ePublishing

ΕΘΝΙΚΟ ΚΕΝΤΡΟ ΤΕΚΜΗΡΙΩΣΗΣ
EKT NATIONAL DOCUMENTATION CENTRE

The Greek Review of Social Research

Vol 72 (1989)

72



Από τον κανόνα στις στρατηγικές και από το υποκείμενο στον δρώντα φορέα

Νίκος Παναγιωτόπουλος

doi: 10.12681/grsr.984

Copyright © 1989, Νίκος Παναγιωτόπουλος

This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0.

To cite this article:

Παναγιωτόπουλος Ν. (1989). Από τον κανόνα στις στρατηγικές και από το υποκείμενο στον δρώντα φορέα. *The Greek Review of Social Research*, *72*, 123–141. https://doi.org/10.12681/grsr.984

https://epublishing.ekt.gr | **e-Publisher:** EKT | **Downloaded at:** 29/03/2024 15:23:42

Νίκος Παναγιωτόπουλος

ΑΠΟ ΤΟΝ ΚΑΝΟΝΑ ΣΤΙΣ ΣΤΡΑΤΗΓΙΚΕΣ ΚΑΙ ΑΠΟ ΤΟ ΥΠΟΚΕΙΜΕΝΟ ΣΤΟΝ ΔΡΩΝΤΑ ΦΟΡΕΑ

> «Αυτή η σχηματοποίηση του νου μας εν σχέσει προς τα φαινόμενα και την ψιλή μορφή τους είναι μια τέχνη κρυμμένη στα κατάβαθα της ανθρώπινης ψυχής, που το αληθινό μυστικό της θα είναι δύσκολο να το αποσπάσουμε ποτέ από τη φύση και να το παρουσιάσουμε ξέσκεπο μπροστά στα μάτια μας».
>
> KANT: *Κριτική του καθαρού λόγου*
> A 141/B 181

> «Bien loin que ce soient les relations logiques des choses qui aient servi de base aux relations sociales des hommes, en réalité, ce sont celles-ci qui ont servi de prototype à celles-là... La société n'a pas été simplement un modèle d'après lequel la pensée classificatrice aurait travaillé; ce sont ses propres cadres qui ont servi de cadres au système. Les premières catégories logiques ont été des catégories sociales. Les premières classes de choses ont été des classes d'hommes dans lesquels ces choses ont été intégrées».
>
> E. DURKEIM: *De quelques formes primitives de classification*

Με την επαναφορά του ζητήματος της κατανόησης της σχέσης ανθρώπου-κοινωνίας –το οποίο δεν οφείλεται μόνο στην ειδική φύση του κοινωνιολογικού αντικειμένου ως υποκειμένου το οποίο προτείνει την προφορική ερμηνεία των συμπεριφορών του αλλά επίσης στις ιστορικές και κοινωνικές συνθήκες μέσα στις οποίες πραγματοποιείται η κοινωνιολογική πρακτική[1]– η

Ο Νίκος Παναγιωτόπουλος είναι ερευνητής στο ΕΚΚΕ.

1. Θα μπορούσαμε να δείξουμε πως ο προσανατολισμός αυτός προκύπτει από ένα ορισμένο στάδιο ανάπτυξης της επιστήμης που πρέπει να αναζητηθεί στην κοινωνική θέση των κοινωνιολόγων. Είναι ανάγκη να υπενθυμίσουμε πως δεν είναι δυνατό να υπάρξει επιστημολογία χωρίς κοινωνιολογική ανάλυση των κοινωνικών συνθηκών της παραγωγής των κατηγοριών και των εννοιών, δηλαδή χωρίς κοινωνιολογία της γνώσης και του πολιτισμού, του εξεταζόμενου επιστημονικού πεδίου, της «σοφής πολιτείας» για την οποία μιλούσε ο Bachelard;

αντιπαράταξη του ανθρώπου-ατόμου, σαν «εσωτερικότητα», «ιδιαιτερότητα» στην κοινωνία-πράγμα, «εξωτερικότητα», «ολότητα» που διαρθρώνει τις ηθικοπολιτικές συζητήσεις (οι οποίες εδράζονται στο περιθώριο των θεωρητικών συζητήσεων ανάμεσα σ' έναν νομιναλισμό που περιορίζει τις κοινωνικές πραγματικότητες, τις ομάδες, τους θεσμούς σε θεωρητικά τεχνήματα χωρίς αντικειμενική αλήθεια και σ' έναν σουμπστανσιαλιστικό ρεαλισμό που πραγματοποιεί αφαιρέσεις), μεταξύ αυτών που υπερτονίζουν το άτομο, το ατομικό και τον ατομικισμό και εκείνων που δίνουν τον πρωταρχικό ρόλο στην κοινωνία, στο κοινωνικό και στο σοσιαλισμό, (ανα)δημιουργεί δυσυπέρβλητες αντιφάσεις και δυσχερέστατα προβλήματα τόσο στην κοινωνιολογική πρακτική όσο και στις επιστήμες του ανθρώπου γενικότερα, προβλήματα τα οποία επιλύει ο κατασκευαστικός δομισμός (structuralisme constructiviste) που προτείνει ο P. Bourdieu.[2]

Το πιο χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί η πόλωση ανάμεσα σε μια προσέγγιση, που μπορεί να ονομαστεί δομική, η οποία συλλαμβάνει τις αντικειμενικές σχέσεις σαν ανεξάρτητες από την ατομική συνείδηση και βούληση, όπως έλεγε ο Marx, και μια φαινομενολογική προσέγγιση της οποίας ο κύριος στόχος είναι να κατανοήσει την εμπειρία που πραγματικά συνοικοδομούν τα κοινωνικά υποκείμενα και τη συμβολή που επιφέρουν στη νοητική και πρακτική δομή του κοινωνικού γίγνεσθαι. Το ζητούμενο για την τελευταία προσέγγιση, είναι η μετατροπή της αφηρημένης κατηγορίας «κοινωνία» σε «κοινωνικό κόσμο» μέσα στον οποίο ο άνθρωπος δρα και τον διαμορφώνει αντικειμενικά, αφού αυτοί που την εφαρμόζουν πιστεύουν πως «αυτό που είναι κυρίως λάθος στην έννοια κοινωνία είναι ότι υποστασιοποιεί και στη συνέχεια αποκρυσταλλώνει τα κοινωνικά φαινόμενα των οποίων η πραγματική σημασία δεν έγκειται στη στερεότητά τους αλλά στη ρευστότητά τους...».[3] Από τη μια μεριά, «πρέπει να μεταχειριζόμαστε τα κοινωνικά γεγο-

2. Η παρουσίαση ολόκληρου του συστήματος των επιστημονικών θέσεων αυτού του μοντέλου, της πραγματικής «αναδιάπλασης της κοινωνικής σκέψης», όπως θα έλεγε ο C. Geertz, που επιτελεί, και των εμπειρικών εργασιών πάνω στις οποίες βασίζεται, και που στο πλαίσιο μόνο αυτής το αντικείμενό μας μπορεί να εκδηλώσει την πιο γενική και δυναμική του θεωρητική μορφή, υπερβαίνει το πλαίσιο αυτού του άρθρου (και αποτελεί αντικείμενο υπό δημοσίευση ανάλυσής μας με θέμα: Ο γενετικός δομισμός και η θεωρία της κοινωνιολογικής γνώσης). Θα πρέπει, επίσης, να υπογραμμίσουμε πως η φύση του αντικειμένου μας, η λογική της μορφής της παρουσίασής του, και της παρουσίασης αυτής, όπως και οι αναπόφευκτες επιδράσεις της κοινωνικής σχέσης που την επιτρέπουν, μας οδήγησαν στην υιοθέτηση ενός ταξινομητικού λόγου, και, σε ορισμένα σημεία, επαναληπτικού και ελλειπτικού, πολύ περισσότερο απ' ό,τι, αναμφίβολα, το επιθυμούσαμε, αλλά και να υπενθυμίσουμε, με τον Weber, πως δεν πρέπει να συγχέουμε τη συστηματοποίηση του συνόλου των αποκτημένων γνώσεων ενός γνωστικού πεδίου με την πρόθεση ολικής ενοποίησης της γνώσης αυτής.

3. I. Wallerstein: «Societal Development or Development of the World System», *International Sociology*, I, αρ. 1, σ. 9.

νότα σαν "πράγματα", από την άλλη, η αποστολή της κοινωνικής επιστήμης συνίσταται στο να επιχειρεί μια "αναφορά των αναφορών" (account of the accounts) που παράγονται από τα κοινωνικά υποκείμενα», όπως λέει ο Garfinkel, επιδιώκοντας μια συγκρότηση της συγκρότησης του κοινωνικού κόσμου.[4]

Σπάνια εκφράζονται οι δύο αυτές προσεγγίσεις, και ακόμα περισσότερο πραγματοποιούνται στην επιστημονική πρακτική κατά τόσο ριζικό τρόπο. Ξέρουμε[5] πως ο Durkheim και ο Marx παραμέρισαν το «υποκειμενικό» για να εξετάσουν τα κοινωνικά φαινόμενα μόνο από τη σκοπιά του εξωτερικού παρατηρητή, δίνοντας με αυτό τον τρόπο έμφαση στην προνομιακή θέση του επιστημονικού παρατηρητή σε σχέση μ' αυτή του δρώντος υποκειμένου και ανάγοντας, κατ' επέκταση, την προσέγγισή τους στις γνωστικές διαδικασίες του αντικειμενισμού. «Κοινωνικό γεγονός, λέει ο Durkheim, είναι κάθε τρόπος, καθορισμένος ή όχι, που μπορεί να ασκήσει πάνω στο άτομο εξωτερικό εξαναγκασμό ή που γενικεύεται σε όλη την κοινωνία, διατηρώντας τη δική του ύπαρξη, που είναι ανεξάρτητη από τις επιμέρους εκδηλώσεις του».[6]

