Επιθεώρηση Κοινωνικών Ερευνών, 114, 2004, 27-59

*Ηρακλής Μαυρίδης**

Η ΕΝΝΟΙΑ ΤΗΣ ΚΑΘΗΜΕΡΙΝΟΤΗΤΑΣ ΣΤΗΝ ΚΟΙΝΩΝΙΚΗ ΘΕΩΡΙΑ

ΠΕΡΙΛΗΨΗ

Το άρθρο αυτό ασχολείται με τη θεωρητική εμβέλεια και τις πιθανές χρήσεις της έννοιας καθημερινότητα (ή αλλιώς, καθημερινή ζωή) στην κοινωνική θεωρία. Εκκινούμε από τις θεωρητικές παραδόσεις που ορίζουν το χώρο της «κοινωνιολογίας της καθημερινής ζωής» –κυρίως φαινομενολογικές και μαρξιστικές– για να διερευνήσουμε κατά πόσο αυτή η έννοια μπορεί να μας παράσχει μια οπτική θέασης των κοινωνικών φαινομένων και σχέσεων συνολικά και προσπαθούμε να φωτίσουμε διαφορετικές πλευρές του φαινομένου αυτού που αποτελεί την πιο κοινή κατάσταση της κοινωνικής ύπαρξης, μια κατάσταση που χαρακτηρίζεται από το δεδομένο και το αυτονόητο της καθημερινής πραγματικότητας. Τονίζουμε επίσης το κοινωνικο-ιστορικό πλαίσιο και επικαθορισμούς των καθημερινών πρακτικών και τρόπων ζωής και θεωρούμε την καθημερινότητα ως τη βασική προϋπόθεση κάθε κοινωνικού δεσμού και σχέσης.

Η εργασία αυτή φιλοδοξεί να αποτελέσει ένα βήμα προς την κατεύθυνση της κατανόησης και θεματοποίησης της έννοιας της καθημερινότητας και κινείται διαρκώς από μια φιλοσοφική-εννοιακή διερεύνηση προς την κοινωνική θεωρία, με σκοπό να καταδείξει –μεταξύ των άλλων– την αναγκαιότητα του διαρκούς περάσματος της κοινωνικής θεωρίας μέσα από τη φιλοσοφική ανάλυση, δηλαδή τη διαρκή ανάγκη στοχασμού και αναστοχασμού επάνω στις έννοιες και τους όρους της κοινωνικής θεωρίας. Επειδή λοιπόν μια φιλοσοφική-εννοιακή διερεύνηση της έννοιας της καθημερινότητας έχει ήδη καταγραφεί,[1] αυτό που λείπει –και που η εργασία αυτή

* Δρ. Κοινωνιολογίας. Διδάσκων ως Ειδικός Επιστήμονας στο Παιδαγωγικό Τμήμα Νηπιαγωγών του Πανεπιστημίου Πατρών.

1. Γίνεται αναφορά στη διδακτορική διατριβή του συγγραφέα, η οποία έχει κατατεθεί στο Πανεπιστήμιο του Sussex (U.K.), με τίτλο *Sameness and non-identity: A study in the philosophy of the everyday* (1995).

φιλοδοξεί εν μέρει να καλύψει– είναι η επιστροφή των φιλοσοφικών αναλύσεων σε μια εμπλουτισμένη κοινωνική θεωρία, σε μια θεωρία που μπορεί να αναγνωρίσει τόσο την πραγματικότητα όσο και τον εαυτό της με «άλλους όρους». Αυτό το βήμα μιας συλλογιστικής που επεξεργαζόμαστε εδώ και καιρό ανοίγει μια σειρά από κρίσιμα ζητήματα τα οποία αναγκαστικά θα παραμείνουν ανεπίλυτα· ωστόσο, εάν προσπαθούσαμε να εκφράσουμε συνοπτικά την προβληματική αυτή, θα λέγαμε ότι αυτό που καθοδηγεί την εργασία μας είναι *το ερώτημα της κοινωνικής φύσης της καθημερινότητας και των τρόπων γνώσης που αναφέρονται σε αυτήν*. Το ερώτημα συνεπώς είναι αυτό που, με κλασικούς όρους, αφορά την *οντολογία* και την *επιστημολογία* του καθημερινού.[2] Και ενώ παραδοσιακά τα δύο αυτά θεωρούνται αλληλένδετα μεν αλλά αυτόνομα ερωτήματα, στην περίπτωση του καθημερινού θα θέσουμε ως αρχή της ανάλυσής μας μια θεμελιώδη παραδοχή, η οποία είναι και παραδοχή κάθε κοινωνιολογίας της γνώσης: οι τρόποι του κοινωνικού *είναι* της καθημερινότητας αφορούν ταυτόχρονα και πάντοτε συγκεκριμένες μορφές γνώσης, συγκεκριμένες μορφές του *γνωρίζειν* και ειδικά τις πιο *κοινές* μορφές, δηλαδή τις άτυπες μορφές γνώσης της καθημερινότητας. Αυτό σημαίνει ότι οι τρόποι της ύπαρξης των υποκειμένων μέσα σε συγκεκριμένες κοινωνικές σχέσεις και δομές αποτελούν «ήδη» πάντοτε συγκεκριμένους τρόπους κατανόησης και ερμηνείας μιας πραγματικότητας – άρα και συγκεκριμένους τρόπους δράσης και διαντίδρασης. Μια οντολογία συνεπώς της καθημερινότητας (το ερώτημα δηλαδή «τι είναι η καθημερινότητα») αφορά, ταυτόχρονα, –και δεν μπορεί να διαχωρισθεί από– μια επιστημολογία που διερευνά τόσο τους τρόπους του γνωρίζειν που χαρακτηρίζουν την καθημερινότητα (τις άτυπες, καθημερινές μορφές γνώσης) όσο και τους τρόπους του γνωρίζειν την ίδια την καθημερινότητα, δηλαδή την προσπάθεια ορθολογικής διερεύνησης και κατανόησης του καθημερινού από τη μεριά της κοινωνικής θεωρίας.[3]

---

2. Είναι, ωστόσο, δεδομένο ότι η ενασχόληση με την καθημερινότητα τόσο ως πρακτικό όσο και ως θεωρητικό πρόβλημα αναδύεται, για συγκεκριμένους ιστορικούς λόγους, στις μετα-παραδοσιακές, νεωτερικές κοινωνίες του 20ού αιώνα.

3. Είναι, ωστόσο, πολύ δύσκολο να διαχωρίσουμε την κοινωνική από την υπαρξιακή διάσταση της καθημερινότητας στο βαθμό που και οι δύο είναι ανεξάλειπτες και αλληλένδετες· απλώς στην ανάλυσή μας εδώ δίνουμε ιδιαίτερο βάρος στην κοινωνική και ιστορική διάσταση. Άλλωστε η υπαρξιακή της διάσταση –τα μεγάλα θέματα της ζωής και του νοήματός της, του θανάτου, της ηθικής κ.λπ.– δεν μπορεί να διερευνηθεί, όπως έκανε μια α-ιστορική υπαρξιστική φιλοσοφία, έξω από την ιστορία και την κοινωνία.

1. «ΤΙ ΕΙΝΑΙ Η ΚΑΘΗΜΕΡΙΝΟΤΗΤΑ»: ΣΚΕΨΕΙΣ ΓΙΑ ΜΙΑ ΟΝΤΟΛΟΓΙΑ ΤΟΥ ΚΑΘΗΜΕΡΙΝΟΥ ΚΟΣΜΟΥ

Τι είναι λοιπόν η καθημερινότητα και γιατί χρειάζεται να ασχοληθούμε μαζί της; Όπως έχουμε ήδη υποστηρίξει αλλού,[4] το καθημερινό *δεν υπάρχει* με την κυρίαρχη μεταφυσική έννοια η οποία ταυτίζει την ύπαρξη με την παρουσία και δεν έχει ποτέ μία και μοναδική *ουσία*, μία και μοναδική «φύση» που να το ορίζει. Η καθημερινότητα ως έννοια αφορά έναν ετερογενή κόσμο νοημάτων, πρακτικών και σχέσεων –ο μόνος κόσμος όπου μπορεί κάποιος «να ζήσει»– ο οποίος δεν έχει εγγενές νόημα και ουσία· γι' αυτό και τη θεωρούμε τόσο ως την *πρωταρχική* όσο και την πιο *συνηθισμένη* κατάσταση του βίου, και όπως θα υποστηρίξουμε αργότερα, και του λόγου, εάν θεωρήσουμε ότι το πεδίο των πρακτικών της καθημερινότητας είναι δομημένο *ρηματικά*. Και ενώ η καθημερινότητα «καθαυτή» δεν έχει εγγενές νόημα, αποτελεί ωστόσο την «πηγή» κάθε νοήματος· είναι, δηλαδή, ακριβώς αυτή που νοηματοδοτεί το κενό και την έλλειψη η οποία «θεμελιώνει» την ανθρώπινη ύπαρξη και παράγει τα εφήμερα νοήματα (τις καθημερινές μέριμνες και έγνοιες) τα οποία «γεμίζουν» έστω και προσωρινά αυτή την έλλειψη. Η καθημερινότητα[5] συνεπώς είναι ένας «κενός τόπος» ο οποίος γεμίζει με μια σειρά από ετερογενείς πρακτικές (ρηματικές ή άλλες)[6] *οργανωμένες* και *δομημένες* μέσα στο χωρο-χρόνο και η οποία ως *αίσθηση* (ως «εφέ») παράγεται από τη συνάρθρωση συγκεκριμένων κυρίαρχων εννοήσεων του λόγου, του χρόνου και του υποκειμένου· έτσι παράγεται μια αίσθηση «καθημερινότητας» *ως εάν* αυτή η καθημερινή πραγματικότητα να ήταν δεδομένη, φυσική και αυτονόητη. Το καθημερινό λοιπόν είναι ακριβώς αυτό το καταστατικό «ως εάν» του ανθρώπινου βίου, ως εάν το νόημα των λόγων, των σχέσεων, των πράξε-

4. Βλ., ό.π., κεφάλαιο 6 της διδακτορικής διατριβής του συγγραφέα.

5. Πολύ συνοπτικά θα λέγαμε ότι η έννοια της *καθημερινότητας* αναφέρεται σε ένα πεδίο και ένα χωρο-χρόνο μέσα στον οποίο οργανώνονται συγκεκριμένες κοινωνικές πρακτικές –δηλαδή σε μια *κατάσταση* του βίου–, ενώ το *καθημερινό* είναι το ιδιαίτερο, καταστατικό και ανεξάλειπτο *στοιχείο* της ύπαρξης εν γένει το οποίο παράγει την αίσθηση της καθημερινότητας. Αποφεύγουμε τον πιο συνηθισμένο όρο «καθημερινή ζωή» γιατί θεωρούμε ότι μπορεί να έχει κάποιες βιταλιστικές συνεκδοχές.

6. Το θέμα του αν θα πρέπει να κάνουμε μια διάκριση μεταξύ ρηματικών και εξωρηματικών πρακτικών ή αν όλες θα πρέπει να εννοηθούν ως πρακτικές ρηματικές, στο βαθμό που αφορούν πάντοτε δομές του νοήματος, είναι πολύ σημαντικό θεωρητικά, αλλά δεν μπορούμε να το αντιμετωπίσουμε εδώ· είναι, ωστόσο, φανερό ότι ρηματικές δεν σημαίνει «γλωσσικές» με τη στενή έννοια αλλά ευρύτερα νοηματικές.

ων, των πραγμάτων να ήταν *αυτονόητο, δεδομένο και φυσικό*· ωστόσο, σε αυτή την κατάσταση του βίου ζούμε όλοι μας τον περισσότερο καιρό γιατί δεν υπάρχει άλλος τόπος/χρόνος του είναι για να ζήσει κάποιος. Συνάμα, το καθημερινό είναι μια *οπτική θέασης* (δανειζόμενοι μια ιδέα του Γάλλου κοινωνιολόγου Μισέλ Μαφεζολί)[7] της κοινωνικής πραγματικότητας, τόσο από τη μεριά των ατόμων και των κοινωνικών ομάδων (αυτό που θα μπορούσαμε να ονομάσουμε αλλιώς «κυρίαρχη πραγματικότητα»), όσο και –αυτό μας ενδιαφέρει ιδιαίτερα εδώ– από τη μεριά της κοινωνικής θεωρίας, η οποία –σημειώνουμε ότι– σε μεγάλο βαθμό έχει «περιφρονήσει» την καθημερινότητα θεωρώντας την πρακτικά ασήμαντη, εφήμερη και θεωρητικά αμελητέα. Το δικό μας ενδιαφέρον έγκειται σε μια προσπάθεια προβληματικοποίησης και θεματικοποίησης του αυταπόδεικτου και αυτονόητου του καθημερινού, μέσω της οποίας θα μπορούσε κάποιος να «κατασκευάσει» οπτικές ανάλυσης μιας σειράς ζητημάτων που απασχολούν την κοινωνική θεωρία· δηλαδή σε ένα πρώτο επίπεδο λέμε απλώς «ας τα δούμε και από αυτήν τη σκοπιά», δηλαδή τη σκοπιά της ανάλυσης της καθημερινότητας. Με άλλα λόγια, προσπαθούμε να δοκιμάσουμε την επάρκεια και την εμβέλεια της έννοιας αυτής ως προς την πραγματικότητα, χωρίς όμως να ξεκινάμε από δογματικούς ορισμούς· επιχειρούμε επίσης να *θεματικοποιήσουμε* και να *ανακατασκευάσουμε* την καθημερινή βιωμένη εμπειρία με όρους διαφορετικούς, δηλαδή με όρους που δεν ανήκουν στον καθημερινό λόγο αλλά στην επιστημονική επιχειρηματολογία.

Αν μπορούσαμε να δούμε σχηματικά το πεδίο αυτής της ανάλυσης, θα λέγαμε ότι από τη μια μεριά βρίσκονται διάφορες θεωρήσεις οι οποίες θέλουν να προσδώσουν (ή να εγγράψουν) στην καθημερινότητα μία και μοναδική ουσία ή λειτουργία (π.χ., κοινωνική αναπαραγωγή). Αντίθετα, εμείς θεωρούμε ότι η καθημερινότητα δεν έχει μία και μοναδική σταθερή ουσία, είναι καταστατικά *σχεσιακή* και εμφανίζεται μόνο μέσα από τις *επιμέρους ιστορικές της εκφάνσεις*. Την ίδια στιγμή θεωρούμε την καθημερινότητα ως μια κατάσταση του βίου θεμελιακά *συλλογική* και *κοινωνική*, *ιστορική* και *πολιτική* στο βαθμό που η ανθρώπινη ύπαρξη, τουλάχιστον από την πλευρά της κοινωνικής θεωρίας, έχει ενδιαφέρον όχι ως μεμονωμένη ατομική ύπαρξη αλλά μέσα από τις σχέσεις της, δηλαδή στην κοινότητα και στον αλληλοκαθορισμό της, με άλλες ανθρώπινες υπάρ-

7. Ο Μ. Μαφεζολί έχει ασχοληθεί ειδικά με το θέμα της καθημερινότητας, βλ. *La connaisance ordinaire*, Paris, Librairie des Meridiens, 1985 και *La conquête du presènte*, Paris, P.U.F., 1979.

ξεις. Το πρόβλημα της καθημερινότητας δεν είναι συνεπώς το πώς έχω «επιλέξει»[8] εγώ να διάγω την καθημερινότητά μου –αυτό που στις νεωτερικές κοινωνίες ονομάζεται *τρόποι ζωής* (life-styles)–, αλλά το γεγονός ότι διαφορετικές ομάδες ανθρώπων κάνουν κοινές επιλογές, ακολουθούν κοινές καθημερινές πρακτικές, δίνουν κοινές ερμηνείες, έχουν κοινά ήθη και αξίες, καθώς όλα καθορίζονται από την αέναη διαπλοκή των προσωπικών βιωμάτων (ατομική ιστορία) με την ευρύτερη *συλλογική Ιστορία*· αυτός άλλωστε θα ήταν ένας από τους πιθανούς ορισμούς του καθημερινού. Ταυτόχρονα, όπως θα δούμε, η καθημερινότητα αποτελεί το πεδίο της διαρκούς συγκρότησης και ανασυγκρότησης των συλλογικοτήτων, ή αλλιώς των συλλογικών και ατομικών *ταυτοτήτων*.

