικό τέρας», παρόμοιο με αυτό που φτιάχνει ο Σαρτρ, «με κεφάλι φιλοσόφου και σώμα σερβιτόρου». Με άλλα λόγια, αν αποκόψουμε αυτόν που δίνει και αυτόν

¹⁸⁷ Στο *ίδιο*, σ. 347.

¹⁸⁸ Στο *ίδιο*, σ. 356.

¹⁸⁹ Στο *ίδιο*, σ. 347.

¹⁹⁰ Στο *ίδιο*, σ. 348.

¹⁹¹ Στο *ίδιο*.

¹⁹² «Στη βάση της ανιδιοτελούς πράξης, του (φαινομενικά) εναρκτήριου σε μια σειρά ανταλλαγών δώρων, υπάρχει όχι μόνο η συνειδητή (υπολογιστική ή όχι) ενός μεμονωμένου ατόμου, αλλά αυτή η *διάθεση* της έξης που είναι η γενναιοδωρία και που τείνει, χωρίς ρητή και σκόπιμη πρόθεση, προς τη συντήρηση ή την αύξηση του συμβολικού κεφαλαίου», στο *ίδιο*.

που δέχεται¹⁹³ από το (θεσμικό, με την ευρύτερη έννοια) πλαίσιο εντός του οποίου εκτυλίσσεται η ανταλλαγή τους, παραβλέποντας και τη χρονικότητά της (ή εντάσσοντάς την στον ορθολογικό, και στην πραγματικότητα ιδιοτελή, σχεδιασμό της), το δώρο ως τέτοιο είναι ανέφικτο. Κατ' αναλογία με όσα είπαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο για την έννοια της στρατηγικής, ο κατακερματισμός μιας πρακτικής σε σύνολο πράξεων την καταργεί ως πρακτική: βλέπει χρονικές στιγμές αντί για ροή χρόνου, βλέπει τις απευθύνσεις και τις αποκρίσεις ως κάτι μηχανι(στι)κό και υπολογισμένο, και εντέλει αφαιρεί από την πρακτική κάθε νόημα πέρα από αυτό που αναδρομικά της επιβάλλει το σχολαστικό, νοησιοκρατικό βλέμμα: «σκέφτεται τους δύο δρώντες που εμπλέκονται στο δώρο ως υπολογιστές που *υιοθετούν ως υποκειμενικό σχέδιο το να κάνουν ό,τι κάνουν αντικειμενικά* [...], δηλαδή μια ανταλλαγή που θα υπακούει στη λογική της αμοιβαιότητας».¹⁹⁴ Ο Μπουρντιέ επισημαίνει και μια άλλη επίπτωση αυτής της «απομάγευσης», δηλαδή της αναγωγής της πρακτικής του δώρου σε υπολογισμένη και σχεδιασμένη δράση. Πρόκειται για τον κίνδυνο να «αναγκαστούμε», εντέλει, να απαντήσουμε αρνητικά στο ερώτημα αν η ανιδιοτέλεια είναι εφικτή (και, μαζί με αυτήν, η ευγνωμοσύνη, ο σεβασμός, η αλληλεγγύη και η αγάπη). Κατακερματίζοντας την πρακτική του δώρου στις «λογικές στιγμές της» και τη σκοπιμότητά της, «η δυνατότητα που ανοίγεται να *υποβάλλει κανείς κάθε είδους δραστηριότητα στη λογική του υπολογισμού* [...] τείνει να νομιμοποιεί αυτού του είδους τον *επίσημο κυνισμό* που επιδεικνύεται κυρίως στο δίκαιο [...] και στην οικονομική θεωρία [...], οδηγεί στη νομιμοποίηση της χρήσης του υπολογισμού ακόμα και στους πιο ιερούς τομείς (στην αγορά συγχωροχαρτιών ή στον κύλινδρο προσευχής) και στη *γενίκευση της υπολογιστικής διάθεσης*, απόλυτου αρνητικού της ανιδιοτελούς διάθεσης που συμβαδίζει με την ανάπτυξη μιας οικονομικής και κοινωνικής τάξης η οποία χαρακτηρίζεται, όπως λέει ο Βέμπερ, από τον υπολογισμό και την προβλεπτικότητα».¹⁹⁵ Έτσι, οδηγούμαστε «από την ηθική αναγνώριση στην αναγνώριση του χρέους, από την πίστη στην πίστωση, από την ηθική υποχρέωση στην εκτελεστή υποχρέωση μπροστά σ' ένα δικαστήριο».¹⁹⁶ Αν και, όπως έχουμε ήδη πει, ο Μπουρντιέ δεν παίρνει συχνά θέση, παρά μόνο όταν μιλά

¹⁹³ «Αυτός που δίνει και αυτός που δέχεται είναι προετοιμασμένοι, μέσω μιας ολόκληρης εργασίας κοινωνικοποίησης, να εισέλθουν στη γενναιόδωρη ανταλλαγή *δίχως πρόθεση ή υπολογισμό κέρδους*, να γνωρίσουν και να αναγνωρίσουν το δώρο γι' αυτό που είναι, δηλαδή στη διπλή αλήθεια του», στο *ίδιο*, σ. 350 (πλάγια δικά μου).

¹⁹⁴ Στο *ίδιο*, σ. 351 (πλάγια δικά μου).

¹⁹⁵ Στο *ίδιο*, σ. 354-355 (πλάγια δικά μου).

¹⁹⁶ Στο *ίδιο*, σ. 354.

για την επιστήμη του και την ευθύνη της απέναντι στο αντικείμενό της, εδώ βλέπουμε όχι μόνο μια μεθοδολογική ή και πολιτική αξιολογική κρίση, αλλά μια κρίση που θα μπορούσαμε να χαρακτηρίσουμε ηθική: ο κόσμος της πίστης και αυτός της πίστωσης, ο κόσμος της ηθικής υποχρέωσης και αυτός της εκτελεστής υποχρέωσης είναι δύο ριζικά διαφορετικοί κόσμοι, που κατοικούνται από ριζικά διαφορετικά *habitus*. Ο τρόπος με τον οποίο επισημαίνει αυτήν την κίνηση «νομιμοποίησης» του κυνισμού και της υπολογιστικής διάθεσης, φαίνεται να θέτει το ανιδιοτελές δώρο, και συνεπώς το πλαίσιο στο οποίο μπορεί να είναι εφικτό, σχεδόν ως κάτι προς υπεράσπιση:

«Ενώ η οικονομία του δώρου τείνει να μην είναι παρά μια νησίδα στον ωκεανό της οικονομίας του δούναι και λαβείν, η σημασία της έχει αλλάξει. [...] Στο εσωτερικό ενός οικονομικού σύμπαντος θεμελιωμένου στην αντίθεση μεταξύ πάθους και συμφέροντος (ή τρελού έρωτα και γάμου από υπολογισμό), μεταξύ δωρεάν και πληρωμένου, *το δώρο χάνει το αληθινό του νόημα ως πράξη τοποθετημένη πέραν της διάκρισης μεταξύ καταναγκασμού και ελευθερίας, ατομικής επιλογής και συλλογικής πίεσης, ανιδιοτέλειας και συμφέροντος, για να μετατραπεί σε μια απλή ορθολογική στρατηγική επένδυσης προσανατολισμένης προς τη συσσώρευση κοινωνικού κεφαλαίου*».¹⁹⁷

Πώς όμως η «εξαπάτηση», την οποία χρησιμοποιεί και ο Μπουρντιέ, μας επιτρέπει να συνεχίσουμε να μιλάμε για τη δυνατότητα ανιδιοτελούς πράξης; Αν όλοι εξαπατούν όλους (και τον εαυτό τους), κανείς δεν εξαπατά κανέναν. Σ' αυτήν την παρατήρηση του Μπουρντιέ μπορούμε να δούμε, εκτός από μια κάπως παιγνιώδη «απάντηση» στη σαρτρική προσέγγιση περί (αυτό)εξαπάτησης, και αυτό που επισημάνσαμε λίγο νωρίτερα. Η απώθηση, η λήθη ή ακόμα και οι «ψευδαισθήσεις» ή οι «αναπαραστάσεις» ενέχονται στην αλήθεια της κοινωνικής πραγματικότητας. Πρόκειται, και σε αυτήν την περίπτωση, για συγκροτητική παραγνώριση: το «αντικείμενό» της *δεν μπορεί παρά να είναι και να παραμένει* παραγνωρισμένο από το «υποκείμενο» το οποίο το «αναγνωρίζει», αναγνωρίζοντας με την ίδια κίνηση και τον εαυτό του (ακριβώς «ως υποκείμενο για το οποίο υπάρχουν αντικείμενα») και βρίσκοντας έτσι τη θέση του εντός του κοινωνικού κόσμου, ανάμεσα στους άλλους. Η παραγνώριση έγκειται στον μη ρητό, πρακτικό, «αιδεολογικό» (με την αλτουσεριανή έννοια) τρόπο πρόσληψης και νοηματοδότησης του κοινωνικού κόσμου, και ταυτόχρονα στον τρόπο της εμπλοκής των *habitus* στις πρακτικές του, πέρα από το αντιθετικό διάζευγμα μεταξύ καταναγκασμού και ελευθερίας.

¹⁹⁷ Στο ίδιο, σ. 355 (πλάγια δικά μου).

δ. Συμβολική εξουσία, φαντασία και *obsequium*

Σ' αυτόν τον τρόπο ανθρώπινης λειτουργίας ριζώνει και η συμβολική εξουσία. Αυτή η ιδιαίτερη μορφή κυριαρχίας αξιώνει και, σε μεγάλο βαθμό, εξασφαλίζει την υπακοή μέσα από την άσκηση μιας ανάλογης μορφής βίας. Βία αδιόρατη, μη αναγνωρισμένη ως τέτοια και γι' αυτό πιο αποτελεσματική, η συμβολική βία παραμένει βία. Συνιστά μια (την κατεξοχήν) ρυθμιστική αρχή του κοινωνικού κόσμου, η οποία ωστόσο τον διέπει εσωτερικά, τον συγκροτεί, παράγεται και ασκείται μέσα απ' την ίδια του τη λειτουργία, απ' τις σχέσεις μεταξύ των δρώντων. Αυτή είναι η πιο βασική διαφορά της από την άμεση, φυσική βία (τη βία των κατασταλτικών μηχανισμών του κράτους, για να θυμηθούμε τον Αλτουσέρ): ενώ η φυσική βία ρυθμίζει εξωτερικά την ανθρώπινη συμπεριφορά, προκαλώντας φόβο και κάνοντας τους δρώντες να υπακούν, η συμβολική βία κάνει τους δρώντες να θέλουν να υπακούν, επιβάλλοντας, ως φυσική κατάσταση (δηλαδή δεδομένη, αυτονόητη), την κοινωνική κατάσταση. Αυτή η θέληση δεν είναι μια καθαρή, συνειδητή συναίνεση: τα άτομα δεν συναινούν στην υποταγή τους επειδή επιλέγουν ηθελημένα να υποταχθούν, επειδή πείθονται να το κάνουν.¹⁹⁸ Θα μπορούσαμε να πούμε πως η προσέγγιση της υπακοής με όρους συναίνεσης είναι η άλλη όψη της υπακοής από φόβο, της συμμόρφωσης υπό την απειλή βίαιης καταστολής ή στέρησης της ελευθερίας. Ο Μπουρντιέ επισημαίνει εδώ ότι για να κατανοήσουμε τη συμβολική κυριαρχία πρέπει, για άλλη μια φορά, να ξεφύγουμε από «το διάζευγμα μεταξύ καταναγκασμού μέσω δυνάμεων και συναίνεσης σε λόγους, μεταξύ της μηχανιστικής συνέργειας και της εκούσιας, ελεύθερης, συνειδητής υποταγής».¹⁹⁹

Στο προηγούμενο κεφάλαιο μιλήσαμε για το *habitus* με όρους που υπερβαίνουν την καθαρή αντίθεση μεταξύ καταναγκασμού και ελευθερίας, τονίζοντας τον ρόλο του σώματος και των σωματικών στάσεων. Το *habitus* δεν συνίσταται ούτε στη μηχανιστική (ή καταναγκαστική) αναπαραγωγή των προτύπων του κοινωνικού κόσμου, ούτε στην ελεύθερη δημιουργία ενός εαυτού ανεξάρτητου από αυτά. Έτσι και στην περίπτωση της *illusio*, προϋπόθεσης για την επιτυχή άσκηση της συμβολικής βίας, δεν έχουμε να κάνουμε με τη συνείδηση και τη νοητικά επεξεργασμένη «προσαρμογή» στον κοινωνικό κόσμο, ούτε και με την καθοδήγηση

¹⁹⁸ «Αυτή η υποταγή δεν είναι επ' ουδενί “εκούσια δουλεία”, και αυτή η συνενοχή δεν προσφέρεται μέσω μιας συνειδητής και σκόπιμης πράξης· είναι η ίδια αποτέλεσμα μιας εξουσίας εγγεγραμμένης εις το διηνεκές στο σώμα των κυριαρχούμενων, με τη μορφή σχημάτων πρόσληψης και διαθέσεων (σεβασμός, θαυμασμός, αγάπη), δηλαδή πίστεων που τους καθιστούν ευαίσθητους σε κάποιες συμβολικές εκδηλώσεις, όπως οι δημόσιες αναπαραστάσεις της εξουσίας», στο *ίδιο*, σ. 308.

¹⁹⁹ Στο *ίδιο*.

της ατομικής πράξης από τις «κατάλληλες ιδέες». Ο Μπουρντιέ συνδέει την *illusio* με το *habitus* και τα συναισθήματα, καθώς και με τις γνωσιακές δομές όπως αυτές συγκροτούνται μέσα απ' την εμπλοκή του ατόμου-*habitus* στο πεδίο του –οι οποίες ταυτόχρονα το συγκροτούν: ως μέρος του πεδίου, κατέχει (χωρίς να το γνωρίζει άμεσα) τις θεμελιώδεις αρχές του, τους κανόνες του και τα διακυβεύματά του, όπως και τις αξιολογικές κρίσεις γύρω από τα στοιχεία του. «Ξέρει», χωρίς να ξέρει ότι το ξέρει, τι είναι καλό και τι κακό, τι είναι αποδεκτό και τι αδιανόητο, τι είναι επαινετό και τι κατακριτέο –και «ξέρει» ότι πρέπει να πράττει αναλόγως, προκειμένου να εξασφαλίζει για τον εαυτό του την αποδοχή και την αναγνώρισή του ως μέρους του συγκεκριμένου πεδίου. Σ' αυτό το οριακό σημείο μεταξύ της γνώσης και της μη γνώσης, της αναγνώρισης της αξίας του παιχνιδιού και της παραγνώρισής του ως παιχνιδιού, ασκείται η συμβολική κυριαρχία: «όχι στην καθαρή λογική της γιγνώσκουσας συνείδησης, αλλά μέσα στο σκοτάδι των διαθέσεων της έξης, όπου είναι εγγεγραμμένα τα σχήματα πρόσληψης, εκτίμησης και δράσης τα οποία θεμελιώνουν, πέραν των αποφάσεων της συνείδησης και των ελέγχων της βούλησης, μια σχέση πρακτικής γνώσης και αναγνώρισης βαθιά αδιάφανη γι' αυτήν την ίδια».²⁰⁰ Αυτή η αδιαφάνεια στην οποία επιμένει ο Μπουρντιέ, η μη ρητή γνώση και η παραγνώριση, δεν ισοδυναμεί με εσκεμμένη, εκ μέρους του πεδίου, συσκοτίση του τρόπου λειτουργίας του. Το πεδίο δεν «ξεγελά» τους δρώντες, ούτε οι κυρίαρχοι σε αυτό ξεγελούν τους κατώτερους τους, αφού κυρίαρχοι και κυριαρχούμενοι βρίσκονται εξίσου εντός της *illusio* του πεδίου.²⁰¹

Για να κρατήσουμε το παράδειγμα του αθλητισμού, το οποίο πολύ συχνά χρησιμοποιεί ο Μπουρντιέ, μπορούμε να σκεφτούμε έναν πραγματικό αγώνα, να σκεφτούμε την αίσθηση που έχει ο παίκτης για τη θέση του μέσα στο γήπεδο, τη γνώση του τι επιτρέπεται και τι όχι, του σκοπού του παιχνιδιού και την αξία του να αγωνίζεται γι' αυτόν αλλά και την αξία του ίδιου του αγώνα. Πρόκειται για δομική, λειτουργική αδιαφάνεια: για να μπορούμε να παίζουμε, δεν μπορούμε να σκεφτόμαστε διαρκώς ότι παίζουμε, να σκεφτόμαστε και να αποφασίζουμε

²⁰⁰ Στο ίδιο, σ. 308.

²⁰¹ «Ο Λουδοβίκος ΙΔ' είναι τόσο απόλυτα ταυτισμένος με τη θέση την οποία κατέχει μέσα στο βαρυντικό πεδίο του οποίου είναι ο ήλιος, που θα ήταν τόσο μάταιο να προσπαθήσουμε να προσδιορίσουμε, απ' όλες τις δράσεις που συμβαίνουν στο πεδίο, τι είναι και τι δεν είναι προϊόν της βούλησής του, όσο και να ξεχωρίσουμε σε ένα κονσέρτο αυτό που παράγεται από τον διευθυντή ορχήστρας και αυτό που αποτελεί επίτευγμα των μουσικών. Η ίδια η βούλησή του να κυριαρχεί είναι το προϊόν του πεδίου μέσα στο οποίο κυριαρχεί, και το οποίο στρέφει τα πάντα προς όφελός του», Bourdieu, *Πασκαλιανοί διαλογισμοί*, σ. 276. Βλ. και Μπουρντιέ, «Το πεθαμένο κυριεύει το ζωντανό», *Κείμενα κοινωνιολογίας*, σ. 30-31.

υπολογίζοντας κάθε μας κίνηση-πράξη, ανακαλώντας τους κανόνες. Οι κινήσεις-πράξεις δεν είναι αποκομμένες αλλά εντάσσονται στη ροή του παιχνιδιού, στη συνέχειά του, κι αυτή η ένταξή τους, τους δίνει το νόημά τους –«μιλάμε για πράξεις ενσωματωμένες σε μορφές πρακτικής», για να θυμηθούμε τον Αλτουσέρ. Λάθη και αστοχίες γίνονται, και κρίνονται ως τέτοια, εντός του παιχνιδιού και γίνονται αντιληπτά συνήθως εκ των υστέρων.

Για να προσεγγίσουμε την *illusio*, μπορούμε επίσης να σκεφτούμε τον ηθοποιό που παίζει τον Άμλετ στο παράδειγμα του Σαρτρ, για το οποίο μιλήσαμε στην προηγούμενη ενότητα. Ο Σαρτρ μιλάει για κάποιον που εκτελεί μηχανικά μια σειρά κινήσεων, που προσποιείται τον Άμλετ, σε μια μάλλον κακή θεατρική παράσταση. Αντιθέτως, ο καλός ηθοποιός δεν *προσποιείται* τον Άμλετ, *είναι* ο Άμλετ. Για όσο διαρκεί η παράσταση, ο ηθοποιός ενσαρκώνει τον Άμλετ κυριολεκτικά: γίνεται η σάρκα του Άμλετ, του δίνει το σώμα του, δίνει (τη) ζωή (του) στον ρόλο αυτόν, με μοναδικό τρόπο σε κάθε παράσταση για όσο αυτή διαρκεί. Ο καλός ηθοποιός καταφέρνει να πείσει το κοινό του, πέραν πάσης αμφιβολίας, ότι εκείνη τη στιγμή *βλέπει* τον Άμλετ, και όχι ένα «αυτόματο» που εκτελεί μηχανικά τις κινήσεις ενός ήρωα, που «αυτοεξαπατάται» με σκοπό να τους εξαπατήσει. Στην περίπτωση αυτή, όπως και στην περίπτωση του παιχνιδιού, η *illusio* δεν είναι μια συλλογική «κακή πίστη», αλλά ο όρος δυνατότητας νοήματος αυτού στο οποίο εμπλεκόμαστε, είτε ως ηθοποιοί ή παίκτες, είτε ως θεατές. Τα «εγγεγραμμένα σχήματα πρόσληψης, εκτίμησης και δράσης» είναι πρακτικά εγγεγραμμένα, ενεργητικά εγγεγραμμένα, δια της συμμετοχής: την αίσθηση του παιχνιδιού την αποκτάμε παίζοντας, όχι μαθαίνοντας απλώς τους κανόνες. Αυτό απαιτεί χρόνο, προσωπικό χρόνο δηλαδή ενασχόληση και επένδυση του εαυτού στο παιχνίδι, ζήτημα στο οποίο θα επανέλθουμε.

Τι γίνεται, ωστόσο, με τα κοινωνικά «παιχνίδια», τα οποία δεν είναι προκατασκευασμένα σύμπαντα με τον τρόπο ενός αγώνα μπάσκετ ή μιας θεατρικής παράστασης; Οι κοινωνικοί ρόλοι δεν είναι γραμμένοι όπως ο Άμλετ, κι όμως, κατά κάποιον τρόπο είναι. Αρκεί να σκεφτούμε τι αναμένεται απ' τη γυναίκα, τον άνδρα, τον μαθητή, τον εργάτη, τον καλλιτέχνη ή τον επιχειρηματία: σε τι πρέπει να ανταποκριθεί, για τι πρέπει να παλέψει, σε ποιους πρέπει να αντιταχθεί και με ποιους να συμπορευτεί; Πώς πρέπει να διαθέτει καθένας τον χρόνο του (και άρα τον εαυτό του), ανάλογα με τη θέση του στο (ευρύτερο) κοινωνικό πεδίο; Και πάλι, όλα αυτά μαθαίνονται «παίζοντας», υπάρχοντας μέσα στον κοινωνικό χώρο, βλέποντας πώς

παίζουν οι άλλοι και, όπως τα παιδιά, λαμβάνοντας υπόψη τις κρίσεις τους, τις επιδοκιμασίες και τις αποδοκιμασίες. Ακριβώς γι' αυτό, ο κοινωνικός κόσμος δεν είναι απλώς και μονοδιάστατα «προϊόν», αλλά είναι και «διακύβευμα»:

«Ο κοινωνικός κόσμος είναι λοιπόν την ίδια στιγμή προϊόν και διακύβευμα των συμβολικών αγώνων, αδιαχώριστα γνωσιακών και πολιτικών, για τη γνώση και την αναγνώριση, στους οποίους ο καθένας επιδιώκει όχι μόνο να επιβάλει μια επωφελή αναπαράσταση του εαυτού του [...], αλλά και την εξουσία να επιβάλει ως νόμιμες τις αρχές κατασκευής της κοινωνικής πραγματικότητας που είναι ευνοϊκότερες για το κοινωνικό του είναι (ατομικό ή συλλογικό [...]), αλλά και για τη συσσώρευση συμβολικού κεφαλαίου αναγνώρισης».²⁰²

Από το συγκεκριμένο παράθεμα, ξεχωρίζουν τέσσερεις λέξεις που φαίνονται κάπως αταίριαστες στην εν γένει λογική του Μπουρντιέ (και στη θέση της παρούσας εργασίας): «επιδιώκει», «επιβάλει», «αναπαράσταση» και «κατασκευή». Όπως ισχύει και για την περίπτωση της στρατηγικής, για την οποία μιλήσαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο, η «επιδίωξη» εγγράφεται στην κοινωνική πρακτική. Με άλλα λόγια, η «επιδίωξη» δεν αποτελεί εξωτερικό ορθολογικό σχεδιασμό της πρακτικής, προς έναν τελικό σκοπό ο οποίος τίθεται, και αυτός, εκτός πρακτικής. Αυτό δεν σημαίνει ότι τα άτομα δεν πράττουν ορθολογικά· σημαίνει όμως ότι η λογική συνιστά *στοιχείο* της πρακτικής, ενυπάρχει σε αυτήν και μπορεί να τη ρυθμίζει ακριβώς στον βαθμό που είναι και αποτέλεσμά της. Κατ' αναλογία με το «θέατρο χωρίς συγγραφέα» του Αλτουσέρ και την «ενορχήστρωση χωρίς διευθυντή ορχήστρας» του Μπουρντιέ, οι επιδιώξεις (όσο και τα μέσα και τα αποτελέσματά τους) συνιστούν μέρος αυτής της «παράστασης» η οποία δεν υπάρχει παρά τη στιγμή που παίζεται –και παίζεται διαρκώς, τόσο με την έννοια του «πραγματώνεται», όσο και με αυτήν του «διακυβεύεται». Στο ίδιο πνεύμα μπορούμε να μιλάμε και για την «επιβολή» ή την «κατασκευή»: ως μια διαρκή, ανοιχτή διαδικασία κατά την οποία οι δρώντες «κατασκευάζουν» την κοινωνική πραγματικότητα όχι με προϋπάρχοντα υλικά, αλλά με τα ίδια τα στοιχεία της, στα οποία περιλαμβάνονται οι, ταυτόχρονα υλικές και συμβολικές, δυνάμεις των δρώντων (ατομικών και συλλογικών). Σε ό,τι αφορά την «αναπαράσταση», ο Μπουρντιέ δεν αναλύει την έννοια τόσο διεξοδικά και συστηματικά όσο είδαμε να το κάνει ο Αλτουσέρ. Αναφέρεται ωστόσο σε αυτήν, όπως είδαμε, για να την απορρίψει –στον βαθμό που νοείται ως μια απλή νοητική κατασκευή η οποία εξαντλεί τον τρόπο με τον οποίο οι δρώντες αντιλαμβάνονται την κοινωνική πραγματικότητα. Στο σημείο αυτό, συνδέει την αναπαράσταση με την

²⁰² Bourdieu, *Πασκαλιανοί διαλογισμοί*, σ. 337-338.

ιδεολογία: «μιλώντας για “ιδεολογία”, εντέλει τοποθετούμε στην τάξη των *αναπαραστάσεων*, πρόσφορων να μετασχηματιστούν μέσω της διανοητικής μεταστροφής που αποκαλούμε “συνειδητοποίηση”, κάτι που ανήκει στην τάξη των *πίστεων*, δηλαδή στα τρίςβαθα των σωματικών διαθέσεων».²⁰³ Ακόμα και σε αυτήν την περίπτωση όμως, επισημαίνει πως «αυτό που φαινομενικά είναι το πιο “υποκειμενικό” και το πιο “προσωπικό” αποτελεί αναπόσπαστο μέρος της πραγματικότητας»,²⁰⁴ εντάσσοντας πλήρως τις αναπαραστάσεις στην πραγματικότητα του κοινωνικού πεδίου, και επισημαίνει την υποχρέωση της κοινωνιολογικής ανάλυσης «να κατασκευάσει μοντέλα ικανά να ενσωματώνουν τις αναπαραστάσεις των δρώντων που, είτε είναι ρεαλιστικές είτε επινοημένες, είτε φαντασιακές, και πάντοτε μερικές, είναι πάντοτε μερικώς αποτελεσματικές».²⁰⁵

Η επιλογή της λέξης *illusio* ως καταλληλότερης από αυτή της ιδεολογίας, δεν υπαινίσσεται την προσέγγιση του αντικειμένου στο οποίο αναφέρεται ως ψευδαισθητικού. Ο Μπουρντιέ δεν επιστρέφει, κάνοντας έναν πλήρη κύκλο μέσω της κριτικής της έννοιας της ιδεολογίας ως νοησιαρχικής, στην νοηματοδότησή της ως επιβαλλόμενης ψευδαίσθησης, εξαπάτησης ή «κακής πίστης». Ίσα ίσα, σπεύδει να διευκρινίσει πως «η *illusio* εμφανίζεται ως ψευδαίσθηση [*illusion*] σε όσους δεν συμμετέχουν».²⁰⁶ Η *illusio*, ως η προϋπόθεση και μαζί το αποτέλεσμα της πρακτικής, σωματικής, εμπλοκής φέρνει την έννοια κοντά στην αλτουσεριανή έννοια της ιδεολογίας, και (συνεπώς) στο σπινοζικό φαντασιακό. Χρειάζεται η επαφή, η σχέση με τον (κοινωνικό) κόσμο ώστε να «προκύψει» η *illusio*, και παράλληλα η *illusio* «καθορίζει» τον τρόπο της πρόσληψής του, της επαφής και της σχέσης μαζί του. Μια άλλη συνάφεια είναι η διαφυγή της έννοιας από το αντιθετικό διάζευγμα αλήθειας – ψεύδους: από τη στιγμή που το άτομο εμπλέκεται, η *illusio* «είναι» αληθής· αν δεν εμπλέκεται, «εμφανίζεται» ως ψευδαίσθηση. Για να το κατανοήσουμε, αρκεί να σκεφτούμε πεδία στα οποία δεν συμμετέχουμε ή τρόπους ζωής που δεν ακολουθούμε. Το πιο απλό παράδειγμα είναι καθημερινά πράγματα για τα οποία αναρωτιόμαστε (με απορία ή θαυμασμό) «Μα πώς το κάνεις αυτό;»: αν μας φαίνεται «αδιανόητο» να σηκωθούμε στις έξι το πρωί για να πάμε για τρέξιμο πριν τη δουλειά, είναι γιατί για

²⁰³ Στο *ίδιο*, σ. 319.

²⁰⁴ Στο *ίδιο*, σ. 368.

²⁰⁵ Στο *ίδιο*.

²⁰⁶ Pierre Bourdieu, *Πρακτικοί λόγοι: για τη θεωρία της δράσης*, μτφρ. Ράνια Τουτουντζή, Πλέθρον, Αθήνα 2000, σελ. 139 [ελαφρώς τροποποιημένη μετάφραση· βλ. Pierre Bourdieu, *Practical Reason. On the Theory of Action* (κεφ. 3, «Is a disinterested act possible?», μτφρ. Randal Johnson), Stanford University Press, Στάνφορντ 1998, σ. 79].

εμάς δεν συνιστά τον αναγκαίο τρόπο να ξεκινήσουμε τη μέρα μας, όπως για όσους το κάνουν. Ένα άλλο παράδειγμα είναι η περίπτωση της θρησκευτικής πίστης ή της ένταξης σ' έναν πολιτικό χώρο. Για όσους είναι εκτός, «όλα αυτά είναι ανοησίες» ή «φαντασίες» με την κοινή έννοια της λέξης, δηλαδή πλασματικές εικόνες για τον κόσμο και τον εαυτό.

Φαντασία και συμβολική εξουσία: ο Μπουρντιέ διαβάξει Πασκάλ

Ο Μπουρντιέ χρησιμοποιεί την έννοια «φαντασιακό», και διευκρινίζει το νόημα που αυτό φέρει μέσα στο δικό του θεωρητικό σχήμα, σε αντίθεση (πάντοτε) με το πώς «χρησιμοποιείται ενίοτε σήμερα»:

«Είμαστε πολύ μακριά από τη γλώσσα του “φαντασιακού” που χρησιμοποιείται ενίοτε σήμερα, κάπως απερίσκεπτα, και που δεν έχει τίποτα κοινό, παρά τη λεκτική σύμπτωση, με αυτό που ο Πασκάλ θέτει υπό το όνομα “φαντασία” (ή “γνώμη”), δηλαδή ταυτοχρόνως το στήριγμα και την επενέργεια στα σώματα της συμβολικής βίας. Αυτή η υποταγή, που το σώμα μπορεί να εξάλλου να την αναπαράγει δια της μίμησης, δεν είναι μια πράξη συνειδητή που στοχεύει σ' ένα νοητικό επακόλουθο, μια απλή νοητική αναπαράσταση (των ιδεών “που σχηματίζει κανείς”) η οποία μπορεί να αντιμετωπιστεί απλώς με την “εγγενή ισχύ των αληθινών ιδεών”, ή έστω αυτό που θέτουμε συνήθως υπό την έννοια “ιδεολογία”, αλλά μια σιωπηρή και πρακτική πεποίθηση που γίνεται δυνατή μέσω της εξοικείωσης που γεννιέται από την εκγύμναση του σώματος».²⁰⁷

²⁰⁷ Bourdieu, *Πασκαλιανοί διαλογισμοί*, σ. 310 (πλάγια δικά μου). Με βάση τα προηγούμενα, σχετικά με το σπινοζικό φαντασιακό και την αξιοποίησή του από τον Αλτουσέρ κατά την πραγμάτευση της έννοιας της ιδεολογίας, καθώς και την, όχι και τόσο διαφορετική, προσέγγισή της από τον Μπουρντιέ, θα μπορούσαμε να αποτολμήσουμε μια εκτίμηση: ο Μπουρντιέ, ειδικά στο σημείο αυτό, θα μπορούσε (ή και ενδεχομένως θα ήθελε) να επικαλεστεί τον Σπινόζα. Ωστόσο, η φιλοσοφία του Σπινόζα είναι αυτό που διαφοροποιεί τον Αλτουσέρ από τη μαρξική έννοια ιδεολογίας, όπως είδαμε στην προηγούμενη ενότητα. Επιπλέον, μέσω του Αλτουσέρ και των μαθητών του, τον Σπινόζα έχει οικειοποιηθεί η (ευρύτερη) μαρξιστική παράδοση, από την οποία ο Μπουρντιέ διαφοροποιείται συστηματικά, ειδικά σε ό,τι αφορά τα ζητήματα της ιδεολογίας, της πρακτικής και του «υποκειμένου», καταγγέλλοντάς την ως νοησιαρχική (κάπως εύκολα, ομολογουμένως, κρίνοντας από αφοριστικές και όχι τόσο συστηματικές διατυπώσεις, όπως η συνέχεια του αμέσως προηγούμενου παραθέματος: «αποτελεί μια ακόμα επενέργεια της σχολαστικής ψευδαίσθησης το να περιγράφει κανείς την αντίσταση στην κυριαρχία με τη γλώσσα της συνείδησης –όπως κάνει ολόκληρη η μαρξιστική παράδοση [...] που, υποκύπτοντας στις συνήθειες της σκέψης, περιμένει] ότι η πολιτική απελευθέρωση θα επέλθει ως αυτοματική συνέπεια της “συνειδητοποίησης”»). Ο σπινοζισμός του Αλτουσέρ υπ' αυτή την έννοια είναι καθοριστικός: αξιοποιώντας το σπινοζικό φαντασιακό και την έννοια της εμμενούς αιτιότητας, ο Αλτουσέρ απαντά στα ίδια πάνω κάτω ερωτήματα και κριτικές που απευθύνει και ο Μπουρντιέ στον μαρξισμό. Γι' αυτό ο Μπουρντιέ «αναγκάζεται» να καταφύγει στον Πασκάλ, γράφοντας τους *Πασκαλιανούς διαλογισμούς*, προκειμένου να διατηρήσει μέχρι τέλους την απόστασή του και την «αυτονομία» του, τουλάχιστον από τους σύγχρονους του στοχαστές, την οποία διεκδικούσε, ευθέως ή έμμεσα, σ' όλη του την πορεία. Ωστόσο, ενώ το σπινοζικό φαντασιακό, ως τρόπος λειτουργίας, θα μπορούσε να αποτελεί μια δομική αναφορά για την έννοια της *illuso*, το φαντασιακό του Πασκάλ φαίνεται να είναι πράγματι πιο κοντά σε αυτό που θέλει να πει ο Μπουρντιέ, και να συνδέεται πιο άμεσα ή και πιο «απλά» με την *illuso*, απ' ότι το σπινοζικό φαντασιακό. Παρ'

Στις *Σκέψεις*, ο Πασκάλ ορίζει τη φαντασία ως «αυτό το απατηλό στοιχείο μέσα στον άνθρωπο, ερωμένη της πλάνης και του ψεύδους, [η οποία] δεν προσφέρει καμιάν ένδειξη του ποιού της, σφραγίζοντας με το ίδιο σημάδι το αληθές και το ψευδές».²⁰⁸ Στην υποσημείωση διαβάζουμε πως «στο *Αντίγραφο* [το *απατηλό* (*décevante*)] μπορεί να διαβαστεί και ως *δεσπόζον* (*dominante*) –και αυτό προτιμούν πράγματι κάποιοι εκδότες του κειμένου». Ο χαρακτηρισμός «δεσπόζον» δικαιολογείται στη συνέχεια, με τη φαντασία να παρουσιάζεται ως «υπέρτατη δύναμη», η οποία «επιδεικνύει τη δύναμή της στα πάντα», και δίνει στον άνθρωπο «μια δεύτερη φύση».²⁰⁹ Η φαντασία είναι, όπως και στον Σπινόζα, ανεξάλειπτη και οι φαντασιακές ιδέες δεν μπορούν να ανασκευαστούν μόνο με τη δύναμη του Λόγου και των αληθών ιδεών: «ο Λόγος ουδέποτε υπερβαίνει ολοσχερώς τη φαντασία, ενώ η φαντασία εκθρονίζει πολύ συχνά τον Λόγο».²¹⁰ Βλέπουμε πως και στον Πασκάλ η φαντασία συνιστά εχθρό του Λόγου, σε βαθμό που «ο μεγαλύτερος φιλόσοφος του κόσμου, πάνω σε μια σανίδα όσο γίνεται φαρδύτερη, εάν από κάτω χάσκει ο γκρεμός, θα υπακούσει στη φαντασία του, έστω κι αν η λογική του τον διαβεβαιώνει για την ασφάλειά του».²¹¹ Η φαντασία είναι ο κυρίαρχος τρόπος αντίληψης, και με βάση αυτήν σχηματίζονται, κατ' αρχήν, οι αισθητικές και ηθικές κρίσεις των ανθρώπων, όπως και οι κρίσεις περί της ψυχικής τους κατάστασης.²¹² Είναι υπεύθυνη για την πλάνη και για κάθε στρεβλή αντίληψη περί των πραγμάτων, η οποία είναι εξαιρετικά ισχυρή και κυριαρχεί στο ανθρώπινο πνεύμα: «η φαντασία διογκώνει τα μικροαντικείμενα ίσαμε να πληρώσει με δαύτα την ψυχή μας, λόγω φασματικής εκτιμήσεως· και, με αυθάδη αλαζονεία, ελαττώνει τα μεγάλα για να τα φέρει στα μέτρα μας, όπως τον Θεό φερειπειν».²¹³ Όπως και στον Σπινόζα, μέσω της φαντασίας σχηματίζουμε μια σχετικοποιημένη αντίληψη περί της φύσης των πραγμάτων, σύμφωνα με το πώς αυτά μας επηρεάζουν, και κρίνουμε τα πάντα με βάση αυτές, σχηματίζοντας ταυτόχρονα εικόνες για τα πράγματα σύμφωνα με την εικόνα που έχουμε για τον εαυτό μας. Η φαντασιακή εικόνα περί του Θεού,

όλα αυτά, την εγγύτητα του Μπουρντιέ στον Σπινόζα επισημαίνει, κάνοντας λόγο για «σπινοζικούς», αντί «πασκαλιανούς» στοχασμούς του Μπουρντιέ, ο Ζακ-Λουί Λαντουάν, αναφερόμενος στο δικό του θεωρητικό εγχείρημα (για το οποίο θα μιλήσουμε παρακάτω): «Βλέπουμε ότι, αν το ερώτημα είναι να διαβάσουμε τον Σπινόζα εκκινώντας από τον Μπουρντιέ, είναι επίσης ερώτημα να εξετάσουμε κριτικά τον Μπουρντιέ εκκινώντας από τον Σπινόζα, και να σκιαγραφήσουμε αυτό που θα μπορούσε να ονομαστεί “σπινοζικοί στοχασμοί” του Μπουρντιέ», Jacques-Louis Lantoine, *Spinoza après Bourdieu. Politique des disposition*, Éditions de la Sorbonne, Παρίσι 2018, σ. 16.

²⁰⁸ Πασκάλ, *Σκέψεις*, σ. 52.

²⁰⁹ Στο ίδιο.

²¹⁰ Στο ίδιο, σ. 54.

²¹¹ Στο ίδιο, σ. 53.

²¹² «Η φαντασία διέπει τα πάντα· πλάθει την ομορφιά, τη δικαιοσύνη και την ευτυχία», στο ίδιο, σ. 55.

²¹³ Στο ίδιο, σ. 57 (πλάγια δικά μου).

καθώς και τα αποτελέσματά της στην ανθρώπινη συμπεριφορά και συνύπαρξη, είναι και στον Σπινόζα ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα του τρόπου λειτουργίας του φαντασιακού, το οποίο αναπτύσσει στο παράρτημα του πρώτου μέρους της *Ηθικής*.

Το σημαντικό είναι πως ο Πασκάλ συνδέει τη φαντασία με τον σεβασμό που εμπνέουν στους ανθρώπους κοινωνικές περιστάσεις και θεσμοί, όπως οι εκδηλώσεις της εξουσίας, τα δικαστήρια, η σχολή αλλά και η ίδια η επιστήμη.²¹⁴ Ακριβώς εδώ είναι που βρίσκει ο Μπουρντιέ την εννοιολογική συνάφεια του πασκαλιανού φαντασιακού με τη δική του *illusio* και με την άσκηση και την αποτελεσματικότητα της συμβολικής εξουσίας.²¹⁵ Ο μηχανισμός της φαντασίας είναι, σύμφωνα με τον Πασκάλ, αυτός που «χαρίζει τη φήμη, τον σεβασμό και την υπόληψη», πράγματα που απαιτούνται για τη σταθερότητα ενός θεσμού, αλλά και του ίδιου του κράτους, όταν δεν χρησιμοποιείται η φυσική δύναμη. Έτσι, σε αντίθεση με τις «άλικες τηβέννους» των δικαστών, τους «ποδήρεις χιτώνες» των γιατρών και τους «τετράγωνους πίλους» των καθηγητών, «οι πολεμιστές δεν μασκαρεύονται ετσιδά [...], αυτοί επιβάλλονται με τη δύναμη, ενώ οι άλλοι με τις πόζες».²¹⁶ Οι «πόζες» είναι ακριβώς αυτές που επιδρούν στο φαντασιακό, εξασφαλίζοντας τον σεβασμό των ανθρώπων και άρα την υπακοή τους. Οι «πόζες» είναι, θα λέγαμε με άλλα (αλτουσεριανά) λόγια, οι

²¹⁴ «Οι δικαστές μας γνώρισαν πολύ καλά αυτό το μυστήριο. Οι άλικες τηβέννοί τους, οι ερμίνες τους, μας τις οποίες φασκιώνονται σα δασύτριχες γάτες, τα μέγαρά όπου ασκούν το έργο τους, τα κρίνα, όλος αυτός ο μηχανισμός ήταν απαραίτητος. Κι αν οι γιατροί δεν είχαν ποδήρεις χιτώνες και ξώφτερνα υποδήματα, κι αν οι καθηγητές δεν έφεραν τετράγωνους πίλους κι ευρύχωρους επενδύτες, ποτέ δεν θα ξεγελούσαν τον κόσμο ο οποίος δεν μπορεί να προβάλει αντίσταση μπροστά σε μια τόσο αυθεντική επίδειξη», Πασκάλ, *Σκέψεις*, σ. 55.

²¹⁵ «Η συμβολική εξουσία ασκείται αποκλειστικά και μόνο με τη συνεργασία όσων την υφίστανται, επειδή συμβάλλουν στην κατασκευή της ως τέτοιας. Αλλά τίποτα δεν θα ήταν πιο επικίνδυνο από το να μείνουμε σε αυτή τη διαπίστωση (μαζί με τον ιδεαλιστικό, εθνομεθοδολογικό ή άλλο κονστρουκτιβισμό). Αυτή η υποταγή δεν είναι επ' ουδενί “εκούσια δουλεία” και αυτή η συνενοχή δεν προσφέρεται μέσω μιας συνειδητής και σκόπιμης πράξης· είναι η ίδια αποτέλεσμα μιας εξουσίας εγγεγραμμένης εις το διηνεκές στο σώμα των κυριαρχούμενων, με τη μορφή σχημάτων πρόσληψης και διαθέσεων (τον σεβασμό, τον θαυμασμό ή την αγάπη), δηλαδή πίστεων που τους καθιστούν *εναίσθητους* σε κάποιες συμβολικές εκδηλώσεις, όπως είναι οι δημόσιες αναπαραστάσεις της εξουσίας. Αυτές ακριβώς οι διαθέσεις, δηλαδή σχεδόν όλα όσα ο Πασκάλ τοποθετεί κάτω από την έννοια “φαντασία”, παρέχουν “φήμη” και “δόξα”, όπως υπογραμμίζει και ο ίδιος, δίνουν “σεβασμό και υπόληψη σε πρόσωπα, σε έργα, σε νόμους, σε ισχυρούς”. Αυτές προσδίδουν στις “άλικες τηβέννους” και στις “ερμίνες”, στα “μέγαρά” των δικαστών και στα “κρίνα”, στους “χιτώνες” και στα “υποδήματα” των γιατρών, στους “τετράγωνους πίλους” και στους “ευρύχωρους επενδύτες” των καθηγητών, την εξουσία που ασκούν πάνω μας. Ωστόσο, για να παραχθούν, χρειάστηκε η παρατεταμένη δράση αναρίθμητων εξουσιών που μας κυβερνούν ακόμη διαμέσου αυτών. Και ο Πασκάλ επισημαίνει σαφώς [...] ότι οι επενέργειες της “φαντασίας” που παράγουν η “αξιοσεβαστη μηχανή” και η “αυθεντική επίδειξη”, οι οποίες αναγκαστικά συνοδεύουν την άσκηση όλων αυτών των εξουσιών [...], μας επαναφέρουν στο έθιμο, δηλαδή στην εκπαίδευση και στην εκγύμναση των σωμάτων», Bourdieu, *Πασκαλιανοί διαλογισμοί*, σ. 308-309.

²¹⁶ Πασκάλ, *Σκέψεις*, σ. 55.

εκφράσεις των ιδεολογικών μηχανισμών του κράτους, οι οποίοι συνιστούν αναγκαίο συμπλήρωμα του κατασταλτικού μηχανισμού.

Στο πασκαλιανό κείμενο, την ενότητα για το φαντασιακό ακολουθεί η ενότητα για το έθος. Χωρίς να το διατυπώνει άμεσα, ο Πασκάλ συνδέει έτσι τη φαντασία, αυτήν την άμεση αντίληψη, με τη συνήθεια και την πρακτική, μη επεξεργασμένη και αυτονόητη κοινωνική ύπαρξη. Η ίδια η συνήθεια προσεγγίζεται εδώ όχι μόνον ως κάτι που εγκαθιδρύει στον άνθρωπο μια δεύτερη φύση, αλλά ως κάτι αυτό καθ' αυτό φυσικό. Με άλλα λόγια, «φυσικό» (δηλαδή αναγκαίο και αναπόφευκτο) είναι το να έχουμε συνήθειες –ή μάλλον το ότι οι συνήθειές μας, αυτές που αποκτούμε μιμούμενοι τους άλλους, διαμορφώνουν την ύπαρξή μας: «μια διαφορετική συνήθεια θα μας κληροδοτήσει άλλες φυσικές ροπές».²¹⁷ Ο Πασκάλ εδώ ταυτίζει τις «φυσικές ροπές» με τις «καθ' ἑξιν ροπές», και ταυτόχρονα διακρίνει τη φύση των ανθρώπων (ως βιολογική ύπαρξη) από την ανθρώπινη (κοινωνική) κατάσταση, τονίζοντας την ισχύ της συνήθειας: «τόσο ισχυρή είναι η συνήθεια, ώστε, εκεί που η φύση έπλασε απλούς ανθρώπους, εμείς πλάθουμε όλες τις εκδοχές των ανθρώπων. Καθότι, ανάλογα με την περιοχή, όλοι τους γίνονται χτίστες, όλοι τους στρατιώτες κλπ».²¹⁸ Η «φύση» ή η «φυσικότητα» γίνεται έτσι ταυτόσημη με την πρακτική ύπαρξη, και συνεπώς δεν έχει τίποτα το (βιολογικά, άνωθεν ή έσωθεν) προκαθορισμένο, αλλά συγκροτείται, διαμορφώνεται και νοηματοδοτείται απλώς και μόνον καθόσον εκτυλίσσεται, και εκλαμβάνεται (ή μάλλον δεν εκλαμβάνεται, εφόσον δεν θεματοποιείται) ως αυτονόητη. Η «δεύτερη φύση», η οποία σύμφωνα με τον Πασκάλ δίδεται στον άνθρωπο μέσω της φαντασίας, δεν είναι παρά η συνήθεια ή, πιο σωστά, το σύνολο των συνηθειών που αποκτά κανείς δια της (συν)ύπαρξής του εντός μιας κοινωνίας και της επικοινωνίας του με τους άλλους. Με αυτήν την έννοια, η «δεύτερη φύση» υπερβαίνει την «πρώτη (βιολογική) φύση», στον βαθμό που καθιστά το εν γένει (βιολογικό) άτομο, *αυτό το συγκεκριμένο άτομο*, το οποίο ανήκει σ' αυτή

²¹⁷ Στο ίδιο. Αμέσως πριν, ο Πασκάλ θέτει το ερώτημα «τι είναι οι φυσικές μας ροπές, αν όχι οι καθ' ἑξιν ροπές μας;». Τη φράση αυτή παραθέτει και ο Μπουρντιέ: «Στην αρχή δεν υπάρχει παρά το έθιμο, δηλαδή η ιστορική αυθαιρεσία του ιστορικού θεσμού που καταφέρνει να ξεχαστεί ως τέτοια επιχειρώντας να θεμελιωθεί στον μυθικό λόγο, με τις θεωρίες του συμβολαίου [...] ή, πιο κοινότοπα, φυσικοποιούμενη και αποκτώντας έτσι μια αναγνώριση που έχει τις ρίζες της στην παραγνώριση: “Τι είναι οι φυσικές μας ροπές, αν όχι οι καθ' ἑξιν ροπές μας;”», Πασκαλιανοί διαλογισμοί, σ. 172-173 (πλάγια δικά μου).

²¹⁸ Πασκάλ, *Σκέψεις*, σ. 61.

τη συγκεκριμένη ομάδα, διακριτό και ταυτόχρονα συγγενές με κάθε άλλο, μέσα από τις ομοιότητες και τις διαφοροποιήσεις του.²¹⁹

Πρόκειται για τη «διπλή φυσικοποίηση» την οποία επισημαίνει ο Μπουρντιέ, ως αυτό το οποίο πρέπει να λαμβάνουν διαρκώς υπόψη τους οι κοινωνικές επιστήμες, και το οποίο η έννοια της ιδεολογίας, στον βαθμό που αποδίδεται με όρους «ιδεών» και «συνείδησης», αδυνατεί να συλλάβει: «την εγγραφή του κοινωνικού στα πράγματα και στα σώματα».²²⁰ Αρκεί να σκεφτούμε πως, στις κοινωνικές επιστήμες, δεν μιλάμε ποτέ για «απλούς ανθρώπους», αλλά για τις «εκδοχές» τους. Ο αντι-ανθρωπισμός θεωρήσεων όπως του Σπινόζα και του Μπουρντιέ έγκειται στην άρνηση της «απλοποίησης» της ανθρώπινης κατάστασης, μια απλοποίηση η οποία εντέλει θα ισοδυναμούσε με μια ουσιοκρατική θέαση του ανθρώπου και θα εγκαθίδρυε ένα *de facto* υπερβατικό σημείο θέασης, απ' το οποίο «οι άνθρωποι» θα ήταν «απλώς άνθρωποι». Παραβλέποντας τις «εκδοχές» των ανθρώπων, δηλαδή τις ιστορικο-κοινωνικά συγκεκριμένες συνθήκες ύπαρξής τους, οι κοινωνικές επιστήμες δεν τους απελευθερώνουν από αυτές, αλλά μάλλον τους καταδικάζουν σε μια (μάταιη) προσπάθεια να τις αποτινάξουν (μέσω της «συνειδητοποίησης»). Επισημαίνοντας και αναλύοντάς τες, όμως, δίνουν μια ευκαιρία κατανόησης του τρόπου λειτουργίας και των αποτελεσμάτων τους, καθώς και τα εργαλεία μετασχηματισμού τους.²²¹ Σε κάθε περίπτωση, και πάλι, αυτός ο μετασχηματισμός δεν μπορεί να επέλθει πραγματικά, αν παραμείνουμε στο επίπεδο των ιδεών και των διακηρύξεων, ξεχνώντας το πεδίο των

²¹⁹ Για τον Αλτουσέρ, «το άτομο είναι “αφηρημένο” σε σχέση με το πάντοτε-ήδη υποκείμενο» (Αλτουσέρ, *Θέσεις*, σ. 111). Πράγματι το «άτομο» είναι αφηρημένο σε σχέση με το «υποκείμενο», εφόσον η έννοια του «ατόμου» αγνοεί την ένταξή του (την *πάντοτε-ήδη* ένταξή του) στην πρακτική, τη θέση του εντός ενός πλέγματος σχέσεων και τα αποτελέσματά της, αγνοεί δηλαδή τα αποτελέσματα της, κατά Αλτουσέρ, «ιδεολογικής έγκλησης». Σ' αυτό το πνεύμα μπορούμε να διαβάσουμε και τη διατύπωση του Πασκάλ πως «δεν υπάρχει κάτι που να μην το κάνουμε φυσικό, δεν υπάρχει τίποτα το φυσικό που να μην το αφανίζουμε» (Πασκάλ, *Σκέψεις*, σ. 59): ο αφανισμός του «φυσικού» μπορεί να ιδωθεί ως ο αφανισμός του «αφηρημένου», «απλού» ανθρώπου (του «ατόμου»), χάριν του συγκεκριμένου, των «εκδοχών» (του «υποκειμένου»), το οποίο καθίσταται, δια της πρακτικής, φυσικό – και χάρη σε αυτό. («Είναι πράγματι χαρακτηριστικό της ιδεολογίας ότι επιβάλλει (αν και δεν φαίνεται διόλου, γιατί αυτά τα πράγματα είναι “προφανή”) τα αυτονόητα, που είναι αδύνατο να μην τα αναγνωρίσουμε ως προφανή. Και όταν τα αντιμετωπίζουμε, αναπόφευκτα και φυσιολογικά αντιδρούμε αναφωνώντας [...]: “Είναι προφανές! Βεβαίως! Αυτό είναι! Πράγματι!”», Αλτουσέρ, *Θέσεις*, σ. 108).

²²⁰ Bourdieu, *Πασκαλιανοί διαλογισμοί*, σ. 326.

²²¹ «Η ελευθερία δεν συνίσταται στο να αρνηθούμε *μαγικά* αυτή την αναγκαιότητα, αλλά στο να τη γνωρίσουμε [...]: η επιστημονική γνώση της αναγκαιότητας εγκλείει τη δυνατότητα μιας δράσης που αποβλέπει στο να την ουδετεροποιήσει, συνεπώς μια ελευθερία *δυνατή*. Ενώ η παραγνώριση της αναγκαιότητας εγκλείει την πιο απόλυτη μορφή αναγνώρισης: όσο ο νόμος είναι αγνοημένος, το αποτέλεσμα του *laissez faire*, συνένοχος του πιθανού, εμφανίζεται ως πεπρωμένο· όταν έχει γνωριστεί, εμφανίζεται ως βία», Μπουρντιέ, *Κείμενα κοινωνιολογίας*, «Το πεθαμένο κυριεύει το ζωντανό», σ. 50. Θυμίζω ξανά τη φράση της Ανί Ερνό στην ομιλία της κατά την απονομή του Νόμπελ λογοτεχνίας, την οποία είδαμε και στο προηγούμενο κεφάλαιο, πως «η αποκάλυψη του άφατου είναι πολιτική πράξη».

παθών, των συναισθημάτων, των σωματικών διαθέσεων και των πρακτικών –όλων αυτών δηλαδή που συγκροτούν, ακριβώς, τις ανθρώπινες «εκδοχές».²²²

Μια άλλη συναφής σύνδεση εννοιών στο πασκαλιανό κείμενο, την οποία αξιοποιεί ο Μπουρντιέ, είναι αυτή της συνήθειας με την πίστη. Ο Πασκάλ διακρίνει μέσα στον άνθρωπο το Πνεύμα ή τη βούληση και το «αυτόματο», δηλαδή την έλλογη διάσταση της ανθρώπινης συμπεριφοράς και το ένστικτο ή το συναίσθημα. Υποστηρίζει ότι, προκειμένου να πιστέψουμε, χρειάζονται και τα δύο –προκρίνοντας εντέλει το δεύτερο, ως αυτό που καθιστά την πίστη περισσότερο σταθερή αλλά και εύκολη. Ενώ το Πνεύμα χρειάζεται συνεχώς αποδείξεις προκειμένου να πειστεί για κάτι, πράγμα κουραστικό (και έτσι κι αλλιώς αδύνατο), το «αυτόματο» αρκείται στη συνήθεια και στην παρατήρηση αυτού που συμβαίνει:

«Οι αποδείξεις πείθουν μονάχα το Πνεύμα. Η συνήθεια διαμορφώνει τις πιο ισχυρές και τις πιο πιστευτές αποδείξεις· αυτή μετακινεί το αυτόματο, που παρασύρει το απαλλαγμένο σκέψων Πνεύμα. Τάχα ποιος απέδειξε ποτέ ότι αύριο θα ξημερώσει η μέρα, και ότι θα πεθάνουμε; Υπάρχει τίποτα πιο πιστευτό; Άρα η συνήθεια μας πείθει· αυτή διαμόρφωσε τόσους χριστιανούς, αυτή τους Τούρκους, τους ειδωλολάτρες, τους επιτηδευματίες, τους στρατιώτες κλπ».²²³

Συνδέοντας τη συνήθεια με την πίστη και λέγοντας ότι «η συνήθεια μας πείθει», φέρνοντας ως παραδείγματα τη θνητότητα ή την ανατολή του ήλιου, ο Πασκάλ επιβεβαιώνει κατά κάποιον τρόπο όσα έλεγε λίγο πριν για τη «φυσικοποίηση» του κοινωνικού κόσμου μέσα από τη συνήθεια. Η πρακτική οδηγεί στη λήθη την «ιδρυτική βία του νόμου», το κοινωνικό αυθαίρετο, κάνοντας τους δρώντες να το αντιλαμβάνονται σαν κάτι που υπήρχε πάντοτε²²⁴ (ή μάλλον, ακριβώς επειδή «είναι» κάτι που υπήρχε πάντοτε, δεν το αντιλαμβάνονται, παρά μόνο στην περίπτωση που

²²² Ο Μπουρντιέ μιλά για «την κενοδοξία όλων των θρησκευτικών, ηθικών ή πολιτικών θεσιληψιών που συνίστανται στην προσμονή ενός αληθινού μετασχηματισμού των σχέσεων κυριαρχίας [...] μέσω μιας απλής “μεταστροφής των πνευμάτων” (των κυρίαρχων ή των κυριαρχούμενων), που θα παραχθεί από τα ορθολογικά κηρύγματα και την εκπαίδευση ή, όπως έχουν συχνά την ψευδαίσθηση οι πνευματικοί καθοδηγητές, από μια ευρεία συλλογική λογοθεραπεία την οποία θα κληθούν να οργανώσουν οι διανοούμενοι», *Πασκαλιανοί διαλογισμοί*, σ. 324.