Επειδή δεν είναι, φυσικά, δυνατό να υπεισέλθουμε στην επισήμανση των άπειρων θεωρητικών προεκτάσεων του μοντέλου αυτού, περιοριζόμαστε στο να υπογραμμίσουμε ότι αυτό το επιστημονικό πρόταγμα, αντιτιθέμενο δυναμικά σε όλες τις ψευδο-επιστημονικές ερμηνείες των κοινωνικών φαινομένων –όπως λ.χ. στην ατομικιστική ερμηνεία βασισμένη στην ψυχολογία όπως αυτή παρουσιάστηκε για παράδειγμα από τον Spencer και τον Stuart Mill, ή στη μεταφυσική ερμηνεία μιας αχρονικής ανθρώπινης φύσης η οποία πρόσφερε το θεμέλιο στις σχολές του δικαίου για τις οποίες οι νόμοι παράγονται από μια «φύση» του ανθρώπου, και στην πολιτική ερμηνεία ενός κοι-

4. Είναι εύκολο να δείξουμε πως πολλές διερωτήσεις που τέθηκαν στο ζήτημα αυτό αποτελούν μια μετάθεση, συνειδητή ή ασυνείδητη, του προβλήματος της φιλοσοφίας της γνώσης που αφορά τη σχέση ανάμεσα στο υποκείμενο και το αντικείμενο. Ένα από τα κύρια θέματα που θέτει η θεωρία της αντίληψης του κόσμου είναι το πρόβλημα της σχέσης ανάμεσα στην επιστημονική και στην κοινή συνείδηση, ανάμεσα στο κοινωνικό και στο κοινωνιολογικό γεγονός. Οι φιλοσοφικές διαμάχες, για παράδειγμα, ανάμεσα στον κριτικό ρεαλισμό και τον υποκειμενικό ιδιαλισμό, στον θετικιστικό ματεριαλισμό και τη φαινομενολογία δομούνται γύρω από αυτά τα ζητήματα.

5. Ο Durkheim, ο οποίος απαιτεί από τον κοινωνιολόγο να μάχεται ενάντια σε κάθε μορφή ψυχολογιστικής προσέγγισης των κοινωνικών γεγονότων, υποστηρίζει τη ρήξη του Marx με την ψευδαίσθηση της διαφάνειας: «Θεωρούμε γόνιμη την ιδέα ότι η κοινωνική ζωή οφείλει να εξηγείται, όχι από την αντίληψη που έχουν γι' αυτήν όσοι συμμετέχουν σ' αυτήν, μα από βαθιές αιτίες που διαφεύγουν από τη συνείδηση»· E. Durkheim, compte rendu de A. Labriola: «Essais sur la conception matérialiste de l'histoire», *Revue Philosophique*, Δεκ. 1897, voi. XLIV 22e xp, σ. 648 στο P. Bourdieu, J.-C. Chamboredon, J.-C. Passeron, *Le metier du sociologue*, 2 εκ. 1973, σ. 30.

6. E. Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, PUF, σ. 14, 21 εκ., 1983.

νωνικού κόσμου κατασκευασμένου από τη θέληση του νομοθέτη, αυτήν τη «δεισιδαιμονία» σύμφωνα με την οποία «ο νομοθέτης... θα ήταν ικανός να δημιουργήσει, να τροποποιήσει, να καταργήσει τους νόμους κατά την ευχαρίστησή του» (E. Durkheim)—, δηλαδή στα επιστημολογικά εμπόδια της κοινωνιολογικής γνώσης, υιοθετεί την αρχή κατά την οποία, όπως λέει ο Poincaré, «η επιστήμη είναι ντετερμινιστική».[7]

Στους εθνομεθοδολόγους θα μπορούσαμε να διαπιστώσουμε τις πιο καθαρές εκφράσεις της υποκειμενιστικής προσέγγισης. «Η εθνομεθοδολογία, δηλαδή, λέει ο Zimmerman, μεταχειρίζεται τις αναφορές του κοινωνικού κόσμου που δημιουργούν τα μέλη του σαν εκπληρώσεις συμπτωματικές, όχι σαν ενδείξεις των όσων συμβαίνουν στην πραγματικότητα».[8] Επιτελώντας μια ρήξη με τις προσεγγίσεις που βασίζονται στο «επιστημονικό γεγονός», με την έννοια που του έδωσε ο Bachelard — αυτό το κατασκευασμένο (κοινωνιολογικό) αντικείμενο χωρίς το οποίο «δεν θα μπορούσαμε να επισωρεύσουμε παρά άγονες παρατηρήσεις», όπως σημείωνε ο C. Bernard, οι εθνομεθοδολόγοι υποστηρίζουν πως «το να προσπαθούμε να συλλάβουμε τη διαδικασία της ερμηνείας, μένοντας κατά μέρος, σαν τον "αντικειμενικό" παρατηρητή, χωρίς να πάρουμε το ρόλο του πράττοντος είναι σαν να κινδυνεύουμε να υιοθετήσουμε τη χειρότερη μορφή υποκειμενισμού: αυτή μέσα στην οποία ο αντικειμενικός παρατηρητής αντί να συλλάβει τη διαδικασία της ερμηνείας όπως αυτή παράγεται μέσα στην εμπειρία του πράττοντος του υποκαταστατοποιεί τις δικές του συγκυρίες».[9]

Η διαφορά είναι πρόδηλη και ολοκληρωτική: στη μια περίπτωση η επιστημονική γνώση επιτυγχάνεται χάρη σε μια ρήξη με τα κελύφη των προκαταλήψεων —τις οποίες ο Durkheim τις ονόμαζε και προϊδεάσεις και ο Marx

---

7. H. Poincaré, *Dernières pensées*, Flammarion, 1913, και H. Poincaré, *La science et l'hypothèse*, Flammarion, 1902. Ή, καλύτερα, η κοινωνιολογία αυτή αρνείται κάθε σχολαστική σκέψη που γεννιέται από την επιβολή κάποιου ταξινομητικού αυθαίρετου, και θα μπορούσε να δεχτεί αυτό που έλεγε ήδη ο Kant το 1777: «La division scholastique se fait par classes, elle repartit les animaux selon des ressemblances, celle de la nature par souches... La première fournit un sustème scholastique à l'usage de la mémoire, la seconde un système naturel à l'usage de l'entendement; la première n'a d'autre dessein que de ranger les créatives sous des rubriques, la seconde vise à les ranger sous des lois» στο Eloge de M. le Professeur N. Elias par M. le Professeur C. de Montlibert, Collation des grades de Docteurs Honoris Causa, U.S.H.S., 1987, σ. 8.

8. D.H. Zimmerman, «A Reply to Professor Coser», *The American Sociologist*, 11, 1976, σ. 4.

9. H. Blumer, «Society as Symbolic Interaction», σ. 188 στο A. Rose (εκ.).: *Human Behavior and Societal Process: An Interactionnist Approach*, Βοστώνη, 1962. Οι θεωρήσεις αυτές δεν μπορούν να κατανοηθούν πλήρως αν δεν τοποθετηθούν και στο θεωρητικό πλαίσιο —του οποίου αναπτύσσουν, ώς τις άκρες συνέπειές τους, τα «στοιχεία ατομικισμού»— σύμφωνα με το οποίο «η διαμόρφωση της ταυτότητας παίρνει μια μορφή ανασκοπική... και είναι οι άνθρωποι και οι κοινωνίες που, κατά κάποιο τρόπο, παράγουν μόνοι τους την ταυτότητά τους»· J. Habermas, *Après Marx*, Fayard, 1981, σ. 61.

ιδεολογίες–, με την ψευδαίσθηση της διαφάνειας των κοινωνικών φαινομένων, την αυθόρμητη κοινωνιολογία, και στην άλλη, η επιστημονική γνώση βασίζεται στην κοινή γνώση αφού αποτελεί μια «κατασκευή των κατασκευών», ορίζοντας το ρόλο του αναλυτή της κοινωνικής πραγματικότητας μ' έναν τρόπο ανάλογο μ' αυτόν που πρότεινε ο Simmel όταν επισήμανε ότι «ο φιλόσοφος οφείλει να είναι αυτός που λέει αυτό που όλοι ξέρουν. Ενίοτε, όμως, είναι αυτός που ξέρει αυτό που όλοι λένε».[10]

Είναι εύκολο τώρα να προσδιορίσουμε και να κατανοήσουμε τις ανθρωπολογικές θεωρίες που εγκλείουν οι δύο αυτές ανταγωνιστικές θεωρίες της κοινωνιολογικής γνώσης. Η επιστήμη του ανθρώπου εγκλείει αναπόφευκτα ανθρωπολογικές θεωρίες οι οποίες, υιοθετούμενες πρακτικά τόσο από αυτούς που εφαρμόζουν την επιστήμη χωρίς να τη στοχάζονται όσο και από αυτούς που τη στοχάζονται χωρίς να την εφαρμόζουν, είναι συχνά η μετασχηματισμένη προβολή της σχέσης των ερευνητών με τον κοινωνικό κόσμο.[11]

Συγκροτώντας τον κοινωνικό κόσμο σαν θέαμα που προσφέρεται σ' έναν παρατηρητή ο οποίος έχει μια «άποψη» πάνω στη δράση, η άποψη αυτή που έχουμε όταν τοποθετούμαστε στις υπερυψωμένες θέσεις της κοινωνικής δομής απ' όπου ο κοινωνικός κόσμος αποδίδεται σαν αναπαράσταση –με την έννοια της ιδεαλιστικής φιλοσοφίας αλλά επίσης της ζωγραφικής, του θεάτρου, του δικαίου– και οι πρακτικές δεν είναι παρά ρόλοι θεάτρου, εφαρμογές συνδυασμών και εκτελέσεις σχεδίων, ένα σύνολο αντικειμενιστικών αναλύσεων τονίζει τους κοινωνικούς, εξωτερικούς εξαναγκασμούς και τις επιδράσεις τους και την εσωτερίκευση των αξιών, την κοινωνικοποίηση, την ενσωμάτωση του ατόμου στην κοινωνία, υποστηρίζοντας την προτεραιότητα της κοινωνίας έναντι των ατομικών φαινομένων και επιχειρώντας μια ριζική διάκριση μεταξύ της πραγματικότητας της κοινωνίας και της ατομικής πραγματικότητας (και, συνεπώς, όπως είπαμε παραπάνω μεταξύ της λόγιας και της πρακτικής γνώσης). Η λογική αυτή οδηγεί τους κοινωνιολόγους να θεωρήσουν ότι η διαδικασία εξατομίκευσης είναι μια κοινωνική παραγωγή. Στο βιβλίο *Sociologie et Philosophie* ο Durkheim δηλώνει πως το άτομο είναι

10. G. Simmel, *Fragmente und Aufsätze*, G. Olms, 1967, Hildesheim, σ. 64. Πραγματικά, για τους εθνομεθοδολόγους δεν υπάρχει επιστημολογική τομή μεταξύ της επιστημονικής γνώσης και της πρακτικής γνώσης αφού τα «κοινωνικά γεγονότα είναι οι εκπληρώσεις των μελών» (H. Garfinkel, H. Sacks, «On Formal Structures of Practical Action» στο J.C. McKinney, E.A. Tiryakian (εκ.), *Theoretical Sociology: Perspectives and Developments*, N.Y., Appleton - Century - Crofts, σ. 337-366, 353) και η κοινωνιολογία «μία ανασκοπική κοινωνική πρακτική η οποία αναζητά την εξήγηση των μεθόδων όλων των κοινωνικών πρακτικών» (G. Psathas, «Approaches to the Study of the World of Everyday Life», *Human Studies*, 3, σ. 3-17, 5).