Η καθημερινότητα λοιπόν δεν «υπάρχει», με την έννοια ότι δεν εμφανίζεται ποτέ μπροστά μας ως τέτοια· το καθημερινό είναι αυτό που βρίσκεται συνέχεια μπροστά μας αλλά δεν το «βλέπουμε», και αυτό το «μηορατό» αποτελεί την προϋπόθεση κάθε δυνατότητας θέασης του κόσμου.[9] Ωστόσο αυτό δεν σημαίνει ότι η καθημερινότητα είναι ένα τίποτα, ότι είναι κάτι το ασήμαντο και το αμελητέο – ή πιο σωστά, σε μια παράδοξη διατύπωση, θα λέγαμε ότι η καθημερινότητα είναι το *σημαντικά ασήμαντο* και το *αιώνια εφήμερο* και *μεταβλητό* που ορίζει τον ανθρώπινο βίο. Η καθημερινότητα είναι η πιο κοινή κατάσταση της ανθρώπινης *περατότητας* την οποία πάντοτε προϋποθέτουμε, γιατί μέσα σ' αυτή κυρίως εμφανίζεται η κοινωνική εμπειρία και μέσα σ' αυτή γεννιόμαστε και πεθαίνουμε όλοι μας· ωστόσο, την αντιλαμβανόμαστε πάντοτε μόνο *έμμεσα*, μόνο από τα ίχνη της και τις συνέπειές της επάνω στα σώματα (ως φθορά του χρόνου), στις συνειδήσεις (ως μνήμη) και στον κόσμο (ως Ιστορία). Σημειώνουμε ότι ο όρος *κοινή* κατάσταση έχει εδώ τόσο τη σημασία του «συνηθισμένη» και «κοινότοπη» όσο και του «διυποκειμενικά μοιρασμένη», κοινή μεταξύ των ανθρώπινων υποκειμένων.

Θεωρούμε επίσης ότι η καθημερινότητα περιπλέκει την κλασική φιλοσοφική αντίθεση *συγκάλυψης* και *αποκάλυψης* στο βαθμό που είναι ταυτόχρονα και δομή αποκάλυψης αλλά και συγκάλυψης· όμως εδώ χωρίς το

8. Εδώ βέβαια υπάρχει μια μεγάλη συζήτηση ως προς τα κριτήρια αλλά και το εύρος των επιλογών που είναι ιστορικά δυνατές σε κάθε άτομο στις νεωτερικές κοινωνίες· και ακριβώς εδώ συνδέεται η καθημερινότητα με την όλη προβληματική της νεωτερικότητας. Βλ., σχετικά, A. Giddens, 1991, *Modernity and self-identity*, Polity Press.

9. Ως προς αυτό, υπάρχει ένα πολύ ενδιαφέρον κείμενο του Maurice Blanchot με τίτλο «Everyday speech», στο *The infinite conversation* (trans. S. Hanson), London, U. of Minnesota Press, 1993.

δεύτερο όρο (συγκάλυψη) δεν θα μπορούσε να υπάρξει ο πρώτος (αποκάλυψη). Από μια φαινομενολογικά επηρεασμένη οπτική, η καθημερινότητα είναι η πρωταρχικότερη δομή από-κάλυψης, γιατί εκεί και μόνο εκεί αποκαλύπτεται μια κοινή πραγματικότητα που είναι ο Κόσμος (ο φυσικός και ο κοινωνικός), ο Εαυτός και ο Άλλος. Μόνο μέσα στην καθημερινότητα –και συγκεκριμένα μέσα στην καθημερινότητα ως *μορφή του λόγου*– μπορεί να εμφανισθεί μια οικεία και δεδομένη πραγματικότητα την οποία όλοι ανα-γνωρίζουμε μέσα στη φυσικότητα και αμεσότητά της. Και εδώ εμπλέκεται η προβληματική που στη φαινομενολογία ονομάστηκε *Lebenswelt* (βιόκοσμος ή βιωμένος κόσμος) και αφορά πρωταρχικά όχι μόνο έναν κόσμο αντικειμένων, αλλά και έναν κόσμο διακριτών και διαφορετικών ανθρώπινων υποκειμένων, τα οποία είναι «σαν και εμάς», αλλά και διαφορετικά από εμάς.[10] Αφορά επίσης και έναν κόσμο σχέσεων τόσο μεταξύ υποκειμένων και αντικειμένων όσο και των υποκειμένων μεταξύ τους, δηλαδή ένα κόσμο *κοινωνικών και ιστορικών σχέσεων*, ηθών, αξιών και πολιτισμού. Πρέπει, ωστόσο, να τονίσουμε ότι αυτός ο καθημερινός βιόκοσμος έχει δομές και οργάνωση και μας παραδίδεται από τις προηγούμενες γενιές ως ήδη *δομημένος* και *προ-ερμηνευμένος* μέσω και μέσα από την γλώσσα. Εδώ επίσης εμφανίζεται και η πρωταρχική συναίσθηση ενός Εσύ και ενός Εγώ –*με αυτή τη σειρά*, η οποία αναφέρεται στην πρωταρχική *αναγνώριση* του Άλλου πριν από τη συγκρότηση του Εαυτού– και συνεπώς εδώ εμφανίζεται και η πρωταρχική κοινωνική εμπειρία.

Μιλώντας για την καθημερινότητα αναφερόμαστε βασικά σε μια κατάσταση του βίου προ-θεωρητική, αλλά και σε μια *βεβαιότητα* –ανεξάρτητη από τη θεωρητική της αλήθεια– των περισσότερων ανθρώπων ότι αυτή η καθημερινή πραγματικότητα πράγματι υπάρχει και είναι η μόνη αληθινή· οι περισσότεροι άνθρωποι –ή μάλλον, ο «μέσος, καθημερινός άνθρωπος» ως ιδεοτυπική κατηγορία– κινούνται *ως εάν* να ήξεραν ποιοι είναι και πού ανήκουν (προσανατολίζονται συνεπώς άμεσα μέσα στον καθημερινό χωρο-χρόνο), και ως εάν το *νόημα* αυτής της πραγματικότητας να ήταν δεδομένο και αυτονόητο. Γι' αυτό η καθημερινότητα μάς δίνει την αίσθηση μιας δεδομένης *οργάνωσης* της πραγματικότητας, αλλά και μιας καθορισμένης θέσης –της δικής μας και των άλλων– μέσα σ' αυτή. Αυτό σημαίνει ότι η καθημερινότητα αναφέρεται πάντοτε σε συγκεκριμένους τρόπους

10. Στη φαινομενολογική αυτή προοπτική επισημαίνουμε στην Ελλάδα το έργο του Β. Καραποστόλη, και συγκεκριμένα τα βιβλία *Μορφές της κοινωνικής δράσης*, Θεμέλιο, 1984, και *Στις ρίζες της κοινωνικής εμπειρίας*, Γνώση, 1987.

γνώσης και ερμηνείας του κόσμου οι οποίοι είναι προ-θεωρητικοί και προ-φιλοσοφικοί και οι οποίοι καθοδηγούν την καθημερινή μας δράση και διαντίδραση· αυτοί συναρθρώνονται κάτω από ένα σύνολο ρηματικών πρακτικών που ονομάζουμε «κοινή λογική». Την ίδια στιγμή η παράδοση της φαινομενολογίας τονίζει ότι αυτοί οι καθημερινοί τρόποι/τόποι γνώσης και ερμηνείας της πραγματικότητας αποτελούν το ανεξάλειπτο υπόβαθρο κάθε επιστήμης και κάθε θεωρητικής κατανόησης στο βαθμό που η επιστημονική γνώση –η οποία ως τυπική γνώση ασφαλώς διαχωρίζεται και διαφέρει από τις άτυπες μορφές γνώσης της καθημερινότητας– *προϋποθέτει* καταστατικά τον καθημερινό βιόκοσμο.

Θα πρέπει ακόμη να τονίσουμε ότι ένα από τα σημαντικότερα θεωρητικά ζητήματα που θέτει η παράδοση της φαινομενολογίας σε σχέση με την καθημερινότητα είναι η έννοια μιας «κατασκευής» της κοινωνικής πραγματικότητας.[11] Πολύ απλά, η έννοια της κατασκευής αμφισβητεί σοβαρά τη δεδομενικότητα[12] και τη φυσικότητα αυτής της καθημερινότητας τονίζοντας ότι η αντικειμενικότητα που ονομάζεται «καθημερινή πραγματικότητα» αποτελεί μια *διυποκειμενική* σύνθεση επιμέρους υποκειμενικοτήτων· αναφέρεται δηλαδή στους ιστορικά και πολιτισμικά δεσμευμένους τρόπους με τους οποίους τα υποκείμενα «κατασκευάζουν» και ανακατασκευάζουν διαρκώς *συλλογικά* μια καθημερινή πραγματικότητα. Θα πρέπει ωστόσο να προσθέσουμε ότι αυτή η καθημερινή πραγματικότητα ενέχει πάντοτε όχι απλώς μεμονωμένες ατομικές «πράξεις» αλλά μια συνεχή ροή παρόμοιων και *επαναληπτικών* εμπειριών και πρακτικών μέσα στο χωρο-χρόνο.[13] Αυτή η χρονική ροή –και η φαινομενική *συνέχεια*– των εμπειριών μέσα στην καθημερινότητα αφορά την αλληλουχία, άρα και την οργάνωση των εμπειριών αυτών σε διαφορετικές χωροχρονικές ενότητες (π.χ., πρωί – μεσημέρι – βράδυ, σπίτι – εργασία, ελεύθε-

---

11. Σημαντικό –αλλά όχι το μόνο– κείμενο εδώ είναι το «κλασικό» των P. Berger και T. Luckmann, 1967, *The social construction of reality*, Penguin (ελληνική μετάφραση: Κ. Αθανασίου, 2003, *Η κοινωνική κατασκευή της πραγματικότητας*, Νήσος). Στα ελληνικά αναφέρουμε ενδεικτικά ένα βιβλίο με κείμενα διαφόρων συγγραφέων για τις σημαντικές επιστημολογικές συνέπειες της έννοιας της κατασκευής, βλ. Ε.Μ.Ε.Α., 1996, *Περί κατασκευής*, Νήσος.

12. Ως «δεδομενικότητα» μεταφράζουμε τον αγγλικό νεολογισμό «taken-for-grantedness» για να εκφράσουμε τη βασική ιδιότητα της καθημερινής πραγματικότητας ως άμεσης, δεδομένης και αυτονόητης.

13. Εμείς θεωρούμε ότι αυτοί οι τρόποι/τόποι της κατασκευής της καθημερινότητας είναι η γλώσσα – ή με την ευρύτερη έννοια ο λόγος (discourse) με τη μορφή της «κοινής λογικής».

ρος χρόνος κ.λπ.)· οι διαφορετικές καθημερινές αυτές πρακτικές αποτελούν τις *στίξεις* της καθημερινότητας, τόσο μέσα στην κάθε μέρα όσο και μεταξύ των ημερών. Έτσι η καθημερινή χρονικότητα δεν εμφανίζεται ως ένα ατελείωτο, επαναλαμβανόμενο, αδιαφοροποίητο *ίδιο* γιατί αυτές οι στίξεις ορίζουν, μέσω της διαφοράς τους, τόσο την οργάνωση της κάθε μέρας από την αρχή μέχρι το τέλος της όσο και τη διαφοροποίηση μεταξύ των ημερών, οργανωμένων σε ευρύτερα σύνολα (εβδομάδες, μήνες, εποχές, χρόνια κ.λπ.). Θα λέγαμε λοιπόν ότι η καθημερινότητα αφορά μια σειρά από πολιτισμικά και ιστορικά καθορισμένους τρόπους κατηγοριοποίησης, επιλογής και οργάνωσης της κοινωνικής πραγματικότητας και των πρακτικών μέσα σε αυτή, η οποία διαρκώς αναπαράγεται. Έτσι οι μορφές της καθημερινότητας εμφανίζονται ως φυσικές και δεδομένες –δηλαδή αποκρύπτουν την ιστορικότητά τους αλλά και τους τρόπους/τόπους της «κατασκευής» τους– και συναρθρώνονται σε ευρύτερα νοηματικά πλαίσια ερμηνείας του κόσμου, του εαυτού και του άλλου, τα οποία μας επιτρέπουν να κατανοούμε και να νοηματοδοτούμε τις καθημερινές μας πράξεις. Από μια άποψη θα μπορούσαμε να πούμε (και εδώ σκεφτόμαστε τη θεωρητική συνεισφορά του Ervin Goffman)[14] ότι η καθημερινότητα είναι μια διαρκής –και σε μεγάλο βαθμό ασυνείδητη– «σκηνοθεσία» καταστάσεων ζωής τόσο του εαυτού μας και της σχέσης μας με τους άλλους όσο και των χρήσεων του καθημερινού χρόνου (και χώρου). Είναι, βεβαίως, σημαντικό να θυμόμαστε εδώ ότι όλα αυτά δεν αφορούν κάποια υποτιθέμενη «φυσικότητα» της καθημερινής πραγματικότητας αλλά αποτελούν συμβολικές κοινωνικές κατασκευές, οι οποίες εγγράφονται και μέσα στον ψυχισμό των υποκειμένων μέσω των διαδικασιών της κοινωνικοποίησης.

Θεωρούμε λοιπόν ότι η καθημερινότητα είναι αυτή η αίσθηση της *αμεσότητας* και της *οικειότητας* ενός κόσμου το νόημα του οποίου εν πολλοίς του διαφεύγει· ο τόπος όπου πραγματικότητα και αλήθεια ταυτίζονται αδιαμεσολάβητα. Πιστεύουμε, ωστόσο, ότι η προβληματική της καθημερινότητας υποδεικνύει, μεταξύ των άλλων, το γεγονός ότι η *πλήρης διαφάνεια* του κοινωνικού δεν είναι δυνατή, ότι δεν είναι δηλαδή δυνατόν εντέλει να αναστοχασθούμε πλήρως την ολότητα της κοινωνικής πραγματικότητας, στο βαθμό που θα υπάρχει πάντοτε ένα τουλάχιστον αρχικό σημείο το οποίο θα παραμένει σκοτεινό.[15] Από την άλλη μεριά, προσπαθούμε την

14. Βλ. *The presentation of self in everyday life*, Cambridge University Press, 1993.

15. Αυτό δεν μας οδηγεί σε έναν επιστημολογικό φαταλισμό αλλά στη διαρκή προσπάθεια για όλο και πληρέστερη κριτική κατανόηση, γνωρίζοντας όμως ότι αυτή δεν μπορεί ποτέ να είναι ούτε πλήρης ούτε οριστική.