²²³ Πασκάλ, *Σκέψεις*, σ. 186-187.

²²⁴ Bourdieu, *Πασκαλιανοί διαλογισμοί*, σ. 171-173. Πασκάλ, *Σκέψεις*, σ. 95 «Ο ένας λέγει ότι η ουσία της δικαιοσύνης είναι η αυθεντία του νομοθέτη· ο άλλος ότι είναι αυτό που βολεύει τον ηγεμόνα· και ο τρίτος ότι είναι το ισχύον έθος, πράγμα πιο βέβαιο: μόνο σύμφωνα με τον Λόγο, τίποτα δεν είναι καθαυτό ορθό· όλα κλονίζονται στο πέρασμα του χρόνου. Η συνήθεια εδραιώνει την ισότητα, μόνο και μόνο γιατί έγινε δεκτή· αυτό είναι το μυστικό θεμέλιο της αυθεντίας της. Όποιος την επαναφέρει στην αρχή της, την εκμηδενίζει. [...] εισήχθη κάποτε παρά Λόγον αυτή, αλλά εντωμεταξύ κατέστη έλλογη. Πρέπει [ο νομοθέτης] να την αντιμετωπίζει ως αυθεντική, αιώνια και να αποκρύπτει την απαρχή της».

αποκλίνουν ή συγκρούονται με αυτό). Με την ίδια έννοια αναφέρεται και ο Μπουρντιέ στη φυσικοποίηση, σε σχέση με την πρακτική και την ιστορία:

«Αυτό που παρουσιάζεται σήμερα ως προφανές, κεκτημένο, παγιωμένο άπαξ και δια παντός, αδιαπραγμάτευτο, δεν ήταν πάντοτε έτσι και δεν επιβλήθηκε ως τέτοιο παρά μόνο σιγά σιγά· η ιστορική εξέλιξη είναι αυτή που εντέλει καταργεί την ιστορία, κυρίως εξοβελίζοντας στο παρελθόν, δηλαδή στο ασυνείδητο, όλες τις παράπλευρες δυνατότητες που αποκλείστηκαν, κάνοντάς μας έτσι να ξεχνάμε ότι η “φυσική στάση” για την οποία μιλούν οι φαινομενολόγοι, δηλαδή η πρώτη εμπειρία του κόσμου ως αυτονόητου, είναι μια *κοινωνικά κατασκευασμένη σχέση*, όπως και τα αντιληπτικά σχήματα που την καθιστούν δυνατή».²²⁵

Η «φυσική στάση», η οποία διαμορφώνεται δια της συνήθειας, περιγράφει εντέλει μια μορφή υπακοής. Ο Μπουρντιέ βρίσκει αυτή τη μορφή υπακοής, η οποία προκύπτει, κατ’ αναλογία, «φυσικά» και δεν επιβάλλεται δια της βίας, στο σπινοζικό *obsequium*. Θα δούμε κάποιες από τις χρήσεις αυτής της σπινοζικής έννοιας, στην οποία παραπέμπει ο Μπουρντιέ μιλώντας για τον τρόπο με τον οποίο οι δρώντες δεσμεύονται στον κοινωνικό κόσμο και υπακούν σ’ αυτόν, με τρόπο που φαίνεται (και βιώνεται από τους ίδιους) ως φυσικός.

Ο Μπουρντιέ για το *obsequium*

Ο Μπουρντιέ παραμένει σε μια κάπως επιφανειακή χρήση της έννοιας του *obsequium*, ως μιας έννοιας κυρίως τεχνικής, η οποία δηλώνει τη σχέση των δρώντων με τον κοινωνικό κόσμο. Στους *Πασκαλιανούς διαλογισμούς*, παραθέτει τον ορισμό του *obsequium* από τον Ματερόν, «αυτής της “σταθερής βούλησης” που παράγεται

²²⁵ Bourdieu, *Πασκαλιανοί διαλογισμοί*, σ. 314. Για τη φυσική στάση στη φαινομενολογία, βλ. Robert Sokolowski, *Εισαγωγή στη φαινομενολογία*, μτφρ.-σχ. Παύλος Κόντος, Εκδόσεις Πανεπιστημίου Πατρών, Πάτρα 2006: «Η φυσική στάση είναι η εστίαση που έχουμε όταν βρισκόμαστε αναμειγμένοι στην πρωταρχική μας στάση, την προσανατολισμένη προς τον κόσμο, όταν αποβλέπουμε πράγματα, καταστάσεις, γεγονότα και όποιο άλλο είδος αντικειμένων. Η φυσική στάση είναι, μπορούμε να πούμε, η στάση εκκίνησης, εκείνη στην οποία βρισκόμαστε πρωταρχικά. Δεν εισαγόμαστε σε αυτήν ερχόμενοι από κάτι πιο βασικό» (σ. 39, πλάγια δικά μου). Λίγο παρακάτω (σ. 42-43), επισημαίνεται «το είδος της πεποίθησης που διαπερνά τη φυσική στάση [...]. Ο βασικός χαρακτήρας της αποδοχής του κόσμου και των πραγμάτων μέσα στον κόσμο, είναι εκείνος της πίστης ή, για να χρησιμοποιήσουμε τον ελληνικό όρο, της δόξας [...]. Εξέχουσα ανάμεσα σε όλες τις πίστεις που έχουμε είναι η πίστη στον κόσμο ως όλον [...] όχι απλά και μόνο μια πίστη, αλλά η βασική πίστη [η οποία] υπόκειται όλων των επιμέρους πιστεών μας». Για τον Μπουρντιέ, η έννοια της «φυσικής στάσης» και ο ρόλος της πρώτης εμπειρίας στην κατασκευή του κοινωνικού κόσμου είναι μια ορθή απάντηση στη μηχανιστική θεώρηση, η οποία θέλει τους δρώντες να δέχονται παθητικά τους κοινωνικούς καθορισμούς. Χρειάζεται, ωστόσο, μία συμπλήρωση. Όπως είδαμε και λίγο πριν, μπορεί οι δρώντες να «κατασκευάζουν» τον κοινωνικό κόσμο, το κάνουν όμως με «ωλικά» που προέρχονται από τον ίδιο τον κοινωνικό κόσμο. Έτσι, για να είναι πλήρες το θεωρητικό αυτό σχήμα, πρέπει να τεθεί «το ερώτημα της κοινωνικής κατασκευής των κατασκευαστικών αρχών αυτής της πραγματικότητας τις οποίες θέτουν σε λειτουργία οι δρώντες σ’ αυτήν την ατομική και συλλογική εργασία κατασκευής», Bourdieu, *Πασκαλιανοί διαλογισμοί*, σ. 314-315.

από την “οροεξάρτηση μέσω της οποίας το κράτος μάς διαμορφώνει προς ίδια χρήση και η οποία του επιτρέπει να συντηρείται”». ²²⁶ Ο Μπουρντιέ βλέπει εδώ τη σχέση μεταξύ habitus και πεδίου, τις διαθέσεις οι οποίες προκύπτουν από την (πάντοτε-ήδη) εμπλοκή του habitus στο πεδίο ως τις μη ρητά εκπεφρασμένες θέσεις που διεκδικεί και καταλαμβάνει μέσα στο πεδίο, αλλά κυρίως την, και πάλι άρρητη, συμμόρφωση του στους κανόνες του. Έτσι, για τον Μπουρντιέ το obsequium «θυμίζει *ό,τι πιο αγνοημένο ή απωθημένο* [...] δηλαδή τη σχέση συχνά ανυπέρβλητης *υποταγής* που ενώνει όλους τους κοινωνικούς δρώντες, είτε τους αρέσει είτε όχι, με τον κοινωνικό κόσμο του οποίου αποτελούν, για το καλύτερο ή για το χειρότερο, τα προϊόντα».²²⁷ Αυτή η υποταγή η οποία δηλώνεται με το obsequium, δεν είναι υποταγή σε κάτι που επιβάλλεται εξωτερικά, ούτε μια μηχανιστική συμμόρφωση των προϊόντων στους όρους παραγωγής τους. Στις διαλέξεις του, ο Μπουρντιέ μιλά για το obsequium με λιγότερο τεχνικούς όρους, μιλώντας περισσότερο για τον τρόπο αυτής της υποταγής – αν και πάλι δεν πιάνει το βάθος της σπινοζικής έννοιας, όπως θα δούμε αμέσως μετά. Στο πλαίσιο αυτό, συσχετίζει το obsequium με τον *σεβασμό*, περισσότερο με την έννοια που βλέπει να έχει ο όρος στον Πασκάλ (ως αυτό στο οποίο, για τον Μπουρντιέ, βασίζεται η συμβολική εξουσία):

«Ο Σπινόζα μιλά γι’ αυτό που αποκαλεί obsequium, μια μορφή σεβασμού που δεν απευθύνεται σε συγκεκριμένα άτομα, τύπους ή ανθρώπους· είναι κάτι πολύ βαθύ, μια μορφή σεβασμού η οποία [...] αποδίδεται στο κράτος ή την κοινωνική οργάνωση, [...] ένας καθαρός σεβασμός στη συμβολική τάξη».²²⁸

Για τον Μπουρντιέ, αυτή η μορφή σεβασμού είναι (σχετικά) απρόσωπη, με την έννοια ότι δεν απευθύνεται «στο άτομο το οποίο είναι το συγκεκριμένο αντικείμενο σεβασμού, αλλά στην κοινωνική οργάνωση που καθιστά αυτό το

²²⁶ Στο ίδιο, σ. 312. Στο σημείο αυτό, ο Μπουρντιέ βάζει τη φράση σε εισαγωγικά, χωρίς όμως αναφορά και παραπομπή. Το ίδιο παράθεμα βρίσκουμε στην *Αίσθηση της πρακτικής* (σ. 111, σημ. 2), με παραπομπή στο Alexandre Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, Les Éditions de Minuit, Παρίσι 1969, σ. 349. Ο Ματερόν εδώ επισημαίνει ότι, στο σπινοζικό κείμενο, το obsequium [υπακοή] αντιτίθεται στο αμάρτημα, το οποίο «δεν μπορεί να νοηθεί παρά στο πλαίσιο του κράτους» [ΠΠ, 2/19, σ. 108-109] και δίνει και το περιεχόμενο αυτής της σταθερής θέλησης: «να υπακούμε στους νόμους και να σεβόμαστε την ιδιοκτησία» (Matheron, στο ίδιο). Ο Μπουρντιέ, προς το παρόν, επικεντρώνεται στον τρόπο παραγωγής του [ως «οροεξάρτηση» (ή «δι’ εξαρτήσεως», στην *Αίσθηση της πρακτικής*) αποδίδεται το «conditionnement»: το κράτος «μας διαμορφώνει προς ίδια χρήση» («μας διαπλάθει προς όφελός του» σύμφωνα με τη μετάφραση της *Αίσθησης...*) [«nous façonne à son usage»], μέσα από το ίδιο και τις δομές του, τους «όρους του», την ίδια του τη συνθήκη εν γένει, δηλαδή όχι με κάποιον συγκεκριμένο τρόπο ή μηχανισμό].

²²⁷ Bourdieu, *Πασκαλιανοί διαλογισμοί*, σ. 312-313 (πλάγια δικά μου, εκτός απ’ το «υποταγής»).

²²⁸ Pierre Bourdieu, *On the State. Lectures at the Collège de France (1989-1992)*, μτφρ. David Fernbach, Polity Press, Κέμπριτζ 2020 («Lecture of 25 January 1990»), σ. 34.

πρόσωπο άξιο σεβασμού». ²²⁹ Αυτό δεν σημαίνει ότι τα εκάστοτε πρόσωπα δεν έχουν καμία σημασία, ότι ο θεσμός, για παράδειγμα, θα μπορούσε να «προσωποποιηθεί» σε οποιονδήποτε, κάτι που θα σήμαινε την απόλυτη αυτονομία του και θα αφαιρούσε κάθε νόημα απ' τους κοινωνικούς δρώντες, καθιστώντας τους απλώς «φορείς» (ή «στηρίγματα»). Αντιθέτως, «η επιλογή των προσώπων έχει μεγάλη σημασία. [Πρέπει να επιλεγούν] αξιοσεβάστοι άνθρωποι, οι οποίοι σέβονται τους τύπους, γνωρίζουν πώς να τους επιβάλλουν, πώς να κάνουν τα πράγματα με τον σωστό τρόπο, σέβονται τους κανόνες, τους κανόνες του παιχνιδιού, παίζουν το παιχνίδι. [Όλο αυτό] δεν σημαίνει απλώς “σέβομαι τον νόμο”». ²³⁰ Και, πράγματι, το obsequium στον Σπινόζα δεν είναι «απλώς» σεβασμός στον νόμο.

«Σταθερή θέληση»: το σπινοζικό obsequium

Μια ριζική διαφορά του Μπουρντιέ από τον Σπινόζα, είναι ότι ο Μπουρντιέ περιγράφει τον κοινωνικό κόσμο αποφεύγοντας (τουλάχιστον ρητές) αξιολογικές κρίσεις. Χρησιμοποιεί το σπινοζικό obsequium για να μιλήσει για την υπακοή ως αποτέλεσμα των διαθέσεων οι οποίες ενσταλάζονται και διαμορφώνονται σταδιακά, από το πεδίο στο habitus. Μ' αυτήν την έννοια, πράγματι «το κράτος μας διαπλάθει προς όφελός του», με τρόπο ο οποίος του εξασφαλίζει τη σταθερότητα και την αναπαραγωγή του. Είδαμε και στο προηγούμενο κεφάλαιο ότι η σχέση αυτή, μεταξύ habitus και πεδίου, δεν είναι μια μονοδιάστατη σχέση καθορισμού: το πεδίο δεν συνιστά μια γραμμή παραγωγής habitus, με σκοπό να εξασφαλίσει την ύπαρξή του. Το πεδίο δεν υπάρχει παρά στον βαθμό που παράγει τα habitus, όλες τις δυνατές «εκδοχές ανθρώπων» που μπορούν να υπάρξουν σε αυτό, όχι μόνο εναρμονιζόμενοι αλλά και διαφοροποιούμενοι. Αυτή η παραγωγή δεν συνιστά απλώς «ενεργοποίηση» του πεδίου, αλλά και τροποποίησή του: το κάθε άτομο-habitus, υπάρχοντας και πράττοντας εντός, δεν διατηρεί απλώς το πεδίο, αλλά το τροποποιεί, έστω ελάχιστα αλλά αναγκαία («ανάλογα με τη δύναμή του», θα λέγαμε με σπινοζικούς όρους). ²³¹

²²⁹ Στο ίδιο, σ. 35.

²³⁰ Στο ίδιο.

²³¹ Να θυμηθούμε ένα χαρακτηριστικό παράθεμα από την *Αίσθηση της πρακτικής*: «η έξη [...] είναι ακριβώς αυτή που επιτρέπει στους θεσμούς να τους κατοικούμε, να τους ιδιοποιούμαστε πρακτικά και με αυτόν τον τρόπο να τους διατηρούμε εν ζωή, εν ισχύ, να τους αποσπάμε συνεχώς από την κατάσταση του νεκρού γράμματος, της νεκρής γλώσσας, να αναβιώνουμε τη σημασία που βρίσκεται εναποτεθειμένη σε αυτούς, επιβάλλοντάς τους όμως ταυτόχρονα τις αναθεωρήσεις και τους μετασχηματισμούς οι οποίοι είναι το *αντιστάθμισμα* και η *προϋπόθεση* για την επανενεργοποίησή τους [mais en leur imposant les revisions et les transformations qui sont la contrepartie et la condition de la

Σε κάθε περίπτωση, ο Μπουρντιέ δεν αναφέρει μια πολύ σημαντική διάσταση του *obsequium*, η οποία του δίνει και τη θετική χροιά του. Για τον Σπινόζα, το *obsequium* δεν είναι απλώς ο τρόπος της υπακοής, αλλά ο *ευκαίος* τρόπος της υπακοής. Ο πλήρης ορισμός του στην *Πολιτική πραγματεία* είναι «σταθερή θέληση να κάνουμε αυτό που σύμφωνα με το δίκαιο είναι καλό και που σύμφωνα με την κοινή απόφαση πρέπει να γίνει».²³² Δεν πρόκειται, λοιπόν, για σταθερή θέληση να υπακούμε, ανεξάρτητα από το περιεχόμενο: υπακούμε στο δίκαιο και την κοινή απόφαση, πράγματα τα οποία, στο σπινοζικό κείμενο, εντάσσονται σ' ένα συγκεκριμένο πλαίσιο το οποίο τους δίνει το νόημα, το περιεχόμενό τους και το (θετικό) πρόσημό τους. Στην επόμενη παράγραφο, ο Σπινόζα λέει πως μπορούμε να ονομάσουμε υπακοή [*obsequium*] «τη σταθερή θέληση να μετριάξει κανείς τις ορέξεις του σύμφωνα με τις επιταγές του λόγου», και άρα «τον ορθολογικό βίο».²³³ Συνεπώς, για να κατανοήσουμε το πλήρες νόημα του *obsequium*, χρειάζεται να απαντήσουμε σε ορισμένα ερωτήματα: Τι περιεχόμενο έχει εδώ το «δίκαιο» και η «κοινή απόφαση», τι σημαίνει «ορθολογικός βίος», αλλά και ποια είναι η φύση της «θέλησης» σ' αυτό το πλαίσιο;

Όλα αυτά συνοψίζονται στο ερώτημα για το είδος του κράτους στο οποίο εκδηλώνεται το *obsequium*. «Το δίκαιο που ορίζεται από τη δύναμη του πλήθους συνήθως καλείται κράτος· και τούτο εδώ το κατέχει κατά τρόπο απόλυτο εκείνος που, με κοινή συναίνεση, έχει τη μέριμνα για την πολιτεία, δηλαδή τη μέριμνα θα θεσπίζει, να ερμηνεύει και να καταργεί τους νόμους [...]».²³⁴ Αυτοί οι νόμοι πρέπει να είναι σύμφωνοι με τις επιταγές του λόγου,²³⁵ και η εξουσία να ασκείται με τη συναίνεση του πλήθους. Ο Σπινόζα εδώ μιλά για «το καλύτερο κράτος», ένα κράτος ελεύθερο, «ένα κράτος που εγκαθιδρύεται από ένα ελεύθερο πλήθος», το οποίο «προσπαθεί να χαρεί τη ζωή [και όχι απλώς] να αποφύγει τον θάνατο».²³⁶ Είναι σημαντική εδώ η

réactivation]», Bourdieu, *Η αίσθηση της πρακτικής*, σ. 95 (μετάφραση τροποποιημένη, βλ. Bourdieu, *Le sens pratique*, σ. 96).

²³² ΠΠ, 2/19, σ. 109.

²³³ Στο ίδιο.

²³⁴ ΠΠ, 2/17, σ. 107

²³⁵ «Ο λόγος διδάσκει να ζει κανείς ευσεβώς, ειρηνικά και καλοπροαίρετα, πράγμα που δεν μπορεί να γίνει παρά μόνο στο πλαίσιο του κράτους [...] επιπλέον, το πλήθος δεν είναι δυνατόν να καθοδηγείται σαν από ένα κοινό πνεύμα, όπως απαιτείται σε ένα κράτος, αν δεν υπάρχει δίκαιο θεσμοθετημένο σύμφωνα με τις επιταγές του λόγου», ΠΠ, 2/21, σ. 109.

²³⁶ ΠΠ, 5/6, σ. 133. Βλέπουμε εδώ την κριτική του Σπινόζα στη (χομπσιανή) θεμελίωση της κυριαρχίας στον φόβο: «Ο τελικός λόγος, στόχος ή σκοπός, για τον οποίο οι άνθρωποι [...] επιβάλλουν περιορισμούς στον εαυτό τους (περιορισμούς που χαρακτηρίζουν τη ζωή σε μια πολιτική κοινότητα), είναι η πρόνοια για την αυτοσυντήρησή τους και κατ' επέκταση για μια πιο ευχάριστη ζωή· η απεμπλοκή τους, με άλλα λόγια, από την άθλια κατάσταση του πολέμου, που αναγκαστικά απορρέει

σχέση ανάμεσα στη φύση, τον λόγο και την ελευθερία, στην οποία αναφερθήκαμε σύντομα στο δεύτερο κεφάλαιο, και θα επανέλθουμε στο επόμενο. Στο σημείο αυτό πρέπει να θυμηθούμε πως για τον Σπινόζα, ο λόγος δεν υπερβαίνει τη φύση, ούτε εναντιώνεται σε αυτήν με σκοπό να την καθυποτάξει. Γι' αυτό και ο Σπινόζα δεν ακολουθεί το γενικό σχήμα των θεωριών του κοινωνικού συμβολαίου, κύριο στοιχείο του οποίου είναι η αποποίηση των φυσικών δικαιωμάτων και ο κατευνασμός των παθών (της «ανθρώπινης φύσης») χάριν της πολιτικής κατάστασης στην οποία κυριαρχεί ο λόγος, λειτουργώντας ως ρυθμιστική αρχή. Αντιθέτως, γι' αυτόν «η πολιτική κοινωνία εγκαθιδρύεται κατά τρόπο φυσικό», στον βαθμό που και «ο λόγος δεν διδάσκει τίποτα αντίθετο με τη φύση».²³⁷ Σε μια τέτοια πολιτική κοινωνία, συνεπώς, θεσπισμένη σύμφωνα με τη φύση και τον λόγο, είναι που μπορεί να υπάρξει πραγματική ελευθερία, και ο άνθρωπος «μπορεί να ονομαστεί ελεύθερος [...] μόνο στον βαθμό που έχει την εξουσία να υπάρχει και να ενεργεί σύμφωνα με τους νόμους της ανθρώπινης φύσης».²³⁸

Στην *Ηθική* μπορούμε να βρούμε σημεία τα οποία εξηγούν καλύτερα το βάρος και το βάθος της έννοιας αυτής. Άλλωστε, ο ίδιος ο Σπινόζα, στην αρχή της *Πολιτικής Πραγματείας* παραπέμπει στην *Ηθική*, και συγκεκριμένα στην ανθρωπολογία που αναπτύσσει εκεί.²³⁹ Ένα από τα πιο σημαντικά σημεία της θεωρώ πως είναι το σχόλιο της πρότασης 18 του τέταρτου μέρους της *Ηθικής*, καθώς συμπυκνώνει την ανθρωπολογία, τη γνωσιοθεωρία, την ηθική και την πολιτική θεωρία του Σπινόζα. Το σχόλιο αυτό, για το οποίο αξίζει να σημειωθεί ότι αποτελεί σχόλιο σε μια πρόταση

από τα φυσικά τους πάθη, όσο δεν υφίσταται μια ορατή εξουσία που να τους προκαλεί δέος και να τους δεσμεύει, με τον φόβο τιμωρίας, να εκτελούν τις συμβάσεις τους [...]», Τόμας Χομπς, *Λεβιάθαν ή Υλη, μορφή και εξουσία μιας εκκλησιαστικής και λαϊκής πολιτικής κοινότητας*, τ. 1, μτφρ. Αιμίλιος Μεταξόπουλος / Γρηγόρης Πασχαλίδης, Εκδόσεις «Γνώση», Αθήνα 1989, σ. 237 (XVII).

²³⁷ ΠΠ, 3/6, σ. 115.

²³⁸ ΠΠ, 2/7, σ. 102. Σύμφωνα με τον ορισμό 7 του πρώτου μέρους της *Ηθικής*, «ελεύθερο λέγεται το πράγμα που υπάρχει από μόνη την αναγκαιότητα της φύσης του και καθορίζεται να ενεργεί από μόνο τον εαυτό του» (Η, I, ορ. 7, σ. 80). Το πρώτο σκέλος του ορισμού δεν αναφέρεται στον άνθρωπο, καθόσον, ως πεπερασμένο πράγμα, «η ουσία του ανθρώπου δεν ενέχει την αναγκαία ύπαρξη» (Η, II, αξ. 1, σ. 147), αλλά συνίσταται «από συγκεκριμένες τροποποιήσεις των κατηγορημάτων του Θεού» (Η, II, 10, πόρ., σ. 159). Το δεύτερο σκέλος όμως μπορεί να αναφέρεται (και) στον άνθρωπο. Ο άνθρωπος είναι ελεύθερος στον βαθμό που καθοδηγείται από τον Λόγο, ο οποίος «δεν αιτεί τίποτα ενάντια στη φύση»· έτσι, ελεύθερος είναι ο άνθρωπος ο οποίος πράττει σύμφωνα με τη φύση του, δηλαδή μπορεί να «ενεργεί», να είναι ταιριαστό αίτιο των πράξεών του: «Λέω ότι ενεργούμε εμείς όταν γίνεται μέσα μας ή έξω από εμάς κάτι του οποίου είμαστε ταιριαστό αίτιο, τουτέστιν όταν, από τη φύση μας, έπεται μέσα μας ή έξω από εμάς κάτι που μπορεί να νοηθεί σαφώς και διακριτώς μόνο μέσω αυτής» (Η, III, ορ. 2, σ. 233). Αυτός είναι, για τον Σπινόζα, και ο ενάρετος άνθρωπος, με την αρετή να είναι «η ίδια η ουσία του ανθρώπου καθόσον έχει την εξουσία να επιτυγχάνει ορισμένα που μπορούν να κατανοηθούν μέσω μόνων των νόμων της φύσης του» (Η, IV, ορ. 8, σ. 350).

²³⁹ «Τούτο είναι πάντως βέβαιο, και στην *Ηθική* μας αποδείξαμε του λόγου του αληθές: οι άνθρωποι υπόκεινται κατά τρόπο αναγκαίο στα πάθη [...]», ΠΠ, 1/5. «[...] στην *Ηθική* μας εξηγήσαμε τι είναι το αμάρτημα, το προτέρημα, η δικαιοσύνη, η αδικία και, τέλος, τι είναι η ανθρώπινη ελευθερία», ΠΠ, 2/1.

αναφερόμενη στην επιθυμία,²⁴⁰ μπορεί να φωτίσει περισσότερο τι πραγματικά σημαίνει το *obsequium*. Έχουμε ήδη δει τα ζητήματα τα οποία τίγονται εδώ, και θα συναντήσουμε ξανά το συγκεκριμένο κείμενο και στο επόμενο κεφάλαιο. Στο σημείο αυτό, όμως, αξίζει να παρατεθούν κάποια βασικά σημεία του, ακολουθώντας τον συλλογισμό του Σπινόζα ως ένα επιχείρημα σχετικό με το *obsequium*:

«Αφού ο Λόγος δεν αιτεί τίποτα ενάντια στη φύση, άρα αιτεί να αγαπά ο καθένας τον εαυτό του, να επιζητά το δικό του όφελος, *που είναι αληθινά όφελος*, να ορέγεται καθετί που οδηγεί *αληθινά* τον άνθρωπο σε μεγαλύτερη τελειότητα, και με απόλυτο τρόπο, να προσπαθεί ο καθένας, όσο είναι στο χέρι του, να συντηρεί το είναι του. [...] Έπειτα, εφόσον η αρετή δεν είναι τίποτε άλλο από το να ενεργεί κανείς βάσει των νόμων της οικείας φύσης και κανένας δεν προσπαθεί να συντηρεί το είναι του παρά βάσει των νόμων της οικείας φύσης του· από εδώ έπεται, *πρώτον*, ότι θεμέλιο της αρετής είναι η ίδια η προσπάθεια [*conatus*] συντήρησης του οικείου είναι και ότι η ευτυχία έγκειται στο ότι ο άνθρωπος μπορεί να συντηρεί το είναι του. *Δεύτερον*, έπεται ότι η αρετή είναι ορεκτή για τον εαυτό της [...]. [Επιπλέον] δεν μπορούμε ποτέ να τα καταφέρουμε ώστε να μην χρειαζόμαστε τίποτα έξω από εμάς για τη συντήρηση του είναι μας και να ζούμε έτσι που να μην έχουμε καμιά δοσοληψία με τα πράγματα που είναι έξω από εμάς [...]. Εξ αυτών, τα υπέρτερα που μπορούμε να διανοηθούμε είναι όσα συμφωνούν παντελώς με τη φύση μας. [...] Τίποτα λοιπόν δεν είναι ωφελιμότερο για τον άνθρωπο από τον άνθρωπο· οι άνθρωποι, λέω, δεν μπορούν να επιλέξουν τίποτα υπέρτερο για τη συντήρηση του είναι τους από το να συμφωνούν όλοι σε όλα έτσι ώστε όλα τα Πνεύματα και τα Σώματα να συνθέτουν οιονεί ένα Πνεύμα και ένα Σώμα, όλοι μαζί να προσπαθούν, όσο μπορούν, να συντηρούν το είναι τους και όλοι μαζί να επιζητούν για τον εαυτό τους το κοινό όφελος όλων. Από όπου έπεται ότι οι άνθρωποι που κυβερνούνται με τον λόγο, τουτέστιν οι άνθρωποι που επιζητούν το όφελός τους υπό την καθοδήγηση του λόγου, δεν ορέγονται τίποτα για τον εαυτό τους που να μην το επιθυμούν και για τους υπόλοιπους ανθρώπους, και ως εκ τούτου είναι δίκαιοι, πιστοί και τίμιοι».²⁴¹

Αυτό είναι, λοιπόν, το πλαίσιο στο οποίο εκδηλώνεται το *obsequium*. Η «σταθερή θέληση» έχει έτσι περισσότερο την έννοια της *επιθυμίας*, με τη σπινοζική της σημασία ως ουσίας του ανθρώπου. Η υπακοή είναι *αναγκαία* υπακοή, με την έννοια ότι συνιστά έκφραση της ανθρώπινης φύσης, της προσπάθειας [*conatus*] των ανθρώπων να εμμείνουν στο είναι τους. Είναι, με άλλα λόγια, κάτι που προκύπτει εσωτερικά, δεν επιβάλλεται εξωτερικά. Για τον ίδιο λόγο, συνιστά ένα ενέργημα των ανθρώπων, και όχι κάτι το οποίο υφίστανται παθητικά, αλλά και τον τρόπο να είναι

²⁴⁰ «Η Επιθυμία που προέρχεται από Χαρά είναι, υπό ίσους όρους, ισχυρότερη από την Επιθυμία που προέρχεται από Λύπη», H, IV, 18, σ. 368.

²⁴¹ H, IV, 18, σχ., σ. 369-371 (πλάγια δικά μου).

πραγματικά ελεύθεροι. Πρόκειται για την υπακοή σ' ένα κράτος το οποίο εξασφαλίζει «μια ζωή ανθρώπινη».²⁴²

Ξανά στον Μπουρντιέ

Ο Μπουρντιέ περιγράφει το *obsequium* ως σεβασμό ή ευλάβεια.²⁴³ Πράγματι, ο Σπινόζα ορίζει με παρόμοιο τρόπο και την ευσέβεια, ως «επιθυμία να κάνουμε το καλό, η οποία γεννιέται από το ότι ζούμε υπό την καθοδήγηση του λόγου».²⁴⁴ Ο Μπουρντιέ, όπως είπαμε παραπάνω, αποφεύγει τέτοιου είδους αξιολογήσεις. Επαναλαμβάνει συστηματικά πως αυτός ο σεβασμός εκδηλώνεται σε «τετριμμένες τυπικότητες», σε πράγματα που «δεν κοστίζουν τίποτα», σε καθημερινές πράξεις και πρακτικές με τις οποίες οι δρώντες αναγνωρίζουν σιωπηρά την αξία του πλαισίου στο οποίο συμμετέχουν. Αυτός ο σεβασμός στα «μικρά και ασήμαντα», ωστόσο, αποδιδόμενος με «μικρές και ασήμαντες» πράξεις, είναι απολύτως αναγκαίος, *απαιτείται*, επί ποινή αποκλεισμού εκείνου που δείχνει να τους περιφρονεί. Στην *Αίσθηση της πρακτικής*, στη μοναδική αναφορά του στον Σπινόζα, υποστηρίζει πως το *obsequium* «θα μπορούσε να χρησιμοποιηθεί για να δηλωθεί η δημόσια μαρτυρία *αναγνώρισης* την οποία απαιτεί κάθε ομάδα από τα μέλη της [...] το συμβολικό δηλαδή αντίτιμο που αναμένεται από τα άτομα στις ανταλλαγές που καθιερώνονται σε κάθε ομάδα ανάμεσα στα άτομα και τις ομάδες. Διότι [...] η προσφορά που απαιτεί η ομάδα ανάγεται σε ασήμαντα πράγματα, δηλαδή σε συμβολικές τελετουργίες (τελετουργίες διάβασης, εθιμοτυπίες κλπ), σε διατυπώσεις και τυπικότητες η τέλεση των οποίων δεν “στοιχίζει τίποτε”, οι οποίες ως αίτημα εμφανίζονται τόσο “φυσικές” [...], ώστε η αποχή ισοδυναμεί με πρόκληση».²⁴⁵

²⁴² ΠΠ, 5/5, σ. 133.

²⁴³ «Παραθέτω συχνά τη λέξη *obsequium*, με την οποία ο Σπινόζα δήλωνε τη σχέση που συνδέει τον πολίτη με το Κράτος [...] αυτό που ενώνει, βαθιά και ασυνείδητα, τους πολίτες με την κοινωνική οργάνωση [social order] στην οποία συμμετέχουν. Αυτή η θεμελιώδης *ευλάβεια* εκφράζεται, για παράδειγμα, στους τύπους ευγένειας, στον *σεβασμό* για τους τύπους και στους τύπους σεβασμού. Αυτή η θεμελιώδης *αφοσίωση* στην κοινωνική τάξη επιδεικνύεται, ακριβώς, με τετριμμένες τυπικότητες», Pierre Bourdieu, *Habitus and Field. General Sociology*, vol. 2. *Lectures at the Collège de France* (1982-1983), μτφρ. Peter Collier, Polity Press, Κέμπριτζ 2020 («Lecture of 30 November 1982»), σ. 177.

²⁴⁴ Η, IV, 37, σχ. 1, σ. 393.

²⁴⁵ Bourdieu, *Η αίσθηση της πρακτικής*, σ. 111, σημ. 2. Για την «αποχή» που «ισοδυναμεί με πρόκληση» μπορούμε να διαβάσουμε περισσότερα στη *Διάκριση*, σ' ένα σημείο στο οποίο και πάλι ο Μπουρντιέ χρησιμοποιεί (κάπως χαλαρά) την έννοια του *obsequium*: «Το καλλιτεχνικό βιοτικό ύφος, και ιδίως ό,τι εντός του αμφισβητεί τη συνηθισμένη σχέση ανάμεσα στην ηλικία (ή στην κοινωνική καταστατική θέση) και σε διάφορα συμβολικά κατηγορήματα, όπως τα ρούχα, ή σε διάφορες συμπεριφορές, όπως τη σεξουαλική ή την πολιτική συμπεριφορά, εμπερικλείει, όπως άλλωστε μας υπενθυμίζει η αντίδραση που προκαλεί στους παρακαμάζοντες μικροαστούς, μια καταγγελία των

Επιχειρώντας να ερμηνεύσουμε την, εκ πρώτης όψεως κάπως αυθαίρετη, ερμηνεία που δίνει ο Bourdieu στον σπινοζικό όρο, θα προσπαθήσουμε να διακρίνουμε την ιδιαίτερη λογική της υπό το πρίσμα της δικής του θεώρησης, και έπειτα θα δούμε πόσο «αυθαίρετη», σε σχέση με την σπινοζική έννοια, είναι. Πρώτα απ' όλα, αυτές οι τελετουργίες αναγνώρισης για τις οποίες μιλά ο Bourdieu, δεν αφορούν άτομα που βρίσκονται εκτός της ομάδας. Τα άτομα από τα οποία απαιτείται αυτή η δημόσια αναγνώριση μετέχουν *ήδη* στην ομάδα. Συμμετέχουμε *ήδη* στο παιχνίδι και, *ακριβώς γι' αυτό και υπό τον όρο αυτό*, καλούμαστε να επικυρώσουμε τη συμμετοχή μας αναγνωρίζοντάς το και, την ίδια στιγμή, ζητάμε από την ομάδα να μας αναγνωρίσει ως μέλη της. Με άλλα λόγια, για να βρίσκεται σε αυτήν την θέση, για να του ζητείται να αναγνωρίσει την ομάδα, να «πληρώσει» αυτό το συμβολικό αντίτιμο, έχει *ήδη* αναγνωρίσει την αξία της ομάδας και της συμμετοχής σε αυτήν, πολύ πριν του ζητηθεί αυτή η ρητή, τελετουργική αναγνώριση. Γεννημένος μέσα στην ομάδα, μετέχει *ήδη* σ' αυτό που του ζητείται να αναγνωρίσει μέσα από την τελετουργία. Η θέληση να συμμετέχει είναι, σ' αυτήν την περίπτωση, παραπάνω από σταθερή: θα λέγαμε πως είναι *ήδη* πραγματωμένη πριν ζητηθεί η ρητή διατύπωσή της. Πρόκειται για δημόσια αναγνώριση αυτού που *ήδη* υπάρχει *παραγνωρισμένο*, δηλαδή απωθημένο και μετασχηματισμένο σε σωματικές διαθέσεις, προδιαθέσεις, γνωστικά σχήματα, πεποιθήσεις, επιλογές, αποφάσεις και θελήσεις, σε όλα αυτά που συνιστούν την κοινωνική ύπαρξη, το *habitus*, του ατόμου. Το *obsequium* υπ' αυτήν την έννοια υπάρχει εκ των πραγμάτων, ώστε να δηλωθεί δημόσια: «η σταθερή θέληση να κάνουμε αυτό που σύμφωνα με το κοινό δίκαιο είναι καλό και σύμφωνα με την κοινή απόφαση πρέπει να γίνει», δηλώνεται «ρητά» στον βαθμό και μόνο που υφίσταται *ήδη* εκ του γεγονότος της ύπαρξής μας εντός του πεδίου-ομάδας. Άλλωστε, όπως είδαμε και παραπάνω σχετικά με το ζήτημα της πίστης, η ένταξη σε ένα πεδίο δεν μπορεί να αποτελεί προϊόν απόφασης, με την έννοια της συμμετοχής σε κάτι το οποίο μας είναι υπαρξιακά ξένο: «δεν μπορούμε να *βιώσουμε* μια πίστη με όρους ύπαρξης

πρακτικών αξιωμάτων στα οποία θεμελιώνεται η αστική τέχνη του ζην. Όμοια μ' εκείνες τις γριές των αυστραλέζικων μύθων, οι οποίες ανατρέπουν τη δομή των καθιερωμένων σχέσεων ανάμεσα στις γενιές, διατηρώντας με μαγικά μέσα το απαλό και λείο δέρμα των είκοσι χρόνων τους, οι καλλιτέχνες και οι διανοούμενοι, στο στυλ του Σαρτρ που αρνήθηκε ένα βραβείο Νόμπελ ή συναναστρεφόταν τους νεαρούς αριστεριστές, σε μια ηλικία όπου όλοι οι άλλοι κυνηγάνε τις τιμές και πλέον μόνο τους ισχυρούς κάνουν παρέα, μπορούν μερικές φορές να αμφισβητήσουν ένα από τα πιο βαθιά θαμμένα θεμέλια της κοινωνικής τάξης, το *obsequium* για το οποίο μιλούσε ο Σπινόζα, διάθεση εκείνων που «σέβονται τον εαυτό τους» και νιώθουν ότι δικαιούνται να απαιτούν σεβασμό», Bourdieu, *Η Διάκριση...*, σ. 345, σημ. 28.

βαθύτατα διαφορετικούς [από τους δικούς μας]».²⁴⁶ Στην περίπτωση αυτή, μια τέτοια τελετουργία αναγνώρισης στερείται την παραγνώριση –η οποία συνιστά τη μόνη εγγύηση να έχει πραγματικό νόημα η αναγνώριση. Αν δεν λησμονηθεί η «απόφαση» να πιστέψουμε, δεν μπορούμε να πιστέψουμε πραγματικά.²⁴⁷ Θα είναι, μάλλον, μια (κακή) θεατρική παράσταση, μια κακή πίστη, ένα «παιχνίδι διπλού εγώ».²⁴⁸

«Αξίζει τον κόπο και το τίμημα»: *illusio* και αίσθηση του παιχνιδιού

Ο Μπουρντιέ ταυτίζει εντέλει ευθέως την *illusio* με την αίσθηση του παιχνιδιού, η οποία «γεννημένη μέσα από την εμπειρία του παιχνιδιού, από τις *αντικειμενικές* επομένως δομές μέσα στις οποίες διεξάγεται, [...] προσδίδει στο παιχνίδι ένα *υποκειμενικό* νόημα, δηλαδή μια σημασία κι έναν λόγο ύπαρξης, αλλά και μια κατεύθυνση, έναν προσανατολισμό, ένα επικείμενο αποτέλεσμα [...] (είναι η *illusio* με την έννοια της *επένδυσης* στο παιχνίδι και την έκβασή του, του *ενδιαφέροντος* για το παιχνίδι, της αποδοχής των προϋποθέσεων –της *δόξας*– του παιχνιδιού)».²⁴⁹ Η φράση αυτή, δανεισμένη από τη γλώσσα του αθλητισμού, χρησιμεύει στον Μπουρντιέ ως παράδειγμα της «πρακτικής αίσθησης», της λογικής απόληξης της θεώρησής του. Πεδίο, *habitus* και *illusio* συγκλίνουν στην πρακτική αίσθηση, μέσα στην οποία αίρονται οι διπολικές αντιθέσεις μεταξύ αντικειμενικού και υποκειμενικού, αναγκαιότητας και ελευθερίας, καθορισμού και δημιουργίας, συνειδητού υπολογισμού και αυθόρμητης αντίδρασης, συμφέροντος και ανιδιοτέλειας κλπ. Έτσι, για παράδειγμα, η *επένδυση* για την οποία μιλά στο προηγούμενο παράθεμα δεν είναι μια υπολογιστική επένδυση αλλά μια αναγκαία, υπαρκτική επένδυση, η πρακτική επένδυση του εαυτού στο «παιχνίδι».

Κατ' αναλογία, το «επικείμενο» δεν συνίσταται σ' ένα προβλέψιμο και ορθολογικά σχεδιασμένο τέλος. Η αίσθηση του παιχνιδιού, ως «τέχνη να προεξοφλεί κανείς πρακτικά το επικείμενο μέλλον που περιλαμβάνεται στο παρόν», συνδέεται

²⁴⁶ Bourdieu, *Η αίσθηση της πρακτικής*, σ. 111.

²⁴⁷ Για την κριτική του Μπουρντιέ στον Πασκάλ, σχετικά με την «εθελούσια πίστη», βλ. *στο ίδιο*, σ. 82-83.

²⁴⁸ «Όλες οι προσπάθειες των ανθρωπολόγων να καταμαγευτούν ή να γοητευθούν από τις μαγανείες ή τις μυθολογίες των άλλων δεν έχουν άλλο ενδιαφέρον [...] από το να πραγματοποιήσουν, με τον βολονταρισμό τους, όλες τις αντινομίες της απόφασης να πιστέψουν, πράγμα που καθιστά την εξ αποφάσεως πίστη μια συνεχή δημιουργία της κακής πίστης και του διπλού παιχνιδιού ή διπλού εγώ [jeu/je]», *στο ίδιο*, σ. 111-112.

²⁴⁹ *Στο ίδιο*, σ. 108. Σε μια διαφορετική διατύπωση, «*Illusio* σημαίνει ότι κάποιος έχει εμπλακεί σ' ένα παίγνιο, ότι το παίγνιο τον έχει κερδίσει και ότι, για να το πούμε με απλούστερα λόγια, έχει αποφασίσει ότι το παίγνιο αξίζει τον κόπο και το τίμημα», Bourdieu, *Πρακτικοί λόγοι. Για τη θεωρία της δράσης*, σ. 137.

άρρηκτα με τον χρόνο. Δεν πρόκειται απλώς για μια αίσθηση του χρόνου ή για τη σαρτρική «προβολή στο μέλλον». Πρόκειται για το ίδιο το νόημα του παιχνιδιού – αλλά και, αζεδιάλυτα, το νόημα του «παίκτη»:

«Μόνο σε αυτόν που αποσύρεται εντελώς από το παιχνίδι, που λύνει τη μαγεία, την *illusio*, που παραιτείται από όλα τα διακυβεύματα, από όλα δηλαδή τα στοιχήματα πάνω στο μέλλον, μπορεί η χρονική διαδοχή να φανεί καθαρή ασυνέχεια και ο κόσμος βυθισμένος στον παραλογισμό ενός παρόντος δίχως μέλλον, άρα δίχως προσανατολισμό/νόημα [*sens*], σαν τις σκάλες των υπερρεαλιστών που δεν οδηγούν πουθενά. Η αίσθηση [*sens*] του παιχνιδιού είναι η αίσθηση του επικείμενου μέλλοντος του παιχνιδιού, η αίσθηση της κατεύθυνσης [*sens*] της ιστορίας του παιχνιδιού που δίνει νόημα [*sens*] στο παιχνίδι».²⁵⁰

²⁵⁰ Bourdieu, *Η αίσθηση της πρακτικής*, σ. 134. Με τα λόγια αυτά ο Μπουρντιέ περιγράφει εδώ μια ολική ρήξη: όχι απλώς την αποχώρηση από ένα πεδίο, από ένα παιχνίδι, αλλά «απ' όλα τα στοιχήματα πάνω στο μέλλον», μια ολική αποδέσμευση από *κάθε* πεδίο, από *κάθε* παιχνίδι, απ' τον ίδιο τον κόσμο. *Πώς λύνεται η μαγεία;* Την πρώτη φορά που διάβασα αυτές τις γραμμές, μου ήρθαν στον νου οι στίχοι του Βιζυηνού: «Και από τότε που θρηνώ / το ξανθό και γαλανό / και ουράνιο φως μου, / μετεβλήθη εντός μου / και ο ρυθμός του κόσμου». Αυτή η απόσυρση, η αποδέσμευση, ως αποτέλεσμα μιας απώλειας, της απώλειας ενός σημείου αναφοράς, ισοδυναμεί με απόλυτη αυτοκατάργηση –ο τίτλος αυτού του ποιήματος είναι «Το φάσμα μου». Θα επιστρέψουμε σε αυτό.

ΚΕΦΑΛΑΙΟ 5

Sub specie aeternitatis και πρακτική αίσθηση

Στην Κωστούλα, γιατί... «έτσι»

«Ο χρόνος είναι κάτι που δεν είναι τίποτα· που είναι το παν! Που είναι *τα πάντα* και *τίποτα*. [...]

Ολόκληρος ο άνθρωπος είναι ο ενσαρκωμένος χρόνος»¹

Η εργασία αυτή, κατά κάποιον τρόπο, «άρχισε από το τέλος»: το θέμα αυτού του κεφαλαίου ήταν απ' τα πρώτα ερωτήματα που τέθηκαν. Δομήθηκε, επομένως, σε μεγάλο βαθμό με το βλέμμα (κάποτε ανυπόμονο) σε αυτό. Η υπόθεσή μου ήταν, τηρουμένων πάντα των αναλογιών, πως ο χρόνος που προσιδιάζει στην πρακτική, όπως την εννοεί ο Μπουρντιέ, είναι ο «χρόνος» της αιωνιότητας στον Σπινόζα, ή αλλιώς, πως ο τρόπος σύλληψης της πρακτικής από τον εμπλεκόμενο σε αυτή είναι το sub specie aeternitatis. Το ερώτημα που τέθηκε αμέσως ήταν *τι πρέπει να ειπωθεί ώστε να φτάσουμε σε αυτό*, και η απάντηση που δόθηκε αμέσως ήταν *τα πάντα*. Όλες οι βασικές έννοιες του Σπινόζα και του Μπουρντιέ εμπεριέχονται αντίστοιχα στο sub specie aeternitatis και την πρακτική αίσθηση. Εμπεριέχονται, άρα προϋποτίθενται: για να καταλάβουμε τα δύο αυτά, πρέπει να έχουμε υπόψη μας ολόκληρο το εννοιολογικό σύστημα των δύο στοχαστών. Η οντολογία, η γνωσιοθεωρία και η ηθική του Σπινόζα είναι μια πορεία, πορεία φιλοσοφικής σκέψης αλλά και ευρύτερα υπαρκτικής στάσης, προς το sub specie aeternitatis. Αντίστοιχα, το πλέγμα εννοιών (εννοιών ιδωμένων περισσότερο ως ανθρωπολογικών παρά κοινωνιολογικών), οι μεθοδολογικές παρατηρήσεις και οι, έστω έμμεσες, πολιτικές τοποθετήσεις ή αιτήματα του Πιερ Μπουρντιέ, απολήγουν στη σημασία της πρακτικής αίσθησης, τόσο σε κάθε επιμέρους πεδίο στο οποίο εμπλεκόμαστε, όσο και σε ό,τι αφορά την ευρύτερα πρακτική εμπλοκή με τον κόσμο και τις σχέσεις μέσα σε αυτόν. Στο συγκεκριμένο κεφάλαιο, συνεπώς, αναγκαστικά θα επαναληφθούν κάποια πράγματα.

¹ Vladimir Jankélévitch / Béatrice Berlowitz, *Κάπου στο ανολοκλήρωτο*, μτφρ. Λίζυ Τσιριμώκου, Πόλις, Αθήνα 2021, σ. 31, 35.

Παράλληλα, θα τεθούν μερικά ακόμη ερωτήματα, τα οποία ενδεχομένως να διαλευκάνουν κάποια σημεία τα οποία παρέμειναν κάπως ελλειπτικά ή υπαινικτικά.

A. Ο Σπινόζα για την Αιωνιότητα

«Επειδή ενεχόμαστε στον κόσμο, κάτι υπόρρητο ενέχεται σε ό,τι σκεφτόμαστε και λέμε γι' αυτόν»²

Ένα από τα πρώτα ερωτήματα που μου προέκυψαν στη σπινοζική φιλοσοφία, προέκυψε διαβάζοντας τον όγδοο ορισμό του πρώτου μέρους της *Ηθικής*: «Με τον όρο αιωνιότητα εννοώ την ίδια την ύπαρξη, καθόσον συλλαμβάνουμε πως έπεται αναγκαία από μόνον τον ορισμό του αιώνιου πράγματος». Η ερώτηση ήταν (και παραμένει): «Γιατί αιωνιότητα;». Γιατί ο Σπινόζα επιλέγει μια λέξη άμεσα συνδεδεμένη με τον χρόνο, για να ορίσει «την ίδια την ύπαρξη»; Η επεξήγηση είναι από μια άποψη χρήσιμη –κι από μια άλλη, καθόλου διαφωτιστική: η αιωνιότητα δεν έχει καμία σχέση με τον χρόνο ούτε με τη διάρκεια, όσο κι αν συλλάβουμε τη διάρκεια ως στερούμενη αρχής και τέλους –και πάλι, όμως, γιατί «αιωνιότητα»;

Ένα κλειδί για να αναζητήσουμε την απάντηση δίδεται στο δεύτερο, διευκρινιστικό μέρος του ορισμού: «...καθόσον συλλαμβάνεται ως...». Για ακόμα μια φορά, το σημαντικό είναι το πώς το οριζόμενο πράγμα γίνεται αντιληπτό. Είδαμε στην αρχή του δεύτερου κεφαλαίου τους ορισμούς της *Ηθικής*, θεμέλια της σπινοζικής οντολογίας αλλά και τη σημασία των τρόπων γνώσης σε αυτήν. Οι πέντε από τους οκτώ ορισμούς αφορούν, επί της ουσίας, το ίδιο πράγμα. Πρόκειται για ένα πράγμα το οποίο είναι αιτία του εαυτού του, είναι στον εαυτό του και συλλαμβάνεται μέσω αυτού, είναι απολύτως άπειρο, και είναι ελεύθερο στον βαθμό που υπάρχει και καθορίζεται μόνο από την αναγκαιότητα της φύσης του. Είναι η Υπόσταση ή ο Θεός και, σύμφωνα με τον όγδοο ορισμό, η αιωνιότητα ή αλλιώς «η ίδια η ύπαρξη καθόσον συλλαμβάνουμε πως έπεται αναγκαία από μόνον τον ορισμό του αιώνιου πράγματος». Δύο από τους ορισμούς αναφέρονται έμμεσα στο πράγμα αυτό: το κατηγορημα είναι ό,τι συλλαμβάνουμε ως την ουσία της υπόστασης και οι τρόποι είναι οι επηρεασμοί της, «αυτό που είναι σε ένα άλλο και συλλαμβάνεται μέσω αυτού». Σημαντικός είναι ο ορισμός που εδώ έμεινε για το τέλος (αν και δεύτερος στο σπινοζικό κείμενο), αυτός που αναφέρεται στα πεπερασμένα πράγματα, στον οποίο ο Σπινόζα εισαγάγει

² Bourdieu, *Πασκαλιανοί διαλογισμοί*, σ. 26.

την αιτιακή μόνωση μεταξύ των κατηγορημάτων.³ Σε όλους σχεδόν τους ορισμούς, ο Σπινόζα αναφέρεται στον τρόπο με τον οποίο ο νους συλλαμβάνει το οριζόμενο πράγμα. Επομένως, και σε ό,τι αφορά τον όγδοο ορισμό, το σημαντικότερο ερώτημα είναι ποιος από τους τρεις τρόπους γνώσης θα μας επιτρέψει να συλλάβουμε την αιωνιότητα ως την ίδια την (αναγκαία) ύπαρξη.

α. Λόγος και αιωνιότητα στο δεύτερο μέρος της *Ηθικής*

Μπορούμε να αποκλείσουμε τη φαντασία, βάσει όσων έχουμε ήδη δει γι' αυτήν αλλά και σύμφωνα με το πόρισμα 1 της πρότασης 44 του δεύτερου μέρους: «εξαρτάται μόνο από τη φαντασία να ενατενίζουμε τα πράγματα ως ενδεχόμενα». Στην ίδια την πρόταση, δηλώνεται πως «δεν είναι στη φύση του Λόγου να ενατενίζει τα πράγματα ως ενδεχόμενα, αλλά ως αναγκαία», και το δεύτερο πόρισμά της καταλήγει πως «είναι στη φύση του Λόγου να ενατενίζει τα πράγματα υπό μια *ορισμένη* οπτική αιωνιότητας [*sub quadam specie aeternitatis*]».⁴ Έτσι, έχουμε ακόμα μια σύνδεση της αιωνιότητας με την αναγκαιότητα, όπως στον ορισμό 8 του πρώτου μέρους: αιώνιο είναι το αναγκαίο πράγμα, και συνεπώς το να το συλλάβουμε ως αναγκαίο ισοδυναμεί με το να το συλλάβουμε ως αιώνιο. Μένει να αναζητήσουμε ποια είναι η «ορισμένη οπτική» αιωνιότητας που μπορεί να συλλάβει ο Λόγος.

Σύμφωνα με την απόδειξη του δεύτερου πορίσματος, η αναγκαιότητα της φύσης των πραγμάτων είναι η αναγκαιότητα της θεϊκής φύσης, η οποία είναι αιώνια.⁵ Με άλλα λόγια, εφόσον καθετί που υπάρχει, συνιστά αναγκαία έκφραση της θεϊκής φύσης,⁶ ταυτόχρονα *ενέχει κάτι απ' αυτήν*, ενέχει την αναγκαιότητα (και την αιωνιότητα) του Θεού.⁷ Όπως διαβάζουμε στην επόμενη πρόταση, «Κάθε ιδέα ενός οποιουδήποτε εν ενεργεία υπάρχοντος σώματος, ή ενικού πράγματος, ενέχει αναγκαία την αιώνια και άπειρη ουσία του Θεού».⁸ Σύμφωνα με την απόδειξη, η ιδέα ενός πράγματος περιλαμβάνει αναγκαία και την ουσία και την ύπαρξη του πράγματος· εφόσον όμως «τα ενικά πράγματα [...] έχουν για αίτιο τον Θεό, καθόσον θεωρείται υπό το κατηγορημα του οποίου τα ίδια είναι τρόποι, οι ιδέες τους πρέπει κατ'

³ H, I, Ορισμοί, σ. 79-80.

⁴ H, II, 44 και πορίσματα, σ. 209-211 (πλάγια δικά μου).

⁵ H, II, 44, πόρ. 2, απ., σ. 211.

⁶ «Ό,τι είναι, είναι στον Θεό και τίποτα δεν μπορεί να είναι ή να συλληφθεί χωρίς τον Θεό», H, I, 15, σ. 97.

⁷ «Τα πάντα, λέω, είναι στον Θεό και όλα όσα γίνονται γίνονται μέσω μόνο των νόμων της άπειρης φύσης του και έπονται από την αναγκαιότητα της ουσίας του [...]. Φτάνει μόνο να παραδεχτούμε ότι [η θεϊκή φύση] είναι αιώνια και άπειρη», H, I, 15, σχ., σ. 103.

