



**ΠΑΝΤΕΙΟ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΚΟΙΝΩΝΙΚΩΝ
ΚΑΙ ΠΟΛΙΤΙΚΩΝ ΕΠΙΣΤΗΜΩΝ**

ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΜΕΤΑΠΤΥΧΙΑΚΩΝ ΣΠΟΥΔΩΝ

«ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΕΠΙΣΤΗΜΗ ΚΑΙ ΙΣΤΟΡΙΑ»

ΚΑΤΕΥΘΥΝΣΗ: ΠΟΛΙΤΙΚΗ ΕΠΙΣΤΗΜΗ

Προς μια εμμενειοκρατική σύλληψη του
κοινωνικού:

Baruch Spinoza και Pierre Bourdieu

Διπλωματική Εργασία

Καμπίτση Μαρία

ΕΞΕΤΑΣΤΙΚΗ ΕΠΙΤΡΟΠΗ

Γιώργος Φουρτούνης, Επίκουρος Καθηγητής, Πάντειο Πανεπιστήμιο (Επιβλέπων)

Γιάννης Πρελορέντζος, Καθηγητής, Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων

Νίκος Φούφας, Διδάσκων Ε.Σ.Π.Α., Πάντειο Πανεπιστήμιο

Αθήνα 2019

Πώς η φιλοσοφία του Spinoza βρίσκει την θέση της σε σύγχρονες θεωρήσεις του πολιτικού; Σε ποια σημεία την συναντά η σκέψη του Pierre Bourdieu; Το κοινό τους σημείο, απ' το οποίο θα ήταν γόνιμο να ξεκινήσουμε είναι πως, και οι δύο, αντιμάχονται την υπερβατικότητα, ως τρόπο να συλλαμβάνει κανείς το πολιτικό-κοινωνικό πεδίο και την θέση του ατόμου μέσα του.

Μιλώντας για υπερβατικότητα και για υπερβατική σχέση, το πρώτο που μας έρχεται στον νου είναι η σχέση μεταξύ Θεού και κόσμου, Θεού και ανθρώπου. Η εικόνα του Θεού, όπως παρουσιάζεται από τους θεολόγους και τους ιερείς, ως παντοδύναμου, ελεύθερου να τιμωρεί και να ανταμείβει, είναι ακριβώς αυτή που ο Spinoza επιχειρεί συστηματικά να αποδομήσει. Αυτός ο Θεός, που «έκανε τα πάντα για τον άνθρωπο, και τον άνθρωπο για να τον λατρεύει»,¹ αφενός είναι μια απόλυτα εξουσιαστική φιγούρα· αφ' ετέρου, είναι κατ' εικόνα και ομοίωση του ανθρώπου: της [ψευδεπίγραφης, όπως θα δείξει] ελευθερίας του,² των παθών του και της [εν γένει] αδυναμίας του. Ωστόσο, η υπερβατικότητα δεν περιορίζεται μόνο στη συζήτηση περί Θεού, εκεί δηλαδή που περιμένουμε να την βρούμε· υπονοείται και σε πολιτικές θεωρίες που απορρίπτουν τον Θεό-δημιουργό, και θεμελιώνονται στην ανθρώπινη κατάσταση και τον έλλογο χαρακτήρα της. Όπως παρατηρεί ο Spinoza, αναφερόμενος [κυρίως] στις θεωρίες του Κοινωνικού Συμβολαίου, οι φιλόσοφοι μιλάνε για τον άνθρωπο στη φύση ως κράτος εν κράτει.³ Κατά την μετάβαση από την φυσική στην πολιτική κατάσταση, ο Λόγος εμφανίζεται να κατισχύει των παθών και των ενστίκτων, και ο άνθρωπος μετατρέπεται, με σχεδόν μαγικό τρόπο από *φυσικό* σε *πολιτικό* ον –έστω κι αν, τις περισσότερες φορές, χρειάζεται έναν κυρίαρχο να τον επιτηρεί. Σε κάθε περίπτωση, η γενική ιδέα είναι πως ο άνθρωπος είναι έρμαιο των ενστίκτων και των παθών του, της *φύσης* του, και το ζητούμενο είναι να την υποτάξει και να αντικαταστήσει το *φυσικό* με το *πολιτικό*. Μιλάμε, εν τέλει, για μια εξωτερική σχέση, μεταξύ δύο αλληλοαποκλειόμενων καταστάσεων. Βλέπουμε πως τον Θεό αντικαθιστά ο Λόγος και η [έλλογη, πλέον] βούληση τού ανθρώπου να ζήσει αλλιώς: να μεταβεί από την φυσική στην πολιτική κατάσταση, να *υπερβεί* την φύση του, να την νικήσει. Η αντίληψη περί θείας βούλησης και θεϊκής παρέμβασης βρίσκεται εδώ, υπό μία έννοια, την άλλη όψη της στις θεωρίες περί ελεύθερης απόφασης έλλογων

¹ B. Spinoza, *Ηθική*, I, Παράρτημα (σελ. 132) [Τα πλήρη βιβλιογραφικά στοιχεία κάθε έργου παρατίθενται στην βιβλιογραφία, στο τέλος της εργασίας]

² ό.π. (σελ. 134)

³ B. Spinoza, *Πολιτική Πραγματεία*, Κεφ. 2, Παρ. 6 (σελ. 100) και *Ηθική*, III, Πρόλογος (σελ. 231)

υποκειμένων. Από την άλλη, το «Deus sive Natura» του Spinoza, η οντολογική σύνδεση Θεού και Φύσης, Ψυχής και Σώματος, έρχεται να απελευθερώσει τον άνθρωπο, τόσο από την υπερβατικότητα του Θεού, όσο και από την, εξίσου μεταφυσική, υπερβατικότητα του Λόγου.

Στην ίδια κατεύθυνση αναπτύσσεται και η οπτική του Pierre Bourdieu. Θα ήταν μεθοδολογικά χρήσιμο να αναφερθούμε, ακροθιγώς, σε μια αρκετά συχνή κατηγορία εναντίον του. Με αφορμή, κυρίως την μελέτη του για το εκπαιδευτικό σύστημα, υπό τον [ευνοϊκό, ομολογουμένως, για τέτοιου είδους αναγνώσεις] τίτλο *Η Αναπαραγωγή*,⁴ η ανάλυσή του εκλαμβάνεται ως ενδεικνύουσα ένα είδος μηχανικής αναπαραγωγής του κοινωνικο-πολιτικού πεδίου. Το άτομο φαίνεται να εξαφανίζεται υπό το βάρος των κοινωνικο-πολιτικών δομών που το συγκροτούν με μόνο «σκοπό» την αναπαραγωγή του πεδίου προέλευσής του. Πρόκειται για ένα αναπόδραστο σχήμα, σύμφωνα με το οποίο το άτομο δεν είναι παρά ένα προϊόν, κινούμενο σ' ένα σύμπαν σε απολύτως καθορισμένη τροχιά, και συνεπώς υπόκειται πλήρως στους περιορισμούς που αυτό του θέτει. Αυτός ο ισχυρισμός, υπό μία έννοια ισχύει, χωρίς, ωστόσο, να ευσταθεί και ως κατηγορία. Το άτομο συγκροτείται ως habitus, και τείνει, πράγματι, να αναπαράγει, δια της πρακτικής, τους [πραγματικούς] όρους συγκρότησής του. Το habitus, είναι πράγματι αποτέλεσμα των κοινωνικο-πολιτικών συνθηκών, δηλαδή του πεδίου. Το πεδίο απ' την άλλη, «φτιάχνει» τα habitus που «ταιριάζουν» σε αυτό, και που εξασφαλίζουν την αναπαραγωγή του.⁵ Είμαστε, αναμφίβολα, μπροστά σε μια αιτιακή σχέση. Το είδος της αιτιότητας, ωστόσο, πρέπει να αναζητηθεί στην σπινοζική σκέψη: πρόκειται για εμμενή αιτιότητα, ίδια με αυτήν που συνδέει τον Θεό με τον κόσμο: «Ο Θεός είναι εμμενές αίτιο και όχι μεταβατικό αίτιο όλων των πραγμάτων».⁶ Υπάρχει ως αιτία στον βαθμό που εμφανίζεται στα αποτελέσματά της, χωρίς να μπορεί να νοηθεί έξω από αυτά, πριν από αυτά· όπως «ο Θεός δεν ήταν πριν από τις αποφάσεις του ούτε μπορεί να είναι χωρίς αυτές»,⁷ έτσι και το πεδίο υπάρχει δια των [συγκροτούμενων εξ αυτού] habitus, και πραγματώνεται μόνο εντός της πρακτικής: της ζωντανής, ενεργού παρουσίας των ατόμων εντός του. Για να αντιληφθούμε την διαφορά της θέσης του Bourdieu από μια μηχανική, απονεκρωμένη αναπαραγωγή του πεδίου, αρκεί να δούμε και την κριτική που ασκεί

⁴ P. Bourdieu-J.C. Passeron, *Η Αναπαραγωγή, Στοιχεία για μια θεωρία του εκπαιδευτικού συστήματος*

⁵ P. Bourdieu, *Η Αίσθηση της Πρακτικής*, σελ. 154

⁶ B. Spinoza, *Ηθική*, I, Πρ. 18 (σελ. 109)

⁷ B. Spinoza, *Ηθική*, I, Πρ. 33, Σχόλιο 2 (σελ. 128)

στον παραδοσιακό δομισμό, ο οποίος καταλήγει να μιλά για τα άτομα ως εάν να είναι απλά υποστηρίγματα της δομής,⁸ ανάγοντας την ιστορία σε «διαδικασία δίχως υποκείμενο».⁹

Από την άλλη, μπορούμε να δούμε τον λόγο του Bourdieu ως απάντηση στις θεωρήσεις του ανθρώπινου πράττειν ως ελεύθερου από κάθε καθορισμό, απάντηση στο «‘δημιουργικό υποκείμενο’ του υποκειμενισμού»,¹⁰ όπως γράφει ο ίδιος, το οποίο αποφασίζει και πράττει *ελεύθερα*. Το υποκείμενο που καταφέρνει να σπάσει τα δεσμά του, να υπερβεί τους καθορισμούς του, να νικήσει την [κοινωνική] φύση του· ή, αντιθέτως, το τραγικό υποκείμενο, που συνθλίβεται από τους καθορισμούς του, μέσα στους καθορισμούς του, με την απόλυτη αδυναμία αυτού που ξέρει ότι βυθίζεται, σαν σε κινούμενη άμμο, αλλά δεν μπορεί να κάνει τίποτα γι’ αυτό, και απλώς περιμένει την εξαφάνισή του, οικτρίζοντας τις συνθήκες ή/και την «φύση» του: δεν είναι αρκετά δυνατός, αρκετά αποφασιστικός ή αρκετά προσεκτικός. Εν τέλει, η απόλυτη ελευθερία επιλογής να είσαι ή να μην είσαι, να κάνεις ή να μην κάνεις «αυτό ή εκείνο», κατά πόσο αποτελεί πραγματική κατάφαση της ελευθερίας; Κατά πόσο ανυψώνει την ανθρωπότητα και υμνεί την πράξη; Η αναγωγή της πράξης σε βούληση ή επιλογή αποστερεί από το υποκείμενο την ίδια του την ύπαρξη στην πράξη του. Πρόκειται για έναν πληθωρισμό ελευθερίας, που εν τέλει την κάνει να χάνει την αξία της· η πράξη αυτονομείται ως τέτοια, στο βαθμό που είναι *απλώς* μια πιθανή πράξη, ανάμεσα σε αναρίθμητες άλλες. Η θεώρηση του υποκειμένου ως απόλυτα ελεύθερου το αποκόπτει απ’ το πεδίο, το αποσυνδέει από τις συνθήκες ύπαρξής του, και το τοποθετεί σ’ ένα σημείο μηδέν, έναν κενό χρόνο «απόφασης», αποκαθαρμένης από ό,τι οδήγησε σ’ αυτήν. Πρόκειται, θα λέγαμε, για μια κατάσταση ανάλογη της φυσικής: μια κατάσταση μη-κοινωνικότητας, κατά την οποία το άτομο, ελεύθερο και ανεξάρτητο, υπάρχει και πράττει *οιονεί εκτός* δεσμών συνύπαρξης. Επομένως ναι, υπ’ αυτήν την έννοια, τα άτομα στον Bourdieu δεν είναι ελεύθερα, δεν θα μπορούσαν να αποφασίσουν και να πράξουν *οτιδήποτε*, ακριβώς γιατί είναι όντα

⁸ P. Bourdieu, *Η Αίσθηση της Πρακτικής*, σελ. 70. Μεταξύ αυτών ο Bourdieu συγκαταλέγει, άδικα θα λέγαμε, και θα προσπαθήσουμε να το δείξουμε στην πορεία, και τον Althusser: «Ηθελα, κατά κάποιο τρόπο, να επανεισάγω τους δρώντες, τους οποίους ο Levi-Strauss και οι δομιστές, μεταξύ άλλων και ο Althusser, έτειναν να καταργήσουν, μετατρέποντάς τους σε απλά επιφαινόμενα της δομής» [P. Bourdieu, ‘Fieldwork in Philosophy’, *In Other Words: Essays towards a Reflexive Sociology*, σελ. 9]

⁹ P. Bourdieu, *Η Αίσθηση της Πρακτικής*, σελ. 69

¹⁰ ό.π.

[αποκλειστικά] κοινωνικά· συνδέονται οργανικά, ολικά, αμετάκλητα με τις συνθήκες ύπαρξής τους.

Αν συμφωνήσουμε ότι ο κοινωνικός κόσμος δεν είναι ούτε έλλογος, ούτε παράλογος, ότι το υποκείμενο δεν είναι ούτε ελεύθερο ούτε καθορισμένο, και, κυρίως, ότι δεν μπορούμε να τραβήξουμε μια διαχωριστική γραμμή μεταξύ κοινωνίας και ατόμου, λόγου και μη-λόγου [π.χ. παθών], ελευθερίας και αναγκαιότητας, σε ποιο σημείο θα στεκόμασταν για να μιλήσουμε «για όλα αυτά»; Μάλλον στο μόνο δυνατό: μέσα στον κόσμο, μέσα στο πεδίο, μέσα στην πρακτική, που δεν είναι τίποτα απ' τα δίπολα που κατασκευάζουν οι φιλόσοφοι και οι πολιτικοί επιστήμονες, αλλά [απλώς] *είναι*. Υπάρχει, μεταλλάσσει και μεταλλάσσεται, εκτυλίσσεται δια της πρακτικής, εγγράφεται στα σώματα, επενεργεί στην «φαντασία», αναπαράγεται διαρκώς εκφραζόμενος, υλοποιούμενος· παράγει αποτελέσματα, χωρίς ποτέ να εμφανίζεται ως [εξωτερική] αιτία τους, χωρίς να ανεξαρτητοποιείται καμία στιγμή απ' αυτά: χωρίς να νοείται έξω απ' αυτά. Η εμμενής αιτιότητα του Spinoza είναι η μόνη μορφή αιτιότητας που μπορεί να [επιχειρήσει να] εξηγήσει τον κόσμο, αφήνοντας πάντα ένα «τυφλό» σημείο, μη εξηγήσιμο με όρους τυπικής λογικής ή μηχανικής αιτιότητας. Μένει πάντα *κάτι*, κάτι μη αναγώγιμο, κάτι που δεν μπορεί να κωδικοποιηθεί και να βρει τη θέση του σ' ένα σχήμα για την «πραγματικότητα»: Το 'Deus sive Natura', ο Θεός ή η Φύση, μας εισάγει σταδιακά σ' έναν κόσμο, ένα διανοητικό σύμπαν το οποίο βρίσκεται διαρκώς εντός του πραγματικού κόσμου, των πραγματικών ανθρώπων, και όχι «στο νησί της ουτοπίας ή στον χρυσό αιώνα των ποιητών»¹¹ έναν κόσμο τον οποίο ο Bourdieu μεταγράφει, αιώνες αργότερα, ως κόσμο *habitus*, πεδίων, δομών και πρακτικών.

Θα επιχειρήσουμε να ανιχνεύσουμε στον Bourdieu τον απόηχο της σπινοζικής σκέψης στη σύλληψη του ανθρώπινου πράττειν, και, ευρύτερα, του *τρόπου* με τον οποίο αυτό εκτυλίσσεται και λειτουργεί εντός ενός [συγκεκριμένου] πεδίου. Θα αναζητήσουμε στα βασικά κείμενα του Spinoza, κυρίως στην *Ηθική*, την *Πολιτική Πραγματεία* και την *Θεολογικοπολιτική Πραγματεία*, τα σημεία τα οποία συγκροτούν την ενιαία, πλήρη εικόνα της σπινοζικής, εμμενειοκρατικής θεώρησης του ανθρώπινου πράττειν, αντιλαμβάνεσθαι, σχετίζεσθαι. Με κεντρική έννοια αυτή του *σώματος*, της σωματικότητας ως πρωταρχικής σχέσης με τον κόσμο, [ως] αντίληψης

¹¹ B. Spinoza, *Πολιτική Πραγματεία*, Κεφ. 1, Παρ. 1 (σελ. 94)

του κόσμου, και έκφρασης του ατόμου μέσα του, αλλά και έννοιες όπως η *φαντασία*, η *επιθυμία* και η *δύναμη*, έννοιες στον πυρήνα της σκέψης του Spinoza, θα αναδείξουμε πώς, τα κείμενα αυτά, και κυρίως η *Ηθική*, είναι κείμενα βαθύτατα πολιτικά. Όχι απλώς κείμενα «πολιτικής θεωρίας», αλλά κείμενα *αναπόφευκτα* πολιτικά.

Ο Spinoza και ο Bourdieu μιλούν για την κοινωνικότητα, για τον τρόπο του σχετίζεσθαι μεταξύ ανθρώπου και κοινωνικού κόσμου, την βιωμένη σχέση «ατόμου-κοινωνίας» ως εμμενή σχέση. Μιλούν για το άτομο [οντολογικά] συνδεδεμένο με τον κόσμο ως πολιτικό κόσμο, κόσμο σχέσεων και διακυβευμάτων· κόσμο πλήρη νοήματος, διαρκώς παραγόμενου και μεταβαλλόμενου, κόσμο που παίρνει ζωή από τα άτομα στα οποία δίνει ζωή. Δείχνουν, ο καθένας με τον τρόπο και τις λέξεις του, ότι δεν υπάρχουν «ουδέτερες» ή «καθαρές ποιότητες», με την έννοια πως, ό,τι υπάρχει, υπάρχει με έναν *τρόπο*, υπάρχει προς το άτομο, και κρίνεται, πάντα, από το τι *προκαλεί*, πώς ταιριάζει ή δεν ταιριάζει με την *ιδιοσυγκρασία* του [εκάστοτε] ατόμου, το *habitus* του.¹² Θέτουν και οι δύο στο κέντρο των θεωρήσεών τους την άμεση αντίληψη, δια του σώματος, όχι ως οργάνου ή μέσου, αλλά ως ανοίγματος, και *δώρα*.¹³ Η ζωτική ορμή με την οποία το άτομο ανοίγεται στον κόσμο που το γεννά, εμπλέκεται με τον κόσμο –είναι βαθύτατα ριζωμένο σ' αυτόν, τον «αναλαμβάνει», τον διατηρεί εν ισχύ,¹⁴ ακολουθώντας διαρκώς κλήσεις, πολύ πιο ισχυρές από ρητές επιταγές ή προ(σ)τάγματα, κλήσεις που απευθύνονται κατευθείαν στο *είναι* του, στο *conatus* του: στον ίδιο τον τρόπο με τον οποίο το άτομο ανοίγεται στον κόσμο, υπάρχει εντός του κόσμου του, τον αισθάνεται, τον αλλάζει και αλλάζει απ' αυτόν· [το είναι του] όπως συγκροτείται κάθε στιγμή, σε μια διαρκώς ατελή διεργασία «συγκρότησης», όπως αυτή επιτελείται μόνο και μόνο εκ του γεγονότος της ίδιας του της παρουσίας [μέσα στον κόσμο]. Το αίτημα και για τους δύο είναι, η απελευθέρωση του ανθρώπου, όχι από τους καθορισμούς του, φυσικούς ή/και κοινωνικούς, αλλά η απελευθέρωσή του απ' το υπερβατικό: τον Θεό ή τον Λόγο, τις δομές, την «απόφαση» ή την ελευθερία, ιδωμένη ως *απόλυτη*, δηλαδή υπερβατική. Η εμμεναιοκρατική σύλληψη του κοινωνικού, δηλαδή η σύλληψή του αποκαθαρμένου από κάθε μορφή υπερβατικότητας, είτε θεϊκής είτε ανθρώπινης, το εκλαμβάνει ως μια διαρκώς τελούμενη, και πάντα ατελή, διεργασία· ένα γίνεσθαι του [κοινωνικού]

¹² G. Deleuze, *Σπινόζα. Πρακτική Φιλοσοφία*, σελ. 51-54

¹³ L. Althusser, «Σπινόζα», *Το υπόγειο ρεύμα του υλισμού της συνάντησης*, σελ. 112

¹⁴ P. Bourdieu, *Η Αίσθηση της Πρακτικής*, σελ. 95

κόσμου, ενός κόσμου όπου όλα συμβαίνουν εδώ και τώρα, που τα «μυστήριά» του βρίσκουν απάντηση μόνο εντός του –και εν τέλει τον συγκροτούν ως αυτό που είναι. Ενόσ κόσμου όπου η ελευθερία και η αναγκαιότητα «προσφέρεται» και «επιβάλλεται» [αντίστοιχα] μόνο από τον ίδιο, απ' τις ίδιες τις δομές και τον τρόπο που αυτές πραγματώνονται διά των υποκειμένων. Όπου οι δομές, ιστορία που έγινε *πράγμα*, βρίσκονται σε μια διαρκή εσωτερική σχέση με τις έξεις, ιστορία που έγινε σώμα¹⁵ καλύτερα: που γίνεται [σε εξακολουθητικό χρόνο], γιατί, ακόμα κι αν μιλάμε για *παγίωση* μιας δομής ή μιας έξης, αυτή δεν είναι ποτέ τελική, δεν είναι ποτέ αμετάλλακτη: βρίσκεται διαρκώς εν εξελίξει.

Ενάντια σε κάθε υπερβατικότητα, αναπόφευκτα εξουσιαστική, η έννοια της εμμένειας μάς (επανα)φέρει εντός του *πεδίου*: εντός του πραγματικού, βιωμένου κόσμου, με τα διακυβεύματα, τις δυνάμεις, τα πλέγματα εξουσίας που αναπτύσσονται και εκδηλώνονται σε αυτό, διαμορφώνοντας το πράττειν, τα δρώντα υποκείμενα, τις δομές και τις πρακτικές. Αυτή η *διαμόρφωση* δεν είναι αποτέλεσμα κάποιου άνωθεν *σχεδιασμού* (υπό ένα σχεδόν συνομωσιολογικό πρίσμα), αλλά το αναγκαίο αποτέλεσμα της δομής και της λειτουργίας ενός ζωντανού πεδίου, όπου τα πράγματα *γίνονται*, όπου τα υποκείμενα κάνουν αυτό που είναι, και γίνονται αυτό που κάνουν.¹⁶ Με άλλα λόγια, είναι *αποτέλεσμα* με την σπινοζική έννοια της *εμμενούς αιτιότητας*. Η εμμενής αιτία *δεν προϋπάρχει* των αποτελεσμάτων της, *συνίσταται* στα αποτελέσματά της· δεν νοείται χωρίς αυτά, δεν είναι τίποτα έξω απ' αυτά. Και υπάρχει *αναγκαία*, είναι *πάντοτε ήδη* εκεί, και ενεργεί από μόνη την ύπαρξή της. *Εμμένει*, βρίσκεται εντός, κατοικεί στα πράγματα, με τρόπο που τα καταλαμβάνει, τα κατακλύζει, τα [εκ]πληρώνει, τα φέρνει στην ύπαρξη· *δεν προϋπάρχει*, υπάρχει μόνο διά της παρουσίας, και χάρη σ' αυτήν. Από τη στιγμή που υπάρχει, πράττει, ενεργεί, επιτελεί, *παράγει νόημα*. Κι αυτό είναι *μία* στιγμή, κάτι περισσότερο κι από αυτό που αποκαλούμε συνήθως «δύο όψεις του ίδιου νομίσματος». Σε μια εμμενή σχέση, δεν μπορούμε να διαλέξουμε «κορώνα ή γράμματα», διότι μιλάμε για την *χάραξη* της κορώνας ή των γραμμάτων στο *μέταλλο*: για την σχέση μεταξύ του σκαλίσματος και του μετάλλου της *μίας και αυτής όψης*.

¹⁵ P. Bourdieu, «Το πεθαμένο κυριεύει το ζωντανό: οι σχέσεις ανάμεσα στην Πραγματοποιημένη Ιστορία και την Ενσωματωμένη Ιστορία», *Κείμενα Κοινωνιολογίας*, σελ. 33

¹⁶ ό.π., σελ. 33

Δεν υπάρχει τίποτα πίσω, ή πέρα, απ' ότι γίνεται εδώ-και-τώρα: ένα διαρκές εδώ-και-τώρα, καθώς «το πεθαμένο κυριεύει το ζωντανό»¹⁷, όπως γράφει ο Bourdieu παραπέμποντας στον Marx, [και] με την έννοια ότι κάθε τι που εκδηλώνεται στο παρόν, αποτελεί προϊόν λιγότερο ή περισσότερο μακράς διεργασίας, συνιστά συσώρευση στοιχείων/εκδηλώσεων της δομής, αποτελεί προϊόν του πεδίου εντός του οποίου εκδηλώνεται. Πρόκειται, θα λέγαμε, για μια συνισταμένη δυνάμεων, υλικών και συμβολικών, που οδηγούν, σχεδόν με *φυσικό* τρόπο, στην *περίσταση*, στην εκδήλωσή της ως από γεγονός. Αυτήν την περίσταση, είτε την μελετάμε, ως κοινωνικοί επιστήμονες, είτε καλούμαστε να την αναστοχαστούμε, ως κοινωνικοί δρώντες, οφείλουμε να την συλλαμβάνουμε ως ένα τέτοιο *πλέγμα*. Το διαρκές διακύβευμα είναι, κάνοντας θεωρία, να εμμένουμε στον κόσμο, να μην υποκύπτουμε στον πειρασμό να παίρνουμε την θέση ενός αφηγητή-παντογνώστη, μιας ήδη γραμμένης ιστορίας. Η απόσταση που οφείλει ο ερευνητής να διατηρεί από το αντικείμενο έρευνας, δεν συνίσταται σε μια εξαγγελτικού τύπου «ουδετερότητα» ή τον [αφελή] ισχυρισμό ότι ο ίδιος έχει απεκδυθεί αυτό που είναι, και είναι «μόνο επιστήμονας», ή ότι το βλέμμα του είναι απλώς αυτό του μεγεθυντικού φακού, που παρατηρεί, αναδεικνύει και εξηγεί. Στην περίπτωση των κοινωνικών επιστημών, της κοινωνιολογίας, της φιλοσοφίας, ο αναστοχασμός έγκειται στην επίγνωση ότι *είναι* μέρος του αντικειμένου, και όχι ότι *δεν είναι*, ότι μπορεί [ή οφείλει] να αποστασιοποιηθεί τόσο, ώστε να μιλά για τον κοινωνικό κόσμο σαν να μιλά για ένα εργαστηριακό πείραμα χημείας, με δράσεις και αντιδράσεις σε αποφασιστικές, εντοπίσιμες, στιγμές ανάμειξης στοιχείων. Το πράττειν καθορίζεται, ρητά ή άρρητα, από τα στοιχεία του πεδίου στο οποίο εκτυλίσσεται, εντός του οποίου συγκροτήθηκε ως προδιάθεση, ως πιθανός *τρόπος*, και εκδηλώθηκε ως πράξη· ακόμα περισσότερο, ως «ελεύθερη» πράξη, ως επιθυμία για πράξη, ως βούληση που γίνεται πράξη. Η έννοια της εμμένειας μας επιτρέπει να διαφύγουμε το, ψευδές, εν τέλει, δίλλημα μεταξύ ενός εξωτερικού, φυσικού ή μεταφυσικού, καταναγκασμού, και μιας ελευθερίας της ανθρώπινης βούλησης, υπό μία έννοια εξ ίσου *μαγικής* και ακατανόητης με την θεϊκή [βούληση]. Μια θεώρηση του ανθρώπινου πράττειν ως ελεύθερου από κάθε καθορισμό, αποτελεί σχήμα εξίσου μηχανιστικό και αποστασιοποιημένο απ' ό,τι θα ονομάζαμε κοινωνικό/πολιτικό πεδίο, και, επί της

¹⁷ ό.π., σελ. 29-30

ουσίας, δεν διαφέρει σε τίποτα απ' την θεϊκή παρέμβαση και το θαύμα, σκιαγραφώντας μια κατακερματισμένη εικόνα του πραγματικού.

