



ΕΛΛΗΝΙΚΗ ΔΗΜΟΚΡΑΤΙΑ
Εθνικόν και Καποδιστριακόν
Πανεπιστήμιον Αθηνών
— ΙΔΡΥΘΕΝ ΤΟ 1837 —

Σχολή Οικονομικών και Πολιτικών Σπουδών
Τμήμα Πολιτικής Επιστήμης και Δημόσιας Διοίκησης
ΠΜΣ Πολιτική Επιστήμη και Κοινωνιολογία
Κατεύθυνση: Κοινωνική Θεωρία

Ταξική Αποστασία στους Ντιντιέ Εριμπόν και Εντουάρ Λουί
(Σχεδιάσμα για μία προσέγγιση της διαταξικότητας)

Αλεξοπούλου Δήμητρα

A.M.: 20502

Τριμελής Επιτροπή:

Γεράσιμος Κουζέλης (επιβλέπων),

Ιωάννης Πρελορέντζος, (ΕΚΠΑ, Τμήμα Φιλοσοφίας)

Κύρκος Δοξιάδης

Αθήνα, Ιούνιος 2022

Απόδραση

Πολλοί αναρωτιούνται γιατί ήμουν κάποτε αλλιώς.
Άλλοι αναζητάν να βρουν γιατί είμαι έτσι σήμερα.

Ποιός είμαι ή ποιός ήμουν;
Αναζητήσεις δίχως σημασία.

Το κέρδος είναι ότι τους ξέφευγα διαρκώς.

Τ. Λειβαδίτης

ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΑ

Πρόλογος	5
Εισαγωγή	6
Κεφάλαιο 1: Το Περίγραμμα της κοινωνιολογίας του Πιέρ Μπουρντιέ	10
1.1. Habitus (Εξη)	12
1.2. Πεδίο	15
1.3 Κεφάλαιο	17
1.4 Οι Κληρονόμοι	18
1.5 Αυτοανάλυση	24
Κεφάλαιο 2: Ταξική Αποστασία στον Εριμπόν και τον Λουί	29
2.1. Συστάσεις	29
2.2. Ντιντιέ Εριμπόν	33
2.3 Εντουάρ Λουί	39
2.4 Η Ταξική Νεύρωση	42
α) Η συμβολή της ιστορίας στην παραγωγή του ατόμου	43
β) Η θέση	46
γ) Ο διχασμός	47
δ) Ντροπή - Ενοχή	49
ε) Μίσος	53
στ) Αναδίπλωση Εαυτού	55
Κεφάλαιο 3: Εξουσία, αντίσταση και επινόηση εαυτού: μία αναφορά στον Μισέλ Φουκώ	56
3.1. Υποκείμενο, εξουσία και αντίσταση	56
3.2 Επινόηση Εαυτού	61
Επίλογος - Συμπεράσματα	64
Βιβλιογραφία	67

Πρόλογος

Η παρούσα εργασία είναι αποτέλεσμα μιας διαδικασίας μελέτης, επεξεργασίας και συγγραφής που ξεκίνησε το καλοκαίρι του 2021 και παραδόθηκε τον Ιούνιο του 2022. Είναι αποτέλεσμα μιας προσωπικής μετατόπισης που ξεκίνησε με την αίτησή μου στο ΠΜΣ Πολιτικής Επιστήμης και Κοινωνιολογίας τον Σεπτέμβριο του 2020, μια απόφαση που πυροδοτήθηκε από τα εργασιακά αδιέξοδα που μου επιβλήθηκαν σε καιρούς καραντίνας. Η φοίτηση μου στο μεταπτυχιακό ήταν αποτέλεσμα της επιθυμίας μου να επαναπροσδιορίσω την εαυτή μου, να δοκιμάσω νέες ιδέες και κινήσεις, στο ευρύτερο πλαίσιο της ανάγκης μου να διαφύγω από τις ταυτοποιητικές συνεπαγωγές του πτυχίου μου ως νηπιαγωγού και εργαζόμενης ως τέτοιας και όχι μόνο. Εκτός από ανάγκη, η φοίτησή μου στο μεταπτυχιακό ήταν και ένα προσωπικό στοίχημα: να ανακαλύψω το νόημα της αντίθεσης μεταξύ ζωής και θεωρίας. Η παρούσα μεταπτυχιακή διπλωματική εργασία αποτελεί ένα εγχείρημα σε αυτή την κατεύθυνση, χάρη στον καλό μου φίλο Γιώργο, ο οποίος, παίρνοντας σοβαρά υπόψιν τους προβληματισμούς μου, προέβη στην (σωτήρια) χειρονομία να με εισαγάγει στο βιβλίο του Εριμπόν, *Επιστροφή στη Ρενς*, το καλοκαίρι του 2021 και γι' αυτό τον ευχαριστώ πολύ.

Για όσα γράφτηκαν σε αυτή τη διπλωματική χρειάζεται να ευχαριστήσω θερμά τους καθηγητές μου και ιδιαίτερα τον επιβλέποντα καθηγητή Γεράσιμο Κουζέλη για την εμπιστοσύνη του και την προθυμία του να ακούει τις σκέψεις μου και να τις ενθαρρύνει: τον Αριστείδη Μπαλά για την υποστήριξη και την παραχώρηση του κειμένου των Μ. Λιζάρδου - Γ. Νικόπουλου και τον Γιάννη Πρελορέντζο για την ευτυχή «συνάντηση» που είχα μαζί του. Ο Γιάννης Πρελορέντζος μου σύστησε την θεωρία της Chantal Jaquet περί διαταξικών, έδειξε ενδιαφέρον για την εργασία μου, παρότι δεν έχω υπάρξει φοιτήτρια του και δεν είχα ποτέ άλλοτε καταπιαστεί με ζητήματα με φιλοσοφικές αφετηρίες και προεκτάσεις. Τον ευχαριστώ από καρδιάς για την συστηματική βοήθεια που μου προσέφερε καθόλη την διάρκεια της συγγραφής αυτής της εργασίας. Τέλος, ευχαριστώ τον καθηγητή μου, Κύρκο Δοξιάδη: όχι μόνο για τα σχόλια και τις παρατηρήσεις του σ' αυτήν την εργασία, αλλά γιατί με βοήθησε να γνωρίσω το έργο εκείνου εξαιτίας του οποίου αποφάσισα να κάνω αίτηση στο συγκεκριμένο μεταπτυχιακό πρόγραμμα: του Μισέλ Φουκώ.

Αυτή η διπλωματική δεν θα είχε γραφτεί χωρίς την υποστήριξη των φίλων μου και ιδιαίτερα της Φαίης, της οποίας η στήριξη, η βοήθεια και η εμπιστοσύνη ήταν-είναι συγκινητική και η οποία μου έμαθε ότι ο δρόμος ανοίγει προχωρώντας, και του Χρήστου, ο οποίος στα δύσκολα μου υπενθυμίζει ότι το ξεπέρασμα των προσωπικών δυσκολιών, γίνεται όταν αμφισβητούμε τον «προσωπικό» τους χαρακτήρα: την Σωτηρία για την υπομονή και την ψυχραιμία της, την Ιωάννα για την δυναμική εμπύχωση, τους γονείς μου για την αγάπη τους και γιατί το βλέμμα μου στο παρελθόν τους αναζωπυρώνει το θάρρος μου να αντιπαρατεθώ κι άλλο με την ζωή και, τέλος, τον Κανέλλο για την συμβολή του στην κατανόηση της καθοριστικής σημασίας που έχουν οι αναπάντεχες συναντήσεις σε μια ατομική ιστορία.

Εισαγωγή

Η παρούσα εργασία προσεγγίζει το θέμα της «ταξικής αποστασίας» ή της κατάστασης των «διαταξικών», μέσω της ανάγνωσης και της αξιοποίησης της θεωρίας των έξεων και της «αυτοκοινωνιο-ανάλυσης» του Πιέρ Μπουρντιέ, και τις αυτοβιογραφικές αφηγήσεις των συγγραφέων Ντιντιέ Εριμπόν και Εντουάρ Λουί, ενώ, τέλος, συμβουλευεται την αναλυτική των σχέσεων εξουσίας και αντίστασης ή ελευθερίας στο έργο του Μισέλ Φουκώ.

«Ταξικός αποστάτης» ή «διαταξικός»; Η Jaquet προτείνει τον όρο *διαταξικός* για να συμπυκνώσει το φαινόμενο της μη αναπαραγωγής, δηλαδή, «το διαχρονικό φαινόμενο των εξαιρέσεων στον κανόνα της κοινωνικής αναπαραγωγής» (Πρελορέντζος, 2016, σ. 225). Η μη αναπαραγωγή ή η διαταξικότητα αναφέρεται στις περιπτώσεις εκείνες όπου ένα άτομο που ανήκει σε μία ορισμένη κοινωνική τάξη, δεν αναπαράγεται ως *τέτοιο* αλλά μεταβαίνει σε ένα άλλο ταξικό καθεστώς—όντας, όμως πάντοτε στα *όρια* της μετάβασης από τη μία τάξη στην άλλη. Πώς τελείται αυτή η ρήξη με την τάξη καταγωγής; Η Jaquet τοποθετεί στον πυρήνα της έννοιας της διαταξικότητας την «δυνατότητα επινόησης μίας νέας ύπαρξης εντός της καθεστηκυίας τάξης, δίχως να έχει συμβεί μία κοινωνική αναστάτωση ή μία επανάσταση» (Jaquet, 2014 στο Πρελορέντζος, *ό.π.*). Θα προσπαθήσουμε να καταλάβουμε πώς συντελείται αυτή η μετάβαση.

Παρόλο που οι ίδιοι οι διαταξικοί τους οποίους εξετάζει η Jaquet — έρευνα από την οποία εμπνέεται η παρούσα εργασία—, δηλαδή, ο ίδιος ο Μπουρντιέ, η γαλλίδα συγγραφέας Αννί Ερνώ και ο Εριμπόν αυτοπροσδιορίζονται ως «ταξικοί αποστάτες», η μελετήτρια προτείνει τον νεολογισμό «διαταξικός» καθώς ο όρος «ταξικός αποστάτης» δεν είναι ουδέτερος. Τουναντίον, «δηλώνει ένα είδος αντικειμενικής *προδοσίας*, έστω *εγκατάλειψης* της προηγούμενης κοινωνικής τάξης» (Πρελορέντζος, 2019, σ. 224). Ωστόσο, δεν εγκαταλείπουμε τον όρο καθώς φωτογραφίζει με άμεσο τρόπο τις συγκρούσεις που βιώνουν οι διαταξικοί. Όπως υποστηρίζει η Jaquet:

«Η έκφραση “ταξικός αποστάτης” είναι αναντίλεκτα η λιγότερο αταίριαστη, διότι θυμίζει την κίνηση της συντελεσθείσας μετατόπισης, χωρίς όμως να είναι απαλλαγμένη από κάθε αξιολογική κρίση, καθόσον παραμένει συνδεδεμένη με την ιδέα της φυγής, της λιποταξίας, και δη της προδοσίας.» (στο Πρελορέντζος, *ό.π.*)

Η *ταξική αποστασία*, ως όρος, τονίζει την *ρήξη* με την ταξική καταγωγή· από την άλλη, ο όρος *διαταξικός* επισημαίνει την κατάσταση του *περάσματος*, περιορίζοντας τις συνδηλώσεις της ταξικής αναβάθμισης ή προαγωγής: «Το πρόθεμα “δια-” (“trans-”), που σημαίνει “στην άλλη πλευρά” δεν σηματοδοτεί (marque) το ξεπέραςμα ή την [κοινωνική] εξύψωση (élévation), αλλά την κίνηση μετάβασης, περάσματος στην άλλη πλευρά.» (Jaquet, 2022, υπό εκδ.)

Η μέθοδος της «αυτοκοινωνιοβιογραφίας» που εξετάζουμε, περιγράφει τις πτυχές και τις διαδικασίες αυτής της μετάβασης. Η αυτοκοινωνιοβιογραφία *κατάγεται* από την αυτοκοινωνιοανάλυση του Μπουρντιέ και την ξεπερνά ταυτόχρονα. Ας δούμε, όμως, πρώτα την διαφορά της από την παραδοσιακή αυτοβιογραφία: μας επιτρέπει να σκεφτούμε «τον βίο ή το πεπρωμένο ενός ατόμου σε σχέση με τον περίγυρο του ως μία παραγωγή του κοινωνικού και όχι ως την έλευση ενός εγώ αποκομμένου από κάθε εξωτερικό προσδιορισμό [...] Σε αντιδιαστολή προς την αυτοβιογραφία, η οποία τείνει να επιβάλει την αναγωγιστική εικόνα ενός συγγραφέα που μιλά για τον εαυτό του, η εργασία της αυτοκοινωνιοβιογραφικής γραφής λαμβάνει την μορφή μίας διήγησης στην οποία το ζητούμενο δεν είναι τόσο να ξαναβρεί κανείς το εγώ του όσο το να το χάσει εντός μίας ευρύτερης πραγματικότητας, μίας κοινής συνθήκης, ή μίας μοιρασμένης κοινωνικής οδύνης» (Jaquet [2014] στο Πρελορέντζος, 2016, 232).

Ας εξετάσουμε, τώρα, την συσχέτισή της με την κοινωνιολογία του Μπουρντιέ. Η *αυτοκοινωνιοβιογραφία* οικειοποιείται και, ταυτόχρονα, υπερβαίνει την «αυτοκοινωνιοανάλυση». Αφενός, σύμφωνα με την Jaquet, σκοπός της θεωρίας της διαταξικότητας μέσω της μελέτης της «αυτοκοινωνιοβιογραφίας» είναι να συλλάβει το ενικό και το ιδιαίτερο καθώς αποκτά διαστάσεις καθολικού ή οικουμενικού (Jaquet, 2014, στο Πρελορέντζος, 2016, 227). Το άτομο σύμφωνα με τον Σπινόζα συγκροτείται μέσα από τις *συναντήσεις* του (με όλα τα εξωτερικά «σώματα»: οικογένεια, σχολείο, κοινωνική τάξη...) και συγκροτεί μία «ιδιοσυστασία (ingenium)». Όπως εξηγεί ο Πρελορέντζος, η Jaquet αποδίδει τον συγκεκριμένο σπινόζικό όρο, με το γαλλικό «complexion» και έτσι μας παραπέμπει στη διαδικασία της *ύφανσης* που συντίθεται από πολλά νήματα. Η Jaquet θα επισημάνει—και από εδώ “πιανόμαστε” κι εμείς—ότι αυτή η έννοια ιδιοσυστασία [ingenium], που δεν είναι *ταυτότητα*, είναι πιο χρήσιμη στην εξήγηση της περίπτωσης των διαταξικών από την έννοια της *έξης* [habitus], της προδιάθεσης που είναι ταξικά επικαθορισμένη σύμφωνα με τον Μπουρντιέ, γιατί μπορεί να εξηγήσει «αυτό που δεν μπορεί να μεταβιβαστεί κληρονομικά»: την ενικότητα της “επινόησης εαυτού” που είναι η άλλη όψη της ρήξης και του διχασμού που αισθάνονται οι διατα-

ξικοί. Σύμφωνα με την Jaquet, η αυτοκοινωνιοβιογραφία επιτρέπει να γεφυρώσουμε το χάσμα μεταξύ της «ενικότητας της εξαίρεσης» που είναι οι διαταξικοί καθώς εξέρχονται του ταξικού πεπρωμένου και της «καθολικότητας» της έννοιας της τάξης, που δεν σταματά να καθορίζει τα υποκείμενα. (2019, 218).

Η αυτοκοινωνιοβιογραφία, σύμφωνα με μία παρατήρηση της Ερνώ, που μνημονεύει ο Πρελορέντζος, ξεπερνά το δίπολο «ατομική ταυτότητα» -«κοινωνική ταυτότητα», ενικό-καθολικό, καθώς ένα κείμενο «μπορεί να γίνει τόσο πιο καθολικό όσο πιο προσωπικό είναι, το δίχως άλλο επειδή εκφράζει μία εσώτατη εμπειρία στην οποία είναι δυνατόν να αναγνωρίσει κανείς τον εαυτό του, πέραν της ποικιλίας και της ιδιαιτερότητας των ατομικών ιστοριών» (2019, 219)

Με απλά λόγια: υπάρχει “κάτι” που ξεπερνά τα όρια που θέτει ο Μπουρντιέ μέσω της έξης. Ο Εριμπόν θα παρατηρήσει ότι και ο ίδιος ο Μπουρντιέ στην αυτοανάλυσή του δεν εξηγεί το πέρασμά του: «Δεν εξηγεί πώς κατάφερε να διαχειριστεί αυτή την ένταση και την αντίφαση ανάμεσα στην κοινωνική του αδυναμία να συμμορφωθεί στις απαιτήσεις της σχολικής ζωής και την επιθυμία του για μάθηση κι επιτυχία, ούτε πώς η τελευταία επικράτησε πάνω στην πρώτη.[...] Αυτή η αμφιθυμία ήταν που του έδωσε την δυνατότητα να γίνει ό,τι έγινε, αυτή ενέπνευσε ολόκληρο το διανοητικό του σχέδιο και την μετέπειτα στάση του: η εξέγερση - η “πεισματική οργή” που συνεχίστηκε με την γνώση και μέσα από τη γνώση. Αυτό που ο Φουκώ θα ονομάσει με την σειρά του “αναστοχαστική ανυπακοή” ». (Εριμπόν, 2020, 159,160)

Θα μπορούσαμε να το θέσουμε και ως εξής: Στις αυτοκοινωνιοβιογραφίες των Εριμπόν, Ερνώ, Λουί μπορούμε να παρατηρήσουμε ότι ενώ η υποκειμενοποίηση δέχεται τον κοινωνικό και ταξικό καθορισμό, η διαδικασία επινόησης εαυτού επιτρέπει την ανάδειξη της ενικότητας εκφεύγοντας από τα όρια του habitus . Στην αυτοκοινωνιοανάλυση του Μπουρντιέ, η έξη επιστρατεύεται για να εξηγήσει τους κοινωνικούς κανόνες και τις πρακτικές που όριζαν τα κοινωνικά στρώματα και το Πανεπιστήμιο αλλά δεν εξηγεί την παρουσία του Μπουρντιέ εντός τους. Για τους Εριμπόν, Λουί, Ερνώ και Jaquet, ενώ το άτομο έχει συγκροτηθεί από τους ταξικούς καθορισμούς, μπορεί να τους υπερβεί δημιουργικά: δεν παραπέμπουμε εδώ στο “άτομο” που θα καθόριζε ή θα καθοριζόταν σε “τελική ανάλυση” αλλά στην κοινωνική διαδικασία επινόησης εαυτού ως «αντίσταση στην κυριαρχία (σε κάθε επίπεδο)» (Eribon, 2020, 243). Αντίθετα, στον Μπουρντιέ, το habitus, η ταξική προδιάθεση “μας ορίζει” σε τελική ανάλυση. Αυτήν την συζήτηση επιχειρεί να καταγράψει και να παρουσιάσει η παρούσα διπλωματική εργασία. Ισχυριζόμαστε ότι, στην πραγματικότητα, όπως το θέτει η Jaquet το ζήτημα είναι η φύση και το εύρος της ανθρώπινης δύναμης και η φύση της ελευθε-

ρίας. Οι διαφορετικές αναγνώσεις της διαταξικότητας διαφέρουν ως προς την έκταση των ορίων που καθορίζουν τα άτομα και την δράση τους και όχι ως προς την ίδια την ύπαρξη των καθορισμών.

Το πρόγραμμά μας, λοιπόν, είναι το εξής: Στο πρώτο κεφάλαιο, θα στραφούμε στον Μπουρντιέ τόσο γιατί είναι και ο ίδιος διαταξικός όσο και γιατί η θεωρία του για την έξη [habitus] αλλά και για τον κοινωνικό και ταξικό χαρακτήρα της εκπαίδευσης (*Οι κληρονόμοι*) αφορούν την ερμηνεία της διαταξικότητας. Θα εξετάσουμε, επίσης, την αυτοκοινωνιοανάλυσή του και τα όρια της, όπως επισημαίνονται από την Jaquet και τον Εριμπόν. Στο δεύτερο κεφάλαιο, θα δούμε την «αυτοκοινωνιοβιογραφία» του Εριμπόν και την αυτοβιογραφική λογοτεχνική διήγηση του Λουί, που συμπεριλαμβάνουν, σε αντίθεση με τον Μπουρντιέ, τα ψυχικά τους συναισθήματα στην ιδιαιτερότητά τους (ντροπή, ενοχή, διχασμός, διπλή απόρριψη). Αυτά τα συναισθήματα —τα οποία θεματοποιεί ο De Gaulejac και η Jaquet— συμβάλλουν στην διαδικασία *επινόησης του εαυτού* και την τροφοδοτούν, ενώ δεν αποσύρονται ποτέ, δείχνοντας, όπως υποστηρίζει η Jaquet, ότι η μετάβαση είναι η κατάσταση και η μόνη “ουσία” των διαταξικών. Στο τρίτο κεφάλαιο, λοιπόν, θα αναδείξουμε την φουκωκή επινόηση εαυτού —την οποία μνημονεύει ρητά ο Εριμπόν— ως, αυτό το στοιχείο ενικότητας που ξεπερνά την ταξική κληρομικότητα, ενώ οι σχέσεις εξουσίας και ελευθερίας μας βοηθούν να δούμε πιο καθαρά τα όρια της ανθρώπινης ελευθερίας.

Κεφάλαιο 1: Το Περίγραμμα της κοινωνιολογίας του Πιέρ Μπουρντιέ

Ο Πιέρ Μπουρντιέ (Pierre Bourdieu, 1930-2002) υπήρξε ένας από τους σημαντικότερους Γάλλους διανοητές του 20ού αιώνα. Σε μία περίοδο 50 ετών παρήγαγε ογκώδες έργο που διατρέχει όλο το εύρος των επιστημών του ανθρώπου, από την κοινωνική ανθρωπολογία, την κοινωνιολογία, τα οικονομικά και τη φιλοσοφία τόσο μέσα από εμπειρικές έρευνες όσο και με την εισαγωγή εννοιών και την χρήση αναλυτικών εργαλείων, συνδυάζοντας μια γενική θεωρία και μία ανάλυση των σύγχρονων κοινωνιών. Από το έργο του αντλούμε σημαντικές συνεισφορές στην κοινωνιολογία της εκπαίδευσης με έμφαση στο ρόλο της εκπαίδευσης στην αναπαραγωγή της ιεραρχικής δομής της κοινωνίας, στην ανάλυση της γλώσσας, της τέχνης και ευρύτερα στο πεδίο της κουλτούρας, τη θεωρία των κοινωνικών τάξεων και ομάδων, την θεωρία της κοινωνικής κατασκευής του υποκειμένου κ.λπ.. Ο Μπουρντιέ φοίτησε στην ENS (École normale supérieure) από την οποία αποφοίτησε με πτυχίο φιλοσοφίας το 1955. Την ίδια περίοδο δίδασκε ο Αλτουσέρ εκεί, ενώ, παράλληλα με τον Μπουρντιέ, φοιτούσε στην ENS ο Ντεριντά. Από το 1954 εργάστηκε για ένα χρόνο ως καθηγητής στο Λύκειο Μπάνβιλ ντε Μουλέν (Lycée Banville de Moulins) λίγο πιο έξω από το Παρίσι μέχρι το 1955. Κατά την διάρκεια της στρατιωτικής του θητείας εστάλη στην Αλγερία, στον πόλεμο της ανεξαρτησίας της από την αποικιοκρατική Γαλλία. Η συγκυρία αυτή έπαιξε καθοριστικό ρόλο για την εξέλιξη του Μπουρντιέ διότι κατά την διάρκεια της θητείας του συνέλεξε υλικό για τα πρώτα του έργα, ενώ από φιλόσοφος μετατράπηκε σιγά σιγά σε αυτοδίδακτο ανθρωπολόγο-εθνογράφο και κοινωνιολόγο. Την περίοδο αυτή έγραψε τα πρώτα εκτενή του έργα: την *Κοινωνιολογία της Αλγερίας* (*Sociologie de l'Algérie*) το 1958, το 1963 το *Εργασία και εργαζόμενοι στην Αλγερία* (*Travail et travailleurs en Algérie*), και το 1964 το *Ο ξεριζωμός και η κρίση της παραδοσιακής γεωργίας στην Αλγερία* (*Le déracinement: la crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie*) (Λιζάρδου, Νικόπουλος, 2022, [υπό εκδ.]).

Μετά την ολοκλήρωση της θητείας του το 1960, επέστρεψε στην Γαλλία και εργάστηκε ως βοηθός του φιλοσόφου και κοινωνιολόγου Ρεμόν Αρόν (Raymond Aron) μαζί με τον κοινωνιολόγο ερευνητή Κλωντ Πασσερόν (Claude Passeron) με τον οποίο βρίσκονταν μαζί στην Αλγερία και υπήρξαν στενοί συνεργάτες μέχρι τις αρχές της δεκαετίας του 1970. Από το 1961 έως το 1964 ο Μπουρντιέ εργάστηκε στο Πανεπιστήμιο της Λιλ (Lille) κι έπειτα ανακηρύχθηκε διευθυντής σπουδών στην *École Pratique de Hautes Études* (Πρακτική Σχολή Ανωτάτων Σπουδών) και διευθυντής στο *Centre de Sociologie Européenne* (Κέντρο Ευρωπαϊκής Κοινωνιολογίας) που είχε ιδρυθεί από τον Αρόν.

Το 1981 εξελέγη καθηγητής στην έδρα της κοινωνιολογίας στο Collège de France υπηρετώντας την θέση του για πολλά χρόνια.

Η κοινωνιολογία δεν προσλαμβάνεται από τον Μπουρντιέ απλώς σαν «ενασχόληση με την μελέτη των ανθρώπων σε ομάδες» διότι αυτό του φαινόταν περιοριστικό· τον ενδιέφεραν οι σχέσεις του υποκειμένου με τις κοινωνικές δομές και μελετούσε πώς τα άτομα υφίστανται παράλληλα με τις συλλογικότητες αλλά και μέσα σε αυτές, διότι πίστευε πως τα μέλη μιας ομάδας δεν μπορούν να καταστούν κατανοητά στην ατομικότητά τους (Λιζάρδου, Νικόπουλος, 2022, [υπό εκδ.]). Κεντρικό χαρακτηριστικό των θέσεων του Μπουρντιέ είναι η αναζήτησή της επαφής των θεωρητικών σχημάτων με την ερευνητική πρακτική, αναζήτηση που αποτέλεσε κεντρικό μέλημα για το σύνολο του έργου του, το οποίο έχει περάσει από διαδοχικά στάδια επεξεργασίας, εκκινώντας από την εθνολογία και την επιστημονική εθνογραφική δουλειά που είχε κάνει στην Αλγερία για τους Καβύλους (1956-58) , πέρασε στην κοινωνιολογία θίγοντας τον συγκροτητικό ρόλο της κοινωνικής τάξης στη διαμόρφωση των χαρακτηριστικών που καθορίζουν την καλαισθητική κρίση και το βιοτικό ύφος των υποκειμένων. Τη θεωρία του περί διαμόρφωσης γούστου και αισθητικής την ανέπτυξε στο έργο του *Η Διάκριση: Κοινωνική κριτική της καλαισθητικής κρίσης (La distinction, critique sociale du jugement, 1979)* το οποίο, αν το διαβάσει κανείς παράλληλα με την *Αίσθηση της πρακτικής (Le sens pratique)*, μπορεί να αντλήσει μια ολοκληρωμένη εικόνα για την θεωρία του περί συγκρότησης και αναπαραγωγής των τάξεων μέσα από την ανάλυση των ταξικών διαφορών.

Αυτό που απασχόλησε κεντρικά τον Μπουρντιέ ορίζοντας το έργο του ήταν να συγκροτήσει μια θεωρία της πρακτικής. Όπως σημειώνει στην *Αίσθηση της πρακτικής*:

«Από όλες τις αντιθέσεις που διαιρούν τεχνητά την κοινωνική επιστήμη, η πλέον θεμελιώδης και η πλέον καταστρεπτική είναι αυτή που εγκαθίσταται ανάμεσα στον υποκειμενισμό και τον αντικειμενισμό. Και μόνο το γεγονός ότι η αντίθεση αυτή αναβιώνει αδιάκοπα υπό ελαφρώς ανανεωμένες μορφές, αρκεί για να καταδείξει ότι οι τρόποι γνώσης που διακρίνει είναι εξίσου αναγκαίοι για μια επιστήμη του κοινωνικού κόσμου η οποία δεν μπορεί να αναχθεί ούτε σε μια κοινωνική φαινομενολογία ούτε σε μια κοινωνική φυσική.» (Bourdieu, 2006, σ. 43).

Η αντίθεση μεταξύ υποκειμενισμού και αντικειμενισμού έχει αναφορά στις γνωσιολογικές προσεγγίσεις της φαινομενολογίας και του δομισμού αντίστοιχα. Ο δομισμός και ο υπαρξισμός σε αδρές

γραμμές, αποτελούν δύο αντίθετους πόλους της διανοητικής σκέψης κατά την περίοδο αυτή όπου στον πρώτο αναζητούνται οι κανόνες που διέπουν το σύνολο της συμπεριφοράς των ατόμων και, από την άλλη, πλευρά η υπαρξιστική παράδοση δίνει έμφαση στην προσωπική επιλογή καθώς αντιμετωπίζει το άτομο ως ελεύθερο υποκείμενο που δρα δι' αυτοβούλως. Ωστόσο, κατά τον Μπουρντιέ δεν είναι δυνατόν να θεωρηθεί ως κοινωνική επιστήμη ούτε μια «κοινωνική φαινομενολογία» ούτε μια «κοινωνική φυσική». Χρειάζεται μια κοινωνιολογική θεωρία η οποία θα υπερβεί τις δύο αυτές προσεγγίσεις, διατηρώντας τα θετικά από την καθεμία (Λιζάρδου, Νικόπουλος, 2022, [υπό εκδ.]

Ένα ακόμη θεμελιώδες ζήτημα στην θεωρία του Μπουρντιέ ήταν η σχέση της θεωρίας με την εμπειρική έρευνα. Για τον Μπουρντιέ η θεωρία δεν είναι ένα είδος «προφητικού» λόγου που γεννιέται από μια «συγκόλληση» θεωριών. Αντιλαμβάνεται την επιστημονική θεωρία σαν ένα *modus operandi*, μια επιστημονική έξη, δηλαδή, ένα πρόγραμμα αντίληψης και δράσης που εκτυλίσσεται μόνο μέσα στην εμπειρική εργασία όπου πραγματοποιείται. Ο Μπουρντιέ υποστήριζε πως η εμπειρική έρευνα χωρίς θεωρία ευνοεί την «αυστηρότητα χωρίς φαντασία» που προκύπτει από τον υπερ-εμπειρικό θετικισμό, και η θεωρία χωρίς έρευνα ευνοεί μέσα από τον εννοιολογικό φετιχισμό την «όραση χωρίς αυστηρότητα». Το έργο του Μπουρντιέ *Οι κληρονόμοι*, το οποίο θα εξετάσουμε στην συνέχεια αυτού του κεφαλαίου, καθιστά σαφές ότι κάθε ερευνητικό ενέργημα είναι ταυτόχρονα εμπειρικό στον βαθμό που αντιμετωπίζει φαινόμενα τα οποία μπορούν να παρατηρηθούν και, ταυτόχρονα, θεωρητικό αφού σε αυτό εμπλέκονται υποθέσεις οι οποίες αφορούν τις δομές και τις σχέσεις που η παρατήρηση προσπαθεί να συλλάβει. (Παναγιωτόπουλος 2019, σ. 28). Στο σημείο αυτό θα δούμε ορισμένες από τις έννοιες τις οποίες ανέπτυξε ο Μπουρντιέ με στόχο την προσέγγιση των κοινωνικών φαινομένων στα πλαίσια της θεωρίας της πρακτικής. Οι έννοιες αυτές είναι το *habitus*, το πεδίο και το κεφάλαιο.