⁸ H, II, 45, σ. 212 (πλάγια δικά μου).

ανάγκη να ενέχουν το εννόημα του κατηγορήματός τους».⁹ Τα κατηγορήματα, ωστόσο, δεν είναι παρά ο ίδιος ο Θεός –ή μάλλον, σύμφωνα με τον έκτο ορισμό του πρώτου μέρους, αυτό που αντιλαμβανόμαστε ως την ουσία του Θεού.

Φαίνεται να υπάρχει μια ένταση ανάμεσα σε όλα αυτά και στο γεγονός ότι στη φύση των ενικών, πεπερασμένων πραγμάτων δεν *ενέχεται* αναγκαία η ύπαρξη: τα ενικά πράγματα χρειάζονται ένα άλλο αίτιο για να υπάρξουν.¹⁰ Ωστόσο, με βάση τα προηγούμενα, η «αναγκαιότητα» που αναλογεί στα πράγματα είναι η αναγκαιότητα του (εμμενούς) αιτίου τους, δηλαδή του Θεού. Αυτό σημαίνει πως το κάθε πράγμα δεν ήταν *προ*-καθορισμένο, από τον εαυτό του ή από κάποιο άλλο, να υπάρξει (ή να μην υπάρξει): δεν *προ*-υπήρχε ως δυνατότητα ή σχέδιο προς εκπλήρωση, ούτε ως μια μη εκπεφρασμένη ή μη εκδηλωμένη ουσία. Άπαξ όμως και ένα πράγμα άρχισε να υπάρχει, άπαξ και ο Θεός το σκέφτηκε και (*ταυτόχρονα*) το παρήγαγε, αυτό το συγκεκριμένο ενικό πράγμα είναι καθορισμένο να υπάρχει ως αυτό που είναι: «Τα πράγματα δεν θα μπορούσαν να παραχθούν από τον Θεό με κανέναν άλλον τρόπο και με καμία άλλη τάξη παρά όπως παράχθηκαν».¹¹ Με άλλα λόγια, η αναγκαιότητα για την οποία μιλάμε δεν είναι ένας εξωτερικός καθορισμός, αλλά η αναγκαιότητα του ότι τα πράγματα υπάρχουν με τον τρόπο που υπάρχουν, ως (αναγκαίες) εκφράσεις της θεϊκής ουσίας, η οποία είναι εμμενής σε αυτά.

Με αυτήν την έννοια, ο Σπινόζα ονομάζει τα ενικά πράγματα «ενδεχόμενα, *καθόσον*, προσέχοντας μόνο την ουσία τους, δεν βρίσκουμε τίποτα που να θέτει

⁹ H, II, 45, απ., σ. 212.

¹⁰ Υπ' αυτήν την έννοια ο Σπινόζα λέει ότι «με τον όρο ενικά πράγματα εννοώ όσα είναι πεπερασμένα και έχουν καθορισμένη ύπαρξη» (H, II, op. 7, σ. 146). Αλλά και ήδη από το πρώτο μέρος: «Η ουσία των παραχθέντων από τον Θεό πραγμάτων δεν ενέχει την ύπαρξη», H, I, 24, σ. 115.

Το ίδιο ακριβώς ισχύει, βεβαίως, και για τον άνθρωπο: «Η ουσία του ανθρώπου δεν ενέχει την αναγκαία ύπαρξη, τουτέστιν, σύμφωνα με την τάξη της φύσης, είναι τόσο δυνατόν να υπάρχει ο τάδε ή ο δείνα άνθρωπος όσο και να μην υπάρξει» (H, II, αζ. 1, σ. 147). «Πράγματι η ύπαρξη κάποιου πράγματος έπεται αναγκαία ή από την ουσία και τον ορισμό του ή από ένα δεδομένο ποιητικό αίτιο» (H, II, 33, σχ. 2, σ. 126). *Από την ουσία και τον ορισμό του έπεται αναγκαία μόνο ο Θεός. Όλα τα άλλα πράγματα χρειάζονται, επομένως, ένα δεδομένο ποιητικό αίτιο.* Αίτιο (εμμενές) όλων των πραγμάτων είναι ο ίδιος ο Θεός. Αποκεί και πέρα, ανάμεσα στους τρόπους έχουμε μεταβατική αιτιότητα –με την εμμενή αιτιότητα να παραμένει, ωστόσο, κατ' έναν τρόπο, εμμενής στη μεταβατική: «Ένας πεπερασμένος τρόπος συνιστά και εμμενές αποτέλεσμα της απόλυτης αιτιότητας του Θεού/υπόστασης και ταυτόχρονα μεταβατικό αποτέλεσμα της σχετικής αιτιότητας άλλων πεπερασμένων τρόπων» (Φουρτούνης, *Αποδόμηση σε «τελική ανάλυση»...*, «Η εμμένεια της εμμενούς αιτιότητας στη μεταβατική αιτιότητα», σ. 209). Διαφορετικά, θα είχαμε δύο οντολογικώς διακριτά «επίπεδα», ένα στο οποίο θα βασιλευε η εμμένεια, κι ένα το οποίο θα διεπόταν από τη μεταβατικότητα, πράγμα άτοπο, στον βαθμό που το «Deus sive natura», ο Θεός/υπόσταση-Φύση είναι ένα πράγμα, μοναδικό, άπειρο και *αδιαίρετο*, και θέτει ένα και μόνο επίπεδο, «ΤΟ επίπεδο εμμένειας», όπως τονίζει –κυριολεκτικά– ο Ντελέζ: «Ίσως να πρόκειται για την υπέρτατη χειρονομία της φιλοσοφίας: όχι τόσο να σκέφτεσαι ΤΟ επίπεδο εμμένειας, όσο το να δείχνεις ότι είναι εκεί, χωρίς να το σκέφτεσαι, *σε κάθε επίπεδο*», Deleuze / Guattari, *Τι είναι φιλοσοφία;*, σ. 71 (πλάγια δικά μου).

¹¹ H, I, 33, σ. 125.

αναγκαία την ύπαρξή τους ή που να την αποκλείει αναγκαία» και «δυνατά, καθόσον, προσέχοντας τα αίτια από τα οποία πρέπει να παράγονται, αγνοούμε αν είναι καθορισμένα να τα παράγουν».¹² Οι ορισμοί αυτοί μοιάζουν, σε πρώτη ανάγνωση, να αντιβαίνουν ευθέως σε όσα είδαμε αμέσως πριν, όπως και στην πρόταση 29 του πρώτου μέρους, σύμφωνα με την οποία «στη φύση των πραγμάτων δεν υπάρχει τίποτα ενδεχόμενο αλλά τα πάντα είναι καθορισμένα από την αναγκαιότητα της θεϊκής φύσης να υπάρχουν και να πράττουν με συγκεκριμένο τρόπο». Η λέξη «καθόσον», ωστόσο, μας επαναφέρει στον τρόπο σύλληψης των πραγμάτων. Όπως είδαμε λίγο πριν, η ενδεχομενικότητα των πραγμάτων είναι ιδέα της φαντασίας, δηλαδή ιδέα που δεν λέει τίποτα για το ίδιο το πράγμα. Το ενδεχομενικό και το δυνατό είναι ανεπαρκείς ιδέες τις οποίες αποδίδουμε στα πράγματα λόγω έλλειψης γνώσης: στην πρώτη περίπτωση, έλλειψη γνώσης της αιτίας της ύπαρξης (ή της ανυπαρξίας) τους και στη δεύτερη έλλειψη γνώσης της φύσης και της δύναμης της αιτίας τους. Επομένως, η αναγκαιότητα των πραγμάτων μπορεί να συλληφθεί, κατ' αρχήν, μέσω του Λόγου.

Επιστρέφοντας στην απόδειξη του δεύτερου πορίσματος της 44, ο Σπινόζα υπενθυμίζει πως «τα θεμέλια του λόγου είναι έννοιες που εξηγούν όσα είναι κοινά στα πάντα και που δεν εξηγούν τη φύση κανενός ενικού πράγματος». Οι κοινές έννοιες, όσον αφορά την Έκταση, προκύπτουν απ' το γεγονός ότι «όλα τα σώματα συμφωνούν σε ορισμένα».¹³ Σύμφωνα με την αμέσως επόμενη πρόταση, το Πνεύμα συλλαμβάνει (κατ' ανάγκη) ταιριαστά όσα είναι κοινά στο Σώμα του και στα εξωτερικά σώματα. Για να μπορέσουμε να κατανοήσουμε την αναγκαιότητα με την οποία συμβαίνει αυτό, χρειάζεται μια πολύ σημαντική διατύπωση, η οποία έχει προηγηθεί: «το ανθρώπινο Πνεύμα είναι μέρος του άπειρου νου του Θεού. Επομένως, όταν λέμε ότι το ανθρώπινο Πνεύμα αντιλαμβάνεται το τάδε ή το δείνα, δεν λέμε τίποτε άλλο παρά ότι ο Θεός, *όχι καθόσον είναι άπειρος αλλά καθόσον εξηγείται μέσω της φύσης του ανθρώπινου Πνεύματος*, ήτοι καθόσον συνιστά την ουσία του ανθρώπινου Πνεύματος, έχει την τάδε ή τη δείνα ιδέα».¹⁴ Δεν πρέπει να ξεχνάμε ότι το Πνεύμα δεν είναι παρά η ιδέα του Σώματος, με άλλα λόγια είναι μια ιδέα της

¹² H, IV, ορ. 3 και 4, σ. 148-149.

¹³ H, II, 38, πόρ., σ. 199.

¹⁴ H, II, 11, πόρ., σ. 162 (πλάγια δικά μου).

οποίας το αντικείμενο είναι το Σώμα.¹⁵ Πρόκειται για ένα πράγμα (εν προκειμένω τον άνθρωπο) εκφραζόμενο υπό δύο διαφορετικά κατηγορήματα: το Πνεύμα είναι ένας τρόπος του κατηγορήματος της Σκέψης όπως ακριβώς το Σώμα είναι ένας τρόπος του κατηγορήματος της Έκτασης. Όπως και όλα τα άλλα πράγματα, συνεπώς, είναι στον Θεό. Συνεπώς, δεν είναι ζήτημα πρόσβασης του ανθρώπινου Πνεύματος στο θεϊκό, αλλά πραγματικής σύμπτωσης των δύο, στον βαθμό που το ανθρώπινο Πνεύμα συνιστά μια (πεπερασμένη) έκφραση του θεϊκού.

Μιλήσαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο, σε σχέση με τη φαντασία, για το ζήτημα της «διπλής ένταξης» των ιδεών στο ανθρώπινο και στο θεϊκό Πνεύμα. Η φαντασιακή ιδέα έχει ως αντικείμενο τον επηρεασμό του Σώματος από ένα εξωτερικό σώμα, ενέχει συνεπώς τις ιδέες και των δύο. Το ανθρώπινο Πνεύμα *παραγνωρίζει αναγκαστικά* το αντικείμενο της ιδέας αυτής, θεωρώντας ότι αναπαριστά το ίδιο το εξωτερικό σώμα, ανεξάρτητα από τον επηρεασμό του Σώματος από αυτό.¹⁶ Με αυτήν την έννοια η φαντασιακή ιδέα ή, καλύτερα, εικόνα, στο ανθρώπινο Πνεύμα είναι συγκεχυμένη και ακρωτηριασμένη, σαν συμπεράσμα «δίχως προκείμενες».¹⁷ Στον νου του Θεού, ωστόσο, *καθόσον είναι άπειρος*, η ιδέα αυτή, συμπεριλαμβανομένης και της (συγκροτητικής) παραγνώρισής της από τον ανθρώπινο Πνεύμα, είναι σαφής και διακριτή, μαζί με τις προκείμενές της, με την έννοια ότι εντάσσεται πλήρως στο δίκτυο αιτιών που την παρήγαγαν –και είναι ακριβώς το γεγονός αυτό που δεν μας επιτρέπει να πούμε πως μια ιδέα της φαντασίας είναι ψευδής.

Στην περίπτωση του Λόγου, πρόκειται για ανάλογο μηχανισμό. Όσο αναγκαία, με την έννοια του αναπόφευκτου, είναι η φαντασία, άλλο τόσο αναγκαίος είναι και ο Λόγος. Με άλλα λόγια, σύμφωνα με τον Σπινόζα, δεν εντοπίζεται μια στιγμή «κατάκτησης» του Λόγου, και βεβαίως δεν πρόκειται για ένα είδος «περάσματος» απ' τη φαντασιακή στην έλλογη σύλληψη του κόσμου. Μπορεί η πρωταρχική σύλληψη του κόσμου να είναι η φαντασιακή, ωστόσο οι ιδέες του Λόγου, με θεμέλιο τις κοινές έννοιες και, όπως είδαμε *ακριβώς* λόγω αυτού του θεμελίου, σχηματίζονται στο Πνεύμα με την ίδια αναγκαιότητα –ή μάλλον, πιο σωστά, σχηματίζονται *από* το Πνεύμα: «Με τον όρο ιδέα εννοώ ένα εννόημα του Πνεύματος που σχηματίζεται από το Πνεύμα λόγω του ότι είναι σκεπτόμενο πράγμα.

¹⁵ «Το αντικείμενο της συνιστώσας το ανθρώπινο Πνεύμα ιδέας είναι το Σώμα, ήτοι ένας συγκεκριμένος εν ενεργεία υπάρχων τρόπος της Έκτασης, και τίποτε άλλο» (H, II, 13, σ. 163, πλάγια δικά μου. Όπως θα δούμε, η πρόταση αυτή είναι πολύ σημαντική και για τη συνέχεια).

¹⁶ «Θα καλούμε εικόνες [imagines] των πραγμάτων τους επηρεασμούς του ανθρώπινου Σώματος που οι ιδέες τους αναπαριστούν τα εξωτερικά πράγματα ωσει παρόντα» (H, II, 17, σχ., σ. 178-179).

¹⁷ H, II, 28, απ., σ. 190.

Επεξήγηση: Λέω εννόημα μάλλον, παρά αντίληψη, επειδή το όνομα αντίληψη φαίνεται να δηλώνει ότι το Πνεύμα πάσχει από ένα αντικείμενο. Ενώ το εννόημα φαίνεται να *εκφράζει μια ενέργεια του Πνεύματος*». ¹⁸ Βλέπουμε λοιπόν πως η ιδέα δεν είναι κάτι το οποίο «εισέρχεται» στο ανθρώπινο Πνεύμα ή κάτι που εγγράφεται (παθητικά) σε αυτό, ώστε να μπορούμε να πούμε πως, αποκεί και πέρα, το Πνεύμα θα σκέφτεται «σύμφωνα» με τις ιδέες αυτές. Η ιδέα *παράγεται* από το ανθρώπινο Πνεύμα με τον ίδιο τρόπο με τον οποίο λέμε ότι *παράγεται* απ' τον Θεό (κατ' αναλογία με τη διατύπωση την οποία είδαμε λίγο πριν).

Ο Σπινόζα διακρίνει την ιδέα (ή το εννόημα) από την εικόνα ενός πράγματος το οποίο συλλαμβάνουμε φαντασιακά, εικόνα η οποία σχηματίζεται «στο βάθος του ματιού ή, αν προτιμάτε, στο μέσον του εγκεφάλου», ¹⁹ και μας καλεί να κάνουμε το ίδιο. ²⁰ Η διάκριση αυτή είναι πολύ σημαντική, στον βαθμό που καταδεικνύει την ενεργητική όψη της ιδέας, η οποία δεν είναι «κάτι βουβό, εν είδει ζωγραφιάς σε έναν πίνακα [αλλά] ένας τρόπος του σκέπτεσθαι, *δηλαδή το ίδιο το νοείν*». ²¹ Αν η ιδέα είναι μια «ενέργεια» του Πνεύματος, αυτό σημαίνει και αύξηση της δύναμής του: με αυτήν ακριβώς την έννοια, σύμφωνα με τον Σπινόζα, το Πνεύμα «χαίρεται» καθόσον σχηματίζει σαφείς και διακριτές ιδέες, καθόσον είναι το ταιριαστό αίτιο των ιδεών αυτών, πράγμα πολύ σημαντικό για αυτά που ακολουθούν.

Η αναγκαιότητα (και η αιωνιότητα) την οποία μπορεί να συλλάβει ο Λόγος δυνάμει των κοινών εννοιών, οι οποίες αποτελούν τα θεμέλιά του, φαίνεται να είναι κατά κάποιο τρόπο η αναγκαιότητα του νόμου. Συλλαμβάνει τα πράγματα ως αναγκαία και όχι ως ενδεχόμενα ή δυνατά, τα συλλαμβάνει δηλαδή ως εκφράσεις της, άπειρης και αιώνιας, θεϊκής φύσης. Συλλαμβάνει «όσα είναι κοινά στα πάντα», δεν μπορεί να συλλάβει όμως «την ουσία κανενός ενικού πράγματος». ²² Εξ αυτού, τα συλλαμβάνει «δίχως καμιά συσχέτιση με τον χρόνο, αλλά υπό μια ορισμένη οπτική αιωνιότητας». ²³ Μια ιδέα Λόγου μπορεί έτσι, ως ισχυρότερη και τελειότερη, να

¹⁸ Η, ΙΙ, ορ. 3 και επεξήγηση, σ. 145-146.

¹⁹ Η, ΙΙ, 48, σχ., σ. 217.

²⁰ Η, ΙΙ, 49, σχ., σ. 219.

²¹ Η, ΙΙ, 43, σχ., σ. 207 (πλάγια δικά μου).

²² «Αυτό που είναι κοινό στα πάντα και εξίσου στο μέρος και στο όλον δεν συνιστά την ουσία κανενός ενικού πράγματος», Η, ΙΙ, 37, σ. 198.

²³ Η, ΙΙ, 44, πόρ. 2, απ., σ. 211-212. Η Σαντάλ Ζακέ εξετάζει τη διαφοροποίηση ανάμεσα στο «*sub quodam specie aeternitatis*» και το «*sub specie aeternitatis*», υποστηρίζοντας πως στην πρώτη περίπτωση, κατανοούμε τα πράγματα «στην αναγκαιότητα και την αλήθεια τους στη βάση των ιδιοτήτων του σώματός μας [ενώ στη δεύτερη] τα κατανοούμε και πάλι στην αναγκαιότητα και την αλήθεια τους, βασιζόμενοι όμως στην ουσία του σώματός μας», Chantal Jaquet, *Time, Duration and Eternity in Spinoza*, μτφρ. Eric Aldieri, Edinburgh University Press, Εδιμβούργο 2023, σ. 111-112.

μετριάσει την ισχύ της φαντασιακής εικόνας.²⁴ Για να χρησιμοποιήσουμε ξανά το παράδειγμα του ήλιου, όταν μάθουμε την πραγματική του απόσταση, η φαντασιακή ιδέα που τον δείχνει «να απέχει περίπου διακόσια πόδια» δεν θα εξαλειφθεί, εφόσον ο σωματικός μας επηρεασμός από αυτόν θα παραμείνει ο ίδιος. Η ιδέα της φαντασίας, όπως είδαμε, μπορεί να μην είναι πλάνη, αλλά ευθύνεται για την πλάνη, μπορεί να μην είναι ψευδής αλλά είναι αιτία του ψεύδους.²⁵ Έτσι, το να μάθουμε την πραγματική απόσταση του ήλιου, και το ότι είναι ένα ουράνιο σώμα το οποίο υπάρχει και «λειτουργεί» σύμφωνα με συγκεκριμένους νόμους, μπορεί να άρει τις πλάνες οι οποίες μπορούν να βασιστούν στην φαντασιακή ιδέα που σχηματίζουμε για τον ήλιο. Με λίγα λόγια, ο ήλιος δεν μπορεί να πέσει στο κεφάλι μας ή να μας κάψει αν είμαστε ασεβείς.²⁶ Ωστόσο, ακόμα δεν μπορούμε, μέσω του Λόγου και των κοινών εννοιών, να καταλάβουμε επακριβώς τον ορισμό οκτώ του πρώτου μέρους.

«Το ανθρώπινο Πνεύμα έχει ταιριαστή γνώση της αιώνιας και άπειρης ουσίας του Θεού».²⁷ Αυτή η πρόταση είναι πολύ σημαντική, αν λάβουμε υπόψη μας την κυρίαρχη αντίληψη περί της θεϊκής φύσης, κατά την οποία το ανθρώπινο Πνεύμα, ως πεπερασμένο και ατελές, δεν μπορεί να συλλάβει πλήρως την, άπειρη και τέλεια, θεϊκή φύση. Αντιθέτως, όπως έχουμε δει, κατά τον Σπινόζα δεν υπάρχει απολύτως τίποτα στον Θεό το οποίο να μη μπορούμε να γνωρίσουμε. Ο Θεός, εκφραζόμενος ολόκληρος μέσα σε κάθε κατηγορημα, είναι πλήρως προσβάσιμος στον άνθρωπο, και δια της Σκέψης και δια της Έκτασης. Στο σχόλιο της πρότασης αυτής, ο Σπινόζα αναφέρει «εκείνο το τρίτο γένος γνώσης για το οποίο μιλήσαμε στο Σχόλιο 2 της Πρότασης 40 τούτου του μέρους».²⁸ Το σχόλιο στο οποίο παραπέμπει είναι αυτό στο

Πρόκειται για τη διάκριση λόγου και ενόρασης, γνώσης μέσω κοινών εννοιών και γνώσης της ουσίας των πραγμάτων.

²⁴ Στο σημείο αυτό πρέπει να επαναλάβουμε όσα είπαμε στο τρίτο κεφάλαιο: Αυτό δεν γίνεται μέσα από μια αμιγώς διανοητική εργασία κατανόησης (καρτεσιανού τύπου), αλλά μέσα από έναν μηχανισμό που όχι απλώς περιλαμβάνει τις συναισθηματικές επήρειες αλλά βασίζεται σε αυτές: η γνωσιακή διαδικασία περιλαμβάνει τις αυξομειώσεις δύναμης του Πνεύματος (και του Σώματος): η δύναμή μας αυξάνεται καθόσον αντιλαμβανόμαστε τα πράγματα μέσω του Λόγου, και αυτό είναι που μας ωθεί να το κάνουμε.

²⁵ «Η γνώση του πρώτου γένους είναι η μοναδική αιτία του ψεύδους, ενώ του δεύτερου και του τρίτου είναι κατ' ανάγκην αληθής», Η, ΙΙ, 41, σ. 204.

²⁶ «[...] όποιος ερευνά τα αληθή αίτια των θαυμάτων και όποιος πασχίζει να κατανοεί τα φυσικά πράγματα ως μορφωμένος και όχι να τα θαυμάζει ως βλάκας, θεωρείται σχεδόν παντού ασεβής και αιρετικός και γιουχάρεται από αυτούς που τους λατρεύει ο όχλος σαν διερμηνείς της φύσης και των Θεών. Διότι ξέρουν ότι αν αρθεί η άγνοια, θα αρθεί το θάμπωμα, τουτέστιν το μοναδικό μέσο που έχουν για να επιχειρηματολογούν και να διαφυλάσσουν την αυθεντία τους», Η, Ι, Παράρτημα, σ. 138. «Για να κυβερνηθεί το πλήθος, τίποτα δεν είναι πιο αποτελεσματικό από τη δεισιδαιμονία», ΘΠΙ, πρόλογος, σ. 49.

²⁷ Η, ΙΙ, 47, σ. 213.

²⁸ Η, ΙΙ, 47, σχ., σ. 214.

οποίο διακρίνει τα τρία είδη γνώσης, αξιοποιώντας το παράδειγμα των ανάλογων αριθμών. Εκεί διαβάζουμε πως η ενόραση «βαίνει από την ταιριαστή ιδέα της μορφικής ουσίας κάποιων κατηγορημάτων του Θεού προς την ταιριαστή γνώση της ουσίας των πραγμάτων».²⁹ Αφού έχει δείξει πώς οι άνθρωποι βρίσκουν τον τέταρτο ανάλογο με τα δύο πρώτα είδη γνώσης, κάνοντας τις πράξεις είτε επειδή έτσι άκουσαν από τους δασκάλους τους είτε με βάση την απόδειξη του Ευκλείδη, λέει πως «στους απλούστατους αριθμούς δεν χρειάζεται τίποτα τέτοιο. Π.χ., δοθέντων των αριθμών 1, 2, 3, καθένας βλέπει ότι ο τέταρτος ανάλογος αριθμός είναι το 6, και αυτό πολύ σαφέστερα, επειδή συμπεραίνουμε τον τέταρτο από τη σχέση που βλέπουμε, με μια ματιά [intuitus], να έχει ο πρώτος με τον δεύτερο».³⁰ Η ενόραση, επομένως, συλλαμβάνει τον αναγκαίο τρόπο με τον οποίο τα ενικά πράγματα σχετίζονται μεταξύ τους, ως αυτά που είναι, συλλαμβάνοντάς τα ως (μη μερικά) μέρη, ως εκφράσεις της άπειρης υπόστασης. Συλλαμβάνει, με άλλα λόγια, τη σχέση τους στον βαθμό που αυτά σχετίζονται με τον Θεό ή αλλιώς «είναι στον Θεό». Κι αυτό πλησιάζει στην κατανόηση του όγδοου ορισμού.

β. Το πέμπτο μέρος της *Ηθικής*

Ο Σπινόζα μιλά για την αιωνιότητα και την εννοιακή γνώση στο πέμπτο και τελευταίο μέρος της *Ηθικής*, το οποίο έχει τίτλο «Περί της δύναμης του Νου ήτοι περί της ανθρώπινης ελευθερίας». Υπάρχει, ήδη από τον τίτλο, κάτι το οποίο μοιάζει, σε πρώτη ανάγνωση ασύμβατο με όσα έχει πει σχετικά με την παραλληλία των κατηγορημάτων, και ειδικότερα με το γεγονός ότι το Πνεύμα δεν έχει καμία δύναμη πάνω στο Σώμα: Αν οι ιδέες του Πνεύματος δεν μπορούν να καθορίσουν την ανθρώπινη συμπεριφορά, και αν το Πνεύμα δεν κατέχει καμία προνομιακή θέση στο σπινοζικό σύστημα, πώς η δύναμή του συνδέεται άμεσα με την ελευθερία του ανθρώπου; Γενικότερα, το πέμπτο μέρος της *Ηθικής* είναι αρκετά σύνθετο, έχοντας προκαλέσει αρκετά προβλήματα και διχογνωμίες. Ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα είναι ο Τζόνθαν Μπένετ [Jonathan Bennett]. Ο Μπένετ, αφιερώνει το τελευταίο κεφάλαιο του βιβλίου του *A study of Spinoza's Ethics* στο μέρος αυτό της *Ηθικής*, και ιδιαίτερος στο δεύτερο μισό του, εντοπίζοντας μεγάλα προβλήματα και σοβαρές

²⁹ Η, ΙΙ, 40, σχ. 2, σ. 204 (πλάγια δικά μου).

³⁰ Στο ίδιο (πλάγια δικά μου).

ανακολουθίες, και ασκώντας πολύ έντονη κριτική.³¹ Ο Μπένετ χωρίζει το πέμπτο μέρος σε δύο τμήματα, και επικεντρώνει την κριτική του στο δεύτερο, από την πρόταση 23 ως το τέλος, και ιδίως σε τρεις αλληλένδετες ιδέες, οι οποίες αναπτύσσονται στις προτάσεις αυτές: στην «εκπληκτική θέση»³² περί αιωνιότητας του Πνεύματος, στο τρίτο είδος γνώσης και, τέλος, στη διανοητική αγάπη του Θεού. Υποστηρίζει πως αυτή η τελευταία είναι διαφορετική από την αγάπη προς τον Θεό, την οποία ο Σπινόζα ανέπτυξε στις προτάσεις 1-20, καταλήγοντας πως «η έννοια της “αγάπης προς τον Θεό” είναι ήδη αρκετά κακή, αλλά όσα λέει για την “διανοητική αγάπη του Θεού” είναι ακόμα χειρότερα».³³ Θα μιλήσουμε γι’ αυτά τα οποία εντοπίζει και ο Μπένετ, και θα δούμε ορισμένα σημεία της κριτικής του. Ωστόσο, οι ιδέες αυτές δεν θα προσεγγιστούν ως οι πιο προβληματικές ιδέες της *Ηθικής*, πλήρως ασύνδετες ιδέες με το υπόλοιπο έργο. Αντιθέτως, θα μιλήσουμε για την αιωνιότητα του Πνεύματος, την ενορατική γνώση και τη διανοητική αγάπη του Θεού ως την (αναγκαία) κατάληξή του.³⁴

Πριν περάσουμε σε αυτά, θα ήταν ίσως χρήσιμη μια παρατήρηση σχετικά με τη δομή της *Ηθικής*, ως προς κάτι μάλλον επιφανειακό αλλά ενδεχομένως βοηθητικό: τους τίτλους των μερών της. Τα τρία πρώτα μέρη της έχουν απλούς τίτλους: «Περί του Θεού», «Περί της φύσης και της προέλευσης του Πνεύματος» και «Περί της προέλευσης και της φύσης των Συναισθηματικών Επηρειών». Βλέπουμε ότι πράγματι, στα μέρη αυτά ο Σπινόζα κυρίως περιγράφει: στο πρώτο την οντολογία του, στο δεύτερο τη φύση του ανθρώπινου Πνεύματος και στο τρίτο τις συναισθηματικές επήρειες και τον τρόπο με τον οποίον αυτές προκαλούνται. Τα δύο τελευταία μέρη έχουν σύνθετους τίτλους: «Περί της ανθρώπινης δουλείας ήτοι περί της ισχύος των συναισθηματικών επηρειών» και «Περί της δύναμης του Νου, ήτοι περί της ανθρώπινης ελευθερίας». Αυτή η όχι και τόσο σημαντική διαφορά, θα

³¹ Jonathan Bennett, *A study of Spinoza's Ethics*, Hackett Publishing, 1984. Το κεφάλαιο (σ. 357-375) έχει τίτλο «The last three doctrines», και η αρχή του είναι ενδεικτική της έντασης της κριτικής του, αφού μιλά για «μια αποτυχία άλλης τάξεως –μια ανεξέλεγκτη καταστροφή, η οποία φαίνεται να μην έχει κανένα κίνητρο» (σ. 357). Υποστηρίζει πως, όχι μόνο δεν έχει απολύτως τίποτα να μας δώσει, αλλά είναι και «επικίνδυνο: είναι ανοησίες, και κάνει κι άλλους να γράφουν ανοησίες» (σ. 374). Ενδεικτική είναι και η κατάληξη του κεφαλαίου: «Όσοι αγαπάμε και θαυμάζουμε το φιλοσοφικό έργο του Σπινόζα, θα έπρεπε, σιωπηλά και με θλίψη, να αποστρέψουμε το βλέμμα από το δεύτερο μισό του πέμπτου μέρους [...]. Μισώ που έγραψα αυτές τις σελίδες» (σ. 375).

³² Στο ίδιο, σ. 357.

³³ Στο ίδιο, σ. 357.

³⁴ Σχετικά με αυτές, ο Στίβεν Νάντλερ παρατηρεί πως «πράγματι, τα περί αιωνιότητας του Πνεύματος και διανοητικής αγάπης προς τον Θεό, όσο ασαφή κι αν είναι, αντιπροσωπεύουν την κορύφωση των θέσεων του Σπινόζα για την αρετή, τη γνώση, την ευδαιμονία και την ελευθερία», Steven Nadler, «The intellectual love of God», στο Michael Della Rocca (επιμ.), *The Oxford Handbook of Spinoza*, Oxford University Press, Νέα Υόρκη 2018, σ. 295.

μπορούσε να ερμηνευθεί και ως μια διαφορά στο περιεχόμενο ή, καλύτερα, στον στόχο των μερών. Στην πρώτη περίπτωση, ο Σπινόζα παρουσιάζει τις βασικές του έννοιες του και το πώς, στο δικό του φιλοσοφικό σύστημα, λειτουργούν τα πράγματα. Ένα έργο, ωστόσο, το οποίο ονομάζεται *Ηθική* υπόσχεται κάτι παραπάνω από μια απλή περιγραφή της πραγματικότητας: υπόσχεται να δώσει και έναν τρόπο να υπάρξουμε μέσα σ' αυτήν την πραγματικότητα καλύτερα. Αν και μπορούμε και από τα τρία πρώτα μέρη να συνάγουμε πολλά για ό,τι αφορά αυτό το ζήτημα αυτό (αρκετά από τα οποία να δίνονται ευθέως κι απ' τον ίδιο τον Σπινόζα, ιδιαιτέρως στους προλόγους, στα σχόλια και στα παραρτήματα), τα δύο τελευταία μέρη αποτελούν ρητά την εκπλήρωση της υπόσχεσης αυτής. Έτσι, στο τέταρτο μέρος μιλά για το πώς οι συναισθηματικές επήρειες, τις οποίες περιέγραψε αμέσως πριν, κρατούν τους ανθρώπους δέσμιους, και στο πέμπτο για τον τρόπο με τον οποίο μπορούν να απελευθερωθούν: σε τι συνίσταται η (πραγματική) ελευθερία και πώς μπορούμε να την κατακτήσουμε.

Προσπαθώντας να κατανοήσω την τακτική του Σπινόζα στο μέρος αυτό, διέκρινα τρία τμήματα κι ένα συμπέρασμα-σύνοψη (αν μπορούμε να το πούμε έτσι), τα οποία όπως θα δούμε προκύπτουν και από διατυπώσεις του ίδιου του Σπινόζα.³⁵ Το πρώτο περιλαμβάνει τις προτάσεις 1-20, το δεύτερο τις προτάσεις 21-31 και το τρίτο τις προτάσεις 32-37. Οι τελευταίες προτάσεις, 38-42, θα μπορούσαμε να πούμε πως αποτελούν την κατάληξη όλων των προηγούμενων (αν όχι και ολόκληρου του έργου). Στον πρόλογο, ο Σπινόζα λέει ευθέως πως ο σκοπός του είναι ακριβώς αυτό: να δείξει «πόσο και ποιο κράτος έχει [το Πνεύμα] επί των συναισθηματικών επηρειών».³⁶ Όπως είδαμε και σε προηγούμενο κεφάλαιο, το μεγαλύτερο μέρος του Προλόγου του πέμπτου μέρους καλύπτει η κριτική προς τον Καρτέσιο, και συγκεκριμένα στην καρτεσιανή διάκριση μεταξύ Σώματος και Πνεύματος, με το Πνεύμα να κατέχει προνομιακή θέση και ως εκ τούτου να είναι σε θέση να

³⁵ «Με αυτά ολοκλήρωσα όλα όσα αφορούσαν [...] τώρα λοιπόν είναι καιρός να περάσω σε εκείνα που [...]», είναι το τέλος του σχολίου της V, 20 (σ. 484). Στο σχόλιο της V, 31 (σ. 493) κάνει μια μεθοδολογικού τύπου επισήμανση: «για να εξηγήσουμε ευκολότερα και να κατανοήσουμε καλύτερα όσα θέλουμε να δείξουμε, θα θεωρήσουμε [...]». Σημειώνω απλώς εδώ τη δομή των διατυπώσεων –το περιεχόμενό τους θα το δούμε στα αντίστοιχα σημεία. Η Σαντάλ Ζακέ εντοπίζει, αντίστοιχα, μια τομή στην 20^η πρόταση του πέμπτου μέρους: «Αν η *Ηθική* τελείωνε με την εικοστή πρόταση του πέμπτου μέρους, θα εμφανιζόταν ως το εγχειρίδιο για έντιμους ανθρώπους οι οποίοι επιθυμούν να επιτύχουν την ύψιστη ελευθερία και τη μέγιστη χαρά που είναι δυνατές σ' αυτή τη ζωή. Ο Σπινόζα, ωστόσο, δεν ολοκληρώνει τους στοχασμούς του αμέσως μετά την καταγραφή των ιαμάτων των παθών και τα μέσα που βεβαιώνουν τη δύναμη του Πνεύματος εδώ και τώρα», Jaquet, *Time, Duration and Eternity in Spinoza*, σ. 66.

³⁶ H, V, πρλ., σ. 457 (πλάγια δικά μου).

καταστείλει «τα πάθη της ψυχής» και να κατευθύνει το Σώμα ορθά, σύμφωνα με τη βούλησή του. Αφού ολοκληρώνει την κριτική του, ο Σπινόζα υπόσχεται να δείξει με ποιον τρόπο μπορεί *πραγματικά* να επιτευχθεί αυτό, και να συναγάγει αποκεί «όλα εκείνα που αφορούν την ευδαιμονία του Πνεύματος».³⁷ Πράγματι, μια ζωή σύμφωνη με τις επιταγές του Λόγου είναι το ζητούμενο και της σπινοζικής φιλοσοφίας (άλλωστε, αυτό αναζητά ήδη από την *Πραγματεία για τη διόρθωση του νου*).³⁸ Η διαφορά του Σπινόζα είναι ότι ο Λόγος δεν είναι μια εξωτερική ρυθμιστική αρχή ούτε αντιτίθεται στην ανθρώπινη φύση, δεν κατακτάται αποκλειστικά μέσα από τον στοχασμό, και δεν είναι σε θέση να καταργήσει πλήρως τα πάθη. Με άλλα λόγια, μια ζωή σύμφωνη με τον Λόγο δεν σημαίνει μια ζωή αποκαθαρμένη από συναισθηματικές επήρειες. Σημαίνει πράγματι μετριασμό των παθών, των *κακών* συναισθηματικών επηρειών, όπως τις ονομάζει, δηλαδή της μείωσης της δύναμής μας και της μετάβασής μας σε μικρότερη τελειότητα. Σημαίνει όμως αύξηση των ενεργημάτων, των *καλών* συναισθηματικών επηρειών, αυτών που αυξάνουν τη δύναμή μας και μας οδηγούν σε μεγαλύτερη τελειότητα.³⁹ Με στόχο την «ύψιστη τελειότητα», αυτήν που μπορούμε να πετύχουμε μέσω του τρίτου είδους γνώσης, ο Σπινόζα αναπτύσσει, ακριβώς, τη σύζευξη της γνώσης όχι απλώς και μόνο με την εξάλειψη των παθών, αλλά και με τη μεγαλύτερη δυνατή αύξηση και ισχυροποίηση των ενεργημάτων. Μάλιστα, όπως έχουμε ήδη αναφέρει⁴⁰ και θα δούμε τώρα αναλυτικότερα, το δεύτερο είναι το μέσο για το πρώτο: είμαστε σε θέση να μετριάσουμε τα πάθη, όχι απλώς και μόνο χάρη στην παρουσία των ταιριαστών ιδεών, αλλά λόγω του ότι το Πνεύμα, στον βαθμό που έχει τέτοιες ιδέες, ενεργεί. Αυτό δεν σημαίνει ότι το Πνεύμα γίνεται ενεργητικό *επειδή* γνωρίζει τα πράγματα επαρκώς: δεν θα λέγαμε ότι υπάρχει κάποιο είδος (μεταβατικής) αιτιότητας μεταξύ της ύπαρξης αληθών ιδεών στο Πνεύμα και της ικανότητάς του να μετριάζει τα πάθη.

³⁷ H, V, πρλ., σ. 462.

³⁸ «Αφού με δίδαξε η πείρα ότι όλα όσα συμβαίνουν συνήθως στην κοινή ζωή είναι μάταια και μηδαμινά, και βλέποντας ότι όλα όσα φοβόμουν ή γίνονταν αφορμή να δοκιμάζω φόβο δεν είχαν καθεαυτά καμία αξία, παρά μόνο στον βαθμό που με αναστάτωναν, αποφάσισα τελικά να αναζητήσω μήπως υπήρχε κάποιο πραγματικό και κοινωνήσιμο αγαθό που μόνο αυτό να ήταν η αιτία που θα επηρέαζε το μυαλό, αποκλείοντας όλα τα υπόλοιπα· ή, ακριβέστερα ακόμη, κάποιο πράγμα που η ανακάλυψη και η απόκτησή του τα μου προσέφεραν για πάντα την ικανοποίηση μιας υπέρτατης και αδιάκοπης χαράς», ΠΔΝ, I, σ. 23.

³⁹ «Με τον όρο συναισθηματική Επήρεια εννοώ τους επηρεασμούς του Σώματος με τους οποίους η δύναμη ενέργειας του ίδιου του Σώματος αυξάνεται ή μειώνεται, επικουρείται ή καταστέλλεται, και συγχρόνως τις ιδέες αυτών των επηρεασμών. Έτσι, αν μπορούμε να είμαστε ταιριαστό αίτιο κάποιου από τούτους τους επηρεασμούς, τότε με τον όρο συναισθηματική επήρεια εννοώ μια ενέργεια, αλλιώς εννοώ ένα πάθος» H, III, ορ. 3, σ. 234.

⁴⁰ Πρόκειται για την ντελεξιανή ανάλυση περί «αντίστροφης αναλογίας» ενεργείν και πάσχειν για την οποία μιλήσαμε στο τρίτο κεφάλαιο.

Εν ολίγοις, δεν μετριάζουμε τα πάθη επειδή έχουμε τις «σωστές ιδέες» και μπορούμε έτσι να κατευθύνουμε σωστά τη συμπεριφορά μας. Αυτό είναι εξαιρετικά σημαντικό, καθώς διαφοροποιεί τον Σπινόζα απ' το κλασικό (διαφωτιστικό) σχήμα σύμφωνα με το οποίο η γνώση (ο Λόγος) καθοδηγεί την πράξη, και βέβαια είναι απολύτως συνεπές με τη σπινοζική παραλληλία των κατηγορημάτων: οι ιδέες δεν έχουν καμία απολύτως ισχύ επί των σωμάτων. Η ίδια η γνώση συνιστά ένα ενέργημα του Πνεύματος –η δε εννοητική γνώση, το υπέρτατο ενέργημα. Πάμε να δούμε τις αντίστοιχες προτάσεις.

Οι προτάσεις 1-20: Τα «ιάματα των συναισθηματικών επηρειών»⁴¹ και η αγάπη προς τον Θεό

Οι πρώτες είκοσι προτάσεις αποτελούν, πράγματι έναν οδηγό μετριασμού των παθών. Όχι τυχαία, η πρώτη πρόταση αναφέρεται στη σχέση Πνεύματος και Σώματος: «Καταπώς τακτοποιούνται και συναρθρώνονται οι σκέψεις και οι ιδέες των Πραγμάτων στο Πνεύμα, έτσι τακτοποιούνται και συναρθρώνονται, μέχρι κεραίας, οι επηρεασμοί του σώματος ήτοι οι εικόνες των πραγμάτων στο Σώμα».⁴² Αυτή η πρόταση αποτελεί την εφαρμογή της πρότασης 7 του δεύτερου μέρους, σύμφωνα με την οποία «η τάξη και η σύνδεση των ιδεών είναι ίδια με την τάξη και σύνδεση των πραγμάτων», συγκεκριμένα στο ανθρώπινο Πνεύμα και Σώμα. Είναι σημαντικό το ότι ο Σπινόζα ξεκινά το πέμπτο μέρος με την παραλληλία των κατηγορημάτων και το γεγονός ότι, ό,τι συμβαίνει στο Πνεύμα συμβαίνει, ακριβώς το ίδιο «μέχρι κεραίας», και στο Σώμα. Είναι σημαντικό, ακριβώς για όσα θα πει αρκετά αργότερα περί αιωνιότητας του Πνεύματος, αλλά και για τις προτάσεις που ακολουθούν αμέσως μετά. Αν σκοπός του εδώ είναι να δείξει «τα ιάματα των συναισθηματικών επηρειών», οφείλει να δείξει αυτό που, όπως παρατηρεί στον Πρόλογο, δεν κατάφερε ο Ντεκάρτ: το Πνεύμα και το Σώμα όχι ως δύο διακριτές υποστάσεις (τις οποίες ο Ντεκάρτ έπειτα δεν μπόρεσε να επανενώσει παρά με το κωνάριο),⁴³ αλλά ως δύο

⁴¹ H, V, πρλ., σ. 462.

⁴² H, V, 1, σ. 462.

⁴³ «Τι εννοεί, ερωτώ, με τις λέξεις ένωση Πνεύματος και Σώματος; Ποιο σαφές και διακριτό εννόημα έχει, λέω, για μια σκέψη ενωμένη στενότερα με κάποιο ποσοστημόριο ποσότητας; Θα ήθελα ασφαλώς να είχε εξηγήσει αυτή την ένωση μέσω του εγγύτατου αιτίου της. Αλλά συνέλαβε το Πνεύμα ως τόσο διακριτό από το Σώμα ώστε δεν θα μπορούσε να προσδιορίσει κανένα ενικό αίτιο ούτε γι' αυτήν την ένωση, ούτε για το ίδιο το Πνεύμα· αλλά του ήταν αναγκαίο να ανατρέξει στο αίτιο ολόκληρου του Σύμπαντος, τουτέστιν στον Θεό. Έπειτα, πολύ θα ήθελα να ξέρω πόσους βαθμούς κίνησης μπορεί το Πνεύμα να προσδώσει σε αυτόν τον κωνοειδή αδενίσκο και με πόση ισχύ μπορεί να τον κρατήσει ταλαντευόμενο» (H, V, πρλ., σ. 460-461).

όψεις του ίδιου πράγματος στις οποίες συμβαίνουν τα ίδια πράγματα, σημείο προς σημείο, «μέχρι κεραίας». Με αυτό ως δεδομένο, το Πνεύμα μπορεί πράγματι να αποκτήσει σαφή και διακριτή γνώση του Σώματός του, των πραγμάτων τα οποία το Σώμα του συναντά, και, ταυτόχρονα και ισοδύναμα με αυτό, γνώση του εαυτού του και των ιδεών του.⁴⁴

Σε αυτό αναφέρεται στην πρόταση 4: «Δεν υπάρχει επηρεασμός του Σώματος για τον οποίο να μη μπορούμε να σχηματίσουμε κάποιο σαφές και διακριτό εννόημα». Στο δε σχόλιο, διαβάζουμε πως «καθένας έχει την εξουσία να νοεί σαφώς και διακριτώς, αν όχι απόλυτα τουλάχιστον εν μέρει, τον εαυτό του και τις συναισθηματικές του επήρειες, και συνεπώς να καταφέρει να πάσχει από αυτές λιγότερο».⁴⁵ Για να το αποδείξει αυτό, υπενθυμίζει τις κοινές έννοιες, αυτά που συλλαμβάνουμε κατ' ανάγκην με τον Λόγο και κατ' ανάγκην ταιριαστά. Αν το πάθος είναι μια συγκεχυμένη ιδέα του επηρεασμού μας από ένα εξωτερικό πράγμα, παύει να είναι πάθος μόλις η ιδέα αυτή γίνει ταιριαστή. Για παράδειγμα, το Μίσος είναι Λύπη, συνοδευόμενη από την ιδέα ενός εξωτερικού πράγματος ως αιτίου της.⁴⁶ Αν η ιδέα αυτή είναι φανταστική, δεν είναι η ιδέα του ίδιου του πράγματος αλλά η ιδέα του επηρεασμού μας από αυτό, παραγνωρισμένη ως ιδέα του πράγματος. Έτσι, σκεφτόμαστε (στην πραγματικότητα, φανταζόμαστε) το πράγμα αποκλειστικά και μόνο σε σχέση με εμάς, και ταυτόχρονα το φανταζόμαστε «απλά», δηλαδή ως ελεύθερο, με αποτέλεσμα η συναισθηματική επήρεια να είναι «η μέγιστη όλων».⁴⁷ Πώς όμως μπορεί να ανασκευαστεί αυτό; Αν συλλάβουμε, μέσω του Λόγου και των κοινών εννοιών, δηλαδή «κατ' ανάγκην ταιριαστά», τη σχέση μας με το πράγμα και το ίδιο το πράγμα ως αναγκαίο και όχι ως ελεύθερο, μαζί δηλαδή «με τα αίτια από τα οποία καθορίστηκε να ενεργεί»,⁴⁸ τότε θα σχηματίσουμε το «σαφές και διακριτό

⁴⁴ «Όποιος έχει μια αληθή ιδέα ξέρει συγχρόνως ότι έχει μια αληθή ιδέα και δεν μπορεί να αμφιβάλλει για την αλήθεια του πράγματος» (H, II, 43, σ. 206).

⁴⁵ H, V, 4 και σχ., σ. 464-465 (πλάγια δικά μου).

⁴⁶ H, III, op. 7, σ. 322.

⁴⁷ H, V, 5, σ. 467. Το να φανταζόμαστε το πράγμα ως ελεύθερο ισοδυναμεί με την υποστασιοποίηση στην οποία προβαίνει η φαντασία, όπως την είδαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο. Εφόσον η φαντασία «αγνοεί» την εμμένεια, βλέπει σχέσεις μεταξύ υποστάσεων (και όχι μεταξύ τρόπων): βλέπουμε τον εαυτό μας και το πράγμα στην αμοιβαία παρουσία τους, εκλαμβάνουμε τον επηρεασμό μας από το πράγμα ως το ίδιο το πράγμα και του «καταλογίζουμε» ό,τι αυτό μας προκαλεί, ως εάν να ήταν ελεύθερο.

⁴⁸ H, V, 5, απ., σ. 467.

εννόημα του επηρεασμού» και, στην περίπτωση που πρόκειται για πάθος, η συναισθηματική επήρεια θα πάψει να είναι πάθος.⁴⁹

Αναφέραμε προηγουμένως πως η γνώση δεν οδηγεί στον μετριασμό των συναισθηματικών επηρειών: μπορεί να μετριάσει τα πάθη, επειδή είναι, αυτή η ίδια, ένα ενέργημα του Πνεύματος –και μάλιστα το υπέρτατο που μπορούμε να διανοηθούμε, εφόσον δεν υπάρχει «*καμία άλλη δύναμη* του Πνεύματος από τη δύναμη να σκεφτόμαστε και να σχηματίζουμε ταιριαστές ιδέες». ⁵⁰ Επί της ουσίας, πρόκειται και πάλι για συναισθηματικές επήρειες, οι οποίες όμως, προερχόμενες από τον Λόγο, αναφερόμενες δηλαδή στις κοινές ιδιότητες των πραγμάτων, είναι πιο σταθερές και δυνατές, κάνοντας έτσι τις άλλες «να προσαρμόζονται όλο και περισσότερο» σε αυτές.⁵¹

Όλα αυτά, ωστόσο, δεν σχετίζονται αποκλειστικά και μόνο με τη δύναμη του Πνεύματος να σκέφτεται και να συλλαμβάνει τα πράγματα μέσω του λόγου. Στην πραγματικότητα, δεν επιτυγχάνονται παρά πρακτικά, και αξιοποιώντας και τη φαντασία: «το άριστο που μπορούμε να καταφέρουμε [...] είναι να συλλάβουμε την αρχή του ορθού βίου, ήτοι τα βέβαια δόγματα της ζωής, να τα χαράξουμε στη μνήμη και να τα εφαρμόζουμε συνεχώς στα επιμέρους πράγματα που λαχαίνουν συχνά στη ζωή, έτσι ώστε η φαντασία μας να επηρεάζεται ευρέως από αυτά και να τα έχουμε πάντοτε πρόχειρα. [...] Αν έχουμε πρόχειρη την αρχή του αληθούς μας οφέλους καθώς και το καλό που έπεται από την αμοιβαία φιλία και την κοινή συμβίωση, και επιπλέον ότι από την αρχή του ορθού βίου προέρχεται η ύψιστη ικανοποίηση της ψυχής και ότι οι άνθρωποι, όπως τα υπόλοιπα πράγματα, ενεργούν από αναγκαιότητα της φύσης: τότε η αδικία, ήτοι το Μίσος που προέρχεται συνήθως από αυτήν θα καταλαμβάνει ελάχιστο μέρος της φαντασίας και θα ξεπερνιέται εύκολα».⁵²

Η σύλληψη των πραγμάτων δια του λόγου, η σύλληψή τους δηλαδή ως αναγκαίων, ενταγμένων στο πλέγμα αιτιών τα οποία τα παράγουν και τα καθορίζουν,

⁴⁹ «Μια συναισθηματική επήρεια που είναι πάθος παύει να είναι πάθος μόλις σχηματίσουμε μια σαφή και διακριτή ιδέα αυτής» (H, V, 3, σ. 463).

⁵⁰ H, V, 6, σχ., σ. 466-467 (πλάγια δικά μου).

⁵¹ H, V, 7, απ., σ. 470.

⁵² H, V, 10, σχ., σ. 473. Πρόκειται για ένα αρκετά εκτενές σχόλιο, με αρκετά παραδείγματα που αναφέρουν την πρακτική εφαρμογή όσων έχουν προηγηθεί, τον τρόπο με τον οποίο μπορούν να συμβάλλουν όχι απλώς στον μετριασμό των παθών αλλά και στην κοινή ζωή των ανθρώπων. Το σχόλιο καταλήγει πως «όποιος πασχίζει να μετριάσει τις συναισθηματικές επήρειες και τις ορέξεις του μόνο από αγάπη για την Ελευθερία επιχειρεί, όσο μπορεί, να γνωρίσει τις αρετές και τα αίτιά τους και να γεμίσει την ψυχή του με την ευφροσύνη που προέρχεται από την αληθή τους γνώση· και ελάχιστα να ενατενίσει τις κακίες των ανθρώπων, να τους διασύρει και να ευφρανθεί από μια ψευτοελευθερία» (σ. 475).

όπως και η αύξηση της δύναμης του Πνεύματος, καταλήγουν στην Αγάπη προς τον Θεό. Στην πρόταση 14, ο Σπινόζα κάνει την πρώτη αναφορά σε αυτό: «Το Πνεύμα μπορεί να καταφέρει ώστε όλοι οι επηρεασμοί του Σώματος, ήτοι οι εικόνες των πραγμάτων, να αναφέρονται στον Θεό». Πράγματι, αν συλλάβουμε πως τόσο το Σώμα όσο και όλα τα πράγματα, είναι στον Θεό, η Χαρά την οποία το Πνεύμα αντλεί από αυτή τη σύλληψη θα συνδέεται με την ιδέα του Θεού (όπως δείχνει στην αμέσως επόμενη πρόταση). Αυτή η αγάπη μάλιστα, ακριβώς λόγω του αντικειμένου της, είναι η πιο ισχυρή και σταθερή απ' όλες τις συναισθηματικές επήρειες, καταλαμβάνει το μεγαλύτερο μέρος του Πνεύματος και δεν μπορεί ούτε να αρθεί αλλά ούτε και να μετατραπεί σε μίσος.⁵³ Αυτή η αγάπη δεν έχει καμία σχέση με την εμπαθή (φαντασιακή) αγάπη προς τον Θεό-δημιουργό, η οποία περιμένει ανταπόδοση από τον Θεό, προκαλώντας έτσι διαμάχες και ανταγωνισμούς γύρω απ' τον ορθό τρόπο λατρείας του, και η οποία στην πραγματικότητα δεν κάνει τίποτα άλλο από το να θρέφει τις δεισιδαιμονίες.⁵⁴ Αντιθέτως, αυτή η αγάπη ενισχύει τους δεσμούς των ανθρώπων, εφόσον και η ίδια «υποθάλπεται τόσο περισσότερο όσο φανταζόμαστε περισσότερους ανθρώπους συζευγμένους με τον Θεό με τον ίδιο δεσμό αγάπης».⁵⁵ Φαίνεται ότι για τον Σπινόζα αυτό είναι το «βέβαιο και κοινωνήσιμο αγαθό» για το οποίο μιλά στην ΠΔΝ, όπως προκύπτει και από το εκτενές σχόλιο της πρότασης. Σε αυτό, επαναλαμβάνει συνοπτικά όλα όσα προηγήθηκαν σχετικά με τον τρόπο μετριασμού των συναισθηματικών επηρειών και της σημασίας του. Ωστόσο, καταλήγει σε μια παράξενη διατύπωση: «Τώρα λοιπόν είναι καιρός να περάσω σε εκείνα που ανήκουν στη διάρκεια του Πνεύματος *χωρίς συσχέτιση με το Σώμα*».⁵⁶ Αποδώ κι έπειτα ξεκινά ό,τι ο Μπένετ αποκάλεσε «καταστροφή».

Οι προτάσεις 21-31: Η αιωνιότητα του πνεύματος «χωρίς συσχέτιση με το Σώμα» και το τρίτο είδος γνώσης

Πράγματι, στο σημείο αυτό εμφανίζεται μια παράδοξα διατυπωμένη ιδέα. Πώς είναι δυνατόν, δεδομένων όσων έχουν ειπωθεί ως τώρα, να μιλήσουμε για το Πνεύμα χωρίς συσχέτιση με το Σώμα; Θα μπορούσαμε να υποθέσουμε ότι αυτή η δήλωση δεν σημαίνει πως ό,τι λέγεται εδώ δεν αφορά και το Σώμα, απλώς στις συγκεκριμένες

⁵³ Σύμφωνα με τις προτάσεις 15, 16, 18.

⁵⁴ Πρόκειται για όσα ο Σπινόζα ανέπτυξε ήδη απ' το παράρτημα του πρώτου μέρους. Το ότι ο Θεός δεν μπορεί να αγαπήσει ή να μισήσει κανέναν καταφαίνεται από την ίδια τη φύση του: ως το απολύτως άπειρο και απολύτως τέλει πράγμα, η δύναμή του δεν μπορεί να αυξηθεί ή να μειωθεί.

⁵⁵ H, V, 20, σ. 480.

⁵⁶ H, V, 20, σχ., σ. 484 (πλάγια δικά μου).