Το ζητούμενο είναι «να επανέλθουμε στην πρακτική»,¹⁸ στον άνθρωπο-σώμα, εν τω κόσμω σώμα-πράξη, στην *λογική*, και πριν απ' αυτήν, στην *αίσθηση* της *πρακτικής*. Μια πρακτική τελούμενη από πραγματικούς ανθρώπους, μέσα στον κόσμο, τέλεια και διαρκώς ατελής, ελεύθερη μέσα στους καθορισμούς της. Να δούμε πώς εγγράφεται στο σώμα –καλύτερα, πώς γίνεται σώμα– η ιστορία που έγινε πράγμα, οι κοινωνικές δομές, μέσω συλλογικών τελετουργιών και [περισσότερο] μέσω καθημερινών παραινέσεων, σ' όλα τα πεδία στα οποία κινείται το άτομο· κυρίως, τις φορές που τίποτα απ' αυτά δεν λέγεται ρητά, και τίποτα δεν είναι *σχεδιασμένο*. Εν τέλει, το «μυστήριο» του κόσμου, το πώς οι άνθρωποι *ζουν μαζί*, με τρόπο μάλιστα που πράγματι τίποτα να μην «είναι ωφελιμότερο για τον άνθρωπο από τον άνθρωπο»,¹⁹ μπορεί να εμφανιστεί μπροστά μας πιο καθαρά, μόνο αν λάβουμε υπόψη μας «την επιτελεστική μαγεία του κοινωνικού».²⁰

¹⁸ P. Bourdieu, *Η Αίσθηση της Πρακτικής*, σελ. 88

¹⁹ B. Spinoza, *Ηθική*, IV, Π.18, Απόδειξη (σελ. 370)

²⁰ P. Bourdieu, *Η Αίσθηση της Πρακτικής*, σελ. 96

**Baruch Spinoza: Τίποτα δεν είναι ωφελιμότερο για τον άνθρωπο από τον
άνθρωπο**²¹

– Το δοκίμασα , αλλά νομίζω πως δεν ξέρω να διηγηθώ. Ακόμη χειρότερο, δεν μπορώ να περιγράψω. Έχω πάντα την εντύπωση πως όταν ονομάσεις κάτι, του φτάνει για να υπάρξει. Τι είναι, θα το δείξει μόνο του με τα καμώματα του. Γι αυτό, υποθέτω, όταν επιχειρήσω μια περιγραφή, μου φαίνεται πως οι λέξεις χάνουν το βάρος τους, διαλύονται στην άκρη της πένας. Και πώς να γεμίσεις ένα βιβλίο χωρίς περιγραφές;

Η κυρία ξαφνίζονταν ή ανυπομονούσε:

– Μα, αν αυτό το κάτι δεν είναι άνθρωπος· είναι ας πούμε ένα τοπίο, ένα πράγμα, χωρίς καμώματα – που δεν πράττει, θα έλεγα καλύτερα – τότε πώς θα καταλάβουμε περί τίνος πρόκειται χωρίς περιγραφή;

– Μου φαίνεται πως ό,τι υπάρχει πράττει, είπε ο Στράτης.²²

Ο Spinoza γράφει σε μια εποχή κατά την οποία κεντρική θέση στις θεωρίες περί πολιτικής και κοινωνικότητας κατέχει η έννοια του Φυσικού Δικαίου. Η νεώτερη πολιτική θεωρία αρθρώνεται με άξονα το Κοινωνικό Συμβόλαιο, σε μια εποχή αναταραχών και αμφισβήτησης του Παλαιού Καθεστώτος. Είναι λοιπόν αναγκαίο να δούμε τη θέση του Spinoza σε αυτήν την παράδοση, ενδεχομένως παράλληλα [σε κάποια καίρια σημεία] με την θεώρηση του Thomas Hobbes, κατ' εξοχήν θεωρητικού της συμβολαιακής παράδοσης, και σύγχρονου του Spinoza.

Η παράδοση του Φυσικού Δικαίου: από την φυσική στην πολιτική κατάσταση.

Η έννοια του Φυσικού Δικαίου κατέχει κεντρική θέση στην νεότερη πολιτική θεωρία. Το Φυσικό Δίκαιο αποτέλεσε το κατ' εξοχήν μέσο αμφισβήτησης του Παλαιού Καθεστώτος, της μοναρχίας και της φεουδαρχίας και λειτούργησε ως θεμέλιο, ως νομιμοποιητική βάση της ανερχόμενης αστικής κοινωνίας. Μαζί με την έννοια του Κοινωνικού Συμβολαίου, ήταν το σύμβολο της συναινετικής και νόμιμης διακυβέρνησης, σε αντίστιξη προς τις παραδοσιακές κοινωνίες της ανισότητας, των προνομίων και της αυθαιρεσίας του Μονάρχη. Στις θεωρίες του κοινωνικού συμβολαίου, ξεκινώντας από την ιδέα του ατόμου σε μια προ-πολιτική κατάσταση, αναζητείται το θεμέλιο της πολιτικής κοινότητας –τόσο ως προς το **τι** οδηγεί τα

²¹ B. Spinoza, *Ηθική*, IV, Πρ. 18, Σχόλιο (σελ.370)

²² Γ. Σεφέρης, *Εξι νύχτες στην Ακρόπολη*, σελ. 7-8

άτομα στη σύστασή της, όσο και ως προς το *πώς*: με ποιόν τρόπο και βάσει ποιων αρχών περνάμε από την *φυσική* στην *πολιτική* κατάσταση. Είναι ενδεικτικό πως «η ιδέα [...] του ατόμου, απογυμνωμένου από κάθε κοινωνικό δεσμό [...] στρέφεται εναντίον των κοινωνικών δεσμών εξάρτησης και υποτέλειας της προαστικής κοινωνίας».²³ Χαρακτηριστική των θεωριών που βασίζονται στο Φυσικό Δίκαιο είναι η συνεχής αναφορά στο *άτομο*, ως «αφετηρία της ιστορίας, με άλλα λόγια ότι είναι κάτι που τίθεται από τη φύση».²⁴ Από εδώ προκύπτει το δεύτερο ουσιώδες χαρακτηριστικό των εν λόγω θεωριών, η μη ιστορικότητά των αρχών του Φυσικού Δικαίου. Οι αρχές αυτές θεμελιώνονται μόνο στην *ανθρώπινη φύση* ως τέτοια, στον άνθρωπο ως άνθρωπο, και όχι ως ιστορικό ον, και αντλούν την ισχύ τους από τον ορθό Λόγο, και όχι από τον Θεό ή την (και πάλι οιονεί υπερβατική) αυθεντία του Μονάρχη *θείω δικαίωματι*. Συνεπώς, το Θετικό Δίκαιο, οι Νόμοι της Πολιτείας, οφείλουν να βασίζονται στις αρχές του Φυσικού Δικαίου, και αυτό είναι το κριτήριο για να χαρακτηριστεί η διακυβέρνηση *δίκαιη*, συμβατή με την ανθρώπινη *ουσία*, και σύμφωνη με τις επιταγές του Λόγου.

Στις παραδοσιακές φυσικοδικαιϊκές θεωρίες υπάρχει πλήρης διάκριση μεταξύ Φύσης και Κοινωνίας, Φυσικού και Πολιτικού. Υπάρχουν διαφορές μεταξύ των στοχαστών, κυρίως ως προς την περιγραφή της φυσικής κατάστασης (στην ουσία, ως προς την ανθρωπολογία τους), οι οποίες επηρεάζουν σε ικανό βαθμό την μορφή της Πολιτείας που συγκροτούν μετέπειτα θεωρητικά: τα θεμέλιά της (ο φόβος στον Hobbes ή η ελευθερία στον Rousseau), και κατ' επέκταση, τον τρόπο άσκησης της κυριαρχίας. Ωστόσο, το γενικό σχήμα είναι πως τα άτομα στην Φυσική Κατάσταση έχουν απόλυτη ελευθερία να κινηθούν και να αποκτήσουν οτιδήποτε επιθυμούν, και να πράττουν όπως αυτά κρίνουν για να προστατεύσουν τις κτήσεις τους και την ζωή τους. Δεν υπάρχει καμιά διασφάλιση, καθώς δεν δεσμεύονται από τίποτα, πέραν της φυσικής αναγκαιότητας, της φυσικής δύναμης ή των τεχνασμάτων που μπορούν να χρησιμοποιούν για την αυτοπροστασία τους. Κάπως έτσι, φτάνει μια στιγμή που οι άνθρωποι δεν μπορούν πια να ζήσουν στην Φυσική κατάσταση και είναι αναγκαία η μετάβαση σε μια θεσμισμένη Πολιτεία, όπου θα κυριαρχεί, όχι πια η εμπαθής, φυσική ροπή τους, αλλά έλλογοι κανόνες δικαίου. Κατά την μετάβαση αυτή, κάθε άνθρωπος αποποιείται τα «φυσικά του δικαιώματα», παύει να είναι ένα *φυσικό ον*, και γίνεται ον

²³ Μ. Αγγελίδης, Θ. Γκιούρας, *Θεωρίες της Πολιτικής και του Κράτους*, Εισαγωγή, σελ. 15

²⁴ *ό.π.*

πολιτικό, γίνεται πολίτης ή υπήκοος: είναι υποχρεωμένος να υπακούει στους κανόνες που πλέον τίθενται από την πολιτική κοινότητα της οποίας είναι μέλος, ήτοι στους κανόνες του Θετικού Δικαίου. Ανήκοντας και ο Hobbes σ' αυτήν την παράδοση, ξεκινά από το άτομο στην φυσική κατάσταση, και από αυτό παράγει λογικά την συγκροτημένη, θεσμισμένη, Πολιτεία.

Το έργο του Thomas Hobbes είναι ίσως το πλέον ενδεικτικό της φυσικοδικαιικής παράδοσης. Στον *Λεβιάθαν* (1651) εκδιπλώνεται με μεγάλη σαφήνεια και παραστατικότητα το σχήμα μετάβασης απ' την Φυσική στην Πολιτική κατάσταση. Περιγράφει εκτενώς την Φυσική Κατάσταση και το πώς αυτή καταλήγει κυριολεκτικά αβίωτη, υποχρεώνοντας τους ανθρώπους να αναζητήσουν μια διέξοδο από αυτήν και να συγκροτήσουν μια κοινότητα με τρόπο που θα διασφαλίζεται, πρώτα απ' όλα, η ίδια η ζωή τους. Η Πολιτεία νοείται πραγματικά ως τέχνημα, ανθρώπινο κατασκεύασμα, σχεδόν με όρους μηχανικής, με σκοπό την ρύθμιση κάθε πτυχής της συμβίωσης, την μέριμνα για την ζωή, την ιδιοκτησία και κάθε δραστηριότητα του ατόμου. Διαβάζουμε στην εισαγωγή: «Η τέχνη προχωρεί ακόμη παραπέρα, μιμούμενη εκείνο το έλλογο και ανυπέρβλητο έργο της φύσης, τον άνθρωπο. Πράγματι, με την τέχνη δημιουργήθηκε αυτός ο μέγας Λεβιάθαν, ο αποκαλούμενος πολιτική κοινότητα ή Κράτος, στα λατινικά *civitas*, που άλλο δεν είναι παρά τεχνητός άνθρωπος. Είναι, βεβαίως, αυτός μεγαλύτερος και ισχυρότερος από τον φυσικό, στην προστασία και υπεράσπιση του οποίου αποσκοπεί. Η κυριαρχία αποτελεί την τεχνητή ψυχή αυτού του τεχνητού ανθρώπου, εμφυσώντας ζωή και κίνηση σ' ολόκληρο το σώμα».²⁵

Για τον Hobbes, ο άνθρωπος δεν είναι φύσει κοινωνικός, και η προ-πολιτική κατάσταση είναι μια κατάσταση πολέμου και ανασφάλειας. Τα άτομα είναι ίσα ως προς την δύναμη, και ελεύθερα, με την έννοια ότι δεν τίθεται σε αυτά κανένας εξωτερικός καταναγκασμός ως προς το πώς μπορούν να την χρησιμοποιήσουν. Όλοι έχουν δικαίωμα σε όλα, και δεν υπάρχει τίποτα που να διασφαλίζει τις κτήσεις τους και την ζωή τους. Το μόνο που μπορεί ο καθένας να κάνει για να επιβιώσει «είναι να κυριαρχήσει [...] με τη βία ή με την κολακεία πάνω σε όσο το δυνατόν περισσότερους ανθρώπους, μέχρι που να πάψει να διακρίνεται κάποια άλλη δύναμη ικανή να τον θέσει σε κίνδυνο».²⁶ Η φυσική κατάσταση είναι μια κατάσταση στην

²⁵ Thomas Hobbes, *Λεβιάθαν*, τ. 1, Εισαγωγή, σελ. 77

²⁶ ό.π., κεφ. XIII, σ. 194

οποία δεσπόζουν «ο διαρκής φόβος και ο κίνδυνος του βίαιου θανάτου. Ο ανθρώπινος βίος είναι μοναχικός, ενδεής, βρωμερός, κτηνώδης και βραχύς».²⁷ Με κινητήριο δύναμη ακριβώς αυτόν τον *φόβο*, ο *Λόγος*, χάριν της αυτοσυντήρησης, υπαγορεύει κάποιες ρυθμιστικές αρχές, με τη μορφή Φυσικών Νόμων. Ο πρώτος θεμελιώδης Φυσικός Νόμος είναι πως «κάθε άνθρωπος οφείλει να επιδιώκει την ειρήνη, στο μέτρο που έχει ελπίδα να την επιτύχει [...]»,²⁸ απ' τον οποίο συνάγεται ο δεύτερος: «ένας άνθρωπος πρέπει να είναι πρόθυμος, όταν και οι άλλοι είναι επίσης πρόθυμοι, να παραιτηθεί από το δικαίωμά του πάνω σε όλα τα πράγματα για τόσο διάστημα, όσο απαιτεί η ειρήνη και η αυτοάμυνά του και να αρκεστεί σε τόση μόνον ελευθερία έναντι των άλλων, όση θα επέτρεπε και στους άλλους έναντι του εαυτού του».²⁹ Αυτή η αμοιβαία παραίτηση είναι το συμβόλαιο. Για να τηρείται πράγματι αυτή η πρώτη σύμβαση, είναι αναγκαία «μια εξαναγκαστική εξουσία, που να επιβάλλει σε όλους εξίσου την τήρηση των συμβάσεων, απειλώντας τους με τιμωρία μεγαλύτερη του οφέλους που προσδοκούν να αποκομίσουν από την αθέτησή τους».³⁰ Στο σημείο αυτό εισάγεται στο χομπσιανό σχήμα ο Κυρίαρχος: *αφού τα άτομα έχουν προχωρήσει σ' αυτήν την σύμβαση, δεν μένει παρά να αναθέσουν «σ' ένα άτομο ή σε μια συνέλευση ατόμων να τους εκπροσωπεί, έτσι ώστε ο καθένας να ορίζει και να αναγνωρίζει τον εαυτό του ως αυτεξούσιο εντολοδότη οποιασδήποτε ενέργειας επιτελεί ή προκαλεί ο εκπρόσωπος όλων για θέματα σχετικά με την κοινή ειρήνη και ασφάλεια [...]*».³¹ Η εξουσία του Κυρίαρχου είναι μία και αδιαίρετη, στο βαθμό που εκείνος είναι το πρόσωπο όλων· από τα άτομα, τα οποία πλέον, στην πολιτική κατάσταση, καλούνται *υπήκοοι*, απαιτείται απόλυτη υποταγή. Μόνη προϋπόθεση είναι ο Κυρίαρχος να μεριμνά για την τήρηση των συμβάσεων, και να διασφαλίζει την ειρήνη και την ασφάλεια της Πολιτείας. «Ιδού, λοιπόν, η γένεση εκείνου του μεγάλου Λεβιάθαν, ή μάλλον (για να μιλήσουμε με μεγαλύτερο σεβασμό), εκείνου του θνητού θεού, στον οποίον οφείλουμε, ύστερα απ' τον αθάνατο Θεό, την ειρήνη και την διαφέντεψή μας. Διότι [...] έχει στην διάθεσή του τόση εξουσία και δύναμη, ώστε επισείοντάς τες μπορεί να κατευθύνει τη βούληση όλων προς τους σκοπούς της εσωτερικής ειρήνης και της αμοιβαίας αρωγής έναντι των εξωτερικών εχθρών».³²

²⁷ ό.π., σελ. 196

²⁸ ό.π., κεφ. XIV, σελ. 200

²⁹ ό.π.

³⁰ ό.π., κεφ. XV, σελ. 213

³¹ ό.π., κεφ. XVII, σελ. 241

³² ό.π.

Hobbes και Spinoza

Το 1670, δεκαεννέα μόλις χρόνια μετά τη δημοσίευση του *Λεβιάθαν*, ο Spinoza δημοσιεύει ανώνυμα την *Θεολογικοπολιτική πραγματεία*. Διαβάζουμε στον Πρόλογο «[...] θα αναφερθώ στις αιτίες που με παρακίνησαν να γράψω», κι αυτές δεν είναι παρά οι δοξασίες των θεολόγων και, περισσότερο, η μεταφορά των θρησκευτικών διαμαχών στο κράτος. «Πράγματι, οι σχέσεις της Συναγωγής με τις ολλανδικές αρχές [...] της επέτρεπαν να καταγγέλλει τους επικίνδυνους ομόθησκους στις πολιτικές αρχές και να εξασφαλίζει, πλαγίως τουλάχιστον, την καχυποψία της πολιτείας εναντίον τους».³³ Ο Spinoza, ως «αποσυνάγωγος» γνώρισε, συνεπώς, πολύ καλά αυτήν την εμπλοκή της θρησκευτικής με την πολιτική εξουσία. Περισσότερο κι απ' αυτές τις, διόλου αμελητέες, αλλά μάλλον εξωτερικές σχέσεις, σχεδόν «εμπορικού τύπου», με την έννοια μιας δοσοληψίας μεταξύ των δύο Αρχών, τα ζητήματα που εκθέτει ο Spinoza στην *Θεολογικοπολιτική Πραγματεία* είναι πολύ βαθύτερα. Ολόκληρο το έργο είναι μια συλλογιστική διαδρομή, για να φτάσει στο τελευταίο κεφάλαιο: «Σ' ένα ελεύθερο Κράτος, καθένας είναι ελεύθερος να σκέφτεται όπως θέλει, και να λέει αυτό που σκέφτεται». Η *Θεολογικοπολιτική Πραγματεία* είναι ένα πραγματικό δημοκρατικό μανιφέστο. Ο Spinoza γράφει προς υπεράσπιση της «Αληθινής Θρησκείας», έναντι των φιλάργυρων και φιλόδοξων ιερέων, οι οποίοι συμπεριφέρονται περισσότερο ως ρήτορες παρά ως δάσκαλοι, επιζητούν τον θαυμασμό, επιτίθενται στους διαφωνούντες, και χειραγωγούν το πλήθος, εκμεταλλευόμενοι την αμάθεια και τις δεισιδαιμονίες που οι ίδιοι καλλιεργούν.³⁴ Γράφει, εν τέλει, υπερασπιζόμενος την ελευθερία της σκέψης και της έκφρασης, που βρίσκονται υπό την απειλή του θεολογικού δογματισμού, και της πολιτικής αυθαιρεσίας. Υπερασπίζεται την ατομικότητα που εκμηδενίζεται μεταξύ ενός υπερβατικού θεού, και ενός οιονεί υπερβατικού Κυρίαρχου.

Στο σημείο αυτό θα κάνουμε μια φαινομενική παρέκβαση: θα αναφερθούμε στην κριτική που ασκεί ο Carl Schmitt στο σημείο που συναντώνται, σύμφωνα με την δική του ανάγνωση, ο Hobbes με τον Spinoza: αυτό της πίστης στα θαύματα, και κατ' επέκταση, στη διάκριση δημοσίου-ιδιωτικού και τον [καταστροφικό, σύμφωνα με την σμιττιανή ανάγνωση] ρόλο που αυτή παίζει στην σταθερότητα της Πολιτείας. Αξίζει να αναφερθούμε σ' αυτό, καθώς θα μας βοηθήσει να κατανοήσουμε πληρέστερα την

³³ Εισαγωγή του Γ. Βόκου στο B. Spinoza, *Πολιτική Πραγματεία*, σελ. 23

³⁴ B. Spinoza, *Θεολογικοπολιτική Πραγματεία*, Πρόλογος, σελ. 52-53

σπινοζική θέση, τόσο εντός της φυσικοδικαιικής παράδοσης, όσο και ευρύτερα, σε ότι αφορά την πολιτική οργάνωση, τη ζωή της ίδιας της Πολιτείας, και την σχέση των ατόμων με αυτήν. Ο Carl Schmitt βρίσκει στον Hobbes έναν στοχαστή που προτάσσει την έννοια της κυριαρχίας, υποτάσσοντας τα πάντα, και πρώτα απ' όλα τα άτομα και τις δυνάμεις τους, σ' ένα πρόσωπο, τον Κυρίαρχο. Ακολουθώντας τον Hobbes, συγκροτεί την δική του θεώρηση περί *κυριαρχίας και απόφασης*: «Κυρίαρχος είναι όποιος αποφασίζει για την κατάσταση έκτακτης ανάγκης».³⁵ Αυτό το «για» έχει διττή σημασία: αφενός, Κυρίαρχος είναι αυτός που αποφασίζει *στην περίπτωση* έκτακτης ανάγκης, αφετέρου Κυρίαρχος είναι αυτός που αποφασίζει *τι συνιστά* έκτακτη ανάγκη. Κυριαρχία και απόφαση εν τέλει ταυτίζονται, σε μια θεώρηση που αξιοποιεί το χομπσιανό σχήμα, παραγνωρίζοντας, ωστόσο, σημαντικά σημεία του, όπως είναι οι όροι σύστασης της Κυριαρχίας.³⁶ Στο βιβλίο του Schmitt *Ο Λεβιάθαν στην πολιτειολογία του Τόμας Χομπς: Νόημα και αποτυχία ενός πολιτικού συμβόλου*, κορυφώνεται η σμιτιανή κριτική, και εισάγεται στην συζήτηση ο Spinoza. Γιατί απέτυχε ο Λεβιάθαν, όχι [απλώς] ως σύμβολο, αλλά και ως πραγματικότητα; Διότι «ο Χομπς παρεκκλίνει στον πλέον κρίσιμο σημείο»,³⁷ το οποίο δεν είναι παρά το ζήτημα της πίστης στα θαύματα. Μπορεί ο Κυρίαρχος να είναι αυτός που αποφασίζει τι είναι θαύμα, ή ακόμα και τότε «τα θαύματα παύουν»,³⁸ ο Hobbes διατηρεί ωστόσο την καθοριστική επιφύλαξη: «ένας ιδιώτης είναι πάντοτε ελεύθερος, *καθώς η σκέψη είναι ελεύθερη*, να πιστεύει ή να μην πιστεύει όσες πράξεις έχουν παρουσιαστεί ως θαύματα [...]».³⁹ Το γεγονός ότι ο Hobbes αφήνει χώρο για την ελευθερία της [ιδιωτικής] σκέψης, έναντι του λόγου του Κυρίαρχου, είναι σύμφωνα με τον Schmitt, καταστροφικό για την Πολιτεία, καθώς «στο σημείο αυτό, η διάκριση μεταξύ εσωτερικής πίστης και εξωτερικής ομολογίας εμφιλοχωρεί στο πολιτικό σύστημα του Λεβιάθαν».⁴⁰ Πρόκειται για ρήγμα στα ίδια τα θεμέλια του κράτους, διάκριση η οποία υπονομεύει την Κυριαρχία, και αφήνει χώρο στον Spinoza, τον «εβραίο φιλόσοφο» όπως τον αποκαλεί, να μιλά για την ελευθερία του φιλοσοφείν, καθώς και

³⁵ Carl Schmitt, *Πολιτική Θεολογία*, σελ. 10

³⁶ Περί κυριαρχίας και απόφασης στο χομπσιανό σχήμα βλ. Μανόλης Αγγελίδης, «Κυριαρχία και Απόφαση», *Αξιολογικά*, τχ. 16, Νοέμβριος 2006, σελ. 11-17. Για την σμιτιανή ανάγνωση του Hobbes βλ. Αλίκη Λαβράνου, «Κυριαρχία, Φυσική Κατάσταση και Φύση του ανθρώπου στον Τόμας Χομπς και τον Καρλ Σμιττ: παρατηρήσεις πάνω στην σμιτιανή ερμηνεία του Χομπς», στο ίδιο, σελ. 161-181

³⁷ C. Schmitt, *Ο Λεβιάθαν στην πολιτειολογία του Τόμας Χομπς*, σελ. 128

³⁸ ό.π., σελ. 126· για την θέση του Hobbes σε ό,τι αφορά τα θαύματα, βλ. T. Hobbes, *Λεβιάθαν*, κεφ. XXXVII, τ.2, σελ. 79-83

³⁹ T. Hobbes, *Λεβιάθαν*, σελ. 83 [η υπογράμμιση δική μου]

⁴⁰ C. Schmitt, *Ο Λεβιάθαν...*, σελ. 128

για διάκριση μεταξύ [εσωτερικής] πίστης και [εξωτερικής] ομολογίας, η οποία τίθεται πλέον με τρόπο πιο ευθύ απ' ό,τι στον Hobbes.⁴¹