1.1. Habitus (Έξη)

Σύμφωνα με τον ορισμό που δίνει ο Μπουρντιέ στην *Αίσθηση της Πρακτικής* το *habitus* είναι:

«Έξεις, συστήματα διαρκών και μεταθέσιμων προδιαθέσεων, δομημένες δομές προδιατεθειμένες να λειτουργούν ως δομούσες δομές, ως γενεσιουργές και οργανωτικές δηλαδή, αρχές των πρακτικών και των αναπαραστάσεων, οι οποίες μπορούν να προσαρμόζονται αντικειμενικά στον σκοπό τους δίχως να χρειάζεται να στοχεύουν συνειδητά σ' αυτούς και να ελέγχουν ρητά τις αναγκαίες για την επίτευξη τους ενέργειες. Συνειδητά “κεκανονισμένες”

και “κανονικές” δίχως κατά κανένα τρόπο, να είναι αποτέλεσμα υπακοής σε κανόνες, μπορούν, όντας όλα αυτά, να ενορχηστρωθούν συλλογικά δίχως να αποτελούν προϊόν της οργανωτικής δράσης ενώ διευθυντή ορχήστρας.» (Bourdieu, 2006, 88)

Ο Μπουρντιέ δεν τοποθετεί τις προδιαθέσεις αυτές στο σύστημα των γνωστικών σχημάτων, ούτε της συνείδησης. Αντίθετα, υποστηρίζει ότι είναι εγγεγραμμένες στο ίδιο το σώμα: «Η πρακτική πίστη δεν είναι μια κατάσταση ψυχής, ή ακόμη λιγότερο ένα είδος εξ αποφάσεως ένταξης σε ένα σύνολο καθιερωμένων δογμάτων και θεωριών, αλλά αν επιτρέπεται η έκφραση, μια κατάσταση σώματος.[...] Η σωματική έξη είναι πολιτική μυθολογία πραγματωμένη, ενσωματωμένη, μετασχηματισμένη σε μόνιμη προδιάθεση, σε διαρκή τρόπο του σκέπτεσθαι, του ομιλείν, του βαδίζειν, και ως εκ τούτου του αισθάνεσθαι και του σκέπτεσθαι» (Bourdieu, 2006, 112, 114). Μέσα από τις έρευνες που είχε πραγματοποιήσει από την παραμονή του στην Αλγερία αλλά και οι παρατηρήσεις που είχε συλλέξει στην ίδια ερευνητική κατεύθυνση στην περιοχή της Μπεάρν (πόλη από την οποία καταγόταν) σε θέματα γάμου και κληρονομιών, ο Μπουρντιέ προσπαθούσε να απαντήσει στο τί είναι αυτό που ορίζει τις συμπεριφορές των ατόμων εντός ενός κοινωνικού πλαισίου, με ποιον τρόπο δηλαδή, η ατομική πράξη, η πορεία ενός υποκειμένου βρίσκεται σε αλληλεξάρτηση με τις κοινωνικές δομές.

Με τον ορισμό που δίνει προσπαθεί να λύσει αυτό το πρόβλημα, εξηγώντας πως το habitus αναφέρεται σε και προϋποθέτει μία έννοια δομής, τόσο δομημένη όσο και δομούσας. *Δομημένης* —σε παρακείμενο παθητικής— αφού το υποκείμενο εμφανίζεται εντός ιστορικών συνθηκών “που δεν έχει επιλέξει”, που ήδη υφίστανται όπως έχουν και *δομούσας* —σε ενεργητικό ενεστώτα— γιατί οι συνθήκες αυτές δεν είναι “παγωμένες” αλλά σε αέναη ιστορική διαμόρφωση. Ο διαμορφωτικός χαρακτήρας του habitus συνίσταται στο ότι αποτελεί ένα σύνολο προδιαθέσεων βάσει των οποίων τα υποκείμενα δρουν με συγκεκριμένους τρόπους· κάποιες από αυτές είναι διαρκείς και διέπουν το υποκείμενο σε μια μεγάλη διάρκεια, και κάποιες από αυτές είναι μεταθέσιμες, δηλαδή μπορούν να πάρουν διαφορετικές μορφές και να αλλάζουν τροχιά, εντός, όμως, των ορίων που θέτει το κοινωνικό πλαίσιο.

Ο Μπουρντιέ θεωρεί ότι για τον σχηματισμό των έξεων «ιδιαίτερο βάρος» έχουν οι πρώτες εμπειρίες οι οποίες είναι κοινές στα μέλη κάθε τάξης ενώ η ίδια η έξη «την κάθε στιγμή δομεί, ακολουθώντας τις δομές που έχουν ήδη παραχθεί από προηγούμενες εμπειρίες». (Bourdieu 2006, 100). Σε σχέση με την τάξη και την πρόσληψή της, ο Παναγιώτοπουλος στον πρόλογο της *Διάκρισης* σημειώνει ότι ο Μπουρντιέ αρνείται να επιλέξει μεταξύ ύπαρξης ή μη ύπαρξης των τάξεων. Όταν

λέμε πως υπάρχουν τάξεις, εννοούμε πως υπάρχουν διαφορές και οι διαφορές σημαίνουν πως υπάρχει διασπορά, άρα ένας χώρος. Και ακριβώς αυτόν τον χώρο επιχειρεί να κατασκευάσει επιστημονικά ο Πιερ Μπουρντιέ στην *Διάκριση* (Παναγιώτοπουλος, 2020, 22). Ακόμα και η έμφυλη ταυτότητα είναι κατά τον Γάλλο διανοητή μέρος της έξης: «Το παιδί οικοδομεί την έμφυλη ταυτότητα του, κεφαλαιώδες στοιχείο της κοινωνικής του ταυτότητας, την ίδια στιγμή που διαμορφώνει την αναπαράστασή του, για την κατά φύλα κατανομή της εργασίας, με αφετηρία το ίδιο κοινωνικά προσδιορισμένο σύνολο βιολογικών και κοινωνικών συνάμα δεικτών» (Bourdieu 2006, 128). Αντιλαμβανόμαστε λοιπόν, πως οι προδιαθέσεις που συναποτελούν την έξη δομούν την ίδια την συγκρότηση του κοινωνικού υποκειμένου εκ των έσω, σε αντίθεση με τους κανόνες, τις νόρμες ή τα γνωστικά σχήματα που ρυθμίζουν την σχέση του υποκειμένου με τα αντικείμενα έξωθεν. «Αυτό που μαθαίνεται με το σώμα δεν είναι κάτι που κατέχουμε, όπως η γνώση, αλλά κάτι που είμαστε». (Bourdieu, 2006, 120)

Το habitus είναι προϊόν ιστορίας γιατί παράγεται κοινωνικά και με την σειρά του παράγει ατομικές και συλλογικές πρακτικές, συνεπώς, ταυτόχρονα παράγει ιστορία (Bourdieu, 2006, 90-91). Το σύστημα προδιαθέσεων αποτελεί έναν εσωτερικό νόμο, μέσω του οποίου ασκείται ο νόμος των εξωτερικών αναγκαιοτήτων και άρα οι εμπειρίες που βιώνει το άτομο (ως αποτέλεσμα της έξης) είναι ενσωματωμένες στον τρόπο σκέψης τού, την αντίληψη και την δράση του. Αν και το habitus παράγεται κοινωνικά και είναι επίκτητο, ταυτόχρονα είναι εκείνο το στοιχείο που επιτρέπει την ελεύθερη παραγωγή σκέψεων και πράξεων εντός ορίων τα οποία είναι εγγενή σ' αυτήν την διαδικασία παραγωγής. Τα όρια αυτά είναι τοποθετημένα σε όλα τα προϊόντα του habitus, δηλαδή ακόμα και στην σκέψη. (Bourdieu 2006, 92). Παράλληλα, το habitus είναι μια τέχνη του «επινοείν» καθώς είναι άπειρο και παράγει άπειρες και σχετικά μη προβλέψιμες πρακτικές. Οι πρακτικές χαρακτηρίζονται ως «μη προβλέψιμες καθώς είναι δυνατές (εντός ορίων), ως αντικειμενικά προσαρμοσμένες μέσα στα όρια του κάθε πεδίου» (Bourdieu, 2006, 93). Για τον Μπουρντιέ εδώ εμφανίζεται το νόημα της λειτουργίας του habitus διότι ζητούμενο είναι να καταστεί σαφές, ότι οι δράσεις που παράγονται από το habitus δεν αποτελούν από την μία πλευρά πραγμάτωση μιας ουσίας, η οποία συνεχώς αναπτύσσεται ταυτιζόμενη πάντα με τον εαυτό της, από την άλλη, δεν αποτελούν μια συνεχή καινοτόμο δημιουργία. Οι πρακτικές βρίσκονται εντός των κοινωνικών συνθηκών που διαμορφώθηκε το habitus και συνδέονται με τις κοινωνικές συνθήκες στις οποίες εφαρμόζεται (Bourdieu, 2006, 92-93). Ταυτόχρονα, οι πρακτικές που σχηματίζονται από τις έξεις έχουν την *σχετική τους ανεξαρτησία* επειδή το habitus είναι «ενσωματωμένη ιστορία» σύμφωνα με τον Γάλλο κοινωνιολόγο. Το habitus είναι προϊόν της ιστορίας και η ενεργή παρουσία του παρελθόντος στο παρόν, που

λειτουργεί ως «συσσωρευμένο κεφάλαιο» και ως τέτοιο διαθέτει αυτονομία. Το δρών υποκείμενο έτσι καθίσταται «ένας κόσμος μέσα στον κόσμο» διότι το habitus από δομημένη δομή γίνεται δομούσα και με αυτό τον τρόπο εξασφαλίζεται στο θεωρητικό σχήμα του Μπουρντιέ η σταθερότητα στην αλλαγή και αντίστροφα (Bourdieu, 2006, 94).

Η αναφορά, λοιπόν, σε προδιαθέσεις που σχηματίζουν τις έξεις δεν θα πρέπει να θεωρηθεί ότι παραπέμπει σε ένα «μηχανικό ντετερμινισμό» κοινωνικής κατασκευής του υποκειμένου του οποίου οι δράσεις είναι απολύτως προκαθορισμένες και δεδομένες. Δεν ισχυρίζεται αυτό ο Μπουρντιέ. Η έξη αφήνει περιθώρια αυτονομίας (ελεγχόμενα) στο υποκείμενο χωρίς να το καθορίζει απόλυτα: «Η έξη είναι μια άπειρη ικανότητα εντελώς ελεύθερης (ελεγχόμενα ελεύθερης) παραγωγής προϊόντων-σκέψεων, αντιλήψεων, εκφράσεων, πράξεων, που έχουν πάντα ως όρια τις ιστορικά και κοινωνικά καθορισμένες συνθήκες παραγωγής της.» (Bourdieu, 2006, 92). Αυτή η αντίφαση που προκύπτει μεταξύ καθορισμού και ελευθερίας στο πλαίσιο της έξης, γίνεται αντιληπτή από τον Μπουρντιέ, ο οποίος διευκρινίζει ότι στόχος της έννοιας της έξης είναι ακριβώς να υπερβεί παραδοσιακούς δυϊσμούς όπως ο ντετερμινισμός και η ελευθερία, ο καθορισμός και η δημιουργικότητα (Λελεδάκης, 2006, 437). Ο τύπος δράσης των υποκειμένων που ορίζει η έξη είναι αυτός της μεγιστοποίησης της ωφέλειας. Οι δρώντες κατά τον Μπουρντιέ όχι μόνο δεν δρουν μηχανικά αλλά, επιπλέον, προωθούν στρατηγικές μεγιστοποίησης διότι η έξη αναφέρεται σε ένα πιο «βαθύ» επίπεδο κοινωνικού καθορισμού του υποκειμένου αλλά ταυτόχρονα και στην δυνατότητα (περιορισμένης) αυτονομίας του, όπως στην περίπτωση ανάπτυξης στρατηγικών μεγιστοποίησης της ωφέλειας (Λελεδάκης, 2006, 438).

1.2. Πεδίο

Στο επίκεντρο της σκέψης του Bourdieu βρίσκεται η μελέτη της διαλεκτικής σχέσης ανάμεσα στην προδιάθεση- έξη (habitus) και στο πεδίο (champ). Στην σχέση αυτή, ο Μπουρντιέ εντοπίζει την κινητήρια δύναμη ή αλλιώς τα κίνητρα της δράσης: «η κινητήρια δύναμη δεν βρίσκεται ούτε στον φυσικό ή συμβολικό σκοπό της δράσης όπως το θέλει ο αφελής φιναλισμός ούτε στους προσδιορισμούς του πεδίου, όπως το θέλει η μηχανιστική θεώρηση. Βρίσκεται στην σχέση ανάμεσα στην προδιάθεση (habitus) και στο πεδίο, η οποία λειτουργεί με τέτοιο τρόπο ώστε η προδιάθεση- έξη να συμβάλλει στον προσδιορισμό αυτού που την προσδιορίζει». Η δράση δεν κατευθύνεται αποκλειστικά από έναν ορθολογικό προσδιορισμό ούτε είναι μηχανιστικά προσδιορισμένη αλλά υπαγορευ-

εται από την «αίσθηση του παιχνιδιού», από ένα είδος διαίσθησης της λογικής της πρακτικής (Λαμπίρη - Δημάκη, 1996, 250).

Το πεδίο στο θεωρητικό σχήμα του Μπουρντιέ είναι ο κοινωνικός χώρος ή τα τμήματα αυτού στα οποία εφαρμόζεται το habitus. Συγκεκριμένα, το πεδίο ορίζεται ως «ένας χώρος θέσεων πολλών διαστάσεων, στον οποίο κάθε θέση ορίζεται με όρους ενός συστήματος μεταβλητών πολλών διαστάσεων» (Λελεδάκης, 2006, 440). Οι μεταβλητές αυτές έχουν να κάνουν με τα διάφορα είδη κεφαλαίου που διακρίνει ο Μπουρντιέ (οικονομικό, πολιτιστικό, κοινωνικό, συμβολικό) τα οποία ορίζουν με τρόπο ρητό την θέση των υποκειμένων εντός του κοινωνικού χώρου. Ανάλογα με την σύνθεση του κεφαλαίου τους, οι δρώντες έχουν την αντίστοιχη θέση. Ο πολυδιάστατος κοινωνικός χώρος περιγράφεται επομένως από τον Μπουρντιέ ως ένα πεδίο δυνάμεων, υπό την έννοια των αντικειμενικών σχέσεων δύναμης οι οποίες επιβάλλονται σε όλους όσους εισέρχονται στο πεδίο. Η έννοια της επιβολής έχει να κάνει με τις προδιαθέσεις που ορίζουν τις θέσεις των υποκειμένων, που συγκροτούνται σε ομάδες και καταλαμβάνουν τον χώρο εντός του πεδίου. Τα πεδία αντιστοιχούν σε διάφορους τομείς της κοινωνικής ζωής, όπως το οικονομικό, ή το ακαδημαϊκό και παρά την αυτοτέλεια που έχει το καθένα, το κάθε πεδίο έχει την δική του λογική και ιεραρχία και υπακούει στους δικούς του κανόνες με το οικονομικό, σύμφωνα με τον Μπουρντιέ, να τείνει να επιβάλει την δομή του στα υπόλοιπα πεδία (Bourdieu, 2008, 335-336).

Σε ένα πεδίο ο ρόλος των έξεων είναι διττός: Οι δομημένες προδιαθέσεις αναπτύσσονται με βάση τις θέσεις των ατόμων στο πεδίο, και συγκροτούν την ομοιογένεια στα κοινωνικά χαρακτηριστικά των μελών μιας ομάδας ή μιας τάξης και, ταυτόχρονα, τα άτομα ή οι ομάδες επιδιώκουν την μεγιστοποίηση των διαφόρων μορφών κεφαλαίου που έχουν ή την υποκατάσταση κάποιων με άλλων (Λελεδάκης, 2006, 440). Στις περιπτώσεις όπου ο Μπουρντιέ επιχειρεί μια δυναμική ανάλυση του πεδίου, όπως για τον ρόλο της εκπαίδευσης στους *Κληρονόμους* ή για το ακαδημαϊκό πεδίο, υποθέτει την υπέρβαση της συμβατικής αντίθεσης μεταξύ δομής και ιστορίας, αναπαραγωγής και μετασχηματισμού. Όπως σημειώνει ο Παναγιωτόπουλος: «Δεν μπορούμε να συλλάβουμε την δυναμική ενός πεδίου παρά μέσω μιας ανάλυσης της δομής του και ταυτόχρονα, δεν μπορούμε να συλλάβουμε αυτή τη δομή χωρίς μιας γενετική ανάλυση της συγκρότησης του και των συγκρούσεων μεταξύ των θέσεων που το συγκροτούν ή μεταξύ αυτού του πεδίου στο σύνολο του και άλλων πεδίων, κυρίως του πεδίου της εξουσίας.» (Παναγιώτοπουλος, 2020, 21). Προκειμένου λοιπόν ο Μπουρντιέ να προβεί σε μια ανάλυση της κοινωνίας χρησιμοποιεί τις αλληλοσυμπληρούμενες έννοιες του πεδίου και της έξης. Από την μία, έχουμε ένα σύνολο πεδίων με την δική του κατανομή των διαφόρων

τύπων κεφαλαίου και από την άλλη τις έξεις που σχηματίζουν τις προδιαθέσεις προκειμένου να εξασφαλίσουν την λειτουργία και την αναπαραγωγή των πεδίων αυτών μέσω της δράσης - της κοινωνικής πρακτικής- αλλά και την δυνατότητα δράσεων για την μεγιστοποίηση των μορφών κεφαλαίου των δρώντων υποκειμένων. (Λελεδάκης, 2006, 440).

1.3 Κεφάλαιο

Όπως προείπαμε, οι θέσεις των υποκειμένων ή των μελών μιας ομάδας που καταλαμβάνουν ένα πεδίο εντός του κοινωνικού χώρου ορίζονται με βάση την μεταβλητή του κεφαλαίου των κατόχων τους. Είδαμε, επίσης, στην έννοια του πεδίου, ότι το κάθε άτομο καταλαμβάνει μια κοινωνική θέση η οποία είναι από την μία αντικείμενο αποτιμήσεων που καθορίζεται από το habitus και από την άλλη από τα πλαίσια αναφορά του υποκειμένου, οικογένεια, πρώτες εμπειρίες κ.λπ. Τα υποκείμενα κατά τον Μπουρντιέ έχουν την δυνατότητα της μετακίνησης μέσα στον χώρο. Η μετακίνηση αυτή διαδραματίζεται βάσει των δυνάμεων που επιβάλλονται στο κάθε πεδίο ως αντικειμενικοί παράγοντες και βάση των δράσεων των ίδιων των ατόμων αναφορικά με τις ιδιότητες τους. Σημαντικό ρόλο για τις μετακινήσεις των δρώντων υποκειμένων εντός του κοινωνικού χώρου κατέχει το είδος και ο όγκος του κεφαλαίου που κατέχει το άτομο από την οικογένεια. (Bourdieu, 2011, 156)

Για τον Μπουρντιέ οι κοινωνικές ανισότητες προσδιορίζονται από τρία είδη κεφαλαίου: το οικονομικό κεφάλαιο, που αντιστοιχεί στους οικονομικούς πόρους του κατόχου του, το κοινωνικό κεφάλαιο που αφορά τις κοινωνικές σχέσεις και το σύνολο των γνωριμιών που συγκροτούν για ωφελμιστικούς λόγους τα υποκείμενα και το πολιτισμικό κεφάλαιο, το οποίο συμπεριλαμβάνει τα εκπαιδευτικά προσόντα, τις δεξιότητες, τα πτυχία αλλά και η σχέση του δρώντος ατόμου με την κουλτούρα. Αν και ο Μπουρντιέ συσχέτιζε την έννοια του κεφαλαίου με το οικονομικό πεδίο το οποίο αναδείκνυε και ως πιο ισχυρό, στο άρθρο του *Forms of Capital (Μορφές κεφαλαίου)* διευκρινίζει:

«Είναι στην ουσία αδύνατον να αποτιμηθεί η δομή και η λειτουργία του κοινωνικού κόσμου εάν κανείς δεν επανεισαγάγει το κεφάλαιο σε όλες του τις μορφές και όχι μονάχα στην μία μορφή που αναγνωρίζεται από την οικονομική θεωρία. Η οικονομική θεωρία επέτρεψε να της επιβληθεί ένας ορισμός της οικονομίας ως πρακτικών που συναρτώνται με την ιστορική επινόηση του καπιταλισμού· και μέσω της αναγωγής του σύμπαντος των συναλλαγών στις εμπορικές συναλλαγές, οι οποίες είναι αντικειμενικά και υποκειμενικά προσανατολισμένες στη μεγιστοποίηση του κέρδους, δηλαδή (οικονομικά) *ιδιοτελείς (self-interested)*, [ενώ η

ίδια θεωρία] έχει υπόρρητα ορίσει τις άλλες μορφές συναλλαγών ως μη οικονομικές, και επομένως ως *αδιάφορες (disinterested)*. Πιο συγκεκριμένα, αυτή ορίζει ως αδιάφορες εκείνες τις μορφές συναλλαγής οι οποίες εξασφαλίζουν την *μετουσίωση (transubstantiation)* μέσω της οποίας οι περισσότερες υλικές μορφές κεφαλαίου –οι οικονομικές με τη στενή έννοια του όρου– μπορούν να παρουσιαστούν στην μη υλική μορφή του πολιτιστικού κεφαλαίου ή του κοινωνικού κεφαλαίου και αντίστροφα. (Bourdieu 1986, σ. 241-242).

Με τον τρόπο αυτό ο Μπουρντιέ αποδεσμεύει το κεφάλαιο από το καθαρά οικονομικό πεδίο και το αξιοποιεί ως έννοια στον ευρύτερο κοινωνικό χώρο στα πλαίσια συναλλαγών όπου διάφορα αγαθά ανταλλάσσονται μέσα σε ένα δίκτυο πολλών και διαφορετικών πεδίων (Λιζάρδου, Νικόπουλος, 2022, [υπό εκδ.]).

Ένα παράδειγμα του είδους της έμφασης που δίνει ο Μπουρντιέ στις άλλες μορφές κεφαλαίου είναι η εκπαίδευση, που αναλύεται από κοινού με τον Πασσερόν στην έρευνα *Οι κληρονόμοι*. Στο έργο αυτό, ο Μπουρντιέ ισχυρίζεται πως το κεφάλαιο υπό τις διάφορες μορφές του, εν προκειμένω, το πολιτισμικό, μπορεί να εξαντικειμενικεύεται, να αποκτά, δηλαδή, υλική μορφή σε αντικείμενα όπως τα έργα τέχνης, τα μουσεία, η μουσική και η πρόσβαση στα μουσικά όργανα. Μεταξύ των δραστηριοτήτων αυτών και του πολιτισμικού κεφαλαίου βρίσκεται το *habitus* το οποίο ορίζει τις επιλογές του υποκειμένου, διαμορφώνεται στην οικογένεια και εξελίσσεται μέσα στην εκπαίδευση, όπου και ορίζει την θέση του δρώντος.

1.4 Οι Κληρονόμοι

Το 1964 —και αφού είχαν ήδη ολοκληρωθεί οι πρωτοποριακές κοινωνικο-ανθρωπολογικές έρευνες (ανάμεσα στο 1956-1960) στην Αλγερία— κυκλοφόρησε το κλασικό βιβλίο του Μπουρντιέ, *Οι κληρονόμοι, Οι φοιτητές και η κουλτούρα*, ένα βιβλίο που διατρέχεται από την κεντρική διάγνωση ότι «ο πολιτισμός πηγαίνει προς τον πολιτισμό», (“*la culture va à la culture*”), (Λαμπίρη - Δημάκη, 1996, 249). Το βιβλίο αυτό άσκησε σημαντική επιρροή στην πρωτοδιαμορφούμενη την εποχή εκείνη κοινωνιολογία της παιδείας αλλά και σε μεταγενέστερους διανοητές και συγγραφείς που ένιωθαν πολύ έντονα την ανάγκη να εκφράσουν το «πέραςμα από τον κυριαρχούμενο κόσμο στον κυριαρχούντα κόσμο μέσω των σπουδών», μεταξύ των οποίων οι διαταξικοί Didier Eribon και η Annie Ernaux (Πρελορέντζος, 2019, 228).

Στους *Κληρονόμους*, οι Μπουρντιέ και Πασσερόν, περιγράφοντας τους φοιτητές και τους “μαθητευόμενους”, επιχειρούν να οριοθετήσουν τους όρους και τους τρόπους της σχολικής αριστείας των “εκλεκτών”, των μαθητών και φοιτητών, δηλαδή, που ξεχωρίζουν, προσφέροντας τα εργαλεία μιας κοινωνιοανάλυσης. Το έργο αυτό συνιστά την μελέτη του πανεπιστημιακού συστήματος και επιτρέπει στον Μπουρντιέ να πάρει ως αντικείμενο τις σχέσεις ανάμεσα στην σχολική ιεραρχία των αξιών και την κοινωνική ιεραρχία των έξεων (*habitus*), αναδεικνύοντας τους μηχανισμούς της σχολικής αναπαραγωγής και συλλαμβάνοντας το πολιτισμικό κεφάλαιο ως αυτό το είδος του κεφαλαίου που μεταδίδεται, κληροδοτείται, αυξάνεται, μειώνεται ή εξαφανίζεται. Σε κάθε περίπτωση αυτοί που ιδιοποιούνται το πολιτισμικό κεφάλαιο φέρουν την σφραγίδα του με τρόπο «φυσικό» (Παναγιωτόπουλος, 2019, 13).

Παίρνοντας ως οδηγό τον τρόπο με τον οποίο ορίζει η έξη τα υποκείμενα ο Μπουρντιέ ερευνά την πορεία των φοιτητών αναφορικά με την έξη τους. Δεν πρέπει να ξεχνάμε εδώ, πως η έξη είναι μια κατάσταση μέσω της οποίας μπορεί κανείς να υπάρξει και να έχει υπάρξει, και συνιστά έναν τρόπο του «έχειν» και του «ενεργείν». Στο πλαίσιο αυτό, το δρον υποκείμενο που είναι φορέας της έξης, υπερβαίνει το άμεσο παρόν με την πρακτική κινητοποίηση του παρελθόντος και την προδίκηση του μέλλοντος, διαδικασίες που εγγράφονται στο παρόν σε μια κατάσταση αντικειμενικής δυνητικότητας. Έχοντας αυτά ως δεδομένα, η ανάλυση των συνθηκών μεταβίβασης του πολιτισμικού κεφαλαίου μας επιτρέπει να κατανοήσουμε καλύτερα την διαμόρφωση της έξης και κατ’ επέκταση την κατάσταση του κληρονόμου. Μέσα από αυτό το θεωρητικό σχήμα καταλαβαίνουμε πως για τον Μπουρντιέ η πραγματικότητα δεν είναι τίποτε άλλο παρά μια “τροχιά”, δεδομένου ότι θεωρεί αδύνατον να οριστούν τα υποκείμενα πλήρως, αν πρώτα δεν μελετηθεί μέσα στον χρόνο το νόημα των κινήσεων τους και νόμος μεταβολής τους. Χρειάζεται, δηλαδή, να ερευνηθεί το πώς κατασκευάζεται «το σύνολο των αντικειμενικών σχέσεων που συνδέουν τον φορέα της έξης με το σύνολο των άλλων φορέων που εμπλέκονται στο ίδιο πεδίο και αντιμετωπίζουν τον ίδιο χώρο δυνατοτήτων» (Παναγιωτόπουλος, 2019, 13-14).

Στο έργο αυτό οι Μπουρντιέ και Πασσερόν, θα ισχυριστούν ότι στο επίπεδο της ανώτατης εκπαίδευσης η αρχική ανισότητα των διάφορων κοινωνικών στρωμάτων στο ζήτημα του Σχολείου εμφανίζεται αρχικά στο γεγονός ότι τα στρώματα αυτά αντιπροσωπεύονται εκεί πολύ άνισα. Παρουσιάζοντας αναλυτικά τα στατιστικά δεδομένα τα οποία έχουν συλλέξει παρατηρούν ότι το σχολικό σύστημα επιτελεί, αντικειμενικά, έναν αποκλεισμό που είναι τόσο ολοκληρωτικός όσο πλησιάζουμε προς τις μη προνομιούχες τάξεις. Σύμφωνα με τους πίνακες που παρουσιάζουν, οι ευκαιρίες πρό-

σβασης στο πανεπιστήμιο για τα παιδιά που προέρχονται από εργατικές οικογένειες είναι συντριπτικά λιγότερες από αυτές που έχουν τα παιδιά των βιομηχάνων και των ανώτερων τάξεων γενικά. (Bourdieu, 2019, 49). Η ανισότητα αυτή στις ευκαιρίες πρόσβασης στην εκπαίδευση εκφράζεται με πολλαπλούς τρόπους στο πεδίο των καθημερινών αντιλήψεων και καθορίζει ανάλογα με τα κοινωνικά περιβάλλοντα μια εικόνα για τις ανώτερες σπουδές ως μέλλον είτε «αδύνατο» είτε «δυνατό»/ «φυσιολογικό», δίπολο που με την σειρά του γίνεται καθοριστικός παράγοντας των σχολικών κλίσεων. Έτσι, τα παιδιά από τις προνομιούχες τάξεις βιώνουν το εκπαιδευτικό τους μέλλον και τις σπουδές σαν πεπρωμένο κοινότυπο και καθημερινό ενώ τα παιδιά προερχόμενα από εργατικές οικογένειες γνωρίζουν τις σπουδές ή τους σπουδαστές μόνο μέσω παρέμβλητων προσώπων ή περιβαλλόντων. (Bourdieu, 2019, 50)

Η ανισότητα μεταξύ των φοιτητών και των κλίσεων που αναπτύσσουν στο Πανεπιστήμιο έχει να κάνει και με την σχέση τους με την κουλτούρα, που κατά τον Μπουρντιέ κληροδοτείται στα παιδιά των ανώτερων τάξεων, ως πολιτισμικό κεφάλαιο από τις οικογένειες τους. Οι φοιτητές από ανώτερα κοινωνικά στρώματα έχουν αναπτύξει μια μεγαλύτερη ποικιλία πολιτισμικών ενδιαφερόντων σε σχέση με τους μη προνομιούχους φοιτητές, οι οποίοι δείχνουν μεγαλύτερη εξάρτηση από το Πανεπιστήμιο, προκειμένου να αποκτήσουν σχέση με την λόγια κουλτούρα. Οι προνομιούχοι φοιτητές κληρονομούν από το περιβάλλον τους γνώσεις, τεχνογνωσία αλλά και αισθητικά κριτήρια και ένα «καλό γούστο», που η απόδοση τους στο σχολείο όσο κι αν είναι έμμεση, δεν παύει να είναι εξίσου σίγουρη. Το πολιτισμικό προνόμιο σε αυτές τις περιπτώσεις είναι έκδηλο, όταν πρόκειται για την οικειότητα με καλλιτεχνικά έργα. Οποιοδήποτε πολιτισμικό τομέα κι αν λάβουμε υπόψιν, το θέατρο, τη μουσική, την ζωγραφική, τον κινηματογράφο, οι φοιτητές έχουν τόσο πιο πλούσιες και εκτεταμένες γνώσεις όσο ανώτερη είναι η κοινωνική τους προέλευση. Επομένως, κάθε γνώση κατά τον Μπουρντιέ πρέπει να γίνεται αντιληπτή συγχρόνως ως ένα στοιχείο ενός *αστερισμού στοιχείων* και ως μια στιγμή πολιτισμικής διαδρομής στην ολότητά της, καθώς *κάθε σημείο της καμπύλης περικλείει ολόκληρη την καμπύλη* (Bourdieu, 2019, 72).