ίδια στιγμή να σκεφθούμε την καθημερινότητα ως κατεξοχήν *πεδίο* όπου αναδύεται κάθε νόημα και κάθε μορφή του λόγου, ακόμη και του μη-καθημερινού.[16] Εξυπακούεται, βεβαίως, ότι η καθημερινότητα δεν αποτελεί απλώς μια αλληλουχία πράξεων και πρακτικών αλλά και μια σειρά από αντίστοιχες μορφές της συνείδησης,[17] μια διαρκή ροή από σκέψεις, ιδέες, συναισθήματα, επιθυμίες, ονειροπολήσεις, συνειρμούς, φαντασιώσεις κ.λπ., οι οποίες αποτελούν την καταστατική και ανεξάλειπτη *συμβολική* και *φαντασιακή* διάσταση της καθημερινής εμπειρίας. Ιδιαίτερη έμφαση θα δίναμε στο γεγονός ότι δεν μπορεί να υπάρξει καμιά εμπειρία της καθημερινότητας η οποία να μην συμβολοποιείται –δηλαδή που να μην ανήκει τελικά σε ένα πεδίο λόγου και νοήματος– και να μην έχει μια φαντασιακή διάσταση ως εκπλήρωση επιθυμιών, ενορμήσεων ή ταυτίσεων των υποκειμένων. Συνολικά το καθημερινό, για εμάς, είναι αυτό που αναδεικνύει τα όρια της ανθρώπινης σκέψης και αναφέρεται σε κάτι της τάξεως που η σκέψη δεν μπορεί ούτε να υπερβεί αλλά ούτε και να καταργήσει· συμβατικά, θα ονομάζαμε τα όρια αυτά *σωματικότητα, λεκτικότητα* και *χρονικότητα.*[18] Το καθημερινό είναι ακριβώς η προ-θεωρητική αμεσότητα μιας θεμελιακά *εν-σώματης* συνείδησης αλλά και μιας συνείδησης της χωρο-χρονικότητας του δικού μας σώματος· είναι, επίσης, η βεβαιότητα της αίσθησης του λόγου ως αυτό που κατεξοχήν ορίζει το ανθρώπινο – δηλαδή ότι τίποτα δεν μπορεί να υπάρξει πέρα και έξω από το λόγο– και είναι η «γνώση» πως ό,τι υπάρχει μέσα στην πραγματικότητα εγγράφεται σε μια πεπερασμένη δομή χρονικότητας και δεν μπορεί να υπάρξει έξω από αυτήν. Είναι, δηλαδή, η οντολογική, προ-φιλοσοφική βεβαιότητα ότι στην καθημερινότητά μου υπάρχω μαζί με άλλα όμοια έμβια όντα μέσα σε έναν κόσμο ο οποίος είναι και αυτός πραγματικός, ανεξάρτητα αν εκ των υστέρων μπορώ να εκφράσω φιλοσοφικές αμφιβολίες για την ύπαρξή του

16. Εννοούμε δηλαδή ότι ακόμη και ο μη-καθημερινός λόγος, όπως η ποίηση, η φιλοσοφία, η επιστήμη και η τέχνη εν γένει, αναδύεται και εγγράφεται αναγκαστικά μέσα στο πεδίο της καθημερινής χωρο-χρονικότητας.

17. Ένα από τα σημαντικότερα έργα που μπορούμε να σκεφθούμε στην προοπτική αυτή είναι το κλασικό *Φαινομενολογία της αντίληψης* [*Phenomenology of perception* (trans. C. Smith), London, Routledge, 1994] αλλά και συνολικότερα το έργο του M. Merleau-Ponty.

18. Αναφερόμαστε εδώ σε κάτι της τάξης μιας *πρωταρχικής αίσθησης* (ίσως και προ-συμβολικής) του *σώματος*, του *λόγου* και του *χρόνου*, έννοιες όμως οι οποίες έχουν συγκεκριμένη χροιά μέσα στη μεταφυσική παράδοση του δυτικού λόγου· γι' αυτό και προτιμούμε όρους που δηλώνουν ιδιότητες, όπως σωματικότητα, λεκτικότητα, χρονικότητα.

(π.χ., Ντεκάρτ).[19] Θεωρούμε ότι, υπ' αυτή την έννοια, το καθημερινό σημαδεύει τα όρια της σκέψης αλλά και τη *μερικότητά* της στο βαθμό που δεν είναι δυνατόν να σκεφθούμε ή να αναστοχασθούμε τα πάντα (δηλαδή το όλον), δεν μπορούμε δηλαδή να βιώσουμε μια ύπαρξη που να είναι απόλυτα *διάφανη* στον εαυτό της και απόλυτα συνειδητή· θα ισχυρισθούμε λοιπόν ότι η καθημερινότητα είναι ταυτόχρονα ο *όρος*, το *όριο* αλλά και το *υπόλειμμα* της θεωρητικής συνείδησης.

Αν όλα τα παραπάνω μας δημιουργούν την αίσθηση μιας «αντικειμενικής» πραγματικότητας η οποία αποκαλύπτεται μέσα στην καθημερινότητα, τι αποκρύπτεται μέσα σε αυτή; Προτού επιχειρήσουμε να απαντήσουμε αυτό το ερώτημα θα πρέπει να κάνουμε κάποιες προκαταρκτικές παρατηρήσεις. Η φιλοσοφία –την οποία εδώ θεωρούμε ως εμβληματική για το θεωρητικό λόγο εν γένει– θεωρεί την καθημερινότητα ως μια αναγκαία μεν αλλά ασήμαντη και εφήμερη *φαινομενικότητα* του βίου και ως το κατεξοχήν εμπόδιο για την κατανόηση της *ουσίας* της ανθρώπινης ύπαρξης.[20] Και αυτό γιατί η καθημερινότητα εμφανίζεται να συγκαλύπτει, ακριβώς μέσω της αμεσότητας, της οικειότητας, της δεδομενικότητας και της κοινοτοπίας της, τόσο την *αυθεντικότητα* της ύπαρξης (που για τον Χάιντεγκερ είναι ένα «αυθεντικό–είναι–προς–θάνατο») όσο και την προσπάθεια κατανόησης της ουσίας του υπερβατικού Εγώ (εξ ου και η χουσερλιανή προσπάθεια μιας Εποχής, δηλαδή μιας, έστω προσωρινής, αναίρεσης της εγκυρότητας της πραγματικότητας). Συγκαλύπτει συνεπώς, μέσα από τη *μέριμνα* και την έγνοια για τις «μικρές» υποθέσεις της καθημερινότητας, το κενό, την έλλειψη και το ρίσκο που θεμελιώνει το ανθρώπινο και δεν μας επιτρέπει να κατανοήσουμε τη βαθύτερη «ουσία» του. Γι' αυτό και για τον Χάιντεγκερ ο καθημερινός λόγος –και ειδικά ο κοινός, δημόσιος λόγος που τον ταυτίζει με το απρόσωπο *das Man* (οι Πολλοί)– είναι το κατεξοχήν εμπόδιο σε μια αυθεντική ερμηνεία του *Dasein*

19. Το επιχείρημα, π.χ., του E. Husserl [στο *Cartesian meditations* (trans. D. Cairns), Martinus Nijhoff, The Hague, 1964], είναι ακριβώς ότι κάθε προσπάθεια φιλοσοφικής αμφισβήτησης της ύπαρξης της πραγματικότητας –όπως οι *Meditations* του Descart– προϋποθέτει ήδη πάντοτε μια προϋπάρχουσα πραγματικότητα, στο βαθμό που μόνο μέσα σ' αυτήν μπορεί να υπάρξει αυτή η αμφισβήτηση.

20. Εδώ αναφερόμαστε συγκεκριμένα σε φαινομενολογικές και μετα-φαινομενολογικές φιλοσοφικές απόψεις, όπως αυτή του Μάρτιν Χάιντεγκερ και του Έντμουντ Χούσερλ. Γίνεται προσπάθεια να τεκμηριωθεί η άποψη αυτή λεπτομερώς στα κεφάλαια 1 και 2 της διδακτορικής μου διατριβής, βλ παραπάνω.

(Εδωνά-είναι).[21] Παρουσιάζεται εδώ λοιπόν για το φιλοσοφικό λόγο η ανάγκη να τεθεί ένα *έξωθεν* της καθημερινότητας, μια υπερβατική θέση – έστω και αν δεν ονομάζεται έτσι– που είναι είτε η χουσσερλιανή *Εποχή*, είτε η χαϊντεγκεριανή στιγμή της *Ενόρασης*, έτσι ώστε να αποκαλυφθεί αυτό που η καθημερινότητα καταστατικά συγκαλύπτει· και εδώ διαβλέπουμε μια κάποια υποψία και περιφρόνηση για την καθημερινότητα. Θεωρούμε ωστόσο ότι αυτό το «εκτός» της καθημερινότητας (*εάν* υπάρχει) δεν είναι ένας τόπος (ή λόγος) όπου μπορεί να «κατοικήσει» κάποιος, όπου μπορεί κάποιος να ζήσει. Αυτό σημαίνει ότι το «καθημερινότητα» αποτελεί τη συνηθέστερη κατάσταση του βίου όπου όλοι οι άνθρωποι ζουν τον περισσότερο καιρό και ότι κανείς δεν μπορεί να ζήσει στην «ουτοπία» του θεωρητικού λόγου ή της επιστήμης. Εάν, ωστόσο, υπάρχει ένα «σημείο μηδέν» του καθημερινού, αυτό δεν μπορεί παρά να είναι ο θάνατος,[22] αυτό το «μη-φωτεινό» φως στην καρδιά του καθημερινού, ένα «γεγονός» (event) που είναι ριζικά «ανοίκειο» – και άρα «μη-καθημερινό», παρότι λαμβάνει χώρα μέσα στην καθημερινότητα. Εδώ βρίσκεται και το σημείο διάλυσης του καθημερινού, το σημείο της έκλειψής του, γιατί αυτή η προοπτική της περατότητας ορίζει το καθημερινό ως καταστατικά *εφήμερο*· το καθημερινό είναι αυτό ακριβώς που αποκρύπτει την καταστατική *περατότητα* του ανθρώπινου βίου και τη «βεβαιότητα» του θανάτου (χωρίς την οποία όμως δεν θα μπορούσε να υπάρξει η ίδια η ζωή) μέσα από τη μέριμνα για τις «υποθέσεις της κάθε μέρας», από τα «μικρά» πράγματα και έγνοιες, μέσα από αυτή την αδιάκοπη κίνηση του «από τη μια μέρα στην άλλη». Η μέριμνα αυτή για τις εφήμερες υποθέσεις της καθημερινότητας –χωρίς και πέρα από την οποία όμως κανείς δεν μπορεί να υπάρξει, έστω και στο βαθμό που αποτελεί βιολογικό οργανι-

---

21. Όσον αφορά τον Μ. Χάιντεγκερ, αναφερόμαστε εδώ στο *Είναι και Χρόνος* (μετ. Γ. Τζαβάρα, Δωδώνη, Αθήνα, τ. 1, 1978, τ. 2, 1985). Για τον Ε. Χούσσερλ τα βασικά κείμενα αναφοράς είναι *The crisis of european sciences and transcendental phenomenology* (trans. D. Carr, Northwestern University Press, Evanston, 1970) και *Ideas pertaining to a pure phenomenology and a phenomenological philosophy* (trans. F. Kersten, Kluwer Academic Publishers, 1982).

22. Σε αντίθεση με τον Χάιντεγκερ, ο οποίος θέτει ως κεντρική προβληματική αυτή του «δικού μου» θανάτου τον οποίο δεν μπορεί κανείς άλλος να «βιώσει», εμείς θεωρούμε ότι αυτή η περατότητα εμφανίζεται με τον πιο ωμό τρόπο στη *σχέση* μας με το θάνατο του *άλλου* –ένα θάνατο ίσως πιο σημαντικό από τον δικό μου–, όπου η καθημερινότητα αποκαλύπτεται με τον πιο βίαιο τρόπο (ως *ρήξη* του καθημερινού) ως αυτό που «πραγματικά» είναι: μια σημαντική ασημαντότητα, ένα κενό που γίνεται κόσμος, μια έλλειψη που γίνεται νόημα.

σμό ο οποίος πρέπει να συντηρηθεί– είναι αυτό που, για τους περισσότερους ανθρώπους και τον περισσότερο καιρό, δεν μας επιτρέπει να «δούμε» την καταστατική της περατότητα και μερικότητα. Όμως, για εμάς, αυτή η δομή της συγκάλυψης δεν είναι μόνο αρνητική αλλά ταυτόχρονα και θετική με την έννοια της *παραγωγικής*· αποτελεί, δηλαδή, καταστατική προϋπόθεση της αποκάλυψης μιας καθημερινής πραγματικότητας, που είναι η μόνη οικεία, άμεση και δεδομένη πραγματικότητα την οποία γνωρίζουμε. Αν δεν υπήρχε λοιπόν αυτή η συγκάλυψη, δεν θα μπορούσε να υπάρξει και η αποκάλυψη ενός κόσμου αντικειμένων, υποκειμένων και σχέσεων μέσα στην καθημερινότητα· ενός κόσμου δηλαδή ο οποίος «κάνει τη ζωή μας εύκολη» στο βαθμό που τα νοήματα και οι ερμηνείες των καταστάσεων και των σχέσεων θεωρούνται ως εάν να ήταν δεδομένα και οικεία. Η καθημερινότητα συνεπώς «παράγεται» από αυτή τη συγκάλυψη η οποία αποκρύπτει τη φύση και τις προϋποθέσεις της «κατασκευής» της πραγματικότητας, τόσο ως πραγματικότητας η οποία θεμελιώνεται σε μια ανεξάλειπτη υπαρξιακή περατότητα και έλλειψη όσο και ως *μιας* δυνατής πραγματικότητας ανάμεσα σε άλλες (η ιστορικότητα του καθημερινού). Αποκρύπτει δηλαδή την *ενδεχομενικότητα* και το *ρίσκο* που καταστατικά ενέχει κάθε ανθρώπινη ύπαρξη, καθηλώνοντας –έστω και προσωρινά και τοπικά– το νόημα των πραγμάτων, των λέξεων και των σχέσεων.

Όσον αφορά τη σύνθετη σχέση καθημερινότητας και ιστορικότητας θα μπορούσαμε να πούμε ότι η καθημερινότητα είναι το κατεξοχήν πεδίο επάνω στο οποίο εξελίσσεται η ιστορία «από τη μια μέρα στην άλλη», δηλαδή αποτελεί την ανεξάλειπτη προϋπόθεσή της· την ίδια στιγμή το καθημερινό είναι το *υπόλειμμα* της ιστορίας, το εφήμερο που είναι καταδικασμένο στη λήθη και οι μικρές καθημερινές ιστορίες που δεν θα γίνουν ποτέ «Ιστορία». Ωστόσο, αυτά που εμφανίζονται ως διάσπαρτα και μη-ενοποιήσιμα κομμάτια της καθημερινότητας συνενώνονται και ανασυγκροτούνται πάντοτε εκ των υστέρων σε *αφηγηματικές ενότητες*, όπως για παράδειγμα η αφήγηση μιας προσωπικής ιστορίας, μιας συλλογικής εμπειρίας ή ενός λογοτεχνικού κειμένου.[23] Η ιστορικότητα του καθημερινού είναι πάντοτε αμφίσημη γιατί ενέχει *ταυτόχρονα* τόσο τη στατικότητα και την «ακινησία» των επαναληπτικών καθημερινών πρακτικών (όπου κάθε σήμερα είναι ένα αιώνιο χθες και ένα ήδη αύριο) όσο και την κίνηση

23. Σκεφτόμαστε εδώ συγκεκριμένα την καθημερινότητα ως αφήγηση και ανάμνηση σε σχέση με ένα κείμενο-σταθμό για τη μοντέρνα λογοτεχνία όπως το *Αναζητώντας τον χαμένο χρόνο* του Μαρσέλ Προυστ.

και τη μεταβολή που ορίζει το ρου της ιστορίας και της κοινωνίας. Από την άποψη αυτή, η καθημερινότητα αποτελεί μια «κόλλα» η οποία συνενώνει σε μια *φαινομενική* χρονική συνέχεια και αλληλουχία αυτά τα γεγονότα της ιστορίας (ατομικής και συλλογικής) που απομένουν (δηλαδή, επιλέγονται – αλλά πώς;) στη μνήμη ως σημαντικά· υποθέτουμε δηλαδή ότι κάτι σαν «καθημερινότητα» πρέπει να υπάρχει αλλά αυτή έχει τελεσίδικα καταδικασθεί στη λήθη. Συνολικά η έννοια της καθημερινότητας μας καλεί να σκεφθούμε τη σύνθετη σχέση συνέχειας και ασυνέχειας μέσα στον ιστορικό χρόνο[24] (αλλά και τη σχέση της χρονικότητας με τον ιστορικό χρόνο), της φαινομενικής δηλαδή συνέχειας των γεγονότων μέσα στη ροή της καθημερινότητας και των καταστατικών της ασυνεχειών.