Ο Hobbes και ο Spinoza φαίνεται να συμφωνούν στην απόλυτη και αδιαπραγμάτευτη τήρηση της ειρήνης και της ασφάλειας του Κράτους. Αναγκαία συνθήκη γι' αυτό είναι η υποταγή στους νόμους της κυρίαρχης, πολιτικής, εξουσίας. Και στον Spinoza, σε ό,τι αφορά τα θρησκευτικά ζητήματα, ισχύει ό,τι και στον Hobbes: «[...] δείχνω ότι εκείνοι που κατέχουν την κρατική εξουσία είναι οι υπερασπιστές και οι ερμηνευτές όχι μόνο του πολιτικού δικαίου, αλλά ακόμη και των θρησκευτικών ζητημάτων, καθώς και ότι μόνο αυτοί έχουν το δικαίωμα να διακρίνουν τι είναι δίκαιο, τι άδικο, τι ευσεβές και τι ασεβές».⁴² Σύμφωνα με την ανάγνωση του Schmitt, ο Spinoza φαίνεται να αντιστρέφει τις προτεραιότητες που θέτει ο Hobbes. Για τον Hobbes προέχει η ασφάλεια, ενώ η ελευθερία της σκέψης αναφέρεται [απλώς] ως κάτι που υπάρχει αναπόφευκτα. Ο Spinoza, από την άλλη, φαίνεται να προτάσσει την (θεσμική) αναγνώριση της ελευθερίας της σκέψης, θέτοντας την ασφάλεια ως κάτι δευτερεύον. Θα λέγαμε, ωστόσο, ότι αυτή η ανάγνωση παρερμηνεύει το επιχείρημα του Spinoza, καθώς ο ίδιος δεν προτάσσει την ελευθερία έναντι της ασφάλειας, αλλά την συνδέει άμεσα με αυτήν. Η ελευθερία τίθεται ως *προϋπόθεση* της ασφάλειας και της σταθερότητας του Κράτους, καθώς οι έχοντες την πολιτική εξουσία, μπορούν «να [την] διατηρήσουν [...] *μόνο αν* παραχωρηθεί στον καθένα να έχει τη γνώμη που θέλει, και να λέει την γνώμη του».⁴³ Ο Spinoza πηγαίνει ίσως ένα βήμα παραπέρα: «και να λέει την γνώμη του». Αυτό είναι μια επιπλέον δικλείδα ασφαλείας στην τήρηση της τάξης, και παράλληλα μια κριτική στην ισχύουσα [πολιτική] κατάσταση: «[οι συγκρούσεις] γεννιούνται απλώς από το γεγονός ότι οι νόμοι παρεμβαίνουν σε ζητήματα θεωρίας και οι γνώμες αντιμετωπίζονται και καταδικάζονται σαν εγκλήματα»,⁴⁴ ενώ «αν το δίκαιο του κράτους προέβλεπε ότι *μόνο οι πράξεις μπορούν να διώκονται, ενώ τα λόγια δεν τιμωρούνται*, τέτοιες συγκρούσεις δεν θα μπορούσαν να καλύπτονται με επίφαση δικαίου, και οι διαφωνίες δεν θα μετατρέπονταν σε συγκρούσεις».⁴⁵ Αυτός ο διαχωρισμός μεταξύ πράξης και λόγου, σε ό,τι αφορά «το δίκαιο του Κράτους» είναι άμεσα συνδεδεμένος με την πολιτική θέση του Spinoza για την προστασία της

⁴¹ ό.π., σελ. 130-131

⁴² B. Spinoza, *Θεολογικοπολιτική Πραγματεία*, Πρόλογος, σελ. 60

⁴³ ό.π. [η υπογράμμιση δική μου]

⁴⁴ ό.π., σελ 50

⁴⁵ ό.π. [η υπογράμμιση στο κείμενο]

Πολιτείας και την διαφύλαξη της σταθερότητάς της. Και ο Hobbes λέει ρητά πως «[κ]ανέναν δεν πρέπει, ερμηνεύοντας την Γραφή, να προχωρεί πέρα απ' τα όρια που έθεσαν οι εκάστοτε κυρίαρχοι»,⁴⁶ για τον Spinoza, ωστόσο, ως υπέρβαση των ορίων αυτών λογίζεται μόνο η πράξη και όχι ο λόγος, ενώ για τον Hobbes και ο λόγος κάθε ιδιώτη πρέπει να υποτάσσεται στον λόγο του Κυρίαρχου. Συνοψίζοντας, η σπινοζική θέση συγκροτείται, υπό μία έννοια, με βάση το «προβληματικό», σύμφωνα με την ανάγνωση του Schmitt, σημείο του χομπσιανού σχήματος. Μόνο η κυρίαρχη πολιτική εξουσία είναι αρμόδια να εκφέρει κρίσεις περί δικαιοσύνης, ευσέβειας και ασέβειας. Ταυτόχρονα όμως, πρέπει να αναγνωρίζεται σε όλους το δικαίωμα να σκέφτονται ελεύθερα, και να μιλούν ελεύθερα. Το ζήτημα περί πίστης στα θαύματα, και κατ' επέκταση η διάκριση πίστης και ομολογίας, έχει αμιγώς πολιτική σημασία. Δεν συνιστούν αυτές καθ' εαυτές οι θεωρητικές-θεολογικές διαφωνίες ή και διαμάχες απειλή για το κράτος, αλλά η μεταφορά τους σε αυτό. Το γεγονός ότι ζητήματα ερμηνείας της Γραφής, ζητήματα που αφορούν τον προσωπικό λόγο και, εξ ορισμού, ανήκουν στην σφαίρα της πίστης, ανάγονται σε δημόσια ζητήματα, διεκδικώντας μάλιστα θέση, και παίζοντας συχνά ρόλο, στην πολιτική, αποσταθεροποιώντας έτσι το κράτος.

Σ' αυτό το σχήμα το οποίο ενορχηστρώνει ο Schmitt, για να κατηγορήσει, εν τέλει, τον Spinoza ότι αλώνει τον Λεβιάθαν «εκ των έσω»,⁴⁷ καταφαίνεται ότι η σπινοζική οπτική θριαμβεύει, εκεί που η ίδια επιθυμεί να θριαμβεύσει. Η σμιττιανή ανάγνωση του Hobbes, και η ίδια η θέση του Schmitt περί πολιτικής και Κυριαρχίας αποτελεί ένα καθ' όλα μηχανιστικό, απονεκρωμένο σχήμα, την στιγμή που ο Spinoza επιχειρεί να μιλήσει *πραγματικά* για την πολιτική και την Κυριαρχία: για το πώς αυτά *λειτουργούν*, και θα λειτουργούσαν καλύτερα ακριβώς στον βαθμό που δεν θα ανάγονταν σε *αποφάσεις* –είτε των ατόμων, είτε του Κυρίαρχου. Η διαπίστωση ότι «η εσωτερική λατρεία και η ίδια η ευσέβεια είναι *αναπαλλοτρίωτο δικαίωμα* του καθενός»,⁴⁸ είναι κάτι πολύ πιο ουσιώδες από απλή θεσμική αναγνώριση μιας ελευθερίας από το Θετικό Δίκαιο, το Δίκαιο της Πολιτείας. Γράφει «είναι» και όχι «θα έπρεπε να είναι», διεκδικώντας την κατοχύρωση της θρησκευτικής ελευθερίας, στην ιδιωτική τουλάχιστον ζωή. Αναφέρεται στην *εσωτερική λατρεία* και την *ευσέβεια*, πράγματα τα οποία, μιλώντας ρεαλιστικά, είναι ούτως ή άλλως αδύνατον να

⁴⁶ T. Hobbes, *Λεβιάθαν*, κεφ. XL, τ. 2, σελ. 112

⁴⁷ C. Schmitt, *Ο Λεβιάθαν...*, σελ. 138

⁴⁸ B. Spinoza, *Θεολογικοπολιτική Πραγματεία*, XIX, σελ. 205 [η υπογράμμιση δική μου]

ελεγχθούν [κάτι που αναγνωρίζει ρητά και ο Hobbes: «η πίστη και η απιστία δεν ακολουθούν τις διαταγές των ανθρώπων»⁴⁹], και όχι ελευθερίες που μπορούν ή δεν μπορούν να παραχωρηθούν από την Πολιτεία. Το να πιστεύει ή να μην πιστεύει κάποιος, να είναι ή να μην είναι ευσεβής *πραγματικά*, δεν είναι κάτι που εξαρτάται από το κύρος ή την ισχύ του Κυρίαρχου. Όταν, συνεπώς, ο Spinoza μιλά για «δικαίωμα» στο συγκεκριμένο σημείο, μιλά μάλλον με την έννοια του φυσικού δικαιώματος: του αναπόφευκτου τρόπου με τον οποίο το άτομο πράττει, μόνο και μόνο εκ του γεγονότος ότι υπάρχει.⁵⁰ Άλλη μια όψη αυτού που ο Spinoza διατυπώνει με τον, παράδοξο για τις συμβολαιακές θεωρίες, τρόπο: η πολιτική κοινότητα «εγκαθιδρύεται κατά τρόπο φυσικό».⁵¹ Στο σημείο αυτό μπορούμε, πια, να περάσουμε στην θέση του Spinoza εντός της παράδοσης του Φυσικού Δικαίου και τις θεωρίες του Κοινωνικού Συμβολαίου. Πώς χρησιμοποιεί ο Spinoza τους βασικούς όρους *Φυσικό Δίκαιο* και *Φυσικό Δικαίωμα*, νοηματοδοτώντας τους, ωστόσο, με τρόπο ο οποίος να συνάδει με την εμμενειακρατική σύλληψη του κοινωνικού; Θα χρησιμοποιήσουμε ως οδηγητικό νήμα κάποιες βασικές, για την ανάγνωσή μας, αρχές, οι οποίες διέπουν την σπινωζική σκέψη, κυρίως στα τρία βασικά έργα του [*Θεολογικοπολιτική Πραγματεία*, *Ηθική* και *Πολιτική Πραγματεία*]: η μη υπερβατικότητα του Θεού, η σχέση Λόγου και Παθών, ο φυσικός χαρακτήρας της πολιτικής κοινότητας, και τέλος η σχέση των ατόμων με αυτήν, όπως προκύπτει από όλα τα παραπάνω.

⁴⁹ T. Hobbes, *Λεβιάθαν*, κεφ. XLII, τ.2, σελ. 136

⁵⁰ Θα επανέλθουμε στην έννοια του φυσικού δικαιώματος· ωστόσο, θα ήταν χρήσιμο να έχουμε από τώρα κατά νου ότι για τον Σπινόζα το φυσικό δικαίωμα δεν αποτελεί απλώς μια ελευθερία που απορρέει από την ανθρώπινη φύση. Διαβάζουμε στην *Πολιτική Πραγματεία* [Κεφ. 2, Παρ. 3 και 4, σελ. 99]: «[...] κάθε φυσικό πράγμα έχει εκ φύσεως τόσο δίκαιο όσο έχει και δύναμη να υπάρχει και να ενεργεί [...]. Συνεπώς, με τον όρο δίκαιο της φύσης εννοώ τους ίδιους τους νόμους ή κανόνες της φύσης, σύμφωνα με τους οποίους παράγονται όλα τα πράγματα [...]. Κατά συνέπεια, οτιδήποτε κάνει ένας άνθρωπος χάρη στους νόμους της φύσης του, το κάνει δυνάμει του υπέρτατου δικαίου της φύσης· και έχει μέσα στην φύση τόσο δίκαιο όσο έχει και δύναμη».

⁵¹ B. Spinoza, *Πολιτική Πραγματεία*, Κεφ. 3, Παρ. 6 (σελ. 115)

1. *Deus sive Natura*

Η μη υπερβατικότητα του Θεού ως βάση της σπινοζικής φιλοσοφίας

Το *Deus sive Natura* είναι ίσως η πιο διάσημη φράση του Spinoza. Και δικαίως· διότι μπορεί πράγματι να ιδωθεί ως το θεμέλιο της, βαθύτατα πολιτικής, σπινοζικής σκέψης. Η οντολογική σύνδεση Θεού και Φύσης επιχειρεί να αποδομήσει την αντίληψη που θέλει τον Θεό υπερβατικό σε σχέση με τον κόσμο, και να απελευθερώσει έτσι τον άνθρωπο [και, όπως θα δούμε, το ίδιο το Κράτος] από όλες τις πρακτικές που απορρέουν απ' την αντίληψη αυτή. Πρώτα απ' όλα στο πεδίο της θρησκείας, αν και τα όρια μεταξύ θρησκευτικού και πολιτικού πεδίου ήταν δυσδιάκριτα. Ήδη στον Πρόλογο της *Θεολογικοπολιτικής Πραγματείας* διατυπώνει μια σειρά προτάσεων, εκκινώντας από την μορφή και το περιεχόμενο της θρησκευτικής πίστης και, συνδέοντας τα δύο αυτά άρρηκτα με τον τρόπο άσκησης της θρησκευτικής εξουσίας, καταλήγει στην αμιγώς πολιτική θέση του περί της ελευθερίας του φιλοσοφείν. Αυτό είναι, άλλωστε, και το αντικείμενο αυτής της Πραγματείας, όπως δηλώνεται στον υπότιτλο: «*η ελευθερία του φιλοσοφείν όχι μόνο μπορεί να παραχωρηθεί χωρίς να βλάπτει την ευσέβεια και την Δημόσια Ειρήνη· αλλά δεν μπορεί να καταστραφεί, χωρίς να καταστρέψει και αυτά*». Θα επιχειρήσουμε μια ανάγνωση της *Θεολογικοπολιτικής Πραγματείας*, εξετάζοντας την σύνδεση μεταξύ του Προλόγου και του 20^{ου} κεφαλαίου. Παράλληλα, θα ανατρέχουμε στην *Ηθική*, κυρίως στο πρώτο μέρος της, ώστε να δούμε πώς θεμελιώνεται αυτή η οντολογική σύνδεση Θεού και Φύσης, και γιατί είναι τόσο κεντρική στην πολιτική φιλοσοφία του Spinoza.

Το υπό εξέταση ζήτημα στον Πρόλογο είναι οι δεισδαιμονίες, στις οποίες «όλοι οι άνθρωποι υπόκεινται εκ φύσεως».⁵² Αναζητά την πηγή των δεισδαιμονιών, και το πώς αυτές συνιστούν ένα πρόσφορο πεδίο άσκησης της θρησκευτικής και πολιτικής εξουσίας. Θεμέλιο των δεισδαιμονιών αποτελεί ο φόβος· οι άνθρωποι «εξαιτίας των αβέβαιων αγαθών της τύχης [...] κλυδωνίζονται δυστυχισμένοι μεταξύ ελπίδας και φόβου, γι' αυτό η ψυχή τους είναι πρόθυμη να πιστέψει οτιδήποτε».⁵³ Η εικόνα ενός Θεού-Δημιουργού, και της εξουσίας του επι των δημιουργημάτων του,

⁵² B. Spinoza, *Θεολογικοπολιτική Πραγματεία*, Πρόλογος, σελ. 45

⁵³ *ό.π.*

συνάδει πλήρως με αυτά τα θλιμμένα και φοβισμένα πνεύματα,⁵⁴ τα οποία «αν δουν με μεγάλη έκπληξη κάτι παράξενο, πιστεύουν ότι πρόκειται για ένα θαυμαστό γεγονός που δείχνει την οργή των θεών ή της υπέρτατης θεότητας, και πρέπει να εξευμενιστεί με θυσίες και προσευχές».⁵⁵ Η άγνοια και ο φόβος, κρατώντας τους ανθρώπους δέσμιους των δεισιδαιμονιών, δεν τους αφήνουν να γνωρίσουν πραγματικά τον κόσμο, την φύση, παρά «πλάθουν άπειρες επινοήσεις και ερμηνεύουν την φύση με απίθανους τρόπους, σαν να παραλογιζόταν και αυτή μαζί τους».⁵⁶ Στο πλαίσιο αυτό, η φιλοσοφία, στον βαθμό που έχει ως σκοπό την αλήθεια,⁵⁷ την γνώση του κόσμου μέσω του Φυσικού Φωτός, αλλά και η ίδια η σκέψη, η κρίση, η αμφισβήτηση του σύμπαντος των δεισιδαιμονιών, αποτελεί το λιγότερο ασέβεια.

Ο Spinoza όμως ενδιαφέρεται για το πώς αυτή η ασέβεια προς τον Θεό των δεισιδαιμονιών, μεταγράφεται σε ασέβεια προς το κράτος, και επιφέρει πολιτικές διώξεις. Με άλλα λόγια, πώς τα ζητήματα πίστης ανάγονται σε πολιτικά ζητήματα μέσω, αφενός της συμπεριφοράς των ιερέων, και αφετέρου του μοναρχικού κράτους, το οποίο χρησιμοποιεί τα θλιμμένα πάθη,⁵⁸ για να εδραιώσει μια απόλυτη, οιονεί υπερβατική εξουσία. «Η θρησκεία κατέληξε στο να θεωρούνται τα διακονήματα της εκκλησίας ως αξιώματα και τα λειτουργήματά της ως προνόμια [έτσι] μια τεράστια επιθυμία να ασκήσουν ιερατικά καθήκοντα κατέλαβε τους πιο φαύλους ανθρώπους».⁵⁹ Φιλάργυροι και φιλόδοξοι ιερείς, μετατρέπουν τον ναό σε θέατρο, συμπεριφέρονται ως ρήτορες και όχι ως δάσκαλοι, επιζητώντας τον θαυμασμό του όχλου.⁶⁰ Ο Spinoza βλέπει την πραγματική ουσία του θρησκευτικού λειτουργήματος,

⁵⁴ ό.π., σελ. 48

⁵⁵ ό.π., σελ. 46

⁵⁶ ό.π.

⁵⁷ B. Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus*, XIV [στο *Spinoza: The Political Works*, σελ. 123]

⁵⁸ «[...] με τον όρο Λύπη [εννοώ] ένα πάθος με το οποίο [το Πνεύμα] μεταβαίνει σε μικρότερη τελειότητα» [*Ηθική*, III, Πρ.11, Σχόλιο (σελ. 249)]. Η Λύπη, μαζί με την Χαρά και την Επιθυμία συνιστούν στην σπινοζική φιλοσοφία τις τρεις πρωτεύουσες συναισθηματικές επήρειες, από τις οποίες προέρχονται όλες οι υπόλοιπες [ό.π., σελ. 250]. Στο σημείο αυτό μας ενδιαφέρει η Λύπη, στο βαθμό που αποτελεί την συναισθηματική επήρεια από την οποία έπονται το *μίσος* και ο *φόβος*, αλλά και η *ταπεινότητα*, η *μετάνοια* και η *αισχύνη* [*Ηθική*, Ο.Σ. 7, 13, 26, 27, 31 (σελ. 322, 323, 328, 331)]. Όλα αυτά σχετίζονται άμεσα με την σχέση των πιστών με την επίσημη θρησκεία, αλλά και, σε κάποιο βαθμό, των υπηκόων με το αυταρχικό Κράτος. Ο Σπινόζα καταγγέλλει πως και στις δύο περιπτώσεις, μια αποξενωμένη Ανώτατη Αρχή, λίγη σημασία έχει αν είναι θρησκευτική ή κοσμική, για να ενισχύσει την Κυριαρχία της, εκμεταλλεύεται αυτές τις συναισθηματικές επήρειες, οι οποίες λειτουργούν κατασταλτικά προς την «δύναμη ενέργειας», το *conatus* των ανθρώπων. Όπως διαβάζουμε στην *Ηθική*, «[...] η συναισθηματική επήρεια της Λύπης [είναι] ένα ενέργημα με το οποίο η δύναμη ενέργειας του ανθρώπου μειώνεται ή καταστέλλεται» [*Ηθική*, III, Ο.Σ. 3, Επεξήγηση (σελ. 319)]

⁵⁹ B. Spinoza, *Θεολογικοπολιτική Πραγματεία*, Πρόλογος, σελ. 52

⁶⁰ ό.π., σελ. 53

η οποία δεν είναι παρά η διδασκαλία του θεϊκού νόμου,⁶¹ να εκπίπτει σε, όχι απλώς κοσμική, αποϊεροποιημένη, εξουσία, αλλά σε βέβηλη, χυδαία άσκηση πολιτικής. Στο ίδιο σημείο του Προλόγου, αναφέρεται στο γεγονός ότι οι ιερείς επιτίθενται σε όσους διαφωνούν μαζί τους και «απορρίπτουν και καταδικάζουν τον νου ως διεφθαρμένη φύση»,⁶² ενώ στο 14^ο κεφάλαιο επανέρχεται, με εξίσου έντονο τρόπο, στο ίδιο ζήτημα: «οι πραγματικοί εχθροί του Χριστού είναι αυτοί που διώκουν ενάρετους ανθρώπους που αγαπούν την δικαιοσύνη, επειδή διαφωνούν με τις απόψεις τους και δεν συντάσσονται μαζί τους στην υπεράσπιση του ίδιου δόγματος».⁶³ Όλα αυτά αξιοποιεί με την σειρά του το μοναρχικό πολίτευμα, εξαπατώντας τους ανθρώπους, και κάνοντάς τους «να μάχονται για την σκλαβιά τους σαν να επρόκειτο για την σωτηρία τους».⁶⁴ Αυτή η σύμφυση πολιτικών ζητημάτων και ζητημάτων πίστης, αποτελεί το κεντρικό πρόβλημα στη *Θεολογικοπολιτική Πραγματεία*, και αυτό που ο Spinoza επιχειρεί να καταρρίψει, διότι δεν συνάδει μ' ένα δημοκρατικό κράτος, το οποίο πρέπει να συγκροτείται με άξονα και κύριο μέλημα την «κοινή ελευθερία».⁶⁵ Στο σημείο αυτό συνδέει άμεσα αυτήν την σύμφυση θρησκευτικής πίστης-πολιτικής με την ασφάλεια και την σταθερότητα του Κράτους. Θεμελιώνοντας την ελευθερία της σκέψης στην ίδια την ανθρώπινη φύση, αποδεικνύει ότι τίποτα δεν μπορεί να αποβεί πιο καταστροφικό για την Πολιτεία από το γεγονός ότι «οι νόμοι παρεμβαίνουν σε ζητήματα θεωρίας, και οι γνώμες αντιμετωπίζονται και καταδικάζονται σαν εγκλήματα»,⁶⁶ ενώ «αν το δίκαιο του κράτους προέβλεπε ότι μόνο οι πράξεις μπορούν να διώκονται, ενώ τα λόγια δεν τιμωρούνται, τέτοιες συγκρούσεις δεν θα καλύπτονταν με επίφαση δικαίου, και οι διαφωνίες δεν θα μετατρέπονταν σε συγκρούσεις».⁶⁷ Έχουμε ήδη αναφερθεί σ' αυτόν τον διαχωρισμό εσωτερικής πίστης-εξωτερικής ομολογίας, σε σχέση με την Κυριαρχία. Θα επανέλθουμε σε αυτόν στην πορεία, όπως εμφανίζεται, τόσο σε σημεία της *Θεολογικοπολιτικής Πραγματείας*, και θα δούμε πώς ο Spinoza επιχειρεί, σύμφωνα με την ανάγνωσή μας, μια καλώς εννοούμενη άρση του εντός του δημοκρατικού κράτους, στο 20^ο κεφάλαιο αυτού του έργου, και στην *Πολιτική Πραγματεία*.

⁶¹ Για την έννοια και το περιεχόμενο του θεϊκού νόμου σύμφωνα με τον Σπινόζα, θα μιλήσουμε εκτενέστερα παρακάτω

⁶² B. Spinoza, *Θεολογικοπολιτική Πραγματεία*, Πρόλογος, σελ. 53

⁶³ B. Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus*, XIV [στο Spinoza: *The Political Works*, σελ. 117]

⁶⁴ B. Spinoza, *Θεολογικοπολιτική Πραγματεία*, Πρόλογος, σελ. 50

⁶⁵ ό.π.

⁶⁶ ό.π.

⁶⁷ ό.π. [η υπογράμμιση στο κείμενο]

Ας επιστρέψουμε τώρα στην έννοια της υπερβατικότητας, και στο πώς ο Spinoza προσπαθεί να καταρρίψει όλες τις μορφές της, είτε μιλά για τον Θεό και την Κυριαρχία, είτε, όπως θα δούμε σε επόμενη ενότητα, για τον ίδιο τον ανθρώπινο Λόγο. Εκτός από τις προκαταλήψεις που αφορούν την θρησκεία, στον Πρόλογο της *Θεολογικοπολιτικής Πραγματείας*, κάνει λόγο και για εκείνες που αφορούν το δίκαιο της ανώτατης Αρχής: «πολλοί [...] προσπαθούν να άρουν το μεγαλύτερο μέρος αυτού του δικαίου και, με πρόσχημα την θρησκεία, να αποξενώσουν την ανώτατη Αρχή από το πνεύμα του πλήθους».⁶⁸ Βλέπουμε εδώ μια πρώτη υπόνοια της μορφής που, κατά Spinoza, οφείλει να έχει η σχέση Κυρίαρχου-πολιτικού σώματος. Αν το να αποξενωθεί η ανώτατη Αρχή από το πλήθος αποτελεί πρόβλημα, ο Spinoza επιθυμεί την ισχυρότερη δυνατή σύνδεσή τους. Αυτή η αποξένωση συνιστά μια μορφή υπερβατικότητας: η ανώτατη Αρχή φαίνεται να αυτονομείται από το πλήθος, ασκώντας μια εξουσία όμοια με αυτήν του Θεού επί των Δημιουργημάτων του, βάσει των προκαταλήψεων. Συνεπώς, δεν μπορεί παρά και αυτή να θεμελιώνεται στον φόβο, και η άσκηση της πολιτικής να γίνεται μέσω ανταμοιβών και [κυρίως] τιμωριών.

Στα επόμενα κεφάλαια της *Θεολογικοπολιτικής Πραγματείας* φροντίζει να θεμελιώσει τις θέσεις αυτές στην βάση μιας ανάγνωσης της Γραφής *καθ' εαυτής*, και χρησιμοποιώντας παραδείγματα από την ιστορία του εβραϊκού κράτους. Θα αναφέρουμε ενδεικτικά κάποια από αυτά, προσπαθώντας να χαράξουμε μια συλλογιστική γραμμή που οδηγεί από τον Πρόλογο του έργου στο 20^ο κεφάλαιο, το οποίο φέρει τον τίτλο: «Σε μια ελεύθερη πολιτεία επιτρέπεται στον καθένα να σκέφτεται αυτό που θέλει, και να λέει αυτό που σκέφτεται». Το διαρκές ερώτημα, το οποίο θα λειτουργεί και ως νήμα με τις επόμενες ενότητες της εργασίας, είναι πώς η θέση αυτή θεμελιώνεται στην απόρριψη της υπερβατικότητας, και στην αντικατάστασή της από μία εμμενειοκρατική σύλληψη του [κοινωνικού] κόσμου: της θεϊκής και της ανθρώπινης φύσης, της Κυριαρχίας και του πολιτικού σώματος, και, τελικά, της αναγκαιότητας και της ελευθερίας.