Το σχολικό μειονέκτημα εκφράζεται, επίσης, στον περιορισμό της επιλογής των σπουδών υπό την επήρεια των παραδοσιακών μοντέλων της κατανομής της εργασίας και των «χαρισμάτων» με βάση την έμφυλη έξη. Οι μελετητές αναφέρουν πως τα κορίτσια είναι περισσότερο καταδικασμένα να πηγαίνουν σε φιλολογικές σχολές και στις σχολές των θετικών επιστημών που προετοιμάζονται για καθηγητικό επάγγελμα. Η επιλογή αυτή μάλιστα, έχει πολύ περισσότερες πιθανότητες να είναι επιπλέον περιορισμένη όσο οι φοιτήτριες ανήκουν σε λιγότερο προνομιούχο περιβάλλον όπου η είσο-

δος στην ανώτατη εκπαίδευση επιφορτίζεται με έναν αυστηρότερο περιορισμό. Αντίθετα, τα κορίτσια που προέρχονται από ανώτερα κοινωνικά στρώματα καθίσταται εφικτό όχι μόνο να έχουν ευκαιρίες εισαγωγής αισθητά ίσες με αυτές των αγοριών, ενώ, παράλληλα, το *απόλυτο αυτής της καταδίκης* τους να καταλήγουν στις φιλοσοφικές σχολές, μειώνεται. (Bourdieu, 2019, 56).

Οι ευκαιρίες που έχουν τα παιδιά από τις ανώτερες τάξεις στην εκπαίδευση εξαρτώνται, σύμφωνα με τους μελετητές, και από τις εξω-οικογενειακές σχέσεις καθώς αυτές επεκτείνονται όσο ανεβαίνουμε στην κοινωνική ιεραρχία. Αυτό σημαίνει ότι υπάρχουν ορισμένα πολιτισμικά πρότυπα που συνδέουν επαγγέλματα και ορισμένες σχολικές επιλογές με ένα ολόκληρο κοινωνικό περιβάλλον που για να ενταχθεί κανείς σε αυτό, προϋπόθεση είναι να διαθέτει ένα ολόκληρο κεκτημένο κεφάλαιο είτε πρόκειται για διανοητικά εργαλεία είτε για πολιτισμικές συνήθειες είτε για έσοδα. Έτσι, ο Μπουρντιέ σημειώνει πως οι καθηγητές έχουν την τάση να αξιολογούν τις επιτυχίες ή τις αποτυχίες των φοιτητών σε ενεστώτα χρόνο, με βάση την σχολική χρόνια, το άμεσο παρελθόν ή το φυσικό χάρισμα, ενώ στην πραγματικότητα εξαρτώνται από πρώιμους προσανατολισμούς, που αποτελούν εξ ορισμού ενέργεια του οικογενειακού περιβάλλοντος στον βαθμό που καθορίζονται από κληροδοτούμενες πολιτισμικές συνήθειες και προδιαθέσεις (Bourdieu, 2019, 64-65). Κατ' αυτόν τον τρόπο, συγκροτείται η «χαρισματική» (αφού δίνει αξία στο χάρισμα) ιδεολογία, μέσω της οποίας οι προνομιούχες τάξεις βρίσκουν μια νομιμοποίηση των πολιτισμικών τους προνομίων, που μετουσιώνονται έτσι, από κοινωνική κληρονομιά σε ατομική χάρη ή προσωπική αξία. Με αυτό τον τρόπο μεταμφιέζεται, κατά τον Μπουρντιέ, ο «ταξικός ρατσισμός» και μπορεί να επιδεικνύεται χωρίς να εμφανίζεται ποτέ πραγματικά:

«Το ξεγύμνωμα του πολιτισμικού προνομίου εκμηδενίζει την απολογητική ιδεολογία, που επιτρέπει στις προνομιούχες τάξεις, κύριους χρήστες του εκπαιδευτικού συστήματος, να αντιμετωπίζουν την επιτυχία τους ως επιβεβαίωση φυσικών και προσωπικών χαρισμάτων: καθώς η ιδεολογία του χαρίσματος βασίζεται πριν από όλα στο να μένεις τυφλός μπροστά στις κοινωνικές ανισότητες ως προς το Σχολείο και την κουλτούρα, η απλή περιγραφή της σχέσης που υπάρχει ανάμεσα στην πανεπιστημιακή επιτυχία και στην κοινωνική προέλευση έχει αξία κριτική.» (Bourdieu, 2019, 144).

Υπ' αυτό το πρίσμα, διαφέροντας ως προς ένα ολόκληρο σύνολο προδιαθέσεων και προγνώσεων οφειλόμενων στο περιβάλλον τους, οι φοιτητές, σύμφωνα με τον Μπουρντιέ, δεν είναι παρά *τυπικά ίσοι* στην πρόσβαση στην εκπαίδευση αλλά και στην απόκτηση της λόγιας κουλτούρας. Στην πραγματικότητα, οι αντιθέσεις που τους διαχωρίζουν δεν αφορούν τα προσωπικά τους χαρακτηριστικά

που είναι ξεχωριστά για την κάθε περίπτωση, αλλά σχετίζονται με τα συστήματα πολιτισμικών γνωρισμάτων, που τα μοιράζονται —ακόμη κι αν δεν τα αποδέχονται οι ίδιοι— με την τάξη από την οποία προέρχονται (Bourdieu, 2019, 74).

Κοντολογίς, αν δεχτούμε πως το πολιτισμικό κεφάλαιο δεν αποκτάται στιγμιαία και προϋποθέτει εργαλεία και μέσα ιδιοποίησης και πως τα γεγονότα ζωής ορίζονται «ως τοποθετήσεις και μετατοπίσεις μέσα στον κοινωνικό χώρο, δηλαδή μέσα στις διαφορετικές διαδοχικές καταστάσεις της δομής της κατανομής των διαφορετικών ειδών κεφαλαίου τα οποία διακυβεύονται μέσα στο υπό θεώρηση πεδίο» μπορούμε να υποστηρίξουμε μαζί με τον Μπουρντιέ πως ο κοινωνικός κόσμος αποτελείται από κληρονόμους και «η αποκλήρωση είναι η μόνη κληρονομιά που κληρονομούν οι απόκληροι.» (Παναγιωτόπουλος, 2019, 14)

Η σημασία της συμβολής του Μπουρντιέ έγκειται στο ότι έθεσε τα θεμέλια μιας «κοινωνιολογίας των πολιτισμικών ανισοτήτων». Με τους *Κληρονόμους* αναδείχθηκε η πολιτισμική ανισότητα ως περισσότερο υπεύθυνη από την οικονομική για την άνιση πρόσβαση των νέων διαφορετική κοινωνικής προέλευσης στα γαλλικά πανεπιστήμια, στις αρχές της δεκαετίας του '60. Μεταθέτοντας το κέντρο βάρους από τους οικονομικούς παράγοντες στους πολιτισμικούς γίνεται φανερή η επίδραση του πολιτισμικού και συμβολικού κεφαλαίου που η κάθε οικογένεια κληροδοτεί ή δεν κληροδοτεί στα παιδιά της, στοιχείο που μέχρι τότε δεν είχε επισημανθεί επαρκώς. Ο Μπουρντιέ απέδειξε ότι η διανοητική ατμόσφαιρα του οικογενειακού περιβάλλοντος, η οποία γίνεται αντιληπτή μέσω της δομής της γλώσσας που μιλιέται σε αυτό ή η στάση απέναντι στο σχολείο που καλλιεργείται εντός του οικογενειακού πλαισίου, διαμορφώνει την σχολική επίδοση των νεαρότερων μελών της και την μετέπειτα σταδιοδρομία τους. Σ' αυτό το πλαίσιο, ο Μπουρντιέ δεν καθιστά φανερό μόνο ότι οι προνομιούχοι της Γαλλικής παιδείας την εποχή εκείνη ήταν κληρονόμοι ενός «οικογενειακού πολιτισμικού κεφαλαίου» και άρα είχαν την δυνατότητα να ανταποκριθούν με άνεση στις πολιτισμικές απαιτήσεις του σχολείου εξαιτίας των κατάλληλων πολιτισμικών τους έξεων αλλά δείχνει επίσης ότι οι προνομιούχοι κληρονόμοι είχαν την δυνατότητα εξαιτίας της θέσης τους να παίζουν, σχεδόν ενστικτωδώς του παιχνίδι του καλού γούστου, της διατύπωσης του αρμόζοντος λόγου στις διάφορες περιστάσεις και, τελικά, της πνευματικής και κοινωνικής ισχύς (Λαμπίρη- Δημάκη, 250, 1992).

Η ανάλυση αυτή βρίσκει το κυριότερο εμπειρικό της αντίκρουσμα σε διανοητές συγκαταλέγονται στους διαταξικούς, όπως η Αννί Ερνώ αλλά και ο Ντιντιέ Εριμπόν των οποίων την ζωή και το έργο

θα εξετάσουμε στο επόμενο κεφάλαιο. Για την ώρα χρειάζεται να αναφερθούμε στην επίδραση που άσκησε η θεωρία του Μπουρντιέ σε δύο διανοητές των οποίων η πορεία υπήρξε τεθλασμένη, εξαιτίας της κοινωνικής τους καταγωγής και των αποκλεισμών που βίωναν ως συνέπεια αυτής. Ο Εριμπόν, επισημαίνει ότι η επαφή που είχε με τον έργο του Μπουρντιέ, τον βοήθησε όχι μόνο να κατανοήσει σε γνωστικό επίπεδο, αλλά και να αντιμετωπίσει ηθικοπρακτικά τις δύο κοινωνικές ετυμολογίες, *ταξική* και *γενετήσια*, που ένιωθε ότι τον είχαν στιγματίσει. Σε ό,τι αφορά την ταξική ετυμολογία, ο Εριμπόν επισημαίνει ότι οι δεσμοί του με τον Μπουρντιέ και το έργο του, τον βοήθησαν να υπερνικήσει, επιτρέποντας του να την σκεφτεί, την *κοινωνική ντροπή*, που ένιωθε για την τάξη του. (Πρελορέντζος, 2019, 238-239). Θεμελιώδης για την υπαρξιακή αλλά και την συγγραφική της πορεία, υπήρξε για την Ερνώ η ανάγνωση των *Κληρονόμων*, την άνοιξη του 1972, ενόσω δίδασκε στην Μέση Εκπαίδευση. Η συγκυρία ήταν κομβική καθώς εκείνη την περίοδο ένιωθε την ανάγκη να εκφράσει το δικό της «πέραςμα από τον κυριαρχούμενο κόσμο στον κυριαρχούντα κόσμο, μέσω των σπουδών» (ό.π.). Όταν πέθανε ο Μπουρντιέ, το 2002, η Ερνώ του απέτισε φόρο τιμής, δημοσιεύοντας ένα άρθρο στην εφημερίδα *Le Monde*, αναγνωρίζοντας το « σφοδρό οντολογικό σοκ » που ένιωσε κατά την δεκαετία του 1970 διαβάζοντας τα βιβλία του. Σπεύδει να επισημάνει ότι τριάντα σχεδόν χρόνια αργότερα εξακολουθούσε να νιώθει αυτό το σοκ κάνοντας την εξής διευκρίνιση : «Χρησιμοποιώ επίτηδες τον όρο οντολογικό: το ον που πίστευα ότι είμαι δεν είναι πια το ίδιο, ο τρόπος με τον οποίο έβλεπα τον εαυτό μου και τους άλλους στην κοινωνία σπαράσσεται, η θέση μας, τα ενδιαφέροντα μας, τίποτα δεν είναι πια φυσικό, αυτονόητο στο τρόπο λειτουργίας των φαινομενικά πιο συνηθισμένων πραγμάτων της ζωής. Αν μάλιστα προέρχεται κανείς από τα κυριαρχούμενα κοινωνικά στρώματα, η διανοητική επιδοκιμασία των αυστηρών αναλύσεων του Bourdieu συνοδεύεται από το αίσθημα της βιωμένης ενάργειας, της αξιοπιστίας της θεωρίας, την οποία εγγυάται τρόπο τινά η εμπειρία. Δεν μπορεί κανείς, λόγου χάριν, να αρνηθεί την πραγματικότητα, της συμβολικής βίας, όταν την έχει υποστεί ο ίδιος και οι δικοί του». (Πρελορέντζος, 2019, 229)

1.5 Αυτοανάλυση

Με αφορμή το τελευταίο του μάθημα στο Collège de France ο Μπουρντιέ συνέλαβε την ιδέα ενός κειμένου που θα το συνέτασσε μεταξύ Οκτωβρίου και Δεκεμβρίου 2001, προκειμένου να δώσει μια νέα εκδοχή, αναπτυγμένη και εκ νέου επεξεργασμένη, του τελευταίου κεφαλαίου του *Επιστήμη της επιστήμης και αναστοχασμός*. Το κείμενο αυτό θα δημοσιευθεί λίγο μετά τον θάνατο του ως *Σχέδια-σμα για μια αυτοανάλυση (Esquisse pour une auto-analyse)*, τίτλος που προδίδει την συνάφεια και την συνέχεια της επιστήμης του αναστοχασμού και συνιστά για τον ίδιο μια έσχατη πρόκληση, να υποβάλει τον εαυτό του στην άσκηση αναστοχαστικότητας, άσκηση την οποία είχε συστήσει σε όλη τη διάρκεια της επιστημονικής του ζωής μέσα από το ερευνητικό του έργο ως μια αναγκαία προϋπόθεση της επιστημονικής έρευνας. (Grenfell, 2007, 10).

Το βιβλίο αυτό επεξεργαζόταν πολλά χρόνια, καθώς προβληματιζόταν σχετικά με την πρέπου τελική μορφή, καθώς δεν ήθελε να συσχετιστεί με το είδος της αυτοβιογραφίας. Όπως μας προειδοποιεί, άλλωστε, και στην προμετωπίδα του βιβλίου: «αυτό δεν είναι μια αυτοβιογραφία», θέλωντας εξαρχής να μας δείξει τις προθέσεις του απέναντι σε αυτό το λογοτεχνικό είδος που θεωρεί «συμβατικό και ταυτοχρόνως απατηλό». (2007,13). Στο εισαγωγικό σημείωμα της αυτοανάλυσης, ο Γάλλος εκδότης Μάικλ Γκρένφελ (Michael Grenfell) μας εξηγεί τους λόγους για τους οποίους ο Μπουρντιέ ήταν κριτικός απέναντι στο είδος της βιογραφίας περιγράφοντας όσα οδήγησαν τον Γάλλο κοινωνιολόγο να κάνει λόγο για «την βιογραφική ψευδαίσθηση» (*illusion biographique*) (2007, 11).

Αυτό που έκανε τον Μπουρντιέ επιφυλακτικό ως προς το αυτοβιογραφικό είδος ήταν η ιδέα της ανακατασκευής του αντικειμένου τους. Ο ίδιος πίστευε ότι καθιστώντας τον εαυτό του αντικείμενο θα διέτρεχε τον κίνδυνο όχι μόνο να κατηγορηθεί για αυταρέσκεια, αλλά και να ενισχύσει την θέση όσων περιμένουν μια ευκαιρία για να αμφισβητήσουν τον επιστημονικό χαρακτήρα της κοινωνιολογίας του, θεωρώντας πως η αναστοχαστικότητα μέσω της αυτοβιογραφίας δεν συνιστά εργαλείο επιστημονικότητας:

«Το γεγονός ότι βρίσκομαι εδώ ταυτόχρονα ως υποκείμενο και ως αντικείμενο ανάλυσης πολλαπλασιάζει μια δυσκολία, πολύ κοινή, της κοινωνιολογικής ανάλυσης, τον κίνδυνο οι “αντικειμενικές προθέσεις” που αποκαλύπτει η ανάλυση να εμφανιστούν ως επί τούτου προθέσεις, ως προθεσμιακές στρατηγικές, ως ρητά σχέδια, στη συγκεκριμένη περίπτωση ως

ενσυνείδητη ή σχεδόν κυνική πρόθεση να διασωθεί ένα απειλούμενο συμβολικό κεφάλαιο».
(Bourdieu, 2007, 101).

Δεν ήθελε να θεωρηθεί κατασκευασμένη ως προς την συνοχή της, η ζωή του (όπως κατά την γνώμη του συμβαίνει στις αυτοβιογραφίες) και, κατ' επέκταση, να αποδοθούν σ' αυτόν προθέσεις αλλά και αντικειμενικά ή υποκειμενικά χαρακτηριστικά. Επιπλέον, η μεθοδολογία που ο ίδιος είχε υιοθετήσει στις επιστημονικές του μελέτες δεν απέβλεπε προς μια (θετική) αποκατάσταση της πραγματικότητας στην οποία εξομαλύνονται τα προβλήματα. Αντίθετα με την συνήθη γλώσσα της βιογραφίας που περιγράφει την ζωή ως: « μια τρανό, μια οδό που έχει τα σταυροδρόμια της, ή ως μια πορεία, μια διαδρομή, ένα cursus, ένα πέρασμα, ένα ταξίδι, έναν προσανατολισμό, μια γραμμική μετάθεση που περιλαμβάνει μια αρχή (“το ξεκίνημα του βίου”), κάποια στάδια, και ένα τέλος με την διττή έννοια του τέρματος και του σκοπού (“θα βρει το δρόμο του” σημαίνει για κάποιον ότι θα πετύχει, ότι θα έχει μια καλή σταδιοδρομία), ένα τέλος της ιστορίας». Αυτός ο τρόπος θέασης της ζωής και περιγραφής της μέσω τη αυτοβιογραφίας, συνιστά για τον Μπουρντιέ την αποδοχή της φιλοσοφίας της ιστορίας με την έννοια της διαδοχής των ιστορικών συμβάντων, η οποία ενέχεται σε μια φιλοσοφία της ιστορίας, με την έννοια της ιστορικής αφήγησης και άρα, εν συντομία, σε μια θεωρία της αφήγησης είτε πρόκειται για ιστορική ή για μυθιστορηματική αφήγηση και κυρίως για την αυτοβιογραφία.(Bourdieu, 2000, 75)

Από τις τελευταίες σελίδες της αυτοκοινωνιοανάλυσης, ωστόσο, αντλούμε βιογραφικά στοιχεία για τον Μπουρντιέ, τα οποία θεωρούμε σημαντικό να αναφερθούν καθώς αποκαλύπτουν την πορεία μετάβασής του από το περιβάλλον του στενού κοινωνικού κύκλου της επαρχίας από την οποία προερχόταν, στον κόσμο της εκπαίδευσης στον οποίο μετέβη. Με άλλα λόγια, χρειάζεται να ενσκήψουμε σε όσα κρύβονται σε κοινή θέα έχοντας ενσωματωθεί επιμελώς στο ίδιο το habitus του κοινωνιολόγου.

Συνιστώντας, ηχηρό παράδειγμα ταξικού αποστάτη που αποτέλεσε έμπνευση για πολλούς διανοητές ο Πιερ Μπουρντιέ γεννήθηκε την 1η Αυγούστου το 1930 στο μικρό χωριό Ντενγκέν (Denguin), της περιοχής Μπεάρν (Bearn), στην γαλλική πλευρά των Πυρηναίων. Οι γονείς του προέρχονταν από ένα φτωχικό αγροτικό περιβάλλον· ενταγμένοι στην επαρχιακή ζωή του Ντενγκέν και μην έχοντας πρόσβαση στις ανώτερες τάξεις της εκπαίδευσης, η γλώσσα που μιλούσαν στο σπίτι ήταν η *γασκωνική*, η τοπική διάλεκτος της Μπεάρν. Ο πατέρας του, γιος ενός κογίλα κατάφερε να αποδε-

σμευθεί από το επάγγελμα του αγρότη, και στην ηλικία των τριάντα ετών, περίπου την στιγμή της γέννησης του Μπουρντιέ, έγινε ταχυδρόμος και κατόπιν ταχυδρομικός εισπράκτορας, ασκώντας καθόλη την διάρκεια της ζωής του, το επάγγελμα του υπαλλήλου σε ένα μικρό, δύσβατο χωριό του Μπεάρν. Ο πατέρας του ήταν ένας *αποστάτης* που εγκατέλειψε την οικογένεια του και την κοινωνική του τάξη. Η εμπειρία του Bourdieu ως διπλού αποστάτη, «αποστάτης γιος ενός αποστάτη» έπαιξε βαρύνοντα ρόλο στην διαμόρφωση των διαθέσεων του απέναντι στον κοινωνικό κόσμο (Bourdieu, 2007,122).

Υπό το πρίσμα της διαλεκτικής σχέσης ανάμεσα στην έξη (*habitus*) και στο πεδίο (*champ*), στην οποία ο Μπουρντιέ εντοπίζει τα κίνητρα της δράσης, μας περιγράφει το *πεδίο* στο οποίο μεγάλωσαν οι γονείς του και τις αιτίες που συνετέλεσαν στην διαμόρφωση των δικών του προδιαθέσεων. Ο ίδιος αναφέρει πως όσο ήταν μαθητής ανακάλυψε σταδιακά πως η τάση του στην ανδρική υπερηφάνεια και την επίδειξη, όπως και η επιβεβαιωμένη κλίση του προς τους καυγάδες, συνδέονται με τις πολιτισμικές ιδιαιτερότητες της περιοχής από την οποία κατάγονταν. Οι ιδιαιτερότητες αυτές του χαρακτήρα, γίνονταν αντιληπτές στον ίδιο από τα βλέμματα των καθηγητών και των συμμαθητών, με τους οποίους παρεξηγούνταν εξαιτίας της έξης του (2007, 127). Περιγράφοντας την περίοδο των μαθητικών του χρόνων, ο Μπουρντιέ, μιλά για την επιβίωση του την περίοδο εκείνη, χαρακτηρίζοντας το περιβάλλον στο οποίο μεγάλωσε ως ένα «σύμπαν που ήταν καταδικασμένο στην ρουτίνα και στην επανάληψη», κανένα σημαντικό γεγονός δεν λάμβανε χώρα και οι ζωές τους κλείνονταν εντός του σαν «μονότονες κανονικότητες» (2007, 132). Μέσα σ' αυτό το περιβάλλον, ο Μπουρντιέ, περιγράφει τον εαυτό του στην προεφηβεία και την εφηβεία σε μια κατάσταση «εξέγερσης που πλησίαζε πολύ την παραβατικότητα» και θυμάται τα «πειθαρχικά προβλήματα» τα οποία προκαλούσε συνεχώς αυτή η στάση «πεισματικής οργής», που λίγο έλειπε να γίνει αιτία ν' αποκλειστεί τελευταία στιγμή από τις εξετάσεις για το απολυτήριο. Ωστόσο, ήταν ένας εξαιρετικός μαθητής, αφοσιωμένος στα μαθήματα του: Του άρεσε να διαβάζει επί ώρες, σε απόλυτη ησυχία, ξεχνώντας τους σαματάδες στους οποίους έμπλεκε τακτικά, και τους καυγάδες που ο ίδιος συχνά υποκινούσε. Στο σημείο αυτό υπογραμμίζεται από τον Γάλλο κοινωνιολόγο η αντίφαση που δημιουργούνταν από τον τρόπο ζωής του: «Παραδόξως, ήμουν πράγματι τόσο προσαρμοσμένος σ' αυτό τον κόσμο που, ωστόσο, τον απεχθανόμουν βαθύτατα» (2007, 134).

Στο *Σχεδιάσμα*, ο Μπουρντιέ, εστιάζει περισσότερο στις προδιαθέσεις (έξεις) που συνδέονται με την θέση καταγωγής του και λιγότερο στο βίωμα της μετάβασης του, παρόλο που όπως είδαμε, ρητά αυτοπροσδιορίζεται ως ταξικός αποστάτης. Δεν θεωρεί τόσο σημαντικό να αναφερθεί στις

εσωτερικές διεργασίες ούτε στα συναισθήματα που τον οδήγησαν να αποστατήσει όσο το να περιγράψει το κοινωνικό πεδίο στο οποίο μεγάλωσε: «Αυτό το σχέδιασμα για μια αυτοανάλυση, θα πρέπει οπωσδήποτε να ασχοληθεί με την διαμόρφωση των διαθέσεων που συνδέονται με τη θέση καταγωγής, για τις οποίες γνωρίζουμε ότι, ανάλογα με τους κοινωνικούς χώρους στο εσωτερικό των οποίων ενεργοποιούνται, συμβάλλουν, ώστε να καθοριστούν οι πρακτικές.» (2007, 121).

Παρότι η αξία της αυτοκοινωνιοανάλυσης όσο και του συνολικού έργου του Μπουρντιέ αναγνωρίζεται τόσο από τους διαταξικούς (Εριμπόν, Ερνώ) όσο και από την Γαλλίδα φιλόσοφο Chantal Jaquet, η τελευταία χωρίς να αντιτίθεται μετωπικά στις αναλύσεις του Μπουρντιέ, εντοπίζει τα όρια της θεωρίας του και προσεγγίζει φιλοσοφικά το ζήτημα της ταξικής αποστασίας. Αρχικά, και σε σχέση με την αυτοβιογραφία σύμφωνα με την Jaquet, το ζητούμενο της μελέτης της διαταξικότητας είναι να συλλάβει το ενικό/ιδιαιτέρο καθώς αποκτά διαστάσεις οικουμενικής εμβέλειας. Ο στοχασμός αυτός, μπορεί να εμπνευστεί, σύμφωνα με την Jaquet, από την αυτοβιογραφική λογοτεχνία «η οποία παρέχει ένα πεδίο πειραμάτων και υποθέσεων εξαιρετικού πλούτου και ακρίβειας, σε βαθμό ο οποίος πολύ συχνά ούτε μας περνά από το νου». (Jaquet, 2014, Πρελορέντζος, 2016, 227). Επιπλέον, στην φιλοσοφική προσέγγιση σπινοζικής επιρροής της Jaquet, το άτομο συγκροτείται μέσα από τις συναντήσεις του και αναπτύσσοντας μια «ιδιοσυστασία». Η Jaquet αποδίδει αυτόν τον όρο με το γαλλικό «complexion» παραπέμποντάς μας στην μεταφορά της διαδικασίας της ύφανσης, που συντίθεται από πολλά νήματα. Κατ' αυτόν τον τρόπο, η αξία των συναντήσεων στην πορεία των διαταξικών, μπορεί να θεωρηθεί κεντρικής σημασίας και, κατ' επέκταση, η έννοια της ιδιοσυστασίας [ingenium], είναι πιο χρήσιμη στην εξήγηση της περίπτωσης των διαταξικών, από την έννοια της έξης (habitus) που χρησιμοποιεί ο Μπουρντιέ, εφαρμόζοντάς την και στην αυτοκοινωνιοανάλυσή του. Η έννοια της ιδιοσυστασίας σύμφωνα με την Jaquet μπορεί να εξηγήσει αυτό που δεν μπορεί να μεταβιβαστεί κληρονομικά: την ενικότητα της “επινόησης” εαυτού. Κοντολογίς, αυτό που η Jaquet επισημαίνει σε σχέση με την θεωρία αλλά και την αυτοκοινωνιοανάλυση του Μπουρντιέ, είναι ο επινοητικός χαρακτήρας του υποκείμενου, ως μια δράση του διαταξικού που διαφεύγει της έξης και την ξεπερνά. Η διαδικασία επινόησης εαυτού είναι σύμφωνα με την Jaquet κομβικής σημασίας, καθώς συνιστά την ρήξη με το περιοριστικό καταγωγικό παρελθόν των διαταξικών. Η ρήξη που προϋποθέτει η διαταξικότητα, σύμφωνα με τη Jaquet, έχει αιτίες «εξωτερικές και εσωτερικές» (Jaquet 2014, Πρελορέντζος 2016, 227). Οι εξωτερικές έχουν να κάνουν με «τις αναπάντεχες συναντήσεις που αποδεικνύονται καθοριστικές σε μια ατομική ιστορία» και οι εσωτερικές με τα «θεμελιώδη αρνητικά συναισθήματα (ντροπή, αγανάκτηση, εσωτερικός διχασμός ,οργή)» που αναπτύσσονται στον ψυχισμό των διαταξικών και αποτελούν προϋπόθεση για την επινόηση του εαυτού

τους. Το ερώτημα, όπως τίθεται από την Jaquet και το οποίο επισημαίνει και ο Εριμπόν, θα μπορούσαμε να το θέσουμε ως εξής: Αφού σύμφωνα με το habitus, το υποκείμενο συγκροτείται διά των προσδιορισμένων ταξικών προδιαθέσεων, πώς εξηγείται ότι ο Μπουρντιέ, δηλαδή *κάθε διαταξικό υποκείμενο*, διέφυγε από το ταξικό “πεπρωμένο”; (Χρειάζεται, να επερωτηθούν, δηλαδή, τα ίδια τα εισαγωγικά...)

Ο Εριμπόν επισημαίνει πως ο Μπουρντιέ στο σχεδιάσμα για μια αυτοανάλυση *αποσιωπά περισσότερα από όσα εξομολογείται*. Επίσης, αναγνωρίζει ένα κενό στην αφήγηση, καθώς ο Μπουρντιέ προσπαθώντας να μείνει πιστός στο επιστημονικό του έργο δεν προχωρά αρκετά στην αυτοανάλυση και δεν εξηγεί πως τελέστηκε η μετάβαση, και ποια η σχέση μεταξύ των ιδιαιτεροτήτων της έξης του, που τον περιορίζαν, και της επιθυμίας του να ξεφύγει από αυτές:

«Δεν εξηγεί πώς κατάφερε να διαχειριστεί αυτή την ένταση και την αντίφαση ανάμεσα στην κοινωνική του αδυναμία να συμμορφωθεί στις απαιτήσεις της σχολικής ζωής και την επιθυμία του για μάθηση κι επιτυχία, ούτε πως η τελευταία επικράτησε πάνω στην πρώτη.[...] Δεν εξηγεί, επίσης, πώς ξεπέρασε αυτές τις δυσκολίες και κατάφερε να επιβιώσει μέσα σ’ ένα σύμπαν το οποίο απέρριπτε με όλο του το είναι, ενώ ταυτόχρονα επιθυμούσε πάση θυσία να παραμείνει σε αυτό.»

Και, συνεχίζει:

«Αυτή η *αμφιθυμία* ήταν που του έδωσε την δυνατότητα να γίνει ό,τι έγινε, αυτή ενέπνευσε ολόκληρο το διανοητικό του σχέδιο και την μετέπειτα στάση του: η εξέγερση —η “πεισματική οργή” που συνεχίστηκε με την γνώση και μέσα από τη γνώση. Αυτό που ο Φουκό θα ονομάσει με την σειρά του “αναστοχαστική ανυπακοή” ». (Εριμπόν, 2020, 159-160)

Για τον Εριμπόν, η επινόηση του εαυτού είναι εμφαντικά «αντίσταση στην κυριαρχία σε κάθε επίπεδο». Στην δική του πορεία και στην δική του επινόηση εαυτού, ως πράξη αντίστασης, συνέβαλαν, όπως θα δούμε παρακάτω, τόσο οι συναντήσεις του με διανοητές της εποχής του όσο και η γόνιμη αναμέτρησή του με τα αρνητικά συναισθήματα που αναπτύσσονταν εντός του κατά την διάρκεια της ρήξης και αποστασίας του.

Κεφάλαιο 2: Ταξική Αποστασία στον Εριμπόν και τον Λουί

2.1. Συστάσεις

Στο παρόν κεφάλαιο θα αποπειραθούμε να παρουσιάσουμε τις περιπτώσεις δύο σύγχρονων Γάλλων συγγραφέων που μέσα από τις αυτοβιογραφίες τους και την κατάθεση των βιωμάτων τους, μας αφηγούνται το πέρασμα τους από τα χαμηλά κοινωνικά στρώματα και τις κλειστές κοινωνίες των επαρχιών της Γαλλίας, στον κόσμο της ακαδημαϊκής γνώσης και της κοινωνικής ανόδου. Πρόκειται για τους Ντιντιέ Εριμπόν (Didier Eribon) και Εντουάρ Λουί (Eduard Loui). Είναι σημαντικό πριν αναφερθούμε στα έργα που θα μας απασχολήσουν εδώ και στους λόγους για τους οποίους επιλέξαμε να τους προσεγγίσουμε παράλληλα, να προβούμε σε κάποιες αποσαφηνίσεις τόσο σχετικά με την σημασία του όρου «ταξική αποστασία» όσο και με την χρήση του και την οριοθέτησή του στην παρούσα εργασία.