Επειδή, όμως, το θέμα ενός ορισμού της καθημερινότητας είναι σύνθετο, θεωρούμε ότι η καθημερινότητα δεν μπορεί να ορισθεί αφεαυτής και κάθε προσπάθεια ορισμού της εξαρτάται πάντοτε και καταστατικά από το έτερόν της, δηλαδή το «μη-καθημερινό» ως στιγμή της άρνησης και της υπέρβασής της. Το «μη-καθημερινό» έχει ταυτισθεί σε διάφορα θεωρητικά σχήματα με διαφορετικά στοιχεία, όπως η στιγμή της υπέρβασης, της γιορτής, της επανάστασης, της έκστασης, της τέχνης, του καρναβαλιού ακόμα και του έρωτα.[25] Στη γενική του μορφή «μη-καθημερινό» θα ήταν κάθε τι το ασυνήθιστο, εκπληκτικό, παράδοξο, μοναδικό, διαμεσολαβημένο, *ανοίκειο* και μέσα στις κατηγορίες αυτές μπορεί κάποιος να εγγράψει μια σειρά από διαφορετικές καταστάσεις και γεγονότα. Ιδιαίτερο, ωστόσο, ενδιαφέρον παρουσιάζουν οι όροι *μοναδικό*, *παράδοξο* και *ανοίκειο*. Το *μοναδικό* γιατί αντιτίθεται στην κυρίαρχη εννόηση της καθημερινότητας ως αέναης επανάληψης (αυτό που ονομάζεται *καθημερινή ρουτίνα*) του ίδιου και το *ανοίκειο* και το *παράδοξο* γιατί η οικειότητα και η δεδομενικότητα (και άρα η –σχετική έστω– προβλεψιμότητα) είναι βασικά συστατικά της καθημερινής πραγματικότητας. Δεχόμαστε ωστόσο ότι και οι δύο όροι (καθημερινό και μη-καθημερινό) αλληλεξαρτώνται, ότι ο ένας ορίζει τον άλλο αλλά και τον διχάζει γιατί δεν τον αφήνει να ολοκληρω-

---

24. Είναι φανερό ότι αυτό θα μας πήγαινε προς την κατεύθυνση μιας φαινομενολογίας της καθημερινής συνείδησης (π.χ., Berson ή Husserl) που δεν μπορούμε εδώ να αντιμετωπίσουμε. Σημειώνουμε, ωστόσο, το δυναμικό στοιχείο της καθημερινής χρονικότητας που συνδέει τη μία πρακτική με την άλλη σε μια φαινομενική συνέχεια αλλά και την ίδια την έννοια του *γεγονότος* (event) που είναι σημαντική.

25. Εδώ σκεφτόμαστε το πώς εμφανίζεται αυτό το «μη-καθημερινό» στοιχείο στο έργο, π.χ., του Α. Λεφέβρ, του Γ. Ντεμπόρ και των Σιτουασιονιστών, του Χ. Μαρκούζε, του Μ. Μπακτίν κ.ά..

θεί. Έτσι, πάντοτε μέσα στην καθημερινότητα ενυπάρχει το μη-καθημερινό, έστω και ως στοιχείο μεμονωμένων στιγμών, δηλαδή το ανοίκειο μέσα στο οικείο και το εκπληκτικό μέσα στη ρουτίνα· την ίδια στιγμή μέσα στο «μη-καθημερινό» μπορεί να υπάρχει το καθημερινό ως «βαρετό» και «κοινότοπο». Σκεφτόμαστε, επίσης, ότι το «μη-καθημερινό» –με την έννοια του ανοίκειου αλλά και του μη-άμεσου, του διαμεσολαβημένου– είναι ο ίδιος λόγος της θεωρίας, ο οποίος προσπαθεί να θεματοποιήσει την καθημερινή πραγματικότητα με άλλους, «μη-καθημερινούς» όρους·[26] αναστοχάζεται δηλαδή τη δεδομενικότητα και την αμεσότητα της καθημερινότητας με όρους που δεν ανήκουν στον καθημερινό λόγο και προσπαθεί να υπερβεί, έστω τοπικά και προσωρινά, την, κατά τα άλλα, ανεξάλειπτη δεδομενικότητα και οικειότητα του καθημερινού λόγου.

Είναι, επίσης, σημαντικό να τονίσουμε αυτή την έννοια της *μέριμνας* του βίου η οποία είναι συστατική της καθημερινότητας· μιας μέριμνας που αναφέρεται όχι μόνο στον εαυτό, όπως αυτός εμφανίζεται ως το φαινομενικό επίκεντρο της καθημερινής δράσης, αλλά –και πρωταρχικότερα– μιας μέριμνας για τον άλλο, μιας μέριμνας δηλαδή που θεμελιώνει (αλλά δεν εξαντλεί) κάθε «κοινωνική σχέση». Από την άποψη αυτή θα διακινδυνεύαμε την εξής διατύπωση για την κοινωνική φύση της καθημερινότητας: η καθημερινότητα αναφέρεται κατά κύριο λόγο στη δομή του *διυποκειμενικού*, η οποία προηγείται, όχι μόνο θεωρητικά αλλά και εμπειρικά, του *υποκειμενικού* και η οποία εμφανίζεται ως *αντικειμενικότητα*. Η καθημερινότητα είναι όλες αυτές οι εφήμερες έγνοιες («τα χίλια δυο μικρά πράγματα που πρέπει να γίνουν κάθε μέρα») για τον εαυτό και τον άλλο και γι' αυτό το λόγο αποτελεί το πεδίο και την προϋπόθεση της συγκρότησης και *αναπαραγωγής* (φυσικής και κοινωνικής) τόσο των ατομικών όσο και των συλλογικών ταυτοτήτων· της *αναπαραγωγής* δηλαδή των όρων ζωής

26. Το σχήμα το οποίο έχουμε ήδη χρησιμοποιήσει αλλού (κεφ. 6 της διδακτορικής διατριβής) για να εξηγήσουμε αυτή τη σχέση μεταξύ του καθημερινού (ως του κατεξοχήν εμπειρικού και βιωματικού) και του θεωρητικού λόγου (ως υπερβατικού) είναι η έννοια του «ημι-υπερβατικού» (*quasi-transcendental*) από το έργο του Ζακ Ντεριντά, δηλαδή η διαρκής κίνηση μεταξύ του ενός και του άλλου. Θεωρούμε, δηλαδή, ότι κανείς δεν μπορεί να αρκεσθεί στη δεδομενικότητα και οικειότητα του καθημερινού λόγου αλλά και κανείς δεν μπορεί να «κατοικήσει» στα ύψη του θεωρητικού λόγου· ο λόγος πρέπει να κινείται διαρκώς μεταξύ των δύο αυτών θέσεων χωρίς να καθηλώνεται οριστικά σε καμία από τις δύο. Αυτό επιπλέον μας προφυλάσσει και από μια ουσιοκρατική εννόηση της καθημερινότητας, δηλαδή από το να αποφανθούμε εύκολα ότι η καθημερινότητα είναι «αυτό ή το άλλο»· για εμάς η καθημερινότητα είναι όλα τα παραπάνω, «μεταξύ των άλλων».

και των δομών αλληλεγγύης κάθε συλλογικότητας. Να σημειώσουμε, εν κατακλείδι, ότι η προβληματική της καθημερινότητας μας καλεί, σε σχέση με τα παραπάνω, να αντιμετωπίσουμε τα δύσκολα και σύνθετα ζητήματα τόσο της φύσης του κοινωνικού δεσμού όσο και των κοινωνικών σχέσεων εν γένει.

2. ΓΙΑ ΜΙΑ ΚΟΙΝΩΝΙΚΗ ΘΕΩΡΙΑ ΤΗΣ ΚΑΘΗΜΕΡΙΝΟΤΗΤΑΣ

Έχοντας ήδη θέσει κάποια βασικά ζητήματα ως προς την προσπάθεια ανάλυσης και θεματοποίησης της καθημερινότητας, θα πρέπει να επισημάνουμε δύο βασικές παραδόσεις από τη μεριά της κοινωνικής θεωρίας που έχουν επηρεάσει ιδιαίτερα και τη δική μας άποψη, η οποία προσπαθεί να συνθέσει το περίγραμμα –αλλά και το πρόγραμμα– μιας *θεωρίας της καθημερινότητας* μέσα από διαφορετικά θεωρητικά σχήματα.[27] Η μία είναι η παράδοση της φαινομενολογικής φιλοσοφίας όπως αυτή εκκινεί από τη σκέψη του μεγάλου Γερμανού φιλόσοφου Έντμουντ Χούσσερλ (Edmund Husserl) και μεταγράφεται στο χώρο των κοινωνικών επιστημών από το συνεργάτη και συνεχιστή του Άλφρεντ Σουτζ (Alfred Schutz).[28] Ο Σουτζ φέρνει τη φαινομενολογική σκέψη στην Αμερική κατά τη δεκαετία του 1940 θεμελιώνοντας μια σειρά από μικροκοινωνιολογικές προσεγγίσεις, οι οποίες έχουν ιδιαίτερη σημασία για την ανάλυση της καθημερινότητας, όπως η φαινομενολογική κοινωνιολογία, η εθνομεθοδολογία (ethnomethodology) και η εθνοεπιστήμη (ethnoscience).[29] Από την άλλη μεριά, βρίσκεται ο μαρξισμός –και όταν λέμε μαρξισμό εννοούμε την ευρύτερη παράδοση του δυτικού μαρξισμού που ξεκινάει με τον Λούκατς–, ο οποίος πιστεύουμε ότι μπορεί να συνεισφέρει σημαντικά στοιχεία στην προσπάθεια συγκρότησης μιας συνθετικής θεώρησης της καθη-

---

27. Στη δική μας προβληματική, εκτός από τις επιρροές της μαρξιστικής παράδοσης και της φαινομενολογίας, αναγνωρίζουμε ακόμη και την επιρροή του *δομισμού* –ειδικά του γαλλικού– και των σύγχρονων ετερογενών ρευμάτων τα οποία προήλθαν από το δομισμό, στο βαθμό που δεν θεωρούμε ότι ο λεγόμενος «μετα-δομισμός» αποτελεί μια ενιαία παράδοση και προβληματική. Παραδοσιακά το πεδίο αυτό αναφέρεται ως «κοινωνιολογία της καθημερινής ζωής».

28. Αναφέρουμε ενδεικτικά κάποια σημαντικά έργα του Alfred Schutz: *The phenomenology of the social world* (trans. G. Walsh και F. Lehnert), Northwestern University Press, 1967, και *The structures of the life-world* (μαζί με τον T. Luckmann – 2 τόμοι), Heinemman, 1970.

29. Μια πρόσφατη ενδιαφέρουσα συλλογή κειμένων στο χώρο αυτό είναι το Καλφόπουλος Κ. (επιμ.), 2003, *Η ποιοτική παράδοση στις κοινωνικές επιστήμες*, Αθήνα, Νήσος.

μερινότητας. Μέσα από τις δύο αυτές παραδόσεις –και τους διάφορους συνδυασμούς τους– θα επιχειρήσουμε να θέσουμε ένα γενικό θεωρητικό και επιστημολογικό πλαίσιο σε σχέση με πιθανές χρήσεις της έννοιας της καθημερινότητας στην κοινωνική θεωρία και μια σειρά προτάσεων για την κοινωνική φύση της καθημερινότητας. Από την άλλη μεριά, δεν υποτιμούμε καθόλου τις συγκεκριμένες ιστορικές αναλύσεις που ασχολούνται με τους τρόπους και τις μορφές της καθημερινότητας μέσα σε συγκεκριμένα κοινωνικο-ιστορικά πλαίσια, στο βαθμό που η καθημερινότητα δεν εμφανίζεται γενικά αλλά μόνο μέσα από τις επιμέρους συγκεκριμένες ιστορικές της εκφάνσεις ως ήθη, πρακτικές και τρόπους ζωής.

Κατά την άποψή μας, λοιπόν, αυτό που δεν τονίζει αρκετά η παράδοση της φαινομενολογίας είναι ότι ο κόσμος ο οποίος εμφανίζεται ως καθημερινή πραγματικότητα δεν είναι ένας οιοσδήποτε κόσμος αλλά ένας κόσμος *ιστορικά καθορισμένων σχέσεων* μεταξύ υποκειμένων και αντικειμένων (σχέση ανθρώπων προς τη φύση) αλλά και σχέσεων μεταξύ των υποκειμένων (κοινωνία), σχέσεων δηλαδή κοινωνικών και ιστορικών. Έτσι η καθημερινότητα, που για τους περισσότερους ανθρώπους είναι ο κατεξοχήν κόσμος του εφήμερου, δεν είναι απλώς μια πραγματικότητα ανάμεσα στις άλλες αλλά η *κυρίαρχη πραγματικότητα* η οποία θεωρείται όμως ως η μόνη δυνατή πραγματικότητα, δηλαδή ο μόνος εφικτός κόσμος· και αυτό είναι μία από τις ιδεολογικές συνιστώσες της καθημερινότητας. Κυρίαρχο χαρακτηριστικό αυτής της καθημερινής πραγματικότητας είναι ότι εμφανίζει μια *φαινομενική* συνέχεια και σταθερότητα του χωρο-χρόνου μέσω της οργάνωσης των επαναλαμβανόμενων πρακτικών και σχέσεων μέσα σε αυτόν.

Από την άλλη μεριά, η παράδοση (ή μάλλον, οι παραδόσεις) της μαρξιστικής σκέψης τονίζει τόσο αυτή την ιστορικότητα των διαφόρων πρακτικών της καθημερινότητας όσο και το ότι κάθε έννοια *κοινωνικής τάξης* (social order) ως ολότητα των ιστορικά καθορισμένων σχέσεων εξουσίας και κυριαρχίας όχι μόνο *αναπαράγεται* αλλά και *νομιμοποιείται* και φυσικοποιείται μέσα στην καθημερινότητα. Συνάμα, ο μαρξισμός θέτει το ζήτημα ότι δεν ζούμε μόνο σε μια κοινή καθημερινότητα αλλά ότι μέσα σ' αυτήν εγγράφονται αναγκαστικά όλοι οι κοινωνικοί διαχωρισμοί, ανταγωνισμοί και αντιφάσεις των σύγχρονων καπιταλιστικών κοινωνιών· αυτό σημαίνει ότι μέσα στην «ίδια» καθημερινή πραγματικότητα διαφορετικές «επιλογές» είναι ιστορικά δυνατές για κάθε άτομο και κάθε κοινωνική ομάδα λόγω της διαφορετικής και *άνισης* πρόσβασής τους στους πόρους της εξουσίας (οικονομικής, πολιτικής, κοινωνικής). Πρέπει να συμπληρώσουμε ότι, από τη μεριά της κοινωνικής θεωρίας, εδώ τίθεται

τόσο πρακτικά όσο και θεωρητικά το θέμα της κοινωνικής ανισότητας, μιας ανισότητας που αφορά την άνιση πρόσβαση ατόμων και συλλογικοτήτων στους πόρους της εξουσίας (οικονομικό, πολιτισμικό, κοινωνικό, πολιτικό κεφάλαιο κ.λπ.) και εμφανίζεται έμπρακτα μέσα στις καθημερινές σχέσεις ως δυνατότητα (ή μη) να κάνει ή να έχει κάποιος «το ένα ή το άλλο». Μία από τις σημαντικότερες συμβολές της μαρξιστικής παράδοσης είναι η διάγνωση της καταστατικής ανισότητας όχι μόνο γενικά των κοινωνικών σχέσεων –στο βαθμό που καμία κοινωνική σχέση δεν είναι απόλυτα συμμετρική και άρα ενέχει ένα στοιχείο *εξουσίας*– αλλά των συγκεκριμένων όρων και συνθηκών μέσα από τις οποίες αυτές οι ανισότητες παράγονται, αναπαράγονται και νομιμοποιούνται ιστορικά. Κάθε συζήτηση συνεπώς για την καθημερινότητα θα πρέπει να λάβει υπόψη της την καταστατική αυτή «λειτουργία»[30] της *αναπαραγωγής* αλλά και *νομιμοποίησης* μιας «υπάρχουσας τάξης πραγμάτων».[31] Όσον αφορά τις ιδεολογικές λειτουργίες της καθημερινότητας, η συμβολή του μαρξισμού –και εδώ– είναι καθοριστική στο βαθμό που η καθημερινότητα δεν αποτελεί μια «ουδέτερη» κατάσταση του βίου αλλά είναι το κατεξοχήν πεδίο δημιουργίας μιας πρωταρχικής *συναίνεσης* που θεμελιώνει κάθε έννοια κοινωνικής και πολιτικής *τάξης* (order)· ακριβώς μέσα από αυτή τη συναίνεση (η οποία αφορά ένα αυτονόητο «έτσι κάνουν όλοι οι άνθρωποι», «έτσι είναι η κοινωνία» κ.λπ.) η καθημερινότητα λειτουργεί αναπαραγωγικά και νομιμοποιητικά ως προς τις κυρίαρχες κοινωνικές σχέσεις (status quo). Ωστόσο η έννοια της *συναίνεσης* (consensus) έχει πάντοτε διττή όψη. Αφορά από τη μια μεριά την αναγκαία αναπαραγωγή των όρων της συλλογικής ζωής από την μια γενιά στην άλλη ως *διυποκειμενικών δομών αλληλεγγύης* μέσα από τις καθημερινές πρακτικές· αφορά, όμως, επίσης και την αναπαραγωγή και νομιμοποίηση των κυρίαρχων κοινωνικών, οικονομικών και πολιτικών ρυθμίσεων και των δομών της εξουσίας και της κυριαρχίας. Έτσι ένας ολόκληρος κόσμος αξιών, ιδεών, κανόνων, θεσμών και ηθών (αυτό που προηγουμένως ονομάσαμε *Lebenswelt* – βιό-

30. Είμαστε διστακτικοί ως προς τη χρήση της έννοιας «λειτουργία» γενικά (π.χ., «λειτουργίες της καθημερινότητας» ή «ιδεολογικές λειτουργίες») γιατί παραπέμπει σε διαφορετικούς ως προς την προσέγγισή μας φανξιοναλιστικούς τρόπους σκέψης αλλά τη χρησιμοποιούμε ελλείψει καλύτερου όρου.