προτάσεις το όποιο ζήτημα προσεγγίζεται υπό το κατηγόρημα της Σκέψης: ο Σπινόζα εδώ επιλέγει απλώς να μιλήσει μόνο για το Πνεύμα, χωρίς αυτό να σημαίνει ότι παύει να θεωρεί το Πνεύμα την ιδέα του Σώματος («και τίποτε άλλο»). Ωστόσο, λίγο παρακάτω, το πρόβλημα εντείνεται: «Το ανθρώπινο Πνεύμα δεν μπορεί να καταστραφεί απόλυτα μαζί με το Σώμα· αλλά από αυτό παραμένει κάτι που είναι αιώνιο».⁵⁷ Ακριβώς εδώ είναι που ο Μπένετ εντοπίζει τη μεγαλύτερη ασυνέπεια του Σπινόζα, την «παραχώρηση» του Σπινόζα στη θρησκευτική ιδέα περί συνέχισης της ύπαρξης. Συμπληρωματικά, η κριτική αυτή βλέπει στην έννοια της ενορατικής γνώσης την αναγνώριση, εκ μέρους του Σπινόζα, κάποιου είδους μυστικιστικής θρησκευτικής εμπειρίας, είτε επειδή ο ίδιος εντέλει την αποδέχεται είτε (και πάλι) ως παραχώρηση.⁵⁸ Ωστόσο δεν είναι, και δεν θα μπορούσε να είναι, τόσο απλό. Δυσκολίες, εντάσεις και αμφισημίες μπορούν να υπάρχουν· αλλά δεν μπορεί ο Σπινόζα να προδίδει το έργο του κατ' αυτόν τον τρόπο, ολοκληρώνοντάς το με ιδέες οι οποίες δεν βρίσκονται απλώς σε ένταση με όλα τα αλλά, αλλά σε απόλυτη αντίφαση.

Αλλωστε, προηγούνται δύο άλλες προτάσεις. Στην 21, ο Σπινόζα συνδέει απόλυτα και χωρίς καμία παραχώρηση τη φαντασία και τη μνήμη με το Σώμα. Αν το Πνεύμα συλλαμβάνει τον εαυτό του, το Σώμα και τα άλλα σώματα, μέσω των ιδεών των επηρεασμών του Σώματος (των ιδεών της φαντασίας), αυτό δεν μπορεί να συμβαίνει παρά μόνο για όσο το Σώμα διαρκεί. Σύμφωνα με τη Ζακέ, η φαντασία

⁵⁷ H, V, 23, σ. 486.

⁵⁸ Ο Μπένετ, στην κατάληξη της κριτικής του, διατυπώνει την υπόθεση πως ίσως ο Σπινόζα να είδε το τέλος του πέμπτου μέρους ως ευκαιρία «να δώσει μια αυστηρή λεκτική έκφραση σε κάποια εκστατικά, ανεξέλεγκτα, απεριγράπτα συναισθήματα», Bennet, *A Study of Spinoza's Ethics*, σ. 375. Η ένταση επισημαίνεται και από άλλους σχολιαστές, οι οποίοι ωστόσο βρίσκουν τρόπους να την επιλύσουν: «[Τα περί αιωνιότητας του πνεύματος και διανοητικής αγάπης προς τον Θεό] μοιάζει να εισαγάγουν ένα θρησκευτικό, ακόμα και μυστικιστικό στοιχείο στην πλήρως ορθολογική φιλοσοφία της *Ηθικής*. [...] Ο αναγνώστης δεν περιμένει ότι ο Σπινόζα θα αρχίσει να πραγματεύεται την ευδαιμονία, την αιωνιότητα, τη σωτηρία και την αγάπη του Θεού. Κάποιοι σχολιαστές προτείνουν ότι ο Σπινόζα, ως το τέλος της *Ηθικής*, υποχωρεί προς μια θρησκευτική λειτουργία θεμελιωμένη στη δική του προσωπική εμπειρία», Nadler, «The intellectual love of God», σ. 295. Σε ό,τι αφορά ειδικότερα το ζήτημα της διανοητικής αγάπης του Θεού «[ο Σπινόζα], ενώ απορρίπτει τη θεϊκή αγάπη ως *ανθρωπομορφισμό* [...] αναπτύσσει την έννοια της διανοητικής αγάπης του Θεού στο τέλος της *Ηθικής* του. Είναι όμως αυτή μια νόμιμη έννοια μέσα στο σύστημά του;», Yitzhak Y. Melamed, «The enigma of Spinoza's *amor Dei intellectualis*», στο Noa Naaman (επιμ.), *Descartes and Spinoza on the Passions*, Cambridge University Press, Κέμπριτζ 2019, σ. 222 (πλάγια δικά μου). Επίσης, ο Μορώ δείχνει τη «συννοχή» του πέμπτου μέρους της *Ηθικής* με τα προηγούμενα μέρη. Αναγνωρίζει τη δυσκολία του, υποστηρίζει όμως ότι αυτή μπορεί να αντιμετωπιστεί μέσα από την έννοια της εμπειρίας, η οποία «μας επιτρέπει μια καλύτερη κατανόηση ορισμένων πλευρών του», Pierre-François Moreau, *Experience and Eternity in Spinoza*, μτφρ. Robert Boncardo, Edinburgh University Press, Εδιμβούργο 2021, σ. 499-500.

πεθαίνει μαζί με το Σώμα.⁵⁹ Αυτή η ερμηνεία βέβαια δεν λύνει το πρόβλημα. Αν η φαντασία είναι αυτή που πεθαίνει μαζί με το Σώμα, εξακολουθεί να υπάρχει «κάτι» από το Πνεύμα που «παραμένει», και αυτό φαίνεται να θέτει υπό αίρεση την παραλληλία των κατηγορημάτων. Η επόμενη πρόταση, όπως διατυπώνεται, φαίνεται να προσθέτει ή να διευκρινίζει κάτι: «Στον Θεό, *ωστόσο*, υπάρχει αναγκαία μια ιδέα που εκφράζει την ουσία του τάδε και του δείνα ανθρώπινου Σώματος υπό την οπτική της αιωνιότητας».⁶⁰ Οι τρεις από τις τέσσερις παραπομπές τις οποίες χρησιμοποιεί στην απόδειξη της πρότασης αυτής είναι παραπομπές στο πρώτο μέρος της *Ηθικής*: στο ότι ο Θεός δεν είναι μόνο αίτιο της ύπαρξης αλλά και της ουσίας των πραγμάτων (του *κάθε* πράγματος), στο ότι η γνώση κάθε πράγματος ενέχει τη γνώση του αιτίου του και εξαρτάται από αυτήν, και στο ότι από την αναγκαιότητα της θεϊκής φύσης έπονται άπειρα με άπειρους τρόπους, δηλαδή τα πάντα.⁶¹ Έτσι, αν το Πνεύμα συνιστά την ιδέα του Σώματος *για όσο αυτό διαρκεί*, υπάρχει μια ιδέα στον νου του Θεού η οποία εκφράζει το εκάστοτε Σώμα, την ουσία του *και* την ύπαρξή του, *sub specie aeternitatis*.⁶²

Πρέπει να θυμηθούμε ξανά τον ορισμό 8 του πρώτου μέρους (τον οποίο άλλωστε ο Σπινόζα επαναλαμβάνει σχεδόν κατά λέξη, αν και χωρίς να παραπέμπει σε αυτόν, τόσο στην απόδειξη όσο και στο σχόλιο της πρότασης 23): «Με τον όρο αιωνιότητα εννοώ την ίδια την ύπαρξη καθόσον συλλαμβάνουμε πως έπεται αναγκαία από μόνο τον ορισμό του αιώνιου πράγματος», και βέβαια, σύμφωνα με την επεξήγηση, αυτό δεν πρέπει να συγχέεται με τον χρόνο ή τη διάρκεια, ακόμα κι αν σκεφτούμε τη διάρκεια χωρίς αρχή και τέλος. Η αιωνιότητα, άρα *και* η αιωνιότητα του Πνεύματος, δεν είναι σε καμία περίπτωση συνέχιση της ύπαρξης, αλλά «κάτι» άλλο.

⁵⁹ Chantal Jaquet, «Eternity», στο Michael Della Rocca (επιμ.), *The Oxford Handbook of Spinoza*, σ. 374. Βλ. και της ίδιας, *Time, Duration and Eternity...*, σ. 89-90.

⁶⁰ H, V, 22, σ. 485 (πλάγια δικά μου).

⁶¹ H, V, 22, απ., σ. 485. Οι τρεις αναφορές στο πρώτο μέρος είναι στην πρότ. 25 (σ. 116), στο αξ. 4 (σ. 81) και την πρότ. 16 (σ. 104) αντίστοιχα.

⁶² «Ο Θεός γνωρίζει τέλεια όλα τα συμβάντα τα οποία ο καθένας και η καθεμία έχει υποστεί ή επιφέρει κατά την *αληθή αιτιακή τους αλληλοσύνδεση* [...]. Με αυτήν την έννοια, η ιδέα ενός σώματος –που είναι “ο αντίστοιχος νους του και τίποτε άλλο”– συνιστά μια αιώνια αλήθεια στον Νου του Θεού [...]. Για να το θέσω πιο πεζά, αυτό σημαίνει απλώς ότι είναι αιώνια αλήθεια ότι το άτομο X ζει ή έζησε, ότι όσο ζούσε το σώμα του υπέστη αυτά κι εκείνα και ότι επέφερε τούτα και τα άλλα. Όλα είναι αιτιωδώς συνδεδεμένα και η εν λόγω αιώνια αλήθεια συνιστά την αληθή απόδοση όλων των συναφών αιτιακών αλληλοσυνδέσεων», Αριστείδης Μπαλτάς, *Ξεφλουδίζοντας πατάτες ή λειαιίνοντας φακούς. Ο Σπινόζα και ο νεαρός Βιτγκενστάιν συνομιλούν για την εμμένεια και τη λογική της*, μτφρ. Αφροδίτη Χριστοδουλάκου, Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, Ηράκλειο 2022, σ. 170-171.

Αν μιλάμε για αιωνιότητα του Πνεύματος, μιλάμε για την ίδια του την ύπαρξη, στον βαθμό που αυτή έπεται αναγκαία μόνο από τον ορισμό του. Η Ζακέ, εφιστώντας μας την προσοχή στην «ιδιάζουσα διατύπωση» του Ορισμού 8, επισημαίνει τη σημασία του ότι η ύπαρξη έπεται «από τον ορισμό» και όχι, για παράδειγμα, από την ουσία του πράγματος: αν η αιωνιότητα συσχετιζόταν με την ουσία, θα μπορούσε να αναφέρεται αποκλειστικά στον Θεό, αποκλείοντας έτσι τους τρόπους.⁶³ Σε αυτήν την περίπτωση θα εγκαθιδρυόταν *de facto* μια οντολογική διαφορά μεταξύ του Θεού και των τρόπων. Πράγματι, στον ορισμό ενός πράγματος πρέπει να εμπεριέχεται και η αιτία του. Το μόνο πράγμα το οποίο δεν χρειάζεται καμία εξωτερική αιτία για να υπάρξει, το μόνο που υπάρχει από μόνο του, ως αιτία του εαυτού του, και συνεπώς η ύπαρξή του έπεται από την ουσία του, είναι ο Θεός.⁶⁴ Τα ενικά πράγματα χρειάζονται ένα αίτιο *για να υπάρξουν* –άπαξ όμως και υπάρξουν, *υπάρχουν αναγκαία*, όπως έχουμε πει ξανά. Κι αν (εμμενές) αίτιο όλων των πραγμάτων είναι ο Θεός, στον ορισμό τους πρέπει να ενέχεται και η (αιώνια και άπειρη) φύση του. Υπ’ αυτήν την έννοια, θα μπορούσαμε να πούμε πως ουσία και ύπαρξη «ταυτίζονται», κατά κάποιον τρόπο, και στην περίπτωση των ενικών πραγμάτων, στον βαθμό που αυτά συλλαμβάνονται ως *αναγκαία* μέσω του εμμενούς αιτίου τους. Ο Σπινόζα, έχοντας αφήσει στην αρχή τον απαραίτητο εννοιολογικό χώρο, μιλώντας για ορισμό και όχι για ουσία, έρχεται τώρα, στο πέμπτο μέρος, να τον καλύψει εξ ολοκλήρου, *ακριβώς για να αποκλείσει κάθε πιθανότητα μιας τέτοιας διαφοράς, να μην αφήσει τίποτα το οποίο να απολαμβάνει προνομιακά η θεϊκή φύση*.

Επομένως, το ανθρώπινο Πνεύμα είναι αιώνιο, στον βαθμό που συλλαμβάνεται ως έκφραση του θεϊκού: «αφού αυτό που συλλαμβάνεται με κάποια αιώνια αναγκαιότητα μέσω της ίδιας της ουσίας του Θεού είναι παρά ταύτα κάτι, αυτό το κάτι που ανήκει στην ουσία του Πνεύματος θα είναι κατ’ ανάγκην αιώνιο».⁶⁵

⁶³ Jaquet, «Eternity», σ. 372. «Η ουσία ενός τρόπου βεβαίως εξαρτάται από τον Θεό, αλλά δεν περιέχει τον Θεό. Σ’ αυτήν τη βάση, ο λόγος που ο Σπινόζα χρησιμοποιεί τη λέξη “ορισμός” αντί της λέξης “ουσία” γίνεται ξεκάθαρος. Το εγγύτερο αίτιο δεν περιλαμβάνεται στην “ουσία” ενώ περιλαμβάνεται στον “ορισμό” –και αυτό κάνει τη μεγαλύτερη διαφορά στον κόσμο. Αν η αιωνιότητα δεν μπορεί να συναχθεί από την ουσία ενός τρόπου, εφόσον δεν ενέχει την ύπαρξη, μπορεί, αντιθέτως, να απορρέει από τον ορισμό του. Δεδομένου ότι ο ορισμός ενός τρόπου περιλαμβάνει το εγγύτερο αίτιο, μπορεί, μέσω της ουσίας του Θεού, πράγματι να ενέχει την ύπαρξη και έτσι να είναι αιώνιος», Jaquet, *Time, Duration and Eternity...*, σ. 84. Για την αιωνιότητα ως κάτι το οποίο δεν ανήκει αποκλειστικά στη θεϊκή φύση, αλλά και στα ενικά πράγματα, βλ. και Pierre-François Moreau, «Spinoza and eternity», στο Yitzhak Y. Melamed (επιμ.) *A Companion to Spinoza*, σ. 112.

⁶⁴ Jaquet, «Eternity», σ. 372: «Στην περίπτωση του Θεού, του οποίου η ύπαρξη απορρέει από την ουσία του, το να χρησιμοποιήσουμε τη λέξη “ορισμός” αντί “ουσία” δεν θα άλλαζε τίποτα». Το ίδιο ζήτημα πραγματεύεται η Ζακέ και στο *Time, Duration and Eternity...*, σ. 83-84.

⁶⁵ H, V, 23, απ., σ. 486.

Τι είναι τελικά αυτό το κάτι; Σίγουρα δεν πρόκειται για επέκταση της ύπαρξης στο παρελθόν ή το μέλλον, όπως εξηγεί ξανά στο σχόλιο της πρότασης. Αν «αυτή η ιδέα που εκφράζει την ουσία του Σώματος υπό την οπτική της αιωνιότητας είναι ένας συγκεκριμένος τρόπος του σκέπτεσθαι που ανήκει στην ουσία του Πνεύματος και είναι κατ' ανάγκην αιώνιος», αυτό δεν σημαίνει ότι μπορούμε «να θυμόμαστε ότι υπήρχαμε πριν το Σώμα».⁶⁶ Ωστόσο, συνεχίζει: «*αισθανόμαστε και βιώνουμε* ότι είμαστε αιώνιοι». Άρα η αιωνιότητα, και μάλιστα όχι αναφερόμενη αποκλειστικά στο Πνεύμα μας, είναι κάτι του οποίου μπορούμε να έχουμε την εμπειρία: ως αίσθηση και ως βίωμα. Το εξηγεί αμέσως: «διότι το Πνεύμα δεν αισθάνεται εκείνα τα πράγματα που συλλαμβάνει νοώντας, λιγότερο από αυτά που έχει στη μνήμη».⁶⁷ Όταν το Πνεύμα συλλαμβάνει κάτι νοώντας σημαίνει, όπως είδαμε προηγουμένως, ότι το Πνεύμα ενεργεί. Έτσι, φαίνεται πως η αιωνιότητα του Πνεύματος δεν είναι παρά η ίδια η δύναμή του να νοεί: τον εαυτό του, το Σώμα του και όλα τα άλλα πράγματα.⁶⁸

Προς αυτό μας κατευθύνει και η επόμενη πρόταση: «Όσο περισσότερο κατανοούμε τα ενικά πράγματα, τόσο περισσότερο κατανοούμε τον Θεό».⁶⁹ Η κατανόηση εδώ (και όχι «αντίληψη» ή «σύλληψη») δεν μπορεί να είναι πια απλώς η κατανόηση που έχει ως θεμέλιο τις κοινές έννοιες, αφού αυτές δεν μπορούν να εξηγήσουν, και άρα να μας βοηθήσουν να κατανοήσουμε, τα ενικά πράγματα. Ο Σπινόζα περνά, αμέσως μετά την αιωνιότητα του Πνεύματος, στην ενορατική γνώση. Το τρίτο είδος γνώσης δεν ξεκινά από όσα είναι κοινά στα πάντα, αλλά από τα ίδια τα

⁶⁶ H, V, 23, σχ., σ. 486.

⁶⁷ Στο *ίδιο* (πλάγια δικά μου). Αναφέρθηκα προηγουμένως στην κίνηση του Μορώ να ερμηνεύσει το πέμπτο μέρος της *Ηθικής* (συνεπώς και την κομβική έννοια της αιωνιότητας) αξιοποιώντας την έννοια της εμπειρίας. Στο σημείο αυτό του σπινοζικού κειμένου βρίσκει ο ίδιος και τη «νομιμοποίηση» της κίνησής του: «αν η αιωνιότητα μας δίδεται με έναν εμπειρικό τρόπο, αυτό σημαίνει ότι, τηρουμένων των αναλογιών, μπορούμε να εφαρμόσουμε στη φράση αυτή όσα μάθαμε σε άλλες μορφές εμπειρίας» (Moreau, *Experience and Eternity*..., σ. 563). Επισημαίνει αμέσως, «για άλλη μια φορά, ότι η εμπειρία, όπως κατανοείται εδώ, δεν αντιτίθεται στον Λόγο» (στο *ίδιο*, πλάγια δικά μου). Λίγο πριν (σ. 561), έχει διακρίνει την εμπειρία [*experientia*] «από τη θολή εμπειρία» (αυτή που ο Σπινόζα συνδέει με τη φαντασία) αλλά και τη «μυστικιστική εμπειρία», βλέποντάς την «πράγματι ως έναν από τους θεμελιώδεις τρόπους να κατανοούμε την πραγματικότητα».

⁶⁸ Βλ. και Jaquet, *Time, Duration and Eternity*...: «Η αιωνιότητα που αισθανόμαστε και βιώνουμε [...] είναι κάτι διαφορετικό και από την αιωνιότητα που φανταζόμαστε, στον βαθμό που κινητοποιεί τη διάνοια σε αντίθεση με τη μνήμη, και από την αιωνιότητα που γνωρίζουμε επαρκώς» (σ. 91). Η Ζακέ συνδέει την αιωνιότητα με την αναγκαιότητα, αλλά υποστηρίζει πως το να *αισθανθούμε* και να *βιώσουμε* την αιωνιότητα του Πνεύματός μας δεν εξαντλείται στην κατανόηση της αναγκαιότητας των πραγμάτων (σ. 93). Επισημαίνει τη σημασία της ουσίας των αποδείξεων, οι οποίες «πράγματι παράγουν μέσα μας ένα *συναίσθημα*: το συναίσθημα της βεβαιότητας. [...] Η βεβαιότητα είναι ένα συναίσθημα, εφόσον εκφράζει τον τρόπο με τον οποίο *επηρεαζόμαστε* από την αλήθεια. Δεν διακρίνεται πραγματικά από μια αληθή ιδέα, αλλά δείχνει τον τρόπο με τον οποίο τη *βιώνουμε* ως αληθή, δίχως να χρειαζόμαστε κανένα άλλο εξωτερικό σημείο. [...] Όταν έχουμε μια αληθή ιδέα, αισθανόμαστε ότι αυτή η ιδέα συγκροτεί το Πνεύμα μας· βιώνουμε επομένως τον εαυτό μας ως αιώνιο» (σ. 95-96, πλάγια δικά μου).

⁶⁹ H, V, 24, σ. 287.

κατηγορήματα του Θεού, και οδηγεί στην ταιριαστή γνώση της ουσίας των ενικών πραγμάτων.⁷⁰ Πράγματι, για την απόδειξη της πρότασης αυτής ο Σπινόζα αρκείται απλώς σε μια παραπομπή, και πάλι στο πρώτο μέρος: «Τα επιμέρους πράγματα δεν είναι παρά επηρεασμοί των κατηγορημάτων του Θεού, ήτοι *τρόποι με τους οποίους τα κατηγορήματα του Θεού εκφράζονται με συγκεκριμένο και καθορισμένο τρόπο*».⁷¹

Οι επόμενες προτάσεις, 25-27, με παραπλήσιες διατυπώσεις, μιλούν για την ενορατική γνώση και τη σημασία της. Το πιο σημαντικό βρίσκεται στην απόδειξη της πρότασης 27: «όποιος γνωρίζει τα πράγματα με αυτό το γένος γνώσης [...] επηρεάζεται από την ύψιστη Χαρά, και αυτό *με τη συνοδεία της ιδέας του εαυτού του και της αρετής του*».⁷² Βλέπουμε πως, πλέον, αίτιο της Χαράς η οποία προέρχεται από τη γνώση δεν είναι η ιδέα του Θεού, όπως στην περίπτωση του Λόγου και των προτάσεων 1-20, αλλά η ιδέα του ίδιου του Πνεύματος και της αρετής του (δηλαδή, της δύναμής του).⁷³ Αυτή είναι η διαφορά μεταξύ λόγου και ενόρασης, και υπό αυτήν την έννοια το τρίτο είδος γνώσης υπερτερεί του δεύτερου.⁷⁴ Έτσι, η ενόραση όχι μόνο δεν αποτελεί κάποιου είδους μυστικιστική εμπειρία, μια παραχώρηση στο υπερβατικό, αλλά «επιστρέφει» στο ανθρώπινο Πνεύμα ό,τι μπορεί να αποδόθηκε, για λόγους μεθοδολογικούς κυρίως, στον Θεό. Ταυτόχρονα βέβαια, όπως θα δούμε και παρακάτω, έτσι κι αλλιώς η ιδέα του Θεού δεν μπορεί να είναι «εξωτερική» στο Πνεύμα –πολύ απλά γιατί ο Θεός δεν είναι «εξωτερικός» σε τίποτα. Συνεπώς, η ιδέα του Θεού σαν αίτιο της Χαράς είναι η ίδια ιδέα με την ιδέα του Πνεύματος σαν αίτιο, στον βαθμό που συλλαμβάνει τα πράγματα ταιριαστά.

Πριν το δούμε πιο αναλυτικά, αξίζει να παρατηρήσουμε ότι, ενώ μέχρι στιγμής μιλούσε για το Πνεύμα «χωρίς συσχέτιση με το Σώμα», στην πρόταση 29

⁷⁰ Βέβαια, όπως θα επισημάνει λίγο παρακάτω, η επιθυμία να γνωρίσουμε τα πράγματα με το τρίτο είδος γνώσης προέρχεται από το δεύτερο (H, V, 28, σ. 489).

⁷¹ H, I, 25, πόρ., σ. 116 (πλάγια δικά μου).

⁷² H, V, 27, απ., σ. 489 (πλάγια δικά μου). Βλ. και Jaquet, *Time, Duration and Eternity...*, σ. 97: «Οχι μόνο γνωρίζουμε ότι υπάρχει κάτι μέσα μας που είναι αιώνιο, αλλά γνωρίζουμε ότι εμείς οι ίδιοι είμαστε αιώνιοι. Γνωρίζουμε έτσι τον εαυτό μας, αφού δεν κατέχουμε απλώς την ιδέα ενός πράγματος, συνοδευόμενη από τον εαυτό μας ως αιτία, αλλά έχουμε και την ιδέα του εαυτού μας μαζί με τον εαυτό μας ως αιτία. [...] Το να έχουμε συνείδηση του εαυτού μας, του Θεού και των πραγμάτων, είναι ένα και το αυτό».

⁷³ «Με τους όρους αρετή και δύναμη εννοώ το ίδιο, τουτέστιν η *αρετή*, καθόσον αναφέρεται στον άνθρωπο, είναι η ίδια η *ουσία*, ήτοι η *φύση* του ανθρώπου καθόσον έχει την εξουσία να επιτυγχάνει ορισμένα που μπορούν να κατανοηθούν μέσω μόνων των νόμων της φύσης του» (H, IV, op. 8, σ. 350, πλάγια δικά μου).

⁷⁴ Ο Μπένετ, για παράδειγμα αδυνατεί να δει αυτή τη διαφορά, εντάσσοντας, όπως είδαμε, την ενορατική γνώση στις όχι απλώς αχρείαστες αλλά καταστροφικές ιδέες της *Ηθικής*. Συγκεκριμένα, παρατηρεί: «Η ενορατική γνώση υποτίθεται πως είναι ευρύτερη, καλύτερη, υψηλότερη από την απλή άσκηση του λόγου· αλλά δεν μας λείει ξεκάθαρα γιατί», Bennett, *A Study...*, σ. 369.

επανέρχεται σε αυτό, και μάλιστα για να μιλήσει και για την ουσία του Σώματος *sub specie aeternitatis*: «Ό,τι το Πνεύμα κατανοεί υπό την οπτική της αιωνιότητας, δεν το κατανοεί λόγω του ότι συλλαμβάνει την παρούσα ενεργή ύπαρξη του Σώματος αλλά λόγω του ότι *συλλαμβάνει την ουσία του Σώματος υπό την οπτική της αιωνιότητας*».⁷⁵ Περισσότερο χρήσιμο από την απόδειξη της πρότασης, είναι το σχόλιό της: «Τα πράγματα συλλαμβάνονται από εμάς ως ενεργά με δύο τρόπους, ή καθόσον συλλαμβάνουμε ότι υπάρχουν σε σχέση με έναν συγκεκριμένο χρόνο και τόπο ή καθόσον συλλαμβάνουμε ότι περιέχονται στον Θεό και έπονται από την αναγκαιότητα της θεϊκής φύσης».⁷⁶ Δεν πρόκειται για δύο διαφορετικούς τρόπους ή επίπεδα ύπαρξης των πραγμάτων, αλλά για τρόπο σύλληψης ή πιο σωστά εδώ, κατανόησής τους. Τα πράγματα υπάρχουν, ως ενεργά, και με τους δύο τρόπους –και αυτό είναι που συλλαμβάνεται *sub specie aeternitatis*: μέσω του Λόγου, μαζί με την ιδέα του Θεού, ή μέσω της ενόρασης, μαζί με την ιδέα του ίδιου του Πνεύματος.⁷⁷ Αυτά τα δύο, όπως θα δείξει αμέσως μετά, είναι επί της ουσίας, ένα και το αυτό: «Καθόσον το Πνεύμα μας γνωρίζει τον εαυτό του και το Σώμα υπό την οπτική της αιωνιότητας, έχει κατ' ανάγκην γνώση του Θεού και ξέρει ότι το ίδιο είναι στον Θεό και συλλαμβάνεται μέσω του Θεού».⁷⁸ Όλα αυτά, καταλήγουν ίσως σε μία από τις πιο σημαντικές προτάσεις, η οποία διατυπώνει ευθέως με ποια έννοια το Πνεύμα έχει δύναμη, και ιδίως πώς αυτή η δύναμη συνίσταται ακριβώς στο τρίτο είδος γνώσης: «Το τρίτο γένος γνώσης εξαρτάται από το Πνεύμα σαν από μορφικό αίτιο καθόσον το ίδιο το Πνεύμα είναι αιώνιο».⁷⁹

⁷⁵ H, V, 29, σ. 490 (πλάγια δικά μου). Ο Μπένετ βλέπει τη διάκριση μεταξύ «ενεργού ύπαρξης» και «ουσίας» με την κλασική έννοια: την ουσία να προϋπάρχει, (ως δυνατότητα) και την ύπαρξη ως πραγμάτωση της ουσίας. Κατ' αυτήν την έννοια, η αιωνιότητα του πνεύματος όχι μόνο αντιβαίνει πλήρως στην παραλληλία των κατηγορημάτων, αλλά εισάγει και την έννοια της «λογικής δυνατότητας» στο σύστημα του Σπινόζα (Bennett, *A Study...*, σ. 258-259).

⁷⁶ H, V, 29, σχ. 491 (πλάγια δικά μου).

⁷⁷ Δεν συλλαμβάνουμε δύο διαφορετικά αντικείμενα, αλλά ένα και το αυτό αντικείμενο, «το οποίο είναι πάντοτε-ήδη εκεί, ήδη από το πρώτο είδος γνώσης [...]. Αυτό που αλλάζει δεν είναι ποτέ το ίδιο το είναι των πραγμάτων [...] αλλά η σχέση οικειοποίησης στην οποία το ανθρώπινο υποκείμενο εισέρχεται με τα άλλα», Louis Althusser, «The only materialist tradition. Part I: Spinoza», στο Warren Montag / Ted Stolze (επιμ.), *The New Spinoza, Theory out of Bounds*, τ. 11, University of Minnesota Press, Μινεσότα 1997, σ. 9.

⁷⁸ H, V, 30, σ. 492 (πλάγια δικά μου).

⁷⁹ H, V, 31, σ. 492 (πλάγια δικά μου). Η Ζακέ σχολιάζει την πρόταση αυτή ως εξής: «Επειδή το Πνεύμα είναι αιώνιο, μπορεί να συλλάβει τα πράγματα *sub specie aeternitatis* [...]. Το τρίτο είδος γνώσης δεν προηγείται πράγματι της σύλληψης της αιωνιότητας του Πνεύματος, αλλά προκύπτει από αυτήν. Συνεπώς, [το τρίτο είδος γνώσης] δεν είναι η αιτία αλλά η έκφραση της σωτηρίας στην πράξη», Jaquet, *Time, Duration and Eternity...*, σ. 98 (πλάγια δικά μου). Όπως είπαμε και προηγουμένως, κατ' αναλογία, δεν μετριάσουμε τα πάθη λόγω του ότι έχουμε αληθείς ιδέες (ως εάν οι ιδέες να καθορίζουν αιτιακά τη δύναμή μας και τις πράξεις), αλλά η ίδια η παρουσία αληθών ιδεών στο Πνεύμα συνιστά αύξηση της δύναμής του και της ενεργητικότητάς του (και ταυτόχρονα μετριασμό των παθών).

Οι προτάσεις 32-37: Η διανοητική αγάπη προς τον Θεό, η ύψιστη τελειότητα

Ενώ στις πρώτες 20 προτάσεις φαίνεται να έχει ολοκληρώσει όσα είχε να πει περί της Αγάπης προς τον Θεό, επανέρχεται σε αυτήν με μια προσθήκη: τώρα μιλά για διανοητική [intellectualis] αγάπη προς τον Θεό. Αν η αγάπη προς τον Θεό, όπως αναπτύχθηκε προηγουμένως ως «ίαμα των συναισθηματικών επηρειών» και ως εκείνο το «πραγματικό και κοινωνήσιμο αγαθό» το οποίο αναζητούσε στην ΠΔΝ, είναι αυτή η αγάπη που, σε αντίθεση με τη φαντασιακή, θα έβαζε τέρμα στις δεισιδαιμονίες και τις θρησκευτικές διαμάχες του προλόγου της ΘΠΠ, τι παραπάνω είναι αυτή η «διανοητική» αγάπη; Πρόκειται, μάλλον, για ερώτημα ανάλογο με το τι παραπάνω είναι η ενορατική γνώση από τον λόγο. Γι' αυτό και χρειάστηκαν αυτές οι ενδιάμεσες προτάσεις περί της αιωνιότητας του πνεύματος και της ενορατικής γνώσης: γιατί η διανοητική αγάπη προς τον Θεό είναι άρρηκτα συνδεδεμένη με αυτά τα δύο.

Η ενότητα αυτή ξεκινά με την πρόταση 32, η οποία λειτουργεί κάπως σαν σύνοψη και επανάληψη των προηγούμενων, και αποδεικνύεται με παραπομπή στην πρόταση 30. Εδώ ο Σπινόζα επαναλαμβάνει πως η Χαρά η οποία προέρχεται από το τρίτο είδος γνώσης, συνοδεύεται από την ιδέα του Θεού, «και συνεπώς» του ίδιου του εαυτού. Στο πόρισμα, εισάγει την έννοια της διανοητικής αγάπης, εφόσον αγάπη είναι ακριβώς η Χαρά συνοδευόμενη από ένα αίτιο. Την αποκαλεί «διανοητική» για να τη διακρίνει, όχι τόσο από την αγάπη των προτάσεων 1-20, αλλά από την αγάπη η οποία θα προέκυπτε από τη φαντασιακή σύλληψη του Θεού ως παρόντα. Αντιθέτως, αυτή η αγάπη προέρχεται από την κατανόηση της αιωνιότητας και της αναγκαιότητας του Θεού (γι' αυτό είναι και η ίδια αιώνια, σύμφωνα με την επόμενη πρόταση). Γι' αυτόν τον λόγο, για να αποκλειστεί η σύγχυση αυτής της αγάπης με τη φαντασιακή, ο Σπινόζα επανέρχεται με μια πρόταση που αφορά τα πάθη. Υπενθυμίζει, λοιπόν, πως οι φαντασιακές παραστάσεις και οι συναισθηματικές επήρειες που συνδέονται με αυτές, υπάρχουν μόνον για όσο το Σώμα διαρκεί. Συνεπώς, καταλήγει στο πόρισμα πως «καμιά άλλη Αγάπη, πέρα από τη διανοητική, δεν είναι αιώνια».⁸⁰ Θα έλεγα πως αυτή η πρόταση και το πόρισμά της είναι περισσότερο μια ευκαιρία για το σχόλιο που ακολουθεί, και στο οποίο λέει για ακόμα μια φορά ότι οι άνθρωποι «έχουν μεν συνείδηση της αιωνιότητας του Πνεύματός τους, αλλά τη συγχέουν με τη διάρκεια και την προσδίδουν στη φαντασία ήτοι στη μνήμη που πιστεύουν πως παραμένει μετά τον

⁸⁰ H, V, 34, πόρ., σ. 496.

θάνατο».⁸¹ Για ακόμα μια φορά, ο Σπινόζα επισημαίνει πως όσα λέει εδώ δεν έχουν απολύτως καμία σχέση με την πίστη στη μετά θάνατον ζωή, με τη (στρεβλή) αγάπη προς τον Θεό η οποία περιμένει ανταπόδοση, κάνοντας τους ανθρώπους να ζουν υπό το κράτος δύο από των πιο ισχυρών παθών: της ελπίδας και του φόβου. Το κοινό των δύο αυτών είναι ότι η ιδέα η οποία συνοδεύει τη Χαρά και τη Λύπη αντίστοιχα, είναι η ιδέα ενός πράγματος αβέβαιου. Η διανοητική αγάπη προς τον Θεό, ωστόσο, είναι η σταθερότερη όλων, αφού το αντικείμενό της είναι το πιο βέβαιο απ' όλα.⁸²

Ακολουθούν ακόμα δύο κάπως παράξενες διατυπώσεις: οι προτάσεις 35 και 36, σύμφωνα με τις οποίες ο Θεός αγαπά τον εαυτό του με *άπειρη* διανοητική αγάπη, και αυτή η διανοητική αγάπη είναι η ίδια αγάπη του Θεού προς τους ανθρώπους και των ανθρώπων προς τον Θεό. Έχει επαναλάβει πολλές φορές ότι ο Θεός δεν μπορεί να αγαπά τους ανθρώπους, ότι οι άνθρωποι δεν πρέπει να περιμένουν να τους αγαπά ο Θεός. Στα σημεία αυτά, ο Σπινόζα αρνείται στη θεϊκή φύση την Αγάπη που αναφέρεται σε συναισθηματική επήρεια –ακόμα κι αν είναι θετική, στην περίπτωση της Αγάπης η οποία είναι Χαρά, μετάβαση δηλαδή σε μεγαλύτερη τελειότητα, εφόσον ο Θεός είναι ήδη τέλειος. Εδώ, αναγνωρίζει στη θεϊκή φύση «*άπειρη* διανοητική αγάπη» προς τον εαυτό της, δηλαδή προς κάθε πράγμα. Θα μπορούσαμε να πούμε, κατ' αναλογία με τη διατύπωση της αιτιότητας,⁸³ πως με το ίδιο νόημα που λέμε ότι ο Θεός αγαπά τον εαυτό του, αγαπά και κάθε πράγμα.⁸⁴

⁸¹ H, V, 34, σχ., σ. 496 (πλάγια δικά μου).

⁸² «Δεν υπάρχει στη φύση τίποτα που να είναι αντίθετο σε αυτή τη διανοητική Αγάπη, ήτοι που να μπορεί να την άρει», H, V, 37, σ. 499. Στη διανοητική αγάπη προς τον Θεό, αν και χωρίς να την ονομάζει έτσι, αναφέρεται στις πρώτες σελίδες της *Πραγματείας για τη διόρθωση του νου*: «[...] όλη η ευδαιμονία ή όλη η κακοδαιμονία μας εξαρτάται μόνο από αυτό: από το ποιόν του αντικειμένου με το οποίο συνδεόμαστε από αγάπη. Πράγματι, ένα αντικείμενο που δεν εμπνέει αγάπη δεν προκαλεί ούτε αντιδικίες, ούτε λύπη αν τύχει και χαθεί, ούτε φθόνο αν το έχει άλλος, ούτε φόβο ή μίσος [...]. Κι αυτά ακριβώς όλα τα προκαλεί μόνο η αγάπη των φθαρτών πραγμάτων [...]. Αλλά η αγάπη για ένα πράγμα αιώνιο και άπειρο μόνο με χαρά τρέφει τα ενδόμυχα της ψυχής, και με χαρά μη αναμειγμένη με κανενός είδους λύπη· κάτι άκρως επιθυμητό, που αξίζει να το αναζητάμε με όλη μας τη δύναμη», ΠΔΝ, 9-10, σ. 26-27.

⁸³ «Με το ίδιο νόημα που ο Θεός λέγεται αυταίτιο [causa sui], πρέπει να λέγεται και αίτιο όλων των πραγμάτων», H, I, 25, σχ., σ. 116.

⁸⁴ Στην κατεύθυνση αυτή, αν και χωρίς άμεση συσχέτιση με την αιτιότητα, κινείται ερμηνευτικά και ο Μελαμέντ (Melamed, «The enigma of Spinoza's *amor Dei intellectualis*», σ. 232-233), ερμηνεύοντας την αγάπη αυτή ως «χαρά συνοδευόμενη από την ιδέα ενός *εσωτερικού* αιτίου». Στο κείμενό του, επικεντρώνεται κυρίως στην αγάπη του Θεού προς τον εαυτό του (κι όχι τόσο στην αγάπη των ανθρώπων προς εκείνον), θέτοντας και το ερώτημα *γιατί ο Σπινόζα χρειάζεται κάτι τέτοιο* (σ. 230), και πώς αυτή «η θεωρία [...] μπορεί να σωθεί», επιχειρώντας το μέσω των ορισμών των συναισθηματικών επιρειών (σ. 227). Αντιθέτως, ο Μπένετ τη βλέπει ως κάτι που «απορρέει βαρετά από τον πανθεισμό: αφού μόνο ο Θεός υπάρχει, ό,τι κάνει ο άνθρωπος γίνεται από τον Θεό, και ό,τι απευθύνεται στον Θεό, απευθύνεται στον άνθρωπο (Bennett, *A study...*, σ. 370).

Γιατί όμως το χρειάζεται αυτό; Απαντά αμέσως στο σχόλιο, απ' τα πιο σημαντικά του πέμπτου μέρους, στο οποίο ο Σπινόζα διατυπώνει ευθέως και την ανωτερότητα του τρίτου είδους γνώσης απ' το δεύτερο:

«Από τούτα κατανοούμε σαφώς σε ποιο πράγμα έγκειται η σωτηρία ήτοι η ευδαιμονία ήτοι η Ελευθερία μας [...]. Επειδή η ουσία του Πνεύματός μας έγκειται μόνο στη γνώση, αρχή και θεμέλιο της οποίας είναι ο Θεός: από εδώ γίνεται σε μας διαυγές πώς και με ποια έννοια το Πνεύμα μας έπεται από τη θεϊκή φύση σύμφωνα με την ουσία και την ύπαρξη και εξαρτάται συνεχώς από τον Θεό· πράγμα που νόμισα πως άξιζε τον κόπο να σημειωθεί εδώ ώστε με αυτό το παράδειγμα να δείξω πόσο υπερισχύει και είναι επικρατέστερη η γνώση των ενικών πραγμάτων την οποία ονόμασα ενορατική, ήτοι τρίτου γένους από την καθολική γνώση που είπα ότι είναι δεύτερου γένους. Διότι αν και έδειξα γενικά στο μέρος 1 ότι τα πάντα (και συνεπώς και το ανθρώπινο Πνεύμα) εξαρτώνται από τον Θεό σύμφωνα με την ουσία και την ύπαρξη, ωστόσο εκείνη η απόδειξη, όσο κι αν είναι νόμιμη και πέραν πάσης αμφιβολίας, δεν επηρεάζει τόσο το Πνεύμα μας όσο όταν συμπεραίνουμε το ίδιο από την ίδια την ουσία ενός οποιουδήποτε ενικού πράγματος».⁸⁵

Πράγματι ο Σπινόζα, στις αποδείξεις των προτάσεων του πέμπτου μέρους παραπέμπει πολύ συχνά στο πρώτο μέρος. Αυτό, εκτός από ένδειξη ότι κάθε άλλο παρά ασύνδετα είναι μεταξύ τους, μπορεί να διαβαστεί και ως μια αργή αλλά σταθερή και, όσο γίνεται, προσεκτική μετατόπιση. Πρόκειται για τη μετατόπιση που σημειώνει στο σχόλιο που μόλις είδαμε, απ' το δεύτερο στο τρίτο είδος γνώσης. Αν στο πρώτο μέρος έδειξε ότι όλα είναι στον Θεό και πρέπει να συλλαμβάνονται μέσω αυτού, στο πέμπτο μέρος δείχνει πώς ο Θεός μπορεί να συλληφθεί μέσω κάθε ενικού πράγματος. Φαίνεται εδώ να ολοκληρώνεται η κίνηση του Σπινόζα να εγγράψει τον Θεό στον κόσμο των πραγμάτων, διατηρώντας ταυτόχρονα αυτήν την «ελάχιστη δυϊκότητα» την οποία απαιτεί η εμμένεια για να εξακολουθήσει να υπάρχει. «Δυϊκότητα», την οποία απαιτούσε άλλωστε και η ίδια η εποχή του Σπινόζα: δεν είναι ζήτημα άποψης το ότι διατηρεί την έννοια του Θεού αλλά και όλες τις θεολογικές έννοιες. Το να τον κατηγορήσει κανείς ότι κάνει παραχωρήσεις, μιλώντας για την αιωνιότητα του Πνεύματος, την αγάπη προς τον Θεό ή τη σωτηρία, δεν έχει και πολύ νόημα. Το πώς μιλά και το γιατί μιλά είναι το σημαντικό. Ο Σπινόζα εδώ οικειοποιείται πλήρως και την έννοια της αιωνιότητας του Πνεύματος: δεν την αρνείται, αλλά ανασκευάζει πλήρως την παραδοσιακή θρησκευτική σημασία της. Κάτι ανάλογο κάνει και με την ίδια την αιωνιότητα, τον παραδοσιακά εννοούμενο «χρόνο του Θεού». Όπως κάνει

⁸⁵ H, V, 36, σχ., σ. 498-499.

και με τον ίδιο τον Θεό, εντάσσει και τον «χρόνο» του στον κόσμο των πραγμάτων: παίρνει το «αόριστο πριν» και το «αόριστο μετά», και τα εντάσσει στο *πάντοτε-ήδη* εδώ: «Το αιώνιο [...] αν δεν χρησιμεύει στο να εγγράψει τον Θεό στον ανθρώπινο ορίζοντα, δείχνει μάλλον τον θείο ορίζοντα του ανθρώπου».⁸⁶

Οι προτάσεις 38-42: «Δύσκολα και σπάνια»

Έτσι, οι τελευταίες προτάσεις θα μπορούσαν να θεωρηθούν η πρακτική εφαρμογή ή, καλύτερα, τα αποτελέσματα όσων προηγήθηκαν. Είναι σαφές από τα προηγούμενα ότι η κατανόηση των πραγμάτων με το τρίτο είδος γνώσης αποτελεί τον καλύτερο τρόπο μετριασμού των παθών. Ωστόσο, το επαναλαμβάνει στην πρόταση 38, με μια προσθήκη: «τόσο λιγότερο [το Πνεύμα] δειλιάζει μπροστά στον θάνατο».⁸⁷ Αυτή η πρόταση συνδέεται άμεσα, αν και ο Σπινόζα δεν παραπέμπει σε αυτήν, με την πρόταση IV, 67: «Ο ελεύθερος άνθρωπος δεν σκέφτεται κανένα πράγμα λιγότερο από ό,τι τον θάνατο και η σοφία του είναι μελέτη όχι θανάτου αλλά ζωής». Έχουμε έτσι άλλη μια σύνδεση του τρίτου είδους γνώσης με την ελευθερία και, συγκεκριμένα εδώ με την απελευθέρωση από τον μέγιστο φόβο με τον οποίο σχετίζονται και όλες οι στρεβλές αντιλήψεις περί Θεού, ευσέβειας, απόλυτης ελευθερίας και, βέβαια, «αιωνιότητας» του Πνεύματος.⁸⁸ Η σύνδεση αυτή γίνεται σαφέστερη στο σχόλιο της πρότασης 41, όπου ο Σπινόζα μιλά και πάλι για «την κοινή πεποίθηση του όχλου», η οποία δεν είναι παρά η ιδέα περί της απόλυτης ελευθερίας του ανθρώπου και η (υποτιθέμενη) εκχώρησή της, χάριν μιας ζωής σύμφωνης με τον θεϊκό νόμο, εξαιτίας της Ελπίδας και του Φόβου.⁸⁹

Το σχόλιο αυτό οδηγεί το κείμενο της *Ηθικής* με φυσικότητα στην τελευταία του πρόταση: «Η ευδαιμονία δεν είναι βραβείο της αρετής αλλά η ίδια η αρετή· και

⁸⁶ Pierre-Francois Moreau, *Σπινόζα. Κράτος και θρησκεία*, μτφρ. Φώτης Σιατίτσας, Εκδόσεις I. Σιδέρης, Αθήνα 2018, σ. 117.

⁸⁷ H, V, 38, σ. 500.

⁸⁸ Η Ζακέ επισημαίνει τη συνάφεια ανάμεσα στην αιωνιότητα του Πνεύματος και στην άρνηση του Σπινόζα να πραγματευθεί το ζήτημα του θανάτου, κι έτσι «να εμπλακεί στη λάθος μάχη, αφού το θέμα δεν είναι τόσο να κυριαρχήσουμε επί του θανάτου, όσο το να κυριαρχήσουμε επί του φόβου που ο θάνατος γεννά. Μ' αυτήν την έννοια, πρέπει να φοβόμαστε τον φόβο, όχι τον θάνατο. Γι' αυτό η συνειδητοποίηση της αιωνιότητας του Πνεύματος είναι η μόνη νίκη που αυξάνει τη δύναμη της ανθρώπινης ελευθερίας, αντικαθιστώντας τον φόβο του θανάτου με τον θάνατο του φόβου. Η προσπάθεια να εμμείνουμε στο είναι μας βρίσκει το απόγειό της στη συνεχή και αιώνια αγάπη του Θεού», Jaquet, *Time, Duration and Eternity...*, σ. 70.

⁸⁹ «Πιστεύουν λοιπόν ότι η Ευσέβεια, η θρησκεία και απολύτως όλα όσα αναφέρονται στην Ανδρεία της ψυχής είναι άχθη που ελπίζουν να τα αποτινάξουν μετά θάνατον και να παραλάβουν την ανταμοιβή της Ευσέβειας και της Θρησκείας· και δεν καθοδηγούνται μόνο από αυτήν την ελπίδα [...] αλλά επίσης και κυρίως από τον φόβο μήπως τιμωρηθούν μετά θάνατον με απαίσια βασανιστήρια», H, V, 41, σχ., 505.

δεν ευφραινόμαστε από αυτήν επειδή καταστέλλουμε τη λαγνεία· αλλά αντιθέτως επειδή ευφραινόμαστε από αυτήν μπορούμε να καταστείλουμε τη λαγνεία».⁹⁰ Επί της ουσίας, επαναλαμβάνει κάτι που έχει ήδη πει: ο μετριασμός των παθών δεν γίνεται απλώς και μόνο δια της παρουσίας των «αληθών» ιδεών, αλλά λόγω των ενεργημάτων του Πνεύματος, τα οποία συνεπάγονται αναγκαία (ή μάλλον *είναι*) οι ταιριαστές ιδέες. Διαφορετικά, θα μιλούσαμε, στην καλύτερη περίπτωση, για κάτι σαν αυτό για το οποίο μιλούσε αμέσως πριν, δηλαδή για υπακοή σε κάτι εξωτερικό, της οποίας η χρησιμότητα μετατίθεται σ' αυτό το «αόριστο» μετά, τη μετά θάνατον ζωή, αντιμετωπίζοντας ως τότε την ίδια τη ζωή ως κάτι που πρέπει να υποστούμε. Αυτό είναι στο οποίο απαντά ο Σπινόζα και, με την *Ηθική*, δείχνει το μέγεθος της δύναμης που μπορεί ο άνθρωπος να αντλήσει από τον ίδιο τον εαυτό του, καθόσον κατανοεί τη φύση του και τη φύση των πραγμάτων *sub specie aeternitatis*.

Γιατί λοιπόν «αιωνιότητα»; Ο Σπινόζα παίρνει την υπερβατική αιωνιότητα, τον χρόνο του υπερβατικού Θεού ως διάρκεια «χωρίς αρχή και τέλος», τον χρόνο που αρχίζει στο αόριστο «πριν», το πριν τη δημιουργία, και εκτείνεται ως το αόριστο «μετά», την αιώνια ζωή, με ενδιαμέση τομή τη στιγμή της Πτώσης, και την κάνει εμμενή. Καταργεί το κενό ανάμεσα στις δύο αυτές ακαθόριστες «στιγμές», οι οποίες βρίσκονται έξω απ' την πραγματικότητα και την οριοθετούν, κάνοντας την ανθρώπινη ζωή να μη μοιάζει με ζωή αλλά με απώλεια και έκπτωση, και να βιώνεται περίπου ως «αίθουσα αναμονής» (επίπονης αναμονής, κατά την οποία υπακούμε, ελπίζουμε και φοβόμαστε) για τον Παράδεισο ή την Κόλαση. Έτσι, ο «Χρόνος» της Υπόστασης εκτείνεται σε ολόκληρη την ύπαρξη. Ταυτίζει τον Θεό με την Αιωνιότητα, όπως και με τη *natura naturans*, και κλέβει την έννοια απ' τον εχθρό: αποδομεί την υπερβατικότητα του χρόνου, και μαζί της την πίστη στο ανύπαρκτο επέκεινα. Έπειτα, μας δείχνει πως όλα αυτά μπορούν να συλληφθούν μέσω κάθε ενικού πράγματος, και πως όσο γνωρίζουμε κάθε ενικό πράγμα, τόσο περισσότερο μπορούμε να γνωρίσουμε τον Θεό. Μας λέει πως μπορούμε να το κάνουμε *ακριβώς γιατί* είμαστε απολύτως μέρος του, και δείχνει τον τρόπο για τη μέγιστη δυνατή ενεργητικότητα του ανθρώπου, την οποία αντλεί *εξ ολοκλήρου* από τον ίδιο τον εαυτό του και μέσα από τη *σχέση* του, την *αναγκαία* σχέση του, με όλα τα άλλα πράγματα με τα οποία συνυπάρχει.⁹¹

⁹⁰ H. V, 42, σ. 506.

⁹¹ «Για τον Σπινόζα, η διανοητική αγάπη του Θεού είναι το κλειδί για να διαλύσουμε τον φόβο και την ελπίδα [...]. Αυτή η αγάπη σίγουρα δεν είναι ένα θρησκευτικό αίσθημα, ανακατεμένη με τρόμο και

Κι ενώ φαίνεται να μην εμπλέκει καθόλου τη σωματικότητα σε όλα αυτά, λίγο πριν το τέλος, στην πρόταση 39 επανέρχεται στο Σώμα με μια καθοριστική διατύπωση: όσο ικανότερο είναι το Σώμα να ενεργεί, τόσο περισσότερο «έχει ένα Πνεύμα που το μέγιστο μέρος του είναι αιώνιο».⁹² Έτσι, η αιωνιότητα του Πνεύματος, εντέλει, επέστρεψε στο Σώμα, στην ενεργητικότητά του, την ικανότητά του να επηρεάζει, αζεχώριστη έτσι κι αλλιώς από τους επηρεασμούς του.⁹³ Η αιωνιότητα του Πνεύματος συνδέεται απολύτως με τις συναντήσεις του Σώματος: άλλωστε, ο Σπινόζα δεν αρνήθηκε, δεν αναίρεσε και δεν ανασκεύασε ποτέ τη θέση πως το Πνεύμα δεν γνωρίζει ούτε τον εαυτό του, ούτε το Σώμα αλλά ούτε και τα εξωτερικά πράγματα, παρά μόνο μέσα από τους επηρεασμούς του σώματος, και πως δεν είναι παρά η ιδέα του Σώματος.⁹⁴ Αμέσως μετά, στην πρόταση 40 η τελειότητα συνδέεται με την ενεργητικότητα, και αυτή, βέβαια, με τον μετριασμό των παθών. Αλλά και αντιστρόφως, το Σώμα όσο περισσότερο ενεργεί, τόσο τελειότερο είναι: η τελειότητα δεν είναι μια πνευματική κατάσταση στην οποία φτάνουμε, αλλά μια διαρκής προσπάθεια –με τη σπινोजική έννοια του *conatus*, άρρηκτα συνδεδεμένη με τη δύναμη, τη φύση, την αρετή.

γ. «Με τους όρους πραγματικότητα και τελειότητα εννοώ το ίδιο»

Μπορούμε να δούμε αυτόν τον εκ νέου ορισμό της αιωνιότητας από τον Σπινόζα (ορισμός που, εκτός των άλλων, οδηγεί στην οικειοποίηση μιας έννοιας, η οποία παραδοσιακά παραπέμπει στο υπερβατικό, και την εγγράφει σε μια εμμενιοκρατική οπτική), μαζί με την ταύτιση των εννοιών «πραγματικότητα» και «τελειότητα».⁹⁵ Η

δέος, σαν αυτό που καλλιεργείται παραδοσιακά [...]. Δεν ενέχει παθητικότητα αλλά ενεργητικότητα και εκτίμηση της δύναμης καθενός και της αιτίας της. Αυτή είναι, σύμφωνα με τον Σπινόζα, η κατάλληλη συντροφιά της αρετής. *Η φυσιοκρατική [naturalistic] αναγωγή όλων των θρησκευτικών πραγμάτων φαίνεται, στο σημείο αυτό να ολοκληρώνεται*», Nadler, «The intellectual love of God», σ. 312 (πλάγια δικά μου). Κι αν ο Σαρτρ βλέπει ως βάση του ανθρωπισμού την ανάκτηση «της δημιουργικής ελευθερίας την οποία ο Καρτέσιος απέδωσε στον Θεό» (Jean-Paul Sartre, «Η καρτεσιανή ελευθερία», *Χούσερλ – Φώκνερ – Καρτέσιος. Τέσσερα κείμενα*, σ. 89), ο Σπινόζα, αρνούμενος κάθε έννοια «δημιουργικής ελευθερίας», θεϊκής ή ανθρώπινης, αίροντας επί της ουσίας τη διάκριση μεταξύ αναγκαιότητας και ελευθερίας, καταφέρνει να δείξει, μέσα από την αναγκαιότητα, τον τρόπο για τη μέγιστη δυνατή ενεργητικότητα του ανθρώπου και την ελευθερία του.

⁹² H, V, 39, σ. 501.

⁹³ «Όσο κάποιο Σώμα είναι ικανότερο από τα υπόλοιπα στο να ενεργεί ή να παθαίνει περισσότερα συγχρόνως, τόσο το Πνεύμα του είναι ικανότερο από τα υπόλοιπα στο να αντιλαμβάνεται περισσότερα συγχρόνως», H, II, 13, σχ., σ. 165.

⁹⁴ Η θέση αυτή αναπτύσσεται κυρίως στις προτάσεις 14, 16 (και πόρ. 1), 19, 22, 2 του δεύτερου μέρους.