Χρησιμοποιώντας τις αυτοβιογραφικές μαρτυρίες στα έργα των Εριμπόν και Λουί φιλοδοξούμε να προσεγγίσουμε την κατάσταση της «ταξικής αποστασίας» ως την μετάβαση από ένα μη προνομιούχο περιβάλλον των χαμηλών κοινωνικών στρωμάτων, σε ένα περιβάλλον κοινωνικής ανόδου που είναι στενά συνδεδεμένο με την πρόσβαση στην εκπαίδευση. Γνωρίζοντας ότι ο όρος «ταξικός αποστάτης» μπορεί να επιφέρει μαζί του μειωτικές συνδηλώσεις και «χωρικές μεταφορές του πάνω και του κάτω» όπως η κοινωνική άνοδος/ ανέλιξη ή η υποβάθμιση που μας οδηγεί στο να ερμηνεύσουμε αυτή την μετάβαση ως μια «αναβάθμιση\προαγωγή» ή στον «υποβιβασμό», (Jaquet, 2017), αντιγράφουμε τον όρο από τους ίδιους τους συγγραφείς μεταφέροντας το βίωμα τους. Στη παρούσα εργασία, η χρήση του όρου «ταξικός αποστάτης» δεν υιοθετείται για να περιγράψει την πορεία ενός ατόμου προερχόμενου από χαμηλά κοινωνικά στρώματα που επιδιώκει και τελικά καταφέρνει να εισχωρήσει στην ελίτ και, έκτοτε, υποτιμά τα λαϊκά στρώματα και καταφέρεται εναντίον τους. Αντιθέτως, αντλούμε τον όρο από τους ίδιους τους συγγραφείς οι οποίοι νοηματοδοτούν την μετάβαση αυτή ως ρήξη με τους καταπιεστικούς θεσμούς των μικρών κοινωνιών στις οποίες έζησαν ως έφηβοι. Ο Ντιντιέ Εριμπόν στην αυτοβιογραφία του, *Επιστροφή στη Ρενς*, αφηγείται πως η ανάγκη του να ξεφύγει από το στενό και καταπιεστικό οικογενειακό και ευρύτερα κοινωνικό περιβάλλον των παιδικών και εφηβικών του χρόνων, τον οδήγησαν να απομακρυνθεί από αυτό κατά την ενηλικίωση του, δηλαδή να «αποστατήσει». (Εριμπόν, 2008, σ. 27). Ο Εντουάρ Λουί στο πρώτο του αυτοβιογραφικό βιβλίο, *Να τελειώνουμε με τον Εντό Μπελγκέλ*, αποδίδει την αποστασία στην προσπά-

θεια του να διαφύγει και να κατασκευάσει τον εαυτό του κόντρα στους γονείς του και την μικρή κοινωνία του χωριού που μεγάλωσε.

Το φαινόμενο της ταξικής αποστασίας θεματοποιείται, στο επίπεδο της θεωρίας, από την Chantal Jaquet στο βιβλίο της *Οι διαταξικοί ή η μη αναπαραγωγή*. Την θεωρία της Jaquet περί διαταξικών συστήνει ο Πρελορέντζος στα άρθρα του *Chantal Jaquet: Εργογραφία. Εκφάνσεις της χειραφετητικής δύναμης του φιλοσοφείν ως ακατάβλητης ζωτικής ανάγκης* (Πρελορέντζος, 2019) και *Η θεωρία περί «Διαταξικών» της Chantal Jaquet: Μια Σπινοζικής έμπνευσης φιλοσοφική προσέγγιση του φαινομένου της μη αναπαραγωγής* (Πρελορέντζος, 2016). Το τελευταίο άρθρο αναδεικνύει την κεντρικότητα της έννοιας της μετάβασης παρέχοντάς μας σημαντικά ερμηνευτικά εργαλεία. Η Jaquet ερμηνεύει αυτή την μετάβαση ως «ένα διαχρονικό φαινόμενο εξαιρέσεων στον κανόνα της κοινωνικής αναπαραγωγής» και εντοπίζει σε αυτό «τη διάκριση εντός της διάκρισης» δηλαδή, «τη δυνατότητα επινόησης μιας νέας ύπαρξης εντός της καθεστηκίας τάξης, δίχως να έχει συμβεί μια κοινωνική αναστάτωση ή μια επανάσταση» (Πρελορέντζος, 2016, σ 225). Μελετώντας τις αυτοβιογραφίες διανοητών και συγγραφέων όπως ο Εριμπόν, η Jaquet εγκολπώνει στον νεολογισμό «διαταξικός» τις περιπτώσεις των υποκειμένων που προέρχονται από χαμηλά κοινωνικά στρώματα και κατορθώνουν να μεταβούν στους τομείς της εκπαίδευσης και της διανοήσης. Η Jaquet ισχυρίζεται, επίσης, ότι οι διαταξικοί τοποθετούνται σε ένα καθεστώς κοινωνικής «μη αναπαραγωγής», χωρίς να αποκλείει, ωστόσο, και άλλες μορφές μη αναπαραγωγής, όπως την βιολογική, την φυλετική, την σεξουαλική. κ.α. Αντιθέτως, διαπιστώνει ότι απαιτείται «να σκεφτεί τη στενή σύνδεση [imbrication] όλων των μορφών μη αναπαραγωγής προκειμένου να διασαφηνίσει το αίνιγμα της εμφάνισης των διαταξικών». Αυτό στο οποίο η Jaquet θέλει να δώσει έμφαση μέσω του σχήματος «διάκριση εντός της διάκρισης», ο Εριμπόν το περιγράφει ως «ζήτημα της διάρθρωσης μεταξύ σεξουαλικών και ταξικών έξεων». Όπως σημειώνει ο Εριμπόν, η επιστροφή του στην Ρενς μετά την αποστασία του, τον έφερε αντιμέτωπο με τον εξής προβληματισμό: Μέχρι τον θάνατο του πατέρα του και την επιστροφή στην Ρενς —την πόλη που έζησε ως παιδί— θεωρούσε ότι η φυγή του στη μητρόπολη του Παρισιού και η μετάβασή του στον κόσμο της γνώσης, δηλαδή, η ολική ρήξη με την οικογένειά του, μπορούσε να εξηγηθεί μέσω της ομοφυλοφιλίας του: ήταν *απόδραση* από το ομοφοβικό περιβάλλον. Ωστόσο, κατά την επιστροφή του στη Ρενς και καθώς αναστοχάζεται τους λόγους που τον οδήγησαν στην αποστασία, ανασυνδέει τις αιτίες της όχι μόνο με την σεξουαλική καταπίεση που υφίστατο και την συνακόλουθη έμφυλη υποκειμενοποίησή του, αλλά κυρίως, με την κοινωνική και ταξική του εμπειρία. Η διαπίστωση ότι τόσα χρόνια παραμέριζε και αρνείτο να αποδεχτεί ότι με την φυγή του ήθελε να αποτινάξει την ταξική του καταγωγή και το κοινωνικό περι-

βάλλον των παιδικών κι εφηβικών του χρόνων, επιβεβαιώνει — κατά την άποψη μας— αυτό που η Jaquet ισχυρίζεται για την κοινωνική αναπαραγωγή: Η κοινωνική μη αναπαραγωγή δεν διαθέτει το πρωτείο έναντι των υπόλοιπων μορφών μη αναπαραγωγής όπως της σεξουαλικής, δεδομένου ότι κάποιες φορές φαίνεται ότι αυτή προηγείται.

Από την θεωρία της Chantal Jaquet για τους διαταξικούς θα αντλήσουμε και άλλα χρήσιμα εργαλεία προσέγγισης της ταξικής αποστασίας, τόσο σχετικά με τις συναισθηματικές διεργασίες που βιώνουν τα υποκείμενα που αποστατούν, και τα ζητήματα της ταυτότητάς τους, όσο και για τον ρόλο της ντροπής μέσα σε αυτό το συγκείμενο. Προς το παρόν, χρειάζεται να διενεργηθούν οι αμοιβαίες συστάσεις των Εριμπόν και Λουί.

Στις αυτοβιογραφίες των Εριμπόν και Λουί, περιγράφεται η ταξική αποστασία, συντελούμενη κατά την διάρκεια μίας πρώιμης ενηλικίωσης, ως σημείο τομής στην ζωή τους. Το παράδοξο στα αυτοβιογραφικά τους αφηγήματα είναι ότι το « εγώ » είναι ταυτόχρονα το *υποκείμενο* και συνάμα το *αντικείμενο* του βιβλίου. Στην προσπάθεια του να απαντήσει στο ερώτημα σχετικά με την γέννηση του «εγώ», ο Εριμπόν παρατηρεί: « Για την αυτοβιογραφία, η χρονολογία της γέννησης δεν είναι αυτή του ληξιαρχείου, αλλά εκείνη που εγγράφει την ατομική και την προσωπική ιστορία στην συλλογική ιστορία και στην συλλογική ταυτότητα και στην πολυπλοκότητα τους: Το εγώ που είναι το υποκείμενο και συνάμα το αντικείμενο του βιβλίου, εξερευνά τις διαστρωματώσεις της σύνθεσης του, πηγαίνοντας να αναζητήσει τα κλειδιά της ατομικής ενικότητας σε ό,τι πιο απρόσωπο και πιο συλλογικό υπάρχει ». (Πρελορέντζος, 2019, 242).

Η Jaquet προχωρά σε μια διάκριση της αυτοβιογραφίας με την αυτοκοινωνιοβιογραφική αφήγηση, -έκφραση την οποία αρύεται από τον Πιερ Μπουρντιέ - και θεωρεί ότι οι αυτοκοινωνιοβιογραφικές αφηγήσεις παίζουν σπουδαιότερο ρόλο από τις απλές αυτοβιογραφίες. Η Jaquet επιλέγει να αναδείξει τις αφηγήσεις του Etibon και της Γαλλίδας συγγραφέας Annie Ernaux διότι αυτοί « αποβλέπουν να σκεφτούν τον βίο ή το πεπρωμένο ενός ατόμου σε σχέση με τον περίγυρο τους ως προϊόν του κοινωνικού και όχι ως την έλευση ενός εγώ αποκομμένου από κάθε εξωτερικό προσδιορισμό». Η αυτοβιογραφία αντίθετα, σύμφωνα με την Jaquet έχει την τάση να *επιβάλλει* την *αναγωγιστική* εικόνα ενός συγγραφέα που μιλά για τον εαυτό του για να ξαναβρεί το εγώ του, ενώ το *ζητούμενο* είναι να *χάσει* το εγώ του εντός μιας ευρύτερης πραγματικότητας μιας κοινής *συνθήκης* ή μιας *μοιρασμένης κοινωνικής οδύνης*. (Πρελορέντζος, 2019, 218)

Η κοινή συστατική ιδέα των δύο έργων είναι ότι η *ρήξη* μεταξύ αυτών και της κοινωνίας που μεγάλωσαν, συντελείται την στιγμή της *μετάβασής τους* και όχι την στιγμή της αναχώρησης. Αλλιώς: η *ρήξη* έχει δύο στιγμές: την *απόδραση*, την *τομή από* και την *πρόσδεση*, *πρόσβαση*, *μετάβαση σε*. Η αποστασία τους σε ένα σύμπαν διαφορετικό από αυτό που μεγάλωσαν αποτελεί *ρήξη* με τους μηχανισμούς καθυπόταξης που τους διαμόρφωσαν ως υποκείμενα και ως τέτοια είναι μία στιγμή *αντίστασης*, καθώς διαρρηγνύουν τις ταυτότητες που τους είχαν αποδοθεί (φτωχός και άρα εξορισμένος από την γνώση, γιος, «άντρας»). Ωστόσο, η *ρήξη* θα γίνει μόνο *αναδρομικά* αντιληπτή μέσω της γραφής. Η γραφή λαμβάνει χώρα όταν πλέον έχουν διαβεί το όριο και έχουν περάσει «από την μια πλευρά της διαχωριστική γραμμής στην άλλη» και είναι σε θέση πια να αναστοχαστούν τον εαυτό τους, την *ρήξη* και τις συνέπειές της για την αντίληψη εαυτού και κόσμου.

Ο λόγος που αποφάσισα να εξετάσω αυτούς τους δύο συγγραφείς μαζί, δεν είναι ότι οι ιστορίες και οι βιοματικές τους αφηγήσεις είναι κοινωνικά πανομοιότυπες, μα κυρίως ότι αυτή τους η εξιστόρηση αποτελεί την απόδειξη της *αναγέννησης* τους, αφού ξεπέρασαν την κοινωνική ντροπή που τους κληροδότησε το περιβάλλον τους κατά τα νεανικά τους χρόνια και μιλούν για αυτήν. Από την άλλη, η θέση από την οποία καταθέτουν τις μαρτυρίες τους είναι σημαντική γιατί πρόθεσή τους δεν είναι να αποκαταστήσουν την ατομική τους αξιοπρέπεια και περηφάνια: οι Εριμπόν και Λουί μιλώντας για τον εαυτό τους και την προσωπική τους ιστορία διανοίγουν ένα πεδίο ομιλίας για τους άλλους. Γίνονται η φωνή όλων όσων προέρχονται από χαμηλά κοινωνικά στρώματα κι έχουν δεχτεί κάθε μορφής κοινωνική απαξίωση. Όπως παρατηρεί ο Εριμπόν «η δύναμη και το ενδιαφέρον μιας θεωρίας έγκειται ακριβώς στο γεγονός ότι δεν αρκείται ποτέ να καταγράψει τον λόγο των δρώντων για τις πράξεις τους, αλλά ότι αντιθέτως θέτει ως στόχο της να δώσει στα άτομα και στις ομάδες την δυνατότητα να δουν και να σκεφτούν διαφορετικά από αυτό που είναι και από αυτό που κάνουν - και ίσως έτσι να αλλάξουν αυτό που κάνουν και αυτό που είναι» (Eribon, 2020, σ. 50). Από αυτή την άποψη της αυτοκοινωνιοβιογραφίας που γράφουν οι Εριμπόν και Λουί *το φαινομενικό χάσμα ανάμεσα στην εθνικότητα της εξαίρεσης και την καθολικότητα της έννοιας ξεθωριάζει*, σύμφωνα με την Jaquet, δεδομένου ότι διαμέσου του ατόμου εκφράζεται ολόκληρη η ανθρώπινη συνθήκη και *διαγράφεται μια ανθρωπολογία εν καταστάσει*. (Πρελορέντζος, 2019, 218)

Αν η δική τους μετάβαση από τις κλειστές κοινωνίες από τις οποίες προέρχονται, αποτελεί *ρήξη* με τους κοινωνικούς θεσμούς που έδρασαν καταπιεστικά στον πρότερο βίο τους, τότε οι μαρτυρίες τους ανοίγουν στο πεδίο των άλλων, μια *ρήξη* με τις ενσωματωμένες κοινωνικές αντιλήψεις που ορίζουν τί είναι εφικτό και τί ανέφικτο, τί δυνατό και τί αδύνατο, βάση της ταξικής τους θέσης.

2.2. Ντιντιέ Εριμπόν

Ο Ντιντιέ Εριμπόν γεννήθηκε στην Ρενς, μια μικρή φτωχική πόλη βορειοανατολικά της Γαλλίας, το 1953, σε μια εργατική οικογένεια -με μητέρα νοικοκυρά που αναγκάστηκε να ξαναδουλέψει ως καθαρίστρια- και πατέρα εργάτη. Ο Εριμπόν έζησε στο ασφυκτικό περιβάλλον της επαρχίας, μέχρι να ολοκληρώσει τον πρώτο κύκλο σπουδών του στην φιλοσοφία και αργότερα εγκαταστάθηκε στο Παρίσι, προκειμένου να κατορθώσει να πραγματοποιήσει τους δύο βασικούς του στόχους: Να ζήσει ελεύθερα την ομοφυλόφιλη σεξουαλικότητα του και στη συνέχεια να σπουδάσει και με τον τρόπο αυτό, να ξεφύγει από το κοινωνικό του πεπρωμένο και το περιοριστικό περιβάλλον που όριζε η ταξική του θέση. Στο Παρίσι, συνέχισε τις σπουδές του στην φιλοσοφία και έπειτα δίδαξε επί χρόνια σε πανεπιστήμια των ΗΠΑ, ενώ διετέλεσε καθηγητής Κοινωνιολογίας στο πανεπιστήμιο της Αμιένης στη Γαλλία. Το 1999 εκδίδει το βιβλίο: *Στοχασμοί για το γκέι ζήτημα* και ένα μεγάλο μέρος του οποίου μπορεί να διαβαστεί ως αυτοβιογραφία με την μορφή ιστορικής και θεωρητικής ανάλυσης, καθώς περιγράφει την φυγή ενός νεαρού γκέι στη μεγάλη πόλη. Το 2001 εκδίδει το βιβλίο *Μια μειονοτική Ηθική* και το 2003 το βιβλίο : *Αιρέσεις*. Στα βιβλία αυτά ο Εριμπόν αναφέρει πως επιχείρησε να σκιαγραφήσει μια *ανθρωπολογία της ντροπής*, (Egibon, 2020, 25) και να αναπτύξει βάση αυτής, μια θεωρία της κυριαρχίας και της αντίστασης, της καθυπόταξης και της υποκειμενοποίησης, αποσκοπώντας στο να κατανοήσει τι αντιπροσωπεύει και τι συνεπάγεται το να ανήκει κανείς σε μια σεξουαλική μειονότητα. Η ενασχόληση του με το γκέι ζήτημα, σε συνάρτηση με τις σχέσεις κυριαρχίας, τον οδήγησαν στο να αποκτήσει μια σημαντική θέση εντός της Ακαδημίας. Πέρασε πολύ καιρό ταξιδεύοντας στην Ευρώπη, στην Λατινική Αμερική, και στις Ηνωμένες Πολιτείες όπου έδωσε διαλέξεις στο Σικάγο και μίλησε σε συνέδρια στην Νέα Υόρκη και στο Χάρβαρντ. Δίδαξε στο Μπέρκλεϊ και πέρασε ένα διάστημα στο Πρίνστον. Στην επιστροφή στην Ρενς, ο Εριμπόν περιγράφει την πορεία του και το πως κατόρθωσε να κινείται εντός ενός ακαδημαϊκού πεδίου στο οποίο η ταξική του καταγωγή -από τις χαμηλότερες της κοινωνικής κλίμακας- δεν θα του το είχε επιτρέψει. Το 2008 τιμήθηκε με το βραβείο Brudner, που απονέμεται από το Πανεπιστήμιο του Γέιλ για σημαντικά επιτεύγματα στο πεδίο των ΛΟΑΤΚΙ σπουδών.

Αναφορικά με τον Εριμπόν, η Jaquet θα αναδείξει την εξής σχέση ανάμεσα στη σεξουαλική και την κοινωνική μη αναπαραγωγή: « Η σεξουαλική μη αναπαραγωγή του επικρατούντος μοντέλου είναι [...] εν προκειμένω ο καθοριστικός παράγοντας, ίσως μάλιστα η καταγωγή της κοινωνικής μη αναπαραγωγής όπως το οσμίζεται ο Εριμπόν: *“Περιέγραψα ανωτέρω τον εαυτό μου, μνημονεύοντας την σχολική τροχιά μου, ως κάποιον που σώθηκε ως εκ θαύματος. Ενδέχεται, όσον με αφορά, το κίνητρο αυτού του θαύματος να ήταν η ομοφυλοφιλία”* ». (Πρελορέντζος, 2019, 240)

Κατά τα πρώτα χρόνια της διαμονής του στο Παρίσι, εργάστηκε ως δημοσιογράφος και κριτικός βιβλίων, μια δραστηριότητα η οποία τον εισήγαγε στον κόσμο των διανοητών της εποχής με κάποιους εκ των οποίων συνδέθηκε και φιλικά, όπως με τον Μισέλ Φουκώ και τον Πιερ Μπουρντιέ, με τον οποίο ανέπτυξε επιπλέον και στενή συνεργασία. Η σχέση του με τον Φουκώ τον οδήγησε στο να γράψει την αυτοβιογραφία του, που μεταφράστηκε σε πολλές γλώσσες, μεταξύ άλλων στα ελληνικά με τίτλο, *Μισέλ Φουκώ: Φιλόσοφος, δανδής και ταραξίας* (2009). Για την σχέση του με τον Μπουρντιέ και τον Φουκώ, ο Εριμπόν αναγνωρίζει ότι τον βοήθησαν όχι μόνο να κατανοήσει (σε γνωστικό επίπεδο), αλλά και να αντιμετωπίσει (στο ηθικοπρακτικό πεδίο), τις δύο κοινωνικές ετυμηγορίες, *ταξική* και *γενετήσια*, που ένιωθε ότι τον είχαν τραυματίσει.: « Δεν θα ήταν μάλλον εντελώς ανακριβές να υποστηρίξω, — έστω αν η διχοτόμηση αυτή χωρίζει με υπερβολικά σχηματικό τρόπο τα δύο επίπεδα — , ότι οι δεσμοί μου με τον Bourdieu και με το έργο του, με βοήθησαν να υπερνικήσω, επιτρέποντας μου να τη σκεφτώ, *την κοινωνική ντροπή*, όπως οι δεσμοί μου με τον Φουκώ και με το έργο του με βοήθησαν να ξεπεράσω, με το να θεματοποιήσω, *τη γενετήσια ντροπή*. Και τούτο διότι τα αντίστοιχα ενεργήματα τους ρίζωναν στις εμπειρίες που είχαν βιώσει. (Πρελορέντζος, 2019, 239).

Το 2009 εκδίδεται το βιβλίο του *Επιστροφή στη Ρενς*, γραμμένο μετά τον θάνατο του πατέρα του όταν επιστρέφει στην Ρενς μετά από 30 χρόνια. Το ταξίδι αυτό τον φέρνει αντιμέτωπο με το παρελθόν του με το οποίο είχε αποκόψει κάθε δεσμό και οδηγεί τον συγγραφέα να ανασύρει στη μνήμη του την οικογενειακή του ιστορία, τον κόσμο της εργατικής τάξης από τον οποίο προέρχεται, ιστορίες από τα παιδικά του χρόνια μέχρι την πορεία της κοινωνικής του ανέλιξης. Μέσα από αυτή την προσωπική αφήγηση, ο Εριμπόν διατρέχει το παρελθόν του και αναπτύσσει τις σκέψεις του σχετικά με τις κοινωνικές τάξεις, τον σχολικό αποκλεισμό, την κατασκευή των ταυτοτήτων, την ομοφυλοφιλία και την εγγενή ομοφοβία από το ευρύτερο κοινωνικό του περιβάλλον, τον ρατσισμό και την Αριστερά. Αναστοχάζεται πάνω στον εαυτό του και στο υποκείμενο που υπήρξε, περιγράφοντας τους μηχανισμούς κοινωνικής αναπαραγωγής, αλλά και κοινωνικού αποκλεισμού που τον οδήγησαν στην επιθυμία να αποτινάξει την ταξική του καταγωγή και στην ανάγκη του να επαναδιαμορφώσει τον εαυτό του.

Στο πρώτο μέρος της αυτοβιογραφίας του ο Εριμπόν περιγράφει πώς ο θάνατος του πατέρα του και η επιστροφή του στην γενέτειρά του, τον οδήγησαν να συνειδητοποιήσει πως τα ίχνη της ζωής που έζησε ως παιδί, και ο τρόπος που κοινωνικοποιήθηκε και μεγάλωσε, εξακολουθούν να υφίστανται

μέσα του, παρότι οι συνθήκες της ενήλικης ζωής του είχαν αλλάξει και τον είχαν απομακρύνει από το παρελθόν του. Μέσα από αυτή την διαπίστωση, περιγράφει την δυσφορία που εκδηλώνεται μέσα του, δυσφορία που σχετίζεται με την κατάσταση του να ανήκει κανείς, όπως ο ίδιος, σε δύο κόσμους τόσο διαφορετικούς μεταξύ τους και αυτοί οι κόσμοι να συνυπάρχουν εντός του. Αυτή την δυσφορία την σχετίζει με μία κατάσταση μελαγχολίας που ο ίδιος την συνδέει με την «διχασμένη έξη». Ο συγγραφέας εντοπίζει δύο διαδρομές, αξεδιάλυτα συνδεδεμένες, που τον οδήγησαν στην «επανεπινοήση του εαυτού του»: η μία αφορά την σεξουαλική τάξη και την σεξουαλική καταπίεση (για την οποία είχε επιλέξει να γράψει ως τότε) και η άλλη αφορά την κοινωνική τάξη και την κοινωνική κυριαρχία, την οποία δεν είχε αναλύσει, συνθήκη που τον τοποθετεί στην θέση της ενοχής για την «υπαρξιακή προδοσία που διέπραττε». Στην συνέχεια, και μέχρι το τέλος του πρώτου μέρους του βιβλίου, ο Εριμπόν καταθέτει στοιχεία αυτοβιογραφικά για την ζωή και τον τρόπο που μεγάλωσε ο πατέρας του και, ορμώμενος από αυτά, σχολιάζει τον κοινωνικό ντετερμινισμό στον οποίο ήταν καταδικασμένος μεγαλώνοντας σε μια πολύτεκνη οικογένεια σε συνθήκες απόλυτης φτώχειας: ο πατέρας του Εριμπόν αναγκάστηκε από τα παιδικά του χρόνια να εργάζεται σκληρά προκειμένου να συνδράμει οικονομικά την οικογένεια του. Αναφέρεται, επίσης, στο κοινωνικό περιβάλλον που μεγάλωσε ο πατέρας του και τις κοινωνικές παθογένειες που αναπτύσσονταν σε αυτό με την παραβατικότητα να αποτελεί μονόδρομο για τον πατέρα του και για τους ανθρώπους της τάξης του, εξηγώντας πως αυτό το περιβάλλον έμοιαζε με αυτό που και ο ίδιος μεγάλωσε. Μέσα σε αυτό το συγκείμενο, ο συγγραφέας θίγει το ζήτημα της πρόσβασης στην εκπαίδευση των μελών της εργατικής τάξης και παρατηρεί πως η ταξική θέση του πατέρα του και των ομοίων του, δε τους επέτρεπε να προχωρήσουν στις βαθμίδες εκπαίδευσης, γιατί από πολύ νωρίς εργάζονταν στο εργοστάσιο. Στο σημείο αυτό ο Εριμπόν, παρατηρεί, πως αυτός ο εκπαιδευτικός αποκλεισμός περνά συχνά μέσα από τον αυτό - αποκλεισμό, αυτοί δηλαδή που δεν έχουν την δυνατότητα να πάνε σχολείο και να σπουδάσουν την εποχή εκείνη, αντιμετωπίζουν αυτή τη κοινωνική ανισότητα και κατα επέκταση αυτόν τον αποκλεισμό, σαν να επρόκειτο για επιλογή και σαν να είναι η πολύχρονη φοίτηση για τους άλλους, γι αυτούς “που έχουν λεφτά” και που τυχαίνει να συμπίπτουν με εκείνους που “το σχολείο τους αρέσει”. Οι συνθήκες διαβίωσης τους δηλαδή, δε τους επιτρέπει να θεωρούν την εκπαίδευση και την πρόσβαση στην μόρφωση ένα αυτονόητο κομμάτι της ζωής τους και μια απαραίτητη διαδικασία για την εξέλιξη τους ως υποκείμενα, αντίθετα, θεωρούν ότι το σχολείο και η μόρφωση, αντιστοιχεί σε όσους διαθέτουν οικονομικό κεφάλαιο και αυτή τους η διαστρεβλωμένη αντίληψη περί μόρφωσης, του οδηγεί στο να ταυτίζουν τους οικονομικά ευκατάστατους με αυτούς που τους αρέσει το σχολείο.

Έτσι, εξηγεί ο Εριμπόν, οι άνθρωποι της εργατικής τάξης δεν νιώθουν ότι αποκλείονται, ούτε καν πως στερούνται κάτι, διότι αυτό θα προϋπέθετε την ικανότητα να δουν τον εαυτό τους απ' έξω.

Μέσω της περιγραφής της κατάστασης της εργατικής τάξης στα χρόνια και τον τόπο που μεγάλωσε ο πατέρας του, ο συγγραφέας σχολιάζει την σχέση της με την Αριστερά: Οι άνθρωποι του κοινωνικού περιβάλλοντος του συγγραφέα, όπως και οι γονείς του, αυτοπροσδιορίζονταν ως αριστεροί, ερμηνεύοντας την αριστερή πολιτική πρωτίστως σαν μια «πραγματιστική άρνηση» των όσων υπέμεναν οι εργάτες στην καθημερινή τους ζωή, θέση η οποία δε τους επέτρεπε να βλέπουν μακριά στον χώρο και στον χρόνο και να οραματίζονται μια διαφορετική παγκόσμια προοπτική· γι' αυτό, για παράδειγμα η “εξωτερική” πολιτική φάνταζε πολύ μακρινή.