31. Σημειώνουμε ωστόσο ότι κάθε έννοια «ανα-παραγωγής» ενέχει πάντοτε σε κάποιο βαθμό και μια *εκ νέου* και διαφορετική παραγωγή, ειδάλλως η ιστορία θα παρέμενε στάσιμη και δεν θα μπορούσε να υπάρξει καμία μεταβολή.

κοσμος) αναπαράγεται διαρκώς και έμπρακτα μέσα από τις πρακτικές, τους λόγους και τις τελετουργίες της καθημερινότητας, τις περισσότερες φορές πέρα και έξω από τον συνειδητό έλεγχο των επιμέρους υποκειμένων. Από την άποψη αυτή η καθημερινότητα θα μπορούσε να θεωρηθεί μια κατάσταση του βίου, ας πούμε, «συντηρητική», με την έννοια ότι δεν ανατρέπει αλλά συνήθως αναπαράγει και δικαιώνει μια σειρά από ιστορικά καθορισμένες κοινωνικές σχέσεις, οι οποίες στις καπιταλιστικές κοινωνίες είναι εν πολλοίς σχέσεις ανισότητας και εκμετάλλευσης.

Αυτό ακριβώς αποτελεί και ένα ακόμη σημείο κριτικής της κλασικής φαινομενολογίας. Η έννοια του *βιόκοσμου* ήταν βεβαίως μια σημαντική θεωρητική συμβολή από την άποψη ότι αναγνωρίζει αυτό το πρωτογενές επίπεδο της καθημερινής πραγματικότητας και της συγκρότησης των κοινωνικών σχέσεων· αναγνωρίζει δηλαδή τον καταστατικά *σχεσιακό* –και άρα κοινωνικό– χαρακτήρα του καθημερινού. Από την άλλη μεριά, όμως, θεωρεί ότι υπάρχει ένας και μόνο κοινός καθημερινός βιόκοσμος χωρίς να παίρνει υπόψη της τις κοινωνικές και πολιτισμικές διαφοροποιήσεις αλλά και τους κοινωνικούς ανταγωνισμούς και ανισότητες μέσα στην εμπειρία της καθημερινότητας. Η καθημερινότητα αποτελεί βεβαίως το πρωταρχικό πεδίο των κοινών νοημάτων και επικοινωνίας αλλά είναι ταυτόχρονα και ένα πεδίο *διαφορών* μεταξύ κοινωνικών ομάδων, ένα πεδίο αντιθέσεων και *ανταγωνισμών* μεταξύ διαφορετικών κοινωνικών ταυτοτήτων. Είναι συνεπώς σημαντικό να προσπαθήσουμε να εγγράψουμε και να συνδυάσουμε και τις δύο αυτές προοπτικές στην προσπάθεια συγκρότησης μιας θεωρίας της καθημερινότητας.

Αυτές οι δομές της διυποκειμενικότητας και της αλληλεγγύης, αυτός ο κόσμος των ήθών, των αξιών και των κανόνων δεν υπάρχει «θεωρητικά» αλλά ενσαρκώνεται μέσα στις πρακτικές της καθημερινότητας – και ειδικά μέσα σε *ρηματικές πρακτικές*. Μέσα στην καθημερινότητα, λοιπόν, εμφανίζονται ως σχετικά σταθεροποιημένες και *σχετικά* παγιωμένες μια σειρά από επαναλαμβανόμενες αλληλουχίες πρακτικών οι οποίες, λόγω της αμεσότητας και οικειότητάς τους, δεν απαιτούν ιδιαίτερη συνειδητή προσπάθεια εκ μέρους των υποκειμένων και τις οποίες θα μπορούσαμε να ονομάσουμε *καθημερινές τελετουργίες*.[32] Τονίζουμε, όμως, το *σχετικά*

32. Ως τελετουργία θεωρούμε κάθε χωρο-χρονικά οργανωμένη, σταθερά επαναλαμβανόμενη αλληλουχία πρακτικών που το νόημά τους *θεωρείται* ως δεδομένο, σταθερό και καθορισμένο. Θεωρούμε επίσης ότι στη βάση όλων των κοινωνικών θεσμών υπάρχουν πάντοτε παγιωμένες και επαναλαμβανόμενες καθημερινές πρακτικές και τελετουργίες.

παγιωμένες γιατί θεωρούμε ότι ουσιαστικά μέσω αυτών και μέσα από αυτές τις καθημερινές πρακτικές οι κοινωνικές σχέσεις, οι ταυτότητες και οι *θεσμοί* δημιουργούνται, διαλύονται και αναδημιουργούνται αδιάκοπα· καμία τους συνεπώς δεν έχει μια «ουσία» δεδομένη, αιώνια και εξωιστορική. Μέσω αυτών των καθημερινών επαναλαμβανόμενων τελετουργιών η ζωή στον καθημερινό χωρο-χρόνο γίνεται οικεία, *αναγνωρίσιμη* και «εύκολη», απελευθερώνοντας έτσι χρόνο για άλλα «πιο σημαντικά» ζητήματα του καθημερινού βίου. Το αποτέλεσμα που παράγεται εδώ είναι μια φαινομενική *σταθερότητα* του καθημερινού ως προς τις χωρο-χρονικές του αναφορές όσο και μια σχετική σταθερότητα των κοινωνικών σχέσεων που εμφανίζονται μέσα σ' αυτές· είναι η πρωταρχική αίσθηση και βεβαιότητα του προσανατολισμού μας μέσα στην καθημερινότητα, ότι δηλαδή ξέρουμε «ποιοι είμαστε, πού πάμε και τι κάνουμε».[33]

Θεωρούμε ότι ένα από τα κυριότερα χαρακτηριστικά των καθημερινών πρακτικών και τελετουργιών είναι ο *αυτοματισμός*, η λεγόμενη ρουτίνα της καθημερινής ζωής, η οποία αφορά τη διαδικασία μιας διαρκούς επανάληψης καθημερινών πρακτικών χωρίς ιδιαίτερη σκέψη· αυτό το στοιχείο του αυτονόητου και της αμεσότητας άλλωστε κάνει και την καθημερινότητα δυνατή (αλλά και πολλές φορές «βαρετή» όταν τίποτα «καινούργιο» δεν συμβαίνει) γιατί, σε αντίθετη περίπτωση, ο καθημερινός βίος θα ήταν ένα τεράστιο βάσανο συνεχών επιλογών και αποφάσεων. Από την άλλη μεριά, αυτό δεν θα πρέπει να θεωρηθεί ότι σημαίνει πως τα υποκείμενα δεν έχουν καμία συνείδηση των πράξεών τους ή ότι δεν προσπαθούν να υπολογίσουν τις συνέπειες των πράξεων και των λόγων τους μέσα στον καθημερινό τους βίο· θεωρούμε ωστόσο ως δεδομένο ότι τόσο οι προϋποθέσεις όσο και οι συνέπειες των πράξεων και των λόγων υπερβαίνουν το συνειδητό έλεγχο των υποκειμένων, πράγμα που είναι άλλωστε και η ουσία κάθε συλλογικότητας και μορφής συμβίωσης.[34] Έτσι οι αμέτρητες αποφάσεις, τις οποίες θα έπρεπε ουσιαστικά κάποιος να λάβει

33. Είναι βεβαίως ενδιαφέρον ότι ακριβώς αυτή η αίσθηση βεβαιότητας ως προς την καθημερινότητα διαρρηγνύεται τόσο σε οριακές περιπτώσεις ψυχοπαθολογίας (π.χ., σχιζοφρένεια) ή σε καταστάσεις «μη-καθημερινές», όπως ένας θάνατος οικείου προσώπου, μια φυσική καταστροφή, ένας πόλεμος κ.λπ., αποκαλύπτοντας έτσι το πόσο επιφανειακή και επισφαλής είναι. Ωστόσο παντού και πάντοτε όλοι ξαναγυρνάνε σε μια αίσθηση καθημερινότητας στο βαθμό που «η ζωή συνεχίζεται».

34. Οι καθημερινές, δηλαδή, πρακτικές αφορούν «λογικές» υπερατομικές, συλλογικές, ιστορικά καθορισμένες, οι οποίες υπερβαίνουν αλλά και *περιορίζουν* κάθε επιμέρους ατομική βούληση και των οποίων οι συνέπειες δεν μπορούν να καθορισθούν επακριβώς.

στον καθημερινό του βίο, εμφανίζονται ως ήδη-ειλημμένες και προ-καθορισμένες τόσο μέσα από την ατομική δομή της επανάληψης («γνωρίζουμε» τις συνήθειες, τις προτιμήσεις, τα γούστα μας – έχουμε μνήμη), η οποία παραπέμπει στους θεμελιακούς και ασυνείδητους καθορισμούς του ατομικού ψυχισμού (δηλαδή στην ταυτότητά μας) όσο και σε ευρύτερα κοινωνικά και πολιτισμικά καθορισμένα πλαίσια συμπεριφοράς και σε πρακτικές αποδεκτές ή μη από τη συγκεκριμένη κοινωνική ομάδα (π.χ., η παράδοση, τα ήθη, οι νόρμες). Θεωρούμε, συνεπώς, την καθημερινότητα ως το πρωταρχικό πεδίο της *κοινωνικότητας* (sociality) ως «ουσίας» του κοινωνικού δεσμού, ως αυτό που καθιστά δυνατή κάθε κοινωνική σχέση και κάθε συλλογικότητα μέσω κοινών καθημερινών πρακτικών. Τα υποκείμενα, βεβαίως, σε μεγάλο βαθμό δεν «επιλέγουν», αλλά «κληρονομούν» τις ταυτότητές τους, οι οποίες καθορίζουν τη θέση τους μέσα στην κοινωνική χωροθεσία (ιεραρχία), και συνεπώς τις πρακτικές και τους τρόπους ζωής που ακολουθούν μέσα στην καθημερινότητά τους, και βιώνουν εδώ τις πρωταρχικές μορφές του *συν-ανήκειν* με τους άλλους ως κοινωνικές σχέσεις σταθερές, αμετάβλητες, δεδομένες και φυσικές (πράγμα βεβαίως που συνιστά κατεξοχήν ιδεολογική παραγνώριση) μέσα από τις καθημερινές τους επαναλαμβανόμενες πρακτικές και τελετουργίες.

Ίσως θα έπρεπε να μιλήσουμε για πολλαπλές καθημερινότητες, δηλαδή για διαφορετικές εμπειρίες του καθημερινού, διαφοροποιημένες όμως όχι σε ατομική βάση (πράγμα που δεν θα είχε μεγάλη σημασία για την κοινωνική θεωρία) αλλά σε *συλλογική* και σε σχέση τόσο με πολιτισμικούς-ιστορικούς επικαθορισμούς της συγκεκριμένης ομάδας όσο και σε σχέση με τη θέση της μέσα στην κοινωνική ιεραρχία. Θεωρούμε, συνεπώς, ότι τα υποκείμενα βιώνουν την καθημερινότητά τους διαφορετικά ανάλογα με την κοινωνικο-οικονομική και πολιτισμική ομάδα στην οποία ανήκουν, και τις περισσότερες φορές οι σχέσεις κοινωνικής ιεραρχίας και κυριαρχίας (δηλαδή ανταγωνισμού) εμφανίζονται μέσα και μέσω των διαφορετικών *τρόπων ζωής* στην καθημερινότητα, οι οποίοι υπαγορεύονται τόσο από πολιτισμικές-ιστορικές παραδόσεις όσο και από την άνιση πρόσβαση στους πόρους της εξουσίας (πλούτος, μόρφωση, κοινωνική θέση, πολιτική εξουσία). Μπορεί μια φιλελεύθερη ιδεολογία να διακηρύσσει ότι στις κοινωνίες του ύστερου καπιταλισμού τα πάντα πλέον είναι «δυνατά» για όλους και ότι όλοι μπορούν να επιλέξουν «ελεύθερα» τους τρόπους της καθημερινής τους ζωής, όμως αυτό δεν είναι αυταπόδεικτο ούτε εμπειρικά ούτε θεωρητικά γιατί παραγνωρίζει και αποκρύπτει ακριβώς αυτές τις οικονομικής, πολιτισμικής, πολιτικής ή άλλης ιστορικής μορφής κατα-

στατικές δεσμεύσεις επάνω στην καθημερινή ζωή των υποκειμένων. Οι τρόποι και οι πρακτικές συνεπώς με τους οποίους οι άνθρωποι πραγματώνουν την καθημερινότητά τους δεν είναι απλώς κοινοί αλλά και διαφορετικοί και ανταγωνιστικοί και κουβαλούν το «βάρος» της ατομικής και συλλογικής ιστορίας του κάθε ατόμου· εκτός βέβαια και αν μιλήσουμε για μια κοινή καθημερινότητα ως *κυρίαρχη* πραγματικότητα. Θα προτείναμε λοιπόν την ακόλουθη γενική διατύπωση: οι κυρίαρχες μορφές της καθημερινότητας σε κάθε κοινωνικο-ιστορική συγκυρία είναι αποτέλεσμα της συνάρθρωσης συγκεκριμένων κυρίαρχων εννοήσεων του χρόνου, του λόγου και του υποκειμένου – και των πρακτικών (ρηματικών ή μη) που τους αντιστοιχούν. Αυτές οι διαφορετικές πρακτικές της καθημερινότητας –οι οποίες συγκροτούνται σε περισσότερο ή λιγότερο συνεκτικούς *τρόπους ζωής*– δεν συνυπάρχουν πάντοτε ειρηνικά, αλλά ανταγωνίζονται μεταξύ τους και θέτουν έμπρακτα το θέμα της *ιστορικής ηγεμονίας*[35] κάποιων πρακτικών και τρόπων ζωής απέναντι σε άλλους (μιλάμε, π.χ., για «εναλλακτικούς τρόπους ζωής»). Όπως έχουμε ήδη τονίσει, οι καθημερινές πρακτικές έχουν μια σαφή διάσταση *κανονικότητας* και *κανονιστικότητας* της καθημερινής διαντίδρασης, αλλά αυτό δεν αντιφάσκει με το γεγονός ότι στις νεωτερικές κοινωνίες οι δυνατότητες επιλογής (αλλά και το εύρος των επιλογών) τρόπων ζωής είναι πολύ μεγαλύτερες απ' ό,τι στις παραδοσιακές κοινωνίες για τα άτομα και τις κοινωνικές ομάδες και η δεσμευτικότητα της παράδοσης επάνω στις πρακτικές της καθημερινότητας είναι μικρότερη – αλλά ακόμη σημαντική.[36]

Έτσι η καθημερινότητα μπορεί να θεωρηθεί ως το πεδίο πραγμάτωσης της διαλεκτικής μεταξύ επικαθορισμού και ελευθερίας στο βαθμό που τα υποκείμενα δεσμεύονται πάντοτε από κοινωνικο-ιστορικούς καθορισμούς (από τρόπους ζωής, από μορφές σχέσεων, από καθορισμένες ταυτότητες) που υπερβαίνουν την ατομική τους βούληση· ταυτόχρονα εδώ εμφανίζεται και η έμπρακτη δυνατότητά τους να «πράξουν διαφορετικά», δηλαδή να

35. Η έννοια της ηγεμονίας (με αφετηρία το έργο του Α. Γκράμσι) εισάγει στη λογική της κυριαρχίας ένα δυναμικό και μη-τελεολογικό ιστορικό στοιχείο θεωρώντας, εν προκειμένω, ότι οι κυρίαρχοι –και όχι απλώς «διαφορετικοί»– σε κάθε κοινωνία τρόποι ζωής είναι θέμα ανταγωνισμού και συγκεκριμένων ιστορικών «επιλογών» και όχι μιας αφηρημένης ιστορικής νομοτέλειας.