⁹⁵ H, II, op. 6, σ. 146. Η οντολογική σημασία της ταύτισης αυτής δείχνεται στο πρώτο μέρος, από το γεγονός ότι η θεϊκή δύναμη ήταν, είναι και θα είναι πάντοτε εν ενεργεία. Ο Θεός «παράγει» διαρκώς ό,τι είναι στη δύναμή του να παραγάγει: κι επειδή η δύναμή του είναι άπειρη, παράγει άπειρα με

ρητορική σημασία της ταύτισης αυτής θα μπορούσε να ιδωθεί με ανάλογο τρόπο: Ο Σπινόζα αρνείται την ύπαρξη του «τέλειου», με την παραδοσιακή έννοια η οποία το τοποθετεί κατά κανόνα εκτός της πραγματικότητας. Είτε συγκρίνουμε την πραγματικότητα με μια παρελθοντική, ιδανική κατάσταση ή με μια ιδέα, είτε περιμένουμε, στο απώτατο μέλλον, να «ανταποκριθεί» σε ένα συγκεκριμένο πρότυπο ή να εκπληρώσει έναν σκοπό, την προσεγγίζουμε αναπόφευκτα ως κάτι ελλιπές. Στο πλαίσιο μιας θεώρησης όπως η σπινोजική, από την οποία αποκλείεται και η έννοια του «δυνατού», η ταύτιση πραγματικού και τέλειου εστιάζει το βλέμμα σ' αυτό που όντως συμβαίνει, πώς συμβαίνει και γιατί συμβαίνει –και εκεί πρέπει να αναζητήσουμε και τον τρόπο να αλλάξει. Δεν σημαίνει ότι η πραγματικότητα ή οι άνθρωποι είναι «τέλειοι», με την έννοια ότι δεν επιδέχονται βελτίωση, ούτε ότι δεν μπορούμε να σκεφτούμε και να εργαστούμε γι' αυτήν: άλλωστε, η *Ηθική* έχει ακριβώς αυτό το περιεχόμενο και αυτόν τον σκοπό. «Χαρίζοντας» όμως την έννοια της τελειότητας στους ανθρώπους, μια έννοια που παραδοσιακά ανήκει στον Θεό ή τις Ιδέες, αναγνωρίζει ότι μπορούν να την προσεγγίσουν ή και να τη φτάσουν, γνωρίζοντας τον εαυτό τους, τα πράγματα και τις σχέσεις τους όσο περισσότερο γίνεται, όπως έδειξε ιδίως στο πέμπτο μέρος. Μια γνώση η οποία είναι η ίδια ενέργεια και αύξηση της δύναμής τους –της πραγματικότητας και της τελειότητάς τους.

Ο Μπερξόν για τον Χρόνο, το δυνατό και το πραγματικό

Ο Μπερξόν μιλά για το ζήτημα του χρόνου και της αιωνιότητας σ' ένα κείμενο με τον τίτλο «Το δυνατό και το πραγματικό». Εντοπίζει την εγκαθίδρυση ενός χάσματος, χάσμα το οποίο διατηρείται από την αρχαία ως τη νεότερη φιλοσοφία και καθιστά τον λόγο περί της πραγματικότητας την μελέτη «ενός ελαττώματος»: «Οι αρχαίοι όντας περισσότερο ή λιγότερο πλατωνιστές, φαντάζονταν πως το Είναι έχει δοθεί άπαξ δια παντός, πλήρες και τέλειο, στο ακατάλυτο σύστημα των Ιδεών. Ο κόσμος που εκτυλίσσεται μπροστά στα μάτια μας δεν μπορεί επομένως να του προσθέσει τίποτα· απεναντίας, δεν είναι παρά ελάττωση ή υποβάθμιση». Η φιλοσοφία, έτσι, δεν είναι παρά μια μελέτη της «[απόστασης] ανάμεσα σε αυτό που είναι, *σκιά προβεβλημένη στον χρόνο*, και σε αυτό που θα έπρεπε να είναι, *ιδέα θρονιασμένη στην αιωνιότητα*: σκιαγραφούν τις παραλλαγές ενός ελαττώματος, τη μεταβαλλόμενη μορφή ενός

άπειρους τρόπους, συνεπώς δεν υπάρχει κανένα υπόλοιπο στη θεϊκή φύση, αλλά και κανένα σχέδιο ή πρότυπο, κάτι το οποίο ο Θεός επιθυμεί ή στο οποίο προσβλέπει (βλ. Η, Ι, 33 και σχ. 2, σ. 125-130, αλλά και το Παράρτημα, ιδ. σ. 142).

κενού».⁹⁶ Η τελειότητα βρίσκεται εκτός της πραγματικότητας, ή μάλλον η πραγματική «πραγματικότητα» είναι αυτή του τέλειου κόσμου των Ιδεών, στον οποίο αντιστοιχεί και η έννοια της αιωνιότητας. Ο κόσμος, αυτό που εκτυλίσσεται μπροστά στα μάτια μας, είναι μια έκπτωση, σκιά, κενό, και ο χρόνος δεν είναι παρά «διασαλευτής της αιωνιότητας»: «Οι νεότεροι [ανάγουν] τον Χρόνο σε απλό επιφανόμενο. Το χρονικό δεν είναι παρά η συγκεχυμένη μορφή του ορθολογικού: αυτό που αντιλαμβανόμαστε εμείς σαν διαδοχή καταστάσεων, η διάνοιά μας το συλλαμβάνει, όταν κατακάτσει ο κουρνιαχτός, σαν σύστημα σχέσεων. Το πραγματικό γίνεται για άλλη μια φορά το αιώνιο, με μόνη διαφορά ότι πρόκειται για την αιωνιότητα των Νόμων στους οποίους ανάγουμε τα φαινόμενα, αντί για την αιωνιότητα των Ιδεών που χρησιμεύουν σαν πρότυπο για τα φαινόμενα».⁹⁷

Ο Μπερξόν όμως μας επαναφέρει: «ας μείνουμε στα γεγονότα: ο Χρόνος είναι άμεσα δεδομένος. Αυτό μας αρκεί, και περιμένοντας να μας αποδείξει κάποιος την ανυπαρξία του ή τη στρεβλότητά του, θα διαπιστώσουμε απλώς ότι υπάρχει πραγματική ανάβλυση απρόβλεπτης καινοτομίας».⁹⁸ Πρόκειται, όμως, για εμμενή καινοτομία: τα άπειρα πράγματα τα οποία παράγει ο Θεός του Σπινόζα με άπειρους τρόπους είναι καθορισμένα αλλά όχι προ-καθορισμένα: δεν υπάρχει πρότυπο ούτε σκοπός, δεν υπάρχει τίποτα στο οποίο να μπορούμε να τα αναγάγουμε –ούτε καν στον ίδιο τον Θεό. Τα πάντα μπορούν να εξηγηθούν αλλά δεν μπορούν να αναχθούν στις εξηγήσεις τους.⁹⁹ Οι ανθρώπινες πρακτικές έχουν τις κανονικότητες και τις κανονιστικότητές τους, διέπονται από αυτές αλλά δεν υπόκεινται σε αυτές. Βρίσκουμε τρόπους να τις κατανοούμε, να τις εξηγούμε και να τις περιγράφουμε,

⁹⁶ Ανρί Μπερξόν, «Το δυνατό και το πραγματικό», *Η σκέψη και η κίνηση*, σ. 117.

⁹⁷ Στο ίδιο, σ. 117-118.

⁹⁸ Στο ίδιο.

⁹⁹ Στο σημείο αυτό, θα μπορούσαμε να αξιοποιήσουμε όσα λέει ο Σπινόζα για τους Υπερβατικούς όρους («όπως Όν, Πράγμα, κάτι») και για τις Καθολικές έννοιες («όπως Άνθρωπος, Άλογο, Σκύλος, κτλ»), διά των οποίων σχηματίζουμε «καθολικές εικόνες των πραγμάτων». Πρόκειται για τους τρόπους που έχουμε να «τακτοποιούμε» τις εικόνες των πραγμάτων, όταν ο αριθμός τους υπερβαίνει την ικανότητα του πνεύματος να τις σχηματίζει συγχρόνως. Το Πνεύμα έτσι κατηγοριοποιεί όλα αυτά που φαντάζεται, με βάση τα κοινά τους χαρακτηριστικά. Ωστόσο, «δεν δύναται να φανταστεί τις μικροδιαφορές των ενικών» (Η, ΙΙ, 40, σχ. 1 σ. 201-203). Ομοίως και παρακάτω (ΙΙ, 49, σχ., σ. 219-220), όπου διακρίνει την ιδέα «ήτοι το εννόημα του Πνεύματος» απ' τη μια, και της εικόνας και της λέξης απ' την άλλη. Αφενός, η ιδέα του πράγματος είναι η ύπαρξη του πράγματος υπό το κατηγορημα της Σκέψης, η σύλληψη του οποίου με το τρίτο είδος γνώσης συνιστά ένα ενέργημα του Πνεύματος. Αφετέρου, η εικόνα του πράγματος δεν είναι παρά αυτό που φανταζόμαστε, μια συγκεχυμένη ιδέα του πρώτου είδους γνώσης από αυτό, παραγνωρισμένη ως δική του. Τέλος, η λέξη με την οποία σημαίνουμε το πράγμα είναι κάτι, η ουσία του οποίου επίσης «συνίσταται από σωματικές κινήσεις που ενέχουν ελάχιστα το εννόημα της σκέψης» (σ. 220). Σε κάθε περίπτωση, εικόνες, λέξεις και καθολικές έννοιες είναι τρόποι να καταλαβαίνουμε τα πράγματα, να τα τακτοποιούμε, να μιλάμε γι' αυτά, αλλά δεν ταυτίζονται μαζί τους –«δεν εξηγούν την ουσία κανενός ενικού» (Η, ΙΙ, 44, πορ. 2, απ., σ. 211).

τρόπους οι οποίοι δεν μπορούν να είναι ποτέ εντελώς «αντικειμενικοί» ή ουδέτεροι, και που δεν μπορούν να εξαντλήσουν πλήρως κάθε όψη τους ή να προβλέψουν κάθε πράξη εντός τους. Ένα πεδίο πλήρως «ρυθμισμένο» από τον λόγο περί αυτού, ένα πεδίο του οποίου οι δρώντες υπακούν στους κανόνες λειτουργίας του με τον τρόπο των φυσικών νόμων, είναι ανέφικτο (ή εφιαλτικό). Για να το θέσουμε σχηματικά, τα μήλα δεν μπορούν να πάψουν να πέφτουν, παρά μόνο σε πειραματικές συνθήκες μηδενικής βαρύτητας· οι άνθρωποι μπορούν να τροποποιήσουν την πρακτική τους, σε μικρότερο ή μεγαλύτερο βαθμό, ή έστω ελάχιστα και ανεπαίσθητα, τροποποιώντας ταυτόχρονα και την ίδια τη δομή η οποία διέπει την πρακτική, την οργανώνει και την εξηγεί. Και είναι αυτή η τροποποίηση την οποία η θεωρία πρέπει να «προβλέπει», δηλαδή να της αφήνει χώρο, ώστε να είναι σε θέση να εξηγήσει, όσο πληρέστερα γίνεται, τον κοινωνικό κόσμο.¹⁰⁰ Αυτό είναι το νόημα της «καινοτομίας»: ότι ο κόσμος μπροστά στα μάτια μας δεν μπορεί να αναχθεί σε Ιδέες ή Νόμους. Γι' αυτό η φιλοσοφία χρειάζεται τις «ρευστές έννοιες» για τις οποίες μιλήσαμε και στο πρώτο κεφάλαιο, ικανές να προσεγγίσουν το «απλώς είναι».¹⁰¹

Έτσι και η αιωνιότητα δεν είναι ούτε ο χρόνος της «τέλειας Ιδέας», ούτε αυτός του Νόμου, αλλά γίνεται η ίδια η ύπαρξη, ο ίδιος ο («άμεσα δεδομένος»)

¹⁰⁰ Ένα καλό παράδειγμα είναι η αλτουσεριανή δομική αιτιότητα, η δομή ως *εμμενής* αιτία, η οποία όχι απλώς δεν υπάρχει πριν, πάνω ή έξω από τα αποτελέσματά της, αλλά και τροποποιείται από αυτά. Η έννοια του επικαθορισμού, της «αναδραστικότητας» των στοιχείων της δομής επί της ίδιας της δομής, αφήνει ακριβώς το περιθώριο που δεν αφήνει ο κλασικός δομισμός της κλειστής δομής: το περιθώριο εξήγησης της αλλαγής, της αντιπαράθεσης, της σύγκρουσης. Αυτό είναι που καθιστά τον «σπινοζικό δομισμό του Αλτουσέρ [...] μια σκέψη για τις συνθήκες δυνατότητας της πολιτικής και της ιστορίας» (Γιώργος Φουρτούνης, *Αποδόμηση σε “τελική ανάλυση”: ο σπινοζικός δομισμός του Αλτουσέρ (1960-1996) και ο πρώιμος Ντερριντά*, Νήσος, Αθήνα 2023, σ. 706.)

¹⁰¹ «Όταν τα πράγματα ανάγονται στις έννοιες τους, όταν οι έννοιες εγκιβωτίζονται η μία στην άλλη, καταλήγουμε τελικά σε μια ιδέα [...] με την οποία φανταζόμαστε ότι εξηγούνται τα πάντα [...]. Λίγο μετράει αν πούμε “όλα είναι μηχανισμός” ή “όλα είναι βούληση”. Και στις δύο περιπτώσεις όλα συγχέονται. Και στις δύο περιπτώσεις, “μηχανισμός” και “βούληση” γίνονται συνώνυμα του “είναι” και κατά συνέπεια συνώνυμα μεταξύ τους. [...] Τι κερδίζετε λοιπόν λέγοντας ότι ο κόσμος είναι βούληση, αντί να διαπιστώσετε όμορφα-όμορφα ότι απλώς είναι;» [Μπερζόν, «Εισαγωγή (δεύτερο μέρος). Περί της θέσης των προβλημάτων», *Η σκέψη...*, σ. 55]. Το «απλώς είναι» μπορεί να προσεγγιστεί πραγματικά, σύμφωνα με όσα λέει ο Μπερζόν, μόνο εάν δεν απλοποιηθεί, δεν ακινητοποιηθεί, κατακερματιστεί και αναχθεί σε «έτοιμες έννοιες», ανάλογες με τις «κοινές έννοιες» του δεύτερου είδους γνώσης. Αυτές είναι απαραίτητες, αλλά δεν επαρκούν: Χρειάζεται η ενορατική γνώση, με «έννοιες πολύ διαφορετικές από αυτές με τις οποίες έχουμε να κάνουμε συνήθως, ελαστικές, κινητικές, σχεδόν ρευστές» [Μπερζόν, «Εισαγωγή στη μεταφυσική», *Η σκέψη...*, σ. 186 (πλάγια δικά μου)]. Χρειάζονται νέες έννοιες ή ο επανορισμός, η διεύρυνση και η εμβάθυνση των εννοιών που υπάρχουν, προς την κατεύθυνση αυτή. Έννοιες-ενοήματα, έννοιες-ιδέες με τη σπινοζική σημασία των λέξεων, ως ενεργήματα του Πνεύματος και ως της ύπαρξης του πράγματος υπό το κατηγόρημα της σκέψης. Υπό τον όρο αυτό, η «αναγωγή» του πράγματος στην έννοια δεν θα αποτελούσε πρόβλημα. Για παράδειγμα, το άτομο δεν ανάγεται στο *habitus* αλλά *είναι* *habitus*, στον βαθμό που το *habitus* είναι μια έννοια η οποία επιχειρεί να περιγράψει το άτομο ως πάντοτε ήδη κοινωνικό, τους όρους και τους τρόπους κοινωνικοποίησής του και ταυτόχρονα τους τρόπους έκφρασής του, τη σχέση του με το πεδίο μέσα στο οποίο παράγεται και το οποίο τροποποιεί, ζώντας μέσα του.

Χρόνος. Για τον ίδιο λόγο ο Μπερξόν αρνείται την έννοια του «δυνατού», η οποία καθιστά τον χρόνο και πάλι ένα χάσμα ανάμεσα σε αυτό που *είναι* και σε αυτό που *δεν-είναι-ακόμα*. Διακρίνει δύο έννοιες «δυνατού»: απουσία εμποδίου ή «προϋπαρξη με τη μορφή ιδέας», ορίζοντας την πρώτη ως απλή κοινοτοπία και τη δεύτερη ως παραλογισμό:

«Με την πρώτη έννοια της λέξης ήταν κοινοτοπία να πείτε ότι η *δυνατότητα ενός πράγματος προηγείται της πραγματικότητάς του*: εννοούσατε απλώς με αυτό ότι τα εμπόδια, άπαξ και ξεπεράστηκαν, μπορούσαν να ξεπεραστούν. Αλλά με τη δεύτερη έννοια, είναι παραλογισμός, γιατί είναι προφανές ότι ένα πνεύμα στο οποίο θα υπήρχε σχεδιασμένος ο *Άμλετ* του Σαίξπηρ υπό μορφή δυνατού θα είχε δημιουργήσει και την πραγματικότητά του: θα ήταν επομένως, εξ ορισμού, ο ίδιος ο Σαίξπηρ. [...] *Ο καλλιτέχνης δημιουργεί το δυνατό συγχρόνως με το πραγματικό, όταν εκτελεί το έργο του*».¹⁰²

Κι αν είναι παράλογο να λέμε ότι το έργο τέχνης προϋπάρχει ως μη ακόμα πραγματοποιημένη δυνατότητα, σε ό,τι αφορά την ανθρώπινη πραγματικότητα είναι «εξίσου, αν όχι πιο παράλογο να υποθέτουμε ότι το μέλλον σχεδιάζεται προκαταβολικά, ότι η δυνατότητα προϋπάρχει της πραγματικότητας».¹⁰³

Το κείμενο του Μπερξόν κλείνει με μια παράγραφο η οποία μοιάζει περισσότερο με μανιφέστο (σπινοζικής) φιλοσοφίας. Μιλά για τη δύναμη την οποία μπορούμε να αντλήσουμε συλλαμβάνοντας αυτή τη διαρκή καινοτομία, τη δύναμη της πραγματικότητας να «επινοεί τον εαυτό της», αλλά και τη Χαρά την οποία θα αισθανθούμε ως «δημιουργοί του εαυτού μας».¹⁰⁴ Με βάση τα προηγούμενα, καταλαβαίνουμε πως δεν πρόκειται για «επινοήση» ή «δημιουργία» με τη συμβατική έννοια των λέξεων, και βέβαια ούτε για την ελευθερία ως επιλογή ανάμεσα στα δυνατά.¹⁰⁵ Πρόκειται για τη σύλληψη της ενύπαρξής μας στον κόσμο, της

¹⁰² Μπερξόν, «Το δυνατό και το πραγματικό», *Η σκέψη...*, σ. 115 (πλάγια δικά μου). Ξεκινά λίγες σελίδες πριν, με την παράθεση ενός διαλόγου του με κάποιον ο οποίος τον ρώτησε πώς φαντάζεται το «μεγάλο δραματικό έργο του αύριο», με τον Μπερξόν να του απαντά «“Αν ήξερα τι θα ήταν το μεγάλο δραματικό έργο του αύριο, θα το έκανα”». Συνεχίζει, σχολιάζοντας «Εβλεπα καλά ότι φανταζόταν το μελλοντικό έργο σαν να είναι κλεισμένο, από τώρα κιόλας, κι εγώ δεν ξέρω σε ποια ντουλάπα δυνατοτήτων. Κι εγώ, λόγω της ήδη μακροχρόνιας ενασχόλησής μου με τη φιλοσοφία, έπρεπε να έχω πάνω μου το κλειδί αυτής της ντουλάπας» (στο ίδιο, σ. 112-113). Εδώ μπορούμε να επανέλθουμε στον δομισμό του Αλτουσέρ και την ιστορία «άγραφη ως ζώσα και εν τω γίνεσθαι, και γραμμένη μόνο εκ των υστέρων [...]». Η ιστορία, η παροντική *δομική* παραγωγή του *δομικού* μέλλοντος, είναι ουσιαστικά άγραφη, χωρίς τους πολλούς συγγραφείς ή τον έναν συγγραφέα που θα τη γράψει ή τη γράφει *ήδη*, Φουρτούνης, *Αποδόμηση σε «τελική ανάλυση»...*, σ. 705-706.

¹⁰³ Μπερξόν, στο ίδιο, σ. 116.

¹⁰⁴ Στο ίδιο, σ. 118.

¹⁰⁵ «Το λάθος των θεωριών [...] που μπόρεσαν να δώσουν θέση στην ακαθοριστία και στην ελευθερία μέσα στον κόσμο είναι πως [...] όταν μιλούσαν για ακαθοριστία, για ελευθερία, εννοούσαν ως

πραγματικότητάς μας, της (εμμενούς) τελειότητας την οποία μπορούμε (και πρέπει) να επιδιώκουμε, χάριν αυτής της ίδιας.¹⁰⁶

ακαθοριστία έναν ανταγωνισμό των δυνατών και ως ελευθερία μια επιλογή ανάμεσά τους». Στο ίδιο, σ. 117.

¹⁰⁶ «“Αισθανόμαστε και βιώνουμε ότι είμαστε αιώνιοι” κατά τις στιγμές όπου και στο μέτρο που “αισθανόμαστε και βιώνουμε” ακριβώς αυτήν την εντέλεια. Αυτές είναι οι στιγμές όπου και στο μέτρο κατά το οποίο ο νους μας κυριεύεται, ούτως ειπείν, από αιώνιες αλήθειες, δηλαδή από ιδέες που συλλαμβάνουν την ουσία του σώματός μας στην ένωσή του με την αμετάβλητη “τάξη και σύνδεση” των πραγμάτων στη Φύση. Κατά αυτές τις στιγμές και σε τούτο το μέτρο, “αισθανόμαστε και βιώνουμε” το ίδιο μας το σώμα να βρίσκεται σε συμφωνία με τον κόσμο εν γένει, να καταλαμβάνει τη συγκεκριμένη θέση που καθορίζει η ουσία του, τη θέση που του επιφυλάσσεται στην αμετάβλητη “τάξη και σύνδεση” που ενώνει τα πάντα. Αυτή η αίσθηση της εντέλειας και η ένωση με την αμετάβλητη τάξη και σύνδεση των πραγμάτων στη Φύση συνιστά ακριβώς την “ευδαιμονία”. Με άλλα λόγια, “αισθανόμαστε και βιώνουμε ότι είμαστε αιώνιοι” κατά τις στιγμές όπου και στο μέτρο κατά το οποίο αισθανόμαστε ότι είμαστε σε πλήρη αρμονία με τον κόσμο όπως πραγματικά είναι, κατά τις στιγμές όπου και στο μέτρο κατά το οποίο κατακλυζόμαστε από τη “διανοητική αγάπη του Θεού”, “αγάπη” η οποία βέβαια είναι και αυτή αιώνια. Η αίσθηση της εντέλειας συνιστά συναίσθημα –αγάπη του Θεού– γιατί δεν αποδίδεται με έννοιες, αλλά [...] μπορεί να αποκτηθεί –να αποκτηθεί “γνώση τρίτου είδους” ή “ενόραση”– μόνον αφού έχει ολοκληρωθεί η “γνώση δεύτερου είδους” –η γνώση μέσω εννοιών– ως εκεί που αυτή μπορεί να φτάσει. [...] Η “αγάπη του Θεού” δεν είναι ούτε αναίτιο συναίσθημα που κάποιος δεξιώνεται αυθαίρετα ή κατά βούλησιν, ούτε νοητική κατάσταση που επιβάλλεται από τους θεσμούς και την πρακτική της οργανωμένης θρησκείας. Αντίθετα, το να αισθάνεται κάποιος “διανοητική αγάπη του Θεού” σημαίνει να αισθάνεται αιτιολογημένα ότι βρίσκεται σε συμφωνία με τον κόσμο όπως πραγματικά είναι και μάλιστα αιτιολογημένα με τα ασφαλέστερα δυνατά κριτήρια: [...] κυριεύομαστε από αυτό το συναίσθημα μόνον αφού έχουμε αξιοποιήσει πλήρως όσα μπορεί να προσφέρει η “γνώση δεύτερου είδους”» (Αριστείδης Μπαλτάς, *Ξεφλουδίζοντας πατάτες ή λειαινόντας φακούς. Ο Σπινόζα και ο νεαρός Βιτγκενστάιν συνομιλούν για την εμμέθεια και τη λογική της*, μτφρ. Αφροδίτη Χριστοδουλάκου, Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, Ηράκλειο 2022, σ. 171-172). Βέβαια, όπως έχει ήδη δείχθει, η γνώση (κάθε είδους) δεν είναι μια καθαρά νοητική διεργασία, αποτέλεσμα ενός καθαρού στοχασμού δίχως καμία εμπλοκή των συναισθημάτων. Και η γνώση δεύτερου είδους, μέσω (κοινών) εννοιών, *ενοημάτων*, συνιστά αύξηση δύναμης –του Πνεύματος και του Σώματος (στον βαθμό που ό,τι αφορά το Πνεύμα, αφορά και το Σώμα). Έτσι και στην περίπτωση της ενόρασης και της διανοητικής αγάπης του Θεού, «η απόκτηση αυτού του συναισθήματος δεν αποτελεί υπόθεση αποκλειστικά του νου: το σώμα εμπλέκεται αποφασιστικά στη διαδικασία» (στο ίδιο, σ. 172). Θα δούμε παρακάτω το είδος της πρακτικής εμπλοκής το οποίο εξασφαλίζεται με αυτό το «τρίτο είδος γνώσης». Θα δούμε, με άλλα λόγια τον τρόπο με τον οποίο «Σώμα και νους έχουν συνεργαστεί υπό όρους πλήρους αρμονίας, καταδεικνύοντας την αδιαίρετη φύση του εαυτού, τόσο στον δρώντα όσο και σε όσους εμπλέκονται στη δραστηριότητα ή την παρατηρούν έξωθεν. Ταυτόχρονα, η επιτυχής έκβαση δείχνει ότι ο ίδιος έχει κατανοήσει τον κόσμο όπως πραγματικά είναι και έχει πλήρως συντονιστεί μαζί του. [...] Είναι το συναίσθημα ότι έχει ζήσει πλήρως τη στιγμή της επιτυχίας ως στιγμή *απόλυτου παρόντος*, το συναίσθημα ότι έχει βιώσει την αιωνιότητα» (στο ίδιο, σ. 175-176 –πλάγια στο κείμενο, πλην του «συντονιστεί»). Μπορούμε να σκεφτούμε παραδείγματα αυτού του συντονισμού, έτσι που το σώμα γίνεται «χάρτης του κόσμου» (στο ίδιο, σ. 181), περιπτώσεις στην τέχνη ή τον αθλητισμό: «Οι μονοκοντυλιές του Πικάσο, οι άκοπες πηγαίες συνθέσεις του Μότσαρτ, η κυριαρχία του Μάικλ Τζόρνταν σε ολόκληρο το γήπεδο του μπάσκετ, και κατά τις τρεις διαστάσεις και ενόσω οι θέσεις συμπαικτών και αντιπάλων αλλάζουν ταχύτατα [...] είναι περιπτώσεις που εναρμονίζονται με τα παραπάνω» (στο ίδιο, σ. 176). Δεν είναι ανάγκη, ωστόσο, να είμαστε Πικάσο, Μότσαρτ ή Μάικλ Τζόρνταν για να «αισθανθούμε και να βιώσουμε» κάτι τέτοιο: Επειδή το *αίσθημα* αυτό συνιστά αναγκαίο «αποτέλεσμα» ενός ολόκληρου υπαρκτικού τρόπου, τέτοιας υφής εμπειρία μπορεί να είναι «ακόμη και η βαθιά και απολύτως καίρια ταύτιση που κάποτε βιώνουμε απέναντι σ’ έναν συνάνθρωπο» (στο ίδιο).

B. Η πρακτική αίσθηση ως παρουσία στο ελευσόμενο [l'à-venir]

«Δια του Χώρου, το σύμπαν με περιέχει και με καταπίνει σαν ένα στίγμα· δια της Σκέψεως, το περιέχω
εγώ»¹⁰⁷

Το ότι είμαστε μέρος «του Θεού ή της Φύσης», αυτού του άπειρου πλέγματος αιτίων και αποτελεσμάτων, εμπλεκόμαστε σε αυτό, συναντάμε, σχετιζόμαστε, επηρεάζουμε και επηρεαζόμαστε, είναι ακριβώς ο λόγος για τον οποίον μπορούμε να τον γνωρίσουμε. Ο βαθμός και ο τρόπος με τον οποίο το κάνουμε καθορίζει αναγκαία (με τη σπινοζική, εμμενιοκρατική έννοια) και τον τρόπο να υπάρχουμε: η ενορατική γνώση, σύμφωνα με τον Σπινόζα, εγγυάται μια ελεύθερη, ενεργητική ύπαρξη, μια ύπαρξη η οποία λειτουργεί ενισχυτικά για τον εαυτό της και, ταυτόχρονα και αδιαχώριστα, για τους άλλους. Στον Μπουρντιέ δεν θα βρούμε τίποτα τέτοιο, τουλάχιστον όχι άμεσα. Ωστόσο, και αυτός μιλάει για τη σχέση μας με τον (κοινωνικό) κόσμο, δίνοντας έμφαση στην ανάδειξη της αναγκαιότητας η οποία διέπει αυτή τη σχέση. Όπως έχουμε ήδη δει, πρόκειται για μια *εσωτερική* αναγκαιότητα, μια αναγκαιότητα η οποία υπερβαίνει το αντιθετικό διάζευγμα αναγκαιότητας–ελευθερίας.

Η σχέση *habitus* και πεδίου δεν είναι μονόδρομη σχέση αιτιακού καθορισμού, αλλά εμμενής σχέση αμοιβαίας συγκρότησης. Προϊόν και διακύβευμα, ο κοινωνικός κόσμος ενυπάρχει στο *habitus* κι αυτό με τη σειρά του τον κατοικεί, τον ενεργοποιεί, τον «πραγματοποιεί», τροποποιώντας τον. Η «πρακτική αίσθηση» μπορεί να μην έχει ρητά αξιολογικό περιεχόμενο, από τον τρόπο όμως με τον οποίο την ορίζει και μιλά γι' αυτήν, φαίνεται να συνιστά για τον Μπουρντιέ τον αρτιότερο δυνατό τρόπο ύπαρξης ενός *habitus* μέσα στο πεδίο του: ένα είδος «ενορατικής γνώσης» η οποία του εξασφαλίζει τη μέγιστη δυνατή ελευθερία, σ' ένα κόσμο αναγκαιότητας. Είναι προφανές πως μια τέτοια συσχέτιση, όπως αυτή της πρακτικής αίσθησης με την ενορατική γνώση, δεν μπορεί να είναι άμεση και χρειάζεται πολλή προσοχή. Την επιχειρώ στη βάση μίας και μόνο έννοιας, της έννοιας της εμμένειας. Έτσι, «ελευθερία σ' έναν κόσμο αναγκαιότητας» δεν σημαίνει σε καμία περίπτωση μαγική άρση της αναγκαιότητας ούτε μια περίπτωση «κράτους εν κράτει»:¹⁰⁸ σημαίνει πως «[το *habitus*] επειδή έχει εντός του τη λογική του (*lex*) και τη δυναμική του (*vis*), δεν

¹⁰⁷ Πασκάλ, *Σκέψεις*, σ. 104.

¹⁰⁸ Η, ΙΙΙ, πρλ., σ. 231· ΠΠ, 2/6, σ. 100.

υποτάσσεται μηχανικά σε μια εξωτερική αιτιότητα και δίνει μια ελευθερία σε σχέση με τον άμεσο και έμμεσο καθορισμό από τις παρούσες περιστάσεις».¹⁰⁹ Το *habitus*, συγκροτημένο μέσα στο πεδίο, δηλαδή μέσα στις (και μέσα από τις) δομές, τους θεσμούς, τις πρακτικές, την *illusio*, φέρει το πεδίο μέσα του. Ακριβώς για τον λόγο αυτό, «ξέρει» τι πρέπει (και τι δεν πρέπει) να κάνει, ώστε όχι απλώς να διατηρήσει, αλλά να ενισχύσει και να βελτιώσει τη θέση του μέσα σε αυτό.¹¹⁰ Αυτή η γνώση είναι πρωτίστως πρακτική γνώση, κάτι το οποίο μαθαίνεται κάνοντάς το (και βλέποντας άλλους να το κάνουν).¹¹¹

α. Οι δύο σημασίες του *comprendre*

Στο προηγούμενο κεφάλαιο, είδαμε τον Μπουρντιέ να εντοπίζει μια αντίφαση σε μια διατύπωση του Λεβί-Στρως, και αφήσαμε τον σχολιασμό του συγκεκριμένου παραθέματος γι' αυτό το κεφάλαιο. Υπενθυμίζω το σημείο στο οποίο ο Μπουρντιέ παραθέτει και σχολιάζει τη φράση του Λεβί-Στρως:

«Καθώς ο νους είναι κι αυτός ένα πράγμα, η λειτουργία αυτού του πράγματος μας πληροφορεί για τη φύση των πραγμάτων: ακόμη και ο καθαρός στοχασμός συνοψίζεται σε μια εσωτερίκευση του κόσμου». Βλέπουμε την ταλάντευση μέσα στην ίδια τη φράση ανάμεσα σε δύο αντιφατικές εκδοχές της υποτιθέμενης ταυτότητας νου και φύσης, φυσική ταυτότητα –ο νους είναι πράγμα– ή ταυτότητα που συγκροτείται με τη μάθηση –εσωτερίκευση του κόσμου».¹¹²

Ο Μπουρντιέ βλέπει ως αντιφατικό το γεγονός ότι ο νους-πράγμα «εσωτερικεύει» τον κόσμο, «εσωτερικεύει» αυτό στο οποίο ήδη ανήκει. Το πρόβλημά του είναι η απόλυτη διάκριση, όπως τη βλέπει στον δομισμό του Λεβί-Στρως, ανάμεσα στη

¹⁰⁹ Pierre Bourdieu, *Πασκαλιανοί διαλογισμοί*, σ. 379 (πλάγια δικά μου).

¹¹⁰ Πάνω στο ζήτημα αυτό βρίσκουμε και μια από τις λίγες αναφορές του Μπουρντιέ στον Σπινόζα, με την αξιοποίηση της έννοιας του *conatus* στην τάση του *habitus* (αλλά και ευρύτερα της κοινωνικής τάξης) να διατηρήσει τη θέση του και να αυξήσει τη δύναμή του, το οικονομικό και συμβολικό του κεφάλαιο. Βλ. *Πασκαλιανοί διαλογισμοί*, σ. 388, για την «τάξη των διαδόχων»: «Το κοινωνικό παιχνίδι έχει μια ιστορία και, εξ αυτού, είναι ο τύπος μιας εσωτερικής δυναμικής, ανεξάρτητης από τις συνειδήσεις και τις βουλήσεις των παικτών, ενός *conatus* συνδεδεμένου με την ύπαρξη μηχανισμών που τείνουν να αναπαράγουν τη δομή των αντικειμενικών πιθανοτήτων ή, πιο συγκεκριμένα, τη δομή της κατανομής του κεφαλαίου και των επακόλουθων ευκαιριών κέρδους». Βλ. επίσης, *On the state. Lectures...*, («Lecture of 24.10.1991»), σ. 265-266: «Το *conatus*, η σταθερή κίνηση με την οποία το κοινωνικό σώμα συντηρείται, οδηγεί τα διαφορετικά σώματα, τα οποία κατέχουν κεφάλαιο, να αντιμετωπίσουν το ένα το άλλο και να αξιοποιήσουν τις δυνάμεις που κατέχουν σε αγώνες για τη διατήρηση ή την αύξηση αυτών των δυνάμεων». Για τις (περιορισμένες) χρήσεις του *conatus* από τον Μπουρντιέ, βλ. Steve Fuller, «Conatus», στο Michael Grenfell (επιμ.), *Pierre Bourdieu: Key Concepts*, Routledge, Λονδίνο 2012, σ. 169-178.

¹¹¹ Μιλήσαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο για «την πρακτική *μίμηση*, η οποία [...] συνεπάγεται μια καθολική σχέση ταύτισης [και] δεν έχει τίποτα κοινό με την *απομίμηση*, που προϋποθέτει τη συνειδητή προσπάθεια αναπαραγωγής μιας πράξης», Bourdieu, *Η αίσθηση της πρακτικής*, σ. 120.

¹¹² Στο ίδιο, σ. 68-69.

συνείδηση και τον κόσμο, τον δρώντα και τη δομή, διάκριση η οποία καθιστά αδύνατη την εξήγηση της ιστορικής πράξης, αναγκάζοντας τον Λεβί-Στρως να εγγράψει τη σκοπιμότητα στο *εσωτερικό* της ανθρώπινης συνείδησης (κατ' αντιδιαστολή με τον *εξωτερικό* κοινωνικό κόσμο). Ο Μπουρντιέ καταλογίζει έτσι στον Λεβί-Στρως ότι προβαίνει σ' ένα είδος φυσικοποίησης της ανθρώπινης συνείδησης («ο νους-πράγμα») στο εσωτερικό της οποίας υπάρχει εγγενώς *κάτι* (η ικανότητα να θέτουμε σκοπούς), προκειμένου να εξηγήσει κάτι που ο δομισμός του, η κλειστή, α-ιστορική δομή με τους δρώντες-στηρίγματα, αδυνατεί να εξηγήσει. Ωστόσο, αν δούμε το σχήμα της διατύπωσης, αυτή η «ταύτιση» ανάμεσα στον νου και σε αυτό το οποίο ο νους μαθαίνει, δεν αποτελεί αντίφαση. Όπως είδαμε και στον Σπινόζα αμέσως πριν, το ότι το ανθρώπινο Πνεύμα είναι κι αυτό ένα πράγμα όπως όλα, και *είναι στον Θεό*, είναι ακριβώς αυτό που εξασφαλίζει την ικανότητά του να γνωρίσει πλήρως τη θεϊκή φύση, χωρίς κανένα σκοτεινό σημείο μη προσβάσιμο σε αυτό.

Το σημαντικότερο όμως είναι πως ένα τέτοιο σχήμα δεν είναι αντιφατικό ούτε για τον ίδιο τον Μπουρντιέ, ο οποίος αποδέχεται πλήρως μια ανάλογη φράση του Πασκάλ: «Δια του Χώρου, το σύμπαν με περιέχει και με καταπίνει σαν ένα στίγμα· δια της Σκέψεως, το περιέχω εγώ». Μάλιστα, επισημαίνει και αξιοποιεί τη διπλή σημασία του *comprendre*, «περιέχω» και «καταλαβαίνω», («Par l'espace l'univers me comprend et m'engloutit comme un point, par la pensée je le comprends»),¹¹³ προκειμένου να μιλήσει για ένα ζήτημα στο οποίο επανέρχεται διαρκώς, αυτό του αναστοχασμού και της ανάγκης ο κοινωνικός επιστήμονας να λαμβάνει πάντοτε υπόψη του ότι *ανήκει* στο αντικείμενο που *μελετά*, ότι *περιέχεται* στον κόσμο τον οποίο επιχειρεί να *κατανοήσει*: «Ποια είναι τα επακόλουθα του να προσπαθείς να καταλάβεις τον κόσμο του οποίου είσαι μέρος;».¹¹⁴ Πέρα από αυτή τη μεθοδολογικού τύπου παρατήρηση, είδαμε και στο προηγούμενο κεφάλαιο τη σχέση μεταξύ του πεδίου και της *illusio*: ο τρόπος να αντιλαμβανόμαστε, να σκεφτόμαστε, να εξηγούμε τον κοινωνικό κόσμο και να μιλάμε γι' αυτόν, διαμορφώνεται διαρκώς *μέσα* σ' αυτόν. Το ίδιο ισχύει και για τον τρόπο να τον νοηματοδοτούμε πρακτικά και, με την ίδια κίνηση, να νοηματοδοτούμε τη θέση μας μέσα του. Οι δομές σκέψης είναι κάτι περισσότερο από γνωστικά σχήματα και δεν θεμελιώνονται αποκλειστικά (ούτε καν

¹¹³ Στο αντίστοιχο λήμμα στο *Petit Robert* (1973) βρίσκουμε ως παράδειγμα τη φράση αυτή του Πασκάλ.

¹¹⁴ Bourdieu, *Habitus and Field...*, («Lecture of 12.10.1982»), σ. 32.

κυρίως) στον νου: δεν αποτελούν τόσο γνωσιακές διαδικασίες όσο (σωματικές) στάσεις και διαθέσεις που θα μπορούσαμε να αποκαλέσουμε, συνολικά, «πρακτικά σχήματα», τα οποία διαμορφώνουν επίσης το πεδίο εντός του οποίου διαμορφώνονται:

*«Το σώμα βρίσκεται μέσα στον κοινωνικό κόσμο, αλλά και ο κοινωνικός κόσμος βρίσκεται μέσα στο σώμα [...]. Οι ίδιες οι δομές του κόσμου είναι παρούσες στις δομές (ή μάλλον στα γνωστικά σχήματα) που ενεργοποιούν οι δρώντες για να τον καταλάβουν. [...] Η δοξική σχέση με τον γενέθλιο κόσμο είναι μια σχέση ανήκειν και κατέχειν, μέσα στην οποία το κατεχόμενο από την ιστορία σώμα οικειοποιείται με άμεσο τρόπο τα πράγματα που κατοικούνται από την ίδια την ιστορία».*¹¹⁵

Αυτή η άμεση οικειοποίηση είναι δυνατή ακριβώς λόγω του ότι τα όρια μεταξύ του «ατομικού» και του «κοινωνικού», του «υποκειμενικού» και του «αντικειμενικού», του «ελεύθερου» και του «καθορισμένου» είναι δυσδιάκριτα ή διαρκώς μετακινούμενα. Ή, μάλλον, όλα αυτά δεν είναι οριοθετημένα με τρόπο ώστε να καθίστανται καθαρά διακριτές «επικράτειες», οι οποίες δευτερογενώς σχετίζονται, αλλά βρίσκονται σε διαρκή διαμόρφωση μέσα από τη σχέση τους. Με άλλα λόγια, η «άμεση οικειοποίηση» του πεδίου από τα άτομα-habitus, η οποία εξασφαλίζεται λόγω του ότι αυτά είναι προϊόντα του πεδίου, είναι αυτή που δίνει στο πεδίο τη ζωή και το νόημά του.¹¹⁶

«Ο δρων που εμπλέκεται στην πρακτική γνωρίζει τον κόσμο, αλλά με μια γνώση που, όπως έδειξε ο Μερλώ-Ποντύ, δεν εγκαθιδρύεται μέσα στη σχέση εξωτερικότητας μιας γιγνώσκουσας συνείδησης. Τον κατανοεί υπερβολικά καλά, κατά μία έννοια, χωρίς αντικειμενοποιητική απόσταση, ως αυτονόητο, *ακριβώς επειδή βρίσκεται κλεισμένος μέσα του*, επειδή αποτελεί ένα σώμα μαζί του, επειδή τον κατοικεί, όπως ένα ρούχο ή ένα οικείο περιβάλλον. Αισθάνεται σαν στον σπίτι του μέσα στον κόσμο, διότι ο κόσμος βρίσκεται επίσης μέσα του, με τη μορφή του *habitus*».¹¹⁷

¹¹⁵ Bourdieu, *Πασκαλιανοί διαλογισμοί*, σ. 274-275 (πλάγια δικά μου). Σε ανάλογο πνεύμα, για τη σωματικότητα της γνώσης (στην οποία θα επανέλθουμε λίγο παρακάτω), και συγκεκριμένα για τη «γνώση ειδήμονα»: «επιτυχία σημαίνει ότι το ανθρώπινο υποκείμενο που την τελεί έχει αυθορμήτως κατανοήσει ορθώς και συμπεριλάβει κατά τη δράση του όλους τους καθοριστικούς παράγοντες της στο δεδομένο πλαίσιο, όπως αυτοί ανέκυπταν και σχετίζονταν με την έκβαση της δράσης. [...] σχηματίζει στο σώμα-νου του [...] έναν *ακριβή δυναμικό χάρτη* του υφιστάμενου πλαισίου», Μπαλτάς, *Ξεφλουδίζοντας πατάτες ή λειαίνοντας φακούς...*, σ. 175.

¹¹⁶ «[...] το πρακτικό νόημα ενός *habitus* που κατοικείται από τον κόσμο τον οποίο κατοικεί, που είναι απορροφημένο από τον κόσμο στον οποίο παρεμβαίνει ενεργά, σε μια άμεση σχέση δέσμευσης, έντασης και προσοχής, που κατασκευάζει τον κόσμο και του δίνει νόημα» (Bourdieu, *Πασκαλιανοί διαλογισμοί*, σ. 258).

¹¹⁷ Στο ίδιο, σ. 258-259. Για τη σχέση του Μπουρντιέ με τη φαινομενολογία, Will Atkinson, *Bourdieu and After. A Guide to Relational Phenomenology*, Routledge, Νέα Υόρκη 2020. Συγκεκριμένα για τη σχέση του Μπουρντιέ με τον Μερλώ-Ποντύ, Iordanis Marcoulatos, «Merleau-Ponty and Bourdieu on

Ερχόμαστε έτσι ξανά σε έναν τρόπο γνώσης, και στη (σχεδόν σπινοζική) διπλή σημασία του *comprendre*, στην πρακτική εκμηδένιση της απόστασης, από τη στιγμή που θα δούμε το *habitus* και το πεδίο σαν δύο τρόπους, δύο *τροπικότητες*, του κοινωνικού. Η αναφορά του Μπουρντιέ στον Μερλώ-Ποντύ, στο συγκεκριμένο μάλιστα σημείο, μας επαναφέρει στο παράδειγμα του σερβιτόρου και την κριτική του Μπουρντιέ στον Σαρτρ. Αιχμή της κριτικής είναι ακριβώς ότι ο Σαρτρ προσπαθεί να εγκαθιδρύσει μια απόσταση ανάμεσα στον σερβιτόρο και τον Σερβιτόρο, ανάμεσα στο άτομο και τη συνθήκη του. Για τον Σαρτρ, κάποιος δεν μπορεί παρά να *προσποιείται* τον σερβιτόρο (τον παντοπώλη, τον ράφτη κλπ), καθώς η σύμπτωση μεταξύ ατόμου και συνθήκης δεν είναι δυνατή, παρά μονάχα εάν το άτομο «παίζει» μαζί της για να την πραγματώσει. Δεν ενδιαφέρεται καν να διακρίνει, όπως κάνει ο Μπουρντιέ, ανάμεσα στον σερβιτόρο ο οποίος ταυτίζεται κοινωνικά με το επάγγελμά του, και τον φοιτητή ο οποίος εργάζεται περιστασιακά ως σερβιτόρος. Ο τελευταίος πράγματι δεν «αισθάνεται σα στο σπίτι του», δεν κατοικεί τα ρούχα του σερβιτόρου. Διατηρεί εκ των πραγμάτων μια απόσταση από τη συνθήκη του, η οποία ωστόσο δεν είναι ποτέ απόλυτη ρήξη με αυτήν –τουλάχιστον όχι για όσο εργάζεται πράγματι ως σερβιτόρος. Δεν σημαίνει όμως ότι προσποιείται: απλώς είναι δεσμευμένος σε άλλη συνθήκη, έχει επενδύσει την ύπαρξή του σε άλλο πεδίο, το δικό του «επικείμενο» εμφανίζεται σε άλλο παιχνίδι.

β. Χρόνος και *illusio*

Η συσχέτιση του *sub specie aeternitatis* με την πρακτική αίσθηση έγκειται περισσότερο σ' έναν *τρόπο ύπαρξης* εντός της πρακτικής. Μια ριζική διαφορά απ' τη σπινοζική έννοια είναι ότι ο Μπουρντιέ, όταν μιλάει για τον χρόνο της πρακτικής, μιλάει πράγματι για χρόνο. Ωστόσο, μιλάει για τον *βιωμένο* χρόνο. Ξεκαθαρίζει από την αρχή πως δεν πρόκειται για τον «χρόνο-πράγμα, χρόνο των ρολογιών και της επιστήμης [...] μια εκ των προτέρων δοσμένη, καθ' εαυτή πραγματικότητα, προηγούμενη και εξωτερική προς την πρακτική, κάτι σαν το (άδειο) *a priori* πλαίσιο κάθε ιστορικής διεργασίας».¹¹⁸ Υπ' αυτή την έννοια, ο χρόνος της πρακτικής είναι κάτι περισσότερο από τον «χρόνο ή τη διάρκεια», τα οποία αποκλείει ο Σπινόζα απ' την πραγμάτευση της αιωνιότητας. Στο αντίστοιχο κεφάλαιο των *Πασκαλιανών*

embodied significance», *Journal for the Theory of Social Behaviour* 31/1 (2001), σ. 1-27· Josep Bech, «Embodied significance: Bourdieu in the wake of Merleau-Ponty», *Convivium* 33 (2021), σ. 155-176.

¹¹⁸ Bourdieu, *Πασκαλιανοί διαλογισμοί*, σ. 372 (πλάγια δικά μου).

διαλογισμών, ο Μπουρντιέ επιχειρεί να δείξει ότι «η πρακτική δεν βρίσκεται μέσα στον χρόνο, αλλά ότι δημιουργεί τον χρόνο (τον καθαρά ανθρώπινο χρόνο, σε αντίθεση με τον βιολογικό ή τον αστρονομικό)».¹¹⁹ Ακόμα κι αν πρόκειται για μια απλή περιγραφή (όπως υποστηρίζει συνήθως ο ίδιος ότι κάνει) του είδους της σχέσης μας με τον χρόνο, το να «επιλέγει» κανείς να μιλήσει για «καθαρά ανθρώπινο χρόνο» δείχνει αν μη τι άλλο την τοποθέτησή του προς το αντικείμενο. Δεν θέλει λοιπόν να μιλήσει απλώς για τη διαχείριση του χρόνου από τα άτομα-habitus, αλλά για τη δημιουργία του και το νόημά του, και τον τρόπο με τον οποίο η σχέση με τον χρόνο είναι σχέση με τον (κοινωνικό) εαυτό.¹²⁰

Ενώ στην *Αίσθηση της πρακτικής* μιλά περισσότερο για τον ρόλο του χρόνου σε επιμέρους πρακτικές, όπως οι τελετουργίες, οι τελετές θέσμησης και η ανταλλαγή δώρων, για τη σχέση του με την έννοια της στρατηγικής και τη σημασία των στρατηγικών «χρήσεων» του χρόνου,¹²¹ στους *Πασκαλιανούς διαλογισμούς* πραγματεύεται τον χρόνο της πρακτικής πιο θεωρητικά αρχικά, πολιτικά και κοινωνικά στη συνέχεια. Εξετάζει τη σχέση του χρόνου με το habitus και την illusio σε ό,τι αφορά την πρακτική αίσθηση, τον βαθμό και τον τρόπο της δέσμευσης του habitus στο πεδίο του. Αυτή η δέσμευση, η οποία εκφράζεται ως η illusio, συνιστά η ίδια μια σχέση με τον χρόνο, στον βαθμό που, όπως λέει, αποτελεί ταυτόχρονα επένδυση στο πεδίο, πίστη στο μέλλον του, προβολή στο επικείμενο. Παραλληλίζοντας την πρακτική αίσθηση με την αίσθηση του παιχνιδιού, ως αυτό που πραγματοποιεί «τη θεωρία του παιχνιδιού», αναιρώντας την ταυτόχρονα ως θεωρία¹²² (και με την προϋπόθεση ότι το κάνει), μιλάει για την «αίσθηση [sens] του επικείμενου μέλλοντος του παιχνιδιού, αίσθηση της κατεύθυνσης [sens] της ιστορίας του παιχνιδιού που δίνει νόημα [sens] στο παιχνίδι».¹²³ Το ότι αίσθηση, κατεύθυνση και νόημα είναι η ίδια λέξη, εξυπηρετεί και εδώ ακριβώς αυτό που θέλει ο Μπουρντιέ να

¹¹⁹ Στο ίδιο, σ. 373 (τα τελευταία πλάγια δικά μου).

¹²⁰ Ο τίτλος του σχετικού κεφαλαίου είναι χαρακτηριστικός: «Το κοινωνικό είναι, ο χρόνος και το νόημα της ύπαρξης».

¹²¹ Bourdieu, *Η αίσθηση της πρακτικής*, κεφ. 6 «Το έργο του χρόνου», σ. 160-181. Βλ. επίσης την ανάλυση για την κοινωνική λειτουργία του ημερολογίου και τη δόμηση του συλλογικού χρόνου, στο Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, μτφρ. Richard Nice, Cambridge University Press, Κέμπριτζ 1977, σ. 97-109.

¹²² Bourdieu, *Η αίσθηση της πρακτικής*, σ. 132.

¹²³ Στο ίδιο, σ. 134 (πλάγια δικά μου)· Bourdieu, *Le sens pratique*, σ. 138.

δείξει: την εσωτερική σχέση ανάμεσα στο habitus και το πεδίο, ανάμεσα στον παίκτη και το παιχνίδι, και τη σχέση αυτών με τον χρόνο.¹²⁴

Είδαμε πως το habitus συγκροτείται ως τέτοιο μέσα στην πρακτική και ταυτόχρονα την «ενεργοποιεί» τροποποιώντας την. Συνεπώς, το να πούμε πως η πρακτική δημιουργεί τον χρόνο, ισοδυναμεί με το να πούμε ότι το ίδιο το habitus δημιουργεί τον χρόνο αλλά και συγκροτείται από αυτόν, υπάρχει σε απόλυτη αναφορά προς αυτόν. Το habitus είναι, ανά πάσα στιγμή, η ίδια η «κατάργηση», *πρακτική* κατάργηση, του χρόνου-πράγμα: παρελθόν που επιβιώνει στο παρόν και προβάλλεται στο μέλλον.¹²⁵ Όπως το σώμα και ό,τι μαθαίνουμε με αυτό, δεν είναι κάτι που *έχουμε* αλλά κάτι που *είμαστε*,¹²⁶ έτσι και ο χρόνος δεν είναι κάτι «με το οποίο διατηρεί κανείς μια σχέση εξωτερικότητας, τη σχέση ενός υποκειμένου απέναντι σε ένα αντικείμενο».¹²⁷ Ο χρόνος δεν είναι κάτι που *έχουμε*, δίνουμε, χάνουμε ή κερδίζουμε, αλλά κάτι που *είμαστε* –κι έτσι, αυτό που *έχουμε*, δίνουμε, χάνουμε ή κερδίζουμε, δεν είναι παρά ο εαυτός μας, όπως θα δείξει στη συνέχεια.

Παρέκβαση: «Οι άνθρωποι χωρίς μέλλον»

Η κοινωνική θέση, σε άμεση σύνδεση με την επαγγελματική κατάσταση, είναι η ίδια μια σχέση με τον χρόνο ή, πιο σωστά, ένας τρόπος βίωσης του χρόνου, ο οποίος χαρακτηρίζει και τον τρόπο αντίληψης του εαυτού *στον* χρόνο: «Η έμμιση εργασία [...] είναι ένα από τα μείζονα θεμέλια της *illusio* με την έννοια της εμπλοκής στο παιχνίδι της ζωής, στο παρόν, με την έννοια της πρωταρχικής επένδυσης που [...] παράγει τον χρόνο, *είναι* ο ίδιος ο χρόνος».¹²⁸ Στην ίδια κατεύθυνση, βλέπει το κεφάλαιο, οικονομικό και συμβολικό, και ως «ένα σύνολο δικαιωμάτων προαίρεσης πάνω στο μέλλον».¹²⁹ Ο Μπουρντιέ αφιερώνει κάποιες από τις τελευταίες σελίδες των *Πασκαλιανών διαλογισμών* στην κοινωνική εμπειρία

¹²⁴ «Η πρακτική είναι μη αναγώγιμη σε ένα αντικειμενιστικό σχήμα, έχει τη δική της “λογική” που δεν είναι ακριβώς μία λογική, αλλά περισσότερο μία “αίσθηση”», Κανάκης Λελεδάκης, *επίμετρο στην Αίσθηση της πρακτικής*, σ. 443.

¹²⁵ Αυτή η προβολή στο μέλλον συνιστά μια *πρακτική* προβολή, και δεν έχει σχέση με την προβολή [project] του Σαρτρ, για την οποία μιλήσαμε στο κεφάλαιο 3. Δεν πρόκειται για ένα συνειδητό σχέδιο [project, και πάλι] προς μελλοντική εκπλήρωση, αλλά για την ίδια την ταύτιση του ατόμου-habitus με το μέλλον του, την καθαρά πρακτική και στον μεγαλύτερο βαθμό της «ακαριαία» εκτίμηση της συνέχισης του «παιχνιδιού», του πεδίου, της *πρακτικής*, και του ίδιου του «παίκτη», και της επένδυσής του σε αυτό –της δέσμευσής του σε αυτό– η οποία απορρέει αναγκαία. «Το habitus είναι αυτή η παρουσία του παρελθόντος στο παρόν που καθιστά δυνατή την παρουσία του ελευσόμενου στο παρόν», Bourdieu, *Πασκαλιανοί διαλογισμοί*, σ. 379.

¹²⁶ «Αυτό που μαθαίνεται με το σώμα δεν είναι κάτι που κατέχουμε, όπως η γνώση, αλλά κάτι που *είμαστε*», Bourdieu, *Η αίσθηση της πρακτικής*, σ. 120.

¹²⁷ Bourdieu, *Πασκαλιανοί διαλογισμοί*, σ. 372.

¹²⁸ *Στο ίδιο*, σ. 400.

¹²⁹ *Στο ίδιο*, σ. 405.