Στο δεύτερο κεφάλαιο, ο Εριμπόν ολοκληρώνει το κάδρο της ταξικής του καταγωγής γράφοντας την ιστορία της μητέρας του, η οποία έζησε τα μισά της παιδικά χρόνια σε ίδρυμα, και, όπως και στην περίπτωση του πατέρα του, άρχισε να εργάζεται από μικρή ηλικία προκειμένου να επιβιώσει. Η μητέρα του παντρεύτηκε και γέννησε τα παιδιά της σε πολύ νεαρή ηλικία, όπως ακριβώς και η δική της μητέρα. Το γεγονός αυτό σε συνδυασμό με το ότι η γιαγιά του συγγραφέα συζούσε χωρίς να είναι παντρεμένη με τον σύντροφο της και επέλεγε να ζει εκτός της κανονιστικής κοινωνικής-οικογενειακής νόρμας, δημιούργησε στον συγγραφέα μεγάλη ντροπή· εξομολογείται ότι έλεγε ψέματα για την ηλικία της μητέρας του και της γιαγιάς του και απέκρυπτε συχνά πληροφορίες για το γενεαλογικό του δέντρο. Το αίσθημα της κοινωνικής ντροπής εμφανίζεται συχνά καθ' όλη την διάρκεια του βιβλίου, ένα συναίσθημα που ο συγγραφέας βίωνε όχι μόνο ως παιδί, μα ακόμα και όταν έφυγε για το Παρίσι. Ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα είναι το εξής: όταν είχε μετακομίσει στο Παρίσι και καθώς περπατούσε στο κέντρο της πόλης, έτυχε να περνάει από εκεί ο υολακαθαριστής παππούς του, κουβαλώντας στο μοτοσακό την σκάλα και την βούρτσα. Ο Εριμπόν ντράπηκε τόσο πολύ γι αυτή την συνάντηση, καθώς «έτρεμε» στην ιδέα ότι θα τον έβλεπαν μαζί του και θα τον ρωτούσαν τι σχέση μπορεί να έχει με αυτόν. Επιστρέφοντας στην ιστορία της μητέρας του, ο συγγραφέας φέρνει στην μνήμη του στιγμές που τον έπαιρνε μαζί της, στα σπίτια των αστών που καθάριζε, τις συνθήκες μεγάλης φτώχειας — σχεδόν εξαθλίωσης— που βίωσαν, όταν αυτός ήταν μικρός. Θυμάται ακόμη και το κλίμα συζυγικού πολέμου μεταξύ του πατέρα του και της μητέρας του, το οποίο ήταν συνεχές και ανυπόφορο στην καθημερινότητά του, καθώς συχνά γινόταν μάρτυρας σκηνών βίας, σε σημείο που η ιδέα της οικογένειας, του ζευγαριού ή του γάμου για χρόνια τον έκαναν να ανατριχιάζει. Παρ' όλα αυτά, την δυνατότητά του να παρακολουθήσει το γυμνάσιο και να σπουδάσει, την αποδίδει στην μητέρα του. Ο Εριμπόν ένιωθε ότι η μητέρα του τον βοήθησε να αδράξει την ευκαιρία που εκείνη δεν είχε. Μας δίνει πληροφορίες σε σχέση με τις συνθήκες εργα-

σίας μιας γυναίκας της εργατικής τάξης, την πολύωρη βαριά εργασία στο εργοστάσιο και τις συνέπειες «της βαριάς βίας της εκμετάλλευσης», που παρατηρεί χρόνια μετά, στο σώμα της. Ο συγγραφέας ισχυρίζεται ότι η πραγματικότητα της εργατικής τάξης δεν συμβάδιζε με τα μεγάλα αφηγήματα της αριστεράς και του «εργατικού κινήματος» που είχε στο μυαλό του. Παρότι οι γονείς του ήταν εργάτες και αυτοπροσδιορίζονταν αριστεροί, η αυτοτοποθέτησή τους αυτή, συνοδευόταν από μια συνεχή επιδίωξη υλικής ευημερίας, που περνά μέσα από τον καταναλωτισμό, ο οποίος τους βοηθούσε να νιώθουν ότι υπάρχουν, ότι είναι ακόμα ζωντανοί και μέσα από την απόκτηση υλικών αγαθών προσπαθούσαν να αποδείξουν, ότι δεν έχουν πια οικονομική ανάγκη. Αυτή την αντίφαση μεταξύ της πραγματικότητας της εργατικής τάξης και τα αφηγήματα του εργατικού κινήματος, ο συγγραφέας παρατηρεί ότι η αριστερά θα πρέπει να την λάβει υπόψιν της. Θα πρέπει να λάβει υπόψιν της δηλαδή, ποιοι είναι εκείνοι των οποίων την ζωή ερμηνεύει, και κατ' επέκταση να αλλάξει τα αφηγήματα της και στην θέση των προηγούμενων, να αναπτύξει νέα διανοητικά σχήματα τα οποία θα χωρέσουν την πολυπλοκότητα και τις αντιφάσεις της εργατικής τάξης και των σύγχρονων εργατικών φιγουρών. Δεν παραλείπει, επίσης, να ασκήσει κριτική στην αστική τάξη και τον κυνισμό της, τις αντανάκλασεις του οποίου αντιλαμβάνονταν στο πρόσωπο των εργοδοτών των γονιών του.

Συνεχίζοντας την εξιστόρηση του, ο Εριμπόν περιγράφει τα ίχνη της διαδρομής του στο εκπαιδευτικό σύστημα και παρατηρεί πως πολλές φορές υπήρξε ένα βήμα πριν την εγκατάλειψη του σχολείου κατά τα χρόνια φοίτησης του στην δευτεροβάθμια εκπαίδευση, εξαιτίας των αποπειρών του να ενσωματώσει τις αξίες που του επέβαλλε το κοινωνικό του περιβάλλον, όπως το «ταπεραμέντο του καβγατζή» και ο υπέρμετρος ανδρισμός. Ωστόσο, η αντίφαση που βίωνε ανάμεσα στον τύπο σχέσης που επιβάλλει η κουλτούρα του σχολείου, το σύστημα αξιών και ο τρόπος ζωής της οικογένειάς του, τον οδήγησε να «υποταχθεί» στην νόρμα του σχολείου και να μην βιώσει τον εκπαιδευτικό αποκλεισμό, όπως οι γονείς και τα αδέρφια του: «Αν αντιστεκόμουν, θα χανόμουν. Αν υποτασσόμουν, θα σωζόμουν» (Eribon, 2020, 165). Αυτή του η απόφαση, βέβαια, έρχεται ως συνέπεια ενός προσωπικού διχασμού μεταξύ δύο πόλων. Από την μία, αισθάνεται ενοχές ότι προδίδει την οικογένειά του και την τάξη από τη οποία προέρχεται· από την άλλη, αυτό το περιβάλλον του δημιουργεί ασφυξία και δεν θέλει να του μοιάσει. Σε αυτό το δίπολο, ο Εριμπόν επιλέγει να «σώσει τον εαυτό του»: να κατασκευάσει την ταυτότητά του μακριά από την εγκλωβιστικό πρίσμα νόησης του κόσμου που του επιφυλάσσει η οικογένειά του.

Τα χρόνια φοίτησής του στο Πανεπιστήμιο δεν ήταν εύκολα καθώς διαπίστωνε, μέρα με τη μέρα, πως το όνειρο του να γίνει διανοούμενος δε μπορούσε να πραγματοποιηθεί. Το πανεπιστήμιο τον

απέριπτε διαρκώς, καθώς δεν είχε το πολιτισμικό ούτε το οικονομικό κεφάλαιο για να ανταπεξέλθει στις σπουδές τους και να ολοκληρώσει την διατριβή του που είχε αρχίσει να εκπονεί. Για να μην δει τις φιλοδοξίες του «να συντρίβονται» στον τοίχο της οικονομικής πραγματικότητας, χρειάστηκε να εργαστεί ως νυχτοφύλακας, και αφιέρωνε τον υπόλοιπο του χρόνου στην μελέτη. Οι απορρίψεις που δεχόταν από το δημόσιο εκπαιδευτικό ζήτημα του επιτρέπουν, χρόνια μετά να σχολιάσει ξανά την ταξικότητα που ιεραρχεί τους σπουδαστές του πανεπιστημίου. Κατέστη σαφές στον ίδιο, που δεν διέθετε τα οικονομικά μέσα να συνεχίσει την ακαδημαϊκή του καριέρα, πως μόνο οι κοινωνικά και οικονομικά προνομιούχοι είχαν αυτή την δυνατότητα. Σε αυτό το σημείο διαφαίνεται κατά τον Εριμπόν, πως η αξία των τίτλων σπουδών είναι στενά συνδεδεμένη με την κοινωνική θέση των κατόχων τους, διότι εξαρτάται από το κοινωνικό κεφάλαιο των σπουδαστών (τις γνωριμίες, την δικτύωση) αλλά και από το οικονομικό κεφάλαιο (οικονομική βοήθεια από τους γονείς), παράγοντες που συμβάλλουν ώστε να αποκτήσει ο τίτλος σπουδών την πραγματική του αξία στην αγορά εργασίας. Ο ίδιος περιγράφει, πως η επαγγελματική του επιτυχία καθώς και αυτό που τον έσωσε από τις δυσκολίες που αντιμετώπιζε στο Παρίσι, ήταν *οι γνωριμίες που του προσέφερε η γκέι υποκοουλτούρα*, καθώς τα σημεία συνάντησης των γκέι ευνοούν σε έναν μεγάλο βαθμό, *την ανάμειξη των κοινωνικών τάξεων*. Στα μέρη αυτά κατάφερε να γνωρίσει ανθρώπους που αλλιώς δεν θα είχε την ευκαιρία να γνωρίσει, διότι προέρχονται από μακρινούς κοινωνικούς κόσμους. Στις γνωριμίες αυτές παρατηρούνται κατά τον συγγραφέα φαινόμενα αλληλεγγύης και αλληλοβοήθειας, πράγμα που συνέβη και στην περίπτωση του, όπου μέσα από την σχέση που ανέπτυξε με ένα γκέι αγόρι, άντλησε μια απρόσμενη δίοδο στον κόσμο των διανοούμενων. (Eribon, 2020, 229)

Στο τελευταίο μέρος του βιβλίου, ο συγγραφέας αναφέρεται στην ομοφοβική βία που τον όριζε από τα σχολικά του χρόνια μέχρι την πρώιμη ενήλικη ζωή, του αλλά και την επιμονή του σε πείσμα των επώδυνων εμπειριών που βίωσε — του φόβου αλλά και της ντροπής—, να συνεχίζει να υπάρχει. μέχρι τελικά να μετατρέψει την «ντροπή σε περηφάνια». Το παρελθόν κατά τον συγγραφέα, είναι παρόν μέσα μας και γύρω μας κάθε στιγμή, με τρόπο που συνεχίζει να υπάρχει στο παρόν μας διότι αντιπροσωπεύει τον κόσμο στον οποίο κοινωνικοποιηθήκαμε. Για τον ίδιο, η αναγέννηση του περνά μέσα από την επινόηση του εαυτού, διαδικασία που του επιτρέπει να είναι αυτός που πάντα ήταν (ελεύθερα και χωρίς ντροπή), απορρίπτοντας αυτό που θα έπρεπε να ήταν. Στην κατεύθυνση της επαναεπινοήσης του εαυτού οι δύο αυτές διαδικασίες σύμφωνα με τον Εριμπόν «προχωρούν χέρι-χέρι».

2.3 Εντουάρ Λουί

Ο Εντουάρ Λουί γεννήθηκε στην Αλλενκούρ της Γαλλίας το 1992 με το όνομα Εντύ Μπελγκέλ. Σε ηλικία 15 ετών εγκατέλειψε την μικρή υποβαθμισμένη περιοχή της Βόρειας Γαλλίας, τους περιορισμούς που του επέβαλλε η εργατική του καταγωγή και επεδίωξε να κυνηγήσει την ευκαιρία του να σπουδάσει και να ζήσει ελεύθερα την ζωή τους ως ομοφυλόφιλος. Σπούδασε Κοινωνικές Επιστήμες στην Ecole Normale και το 2014 εξέδωσε το πρώτο του βιβλίο, το οποίο μεταφράστηκε σε πάνω από 20 γλώσσες και στα ελληνικά τιτλοφορείται: *Να τελειώνουμε με τον Εντύ Μπελγκέλ* (Louis, 2018). Το βιβλίο αυτό προκάλεσε έντονη δημόσια συζήτηση και γνώρισε γρήγορα μεγάλη επιτυχία. Το 2016 κυκλοφόρησε το δεύτερο του μυθιστόρημα, *Ιστορία της Βίας* (2019), το 2018 το *Ποιος σκότωσε τον Πατέρα μου* (2020) και το 2021 το *Αγώνες και μεταμορφώσεις μιας γυναίκας* (2021).

Με εξαίρεση την *Ιστορία της Βίας*, που εξιστορεί συμβάντα της ζωής του που εκτυλίσσονται στο Παρίσι της ενηλικίωσής του, τα υπόλοιπα βιβλία του Εντουάρ Λουί αποτελούν μια βαθιά κατάδυση στα παιδικά του χρόνια και στον κόσμο της βίας και του αποκλεισμού στον οποίο μεγάλωσε. Το πρώτο του βιβλίο *Να τελειώνουμε με τον Εντύ Μπελγκέλ*, ξεκινά με την περιγραφή μιας βίαιης εικόνας εκφοβισμού στο σχολείο από συμμαθητές του της οποίας είναι ο αποδέκτης. Όπως εξομολογείται στο βιβλίο «η βία δε του ήταν άγνωστη, κάθε άλλο». Μεγάλωσε σε μία οικογένεια όπου ο πατέρας του και ο αδερφός του αντιμετώπιζαν προβλήματα αλκοολισμού και το πρόβλημα αυτό πυροδοτούσε συχνά σκηνές έντασης. Από μικρός και λόγω του σεξουαλικού του προσανατολισμού, βίωνε τον αποκλεισμό από τους γονείς του που δεν αποδέχονταν την επιλογή του αυτή, όπως και τα αδέρφια του, το περιβάλλον της κλειστής κοινωνίας του χωριού και του σχολείου. Ο Λουί προσπαθεί να αναμετρηθεί με το περιβάλλον στο οποίο μεγαλώνει και η αναμέτρηση αυτή πέρασε —ακριβώς όπως στην περίπτωση του Εριμπόν—, από τα ίδια στάδια. Αρχικά αποπειράθηκε να «συμμορφωθεί» σύμφωνα με τις αξίες του στενού κοινωνικού του κύκλου. Προσπάθησε να ενσωματώσει τον λόγο των γονιών του και της κλειστής κοινωνίας του χωριού, παίζοντας αναγκαστικά ποδόσφαιρο ή φλερτάροντας με κορίτσια, δραστηριότητες που ήταν κόντρα στα θέλω και τις επιθυμίες του. Εγκατέλειψε, όμως, αυτήν την προσπάθεια και —ακολουθώντας εν αγνοία του τα χνάρια του Εριμπόν—, έφυγε για να σπουδάσει στο Παρίσι. Ο ίδιος αντιλαμβάνεται την φυγή του σαν μια αναπόφευκτη κίνηση που έπρεπε να κάνει προκειμένου να επιβιώσει:

«Στην πραγματικότητα, η εξέγερση ενάντια στους γονείς μου, ενάντια στη φτώχεια, ενάντια στη κοινωνική μου τάξη, το ρατσισμό της, τη βία της, τις συνήθειες της, ήρθε απλώς δεύτε-

ρη. Γιατί πριν εξεγερθώ εγώ ενάντια στον κόσμο της παιδικής μου ηλικίας, ο κόσμος της παιδικής μου ηλικίας εξεγέρθηκε εναντίον μου. Δεν είχα άλλη επιλογή από το να φύγω.»

Στο *Ποιος σκότωσε τον Πατέρα μου*, ο Λουί γράφει για τον πατέρα του και την συνάντησή τους ύστερα από χρόνια. Την βιογραφία του πατέρα του ο συγγραφέας μας την δίνει μέσα από την εξιστόρηση των δικών του βιωμάτων και της ταραχώδους μεταξύ τους σχέσης, η οποία οδήγησε τον Λουί να λείπει σε αγνώστους στην μετέπειτα ζωή του στο Παρίσι, ότι «*σιχαιίνεται*» τον πατέρα του· ακόμη κι αν τον αγαπούσε (και το γνώριζε), είχε την ανάγκη να διαδηλώνει το αντίθετο. Ο Λουί συμπονούσε τον πατέρα του και τον συμπονούσε καθώς ήξερε ότι και εκείνος προσπάθησε να μην ζήσει σαν τον δικό του πατέρα και τον παππού που «είχαν πιάσει αμέσως δουλειά μόλις μεγάλωσαν λίγο κι έτσι είχαν περάσει απευθείας από την παιδική ηλικία στην εξάντληση και στον θάνατο». Ο Λουί κατανοούσε ότι ο πατέρας του δεν ήθελε να μοιάσει στον δικό του, εξίσου βίαιο, πατέρα ... Όμως, απλώς δεν τα κατάφερε. Τα χρόνια που ο Λουί ήταν στο Παρίσι δεν είχαν επικοινωνία, οι ζωές τους ήταν διαφορετικές, δεν υπήρχε πια καμία γλώσσα να τους συνδέσει.

Όταν ο Λουί επέστρεψε στην γενέτειρά του, για να συναντήσει τον πατέρα του, έμεινε εμβρόντητος με την εικόνα που αντίκρισε. Αν και ο πατέρας του ήταν μόλις 50 χρονών και δεν έπασχε από κάποιο χρόνιο πρόβλημα υγείας ο Λουί δε τον αναγνώρισε. Το σώμα του ήταν διαλυμένο από ένα παλιό εργατικό ατύχημα που είχε χειροτερέψει, γιατί τα τελευταία χρόνια αναγκαζόταν να δουλεύει σαν οδοκαθαριστής. Τα βράδια για να αναπνεύσει υποστηρίζονταν από μηχανήματα· ήταν απ' αυτούς που «η πολιτική τους επιφυλάσσει έναν πρόωρο θάνατο» (Ε.Λουί, 2020, 13). Ο Λουί δήλωσε, πως αυτό το βιβλίο δεν προοριζόταν να γραφτεί αλλά η εικόνα του πατέρα του του δημιούργησε την αίσθηση πως είχε καθήκον να γράψει. Το σώμα του πατέρα του είχε καταστραφεί, εξαιτίας της θέσης του στον κόσμο και στην κοινωνία. Είχε καταστραφεί, γιατί η πολιτική για ανθρώπους σαν τον πατέρα του Λουί, είναι “*ζήτημα ζωής και θανάτου*”, σε αντίθεση με τους κυρίαρχους, για τους οποίους η πολιτική είναι “*συνήθως ζήτημα αισθητικής*”. Η συνειδητοποίηση αυτή τον βοηθά να ερμηνεύσει την ζωή και την συμπεριφορά του πατέρα του φορώντας τα γυαλιά των βιωμάτων της εργατικής τάξης. Έτσι, αρχίζει να καταλαβαίνει και να δικαιολογεί τον πατέρα του για τις στερεοτυπικές του αντιλήψεις και για την αδυναμία έκφρασης της αγάπης του στο πρόσωπο του γιου του, όντας πλέον σε θέση να αντιληφθεί ότι αυτή η αδυναμία εκφράζει μία επιβεβλημένη συνθήκη υποκειμενοποίησης εντός ενός στενά περιορισμένου σύμπαντος, στο οποίο καταδικάζονται από νωρίς οι μη προνομιούχες τάξεις.

Την εξιστόρηση της ζωής των ανθρώπων που τον έφεραν στον κόσμο, ολοκληρώνει ο Λουί στο έργο *Αγόνες και μεταμορφώσεις μια γυναίκας*. Βλέποντας μια φωτογραφία από την μητέρα του τραβηγμένη από την ίδια όταν ήταν 20 χρονών, ο συγγραφέας παρατηρεί όλα τα χαρακτηριστικά της ανέμελης ηλικίας αποτυπωμένα επάνω της, καθώς και τις δυνατότητες που ανοίγονται μπροστά μας σε αυτή την ηλικία, *ακόμη και την ευτυχία*. Μέσα από την εξιστόρηση της γεμάτης εμπόδια ζωής της μητέρας του, ο Λουί θα θελήσει να διηγηθεί την ιστορία της απελευθέρωσης της που συντελείται στα 45 της χρόνια. Μεγαλωμένη σε ένα φτωχικό περιβάλλον από εργάτες γονείς βρίσκεται στα 20 της με δύο παιδιά, κανένα πτυχίο και έναν αλκοολικό σύζυγο τον οποίο θα εγκαταλείψει στα 23 της, μετακομίζοντας στην αδερφή της και ελπίζοντας σε μια νέα αρχή. Λίγους μήνες μετά θα ερωτευτεί κάποιον άλλον, τον πατέρα του Λουί με τον οποίο θα παραμείνει 20 χρόνια και θα ζήσει μια ζωή βασισμένη στην ανοχή της ανδρικής βίας, στην φτώχεια, τις στερήσεις και την ταπείνωση. Η κοινωνική απόσταση ανάμεσα στην μητέρα του και τον συγγραφέα, όπως και το αίσθημα της ντροπής που αισθάνεται για αυτήν, εμφανίζονται συχνά σε αυτό έργο, καθώς η αποδοχή του ενός από την άλλη συντελείται μετά τον χωρισμό τους και αφού ο συγγραφέας απομακρύνθηκε από την οικογένεια του: «Η ιστορία της σχέσης μας άρχισε την μέρα του χωρισμού μας.» (Λουί, 2021, σ. 61).

Λίγα χρόνια μετά την απομάκρυνση του Λουί από το οικογενειακό του περιβάλλον, η μητέρα του αποφασίζει να προβεί στην δική της πράξη απελευθέρωσης και να εγκαταλείψει τον σύζυγο της και τις ταπεινωτικές συνθήκες διαβίωσης που της επέβαλλε αυτή η σχέση. Η μετακόμιση στο Παρίσι συνοδεύεται από την αλλαγή στην εξωτερική της εμφάνιση και άλλες ενέργειες που συντελούν στην ανανεωμένη εκδοχή του εαυτού της, όπως η προσθήκη νέων εκφράσεων στο λεξιλόγιό της: «*Δεν ξέρω αν η ίδια αντιλαμβανόταν τι επανάσταση συνιστούσε απλώς και μόνο η δυνατότητα της να προφέρει αυτές τις φράσεις*» (Λουί, 2021, σ. 93). Ο Λουί παρατηρεί με θαυμασμό την αλλαγή της μητέρας του προς το καλύτερο και σημειώνει, πως η απομάκρυνση της μητέρας του αλλά και του ίδιου από τα περιβάλλοντα που τους καταπίεζαν, αποτέλεσε προϋπόθεση για την αποκατάσταση της μεταξύ τους σχέσης.

Στα έργα των Εριμπόν και Λουί μπορούμε να διακρίνουμε πολλά κοινά σημεία, αφού οι συνθήκες διαβίωσης των φτωχικών εργατικών οικογενειών δεν παρουσιάζουν ιδιαίτερες αλλαγές, παρότι η ηλικία και η εποχή που μεγάλωσαν οι δύο συγγραφείς διαφέρει. Οι κοινές καταβολές των γονιών τους και οι εικόνες που μας παρουσιάζουν για τα παιδικά τους χρόνια, τους οδηγούν στο να εμβαθύνουν στα χαρακτηριστικά της εργατικής τάξης και να εντοπίσουν τις κοινωνικές ανισότητες που

παράγονται από ένα σύστημα που εκμεταλλεύεται τους εργάτες «*αναίχυντα*». (Εριμπόν, 2020, σ. 54). Το μίσος που νιώθουν για την αστική τάξη στην μετέπειτα ζωή τους, είναι μίσος για «*τις σχέσεις εξουσίας και τις ιεραρχικές σχέσεις*» των οποίων οι γονείς τους ήταν θύματα και ο αγώνας επιβίωσης των ίδιων περνά μέσα από την αναμέτρηση τους με αυτό το σύστημα. (Εριμπόν, 2020, σ. 100). Η δυνατότητα των συγγραφέων να κάνουν αυτήν την ανάγνωση για το σύστημα αναπαραγωγής, περνά από την ρήξη με την ταξική τους καταγωγή και την απομάκρυνση τους από το κοινωνικό περιβάλλον στο οποίο μεγάλωσαν. Η διαδικασία επινόησης του εαυτούς, τους επιτρέπει να βλέπουν το παρελθόν και τους εαυτούς τους απ' έξω, να παρατηρούν το «*νόημα της κοινωνικής ανισότητας*» (Εριμπόν, 2020, σ. 84) και να διαπιστώνουν, τελικά, ότι οι ζωές των ανθρώπων της τάξης τους, αποδεικνύουν πως «*δεν είμαστε αυτό που κάνουμε αλλά, αντιθέτως, είμαστε αυτό που δεν κάναμε, επειδή ο κόσμος και η κοινωνία μας εμπόδισαν* ». (Λουί, 2020, σ. 30).

2.4 Η Ταξική Νεύρωση

Για να αναδείξουμε την σημασία της ατομικής ιστορίας στα έργα των Εριμπόν και Λουί θεωρούμε σημαντικό να εμβαθύνουμε στα ιδιαίτερα συναισθήματα που αναπτύσσονται στα διαταξικά υποκείμενα, κατά την προσπάθειά τους να μεταβούν σε ένα άλλο κοινωνικό περιβάλλον. Επιλέξαμε να αξιοποιήσουμε την μελέτη του De Gaulejac γιατί σύμφωνα με την Jaquet, η ενικότητα των διαταξικών παράγεται μέσα από τα αρνητικά συναισθήματα που αναπτύσσονται εντός τους, στα πλαίσια της μετάβασης τους και κατά την μελετήτρια, αυτά τα συναισθήματα είναι θεμελιώδη διότι αποτελούν την προϋπόθεση της επινόησης του εαυτού τους και της μετατροπής των αρνητικών τους συναισθημάτων σε θετικά. Αυτά τα συναισθήματα που αναπτύσσονται στους διαταξικούς δεν είναι ξέχωρα από την κοινωνικό και ιστορικό πλαίσιο στο οποίο εμφανίζονται και γι αυτό η έμφαση στον ψυχισμό των διαταξικών, δίνεται υπό το πρίσμα μιας ψυχολογίας εντός του κοινωνικού-ταξικού καθορισμού. Σε αυτή τη κατεύθυνση το πόνημα κλινικής κοινωνιολογίας του de Gaulejac, κρίνεται ιδιαίτερος χρήσιμο. (Πρελορέντζος 2016,228,234). Στο πλαίσιο αυτό ο εσωτερικός διχασμός, η κοινωνική ντροπή, η οργή και το μίσος αποτελούν θεμελιώδη συναισθήματα που αναπτύσσονται εντός των διαταξικών και αποτελούν προϋπόθεση για την ανακατασκευή της ταυτότητας τους κατά την διάρκεια αυτής της μετάβασης. Στο σημείο αυτό η μελέτη του Vincent de Gaulejac, *Η ταξική νεύρωση*, είναι η προσέγγιση της ταξικής αποστασίας με άλλον τρόπο, από μία ψυχοκοινωνιολογική σκοπιά η οποία μας προσφέρει πολύτιμα εργαλεία για την σημασία του βιώματος και την αξία του στην κοινωνιολογική πρακτική.

Το έργο του εστιάζει στις σχέσεις της κοινωνιολογίας με την ψυχανάλυση και οι έρευνες του (θέματα σχετικά με τους οργανισμούς, τις ιστορίες ζωής και την κοινωνική μετατόπιση ή τα φαινόμενα κοινωνικού αποκλεισμού), ανήκουν στον χώρο της κλινικής κοινωνιολογίας. *Η ταξική Νεύρωση* (1990), έχει ως στόχο να αναδείξει τις υπαρξιακές συγκρούσεις που εμφανίζονται σε ψυχολογικό επίπεδο και πώς αυτές συναρτώνται με την κοινωνική ιστορία του ατόμου, που βρίσκεται αντιμέτωπο με διαφορετικές κουλτούρες ή διαφορετικές κοινωνικές τάξεις, εξαιτίας της κοινωνικής του διαδρομής και της ιστορίας της ζωής του. Στο πλαίσιο αυτό, θα εστιάσουμε στην συμβολή της ιστορίας στην παραγωγή του ατόμου, στα χαρακτηριστικά της ρήξης που συντελείται μεταξύ των κοινωνικών καταβολών και της ατομικής επιτυχίας των διαταξικών και στα συνακόλουθα συναισθήματα που έπονται αυτής της ρήξης.

α) Η συμβολή της ιστορίας στην παραγωγή του ατόμου

Σύμφωνα με τον De Gaulejac, η ταξική νεύρωση είναι μια «εξειδικευμένη σύγκρουση» η οποία αναφέρεται στο σημείο που αρθρώνονται η προσωπική ιστορία, η οικογενειακή ιστορία και η κοινωνική ιστορία ενός ατόμου. Για να αναλύσουμε τον τρόπο με τον οποίο αλληλοδιαπλέκονται αυτά τα τρία στοιχεία και τελικά παράγουν εσωτερικές συγκρούσεις στο άτομο, χρειάζεται να κατανοήσουμε πόσο δραστική είναι η συμβολή της ιστορίας στην παραγωγή του ατόμου, με ποιες διαμεσολαβήσεις γίνεται η μετάβαση από την κοινωνική ιστορία στην προσωπική ιστορία και πώς οι κοινωνικές αντιφάσεις μπορούν να παράγουν ψυχολογικές συγκρούσεις. (De Gaulejac, 1990, σ. 37). Η παράσταση του γενεαλογικού δέντρου μας δείχνει την διαδοχή των γενεών και πρέπει να κατανοήσουμε τις επιδράσεις του σε καθένα από τα μέλη της οικογένειας, που εγγράφονται στους «δεσμούς» του ατόμου με την οικογένεια του. Αυτοί οι δεσμοί ορίζουν «την ελευθερία των κινήσεων» του ατόμου και, ταυτόχρονα, εγγράφονται και σε ένα διευρυμένο κοινωνικό δίκτυο.

«Όπως και με μια μπάμπουσκα, η προσωπική ιστορία εμπεριέχεται σε μια οικογενειακή ιστορία που και αυτή εμπεριέχεται σε μια κοινωνική ιστορία [...] με αυτή την έννοια, ο άνθρωπος είναι ιστορία». (De Gaulejac, 1990, σ. 38).

Ο De Gaulejac διακρίνει τρία επίπεδα βάσει των οποίων δομείται η σχέση του ατόμου με την ιστορία:

- Το άτομο παράγεται από την ιστορία: Η ταυτότητα του συγκροτείται αφενός από γεγονότα προσωπικά, τα οποία προσδίδουν στην ιστορία του χαρακτήρα μοναδικό και, αφετέρου, από στοιχεία που είναι κοινά στην οικογένεια του, στο περιβάλλον που μεγάλωσε, στην τάξη που ανήκει, τα οποία τον καθιστούν κοινωνικό-ιστορικό ον.
- Το άτομο είναι δρων παράγοντας της ιστορίας : Το άτομο είναι προϊόν της ιστορίας αλλά ταυτόχρονα είναι και παραγωγός της. Ως φορέας της ιστορικότητας, παρεμβαίνει στην δική του ιστορία και έτσι καθίσταται το υποκείμενο μιας διαλεκτικής κίνησης ανάμεσα σε αυτό που είναι και σε αυτό που γίνεται: το άτομο είναι το προϊόν μιας ιστορίας της οποίας προσπαθεί να γίνει το υποκείμενο.
- Το άτομο είναι παραγωγός ιστοριών: Με δραστηριότητες που παράγονται από την μνήμη του, την ομιλία ή τα γραπτά του, το άτομο προβαίνει σε μια ανασυγκρότηση του παρελθόντος επειδή δεν μπορεί να ελέγξει την πορεία του παρελθόντος του, παράγει ιστορίες ώστε να γίνει τουλάχιστον ο κύριος του νοήματος του. (De Gaulejac, 1990, σ. 39).

Τα τρία αυτά επίπεδα της ιστορίας γίνονται αντιληπτά, ιδίως σε άτομα που στην ζωή τους έχει συντελεστεί μια ρήξη πολιτιστική ή κοινωνική. Ανάμεσα στα παραδείγματα που χρησιμοποιεί για να περιγράψει τις συγκρούσεις ταυτότητας που προκαλούνται στα υποκείμενα όταν έρχονται σε ρήξη με την κουλτούρα καταγωγής τους ή την ταξική τους καταγωγή, ο De Gaulejac αναφέρεται στην περίπτωση της Γαλλίδας συγγραφέως Αννί Ερνώ (Annie Ernaux). Στα αυτοβιογραφικά της αφηγήματα η Ερνώ, μοιράζεται το βίωμα της ως διαταξικό υποκείμενο, αλλά και την εσωτερική σύγκρουση που βίωσε λόγω της ταξικής της καταγωγής. Μέσα από την δική της ιστορία ο De Gaulejac αναδεικνύει την σημαντικότητα του «οικογενειακού μυθιστορήματος» και εστιάζει στην εσωτερική σύγκρουση εντός των διαταξικών. Η εσωτερική αυτή σύγκρουση οδηγεί τα διαταξικά υποκείμενα να αισθάνονται μοιρασμένα σε δύο κόσμους και εκδηλώνεται με το αίσθημα της ντροπής και την αίσθηση κατωτερότητας για την καταγωγή τους, το μίσος για τους αστούς αλλά και για τους γονείς —ως υποτελείς στο σύστημα αναπαραγωγής— (το μίσος) που μετασχηματίζεται σε ενοχή και καταλήγει στην αναδίπλωση του εαυτού των διαταξικών η οποία συντελείται αναδρομικά δια της γραφής για να καλύψει την απόσταση που έχουν πάρει από το παρελθόν τους.