36. Για το ζήτημα αυτό των «επιλογών» και της κοινωνικο-ιστορικής τους καθορισιμότητας, βλ. και άρθρο του συγγραφέα, «Για τα υποκείμενα της απόφασης: Μεταξύ φιλοσοφίας και κοινωνικής θεωρίας», στο συλλογικό τόμο Λίποβατς Θ. και Ρωμανός Β. (επιμ.), 2002, *Το υποκείμενο στο μεταίχμιο της νεωτερικότητας* (Νήσος).

πραγματώσουν την ελευθερία τους. Πιο απλά, η καθημερινότητα δεν είναι μια κατάσταση της ανθρώπινης ύπαρξης, ούτε απόλυτα καθορισμένη και επαναληπτική (μια τέτοια κατάσταση ήταν το αδιάκοπα επαναλαμβανόμενο πρόγραμμα ενός κομπιούτερ), αλλά ούτε και μια κατάσταση απόλυτα «ελεύθερων επιλογών» τις οποίες υποθέτει μια φιλελεύθερη ιδεολογία (π.χ., «ο καθένας καθορίζει τα του βίου του»). Οι κοινωνικές πρακτικές που ορίζουν την καθημερινότητα δεν επαναλαμβάνονται ως απόλυτα ταυτόσημες αλλά ως *όμοιες μέσα στη διαφορά τους*· μόνο υπό αυτή τη συνθήκη η μια μέρα μπορεί να διαφέρει, έστω και ελάχιστα, από την άλλη, και αυτή είναι η σημασία που δίνουμε στην έννοια της *αναπαραγωγής*. Αυτό σημαίνει ότι η δυνατότητα της εμφάνισης κάτι διαφορετικού (δηλαδή, η μη-απόλυτη καθορισιμότητα του μέλλοντος) είναι εγγεγραμμένη μέσα στη *σχετική* επαναληπτικότητα των καθημερινών πρακτικών· και δεν πρέπει επίσης να ξεχνάμε την καταστατική *ενδεχομενικότητα* (το τυχαίο, το απρόβλεπτο, το μη-υπολογίσιμο) που ενέχει ο καθημερινός βίος και που δεν είναι ποτέ δυνατό να ελεγχθεί-προβλεφθεί πλήρως και άρα να εξαλειφθεί. Η παραπάνω γενική δυνατότητα ωστόσο δεν αντιφάσκει με την εμπειρική διαπίστωση ότι η καθημερινότητα πολλών ανθρώπων στις σύγχρονες καπιταλιστικές κοινωνίες βιώνεται ως αφόρητα επαναληπτική, ως ρουτίνα, δηλαδή ως «βαρετή», «πληκτική» και «κοινότοπη»· εδώ ανοίγονται σημαντικά ζητήματα μιας προσπάθειας κριτικής της καθημερινότητας μέσα στις συγκεκριμένες ιστορικές της μορφές.

Όλα τα παραπάνω οδηγούν στη σκέψη ότι η έννοια της καθημερινότητας αφορά ουσιαστικά τους διαφορετικούς τρόπους με τους οποίους οι κοινωνίες δεσμεύουν και οργανώνουν το χρόνο και το χώρο, δηλαδή τις *διαφορετικές μορφές της κοινωνικής διαχείρισης του χρόνου και του χώρου*. Αυτό σημαίνει ότι κάθε κοινωνική μορφή δημιουργεί συγκεκριμένες δομές που αφορούν τη χωρο-χρονική οργάνωση και την αλληλουχία καθημερινά επαναλαμβανόμενων πρακτικών, οι οποίες δίνουν την εντύπωση μιας σταθερότητας του βίου και δημιουργούν αλλά και αναπαράγουν διαρκώς στα υποκείμενα την αίσθηση μιας *κοινωνικής τάξης* (social order) μέσα στην καθημερινή πραγματικότητα. Όσον αφορά τις συγκεκριμένες μορφές της οργάνωσης των πρακτικών και τελετουργιών της καθημερινότητας, θα μπορούσαμε να τη σκεφθούμε μέσω της έννοιας των κωδίκων· οι κώδικες αποτελούν ρυθμιστικές/οργανωτικές αρχές («λογικές») που επιλέγουν, ταξινομούν, ιεραρχούν και ρυθμίζουν την οργάνωση των πραγμάτων, των υποκειμένων, των πρακτικών και των λόγων μέσα

στο χωρο-χρόνο.[37] Η καθημερινότητα συνεπώς αποτελεί μια κοινή πραγματικότητα, η οποία ενέχει μια πληθώρα από τέτοιους κώδικες ως προς την επιλογή, οργάνωση και ρύθμιση των πρακτικών της (ρηματικών και άλλων)· με άλλα λόγια, αυτό σημαίνει ότι οι πρακτικές αυτές –ας σκεφθούμε, π.χ., κώδικες που αφορούν τις πρακτικές της καθημερινής υγιεινής, ένδυσης, εστίασης, τον «ελεύθερο χρόνο», την οργάνωση του χώρου που αποκαλούμε «οικία» και συνολικά αυτό που ονομάσαμε *τρόπους ζωής*–[38] επιλέγονται, ταξινομούνται και οργανώνονται σε μια χωρο-χρονική συνέχεια και αλληλουχία, έτσι ώστε να δίνουν την αίσθηση μιας συνεχούς, ενιαίας και φυσικής πραγματικότητας. Η προβληματική των κωδίκων συνεπώς θέτει το σημαντικό θέμα (θεωρητικό αλλά και εμπειρικό) τόσο του πώς και ποιες πρακτικές επιλέγονται ως οι κυρίαρχες όσο και το θέμα των σχέσεων και των συνδυασμών μεταξύ τους, σε κάθε μορφή κοινωνικής οργάνωσης. Έτσι η καθημερινότητα αποτελείται από μια σειρά κωδίκων οργάνωσης –δηλαδή *κατασκευής*– της καθημερινής πραγματικότητας στη διπλή της υπόσταση, ως ταυτόχρονα αντικειμενική/υποκειμενική (δηλαδή ως *διυποκειμενική*), που αφορούν πεδία δράσης και διαντίδρασης ήδη δομημένα ιστορικά, τα οποία αναπαράγονται αλλά και αναδιοργανώνονται διαρκώς σύμφωνα με αυτές τις ρυθμιστικές αρχές. Εάν λοιπόν επιχειρήσουμε να δούμε την καθημερινότητα κάτω από αυτό το πρίσμα, το επιχείρημα εδώ είναι ότι μέσα σ' αυτούς τους κώδικες που διέπουν την οργάνωση των καθημερινών πρακτικών στο χωρο-χρόνο, υπάρχουν εγγεγραμμένες τόσο πρωταρχικές μορφές συμβίωσης και επικοινωνίας όσο και λογικές και στρατηγικές κυριαρχίας και εξουσίας,

---

37. Αυτή η έννοια του κώδικα έχει εμφανείς καταβολές σε όλη την παράδοση του στρουκτουραλισμού (δομισμού) από τον Λέβι-Στρως μέχρι τις μέρες μας· ωστόσο εμείς αναφερόμαστε ειδικά σε θεωρίες όπως αυτές του B. Bernstein, όπου πέραν του συγκεκριμένου περιεχομένου (εκπαίδευση) υπάρχει και μια γενική θεωρία των κωδίκων, βλ., στα ελληνικά, *Παιδαγωγικοί κώδικες και κοινωνικός έλεγχος* (μετ./επιμ. Ι. Σολομών), Αλεξάνδρεια, 1989.

38. Οι *τρόποι ζωής*, συνεπώς, ως κώδικες επιλέγουν, ταξινομούν και οργανώνουν χωρο-χρονικά σε περισσότερο ή λιγότερο συνεκτικά σύνολα ετερογενείς πρακτικές και τελετουργίες της καθημερινότητας. Ο Α. Λέφεβρ (στην *Κριτική της καθημερινής ζωής*) υποστηρίζει ότι στις νεωτερικές κοινωνίες έχουν χαθεί τα μεγάλα στυλ ζωής που χαρακτήριζαν προ-νεωτερικές ιστορικές περιόδους· στις σύγχρονες καπιταλιστικές κοινωνίες οι άνθρωποι προσπαθούν να συνθέσουν τρόπους ζωής στην καθημερινότητά τους εκλεκτικιστικά μέσα από ένα κολάζ ετερογενών πρακτικών, ιδεών και τελετουργιών που εντέλει αποτελούν, σε μεγάλο βαθμό, στυλ καταναλωτικών συνηθειών.

δηλαδή λογικές αναπαραγωγής και νομιμοποίησης μιας «κυρίαρχης τάξης πραγμάτων»· υπ' αυτή την έννοια οι κώδικες αυτοί ενσαρκώνουν και αναπαράγουν διαρκώς την ιδεολογία μέσα στην καθημερινότητα, αφενός, γιατί τοποθετούν τα υποκείμενα άνισα μέσα στην κοινωνική χωροθεσία (ως προς την πρόσβαση στους πόρους της εξουσίας), και, αφετέρου, γιατί αποκρύπτουν καταστατικά την ιστορική τους σχετικότητα και τους τρόπους της επιλογής/κατασκευής τους.

Θα πρέπει, επίσης, να προσθέσουμε όσον αφορά τις καθημερινές πρακτικές ότι η καθημερινότητα έχει μια *συνηθειακή* δομή, δηλαδή αφορά μια σειρά συνηθειών (ή και *πειθαρχιών*) της συνείδησης, της πράξης και του σώματος –και πρέπει να θυμόμαστε ότι η καθημερινότητα είναι πάντοτε μια ενσώματη κατάσταση– που θα μπορούσαν να εννοηθούν σύμφωνα με την έννοια του habitus (έξις) κατά τον Π. Μπουρντιέ·[39] θεωρούμε λοιπόν ότι η καθημερινότητα «διδάσκεται» από τα πρώτα κιόλας χρόνια της ζωής μας –κυρίως μέσα από τους σημαντικούς θεσμούς κοινωνικοποίησης, όπως η οικογένεια και το σχολείο– και αφορά μια σειρά από «πειθαρχίες», μαθήσεις και συνήθειες καθημερινών πρακτικών και τελετουργιών οι οποίες εγγράφονται βαθιά μέσα στον ατομικό ψυχισμό. Αυτό το αυτόματο (αλλά και το κοινότοπο) των σκέψεων, των πράξεων και των στάσεων του καθημερινού αφορά μια πληθώρα φαινομενικά δεδομένων και «φυσικών» τρόπων ερμηνείας και κατανόησης του κόσμου, του εαυτού και του άλλου (δηλαδή, άτυπων μορφών γνώσης) που καθοδηγούν την καθημερινή δράση και διάδραση. Και εδώ είναι φανερό ότι η καθημερινότητα είναι καταστατικά κοινωνική και ιστορική στο βαθμό που όλες αυτές οι καθημερινές συνήθειες/έξεις αποτελούν τρόπους με τους οποίους οι κοινωνικά και ιστορικά καθορισμένες μορφές σχέσεων εξουσίας εγγράφονται μέσα στα υποκείμενα δεσμεύοντας την ατομική πράξη.

3. ΓΙΑ ΜΙΑ «ΚΡΙΤΙΚΗ ΤΗΣ ΚΑΘΗΜΕΡΙΝΟΤΗΤΑΣ»: ΚΑΘΗΜΕΡΙΝΟΤΗΤΑ ΚΑΙ ΙΔΕΟΛΟΓΙΑ

Το τελευταίο αυτό κομμάτι της εργασίας μας εκκινεί από δύο βασικές παραδοχές. Πρώτον θεωρούμε ότι μια κοινωνιολογία της καθημερινότητας είναι κατά βάση μια *κοινωνιολογία της γνώσης*, δηλαδή μια κοινωνιο-

39. Ένα από τα διάφορα σημεία όπου ο Μπουρντιέ συνοψίζει την προβληματική του *habitus* βρίσκεται στο *The logic of practice*, (trans. R. Nice), Stanford University Press, 1990, σελ. 52-66.

λογία των άτυπων μορφών γνώσης και ερμηνείας της πραγματικότητας υπό τη συνηθέστερη και κυρίαρχη μορφή τους ως «κοινής λογικής». Δεύτερον ότι μια κριτική θεώρηση της καθημερινότητας –αλλά και ολόκληρη η μαρξιστική, κατά βάση, παράδοση της «κριτικής της καθημερινής ζωής»– είναι κατά κύριο λόγο μια κριτική των ιδεολογικών μορφών και λόγων της καθημερινότητας. Υπάρχει εδώ μια ολόκληρη μαρξιστική παράδοση «κριτικής της αλλοτρίωσης» από τα νεανικά χειρόγραφα του Μαρξ (1844), από τον πρώιμο Λούκατς του *Ιστορία και ταξική συνείδηση*, στον Α. Λέφεβρ, στην Α. Χέλερ, στον Κ. Κόζικ, στη Σχολή της Φραγκφούρτης κ.ά., από την οποία βαστάμε κάποιες αποστάσεις, παρότι δεν την απορρίπτουμε, λόγω των πολλών και σύνθετων ανθρωπολογικών παραδοχών που ενέχει πάντοτε η έννοια της αλλοτρίωσης· γενικότερα, η έννοια της αλλοτρίωσης μας φαίνεται προβληματική ως αναλυτικό εργαλείο για την κοινωνική θεωρία. Παρόλα αυτά δεν μπορούμε απλώς να αγνοήσουμε το γεγονός ότι στις σύγχρονες υστερο-καπιταλιστικές κοινωνίες όλο και περισσότεροι άνθρωποι αντιλαμβάνονται την καθημερινότητά τους ως βαρετή, κοινότοπη, αποξενωμένη, μη-δημιουργική κ.λπ. και αναλώνονται σε ένα αέναο κυνήγι του «καινούργιου», του «ενδιαφέροντος», του «μοντέρνου» και εντέλει μιας εφήμερης «δόξας» που τους ανασύρει προσωρινά από την ανωνυμία.[40] Δεν μπορούμε λοιπόν να αγνοήσουμε ότι η καθημερινότητα θέτει διαρκώς τόσο θεωρητικά όσο και πρακτικά το ζήτημα του «πώς να διάγει κάποιος το βίο του» και συνεπώς το ζήτημα της *ευτυχίας*· όμως οι κοινοί όροι με τους οποίους τίθενται αυτά τα ζητήματα για τους περισσότερους ανθρώπους αφορούν το κοινωνικό και πολιτισμικό πλαίσιο κάθε κοινωνίας. Και παρότι δεν θεωρούμε την ευτυχία καθαυτή ως συλλογικό και πολιτικό αίτημα, από την άλλη μεριά δεν μπορεί να είναι εντελώς άμοιρη των υλικών και κοινωνικών συνθηκών και όρων με τους οποίους οι άνθρωποι ζουν την καθημερινότητά τους στις σύγχρονες κοινωνίες. Η μαρξιστική παράδοση, συνεπώς, με την ιδιαίτερη έμφαση που δίνει στο γεγονός ότι μέσα στην καθημερινότητα αναπαράγονται έμπρακτα όροι ζωής μπορεί να μας προσφέρει συνάμα μια κριτική της μη-πραγμάτωσης και διάλυσης αυτών των όρων μέσα στις σύγχρονες καπιτα-

40. Ο συνεχής πολλαπλασιασμός των εκπομπών και των εντύπων που ασχολούνται με το «life-style» αλλά και των παιχνιδιών τύπου «big brother» δεν μπορεί να είναι φαινόμενο άσχετο με αυτές τις τάσεις στην καθημερινότητα των σύγχρονων κοινωνιών. Παραπέμπουμε και στο πρόσφατα μεταφρασμένο έργο του Κ. Λας, *Η κουλτούρα του ναρκισσισμού* (μετ. Β. Τομανάς, Νησίδες, 2002).