Ένα σημείο στο οποίο αξίζει να σταθούμε είναι αυτό στο οποίο ορίζει το περιεχόμενο των εννοιών φυσικός, θεϊκός και ανθρώπινος νόμος. Μην ξεχνάμε πως γράφει την εποχή που η έννοια του φυσικού δικαίου, και η σχέση που αυτό έχει με το

⁶⁸ ό.π., σελ. 51 [η υπογράμμιση δική μου]

Θετικό Δίκαιο, είναι ήδη κεντρική στην πολιτική φιλοσοφία. Διαβάζουμε στο 4^ο κεφάλαιο: «[ο νόμος είναι] ένας κανόνας σύμφωνα με τον οποίο κάθε πράγμα, ή όλα τα πράγματα του ίδιου είδους [...] πράττουν με τον ίδιο σταθερό και καθορισμένο τρόπο· και αυτό είτε λόγω φυσικής αναγκαιότητας, είτε λόγω της θέλησης των ανθρώπων. Ο νόμος ο οποίος βασίζεται στην φυσική αναγκαιότητα είναι αυτός ο οποίος έπεται αναγκαία από την πραγματική φύση ή τον ορισμό του πράγματος περί του οποίου γίνεται λόγος· ενώ ο νόμος ο οποίος βασίζεται στην ανθρώπινη βούληση – καλύτερα να τον αποκαλούμε *διαταγή*– είναι αυτός που οι άνθρωποι θέτουν στους εαυτούς τους και τους άλλους ώστε να ζήσουν με μεγαλύτερη ασφάλεια και άνεση [...]».⁶⁹ Ο Spinoza κάνει λόγο για *νόμο* και *διαταγή*, διακρίνοντας με αυτόν τον τρόπο τον φυσικό απ' τον ανθρώπινο νόμο, ενώ επανέρχεται λίγο πιο κάτω, εισάγοντας στο σχήμα και τον θεϊκό: «[...] ως θεϊκό νόμο εννοώ αυτόν του οποίου το μόνο αντικείμενο είναι το υπέρτατο καλό, δηλαδή η αληθής γνώση και αγάπη του Θεού».⁷⁰ Συνεπώς έχουμε τρεις εκδοχές της έννοιας νόμος: η τάξη του κόσμου, ο τρόπος δηλαδή με τον οποίο τα πράγματα υπάρχουν και ενεργούν στην φύση· αυτό που θεσπίζεται από τους ανθρώπους, και αποσκοπεί στο κοινό καλό, την ασφάλεια και την άνετη ζωή στην πολιτεία. Η τρίτη εκδοχή, η *αληθής* γνώση και αγάπη του Θεού, υπό σπινοζικό πρίσμα, είναι η γνώση του Θεού ως ελεύθερου αιτίου, από την φύση του οποίου έπονται άπειρα, και με αναγκαίο τρόπο.⁷¹ όσο για την αγάπη, δεν έχει καμία σχέση με την εμπαθή αγάπη, ούτε είναι απλώς «χαρά, συνοδευόμενη από την ιδέα ενός εξωτερικού αιτίου».⁷² Πρόκειται για την *νοερή, αιώνια* αγάπη, η οποία επέρχεται αναγκαία, από το τρίτο γένος γνώσης,⁷³ ήτοι της γνώσης της ουσίας του Θεού. Το περιεχόμενο του θεϊκού νόμου επανέρχεται συχνά στο κείμενο της *Θεολογικοπολιτικής Πραγματείας*, όπως στο σημείο που αναφέρεται στην Γραφή, η οποία «[...] δείχνει πολύ καθαρά σε πολλά χωρία τι πρέπει ο καθένας να κάνει για να υπακούει στον Θεό· διδάσκει ότι ολόκληρος ο νόμος συνίσταται μόνο στην αγάπη για το πλησίον [...]».⁷⁴ Στο 16^ο κεφάλαιο βρίσκουμε πια, διατυπωμένη με μεγαλύτερη σαφήνεια, την ταύτιση Θεού και Φύσης: «Με τον όρο δικαίωμα και νόμο της φύσης εννοώ απλώς τους νόμους της φύσης κάθε πράγματος, τους νόμους με τους οποίους το συλλαμβάνουμε ως καθορισμένο να υπάρχει και να ενεργεί με καθορισμένο τρόπο

⁶⁹ B. Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus*, IV [στο *Spinoza: The Political Works*, σελ. 67]

⁷⁰ ό.π., σελ. 71

⁷¹ B. Spinoza, *Ηθική*, I, Πρ. 16 (σελ. 104)

⁷² B. Spinoza, *Ηθική*, III, ΟΣ. 6, (σελ. 321) [η υπογράμμιση δική μου]

⁷³ B. Spinoza, *Ηθική*, V, Πρ. 33 [σελ. 494]

⁷⁴ B. Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus*, XIV [στο *Spinoza: The Political Works*, σελ. 113]

[...] η δύναμη της φύσης δεν είναι παρά η δύναμη του Θεού, ο οποίος έχει απόλυτο δικαίωμα να κάνει τα πάντα [...]». ⁷⁵ Θα μπορούσαμε εδώ να πούμε, υπό μια έννοια, πως ο Θεός δεν μπορεί να είναι εξωτερικό αίτιο· είναι εμμενής στη Φύση, μέρος της οποίας είναι και ο άνθρωπος, και ως εκ τούτου, η γνώση και αγάπη του Θεού συμπίπτει με την γνώση και αγάπη της ίδιας της Φύσης, και, βέβαια, την αγάπη για το πλησίον. ⁷⁶

Στο σημείο αυτό θα ήταν γόνιμο να περάσουμε στο πρώτο μέρος της *Ηθικής*, όπου εκτίθεται πιο συστηματικά το ζήτημα της θεϊκής φύσης. Θα επικεντρωθούμε στο είδος της θεϊκής ελευθερίας, όπως αυτή ορίζεται από τον Spinoza σε ορισμένες προτάσεις και σχόλια. Η ελευθερία του Θεού ουδεμία σχέση έχει με την κοινώς εννοούμενη, ανθρώπινη ελευθερία. ⁷⁷ Το ότι είναι [το μοναδικό] ελεύθερο αίτιο, συνίσταται απλώς και μόνο στο ότι είναι το μόνο που υπάρχει «από μόνη την αναγκαιότητα της φύσης του». ⁷⁸ Πρόκειται για ένα είδος σύμφυσης αναγκαιότητας και ελευθερίας· πολύ περισσότερο, συνιστά την κατεξοχήν περίπτωση εμμενούς σχέσης μεταξύ αναγκαιότητας και ελευθερίας. Πρόκειται για τον τρόπο με τον οποίο ο Spinoza βάζει τον Θεό μέσα στην Φύση, και αναλόγως, καθιστά τα πάντα εκφράσεις αυτής της άπειρης Υπόστασης. Εάν καθετί που υπάρχει, απαιτεί ένα πρότερο αίτιο, και εάν δεν υπάρχει τίποτα από τη φύση του οποίου να μην έπεται κάποιο αποτέλεσμα, ⁷⁹ ο Θεός είναι εκείνο το αίτιο από την φύση του οποίου έπονται άπειρα, και με αναγκαίο τρόπο, ενώ εκείνο δεν αιτεί τίποτα για να υπάρξει. ⁸⁰ Υπάρχει, πάντοτε ήδη αναγκαία, και η ύπαρξή του είναι εμμενής στα αναγκαία αποτελέσματά της. Με άλλα λόγια, ο Θεός υπάρχει δια των αποφάσεών του, οι οποίες, ωστόσο, δεν έχουν την κοινή έννοια της απόφασης, δηλαδή της ελεύθερης επιλογής ενός τρόπου πράττειν. Οι αποφάσεις του Θεού είναι εκείνες που τον φέρνουν στην ύπαρξη· αυτές που δεν δηλώνουν απλώς την ύπαρξή του, πρότερη των

⁷⁵ ό.π., σελ 125

⁷⁶ Pierre-François Moreau, *Ο Σπινόζα και ο σπινोजισμός*, σελ. 104· B. Spinoza, *Ηθική*, V, Πρ. 15-19 (σελ. 477-480) και Πρ. 20, Απόδειξη: «Αυτή η Αγάπη προς τον Θεό είναι το ύψιστο αγαθό που μπορούμε να ορεχθούμε βάσει των υπαγορεύσεων του Λόγου [...]» (σελ. 480)

⁷⁷ B. Spinoza, *Ηθική*, I, Πρ. 33, Σχόλιο 2 (σελ. 127)

⁷⁸ B. Spinoza, *Ηθική*, Πρ. 17, Πόρισμα 2 (σελ. 105)

⁷⁹ ό.π., Πρ. 36 (σελ. 131)

⁸⁰ «Η υπόσταση δεν μπορεί να παραχθεί από κάτι άλλο· έτσι είναι αυταίτιο, τουτέστιν η ουσία της ενέχει την ύπαρξη» [*Ηθική*, I, Πρ. 7, Απόδειξη (σελ. 84)]· «Από μόνη την αναγκαιότητα της ουσίας του έπεται ότι ο Θεός είναι αίτιο του εαυτού του» [*Ηθική*, Πρ. 34, Απόδειξη (σελ. 130)]. Η έννοια του Θεού ως αυταίτιου, συνιστά την θεμελιώδη αρχή της φιλοσοφικής ανάπτυξης της *Ηθικής*. Ως «άπειρη, αυτόνομη και ενεργή πραγματικότητα [οδηγεί] παραγωγικά [...] στην απόδειξη της δύναμης του νου και της ελευθερίας του ανθρώπου» [*Ηθική*, Εισαγωγή B. Γρηγοροπούλου, σελ. 15]

αποφάσεών του, αλλά εμφανίζονται συγχρόνως με αυτόν: «Ο Θεός είναι εμμενές αίτιο και όχι μεταβατικό αίτιο όλων των πραγμάτων».⁸¹ Ο Θεός είναι εμμενής στον κόσμο, μια αιτία εμμενής στα αποτελέσματά της: δεν υπάρχει πριν απ' αυτά, ή ανεξάρτητα από αυτά: δεν νοείται έξω και χωρίς αυτά. Αυτό είναι το είδος της ελευθερίας που ο Spinoza αποδίδει στον Θεό: ότι υπάρχει και ενεργεί από μόνη την αναγκαιότητα της φύσης του. Το είδος της θεϊκής ελευθερίας που αντικρούει είναι η ψευδεπίγραφη ελευθερία, αυτή που οι άνθρωποι νομίζουν ότι έχουν, και αυτή που οι ίδιοι αποδίδουν και στον θεό.

Το πρώτο μέρος της *Ηθικής* κλείνει με ένα Παράρτημα, το οποίο μπορεί να θεωρηθεί ένα από τα πλέον ουσιώδη, μεστά, αυτοτελή κείμενα του Spinoza. Εκεί πραγματεύεται και πάλι τις προκαταλήψεις, και μιλά για την εικόνα της θεϊκής φύσης όπως διαμορφώνεται δια αυτών. Αυτή τη φορά επιμένει λιγότερο, συγκριτικά με τον Πρόλογο της *Θεολογικοπολιτικής Πραγματείας*, στο πώς οι προκαταλήψεις αυτές καλλιεργούνται και στο πως τις εκμεταλλεύονται οι ιερείς και η μοναρχική εξουσία, ώστε να εδραιώσουν την απόλυτη κυριαρχία τους. Εξετάζει την φύση τους, επιμένοντας στην πρώτη, θεμελιώδη προκατάληψη, από την οποία σύμφωνα με την θεώρησή του απορρέουν όλες οι άλλες: «οι άνθρωποι υποθέτουν κοινώς πως όλα τα φυσικά πράγματα, ενεργούν, όπως οι ίδιοι, για έναν τελικό σκοπό [και ότι] ο ίδιος ο Θεός διευθύνει τα πάντα προς κάποιον συγκεκριμένο τελικό σκοπό»,⁸² και κυρίως στην αιτία της, ώστε *έπειτα* να δείξει το ψεύδος της. Μιλά για την ανθρώπινη φύση, με έμφαση στον τρόπο με τον οποίο οι ίδιοι οι άνθρωποι την αντιλαμβάνονται.

Μία από τις κεντρικές παρατηρήσεις του κειμένου είναι πως «οι άνθρωποι έχουν την γνώμη πως είναι ελεύθεροι, επειδή έχουν συνείδηση των βουλημάτων και των ορέξεών τους· αλλά δεν σκέφτονται ούτε κατ' όναρ τα αίτια από τα οποία διατίθενται να ορέγονται και να βούλονται, επειδή τα αγνοούν».⁸³ Αυτή είναι η ψευδής ελευθερία την οποία αποδίδουν και στον Θεό, και αυτή είναι η ελευθερία την οποία ο Spinoza απορρίπτει, στην θεϊκή και, κυρίως, στην ανθρώπινη εκδοχή της.⁸⁴ Αυτός που πράττει ακολουθώντας απλώς τις ορέξεις και τις επιθυμίες του, δεν είναι

⁸¹ B. Spinoza, *Ηθική*, I, Πρ. 18 (σελ. 109)

⁸² B. Spinoza, *Ηθική*, I, Παράρτημα (σελ. 132)

⁸³ ό.π.

⁸⁴ «Η ψευδαισθητική ελευθερία που αποδίδουμε στον Θεό, έτσι ώστε να την εγγυηθεί με την σειρά του σε εμάς τους ίδιους» Warren Montag, *Bodies, Masses, Power: Spinoza and his contemporaries*, σελ. 41

ελεύθερος, αλλά δούλος.⁸⁵ Ο μόνος δρόμος που οδηγεί στην [πραγματική] ελευθερία είναι ο Λόγος: ο Λόγος, στον βαθμό που μπορεί να οδηγήσει τον άνθρωπο στην *πραγματική* κατανόηση του τι είναι *αληθινά* ωφέλιμο γι' αυτόν, δηλαδή στην κατανόηση της φύσης του. Η ελευθερία του ανθρώπου συνίσταται στην κατανόηση των αιτίων *από τα οποία διατίθεται να ορέγεται και να βούλεται*, και όχι στην ίδια την όρεξη και την βούληση, και στην ικανοποίησή τους καθεαυτή. Όπως η θεϊκή, έτσι και η ανθρώπινη ελευθερία είναι η συμφωνία με την φύση: ο τρόπος του πράττειν να απορρέει *από μόνη την αναγκαιότητα της φύσης*. Το ζητούμενο είναι, εν τέλει, ο άνθρωπος να μην ακολουθεί διαταγές, δίχως να αναγνωρίζει την αναγκαιότητα και την ωφελιμότητα του να το κάνει· να μην υπακούει από φόβο, αλλά να επιθυμεί να υπακούει, εφόσον αυτός είναι ο πλέον πρόσφορος τρόπος να διατηρεί το είναι του. Επομένως, η θεϊκή παντοδυναμία, η απόλυτη δύναμη του Θεού, όπως συχνά την συναντάμε στο σπινοζικό κείμενο, θεμελιώνεται στην ίδια την *εμμένεια*. Ο Θεός δεν είναι απλώς πανταχού παρών, εν είδει μιας εξουσίας που (επι)βλέπει τα πάντα. Βρίσκεται πράγματι παντού, αλλά με τρόπο αναγκαίο· ως το μόνο ελεύθερο αίτιο, οι *ενέργειές* του δεν συνιστούν εκφράσεις της ελευθερίας της βούλησής του, αλλά *έπονται* αναγκαία από μόνην την ύπαρξή του: «[...] εκείνο το αιώνιο και άπειρο Ον που ονομάζουμε Θεό ήτοι Φύση ενεργεί με την ίδια αναγκαιότητα με την οποία υπάρχει».⁸⁶

Η εντονότερη κριτική που δέχεται ο Spinoza, είναι ότι δίνει στον Θεό τέτοια μορφή παντοδυναμίας, με αποτέλεσμα να τον εξαφανίζει. Γι' αυτό κατηγορείται για αθεϊσμό.⁸⁷ Πράγματι ο Spinoza εξαφανίζει τον υπερβατικό Θεό των θεολόγων, τον Θεό-Νομοθέτη, Δημιουργό και εξουσιαστή των δημιουργημάτων του. Τον Θεό, στον οποίο αποδόθηκε η ελευθερία, ώστε να την εγγυηθεί στους ανθρώπους.⁸⁸ Τον Θεό ο οποίος ευθύνεται για την υποδούλωση του ανθρώπου σε θλιμμένα πάθη, στον φόβο, και στον θείω δικαιώματι Μονάρχη· στους ιερείς, διώκτες των διαφωνούντων, στον Θεό αυτών που αντιμετωπίζουν τον Νου σαν διεφθαρμένη φύση· στους ερμηνευτές του λόγου Του, που καλλιεργούν τις δεισιδαιμονίες, και κρατούν τους ανθρώπους

⁸⁵ B. Spinoza, *Ηθική*, IV, Πρόλογος (σελ. 343)

⁸⁶ *ό.π.* (σελ. 345)

⁸⁷ «[...] καταργεί κάθε θρησκεία, ανατρέπει το θεμέλιό τους και διδάσκει τον αθεϊσμό με καλυμμένα λόγια ή επινοεί έναν θεό τέτοιοι ώστε η θεϊκή του φύση δεν έχει τίποτα που να προκαλεί στους ανθρώπους σεβασμό[...]», επιστολή του L. Velthuysen, 1671 [παρατίθεται από τον Γ. Βώκο στην Εισαγωγή της *Θεολογικοπολιτικής Πραγματείας*, σελ. 17]· βλ. και P. F. Moreau, *ό.π.*, σελ. 123-124

⁸⁸ «[...] η προκατειλημμένη αντίληψη περί Θεού αποδίδει τέτοια ελευθερία στον Θεό ακριβώς για να μπορέσει αυτός να λειτουργήσει ως εγγυητής της δικής μας ελευθερίας» W. Montag, *ό.π.*, σελ. 39

δέσμιους της άγνοιας της ίδιας τους της φύσης. Τον Θεό που κυριαρχεί στα σώματα και τις ψυχές, και *χρησιμοποιείται* με τρόπο που εξαναγκάζει τους ανθρώπους «να μάχονται για τη δουλεία τους σαν να επρόκειτο για την σωτηρία τους»⁸⁹. Ο Θεός του Spinoza, σύμφυση αναγκαιότητας και ελευθερίας, το μόνο που μπορεί να «εγγυηθεί» είναι, ακριβώς, πως η ελευθερία δεν νοείται παρά μόνο δια της αναγκαιότητας. Μιας αναγκαιότητας, όμως, η οποία δεν τίθεται υπερβατικά, δεν κατεξουσιάζει τα πράγματα, αλλά τα φέρνει στην ύπαρξη: συνιστά την προϋπόθεση ύπαρξής τους. Μόνο μέσα απ' αυτήν την αναγκαιότητα μπορεί να είναι διανοητή η πραγματική, ανθρώπινη ελευθερία, όχι στο νησί της Ουτοπίας ή τον Χρυσό Αιώνα των ποιητών,⁹⁰ αλλά στην πραγματική, κοινή κατάσταση των ανθρώπων.⁹¹

Με βάση αυτά, επιστρέφουμε σε ένα εξαιρετικά ενδιαφέρον σημείο της *Θεολογικοπολιτικής Πραγματείας*, στο οποίο ο Spinoza αξιοποιεί την ιστορία της Πτώσης, για να αντικρούσει την αντίληψη που θέλει τον Θεό Νομοθέτη ή Βασιλιά. Γράφει: «Ο Θεός αποκάλυψε στον Αδάμ μόνο το κακό που θα του συνέβαινε αν έτρωγε από αυτό [το δέντρο της γνώσης του καλού και του κακού], και δεν αποκάλυψε την αναγκαιότητα με την οποία αυτό το κακό θα επερχόταν. Κατά συνέπεια, ο Αδάμ δεν θεώρησε την αποκάλυψη αυτή ως αιώνια και αναγκαία αλήθεια, αλλά ως νόμο, δηλαδή ως διαταγή που εμπεριέχει ανταμοιβές και τιμωρίες οι οποίες δεν έπονται αναγκαία από την φύση της πράξης που επιτελείται· αλλά εξαρτώνται εξολοκλήρου από την ιδιοτροπία και την απόλυτη εξουσία κάποιου βασιλιά. Έτσι, αυτή η αποκάλυψη ήταν νόμος, και ο Θεός νομοθέτης ή βασιλιάς, μόνο στα μάτια του Αδάμ, και μόνο λόγω της άγνοιάς του τον εξέλαβε έτσι».⁹² Και συνεχίζει: «[...] καταλήγω λοιπόν στο ότι η βλακεία των μαζών, και η αποτυχία τους να σκεφτούν, είναι ο μόνος λόγος που ο Θεός περιγράφεται ως νομοθέτης ή βασιλιάς, και αποκαλείται δίκαιος, εύσπλαχνος και άλλα· ότι στην πραγματικότητα ο Θεός πράττει και διευθύνει τα πάντα μόνο από την αναγκαιότητα της δικής του φύσης, και την τελειότητά του· και, εν τέλει, ότι οι διαταγές και οι βουλήσεις του είναι αιώνιες αλήθειες, και πάντα εμπεριέχουν αναγκαιότητα».⁹³

⁸⁹ B. Spinoza, *Θεολογικοπολιτική Πραγματεία*, Πρόλογος, σελ. 50

⁹⁰ B. Spinoza, *Πολιτική Πραγματεία*, Κεφ. 1, Παρ. 1 (σελ. 94)

⁹¹ ό.π., Παρ. 7 (σελ. 97)

⁹² B. Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus*, IV [στο Spinoza: *The Political Works*, σελ. 77]

⁹³ ό.π., σελ. 83

Ο Spinoza ανασκευάζει το αρχετυπικό παράδειγμα τιμωρίας, το οποίο προσφέρεται ως «απόδειξη» του πώς ο Θεός τιμωρεί την ανυπακοή.⁹⁴ Βλέπουμε και εδώ να υπονοείται η σύμφυση μεταξύ φυσικού και θεϊκού νόμου. Η Πτώση δεν ήταν τιμωρία των Πρωτόπλαστων για την παράβαση της θεϊκής εντολής, αλλά αναγκαίο αποτέλεσμα της πράξης τους. Το να φάνε τον καρπό από το δέντρο της Γνώσης του Καλού και του Κακού οδήγησε αναπόφευκτα σε όλα τα δεινά που ακολούθησαν. Αυτή ήταν η αιτία για την Πτώση, με την έννοια της εμμενούς αιτιότητας, και όχι η θεϊκή βούληση. Ο Θεός, λέει ο Spinoza, αποκάλυψε στον Αδάμ μόνο το κακό που θα του συνέβαινε αν έτρωγε τον καρπό, όχι ως εντολή και απειλή τιμωρίας, αλλά ως αναγκαία αλήθεια.⁹⁵ Δεν παρενέβη σε καμία στιγμή· ούτε για να εμποδίσει την βρώση του καρπού, ούτε για να τιμωρήσει την ανυπακοή, και ούτε μπορούσε να παρέμβει για να αποτρέψει την Πτώση. Όπως είδαμε, ο Θεός ενεργεί από μόνη την αναγκαιότητα της φύσης του· και δεν θα μπορούσε να ενεργήσει διαφορετικά, ούτε να αλλάξει τις αποφάσεις του.

Άλλη μία παρατήρηση του Spinoza στο σημείο αυτό είναι πως ο Θεός δεν αποκάλυψε στον Αδάμ την αναγκαιότητα με την οποία θα επερχόταν το κακό, ακριβώς για να μην εκληφθεί ως απειλή. Ζητούμενο ήταν ο Αδάμ να επιδιώκει το καλό από αγάπη γι' αυτό, και όχι από φόβο για το κακό. Αυτό είναι το νόημα της πραγματικής αρετής και ευσέβειας σε ότι έχει να κάνει και με τους νόμους του Κράτους: «[...] είναι αλήθεια ότι εκείνος που αποδίδει στον καθένα αυτό που του ανήκει επειδή φοβάται την αγχόνη, πράττει υπό την διαταγή κάποιου άλλου και υπό την απειλή του κακού, και έτσι δεν μπορεί να λέγεται δίκαιος· ενώ αυτός που αποδίδει στον καθένα αυτό που του ανήκει επειδή γνωρίζει την πραγματική λογική και την αναγκαιότητα του νόμου, πράττει με συνέπεια προς το σκοπό, και με δική του βούληση και όχι κάποιου άλλου, και έτσι ορθά καλείται δίκαιος».⁹⁶

Βλέπουμε, και πάλι, πως η ανασκευή της θέσης περί υπερβατικότητας του θεού, καταλήγει σε ζητήματα της Πολιτείας. Έχοντας δει υπ' αυτό το πρίσμα την σχέση Θεού και Φύσης, μπορούμε να περάσουμε πια στην [ανάλογη] σχέση Φυσικού και Πολιτικού. Στην ενότητα που ακολουθεί θα εξετάσουμε τους συλλογισμούς του

⁹⁴ «[...] οι περισσότεροι άνθρωποι αρνούνται να παραδεχτούν ότι αυτή η ιστορία είναι μια παραβολή, και επιμένουν ότι είναι μια ευθεία καταγραφή ενός γεγονότος», ό.π.

⁹⁵ «Δηλαδή: ο Θεός δεν απαγορεύει τίποτε, απλώς γνωστοποιεί στον Αδάμ ότι ο καρπός, ένεκα της σύνθεσής του, θα αποσυνθέσει το σώμα του», G. Deleuze, Σπινόζα. Πρακτική φιλοσοφία, σελ. 51 [η υπογράμμιση στο κείμενο]

⁹⁶ B. Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus* [στο *Spinoza: The Political Works*, σελ. 69]

Spinoza στην *Πολιτική Πραγματεία*, όπου, εκκινώντας και πάλι από το Φυσικό Δίκαιο και το Φυσικό Δικαίωμα του ατόμου, προχωρά στην συγκρότηση του Πολιτικού Σώματος.

2. Το Πολιτικό ως Φυσικό: Spinoza και Φυσικό Δίκαιο

«Με ρωτάς ποια διαφορά υπάρχει ανάμεσα στον Χομπς και σε μένα ως προς την πολιτική; η διαφορά αυτή συνίσταται στο ότι διατηρώ πάντα το Φυσικό Δίκαιο [...]»⁹⁷

Ως Φυσικό Δίκαιο ο Spinoza δεν ορίζει ένα σύνολο κανόνων με ορθοκανονιστικό περιεχόμενο, ένα δίκαιο το οποίο διακρίνεται από το Θετικό μόνο ως προς την προέλευσή του, και προορίζεται να θεμελιώσει το Θετικό. Είναι ο ίδιος ο τρόπος λειτουργίας των πραγμάτων, αυτό δυνάμει του οποίου υπάρχει ό,τι υπάρχει. Μιλά μάλιστα για *Δίκαιο της Φύσης*, και όχι για *Φυσικό Δίκαιο*, το οποίο συνίσταται στους «ιδίους τους νόμους ή κανόνες της φύσης, σύμφωνα με τους οποίους παράγονται όλα τα πράγματα, δηλαδή την ίδια την δύναμη της φύσης».⁹⁸ Έτσι, είναι πράγματι αδύνατο να νοηθεί μια κατάσταση κατά την οποία το Δίκαιο της Πολιτείας υπερισχύει αυτού της Φύσης, εφόσον ό,τι υπάρχει, υπάρχει βάσει των Νόμων της, άρα και η ίδια η Πολιτεία και οι νόμοι της. Το θετικό δίκαιο επομένως δεν θεμελιώνεται, απλώς, στο φυσικό, ούτε συνιστά μεταγραφή του· υπάρχει *δυνάμει* του φυσικού, όπως υπάρχει και οτιδήποτε άλλο.