των «υποπρολετάρειων», «ανθρώπων χωρίς μέλλον».¹³⁰ Αυτό που διαφοροποιεί ριζικά αυτήν την κοινωνική ομάδα από άλλες (οι οποίες επίσης διατηρούν, κατά περίπτωση, διαφορετική σχέση με τον χρόνο), πέρα από την ίδια την καθημερινότητα, δηλαδή το *παρόν*, είναι ο βαθμός ελέγχου πάνω στο μέλλον τους –και μαζί η επένδυση του εαυτού «σε κάτι». Η απουσία υποχρεώσεων και δεσμεύσεων, προθεσμιών και ωραρίων, η απουσία πραγμάτων που πρέπει να γίνουν, δηλαδή ο απεριόριστος χρόνος είναι κενός χρόνος, χρόνος δίχως νόημα. Ο αποκλεισμός απ' το παιχνίδι συνιστά ρήξη με το ίδιο το μέλλον, και η απουσία σχεδίων και προσδοκιών εκφράζεται είτε με τη μορφή παραίτησης¹³¹ είτε με αυτή των μη ρεαλιστικών, μάλλον ψευδαισθητικών, «σχεδίων», των οποίων η υλοποίηση θα προϋπέθετε την πλήρη, σχεδόν «μαγική», αποκοπή απ' το παρόν, απ' την παρούσα κατάσταση εκείνου που τα κάνει. Για τον λόγο αυτό, είναι συχνή η καταφυγή στα τυχερά παιχνίδια (τα οποία εξασφαλίζουν άμεσα μια σχέση με το μέλλον, «αναδημιουργώντας το χρονικό όχημα και επανεισάγοντας για μια στιγμή, μέχρι το τέλος της παρτίδας ή μέχρι την Κυριακή το βράδυ, την προσδοκία»¹³²) ή, στην περίπτωση των νεότερων, η καταφυγή «σε πράξεις βίας [...] ή στα παιχνίδια με τον θάνατο που επιτρέπουν το αυτοκίνητο και κυρίως η μοτοσυκλέτα, ένα απελπισμένο μέσο για να υπάρξουν μπροστά στους άλλους, να αποκτήσουν πρόσβαση σε μια αναγνωρισμένη μορφή κοινωνικής ύπαρξης ή, πολύ απλά για να κάνουν να συμβεί κάτι αντί για το τίποτα».¹³³

Τις περισσότερες φορές, ο Μπουρντιέ ακούγεται ντετερμινιστής ή υπερβολικά αισιόδοξος, ως εάν η ενορχήστρωση να είναι πάντα επιτυχημένη και η ορχήστρα να συντονίζεται χωρίς παραφωνίες. Πράγματι, δίνει περισσότερη έμφαση στην «κανονικότητα», την αβίαστη, σχετικά, συμμετοχή στα επιμέρους πεδία τα οποία μελετά.¹³⁴ Ακόμα όμως κι αν

¹³⁰ Στο ίδιο, σ. 397-402 (*Meditations Pascaliennes*, σ. 262-265).

¹³¹ Υπάρχουν περιπτώσεις, συνθήκες, όπου αυτή η παραίτηση εκφράζεται σωματικά, με τη μορφή της απόλυτης αποσύνδεσης, της αποδέσμευσης, της απόσυρσης. Το «σύνδρομο της παραίτησης» παρατηρήθηκε αρχικά σε στρατόπεδα προσφύγων στη Σουηδία, την Αυστραλία και αλλού. Τις περισσότερες φορές πρόκειται για παιδιά και νέους που αρνούνται να μιλήσουν, να περπατήσουν, να φάνε, ακόμα και ν' ανοίξουν τα μάτια τους –«απλώς» κοιμούνται διαρκώς. Εδώ η περίπτωση της εννιάχρονης Αϊσα από το Αφγανιστάν, στο στρατόπεδο της Μόριας: «Συνειδητοποίησα γρήγορα ότι η κατάσταση της Αϊσα ενσαρκώνει το τι μπορεί να συμβεί όταν ένα παιδί χάνει κάθε ελπίδα. [...] Ο μπαμπάς της λέει “Ήταν άτακτη και γλυκιά. Έπαιζε με κούκλες, της άρεσαν τα πάρκα και τα αξιοθέατα”. Πλέον κάθε πρωί καλύπτει το πρόσωπό της με τα χέρια της, ίσως γιατί το σκεφτεί το παρελθόν, το παρόν και το μέλλον της την ξεπερνά και τη συντρίβει», Jules Montague, «In Lesbos's Moria camp, I see what happens when a child loses all hope», *The Guardian*, 6.10.2019 (<https://bit.ly/4hQn9zJ>). Στο ίδιο άρθρο διαβάζουμε και για έναν άλλον τρόπο των παιδιών, τραυματισμένων απ' το παρελθόν, με αβέβαιο παρόν και ακόμα πιο αβέβαιο μέλλον, να εκδηλώνουν αυτή τη ρήξη τους με τον κόσμο: «Δεν έχουν κανέναν τρόπο να ελέγξουν τα συναισθήματά τους, και καμία στήριξη σε αυτό. Δαγκώνουν και γρατζουνάνε τον εαυτό τους, χτυπάνε το κεφάλι τους στον τοίχο ώσπου να ματώσει».

¹³² Bourdieu, *Πασκαλιανοί διαλογισμοί*, σ. 400.

¹³³ Στο ίδιο, σ. 401 (πλάγια δικά μου).

¹³⁴ «[Η ανθρωπολογία του Μπουρντιέ] θα μπορούσε να συνοψιστεί στη μεταφορά του Λάιμπνιτς για την ορχήστρα δίχως διευθυντή την οποία παίρνει ο κοινωνιολόγος για να δηλώσει τη σύμπτωση των υποκειμενικών επιθυμιών ή των ορέξεων με την τάξη του κόσμου, η οποία δηλώνει την αυθόρμητη συμφωνία ανάμεσα στις ατομικές επιθυμίες και την κοινωνική δομή», Jacques-Louis Lantoiné,

μιλά για συντονισμό, δεν σημαίνει ότι παραβλέπει το γεγονός ότι υπάρχουν κοινωνικοί χώροι στους οποίους ο «συντονισμός», κάθε άλλο παρά αβίαστος, συνίσταται στην προσπάθεια των ατόμων-habitus να δώσουν νόημα στο χώρο, τον χρόνο και τον εαυτό τους. Χρησιμοποιεί συχνά το παράδειγμα του αθλητισμού, μιλώντας για αίσθηση του παιχνιδιού και για συντονισμό των πρακτικών, ως εάν ο κοινωνικός κόσμος να είναι ένα «παιχνίδι» το οποίο παίζεται με τον τρόπο των παιχνιδιών. Ωστόσο, αυτό το οποίο θέλει κυρίως να δείξει είναι πως «τα κοινωνικά παιχνίδια [...] δεν είναι fair games».¹³⁵ Αυτό είναι κάτι το οποίο, σύμφωνα με τον Μπουρντιέ, ξεχνάνε όσοι μιλάνε για «ισότητα ευκαιριών» ή για την ελευθερία να δημιουργήσει κανείς τον εαυτό του και το μέλλον του, όπως συμβαίνει στην περίπτωση του «αφηρημένου οικουμενισμού [ο οποίος] παραβλέπει τους όρους πρόσβασης στο οικουμενικό».¹³⁶ Τα κοινωνικά παιχνίδια είναι παιχνίδια στα οποία καθένας εισέρχεται, αν έχει πράγματι την ευκαιρία και καταφέρει να το κάνει, με όλο το παρελθόν του, «με τη θετική ή την αρνητική βαθμολογία» την οποία θα έφερε απ' το (οικογενειακό, κυρίως) περιβάλλον προέλευσής του.¹³⁷ Η αναγωγή των κοινωνικών «παιχνιδιών» στους κανόνες τους, δηλαδή στο τι ισχύει θεσμικά, παραβλέπει τα ίδια τα «παιχνίδια», δηλαδή το τι ισχύει πρακτικά. Προφανώς οι κανόνες, η θεσμική τους κατοχύρωση και η διεκδίκησή της, είναι ζωτικής σημασίας –αλλά δεν συνεπάγεται αναγκαία την εφαρμογή τους. Με άλλα λόγια, το να παραμένει κανείς στη ρητορική των ίσων ευκαιριών δεν καθιστά αυτομάτως τα κοινωνικά παιχνίδια fair games, αλλά και αντίστροφα, η κατάδειξη των κοινωνικών καθορισμών οι οποίοι υπερισχύουν, πρακτικά, των ρητών κανόνων δεν καθιστά μια θεώρηση ντετερμινιστική.

Ένα παράδειγμα της, επί της ουσίας πολιτικής και όχι απλώς περιγραφικής, θεώρησης του Μπουρντιέ είναι το πώς μιλά για το ζήτημα της κοινωνικής αναπαραγωγής, ιδίως για τις περιπτώσεις που οι κοινωνικοί καθορισμοί είναι οι πλέον σκληροί. Έτσι, όταν βλέπει πως «υπάρχει ένας νόμος διατήρησης της βίας», πραγματικής, φυσικής βίας προς τους άλλους ή τον εαυτό, βλέπει τα θεμέλια του νόμου αυτού στη συμβολική βία, η οποία ασκείται στις κυριαρχούμενες κοινωνικές ομάδες:

«Γι' αυτόν τον λόγο, αν θέλουμε να περιορίσουμε αυτές τις μορφές ορατής και ορατά επιλήψιμης βίας, δεν υπάρχει άλλος δρόμος παρά να μειώσουμε την ολική ποσότητα βίας που διαφεύγει από τα βλέμματα και από τις κυρώσεις, αυτή που ασκείται καθημερινά, στις οικογένειες, στα εργοστάσια, στα εργαστήρια, στις τράπεζες, στα γραφεία, στα αστυνομικά τμήματα, στις φυλακές, ή ακόμη και στα νοσοκομεία ή τα σχολεία, και που είναι, σε τελευταία ανάλυση, το προϊόν της “εσωτερικής βίας” των

Spinoza après Bourdieu. *Politique des disposition*, Éditions de la Sorbonne, Παρίσι 2018, σ. 71. Ο Λαντουάν εντοπίζει εδώ τη διαφορά ανάμεσα στην ανθρωπολογία του Σπινόζα και αυτήν του Μπουρντιέ. Για την από κοινού ανάγνωση των δύο από τον Λαντουάν θα μιλήσουμε παρακάτω.

¹³⁵ Bourdieu, *Πασκαλιανοί διαλογισμοί*, σ. 387.

¹³⁶ Στο ίδιο, σ. 130-133.

¹³⁷ Στο ίδιο, σ. 387.

οικονομικών δομών και των κοινωνικών μηχανισμών που αντικαθίστανται από την ενεργή βία των ανθρώπων».¹³⁸

Η (φυσική) βία είναι το αποτέλεσμα της συμβολικής βίας και του αποκλεισμού ο οποίος επιβάλλεται πρακτικά, σ' ένα κοινωνικό κόσμο στον οποίο, την ίδια στιγμή, κυριαρχεί η ρητορική των «ίσων ευκαιριών» και της ευθύνης του καθενός να «απελευθερωθεί» απ' τους καθορισμούς του, να κάνει κάτι στη ζωή του, να βρει, έστω, κάποιο ενδιαφέρον. Αυτό που παραβλέπεται, όμως, είναι ότι το ενδιαφέρον δεν μπορεί να βρεθεί παρά μόνο «έξω από τον εαυτό» και είναι πάντα σε αναφορά με την (άμεση) εξωτερική πραγματικότητα, «δεν εκδηλώνεται παρά μόνο εν καταστάσει [...] σαν μέσα από μια σχέση αμοιβαίας επιμέλειας με την περίσταση [...]». Το ενδιαφέρον παίρνει τη μορφή μιας συνάντησης με την αντικειμενικότητα των πραγμάτων «που είναι γεμάτα ενδιαφέρον».¹³⁹

γ. *Ηδη-εδώ: Ξανά για το habitus*

Δεν είναι τυχαίο που σ' όλη αυτήν την ενότητα επαναλαμβάνονται πράγματα για τα οποία έχουμε ήδη μιλήσει, έστω κι αν αυτό γίνεται μέσα από σημεία του κειμένου του Μπουρντιέ τα οποία έχουν ως κεντρική τους έννοια τον χρόνο. Επιστρέφουμε αναγκαστικά, διότι όλες οι διαδικασίες «χρονικοποίησης», όλοι οι τρόποι οργάνωσης του χρόνου και η εν γένει σχέση μας μαζί του (το πώς τον βιώνουμε, το πόσο γρήγορα ή αργά περνάει για εμάς, το πώς και σε ποιο βαθμό αντιμετωπίζουμε το μέλλον) συμβαίνουν εντός πρακτικής, εντός πεδίου –και εξαρτώνται πλήρως από τη θέση μας σ' αυτό. Η «πρακτική αίσθηση» είναι η έννοια η οποία εξαντλεί, κατά κάποιον τρόπο, όλη την κοινωνιολογική (αλλά στον πυρήνα της ανθρωπολογική, ή και οντολογική) θεώρηση του Πιερ Μπουρντιέ.

Η πρακτική αίσθηση είναι απόλυτα συνυφασμένη με τον χρόνο, ακριβώς επειδή εκφράζει τη σχέση habitus και πεδίου, της ιστορίας που έχει γίνει σώμα και

¹³⁸ Στο ίδιο, σ. 420. Στη συζήτηση με τον Ίγκλετον, ο Μπουρντιέ δέχεται την ερώτηση σχετικά με το ζήτημα της δόξας και της «εσωτερίκευσης της καταπίεσης που υφίστανται [έτσι που] αισθάνονται ευτυχισμένοι». Σε αυτό απαντά: «Η δοξα-ική στάση δε σημαίνει ευτυχία· σημαίνει σωματική υποταγή [...] πράγμα που μπορεί να υποδηλώνει πολλή εσωτερικευμένη ένταση, πολύ σωματικό μαρτύριο. Αυτόν τον καιρό διευθύνω μια έρευνα στο πλαίσιο της οποίας παίρνω συνεντεύξεις από [...] ανθρώπους που κατέχουν θέσεις οι οποίες είναι εκτεθειμένες σε έντονες αντιφάσεις. Και προσπαθώ να είμαι πιο σωκρατικός απ' όσο συνηθίζεται όταν κάνει κανείς θετικιστικές έρευνες: προσπαθώ να τους βοηθήσω να εκφράσουν αυτά που υφίστανται. Έχω ανακαλύψει πολύ μαρτύριο το οποίο έμενε κρυμμένο εξαιτίας αυτής της ομαλής εργασίας του habitus. Βοηθάει τους ανθρώπους να προσαρμοστούν, αλλά προκαλεί εσωτερικευμένες αντιφάσεις. [...] Αυτή είναι μια κατάσταση που προκύπτει πολύ συχνά, και δεν αντιφάσκει με αυτά που λέω για τη δόξα. Μπορεί κάποιος να έχει προσαρμοστεί πολύ καλά σ' αυτήν την κατάσταση πραγμάτων, και ο πόνος να προέρχεται από το γεγονός ότι εσωτερικεύει σιωπηλό μαρτύριο, το οποίο μπορεί να βρει σωματική έκφραση με τη μορφή του μίσους για τον εαυτό του, την αυτοτιμωρίας», «Pierre Bourdieu – Terry Eagleton: Δόξα και κοινή ζωή», σ. 129-130.

¹³⁹ Στο ίδιο, σ. 380.

της ιστορίας που έχει γίνει πράγμα. «Λησμονημένη ιστορία», το habitus προβάλλεται στο μέλλον του πεδίου, μέλλον το οποίο βλέπει πρακτικά και επί τόπου, και όχι στο μέλλον το οποίο συλλαμβάνει και σχεδιάζει. Το habitus «ανταποκρίνεται» στα αιτήματα τα οποία τίθενται πρακτικά και επιζητούν την ανταπόκριση αυτού που είναι σε θέση να τα δει ως τέτοια:

«Ο εμπλεκόμενος σε ένα παιχνίδι και συνεπαρμένος από αυτό, προσαρμόζεται όχι σε αυτό που βλέπει αλλά σε αυτό που προ-βλέπει, σε αυτό που βλέπει εκ των προτέρων σε ένα άμεσα αντιληπτό παρόν, στέλνοντας την μπάλα όχι εκεί που βρίσκεται ο συμπαίκτης του αλλά εκεί που θα βρεθεί –πριν τον αντίπαλό του– την επόμενη στιγμή [...]. Αποφασίζει [...] με βάση μια συνολική και ακαριαία εκτίμηση του συνόλου των αντιπάλων και του συνόλου των συμπαικτών [...] επί τόπου, με μια ματιά και εν θερμώ, δηλαδή σε συνθήκες που αποκλείουν την απόσταση, την αναδίπλωση, την εποπτεία, την καθυστέρηση, την αποδέσμευση. Προβάλλεται στο επικείμενο μέλλον, είναι παρών στην επικείμενη στιγμή [...] ταυτίζεται με το επικείμενο μέλλον του κόσμου, λαμβάνοντας ως δεδομένη τη συνέχεια του χρόνου».¹⁴⁰

Ο εμπλεκόμενος στο παιχνίδι «αποφασίζει» με έναν τρόπο που δεν είναι ο τρόπος της απόφασης ενός «ορθολογικού δρώντος υποκειμένου», που υπολογίζει και σχεδιάζει στρατηγικά τις επόμενες κινήσεις του. «Αποφασίζει» εν κινήσει, και όχι ως εάν το παρόν (ο χρόνος του υπολογισμού) και το μέλλον (ο χρόνος της πράξης) να ήταν δύο, συνεχή αλλά διακριτά, πράγματα. «Αποφασίζει» εντός χρόνου, εντός του χρόνου στον οποίο πρέπει να κάνει αυτό που πρέπει να γίνει,¹⁴¹ σ' αυτήν τη «στιγμή» κατά την οποία συναντώνται, ή και σχεδόν ταυτίζονται, το παρελθόν, το παρόν και το μέλλον τόσο του παιχνιδιού όσο και του παίκτη. Μια «στιγμή» κατά την οποία το παιχνίδι «θέτει τον εαυτό του» και τα διακυβεύματά του, θέτει δηλαδή την αναγκαιότητά του η οποία περιλαμβάνει εξίσου τον χώρο του, τους κανόνες του (και τα περιθώρια απόκλισης από αυτούς),¹⁴² και τους παίκτες του –τον κάθε παίκτη

¹⁴⁰ Bourdieu, *Η αίσθηση της πρακτικής*, σ. 133-134.

¹⁴¹ «Η επιτακτικότητα, που σωστά θεωρείται μια από τις ουσιαστικές ιδιότητες της πρακτικής, αποτελεί προϊόν της συμμετοχής στο παιχνίδι και της παρουσίας στο μέλλον που συνεπάγεται», στο ίδιο, σ. 134.

¹⁴² «Αλλωστε, όπως αποδεικνύουν στην πράξη οι μεγάλοι παίκτες [...] εντέλει αυτό που “μένει”, αυτό που όντως συμβαίνει, είναι η ιδιοφυής συνύφανση του αντικειμενικού με το υποκειμενικό· ο ιδιοφυής τρόπος με τον οποίο το υποκειμενικό χάρισμα σφετερίζεται (θα λέγαμε) την αντικειμενική δομή και τη θέτει στην υπηρεσία του. [...] Το πώς ο χώρος πολώνεται γύρω από το ελυσσόμενο χαρισματικό υποκείμενο, το οποίο, ως επίκεντρο έντασης, αστραπιαία αλώνει και υπερβαίνει επιμέρους δομές και άτυπες κανονικότητες ούτως ώστε να εξυπηρετήσει την “εγωιστική” του εκδίπλωση, η οποία, ωστόσο, δεν είναι εντέλει εγωιστική, διότι το παιχνίδι, η αντικειμενική πρακτική, εδραιώνεται υπαρκτικά ως αυτά ακριβώς τα υποκείμενα, τα οποία (με τη σειρά τους) είναι αυτό που είναι, ακριβώς επειδή το έχουν πλήρως ενσωματώσει ως αντικειμενική δομή ικανοτήτων· αποτελούν προσωποποιήσεις – απόλυτες σαρκώσεις– του αντικειμενικού, και το ωθούν, ίσως, πέραν των ορίων του. Παραβιάζουν τα όρια με τρόπο που επιβάλλεται σχεδόν αντικειμενικά ως αποδεκτός. Το “χέρι του Θεού” δεν ήταν

ξεχωριστά, στη θέση που είναι ανά πάσα στιγμή και στη θέση στην οποία θα βρεθεί την επόμενη. Η ελευθερία του παίκτη να στείλει την μπάλα στο σωστό σημείο δεν είναι η ελευθερία να επιλέξει ανάμεσα σε άπειρα «δυνατά», αλλά να δημιουργήσει «το δυνατό ταυτόχρονα με το πραγματικό».¹⁴³ Ο Μπουρντιέ χρησιμοποιεί το ίδιο παράδειγμα στους *Πασκαλιανούς διαλογισμούς*, με μια σημαντική προσθήκη, σ' αυτό ακριβώς το πνεύμα: «Το ελευσόμενο [...] δεν είναι μια δυνατότητα που μπορεί να συμβεί ή να μην συμβεί, αλλά κάτι που είναι ήδη εδώ στην απεικόνιση του παιχνιδιού και στις παρούσες θέσεις και στάσεις των συμπαικτών και των αντιπάλων».¹⁴⁴ Είναι ήδη εδώ, αρκεί ο παίκτης να είναι σε θέση να το δει.

Για να είναι σε θέση να το δει, σημαίνει πως παίζει ήδη στο παιχνίδι: ξέρει τους κανόνες του και τους τρόπους να παίζει με αυτούς, σύμφωνα με αυτούς αλλά και στο όριο τους όταν χρειάζεται. Κατέχει πρακτικά, σωματικά, την ιστορία του παιχνιδιού και την αισθάνεται, χωρίς να χρειάζεται να την (ανα)στοχαστεί, σαν δική του ιστορία.¹⁴⁵ Στην πραγματικότητα, η πρακτική αίσθηση εκφράζει και πάλι τη σχέση μεταξύ *habitus* και πεδίου:

παρά το χέρι της θεοποιημένης –καθιερωμένης– ιδιοφυΐας, που είχε σωρευτικά και ανεπαίσθητα εκμαιεύσει τη δυνατότητα να πείθει ως προς το αλάθητο –το ανεκτίμητο– των ενεργειών της, ακόμη κι όταν παραβίαζε τους κανόνες του παιχνιδιού, όπως αναλόγως παραβίαζε τους κανόνες του φυσικού χώρου, περιχωρούμενος αυτοσχεδιαστικά, σχεδόν αδιανόητα, σε διόδους που δεν τον χωρούσαν. [...]: η αρτιότητά της είναι τέτοια, ώστε δεν μπορούμε να της αρνηθούμε τίποτα, διότι *ήδη* κατέχει τα πάντα», Ιορδάνης Μαρκουλάτος, *Maurice Merleau-Ponty: Προς μια οντολογία του συγκεκριμένου*, Εκδόσεις Οκτώ, Αθήνα 2018, σ. 60-61.

¹⁴³ Μπερζόν, «Το δυνατό και το πραγματικό», *Η σκέψη και η κίνηση*, σ. 115.

¹⁴⁴ Bourdieu, *Πασκαλιανοί διαλογισμοί*, σ. 375 (πλάγια δικά μου). «Ο καλός παίκτης, ο οποίος θα λέγαμε ότι είναι το παιχνίδι ενσάρκωμένο, κάνει κάθε στιγμή αυτό που απαιτεί το παιχνίδι. Αυτό προϋποθέτει μια μόνιμη ικανότητα για επινόηση, απαραίτητη για να είναι κάποιος ικανός να προσαρμόζεται σε απείρως διαφοροποιούμενες και ποτέ ταυτόσημες καταστάσεις. Αυτό δεν διασφαλίζεται από τη μηχανική υπακοή στον ρητό, κωδικοποιημένο κανόνα (όταν αυτός υπάρχει) [...]. Αυτή η ελευθερία για επινόηση και αυτοσχεδιασμό, που καθιστά δυνατή την απειρία των κινήσεων, τις οποίες το παιχνίδι επιτρέπει να παραχθούν (όπως στο σκάκι) έχει τα ίδια όρια με το παιχνίδι», Pierre Bourdieu, *In Other Words. Essays Towards a Reflexive Sociology*, μτφρ. Matthew Adamson, Stanford University Press, Στάνφορντ 1990, σ. 63. «Σε κάθε παράδοση, το εξαιρετικό συνίσταται στο να παίζεις με τους κανόνες του παιχνιδιού –δηλαδή στο να εκπληρώνεις τους κανόνες του παιχνιδιού με παιγνιώδη τρόπο· και, για να δείξεις ότι έχεις κατανοήσει τους κανόνες του παιχνιδιού, παίζεις με αυτούς παίζοντας –δηλαδή τους παραβιάζεις ελαφρώς, για να δείξεις πως μπορείς και να τους σέβεσαι και να τους καταπατάς, αλλά έχεις επιλέξει να τους σέβεσαι. [...] Σκέφτομαι για παράδειγμα την αρχαία ελληνική *αρετή* [ελληνικά στο κείμενο] [...], το τέλειο ταίριασμα ανάμεσα στις ενσάρκωμένες δομές και τις αντικειμενικές δομές, [τέτοιο ώστε] οι κοινωνικοί δρώντες να προσαρμόζονται διαρκώς στο σύμπαν τους χωρίς να χρειάζεται ποτέ να προσπαθήσουν, χωρίς ποτέ να κάνουν λάθος ή να δίνουν την εντύπωση ότι πρέπει να προσπαθήσουν να προσαρμοστούν ή να συμβαδίσουν ή να βρουν τον βηματισμό τους», Bourdieu, *Habitus and Field...*, (Lecture of 19.10.82), σ. 66.

¹⁴⁵ Αμέσως μετά την πραγμάτευση της ενόρασης και της σχέσης της με την αιωνιότητα, την οποία είδαμε προηγουμένως, ο Μπαλτάς συνεχίζει: «Ισχυρίζομαι ότι, αν επιμένουμε να αποκαλούμε γνώση την εν λόγω “ενόραση”, οφείλουμε να την ταυτίσουμε λίγο πολύ με ό,τι έχει ονομαστεί στη βιβλιογραφία *γνώση ειδήμονα* (expert knowledge) ή, αν θέλουμε γνώση βιρτουόζου. [...] Όπως ακριβώς η “ενόραση” κατά Σπινόζα, η γνώση ειδήμονα δεν εμπλέκει συλλογισμούς [...] και συνεπώς

«Ιδιαίτερος αλλά σταθερός τρόπος να σχετίζεσαι με τον κόσμο, ο οποίος περικλείει μια γνώση που σου επιτρέπει να προλαμβάνεις τον ρου του κόσμου, το *habitus* είναι άμεσα παρόν, χωρίς αντικειμενοποιητική απόσταση, στον κόσμο και στο ελεусόμενο που αναγγέλλεται εντός του (και αυτό το διακρίνει από ένα *mens momentanea* χωρίς ιστορία)».¹⁴⁶

Το ίδιο το *habitus* εμπεριέχει τον χρόνο, εκφράζεται στον χρόνο, συγχρονίζεται, αλλά και τον δημιουργεί. Είναι το παρελθόν, και μάλιστα «ως ενσαρκωμένο [*incorporé*] κεκτημένο είναι παρουσία του παρελθόντος –ή στο παρελθόν– και όχι μνήμη του παρελθόντος».¹⁴⁷ Το σώμα δεν «θυμάται» με την έννοια της ανάκλησης του παρελθόντος, της ιστορίας του, μιμούμενο κατά κάποιον τρόπο τα περιεχόμενά του. Δεν χρειάζεται να ανατρέξει στο παρελθόν, γιατί το παρελθόν είναι πάντοτε εκεί, καλώς ή κακώς, απaráγραπτο. Συμφιλιωμένο με αυτό ή όχι, το *habitus* ανοίγεται στο μέλλον του εκκινώντας από *κάπου* –σε αντίθεση με το σαρτρικό υποκείμενο «δίχως δεσμεύσεις και ρίζες». Γι' αυτό μπορεί και να δεσμεύεται στο μέλλον, στο επικείμενο, να επενδύει σε αυτό –ακόμα και ο τρόπος να το κάνει δεν είναι ανεξάρτητος απ' το παρελθόν του.¹⁴⁸ Ο Μπουρντιέ δεν βλέπει τους καθορισμούς ως προ-καθορισμούς, ούτε αφαιρεί από το άτομο-*habitus* την ελευθερία του, υποτάσσοντάς το στο παρελθόν του. Το εγγράφει, *μαζί με το παρελθόν του*, στο παρόν, στην πρακτική, τονίζοντας την εμπλοκή του με τα πράγματα, τη σχέση του με τον κοινωνικό κόσμο (του). Σ' αυτό το πλέγμα εντάσσονται και τα σχέδια, οι ευκαιρίες, οι προσδοκίες, οι στρατηγικές, ως μέρη της σχέσης αυτής, ως εκφράσεις

δεν είναι γνώση διαρθρωμένη με βάση έννοιες και σχέσεις εννοιών [...]. Η γνώση ειδήμονα είναι γνώση πλήρως αποτελεσματική σε κάθε ενικό πλαίσιο εντός του πεδίου ειδημοσύνης ενώ η εντέλειά της καθίσταται έκδηλη –και έξωθεν διαπιστώσιμη– κατά την αυθόρμητη εκδίπλωση της ικανότητας του ειδήμονα να ανταποκρίνεται επιτυχώς στις συνθήκες που ορίζει το πλαίσιο: ο ειδήμων έχει την ικανότητα να αξιοποιεί προς όφελός του οτιδήποτε παρέχεται από τις συνθήκες αυτές, όσο αρνητικό κι αν φαίνεται από την σκοπιά εννοιών που επιστρατεύονται και συλλογιστικής που ασκείται εξωτερικά προς τη δράση. Η γνώση ειδήμονα είναι άρα γνώση *ισχυρή*, που επιτρέπει στον κάτοχό της να κυριαρχεί επί του πεδίου ειδημοσύνης κατά το μέγιστο δυνατό ενώ, ακριβώς λόγω αυτής της ικανότητας, *απελευθερώνει* από εκείνες τις επιταγές του πλαισίου που αλλιώς θα την υπέσκαπταν. Αυτή η ισχύς και η ελευθερία συνιστούν επακριβώς τα γνωρίσματα του “τρίτου είδους γνώσης” κατά Σπινόζα. Επιπλέον, όπως μάλλον θα συμφωνούσε ο Σπινόζα, η γνώση ειδήμονα είναι κυριολεκτικά γνώση *ενσώματη* [...]», Μπαλτάς, *Ξεφλουδίζοντας πατάτες ή λειαίνοντας φακούς...*, σ. 173-174.

¹⁴⁶ Bourdieu, *Πασκαλιανοί διαλογισμοί*, σ. 258. Με τα λόγια του Μπερζόν, «Η εσωτερική διάρκεια είναι η συνεχής ζωή μιας μνήμης που προεκτείνει το παρελθόν στο παρόν, είτε το παρόν περικλείει διακριτά την ακατάπαυστα αυξανόμενη εικόνα του παρελθόντος, είτε μάλλον μαρτυρεί, με τη συνεχή αλλαγή ποιότητάς του, το ολοένα βαρύτερο φορτίο που σύρουμε πίσω μας όσο γερνάμε. *Χωρίς αυτή την επιβίωση του παρελθόντος στο παρόν, δεν θα υπήρχε διάρκεια αλλά μόνο στιγμή*», Μπερζόν, «Εισαγωγή στη μεταφυσική», *Η σκέψη και η κίνηση*, σ. 197 (πλάγια δικά μου).

¹⁴⁷ Στο ίδιο, σ. 380 (μετάφραση τροποποιημένη [*Meditations pascaliennes*, σ. 251]).

¹⁴⁸ Βλ. λίγο πριν, σημ. 131: Το «σύνδρομο της παραίτησης», της πλήρους απόσυρσης απ' το παρόν και το μέλλον, είναι η έκφραση του, ψυχικού και σωματικού, τραύματος που συνιστά το βίαιο ξερίζωμα, χωρίς πραγματική ελπίδα επιστροφής, αλλά και η απουσία προοπτικής εκ νέου ριζώματος, όπως επιβάλλεται από τη γραφειοκρατία, την ευρωπαϊκή μεταναστευτική πολιτική και τις συνθήκες διαβίωσης στα στρατόπεδα προσφύγων.

και αποτελέσματα της *illusio* η οποία «δίνει νόημα και κατεύθυνση στην ύπαρξη, οδηγώντας τη να επενδύσει σ' ένα παιχνίδι και στο ελευσόμενό του».¹⁴⁹

Τελικά, ίσως ούτε ο Μπουρντιέ μιλά πράγματι για *χρόνο*. Ένας λόγος είναι ότι, στην πραγματικότητα, ο χρόνος και η σχέση μας μαζί του δεν προσεγγίζεται ποτέ ως κάτι ουδέτερο ή αφηρημένο. Αντιθέτως, όπως είδαμε, η σχέση με τον χρόνο συνιστά έκφραση των κοινωνικών σχέσεων. Θα μπορούσαμε, ωστόσο, να εντοπίσουμε κάτι λίγο βαθύτερο στις αναφορές του Μπουρντιέ στον χρόνο, κάτι το οποίο αφορά την ίδια τη συγκρότηση του ατόμου-habitus, και το οποίο εκφράζεται με τη διατύπωση «ήδη-εδώ». Το *ήδη-εδώ* συλλαμβάνεται «με μια ματιά», με τον τρόπο της ενορατικής γνώσης. Συλλαμβάνεται πρακτικά, με την έννοια ότι προϋποθέτει την πρακτική αίσθηση η οποία δεν αποκτάται παρά μέσα από τη συνεχή εμπλοκή στο παιχνίδι. Προϋποθέτει, επίσης, τη σύλληψη του παιχνιδιού ως αναγκαίου: το «ήδη-εδώ» είναι αυτό που «πρέπει να γίνει» για να συνεχιστεί το παιχνίδι στο οποίο εμπλεκόμαστε, είναι αυτό που «(θα) κάνουμε» γιατί πιστεύουμε στο παιχνίδι και γιατί ταυτίζουμε τον εαυτό μας με αυτό και την έκβασή του. Θα μπορούσε να συνιστά τη συμπλήρωση του αλτουσεριανού «πάντοτε-ήδη». Διαρκής αναφορά στο «παρελθόν» του υποκειμένου και της έγκλησής του ως υποκειμένου/σε υποκείμενο [en sujet], το «πάντοτε-ήδη» καταργεί το (χρονικό) χάσμα μεταξύ ατόμου και υποκειμένου. Το χρονικό χάσμα θα συνεπαγόταν, σχεδόν αναπόφευκτα εν προκειμένω, ένα οντολογικό χάσμα ανάμεσα στο άτομο που δεν είναι ακόμα υποκείμενο και σ' αυτό που έχει γίνει υποκείμενο, και την ταυτόχρονη εισαγωγή ενός «δυνάμει»: είτε την (εγγενή) δυνατότητα του ατόμου να γίνει υποκείμενο, είτε/και τη δύναμη της ιδεολογίας να μετατρέπει σε υποκείμενα τα άτομα που δεν είναι *ακόμη* τέτοια (με άλλα λόγια, θα εγκαλούσε τα άτομα «απλώς» σε υποκείμενα, και όχι σε/ως). Επιπλέον, θα εισήγαγε τη δύναμη της ιδεολογίας επί της πρακτικής, ως συνόλου ιδεών, στις οποίες το άτομο εκτίθεται, τις αποδέχεται και τις ακολουθεί, *πράττει αναλόγως, ώστε να γίνει το υποκείμενο που πρέπει να γίνει*. Αντιθέτως, το «πάντοτε-ήδη» δηλώνει την εμμενή σχέση ατόμου και υποκειμένου.¹⁵⁰ Θα μπορούσαμε να πούμε ότι δηλώνει την εμμενή σχέση του «ατόμου» με ό,τι το καθιστά υποκείμενο (εν προκειμένω) ή, ευρύτερα, με ό,τι το «κοινωνικοποιεί»: το άτομο δεν προϋπάρχει *ώστε να κοινωνικοποιηθεί, να σχετιστεί, αλλά γίνεται* άτομο

¹⁴⁹ Bourdieu, *Πασκαλιανοί διαλογισμοί*, σ. 373.

¹⁵⁰ Φουρτούνης, *Αποδόμηση σε «τελική ανάλυση»...*, σ. 531.

καθόσον κοινωνικοποιείται, καθόσον σχετίζεται.¹⁵¹ Κατ' αναλογία, το «ήδη-εδώ» συνεχίζει, κατά κάποιο τρόπο, τη συζήτηση γύρω από τη σχέση υποκειμένου/ιδεολογίας/πρακτικής (για να χρησιμοποιήσουμε τις αλτουσεριανές έννοιες) ή habitus/illusio/πρακτικής (με όρους Μπουρντιέ) σε ό,τι αφορά το «μέλλον», τη συνέχεια του παιχνιδιού (και, βέβαια, του παίκτη). Ό,τι ισχύει για το «παρελθόν» του υποκειμένου, ισχύει και για το «μέλλον» του habitus: υπάρχει, εκφράζεται, «παίζει» προβαλλόμενο στο επικείμενο, όπως αυτό είναι εγγεγραμμένο – *εμμενώς*– στην παρούσα στιγμή (σε κάθε παρούσα «στιγμή», ανεξάρτητα απ' τη διάρκειά της), όχι ως σχέδιο ή δυνατότητα προς πραγμάτωση αλλά ως ήδη *πραγματικό*. «Πάντοτε-ήδη» και «ήδη-εδώ» συνιστούν, από κοινού, «τη χρονικότητα της εμμένειας»,¹⁵² είναι «η εμμένεια στον χρόνο».¹⁵³ Για να θυμηθούμε έναν από τους ορισμούς της πρακτικής αίσθησης από τον Μπουρντιέ ως «εμμένειας στον κόσμο», όλες αυτές οι έννοιες εκφράζουν τη σχέση ατόμου-κοινωνικού κόσμου, η οποία συνιστά μια διαρκή προσπάθεια πρακτικού συντονισμού.

Ο (επιταχυνόμενος) ρυθμός του κόσμου

Σπάνια βλέπουμε τον Μπουρντιέ να αξιολογεί. Συνήθως είναι μικρές λέξεις, ελλειπτικές φράσεις, παρενθέσεις οι οποίες διακόπτουν για λίγο τη ροή του, κατά τ' άλλα «περιγραφικού», κειμένου του. Μια τέτοια περίπτωση ήταν η διερώτησή του γύρω από τη δυνατότητα του ανιδιοτελούς δώρου –και τι θα σήμαινε, κοινωνικά, η άρνησή της– για την οποία μιλήσαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο. Μπορούμε να δούμε ακόμα μια τέτοια περίπτωση, στον τρόπο με τον οποίο προσεγγίζει τον χρόνο, τη λειτουργία και τις νοηματοδοτήσεις του, κυρίως σε ό,τι αφορά τις κυρίαρχες τάξεις. Μιλά για τα «καταπονημένα στελέχη», τα οποία αποζητούν τον χρόνο που πάντα τους λείπει, τον «ελεύθερο χρόνο» των διακοπών κατά τον οποίο έχουν την ευκαιρία να «αποσυνδεθούν» –να βγουν για λίγο απ' το παιχνίδι, απ' τον ανταγωνισμό, να βρεθούν «εκτός illusio».¹⁵⁴ Ακόμα κι έτσι όμως, τις περισσότερες

¹⁵¹ Πρόκειται για την προβληματική της διατομικότητας, για την οποία μιλήσαμε στο κεφ. 3.

¹⁵² Φουρτούνης, *Αποδόμηση σε «τελική ανάλυση»...*, «Το πάντοτε-ήδη ως η χρονικότητα της εμμένειας» (σ. 530-235). Για «την εμμένεια μεταξύ υποκειμένου και ατόμου», σύμφωνα με τον μηχανισμό της ιδεολογικής έγκλησης και τον ρόλο του σπινοζικού φανταστικού, ιδίως της εμμένειας της φανταστικής «αναπαράστασης» στο αναπαριστώμενό της, βλ. ιδ. σ. 531-532. Για το συγκεκριμένο ζήτημα μιλήσαμε πιο αναλυτικά στο προηγούμενο κεφάλαιο.

¹⁵³ Στο ίδιο, σ. 532.

¹⁵⁴ «[Η εμπειρία των διακοπών] ως μια εμπειρία απελευθερωμένη από τον χρόνο, καθότι απελευθερωμένη από την illusio, την πρόνοια, μέσω της αναστολής της ένταξης στο πεδίο, άρα και στον ανταγωνισμό –λέμε συχνά “να αδειάσω το μυαλό μου” ή να “αποσυνδεθώ”–, και, ευκαιρίας

φορές, οι διακοπές παραμένουν ένα είδος ανταγωνισμού, ένας ακόμη τρόπος αύξησης του συμβολικού κεφαλαίου. Εφόσον δεν μπορούμε ποτέ να βγούμε πραγματικά «εκτός *illusio*», ο τρόπος με τον οποίο κάνουμε διακοπές είναι, λίγο πολύ, ο ίδιος τρόπος με τον οποίο κάνουμε όλα τα άλλα. Κάπως έτσι, ο πολυπόθητος «ελεύθερος χρόνος» γίνεται και πάλι χρόνος ο οποίος γεμίζει με «πράγματα που πρέπει να γίνουν [...]»: μαύρισμα, αναμνήσεις προς εξιστόρηση ή επίδειξη, φωτογραφίες ή βίντεο, μνημεία, μουσεία, τοπία, τόπους προς επίσκεψη ή ανακάλυψη [...], υποτασσόμενοι στις προστακτικές προτάσεις των τουριστικών οδηγών». ¹⁵⁵ Ο χρόνος διασπείρεται σε πράγματα που «πρέπει» να γίνουν, ακόμα και αν αυτά είναι πράγματα που «επιλέγουμε» να κάνουμε, πράγματα που δεν εμπίπτουν στις εργασιακές μας υποχρεώσεις, κι όμως συγκεντρώνονται σ' ένα «to do list». Ο τρόπος αυτός επηρεάζει τον ρυθμό με τον οποίο τα κάνουμε, και αναπόφευκτα τον βαθμό στον οποίο καταφέρνουμε να τα κάνουμε *πραγματικά*, να εμπλακούμε σε/με αυτά – μπορούμε να φωτογραφίσουμε πολλά αξιοθέατα σε μια μέρα, πόσα όμως μπορούμε *πράγματι να δούμε*;

Το ίδιο ισχύει και για τις διαπροσωπικές μας σχέσεις. Λίγο παρακάτω, ο Μπουρντιέ μιλά για τις επιπτώσεις της διαρκούς μείωσης του χρόνου που διαθέτουμε στους ανθρώπους, και της αντικατάστασής του με δώρα ή και χρήματα, για «την τέχνη του να δίνεις τον χρόνο σου –στα παιδιά, στους ηλικιωμένους, στους γείτονες, στους συναδέλφους στη δουλειά, στους φίλους κτλ, –και όχι τόσο αγαθά, δηλαδή δώρα ή ακόμα, όταν αυτό είναι πιο απλό και αποτελεσματικό, χρήματα. Η ενέργεια που αφιερώνεται για τη συντήρηση των *μαγευμένων σχέσεων* [...], επειδή προϋποθέτει μια σημαντική δαπάνη χρόνου –αυτού που είναι απαραίτητος προκειμένου να φτιάξεις έναν δεσμό και να τον κρατήσεις στη διάρκεια, με συναισθήματα αγάπης αναγνώρισης, ευγνωμοσύνης, αδελφοσύνης, δεν μπορεί παρά να μειώνεται κατ' αναλογία όσο αυξάνεται [...] το τίμημα του χρόνου». ¹⁵⁶ Αν ισχύει ότι «δίνω τον χρόνο μου» σημαίνει στην πραγματικότητα «δίνω τον εαυτό μου», αυτή η αντικατάσταση ισοδυναμεί με μια (όχι και τόσο ανεπαίσθητη) μορφή αλλοτρίωσης.

δοθείσης, μέσω της ένταξης σε [...] τεχνητά κοινωνικά σύμπαντα που συχνά βιώνονται ως “απελευθερωμένα” και απελευθερωτικά επειδή συγκεντρώνουν αγνώστους χωρίς κοινά διακυβεύματα, απογυμνωμένους από τις κοινωνικές τους επενδύσεις –και όχι μόνο από τα ρούχα και τα ιεραρχικά διακριτικά τους, όπως θέλει η δημοσιογραφική οπτική», Bourdieu, *Πασκαλιανοί διαλογισμοί*, σ. 377-378.

¹⁵⁵ Στο *ίδιο*, σ. 378.

¹⁵⁶ Στο *ίδιο*, σ. 409 (πλάγια δικά μου).

Το δοκίμιο του Χάρτμουντ Ρόζα [Hartmut Rosa] *Επιτάχυνση και αλλοτρίωση*¹⁵⁷ αποτελεί μια συστηματική εξέταση των επιπτώσεων της κοινωνικής επιτάχυνσης στην ύστερη νεωτερικότητα. Η τεχνολογική εξέλιξη, όπως και η αύξηση του ρυθμού των κοινωνικών μεταβολών επιφέρουν μια όλο και μεγαλύτερη επιτάχυνση του ρυθμού της ζωής, η οποία εκφράζεται με τη δυνατότητα, η οποία μετατρέπεται σε επιθυμία ή ανάγκη (και, εντέλει, υποχρέωση) «να κάνουμε περισσότερα πράγματα σε λιγότερο χρόνο».¹⁵⁸ Ο Ρόζα δεν περιορίζει την ανάλυσή του αποκλειστικά στο οικονομικό πεδίο, αλλά εντοπίζει *ουσιώδεις* μεταβολές σε όλους τους τομείς της καθημερινής ζωής. «Ουσιώδεις», με την αντι-ουσιοκρατική έννοια της έκτης θέσης: αν «η ουσία του ανθρώπου είναι το σύνολο των κοινωνικών του σχέσεων», η μελέτη του *τρόπου* αυτών των σχέσεων ξεπερνά τα όρια του πεδίου της κοινωνιολογίας ή της οικονομίας: η διαπίστωση πως «τρέχουμε όπως τα χάμστερ σε μια ρόδα που κινείται διαρκώς πιο γρήγορα»¹⁵⁹ είναι μάλλον μια ανθρωπολογική διαπίστωση. Ο Ρόζα αξιοποιεί την μαρξική έννοια της αλλοτρίωσης, αναγνωρίζοντας πως είναι η ίδια μια εντασιακή έννοια, η οποία και προκαλεί εντάσεις μεταξύ των μαρξιστών.¹⁶⁰ Ο ίδιος δεν μπαίνει σ' αυτήν τη συζήτηση, και ορίζει την αλλοτρίωση εντός του δικού του θεωρητικού σχήματος:

«Η συνθήκη εντός της οποίας τα υποκείμενα κυνηγούν στόχους ή ακολουθούν πρακτικές που από τη μία πλευρά δεν τους επιβάλλονται από εξωτερικούς δρώντες ή παράγοντες [...], αλλά τις οποίες δεν τις θέλουν ή δεν τις υποστηρίζουν “πράγματι”. Συνεπώς, νιώθουμε αλλοτριωμένοι όταν δουλεύουμε όλη τη μέρα μέχρι τα μεσάνυχτα χωρίς κανείς να μας λέει να το κάνουμε –και παρότι “θέλουμε” να πάμε σπίτι μας νωρίς (και ίσως να το υποσχεθήκαμε στην οικογένειά μας)».¹⁶¹

Σε καμία περίπτωση πάντως δεν κάνει λόγο για μια «ιδανική κατάσταση» από την οποία οι άνθρωποι απομακρύνονται ή στην οποία θα έπρεπε να στοχεύουν. Παρατηρεί όμως ότι η όλο και μεγαλύτερη αύξηση του ρυθμού της ζωής μας έχει σοβαρές επιπτώσεις στις σχέσεις μας, οδηγώντας στον εν γένει «μετασχηματισμό του εν-τω-κόσμου-είναι»:¹⁶²

¹⁵⁷ Hartmut Rosa, *Επιτάχυνση και αλλοτρίωση. Για μια κριτική θεωρία της χρονικότητας στην ύστερη νεωτερικότητα*, μτφρ. Μιχάλης Κούλουθρος, επιμ. Γιάννης Κτενάς, Εκδόσεις Πλήθος, Αθήνα 2021.

¹⁵⁸ Στο ίδιο, σ. 55.

¹⁵⁹ Στο ίδιο, σ. 180.

¹⁶⁰ Στο ίδιο, σ. 199-201.

¹⁶¹ Στο ίδιο, σ. 197.

¹⁶² Στο ίδιο, σ. 108-120. Θυμίζω εδώ όσα είπαμε στο κεφ. 3 (σ. 31-39), σχετικά με τη σαφτική διάκριση μεταξύ του «είναι-μου-στον-κόσμο» και του «είναι-μέσα-στον-κόσμο», με αφορμή το παράδειγμα του σεβιτιόρου (Σαρτρ, *Το είναι και το μηδέν...*, σ. 131), τον κριτικό σχολιασμό του

«Η κοινωνική επιτάχυνση παράγει νέες εμπειρίες χρόνου και χώρου, νέα μοτίβα κοινωνικής διάδρασης και νέες μορφές υποκειμενικότητας και κατά συνέπεια μετασχηματίζει τους τρόπους με τους οποίους οι άνθρωποι τοποθετούνται στον κόσμο –και τους τρόπους με τους οποίους κινούνται και προσανατολίζονται μέσα στον κόσμο».¹⁶³

Βέβαια, όπως επισημαίνει και ο ίδιος, κάθε μεταβολή δεν είναι απαραίτητα κακή. Το ζήτημα είναι ότι, μέσα σ' αυτόν τον πληθωρισμό ευκαιριών, δυνατοτήτων, υποχρεώσεων έχουμε όλο και λιγότερο την ευκαιρία, τη δυνατότητα (και την υποχρέωση) να σχετιστούμε πραγματικά με τους χώρους στους οποίους κινούμαστε, με τα πράγματα τα οποία χρησιμοποιούμε, με αυτά που κάνουμε, με τον ίδιο τον χρόνο και τις εμπειρίες μας, με τον εαυτό μας και τους άλλους.¹⁶⁴ Αυτή η σταδιακή «διάβρωση της δυνατότητας δέσμευσης»¹⁶⁵ δεν έχει συνέπειες μόνο στην προσωπική ζωή, την ψυχολογία και την (αυτο)αντίληψη. Αντιθέτως, δρα υπονομευτικά για την ελευθερία και την αυτονομία. Αν η πρόοδος της τεχνολογίας, η κατάργηση της παραδοσιακής οργάνωσης της κοινωνίας, που κατέστησε δυνατή την κοινωνική κινητικότητα, και η αύξηση των διαθέσιμων αγαθών συνιστούσαν «υπόσχεση» της νεωτερικότητας για μια «καλύτερη ζωή»,¹⁶⁶ ο Ρόζα βλέπει πρακτικά την αθέτησή της. Αφενός, μεγάλο μέρος του πληθυσμού είναι αποκλεισμένο απ' το παιχνίδι· αφετέρου, όσοι είναι μέσα σ' αυτό, επιδίδονται σ' έναν διαρκή ανταγωνισμό σε όλα τα επίπεδα, γνωρίζοντας καλά το τίμημα, που δεν είναι παρά «να πέσουν απ' τη ρόδα». Σ' αυτό

παραδείγματος αυτού από τον Πιερ Μπουρντιέ (*Πασκαλιανοί διαλογισμοί*, σ. 34-35), και τη μικρή παρέκβαση, μέσω Μερλώ-Ποντύ, για τη σχέση του σώματος με τον χώρο και τον χρόνο, η οποία επί της ουσίας δεν αναγνωρίζει μια τέτοια διάκριση (Μερλώ-Ποντύ, *Φαινομενολογία της αντίληψης*, σ. 187-191).

¹⁶³ Rosa, *Επιτάχυνση...*, σ. 119.

¹⁶⁴ Στο ίδιο, σ. 199-234. Στο καταληκτικό κεφάλαιο του δοκιμίου, εκθέτει αναλυτικά τις μορφές της αλλοτρίωσης, όπως προκύπτουν από την κοινωνική επιτάχυνση, σ' αυτούς τους πέντε τομείς της ζωής –οι οποίοι συνιστούν, εντέλει, στο σύνολό τους, το «εν-τω-κόσμω-είναι».

¹⁶⁵ Στο ίδιο, σ. 229.

¹⁶⁶ «Σε ένα τέτοιο περιβάλλον, η υπόσχεση της πολιτικής αυτονομίας, της διαμόρφωσης της κοινωνίας πέρα από την οικονομική αναγκαιότητα, δεν αποτελεί παρά μια αμυδρή ανάμνηση. Αυτό συμβαίνει επειδή η λογική του ανταγωνισμού και της επιτάχυνσης δεν διαθέτει κανένα εσωτερικό φρένο ή όριο: θέτει σε κίνηση τεράστιες ποσότητες ατομικής και κοινωνικής ενέργειας, αλλά στο τέλος απορροφά κάθε κομμάτι τους. [...] [ό]λες οι ατομικές και πολιτικές δράσεις [θυσιάζονται] στη μηχανή της επιτάχυνσης, που βρίσκει τη συμβολική της αποτύπωση στον ποντικοτροχό του κοινωνικοοικονομικού ανταγωνισμού. Αυτό ισοδυναμεί φυσικά με πλήρη ετερονομία, με μια αληθινή αντιστροφή της υπόσχεσης της νεωτερικότητας», στο ίδιο, σ. 196. Προηγουμένως, ο Ρόζα έχει εντοπίσει μια από τις κινητήριες δυνάμεις της κοινωνικής επιτάχυνσης σε μια άλλη «υπόσχεση»: την «υπόσχεση της αιωνιότητας»: Σε μια κοσμική κοινωνία, προσφέρεται το (πολιτισμικό) αντίστοιχο «της (θρησκευτικής) υπόσχεσης της αιώνιας ζωής» (σ. 76). Πρόκειται για μια ανάγκη η οποία εκφράζεται πλέον εντός αυτού του κόσμου, στη διάρκεια αυτής της ζωής, και «συνίσταται στο να πραγματώσουμε όσο το δυνατόν περισσότερες επιλογές, αντλώντας από τις αχανείς δυνατότητες που μας προσφέρει ο κόσμος. [...] Η επιτάχυνση λειτουργεί ως στρατηγική με στόχο να απαλειφθεί η διαφορά ανάμεσα στον χρόνο του κόσμου και στον χρόνο της ζωής μας. Η ευδαιμονιστική υπόσχεση της νεωτερικής επιτάχυνσης έγκειται επομένως στην (άρρητη) ιδέα ότι η επιτάχυνση του “ρυθμού της ζωής” είναι η δική μας απάντηση στο πρόβλημα της περατότητας και του θανάτου» (77-79).

το πλαίσιο, όταν το τίμημα του χρόνου (και του εαυτού) είναι τόσο μεγάλο, η αλλοτρίωση έγκειται στη μη διαθεσιμότητά μας, κι έτσι «καθίσταται δομικά απίθανο να “σχετιστούμε” πράγματι ο ένας με τον άλλο [...]. Ας πάμε για ένα ποτό, σύμφωνοι, αλλά ας προσπαθήσουμε να μην πούμε την ιστορία της ζωής μας, ούτε να φτιάξουμε βαθιές σχέσεις, με την έννοια των αληθινών “άξονων συντονισμού”. Αυτοί οι άξονες απαιτούν χρόνο για να δημιουργηθούν και η διάλυσή τους προκαλεί πόνο – αμφότερες προβληματικές καταστάσεις σε έναν κόσμο εναλλασσόμενων συναντήσεων».¹⁶⁷ Η κοινωνική επιτάχυνση οδηγεί σε μια ακραία εξατομίκευση, η οποία ωστόσο δεν ταυτίζεται με τον αυτοπροσδιορισμό, ούτε είναι το (καλώς εννοούμενο) αντίθετο του κοινοτισμού. Το ότι τίποτα δεν πρέπει να «καθορίζει εκ των προτέρων τη θέση μας στον κόσμο [...] δεν αντιφάσκει καθόλου προς το γεγονός ότι ακόμα και τα “αυτόνομα” υποκείμενα χρειάζονται [...] ουσιώδεις σχέσεις και κοινότητες, προκειμένου να βρουν έναν τρόπο ζωής που να έχει νόημα».¹⁶⁸

Το νόημα βρίσκεται στις «μαγευμένες σχέσεις», αυτές που απαιτούν την πραγματική εμπλοκή μας μ' έναν τόπο, μια δουλειά, έναν άνθρωπο. Ένα από τα παραδείγματα του Ρόζα προέρχεται από το επιστημονικό-ακαδημαϊκό πεδίο, όπου το «publish or perish», η κατακόρυφη αύξηση συνεδρίων, δημοσιεύσεων, βιβλίων, παρά το γεγονός ότι αυξάνει την επικοινωνία μεταξύ των ερευνητών, στην πραγματικότητα «εκείνοι που γράφουν και μιλούν [...] μετά βίας βρίσκουν επαρκή χρόνο για να αναπτύξουν όπως πρέπει τα επιχειρήματά τους, ενώ εκείνοι που διαβάζουν και ακούν βρίσκονται χαμένοι σ' ένα πλήθος επαναλαμβανόμενων και προχειρογραμμένων δημοσιεύσεων και παρουσιάσεων».¹⁶⁹ Παρά λοιπόν τα τόσα συνέδρια –ή μάλλον ακριβώς επειδή είναι τόσα, «δεν παρατηρείται καμία συλλογική διαβούλευση. Αντιθέτως, ανιχνεύεται ένα ανεξέλεγκτο κυνηγητό για περισσότερες δημοσιεύσεις, συνέδρια και ερευνητικά προγράμματα, η επιτυχία των οποίων βασίζεται περισσότερο σε δομές δικτύωσης, παρά στη δύναμη της επιχειρηματολογίας».¹⁷⁰ Πέρα από τις όποιες επιπτώσεις στην ποιότητα του παραγόμενου έργου (η οποία δεν

¹⁶⁷ Στο ίδιο, σ. 231.

¹⁶⁸ Στο ίδιο, σ. 186-187 (πλάγια δικά μου). Σε ανάλογο πνεύμα, διαβάζουμε στον Μπουρντιέ: «Αυτοί που μιλούν για “επιστροφή στον ατομικισμό”, σαν να πρόκειται για κάτι μοιραίο, μια μόδα ή μια εκλεκτική και οικουμενική ρήξη με τον μισητό “κολεκτιβισμό”, θα μπορούσαν να αναζητήσουν στην άνοδο των διαθέσιμων αποθεμάτων την αρχή της προοδευτικής αποψίλωσης πολλών πρακτικών και εθμικών μορφών αλληλεγγύης, καθώς και άλλων συνεργατικών ή συλλογικών διακανονισμών που σκοπό έχουν να εξασφαλίζουν τη μοιρασιά των αγαθών ή των υπηρεσιών, η οποία παρατηρείται [...] όσο αυξάνονται τα αποθέματα –νομισματικά κυρίως– των ατόμων και των ομάδων», Bourdieu, *Πασκαλιανοί διαλογισμοί*, σ. 409.