λιστικές κοινωνίες.[41] Η κριτική συνεπώς αυτών των «αντικειμενικών» κοινωνικών/πολιτισμικών συνθηκών και όρων της καθημερινότητας –που από τη θετική μεριά θα μπορούσαν να εμφανισθούν ως αιτήματα περισσότερης ισότητας, *περισσότερης* ελευθερίας και *περισσότερης* δικαιοσύνης– είναι μια αναγκαία –αλλά όχι πάντοτε ικανή– συνθήκη ως προς κάθε υποκειμενικό αίτημα ευτυχίας.

Για εμάς μια κριτική της καθημερινότητας δεν μπορεί παρά να είναι μια *κριτική της ιδεολογίας* που αφορά όλες τις σχέσεις και τις πρακτικές της καθημερινότητας, μια κριτική δηλαδή των μορφών της διαστρέβλωσης, παραγνώρισης και φυσικοποίησής τους. Και θεωρούμε ότι εδώ εμπλέκεται ένα χειραφετητικό αίτημα μιας μεγαλύτερης διαφάνειας (ως αίτημα απο-κάλυψης των δομών εξουσίας, ανισότητας και κυριαρχίας) των κοινωνικών σχέσεων, λαμβάνοντας, όμως, υπόψη το γεγονός ότι η πλήρης διαφάνεια δεν είναι εφικτή στο βαθμό που η καθημερινότητα δεν θα μπορούσε ποτέ να είναι μια κατάσταση του βίου απόλυτα διαφανής γιατί τότε θα αυτο-αναιρείτο ως τέτοια. Η κριτική αυτή της καθημερινότητας, συνεπώς, μπορεί να λάβει τη μορφή της *αμφισβήτησης* της δεδομενικότητας, της φυσικότητας και της αμεσότητας των κοινωνικών σχέσεων και πρακτικών και δεν μπορεί παρά να παραμένει ανολοκλήρωτη· άλλωστε στο βαθμό που οι αντιφάσεις της πραγματικότητας εκφράζονται αναγκαστικά και σε αντιφάσεις μέσα στη θεωρία, δεν μπορεί να υπάρξει μια μοναδική, συνεπής και τελεσίδικη θεωρία της καθημερινότητας που θα έχει επιλύσει όλα τα προβλήματα. Είναι, ωστόσο, φανερό ότι η εργασία αυτή –αλλά και η κοινωνική θεωρία συνολικά– δεν ανήκει σε έναν «καθημερινό τρόπο σκέψης» και ότι μια *κριτική* θεωρητική κατανόηση δεν μπορεί να αρκεσθεί στο εμφανές, το αυτονόητο και το άμεσο του καθημερινού αλλά αποτελεί καταστατικά μια προσπάθεια *αναστοχασμού* και *θεματο-*

41. Υπάρχουν συνεπώς τρόποι –περισσότερο ή λιγότερο ικανοποιητικοί θεωρητικά– να συνδυασθεί η φαινομενολογία με μια μαρξιστική θεωρία της αλλοτρίωσης, βλ., A. Heller, 1984, *Everyday life* (trans. G. Cambell), London, Routledge και Kegan Paul. Έτσι, αυτοί που, κατά τη φαινομενολογία, αποτελούν τους θεμελιακούς όρους ζωής και αλληλεγγύης για μια κοινότητα δεν μπορούν καταστατικά να πραγματωθούν μέσα στο κοινωνικο-οικονομικό πλαίσιο του καπιταλισμού· εμφανίζεται, λοιπόν, έμπρακτα μια «αλλοτρίωση» μέσα στην καθημερινή ζωή μεγάλων τμημάτων του πληθυσμού. Είναι, δηλαδή, οι ίδιοι οι όροι του καπιταλιστικού συστήματος –π.χ., η ατομική ιδιοκτησία, η μισθωτή εργασία, το ατομικό κυνήγι του κέρδους, η εκμετάλλευση κ.λπ.– που δεν επιτρέπουν την ανάπτυξη δομών αλληλεγγύης αλλά και προσωπικής δημιουργικότητας και οδηγούν στον κοινωνικό ανταγωνισμό και στην καθημερινή αποξένωση και αλλοτρίωση.

ποίησης της καθημερινότητας και των επιμέρους ιστορικών μορφών της· ο θεωρητικός λόγος, παρότι εγγράφεται μέσα στον καθημερινό χωροχρόνο, δεν μπορεί παρά να αποτελεί το *έτερόν* του, στο βαθμό του προσπαθεί να αποδομήσει τις βεβαιότητες και τις δεδομενικότητές του και να τις ανασυγκροτήσει διαφορετικά μέσα σε ένα πλαίσιο ερμηνείας «μη-καθημερινό». Από τη άλλη μεριά ο θεωρητικός λόγος δεν μπορεί ούτε να υπερβεί απόλυτα ούτε να αγνοήσει την καθημερινότητα, γιατί αναγκαστικά θεμελιώνεται επάνω σε αυτή και αυτή αποτελεί την εμπειρική προϋπόθεσή του στο βαθμό που η καθημερινότητα αποτελεί αναγκαστικά τον μόνο τρόπο/τόπο όπου μπορεί κάποιος να ζήσει. Συνεπώς εδώ η κατασκευή (καθημερινή πραγματικότητα) δεν καταργείται, αλλά τη στιγμή που από-καλύπτεται (έστω εν μέρει) και ανασυγκροτείται ορθολογικά χάνει ένα μέρος από την ισχύ της, *η οποία βασίζεται ακριβώς στη δυνατότητα της ιδεολογικής παραγνώρισης και συγκάλυψης*, χωρίς την οποία η ίδια δεν μπορεί να υπάρξει.

Σε ποιο επίπεδο λοιπόν μπορεί κάποιος να τοποθετήσει το ζήτημα της ιδεολογίας σε σχέση με την καθημερινότητα; Η απάντηση είναι σε πολλά και διαφορετικά και τα οποία αναφέρονται σε διαφορετικούς ορισμούς της έννοιας της ιδεολογίας· είναι φανερό ότι στην ανάλυσή μας εμπλέκονται τέτοιοι διαφορετικοί ορισμοί.[42] Ανεξάρτητα όμως απ' αυτό, εμείς δεν θεωρούμε την ιδεολογία ως ένα «φαινόμενο» καθαρά αρνητικό ή ένα ψευδολόγημα ή απλώς μια «τύφλωση» ως προς μια «αλήθεια» που μπορεί κάπως να αποκαλυφθεί. Για εμάς η ιδεολογία είναι ένα φαινόμενο καταστατικό του κοινωνικού και *παραγωγικό σχέσεων, θεσμών και λόγων*· η ιδεολογία είναι ένα φαινόμενο που τοποθετεί τα άτομα ως υποκείμενα μέσα στο κοινωνικό, και συνεπώς χωρίς αυτήν δεν θα μπορούσε να υπάρξει ούτε καθημερινότητα ούτε καθημερινός λόγος.

Το πρώτο και καταστατικό ιδεολογικό στοιχείο που έχουμε ήδη επισημάνει αφορά τη *φαινομενικότητα* της καθημερινότητας ως φυσική, δεδομένη, αυτονόητη και άμεση πραγματικότητα. Και επισημάναμε ότι ακριβώς γι' αυτό το λόγο «λειτουργεί» η καθημερινότητα –παράγει δηλαδή αυτή την αίσθηση του καθημερινού σε όλους μας– γιατί συγκαλύπτει και παραγνωρίζει μια σειρά από στοιχεία της κοινωνικής ζωής. Πρώτον,

---

42. Αναφερόμαστε εδώ στη διάκριση που κάνει ο Μάνχαϊμ μεταξύ *ολικής* (δηλαδή, συνολικών κοσμοθεωρήσεων) και *μερικής* (δηλαδή, δομών διαστρέβλωσης και παραγνώρισης) έννοιας της ιδεολογίας, βλ. *Ιδεολογία και ουτοπία* (μετ. Γ. Ανδρουλιδάκης), Γνώση, 1997. Μια πιο εκλεπτυσμένη τυπολογία των εννοιών της ιδεολογίας βρίσκουμε στο βιβλίο των Θ. Λίποβατς και Ν. Δεμερτζή, 1994, *Δοκίμιο για την ιδεολογία*, Οδυσσέας.

συγκαλύπτει το γεγονός ότι όλες οι πρακτικές, οι τελετουργίες και τα πρότυπα της καθημερινής δράσης είναι ιστορικά και πολιτισμικά διαμορφωμένα και άρα δεν έχουν τίποτα το φυσικό, το δεδομένο και το αυτονόητο. Όχι μόνο αυτό, αλλά «ιστορικά διαμορφωμένα» σημαίνει ότι είναι, σε μεγάλο βαθμό, προϊόν ιστορικών ανταγωνισμών και αγώνων· η *ιστορικότητα* αυτών των πρακτικών –δηλαδή οι συνθήκες ανάδυσης και επιρροής τους, το γεγονός ότι μέσα από μια διαδικασία ανταγωνισμού κυριάρχησαν αυτές και όχι κάποιες άλλες κ.λπ.– είναι αυτό ακριβώς που συγκαλύπτεται μέσα στην καθημερινότητα (π.χ., όταν λέμε «έτσι είναι η ζωή» ή «έτσι κάνουν όλοι οι άνθρωποι»).[43] Την ίδια στιγμή συγκαλύπτεται και η ίδια η ιστορικότητα των κοινωνικών σχέσεων μέσα στην καθημερινότητα όσο αυτές οι σχέσεις μέσα στις σύγχρονες καπιταλιστικές κοινωνίες είναι, σε μεγάλο βαθμό, σχέσεις *ανισότητας και εκμετάλλευσης*. Θεωρούνται λοιπόν φυσικές και δεδομένες οι σχέσεις που διέπουν τόσο την καπιταλιστική εργασία όσο και την καπιταλιστική ανταλλαγή και κατανάλωση που και οι δύο αφορούν ένα πολύ μεγάλο μέρος του χρόνου της καθημερινότητας σήμερα.[44] Θα μπορούσε συνεπώς κάποιος να υποστηρίξει ότι η «κυρίαρχη ιδεολογία» –αυτή δηλαδή η οποία αναπαράγει και νομιμοποιεί υπάρχουσες σχέσεις εξουσίας– ενσαρκώνεται μέσα στις κυρίαρχες πρακτικές, τελετουργίες και σχέσεις που διέπουν την καθημερινότητα των σύγχρονων καπιταλιστικών κοινωνιών.[45]

Πρέπει όμως να τονίσουμε ότι αυτή η συγκάλυψη, την οποία θεωρούμε εδώ ως καταστατική της καθημερινότητας, δεν είναι ούτε τυχαία ούτε απλώς ένα ψευδολόγημα ούτε μια συνωμοσία μιας τάξης ή κοινωνικής ομάδας. Είναι το απαραίτητο στοιχείο που θεμελιώνει μια κοινωνική *τάξη* (social order) και που μέσω της κατασκευής μιας πρωταρχικής *συναίνεσης* μέσα

---

43. Ως προς το θέμα της κυριαρχίας συγκεκριμένων καθημερινών πρακτικών στις δυτικές νεωτερικές κοινωνίες θυμόμαστε εδώ το έργο του Ν. Ελίας (*Η διαδικασία του πολιτισμού*), την «αρχαιολογία» του Μ. Φουκώ ή σχολές της κοινωνικής ιστορίας όπως αυτή των Annalles.

44. Θεωρούμε ως μία από τις σημαντικότερες προσπάθειες κριτικής της ιδεολογίας την ανάλυση της ατομικής ιδιοκτησίας, της ανταλλακτικής-χρηματικής μορφής και του φετιχισμού του εμπορεύματος στο έργο του Καρλ Μαρξ, και συνεπώς και της *κυριαρχίας συγκεκριμένων μορφών συνείδησης και τρόπων ζωής* –εδώ εμφανίζεται και η προβληματική της αλλοτρίωσης– στην καθημερινότητα της καπιταλιστικής κοινωνίας.

45. Θα μπορούσαμε, π.χ., να σκεφθούμε τις καθημερινές πρακτικές και σχέσεις στις υστερο-καπιταλιστικές κοινωνίες από την πλευρά της υπέρμετρης ανάπτυξης του ατομικισμού ως ένα καθημερινό και αέναο κυνήγι της ατομικής επιτυχίας, πλούτου, δόξας κ.λπ..

στην καθημερινότητα, για τους «περισσότερους ανθρώπους», αναπαράγει, δικαιώνει, φυσικοποιεί και νομιμοποιεί την υπάρχουσα ως την κυρίαρχη πραγματικότητα. Προεκτείνοντας λίγο, θα λέγαμε ότι αυτό αφορά και την ίδια τη θεμελιακή αντίληψη της επαναληπτικής χρονικότητας μέσα στην καθημερινότητα, δηλαδή την έμφαση σε ένα παρόν που εμφανίζεται ως ίδιο με το χθες και θεωρείται ότι θα είναι ίδιο με το αύριο· αυτό σημαίνει ότι *η καθημερινότητα εν πολλοίς αναφέρεται στον ήδη υπάρχοντα κόσμο που θεωρείται και ο μόνος εφικτός κόσμος*. Αυτό ίσως είναι και το σημαντικότερο ιδεολογικό χαρακτηριστικό της καθημερινότητας, δηλαδή ότι, μέσα από τη βεβαιότητα ότι «έτσι ήταν, έτσι είναι και έτσι θα είναι τα πράγματα», αγνοείται όχι μόνο το ρίσκο και η διακινδύνευση που ενέχει κάθε ατομική ύπαρξη (ο θάνατος) –αλλά και η συλλογική (π.χ., μια φυσική ή οικολογική καταστροφή)– αλλά και το θεμελιακό γεγονός ότι η καθημερινή πραγματικότητα, μέσα στην οποία υπάρχουμε εδώ και σήμερα, δεν ήταν πάντοτε έτσι, δεν είναι αναγκαστικά η καλύτερη (π.χ., μια απλοϊκή ιδέα «προόδου») και δεν θα είναι έτσι για πάντα – *είναι* δυνατόν συνεπώς να αλλάξει.