Από το δίκαιο της φύσης απορρέει και το φυσικό δικαίωμα κάθε ατόμου, το οποίο «εκτείνεται ως εκεί που εκτείνεται η δύναμή του».⁹⁹ Στην σπινωζική φιλοσοφία, το φυσικό δικαίωμα δεν έχει την έννοια της εκ φύσεως «παραχώρησης» της ελευθερίας να πράττει κανείς κατά πώς θεωρεί ή αισθάνεται πως είναι προς όφελός του. Δεν είναι κάτι που θα μπορούσε και να μην ασκείται, ή θα μπορούσε να εκχωρηθεί κατά την σύναψη ενός Κοινωνικού Συμβολαίου. Το φυσικό δικαίωμα είναι ο ίδιος ο τρόπος λειτουργίας του ατόμου, ο *τρόπος* με τον οποίο αυτό πράττει,

⁹⁷ Επιστολή του Spinoza στον Jarig Jelles [όπως παρατίθεται από τον Γεράσιμο Βόκο στην Εισαγωγή της *Πολιτικής Πραγματείας*, σελ. 79]

⁹⁸ B. Spinoza, *Πολιτική Πραγματεία*, Κεφ. 2, Παρ. 4 (σελ. 99)

⁹⁹ *ό.π.*

μόνο και μόνο εκ του γεγονότος ότι υπάρχει.¹⁰⁰ Γι' αυτό και συνδέεται με την *δύναμη* [potentia], η οποία δεν ταυτίζεται με μια μορφή φυσικής ή/και πολιτικής ισχύος, αλλά αποτελεί την ίδια την ζωτική ορμή του ατόμου, τον τρόπο με τον οποίο αυτό ανοίγεται στον κόσμο. Τελικά, εφόσον κάθε πράγμα «έχει εκ φύσεως τόσο δίκαιο όσο έχει και δύναμη να υπάρχει και να ενεργεί»,¹⁰¹ η *δύναμη* ταυτίζεται με την ίδια την ουσία των πραγμάτων, έτσι όπως αυτά υπάρχουν, και αναπόφευκτα «εμμένουν στο Είναί τους», πασχίζοντας να διατηρηθούν σε αυτό.¹⁰²

Η κοινή κατάσταση των ανθρώπων

Στον Spinoza δεν υπάρχει η έννοια του Κοινωνικού Συμβολαίου, ως μια ρήξη μεταξύ Φυσικής και Πολιτικής κατάστασης, ως μια αποφασιστική στιγμή μετάβασης από την μία στην άλλη. Η πολιτική κοινωνία «[...] εγκαθιδρύεται κατά τρόπο φυσικό, για να καταργήσει τον κοινό φόβο και να απομακρύνει την κοινή δυστυχία· συνεπώς, επιδιώκει στον μέγιστο βαθμό ό,τι θα προσπαθούσε ματαίως να πετύχει καθένας, καθοδηγούμενος από τον λόγο, στην φυσική κατάσταση».¹⁰³ Η συγκρότηση της Πολιτείας απορρέει από την Φυσική κατάσταση μόνο και μόνο απ' την παραδοχή πως «οι άνθρωποι δεν μπορούν να διατηρήσουν τη ζωή τους και να καλλιεργήσουν το πνεύμα τους χωρίς αλληλοβοήθεια».¹⁰⁴ Θα λέγαμε πως, αυτό που συνιστά το υπέρτατο φυσικό δικαίωμα, η διατήρηση του οικείου Είναί, δεν μπορεί να πραγματοποιηθεί εκτός μιας κατάστασης κατά την οποία οι άνθρωποι ζουν μαζί, συνυπάρχουν, όχι ως «φυσικά», αλλά ως «κοινωνικά» όντα: «το δίκαιο της φύσης που προσιδιάζει στο ανθρώπινο γένος δεν νοείται παρά μόνο εκεί που οι άνθρωποι έχουν κοινή νομοθεσία: εκεί όπου μπορούν [...] να ζουν σύμφωνα με την κοινή απόφαση όλων». Βάσει αυτών, μπορούμε να διατυπώσουμε την παράδοξη, στο πλαίσιο των φυσικοδικαιικών και συμβολαιακών θεωριών, θέση πως *η πολιτική κατάσταση είναι φυσική*.

Με ποιον τρόπο όμως ρυθμίζεται η πολιτική κατάσταση; Στον Spinoza υπάρχει η έννοια της *ένωσης*, περισσότερο ως εξηγητικό σχήμα σε ότι αφορά το *δίκαιο* κατ' αναλογία προς την *δύναμη*: «Αν δύο άνθρωποι συμφωνήσουν αμοιβαίως

¹⁰⁰ ό.π., Παρ. 3 (σελ. 99)

¹⁰¹ ό.π.

¹⁰² Πρόκειται για το conatus, την δύναμη με την οποία κάθε πράγμα «αντιτίθεται σε καθετί που μπορεί να άρει την ύπαρξή του, ως εκ τούτου προσπαθεί, όσο μπορεί και εξαρτάται από το ίδιο, να εμμένει στο είναι του» [B. Spinoza, *Ηθική*, III, Π. 6, Απόδειξη (σελ. 245)]

¹⁰³ B. Spinoza, *Πολιτική Πραγματεία*, Κεφ. 3, Παρ. 6 (σελ. 115)

¹⁰⁴ ό.π., Κεφ. 2, Παρ. 15 (σελ. 106-107)

να ενώσουν τις δυνάμεις τους, έχουν από κοινού περισσότερη δύναμη και, κατά συνέπεια, περισσότερο δίκαιο φύσει από ότι ο καθένας μόνος του· και όσο περισσότεροι ενώσουν τις δυνάμεις τους, τόσο περισσότερο δίκαιο θα έχουν από κοινού».¹⁰⁵ Ως απόρροια αυτής της ένωσης «καθένας [...] δεν έχει στην πραγματικότητα καθόλου δίκαιο φύσει εκτός από ό,τι του παραχωρεί το κοινό δίκαιο· εξάλλου, είναι υποχρεωμένος να εκτελεί ό,τι τον προστάζει η κοινή συναίνεση όλων [...]».¹⁰⁶ Στο σημείο αυτό η θεώρηση του Spinoza είναι αρκετά κοντά στον «παραδοσιακό» τρόπο μετάβασης στην πολιτική κατάσταση: το [φυσικό] δίκαιο καθενός παύει να υφίσταται, και όλοι είναι υποχρεωμένοι να υπακούν το «κοινό δίκαιο». Αυτό όμως το κοινό δίκαιο *είναι* δίκαιο φύσει, εφόσον απορρέει από την ένωση των *δυνάμεων* όλων: από τη στιγμή που το δίκαιο [το φυσικό δικαίωμα] εκτείνεται ως εκεί που εκτείνεται η δύναμη, εν ολίγοις συμπίπτει με αυτήν, από την ένωση των δυνάμεων πολλών ατόμων, προκύπτει, *και πάλι φύσει*, περισσότερο δίκαιο. Επομένως, το κοινό αυτό δίκαιο εξακολουθεί να απορρέει από την φύση· δεν αλλάζει «μαγικά» η *ουσία* του, δεν καθίσταται [απλώς] ένα σύνολο κανόνων οι οποίοι τίθενται από τον Λόγο. Η ένωση προκύπτει, κατ' αρχάς, μόνο και μόνο από το γεγονός ότι η ζωή σύμφωνα με την κοινή απόφαση είναι αυτή που ταιριάζει περισσότερο στην ίδια την φύση των ανθρώπων και την ανάγκη τους για αλληλοβοήθεια. Όπως γράφει άλλωστε στην Ηθική, «τίποτα δεν είναι ωφελιμότερο για τον άνθρωπο από τον άνθρωπο».¹⁰⁷ Αυτή η φράση θα λέγαμε πως είναι το θεμέλιο της Πολιτείας στον Spinoza. Εν αντιθέσει με φιλελεύθερες θεωρήσεις, στο σπinoζικό σχήμα έχουμε αμοιβαία ενδυνάμωση Πολιτείας και ατόμου.

3. Λόγος και Πάθη

Σ' αυτό το πλαίσιο, συνεπώς, καταλαβαίνουμε πως η διάκριση μεταξύ *Φυσικού* και *Πολιτικού* ως ριζικά διαφορετικών καταστάσεων, εντός των οποίων επικρατούν η αναγκαιότητα και τα πάθη, η ελευθερία και ο Λόγος αντίστοιχα, δεν μπορεί να σταθεί. Ο άνθρωπος «δεν αποτελεί μέσα στη Φύση κράτος εν κράτει»,¹⁰⁸ αλλά μέρος της, και υπόκειται στους Νόμους της από μόνο το γεγονός ότι ζει.

¹⁰⁵ ό.π., Παρ. 13 (σελ. 105)

¹⁰⁶ ό.π., Κεφ. 2, Παρ. 16 (σελ. 107)

¹⁰⁷ B. Spinoza, *Ηθική*, IV, Π. 18, Απόδειξη (σελ. 370)

¹⁰⁸ B. Spinoza, *Πολιτική Πραγματεία*, Κεφ. 2, Παρ. 6 (σελ. 100) και *Ηθική*, III, Πρόλογος (σελ. 231)

Σύμφωνα με την σπιννοζική θεώρηση, αυτή δεν είναι παρά μια τεχνητή διάκριση, ένα νοητικό πείραμα σε αφαίρεση απ' την πραγματική κατάσταση των ανθρώπων, σε τέτοιο βαθμό που δεν μπορεί παρά να παράγει στρεβλά [θεωρητικά] αποτελέσματα. Ενώ αυτό που επιθυμεί ο Spinoza είναι να δείξει πώς η πολιτική, αλλά και ευρύτερα η ίδια η συνύπαρξη, συνάγεται απ' την ανθρώπινη κατάσταση όπως αυτή είναι, και όχι όπως εικάζουμε πως ήταν, ή θα μπορούσε να είναι σ' ένα απώτατο παρελθόν. Το λάθος των φιλοσόφων, άλλωστε, σύμφωνα με τον Spinoza είναι ακριβώς αυτό: ότι «αντιλαμβάνονται τους ανθρώπους όχι όπως είναι, αλλά όπως θα τους ήθελαν οι ίδιοι να είναι».¹⁰⁹ Εκκινούν τις πολιτικές θεωρίες τους από αυθαίρετα αξιώματα και υποθέσεις σχετικά με την ανθρώπινη φύση, παραβλέποντας την πραγματική, την οποία μάλιστα «κατακεραυνώνουν με τους λόγους»¹¹⁰ τους, την ίδια στιγμή που «εξυμνούν με χίλιους τρόπους» αυτό το οποίο οι ίδιοι κατασκευάζουν. Οι «Πολιτείες» τους, συνεπώς, μόνο εντός του θεωρητικού τους σχήματος μπορούν να λειτουργήσουν. Ο Spinoza όμως, δεν θέλει να μιλήσει για την Πολιτική «στο νησί της Ουτοπίας»,¹¹¹ αλλά για την Πολιτική στον πραγματικό κόσμο, τον κόσμο των ανθρώπων «όπως είναι»· για μια Πολιτική που θα *συνάδει κατά τον καλύτερο τρόπο με την πράξη*.¹¹² Ακριβώς γι' αυτό, εκκινεί από την ανθρώπινη φύση, χωρίς βλέςεις να την ανασκευάσει, να την τροποποιήσει ριζικά, και υπό μία έννοια να την καταπνίξει, για να μπορέσει να δομήσει ένα κράτος «όπως εκείνος θα το ήθελε». Αν οι άνθρωποι «υπόκεινται κατά τρόπο αναγκαίο στα πάθη»,¹¹³ δεν επιχειρεί να κατασκευάσει νοητικά γλυπτά,¹¹⁴ έλλογες μηχανές, οι οποίες *ξαφνικά αποφασίζουν* να πάνσουν να πράττουν σύμφωνα με τα πάθη τους, και να ακολουθήσουν τις επιταγές του Λόγου· ενός Λόγου μάλιστα υπό μία έννοια υπερβατικού, απ' την στιγμή που δεν προκύπτει από την πρακτική τους, αλλά εισέρχεται στο πεδίο του πράττειν ως εξωτερική δύναμη. Στο πρώτο κεφάλαιο της *Πολιτικής Πραγματείας* λέει ρητά: «[...] αντί να περιγελάσω, να οικτίρω ή να καταραστώ τις ανθρώπινες πράξεις, μερίμνησα με ιδιαίτερη φροντίδα να τις κατανοήσω. Έτσι θεώρησα τα ανθρώπινα πάθη [...] όχι ως διαστροφές της ανθρώπινης φύσης αλλά ως ιδιότητες που της ανήκουν, όπως ακριβώς ανήκουν στη φύση της ατμόσφαιρας η ζέστη, το κρύο, η κακοκαιρία, ο

¹⁰⁹ B. Spinoza, *Πολιτική Πραγματεία*, Κεφ. 1, Παρ. 1 (σελ. 93)

¹¹⁰ ό.π.

¹¹¹ ό.π., σελ. 94

¹¹² ό.π., Παρ. 4 (σελ. 95)

¹¹³ ό.π., Παρ. 5 (σελ. 96)

¹¹⁴ Όπως παρατηρεί, σε διαφορετικό πλαίσιο, ο Αιμίλιος Μεταξόπουλος στο *Αυτοσυντήρηση, Πόλεμος, Πολιτική*, Επίμετρο: Μηδενιστού Εξομολόγηση, σελ. 571

κεραυνός και άλλα παρόμοια φαινόμενα».¹¹⁵ Τα πάθη είναι, λοιπόν *ιδιότητες* και όχι *διαστροφές* της φύσης των ανθρώπων, τις οποίες ο Λόγος «μπορεί σαφώς να συγκρατήσει και να μετριάσει σε μεγάλο βαθμό»,¹¹⁶ αλλά σε καμία περίπτωση δεν μπορεί να εξαλείψει. Η ζωή σύμφωνα με τον Λόγο και μόνο δεν είναι παρά ένας *μύθος*.¹¹⁷ Τα πάθη, συνεπώς, ακόμα κι αν εν τέλει το ζητούμενο είναι να τεθούν υπό έλεγχο, λαμβάνονται υπόψη στην σπινοζική θεώρηση πολύ απλά γιατί δεν μπορούμε να τα αγνοήσουμε, ή να θεωρήσουμε ότι μπορούν να πάψουν να επιδρούν στη συμπεριφορά, μόνο και μόνο από μια απόφαση της βούλησης. Βάσει όλων αυτών, ο Spinoza θέτει το θεμέλιο της δικής του θεώρησης περί της σύστασης της πολιτικής κοινότητας: «[...] οι αιτίες και τα φυσικά θεμέλια του κράτους δεν πρέπει να αναζητούνται στα διδάγματα του λόγου, αλλά να συνάγονται από την κοινή φύση, ή την κοινή κατάσταση των ανθρώπων [...]».¹¹⁸

Στον Spinoza λοιπόν, Φύση και Λόγος δεν είναι δύο διακριτές και εν πολλοίς αλληλοαποκλειόμενες καταστάσεις. Τα άτομα καθοδηγούνται από την επιθυμία σε μια ζωή σύμφωνα με τις επιταγές του Λόγου, και όχι από υπολογισμένη απόφαση, με κίνητρο είτε την υπέρβαση των δυσκολιών της Φυσικής Κατάστασης, είτε υπακούοντας σε κάποια υπερβατική ηθική. Ο Λόγος, η «γνώση δεύτερου γένους»,¹¹⁹ δεν είναι υπέρβαση της φύσης, αλλά μάλλον ευθυγράμμιση με αυτήν, κατανόηση των Νόμων της, κατανόηση της φυσικής αναγκαιότητας.¹²⁰ Η κατανόηση αυτή δεν οδηγεί απλώς τα άτομα σε μια ορθολογική ή/και ηθική *επιλογή* μεταξύ διαφορετικών πραγμάτων ή πρακτικών, κατόπιν «ενημέρωσης» εν είδει διαφώτισης. Σύμφωνα με τον Spinoza, οδηγεί τους ανθρώπους στην ελευθερία, στον βαθμό που συνίσταται στην *αληθή* γνώση των αιτίων «από τα οποία διατίθενται να ορέγονται και να βούλονται» να αποκτήσουν ένα συγκεκριμένο πράγμα ή να ακολουθήσουν μια συγκεκριμένη πρακτική. Και, «[α]φού ο λόγος δεν αιτεί τίποτα ενάντια στην φύση, άρα αιτεί να αγαπά καθένας τον εαυτό του, να επιζητά το δικό του όφελος, που είναι αληθινά όφελος, να ορέγεται καθετί που οδηγεί αληθινά τον άνθρωπο σε μεγαλύτερη τελειότητα, και με απόλυτο τρόπο, να προσπαθεί καθένας, όσο είναι στο χέρι του να

¹¹⁵ B. Spinoza, *Πολιτική Πραγματεία*, Κεφ. 1, Παρ. 4 (σελ. 95-96)

¹¹⁶ ό.π., Παρ. 5 (σελ. 97)

¹¹⁷ ό.π.

¹¹⁸ ό.π., Παρ. 7 (σελ. 97)

¹¹⁹ B. Spinoza, *Ηθική*, II, Πρ. 40, Σχόλιο 2 (σελ. 204)

¹²⁰ B. Spinoza, *Ηθική*, III, Πρόλογος (σελ. 231-233)

συντηρεί το είναι του»,¹²¹ η γνώση των πραγματικών (και όχι απλώς των τελικών¹²²) αιτίων αλλά και του τι είναι *αληθινά ωφέλιμο*, τι τον οδηγεί πράγματι στην *μεγαλύτερη τελειότητα*, αρκεί για να ζει κανείς σύμφωνα με τον Λόγο, δηλαδή σύμφωνα με την φύση του· αρκεί για να είναι ελεύθερος.

Η επιθυμία: όρεξη με συνείδηση αυτής¹²³

Μια απ' τις πιο κεντρικές έννοιες της σπινοζικής φιλοσοφίας είναι αυτή της επιθυμίας. Η *cupiditas* «δεν είναι τίποτα άλλο από την ίδια την ουσία του ανθρώπου, από την φύση της οποίας έπονται αναγκαία όσα εξυπηρετούν τη συντήρησή του· και ως εκ τούτου ο άνθρωπος είναι καθορισμένος να τα ενεργεί».¹²⁴ Όπως η δύναμη δεν είναι δυνάμει πολιτική κυριαρχία, έτσι και η επιθυμία δεν είναι επιθυμία *κάποιου* πράγματος, δεν συγκροτείται αναφορικά προς κάποια έλλειψη. Και τα δύο συγκροτούν το είναι, είναι ιδιότητες εγγενείς στο *conatus*, αφού η επιθυμία δεν είναι παρά η ζωτική ορμή συντήρησης και αύξησής του, και η δύναμη ο τρόπος που αυτή μπορεί να πραγματοποιηθεί. Η επιθυμία, επομένως, δεν αποτελεί έναν ύμνο στην ελευθερία του ατόμου, ή, αντίθετα, μια μομφή για την φύση του. Αποτελεί έναν τρόπο λειτουργίας του, και μάλιστα τον κατ' εξοχήν τρόπο. Η επιθυμία είναι εκείνη που, αναπόφευκτα, καθοδηγεί τον άνθρωπο, και αυτή είναι που θα τον οδηγήσει σε μια ζωή σύμφωνα με τον Λόγο. Γι' αυτό και στον Spinoza η επιθυμία έχει προτεραιότητα έναντι των [έλλογων] κρίσεων, ηθικών ή/και αισθητικών· ακόμα περισσότερο, οι κρίσεις αυτές προκύπτουν *βάσει* της επιθυμίας: «δεν θέλουμε, δεν ορεγόμαστε, δεν επιθυμούμε ούτε προσπαθούμε κάτι επειδή το κρίνουμε καλό· αλλά αντιθέτως κρίνουμε κάτι καλό επειδή το θέλουμε, το ορεγόμαστε, το επιθυμούμε και το προσπαθούμε».¹²⁵ Αυτή η αντιστροφή, η επιθυμία *πριν* την κρίση περί του επιθυμητού, εξηγείται στο Παράρτημα του Πρώτου μέρους της *Ηθικής*, στο οποίο

¹²¹ B. Spinoza, *Ηθική*, IV, Πρ. 18, Σχόλιο (σελ. 369) [η υπογράμμιση δική μου]

¹²² B. Spinoza, *Ηθική*, I, Παράρτημα (σελ. 133). Τα *τελικά* αίτια, δηλαδή οι συνειδητοί σκοποί προς τους οποίους κατευθύνεται το πράττειν, είναι κατά Σπινόζα αυτό που συντηρεί την αίσθηση ελευθερίας στους ανθρώπους: λόγω του ότι «έχουν συνείδηση» των πραγμάτων που επιθυμούν και προς τα οποία κατευθύνονται, αρκούνται σε αυτό, και δεν ενδιαφέρονται για τα πραγματικά *αίτια*, για το γιατί είναι *καθορισμένοι* να επιθυμούν αυτό ή εκείνο, εν ολίγοις για το *πώς* έχουν *συγκροτηθεί* ως *συγκεκριμένα* όντα, που επιθυμούν *συγκεκριμένα* πράγματα. Αγνοούν, συνεπώς, την ίδια την φύση τους.

¹²³ B. Spinoza, *Ηθική*, III, Πρ. 9, Σχόλιο (σελ. 247-248)

¹²⁴ ό.π. (σελ. 247-248)

¹²⁵ ό.π. (σελ. 248)

διαβάζουμε πως «οι άνθρωποι έχουν την γνώμη πως είναι ελεύθεροι εφόσον έχουν συνείδηση των βουλημάτων και των ορέξεών τους και δεν σκέφτονται ούτε κατ' όναρ τα αίτια από τα οποία διατίθενται να ορέγονται και να βούλονται, επειδή τα αγνοούν».¹²⁶ Για τον Spinoza, όπως ήδη είδαμε, οι άνθρωποι δεν είναι κατά βάσει έλλογα όντα, αλλά κινούνται από τα πάθη τους. Σε ό,τι αφορά την αντίληψή τους περί του κόσμου, αυτή δεν διαμορφώνεται από τον λόγο, αλλά από την φαντασία.

Ο Spinoza επανέρχεται συχνά στην έννοια της φαντασίας, το πρώτο είδος γνώσης. Πρόκειται για μια πρωταρχική γνώση του κόσμου, έτσι όπως διαμορφώνεται από την άμεση αντίληψη και από τους «επηρεασμούς του σώματος».¹²⁷ Εκκινεί από αυτόν τον θεμελιώδη τρόπο αντίληψης και σχηματισμού ιδεών, ακριβώς διότι λαμβάνει διαρκώς υπόψη του «τους ανθρώπους όπως είναι»· και οι άνθρωποι δεν αντιλαμβάνονται κατ' αρχήν τον κόσμο μέσω της νόησης, μέσω καθολικών εννοιών έτσι όπως αυτές προσφέρονται από τον Λόγο. Ζουν μέσα στον κόσμο και μαθαίνουν τον κόσμο αλληλεπιδρώντας με αυτόν. Αυτός ο τρόπος γνώσης, με βαθιές ρίζες στον ίδιο τον τρόπο του υπάρχειν, ενδιαφέρει τον Spinoza ως αναγκαίος τρόπος: ως τρόπος ο οποίος δεν μπορεί να εξαλειφθεί, μόνο και μόνο με την παρουσία του Λόγου ή με την παροχή της ορθής πληροφόρησης. Εξηγεί πολύ ωραία σ' αυτό το παράδειγμα από την *Ηθική*: «[...] όταν κοιτάζουμε τον ήλιο φανταζόμαστε ότι απέχει από μας περίπου διακόσια πόδια [και] όσο κι αν γνωρίζουμε αργότερα ότι απέχει από μας πάνω από 600 διαμέτρους Γης, παρά ταύτα τον φανταζόμαστε κοντά μας· διότι δεν φανταζόμαστε τον ήλιο τόσο κοντινό λόγω του ότι αγνοούμε την αληθή του απόσταση, αλλά λόγω του ότι ένας επηρεασμός του σώματός μας ενέχει την ουσία του ήλιου καθόσον το ίδιο το σώμα επηρεάζεται από αυτόν».¹²⁸ Με λίγα λόγια, το σώμα μας δεν θα αισθάνεται λιγότερο την ζέστη του ήλιου, αν πληροφορηθούμε την ακριβή του απόσταση. Η φανταστική παράσταση δεν αποτελεί ένα είδος ψευδούς συνείδησης, τουλάχιστον όχι με την έννοια πως η κατάδειξη του ψεύδους αρκεί για να αποκατασταθεί η αλήθεια –η αλήθεια, όχι ως νοητικό περιεχόμενο, αλλά ως βιωμένη εμπειρία.¹²⁹ Είναι σημαντικό να επισημανθεί το εξής: αποδίδει μεν στην φαντασία την ευθύνη για την πλάνη, αλλά δεν ορίζει την ίδια την φαντασία ως πλάνη: η

¹²⁶ B. Spinoza, *Ηθική*, I, Παράρτημα (σελ. 133) [η υπογράμμιση δική μου]

¹²⁷ B. Spinoza, *Ηθική*, II, Πρ. 17 (σελ. 176) και Σχόλιο (σελ. 178), Πρ. 40, Σχόλιο 2 (σελ. 204)

¹²⁸ B. Spinoza, *Ηθική*, II, Πρ. 35, Σχόλιο (σελ. 197)

¹²⁹ Στο Παράρτημα του πρώτου μέρους της *Ηθικής*, ο Σπινόζα μιλά για τις προκαταλήψεις, λέγοντας, ακριβώς πως πρέπει να καταδειχθεί η *αίτια* μιας προκατάληψης, δηλαδή το γιατί οι άνθρωποι «είναι εκ φύσεως τόσο πρόθυμοι να την ασπαστούν», προκειμένου να καταρριφθεί (σελ. 132)

φανταστική [φαντασιακή] παράσταση είναι απολύτως πραγματική: «οι φανταστικές παραστάσεις του Πνεύματος, ιδωμένες στον εαυτό τους, δεν περιέχουν καμία πλάνη».¹³⁰ Δηλώνουν «περισσότερο την παρούσα κατάσταση του ανθρωπίνου σώματος, παρά την φύση του εξωτερικού σώματος[...]»,¹³¹ συνεπώς μπορούν μεν να είναι συγκεχυμένες/ανακριβείς [ως προς την φύση του εξωτερικού σώματος] αλλά αυτές καθαυτές δεν είναι ψευδείς: η παρούσα κατάσταση του σώματος είναι μια πραγματική κατάσταση. Στο σημείο αυτό να σημειώσουμε πως η λέξη «φανταστική» ενέχει την έννοια του πλασματικού, του ψευδούς, και είναι, σε μεγάλο βαθμό, ταυτισμένη με την μη ύπαρξη· θα ήταν ίσως γόνιμο το *imaginatio* να αποδοθεί στο παρόν κείμενο ως «φαντασιακός». *Φαντασιακή* παράσταση, όπως οι *Φαντασιακές Κοινότητες* του Benedict Anderson: δεν θεμελιώνονται στην πλάνη, αλλά στο πραγματικό όπως το αντιλαμβανόμαστε βιωματικά και όχι διανοητικά. Θα ήταν χρήσιμο να παραθέσουμε τον ορισμό του έθνους, όπως δίδεται από τον ίδιο στο ομώνυμο έργο του: «[το έθνος] αποτελεί μια ανθρώπινη κοινότητα που φαντάζεται τον εαυτό της ως πολιτική κοινότητα, εγγενώς οριοθετημένη και ταυτόχρονα κυρίαρχη».¹³² Χωρίς να επεκταθούμε σε όλες τις πτυχές και τους όρους της θεώρησης του Anderson, θα επιμείνουμε για λίγο στο πώς αξιοποιεί την έννοια της *φαντασίας*. Έχει ενδιαφέρον πως, αμέσως μετά απ' αυτόν τον ορισμό, ο Anderson ασκεί κριτική σε έναν ορισμό του εθνικισμού: «ο Γκέλνερ [...] αποφαίνεται ότι 'ο εθνικισμός δε σημαίνει ότι τα έθνη αφυπνίζονται στην αυτοσυνειδησία: επινοεί έθνη εκεί που δεν υπάρχουν'. Το μειονέκτημα αυτής της διατύπωσης [...] έγκειται στο ότι ο Γκέλνερ [...] εξομοιώνει την 'επινόηση' με την 'χάλκευση' και την 'πλαστικότητα' με την 'φαντασιακή σύλληψη' [...]».¹³³ Το ενδιαφέρον για εμάς στο σημείο αυτό, είναι πως ο Anderson αισθάνεται την ανάγκη, ίσως ακόμα και την υποχρέωση, να διευκρινίσει πως *φαντασιακός* δεν σημαίνει *πλαστός*. Το έθνος «αποτελεί κοινότητα σε φαντασιακό επίπεδο επειδή κανένα μέλος [...] δεν θα γνωρίσει ποτέ τα περισσότερα από τα υπόλοιπα μέλη, δεν θα τα συναντήσει ούτε καν θα ακούσει γι' αυτά, όμως ο καθένας έχει την αίσθηση του συνανήκειν».¹³⁴ Εν ολίγοις, το γεγονός ότι το έθνος συλλαμβάνεται *φαντασιακά*, έγκειται στο ότι δεν εδράζεται κυρίως σε άμεσες, καθημερινές σχέσεις μεταξύ των ατόμων, αλλά σε μία *αίσθηση* την οποία τα άτομα

¹³⁰ B. Spinoza, *Ηθική*, II, Πρ. 17, Σχόλιο (σελ. 179)

¹³¹ B. Spinoza, *Ηθική*, IV, Πρ. 1, Σχόλιο (σελ. 351-352)

¹³² Benedict Anderson, *Φαντασιακές Κοινότητες*, σελ. 26

¹³³ ό.π.