11. Χωρίς, βέβαια, να ξεχνάμε ότι και αυτό το ανεξέταστο της επιστημονικής ανάλυσης (υποκειμενιστικής όσο και αντικειμενιστικής) μας οδηγεί στο να προσαρτήσουμε στην αρχή της αναλυόμενης πρακτικής την κοινωνική σχέση που επιτρέπει την εξέταση και παρατήρηση.

μια παραγωγή των δυτικών κοινωνιών και οι φιλοσοφίες οι οποίες εξαίρουν το άτομο είναι παραδόξως το αποτέλεσμα των προσανατολισμών ορισμένων κοινωνιών.[12] Μ' αυτό τον τρόπο η συγκρότηση της αρχής της κοινωνιολογικής αιτιότητας σύμφωνα με την οποία «η καθοριστική αιτία ενός κοινωνικού γεγονότος πρέπει να αναζητηθεί μεταξύ των ηγουμένων κοινωνικών γεγονότων, και όχι μεταξύ των καταστάσεων της ατομικής συνείδησης»[13] είναι συνεπαγωγική. Κοντολογίς, ο αντικειμενισμός αποποιείται το σχέδιο ταύτισης της επιστήμης του κοινωνικού κόσμου με μια επιστημονική περιγραφή της προεπιστημονικής εμπειρίας αυτού του κόσμου. Από την άλλη πλευρά, θεμελιωμένες σε ανθρωπολογικές κατασκευές, που εγγράφονται στις αρχές ενός υπερ-υποκειμενιστικού φιναλισμού, κατά τις οποίες «η ορθολογική δράση» δεν έχει άλλη αρχή παρά την πρόθεση για ορθολογικότητα, τη δράση ενός υποκειμένου χωρίς «αδρανή συνείδηση», όπως έλεγε ο Sartre, ή, ακόμα, μ' ένα λόγο που θυμίζει αυτόν του κοινωνικού συμβολαίου, στο αίτημα ότι «η κοινωνία εμφανίζεται σαν το χώρο πραγμάτωσης των ατόμων»,[14] οι φαινομενολογικές αναλύσεις τονίζουν την ατομική δράση σε σχέση με την κοινωνική δομή, τη σχετικοποίηση της «ταυτότητας» —ο Simmel εισήγαγε τη «διασταύρωση των κοινωνικών κύκλων», ο Schütz μέσω του James τους «υποκόσμους της πραγματικότητας»— τις σημασίες που δίνουν τα υποκείμενα στις πράξεις τους, τους «πρακτικούς κοινωνιολογικούς συλλογισμούς» (Garfinkel)[15] που χρησιμοποιούν τα μέλη μιας κοινωνίας στη διαχείριση των καθημερινών υποθέσεών τους. Οι υποκειμενιστές, υποστηρίζοντας την αναγνώριση της ανασκοπικής και ερμηνευτικής ικανότητας κάθε πράττοντος, ασκούν κριτική στους αντικειμενιστές ως προς το ότι θεωρούν το «μέλος» μιας κοινωνίας ως «ηλίθιο που στερείται κρίσεως» (a judgemental dope) όπως λέει ο Garfinkel, ενώ αυτοί υποστηρίζουν την αναγνώριση της ανασκοπικής

12. Ο M. Mauss συνοψίζει θαυμάσια τη θέση ότι ο άνθρωπος είναι πρωταρχικά κοινωνικό ον και ότι το άτομο είναι μια κοινωνική δημιουργία του οποίου μπορούμε να σκιαγραφήσουμε την ιστορία: «Στα προγενέστερα νομικά και οικονομικά συστήματα η απλή ανταλλαγή αγαθών, πλούτου και προϊόντων δεν γίνεται ποτέ ανάμεσα σε άτομα. Πρώτον, γιατί οι ομάδες κι όχι τα άτομα διεξάγουν τις ανταλλαγές, συνάπτουν τις συμβάσεις και δεσμεύονται με αμοιβαίες υποχρεώσεις. Τα πρότυπα που αντιπροσωπεύονται στις συμβάσεις είναι πρόσωπα ηθικά —κλαν, φυλές, οικογένειες— που έρχονται αντιμέτωπα και αντιπαρατίθενται επιτόπου σαν ομάδες ή διαμέσου των αρχηγών τους (ή και με τους δύο τρόπους). Περισσότερο ανταλλάσσουν φιλοφρονήσεις, συμπόσια, τελετουργίες, στρατιωτικές υπηρεσίες, γυναίκες, παιδιά, χορούς, γιορτές και πανηγύρια». M. Mauss, «Essais sur le don» στο M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, PUF, 1966, σ. 150-151.

13. E. Durkheim, *Les règles...*, ό.π., σ. 109.

14. G. Simmel, «Comment la société est-elle possible?» στο G. Simmel, *La sociologie et l'expérience du monde moderne*, Mériadiens-Klinsckieck, 1986, (P. Watier dir), σ. 21-45, 39.

15. H. Garfinkel, *Studies in Ethnomethodology*, Englewood Cliffs, NI, Prentice Hall, 1967.

και ερμηνευτικής ικανότητας κάθε κοινωνικού πράττοντος. Κοντολογίς, ο υποκειμενισμός, ο οποίος, υιοθετώντας τη φιλοσοφία του υποκειμένου, στις διάφορες αποχρώσεις και διαστάσεις της, περιστέλλει τις δομές στις αλληλοδράσεις και παραστάσεις «ελευθέρων υποκειμένων», των «αρμοδίων», με την έννοια του Giddens[16] υποκειμένων, ενός Practical social theorist, και αντιλαμβάνεται την κοινωνία, ή, καλύτερα, τον κοινωνικό κόσμο ως διυποκειμενικό κόσμο, τον κόσμο της καθημερινής ζωής, και την κοινωνική πραγματικότητα ως «το γενικό άθροισμα των αντικειμένων και των συμβάντων του πολιτιστικού και κοινωνικού κόσμου, βιωμένου από τη σκέψη του κοινού νου των ανθρώπων οι οποίοι ζουν μαζί πολυάριθμες σχέσεις αλληλόδρασης»,[17] αντιτάσσεται στον αντικειμενισμό και στη θεώρηση της «κοινωνικής πραγματικότητας» ως ένα σύνολο αθέατων σχέσεων, ο οποίος μεταχειριζόμενος τα κοινωνικά υποκείμενα σαν επιφαινόμενα της δομής, τείνει να παράγει τις δράσεις από τις δομές.[18]

Οι κριτικές που έκανε ο Marx στον Stirner μπορούν να συνοψίσουν αυτή τη διαμάχη: «Θα ήθελε να είχαν (ο αστός και ο προλετάριος) μία προσωπική σχέση ατόμου με άτομο. Δεν θεωρεί ότι, μέσα στο πλαίσιο της κατανομής της εργασίας, οι προσωπικές σχέσεις γίνονται, απαραίτητα, αναπόφευκτα, ταξικές σχέσεις και αποκρυσταλλώνονται σαν τέτοιες· κατ' αυτόν τον τρόπο, όλη του η περιττολογία ανάγεται σ' έναν ευσεβή πόθο, τον οποίο νομίζει ότι θα πραγματοποιήσει με το να προτρέψει τα άτομα αυτών των τάξεων να απομακρύνουν από το μυαλό τους την ιδέα των "διαφορών" τους και του ειδικού τους "προνομίου"...»,[19] ή, ακόμα, πως «είναι βέβαια το συμφέρον των ιδιωτικών προσώπων, αλλά το περιεχόμενό του όπως και η μορφή και τα μέσα πραγματοποίησής του παραχωρούνται από τις κοινωνικές συνθήκες, ανεξάρτητες από όλα αυτά τα άτομα».[20]

Μακροκοινωνιολογία-μικροκοινωνιολογία, δομή-παραστάσεις, ολισμός-μεθοδολογικός ατομικισμός, ντετερμινισμός-ελευθερία, «δομισμός»-αυθορμητισμός, εξήγηση-κατανόηση, σχέσεις δυνάμεων-σχέσεις νοημάτων, εργαλεία και δραστηριότητα-επικοινωνιακή δραστηριότητα, εξαρτήσεις-δημιουργικότητα, υποσυνείδητο-συνειδητό, αναπαραγωγή-παραγωγή κ.ά. εί-

16. A. Giddens, *New Rules of Sociological Method*, Hutchinson, Λονδίνο 1974.

17. A. Schütz, *Le chercheur et le quotidien*, Παρίσι, Méridiens-Klinsckieck, 1987, σ. 12.

18. Για την τελευταία προσέγγιση – μπορούμε να πούμε ότι, κατ' αυτήν την έννοια, οι επιστήμες είναι τόσο περισσότερο ακριβείς όσο «λιγότερο εμπλέκουν τα υποκείμενα» όπως λέει ο H. Atlan, *A tort et à raison. Intercritique du mythe et de la science*, Seuil, 1987, βλ. ακόμα H. Atlan, *Entre le cristal et la fumée*, Seuil, 1979.