Η Annie Ernaux συγκαταλέγεται στους εμβληματικούς διαταξικούς τόσο από την μελετήτρια Chantal Jaquet όσο και από τους διαταξικούς συγγραφείς Εριμπόν και Λουί. Η συμπερίληψη της στους διαταξικούς βασίζεται σε τρία βασικά στοιχεία κατά την Jaquet:

- A. Οι θεμελιώδεις υπαρξιακές εμπειρίες της Annie Ernaux που σχετίζονται με τους ανθρώπους , (όπως η σχέση της με τους γονείς της και η καθοριστική επίδραση που είχε για την πορεία της μια καθηγήτρια στην τελευταία τάξη του Λυκείου που μέσω αυτής διαμορφώθηκε η πολιτική συνειδητοποίηση της), και τα βιβλία που στάθηκαν ορόσημα στην ζωή της μέσω των οποίων οδηγήθηκε στην ανακάλυψη του Μαρξισμού. Θεμελιώδης ανάγνωση επίσης για την συγγραφέα υπήρξε το περίφημο πόνημα των Μπουρντιέ και Πασσερόν, *Οι κληρονόμοι*.
- B. Ο ρόλος της ιστορικότητας και του κοινωνικού μελήματος στο έργο της Ernaux που προσδίδει πολιτική διάσταση στην γραφή της, καθώς υποστηρίζει πως *όλα όσα γράφει ριζώνουν σε μια ιστορικότητα και διαπνέονται από κοινωνικό ρεαλισμό*. Με την αναφορά της στην ιστορικότητα η Ernaux *δεν αντιλαμβάνεται την γραφή της ως « μια εργασία σχετικά με τον εαυτό της », αλλά ως άνοιγμα στον εξωτερικό κόσμο και δη ως δώρο στους άλλους*. Η αναφορά της στην ιστορικότητα σχετίζεται σύμφωνα με την Jaquet και με το γεγονός ότι η Ernaux έχει διαρκώς συνείδηση της κοινωνική συνθήκης της, της κοινωνικής τάξης από την οποία προέρχεται, συνειδητοποίηση που ήρθε ως αποτέλεσμα του γόνιμου αναστοχασμού της επί σειρά ετών « για τη θεμελιώδη σχέση ανάμεσα στην γραφή και τον κοινωνικό κόσμο για την θέση της ως αφηγήτρια προερχόμενη από τον κόσμο των κυριαρχούμενων ».
- Γ. Ο ρόλος της γραφής στη ζωή της Ernaux. Η Jaquet θεωρεί εμβληματική φυσιογνωμία ανάμεσα στους διαταξικούς την Ernaux, διότι η τελευταία *θεωρεί την γραφή πολιτική πράξη: « Ναι είπα τις προάλλες ότι το να γράφω ήταν ό,τι καλύτερο μπορούσα να κάνω ως πολιτική πράξη, λαμβάνοντας υπόψη την κατάστασή μου ως ταξική αποστάτρια »* . Σύμφωνα με την Jaquet, η θεμελιώδης όψη που καθιστά την γραφή πολιτική και επιδραστική, σχετίζεται με την *συλλογική αξία* του αυτοβιογραφικού « εγώ » και όσων γίνονται αντικείμενο εξιστόρησης. Όπως αναφέρει η Ernaux :

« Προτιμώ την έκφραση “συλλογική αξία”, σε σχέση με την “οικουμενική/ καθολική αξία”, διότι δεν υπάρχει τίποτα το οικουμενικό. Η συλλογική αξία του “εγώ”, του κόσμου του κειμένου, είναι το ξεπέραςμα της εθνικότητας της εμπειρίας, των ορίων της ατομικής συνείδησης που είναι τα δικά μας στην ζωή, είναι η δυνατότητα για τον αναγνώστη να ιδιοποιηθεί το κείμενο, να θέσει στον εαυτό του ερωτήματα ή να απελευθερωθεί »

Η γραφή αποτελεί επίσης για την Ernaux μια εκκοσμικευμένη εκδοχή της σωτηρίας. Όταν έχασε την μητέρα της γράφει: « Όταν πέθανε η μητέρα μου, το να γράψω μου προκαλούσε φρίκη. Κατόπιν η γραφή ήταν ένα καταφύγιο, να προσπαθήσω να την κάνω να υπάρξει και ιστορική μορφή, να σωθώ σώζοντας την, κατά κάποιο τρόπο. » (Πρελορέντζος, 2019, 226-235)

Ο De Gaullejac, στηρίζεται στα αυτοβιογραφικά κείμενα της Ερνώ, για να υποστηρίξει την μελέτη του περί ταξικής νεύρωσης. Χρειάζεται να δούμε την ανάγνωση του De Gaullejac σε συνάρτηση με τις ιστορίες των Εριμπόν και Λουί, ώστε να αναδείξουμε τον ψυχισμό των διαταξικών.

β) Η θέση

Η Ερνώ γεννήθηκε στην Γαλλία (Lillebonne) το 1940. Σπούδασε στο Πανεπιστήμιο της Ρουέν και εργάστηκε σαν καθηγήτρια στο Centre National d' Enseignement par Correspondence. Σε αρκετά από τα αυτοβιογραφικά της αφηγήματα ασχολείται με θέματα της παιδικής της ηλικίας, αλλά και της σχέσης της με τους γονείς της, περιγράφοντας τις δυσκολίες που συνδέονται με την κοινωνική της μετατόπιση και την απόσταση που σταδιακά την χώριζε από τον οικογενειακό της χώρο, όταν διάλεξε να ακολουθήσει τον κόσμο των γραμμάτων. Στο βιβλίο της *Ο τόπος* (2020) η Ernaux, με αφορμή τον θάνατο του πατέρα της, μας δίνει μια ακριβή περιγραφή του κόσμου από τον οποίο προέρχεται. Οι γονείς της ήταν στην αρχή αγρότες, στην συνέχεια, εργάτες και στο τέλος, ιδιοκτήτες ενός μικρού εμπορικού. Η συγγραφέας μεγαλώνοντας σε ένα φτωχικό περιβάλλον, επιλέγει σταδιακά να έρθει σε ρήξη με αυτό, να σπουδάσει και τελικά να παντρευτεί έναν αστό. Αυτό το «ταξικό σχίσμα» αντανakλάται στα γραπτά της και γίνεται το μέσο για μια αποκατάσταση των πραγμάτων και την κάλυψη της απόστασης:

«Αν θέλω να εξιστορήσω μια ζωή υποταγμένη στην ανάγκη, δεν δικαιούμαι να υιοθετήσω μια καλλιτεχνική προσέγγιση ή να αποπειραθώ να φτιάξω κάτι το “καθηλωτικό”, το “συγκινητικό”. Θα συγκεντρώσω τα λόγια, τις χειρονομίες, τα γούστα του πατέρα μου, καθώς και τα σημαντικά γεγονότα της ζωής του. Κοντολογίς, όλα τα αντικειμενικά σημάδια της ύπαρξης του, μιας ύπαρξης που τη μοιράστηκα κι εγώ.» (Ernaux, 2020, σ. 24-5).

Με τον τρόπο αυτό περιγράφει την σταδιακή ανέλιξη του πατέρα της, ο οποίος δούλευε εργατόπαιδο σε φάρμα ως τον πόλεμο του 1914-1918 και, ύστερα, γίνεται εργάτης σε ένα εργοστάσιο όπου γνωρίζει την γυναίκα του, εργάτρια όπως αυτός. Οι γονείς της αποφασίζουν να μαζέψουν κάποιες

οικονομίες και να ανοίξουν ένα καφεπαντοπωλείο σε μια εργατική συνοικία και ύστερα σε μία άλλη λιγότερο φτωχική. Η συγγραφέας περιγράφει την ζωή των γονιών της που οριζόταν από την αδιάκοπη δουλειά και την ανησυχία τους να μην χάσουν την «θέση τους», δηλαδή να μην ντροπιαστούν και αντιληφθεί ο περίγυρος τους ότι είναι φτωχοί: «Έμμονη ιδέα: Τι θα λένε για μας; (οι γείτονες, οι πελάτες, οι πάντες)» (Ernaux, 2020, σ. 58). Ο φόβος τους να μην εκτεθούν, ήταν φόβος μήπως χάσουν την θέση τους στην κοινωνία και ο φόβος αυτός τους οδηγούσε στο να υποβάλλουν την κόρη τους αλλά και τους εαυτούς τους, σε μία διαρκή προσπάθεια και σε έναν ψυχαναγκασμό να συμπεριφέρονται «όπως πρέπει», να ντύνονται με καθαρά ρούχα, να μην πίνουν και να μην δείχνουν ότι είναι εργάτες. «Ο πατέρας μου δεν έπινε, φρόντιζε να κρατάει την θέση του. Να φαίνεται περισσότερο έμπορος, παρά εργάτης» (ό.π., σ. 44). Στα γραπτά του Λουί θα συναντήσουμε την ίδια φοβία από μεριάς των γονιών του να μην αντιληφθούν οι γείτονες ότι είναι φτωχοί. Μια τέτοια σκηνή περιγράφει ο Λουί, όταν πήγαινε με την μητέρα του να πάρουν τρόφιμα από ένα κέντρο διανομής τροφίμων και γνώριζε ότι δεν έπρεπε να συζητά γι' αυτό με κανέναν από το χωριό για να μην σχολιαστεί από τους γείτονες η κατάσταση της φτώχειας τους (2018, σ. 47). Αναφέρεται, επίσης, στην ματαιοδοξία της μητέρας του: « Τα παιδιά μου είναι καλοαναθρεμμένα, καλοντυμένα, όχι σαν τους αλήτες ». (2021, σ. 86).

Η εμμονή των μη προνομιούχων γονιών στο αξίωμα «να κρατάς την θέση σου», είναι ένα χαρακτηριστικό «του ενδιάμεσου χώρου ανάμεσα στην εργατική και στη μικροαστική τάξη» και προκύπτει κατά τον de Gaullejac από την προσκόλληση τους σε πρότυπα που απορρέουν από την εσωτερική του συστήματος αξιών των ανώτερων κοινωνικών τάξεων (σ. 102).

γ) Ο διχασμός

Όταν η Ερνώ παρουσιάζει στους γονείς της «έναν φοιτητή των Πολιτικών Επιστημών», που θα γίνει ο άντρας της, για τον πατέρα της αρκούσε το ότι ήταν «καλοαναθρεμμένος» και το μόνο που τον απασχολούσε ήταν «να έχει καλούς τρόπους». Αυτό ήταν το μόνο που ήθελαν οι γονείς της, σαν η καλή διαγωγή να είναι ένα «τεράστιο επίτευγμα». Δεν ασχολήθηκαν με το να μάθουν αν έπινε ή αν ήταν «δουλευταράς», όπως θα έκαναν με έναν εργάτη: «Ήταν βαθιά πεπεισμένοι ότι η γνώση και οι καλοί τρόποι ήταν η στάμπα μιας εσωτερικής, έμφυτης υπεροχής». (Ernaux, 2020, σ. 89).

Η συνάντηση της Ερνώ με το κοινωνικό περιβάλλον του άντρα της, την τοποθετεί στη θέση του να αισθάνεται «κομμένη στα δύο» (σ. 92) καθώς ταλαντεύεται ανάμεσα σε δύο κόσμους: Τον κόσμο των γονιών της και τον κόσμο των αστών στον οποίο μεταβαίνει, ενώ μέσα της κυριαρχεί η από-

σταση. Έφυγε από τον κόσμο των γονιών της και ύστερα γράφει για να γεφυρώσει αυτή την απόσταση και για να εξομαλύνει μέσα της την πληγή της φυγής της που την αισθάνεται σαν προδοσία.

Το αίσθημα του εσωτερικού διχασμού που η Jaquet χαρακτηρίζει ως κατάσταση του « αναμεταξύ », μπορεί να βιωθεί ως διπλή απόρριψη : Το διαταξικό υποκείμενο απορρίπτει τους γονείς και το περιβάλλον του και το περιβάλλον απορρίπτει τον διαταξικό. Ο εσωτερικός διχασμός αναδεικνύει σύμφωνα με την ίδια, το γεγονός ότι η μη αναπαραγωγή είναι αλληλένδετα «απόρριψη του κοινωνικού περιβάλλοντος από ένα άτομο και απόρριψη του ατόμου από το κοινωνικό περιβάλλον». Η ενδιάμεση κατάσταση που βιώνει ο διαταξικός, είναι κατά την Jaquet το οντολογικό τους καθεστώς, διότι δεν υπάρχει πιθανότητα να επιστρέψουν στην αρχική τους κατάσταση και ταυτόχρονα δεν αισθάνονται αποδοχή από την τάξη στην οποία έχουν ενταχθεί και ενός μύχιου ανήκει στην νέα αυτή κατάσταση. Αυτό το «αναμεταξύ» καθιστά πολλές φορές το βίο αβίωτο στους διαταξικούς και για αυτό περιγράφεται από τους συγγραφείς ως αίσθημα δυσφορίας. (Πρελορέντζος, 2016, 233,237). Αυτό το συναίσθημα της δυσφορίας που οδηγεί τα διαταξικά υποκείμενα σε κατάσταση εσωτερικού διχασμού το μεταφέρει και ο Εριμπόν όταν αναφέρεται στην επιστροφή του στην Ρενς που διαρκώς ανέβαλλε: «Η δυσφορία να ανήκεις σε δύο κόσμους, τόσο διαφορετικούς μεταξύ τους που μοιάζουν ασυμβίβαστοι, αλλά που συνυπάρχουν σε αυτό που είσαι». Όταν μετακόμισε στο Παρίσι απέφυγε τους συγγενείς του αλλά και να μιλά γι' αυτούς: «Ένιωθα διχασμένος δεν ήμουν καθόλου καλά με τον εαυτό μου». (Εριμπόν, 2020, σ.16, 71).

Για τον De Gaulejac, η ταξική νεύρωση χαρακτηρίζεται από την εσωτερικευση συγκρουόμενων μεταξύ τους αναφορών, που προέρχονται από διαφορετικά κοινωνικά περιβάλλοντα. Στο παράδειγμα της Ερνώ και κατά την άποψη μας στον Λουί και στον Εριμπόν, είδαμε ότι ο διχασμός εμφανίζεται σαν μια συναισθηματική αντίδραση των υποκειμένων στην προσπάθεια τους να εξασφαλίσουν την συνύπαρξη δύο αντιφατικών κόσμων. Τα διαταξικά υποκείμενα καθώς αδυνατούν να επιλέξουν αυτόν τον κόσμο και να απορρίψουν τον άλλον, οδηγούνται να εσωτερικεύσουν και τον έναν και τον άλλο. Στον βαθμό που αυτοί οι δύο κόσμοι είναι εντελώς διαφορετικοί και ανταγωνιστικοί μεταξύ τους, το διαταξικό υποκείμενο δεν καταφέρνει να βρει μια μεσολάβηση για να «αντέξει την διάσπαση που το διατρέχει» κι έτσι επιχειρεί τον διχασμό, με αποτέλεσμα να αισθάνεται ότι συγκροτείται από δύο ταυτότητες ξένες η μία με την άλλη (ό.π., σ. 265). Η γραφή στα προαναφερθέντα παραδείγματα έρχεται να επιχειρήσει μια διαμεσολάβηση ανάμεσα σε αυτούς τους δύο κόσμους. Οι διαταξικοί γράφουν γιατί αισθάνονται ότι έχουν διαπράξει κάποιου είδους προδοσία στους γονείς αλλά και στην τάξη τους και γράφουν, για να επανορθώσουν «για να επισφραγίσουν

την αποκοπή τους, εκφράζοντας παράλληλα την αλληλεγγύη τους προς τις καταβολές τους». Γι' αυτό τον λόγο, η Ερνώ χρησιμοποιεί ως προμετωπίδα στο βιβλίο της την φράση του Jean Jenet: «Αποτολμώ μια εξήγηση: Το να γράφεις είναι η έσχατη καταφυγή όταν έχεις προδόσει» (σ. 105). Θα μπορούσαμε να πούμε ότι από την ίδια ανάγκη διακατέχεται και ο Λουί, στο βιβλίο για τον πατέρα του διαβάζουμε: «Το να γράψω την ιστορία της ζωής του σημαίνει να γράψω την ιστορία της απουσίας μου » (2020, σ. 17). Αντίστοιχα, ο Εριμπόν στην αρχή του βιβλίου του εξηγεί πως επέλεγε να γράφει για την σεξουαλική του διαδρομή αντί για την κοινωνική, «επιτείνοντας έτσι με την γραφή την υπαρξιακή προδοσία που διέπραττε». (Εριμπόν, 2020, σ. 30) .

δ) Ντροπή - Ενοχή

Οι γονείς των διαταξικών έχουν τον φόβο πως ποτέ τους δεν θα είναι «καθώς πρέπει», πως δεν θα βρεθούν στο ύψος της ζωής που ονειρεύονται, φόβος που τους κάνει να νιώθουν ντροπή γι' αυτό που είναι. Οι διαταξικοί μαθαίνουν από παιδιά να συμμετέχουν σε αυτήν την ντροπή που σχετίζεται με την θέση τους και βιώνουν « *τη ταξική περιφρόνηση που χαρακτηρίζει τη σχέση των κυρίαρχων τάξεων με τις κατώτερες.*» (De Gaulejac , 1990, σ. 104). Η Ερνώ περιγράφει σκηνές που έπρεπε να δείξει στους γονείς της τον μέλλοντα σύζυγό της ή τις φίλες της όταν ήταν φοιτήτριες, φέρνοντας τους γονείς της αντιμέτωπους με την «κατωτερότητα τους» και τις φίλες της με την «ανωτερότητα» τους: «Ο πατέρας μου [...] θέλησε να τιμήσει τις φίλες μου και να τους δείξει ότι έχει καλούς τρόπους. Αντ' αυτού, όμως, αποκάλυψε ένα αίσθημα κατωτερότητας που εκείνες το αναγνώρισαν ενστικτωδώς, λέγοντας για παράδειγμα, “καλημέρα, κύριε, πώς τα πάμε;”» (Ernaux, 2020, σ.88). Αυτήν την ταπείνωση, την ντροπή, ο πατέρας την αναγνωρίζει και ταυτόχρονα την αρνείται, καθώς μια μέρα της είπε περήφανος: «Δεν σε ντρόπιασα ποτέ» (ό.π., σ. 88). Ο Λουί στο βιβλίο που γράφει για την μητέρα του μας δίνει μια παρόμοια σκηνή. Την περίοδο που ξεκίνησε το λύκειο στην Αμιένη χρειάστηκε να ταξιδέψει με την μητέρα του ως εκεί για να υπογράψει κάποια έγγραφα. Ο Λουί περιγράφει πως «επινοούσε στρατηγικές» για να την κρατάει σε απόσταση από το περιβάλλον του. «Δεν ήθελα να την βλέπουν οι άλλοι, και μέσα από αυτήν να βλέπουν σε μένα έναν άλλον άνθρωπο, το παρελθόν μου, τη φτώχεια». Στον δρόμο της επιστροφής από την Αμιένη η μητέρα του Λουί αναγνωρίζοντας —όπως ο πατέρας της Ερνώ— την ντροπή που νιώθει ο γιος της για την ίδια του είπε: «Εντάξει, δεν σε ντρόπιασα και τόσο ε;» (Λουί, 2021, σ. 64-5). Ο Εριμπόν περιγράφει σκηνές κατά την διαμονή του στο Παρίσι που αισθάνονταν μεγάλη ντροπή για την οικογένεια του, όπως κάποιες φορές που έρχονταν ο παππούς του και η γιαγιά του να φάνε μαζί στο Παρίσι και ο ιδίως συνειδητοποιούσε σιωπηλά «θα ήταν εξευτελιστικό να μάθουν οι γνωστοί μου και αργότερα

οι συνάδελφοι μου πού ζούσαν». Αργότερα, όταν ανακαλύπτει ότι και η μητέρα του έκρυβε πράγματα για την ιστορία της ζωής της μητέρας της στον ίδιο, ο Εριμπόν παρατηρεί: «οι οικογενειακές ιστορίες έμοιαζαν με μια σειρά από διαδοχικές ντροπές που η μία κρύβει την άλλη και που λίγο - πολύ αποσιωπούνται, μέσα και έξω από τον οικογενειακό κύκλο». (Εριμπόν, 2020, σ. 72-3).

Η Chantal Jaquet στο έργο της για τους διαταξικούς φροντίζει να διακρίνει δύο είδη υπερηφάνειας και δύο είδη ντροπής και αναλόγως των ατομικών και κοινωνικών συνεπειών τους, αναδεικνύεται ο απελευθερωτικός ρόλος της ντροπής του διαταξικού για την ντροπή που ένιωθε για την καταγωγή του και την ενοχή για την προηγούμενη ενοχή του. (Πρελορέντζος, 2016, 236). Το *συναίσθημα της ντροπής* συνοδεύεται συχνά από το *αίσθημα της ενοχής*, η οποία ενισχύεται από την αμφίθυμη κατάσταση του να μην καταλαβαίνεις ποια είναι η θέση σου. Η κοινωνική μετατόπιση συνοδεύεται από το χρέος και την προδοσία που επανενεργοποιούνται διαρκώς στην σχέση των διαταξικών με τους γονείς. Από τη μία, ο διαταξικός εκπληρώνει τους πόθους των γονιών για κοινωνική άνοδο — ευκαιρία που δεν δόθηκε στους ίδιους— και γι' αυτό παίρνει απόσταση από εκείνους και το περιβάλλον καταγωγής του, γεγονός που του προκαλεί αισθήματα ενοχής. Από την άλλη, αισθάνεται χρέος στους γονείς του για την ανατροφή του και διακατέχεται από αλληλεγγύη για την τάξη του. Όταν οι διαταξικοί προοδεύουν στις σπουδές τους συμπλέκονται κατά τον De Gaulejac δύο παράμετροι: Μια *κριτική αποστασιοποίηση*, χαρακτηριστικό των διανοούμενων που έχουν την δυνατότητα να αναλύουν τα συναισθήματα τους και, συνεπώς, να τα αποδέχονται και να εξομαλύνουν την συναισθηματική τους φόρτιση και ένα *αίσθημα προδοσίας* καθώς για να επιτύχει ο διαταξικός αναγκάζεται να απαρνηθεί τις καταβολές του (De Gaulejac, 1990, σ. 106).

Ο Λουί θυμάται πως όταν ξεκίνησε να αποστασιοποιείται από το οικογενειακό του περιβάλλον κάθε «αλληλεπίδραση» με την μητέρα του ήταν «σύγκρουση». Θυμάται να διορθώνει το λεξιλόγιό της και να χρησιμοποιεί εκφράσεις που προέρχονταν από έναν άλλο κόσμο, από «τον κόσμο που συναναστρεφόμουν τώρα». Σταδιακά, δημιουργούνταν ένα χάσμα ανάμεσα στο περιβάλλον της οικογένειας του και στον κόσμο στον οποίο μετέβαινε και συνειδητοποιεί με ενοχή, την αμφίθυμη κατάσταση στην οποία βρίσκονταν: «Είχες δίκιο, χρησιμοποιούσα αυτές τις λέξεις επειδή θεωρούσα τον εαυτό μου καλύτερο, συγγνώμη» (2021, σ. 62). Η Ερνώ φέρνει στην μνήμη της μια αντίστοιχη εικόνα από την παιδική της ηλικία που της δημιουργεί ενοχές για το γεγονός ότι διόρθωνε τον πατέρα της όταν αυτός έκανε γλωσσικά λάθη και αρνούσαν να τα διορθώσει διότι «αρνιόταν να χρησιμοποιεί ένα λεξιλόγιο που δεν ήταν δικό του». Η Ερνώ συνειδητοποιεί χρόνια μετά, πως «ό,τι είχε να κάνει με την γλώσσα ήταν αιτία πικρίας και στεναχώριας, πολύ περισσότερο από το

χρήμα. » (Ernaux, 2020, σ. 62). Ο Εριμπόν αναφέρει, πως η δυνατότητά του να σπουδάσει οφείλεται στην μητέρα του που στο πρόσωπο του έβλεπε κάποιον που θα εκπλήρωνε τις δικές της επιθυμίες. Όταν επιχειρούσε να δείξει στην μητέρα του αυτά που μάθαινε στο σχολείο εκείνη ξεσπούσε με θυμό εναντίον του, διότι αισθανόταν πως προσπαθούσε να την «ταπεινώσει» και να της επιδείξει την «ανωτερότητα» του. Τότε συνειδητοποίησε πως «είχε δημιουργηθεί ένα χάσμα —το οποίο βάραινε στην συνέχεια όλο και περισσότερο— ανάμεσα στο εξωτερικό περιβάλλον που αντιπροσώπευε το σχολείο (και όσα μάθαινα εκεί) και στο εσωτερικό της οικογενειακής εστίας ». (Εριμπόν, 2020, σ. 82).

Ο De Gaulejac χαρακτηρίζει αυτό το χάσμα και τις συγκρούσεις μεταξύ των διαταξικών και του οικογενειακού τους περιβάλλοντος ως μιας κατάστασης *αμφιθυμίας* που παράγεται στο έργο της αποδέσμευσης τους από το παρελθόν τους. Αμφιθυμία που εκδηλώνεται απέναντι στην αλλαγή τάξης και που οδηγεί στην αποταύτιση των παιδιών από τους γονείς τους, προκειμένου να διανύσουν τον δρόμο της κοινωνικής ανόδου. Οι διαταξικοί, έρχονται σε ρήξη με τα ταυτοποιητικά πρότυπα που αντιπροσωπεύει ο κόσμος των γονιών τους και θέτουν υπό αμφισβήτηση την κληρονομιά της καταγωγής τους, για να ανασυγκροτήσουν την ταυτότητα τους. Με αυτό τον τρόπο επιχειρούν μέσα από την γραφή να ανακατασκευάσουν την ιστορία τους, αναπτύσσοντας την δική τους ιστορικότητα: έργο αναγνώρισης και μετασχηματισμού μέσα από μια αναζήτησή συνοχής ανάμεσα σε αυτό που ήταν και σε αυτό που έγιναν, «ανάμεσα στην κληρονομημένη και στην επίκτητη ταυτότητα τους» (De Gaulejac, 1990, σ. 109).

Η σχέση ντροπής-ενοχής θεματοποιείται από τον De Gaulejac και στο πεδίο της σεξουαλικότητας. Παίρνοντας ως παράδειγμα το βιβλίο της Ερνώ *Τα άδεια ερμάρια* (*Les armoire vides*, [1974]) ο Gaulejac θα ισχυριστεί ότι οι δεσμοί ανάμεσα στην σεξουαλική και κοινωνική ενοχή παράγουν ψυχικές συγκρούσεις στα διαταξικά υποκείμενα που οδηγούν στην ταξική νεύρωση. Στα *άδεια ερμάρια* η Ερνώ κρύβεται πίσω από την ιστορία της Denise Lesur και διηγείται πώς, φτάνοντας στην πρώτη τάξη ενός καθολικού γυμνασίου, αναγκάζεται να υποστεί το τελετουργικό της εξομολόγησης: έπρεπε να απαντήσει σε ένα ερωτηματολόγιο και να γράψει έναν κατάλογο με όλα της τα αμαρτήματα, πράγμα που κάνει με επιμέλεια, μέχρι που μπαίνει στο εξομολογητήριο και συνειδητοποιεί ότι ο παπάς φαίνεται να ενδιαφέρεται κυρίως για την σεξουαλικότητα της: «Βγήκα βρώμικη και μόνη, [...] μόνο εγώ». Η Ερνώ σύμφωνα με τον μελετητή, μπαίνει τότε σε μια διαδικασία να αναγνωρίσει «το καλό και το κακό», «το αγνό και το ρυπαρό» και να διακρίνει αυτό που είναι αμαρτία από αυτό που δεν είναι. Την στιγμή εκείνη συνειδητοποιεί ότι υπάρχει διαφορά ανάμεσα

σε εκείνη και τα υπόλοιπα κορίτσια της ηλικίας της και η διαφορά αυτή έχει να κάνει με την κοινωνική της θέση. Τα «παραπτώματα» των κοριτσιών που προέρχονται από ανώτερες κοινωνικές τάξεις είναι «ανώδυνα, ασήμαντα, χωρίς συνέπειες». Αυτή η άδικη διάκριση που αισθάνεται η Ερνώ σχετίζεται, κατά τον μελετητή, με τα στερεοτυπικά δίπολα τα οποία αναπαράγει το κοινωνικό και οικογενειακό της περιβάλλον. Ακόμα και αν η Ερνώ συνειδητοποιούσε πως ό,τι έχει να κάνει με την σεξουαλικότητά της και τα «αμαρτήματα» αυτής, είναι κοινά σε όλα τα κορίτσια της ηλικίας της, ήξερε ότι δε συμβαίνει το ίδιο με την άλλη αμαρτία της που έχει να κάνει με την κοινωνική της διαφορά: «Η εκκλησία τα απορρίπτει όλα συλλήβδην, τη μάνα μου ξεθεωμένη από την κούραση, τον πατέρα μου που βγάζει την μασέλα του μετά το φαγητό, τις ηδονές μου που πίστευα αθώες... Όλες οι εξιλαστήριες προσευχές θα είναι μάταιες. Πρέπει να τιμωρηθώ.» Οι δύο κόσμοι που περιγράφει στα βιβλία της είναι μεταξύ των «καλοαναθρεμμένων» και «κακοαναθρεμμένων» που αντιστοιχούν στο δίπολο «καλό» και «κακό», είναι δύο κόσμοι που ο καθένας τους είναι και φορέας ήθους. Η συνειδητοποίηση αυτή, οδηγεί την συγγραφέα να αισθάνεται ντροπή και ενοχή για την καταγωγή της αυτή την φορά μέσα από την ταξικά ορισμένη σεξουαλικότητά της. Θα μπορούσε κανείς να ερμηνεύσει την συμπεριφορά της ως *μετάθεση της σεξουαλικής ενοχής στην κοινωνική ενοχή*. Γιατί καταλαβαίνει πως η κοινωνική της διαφορά με τα υπόλοιπα κορίτσια της ηλικίας της, δεν αντανakλάται μόνο στην κοινωνική δομή αλλά και στην ύπαρξη μιας ιεράρχησης αξιών που έχει την τάση να θεωρεί την ταξική κυριαρχία ταυτόσημη με την υπεροχή των ανθρώπων που απαρτίζουν την κυρίαρχη τάξη, και την υπό κυριαρχία τάξη ταυτόσημη με το «κατώτερο». (De Gaullejac, 1990 σ. 169, 172, 173). Μπορούμε να αντιληφθούμε πως η κοινωνική ντροπή και η ενοχή στα διαταξικά υποκείμενα προηγείται της σεξουαλικής ντροπής, διότι η συγγραφέας βιώνει την σεξουαλικότητα ως αμαρτία σε ένα κοινωνικό περιβάλλον ήδη στιγματισμένο ως κατώτερο.

Στις αφηγήσεις των Εριμπόν και Λουί σχετικά το βίωμα της ομοφυλοφιλίας τους περιγράφεται πώς εντός της κοινωνικής ιεράρχησης υπάρχει και η «σεξουαλική νόρμα και οι ιεραρχίες που αυτή καθορίζει». Μας αφηγούνται την πάλη ενάντια στην ντροπή και καταθέτουν το βίωμα της ομοφυλοφιλίας τους, ταυτότητα που ισούται με την ταπείνωση και την περιθωριοποίηση. «Γίνομαι γκέι σημαίνει γίνομαι στόχος [...] η στιγματισμένη ταυτότητα προϋπάρχει και έρχεται η σειρά σου να την ενδυσθείς, να την ενσαρκώσεις και να την υπομείνεις με τον έναν ή τον άλλον τρόπο.» Για να επιβιώσουν σε αυτό το περιβάλλον αρχικά απώθησαν την σεξουαλική τους ταυτότητα και διαχωρίστηκαν από αυτήν. Ο Εριμπόν ανασύρει μνήμες από τα χρόνια της εφηβείας του που αναγκάζονταν να εκτοξεύει προσβολές σε κάποιον θηλυπρεπή συμμαθητή του, εξηγώντας πως ο λόγος που το έκανε ήταν επειδή ήθελε να «αποκρούσει» αυτή την προσβολή και να «προστατεύσει» τον εαυτό του:

«Βρίζοντας τον, έβριζα εμμέσως εμένα τον ίδιο - και το πιο θλιβερό είναι ότι συγκεκριμένα το γνώριζα. Με κινούσε όμως η ακατανίκητη επιθυμία να ανήκω στον κόσμο των “κανονικών”, να αποφύγω τον κίνδυνο του αποκλεισμού από αυτόν». (Εριμπόν, 2020, σ. 204, 198-9.). Στην ίδια κατεύθυνση, ο Λουί, που στα αυτοβιογραφικά του αφηγήματα περιγράφει γλαφυρά την αμείλικτη ομοφοβική βία που δέχτηκε ως παιδί και έφηβος λόγω της σεξουαλικότητας του, παραδέχεται πως «κρατιόταν πάντα σε απόσταση από οτιδήποτε πλησίαζε περισσότερο ή λιγότερο την ομοφυλοφιλία» σε σημείο που υιοθετούσε και ο ίδιος ομοφοβικό λεξιλόγιο απέναντι σε άλλους «για να σταματήσουν να κυριεύουν οι λέξεις αυτές κάθε ίνα του κορμιού του». (Λουί, 2008, σ. 126, 128).