¹³⁴ ό.π. [η υπογράμμιση δική μου]

αυτά μοιράζονται: *αισθάνονται* ότι συναποτελούν μια διακριτή κοινότητα. Πρόκειται, θα λέγαμε κάπως καταχρηστικά, για μια μορφή [συλλογικού] ασυνειδήτου,¹³⁵ έναν αυτονόητο τρόπο να *βλέπει* κανείς τον εαυτό του, τους άλλους και το περιβάλλον εντός του οποίου ζει και κινείται από την πρώτη στιγμή που γεννιέται, και βεβαίως να *πράττει* εντός του. Μια μορφή *φυσικότητας* την οποία δεν μπορεί ποτέ να εγγυηθεί ο Λόγος, προσφέροντας θετικά διατυπωμένες «επιστημονικές αλήθειες», ή ένα σύνολο κανόνων συμπεριφοράς.

Ο Louis Althusser, με την επιφύλαξη πως «ίσως να ασκούσε λίγη βία στον Spinoza»,¹³⁶ βρίσκει στην έννοια της φαντασίας τον φαινομενολογικό *Lebenswelt*, τον άμεσο κόσμο «έτσι όπως τον αντιλαμβανόμαστε [...] *δηλαδή τον βιώνουμε* [...]».¹³⁷ Θα μπορούσαμε να πούμε πως δεν ασκείται καμία βία στον Spinoza μ' αυτήν την ερμηνεία. Το πρώτο είδος γνώσης είναι η γνώση η οποία δεν εξαρτάται παρά μόνο από την εν τω κόσμω ύπαρξη. Και, ακριβώς διότι είναι τόσο θεμελιώδης και θεμελιακός *τρόπος*, είναι και ο πλέον δύσκολος να αλλάξει· το να ζουν οι άνθρωποι σύμφωνα με τον Λόγο και όχι υπό την κυριαρχία της φαντασίας τίθεται ως στόχος από τον Spinoza. Αλλά αυτό δεν θα συμβεί μέσω της ίδιας της επίκλησης του Λόγου, ούτε από μια απόφαση της βούλησης, εν είδει συμβολαίου ή υπόσχεσης για αλλαγή αυτού του τρόπου. Ο Spinoza λέει ρητά πως ο τρόπος να εξαλειφθούν οι φαντασιακές παραστάσεις δεν είναι απλώς και μόνον η παρουσία του αληθούς, αλλά η εμφάνιση άλλων, ισχυρότερων.¹³⁸ Γι' αυτό επιμένει στην έννοια της φαντασίας, και την υπενθυμίζει διαρκώς. Στην ουσία επιχειρεί να την αξιοποιήσει, μαζί με την έννοια της *επιθυμίας*, για να φτάσει στον στόχο του, ο οποίος δεν είναι παρά η ανθρώπινη ευδαιμονία, όπως οδηγούμαστε σε αυτήν μέσω του Λόγου. «Έτσι είναι πρωτίστως ωφέλιμο στη ζωή να τελειοποιήσουμε όσο μπορούμε τον νου ήτοι τον λόγο, και σε αυτό μόνο έγκειται η ύψιστη ευτυχία ήτοι η ευδαιμονία του ανθρώπου· [...] μα η τελειοποίηση του νου δεν είναι επίσης τίποτε άλλο από την κατανόηση του Θεού, των κατηγορημάτων του Θεού και των ενεργειών που έπονται από την αναγκαιότητα της

¹³⁵ «Είναι γνωστό ότι τα άτομα και οι ομάδες επενδύουν μέσα στους αγώνες κατάταξης όλο το κοινωνικό τους είναι, ό,τι ορίζει την ιδέα που σχηματίζουν για τους εαυτούς τους, όλο το *άσκερτο από το οποίο συγκροτούνται ως 'εμείς'* σε αντίθεση με 'αυτούς', τους 'άλλους', και στο οποίο στηρίζονται από μία σχεδόν σωματική προσκόλληση. Κάτι που εξηγεί την εξαιρετική κινητοποιήσιμη δύναμη για καθετί που αφορά την ταυτότητα» [P. Bourdieu, «Η Ταυτότητα και η Αναπαράσταση», *Κείμενα Κοινωνιολογίας*, σελ. 123, σημ. 20· η υπογράμμιση δική μου]

¹³⁶ L. Althusser, «Σπινόζα», *Το υπόγειο ρεύμα του υλισμού της συνάντησης*, σελ. 101-102 [η υπογράμμιση δική μου]

¹³⁷ ό.π., σελ. 102

¹³⁸ ό.π.

φύσης του. Οπότε ο έσχατος τελικός σκοπός του ανθρώπου που καθοδηγείται από τον λόγο, τουτέστιν η ύψιστη Επιθυμία με την οποία πασχίζει να μετριάσει όλες τις υπόλοιπες είναι εκείνη με την οποία ωθείται να συλλάβει ταιριαστά τον εαυτό του και όλα τα πράγματα που μπορούν να υποπέσουν στην διάνοιά του».¹³⁹

Ο Spinoza επιθυμεί να μιλήσει για την πολιτική στην πράξη, τα θεμέλια της Πολιτείας επομένως, δεν μπορεί να είναι αφηρημένες, κατασκευασμένες ιδέες ή αξιώματα, αλλά η ίδια η φύση των πραγμάτων, έτσι όπως αυτά υπάρχουν αναγκαία. Έτσι, όπως παρατηρεί ο Α. Γαβριηλίδης: «[...] ο άνθρωπος δεν έχει ελπίδα να ζήσει σύμφωνα με τον Λόγο, παρά μόνο στον βαθμό που θα τον οδηγήσει η επιθυμία του – και όχι στον βαθμό που θα υπερνικήσει την επιθυμία του».¹⁴⁰ Βλέπουμε πως ο Spinoza επιχειρεί μεν να κατανοήσει και να περιλάβει στην θεωρία του τα πάθη, τις ορέξεις, και όλες τις ανθρώπινες ιδιότητες, αλλά κάθε άλλο παρά τις υμνεί. Πραγματικά ελεύθερος δεν είναι αυτός που ζει ακολουθώντας και ικανοποιώντας τις επιθυμίες του, αυτός που δεν υπακούει παρά μόνο στα πάθη του· ακριβώς το αντίθετο: «Δουλεία καλώ την αδυναμία του ανθρώπου να μετριάσει και να καταστείλει τις συναισθηματικές επήρειες· ο άνθρωπος πράγματι που υπόκειται σε συναισθηματικές επήρειες δεν είναι στη δικαιοδοσία του εαυτού του αλλά της τύχης [...]».¹⁴¹ Το ίδιο περιεχόμενο έχει η έννοια της ελευθερίας και στην Πολιτική Πραγματεία, ενώ στο συγκεκριμένο χωρίο συσχετίζεται και με την υπακοή: «Εφόσον [...] η ανθρώπινη ελευθερία είναι τόσο μεγαλύτερη όσο περισσότερο ο άνθρωπος μπορεί να καθοδηγείται από τον λόγο και να μετριάσει τις ορέξεις του, δεν μπορούμε παρά καταχρηστικά, κατά κάποιον τρόπο, να ονομάσουμε υπακοή τον ορθολογικό βίο [...]».¹⁴²

4. Η σταθερότητα της Πολιτείας: η υπακοή ως πρακτική

Θέτοντας διαρκώς την τάξη και την ασφάλεια ως κρίσιμο αίτημα, και ως αυτό που πρέπει να διασφαλιστεί, ο Spinoza ζητά να αφεθεί ελεύθερο αυτό που είναι ήδη, αναπόφευκτα, αναγκαία ελεύθερο: η σκέψη και η πίστη. Παράλληλα, αρνούμενος την υπερβατικότητα του Θεού, και κατ' επέκταση του Κυρίαρχου, επιχειρεί ένα είδος ομογενοποίησης του πολιτικού σώματος βαθιάς και πραγματικής. Τα άτομα δεν

¹³⁹ B. Spinoza, *Ηθική*, IV, Κ. 4 (σελ. 442)

¹⁴⁰ Άκης Γαβριηλίδης, *Η Δημοκρατία κατά του Φιλελευθερισμού: Η έννοια του Φυσικού Δικαίου στη φιλοσοφία του Σπινόζα*, σελ. 37

¹⁴¹ B. Spinoza, *Ηθική*, IV, Πρόλογος (σελ. 343)

¹⁴² B. Spinoza, *Πολιτική Πραγματεία*, Κεφ. 2, Παρ. 20 (σελ. 109)

πρέπει να αντιλαμβάνονται τον Κυρίαρχο ως φορέα μιας οριακά υπεράνθρωπης δύναμης, μας απόλυτης εξουσίας. Ένα κράτος το οποίο θεμελιώνεται στον φόβο και μόνο, δεν μπορεί να κρατήσει πολύ. Γράφει, στην *Θεολογικοπολιτική Πραγματεία*: «η ανθρώπινη φύση [...] δεν θα υποταχθεί για πολύ σε μια οποιαδήποτε αυθαίρετη ή απόλυτη εξουσία [...]· όσο διάστημα οι άνθρωποι ενεργούν από φόβο και μόνο, όσο κάνουν αυτό το οποίο απεχθάνονται περισσότερο, δεν βλέπουν την λογική, την χρησιμότητα ή την αναγκαιότητα αυτού που κάνουν –δεν έχουν άλλη έγνοια πέρα απ’ το να αποφύγουν τις ποινές με τις οποίες απειλούνται. Οι άνθρωποι, πράγματι, υπό την κυριαρχία ενός τέτοιου συστήματος αυθαίρετου ελέγχου, δεν μπορούν παρά να χαίρονται όταν η ατυχία χτυπήσει τον Κυρίαρχο, ακόμη κι αν υποφέρουν κι αυτοί οι ίδιοι μαζί του· μάλλον δεν μπορούν παρά να εύχονται εκείνος να αρρωστήσει, και μόλις τους δοθεί η ευκαιρία θα καταφέρουν να το προκαλέσουν».¹⁴³ Για τον Spinoza, αυτό που κρατά την Πολιτεία σταθερή είναι, ακριβώς, οι άνθρωποι να υπακούν αναγνωρίζοντας «την λογική, την χρησιμότητα και την αναγκαιότητα» αυτής της υπακοής· να *επιθυμούν* την *ύπαρξη*, την *ασφάλεια* και την *σταθερότητα* της πολιτείας. Θα μπορούσαμε να πούμε πως, στο σχήμα του Spinoza, το Κράτος δεν είναι απλώς μια «εξωτερική», ουδέτερη δύναμη, η οποία δείχνει ανοχή στην «εσωτερικότητα», στις σκέψεις και την πίστη των ατόμων. Στο σχήμα του Spinoza περί δημοκρατικής πολιτείας τα άτομα αντιλαμβάνονται τον Κυρίαρχο όχι ως εάν να δρα χάριν της απόλυτης, οιονεί υπερβατικής δύναμής του, αλλά ως εάν και ο ίδιος να είναι *αναγκαίος* (να είναι, δηλαδή, καθορισμένος) να δρα προς όφελος της Πολιτείας. Κατ’ αναλογία προς τον Θεό, και ο Κυρίαρχος πράττει από *μόνη* την *αναγκαιότητα της φύσης του*, η οποία συνάγεται άμεσα από την φύση της Κυριαρχίας. Συνεπώς, εφόσον η Κυριαρχία απορρέει από την ένωση της [φυσικής] δύναμης όλων με σκοπό το κοινό όφελος, δεν μπορεί παρά, κατά κάποιον τρόπο, να ταυτίζεται με την κοινή φύση των ατόμων. Μιλάμε και πάλι για την φύση με την σπινοζική έννοια, δηλαδή τον τρόπο του πράττειν που στοχεύει¹⁴⁴ προς την διατήρηση του οικείου είναι. Συνεπώς, από την στιγμή που ο καλύτερος τρόπος, ο πλέον σύμφωνος με την *φύση* είναι ο ορθολογικός βίος, η δημοκρατική πολιτεία του Spinoza δεν μπορεί παρά να πράττει αναγκαία «ορθολογικά»: οι νόμοι της δεν μπορούν παρά να είναι έλλογοι νόμοι, που συμβάλλουν στην καθοδήγηση των ατόμων απ’ τον λόγο, και, αναπόφευκτα,

¹⁴³ B. Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus*, V [στο *Spinoza: The Political Works*, σελ. 95]

¹⁴⁴ Χρησιμοποιούμε εδώ το «στοχεύει» κάπως καταχρηστικά, αφού δεν μιλάμε για άτομα τα οποία θέτουν συνειδητούς και υπολογισμένους σκοπούς, πράττοντας αναλόγως για να τους πετύχουν, αλλά για μια ολική κατεύθυνση του πράττειν.

συντείνουν στην διατήρηση και την ενίσχυση της ελευθερίας. Η πειθαρχία εντός αυτής της Πολιτείας, συνεπώς, δεν υπαγορεύεται απ' τον φόβο, αλλά προκύπτει ως *επιθυμία*. Τα άτομα δεν υποτάσσονται στην ισχύ ενός Κυρίαρχου, αλλά υπακούουν στους νόμους του Κράτους, επειδή οι ίδιοι το επιθυμούν, και αναγνωρίζουν την συμφωνία αυτού με την δική τους φύση.¹⁴⁵

«Το δίκαιο που ορίζεται από την δύναμη του πλήθους συνήθως καλείται κράτος· και τούτο εδώ το κατέχει κατά τρόπο απόλυτο εκείνος που με κοινή συναίνεση έχει την μέριμνα για την πολιτεία [...]».¹⁴⁶ Είναι σημαντικό να δούμε πως στον Spinoza η εξουσία, η κυριαρχία οφείλει να είναι *απόλυτη*. Η σταθερότητα και η ασφάλεια του κράτους είναι και για τον Spinoza η μεγαλύτερη αρετή του,¹⁴⁷ και μπορεί να επιτευχθεί μόνο αν εξασφαλιστεί η *υπακοή*, η οποία δεν είναι παρά «η σταθερή θέληση [obsequium] να κάνουμε αυτό που σύμφωνα με το δίκαιο είναι καλό και που σύμφωνα με την κοινή απόφαση πρέπει να γίνει».¹⁴⁸ Ο χαρακτηρισμός της υπακοής ως σταθερής *θέλησης*, αποτελεί, υπό μία έννοια, θεωρητικό αντίβαρο στην απόλυτη μορφή της κυριαρχίας, καθώς προφυλάσσει την Πολιτεία από το να εκπέσει σε νομιμοποιημένη τυραννία, μια κατάσταση κατά την οποία οι υπήκοοι «δεν καταφεύγουν στα όπλα επειδή τους παραλύει ο τρόμος».¹⁴⁹ Η υπακοή στο κοινό δίκαιο και η ζωή σύμφωνα με την κοινή απόφαση οφείλει να είναι «μια ζωή ανθρώπινη»,¹⁵⁰ όταν, βέβαια, μιλάμε για «το κράτος που εγκαθιδρύεται από ένα ελεύθερο πλήθος, και όχι εκείνο που επιβάλλεται σε έναν πληθυσμό δυνάμει του δικαίου του πολέμου. [...] το πρώτο προσπαθεί να χαρεί τη ζωή, το δεύτερο απλώς να αποφύγει τον θάνατο».¹⁵¹ Μένει, συνεπώς, να δούμε πώς επιτυγχάνεται αυτή η υπακοή, εφόσον οι άνθρωποι δεν μπορούν να *πεισθούν* να υπακούν μέσω του λόγου, και πώς εξασφαλίζεται η ειρήνη, η οποία δεν είναι απλώς «απουσία πολέμου [αλλά] ψυχική ενότητα».¹⁵²

Περαιτέρω, και πιο ουσιαστικά, σχετικά με το ζήτημα της υπακοής βρίσκουμε στην *Θεολογικοπολιτική Πραγματεία*, στην οποία ο Spinoza μιλά για τον

¹⁴⁵ Για την έννοια της υπακοής στον Σπινόζα βλ. και Etienne Balibar, *Ο Σπινόζα και η Πολιτική*, σελ. 134-136

¹⁴⁶ B. Spinoza, *Πολιτική Πραγματεία*, Κεφ. 2, Παρ. 17 (σελ. 107)

¹⁴⁷ ό.π., Κεφ. 1, Παρ. 6 (σελ. 97)

¹⁴⁸ ό.π., Κεφ. 2, Παρ. 19 (σελ. 108)

¹⁴⁹ ό.π., Κεφ. 5, Παρ. 4 (σελ. 133)

¹⁵⁰ ό.π., Παρ. 5 (σελ. 133)

¹⁵¹ ό.π., Κεφ. 5, Παρ. 6 (σελ. 133)

¹⁵² ό.π., Κεφ. 6, Παρ. 4 (σελ. 138)

κράτος των Εβραίων. Πως αξιοποιεί το παράδειγμα του Εβραϊκού Κράτους, σε ότι αφορά την υπακοή; Αυτήν την άνευ όρων υπακοή, όπως επιτυγχάνεται δια της πειθαρχίας του σώματος, και όλων των πτυχών του καθημερινού βίου, ατομικού και συλλογικού.¹⁵³ «έπρεπε να κάνουν τα πάντα ακριβώς όπως διέταζε ο νόμος [...] η ζωή τους ήταν μια συνεχής άσκηση υπακοής [...] τόσο, ώστε η υπακοή έγινε γι' αυτούς δεύτερη φύση, και δεν πρέπει να φαινόταν [πια] σ' αυτούς σκλαβιά, αλλά ελευθερία [...] καθένας επιθυμούσε να κάνει αυτό που επιτασσόταν, και κανείς δεν ήθελε να κάνει αυτό που ήταν απαγορευμένο».¹⁵⁴ Ο εβραϊκός λαός, ο οποίος είχε μόλις βγει απ' την σκλαβιά, αφενός ήταν αδύνατον να αυτοκυβερνηθεί, αφετέρου δεν θα υποτασσόταν ξανά σ' έναν απόλυτο Κυρίαρχο. Και απ' την στιγμή που «δεν υπάρχει τίποτα το οποίο οι άνθρωποι να ανέχονται λιγότερο, από το να κυβερνώνται από τους ομοίους τους»,¹⁵⁵ ο Μωυσής αξιοποίησε το θρησκευτικό πάθος, για να συγκροτήσει ένα σταθερό Κράτος. Οι Εβραίοι θα «εκχωρούσαν» την ελευθερία τους στον Θεό, του οποίου μάλιστα ήταν ο εκλεκτός λαός. Έτσι, Κυρίαρχος και Νομοθέτης είναι ο ίδιος ο Θεός, και οι θεϊκές εντολές είναι νόμοι του Κράτους. Τα θέματα πίστης δεν ήταν απλώς ζητήματα γνώμης, αλλά η ευσέβεια προς τον Θεό και η υπακοή στον θεϊκό νόμο ταυτίζονταν με την αφοσίωση και την υπακοή στο Κράτος.¹⁵⁶ Ο Μωυσής κατέστη ο ερμηνευτής του λόγου του Θεού, εξουσιοδοτημένος να μιλά μαζί του και να μεταφέρει τις εντολές του στον εβραϊκό λαό· και αυτό, διότι οι Εβραίοι φοβήθηκαν όταν άκουσαν την φωνή του Θεού. Έτσι ο Μωυσής «παρέμεινε ο μόνος νομοθέτης και ερμηνευτής των νόμων του Θεού, και συνεπώς ο υπέρτατος κριτής, τον οποίο κανένας δεν μπορούσε να κρίνει, και ο οποίος μόνος κατείχε την θέση του Θεού, ή την ύψιστη μεγαλειότητα μεταξύ των Εβραίων [...] γιατί οποιοσδήποτε ήθελε να ισχυριστεί κάτι στον όνομα του Θεού, όσο ζούσε ο Μωυσής, ήταν ένοχος για υπονόμηση της κυριαρχίας [...]».¹⁵⁷ Οι θεϊκοί νόμοι, έπρεπε αναγκαία να είναι με σαφή τρόπο νόμοι του Κράτους· αυτό δεν μπορούσε παρά να απαιτεί έναν Κυρίαρχο, έναν «ερμηνευτή» του θεϊκού λόγου, ο οποίος με απόλυτη και αδιαίρετη εξουσία, να εξασφαλίζει την υπακοή. Μάλιστα, κάνοντας μια παρέκβαση, και μιλώντας για την συγκρότηση του εβραϊκού κράτους με όρους του

¹⁵³ «[...] και οι δύο Διαθήκες είναι απλώς μια εκπαίδευση στην υπακοή», B. Spinoza, *Tractatus Theologico- Politicus*, XIV [στο *Spinoza: The Political Works*, σελ. 113]

¹⁵⁴ ό.π., σελ. 179-181

¹⁵⁵ ό.π., σελ. 93

¹⁵⁶ ό.π., σελ. 97

¹⁵⁷ ό.π., σελ. 161

παραδοσιακού φυσικού δικαίου [πράγμα που, σε κάποιο βαθμό κάνει και ο Spinoza], ο *πραγματικός* Κυρίαρχος είναι ο Μωυσής: η εξουσία του θεμελιώνεται στην θεϊκή αυθεντία απ' την μια, και απ' την άλλη στον *φόβο* που ενέπνευσε στους Εβραίους η ίδια η θεϊκή φωνή. Με άλλα λόγια, οι Εβραίοι εκχωρούν, στον Μωσή πια, το «φυσικό» τους δικαίωμα, ώστε εκείνος να ενεργεί με τρόπο που θα εξασφαλιστεί η εφαρμογή του θεϊκού νόμου, ταυτιζόμενου πάντα με τον πολιτικό νόμο, και συνεπώς, η σταθερότητα του κράτους και η ευημερία σε αυτό. Η εξουσία αυτή είναι τόσο απόλυτη, όσο πλήρης είναι και η εκχώρηση του φυσικού δικαιώματος: ο Νόμος δεν αφήνει απολύτως τίποτα έξω από την επίβλεψή του. Οι Εβραίοι δεν μπορούσαν «να κάνουν τίποτα όπως το επιθυμούσαν οι ίδιοι [...] χωρίς να πρέπει την ίδια στιγμή να ανακαλούν τον νόμο και να ακολουθούν οδηγίες οι οποίες βασίζονταν πλήρως στην θέληση του κυβερνήτη τους [...] δεν μπορούσαν ούτε να φάνε, να ντυθούν, να ξυριστούν, να παντρευτούν, ή οτιδήποτε άλλο, παρά με τον τρόπο που υπαγόρευε ο νόμος».¹⁵⁸

Ο Etienne Balibar μιλά για αυτόν τον *τρόπο* της υπακοής στην σπινοζική σκέψη: πρόκειται για «την υπακοή ως συμπεριφορά, είδος ζωής, ακόμα καλύτερα: ως πρακτική. Σε τι συνίσταται αυτή η πρακτική; Είναι κατ' αρχάς υποταγή των κινήσεων του σώματος σε οργανωμένες *τελετουργίες*, *συλλογική πειθαρχία* που επαναφέρει περιοδικά τα σώματα στις ίδιες στάσεις και ενδυναμώνει τις *συνήθειές* τους με παρούσες αισθήσεις. Στις ψυχές, αντίστοιχα, πρόκειται για την υποταγή της αλληλουχίας των ιδεών σε μοντέλα πράξης και σκέψης, που τα παρέχουν ιστορικές και ηθικές αφηγήσεις, οι οποίες γίνονται αντιληπτές ως εξ *αποκαλύψεως αλήθειας* [...]».¹⁵⁹ Βλέπουμε πως η *Ψυχή* [το Πνεύμα] και το *Σώμα*, μετέχουν εξίσου, χωρίς κάποιο να έχει προτεραιότητα,¹⁶⁰ σ' αυτήν την πρακτική, η οποία εγκαθιδρύει, προοπτικά, αυτού του είδους την υπακοή. Έτσι, η *υπακοή* καταλήγει να ταυτίζεται με την ίδια την κοινωνική ύπαρξη, να αποτελεί την ίδια την [ενεργητική] υπαγωγή του ατόμου-σώματος στο κοινωνικό πεδίο εντός του οποίου υπάρχει. Τα *μοντέλα πράξης και σκέψης*, διαμορφωμένα από *ιστορικές και ηθικές αφηγήσεις*, συγκροτούν το άτομο ως το *συγκεκριμένο* άτομο-μέλος του κοινωνικού/πολιτικού σώματος, και συνεπώς αυτό [το άτομο], δέχεται, αντιληπτικά και βιωματικά, τα μεν *μοντέλα* ως *φυσικές*,

¹⁵⁸ ό.π., σελ. 97

¹⁵⁹ E. Balibar, ό.π., σελ. 133-134 [οι υπογραμμίσεις δικές μου]

¹⁶⁰ «Ούτε το Σώμα μπορεί να καθορίσει το Πνεύμα στη σκέψη ούτε το Πνεύμα το Σώμα στην κίνηση, στη στάση ή σε κάτι άλλο (αν υπάρχει)», B. Spinoza, *Ηθική*, III, Πρ. 2 (σελ. 236)

δεδομένες *πρακτικές*, τις δε αφηγήσεις ως *εξ αποκαλύψεως αλήθεια*. Ο αυτονόητος χαρακτήρας και των δύο αυτών στοιχείων, αναπαράγεται διαρκώς *διά των πρακτικών* και των *αφηγήσεων*, και μαζί του αναπαράγεται το ίδιο το *πεδίο*, οι τρόποι πράξης και σκέψης εντός του, τα ίδια τα άτομα. Έτσι, σε τελική ανάλυση, υπαγορεύεται και διαιωνίζεται αυτή η «ελεύθερη υπακοή». Ελεύθερη, καθότι πανταχόθεν επιβαλλόμενη, καθότι *εμφανίζεται* διαρκώς *κρυμμένη*, ως τελετουργία, ως Λόγος-ομιλία και Λόγος-λογική ως *πρακτική* την οποία καλούμαστε [εκ των πραγμάτων] να κοινωνούμε. Όπως σημειώνει ο Γαβριηλίδης, σύμφωνα με την θεώρηση του Spinoza «ορθά πράττει όχι εκείνος που μεταξύ διαφόρων εναλλακτικών πρακτικών επιλέγει να ενταχθεί σε εκείνη που συμφωνεί με κάποιο ορθολογικό ηθικό κριτήριο, αλλά εκείνος που από την αναγκαιότητα της φύσης του, πράττει αυτό που συνάδει κατά τον καλύτερο τρόπο με την πρακτική του –στην οποία είναι ήδη ενταγμένος από μόνο το γεγονός ότι ζει».¹⁶¹

Μπορούμε να πούμε με σιγουριά πως ο Spinoza δεν ενέκρινε το *περιεχόμενο* της υπακοής εντός του εβραϊκού κράτους. Έχουμε ήδη δει το πώς ανασκευάζει την εικόνα του Θεού ως Νομοθέτη και Βασιλιά στην *Θεολογικοπολιτική Πραγματεία*, και, ευρύτερα, την σχέση Θεού-κόσμου στο πρώτο μέρος της *Ηθικής*. Επιπλέον, το πώς ο Spinoza θεωρεί πως η αντίληψη του Θεού ως υπερβατικού μόνο κακό μπορεί να κάνει στην σταθερότητα και την ασφάλεια της Πολιτείας, εφόσον εκμηδενίζει στην πράξη την ίδια την ανθρώπινη ελευθερία και φύση. Η υποταγή κάθε πτυχής της ζωής, και ακόμα περισσότερο, η μη αναγνώριση του (*φυσικού* και *αναπαλλοτρίωτου*) δικαιώματος σκέψης και κρίσης σε ό,τι αφορά τα θρησκευτικά ζητήματα, συνιστά την κατ' εξοχήν απειλή για την Πολιτεία. Στο παράδειγμα του εβραϊκού κράτους, ωστόσο, βρίσκει γόνιμο τον *τρόπο* της υπακοής. Αυτή η ολική ταύτιση του ατόμου με τους νόμους του κράτους, και κατά συνέπεια, το γεγονός ότι «ο πατριωτισμός των Εβραίων δεν ήταν [απλώς] μόνο πατριωτισμός, αλλά ευσέβεια, και καλλιεργούνταν τόσο πολύ δια των καθημερινών τελετουργικών, που πρέπει να είχε γίνει γι' αυτούς δεύτερη φύση»,¹⁶² δίνει στον Spinoza το σχήμα επι του οποίου θα μιλήσει για την υπακοή στο δημοκρατικό κράτος. Αλλάζει, εν ολίγοις το *περιεχόμενο*: αντί για τον υπερβατικό Θεό της Γραφής, αυτό στο οποίο δείχνουν τα άτομα την αφοσίωσή τους, είναι πια οι έλλογοι κανόνες του κοινού δικαίου.