19. K. Marx, *La sociologie allemande* στο *Oeuvres philosophiques*, τ. IX, Costes, 1947, σ. 94.

20. K. Marx, *Grundrisse* 1, Chapitre de l'Argent, Union générale d'éditions, éd. Anthropos 1968, σ. 154.

ναι μερικές από τις αντιθέσεις, τα θεωρητικά διαζεύγματα που οι σχολαστικές συζητήσεις σχετικά με τις σχέσεις ατόμου και κοινωνίας παρήγαγαν.[21]

Η επιστημονικότητα, λέει σε μια υποσημείωσή του ο P. Bourdieu, «της κοινωνικής επιστήμης μετριέται με την ικανότητά της να συγκροτεί αυτά τα διαζεύγματα σαν αντικείμενα και να συλλαμβάνει τους κοινωνικούς καθορισμούς των επιλογών που καθορίζονται σε σχέση μ' αυτά».[22]

Το παράδειγμα, με την έννοια του Kuhn, του κατασκευαστικού δομισμού, όπως παρουσιάστηκε από τις μελέτες του P. Bourdieu, το οποίο αντιτάχθηκε στο πεδίο των επιστημονικών τοποθετήσεων τόσο σ' αυτή τη μορφή του δομισμού, όπως λ.χ. του αλτουσεριανού δομισμού που μεταχειρίζεται τα κοινωνικά υποκείμενα σαν «αντιστηρίγματα» της δομής, εξοβελίζοντάς τα από το κοινωνικό γίγνεσθαι, ή του λεβιστρωσιανού δομισμού, που με τη βοήθεια της έννοιας του υποσυνείδητου, ενός είδους Deus ex machina, περιστέλλει το ρόλο του πράττοντος σ' ένα άβουλο ον υποδουλωμένο στους νόμους μιας ιστορίας της φύσης, όσο και στη φιλοσοφία του υποκειμένου, του υπερβατολογικού ή ενός στιγμιαίου Εγώ κάποιου ιδιαίτερου cogito[23] υπερβαίνει αυτά τα «θανατηφόρα διαζεύγματα»: η διασφάλιση αυτής της υπέρβασης πραγματοποιείται αν τοποθετηθούμε «μέσα στην πρακτική σχέση με τον κόσμο».[24]

Το πρόταγμα της κοινωνιολογίας του Bourdieu συνίσταται στο να αποφύγει το «ρεαλισμό της δομής» στον οποίο οδηγεί ο αντικειμενισμός, στιγμή απαραίτητη για τη ρήξη με την πρωτογενή εμπειρία και την κατασκευή των αντικειμενικών σχέσεων, όταν υποστασιοποιεί αυτές τις σχέσεις χρησιμοποιώντας τες ως πραγματικότητες, χωρίς, παράλληλα, να παραδοθεί στις γνωστικές διαδικασίες του υποκειμενισμού ο οποίος είναι εντελώς ανίκανος να κατανοήσει την αναγκαιότητα του κοινωνικού κόσμου: «Γι' αυτό, πρέπει

21. Μόνο μία πραγματική κοινωνική ιστορία αυτών των «ζευγών», των διαζευγμάτων, τα οποία συνεχίζουν να λειτουργούν μέσα στις πρακτικές και στους εγκεφάλους, ικανή να αντικειμενοποιήσει τις συνθήκες παραγωγής των παραγωγών και των καταναλωτών αυτών των «εννοιών μάχης», των εργαλείων πάλης, μπορεί να διασφαλίσει την πραγματική ελευθερία σε σχέση με τους κοινωνικούς εξαναγκασμούς, αντικειμενικούς και ενσωματωμένους, που επιδρούν στην επιλογή τους. Βλ. P. Bourdieu, «Les sciences sociales et la philosophie», *ARSS*, αρ. 47-48, 1983, σ. 45-52.

22. P. Bourdieu, «Le mort saisit le vif. Les relations entre histoire reifiée et l'histoire incorporée», *Actes de la recherche en Sciences Sociales* (ARSS), αρ. 32-33, σ. 9.

23. Για μια κριτική ανάλυση του επιστημολογικού ασυνείδητου των θεωρητικών παραδόσεων μέσα στις οποίες εγγράφονται αυτές οι προσεγγίσεις (είτε πρόκειται, από τη μια μεριά, για τη φιλοσοφική παράδοση από τον Kant στον Cassirer μέσω του Humboldt, είτε, από την άλλη, για τη φιλοσοφική παράδοση από τον Husserl στον Sartre μέσω του Merleau-Ponty) βλ. P. Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique, précédé de trois études d'ethnologie Kabyle*, Droz, 1972, και P. Bourdieu, *Le sens pratique*, Minuit, 1980 και ειδικότερα σ. 7-86.

24. P. Bourdieu, *Le sens*, ό.π., σ. 87.

να επιστρέψουμε στην πρακτική, χώρος της διαλεκτικής μεταξύ του opus operatum και του modus operandi, των αντικειμενοποιημένων προϊόντων και των ενσωματωμένων προϊόντων της ιστορικής πρακτικής, των δομών και των έξεων[25] (habitus)».[26] Μέσα σ' αυτή την προοπτική, ο ίδιος ο Bourdieu ορίζει το κοινωνιολογικό του «παράδειγμα», τον κατασκευαστικό δομισμό, ως εξής: «Λέγοντας δομικό ή δομισμό εννοώ πως υπάρχουν, μέσα στον ίδιο τον κοινωνικό κόσμο, και όχι μόνο στα συμβολικά συστήματα, γλώσσα, μύθο κλπ., αντικειμενικές δομές, ανεξάρτητες από τις συνειδήσεις των φορέων, ικανές να προσανατολίσουν ή να εξαναγκάσουν τις πρακτικές τους ή τις παραστάσεις τους. Με τον όρο κατασκευαστικός, ότι υπάρχει μία κοινωνική γέννηση από τη μια μεριά, σχημάτων αντίληψης, δράσης, σκέψης τα οποία είναι συστατικά αυτού που ονομάζω έξις (habitus) και από την άλλη, κοινωνικών δομών, και ειδικότερα αυτών που ονομάζω πεδία, και ομάδων, κυρίως

25. Η έννοια του habitus – της οποίας δεν μπορούμε, φυσικά, εδώ να σκιαγραφήσουμε την ιστορία της χρήσης της, και της χρησιμότητάς της, τόσο στην κοινωνιολογία (λ.χ. στον Durkheim, *L'évolution pédagogique en France*, PUF, 1904, επ. 1969, στον M. Mauss, «Les techniques du corps» στο *Sociologie et Anthropologie*, PUF, 1973, ή ακόμα στον M. Weber, *Economie et Société*, Plon, επ. 1971, και στον A. Schütz, «Symbol, reality and society» στο *Collected papers*, τ. 1, La Haye, M. Nijhoff, 1955) όσο και στη φιλοσοφία (όπως, για παράδειγμα, στον E. Husserl, *Logique formelle et logique transcendantale. Essais d'une critique de la raison logique*, PUF, επ. 1957, και E. Husserl, *Méditations cartesiennes*, J. Vrin, επ. 1969, ή στον M. Merleau-Ponty, *La structure du comportement*, PUF, 1942 και M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, 1945) ή, γενικότερα, τη σημασιολογική της εξέλιξη, όπως αυτή αφήνεται να συγκροτηθεί από τον ίδιο τον Bourdieu– που χρησιμοποιεί ο Bourdieu, ανακατασκευάζοντάς την, είναι, όπως ο ίδιος το υποδεικνύει, η απόδοση της αριστοτελικής έννοιας έξις σύμφωνα με τη λατινική μετάφραση του Boece και του Saint Thomas. Χωρίς να μπορούμε εδώ να υπεισέλθουμε στις διάφορες αριστοτελικές χρήσεις της έννοιας, αξίζει να υπογραμμίσουμε πως ο Σταγειρίτης ορίζει την έξιν «οἷον ἐνέργειά τις τοῦ ἔχοντος καί ἐχομένου, ὥσπερ πρᾶξις τις ἡ κίνησις. Ὅταν γάρ τό μέν ποιῇ τό δέ ποιῆται, ἔστι ποίησις μεταξύ... Ἄλλον δέ τρόπον ἕξις λέγεται διάθεσις καθ' ἣν ἢ εὖ ἢ κακῶς διάκειται τό διακείμενον, καί ἢ καθ' αὐτό ἢ πρός ἄλλο...» (*Μετά τα Φυσικά*, Δ 17-20, 1022 b, 9-17), δηλαδή ως μόνιμη κατάσταση της ανθρώπινης ψυχής, μια ατομική κτήσις αποτέλεσμα των εμπειριών του παρελθόντος, η οποία τείνει διαρκώς προς τη δράση, ως διάθεση για το μέλλον. Η έξις του Αριστοτέλη δεν είναι απλή «διάθεσις», δηλαδή μεταβατική, παραδοχή και ασταθής ιδιότητα της ανθρώπινης ψυχής. Εκτός από τις «κατηγορίες», η έξις χρησιμοποιείται ακόμη από τον Αριστοτέλη ως μέσον για την εξήγηση του περάσματος από την «εν δυνάμει» κατάσταση στην «εν ενεργεία» κατάσταση (*Μετά τα Φυσικά*, Θ 1-Θ8-9) και στη μελέτη των ηθικών διαθέσεων, στα *Ηθικά Νικομάχεια*, όπου, ορίζοντας την αρετή ως έξιν της προσδίδει (και στην ευδαιμονία που προέρχεται απ' αυτήν) μόνιμο, σταθερό χαρακτήρα (Β4 10-14). Κοντολογίς αυτό που μας ενδιαφέρει εδώ είναι ότι η έξις, την οποία κάθε άτομο αποκτά ανάλογα με «τά ἐν τῇ ψυχῇ γινόμενα», ανάλογα με τις δικές του εμπειρίες και η οποία παρεμβαίνει για να δημιουργήσει την «ηθική» (του) ιδιοσυγκρασία» διαφυλάσσοντας τον καιρό της δράσης του με τη δράση, σαν ένας αμετάβλητος παράγοντας, λειτουργεί σαν μεσάζων (γι' αυτό πιστεύουμε, και ανήκει και στην κατηγορία ή το γένος του προς τι, δηλαδή τις σχέσεις, βλ. *Μετά τα Φυσικά* Δ14-15, 1020 b - 1021 a), σε όλες της τις χρήσεις.