ε) Μίσος

Η ντροπή και η ενοχή συγκροτούν για τους διαταξικούς την αίσθηση της κατωτερότητας μπροστά στις προνομιούχες τάξεις. Το σύμπλεγμα κατωτερότητας των διαταξικών προέρχεται, κατά τον Gaulejac, από την ανακάλυψη των διαδικασιών διαφοροποίησης τους, στο επίπεδο της κοινωνικής τους τάξης αλλά, όπως είδαμε, και στην σεξουαλικότητα τους. Δύο επίπεδα στα οποία τα υποκειμένα που μελετάμε κατέχουν υποταγμένη θέση. Η ταπείνωση που βιώνουν, τους προκαλεί το μίσος απέναντι σε αυτούς που την προκαλούν. Το μίσος στην περίπτωση αυτή εκδηλώνεται πρώτα στους γονείς, οι οποίοι αναγκάζουν το παιδί να παραιτηθεί από την σεξουαλική και την κοινωνική του θεώρηση, να εγκαταλείψει τις επιθυμίες του και να ζήσει όπως οι γονείς του. Ως αποτέλεσμα αυτού, τα παιδιά απαξιώνουν τους γονείς, αισθάνονται αποστροφή για εκείνους, διότι στο πρόσωπο τους βλέπουν την υποδούλωση στο σύστημα κυριαρχίας, την αποδοχή της μοίρας τους και την ανικανότητά τους να τα προστατέψουν από τις επιθέσεις του εξωτερικού περιβάλλοντος. Το πρόβλημα, λοιπόν, με το οποίο έρχεται αντιμέτωπο το παιδί είναι να παραιτηθεί από το να εξιδανικεύει τους γονείς του και να συνεχίσει παράλληλα να τους αγαπά (De Gaulejac, 1990, σ. 212).

Αυτή την διάσταση του μίσους την συναντάμε και στον Εριμπόν και στον Λουί ως θεμελιώδες συναίσθημα, που τους οδήγησε να πάρουν απόσταση από το οικογενειακό τους περιβάλλον και να επαναδομήσουν την ταυτότητα τους: «Ο πατέρας μου είχε αναμφίβολα υπάρξει για μένα ενός είδους αρνητικό κοινωνικό υπόδειγμα, ένα αντι-σημείο αναφοράς στην μεγάλη προσπάθεια που είχα κάνει να συγκροτήσω τον εαυτό μου. Τις επόμενες ημέρες άρχισα να σκέφτομαι την παιδική μου ηλικία, την εφηβεία μου, όλους τους λόγους για τους οποίους είχα μισήσει αυτόν τον άνθρωπο που μόλις είχε πεθάνει» (Εριμπόν, 2020, σ. 19). Με αντίστοιχο τρόπο, διαβάζουμε στον Λουί ότι η απο-

μάκρυνσή του από το οικογενειακό του περιβάλλον ήταν η εκδίκηση του για την μη αποδοχή του από τους γονείς του: «Ήθελα να χρησιμοποιήσω την καινούρια μου ζωή ως εκδίκηση ενάντια στην παιδική μου ηλικία, ενάντια σε όλες τις φορές που μου είχατε δώσει να καταλάβω, ο πατέρας μου κι εσύ, πως δεν ήμουν ο γιος που θα θέλατε να είχατε.» (Λουί, 2021 σ. 63).

Το μίσος, ωστόσο, εκδηλώνεται και σε μία άλλη διάσταση ως *μίσος προς τους κυρίαρχους* (δάσκαλοι, καθηγητές, πλούσιοι αστοί), οι οποίοι επιστρέφουν στο διαταξικό υποκείμενο μια αρνητική εικόνα του εαυτού του και του περιβάλλοντός του. Η αστική τάξη φέρνει αντιμέτωπο το διαταξικό υποκείμενο με την αδικία που γεννούν οι κοινωνικές ανισότητες, η εκμετάλλευση και οι καθημερινές συνέπειες της υποταγής. (De Gaulejac 1990 σ 212). Την διαπίστωση αυτή του De Gaulejac επιβεβαιώνει ο Εριμπόν στο βιβλίο του, όταν αναφέρεται στην εργασία της μητέρας του, που ορισμένες φορές τον έπαιρνε μαζί της στα σπίτια των αστών που καθάριζε και είχε δει με τα μάτια του να φέρονται υποτιμητικά στην μητέρα του: «Ακόμα και σήμερα όταν σκέφτομαι εκείνη την στιγμή [...] μου προξενεί αηδία αυτός ο κόσμος στον οποίο είναι απολύτως φυσιολογικό να προσβάλλεις τους ανθρώπους. Από τότε κουβαλάω ένα μίσος για τις σχέσεις εξουσίας και τις ιεραρχικές σχέσεις». (Εριμπόν, 2020, σ. 100). Στον Λουί διαβάζουμε: «Όταν ήμουν παιδί και ζούσα στο χωριό έβλεπα προνομιούχους ανθρώπους, τον δήμαρχο, τους διάφορους στυλοβάτες της κοινωνίας, τον φαρμακοποιό, τον μπακάλη, τον περισσότερο καιρό τους σιχαινόμουν, επειδή έβλεπα πάνω τους όλα εκείνα τα προνόμια στα οποία εγώ δεν είχα πρόσβαση. Σιχαινόμουν το σώμα τους, την ελευθερία τους, τα λεφτά τους, την άνεση των κινήσεων τους.» (Λουί, 2021, σ. 60).

Ο «καλός κόσμος» αντιπροσωπεύει για τους διαταξικούς ένα ιδανικό, προς το οποίο από μικρή ηλικία παροτρύνονται να προσεγγίσουν, ενώ, ταυτόχρονα, αποτελεί αντικείμενο μίσους και συνεπώς, απόρριψης: «Το παιδί αισθάνεται ένοχο που θαυμάζει αυτούς που μισεί και που μισεί αυτούς που θαυμάζει» (Gaulejac, 1990, σ. 213). Η πορεία των διαταξικών ξεκινά με την ρήξη με τους πρώτους δεσμούς και την εγκατάλειψη των ηθών της καταγωγής τους, ρήξη που την βιώνουν ενοχικά ως προδοσία, και καθώς ανέρχονται κοινωνικά αισθάνονται μίσος για τους κυρίαρχους και αλληλεγγύη για το ταξικό τους παρελθόν. Οι διαταξικοί στο σημείο αυτό, βιώνουν ακόμη μια αντίφαση καθώς βρίσκονται παγιδευμένοι ανάμεσα στην επιθυμία τους να ξεφύγουν, να σπουδάσουν, στην προσδοκία τους να ενταχθούν σε μία ομάδα και στο μίσος που τους προκαλεί αυτός ο κόσμος στον οποίο θέλουν να μεταβούν.

στ) Αναδίπλωση Εαυτού

Ο De Gaulejac παρατηρεί ότι στην περίπτωση της Ερνώ, αντί να οδηγηθεί στην απομόνωση και στο κλείσιμο στον εαυτό, ξέφυγε από αυτό το σενάριο στο οποίο πολλές περιπτώσεις διαταξικών καταλήγουν, και αναζήτησε χώρους ως *ενδιάμεσες ομάδες*, ανάμεσα στην ομάδα καταγωγής της και στην καινούρια ομάδα στην οποία ανήκει. Αυτός ο χώρος για την Ερνώ, τον Εριμπόν και τον Λουί είναι το πανεπιστήμιο, το οποίο διευκόλυνε την μετάβαση τους επειδή τους παρείχε μια ασφάλεια σε μια στιγμή που οι αναφορές των καταβολών βρίσκονται σε αμφισβήτηση και ταυτόχρονα, τους παρείχε τα μέσα για μια ανασυγκρότηση του εαυτού τους απέναντι στην αποδόμηση που προκαλεί η κοινωνική μετατόπιση. Το πανεπιστήμιο για τους Ερνώ, Εριμπόν και Λουί τους προσέφερε ένα υποστηρικτικό στοιχείο της ταυτότητάς τους όταν αυτή ήταν κοινωνικά αβέβαιη. Η αφιέρωση στην εργασία και στην εκπαίδευση, ο διχασμός και η συγγραφή ενός οικογενειακού μυθιστορήματος είναι κάποιοι από τους μηχανισμούς άμυνας που αναπτύσσει και η Ερνώ και οι Λουί και Εριμπόν στην προσπάθεια τους να απαλύνουν τις εντάσεις και να βρουν λύσεις στις συγκρούσεις που τους διατρέχουν (De Gaulejac, 1990, σ. 274, 185). Σύμφωνα με την Jaquet το ζήτημα της αναδίπλωσης του εαυτού που η ίδια το προσεγγίζει ως «νέα γέννηση» ή «ανα-γέννηση», και που εμφανίζεται ως μοτίβο πολλών αφηγήσεων των διαταξικών, αποτελεί μια μεταμόρφωση ή ένας μετασχηματισμός της ντροπής και των αρνητικών συναισθημάτων σε περηφάνια και ελπίδα. Τα αυτοκοινωνιοβιογραφικά αφηγήματα των διαταξικών μέσα από τα οποία κατορθώνουν να μετατρέψουν τα αρνητικά συναισθήματα σε θετικά μέσω της συγγραφικής δημιουργίας, αποτελούν κατά την Jaquet *όπλα για την λυσιτελή διεκδίκηση δικαιωμάτων και αξιοβίωτης ζωής*. (Πρελορέντζος, 2019, 236).

Για τον Εριμπόν ένα βασικό στοιχείο του στοχασμού του και θεμελιώδες για την επινόηση του εαυτού του, είναι η: *«ακατάπαυτη αντίσταση στην κυριαρχία (σε κάθε επίπεδο), μέσω της διαρκούς κριτικής εγρήγορσης, στο επίπεδο της θεωρίας, και της διαρκούς προσπάθειας “επαναεπινόησης της ύπαρξης μας”, “επινόησης του εαυτού μας”»*. Στην κατεύθυνση αυτή συνέβαλλαν, όπως είδαμε, οι συναντήσεις του με διανοητές όπως ο Μπουρντιέ και ο Φουκώ, οι οποίοι του άσκησαν μεγάλη επιρροή, όπως και τα βιβλία που διάβαζε. Στο πλαίσιο αυτό, ο Εριμπόν υποστηρίζει, ότι δεν θα πρέπει να θεωρούμε πως ο πολιτικός αγώνας ενάντια στην οικονομική κυριαρχία θα πρέπει να έχει προβάδισμα και να υποτιμώνται οι άλλες μορφές κυριαρχίας, όπως για παράδειγμα η φυλετική η σεξουαλική. Αντίθετα με τις επικρατέστερες μορφές του Μαρξισμού, οφείλουμε να μαχόμαστε ταυτόχρονα ενάντια σε όλες τις εκφάνσεις της κυριαρχίας και της υποταγής. Σχετικά με την στάση

των κριτικών διανοουμένων αναφορικά με την θεωρία και την πράξη, ο Εριμπόν υποστηρίζει τα εξής :

«Όσο κριτικός ή όσο ριζοσπάστης εύχεται κανείς να είναι να γίνει, δεν παύουμε να παραμένουμε υποταγμένοι από πολλές απόψεις σε ποικίλες όψεις ιστορικής και κοινωνικής βαρύτητας στην συμπεριφορά μας ή στις καθημερινές επιθυμίες μας. Η άσκηση κριτικής στην καθεστηκυία τάξη, η θέληση να συμβάλουμε στην αλλαγή της δεν σημαίνουν ότι όποιος το επιχειρεί έχει ήδη αλλάξει, ότι έχει εξ' ολοκλήρου "απελευθερωθεί" από αυτούς τους ρόλους που είχε μάθει και είχαν γίνει "φυσικοί" και από τις συμπεριφορές ή τις αντιδράσεις που διέπουν. Η εργασία της χειραφέτησης - την οποία πρέπει καταρχάς και βήμα προς βήμα να επιτελεί κανείς στον εαυτό του, διότι η καινοτόμος πολιτική είναι υποχρεωτικά μια πολιτική του εαυτού πάνω στον εαυτό για να αμβλύνουμε την επίδραση που μας ασκεί η καταπιεστική δύναμη του κόσμου όπως είναι [...] Δεν υπάρχει ολική χειραφετητική κίνηση, δεν υπάρχει πολιτική χωρίς υπόλοιπο [reste]. Εντός μας φθέγγεται και δρα σε μεγάλο βαθμό ο κοινωνικός κόσμος, ακόμη κι όταν πασχίζουμε να τον διαλύσουμε με τα λόγια και με τις πράξεις». (Πρελορέντζος, 2019, 243-44).

Κεφάλαιο 3: Εξουσία, αντίσταση και επινόηση εαυτού: μία αναφορά στον Μισέλ Φουκώ

3.1. Υποκείμενο, εξουσία και αντίσταση

Στις αυτοκοινωνιοβιογραφίες των διαταξικών Εριμπόν, Ερνώ και Λουί μνημονεύεται η επινόηση του εαυτού τους ως βασική προϋπόθεση για την επιβίωση τους. Η κατασκευή του εαυτού τους λαμβάνεται ως μια κοινωνική διαδικασία, η οποία παίρνει τη μορφή της αντίστασης στο επιβεβλημένο πεπρωμένο το οποίο όριζε η ταξική τους θέση. Ο Εριμπόν, μάλιστα, σημειώνει πως για εκείνον η επινόηση εαυτού συνιστούσε «αντίσταση στην κυριαρχία σε κάθε επίπεδο». Προκειμένου να αναστοχαστούμε την πορεία τους και υπ' αυτό το πρίσμα, θα προχωρήσουμε σε μία σύντομη αναφορά στις σχέσεις εξουσίας και αντίστασης και την δημιουργική δραστηριότητα του υποκειμένου από την σκοπιά του Μισέλ Φουκώ [Foucault].

Ωστόσο, για να εξερευνήσουμε τις πτυχές της αντίστασης χρειάζεται πρώτα να δούμε τι ορίζει ο ίδιος ως εξουσία. Σύμφωνα με τον φιλόσοφο, η εξουσία δεν ασκείται από πάνω προς τα κάτω, δεν εκπηγάει από έναν ηγεμόνα ούτε αποκρυσταλλώνεται αυστηρά στους θεσμούς και το κράτος, δεν ταυτίζεται με το νόμο και το δίκαιο και δεν είναι αναγώγιμη στο κράτος. Η εξουσία πρέπει κατ' αρχήν να συλλαμβάνεται ως «πολλαπλότητα σχέσεων δύναμης» που είναι «εμμενείς στο πεδίο που ασκούνται» (Foucault, 2011, 109)

Εξαιρετικά πυκνή και κατάλληλη για τους σκοπούς μας, είναι η ακόλουθη διατύπωση: « Αυτό που θα ήθελα εγώ να επιχειρήσω να συλλάβω είναι η εξουσία. Όχι όπως την αντιλαμβανόμαστε συνήθως, αποκρυσταλλωμένα σε θεσμούς ή σε μηχανισμούς, αλλά αν θέλετε, η εξουσία όπως υπάρχει διαμέσου ενός ολόκληρου κοινωνικού σώματος, ως το σύνολο αυτού που θα αποκαλούσαμε “ταξική πάλη”. Για εμένα, οριακά η εξουσία είναι— θα έλεγα— η ταξική πάλη, δηλαδή το σύνολο των σχέσεων δύναμης, δηλαδή σχέσεων αναγκαστικά ανισοτικών αλλά εξίσου μεταβαλλόμενων, που μπορούν να υπάρχουν σε ένα κοινωνικό σώμα και να αποτελούν τις ενεργοποιήσεις, τα καθημερινά δράματα της ταξικής πάλης. [...] Δηλαδή, δεν θα έλεγα ότι υπάρχει μια ταξική πάλη, σε κάποιο θεμελιώδες επίπεδο, και ότι τα υπόλοιπα είναι απλώς το αποτέλεσμα της, η επίπτωση της, αλλά ότι συγκεκριμένα η ταξική πάλη είναι όλα αυτά που ζούμε. [...] Επομένως, η εξουσία δεν βρίσκεται ούτε στην μία μεριά ούτε στην άλλη, βρίσκεται μέσα ακριβώς στην αναμέτρηση. [...] Ο κρατικός μηχανισμός, οι κρατικοί μηχανισμοί, είναι ο τρόπος, τα εργαλεία και τα όπλα που διαθέτει η αστική τάξη σε μια πάλη μεταξύ τάξεων, όλες οι πλευρές της οποίας αποτελούν τις σχέσεις εξουσίας που είναι εμμενείς σε ένα κοινωνικό σώμα και του προσδίδουν συνοχή. Με άλλα λόγια, πρόκειται για την ιδέα ότι το κοινωνικό σώμα δεν συνεχεται από το αποτέλεσμα ούτε ενός συμβολαίου ούτε μιας συναίνεσης, αλλά από το αποτέλεσμα ενός άλλου πράγματος, που είναι ακριβώς ο πόλεμος, η πάλη, η σχέση δυνάμεων ». (Foucault, 2016, 28-29).

Το απόσπασμα προσφέρεται για την συζήτησή μας, καθώς δείχνει πως δεν υπάρχει κανένα κενό μεταξύ των σχέσεων εξουσίας και των ταξικών σχέσεων. Οι σχέσεις εξουσίας δεν βρίσκονται έξω από τις ταξικές σχέσεις, αλλά, αντίθετα, οι ταξικές σχέσεις είναι τοπικές σχέσεις εξουσίας που συνθέτουν το κοινωνικό πεδίο από μέσα και από κάτω. Λέγοντας, ο Φουκώ, ότι η εξουσία δεν ανάγεται στην οικονομική εξουσία ή την εξουσία της αστικής τάξης, δεν καταργεί την ταξική ανάλυση. Τουναντίον, συνδέει την ιδέα του ταξικού ανταγωνισμού και της διηνεκούς πάλης των σχέσεων δύναμης· όχι, όμως, με την μορφή της κατά μέτωπον αντιπαράθεσης, αλλά της καθημερινής τριβής και του αγώνα που είναι εγγενής στις ταξικές σχέσεις. Αυτό θα γίνει πιο ξεκάθαρο, καθώς βλέπουμε την πειθαρχική πολιτική τεχνολογία— άλλωστε, ο Μασερέ (2013), διέκρινε ότι ο Φουκώ μέσω της ανάλυσης της πειθαρχικής εξουσίας εξηγεί την γέννηση του παραγωγικού υποκειμένου: της εργατικής δύναμης που συγκροτεί τον καπιταλιστικό τρόπο παραγωγής ενώ ταυτόχρονα συγκροτείται από αυτόν.

Γιατί το πιο ριζοσπαστικό χαρακτηριστικό της φουκωικής σύλληψη της εξουσίας είναι ο ισχυρισμός ότι το υποκείμενο δεν θα πρέπει να γίνεται αντιληπτό ως μία προσυγκροτημένη οντότητα, από την οποία εκπηγάει η αυτονομία του πράττειν και το οποίο καταπιέζεται από την εξουσία. Αντίθετα, χρειάζεται να κατανοήσουμε το υποκείμενο ως προϊόν μιας «ορισμένης μορφής εξουσίας, χαρακτηριστικής των σύγχρονων κοινωνιών», την οποία ο Φουκώ χαρακτηρίζει ως πειθαρχική εξουσία, η οποία συγκροτεί τα υποκείμενα και τα «προμηθεύει με επιθυμίες και χειρονομίες» (Κακολύρης, 2008, 218). Θα πρέπει, παράλληλα, να προσέξουμε ότι ο Φουκώ δεν αποσκοπεί στην κατάργηση του υποκειμένου αλλά στη μετατόπισή του: δεν πρέπει να εξηγήσουμε με βάση το υποκείμενο, πρέπει να εξηγήσουμε το υποκείμενο. Στην συνέντευξη *Αλήθεια και Εξουσία* (1977) καθίσταται σαφές ότι «να απαλλαγούμε από το συγκροτητικό υποκείμενο» σημαίνει «να φτάσουμε σε μία ανάλυση που θα μπορεί να εξηγήσει τη συγκρότηση του υποκειμένου μέσα σε ένα ιστορικό πλαίσιο» — και, αυτό, ονομάζει ο Φουκώ *γενεαλογία* των συμπλοκών μηχανισμών εξουσίας- γνώσης (Foucault, 1987, 19).

Χρειάζεται, λοιπόν, να βάλουμε το υποκειμένο όχι στην *αρχή* της γνώσης και στην *αρχή* της εξουσίας αλλά ενδιάμεσα. Ας προσπαθήσουμε να καταλάβουμε αυτόν τον ισχυρισμό μέσα από την πειθαρχική πολιτική τεχνολογία.

Ο Φουκώ απεμπλέκει την ανάλυση της εξουσίας, τόσο από το σχήμα της ιδεολογίας όσο και από το σχήμα της βίας, ενώ ταυτόχρονα ασκεί κριτική στην ανάλυση της εξουσίας με όρους δικαίου και με όρους καταστολής (Δοξιάδης, 2015, 220). Η ανάλυση με όρους γνώσης και εξουσίας καθιστά δυνατή την εξήγηση της συγκρότησης του υποκειμένου, ως υποκειμένου και αντικειμένου της γνώσης — υποκειμένου και αντικειμένου της εξουσίας. Στο *Επιτήρηση και Τιμωρία* (1975), ο Φουκώ δοκιμάζει μία τέτοια γενεαλογία, που ασχολείται με το ερώτημα πώς τα άτομα συγκροτούνται μέσω συγκεκριμένων τεχνικών και διαδικασιών που εξαρτώνται από σχέσεις εξουσίας-γνώσης. Ο Φουκώ στρέφει την προσοχή του στην καθυπόταξη ως διαδικασία συγκρότησης του υποκειμένου, η οποία επιτυγχάνεται μέσω της πειθαρχικής «πολιτικής τεχνολογίας του σώματος»:

«Το ανθρώπινο σώμα εισάγεται σε μία διάταξη εξουσίας που το ανασκαλεύει, το αποδιαρθρώνει και το ανασυνθέτει. Αρχίζει να μορφοποιείται μία «πολιτική ανατομία» που αποτελεί εξίσου μία «μηχανική της εξουσίας». Ορίζει με ποιον τρόπο μπορεί κανείς να επιδρά στο σώμα των άλλων, όχι απλώς για να κάνουν αυτό που εκείνος επιθυμεί, αλλά και για να λειτουργήσουν όπως εκείνος θέλει, με τις τεχνικές, την ταχύτητα, και την αποτελεσματικότητα που αυτός καθορίζει. *Συνεπώς, η πειθαρχία κατασκευάζει σώματα υποταγμένα και εξασκημένα, σώματα «πειθήνια».* Η πειθαρχία αυξάνει τις δυνάμεις του σώματος (οικονομικούς όρους χρησιμότητας) και συγχρόνως τις περιορίζει (με πολιτικούς όρους ανυπακοής). Με δυο λόγια, αποσυνδέει την εξουσία από το σώμα, το καθιστά αφενός μία «επιδεξιότητα», μία «ικανότητα» που επιδιώκει να την αυξήσει και αντιστρέφει, αφετέρου, την ενεργητικότητα, τη δύναμη που θα μπορούσε να προκύψει από αυτό, καθώς τη μετατρέπει σε αυστηρή σχέση καθυπόταξης. Αν η οικονομική εκμετάλλευση χωρίζει τη δύναμη της εργασίας από το προϊόν της εργασίας, μπορούμε να πούμε ότι πειθαρχικός καταναγκασμός εδραιώνει στο σώμα τον εξαναγκαστικό δεσμό ανάμεσα σε μία αυξημένη επιδεξιότητα και μία επαυξημένη κυριαρχία.» (2011a, 158)

Γι' αυτό «η καθυπόταξη [...] μπορεί κάλλιστα να είναι άμεση, υλική, να χρησιμοποιεί *δύναμη εναντίον δύναμης* και εντούτοις να μην είναι βίαιη [...] να μην καταφεύγει ούτε σε όπλα ούτε στην τρομοκρατία, και εντούτοις να ανήκει πάντα στην τάξη του σώματος. (2011a, 36)

Επιπλέον, σύμφωνα με τον Φουκώ, η εξουσία που ασκείται πάνω στο σώμα δεν στηρίζεται απλώς στην γνώση, αλλά παράγει γνώση: «Καθώς το σώμα γίνεται στόχος για νέους μηχανισμούς εξουσίας, προσφέρεται ταυτόχρονα σε νέες μορφές γνώσης» (2011a, 177). Εμβληματική είναι η εξής διατύπωση: «Στην πραγματικότητα, η εξουσία παράγει· παράγει κάτι πραγματικό· παράγει τομείς αντικειμένων και τελετουργικά αληθείας. Το άτομο και η γνώση που μπορεί να αποκτηθεί, γι' αυτό άπτονται αυτής της

παραγωγής» (2011a, 221). Η γνώση ως παραγωγική διαδικασία, εξηγεί ο Δοξιάδης, «προϋποθέτει υποκείμενα που συγκροτούνται από αυτήν αλλά ταυτόχρονα την συγκροτούν» (2015, 220).

Στον πρώτο τόμο της *Ιστορίας της Σεξουαλικότητας, Η βούληση για γνώση* (1977), ο Φουκώ επεκτείνει την γενεαλογία του υποκειμένου στα ζητήματα σεξουαλικότητας. Ο Φουκώ αντιστρέφει την λεγόμενη «υπόθεση της καταστολής», την αντίληψη, δηλαδή, ότι το σεξ υφίσταται το νόμο της απαγόρευσης και είναι «εξαναγκασμένο στην σιωπή» (2011, 12). Πολύ πιο σημαντική για τον φιλόσοφο είναι η «έκρηξη λόγου» τους τρεις τελευταίους αιώνες γύρω από το σεξ· μέσω αυτών των λόγων «διατάχθηκαν» γύρω από το σεξ «αναρίθμητοι θεσμικοί μηχανισμοί», συναρθρωμένοι στην δέσμη γνώσης- εξουσίας συγκροτώντας έτσι το άτομο ως το σεξουαλικό υποκείμενο. «Οι σχέσεις γνώσης- εξουσίας κατασκεύασαν γύρω από το σεξ έναν πελώριο μηχανισμό — μια *scientia sexualis*— που παράγει αλήθεια, αλήθεια την οποία τα άτομα «ανακαλύπτουν» ως δική τους και βάσει της οποίας καθίστανται ελεγκτές του εαυτού τους σε μια προσπάθεια συμμόρφωσης με αυτήν. Κατά συνέπεια, τα άτομα ελέγχονται όχι μόνο ως αντικείμενα των πειθαρχικών συστημάτων αλλά και ως αυτοδιερευνώμενα και αυτοδιαμορφούμενα υποκείμενα γνώσης για τον εαυτό τους.» (Κακολύρης, 2008, 222)

Έχοντας διενεργήσει τις γενεαλογίες αυτές, ο Φουκώ στις διαλέξεις *Για την Υπεράσπιση της Κοινωνίας*, υποστηρίζει την άποψη ότι η εξουσία πρέπει να αναλύεται ως «κάτι που κυκλοφορεί» ή μάλλον «ως κάτι που λειτουργεί αλυσιδωτά». Τα άτομα δεν υφίστανται απλώς την εξουσία, η τελευταία «διαμετακομίζεται» μέσω των ατόμων: «η εξουσία ασκείται σε δίκτυο και, στο δίκτυο αυτό, τα άτομα δεν κυκλοφορούν απλώς, αλλά μονίμως υφίστανται και την ίδια στιγμή ασκούν την εξουσία.». Γι' αυτό, τα άτομα «δεν αποτελούν ποτέ έναν ακίνητο ή κατ' επίνευση στόχο της εξουσίας, αποτελούν μονίμως τους διαύλους της.» (2002, 46).

Αυτή, όμως, η παραδοχή έχει και την εξής συνέπεια: «Στην πραγματικότητα, το στοιχείο βάσει του οποίου ένα σώμα, κάποιες κινήσεις, κάποια λόγια, κάποιες επιθυμίες ορίζονται και συνιστούν ένα άτομο, αποτελεί ακριβώς ένα από τα πρώτα αποτελέσματα της εξουσίας. Το άτομο δηλαδή συνομιλεί με την εξουσία, συνιστά ένα από τα πρώτα της αποτελέσματα. (...) Η εξουσία διακινείται διαμέσου του ατόμου το οποίο έχει δημιουργήσει» (2002, 46). Και, αλλού:

«Όταν σκέφτομαι τους μηχανισμούς εξουσίας, σκέφτομαι περισσότερο την τριχοειδή μορφή ύπαρξης της, το σημείο όπου η εξουσία φτάνει στα ίδια τα άτομα ως ομάδες, αγγίζει τα σώματά τους και εισάγει τον εαυτό της στις πράξεις, τις συμπεριφορές, τους λόγους, τις διαδικασίες μάθησης και την καθημερινή ζωή» (2017, 16). Θα πρέπει, τότε, να πούμε, όπως πολλές κριτικές διαλαμβάνουν, ότι επειδή η εξουσία «εισάγει τον εαυτό της» σε όλες μας τις εκφάνσεις, είμαστε απαρέργκλιτα εγκλωβισμένοι/ες; Ότι δεν είμαστε παρά ένας μονόλογος της;

Από την αρχή της ενασχόλησής του με την εξουσία, ο Φουκώ δεν παραγνωρίζει την αντίσταση. Στο *Επιτήρηση και Τιμωρία*, τονίζει ότι «[αυτές οι σχέσεις εξουσίας] δεν είναι μονοσήμαντες, αλλά ορίζουν αναρίθμητα σημεία αντιπαράθεσης, εστίες αστάθειας, καθεμία εκ των οποίων περιέχει τα δικά της ενδεχόμενα συγκρούσεων, αγώνων, πρόσκαιρης έστω αντιστροφής των συσχετισμών δύναμης.» (2011a, 36). Η σύλληψη

της αντίστασης παίρνει την μορφή της «τακτικής αντιστροφής» στο έργο των μέσων της δεκαετίας του 1970: τα υποκείμενα μπορούν να κάνουν αντιστροφή χρήση των λαβών που διαθέτει η εξουσία πάνω τους.

Ο ίδιος αναγνωρίζει το πρόβλημα της αντίστασης και τις δυσκολίες της εννοιολόγησης όταν γράφει (με διάθεση ειρωνίας προς τους επικριτές του): «Θα πρέπει άραγε να πούμε ότι βρισκόμαστε αναγκαστικά “μέσα” στην εξουσία, ότι δεν της “ξεφεύγουμε”, ότι δεν υπάρχει απόλυτο έξω ως προς αυτήν, επειδή είμαστε αναπότρεπτα υποταγμένοι στον νόμο; Ή, ότι όπως η ιστορία είναι η πανουργία του λόγου, ομοίως η εξουσία είναι η πανουργία της ιστορίας- αυτή που κερδίζει;» (2011, 112).