¹⁶¹ Α. Γαβριηλίδης, *ό.π.*, σελ. 38

¹⁶² *ό.π.*, σελ. 175

Με άλλα λόγια, αυτό το αναπόφευκτο του *τρόπου* της υπακοής δεν ταυτίζεται με το *περιεχόμενο* της υπακοής: δεν νομιμοποιείται μια εξουσία που *κυριαρχεί* επί των σωμάτων και των ψυχών, κρατώντας τα δέσμια του φόβου ή της ελπίδας. Ασκει έντονοτατη κριτική στην εικόνα του Θεού, έτσι όπως δίδεται από τους Θεολόγους,¹⁶³ ενός Θεού-Κυρίαρχου, ελεύθερου να τιμωρεί και να ανταμείβει. Αυτό στο οποίο *υπακού*ν οι άνθρωποι στην δημοκρατική Πολιτεία του Spinoza, είναι η ίδια η φύση τους, και η [φυσική] συνύπαρξή τους, και, αλληλοβοηθούμενοι, επιδιώκουν να φτάσουν στην *ύψιστη τελειότητα*. Η υπακοή, στο πλαίσιο αυτό, είναι υπακοή στην πιο ελεύθερη Πολιτεία, «στην οποία ο υπέρτατος νόμος είναι η ευδαιμονία ολόκληρου του λαού και όχι του Κυβερνήτη [και συνεπώς] κάποιος που υπακούει στον υπέρτατο νόμο δεν πρέπει να καλείται ‘σκλάβος’ [...] αλλά ‘υπήκοος’· διότι αυτή είναι η Πολιτεία στην οποία καθένας μπορεί να είναι ελεύθερος όποτε θέλει, πράγμα το οποίο σημαίνει πως μπορεί ολόψυχα να υπάγει τον εαυτό του στην καθοδήγηση του Λόγου».¹⁶⁴ Η ζωή σύμφωνα με τον Λόγο είναι η *ύψιστη τελειότητα* στην οποία μπορεί να φτάσει ο άνθρωπος, είναι μια ζωή ελεύθερη· αυτός ο κανόνας ωστόσο, έτσι όπως τίθεται από τον Spinoza, «είναι εμμενής, δηλαδή προκύπτει από τον (μόνο υπαρκτό) κόσμο των *conatus*, των σωμάτων και των επιθυμιών».¹⁶⁵

5. Η ανταμοιβή για την αρετή είναι η ίδια η αρετή¹⁶⁶

Η φιλοσοφία του Spinoza είναι μια αμιγώς πολιτική φιλοσοφία. Καθετί που λέγεται, λέγεται για «να οδηγήσει τον αναγνώστη ‘σαν από το χέρι’ ως την ευδαιμονία».¹⁶⁷ Αυτό όμως δεν θα μπορούσε να είναι ποτέ μια μοναχική πορεία, ή μια ατομική κατάσταση. Ο Spinoza μιλά πάντοτε για την ζωή *με τους άλλους*, για τον άνθρωπο ως φύσει πολιτικό ον, όχι απλώς ως μια ροπή να ζούμε σε κοινωνία, αλλά ως τον μόνο δυνατό τρόπο να συλλάβει κανείς την ανθρώπινη κατάσταση. Ο Pierre-François Moreau, στο βιβλίο του *O Spinoza και ο σπινοζισμός*, διακρίνει τρεις αρχές που διέπουν ολόκληρο το έργο του Spinoza, και αφορούν την ανθρώπινη φύση και

¹⁶³ B. Spinoza, *Ηθική*, I, Παράρτημα, και *Θεολογικοπολιτική Πραγματεία*, Πρόλογος

¹⁶⁴ B. Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus*, XVI [στο *Spinoza: The Political Works*, σελ. 135]

¹⁶⁵ Α. Γαβριηλίδης, *ό.π.*, σελ. 74

¹⁶⁶ Η τελευταία Πρόταση της *Ηθικής*: «Η ευδαιμονία δεν είναι βραβείο της αρετής, αλλά η ίδια η αρετή» [V, Πρ. 42 (σελ. 506)]

¹⁶⁷ P. F. Moreau, *ό.π.*, σελ. 85

πρακτική, συγκροτώντας τον πυρήνα της πολιτικής του σκέψης.¹⁶⁸ Εδώ αναδεικνύεται ακόμα μια φορά η ενότητα της σκέψης του φιλοσόφου, από την *Θεολογικοπολιτική Πραγματεία* στην *Ηθική*, κι από εκεί στην *Πολιτική Πραγματεία*. Θα εκθέσουμε τις αρχές τις οποίες επιλέγει να αναδείξει ο Moreau, καθώς και τον τρόπο με τον οποίο τις ερμηνεύει. Παράλληλα, θα επιχειρήσουμε μέσω αυτών να ανασυγκροτήσουμε το επιχείρημα της παρούσας εργασίας.

Θα δούμε πώς ο Spinoza καταφέρνει να θεμελιώσει την Δημοκρατική Πολιτεία στην ανθρώπινη φύση, και μάλιστα στην *επιθυμία*, μια δύναμη που θα αποκαλούσαμε μάλλον *εμπαθή*· σ' αυτήν την φύση, την οποία οι θεωρητικοί του παραδοσιακού φυσικού δικαίου τείνουν να εξαφανίζουν δια του προγραμματικού εξορθολογισμού της. Επιπλέον, με ποιον τρόπο αξιοποιεί για την σταθεροποίηση της Πολιτείας την έννοια της *πρακτικής*, η οποία μπορεί να μην εμφανίζεται ρητά στα κείμενά του, τουλάχιστον όχι με το σύγχρονο περιεχόμενό της,¹⁶⁹ αλλά μπορούμε να την ανιχνεύσουμε σε καίρια σημεία της θεώρησής του. Στην ίδια κατεύθυνση, πώς ακυρώνει τον Λόγο ως υπερβατική κανονιστική αρχή, προτάσσοντας έναν *πρακτικό* Λόγο: ταιριαστό, κατά το δυνατόν με την ανθρώπινη φύση, συμπεριλαμβανομένων και των παθών. Αυτός ο Λόγος είναι άλλωστε και ο μόνος που μπορεί πραγματικά να τα μετριάσει· όχι να τα καταστείλει, αλλά να τα κατανοήσει, να τα καταστήσει ορατά, ως *αναγκαίους* τρόπους λειτουργίας.¹⁷⁰ Αυτή η κατανόηση της φύσης των παθών, παράλληλα με την γνώση του εξωτερικού κόσμου, φυσικού και κοινωνικού, μπορεί να απελευθερώσει τον άνθρωπο από την *εμπαθή* εμπλοκή του με αυτόν, να τον απελευθερώσει από την *δουλεία*, αναγκαίο αποτέλεσμα της κυριάρχησης των παθών και της άγνοιας της αληθινής φύσης, τόσο του ίδιου όσο και του εξωτερικού κόσμου. Διότι, εν τέλει, αυτή η ελευθερία είναι η μόνη δυνατή μορφή ελευθερίας που μπορεί να είναι διανοητή εντός ενός πολιτικού σώματος. Είναι η ελευθερία η οποία μπορεί να έχει πραγματική, *υλική* ύπαρξη, και δεν μένει σε επίπεδο αφήγησης, υπόσχεσης, ή της ψευδαισθητικής απόλαυσης που προσφέρεται δια της ικανοποίησης *βουλημάτων*

¹⁶⁸ ό.π., σελ. 121-122

¹⁶⁹ *Πρακτική*, με την έννοια της δια των πράξεων εμπλοκής με τον κόσμο· ως υλική, σωματική, καθημερινή πραγμάτωση *ιδεολογιών* και έκφρασης της σχέσης ατόμου-κόσμου. *Πρακτική* όπως την περιγράφει ο Althusser «[...] κάθε πρακτική εγγράφεται στην *υλική ύπαρξη ενός ιδεολογικού μηχανισμού* [...]· μια λειτουργία σ' ένα εκκλησάκι, μια ταφή, ένα ματς σε κάποιον αθλητικό σύλλογο, μια σχολική μέρα, μια συνεδρίαση ή μια συγκέντρωση πολιτικού κόμματος», L. Althusser, «Ιδεολογία και Ιδεολογικοί Μηχανισμοί», *Θέσεις*, σελ. 105 [μετάφραση τροποποιημένη· η υπογράμμιση δική μου]. Η έννοια θα είναι κεντρική στο επόμενο κεφάλαιο για τον P. Bourdieu, όπου θα αναζητήσουμε και τις σπινοζικές καταβολές της.

¹⁷⁰ B. Spinoza, *Ηθική*, III, Πρόλογος

και *ορέξεων*. Πώς, τέλος, δι' όλων αυτών, συγκροτείται ένα *ingenium*, το οποίο θα τείνει διαρκώς προς την αύξηση του *conatus*, και κατά συνέπεια του συλλογικού *conatus*: της ουσιώδους *δύναμης* του πολιτικού σώματος. Το πολιτικό σώμα με τη σειρά του, καλλιεργεί και ενισχύει διαρκώς *αυτό* το *ingenium*, και μάλιστα με τρόπο αναγκαίο: από την φύση της Πολιτείας έπεται αναγκαία *αυτό* το *ingenium*, και όχι θλιμμένα και φοβισμένα πνεύματα, που αναζητούν την ελευθερία τους κάπου *έξω* από την ίδια την φύση τους και τον βιωμένο κόσμο τους, και, υποτασσόμενα σ' έναν ελεύθερο Θεό, την κατασκευάζουν. Αποτέλεσμα αυτού είναι να θέτουν την ελευθερία τους απέναντί τους ως κάτι ξένο, ανοίκειο, ως κάτι προς το οποίο προσπαθούν, μάταια όμως, να τείνουν. Με αυτόν τον τρόπο, αναπόφευκτα, θέτουν απέναντί τους τόσο τους άλλους ανθρώπους, όσο και την ίδια την Πολιτεία βλέποντάς τα ως όριο της δικής τους ελευθερίας, και όχι ως πλούτο και αύξησή της.¹⁷¹

Η ανθρώπινη φύση είναι μία και η αυτή

Ο Spinoza φαίνεται να απαντά σε θεωρήσεις που θέλουν τους κυβερνώντες να είναι *φύσει* ανώτεροι των κυβερνωμένων. Δεν υπάρχει τίποτα που να μπορεί να θεμελιώσει στην ανθρώπινη φύση, σε κάποιο στοιχείο ή ιδιότητά της, κάποια διάκριση μεταξύ των ανθρώπων. Πέρα απ' αυτό το «άμεσα πολιτικό επιχείρημα» που επισημαίνει ο Moreau,¹⁷² μπορούμε να εντοπίσουμε άλλη μια πτυχή αυτής της αρχής, και τις κοινωνικο-πολιτικές προεκτάσεις της. Η ενότητα της ανθρώπινης φύσης θέτει την βάση για την σημασία του κοινωνικού ή, αλλιώς, του πρακτικού. Αν οι άνθρωποι [όλοι, πάντα, παντού], *ως άνθρωποι*, λειτουργούν με τον ίδιο τρόπο, και «οι λαοί [...] διακρίνονται μεταξύ τους από μόνο ένα πράγμα –την φύση της κοινωνίας στην οποία ζουν, και από τους νόμους από τους οποίους κυβερνώνται»,¹⁷³ βλέπουμε μια πρωτοκαθεδρία του κοινωνικού, θεμελιωμένη στη *μία και τη αυτή* ανθρώπινη φύση, συνεπώς, με αξίωση να καταστεί καθολικεύσιμος τρόπος ανάγνωσης του ανθρώπινου πράττειν. Κανείς δεν είναι *φύσει* αποκλεισμένος από την σοφία και την γνώση της

¹⁷¹ «Η ελευθερία είναι λοιπόν το δικαίωμα να κάνουμε και να επιδιώκουμε οτιδήποτε δεν βλάπτει κάποιον άλλο. Το όριο εντός του οποίου μπορεί κανείς να κινείται, χωρίς να είναι *επιζήμιος* για τον άλλο, ορίζεται από τον νόμο, όπως τα όρια δύο χωραφιών ορίζονται από τον πάσσαλο. Πρόκειται για την ελευθερία του ανθρώπου ως απομονωμένη και αυτοαναφερόμενη μονάδα», Karl Marx, «Για το Εβραϊκό Ζήτημα», *Κείμενα από τη δεκαετία του 1840*, σελ. 176

¹⁷² P.F. Moreau, *ό.π.*, σελ 121

¹⁷³ B. Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus*, III [στο *Spinoza: The Political Works*, σελ. 57]

αλήθειας,¹⁷⁴ δηλαδή από την αληθινή χαρά.¹⁷⁵ Έτσι, μέσα από την φύση του, και με νόμους σε συμφωνία με αυτήν οφείλει να την επιδιώκει στην πράξη. Εφόσον οι νόμοι της Πολιτείας κάνουν τους λαούς, νόμοι που βρίσκονται σε συμφωνία με την ανθρώπινη φύση, και δεν αξιώνουν να την καταστείλουν, κάνουν λαούς που, αναγκαία, επιζητούν το αληθινό όφελός τους, με πρώτο την ίδια την υπακοή σ' αυτούς τους νόμους και την σταθερότητα της πολιτείας.¹⁷⁶

Βλέπω το καλύτερο και πράττω το χειρότερο¹⁷⁷

Αυτή η αρχή αναφέρεται στην μη ικανότητα του Λόγου να εγγυηθεί, δια της παρουσίας του και μόνο, ως κανονιστικής αρχής, το ορθό πράττειν. Με άλλα λόγια, η θετική γνώση περί του ηθικά ή/και νομικά ορθού δεν αρκεί. Να σημειώσουμε εδώ, για ακόμα μία φορά ότι η σπινοζική σκέψη δεν έχει ίχνος ανορθολογισμού,¹⁷⁸ και σε καμία περίπτωση δεν συνιστά μια ρομαντικής υφής απόρριψη του Λόγου προς όφελος των παθών.¹⁷⁹ Αυτό που αντικρούει ο Spinoza είναι ο Λόγος, όπως τίθεται ως σύνολο εξωτερικών κανονιστικών ή/και ηθικών επιταγών, η επίκληση του οποίου αρκεί «στους φιλοσόφους»,¹⁸⁰ ώστε να απαλλαγούν από τα πάθη, τις ορέξεις, εν γένει τις φυσικές ροπές των ανθρώπων. Πρόκειται για τον Λόγο, ο οποίος είναι ικανός να

¹⁷⁴ «Αυτά τα χαρίσματα [σ.σ. η γνώση των πραγμάτων μέσω των πρώτων αιτίων τους, ο έλεγχος των παθών] δεν ανήκουν αποκλειστικά σε κανέναν λαό, αλλά ήταν πάντα κοινά σε όλο τον ανθρώπινο είδος», ό.π., σελ. 55

¹⁷⁵ «[...] η αληθινή χαρά και ευδαιμονία βρίσκεται απλώς στη σοφία και τη γνώση της αλήθειας, και όχι στην πεποίθηση ότι είναι σοφότερος από άλλους, ή ότι οι άλλοι στερούνται της αληθούς γνώσης· διότι αυτό δεν προσθέτει τίποτα στην δική του σοφία, δηλαδή στην αληθινή χαρά», ό.π., σελ. 51

¹⁷⁶ «Αναμφίβολα, η αφοσίωση στην πατρίδα είναι η υπέρτατη μορφή ευσέβειας που μπορεί ένας άνθρωπος να δείξει· διότι, αν το κράτος καταστραφεί, δεν μπορεί να επιβιώσει τίποτα καλό [...]», ό.π., σελ. 211

¹⁷⁷ «Η Μήδεια τη χρησιμοποιεί για να δείξει ότι το έγκλημά της είναι δυνατότερο από τη γνώση της – και ότι η διαύγεια δεν εμποδίζει το έγκλημα. Υπάρχει λοιπόν στον άνθρωπο κάτι ισχυρότερο από την αλήθεια· η αρετή δεν είναι αναγώγιμη στην επιστήμη – αυτή η διατύπωση εμφανίζεται λοιπόν σαν μια πολεμική μηχανή ενάντια σε κάθε σωκρατική ηθική· και την ξαναβρίσκουμε σε όλους τους φιλοσόφους του 17^{ου} αιώνα επειδή για όλους αντιπροσωπεύει ένα αίνιγμα: το αίνιγμα της εξουσίας των παθών, που δεν είναι μια απλή τύφλωση· μπορούμε να γνωρίζουμε και να μην εφαρμόζουμε αυτό που γνωρίζουμε. Το γεγονός ότι την ξαναβρίσκουμε στον Σπινόζα [...] θα έπρεπε να είναι αρκετό για να διαλυθούν όλες οι βιαστικές ερμηνείες της φιλοσοφίας του ως σωτηρίας μέσω της γνώσης. Το ζήτημα είναι η δύναμη της γνώσης, και όχι η απλή παρουσία της. Γι' αυτό ακριβώς η εμφάνιση του Λόγου δεν αρκεί για να απαλλαγεί ο άνθρωπος από την δουλεία», P.F. Moreau, ό.π., σελ. 121 [οι υπογραμμίσεις δικές μου]

¹⁷⁸ ό.π

¹⁷⁹ «Η λογική πρωταρχικότητα της επιθυμίας στο Σπινόζα δεν έχει καμία σχέση με μία ρομαντική και αναρχοφιλελεύθερη εξύμνηση της επιθυμίας και των "δικαιωμάτων" της απέναντι σε κάποια υποτιθέμενη "τυραννία του Λόγου"», Α. Γαβριηλίδης, ό.π., σελ. 37

¹⁸⁰ B. Spinoza, *Πολιτική Πραγματεία*, Κεφ. 1, Παρ. 1 (σελ. 93)

δημιουργήσει ηθικά άτομα και σταθερές Πολιτείες, μόνο εντός των θεωρητικών σχημάτων των φιλοσόφων. Ο ορθολογικός βίος είναι ζητούμενο και στον Spinoza: όπως ήδη είδαμε, είναι η μόνη οδός προς την ελευθερία. Αλλά οι άνθρωποι πρέπει να υπακούσουν στις επιταγές του επειδή θα *επιθυμήσουν* να το κάνουν, αναγνωρίζοντας την ωφελιμότητά του, και όχι να υποταχθούν σ' αυτόν, είτε με μια οιονεί μαγική *απόφαση*, είτε φοβούμενοι το ξίφος του Κυρίαρχου. Μάλιστα, θα μπορούσαμε να πούμε πως ο Λόγος στον Spinoza δεν μπορεί να αναχθεί εξαντλητικά σε κανόνες ή θετικά διατυπώσιμες υπαγορεύσεις. Πρόκειται μάλλον για έναν ολικό τρόπο αντιλαμβάνεσθαι και πράττειν, ο οποίος αποτελεί μεν υπέρβαση της *φαντασίας*, ως πρωταρχικής δια του σώματος αντίληψης, αλλά δεν θα μπορούσε να είναι ουσιωδώς διαφορετικός από αυτήν. Ο Moreau γράφει: «φτάνουμε στο δεύτερο είδος γνώσης με αφετηρία το σώμα μας».¹⁸¹ Κατ' αρχάς, ο Λόγος δεν τίθεται ποτέ σε αντίστιξη προς την Φύση, και ποτέ «δεν αιτεί τίποτα ενάντια στη Φύση».¹⁸² πρόκειται για κατανόηση των νόμων της, και πρακτική ευθυγράμμιση με αυτούς, κάτι το οποίο ουδεμία σχέση έχει με διαφωτιστικού τύπου ενημέρωση, η οποία με την σειρά της οδηγεί σε μια ορθολογική επιλογή. Πρόκειται, με άλλα λόγια, για την γνώση της ίδιας της ανθρώπινης φύσης, και συνεπώς του τι είναι πραγματικά ωφέλιμο γι' αυτήν.

Βάσει όλων αυτών, μπορούμε να πούμε πως αν η ελευθερία είναι μια ζωή σύμφωνα με τον Λόγο, η ελευθερία συνίσταται εν τέλει στην κατανόηση της αναγκαιότητας, ως μια πρακτική αίσθηση του κόσμου, εντός του οποίου υπάρχει –και πράττει– το άτομο. Στο σημείο αυτό «μας συναντά», αναγκαία, το τρίτο είδος γνώσης. Η ενορατική επιστήμη [*scientia intuitiva*] δεν πρέπει, και αυτή, σε καμία περίπτωση να θεωρηθεί μυστικιστική νύξη.¹⁸³ δεν συνιστά ένα είδος ουσιώδους υπέρβασης του Λόγου, αλλά μάλλον *απαρτίωσή* του.¹⁸⁴ Διαβάζουμε στην *Ηθική*: «τούτο το γένος γνώσης βαίνει από την ταιριαστή ιδέα της μορφικής ουσίας κάποιων κατηγορημάτων του Θεού προς την ταιριαστή ιδέα της ουσίας των πραγμάτων [...] π.χ. δοθέντων των αριθμών 1, 2, 3 καθένας βλέπει ότι ο τέταρτος ανάλογος αριθμός

¹⁸¹ P.F. Moreau, *ό.π.*, σελ. 95

¹⁸² B. Spinoza, *Ηθική*, IV, Πρ. 18, Σχόλιο (σελ. 369)

¹⁸³ «Η ενορατική επιστήμη είναι απ' άκρου εις άκρον αποδεικτική αποδεικτική», P.F. Moreau, *ό.π.*, σελ. 96

¹⁸⁴ «[...] εκείνος που προχώρησε αρκετά στη γνώση του δεύτερου είδους έφθασε στην ιδέα του Θεού ως καθολικής αρχής: δεν του απομένει πλέον παρά να συναγάγει την ιδιαίτερη ουσία που ζωογονεί αυτήν την αρχή [...] η αληθινή διαφορά [δευτέρου και τρίτου είδους γνώσης] σχετίζεται με το θεωρητικό διάβημα: καθολικοί νόμοι στην μία περίπτωση, συναγωγή από ουσία σε ουσία στην άλλη περίπτωση. Το τρίτο είδος γνώσης είναι ανώτερο από το δεύτερο ως προς το ότι είναι περισσότερο σαφές και συνδέει πιο άμεσα τα στάδια της γνώσης», P. F. Moreau, *ό.π.*, σελ. 95-96

είναι το 6, και αυτό πολύ σαφέστερα, επειδή συμπεραίνουμε τον τέταρτο από τη σχέση που βλέπουμε, *με μια ματιά* [intuitus], να έχει ο πρώτος με τον δεύτερο». ¹⁸⁵ Ο Spinoza δίνει τον μαθηματικό τύπο της λύσης, ¹⁸⁶ η χρήση του οποίου αντιστοιχεί στο δεύτερο είδος γνώσης, στην γνώση και εφαρμογή καθολικών νόμων, όπως η *κοινή ιδιότητα των ανάλογων αριθμών*. Ενώ το «με μια ματιά», δηλαδή χωρίς αυτήν την σειρά των μαθηματικών πράξεων, συνιστά ενορατική γνώση· αυτή όμως μπορεί να επέλθει μόνο δια της συνεχούς εμπλοκής, και της εμπέδωσης του κανόνα αυτού, ώστε πλέον να εφαρμόζεται αυτόματα: *με μια ματιά*.