26. P. Bourdieu, *Le sens*..., ό.π. σ. 88.

αυτών που ονομάζουμε συνήθως κοινωνικές τάξεις»· και η ανάλυση που προτείνει, η ακόλουθη: «από τη μια μεριά οι αντικειμενικές δομές που κατασκευάζει ο κοινωνιολόγος στην αντικειμενιστική στιγμή της πρακτικής του, παραμερίζοντας τις υποκειμενικές παραστάσεις των φορέων αποτελούν το θεμέλιο των υποκειμενικών παραστάσεων και συγκροτούν τους δομικούς εξαναγκασμούς που πιέζουν τις αλληλοδράσεις. Από την άλλη πλευρά όμως οι παραστάσεις αυτές πρέπει να διατηρηθούν εάν θέλουμε να κατανοήσουμε κυρίως τους καθημερινούς ατομικούς ή συλλογικούς αγώνες που έχουν σκοπό να αλλάξουν ή να διατηρήσουν τις δομές αυτές. Αυτό σημαίνει πως και οι δύο στιγμές, η αντικειμενιστική και η υποκειμενιστική, βρίσκονται σε μια διαλεκτική σχέση και πως ακόμα και αν, για παράδειγμα, η υποκειμενιστική στιγμή μοιάζει, όταν την παίρνουμε χωριστά, με τις αναλύσεις της σχολής της κοινωνικής αλληλόδρασης και της Εθνομεθοδολογίας, παρ' όλα αυτά διαφέρει ριζικά γιατί οι παραστάσεις και οι απόψεις συλλαμβάνονται σαν τέτοιες και μεταφέρονται στις θέσεις των αντίστοιχων φορέων».[27]

Με άλλα λόγια, η ανάλυση των αντικειμενικών δομών είναι αδιαχώριστη από την ανάλυση της γέννησης στους κόλπους των «βιολογικών υποκειμένων» νοητικών δομών που αποτελούν κατά ένα μέρος το αποτέλεσμα της ενσωμάτωσης των κοινωνικών δομών, και από την ανάλυση της γέννησης αυτών των ίδιων των κοινωνικών δομών.[28] Η κοινωνιολογία στο επίπεδο της αντικειμενιστικής πρακτικής της, μέσω της δομικής προσέγγισης η οποία συνίσταται στο να εφαρμόζει στον κοινωνικό κόσμο έναν σχεσιακό τρόπο σκέψης, στο να μην ταυτίζει τη πραγματικότητα με «ουσίες» αλλά με σχέσεις[29] αποτελεί μία ανάλυση των σχετικών θέσεων και των αντικειμενικών σχέσεων μεταξύ των θέσεων αυτών, προσδιορίζοντας το «αθέατο» που καθορίζει το

27. P. Bourdieu, «Espace social et pouvoir symbolique» στο P. Bourdieu, *Choses dites: «Choses dites»*, Minuit, 1987, σ. 147, 150. Για μια εφαρμογή των προτάσεων αυτών βλ. κυρίως P. Bourdieu, *La distinction*, Minuit, 1979, και για διευκρινίσεις P. Bourdieu, *Questions de sociologie*, Minuit, 1980.

28. Θα πρέπει εδώ να θυμηθούμε τις εργασίες των Durkheim, Mauss και Hubert οι οποίοι έδειξαν σε ποιο βαθμό οι τρόποι κατανόησης του κόσμου είναι «κοινωνικά πράγματα». Ο Durkheim μας φανέρωσε το πώς οι «κατηγορίες» της σκέψης είναι το «γεγονός» μιας κοινωνικής εμπειρίας όπου «η κοινωνία βρίσκει μέσα της τα μοντέλα για να τα εφαρμόσει στη συνέχεια στον κόσμο... Ο ρυθμός της κοινωνικής ζωής είναι η βάση της κατηγορίας του χρόνου...», βλ. E. Durkheim, M. Mauss, «De quelques formes primitives de classification» στο M. Mauss, *Essais de sociologie*, Minuit, 1968, σ. 162-230.

29. Δεχόμενοι τα συμπεράσματα του Cassirer πάνω στη θεωρία των μαθηματικών μπορούμε να πούμε, mutatis mutandis, πως η νεότερη επιστημολογία δεν θεωρεί την κοινωνιολογία «ως τη μελέτη των πραγμάτων» αλλά «ως αυτή των σχέσεων και των τύπων των σχέσεων» (E. Cassirer, *Essais sur l'homme*, Minuit, 1975, σ. 304). Ο σχεσιακός τρόπος σκέψης «απαιτεί και δημιουργείται... ένα καθολικό σύστημα μέτρησης» (E. Cassirer, *La philosophie de formes symboliques*, τ. 3, *La phénoménologie de la connaissance*, Minuit, 1972, σ. 319).

«θεατό», το «αντιληπτό», το «πράγμα». Στη συνέχεια, όμως, πρέπει να επιχειρηθεί μία ρήξη με τον αντικειμενισμό εισάγοντας σ' ένα δεύτερο στάδιο της αναλυτικής επιστημονικής διαδικασίας ό,τι χρειάστηκε να παραμεριστεί για να δομηθεί η αντικειμενική πραγματικότητα, δηλαδή, τα όσα οφείλουν τα κοινωνικά γεγονότα στο γεγονός ότι αποτελούν αντικείμενα γνώσης —ή παραγνώρισης— μέσα στην κοινωνική πρακτική.

Αναλυτικότερα, ένα από τα κομβικά σημεία της κοινωνιολογίας του Bourdieu είναι ο τρόπος με τον οποίο συλλαμβάνει την αρχή της ιστορικής πρακτικής. Για τον κατασκευαστικό δομισμό η αρχή της ιστορικής δράσης, αυτής του επιστήμονα, του καλλιτέχνη, του δημόσιου υπαλλήλου, του εργάτη, του ιερέα κλπ. δεν είναι ένα υποκείμενο το οποίο αντικρίζει την κοινωνία σαν «εξωτερικότητα». Η αρχή αυτή δεν βρίσκεται ούτε στη συνείδηση ούτε στα πράγματα αλλά μέσα στη σχέση μεταξύ των δύο καταστάσεων του κοινωνικού, δηλαδή της αντικειμενοποιημένης ιστορίας, με τη μορφή των θεσμών π.χ. και την ενσωματωμένη ιστορία, με τη μορφή συστημάτων μόνιμων διαθέσεων, των έξεων. Η κινητήρια δύναμη της κοινωνικής δράσης δεν βρίσκεται στον συμβολικό ή υλικό σκοπό όπως το θέλει ο αφελής φιναλισμός, ούτε μέσα στους εξαναγκασμούς του «περιβάλλοντος» όπως πιστεύει ο μηχανιστικός ντετερμινισμός ενός δογματικού κοινωνιολογισμού, αλλά μέσα στην σχέση μεταξύ της έξεως των κοινωνικών υποκειμένων, κοινωνικά καθορισμένων, των φορέων, και των κοινωνικών πεδίων, η οποία προκαλεί την συμβολή της έξεως στον καθορισμό αυτού που την καθορίζει.

Οι έξεις,[30] σύμφωνα με το εννοιολογικό πλαίσιο του Bourdieu, είναι προϊόντα των εξαρτήσεων που συνδέονται με μια ιδιαίτερη τάξη συνθηκών ύπαρξης, δηλαδή διαρκή και μεταθέσιμα συστήματα διαθέσεων, αρθρωμένες δομές προδιατεθειμένες να λειτουργούν σαν δομικές δομές, σαν αρχές που δημιουργούν και οργανώνουν πρακτικές και παραστάσεις οι οποίες μπορούν να προσαρμοστούν στο στόχο τους χωρίς να υποτίθεται μια συνειδητή στόχευση των σκοπών και η εναργής κυριαρχία των απαραίτητων διεργασιών για την επίτευξή τους· αντικειμενικά «ρυθμισμένες» και «κανονικές» χωρίς να είναι το προϊόν της δράσης κάποιου «διευθυντή ορχήστρας». «Η έξις, προϊόν της ιστορίας, παράγει ατομικές και συλλογικές πρακτικές, και, άρα, παράγει ιστορία, σύμφωνα με τα σχήματα που εγκυμονούνται από την ιστορία· εξα-

30. Δεν πρέπει να ξεχνάμε πως, κάθε φορά που μιλάμε για τις ίδιες τις έννοιες, more philosophico, δεν μπορούμε παρά να υιοθετήσουμε έναν σχηματικό, φορμαλιστικό, δηλαδή «θεωρητικό», με την πιο απλή έννοια του όρου, τρόπο έκφρασης. Θα πρέπει να υπογραμμίσουμε εδώ, μαζί με τον Bourdieu —ο οποίος αν και θεματοποίησε την έννοια της έξεως δεν παρέλειψε να το επισημάνει— πως το κύριο ενδιαφέρον της έννοιας αυτής βρίσκεται περισσότερο στις υπηρεσίες που μπορεί να προσφέρει στον ερευνητή παρά στις στρατηγικές αναπαραγωγής των θεματοφυλάκων κάποιας philosophia perennis.