¹⁶⁹ Rosa, *Επιτάχυνση και αλλοτρίωση...*, σ. 134-135

¹⁷⁰ Στο ίδιο, σ. 135.

μπορεί να κριθεί παρά κατά περίπτωση), βλέπουμε ένα από τα κατεξοχήν «μαγευμένα» επαγγέλματα, αυτό της έρευνας, της συγγραφής και της διδασκαλίας, που άλλοτε υποσχόταν ένα σπάνιο περιθώριο ελευθερίας, να μετατρέπεται όλο και περισσότερο σε «ποντικοτροχό».

Ακόμη ένα παράδειγμα του Ρόζα, το οποίο είδαμε και τον Μπουρντιέ να χρησιμοποιεί, είναι αυτό τον τόπων που επισκεπτόμαστε. Ο Ρόζα, ωστόσο, πηγαίνει βαθύτερα, συνδέοντας το ταξίδι με την μνήμη και την εμπειρία. Δανειζόμενος από τον Μπένγιαμιν τη διάκριση ανάμεσα στα «επεισόδια εμπειρίας» και τις «εμπειρίες που αφήνουν ένα σημάδι, που συνδέονται ή σχετίζονται με την ταυτότητα και την ιστορία μας, που αγγίζουν ή αλλάζουν αυτό που είμαστε»,¹⁷¹ μας καλεί να αναζητήσουμε στη μνήμη μας σε ποια κατηγορία εμπίπτει κάθε εμπειρία μας. Κι αν ο Μπένγιαμιν έβλεπε ως προβληματική την ανάγκη ύπαρξης «σουβενίρ» για να θυμηθούμε ότι βρεθήκαμε σ' ένα μέρος, ο Ρόζα συμπληρώνει πως «ακόμα και τα σουβενίρ λειτουργούν μόνο όταν υπάρχουν κάποια “χαραγμένα” συναισθηματικά μνημονικά ίχνη. [...] Ολοένα και περισσότερο αρχίζουμε να κουραζόμαστε από όλα αυτά τα σουβενίρ και τις φωτογραφίες που συλλέγουμε· δεν μας λένε τίποτα, δεν μας “ζεσταίνουν”. Δεν έχουν τη δύναμη να προκαλέσουν οτιδήποτε μέσα μας [...] δεν διαθέτουν κανένα νόημα για εμάς».¹⁷² Αυτή η έλλειψη νοήματος, προερχόμενη από το πλεόνασμα επεισοδίων εμπειρίας, ταχύτατα εναλλασσόμενων (και ως εκ τούτου εναλλάξιμων, αντικαταστάσιμων), είναι έκφραση και αποτέλεσμα της «απουσίας “οικειοποίησης του χρόνου”». Δεν καταφέρνουμε να κάνουμε τον χρόνο των εμπειριών μας “δικό μας χρόνο”».¹⁷³ Στην απουσία νοήματος έγκειται, θα λέγαμε, η αλλοτρίωση, όπως εννοείται και λειτουργεί εντός του σχήματος του Ρόζα, ο οποίος βλέπει την αλλοτρίωση από τον κόσμο και την αλλοτρίωση από τον εαυτό ως ένα και το αυτό.¹⁷⁴

Όταν ο Βιζυηνός έγραφε για τον «ρυθμό του κόσμου», δεν είχε βέβαια υπόψη του όλα αυτά. Η απώλεια μιας «μαγευμένης σχέσης», ενός προσώπου, αρκεί για να μεταβάλλει τον ρυθμό του κόσμου: η μαγεία λύνεται, τα στοιχήματα πάνω στο μέλλον αποσύρονται, το νόημα χάνεται.¹⁷⁵ μαζί του, «χάνεται» η ίδια η

¹⁷¹ Στο ίδιο, σ. 227.

¹⁷² Στο ίδιο, σ. 228.

¹⁷³ Στο ίδιο, σ. 229.

¹⁷⁴ Στο ίδιο, σ. 234.

¹⁷⁵ «[...] η αιφνίδια αναγωγή στο παρόν, δηλαδή στο παρελθόν, η απότομη διάρρηξη των δεσμεύσεων και δεσμών με το επικείμενο μέλλον [...], όπως ο θάνατος, ανάγει όλες τις προσδοκίες της διακοπείσας πρακτικής στον παραλογισμό του ανολοκλήρωτου. [...] Μόνο σε αυτόν που αποσύρεται εντελώς από

σωματικότητα, κι απομένει «απλώς» ένα *φάσμα*. Ο ρυθμός του κόσμου, η χρονικότητά του,¹⁷⁶ περιλαμβάνει τα πάντα, γι' αυτό και καθορίζει τα πάντα. Μπορεί να μην μπορούμε να πούμε, όπως ο Σπινόζα, ότι «δεν έχει καμία σχέση με τον χρόνο ή τη διάρκεια», αλλά μπορούμε να επανεξετάσουμε το ζήτημα του «χρόνου» και της «διάρκειας» ως προς το πώς τα βιώνουμε, ως προς το πώς βιώνουμε τον εαυτό μας στο πέρασμά τους. Τι κάνουμε (με) τον χρόνο μας; Θα μπορούσαμε να το συλλάβουμε *sub specie aeternitatis*; Θα μπορούσαμε να το συλλάβουμε ως τον *αναγκαίο*, αλλά όχι *καταναγκαστικό*, τρόπο να υπάρχουμε στον χώρο και τον χρόνο, μέσα στα πράγματα στα οποία εμπλεκόμαστε και *μαζί* μ' αυτά –ίσως κάποιες φορές *ενάντια* σ' αυτά; Θα μπορούσαμε να βρούμε έτσι ένα πεδίο πραγματικής ελευθερίας, συνεκτατό ωστόσο με αυτό της αναγκαιότητας; Μπορούμε, με άλλα λόγια, να δούμε την ελευθερία και την αναγκαιότητα στην εμμενή σχέση τους, όπως ανιχνεύεται στην έννοια της πρακτικής αίσθησης, και όπως εκφράζεται οντολογικά στη σπινοζική φιλοσοφία, ιδίως με το τρίτο είδος γνώσης και το *sub specie aeternitatis*;

Ξανά στον όγδοο ορισμό του πρώτου μέρους της *Ηθικής*. Είναι ένας κυκλικός ορισμός: Η *αιωνιότητα* είναι η ίδια η ύπαρξη που έπεται *αναγκαία* απ' τον ορισμό του *αιώνιου* πράγματος. Παίρνοντας λίγη ελευθερία εδώ, θα μπορούσαμε να πούμε πως «αιώνιο», με αυτήν την έννοια, είναι το πράγμα που θέτει τον εαυτό του –είναι το ελεύθερο πράγμα, που θέτει *αναγκαία* τον εαυτό του.¹⁷⁷ Άλλωστε, για τον Σπινόζα, ελεύθερο είναι το πράγμα που καθορίζεται «μόνο από τον εαυτό του». Για να κατανοήσουμε τι πραγματικά σημαίνει αυτό, και για να μιλάμε για *πραγματική*

το παιχνίδι, που λύνει τη μαγεία, την *illusio*, που παραιτείται από όλα τα διακυβεύματα, από όλα δηλαδή τα στοιχήματα πάνω στο μέλλον, μπορεί η χρονική διαδοχή να φανεί καθαρή ασυνέχεια και ο κόσμος βυθισμένος στον παραλογισμό ενός παρόντος δίχως μέλλον, άρα δίχως προσανατολισμό/νόημα [*sens*]» Bourdieu, *Η αίσθηση της πρακτικής*, σ. 134.

¹⁷⁶ «Μπορείτε να συντομεύσετε τη διάρκεια μιας μελωδίας χωρίς να τη χαλάσετε; Η εσωτερική ζωή είναι ακριβώς αυτή η μελωδία», Μπερζόν, «Εισαγωγή (πρώτο μέρος)», *Η σκέψη και η κίνηση*, σ. 18.

¹⁷⁷ Δεν ξεχνάμε, βέβαια, πως στη σπινοζική οντολογία, το μόνο πράγμα που «θέτει τον εαυτό του» είναι ο Θεός (ή η Φύση). Τα ενικά, πεπερασμένα, πράγματα χρειάζονται ένα αίτιο για να υπάρξουν, εφόσον η ουσία τους δεν ενέχει την ύπαρξη. Ωστόσο, είπαμε και στην προηγούμενη ενότητα ότι, όπως επισημαίνει και η Ζακέ, ο Σπινόζα ορίζει την αιωνιότητα ως την ύπαρξη που έπεται *αναγκαία* από τον *ορισμό του πράγματος* και όχι από την *ουσία* του, κι έτσι δεν κρατά την αιωνιότητα μόνο για τον Θεό, αποκλείοντας τους τρόπους. Έπειτα, ο Σπινόζα ορίζει το ελεύθερο πράγμα ως αυτό που «υπάρχει από μόνη την αναγκαιότητα της φύσης του και καθορίζεται να ενεργεί μόνο από τον εαυτό του» (Η, Ι, ορ. 7, σ. 80), αναγνωρίζοντας όμως και στον άνθρωπο ότι μπορεί να είναι ελεύθερος (βλ και ΠΠ, 2/11, σ. 105: «αποκαλώ απολύτως ελεύθερο έναν άνθρωπο στο μέτρο που καθοδηγείται από τον λόγο, επειδή τότε η δράση του καθορίζεται από αιτίες που μπορούν να κατανοηθούν πλήρως από τη φύση του και μόνο, όσο κι αν οι αιτίες αυτές καθορίζουν τη δράση του κατά τρόπο *αναγκαίο*. Πράγματι, η *ελευθερία* δεν *αίρει* αλλά, *αντιθέτως*, *θέτει την αναγκαιότητα της δράσης*» –πλάγια δικά μου). Μπορεί ο άνθρωπος να μην μπορεί να «θέσει τον εαυτό του», με την έννοια που το κάνει ο Θεός, μπορεί ωστόσο να καθορίζεται από τον εαυτό του και τη φύση του, όταν συλλάβει τον εαυτό του και όλα τα πράγματα με το δεύτερο και το τρίτο είδος γνώσης. Άλλωστε, όλη η *Ηθική* στοχεύει στο να δείξει τον δρόμο προς αυτό.

ελευθερία, απαιτείται όλη η διαδρομή της *Ηθικής*, ως το τρίτο είδος γνώσης: τη γνώση κάθε ενικού πράγματος ως αναγκαίου μέρους της άπειρης φύσης του Θεού, τη γνώση των αναγκαίων σχέσεων μεταξύ των πραγμάτων, της δύναμής τους και του τρόπου να σχετίζονται. Πρόκειται για «τη δύναμη της πραγματικότητας να επινοεί τον εαυτό της», όπως είδαμε προηγουμένως στον Μπερξόν: Δύναμη, την οποία μοιράζεται και ο άνθρωπος, *ακριβώς ως μέρος αυτής της πραγματικότητας*. Η πρακτική αίσθηση συνιστά κι αυτή μια τέτοια μορφή γνώσης, η οποία δεν περιορίζεται στην «αποκωδικοποίηση» του κοινωνικού κόσμου, στην κατάτμησή του, στον στοχασμό πάνω σε αυτόν. Αυτό μπορεί να είναι αναγκαία, αλλά δεν είναι ικανά: χρειάζεται πραγματική εμπλοκή, επένδυση, δόσιμο –είναι η πρακτική, σωματική, σύλληψη της εμμένειας στον κόσμο:

*«Εκτεθειμένο στον κόσμο, στην αίσθηση, στο συναίσθημα, στον πόνο κτλ., δηλαδή εμπλεκόμενο στον κόσμο, ενέχυρο και διακύβευμα μέσα στον κόσμο, το σώμα [...] είναι, στο ίδιο μέτρο, προσανατολισμένο προς τον κόσμο και προς αυτό που προσφέρεται άμεσα εντός του στην όραση, στην αίσθηση ή στην προαίσθηση· είναι ικανό να τον ελέγχει δίνοντάς του μια προσαρμοσμένη απάντηση, να τον επηρεάζει, να τον χρησιμοποιεί (και όχι να τον αποκωδικοποιεί)».*¹⁷⁸

¹⁷⁸ Bourdieu, *Πασκαλιανοί διαλογισμοί*, σ. 258.

Επίλογος. Το νόημα του παιχνιδιού, *sub specie aeternitatis*: μια εμμεναιοκρατική οπτική

Ένα διαρκές ερώτημα, τόσο για τη σπινοζική φιλοσοφία όσο και για τη κοινωνιολογική θεώρηση του Πιερ Μπουρντιέ, είναι αν μπορούν να μας πουν κάτι παραπάνω για την κοινωνική πραγματικότητα, αν έχουν κάτι να προτείνουν, ή αν «απλώς» την περιγράφουν. Φάνηκε, ωστόσο, πως το δίλημμα αυτό είναι μάλλον ψευδές, εφόσον δεν υφίσταται «απλή περιγραφή». Κάθε περιγραφή ενός αντικειμένου, πόσο μάλλον *αυτού* του αντικειμένου, συνιστά κατ' ανάγκη και στάση απέναντί του. Με άλλα λόγια, αν πούμε πως ο Σπινόζα και ο Μπουρντιέ απλώς περιγράφουν, αυτό για το οποίο μιλάμε, εντέλει, είναι η σημασία του *τρόπου* με τον οποίο περιγράφουν. Το μόνο για το οποίο ήμουν σίγουρη απ' την αρχή της εργασίας αυτής ήταν ότι το επιδιωκόμενο αποτέλεσμα δεν είναι –και δεν θα μπορούσε να είναι– μια «γενική θεωρία» για την κοινωνική πραγματικότητα, ως αποτέλεσμα μιας μορφής «συγκερασμού» των εννοιολογικών συστημάτων του Σπινόζα και του Μπουρντιέ. Έτσι, αυτό που επιχείρησα να κάνω είναι η σκιαγράφηση μιας *εν γένει λογικής*: ενός τρόπου περιγραφής, μιας *στάσης*.

Μιλήσαμε στο πρώτο κεφάλαιο για τη σχέση των εννοιών με το αντικείμενό τους, σχέση η οποία εξαρτάται από το θεωρητικό σύστημα στο οποίο εντάσσονται. Ο Μπερξόν κάνει τη διάκριση μεταξύ ρευστού και άκαμπτου συστήματος, μεταξύ ρευστών και άκαμπτων εννοιών, προκρίνοντας το πρώτο ως αυτό που μας επιτρέπει να πλησιάσουμε περισσότερο το αντικείμενό μας. Είναι καθαρά ζήτημα μεθόδου ή, αλλιώς, τρόπου γνώσης. Ο Μπερξόν βρίσκει στη σπινοζική ενόραση τον τρόπο γνώσης ο οποίος προσιδιάζει σ' ένα σύστημα ρευστών εννοιών, τον τρόπο που είναι ικανός να συλλάβει την πραγματικότητα ως κίνηση –και όχι ως «ακινήσιες σε παράθεση». Ως προς την επιθυμητή στάση απέναντι στο αντικείμενο, είναι σαφές: μας καλεί να τοποθετηθούμε, και μεθοδολογικά, εκεί που έτσι κι αλλιώς ανήκουμε: *μέσα* σε αυτό. Στο ίδιο πνεύμα, είδαμε τους Ντελέζ/Γκαταρί να μιλάνε για τη «δημιουργία εννοιών» ή το ξαναζωντάνεμά τους, ως την κύρια φιλοσοφική δραστηριότητα. Οι δημιουργημένες έννοιες ή αυτές που ξαναπαίρνουν ζωή μέσα από την εκ νέου επεξεργασία τους και την ένταξή τους σε διαφορετικά συστήματα, προκύπτουν με τρόπο ανάλογο της μπερξονικής οπτικής: είναι το αποτέλεσμα της «πάλης με το χάος», του πλησιάσματος στο αντικείμενο, της καταβύθισης σε αυτό. Βρήκα, σ' αυτές τις δύο προσεγγίσεις, τον πιο ουσιώδη κοινό τόπο του Σπινόζα με

τον Μπουρντιέ: κι οι δυο τοποθετούνται *μέσα* σε αυτό το οποίο περιγράφουν· πολύ περισσότερο, δείχνουν ότι δεν υπάρχει έξω-απ' αυτό. Μιλάμε έτσι για ένα και μόνο επίπεδο ύπαρξης, αυτό που ο Ντελέζ ονομάζει «επίπεδο εμμένειας».

Ένα δεύτερο κοινό, το οποίο θα μπορούσε να ιδωθεί και ως απόρροια του πρώτου, είναι ότι κι οι δύο προτάσσουν την αναγκαιότητα έναντι της ελευθερίας. Ωστόσο, όπως είδαμε, πρόκειται για μια ορισμένη έννοια αναγκαιότητας, έναντι μιας ορισμένης έννοιας ελευθερίας. Έτσι, ένα άλλο κεντρικό ερώτημα είναι το περιεχόμενο των δύο αυτών εννοιών στο πλαίσιο μιας εμμενειακής οπτικής. Πώς ο καθορισμός των πάντων από τον Θεό συνάδει με την ελευθερία του πέμπτου μέρους της *Ηθικής*; Πώς η συγκρότηση του *habitus* από το πεδίο δεν οδηγεί απλώς στην αέναη αναπαραγωγή του πεδίου, δια της συμμόρφωσης του *habitus* στους καθορισμούς; Αυτό το ερώτημα συνδυάζεται με το αρχικό: Αν έχουμε να κάνουμε απλώς με την περιγραφή του τρόπου λειτουργίας της κοινωνικής πραγματικότητας, τι περιθώρια ελευθερίας αναγνωρίζονται τόσο στην ίδια την κοινωνική πραγματικότητα, αλλά και στη φιλοσοφική σκέψη να μιλήσει γι' αυτήν και να ανιχνεύσει τρόπους καλυτέρευσής της; Με άλλα λόγια, πώς η απόλυτη, οντολογικού τύπου, αναγκαιοκρατία στον Σπινόζα και, κατ' αναλογία, η βαρύτητα του ρόλου των κοινωνικών καθορισμών στον Μπουρντιέ μπορούν, υπό το πρίσμα της εμμένειας, να μας δώσουν κάτι περισσότερο από διαπιστώσεις περί του «απλώς είναι»;

Και στις δύο περιπτώσεις, έχουμε να κάνουμε με ένα εξαντλητικό εννοιολογικό σύστημα. «Εξαντλητικό» σημαίνει ότι υπάρχουν έννοιες για κάθε πτυχή, κάθε έκφραση, κάθε τροπικότητα του αντικειμένου, οι οποίες μάλιστα συναρμόζονται με τέτοιο τρόπο, ώστε είναι σχεδόν αδύνατον να απομονωθούν και να μελετηθούν ξεχωριστά. «Εξαντλητικό» σημαίνει επίσης ότι δεν μένει χώρος για καμία άλλη έννοια, η οποία θα μπορούσε να αποτελέσει ένα υπερβατικό στοιχείο του συστήματος, καμία έννοια στην οποία θα μπορούσαν να καταλήξουν υποτελείς όλες οι άλλες –και συνεπώς, το ίδιο το σύστημα αλλά και το αντικείμενό του. Αυτό στοχεύει να δείξει και η δομή της παρούσας εργασίας, εφόσον θέμα κάθε κεφαλαίου αποτελεί ένα ζεύγος εννοιών, και ταυτόχρονα το θέμα παραμένει διαρκώς το ίδιο: *Ingenium* και *habitus*, φαντασία και *illuso*, *sub specie aeternitatis* και πρακτική αίσθηση αναφέρονται επί της ουσίας στο ίδιο πράγμα, στη συγκρότηση του ατόμου, τους τρόπους πρόσληψης και, με την ίδια σχεδόν κίνηση, νοηματοδότησης του κοινωνικού κόσμου, και την πρακτική σχέση των δύο, ως έκφραση ενός υπαρκτικού

τρόπου. Αυτό το τελευταίο θα έλεγα πως αποτέλεσε, σε γενικές γραμμές, και το κεντρικό διακύβευμα της εργασίας μου.

Η ανανέωση του ενδιαφέροντος γύρω από τον Σπινόζα, ιδίως με αφορμή την υπαινικτική παραδοχή του Αλτουσέρ για τον ρόλο που έπαιξε στη σκέψη του, πήρε και αυτήν την κατεύθυνση: την αναζήτηση, μέσα στη σπινοζική φιλοσοφία, ενός τρόπου να μιλήσουμε για την πραγματικότητά μας και για το πώς τοποθετούμαστε μέσα της. Ο Ετιέν Μπαλιμπάρ, η Σαντάλ Ζακέ και η Χασάνα Σαρπ είναι κάποια παραδείγματα γόνιμης αξιοποίησης της φιλοσοφίας του Σπινόζα και κομβικών εννοιών της σε σύγχρονα ζητήματα της κοινωνικής θεωρίας. Από την άλλη (σε μικρότερο βαθμό), έχουμε την ένταξη του Μπουρντιέ σε δουλειές οι οποίες ξεφεύγουν από τα στενά όρια του πεδίου της κοινωνιολογίας.¹ Μπορούμε να διαβάσουμε τον Μπουρντιέ «φιλοσοφικά»; Θα μας το επέτρεπε ο ίδιος; Πράγματι, ίσως να διατύπωνε επιφυλάξεις για την «απόσπαση» της σκέψης του από το πεδίο το οποίο επέμενε ότι υπηρετεί. Ωστόσο, δεν πρόκειται για απόσπαση, αλλά μάλλον για μια απόπειρα ανάδειξης του βάθους των εννοιών του, της πολυπλοκότητάς τους και των εντάσεών τους. Πρόκειται για την ανάδειξη των εντάσεων της ίδιας της θεώρησής του, της σύνθετης σχέσης μεταξύ των εννοιών η οποία, όταν παραβλέπεται, ανάγει εντέλει όλες του τις έννοιες στην «αναπαραγωγή», και αποδίδει στον ίδιο τον, ανυπέρβλητο υπ' αυτό το πρίσμα, χαρακτηρισμό του «ντετερμινιστή». Έπειτα, στα πιο σημαντικά έργα του όπως στην *Αίσθηση της πρακτικής* και τους *Πασκαλιανούς διαλογισμούς*, είδαμε τον λόγο του, ιδίως στα πιο κρίσιμα σημεία του επιχειρήματος, να υπερβαίνει τα όρια (και το ύφος) της κοινωνιολογικής περιγραφής και διαπίστωσης, και να εμπίπτει περισσότερο στο πεδίο της φιλοσοφικής ανθρωπολογίας ή και κοινωνικής οντολογίας.²

¹ Ιδίως στην Ελλάδα, ακόμα και με μια γρήγορη αναζήτηση, βρίσκουμε ότι οι περισσότερες αναφορές στον Μπουρντιέ είναι στην *Αναπαραγωγή* και στους *Κληρονόμους*, σε γνωστικά πεδία όπως η κοινωνιολογία της εκπαίδευσης και η εκπαιδευτική ψυχολογία.

² Ο Νίκος Παναγιωτόπουλος συνοψίζει εξαιρετικά το θεωρητικό εγχείρημα του Μπουρντιέ: «Συγκροτώντας με σαφήνεια τη μη καρτεσιανή οντολογία του, η οποία αρνείται να αντιπαραθέσει το αντικείμενο με το υποκείμενο, την πρόθεση με την αιτία, την υλικότητα με τη συμβολική παράσταση, το “βίωμα” με το “αντικειμενικό νόημα”, και στη βάση της οποίας επιχειρεί να θεμελιώσει την αναγκαία υπέρβαση μιας σειράς, φαινομενικά ανυπέρβλητων, επιστημονικών, επιστημολογικών και μεθοδολογικών αντινομιών [...], όπως αυτών μεταξύ αντικειμενιστικού και υποκειμενιστικού τρόπου γνώσης, μεταξύ δομής και υποκειμένου, μεταξύ θεωρητικής και εμπειρικής έρευνας, ο Μπουρντιέ κατασκεύασε το δικό του “επιστημονικό παράδειγμα”», Νίκος Παναγιωτόπουλος, «Η κοινωνιολογία του Pierre Bourdieu: μια *passio sciendi*», *Επιστήμη και Κοινωνία: Επιθεώρηση πολιτικής και ηθικής θεωρίας* 8 (2002), σ. 231 (πλάγια δικά μου) [Όλα αυτά, ωστόσο, ενώ ισχύουν απολύτως για τον Μπουρντιέ, δεν ισχύουν ούτε μόνο, ούτε πρώτιστα, για τον Μπουρντιέ. Όπως είδαμε, αυτό επιχειρεί και ο Αλτουσέρ, και μάλιστα μέσω του Σπινόζα]. Για το ίδιο ζήτημα, και ιδίως για την ένταξη αυτού του «επιστημονικού παραδείγματος» σε φιλοσοφικό πλαίσιο, βλ. και Grenfell, *Bourdieu's Metanoia*,

Μιλήσαμε ήδη για την Σαντάλ Ζακέ η οποία, μέσω της σπινοζικής φιλοσοφίας και συγκεκριμένα αξιοποιώντας την έννοια του *ingenium*, επιχειρεί να απαντήσει στη θεωρία του Πιερ Μπουρντιέ περί αναπαραγωγής. Η Ζακέ αντιπαραθέτει το *ingenium* στο *habitus*, ως μια έννοια ευρύτερη και πιο δυναμική, και άρα ικανή να περιλάβει αυτό που ο Μπουρντιέ, σύμφωνα με την ανάγνωσή της, παραβλέπει: τις περιπτώσεις «μη αναπαραγωγής», τους «διαταξικούς». Δεν θα επαναλάβω εδώ τη συζήτηση που έγινε στο αντίστοιχο κεφάλαιο, υπενθυμίζω απλώς την ύπαρξη ενός θεωρητικού εγχειρήματος το οποίο περιέχει, έστω και αντιστικτικά, τους δύο αυτούς στοχαστές. Μία ακόμα μελέτη στην οποία συνυπάρχουν ο Σπινόζα και ο Μπουρντιέ, ήδη από τον τίτλο (και σε αυτήν την περίπτωση κυρίως αρμονικά), είναι το βιβλίο του Ζακ-Λουί Λαντουάν [Jacques-Louis Lantoine], *Spinoza après Bourdieu. Politique des Dispositions*. Ο Λαντουάν κάνει μια μάλλον διαφορετική κίνηση από τη δική μου. Επικεντρώνεται στα πολιτικά κείμενα του Σπινόζα, την *Πολιτική πραγματεία* και τη *Θεολογικοπολιτική πραγματεία*, δίνοντας έμφαση στο ζήτημα των παθών και της υπακοής [obsequium], και διαβάζει τα κείμενα αυτά «μετά τον Μπουρντιέ», αξιοποιώντας την έννοια της διάθεσης [disposition] από κοινού με αυτήν της συμβολικής εξουσίας. Δηλώνει εξ αρχής ότι, αν και η σπινοζική ανθρωπολογία θεμελιώνεται «σε μια οντολογία, λιγότερο ή περισσότερο ρητή», ο ίδιος δεν θα εμπλακεί σε αυτήν στο συγκεκριμένο έργο.³ Πράγματι, οι (λίγες, αναλογικά) αναφορές στην *Ηθική* γίνονται σε προτάσεις σχετικές με το ζήτημα της υπακοής, όπως το φαντασιακό και τα πάθη. Ήδη αυτός είναι ένας (σημαντικά) διαφορετικός τρόπος προσέγγισης της φιλοσοφίας του Σπινόζα, στον βαθμό που εγώ προσπαθώ να δω όλες τις πτυχές της, συμπεριλαμβανομένων όσων λέγονται για την πολιτική, την κοινωνικότητα και την υπακοή, μέσα από την οντολογία του.

Ο Λαντουάν εντοπίζει τις διαφορές ανάμεσα στους δύο στοχαστές, κυρίως ως προς τον βαθμό «κανονικότητας» της ανθρώπινης συμπεριφοράς στη σκέψη τους,

σ. 183-198. και τη συσχέτιση, εντέλει, του βλέμματος του Μπουρντιέ προς τον κοινωνικό κόσμο με τη σπινοζική «διανοητική αγάπη προς τον Θεό» (σ. 198).

³ «Το ζήτημα της υπακοής [obsequium] επιτρέπει να ορίσουμε και να συστηματοποιήσουμε, εκκινώντας από την έννοια της προδιάθεσης, τα σημεία σύγκλισης και τις διαφορές ανάμεσα στις ανθρωπολογίες του Μπουρντιέ και του Σπινόζα. Η αντιπαραθέσή τους, απ' την άλλη, επιτρέπει να ορίσουμε καλύτερα το πρόβλημα της υπακοής σε μια πολιτική τάξη [ordre] (με την ευρεία έννοια), καθώς και να κατανοήσουμε τον δεσμό εξάρτησης ανάμεσα στην ανθρωπολογία, θεμελιωμένη η ίδια σε μια οντολογία λιγότερο ή περισσότερο ρητή, και τη θεωρία του κοινωνικού και πολιτικού γεγονότος», Jacques-Louis Lantoine, *Spinoza après Bourdieu. Politique des disposition*, Éditions de la Sorbonne, Παρίσι 2018, σ. 15. Στη σημείωση 20 διευκρινίζει πως οι προδιαθέσεις δεν θα εξεταστούν «από οντολογική αλλά από πολιτική σκοπιά, μέσα από την αντιπαραθεση ανάμεσα στον Σπινόζα και τον Μπουρντιέ».

βλέποντας πως στον Σπινόζα κυριαρχούν η αστάθεια και η ασυνέπεια, ο «αποσυντονισμός», ενώ στη θεώρηση του Μπουρντιέ προκρίνεται η «ενορχήστρωση» των ατόμων-habitus.⁴ Έτσι, ενώ «ο σπινοζισμός επιμένει λιγότερο στη διαδικασία αυτοσυγκρότησης του κοινωνικού, απ' όσο στο δυνάμει συγκρουσιακό περιεχόμενο αυτής της διαδικασίας»,⁵ «στον Μπουρντιέ όλα δουλεύουν, πάντοτε, λίγο-πολύ καλά, ακόμα κι αν πού και πού χρειάζονται ορισμένες κυρώσεις ή ανακλήσεις στην τάξη, για να επανέλθουν τα πράγματα (δηλαδή τα habitus) στη θέση τους».⁶ Παρ' όλα αυτά, αναγνωρίζει πως η αξιοποίηση της έννοιας του conatus από τον Μπουρντιέ τον φέρνει «πιο κοντά σε μια ανθρωπολογία η οποία λαμβάνει υπόψη της τον ρόλο των παθών», και τον ωθεί στο «να αναπτύξει ένα θεσμικό μοντέλο κοντά σ' εκείνο της *Πολιτικής πραγματείας*».⁷ Επιπλέον, αν ο Σπινόζα αναζητά τα θεμέλια του κράτους στην κοινή κατάσταση των ανθρώπων και στα διδάγματα της εμπειρίας και όχι του Λόγου, και αν ο Μπουρντιέ εφιστά την προσοχή «στο νόημα και τους όρους μιας θεωρίας της πρακτικής, που δεν θα εκπίπτει σε μια εντελώς θεωρητική θεωρία μιας φαντασιωσικής πρακτικής, στην οποία οι σερβιτόροι καταλήγουν μασκαρεμένοι, φορώντας κεφάλι φιλοσόφου»,⁸ σημείο σύγκλισης των δύο θεωρήσεων συνιστά ήδη το σημείο εκκίνησής τους: το τι πραγματικά συμβαίνει και το τι μπορούμε να κάνουμε με αυτό.

Σε κάθε περίπτωση, σ' αυτό το σύμπλεγμα εννοιών (obsequium, conatus, πάθη, habitus, συμβολική εξουσία, προδιάθεση) ο Λαντουάν βλέπει κυρίως τον τρόπο με τον οποίο το κράτος κάνει τα άτομα-αυτόματα να πειθαρχούν, *προδιαθέτοντάς τα να το κάνουν*, μέσα από την πρακτική και αξιοποιώντας τα πάθη τους. Κι ενώ επισημαίνει τις εντάσεις και τις αμφισημίες αυτής της διαδικασίας, βρίσκει στην από κοινού ανάγνωση του Σπινόζα και του Μπουρντιέ τη δυνατότητα «συγκρότησης μιας πολιτικής ανθρωπολογίας των προδιαθέσεων», καθώς και το «κέρδος που θα υπάρξει για την πολιτική φιλοσοφία, αν λάβει υπόψη της τον ρόλο των παθών [...], τον τρόπο

⁴ Σ' αυτήν την περίπτωση, το ζεύγος εννοιών είναι το conatus και το habitus, και συγκεκριμένα τα «ενορχηστρωμένα habitus» και τα «αποσυντονισμένα conatus» (σ. 70). Εντέλει, ορίζει το habitus ως ένα «πειθαρχημένο conatus», στον βαθμό που, παρά το γεγονός ότι διατηρεί μια σχετική δυνατότητα αυτοσχεδιασμού, αυτή διέπεται από μια πρακτική λογική, η οποία δεν είναι παρά η λογική των συνθηκών παραγωγής του (σ. 72).

⁵ Στο ίδιο, σ. 71.

⁶ Στο ίδιο, σ. 72. Επίσης, λίγο πιο κάτω (σ. 77): «Ο Μπουρντιέ δεν δίνει τόση σημασία στην αστάθεια ή στην ποικιλία, ούτε και στην εκρηκτική και διασπαστική διάσταση των παθών, [...] σκιαγραφεί ωστόσο μια κανονιστική ρεαλιστική πολιτική σκέψη, η οποία έχει στόχο να συλλάβει τα θεσμικά αντίβαρα, που είναι ικανά να ρυθμίσουν τα πάθη».

⁷ Στο ίδιο, σ. 16.

⁸ Στο ίδιο, σ. 15.

με τον οποίο η πραγματικότητα, και κυρίως η κοινωνική πραγματικότητα, επηρεάζει στην πράξη τα σώματα και τα πνεύματα, και τα προδιαθέτει στην πράξη στην αγάπη και το μίσος».⁹ Με βάση αυτά, ο Λαντουάν διατυπώνει την ανάγκη δημιουργίας «αντισταθμιστικών παθών»¹⁰ και μαζί το αίτημα για τη διαμόρφωση του κράτους και των θεσμών με τέτοιο τρόπο, ώστε να προδιαθέτουν τα άτομα προς τη σωστή κατεύθυνση. Μπουρντιέ και Σπινόζα συναντώνται, κατά την ανάγνωσή του, σε «μια ρεαλιστική ουτοπία [η οποία] συνίσταται στο να ιχνηλατήσουμε τους συγκεκριμένους και πραγματικούς τρόπους μέσω των οποίων μπορούμε να προδιαθέσουμε τους ανθρώπους με τέτοιο τρόπο ώστε να εργάζονται για το κοινό καλό ενώ ταυτόχρονα κάνουν ό,τι θέλουν, με τέτοιο τρόπο ώστε ο Λόγος, από εργαλείο κυριαρχίας να γίνει κοινός στόχος».¹¹

Είναι πράγματι ένα ενδιαφέρον εγχείρημα, γόνιμο προς την κατεύθυνση που υποδεικνύει· είναι, ωστόσο, διαφορετικό από το δικό μου. Ένα ενδεικτικό παράδειγμα, αποτελεί κάτι το οποίο εκείνος επισημαίνει ως αντίφαση (ή και πλέγμα αντιφάσεων): «Παραδόξως, η ντετερμινιστική φιλοσοφία του Σπινόζα παράγει μια ανθρωπολογία της ποικιλίας και της ασυνέπειας, ενώ μια μη ντετερμινιστική σύλληψη των προδιαθέσεων εξηγεί το αναπόδραστο της αναπαραγωγής, όπως καμιά φορά πιστεύουμε ότι μπορούμε να βρούμε στον Μπουρντιέ».¹² Σύμφωνα με τη δική μου ανάγνωση, η φιλοσοφία του Σπινόζα δεν είναι «ντετερμινιστική», τουλάχιστον όχι με τρόπο ώστε να μην εξηγείται «η ποικιλία και η ασυνέπεια». Εδώ η οντολογία του θα βοηθούσε: Μπορεί όλα να είναι καθορισμένα από τον Θεό και να μην μπορούσαν «να παραχθούν με κανέναν άλλον τρόπο και με καμία άλλη τάξη, παρά όπως παράχθηκαν», αυτά όμως είναι «άπειρα με άπειρους τρόπους»: ο Θεός του Σπινόζα παράγει ό,τι μπορεί να συλλάβει ένας άπειρος νους, δηλαδή όλη την πραγματικότητα. Αυτό όχι μόνο δεν έρχεται σε αντίφαση με «την ποικιλία και την ασυνέπεια», αλλά αντιθέτως τις θεμελιώνει: ο τρόπος [way] με τον οποίο ο Θεός

⁹ Στο ίδιο, σ. 15.

¹⁰ Στο ίδιο, σ. 16.

¹¹ Στο ίδιο, σ. 78. Σύμφωνα με τον Λαντουάν, «οι δύο συγγραφείς αναπτύσσουν μια κανονιστική θεωρία για το κράτος, η οποία στοχεύει στον εξορθολογισμό και την ελευθερία των δρώντων, μέσω και εντός της υπακοής στους θεσμούς. [Αυτό γίνεται] με το να προδιαθέσουμε –δηλαδή να περιορίσουμε– τους ανθρώπους να υιοθετήσουν –δηλαδή να επιθυμούν– συγκεκριμένες συμπεριφορές, που είναι δυνατόν να παραγάγουν όχι μόνο την ομόνοια, αλλά ίσως επίσης και τη χειραφέτηση του καθένα. Τα πολιτικά μοντέλα τα οποία επικαλούνται [...] σκιαγραφούν ένα αυτόματο κράτος, του οποίου το χαρακτηριστικό θα ήταν ότι λειτουργεί ανεξάρτητα από την αρετή των πολιτών του, και το οποίο, μόνο χάρη στον ανώνυμο μηχανισμό των θεσμών, θα τους παρακινούσε στην αρετή», στο ίδιο, σ. 17. Με άλλα λόγια, πρόκειται για ένα «κράτος-αυτόματο», το οποίο δημιουργεί, αξιοποιώντας τις διαθέσεις και τα πάθη, «πολίτες-αυτόματα» (σ. 22) προδιατεθειμένους να επιθυμούν «το σωστό».

¹² Στο ίδιο, σ. 14.

παράγει αναγκαία τα πάντα, θεμελιώνει την ποικιλία και την ασυνέπεια· και βέβαια, λόγω της σχέσης εμμενούς αιτιότητας μεταξύ του Θεού και των πραγμάτων, ισχύει και το αντίστροφο: η ποικιλία και η ασυνέπεια, δηλαδή το γεγονός της ύπαρξης «άπειρων με άπειρους τρόπους», οι άπειρες τροπικότητες [modes], συνιστά την οντολογική στήριξη του Θεού. Στο σκέλος που αφορά τον Μπουρντιέ, πάλι το ζήτημα του ντετερμινισμού είναι σημαντικό. Οι διαθέσεις διαμορφώνονται από τους καθορισμούς, χωρίς αυτό να τις καθιστά προ-καθορισμένες: πράγματι, λοιπόν, πρόκειται για μη «ντετερμινιστική» σύλληψη των διαθέσεων. Τώρα, το «αναπόδραστο της αναπαραγωγής» (αν πρέπει να κρατήσουμε τις αδρές γραμμές του σχήματος εδώ), εξηγείται *ακριβώς λόγω* του ανεπαίσθητου και μη καταναγκαστικού τρόπου με τον οποίο τα άτομα-habitus ωθούνται πρακτικά να αναπαράγουν τους όρους συγκρότησής τους, να συμμετέχουν σ' αυτό που τα καθορίζει –να συνιστούν, όπως είδαμε, αυτό που του δίνει ζωή, το ενεργοποιεί και ταυτόχρονα το τροποποιεί.¹³

Εντέλει, η βασικότερη ίσως διαφορά, απολύτως σχετική με την εμπλοκή με τη σπινοζική οντολογία ή την αποφυγή της, είναι πως ο Λαντουάν φαίνεται να διατηρεί, εντέλει, τη σχέση εξωτερικότητας ανάμεσα στα άτομα και τον κοινωνικό κόσμο. Αυτή η εξωτερικότητα εκφράζεται και μέσα από μια απουσία: την απουσία της έννοιας της εμμένειας, η οποία για μένα είναι κεντρική. Επιπλέον, πέρα από τη μέθοδο, δηλαδή τα κείμενα που επιλέγουμε και οι έννοιες με τις οποίες τα διατρέχουμε (ή μάλλον *μαζί* με αυτήν και εξαιτίας της), μια ακόμα διαφορά είναι ο ορίζοντας ή το βεληνεκές του εγχειρήματος: ο Λαντουάν επιχειρεί τη σκιαγράφηση μιας γενικής θεώρησης του κοινωνικού κόσμου, προτείνοντας έναν τρόπο οργάνωσης σε επίπεδο θεσμών, όπως τον συνάγει από την κοινή ανάγνωση του Σπινόζα (ως εν προκειμένω πολιτικού φιλοσόφου) και του Μπουρντιέ (ως αμιγώς κοινωνιολόγου). Η δική μου στόχευση ήταν, κατ' αρχήν, να κατανοήσω τα ίδια τα κείμενα, χρησιμοποιώντας κατά κάποιον τρόπο το ένα ως βοήθημα του άλλου.¹⁴ αφενός, να ανιχνεύσω και να αναδείξω στη σκέψη του Μπουρντιέ ενδείξεις (κοινωνικής) οντολογίας αξιοποιώντας τη σπινοζική οντολογία, και αφετέρου να δω τις πολιτικές

¹³ Για το σε ποιο βαθμό, με ποιον τρόπο και με ποια έννοια είναι «αναπόδραστη» η αναπαραγωγή σύμφωνα και με τον Μπουρντιέ, έχουμε μιλήσει εκτενώς. Άλλωστε, και ο Λαντουάν το διατυπώνει επιφυλακτικά («...όπως καμιά φορά πιστεύουμε ότι μπορούμε να βρούμε στον Μπουρντιέ»).

¹⁴ Βρήκα εκ των υστέρων τη διατύπωση (και μαζί της τη συνειδητοποίηση) του σχήματος αυτού που προσπάθησα, αντίστοιχα, να κάνω με τα κείμενα του Σπινόζα και του Μπουρντιέ: «επιχειρώ να διαβάσω σχολαστικά την *Ηθική* προσφεύγοντας στο *Tractatus* για την απαιτούμενη βοήθεια ενώ ταυτόχρονα επιχειρώ να διαβάσω σχολαστικά το *Tractatus* προσφεύγοντας στην *Ηθική* για την απαιτούμενη βοήθεια», Μπαλτάς, *Ξεφλουδίζοντας πατάτες ή λειαιίνοντας φακούς...*, σ. 101.

θέσεις του Σπινόζα ως αναγκαίες απολήξεις της οντολογίας του¹⁵ και ταυτόχρονα ως εξόχως χρήσιμες σήμερα. Για να το πω πολύ αδρά, σχηματικά και αρκετά καταχρηστικά (κι αν πρέπει να το θέσω με αυτούς τους όρους): για να φέρω κοντά τους δύο αυτούς στοχαστές, επιχειρώ να «φιλοσοφικοποιήσω» τον Μπουρντιέ και όχι να «κοινωνιολογικοποιήσω» τον Σπινόζα. Έπειτα, δεν αναζήτησα καμία «ουτοπία», ρεαλιστική ή μη, στη σκέψη τους. Αναζητούσα όμως, διαρκώς και παντού, την *εμμενή δυνατότητα* για επικοινωνία, αλληλεγγύη, αφοσίωση και ελευθερία στις μικρές στιγμές της καθημερινής μας (συν)ύπαρξης.

«Υπάρχουν όλα τα είδη αγάπης σ' αυτόν τον κόσμο, αλλά ποτέ η ίδια αγάπη δύο φορές»¹⁶

Επανερχομαι: αυτή η «εσωτερική σχέση» ανάμεσα στον κόσμο και το άτομο, ανάμεσα στον Θεό και τους τρόπους, ανάμεσα στο πεδίο και το *habitus*, τι σημαίνει; Υπάρχει κάτι παράδοξο, εκ πρώτης όψης: Έχουμε δύο εξαντλητικά συστήματα σκέψης, τα οποία περιλαμβάνουν, καθένα με τον τρόπο του, όλες τις εκφάνσεις, όλες τις πτυχές της (κοινωνικής) πραγματικότητας, και τις εκφράζουν με έννοιες οι οποίες αξιώνουν, λιγότερο ή περισσότερο, να αποδώσουν τους τρόπους ανθρώπινης λειτουργίας (ανεξάρτητα από τα περιεχόμενά τους, δηλαδή α-ιστορικά ή δι-ιστορικά): *ταυτόχρονα, μας απαγορεύουν να γενικεύσουμε, γιατί αναδεικνύουν τη σημασία του ενικού, του συγκεκριμένου*. Με άλλα λόγια, και οι δύο θεωρήσεις εξαντλούν το αντικείμενό τους, δείχνοντας ταυτόχρονα ότι αυτό είναι ανεξάντλητο· περισσότερο: το εξαντλούν, *με τον όρο ότι αυτό είναι ανεξάντλητο, στον βαθμό που αναγνωρίζουν άπειρες εκφράσεις του*. Μπορούν έτσι να είναι κανονιστικές, κατά κάποιο τρόπο, να αναγνωρίζουν την αναγκαιότητα, χωρίς αυτό να τις καθιστά ντετερμινιστικές, να είναι μην είναι σχετικιστικές αλλά ούτε και θεμελιωτικές.

Η λέξη-κλειδί με την οποία μπορούμε να προσεγγίσουμε αυτό το (φαινομενικά) παράδοξο, είναι η λέξη «άπειρα», απολύτως κομβική για τον Σπινόζα αλλά σημαντική και για τον Μπουρντιέ. Πράγματι, σύμφωνα με τον Σπινόζα ο Θεός

¹⁵ Αν το *obsequium* είναι «επιθυμία για υπακοή», πώς να μη δούμε το *obsequium* μαζί με την επιθυμία, την πρώτη από τις τρεις βασικές συναισθηματικές επήρειες, ως «ουσία του ανθρώπου», αλλά και την επισήμανση του Σπινόζα πως μιλά για την ωφελιμότητα της υπακοής σ' ένα κράτος που εξασφαλίζει «μια ζωή ανθρώπινη» μαζί με το H, IV, 18, σχ., όπου εκθέτει, όπως είδαμε, αναλυτικά το τι σημαίνει αυτό και θεμελιώνει την υπακοή στο λόγο, δηλαδή στη φύση, την (κοινή) δύναμη, την αρετή.

¹⁶ F. S. Fitzgerald, *The sensible thing*. «Υπάρχουν τόσα είδη Χαράς, Λύπης και Επιθυμίας, και συνεπώς κάθε συναισθηματικής επήρειας που συντίθεται από αυτές, όπως η αμφιθυμία, ή απορρέει από αυτές, όπως η Αγάπη, το Μίσος, η Ελπίδα, ο Φόβος κλπ, όσα είναι και τα είδη των αντικειμένων από τα οποία επηρεαζόμαστε», H, III, 56, σ. 308.

καθορίζει τα πάντα, παράγει τα πάντα. Αυτά όμως είναι «άπειρα με άπειρους τρόπους». Η σχέση του Θεού με τους τρόπους, με τον Θεό να είναι «το εμμενές αίτιο όλων των πραγμάτων», τον κάνει να εξαρτάται πλήρως από αυτούς. Εκφράσεις και ταυτόχρονα επηρεασμοί του Θεού, τροποποιήσεις του, οι τρόποι συνιστούν την οντολογική στήριξή του και επιδρούν, ανάλογα με τη δύναμή τους, σε αυτόν. Επίσης, ο Θεός μπορεί να τα καθορίζει αλλά δεν τα προ-καθορίζει, εφόσον ο προ-καθορισμός προϋποθέτει την ύπαρξη της αιτίας πριν και ανεξάρτητα από το αποτέλεσμα της, και την ύπαρξη ενός σχεδίου, προϋπάρχοντος και ανεξάρτητου της πραγμάτωσής του. Με άλλα λόγια, κάθε ενικό, πεπερασμένο πράγμα, κάθε συγκεκριμένο πράγμα, επηρεάζει τον «χώρο» στον οποίο εμφανίζεται, τόσο τα άλλα πράγματα που συναντά όσο και το πλαίσιο στο οποίο τα συναντά –και έχουμε να κάνουμε με *άπειρα* πράγματα, «τουτέστιν τα πάντα».¹⁷ Κατ' αναλογία, το habitus είναι προϊόν του πεδίου, ωστόσο ο Μπουρντιέ λέει ρητά πως «δεν υπάρχουν δύο ταυτόσημα habitus»,¹⁸ ακόμα κι αν έχουν τις ίδιες εμπειρίες. Παράλληλα, όπως είδαμε σ' ένα εξαιρετικά σημαντικό παράθεμα, το habitus δεν ενεργοποιεί απλώς το πεδίο αλλά και το μετασχηματίζει και το αναθεωρεί· οι μετασχηματισμοί και οι αναθεωρήσεις δεν είναι μόνο αποτελέσματα της ύπαρξης των ατόμων-habitus μέσα στο πεδίο, αλλά προϋποθέσεις ύπαρξης του ίδιου του πεδίου.¹⁹ Τα «προϊόντα», με άλλα λόγια, συμμετέχουν σε αυτό του οποίου αποτελούν τα προϊόντα –και πάλι, μιλάμε για *άπειρα* προϊόντα. Και εντός του ίδιου πεδίου, το habitus είναι «σχετικά» ομοιογενές: τα μέλη του πεδίου έχουν κοινούς τρόπους πρόσληψης και αξιολόγησης του πεδίου και της θέσης τους εντός του, οι στρατηγικές για τη διατήρηση και τη βελτίωσή της είναι πάνω κάτω οι ίδιες, έχουν κοινά διακυβεύματα και ανάλογους τρόπους να ανταγωνίζονται γι' αυτά, έχουν με λίγα λόγια την ίδια *illusio* και συμμετέχουν στην ίδια πρακτική, ωστόσο δεν σημαίνει ότι τα κάνουν όλα αυτά και με τον ίδιο τρόπο. Το habitus είναι κοινό και ταυτόχρονα εκφράζεται με τόσους τρόπους όσα και τα άτομα-habitus. Η αναγνώριση της ύπαρξης (άπειρων) ενικών, τα οποία συνιστούν αποτελέσματα της (εμμενούς) αιτίας τους, καθορίζονται από αυτήν, και ταυτόχρονα τη στηρίζουν οντολογικά και την

¹⁷ H, I, 17, σχ., σ. 107.

¹⁸ «Πρέπει να επισημάνω αμέσως ότι δεν υπάρχουν δύο εντελώς όμοια habitus, πολύ απλά γιατί ο κοινωνικός επικαθορισμός δεν είναι ποτέ ταυτόσημος. Ακόμα κι αν υποθέσουμε ότι δύο άτομα έχουν βιώσει ακριβώς τις ίδιες ατομικές περιπέτειες, το απλό γεγονός ότι δεν τις έχουν βιώσει με την ίδια σειρά αλλάζει τα πάντα: η πιθανότητα δύο άτομα να έχουν βιώσει ακριβώς τις ίδιες εμπειρίες στην ίδια σειρά είναι πρακτικά μηδέν, και δεν υπάρχουν δύο ταυτόσημα άτομα», Bourdieu, *Habitus and Field...*, σ. 30.

¹⁹ Bourdieu, *Η αίσθηση της πρακτικής*, σ. 95 (*Le sens pratique*, σ. 96).

τροποποιούν, αποτελεί αναδιαπραγμάτευση της σχέσης μεταξύ αναγκαιότητας και ελευθερίας.

Γι' αυτό και «αναγκαιότητα» δεν σημαίνει «ντετερμινισμός». Η αναγνώριση της ύπαρξης καθορισμών δεν συνεπάγεται την αναγωγή τους σε προ-καθορισμούς, και την υιοθέτηση μιας μοιρολατρικής στάσης απέναντί τους –όπως η άρνησή τους δεν συνεπάγεται την άρση τους. Αντιθέτως, είτε πρόκειται για τους δι-ιστορικούς τρόπους ανθρώπινης λειτουργίας, απ' το σπινοζικό φαντασιακό ως την αλτουσεριανή ιδεολογία και την *illusio* του Μπουρντιέ, απ' το *obsequium* ως τη συμβολική εξουσία, είτε πρόκειται για τα ιστορικο-κοινωνικά συγκεκριμένα περιεχόμενά τους, είναι πάντα χρήσιμο να ξέρει κανείς «με τι έχει να κάνει», ώστε να μπορέσει να κάνει το καλύτερο που μπορεί. Με άλλα λόγια, ούτε ο Σπινόζα ούτε κι ο Μπουρντιέ περιορίζονται απλώς και μόνο στη διαπίστωση ότι «έτσι έχουν τα πράγματα». Στον Σπινόζα αυτό μπορούμε να το δούμε πιο καθαρά, εφόσον αξιολογεί διαρκώς αυτό που περιγράφει, και ο ρητά εκπεφρασμένος στόχος του είναι να δείξει τον τρόπο και τον δρόμο προς την ανθρώπινη, ατομική και συλλογική, βελτίωση. Σε ό,τι αφορά τον Μπουρντιέ, κάτι τέτοιο είναι πράγματι πιο δύσκολο να υποστηριχθεί: συνάγεται περισσότερο από (αρκετές) διατυπώσεις του, απ' την επιλογή των αντικειμένων, τα παραδείγματά του και τον εν γένει τρόπο προσέγγισης. Άλλωστε, ο Μπουρντιέ απευθύνεται, στο μεγαλύτερο μέρος του έργου του στην ίδια την κοινωνική επιστήμη και σε όσους την ακολουθούν, διαμορφώνοντας στην ουσία μια επιστημολογική πρόταση, ένα μοντέλο έρευνας –στην οποία, όπως είδαμε, μπορούμε παρ' όλα αυτά να εντοπίσουμε κι ένα είδος (ηθικής) στάσης.²⁰

Συνεπώς, μια εμμεναιοκρατική οπτική είναι κατ' αρχήν ένας τρόπος να θέτουμε το πρόβλημα, βλέποντας, όσο γίνεται, τα πράγματα «όπως είναι». Το να δούμε τον κόσμο ως αυτό που «απλώς είναι», το να συλλάβουμε την κίνηση ως τέτοια, όπως μας καλεί ο Μπερζόν, είναι απείρως πιο σύνθετο απ' το να τον αναγάγουμε σε «έτοιμες έννοιες», γενικές κατηγορίες και νόμους, και να δούμε την κίνηση κατακερματίζοντάς τη σε «ακινήσιες σε παράθεση».²¹ Μια εμμεναιοκρατική οπτική για την κοινωνική πραγματικότητα είναι, υπ' αυτήν την έννοια, η λιγότερο

²⁰ Μιλά για την «ηθική λειτουργία (‘‘ηθική’’ γιατί το ‘‘πολιτική’’ θα ακουγόταν υπερβολικά πομπώδες)» την οποία μπορεί να έχει αυτός ο τρόπος πραγμάτευσης της σχέσης μεταξύ *habitus* και πεδίου (Pierre Bourdieu, *Habitus and Field...* [«Lecture of 19.10.1982»], σ. 69).

²¹ «Η διάνοια ξεκινά συνήθως από το ακίνητο, και ανασυστήνει όπως-όπως την κίνηση με ακινήσιες σε παράθεση. Η ενόραση ξεκινά από την κίνηση, [...] την αντιλαμβάνεται ως την ίδια την πραγματικότητα, και δεν βλέπει στην ακινήσια παρά μια αφηρημένη στιγμή, ένα στιγμιότυπο που τραβά το πνεύμα μας από μια κινητικότητα», Μπερζόν, *Η σκέψη και η κίνηση*, σ. 36.

απλοποιητική. Γι' αυτό φαίνεται τις περισσότερες φορές να υπονομεύει τη δυνατότητα αλλαγής ή βελτίωσής της. Για παράδειγμα, η ίδια η έννοια της «δυνατότητας» δεν χωράει στο σπινοζικό σύστημα, σύμφωνα με το οποίο, όπως έχουμε πει πολλές φορές, τα πάντα είναι καθορισμένα, και οι τρόποι ύπαρξης και έκφρασής τους είναι αναγκαίοι. Ταυτόχρονα, όμως, βλέπουμε τον Σπινόζα διαρκώς να αξιολογεί ευθέως, συχνά αυστηρά, τους τρόπους με τους οποίους οι άνθρωποι συλλαμβάνουν τα πράγματα, τα κρίνουν, τον τρόπο με τον οποίο αντιλαμβάνονται τους εαυτούς τους και τους άλλους και το πώς συμπεριφέρονται.