Το γεγονός ότι η καθημερινότητα είναι ένα *«ως εάν»*, που είναι καταστατικό και ανεξάλειπτο σε κάθε έννοια «αντικειμενικής» κοινωνικής πραγματικότητας, αποτελεί και μια πολύ σημαντική πλευρά του ζητήματος της ιδεολογίας και της σχέσης της με την καθημερινότητα. Θεωρούμε, δηλαδή, ότι αυτή η φαινομενική *καθήλωση* του νοήματος είναι υπαρκτή και καταστατική της συγκρότησης μιας «καθημερινής πραγματικότητας» –χωρίς αυτή οτιδήποτε, και τίποτα δεν θα ήταν δυνατό– αλλά είναι πάντοτε προσωρινή, ατελής και σχετική, στο βαθμό που πάντοτε διαφεύγει και «γλιστράει». Το ιδεολογικό στοιχείο εδώ αφορά το ότι αυτό το νόημα (νοήματα) των λόγων και πράξεων εμφανίζεται στην καθημερινότητα «ως εάν» να ήταν δεδομένο και καθηλωμένο, αιώνιο και αυτονόητο, ως εάν δηλαδή να ξέραμε ήδη πάντοτε τι σημαίνει και συνεπώς να μη χρήζει καμίας ερμηνείας (εξ ου και το αυτονόητο του καθημερινού). Σε αντίθετη περίπτωση, θα έπρεπε να υποθέσουμε μια πλήρη διαφάνεια και μια πλήρη *κυριολεξία*, μια απόλυτη ταύτιση του πραγματικού με το αληθινό, μια πλήρη αντιστοιχία του σημαίνοντος προς το σημαινόμενο, η οποία δεν θα επέτρεπε ούτε την απόκρυψη (ως προϋπόθεση κάθε αλήθειας), ούτε το παράδοξο και το χιούμορ (ως ολίσθημα του νοήματος), αλλά ούτε και την εν γένει μεταφορικότητα των λόγων, είτε αυτό είναι καθημερινός λόγος είτε ποίηση ή λογοτεχνία.[46]

---

46. Ένα ενδιαφέρον κείμενο που αφορά την ανάλυση αυτών των καθημερινών –και φαινομενικά ασήμαντων– ολισθημάτων είναι η *Ψυχοπαθολογία της καθημερινής ζωής* του Σ. Φρόυντ (μετ. Λ. Αναγνώστου, Επίκουρος, 1992).

Οι σκέψεις αυτές μας οδηγούν και στο τελευταίο βήμα στην προσπάθειά μας να θεματοποίησουμε τη σχέση ιδεολογίας και καθημερινότητας, δηλαδή ότι ο καθημερινός λόγος στις διάφορες μορφές του –και ειδικά στη συνηθέστερη και κυρίαρχη μορφή του ως *κοινή λογική* ή *κοινός νους*– επιλέγει, συσχετίζει και οργανώνει κάτω από μια φαινομενική αμεσότητα, φυσικότητα και δεδομενικότητα μια σειρά από νοήματα και *ρητορικούς τρόπους* που στο μεγαλύτερο μέρος τους έχουν τα χαρακτηριστικά του δεδομένου, του αυτονόητου, του κοινότοπου και του φυσικού και ενέχει σημαντικότατες ιδεολογικές λειτουργίες· θα μπορούσαμε ίσως και να ισχυριστούμε ότι ο καθημερινός λόγος *είναι* η ιδεολογία *par excellence*.[47] Ωστόσο αυτό δεν πρέπει να μας οδηγήσει στο να απορρίψουμε πολύ εύκολα και αβασάνιστα την «κοινή λογική» ως απλώς ένα τίποτα, μια ασήμαντη πτυχή του καθημερινού βίου ή ένα ιστορικά τυχαίο ψευδολόγημα, στο βαθμό που αποτελεί τη σημαντικότερη δομή αποκάλυψης και ταυτόχρονα συγκάλυψης της πραγματικότητας. Η «κοινή λογική» ως κυρίαρχη μορφή του καθημερινού λόγου αναφέρεται σε δομές αλληλεγγύης συγκροτητικές του ίδιου του κοινωνικού και είναι *παραγωγική* κοινωνικών σχέσεων και κοινωνικών θεσμών αλλά και των υποκειμένων που κατέχουν συγκεκριμένη θέση μέσα σε αυτούς· αποτελεί δηλαδή τον κατεξοχήν –και μη-εξαλείψιμο– τρόπο επικοινωνίας και εγκαθίδρυσης σχέσεων μέσα στην καθημερινότητα.[48] Μόνο μέσα και μέσω αυτού του καθημερινού λόγου (ιδεολογικού ή μη) μπορούμε να «κατασκευάσουμε» σχέσεις και καταστάσεις ζωής μέσα στην καθημερινότητα αλλά και να επικοινωνήσουμε νοήματα, χωρίς τα οποία καμίας μορφής συλλογικότητα δεν θα ήταν δυνατή· φτιάχνουμε δηλαδή, έστω και μέσα από την κοινοτοπία και την «απλοϊκότητα» του καθημερινού λόγου, κοινούς τόπους-τρόπους του βίου που έχουν ως έμφαση αυτό που θεωρείται ως «φυσιολογικό» και «κοινωνικά απόδεκτό».

Αυτή η καθημερινή τάξη του λόγου η οποία είναι *ριζικά ετερογενής* εμφανίζεται συνήθως υπό τη μορφή της «κοινής λογικής» και αποτελεί

---

47. Είναι βέβαιο ότι για να μην υποστασιοποιήσουμε την καθημερινότητα σε μία και μοναδική ουσία πρέπει να δεχθούμε ότι μέσα στον καθημερινό χωρο-χρόνο συνυπάρχουν πολλές τάξεις και μορφές του λόγου, όπως είναι ο επιστημονικός, ο ποιητικός, ο θρησκευτικός κ.λπ., και να προσθέσουμε ότι οι σχέσεις μεταξύ τους δεν είναι απλώς συνύπαρξης αλλά και πολλές φορές ανταγωνιστικές. Εμείς, ωστόσο, εδώ αναφερόμαστε στη συνηθέστερη μορφή λόγου μέσα στις καθημερινές σχέσεις που την ονομάζουμε «κοινή λογική».

48. Σκεφτόμαστε εδώ, π.χ., τις εμπειρικές έρευνες του Harold Garfinkel επάνω σ' αυτούς τους κοινότοπους καθημερινούς τρόπους εγκαθίδρυσης της επικοινωνίας και «κατασκευής» των σχέσεων, βλ. *Studies in ethnomethdology*, Prentice – Hall, 1967.

ένα *κενό σημαίνον* το οποίο κατά περίπτωση «γεμίζει» με, και «δανείζεται», πολλαπλά και ετερογενή στοιχεία από άλλους λόγους (επιστήμη, τέχνη, λογοτεχνία, φιλοσοφία, θρησκεία κλπ.). Θεωρούμε ότι, σε σχέση με όλη την προηγούμενη ανάλυσή μας, η ιδεολογία –της οποίας σημειώνουμε ότι κανείς δεν είναι αμέτοχος– δεν είναι κάτι το οποίο συμβαίνει σε εξαιρετικές περιπτώσεις ή σε σπάνιες στιγμές του ανθρώπινου βίου· αντίθετα η ιδεολογία εμφανίζεται έμπρακτα μέσα στην καθημερινότητα και ενσαρκώνεται μέσα σε *ρηματικές μορφές* και ειδικά στην κατάσταση του λόγου που ονομάσαμε «κοινή λογική». Αυτό που αποτελεί το κύριο διακριτικό γνώρισμα αυτών των ρηματικών μορφών δεν αφορά τόσο κάποια ιδιαίτερα νοήματα που προσιδιάζουν στην καθημερινότητα όσο συγκεκριμένους τρόπους *επιλογής, οργάνωσης, συνδυασμού και εκφοράς νοημάτων και ερμηνειών που αφορούν την καθημερινή εμπειρία και πράξη με κύρια έμφαση το δεδομένο, το αυτονόητο, το φυσικό και το κοινότοπο.* Θα δίναμε ιδιαίτερη έμφαση σ' αυτούς τους τρόπους αλλά και τους τόπους εκφοράς της «κοινής λογικής» μέσα στον καθημερινό χωρο-χρόνο (στις καθημερινές δηλαδή συναναστροφές και καταστάσεις), γιατί αυτό ακριβώς δημιουργεί τόσο την αίσθηση της φυσικότητας και του αυτονόητού τους όσο και το γεγονός ότι αυτό υποτίθεται ότι ασπάζονται οι περισσότεροι –και «φυσιολογικοί»– άνθρωποι. Η «κοινή λογική» συνεπώς είναι μια τεράστια δεξαμενή κοινών (δηλαδή διυποκειμενικών) όσο και κοινότοπων νοημάτων και ρηματικών πρακτικών, τα οποία εν πολλοίς συμπυκνώνουν και ενσαρκώνουν την κυρίαρχη ιδεολογία· αποτελεί, θα λέγαμε, την ουσία αυτού που θα ονομάζαμε *καθημερινή «οπτική» της πραγματικότητας.* Μέσα και μέσω αυτής μεταδίδεται και αναπαράγεται διαρκώς μια πληθώρα (που όμως είναι πολύ δύσκολο να καθορισθεί επακριβώς) από «διαδεδομένες» απόψεις, πρότυπα, κοινοτοπίες, συναισθήματα, κανόνες, ιδέες και ηθικές παραδοχές, που όλα νομιμοποιούνται μόνο και μόνο επειδή τα συμμερίζεται ο «μέσος, καθημερινός άνθρωπος» (ως ιδεοτυπική, μη-υπαρκτή κατηγορία) και που ως κύριο χαρακτηριστικό τους έχουν την μη-κριτική αποδοχή και το αυτονόητό τους.[49]

---

49. Βεβαίως όταν μιλάμε για «κυρίαρχη ιδεολογία» δεν αναφερόμαστε αναγκαστικά σε ένα συνεκτικό μόρφωμα ή ρηματική μορφή αλλά σε συναρθρώσεις και τρόπους οργάνωσης ετερογενών στοιχείων, λόγων και επιμέρους ιδεολογιών (πολιτικών και κοινωνικών), οι οποίες έχουν ως κύρια λειτουργία τους την αναπαραγωγή, νομιμοποίηση και φυσικοποίηση των υπαρχουσών κοινωνικών – πολιτικών – οικονομικών ρυθμίσεων, αυτούς τους κοινότοπους καθημερινούς τρόπους εγκαθίδρυσης της επικοινωνίας και «κατασκευής» των σχέσεων, βλ. *Studies in ethnomethdology*, Prentice – Hall, 1967.

Από αυτή την άποψη, ο «κοινός νους» είναι το κατεξοχήν πεδίο πραγμάτωσης της ιδεολογίας –τόσο των πολιτικών αλλά και ειδικά κοινωνικών ιδεολογιών όπως η ανδροκρατία, η τεχνοκρατία, ο καταναλωτισμός, ο ατομικισμός κ.ά–, το πεδίο δηλαδή των λόγων που καθοδηγούν την ατομική και συλλογική πράξη· την ίδια στιγμή, αυτός ο λόγος έχει σημαντικότατες λειτουργίες αναπαραγωγής, δικαίωσης, φυσικοποίησης και νομιμοποίησης μιας σειράς καθοριστικών κοινωνικών-πολιτικών-οικονομικών σχέσεων που ονομάσαμε «κυρίαρχη πραγματικότητα». Συνάμα, η κοινή λογική έχει μια σαφή ομαλοποιητική και κανονιστική λειτουργία ως προς την καθημερινή πράξη και αποτελεί σημαντικό μηχανισμό κοινωνικού ελέγχου ο οποίος, μέσω της κατασκευής μιας –υποτιθέμενης– συναίνεσης, αποτελεί το «υλικό» που συγκολλά και αναπαράγει την κοινωνική τάξη (social order).

Επιχειρήσαμε, συνεπώς, στην εργασία αυτή να σκιαγραφήσουμε μια θεωρία της καθημερινότητας και να δοκιμάσουμε τις πιθανές χρήσεις αλλά και την εμβέλεια της έννοιας αυτής για την κοινωνική θεωρία. Το περίγραμμα αυτό, ωστόσο, χρήζει περαιτέρω διασαφηνίσεων τόσο από τη μεριά της εμπειρικής –κυρίως πολιτισμικής– έρευνας όσο και από την μεριά της θεωρητικής ανάλυσης ως προς το τι είναι και πώς μπορούμε να κατανοήσουμε την καθημερινότητα στις συγκεκριμένες ιστορικές της εκφάνσεις.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Berger P. και Luckmann T., 2003, *Η κοινωνική κατασκευή της πραγματικότητας* (μετ. Κ. Αθανασίου), Νήσος.

Bernstein B., 1989, *Παιδαγωγικοί κώδικες και κοινωνικός έλεγχος* (μετ. Ι. Σολομών), Αθήνα, Αλεξάνδρεια.

Blanchot M., 1993, *The infinite conversation* (trans. S. Hanson), University of Minnesota Press.

Bourdieu P., 1990, *The logic of practice* (trans. R. Nice), Stanford University Press.

De Certaeu M., 1988, *The practice of everyday life*, Berkley, UCLA.

De Certaeu M., 1979, *L' invention du quotidien*, 10/18, Paris.

Elias N., 1998, *Η διαδικασία του πολιτισμού*, Αθήνα, Αλεξάνδρεια.

Foucault M., 1984, *The use of pleasure: History of sexuality*, vol. 2 (trans. R. Hurley), New York, Pantheon.

Foucault M., 1986, *The care of the self: History of sexuality*, vol. 3 (trans. R. Hurley), New York, Pantheon.

E.M.E.A., 1996, *Περί κατασκευής*, Αθήνα, Νήσος.

Marx K., 1959, *Economic and philosophical manuscripts of 1844* (trans. M. Milligan), Moscow.

Maffesoli M., 1985, *La connaisance ordinaire*, Paris, Librairie des Meridiens.

Maffesoli M., 1979, *La conquête du presènte*, Paris, P.U.F.

Garfinkel H., 1967, *Studies in ethnomethdology*, Prentice – Hall.

Giddens A., 1991, *Modernity and self-identity*, Polity Press.

Goffman E., 1993, *The presentation of self in everyday life*, Cambridge University Press.

Heidegger M., 1978, 1985, *Είναι και χρόνος* (μετ. Γ. Τζαβάρα), Αθήνα, Δωδώνη, (τ. 1, τ. 2).

Heller A., 1984, *Everyday life* (trans. G. Cambell), London, Routledge και Kegan Paul.

Heller A., 1983, *Επανάσταση και καθημερινή ζωή*, Αθήνα, Οδυσσέας.

Καραποστόλης Β., 1984, *Μορφές της κοινωνικής δράσης*, Θεμέλιο.

Καραποστόλης Β., 1987, *Στις ρίζες της κοινωνικής εμπειρίας*, Γνώση.

Husserl E., 1964, *Cartesian meditations* (trans. D. Cairns), The Hague, Martinus Nijhoff.

Husserl E., 1970, *The crisis of european sciences and transcendental phenomenology* (trans. D. Carr), Evanston, Northwestern University Press.

Husserl E., 1982, *Ideas pertaining to a pure phenomenology and a phenomenological philosophy* (trans. F. Kersten), Kluwer Academic Publishers.

Καλφόπουλος Κ. (επιμ.), 2003, *Η ποιοτική παράδοση στις κοινωνικές επιστήμες*, Νήσος.

Kosik K., 1976, *Η διαλεκτική του συγκεκριμένου*, Αθήνα, Οδυσσέας.

Λας Κ., 2002, *Η κουλτούρα του ναρκισσισμού* (μετ. Β. Τομανάς), Νησίδες.

Lefebvre H., 1979, *Η καθημερινή ζωή στον σύγχρονο κόσμο*, Ράππα.

Lefebvre H., 1983, *Critique de la vie quotidienne*, Paris, L' Arche.

Λίποβατς Θ. και Δεμερτζής Ν., 1994, *Δοκίμιο για την Ιδεολογία*, Οδυσσέας.

Μάνχαϊμ Κ., 1997, *Ιδεολογία και ουτοπία* (μετ. Γ. Ανδρουλιδάκης), Γνώση.

Merleau-Ponty M., 1994, *Phenomenology of perception* (trans. C. Smith), London, Routledge.

Roberts J., 2003, *Σχετικά με τη φιλοσοφία της καθημερινής ζωής*, Αθήνα, Futura.

Schutz A., 1967, *The phenomenology of the social world* (trans. G. Walsh και F. Lehnert), Northwestern University Press.

Schutz A. και Luckmann T., 1970, *The structures of the life-world* (2 τόμοι), Heinemman.

Φρόυντ Σ., 1992, *Ψυχοπαθολογία της καθημερινής ζωής* (μετ. Λ. Αναγνώστου), Επίκουρος.