σφαλίζει την ενεργητική παρουσία των παρελθουσών εμπειριών οι οποίες, αφού αποθηκευτούν σε κάθε οργανισμό με τη μορφή των σχημάτων αντίληψης, σκέψης και δράσης, τείνουν με μεγαλύτερη βεβαιότητα απ' όλους τους αυστηρούς και ρητούς κανόνες να εγγυηθούν την ομοιομορφία των πρακτικών και τη συνέχειά τους μέσα στο χρόνο».[31]

Η «σκέψη» κάθε κοινωνικού υποκειμένου (ο «εγκέφαλος» του μικροαστού για τον οποίο μιλούσε ο Marx) έχει τους ίδιους περιορισμούς με την κατάστασή του, δηλαδή η κατάστασή του τον περιορίζει κατά κάποιο τρόπο διττά, μέσω των υλικών περιορισμών που επιβάλλει στην πρακτική του και μέσω των περιορισμών που επιβάλλει στην σκέψη του, και άρα στην πρακτική του, κάνοντάς τον να δέχεται, και ακόμα να αγαπά, αυτούς τους περιορισμούς. Με άλλα λόγια, δεδομένου ότι οι διαθέσεις που είναι μόνιμα εγχαραγμένες λόγω των δυνατοτήτων και της έλλειψης δυνατοτήτων, των ελευθεριών και των αναγκαιοτήτων, των διευκολύνσεων και των απαγορεύσεων που εγγράφονται στις αντικειμενικές συνθήκες[32] γεννούν διαθέσεις αντικειμενικά συμβατές μ' αυτές τις διαθέσεις και, κατά κάποιον τρόπο, προσαρμοσμένες εκ των προτέρων στις απαιτήσεις τους οι πιο απίθανες πρακτικές αποκλείονται —οι «τρέλες», «αυτά δεν είναι για μας»— πριν από οποιαδήποτε διερεύνηση, σαν αδιανόητες από αυτή την άμεση υποταγή στην καθεστηκυία τάξη που οδηγεί στη μετατροπή της ανάγκης σε φιλοτιμία, δηλαδή στην «απόρριψη του απορριπτέου και στην επιθυμία του αναπόφευκτου»,[33] στο «να κάθεσαι στη θέση σου». Η σύλληψη του κοινωνικού κόσμου σαν «δεδομένου», σαν «προφανούς» (taken for granted, όπως λένε οι εθνομεθοδολόγοι) και, συνεπώς, η νομιμοποίηση της καθεστηκυίας τάξης, απορρέει από το γεγονός της εφαρμογής στις αντικειμενικές δομές του κοινωνικού κόσμου, δομές αντίληψης και εκτίμησης που είναι το προϊόν των αντικειμενικών αυτών δομών.

---

31. P. Bourdieu, *Le sens...*, ό.π., σ. 91.

32. Αυτές οι σχέσεις με τις δυνατότητες, που είναι σχέσεις με τις εξουσίες, ανιχνεύονται από την επιστήμη με τις στατιστικές κανονικότητες όπως, για παράδειγμα, οι αντικειμενικές πιθανότητες, μιας ομάδας ή μιας τάξης, εισαγωγής στην ανώτατη εκπαίδευση (βλ. λ.χ. P. Bourdieu, J.-C. Passeron, *Les Héritiers*, Minuit, 1964, P. Bourdieu, J.-C. Passeron, *La Reproduction*, Minuit, 1970), υιοθέτησης πολιτισμικών πρακτικών (P. Bourdieu, A. Darbel, *L'amour de l'art*, Minuit, 1966), ή, ακόμα, πρόσβασης στην κρατούσα τάξη (P. Bourdieu, *La distinction*, Minuit, 1980).

33. P. Bourdieu, «La tranmission de l'héritage culturel», στο Darras, *Le partage des bénéfices*, Minuit, 1967, σ. 384-420. Μέσα στην ίδια λογική ο Marx παρατηρούσε: «Όποιος κι αν είμαι, εάν δεν έχω χρήματα για να ταξιδέψω, δεν έχω ανάγκη —με την έννοια της πραγματικής ανάγκης για να ταξιδέψω— ικανή να ικανοποιηθεί. Όποιος κι αν είμαι, εάν έχω κλίση στις σπουδές αλλά καθόλου χρήματα για να επιδοθώ, δεν έχω κλίση για σπουδές, δηλαδή, μια κλίση εφικτή, πραγματική». K. Marx, «Ebauche d'une critique de l'économie politique» στο P. Bourdieu, *Esquisse...*, ό.π., σ. 177.

Η έξις, σύστημα γενετήριων σχημάτων, μονίμων διαθέσεων (και άρα προ-δια-θέσεων), επιτρέπει την ελεύθερη παραγωγή όλων των σκέψεων, των αντιλήψεων και των δράσεων οι οποίες εγγράφονται στα συμφυή όρια των ιδιαίτερων συνθηκών της παραγωγής της και μόνο μέσα σ' αυτά. «Εάν κάθε στιγμή της σειράς διατεταγμένων και προσανατολισμένων δράσεων που αποτελούν τις αντικειμενικές στρατηγικές μπορεί να φανεί ότι έχει καθοριστεί από την πρόβλεψη του μέλλοντος και κυρίως των ειδικών του συνεπειών (το οποίο δικαιολογεί τη χρήση της έννοιας στρατηγικής) είναι επειδή οι πρακτικές που γεννά η έξις και τις οποίες επιτάσσουν οι παρελθούσες συνθήκες παραγωγής της γεννήτριας αρχής τους, είναι εκ των προτέρων προσαρμόσιμες στις αντικειμενικές συνθήκες κάθε φορά που οι συνθήκες λειτουργίας της έξεως έχουν παραμείνει απολύτως όμοιες —ή παρόμοιες— με τις συνθήκες μέσα στις οποίες συγκροτήθηκε, επειδή η τέλεια και άμεσα επιτυχημένη προσαρμογή στις αντικειμενικές συνθήκες δημιουργεί την πλήρη ψευδαίσθηση της σκοπιμότητας, ή, πράγμα που είναι το αυτό, του αυτορυθμιζόμενου μηχανισμού».[34] Συνεπώς, σύμφωνα μ' αυτή τη λογική, δεν μπορεί κανείς να εξηγήσει τις πρακτικές παρά μόνο αν συσχετίσει τις κοινωνικές συνθήκες μέσα στις οποίες συγκροτήθηκε η έξις που τις γέννησε με τις κοινωνικές συνθήκες μέσα στις οποίες ενεργοποιείται, δηλαδή, μόνο εάν διενεργήσει, μέσω της επιστημονικής εργασίας, το συσχετισμό αυτών των δύο καταστάσεων του κοινωνικού κόσμου που πραγματώνει η έξις, αποκρύπτοντάς το, μέσα και μέσω της πρακτικής. Η προσφυγή στο «ασυνείδητο», που επιτρέπει σε ορισμένους ερευνητές να αποφύγουν αυτόν το συσχετισμό, είναι η λήθη της ιστορίας που η ίδια η ιστορία παράγει πραγματώνοντας τις αντικειμενικές δομές που γεννά μέσα σ' αυτές τις «σχεδόν-φύσεις» που είναι οι έξεις.

Κατά την ίδια λογική, η κοινωνική τάξη ορίζεται, σύμφωνα με τον Bourdieu, όχι μόνο από τη θέση στις σχέσεις παραγωγής αλλά και από την ταξική έξιν, η οποία συνδέεται «φυσιολογικά» (δηλαδή με μια σημαντική στατιστική πιθανότητα) με αυτή τη θέση.[35] «Τάξη συνθηκών ύπαρξης και ομοίων ή παρομοίων εξαρτήσεων, η κοινωνική τάξη (καθαυτό) είναι συγχρόνως μια τάξη βιολογικών ατόμων εφοδιασμένων με την ίδια έξιν, σαν σύστημα διαθέσεων κοινό σε όλα τα προϊόντα των ιδίων εξαρτήσεων».[36] Εάν, δηλαδή, αποκλείεται όλα τα μέλη της ίδιας τάξης (ή, κι ακόμα, δύο από αυτούς) να έχουν «τις ίδιες εμπειρίες και στην ίδια σειρά», εξαιτίας της ιδιαιτερότητας των κοινωνικών σταδιοδρομιών, είναι σίγουρο, από την άλλη πλευρά, ότι κάθε μέλος της ίδιας τάξης έχει περισσότερες πιθανότητες από οποιοδήποτε μέλος

34. P. Bourdieu, *Le sens...*, σ. 104.
35. P. Bourdieu, *La distinction...*, ό.π. και ειδικότερα σ. 433-462.
36. P. Bourdieu, *Le sens...*, ό.π., σ. 100.

μιας άλλης τάξης να αντιμετωπίσει τις πιο συνηθισμένες καταστάσεις για τα μέλη αυτής της τάξης: «κάθε *ατομικό σύστημα διαθέσεων* είναι μια *δομική παραλλαγή* των άλλων, όπου εκφράζεται η ιδιαιτερότητα της θέσης στο εσωτερικό της τάξης και της σταδιοδρομίας».[37]

Με συντομία, ενσωματωμένη ιστορία, ιστορία που έγινε φύση και έτσι ξεχνιέται ως τέτοια, που λειτουργεί ως συσσωρευμένο κεφάλαιο παράγοντας ιστορία από την ιστορία, η έξις είναι η δρώσα παρουσία όλου του παρελθόντος που την παρήγαγε, η επίδραση «του παθητικού» που κάνει τον άνθρωπο να είναι-μέσα-στον-κόσμο. «Ἔχει δέ παρόντος τοῦ παθητικοῦ καί ὠδί ἔχοντος [ποιεῖν]. Εἰ δέ μή, ποιεῖν οὐ δυνήσεται», έλεγε ο Αριστοτέλης (*Μετά τα Φυσικά*, Θ 4-5, 1048, α, 18): αυθορμησία δίχως συνείδηση μήτε βούληση προσδίδοντας στις πρακτικές τη σχετική ανεξαρτησία τους ως προς τους εξωτερικούς καταναγκασμούς του άμεσου παρόντος, εξασφαλίζοντας έτσι τη μονιμότητα μέσα στις αλλαγές, η έξις, ως πρακτική αίσθηση, προσανατολίζει τις «επιλογές» που επιβάλλονται για τη διαχείριση της καθημερινής ζωής, άρα την πρακτική, όχι διά της οδού ενός μηχανιστικού ντετερμινισμού αλλά μέσω των περιορισμών που εγκαλούνται πρωταρχικά στις επινοήσεις της· η «εξαρτημένη και υποθετική» ελευθερία που εξασφαλίζει, μέσω αυτού του «χαρίσματος επαναδραστηριοποίησης» για το οποίο μιλούσε ο Merlau-Ponty, είναι, κατά τον Bourdieu, τόσο απομακρυσμένη από μια δημιουργία απρόβλεπτου νεοτερισμού όσο και από μια απλή μηχανική αναπαραγωγή των αρχικών εξαρτήσεων· και οι στρατηγικές που παράγει δεν είναι ούτε το προϊόν ενός ασυνείδητου προγράμματος, ούτε ενός συνειδητού, λογικού ή κυνικού υπολογισμού αλλά το προϊόν της πρακτικής αίσθησης του παιχνιδιού, των κοινωνικών παιχνιδιών, ιστορικά ορισμένων, που αρχίζει να αποκτιέται από την παιδική ηλικία με τη συμμετοχή στις κοινωνικές δραστηριότητες, που επιτρέπει την εκ των προτέρων προσαρμογή στις απαιτήσεις του παιχνιδιού. «Ὁ γάρ μανθάνων κιθαρίζειν κιθαρίζων μανθάνει κιθαρίζειν, ὁμοίως δέ καί οἱ ἄλλοι» (Αριστοτέλης, *Μετά τα Φυσικά*, Θ 8, 1050, α, 36-38).