Μπορεί λοιπόν ο Σπινόζα να μιλά για τους ανθρώπους «όπως είναι και όχι όπως θα ήθελαν οι φιλόσοφοι να είναι» (και αυτή είναι η διαφορά του από αυτούς τους φιλοσόφους, την οποία είδαμε πως ο ίδιος επισημαίνει και διεκδικεί), αυτό όμως δεν σημαίνει πως κι εκείνος δεν έχει μια εικόνα για το πώς θα ήθελε να είναι.²²

²² Ο Γιάννης Πρελορέντζος, στο άρθρο του «Σχετικισμός και κανονιστικότητα στην ηθική και πολιτική φιλοσοφία του Σπινόζα» [στο *Σπινόζα: Προς την ελευθερία. Δέκα σύγχρονες ελληνικές μελέτες*, ειδικό τεύχος 2 του περ. *Αξιολογικά*, Αθήνα 2002], αναδεικνύει το είδος της κανονιστικότητας η οποία ενέχεται στη σπινοζική φιλοσοφία. Πολλές διατυπώσεις του Σπινόζα μπορούν να στοιχειοθετήσουν «έναν ακραίο σχετικισμό στο ζήτημα όλων των αξιών: ηθικών, πολιτικών και αισθητικών» (σ. 68). Πράγματι, το καλό και το κακό, το όμορφο και το άσχημο, το τέλειο και το ατελές είναι, σύμφωνα με τον Σπινόζα, κατηγορήματα τα οποία αποδίδουμε στα πράγματα σύμφωνα με την ιδιοσυγκρασία μας και ανάλογα με το πώς μας επηρεάζουν, και «δεν έχουν οντολογική υπόσταση, δεν δηλώνουν μια αντικειμενική κατάσταση των πραγμάτων» (σ. 70). Ο Πρελορέντζος, στο πρώτο μέρος του άρθρου παραθέτει και σχολιάζει σημεία των σπινοζικών κειμένων, ιδίως της *Πολιτικής Πραγματείας* και της *Ηθικής*, από τα οποία μπορεί να συναχθεί ο κυνισμός ή και αμοραλισμός του φιλοσόφου (σ. 73). Η ταύτιση αρετής, δικαίου και δύναμης και η αναγωγή τους στη φύση, μαζί με την απουσία κάθε είδους αξιακού περιεχομένου είναι ενδεικτική: ο Σπινόζα μιλά για «συσχετισμούς δυνάμεων και όχι αξιών», με τρόπο που «φαίνεται να μην υπάρχει [στο έργο του] καμία διάκριση μεταξύ όντος και δέοντος, μεταξύ θεωρημάτων του είναι (θεωρημάτων που αφορούν γεγονότα) και θεωρημάτων του πρέπει (αξιολογικών θεωρημάτων)» (σ. 72). Ένα άλλο παράδειγμα είναι ο τρόπος με τον οποίο ο Σπινόζα αντιμετωπίζει (κατ' αρχήν) τα πάθη: «όχι ως ηθικός φιλόσοφος (με την έννοια του moraliste, δηλαδή του ηθικιστή), αλλά ως αντικειμενικός και αμερόληπτος επιστήμονας» (σ. 73). Εάν, μαζί με αυτό, ερμηνεύσει κανείς τον Λόγο ως υπολογισμό, ως τον (χομπσιανό) εργαλειακό Λόγο, η σπινοζική φιλοσοφία καταλήγει στον «απόλυτο κυνισμό», στον βαθμό που θα αρκούσε ο επιδέξιος χειρισμός του Λόγου προκειμένου καθένας να αυξάνει τη δύναμή του –και βέβαια να την ασκεί (σ. 74). Ωστόσο, όπως έχουμε ήδη δει και εδώ, ο Σπινόζα ούτε περιορίζεται σε απλή περιγραφή, ούτε ο Λόγος στο δικό του σύστημα είναι εργαλειακός. Στο δεύτερο μέρος του άρθρου, επισημαίνεται η μετατόπιση του Σπινόζα από τον σχετικισμό, δηλαδή την απλή περιγραφή πραγμάτων, στην κανονιστικότητα η οποία όμως δεν ταυτίζεται με την «απλή λειτουργικότητα» (σ. 74): το αξιακό σύστημα του Σπινόζα δεν εξαντλείται σ' ένα σύνολο αποτελεσματικών κανόνων, αναγκαίων για την επίτευξη ενός στόχου (της σταθερότητας του κράτους, για παράδειγμα). Ενώ από τη σκοπιά του Θεού «δεν υπάρχει απόλυτα καλό ή απόλυτα δίκαιο ή απόλυτα ωραίο», υπάρχει «υπό το πρίσμα του ανθρώπινου Λόγου [...] καλό ή κακό για τον άνθρωπο» (σ. 75-76). Πράγματι, ο Λόγος είναι αυτός στον οποίο θεμελιώνεται η κανονιστικότητα του Σπινόζα: ο Λόγος όμως δεν είναι ούτε εργαλειακός ούτε υπερβατικός κατά κανέναν τρόπο. Αφενός, ο Λόγος όχι απλώς είναι μέρος της (ανθρώπινης) φύσης, αλλά «“ο άνθρωπος ενεργεί απολύτως σύμφωνα με τους νόμους της φύσης του όταν ζει σύμφωνα με τις επιταγές του Λόγου, και μόνο στο μέτρο αυτό συμφωνεί πάντοτε κατ' ανάγκη με τη φύση ενός άλλου ανθρώπου” (H, IV, 35, πόρ. 1)» (σ. 83)· αφετέρου, ο Λόγος είναι αυτός που «ενώνει τους ανθρώπους [ως] ο τόπος των κοινών εννοιών [και] οι επιταγές του αφορούν όλους τους ανθρώπους» (σ. 90). Ο Πρελορέντζος καταδεικνύει (σ. 93) το συγκεκριμένο σημείο της *Ηθικής* στο οποίο ο Σπινόζα μεταβαίνει από τον σχετικισμό στην κανονιστικότητα, και επιπλέον θέτει «κάτι σαν» πρότυπο για τον άνθρωπο. Πρόκειται

Ξεκινά πράγματι να μελετήσει όλες τις πτυχές της ανθρώπινης φύσης ως αναγκαίες εκφράσεις της, χωρίς όμως να μένει εκεί. Για παράδειγμα, μελετά τη φαντασία και τα πάθη, καθώς και τους τρόπους που αυτά επηρεάζουν την ανθρώπινη συμπεριφορά, αναγνωρίζοντάς τα ως αναγκαία και ανεξάλειπτα. Ωστόσο, στο τέταρτο και, κυρίως, στο πέμπτο μέρος της *Ηθικής* δείχνει το πώς μπορούν να μετριαστούν ή εν πάση περιπτώσει να μην έχουν τόση δύναμη. Μπορεί «οι άνθρωποι να υπόκεινται κατά τρόπο αναγκαίο στα πάθη», να μην μπορούν να τα εξαλείψουν πλήρως, αλλά μπορούν να έχουν δύναμη επί αυτών: το ζήτημα είναι πόση και ποια, και αυτό θα δείξει στο πέμπτο μέρος.²³ Με άλλα λόγια, αν το τελευταίο μέρος της *Ηθικής* έχει τίτλο «Περί της ανθρώπινης ελευθερίας», αυτό σημαίνει πως, παρά την απόλυτη αναγκαιότητα, ή μάλλον *μαζί με αυτήν*, ο Σπινόζα αναγνωρίζει τη «δυνατότητα» στους ανθρώπους να είναι ελεύθεροι. Η ουσιώδης διαφορά είναι πως αυτή η «δυνατότητα» δεν εισάγεται μέσα από κάποιο υπερβατικό προς την ανθρώπινη φύση πρότυπο (όπως ο Λόγος ή η Ηθική), το οποίο οι άνθρωποι «πρέπει» να ακολουθήσουν ή «αποφασίζουν» κάποια στιγμή να το κάνουν. Η «δυνατότητα» για ελευθερία είναι *ήδη-εκεί*: Ο Σπινόζα αναδεικνύει την ελευθερία ως τον *αναγκαίο* τρόπο έκφρασης της ανθρώπινης φύσης, αν οι άνθρωποι *γνωρίσουν* τον εαυτό τους και τα πράγματα. Και πάλι, όμως, όπως είδαμε, η σπινοζική έννοια της γνώσης διαφέρει από το διαφωτιστικό σχήμα: για τον Σπινόζα, οι άνθρωποι δεν πράττουν ορθά *επειδή γνωρίζουν* και έχουν τις «σωστές ιδέες», ώστε να καθοδηγούν τη συμπεριφορά τους σύμφωνα με αυτές. Πρώτα απ' όλα, η ίδια η γνώση δεν είναι μια καθαρά νοητική διεργασία, «υπερβατική», αποκομμένη από την καθημερινή ύπαρξη: είναι, εξίσου και ταυτόχρονα, *σωματική*. Σε μια απ' τις τελευταίες προτάσεις του πέμπτου μέρους, κι ενώ ο Σπινόζα έχει δηλώσει πως μιλά για όσα αφορούν «μόνο το Πνεύμα», επαναφέρει τη σωματικότητα στο κέντρο του σχήματος, συνδέοντας την

για τον πρόλογο του τέταρτου μέρους, στο οποίο άλλωστε ο Σπινόζα διακρίνει τις συναισθηματικές επήρειες σε καλές και κακές (σε αντίθεση με το τρίτο μέρος, όπου απλώς τα περιγράφει). Έτσι, «Ο Σπινόζα μπορεί να υποστηρίξει στο Γ' μέρος της *Ηθικής*, όπου μελετά τη φύση και τη λειτουργία των συναισθημάτων, σαν να μην υπήρχε ο Λόγος, ότι δεν επιθυμούμε κάτι, επειδή είναι αυτό καθαυτό καλό, αλλά θεωρούμε κάτι καλό, ακριβώς επειδή το επιθυμούμε, ενώ στο Δ' μέρος, όπου εξετάζει τα όρια της δύναμης του Λόγου έναντι των συναισθημάτων, ότι μπορούμε, εφεξής, να ορίζουμε ως καλό “εκείνο που γνωρίζουμε με βεβαιότητα πως είναι ωφέλιμο” και κακό “εκείνο που γνωρίζουμε με βεβαιότητα πως μας εμποδίζει να αποκτήσουμε ένα αγαθό”» (σ. 93-94). Στη διαφορά ανάμεσα στα τρία πρώτα και τα δύο τελευταία μέρη της *Ηθικής*, αναφερθήκαμε στο κεφάλαιο 5Α: πρόκειται, ακριβώς, για τη μετατόπιση από την απλή περιγραφή στις αξιακές κρίσεις και, ταυτόχρονα, από την απόλυτη αναγκαιότητα του «Deus sive Natura» στη δύναμη του ανθρώπινου Πνεύματος και τον δρόμο προς την ανθρώπινη ελευθερία.

²³ Η, V, πρλ.

ικανότητα του Σώματος με την αιωνιότητα του Πνεύματος.²⁴ Μας υπενθυμίζει έτσι πως όλα αυτά για τα οποία μιλάει γίνονται *με το σώμα*, με την εμπλοκή του, τη δύναμη ή την αδυναμία του, την απεύθυνση και την απόκρισή του, αλλά και με την ιδιοσυγκρασία του: πάντα μιλάμε για *συγκεκριμένα σώματα, για συγκεκριμένες ιστορίες, για συγκεκριμένες σχέσεις*.

Κάτι ανάλογο ισχύει και για την επιμονή, ή και σχεδόν εμμονή, του Μπουρντιέ στο σώμα. Οι κοινωνικός κόσμος δεν εγγράφεται απλώς στο σώμα, το οποίο έτσι «γίνεται» ή συγκροτείται ως *habitus*, αλλά το σώμα-*habitus* είναι, αυτό το ίδιο, μια έκφραση, μια τροπικότητα του κοινωνικού. Η *πίστη*, οι πεποιθήσεις, οι ιδέες –η *illusio*– δεν εγγράφονται στο σώμα ούτε το καθοδηγούν αλλά είναι, αυτά τα ίδια «μια κατάσταση σώματος». Τι συνεπάγεται η υπέρβαση του δυϊσμού μεταξύ πνεύματος και σώματος, και μαζί μ' αυτήν, η υπέρβαση του δυϊσμού μεταξύ σκέψης και πράξης, μεταξύ θεωρητικής και πρακτικής γνώσης, ή τα δυσδιάκριτα όρια ανάμεσα στην ανιδιοτέλεια και το συμφέρον, τον καθορισμό και την επιλογή, τον αυθορμητισμό και τον σχεδιασμό, την αναγκαιότητα και την ελευθερία; Η ίδια η σωματικότητα συνιστά το πεδίο επαναδιαπραγμάτευσης της σχέσης αναγκαιότητας και ελευθερίας. Η ίδια η σωματικότητα, επίσης, εγγράφει πλήρως το *νόημα* του κόσμου σε αυτόν τον ίδιο. Η ίδια η σωματικότητα, εντέλει, ιδωμένη έτσι, αποσπά την αιωνιότητα από τον χρόνο και τη διάρκεια, την ταυτίζει με την ύπαρξη και την εγγράφει στο πάντοτε-ήδη, ήδη-εδώ: στη σχέση μας με τα πράγματα και τους άλλους.

Το σώμα, λοιπόν, είναι *πάντοτε* το κοινωνικό σώμα, το *πάντοτε κοινωνικό* σώμα, αυτό που νοηματοδοτείται, εξ αρχής και διαρκώς, απ' τον κόσμο, αλλά και του δίνει νόημα. Γι' αυτό δεν μπορεί να απομονωθεί, γιατί πάντα συγκροτείται αναφορικά προς τον κόσμο και τα άλλα σώματα. Η εμμενής αυτή σχέση, σχέση αμοιβαίας απόδοσης νοήματος και ως εκ τούτου πάντοτε ανοιχτή, ενεργή, δυναμική, συχνά συγκρουσιακή, είναι αυτή που επιτρέπει (αν δεν συνεπάγεται) την άρση της διάκρισης μεταξύ κοινωνικού και ατομικού, αντικειμενικού και υποκειμενικού, αναγκαιότητας και ελευθερίας –χωρίς όμως να καταργεί αυτούς τους όρους. Ας πάρουμε ως παράδειγμα την περίπτωση του αυτοσχεδιασμού στο χορό. Κάθε στιγμή, κάθε κίνηση και έκφραση, συνιστά αυθόρμητη εκδήλωση, στον βαθμό που δεν αποτελεί μια προδιαγεγραμμένη, μελετημένη χορογραφία. Ωστόσο, κάθε τέτοια στιγμή, δεν είναι παρά η συνάντηση ανάμεσα στην ιστορία του «αντικειμένου», σ'

²⁴ «Όποιος έχει ένα Σώμα ικανό για πλείστα έχει ένα Πνεύμα που το μέγιστο μέρος του είναι αιώνιο», H, V, 39, σ. 501.

αυτήν την περίπτωση του χορού ως δομής, με την ιστορία και τις κανονικότητές της, και την ιστορία του «υποκειμένου»: όλες οι κινήσεις που το άτομο έχει επιτελέσει, από τα πρώτα απλά βήματα, έως τις πλέον σύνθετες και απαιτητικές χορογραφίες. Όλες οι πειθαρχήσεις του σώματος, οδηγούν, αναγκαία, στην ελευθερία του αυτοσχεδιασμού. Η άνεση με την οποία ο χορευτής μπορεί να αφήνεται στον ρυθμό, στην μουσική ή τις λέξεις, δηλώνει αυτήν την πρακτική γνώση, που εκφεύγει από τη ρητή γνώση, τη συνειδητή επιτέλεση μιας χορογραφίας με αριθμημένα βήματα. Για να το πούμε αλλιώς, παύει να είναι αναγνώριση του αντικειμένου ως εξωτερικού πράγματος, ως σχεδίου ή στόχου, και αναγνώριση του εαυτού ως «εκτελεστή» μιας σειράς βημάτων. Έχει επέλθει η πρακτική ταύτιση των δύο, αφού εκείνη τη στιγμή, ο εαυτός δεν αναγνωρίζεται παρά μόνον ως χορευτής, ο χορός δεν αναγνωρίζεται παρά μόνον ως αυτές οι συγκεκριμένες κινήσεις, αυτού του συγκεκριμένου σώματος, την δεδομένη στιγμή, στην οποία ενέχεται «κάθε» προηγούμενη και στην οποία είναι ήδη παρούσα η επόμενη. Αυτή η εμμενής σχέση της «ιστορίας που έγινε πράγμα» και της «ιστορίας που έγινε σώμα», μοιάζει τώρα η πληρέστερη μορφή πραγμάτωσης και των δύο. Δεν υπάρχει, λοιπόν, «το σώμα», παρά μόνο μέσα σε πλέγματα σχέσεων: εναρμόνισης και εναντίωσης, κυριαρχίας και υπακοής· αλλά και δημιουργίας, συν-ύπαρξης, έκφρασης, αφοσίωσης. Το σώμα υπάρχει στον χώρο και στον χρόνο: εκφράζεται, συναντάει, δεσμεύεται, επενδύεται, κλαίει ή γελάει, επηρεάζεται και επηρεάζεται, τροποποιεί και τροποποιείται, μεγαλώνει, φθείρεται, καταστρέφεται ή και αυτοκαταστρέφεται, αλλά εξακολουθεί να απευθύνεται και να δέχεται, να είναι-στον-κόσμο, να φτιάχνει τον κόσμο, να φτιάχνει «κόσμους». Κι έτσι, μόνο έτσι, το σώμα μπορεί να «επιβιώνει», κι όταν δεν-είναι-πια: όχι απλώς στη μνήμη και όχι απλώς ως μνήμη, όχι στη Σκέψη, αλλά και πάλι ως σώμα, σε τρόπους της Έκτασης: κινήσεις, ήχοι, λέξεις, μέρη, διαδρομές και συνήθειες, μυρωδιές και υφές που επιμένουν –που εμμένουν –γιατί έχουν νόημα, το συγκεκριμένο νόημα που τους έδωσε, άπαξ και για πάντα, αυτό το συγκεκριμένο σώμα. Το σώμα «κάνει νόημα», με αυτήν την ωραία διπλή σημασία του make sense: έχει νόημα αλλά και παράγει, δημιουργεί κάθε νόημα. Μ' αυτήν την έννοια, υπάρχει κάτι και από το Σώμα που παραμένει αιώνιο, για να παραφράσουμε την V, 23.

Η πρακτική αίσθηση είναι «η ίδια η ύπαρξη», το πάντοτε-ήδη κοινωνικό σώμα, «ενέχυρο και διακύβευμα μέσα στον κόσμο». Ο «χρόνος» της πρακτικής είναι η πίστη στη συνέχεια του παιχνιδιού, η πίστη στη συνέχεια του κόσμου (μας). Είναι η συνάντηση με τα πράγματα (με τη σπινοζική έννοια της λέξης «πράγματα») και η

δέσμευσή μας σε αυτά. Ο χρόνος της πρακτικής είναι ο ρυθμός του κόσμου –κι ας χάνουμε πού και πού τα λόγια.²⁵ Είναι το να μην περιμένουμε ιδανικές λύσεις, αλλά και να μην παραιτούμαστε ποτέ. Η αναγκαιότητα του κόσμου είναι εκεί· και μαζί με αυτήν, μέσα σ’ αυτήν, είναι και η ελευθερία. Η ελευθερία δεν είναι, δεν θα μπορούσε να είναι, κατάσταση –είναι συνεχής προσπάθεια, και δεν είναι ποτέ ατομική. «Αιωνιότητα» είναι ο χρόνος ενός αυτοσχεδιασμού στη μουσική ή στον χορό. Είναι ο χρόνος των τελευταίων γραμμών ενός κειμένου, το «επικείμενο» στο οποίο προβάλλονταν οι πρώτες. Είναι ο χρόνος της αφοσίωσης, ο χρόνος που δίνουμε ξέροντας ότι είναι ο χρόνος που είμαστε. Είναι οι άνθρωποι που έχουμε, και όλες οι «κινήσεις» που μάθαμε, απ’ τα πρώτα βήματα, τις πρώτες λέξεις, τα πρώτα διαβάσματα. Είναι όλες οι «χορογραφίες», όλες οι αναμετρήσεις με τον κόσμο μας, προτροπές και απαγορεύσεις, στιγμές σύμπτωσης ή σύγκρουσης, αποδοχής ή απογοήτευσης, είναι οι επενδύσεις, οι ανταμοιβές και οι ματαιώσεις μας. Είναι όλος ο χρόνος που μας έφερε ως το σημείο όπου στεκόμαστε ανά πάσα στιγμή, ο χρόνος και ο κόσμος που φέρουμε εμείς ανά πάσα στιγμή, ο χρόνος και ο κόσμος που δημιουργούμε πρακτικά, δημιουργώντας «το δυνατό μαζί με το πραγματικό».

Όπως ο χρόνος, και ο κόσμος είναι «άμεσα δεδομένος». Το ερώτημα είναι πάντοτε, *τι κάνουμε με αυτό*. Κι ακόμα κι αν είναι «δύσκολο και σπάνιο»,²⁶ αν «δεν διαρκεί»,²⁷ ν’ αναζητούμε «τα πραγματικά θαύματα»²⁸ μέσα του/μας. Τα πιο ελεύθερα πράγματα είναι αυτά που θέτουν αναγκαία τον εαυτό τους, αυτά που «διαλέγουμε και μας διαλέγουν»,²⁹ αυτά που «επωμιζόμαστε» πρακτικά,³⁰ γιατί (πολύ απλά) δεν μπορούμε να κάνουμε αλλιώς. Τα αναλαμβάνουμε «αβίαστα», που δεν

²⁵ «Η δια των πράξεων πίστη [...] αποτελεί προϊόν οιονεί σωματικών προδιαθέσεων [...], ανάλογων με τον ρυθμό ενός στίχου του οποίου έχουμε χάσει τα λόγια, ή με τον ειρμό ενός αυτοσχεδιαζόμενου λόγου», Bourdieu, *Η αίσθηση της πρακτικής*, σ. 113.

²⁶ «Αν τώρα η οδός που έδειξα [...] φαίνεται χαλεπότερη, ωστόσο μπορεί να ανακαλυφθεί [...]. Αλλά όλα τα λαμπρά είναι τόσο δύσκολα, όσο και σπάνια», Η, V, 42, σχ., σ. 508.

²⁷ «Η σκέψη αναπαριστά συνήθως το νέο σαν μια νέα διάταξη προϋπάρχοντων στοιχείων: γι’ αυτήν, τίποτα δεν χάνεται, τίποτα δεν δημιουργείται. Η ενόραση [...] αντιλαμβάνεται μια αδιάκοπη συνέχεια απρόβλεπτης καινοτομίας [...]. Η συνήθης εργασία της σκέψης είναι εύκολη κα παρατείνεται όσο θέλουμε. Η ενόραση είναι επώδυνη και δεν μπορεί να διαρκέσει», Μπερζόν, «Εισαγωγή (δεύτερο μέρος)», *Η σκέψη και η κίνηση*, σ. 36.

²⁸ «Προτιμώ να ξεφορτωθώ τα ψεύτικα γητέματα, για να μπορέσω να γοητευτώ από τα αληθινά “θαύματα” –ξέροντας ότι είναι πολύτιμα, γιατί είναι εθθραυστα», Pierre Bourdieu, «Les aventuriers de l’île enchantée», συνέντευξη στην Catherine Portevin και τον Jean-Philippe Pisanias, *Télérama* 2536 (19/08/98).

²⁹ «Η ρήση του Claudel “connaître, s’est naître avec” (“γνώση είναι το να γεννηθείς με”), εφαρμόζεται εδώ πλήρως[: “φτιάχνουμε τον εαυτό μας” με αυτό από το οποίο είμαστε φτιαγμένοι και “επιλέγουμε” αυτό το οποίο μας έχει “επιλέξει” [...]], Bourdieu, *Η αίσθηση της πρακτικής*, σ. 110.

³⁰ «Η [σωματική] κίνηση δεν περιορίζεται να υποστεί τον χώρο και τον χρόνο αλλά τους επωμίζεται ενεργητικά», Μωρίς Μερλώ-Ποντύ, *Φαινομενολογία της αντίληψης*, σ. 194.

σημαίνει ανέξοδα ούτε χωρίς προσπάθεια, αφού το κάνουμε δίνοντας τον χρόνο μας – τον εαυτό μας– σε αυτά· «απλώς» αισθανόμαστε πως είναι χρόνος απολύτως κερδισμένος. Η ελευθερία, όπως τη δείχνει ο Σπινόζα, θεμελιώνεται σε μια βαθιά, πραγματική αλληλεγγύη,³¹ όπως αυτή προκύπτει αναγκαία απ' την πρακτική γνώση των δεσμών μεταξύ των πραγμάτων.

Δεν ξέρω αν όλα αυτά θα μπορούσαν εντέλει να συγκροτήσουν μια «γενική θεωρία» για την κοινωνική πραγματικότητα και την πολιτική. Δίνουν, πάντως, έννοιες με τις οποίες μπορούμε να την προσεγγίσουμε, έννοιες οι οποίες περιλαμβάνουν, συγκροτητικά, το γεγονός ότι αυτό που επιχειρούμε να κατανοήσουμε, μας περιλαμβάνει. Σκιαγραφούν μια στάση, όχι απέναντι στα πράγματα αλλά μαζί με αυτά, υπενθυμίζοντάς μας, ταυτόχρονα, ότι δεν έχουμε κάποια *de facto* προνομιακή θέση μέσα σ' αυτό το πλέγμα σχέσεων. Δείχνουν την κατεύθυνση προς έναν υπαρκτικό *τρόπο*, ο οποίος προκύπτει αναγκαία μόλις σκεφτούμε με τους όρους αυτούς. Μπορούμε σίγουρα να ξεκινήσουμε από τη δέσμευση να *κάνουμε αυτό που ζούμε, και να ζούμε αυτό που κάνουμε*, τροποποιώντας το ελαφρώς, προσθέτοντάς του κάτι, κάνοντάς το, *έστω και ελάχιστα*, καλύτερο για εμάς και για τους άλλους.³² Μια εμμενειοκρατική σύλληψη της πραγματικότητάς μας μπορεί να μας μάθει τη διανοητική αγάπη προς αυτή –αν μη τι άλλο, μπορεί να γίνει η οπτική μιας «τρυφερής αφήγησης».* *Sub specie aeternitatis* είναι η σύλληψη του ρυθμού του κοινού μας κόσμου.

³¹ Το «Τίποτα δεν είναι ωφελιμότερο για τον άνθρωπο από τον άνθρωπο», έτσι όπως είδαμε πως θεμελιώνεται, αναπτύσσεται και αποδεικνύεται (ιδίως στο IV, 18 απ.), αποτελεί ίσως το πιο κομβικό σημείο της *Ηθικής*, δείχνοντας πως πρόκειται για κατ' εξοχήν πολιτικό βιβλίο, *αναγκαία* πολιτικό (και με την έννοια αυτή ίσως περισσότερο πολιτικό απ' τις δύο σχετικές *Πραγματείες*). Για τη σημασία της αλληλεγγύης στη σπινοζική πολιτική φιλοσοφία, ως μιας από τις «αδιαπραγμάτευτες αξίες της», βλ. Πρελορέντζος, «Σχετικισμός και κανονιστικότητα...», *Αξιολογικά* (2002), σ. 79, 82-83.

³² Είναι η προτροπή του Μπουρντιέ στις αναγνώστριες και τους αναγνώστες του, στην τελευταία φράση του *Σχεδιάσματος*: «Να κάνουν και να ζουν, έστω και ελάχιστα καλύτερα, αυτό που ζουν κι αυτό που κάνουν».

*

«Η τρυφερότητα είναι η πιο σεμνή μορφή αγάπης. Είναι το είδος της αγάπης που δεν εμφανίζεται στις Γραφές ή στα Ευαγγέλια, αυτή η αγάπη στην οποία δεν ομνύει κανείς, τα λόγια της οποίας κανείς δεν παραθέτει. Δεν έχει ειδικά εμβλήματα ή σύμβολα, δεν οδηγεί στο έγκλημα ούτε προκαλεί φθόνο. Εμφανίζεται όταν παρατηρούμε από κοντά μια άλλη ύπαρξη, κάτι που δεν είναι ο “εαυτός” μας. Η τρυφερότητα είναι αυθόρμητη και ανιδιοτελής: πάει πολύ παραπέρα από την όμοιά της ενσυναίσθηση. Αντιθέτως, πρόκειται για τη συνειδητή, αν και ίσως λιγάκι μελαγχολική, κοινή μοιρασιά της μοίρας. Η τρυφερότητα είναι η βαθιά συναισθηματική έγνοια για μια άλλη ανθρώπινη ύπαρξη, για την ευθραυστότητα της, για τη μοναδική φύση της και για την έλλειψη ανοσίας της στα βάσανα και τις επιδράσεις του χρόνου. Η τρυφερότητα αντιλαμβάνεται τους δεσμούς που μας ενώνουν, τις ομοιότητες και την ταύτισή μας. Είναι μια μορφή θέασης που δείχνει τον κόσμο ζωντανό, διασυνδεδεμένο και εξαρτώμενο από τον εαυτό του».³³

³³ Όλγκα Τοκάρτσουκ, «Ο τρυφερός αφηγητής» (Διάλεξη στο πλαίσιο της βράβεισής της με το Νόμπελ λογοτεχνίας 2018, η οποία περιλαμβάνεται ως επίμετρο στο μυθιστόρημά της *Πλάνητες*, μτφρ. Αλεξάνδρα Δ. Ιωαννίδου, Εκδόσεις Καστανιώτη, Αθήνα 2020, σ. 457-458).

Ευχαριστίες –ή «Για τούτη την αναγκαιότητα που δεν είναι καταναγκασμός αλλά μια πολύ ήπια δύναμη που μας καθιστά υπόχρεους»

Η στιγμή που θ' αρχίσεις να γράφεις τις ευχαριστίες, μάλλον είναι μια στιγμή που σκέφτεσαι πολλές φορές κατά τη διάρκεια μιας τέτοιας δουλειάς. Δεν είναι τυχαίο: χρωστάς, έχεις δεσμευτεί. Η δέσμευση δεν είναι μόνο τυπική, απέναντι σ' έναν θεσμό ή ένα πεδίο –κάποιες στιγμές, ιδίως τις πιο κρίσιμες, αυτό είναι το λιγότερο. Είναι δέσμευση προς τον εαυτό σου – αλλά κι αυτή πάλι δεν αρκεί από μόνη της ή, μάλλον, *δεν υπάρχει από μόνη της*: δεν υπάρχει χωρίς τους ανθρώπους που φέρεις και που σ' έφεραν ως εδώ, ίσαμε τη στιγμή που ανοίγεις αυτό το τελευταίο αρχείο, στο οποίο θα δώσεις τον τίτλο «Ευχαριστίες». Εγώ δανείστηκα ως τίτλο αυτή τη φράση του Ντερριντά, που τη διάβασα πριν χρόνια και τη ζήλεψα πολύ, και ως διατύπωση και ως πραγματικότητα. Συνειδητοποιώ ότι πια τη ζηλεύω μόνο ως διατύπωση.

Πρώτα απ' όλους, ευχαριστώ τον δάσκαλό μου, Γιώργο Φουρτούνη, για τη στήριξη, την καθοδήγηση, την πίστη του σ' αυτό που θέλησα να κάνω: χωρίς εκείνον όλο αυτό θα ήταν απλώς αδύνατο. Αφιερώνω τη δουλειά αυτή στους γονείς μου, Λίνα και Διονύση –είναι το λιγότερο που μπορώ να κάνω, μαζί μ' ένα μεγάλο ευχαριστώ για όλα αυτά που μου έδωσαν, μέσα από τις συμφωνίες και τις διαφωνίες μας, και για έναν «τόπο» στον οποίο μπορώ πάντα να επιστρέφω. Μαζί τους, ευχαριστώ την αδελφή μου Μαρίνα, «τη μικρή» που δεν είναι πια μικρή (μα για μένα θα είναι πάντα). Ευχαριστώ τον σύντροφό μου Ιορδάνη, για την αγάπη και την πραγματική και αδιαπραγμάτευτη παρουσία του σε κάθε επίπεδο. Ευχαριστώ τον Γιάννη Πρελορέντζο, γιατί το μάθημά του για τον Μπερξόν ήταν η πρώτη «στιγμή» που, ως προπτυχιακή φοιτήτρια στα Γιάννενα, είδα *στην πράξη* τη φιλοσοφία ως «ζωτική ορμή». Ευχαριστώ τον Γεράσιμο Σταματέλο, γιατί με κάνει να θέλω να διαβάσω και να γράψω· πιο πολύ όμως, τον ευχαριστώ γιατί «βάζει σε λόγια» αυτά που είναι πιο δύσκολο να μπουν και γιατί, ό,τι κι αν γίνεται, πάντα συνεννοούμαστε. Ευχαριστώ τη Χρυσούλα Μητσοπούλου, για εκείνα «τα πρώτα μας μαθήματα» στη ΣΤ1 του Παντείου και για το (πάντοτε ατέλειωτο) περπάτημα προς το αυτοκίνητό της. Ευχαριστώ «τη φανταστική μου φίλη», Αντζελίνα Γιαννοπούλου: μόνο τρία απ' τα δεκαεφτά χρόνια της φιλίας μας τα περάσαμε στο ίδιο μέρος, αυτά που ήμασταν σε διπλανά θρανία –κι όμως δεν παύουμε ποτέ να είμαστε *ουσιωδώς μαζί*. Τέλος, ευχαριστώ την Κωστούλα Σκλαβενίτη, για όσα μαθαίνω απ' τη φιλία μας, για όλο τον χρόνο που περνάω μαζί της.

Υπόσχομαι να είμαι *εδώ*, συνεχίζοντας να κάνω αυτό που αγαπάω, όπως μου υπενθύμιζαν, καθένας και καθεμιά με τον τρόπο «μας», όλο αυτό το διάστημα.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

BARUCH SPINOZA

Ηθική, μτφρ. Ευάγγελος Βανταράκης, εισ. Βασιλική Γρηγοροπούλου, Εκκρεμές, Αθήνα 2009.

Περί της ελευθερίας της σκέψης σ' ένα ελεύθερο κράτος. Πρόλογος και εικοστό κεφάλαιο της Θεολογικοπολιτικής Πραγματείας, μτφρ. Επαμεινώνδας Βαμπούλης / Άρης Στυλιανού, Άγρα, Αθήνα 2014.

Πολιτική πραγματεία, μτφρ. Άρης Στυλιανού, Εκδόσεις Πατάκη, Αθήνα 2013.

Πραγματεία για τη διόρθωση του νου, μτφρ. Βασιλική Γρηγοροπούλου / Bernard Jacquemart, επιμέλεια-σχόλια-επίμετρο Βασιλική Γρηγοροπούλου, Πόλις, Αθήνα 2001.

The Collected Works of Spinoza, επιμ.-μτφρ. Edwin Curley, Princeton University Press, Πρίνστον 2016.

PIERRE BOURDIEU

«Défatiser le monde», *Les Inrockuptibles* 99 (1997).

Le sens pratique, Les éditions de Minuit, Παρίσι 1980.

«Les aventuriers de l'île enchantée», συνέντευξη στην Catherine Portevin και τον Jean-Philippe Pisanias, *Télérama* 2536 (19.8.98).

Méditations pascaliennes, Seuil, Παρίσι 1997.

Έργα στα ελληνικά

Γλώσσα και συμβολική εξουσία, μτφρ. Κική Καψαμπέλη, Ινστιτούτο του βιβλίου – Α. Καρδαμίτσα, Αθήνα 1999.

Εικόνες της Αλγερίας, επιμ. Franz Schultheis / Christine Frisinghelli, μτφρ. Θεωдорής Δρίτσας / Κώστας Σπαθαράκης, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2017.

Επιστήμη της επιστήμης και αναστοχασμός, μτφρ. Θεόδωρος Παραδέλλης, Εκδόσεις Πατάκη, Αθήνα 2007.

Η αίσθηση της πρακτικής, μτφρ. Θεόδωρος Παραδέλλης, Εκδόσεις Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2006.

Η διάκριση. Κριτική της καλαισθητικής κρίσης, μτφρ. Κική Καψαμπέλη, Εκδόσεις Πατάκη, Αθήνα 2002 (βλ. και Τιφέν Ριβιέρ, *Η διάκριση. Εμπνευσμένο από το έργο του Πιερ Μπουρντιέ [graphic novel]*, μτφρ. Ομάδα Όμικρον, Αντίποδες, Αθήνα 2024).

Κείμενα κοινωνιολογίας, επιμ. Νίκος Παναγιωτόπουλος, Εκδόσεις Στάχυ, Αθήνα 1999.

Μάθημα πάνω στο μάθημα, μτφρ. Νίκος Αγκαβανάκης, Ινστιτούτο του βιβλίου – Α. Καρδαμίτσα, Αθήνα 2001.

Νόστιμον ήμαρ. Οκτώβριος 1996 [συλλογή κειμένων], επιμ. Νίκος Παναγιωτόπουλος, Ινστιτούτο του Βιβλίου – Α. Καρδαμίτσα, Αθήνα 1999.

Πασκαλιανοί διαλογισμοί, μτφρ. Έφη Γιαννοπούλου, Εκδόσεις Πατάκη, Αθήνα 2015.

Πρακτικοί λόγοι. Για τη θεωρία της δράσης, μτφρ. Ράνια Τουτουντζή, Πλέθρον, Αθήνα 2000.

Σχεδιάσμα για μια αυτοανάλυση, μτφρ. Έφη Γιαννοπούλου, Εκδόσεις Πατάκη, Αθήνα 2007.

Pierre Bourdieu / Jean-Claude Passeron, *Η αναπαραγωγή. Στοιχεία για μια θεωρία του εκπαιδευτικού συστήματος*, μτφρ. Γιώργος Καραμπέλας, Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2014.

«Pierre Bourdieu – Terry Eagleton: Δόξα και κοινή ζωή», μτφρ. Χρυσούλα Μητσοπούλου, *Ουτοπία* 9 (1994), σ. 117-130.

Έργα στα αγγλικά

Habitus and Field. General Sociology, τ. 2: *Lectures at the Collège de France (1982-1983)*, μτφρ. Peter Collier, Polity Press, Κέμπριτζ 2020.

In Other Words: Essays Towards a Reflexive Sociology, μτφρ. Matthew Adamson, Stanford University Press, Στάνφορντ 1990.

On the State: Lectures at the Collège de France (1989-1992), μτφρ. David Fernbach, Polity Press, Κέμπριτζ 2020.

Outline of a Theory of Practice, μτφρ. Richard Nice, Cambridge University Press, Κέμπριτζ 1977.

Practical Reason: On the Theory of Action, μτφρ. Randal Johnson, Stanford University Press, Στάνφορντ 1998.

The Logic of Practice, μτφρ. Richard Nice, Stanford University Press, Στάνφορντ 1990.

«The struggle for symbolic order: An interview with Pierre Bourdieu», *Theory, Culture and Society*, τ. 3 (1986).

Pierre Bourdieu / Loïc J. D. Wacquant, *An Invitation to Reflexive Sociology*, Polity Press, Κέμπριτζ 1992.



Αλτουσέρ, Λουί, *Θέσεις (1964-1975)*, μτφρ. Ξενοφών Γιαταγάνας, Θεμέλιο, Αθήνα 1999.

Althusser, Louis, *Το υπόγειο ρεύμα του υλισμού της συνάντησης*, μτφρ. Τάσος Μπέτζελος, Εκτός Γραμμής, Αθήνα 2018.

----- «Το αντικείμενο του *Κεφαλαίου*», στο Louis Althusser κ. ά. (επιμ.), *Να διαβάσουμε το Κεφάλαιο*, μτφρ. Δημήτρης Δημούλης, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 2008.

Anderson, Benedict, *Φαντασιακές κοινότητες*, μτφρ. Ποθητή Χαντζαρούλα, Εκδόσεις Νεφέλη, Αθήνα 1997.

Atkinson, Will, *Bourdieu and After: A Guide to Relational Phenomenology*, Routledge, Νέα Υόρκη 2020.

Balibar, Étienne, *Spinoza, the Transindividual*, μτφρ. Mark G. E. Kelly, Edinburgh University Press, Εδιμβούργο 2020.

----- *Ο Σπινόζα και η πολιτική*, μτφρ. Άρης Στυλιανού, Βιβλιοπωλείον της Εστίας, Αθήνα 1996.

Bech, Josep, «Embodied significance: Bourdieu in the wake of Merleau-Ponty», *Convivium* 33 (2021), 155-176.

Bennett, Jonathan, *A Study of Spinoza's Ethics*, Hackett Publishing, IN 1984.

Γουδέλη, Κυριακή, *Εισαγωγή στη φιλοσοφία του Σπινόζα*, Σύνδεσμος Ελληνικών Ακαδημαϊκών Βιβλιοθηκών, Αθήνα 2015, σ. 72.

Γρηγοροπούλου, Βασιλική, «Μέθοδος και ελευθερία», στο *Σπινόζα: Προς την ελευθερία. Δέκα σύγχρονες ελληνικές μελέτες*, ειδικό τεύχος 2 του περ. *Αξιολογικά*, Αθήνα 2002, σ. 35-66.

Calhoun, Craig κ.α. (επιμ.), *Bourdieu: Critical Perspectives*, Polity Press, Κέμπριτζ 1993.

Carroll, Lewis H *Η Αλίκη στη χώρα των θαυμάτων – Μέσα απ' τον καθρέφτη*, μτφρ. Παυλίνα Παμπούδη, Printa, Αθήνα 2009.

Deleuze, Gilles, *Διαφορά και επανάληψη*, μτφρ.-εισ. Κωνσταντίνος Μπουντάς, Εκκρεμές, Αθήνα 2019.

----- *Ο μπερζονισμός*, εισαγωγή-μετάφραση-σημειώσεις-επίμετρο Γιάννης Πρελορέντζος, Gutenberg, Αθήνα 2019.

----- *Ο Νίτσε και η φιλοσοφία*, μτφρ. Γιώργος Σπανός, Πλέθρον, Αθήνα 2018.

----- *Ο Προυστ και τα σημεία*, μτφρ. Καίτη Χατζηδήμου, Εκδόσεις Ράππα, Αθήνα 1982.

----- *Ο Σπινόζα και το πρόβλημα της έκφρασης*, μτφρ. Φώτης Σιατίτσας, Εκδόσεις Κριτική, Αθήνα 2002.

----- *Σπινόζα. Πρακτική φιλοσοφία*, μτφρ. Κική Καψαμπέλη, Νήσος, Αθήνα 1996.

----- *Το έρημο νησί και άλλα κείμενα. Κείμενα και συνεντεύξεις (1953-1974)*, επιμ. Νταβίντ Λαπουζάντ, μτφρ. Κωνσταντίνος Μπουντάς, Εκκρεμές, Αθήνα 2023.

Deleuze, Gilles / Félix Guattari, *Τι είναι φιλοσοφία;*, μτφρ. Σταματίνα Μανδηλαρά, Καλέντης, Αθήνα 2004.

Descartes, René, *Τα πάθη της ψυχής*, μτφρ. Γιάννης Πρελορέντζος, Εκδόσεις Κριτική, Αθήνα 2017 [βλ. και Ντεκάρτ].

- Ερνό, Ανί**, «Θα πάρω εκδίκηση για τη ράτσα μου», μτφρ. Ρίτα Κολαΐτη, *Καθημερινή*, 25.1.2023.
- *Μια γυναίκα*, μτφρ. Ρίτα Κολαΐτη, Μεταίχμιο, Αθήνα 2019.
- *Το γεγονός*, μτφρ. Ρίτα Κολαΐτη, Μεταίχμιο, Αθήνα 2022.
- Εριμπόν, Ντιντιέ**, *Επιστροφή στη Πενς*, μτφ. Γιάννης Στεφάνου, Νήσος, Αθήνα 2020.
- Garrett, Don**, «Spinoza's monistic metaphysics of substance and mode», στο Yitzhak Y. Melamed (επιμ.), *A Companion to Spinoza*, Wiley Blackwell, Σάσεξ 2021.
- Grenfell, Michael**, *Bourdieu's Metanoia: Seeing the Social World Anew*, Routledge, Λονδίνο 2023.
- (επιμ.), *Pierre Bourdieu: Key Concepts*, Routledge, Λονδίνο 2012.
- Haila, Yrjö / Chuck Dyke (επιμ.)**, *How Nature Speaks. The Dynamics of the Human. Ecological Condition*, Duke University Press, 2006.
- Hampshire, Stuart**, *Spinoza*, Penguin books, Χάρμοντσουερθ 1951.
- Jankélévitch, Vladimir / Béatrice Berlowitz**, *Κάπου στο ανολοκλήρωτο*, μτφρ. Λίζυ Τσιριμώκου, Πόλις, Αθήνα 2021.
- Jaquet, Chantal**, *Affects, Actions and Passions in Spinoza: The Unity of Body and Mind*, μτφρ. Tatiana Reznichenko, Edinburgh University Press, Εδιμβούργο 2015.
- «Eternity», στο Michael Della Rocca (επιμ.), *The Oxford Handbook of Spinoza*, Oxford University Press, Νέα Υόρκη 2018.
- *Les transclasses ou la non-reproduction*, PUF, Παρίσι 2014.
- «Thinking social mobility with Spinoza», μτφρ. Solanche Manche, *Crisis & Critique* 8/1 (2021), σ. 123-134.
- *Time, Duration and Eternity in Spinoza*, μτφρ. Eric Aldieri, Edinburgh University Press, Εδιμβούργο 2023.
- Jenkins, Richard**, «Pierre Bourdieu and the reproduction of determinism», *Sociology* 16/2 (1982), σ. 270-281.
- *Pierre Bourdieu*, σειρά: Key sociologists, Routledge, Λονδίνο 1992.
- Κουσιάντζα, Σοφία**, *Ο υλιστικός ιδεαλισμός του Σπινόζα. Η υπόσταση και τα κατηγορήματά της στη σπινοζική φιλοσοφία*, Διδακτορική διατριβή, Πάντειο Πανεπιστήμιο, Αθήνα 2019.
- Lantoine, Jacques-Louis**, *Spinoza après Bourdieu. Politique des disposition*, Éditions de la Sorbonne, Παρίσι 2018.

- Λελεδάκης, Κανάκης**, «Η θεωρία του Pierre Bourdieu για την κοινωνία και τη νεωτερικότητα», στο Σωκράτης Κονιόρδος (επιμ.), *Κοινωνική δομή και νεωτερικότητα*, Gutenberg, Αθήνα 2010.
- Λουί, Εντουάρ**, *Αγώνες και μεταμορφώσεις μιας γυναίκας*, μτφρ. Στέλλα Ζουμπουλάκη, Αντίποδες, Αθήνα 2021.
- *Ιστορία της βίας*, μτφρ. Στέλλα Ζουμπουλάκη, Αντίποδες, Αθήνα 2019.
- *Να τελειώνουμε με τον Εντό Μπελγκέλ*, μτφρ. Μιχάλης Αρβανίτης, Αντίποδες, Αθήνα 2018.
- *Ποιος σκότωσε τον πατέρα μου*, μτφρ. Στέλλα Ζουμπουλάκη, Αντίποδες, Αθήνα 2020.
- Macherey, Pierre**, *Εισαγωγή στην Ηθική του Σπινόζα. Το πρώτο μέρος: Η φύση των πραγμάτων*, μτφρ. Τάσος Μπέτζελος, επιστ. επιμ. Δημήτρης Ι. Αθανασάκης / Κυριακή Γουδέλη, Gutenberg, Αθήνα 2023.
- Μαρκουλάτος, Ιορδάνης**, *Maurice Merleau-Ponty: Προς μια οντολογία του συγκεκριμένου*, Εκδόσεις Οκτώ, Αθήνα 2018.
- Marcoulatos, Iordanis**, «Merleau-Ponty and Bourdieu on embodied significance», *Journal for the Theory of Social Behavior* 31/1 (2001), σ. 1-27.
- Marx, Karl**, *Θέσεις για τον Φόουερμπαχ*, μτφρ. Γιώργος Μπλάνας, Ψηφιακή έκδοση-Ανοιχτή Βιβλιοθήκη 2013.
- *The Capital*, τ. 1, μτφρ. Ben Fowkes, Penguin Books / New Left Review, Λονδίνο 1982.
- Matheron, Alexandre**, *Individu et communauté chez Spinoza*, Les Éditions de Minuit, Παρίσι 1969.
- Melamed, Yitzhak Y.**, «Spinoza on *causa sui*», στου ίδιου (επιμ.), *A Companion to Spinoza*, Wiley Blackwell, Σάσεξ 2021.
- «The enigma of Spinoza's *amor Dei intellectualis*», στο Noa Naaman (επιμ.), *Descartes and Spinoza on the Passions*, Cambridge University Press, Κέμπριτζ 2019.
- Merleau-Ponty, Maurice**, *Η αμφιβολία του Σεζάν – Το μάτι και το πνεύμα*, μτφρ. Αλέκα Μουρίκη, Εκδόσεις Νεφέλη, Αθήνα 1991.
- *Σημεία*, μτφρ. Γιώργος Φαράκλας, Βιβλιοπωλείον της Εστίας, Αθήνα 2005.
- *Φαινομενολογία της αντίληψης*, μτφρ. Κική Καψαμπέλη, Νήσος, Αθήνα 2016.
- Miller, Jacques-Alain**, «Action de la structure», *Cahiers pour l'analyse* 9 (1968), σ. 93-105.
- Montag, Warren**, *Bodies, Masses, Power. Spinoza and his Contemporaries*, Verso, Λονδίνο 1999.
- *Πολιτική σ' έναν κόσμο χωρίς υπερβατικότητα*, μτφρ. Θανάσης Καρακούσης, Πλέθρον, Αθήνα 2021.

Montag, Warren / Ted Stolze (επιμ.), *The New Spinoza*, σειρά Theory out of Bounds, τ. 11, University of Minnesota Press, Μινεσότα, 1997.

Montague, Jules, «In Lesbos's Moria camp, I see what happens when a child loses all hope», *The Guardian*, 6.10.2019.

Moreau, Pierre-François, *Ο Σπινόζα και ο σπινοζισμός*, επιστ. επιμ. Δημήτρης Αθανασάκης, μτφρ. Φώτης Σιατίτσας, Εκδόσεις Ι. Σιδέρης, Αθήνα 2016.

----- *Σπινόζα. Κράτος και θρησκεία*, μτφρ. Φώτης Σιατίτσας, Εκδόσεις Ι. Σιδέρης, Αθήνα 2018.

----- *Experience and Eternity in Spinoza*, μτφρ. Robert Boncardo, Edinburgh University Press, Εδιμβούργο 2021.

----- «Spinoza and eternity», στο Yitzhak Y. Melamed (επιμ.) *A Companion to Spinoza*, Wiley Blackwell, Σάσεξ 2021.

Morfino, Vittorio, «Spinoza: an ontology of relation?», *Graduate Faculty Philosophy Journal* 27/1 (2006), σ. 103-127.

Μπαλτάς, Αριστείδης, *Ξεφλουδίζοντας πατάτες ή λειαινοντας φακούς. Ο Σπινόζα και ο νεαρός Βιτγκενστάιν συνομιλούν για την εμμέλεια και τη λογική της*, μτφρ. Αφροδίτη Χριστοδουλάκου, Πανεπιστημιακές Εκδόσεις Κρήτης, Ηράκλειο 2022.

Μπαρτσιδής, Μιχάλης (επιμ.-εισ.), *Διατομικότητα. Κείμενα για μια οντολογία της σχέσης*, μτφρ. Λουκία Μάνο-Χρηστίδη, Νήσος, Αθήνα 2014.

----- «Για την έννοια της διατομικότητας. Μπαλιμπάρ και Σπινόζα», *Θέσεις - Τριμηνιαία Επιθεώρηση* 95 (Απρίλιος-Ιούνιος 2006), σ. 127-146.

Μπερζόν, Ανρί, *Η σκέψη και η κίνηση*, μτφρ. Γιώργος Καράμπελας, Εκδόσεις Ηριδανός, Αθήνα 2017.

Nadler, Steven, «The intellectual love of God», στο Michael Della Rocca (επιμ.), *The Oxford Handbook of Spinoza*, Oxford University Press, Νέα Υόρκη 2018.

Ντεκάρτ, Ρενέ, *Στοχασμοί περί της πρώτης φιλοσοφίας*, μτφρ. Ευάγγελος Βανταράκης, Εκκρεμές, Αθήνα 2003 [βλ. και Descartes].

Ντερριντά, Ζακ, *Πολιτική και φιλία. Ο Ζακ Ντερριντά για τον Λουί Αλτουσέρ*, μτφρ. Δημήτρης Παπαγιαννάκος / Αριστείδης Μπαλτάς, Εκκρεμές, Αθήνα 1963.

Orwell, George, «Το υποβρύχιο φεγγάρι», στου ίδιου, *Δεν γίνονται πια καλοί φόνοι. Μικρή συλλογή δοκιμίων*, μτφρ. εκδοτική ομάδα Ουαπίτι, Ουαπίτι, Αθήνα 2021.

Παναγιωτόπουλος, Νίκος, «Η κοινωνιολογία του Pierre Bourdieu: μια *passio sciendi*», *Επιστήμη και Κοινωνία: Επιθεώρηση Πολιτικής και Ηθικής Θεωρίας* 8 (2002).

Πασκάλ, Μπλεζ, *Σκέψεις*, μτφρ. Κωστής Παπαγιώργης, Εκδόσεις Καστανιώτη, Αθήνα 2000.

Πρελορέντζος, Γιάννης, *Γνώση και μέθοδος στον Bergson*, Εκδόσεις Ευρασία, Αθήνα 2012.

----- «Η θεωρία περί “διαταξικών” της Chantal Jaquet: μια σπινοζικής έμπνευσης φιλοσοφική προσέγγιση του φαινομένου της μη αναπαραγωγής», *Διάλογος* 6 (2016), σ. 224-247.

----- *Πτυχές της γαλλικής φιλοσοφικής διανόησης κατά τον 20ό αιώνα. Από τον Bergson, τον Sartre και τον Merleau-Ponty στους Lévinas, Ricœur και Deleuze*, Εκδόσεις Παπαζήση, Αθήνα 2024.

----- «Chantal Jaquet, Εργογραφία. Εκφάνσεις της χειραφετητικής δύναμης του φιλοσοφείν ως ακατάβλητης ζωτικής ανάγκης», *Διάλογος* 9 (2019), σ. 171-197.

----- «Δύο σημαίνουσες περιπτώσεις διαταξικών: Annie Ernaux και Didier Eribon», *Διάλογος* 9 (2019), σ. 222-256.

----- «Σχετικισμός και κανονιστικότητα στην ηθική και πολιτική φιλοσοφία του Σπινόζα», στο *Σπινόζα: Προς την ελευθερία. Δέκα σύγχρονες ελληνικές μελέτες*, ειδικό τεύχος 2 του περ. *Αξιολογικά*, Αθήνα 2002, σ. 67-112.

Read, Jason, *The Politics of Transindividuality*, σειρά Historical materialism (106), Brill, Λέιντεν 2016.

Rosa, Hartmut, *Επιτάχυνση και αλλοτρίωση. Για μια κριτική θεωρία της χρονικότητας στην ύστερη νεωτερικότητα*, μτφρ. Μιχάλης Κούλουθρος, επιμ. Γιάννης Κτενάς, Πλήθος, Αθήνα 2021.

Sartre, Jean-Paul, *Χούσερελ–Φώκνερ–Καρτέσιος. Τέσσερα κείμενα*, μτφρ. Αντώνης Χατζημωυσής, σειρά minima (16), Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, Αθήνα 2020.

----- *Ο υπαρξισμός είναι ένας ανθρωπισμός*, μτφρ. Αντώνης Χατζημωυσής, Δώμα, Αθήνα 2020.

----- *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Éditions Gallimard, 1943.

----- *Το είναι και το μηδέν. Δοκίμιο φαινομενολογικής οντολογίας*, μτφρ. Κωστής Παπαγιώργης, Εκδόσεις Παπαζήση, Αθήνα 2007.

Sharp, Hasana, *Spinoza and the Politics of Renaturalization*, The University of Chicago Press, Chicago 2011.

Simondon, Gilbert, «The position of the problem of ontogenesis», μτφρ. Gregory Flanders, *Parrhesia* 7 (2009), σ. 4-16.

Sokolowski, Robert, *Εισαγωγή στη φαινομενολογία*, μτφρ.-σχ. Παύλος Κόντος, Εκδόσεις Πανεπιστημίου Πατρών, Πάτρα 2006.

Στυλιανού, Άρης, *Γνώση και πάθος στη νεότερη φιλοσοφία*, Πόλις, Αθήνα 2022.

Threadgold, Steven, *Bourdieu and Affect. Towards a Theory of Affective Affinities*, Bristol University Press, Μπρίστολ 2020.

Τοκάρτσουκ, Όλγκα, «Ο τρυφερός αφηγητής», *Πλόνητες*, μτφρ. Αλεξάνδρα Δ. Ιωαννίδου, Εκδόσεις Καστανιώτη, Αθήνα 2020.

Φουρτούνης, Γιώργος, *Αποδόμηση σε «τελική ανάλυση». Ο σπινοζικός δομισμός του Αλτουσέρ (1960-1969) και ο πρώιμος Ντερριντά*, σειρά Επιχειρήματα, Νήσος, Αθήνα 2023.

----- «Εμμένεια και δομή», στο *Σπινόζα: Προς την ελευθερία. Δέκα σύγχρονες ελληνικές μελέτες*, ειδικό τεύχος 2 του περ. *Αξιολογικά*, Αθήνα 2002, σ. 191-228.

----- *Κείμενα για τον (μετά)δομισμό. Αλτουσέρ, Ντερριντά, Ντελέζ, Φουκώ, Μπαλιμπάρ, Μιλλέρ, Μπαντιού*, Εκτός Γραμμής (υπό έκδοση).

Wille, Katrin, «Becoming concrete: Spinoza's third kind of knowledge», *Parrhesia* 32 (2020), σ. 191-210.

Williams, Caroline, «Thinking the political in the wake of Spinoza: Power, affect and imagination in the *Ethics*», *Contemporary Political Theory* 6 (2007), σ. 349-369.

Χομπς, Τόμας, *Λεβιάθαν ή Ύλη, μορφή και εξουσία μιας εκκλησιαστικής και λαϊκής πολιτικής κοινότητας*, τ. 1, εισ. Αιμίλιος Μεταξόπουλος, μτφρ. Αιμίλιος Μεταξόπουλος / Γρηγόρης Πασχαλίδης, σειρά: Φιλοσοφική και Πολιτική Βιβλιοθήκη (29), διεύθυνση σειράς Παναγιώτης Κονδύλης, Εκδόσεις «Γνώση», Αθήνα 1989.