Ο Φουκώ σε αυτό απαντάει ότι οι σχέσεις εξουσίας δεν θα μπορούσαν να υπάρχουν «παρά σε συνάρτηση με μια πολλαπλότητα σημείων αντίστασης, τα οποία παίζουν μέσα στις σχέσεις εξουσίας τον ρόλο του αντιπάλου, του στόχου, του στηρίγματος, της προεξοχής για μια λαβή» (2011, 113). Με τον τρόπο αυτό ασκεί κριτική στην αντίληψη της αντίστασης ως εκπηγάζουσας από τον «τόπο της μεγάλης Άρνησης - ψυχής της εξέγερσης» αλλά, αντίθετα, υποστηρίζει ότι οι σχέσεις εξουσίας είναι εν δυνάμει αναστρέψιμες και ασταθείς. Ο τόπος της καθυπόταξης είναι ταυτόχρονα ο γενέθλιος τόπος της αντίστασης: «Εκεί που υπάρχει εξουσία υπάρχει αντίσταση» ακριβώς επειδή «δεν βρίσκεται σε θέση εξωτερική από την εξουσία» (2011, 112). Είναι, δηλαδή, μόνο εκ των έσω, μόνο επειδή και εξαιτίας του ότι η εξουσία «κυκλοφορεί» δια των ατόμων, που τα άτομα μπορούν να αντιστέκονται σ' αυτήν: «Ότι αυτές οι αντιστάσεις είναι ακόμη περισσότερο πραγματικές και δραστικές στον βαθμό που παράγονται εκεί όπου ασκούνται οι σχέσεις εξουσίας. Η αντίσταση στην εξουσία δεν χρειάζεται να έρθει από κάπου αλλού για να είναι πραγματική, αλλά και δεν είναι παγιδευμένη επειδή διαμένει στον ίδιο τόπο με την εξουσία. Είναι ακόμη περισσότερο υπαρκτή στον βαθμό που είναι ομότοπη με την εξουσία.» (2008, 177)

Χρειάζεται να πούμε ότι η άρνηση της υπόθεσης της καταστολής και η άρνηση της αρνητικότητας της εξουσίας *καταλαμβάνουν και την αντίσταση*: η αντίσταση δεν είναι ένα όχι στο όχι της εξουσίας και είναι εξίσου παραγωγική όσο αυτή: «Η αντίσταση για την οποία μιλώ δεν είναι μία ουσία. Δεν είναι προγενέστερη της εξουσίας στην οποία αντιτίθεται. Συνυπάρχει με την εξουσία και είναι εντελώς σύγχρονή της». Αλλά, επίσης, δεν είναι η «αντεστραμμένη εικόνα της»: «Γιατί αν η αντίσταση ήταν αυτό, δεν θα αντιστεκόταν. Για να αντισταθεί, πρέπει να είναι σαν την εξουσία. Εξίσου επινοητική, εξίσου κινητική, εξίσου παραγωγική μ' εκείνην.» (1987, 84-5). Η δημιουργικότητα των αντιστάσεων μπορεί να γίνει αντιληπτή από την παρακάτω διατύπωση: «[...] Υπάρχει πάντα κάτι μέσα στο κοινωνικό σώμα, στις τάξεις, στις ομάδες στα ίδια τα άτομα που ξεφεύγει τρόπον τινά από τις σχέσεις εξουσίας. Κάτι που αποτελεί όχι μία πρώτη ύλη, κατά το μάλλον ή ήττον υπάκουη ή ανυπότακτη, αλλά *την φυγόκεντρη κίνηση, την αντίρροπη ενέργεια, την δίοδο διαφυγής*. “Οι πληβείοι”, ως ξεχωριστή κοινωνική κατηγορία μπορεί να μην υπάρχουν, αλλά υπάρχει “μία πληβειακή διάσταση”. Υπάρχει μία πληβειακή διάσταση στα σώματα και τις ψυχές, στα άτομα, στο προλεταριάτο, στην αστική τάξη, παρότι η έκτασή της, η μορφή της, η ενέργεια της, η μη αναγωγιμότητά της είναι πάντα διαφορετικές. Τούτη η πληβειακή διάσταση είναι λιγότερο αυτό που βρίσκεται έξω από τις σχέσεις εξουσίας και περισσότερο το όριό τους, η ανάποδη όψη τους, ο αντίκτυπός τους. Είναι αυτό που απαντά σε κάθε βήμα της εξουσίας με μία κίνηση αποδέσμευσης απ' αυτήν. Είναι επομένως αυτό που υποκινεί κάθε ανάπτυξη των δικτύων εξουσίας. [...] Αν θέλουμε συνεπώς να αναλύσουμε τα συστήματα εξουσίας είναι επιβεβλημένο να υιοθετήσουμε την οπτική γωνία των πληβείων, ως ανάποδη όψη και όριο της εξουσίας.» (2008, 170-1)

3.2 Επινόηση Εαυτού

Την σχέση εξουσίας-αντίστασης, εξουσίας- ελευθερίας και την επινόηση εαυτού είναι ευκολότερο να την συζητήσουμε μέσω του ύστερου κειμένου του 1982, *Δύο Δοκίμια για το Υποκείμενο και την Εξουσία*.

Εκεί, ο Φουκώ, συμπυκνώνοντας τις διεργασίες των προηγούμενων ετών γύρω από την έννοια της κυβερνητικότητας, προτείνει να αναλύουμε την εξουσία ως «δράση επί δράσης». Αυτό που προσδιορίζει τις σχέσεις εξουσίας είναι ότι συνιστούν «έναν τρόπο δράσης που δεν ενεργεί ευθέως και άμεσα πάνω στους άλλους αλλά ενεργεί στην ίδια τους την δράση» (1991, 91). Μέσω της επιστράτευσης της έννοιας της δράσης και του πεδίου δράσης, ο Φουκώ μπορεί να υποστηρίξει ότι «μία σχέση εξουσίας αρθρώνεται σε δύο στοιχεία, που της είναι απαραίτητα, για να είναι ακριβώς μία σχέσης εξουσίας: “ο άλλος” (εκείνος στον οποίο ασκείται) να αναγνωρίζεται και να παραμένει μέχρι τέλους *υποκείμενο δράσης* και να ανοίγεται μπροστά στην σχέση εξουσίας ένα ολόκληρο πεδίο απαντήσεων, αντιδράσεων, αποτελεσμάτων, δυνατών επινοήσεων» (1991, 92). Όπως ακριβώς δεν υπάρχει καμία εξωτερικότητα μεταξύ εξουσίας και αντίστασης, όπως είδαμε παραπάνω, έτσι δεν υπάρχει αλληλοαποκλεισμός μεταξύ εξουσίας και ελευθερίας: «Η εξουσία ασκείται σε “ελεύθερα υποκείμενα” και στο βαθμό που είναι “ελεύθερα”». Και, “ελεύθερα” σημαίνει ότι είμαστε εντός και ενώπιον ενός «πεδίου δυνατότητας όπου μπορούν να λάβουν χώρα πολλές διαγωγές, πολλές αντιδράσεις και διάφοροι τρόποι συμπεριφοράς.» (1991, 93). Συνεπώς:

«Δεν υπάρχει λοιπόν ένα πρόσωπο με πρόσωπο εξουσίας και ελευθερίας, με μία σχέση αποκλεισμού ανάμεσά τους (παντού όπου ασκείται η εξουσία, η ελευθερία εξαφανίζεται)· αλλά ένα παιχνίδι πολύ πολύπλοκο: σ’ αυτό το παιχνίδι η ελευθερία τείνει να εμφανιστεί ως συνθήκη ύπαρξης της εξουσίας (ως η προϋπόθεση της, εφόσον πρέπει να υπάρχει ελευθερία για να ασκηθεί η εξουσία, και συγχρόνως ως το μόνιμο υποστήριγμά της διότι, αν αυτή ξέφυγε εντελώς από την εξουσία που ασκείται σ’ αυτήν, η τελευταία θα εξαφανιζόταν εξαιτίας αυτού του γεγονότος και θα έπρεπε να βρεθεί ένα υποκατάστατο στον καθαρό και απλό καταναγκασμό της βίας)· αλλά η ελευθερία εμφανίζεται επίσης και σαν αυτό που δεν μπορεί παρά να εναντιώνεται σε μία άσκηση της εξουσίας, η οποία τείνει τελικά να την καθορίσει ολοκληρωτικά.» (1991, 93)

Σύμφωνα με τον Δοξιάδη, ο Φουκώ μέσω της άρσης του αμοιβαίου αποκλεισμού ελευθερίας και εξουσίας ξεπερνά «το δίλημμα “αυτονομία ή ετερονομία του υποκειμένου”, “συγκροτητικό ή συγκροτούμενο υποκείμενο”, “ελεύθερο ή υποτασσόμενο υποκείμενο”» (2015, 222).

Στις συνεντεύξεις της ίδιας περιόδου, μιλώντας για τα πολιτικά ζητήματα του κινήματος των ομοφυλόφιλων, ο Φουκώ σημειώνει ότι «διότι αν δεν υπήρχε αντίσταση δεν θα υπήρχαν σχέσεις εξου-

σίας και όλα θα ήταν απλώς ζήτημα υπακοής. Απ' τη στιγμή που βρίσκεται κανείς σε μία κατάσταση όπου δεν κάνει αυτό που θέλει, πρέπει να χρησιμοποιήσει ορισμένες σχέσεις εξουσίας. Έτσι η αντίσταση έρχεται πρώτη και συνάμα υπερτερεί σε σχέση με τις συστατικές δυνάμεις της διαδικασίας. Οι σχέσεις εξουσίας είναι υποχρεωμένες να αλλάξουν λόγω της αντίστασης.» (2008, 398)

Η αντίσταση, όμως, παίρνει και την μορφή της *απο-υποκειμενοποίησης*, της κριτικής απαλλαγής από τις ταυτότητες που μας έχουν αποδοθεί, γιατί η νεωτερική εξουσία είναι «σφαιρικοποιούσα» ή «ολοποιητική» και «εξατομικευτική» ταυτόχρονα (1991, 82): «ταξινομεί τα άτομα, τα κατονομάζει διά της ίδιας τους της ατομικότητας, τα προσκολλά στην ταυτότητά τους, τους επιβάλλει ένα νόμο αληθείας τον οποίο πρέπει να τους τον αναγνωρίζει και τον οποίο οι άλλοι οφείλουν να αναγνωρίζουν στα άτομα αυτά. Είναι μία μορφή εξουσίας που μετασχηματίζει τα άτομα σε υποκείμενα.» (1991, 81). Και, τονίζει, η λέξη υποκείμενο έχει «δύο έννοιες [...]: υποκείμενο υποταγμένο στον άλλον μέσω του ελέγχου και της εξάρτησης, και υποκείμενο υποταγμένο στην ίδια του την ταυτότητα μέσω της συνείδησης ή της αυτογνωσίας» (1991, 81)

Γι' αυτό τονίζει ο Φουκώ, ότι

«Πιθανώς ο κύριος αντικειμενικός σκοπός σήμερα δεν είναι να ανακαλύψουμε αλλά να αρνηθούμε αυτό που είμαστε. Πρέπει να φανταστούμε και να κατασκευάσουμε αυτό που θα μπορούσαμε να είμαστε για να απαλλαχτούμε απ' αυτό το είδος του «διπλού» πολιτικού εξαναγκασμού, που είναι η ταυτόχρονη εξατομίκευση και ολοποίηση, των δομών της νεωτερικής εξουσίας.

Συμπερασματικά, θα μπορούσαμε να πούμε ότι το συγχρόνως πολιτικό, ηθικό, κοινωνικό και φιλοσοφικό πρόβλημα που τίθεται σε μας σήμερα δεν είναι να προσπαθήσουμε να ελευθερώσουμε το άτομο από το κράτος και τους θεσμούς του, αλλά να ελευθερωθούμε *εμείς* από το κράτος κι από τον τύπο εξατομίκευσης που συνδέεται μ' αυτό. Πρέπει να προωθήσουμε νέες μορφές υποκειμενικότητας [...]

» (1991, 87)

Μπορούμε, ακολουθώντας τον Δοξιάδη (2015, 223), να μην συσχετίσουμε κατ' ανάγκην την *επινόηση εαυτού*, τον αγώνα για νέες υποκειμενικότητες, με την επιμέλεια εαυτού και την επιστροφή στην ηθική σκέψη των Αρχαίων, αλλά να θυμηθούμε το κείμενο *Τι είναι κριτική*;, γραμμένο το 1978. Γιατί, όπως ακριβώς, ελευθερία και εξουσία δεν αλληλοαποκλείονται, όπως ακριβώς η αντίσταση

δεν είναι ποτέ εξωτερική των σχέσεων εξουσίας, έτσι και η κριτική αναπτύσσεται εντός των πλεγμάτων γνώσης-εξουσίας. Αν η νεωτερική εξουσία ως διακυβέρνηση συνίσταται στο “δέσιμο” του υποκειμένου με μηχανισμούς εξουσίας κάτω από ορισμένα καθεστώτα αλήθειας, « η κριτική είναι η κίνηση μέσω της οποίας δίνεται στο υποκείμενο το δικαίωμα να επερωτήσει την αλήθεια σχετικά με τα αποτελέσματα εξουσίας και την εξουσία σχετικά με τους λόγους [discours] αληθείας της· λοιπόν, η κριτική θα ήταν η τέχνη της εκούσιας απείθειας [inservitude], της βαθυστόχαστης ανυπακοής [indocilite]. Η κριτική θα ήταν ουσιαστικά στην υπηρεσία της απο-υποκειμενοποίησης [desassujettissement] στο παιχνίδι αυτού που θα μπορούσαμε να αποκαλέσουμε, με μία λέξη, η πολιτική της αλήθειας.» (2016a, 15-16).

Η επινόηση εαυτού, η δοκιμή *μορφών σχέσεων, τρόπων ζωής και τρόπων υποκειμενοποίησης* ενάντια στις σχέσεις εξουσίας και γνώσης αλλά και ως απάντηση σ’ αυτές, διέπεται από το κριτικό ερώτημα που διατυπώνει η γενεαλογία: «ποιοι είμαστε εμείς σήμερα;» (1991, 86). Ή, με την ύστερη διατύπωση:

«Σε ό,τι μας έχει δοθεί ως καθολικό, αναγκαίο, υποχρεωτικό, ποια θέση καταλαμβάνει το μοναδικό, το τυχαίο, το προϊόν αυθαίρετων εξαναγκασμών;» (2003, 24)

Όπως επισημαίνει ο Δοξιάδης, (2015, 142) αυτή η τελευταία διατύπωση αποτελεί την ολοκληρωμένη εκδοχή της κριτικής της εξουσίας. Τέλος, πρέπει να τονίσουμε, ότι ο Φουκώ αντιλαμβάνεται την κριτική ως *εργασία*, ως πρακτικό έργο: «[το κριτικό έργο] απαιτεί εργασία πάνω στα όρια μας, δηλαδή, υπομονετικό μόχθο ο οποίος δίνει μορφή στον πόθο μας για ελευθερία.» (2003, 30). Η *επινόηση εαυτού* μπορεί να γίνει αντιληπτή ως αυτή η εργασία που δίνει μορφή στην ελευθερία. Ωστόσο, αυτή δεν συμβαίνει εν κενώ, γιατί, ο Φουκώ σε μία ερώτηση που αφορά το πρόβλημα «ενεργού/παθητικού» υποκειμένου, ξεκαθαρίζει πως «αν τώρα με ενδιαφέρει το πώς συγκροτείται το υποκείμενο κατά τρόπο ενεργό, χάρη στις πρακτικές εαυτού, τούτες οι πρακτικές δεν είναι κάτι που το άτομο επινοεί από μόνο του. Πρόκειται για σχήματα που βρίσκει στον πολιτισμό του και που του προτείνονται, του υποδεικνύονται, του επιβάλλονται από τον πολιτισμό του, από την κοινωνία του και από την κοινωνική του ομάδα.» (2008, 370)

Επίλογος - Συμπεράσματα

Δανειζόμαστε το φουκωικό ερώτημα για να εξηγήσουμε εκ των υστέρων το ερώτημα που συγκροτεί αυτήν την εργασία: «Ποιοι είμαστε εμείς αυτήν ακριβώς τη στιγμή της ιστορίας; Αυτό το ερώτημα είναι συγχρόνως εμείς και η παρούσα κατάσταση μας την οποία αυτό αναλύει.» (Foucault, 1991, 86). Αυτό το ερώτημα, κατά την άποψή μας, ενεργοποιεί τις αυτοκοινωνιοβιογραφίες των διαταξικών Εριμπόν, Λουί και Ερνώ και την αυτοκοινωνιοανάλυση του Μπουρντιέ. Και το ίδιο ερώτημα, μάλλον, κινητοποίησε και την γράφουσα. «Ποια είμαι εγώ *τόρα*, αυτήν την στιγμή της ιστορίας;» Σε τι βαθμό με ορίζει η οικογενειακή-ταξική μου καταγωγή, η προσδιορισμένη από μία έμφυλη έξη προπτυχιακή μου εκπαίδευση (νηπιαγωγός), ο τόπος που μεγάλωσα (προάστιο της Πάτρας); Πώς απαντιέται αυτό το ερώτημα; Για να βρούμε πιθανούς τρόπους απάντησης που θα κρίνονταν ικανοί να εξηγήσουν τον δυναμικό του χαρακτήρα, προσεγγίσαμε το έργο του Μπουρντιέ, διαβάσαμε τις αφηγήσεις των Εριμπόν, Λουί και Ερνώ, και στραφήκαμε, τέλος, στο έργο του Φουκώ.

Στο πρώτο κεφάλαιο, επιχειρήσαμε να δούμε την εξήγηση του ταξικού καθορισμού του υποκειμένου μέσω της θεωρίας του Μπουρντιέ για την έξη [habitus], ένα βασικό εργαλείο το οποίο μας βοηθά να κατανοήσουμε τους τρόπους με τους οποίους η ατομική πορεία βρίσκεται σε αλληλεξάρτηση με τις κοινωνικές δομές. Είδαμε πως η έξη είναι μια κατάσταση μέσω της οποίας μπορεί κανείς να *υπάρξει* και να *έχει υπάρξει* καθώς ως δομημένη δομή εξηγεί την ύπαρξη του υποκειμένου μέσα σε ιστορικές συνθήκες που δεν έχει επιλέξει, και ως δομούσα δομή αναγνωρίζει την δυνατότητα της διαμόρφωσης - υπό προϋποθέσεις- των συνθηκών αυτών από το υποκείμενο. Η έμφαση

στην διαλεκτική σχέση ανάμεσα στην έξη και στο πεδίο μας έδωσε πολύτιμα εργαλεία σκέψης για να δούμε πως *έξη και πεδίο* επικοινωνούν και, τελικά, διαμορφώνουν τόσο την θέση των υποκειμένων εντός του κοινωνικού χώρου, όσο και τις προϋποθέσεις της μετακίνησή τους, εντός των κοινωνικών πεδίων. Στο πλαίσιο αυτό, η έννοια του κεφαλαίου μας βοήθησε να κατανοήσουμε τις αρχές που διέπουν τις ταξικές μεταβάσεις των ατόμων εντός του κοινωνικού χώρου, καθώς το “μέγεθος” και το είδος του κεφαλαίου (οικονομικό, πολιτισμικό-συμβολικό) που κληρονομεί κανείς από την οικογένεια του, ορίζει την μετακίνηση των ατόμων ανάμεσα στα πεδία. Στην κατεύθυνση αυτή η μελέτη των *Κληρονόμων* αποτελεί ένα παράδειγμα της θεωρίας του Μπουρντιέ καθώς μελετά την πορεία των φοιτητών αναφορικά με το κοινωνικό τους πεδίο το οποίο ορίζεται από την έξη τους. Στο παράδειγμα αυτό αναδεικνύεται το σχολικό μειονέκτημα των μη προνομιούχων φοιτητών, έναντι των φοιτητών από ανώτερα κοινωνικά στρώματα, το οποίο δομείται στην ύπαρξη ή μη του οικογενειακού κεφαλαίου που κληρονομούν.

Οι Ερνώ και Εριμπόν επηρεάστηκαν από τους *Κληρονόμους* και την ανάγνωσή τους. Ταυτόχρονα, η αφήγηση της σχολικής τους εμπειρίας και το βίωμα του σχολικού αποκλεισμού αναπαριστούν με καθαρότητα τις απόψεις των Μπουρντιέ και Πασερόν. Με άλλα λόγια, στις περιγραφές των διαταξικών και τις συνθήκες της ζωής τους, αντανakλάται το νόημα της μπουρντιανής έξης: στις χειρονομίες και τις συμπεριφορές, στις γλώσσες και τις διαλέκτους, στην αντίληψη της πολιτικής, της οικογένειας και της συγγένειας, στον επιτρεπτό τύπο σεξουαλικότητας και στα όρια που αντιμετώπιζαν οι διαταξικοί ως προς τις επιλογές τους, αναφαίνεται η χρησιμότητα της έννοιας του *habitus*.

Κατόπιν, στραφήκαμε στην αυτοκοινωνιοανάλυση του Μπουρντιέ. Είδαμε την εξήγηση της σχέσης μεταξύ έξης και πεδίου, και τα κίνητρα της δράσης υπό το πρίσμα αυτής της σχέσης. Όμως, η αυτοκοινωνιοανάλυση —η έξη, το πεδίο, το κεφάλαιο— συναντά κάποια όρια: είναι δυνατή η ρήξη και η μετάβαση; Ο Εριμπόν και η Jaquet επισημαίνουν αυτό το όριο. Θα μπορούσαμε, ίσως, να ισχυριστούμε ότι η θεωρία της έξης δεν είναι κλειστός ντετερμινισμός, καθώς το *habitus* είναι και μια τέχνη του «επινοείν» διότι παράγει άπειρες και σχετικά μη προβλέψιμες πρακτικές. Οι πρακτικές χαρακτηρίζονται ως «μη προβλέψιμες καθώς είναι δυνατές (εντός ορίων) ως αντικειμενικά προσαρμοσμένες μέσα στα όρια του κάθε πεδίου» (Bourdieu, 2006, 93). Ίσως θα ήταν προτιμότερο να ισχυριστούμε ότι σε μία πρώτη κατανόηση, η επινόηση, η ρήξη, η μετάβαση των διαταξικών δεν είναι αδιανόητη, αλλά είναι στενότερα οριοθετημένη. Όποτε, η διαφορά στις αναγνώσεις της διαταξικότητας που έχουμε δει, συνίσταται στην *έκταση* των ορίων όχι στην ύπαρξή τους.

Η Jaquet ισχυρίζεται ότι το *habitus* φαίνεται να μην αφήνει χώρο για την ενδεχομενικότητα των συναντήσεων που η ίδια θεωρεί, με την σπινοζική της ματιά, ότι συνθέτουν την ιδιοσυστασία του ατόμου (*complexion*). Γι' αυτό τον λόγο αφήνει να εννοηθεί ότι το *habitus* εξαιτίας των περιορισμών που συνεπάγεται, χρήζει συμπληρώσεων, όταν επιστρατεύεται για την μελέτη της διαταξικότητας. Όμως, αναρωτιέται κανείς μήπως οι συναντήσεις δεν έλκονται από τις αρχές της έξης, δεν συμβαίνουν άραγε εντός πεδίου; Μήπως απ' αυτήν την άποψη θα μπορούσαμε να ισχυριστούμε ότι χρειάζεται η συνδρομή των έξεων και του πεδίου, των "συναντήσεων" και της ταξικής κληρονομιάς ή των σχέσεων εξουσίας και των αντιστάσεων, όπως θα ήθελε ο Φουκώ; Όχι για να σχηματίσουμε ένα άθροισμα αναλυτικών εργαλείων, αλλά για να σκεφτούμε το διαταξικό υποκείμενο απαλλαγμένο από το δίπολο ντετερμινισμού και ελευθερίας. Η "συνδρομή" των αναλυτικών εργαλείων μας βοηθά να σκεφτούμε την συνάντηση και την αλληλεπίδραση του πεδίου της αναγκαιότητας της έξης και της δράσης της ελευθερίας ως εργασίας και επινόησης.

Ας πάρουμε το παράδειγμα των αρνητικών συναισθημάτων. Κατά την άποψη μας, η έννοια της έξης δεν αποκλείει τα συναισθήματα και το βίωμα. Γιατί από τη μία τα συναισθήματα διέπονται από τις έξεις αλλά και οι έξεις με την σειρά τους διαμορφώνονται εντός του συναισθηματικού κόσμου, και σε μόνιμη αλληλεπίδραση με αυτόν, ακόμα και αν ο Μπουρντιέ δεν θεματοποιεί τα συναισθήματα που συνδέονται με την ταξικότητα των έξεων. Εμείς όμως, ανατρέξαμε στην μελέτη του de Gaulejac, όπως συστήνει και η Jaquet, για τον εξής λόγο: Τα αρνητικά συναισθήματα αποτελούν προϋπόθεση της ρήξης και της επινόησης εαυτού. Διότι είναι μέσα από το βίωμα των αρνητικών αισθημάτων (ντροπή, οργή, διχασμός) —τα οποία είναι αποτέλεσμα της ταξικής κατάστασης—, που οι διαταξικοί ωθούνται να ξεπεράσουν τον καθορισμό των έξεων, μεταστρέφοντας τα αρνητικά συναισθήματα σε θετικά.

Τέλος, η συμβολή του Φουκώ μας βοηθά μεθοδολογικά: μας επιτρέπει να δανειστούμε το σχήμα αλληλεξάρτησης σχέσεων εξουσίας και ελευθερίας και να ισχυριστούμε ότι *έξη* και *επινόηση* προϋποτίθενται αμοιβαία ή ακόμη περισσότερο ότι μόνο εντός της έξης και εξαιτίας της είναι δυνατή η ρήξη και η επινόηση εαυτού.

Βιβλιογραφία

- Bourdieu, P., (2000), *Πρακτικοί Λόγοι, Για την θεωρία της Δράσης*, μετ: Ρ. Τουτουντζή, Αθήνα: Πλέθρον.
- , (2006), *Η αίσθηση της Πρακτικής*, υπ: Θ. Παραδέλλης, Αθήνα: Αλεξάνδρεια.
- , (2007), *Σχεδιάσμα για μια Αυτοανάλυση*, μετ: Ε. Γιαννοπούλου, Αθήνα: Πατάκη.
- , J. Cl. Passeron, (2019), *Οι Κληρονόμοι, οι Φοιτητές και η κουλτούρα*, μετ: Ν. Παναγιωτόπουλος, Μ. Βιδάλη, Αθήνα: Καρδαμίτσα.

- , (2020), *Η Διάκριση, Κοινωνική Κριτική της Καλαισθητικής Κρίσης*, μετ.: Κ. Καψαμπέλη, Αθήνα: Πατάκης.
- Δοξιάδης, Κ., (2015), *Ο Φουκώ της Φιλοσοφίας και της Αριστεράς*, Αθήνα: Νήσος.
- Eribon, D., (2020), *Επιστροφή στη Ρενς*, μετ.: Στεφάνου, Γ., Αθήνα: Νήσος.
- Ernaux, A., (2020), *Ο τόπος*, μετ.: Κολαίτη, Ρ., Αθήνα: Μεταίχμιο.
- Foucault, M., (1987), *Εξουσία, γνώση και ηθική*, μετ.: Ζ. Σαρίκας, Αθήνα: Ύψιλον.
- , (1991), *Μικροφυσική της Εξουσίας*, μετ.: Α. Τρουλινού, Αθήνα: Ύψιλον.
- , (2002), *Για την Υπεράσπιση της Κοινωνίας*, μετ.: Τ. Δημητρούλια, Αθήνα: Ψυχογιός.
- , (2003), *Τι είναι Διαφωτισμός*, μετ.: Σ. Ροζάνης, Αθήνα: Έρασμος.
- , (2008), *Το Μάτι της Εξουσίας*, μετ.: Τ. Μπέτζελος, Θεσσαλονίκη: Βάνιας.
- , (2011), *Ιστορία της Σεξουαλικότητας, Η Βούληση για Γνώση*, μετ.: Τ. Μπέτζελος, Αθήνα: Πλέθρον.
- , (2011a), *Επιτήρηση και Τιμωρία, Η γέννηση της φυλακής*, ό.π., ό.π..
- , (2016), *Για την εξουσία και την ταξική πάλη, Συζήτηση με τέσσερα μέλη της LCR*, μετ. Χ. Βαλιανός, Αθήνα: Εκτός Γραμμής.
- , (2016a), *Τι είναι κριτική*, μετ.: Θ. Λάγιος, Αθήνα: Πλέθρον.
- De Gaulejac, V. (1990), *Η ταξική Νεύρωση*, μετ.: Βερβερίδης Γ., Αθήνα: Παπαζήσης.
- Grenfell, M., (2007) Εισαγωγή στο Bourdieu, (2007), ό.π..
- Jaquet, C., (2022), *Η κοινωνική κινητικότητα υπό το πρίσμα του Σπινόζα*, μετ.: Πρελορέντζος, Ι. (υπό εκδ.).
- Κακολύρης, Γ., (2008), Μισέλ Φουκώ: Υποκείμενο, εξουσία και γνώση, στο Βύρων Καλδής (επιμ.), *Κείμενα νεότερης και σύγχρονης Φιλοσοφίας*, Ελληνικό Ανοικτό Πανεπιστήμιο, Πάτρα 2008, σσ. 213-225.
- Λαμπίρη- Δημάκη, Ι., (1992), Γνωριμία με το έργο του Πιέρ Μπουρντιέ, *Σύγχρονα Θέματα*, τ. 49, σ 250
- , (1996), Pierre Bourdieu: Ο Διαπρεπής Γάλλος Κοινωνιολόγος, *Σύγχρονα Θέματα*, τ. 64, σ 249
- Λελεδάκης, Κ., (2006), Επίμετρο στο Bourdieu, (2006), ό.π..
- Λιζάρδου, Μ., Νικόπουλος, Γ., (2022), Π. Μπουρντιέ, Εργαλεία σκέψης και πρακτική, στο *Δομισμός και μεταδομισμός ως επιστημολογικές προσεγγίσεις στις επιστήμες του ανθρώπου*, Μπαλτάς, Α. (επιμ.), Ηράκλειο: υπό εκδ. ΠΕΚ.
- Louis, E. , (2018), *Να τελειώνουμε με τον Έντο Μπελγκέλ*, μετ.: Ζουμπουλάκη, Σ., Αθήνα: Αντίποδες.

- , (2019), *Ιστορία της βίας*, ό.π., ό.π..
- , (2020), *Ποιος σκότωσε τον πατέρα μου*, μετ.: ό.π., ό.π..
- , (2021), *Αγώνες και μεταμορφώσεις μίας γυναίκας*, ό.π., ό.π..
- Macherey, P., (2013) *Φουκώ & Μαρξ. Το παραγωγικό υποκείμενο*, μετ.: Τ. Μπέτζελος, Αθήνα: Εκτός Γραμμής.
- Παναγιωτόπουλος, Ν., (2020), Πρόλογος στο Bourdieu, P., (2020), ό.π..
- Πρελορέντζος, Ι., (2019), *Chantal Jaquet: Εργογραφία. Εκφάνσεις της χειραφετητικής δύναμης του φιλοσοφείν ως ακατάβλητης ζωτικής ανάγκης*, στο δια- Λόγος: Επετηρίδα Φιλοσοφικής Έρευνας, Αθήνα: Παπαζήσης.
- , (2016), *Η θεωρία περί «Διαταξικών» της Chantal Jaquet: Μια Σπινοζικής έμπνευσης φιλοσοφική προσέγγιση του φαινομένου της μη αναπαραγωγής*, στο δια- Λόγος: Επετηρίδα Φιλοσοφικής Έρευνας, Αθήνα: Παπαζήσης.
- ,(2019), *Δυο σημαίνουσες Περιπτώσεις Διαταξικών: Annie Ernaux και Didier Eribon*, στο δια- Λόγος: Επετηρίδα Φιλοσοφικής Έρευνας, Αθήνα: Παπαζήσης.