Γίνεται τώρα κατανοητό πως η τομή που επιχειρεί αυτή η ανθρωπολογική θεωρία επιτρέπει, συνεπαγωγικά, στον Bourdieu να συλλάβει τη σχέση που διατηρούν τα κοινωνικά υποκείμενα με τον κοινωνικό κόσμο ως ένα είδος «οντολογικής συνενοχής», όπως χαρακτηριστικά αναφέρει. Όταν είναι η ίδια ιστορία που παράγει τις διαθέσεις και τις θέσεις, τα πόστα, τον εργοστασιάρχη και το εργοστάσιό του, τον καθηγητή και το σχολείο του, η ιστορία επικοινωνεί κατά κάποιο τρόπο με τον ίδιο της τον εαυτό, «η ιστορία "υποκείμενο" ανακαλύπτεται μόνη της μέσα στην ιστορία "αντικείμενο"... Η δοξική σχέση με τη γενέθλια γη, αυτού του είδους η οντολογική δέσμευση που

37. ibid., σ. 101.

εγκαθιδρύει η πρακτική αίσθηση, είναι μια σχέση υπαγωγής και κτήσης όπου το σώμα το οποίο έχει οικειοποιηθεί η ιστορία, οικειοποιείται με απόλυτο και ευθύ τρόπο τα πράγματα όπου ενοικεί η ίδια ιστορία».[38] Με άλλα λόγια, η αντικειμενοποιημένη ιστορία δεν μπορεί να γίνει ιστορική δράση παρά μόνο αν αναληφθεί από φορείς που η ιστορία τους τους προδιαθέτει να την αναλάβουν, να ενδιαφερθούν για τη λειτουργία της και τους εφοδιάζει με ικανότητες απαραίτητες για να την κάνουν να λειτουργήσει· δηλαδή μόνο όταν το πόστο, το βιβλίο, το εργαλείο, ή, ακόμα, ο κοινωνικά αναγνωριζόμενος «ρόλος», για παράδειγμα, η υπογραφή μιας προκήρυξης, η συμμετοχή σε μια διαδήλωση, η συγγραφή ενός βιβλίου, βρουν κάποιον που τα βρίσκει ενδιαφέροντα, που βρίσκει σ' αυτά το συμφέρον του (με τον ίδιο τρόπο που βρίσκουμε ένα σπίτι ή ένα ρούχο, το οποίο είναι «ό,τι πρέπει για μας»), να «μπει στο πετσί του ρόλου». Με αυτό τον τρόπο, καταλαβαίνουμε πως η υποταγή ενός συνόλου πρακτικών ορισμένων φορέων στην ίδια αντικειμενική πρόθεση πραγματοποιείται μέσω της συμφωνίας η οποία υπάρχει μεταξύ της «κλίσης» και της «αποστολής», μεταξύ αυτού που η ιστορία έκανε γι' αυτούς και αυτού που η ιστορία τους ζητάει να κάνουν — συμφωνία που εκφράζεται με την αίσθηση «αυτή η θέση είναι για μένα», και με την πεποίθηση ότι «είναι το μόνο πράγμα που έχουμε να κάνουμε...» μέσω της άμεσης και ολοκληρωτικής σύμπτωσης των σχημάτων αντίληψης και δράσης και του σχήματος που κάνει τον αληθινό μοναχό.[39]

Γενικότερα, τα κοινωνικά παιχνίδια, με την έννοια ότι ένα σύνολο φορέων συμμετέχει σε μια κανονικοποιημένη δραστηριότητα η οποία, χωρίς να είναι απαραίτητα το προϊόν της υποταγής σε κανόνες, «υπακούει σε κανονικότητες», που προσφέρονται από τα διάφορα κοινωνικά πεδία, δηλαδή αυτούς τους δομημένους χώρους θέσεων οι οποίοι ορίζονται, μεταξύ άλλων, ορίζοντας ειδικά διακυβεύματα και συμφέροντα και των οποίων η δομή, που είναι στην αρχή των στρατηγικών που σκοπεύουν να τη μετασχηματίσουν, είναι μια κατάσταση της κατανομής του ειδικού κεφαλαίου (π.χ. το πανεπιστημιακό κύρος στο πανεπιστημιακό πεδίο, η πολιτική εξουσία στο πολιτικό πεδίο) ή, αν προτιμούμε, της σχέσης δυνάμεων μεταξύ των φορέων ή των θεσμών που μάχονται για την οικειοποίηση αυτού του κεφαλαίου,[40] δεν μπορούν να

38. P. Bourdieu, *Le mort...*, ό.π., σ. 8.

39. ibid., σ. 8.

40. Για την παρουσίαση των στοιχείων της θεωρίας των κοινωνικών πεδίων και της εφαρμογής της βλ. μεταξύ άλλων: P. Bourdieu, «Quelques propriétés de champs» στο P. Bourdieu, *Questions...*, ό.π., σ. 117-120, και τα άρθρα του ίδιου: «Le champ scientifique», ARSS, αρ. 2-3, 1976, «Le patronat», *ARSS*, αρ. 20-21, 1978, «La représentation politique: éléments pour une théorie du champ politique», *ARSS*, αρ. 36-37, 1981, «Agrégation et ségrégation: le champ des grandes écoles et le champ du pouvoir», *ARSS*, αρ. 69, 1987, «La force du droit: éléments

αποκτήσουν ένα υποκειμενικό νόημα, δηλαδή, μια σημασία, ένα λόγο ύπαρξης, μια κατεύθυνση και έναν προσανατολισμό παρά μόνο αν βρουν ανθρώπους κοινωνικά προδιατεθειμένους να παίξουν το παιχνίδι, να αναγνωρίσουν τους συμφυείς νόμους του παιχνιδιού και τα διακυβεύματα, να αποδεχτούν τα προαπαιτούμενα του παιχνιδιού, και, έτσι, μέσω της «αίσθησης του πιθανού μέλλοντος», που εξασφαλίζει ο πρακτικός έλεγχος των ειδικών κανονικοτήτων (οι οποίες συγκροτούν την οικονομία ενός πεδίου), η αίσθηση του παιχνιδιού, αυτό το προϊόν των αντικειμενικών δομών του χώρου του παιχνιδιού, της εμπειρίας του παιχνιδιού, ένα αντικειμενικό νόημα. Με άλλα λόγια, γεννιόμαστε στο παιχνίδι με το παιχνίδι, δεν μπαίνουμε στο παιχνίδι με μια συνειδητή απόφαση. «... Η είσοδος στη φιλοσοφία, το καθαυτό φιλοσοφικό illusio, δεν περιορίζεται στην υιοθέτηση μιας γλώσσας, αλλά υποθέτει την υιοθέτηση μιας νοητικής στάσης...»[41] χωρίς την οποία «δεν θα υπήρχε ούτε παιχνίδι ούτε διακύβευμα».[42] Δεν υπάρχει ιερό, λοιπόν, «παρά μόνο για την αίσθηση του ιερού» η οποία αντιλαμβάνεται ωστόσο το ιερό ως υπερβατικότητα. «Είναι μέσα στη σχέση μεταξύ του παιχνιδιού και της αίσθησης του παιχνιδιού που γεννιούνται τα διακυβεύματα και συγκροτούνται οι αξίες οι οποίες, αν και δεν υπάρχουν έξω από αυτή τη σχέση, επιβάλλονται μ' έναν τρόπο απόλυτα αναγκαίο και αυτονόητο».[43] Το illusio, με την έννοια της επένδυσης στα κοινωνικά παιχνίδια, δεν γίνεται ψευδαίσθηση ή κακή πίστη, με την έννοια του Sartre, παρά μόνο όταν το παιχνίδι συλλαμβάνεται από τη θέση του «αμερόληπτου θεατή» ο οποίος δεν επενδύει τίποτα (σε αυτά) στα παιχνίδια και στα διακυβεύματα.

Συνεπώς, εάν η κοινωνιολογία, όπως το επισημαίνει ο Bourdieu, «δεν είναι ένα κεφάλαιο της μηχανικής» και τα κοινωνικά πεδία που είναι πεδία δυνάμεων είναι επίσης πεδία αγώνων με σκοπό το μετασχηματισμό ή τη διατήρηση αυτών των πεδίων δυνάμεων, είναι γιατί, χωρίς να ξεχνάμε τους συγκυριακούς και δομικούς καταναγκασμούς που πιέζουν αυτούς τους σχετικά αυτόνομους χώρους, η πρακτική σχέση που διατηρούν οι φορείς με το παιχνίδι είναι μέρος του παιχνιδιού και μπορεί να γίνει η αρχή του μετασχηματισμού του.

Με μια λέξη, η παραγνώριση του θεμελίου της πίστης στο παιχνίδι που συγκροτεί την υπαγωγή σ' ένα πεδίο, δηλαδή την αναγνώριση του παιχνι-

---

pour une sociologie du champ juridique», *ARSS*, αρ. 64, 1986, «Génèse et structure du champ religieux», *RFS*, XII, 1971.

41. P. Bourdieu, *L'ontologie politique de Martin Heidegger*, Minuit, 1988, σ. 118.

42. P. Bourdieu, *Homo academicus*, Minuit, 1984, σ. 80.

43. P. Bourdieu, *Leçon sur la leçon*, Minuit, 1982, 48. Βλ. επίσης: P. Bourdieu, *Ce que parler veut dire, l'économie des échanges linguistiques*, Fayard, 1982, και ειδικότερα το Κεφ. 2: «La production et la reproduction de la langue légitimè».

διού, τη νομιμοποίησή του είναι αναπόσπαστο μέρος αυτού του παιχνιδιού (ή, μ' έναν τρόπο πιο γενικό, η παραγνώριση της αλήθειας των κοινωνικών σχέσεων αποτελεί αναπόσπαστο μέρος της αλήθειας αυτών των σχέσεων) και η «κοινωνικά συγκροτημένη υποκειμενικότητα που την παράγει ανήκει στην αντικειμενικότητα».[44]

Μπορούμε τώρα να κατανοήσουμε γιατί η υποκατάσταση της αφελούς σχέσης μεταξύ του ατόμου και της κοινωνίας από την κατασκευασμένη σχέση μεταξύ αυτών των δύο τρόπων ύπαρξης του κοινωνικού, της έξεως και του πεδίου, της ιστορίας-σώμα και της ιστορίας-πράγμα, επιτρέπει στον P. Bourdieu να διακοινώσει πως «η κοινωνιολογία υποθέτει, από την ίδια της την ύπαρξη, το ξεπέρασμα της φαντασιακής αντίθεση την οποία προβάλλουν αυθαίρετα οι υποκειμενιστές και οι αντικειμενιστές. Εάν η κοινωνιολογία ως αντικειμενική επιστήμη είναι δυνατή, είναι γιατί υφίστανται εξωτερικές σχέσεις, αναγκαίες, ανεξάρτητες από τις ατομικές βουλήσεις και, αν θέλουμε, ασυνείδητες (με την έννοια ότι δεν παραδίνονται στον απλό διαλογισμό) οι οποίες δεν μπορούν να συλληφθούν παρά με την αντικειμενική παρατήρηση και τον αντικειμενικό πειραματισμό. [...] Αλλά η διαφορά με την επιστήμη της φύσης έγκειται στο ότι μια πλήρης ανθρωπολογία δεν μπορεί να περιοριστεί στην κατασκευή των αντικειμενικών σχέσεων γιατί η εμπειρία των σημασιών είναι μέρος της συνολικής σημασίας της εμπειρίας. [...] Της ανήκει (της κοινωνιολογίας) πράγματι η κατασκευή του συστήματος των σχέσεων το οποίο περικλείει και το αντικειμενικό νόημα των οργανωμένων συμπεριφορών σύμφωνα με μετρητές κανονικότητες και τις ιδιαίτερες σχέσεις που διατηρούν τα υποκείμενα με τις αντικειμενικές συνθήκες της ύπαρξής τους και με το αντικειμενικό νόημα των συμπεριφορών τους, νόημα το οποίο τους διακατέχει γιατί το έχουν αποστερηθεί. Με άλλα λόγια, η περιγραφή της αντικειμενοποιημένης υποκειμενικότητας μας οδηγεί στην περιγραφή της εσωτερίκευσης της αντικειμενικότητας».[45]

Η γνώση του κοινωνικού κόσμου οφείλει, σύμφωνα με τον Bourdieu, να συμπεριλάβει μια πρακτική γνώση αυτού του κόσμου που προ-υπάρχει, και δεν πρέπει να παραλείψει να εγκλείσει στο αντικείμενό της τις παραστάσεις που προμηθεύει αυτή η πρακτική γνώση αν και, αρχικά, επιχειρεί μια ρήξη με αυτές τις παραστάσεις προκειμένου να συγκροτηθεί.[46] Η έννοια της έξεως, όπως αυτή κατασκευάστηκε από τον Bourdieu, επιτρέπει στον κοινωνιολόγο να περικλείσει στο υπό εξέταση αντικείμενο τη γνώση που έχουν οι φορείς —οι οποίοι είναι μέρος του αντικειμένου— για το αντικείμενο και τη συμβολή

44. P. Bourdieu, *Le sens...*, ό.π., σ. 210.
45. P. Bourdieu κ.ά., *Un art moyen*, Minuit, 1970, 2 εκ. 1970, σ. 18-20.
46. P. Bourdieu, *La distinction*, Minuit, 1979, σ. 544.

αυτής της γνώσης στην πραγματικότητα του αντικειμένου. Αλλά αυτή η πρακτική γνώση του κοινωνικού κόσμου, η οποία ενεργοποιεί ταξινομητικά σχήματα (ή, αν θέλουμε, πρωτόγονες μορφές ταξινόμησης, «συμβολικές μορφές», όπως έλεγαν ο Durkheim και ο Cassirer), ιστορικά σχήματα αντίληψης και αξιολόγησης τα οποία είναι το προϊόν των κοινωνικών δομών, της αντικειμενικής κατανομής σε τάξεις (τάξεις ηλικίας, κοινωνικές τάξεις), έχει μία συντακτική, συγκροτητική δύναμη που τη διαχωρίζει από τη γνώση-απεικόνισμα του πραγματικού, δηλαδή από μια αντικειμενιστική αντίληψη της αντικειμενικότητας.

Η μελέτη της συγκρότησης της έξεως, αυτού του «θησαυρού», όπως έλεγε ο Husserl, η οποία, επιτρέποντας τη σύλληψη του κοινωνικού υποκειμένου ως πρακτικού τελεστή κατασκευής αντικειμένων, ως δρώντος φορέα –των κοινωνικών συνθηκών που παράγουν την «κατάσταση του δρώντος υποκειμένου» για την οποία μιλούσε ο Popper[47]– αντιτίθεται τόσο στο υπερβατολογικό υποκείμενο της ιδεαλιστικής παράδοσης όσο και στο παθητικό αντικείμενο, το «αυτόματον», της μηχανιστικής θεώρησης, προσφέρει το θεμέλιο σε μια θεωρία της κοινωνιολογικής γνώσης –δηλαδή ενός συστήματος αρχών το οποίο καθορίζει τις συνθήκες δυνατότητας όλων των καθαυτό κοινωνιολογικών ενεργημάτων και λόγων–, τη θεωρία της πρακτικής, σύμφωνα με την οποία η γνώση του κοινωνικού κόσμου και όχι μόνο αυτή, είναι πράξη κατασκευής η οποία ενεργοποιεί σχήματα σκέψης και έκφρασης, και μεταξύ των συνθηκών της ύπαρξης και των πρακτικών και των παραστάσεων παρεμβάλλεται η δομική δραστηριότητα των φορέων: χωρίς να αντιδρούν μηχανικά στους μηχανικούς ερεθισμούς, οι φορείς απαντούν στις «απειλές» ενός κόσμου, συμβάλλοντας, οι ίδιοι, στην παραγωγή του νοήματός του. Η αρχή αυτή της δομικής δραστηριότητας είναι ένα σύστημα ενσωματωμένων σχημάτων, δομημένων δομών, το οποίο συγκροτήθηκε στη διάρκεια της ιστορίας και συνεπώς περιορίζεται από τα όρια που θέτει η ίδια αυτή η ιστορία.

Τα διαζεύγματα της κοινωνικής φυσικής και της φαινομενολογίας, της «πραγματικότητας της παράστασης» και της «παράστασης της πραγματικότητας», το «βιωμένο νόημα» και το «αντικειμενικό νόημα» της «αιτιότητας και του κινήτρου», του «νόμου» και της «αξίας», της «αιτίας» και της «φόρμας», κοντολογίς όλων αυτών των διαζευγμάτων που παράγονται από (και μέσω των) τις σχολαστικές συζητήσεις στο globus intellectuallis γύρω από τη γνώση Dasein και τη γνώση Wesenssein, δηλαδή της idea και της matter of fact, του «είναι» και του «γίγνεσθαι», ή της «ντετερμινιστικής» αντίληψης και της

47. «La logique des sciences sociales» στο T. Adorno - K. Popper, *De Vienne à Francfort, la question allemande des sciences sociales*, Βρυξέλλες, ed. Complexe, 1970, σ. 75-90.

«ποιητικής» αντίληψης, της «νομοθετικής» γνώσης και της «ιδιογραφικής» γνώσης, της «γενικευτικής» και της «εξατομικευτικής» γνώσης που παραλύουν την κοινωνιολογία, δεν μπορούν να ξεπεραστούν παρά μόνο αν τοποθετηθούμε στην αρχή της διαλεκτικής σχέσης η οποία συγκροτείται μεταξύ των «αντικειμενικών» συνθηκών και των ταξινομητικών σχημάτων της έξεως, αυτό «το προϊόν των κανονικοτήτων του κοινωνικού κόσμου για το οποίο και μέσω του οποίου υπάρχει κοινωνικός κόσμος», «μέσα στην ανθρώπινη πρακτική» όπως λέει ο Marx των θέσεων πάνω στον Foüerbach.

Η τομή που πραγματοποιεί ο Bourdieu στην κοινωνιολογική σκέψη δεν συμβάλλει μόνο αποφασιστικά στην ισχυροποίηση του επιστημονικού χαρακτήρα της κοινωνιολογικής προσέγγισης αλλά δίνει τη δυνατότητα στην κοινωνιολογία να προσφέρει ένα μέσον, ίσως το μόνο, που να συμβάλλει, μέσω της συνείδησης των καθορισμών, στην απελευθέρωση από την ψευδαίσθηση της ελευθερίας, στη συγκρότηση του ελεύθερου υποκειμένου, και κατ' επέκταση στη διάλυση του αντικειμένου της.