Να κάνουμε τον άλλον να ζήσει σύμφωνα με το δικό μας ingenium

Η τρίτη αρχή αναφέρεται στην συμπεριφορά προς τους άλλους, και περισσότερο στις προσδοκίες μας από αυτούς. Κάθε άνθρωπος επιθυμεί, και προσπαθεί όσο μπορεί, οι άλλοι να ζουν σύμφωνα με την δική του ιδιοσυγκρασία [ingenium]· να αγαπούν ό,τι αγαπά, και να μισούν ό,τι μισεί. Ο Spinoza αξιοποιεί αυτήν την ανθρώπινη ιδιότητα, δείχνοντας πώς μπορεί να συμβάλλει στην σταθερότητα της Πολιτείας, και στην διατήρηση της ελευθερίας εντός της. Πρώτα απ' όλα, μιλάμε και πάλι για μια *επιθυμία*. Υπάρχουν δύο περιπτώσεις, στις οποίες η επιθυμία αυτή μπορεί να οδηγήσει σε συγκρούσεις. Η πρώτη είναι ο άνθρωπος να «προσπαθεί μόνο από συναισθηματική επήρεια να αγαπούν οι υπόλοιποι αυτό που αγαπά ο ίδιος και να ζουν οι υπόλοιποι σύμφωνα με την δική του ιδιοσυγκρασία [σ' αυτήν την περίπτωση] ενεργεί μόνο από παρόρμηση και γι' αυτό είναι μισητός [...]». ¹⁸⁷ Η άλλη περίπτωση είναι, αφήνοντας για λίγο κατά μέρος το περιεχόμενο της επιθυμίας [το να ζουν όλοι σύμφωνα με την δική του ιδιοσυγκρασία], δύο ή περισσότεροι άνθρωποι, ή όλοι, να επιθυμούν *κάτι* που μόνο ένας ή λίγοι μπορούν να έχουν. Το ζήτημα, ωστόσο, τίθεται ως εξής: τι είναι αυτό που επιθυμούν; Αν μιλάμε για «τα αβέβαια αγαθά της τύχης», ¹⁸⁸ τότε πολύ πριν και από την ίδια την σύγκρουση, οι άνθρωποι είναι δέσμιοι παθών και ευάλωτοι σε κάθε είδους δεισιδαιμονίες. Αν όμως *γνωρίζουν* αυτό που είναι αληθινά ωφέλιμο, ¹⁸⁹ και δεν επιθυμούν παρά αυτό,

¹⁸⁵ B. Spinoza, *Ηθική*, II, Πρ. 40, Σχόλιο (σελ. 204-205) [η υπογράμμιση δική μου]

¹⁸⁶ «Οι έμποροι δεν διστάζουν να πολλαπλασιάσουν τον δεύτερο με τον τρίτο και να διαιρέσουν το γινόμενο με τον πρώτο [...], βάσει μιας κοινής ιδιότητας των ανάλογων αριθμών», ό.π., σελ. 205

¹⁸⁷ B. Spinoza, *Ηθική*, IV, Πρ. 37, Σχόλιο 1 (σελ. 391) [η υπογράμμιση δική μου]

¹⁸⁸ B. Spinoza, *Θεολογικοπολιτική Πραγματεία*, Πρόλογος, σελ. 45

¹⁸⁹ B. Spinoza, *Ηθική*, IV, Πρ. 18, Σχόλιο (σελ. 369)

δηλαδή την σοφία και τη γνώση της αλήθειας, και την *νοερή* αγάπη προς τον Θεό,¹⁹⁰ πρόκειται για κάτι, το οποίο όλοι είναι σε θέση, *φύσει*, να απολαμβάνουν. Διαβάζουμε στην *Ηθική*: «[...] το ύψιστο αγαθό όσων ακολουθούν την αρετή είναι να γνωρίσουν τον Θεό, τουτέστιν ένα αγαθό που είναι κοινό για όλους τους ανθρώπους και όλοι οι άνθρωποι, καθόσον είναι της ίδιας φύσης, μπορούν να το κατέχουν εξίσου».¹⁹¹ Ακόμα περισσότερο, κάτι το οποίο είναι προς όφελος του καθένα, να το απολαμβάνουν όσο γίνεται περισσότερο.¹⁹² Καθένας, *φύσει*, επιδιώκει το δικό του καλό: το υπέρτατο φυσικό δικαίωμα είναι να συντηρεί το Είναι του.¹⁹³ Αυτό όμως μπορεί να πραγματοποιηθεί μόνο εκεί που υπάρχει κοινό δίκαιο. Συνεπώς, το μεγαλύτερο συμφέρον για το άτομο είναι να ζει σε μια σταθερή Πολιτεία, της οποίας οι νόμοι θα του επιτρέπουν να ασκεί το δικαίωμα αυτό. Καθένας λοιπόν, αναγκαία, επιθυμεί και για τους άλλους το ίδιο.¹⁹⁴ Σε μια δημοκρατική Πολιτεία, πραγματώνεται με αμιγώς θετικά αποτελέσματα η αρχή «ο καθένας επιθυμεί να ζουν οι άλλοι σύμφωνα με την δική του ιδιοσυγκρασία». Γιατί *αυτή* η ιδιοσυγκρασία, *αυτό* το *ingenium*, είναι το πλέον φυσικό, δηλαδή το πλέον σύμφωνο με την ανθρώπινη φύση· αυτό είναι και το πλέον λειτουργικό: πρακτικά *ταιριαστό* με τον κόσμο, που δεν είναι παρά ο κοινωνικός κόσμος· ο κόσμος που «διακρίνει τους λαούς». Μια Πολιτεία, με νόμους και συνήθειες που την συγκροτούν κατ' αυτόν τον τρόπο, αναπαράγει *αυτό* το *ingenium*: την επιδίωξη του αληθινού οφέλους, την ικανοποίηση της *ύψιστης επιθυμίας*. Αυτού του είδους το *ingenium*, με τη σειρά του, αναγνωρίζει την Πολιτεία ως τον *μόνο* *τόπο* πλήρωσής του, εξασφαλίζοντας έτσι την σταθερότητά της.

¹⁹⁰ B. Spinoza, *Ηθική*, V, Πρ. 33, Πόρισμα (σελ. 494)· *Tractatus Theologico-Politicus*, IV [στο *Spinoza: The Political Works*, σελ. 71]

¹⁹¹ B. Spinoza, *Ηθική*, IV, Πρ. 36, Απόδειξη (σελ. 389)· βλ. και *Tractatus Theologico-Politicus*, III [στο *Spinoza: The Political Works*, σελ. 55]

¹⁹² «[...] επειδή το αγαθό αυτό είναι κοινό για όλους και μπορούν όλοι να ευφρανθούν απ' αυτό, άρα, θα προσπαθήσει (...) να ευφραίνονται όλοι απ' αυτό, και τόσο περισσότερο όσο περισσότερο θα καρπώνεται αυτό το αγαθό», B. Spinoza, *Ηθική*, IV, Πρ. 37 (σελ. 389-390), και Απόδειξη (αλλιώς) (σελ. 391)

¹⁹³ «[...] η αρετή [...] είναι η ίδια η ουσία, ήτοι η φύση του ανθρώπου καθόσον έχει την εξουσία να επιτυγχάνει ορισμένα που μπορούν να κατανοηθούν μέσω μόνων των νόμων της φύσης του», B. Spinoza, *Ηθική*, IV, Ορ. 8 (σελ. 350). «Καθένας, βάσει των νόμων της φύσης του ορέγεται ή αποστρέφεται αναγκαία αυτό που κρίνει πως είναι καλό ή κακό», ό.π., Πρ. 19 (σελ. 371)

¹⁹⁴ «[...] οι άνθρωποι δεν μπορούν να επιλέξουν τίποτα υπέρτερο για τη συντήρηση του είναι τους από το να συμφωνούν όλοι σε όλα έτσι ώστε όλα τα Πνεύματα και τα Σώματα να συνθέτουν οιονεί ένα Πνεύμα και ένα Σώμα, όλοι μαζί να προσπαθούν, όσο μπορούν, να συντηρούν το είναι τους και όλοι μαζί να επιζητούν για τον εαυτό τους το κοινό όφελος όλων», B. Spinoza, *Ηθική*, IV, Πρ. 18, Σχόλιο (σελ. 370)

Έτσι φτάνουμε τελικά στον ορισμό της υπακοής ως σταθερής θέλησης [obsequium], ως *επιθυμίας*, με την έννοια της ολικής επένδυσης. Ως βιωματικής, θα λέγαμε, *αναγνώρισης* της ωφελιμότητας της υπακοής· σε κάποιο βαθμό *παραγνώρισής* της: ιδανικά, διά της ενορατικής γνώσης. Το άτομο έχει διέλθει το δεύτερο είδος γνώσης, την αναγνώριση της Πολιτείας ως της μόνης συνθήκης εντός της οποίας δύναται να ασκεί το υπέρτατο φυσικό του δικαίωμα, και έχει κατακτήσει το τρίτο είδος. Από την γνώση των καθολικών νόμων που διέπουν την ανθρώπινη φύση και την κατανόηση πως οι νόμοι αυτοί είναι άρρηκτα συνδεδεμένοι με τους νόμους του Κοινού Δικαίου, συλλαμβάνει, *intuitus*, ταιριαστά τις ουσίες. Συλλαμβάνει την δική του ουσία, ως ανθρώπου· την ουσία του άλλου ανθρώπου, ως όμοιου με αυτόν· την ουσία της Πολιτείας, ως σώμα όλων: το κοινό, βιωμένο σώμα, *ως μία και την αυτή ουσία*.¹⁹⁵

Έτσι, και πάλι εμμενώς, η ανταμοιβή για την υπακοή στον νόμο είναι ο ίδιος ο νόμος: η σταθερότητα και ασφάλεια που παρέχει, και η ελευθερία που εξασφαλίζει στον καθένα και σ' όλους μαζί: «η υπέρτατη ανταμοιβή του θεϊκού νόμου *είναι ο ίδιος ο νόμος*, δηλαδή το να γνωρίζουμε και να αγαπάμε τον Θεό όντας πραγματικά ελεύθεροι, με καθαρό και σταθερό πνεύμα, ενώ η ποινή του είναι η έλλειψη αυτής της ευχαρίστησης [...] ένα μπερδεμένο και ασταθές πνεύμα».¹⁹⁶ Μια μορφή *πίστης* από την οποία απορρέει με τρόπο αναγκαίο η *υπακοή*. Πρόκειται για ακόμα μία εμμενή σχέση, αυτή μεταξύ *πεποιθήσεων* και *πράξης*: η πεποίθηση υφίσταται μόνον στο βαθμό που εκφράζεται ως πράξη, και η πράξη δεν τελείται ποτέ εν κενώ, δεν είναι ποτέ *αυτόνομη*, αλλά μέρος ενός πλέγματος πεποιθήσεων και στάσεων που την καθιστούν αβιάστη πράξη, αυτονόητο *τρόπο* πράττειν.¹⁹⁷ Με τον ίδιο τρόπο, η ανταμοιβή για την αρετή είναι η ίδια η αρετή: το ταίριασμα¹⁹⁸ των ουσιών, με αναπόφευκτη αύξηση του *conatus*.¹⁹⁹

¹⁹⁵ «[...] τα υπέρτερα [από τα πράγματα που είναι έξω από μας] που μπορούμε να διανοηθούμε είναι όσα συμφωνούν παντελώς με τη φύση μας», B. Spinoza, *Ηθική*, IV, Πρ. 18, Σχόλιο (σελ. 370)

¹⁹⁶ B. Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus*, IV [στο *Spinoza: The Political Works*, σελ. 75]

¹⁹⁷ «Η πίστη είναι απλώς εκείνες οι πεποιθήσεις σχετικά με τον Θεό χωρίς τις οποίες η υπακοή σε αυτόν δεν είναι εφικτή, και οι οποίες υπάρχουν αναγκαία, όταν υπάρχει αυτή η υπακοή», B. Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus*, XIV [στο *Spinoza: The Political Works*, σελ. 115]· βλ. και L. Althusser, «Ιδεολογία και Ιδεολογικοί Μηχανισμοί», *Θέσεις*, σελ. 105: «μιλάμε για πράξεις ενσωματωμένες σε μορφές πρακτικής»

¹⁹⁸ Η λέξη *αρετή* «[έχει] την απώτερη αναγωγή [της] στην ευρεία λεξιλογική οικογένεια του ρ. *αραιόσκω* [...] 'συνδέω', 'συνάπτω' [...]», Γ. Μπαμπινιώτης, *Ετυμολογικό Λεξικό της Νέας Ελληνικής Γλώσσας*, σελ. 208

¹⁹⁹ «[ο άνθρωπος] αν βρίσκεται ανάμεσα σε άτομα τέτοια που συμφωνούν με τη φύση του, αυτόχρομα

1. Μια φιλοσοφία της δράσης²⁰¹

Τα κείμενα του P. Bourdieu δεν είναι, θα λέγαμε, ιδιαίτερα συστηματικά. Είναι δύσκολο να εντοπιστεί μια συγκεκριμένη συλλογιστική γραμμή, ή ένα σύστημα το οποίο να οδηγεί σε μια «θεωρία». Αυτό δεν σημαίνει σε καμία περίπτωση ότι έχουμε να κάνουμε με αποσπασματικές σκέψεις, ή ότι δεν υπάρχει συγκεκριμένη θέση. Αντιθέτως. Ο ίδιος ο τρόπος γραφής του Bourdieu φαίνεται να αποτελεί υπό μία έννοια μορφή πραγμάτωσης της εμμένειας: ο τρόπος με τον οποίο αντιλαμβάνεται τον κοινωνικό χώρο και το ανθρώπινο πράττειν εντός του, καθορίζει αναγκαία και τον τρόπο που γράφει γι' αυτά. Είναι αδύνατον να θεματοποιηθεί κάθε μια από τις βασικές έννοιές του αυτόνομα· μιλώντας για την μία, είναι αναγκαίο να αναφερόμαστε και στις άλλες, καθώς και στη μεταξύ τους σχέση. Η σκέψη του Bourdieu είναι παρούσα, ολόκληρη, σε κάθε παράγραφο του έργου του. Στην παρούσα εργασία θα αξιοποιήσουμε κάποια απ' τα κυριότερα βιβλία του, όπως *Η Αίσθηση της Πρακτικής, Πρακτικοί Λόγοι: για τη Θεωρία της Δράσης και Πασκαλιανοί Διαλογισμοί*. Θα επιχειρήσουμε να αναδείξουμε τις βασικές θέσεις του, μέσα από κεντρικές έννοιες, όπως αυτή του *habitus*, του *πεδίου* και της *πρακτικής*, και ακολουθώντας τις να συγκροτήσουμε ένα επιχείρημα ανάλογο με αυτό της σπινοζικής σύλληψης του κοινωνικού. Άλλωστε, η οπτική της παρούσας εργασίας είναι πως ο Bourdieu οφείλει πολλά στην σπινοζική φιλοσοφία. Θα αναζητήσουμε τον Spinoza μέσα στην σκέψη του Bourdieu, με αναγκαίες αναφορές στην επαναφορά της σπινοζικής οπτικής σε σύγχρονες θεωρήσεις, κυρίως σε αυτή του L. Althusser.

Αρχικά, θα ήταν χρήσιμο να πούμε δύο λόγια περί μεθοδολογίας. Πού τοποθετεί τον εαυτό του ο ίδιος ο Bourdieu ανάμεσα στις κυρίαρχες θεωρήσεις της εποχής του; Η συλλογιστική του εκκινεί από μια οπτική ανάλογη με αυτήν του Spinoza. Η υπερβατικότητα του Θεού και του Λόγου, την οποία καταλογίζει ο Spinoza στους θεολόγους και τους φιλοσόφους αντίστοιχα, εξακολουθεί, ως οπτική, να κατέχει σημαντική έκταση και σε σύγχρονες θεωρήσεις περί του κοινωνικού

η δύναμη ενέργειάς του θα επικουρείται και θα υποθάλπεται [...]», B. Spinoza, *Ηθική*, IV, Κ. 7 (σελ. 443)

²⁰⁰ Pierre Bourdieu, *Η Αίσθηση της Πρακτικής*, σελ. 96

²⁰¹ P. Bourdieu, *Πρακτικοί λόγοι*, σελ. 9

κόσμου. Αν στην εποχή του Spinoza τα πάντα οφείλονταν στον Θεό, δημιουργό και κυρίαρχο επί της φύσης και της ανθρώπινης ζωής, στο σύγχρονο κόσμο τον ρόλο του έχει αναλάβει το Κράτος, η ομάδα, οι δομές: ο πολιτικο-οικονομικός, κοινωνικός κόσμος. Σύμφωνα με αυτήν την οπτική, αυτά τα ανθρώπινα «κατασκευάσματα» φαίνεται να έχουν πλήρως αυτονομηθεί, και να καθορίζουν, μονοδιάστατα, το ανθρώπινο πράττειν. Αντίστοιχα, η θεώρηση που επιχειρεί να διασώσει το άτομο-υποκείμενο από έναν κόσμο που απειλεί να το συνθλίψει υπό το βάρος των αντικειμένων, θέλει το άτομο να [μπορεί να] είναι αυτόνομο: υπακούοντας μόνο στην λογική του, να αποφασίζει και να πράττει ελεύθερα, «δημιουργώντας» τον εαυτό του και τον κόσμο «του». Και σ' αυτήν την περίπτωση, τα πράγματα της λογικής τείνουν να συνθλίβουν την λογική των πραγμάτων,²⁰² όπως στις παραδοσιακές φυσικοδικαϊκές θεωρίες, σύμφωνα με τον Spinoza, τα διδάγματα του λόγου τείνουν να παρακάμπουν, σκανδαλωδώς, την κατάσταση των ανθρώπων.²⁰³

Ο Bourdieu αντικρούει και ανασκευάζει τόσο τη μία, όσο και την άλλη θεώρηση. Σε μια «φιλοσοφία της δράσης» επιχειρεί να άρει μεθοδολογικά «μία ολόκληρη σειρά από αντιθέσεις ιδιαίτερα ισχυρές από κοινωνική άποψη: άτομο-κοινωνία, ατομικό-συλλογικό, συνειδητό-ασυνείδητο, ενδιαφερόμενος-αμέτοχος, αντικειμενικό-υποκειμενικό κλπ».²⁰⁴ Η συνεχής προσπάθεια άρσης των θεμελιωδών αυτών αντιθέσεων θα λέγαμε πως αποτελεί τον πυρήνα της σκέψης του. Καταργεί στον λόγο του κάθε απόλυτη διάκριση μεταξύ των όρων με τους οποίους αναφερόμαστε στον κοινωνικό κόσμο, και κυρίως την διάκριση ατόμου-κοινωνίας. Σ' αυτήν την κατεύθυνση, παραθέτει μια διατύπωση του Πασκάλ: «δια του χώρου, το σύμπαν με περιέχει και με καταπίνει σαν ένα στίγμα· δια της σκέψεως, το περιέχω εγώ».²⁰⁵ Επιχειρώντας να ερμηνεύσουμε την φράση του Πασκάλ σύμφωνα με την οπτική του Bourdieu, θα λέγαμε πως το σύμπαν δεν είναι παρά ο [κοινωνικός] χώρος, ως σύνολο υλικών και συμβολικών δυνάμεων, το οποίο, δια του [πασκαλιανού] χώρου, δηλαδή μέσα από όλες τις καθημερινές πρακτικές, τις τελετουργίες, τις παροτρύνσεις και τις αποτροπές, καθιστά το άτομο αναπόσπαστο μέρος του· την ίδια ακριβώς στιγμή, ο κόσμος αυτός εμπεριέχεται στο άτομο δια της σκέψης, από την στιγμή που η σκέψη αποτελεί μια όψη αυτού του κόσμου, εφόσον συγκροτείται μέσα

²⁰² P. Bourdieu, *Πασκαλιανοί Διαλογισμοί*, σελ. 146

²⁰³ B. Spinoza, *Πολιτική Πραγματεία*, Κεφ. 1, Παρ. 7 (σελ. 97)

²⁰⁴ P. Bourdieu, *Πρακτικοί Λόγοι*, σελ. 10

²⁰⁵ P. Bourdieu, *Πασκαλιανοί Διαλογισμοί*, σελ. 236

σ' αυτόν ως δομή αντίληψης και, αδιαχώριστα, *πρακτικής αίσθησης* του κοινωνικού χώρου. Πρόκειται για μια σχέση αμοιβαίας εμπερίεξης, για μια εμμενή σχέση, όπως για τον Spinoza «ο άνθρωπος δεν είναι μέσα στη φύση κράτος εν κράτει».²⁰⁶ Στην «φιλοσοφία της δράσης» το άτομο τίθεται εξ αρχής εντός του [κοινωνικού] κόσμου, και *ακριβώς γι' αυτό* φέρει τον κόσμο εντός του. Η έννοια του *habitus* αποτελεί κομβική έννοια στο έργο του Bourdieu, ακριβώς γιατί εκφράζει αυτήν την εσωτερική σχέση ατόμου-κοινωνικού κόσμου, η οποία αποτελεί κεντρικό ζήτημα στην παρούσα εργασία. Αρκεί προς το παρόν να δούμε έναν από τους τρόπους με τους οποίους ορίζει το *habitus* ο ίδιος ο Bourdieu: «οι εξωτερικοί καθορισμοί [...] παράγουν έξεις (*habitus*), συστήματα διαρκών και μεταθέσιμων *προδιαθέσεων*, δομημένες δομές προδιατεθειμένες να λειτουργούν ως δομούσες δομές [...]· αντικειμενικά [*objectivement*] 'κεκανονισμένες' και 'κανονικές' δίχως κατά κανένα τρόπο να είναι αποτέλεσμα υπακοής σε κανόνες, μπορούν [...] να ενορχηστρωθούν συλλογικά δίχως να αποτελούν προϊόν της οργανωτικής δράσης ενός διευθυντή ορχήστρας».²⁰⁷ Προϊόν του κοινωνικού κόσμου, παραγόμενο *αναγκαία* από αυτόν, το *habitus* συνιστά τον όρο-κλειδί για την ανάγνωση της φιλοσοφίας του Bourdieu ως φιλοσοφίας της *δράσης*, δηλαδή μιας θεώρησης του κοινωνικού πράττειν απαλλαγμένης από το δίπολο ντετερμινισμός-ελευθερία: «η έξη είναι μία άπειρη ικανότητα ελεύθερης (ελεγχόμενα ελεύθερης) παραγωγής προϊόντων –σκέψεων, αντιλήψεων, εκφράσεων, πράξεων– που έχουν πάντα ως όρια τις ιστορικά και κοινωνικά καθορισμένες συνθήκες παραγωγής της».²⁰⁸ Για τον Bourdieu, το ζήτημα είναι να εγκαταλείψουμε την σχολαστική θεώρηση, οι δύο όψεις της οποίας είναι ο αντικειμενισμός και ο υποκειμενισμός, και να επανέλθουμε στην πρακτική, να τοποθετηθούμε στην πραγματική δραστηριότητα ως δραστηριότητα.²⁰⁹ Πρόκειται για μια φιλοσοφία που αξιώνει να βλέπει το άτομο ως αναπόσπαστο μέρος του κόσμου του, το άτομο το οποίο αναπόφευκτα, εκ της ίδιας του της συγκρότησης, εμπλέκεται υπαρξιακά με τον κοινωνικό κόσμο.

Η θεώρηση του Bourdieu αντιτίθεται τόσο «στις πλέον ακραίες θέσεις κάποιων στρουκτουραλιστών, καθώς αρνείται να υποβαθμίσει τις ενέργειες που θεωρεί ως ιδιαίτερα δραστικές και αποτελεσματικές [...] σε απλά επιφαινόμενα της

²⁰⁶ B. Spinoza, *Πολιτική Πραγματεία*, Κεφ. 2, Παρ. 6 (σελ. 100) και *Ηθική*, III, Πρόλογος, (σελ. 231)

²⁰⁷ P. Bourdieu, *Η Αίσθηση της Πρακτικής*, σελ. 88 [*Le Sens Pratique*, σελ. 88]

²⁰⁸ ό.π., σελ. 92

²⁰⁹ P. Bourdieu, *Η Αίσθηση της Πρακτικής*, σελ. 87

δομής [...]»,²¹⁰ όσο και σ' εκείνους του διανοούμενους, οι οποίοι αρνούνται να αποδεχθούν μια θεωρία της δράσης,²¹¹ βλέποντας σε αυτήν «μια ιδέα εντελώς ασύμβατη προς την σύλληψη του ατόμου ως 'υποκειμένου' που οι ίδιοι προτείνουν, ιδέα που τους κάνει να αναγνωρίζουν στην επιστημονική ανάλυση των πρακτικών μια απειλή ενάντια στην 'ελευθερία' ή στην 'αυτονομία' τους».²¹² Έχουμε, με άλλα λόγια, μια σαφή απόρριψη των δύο κυρίαρχων θεωρήσεων: αφενός της *δομής* ως υπερβατικής [οιονεί] οντότητας, η οποία προδιαγράφει τις τροχιές των ατόμων-υποκειμένων, καθορίζοντας με απόλυτο και μονοδιάστατο τρόπο το ανθρώπινο πράττειν, και συνεπώς εξαφανίζοντας το άτομο και εκμηδενίζοντας την δράση του· αφετέρου, της απόλυτης ελευθερίας του υποκειμένου, το οποίο δρα «δημιουργικά» επί του κόσμου, δομώντας τον σύμφωνα με την βούληση και τις επιθυμίες του. Στο σημείο αυτό ερχόμαστε αναγκαστικά στην θέση του Bourdieu έναντι του Λόγου, είτε ως εν γένει κανονιστικής αρχή, είτε ως της υπολογιστικής δύναμης του υποκειμένου, σε θεωρίες όπως αυτή της Ορθολογικής Δράσης.²¹³

Δύο υπερβολές: ν' αποκλείουμε τον Λόγο, και να μην δεχόμαστε παρά μόνον το Λόγο²¹⁴

Οφείλουμε να διευκρινίσουμε εξ αρχής πως, όπως και στην περίπτωση του Spinoza, δεν έχουμε να κάνουμε με μια ανορθολογική θεωρία, έναν «εγκωμιασμό της πρακτικής και της παράδοσης που έχει αντιπαραθέσει στον ορθολογισμό ένας ανορθολογικός και αντιδραστικός λαϊκισμός».²¹⁵ Αυτό στο οποίο αντιτάσσεται η σκέψη του Bourdieu είναι ο Λόγος ως υπερβατική κανονιστική αρχή, ως σύνολο υπαγορεύσεων· ακόμα περισσότερο, ως τρόπος να μιλά κανείς για τον κοινωνικό κόσμο. Μάλιστα, η ίδια η «ακατάπαυστη κριτική στον φανατισμό του εξορθολογιστικού λόγου και στις καταχρήσεις εξουσίας που αυτός δικαιολογεί»²¹⁶ συνιστά τον κατεξοχήν τρόπο υπεράσπισης της λογικής έναντι του φανατικού

²¹⁰ P. Bourdieu, *Πρακτικοί Λόγοι*, σελ. 10

²¹¹ Ως *θεωρία της δράσης* εννοείται εδώ η θεώρηση του Bourdieu. Η αντίληψη, δηλαδή της δράσης στην δυναμική της, ως μέρος ενός πλέγματος, και όχι ως «ελεύθερη πράξη»· ως δράσει εν-τω-κόσμω, και όχι επί αυτού.

²¹² ό.π., σελ. 11

²¹³ P. Bourdieu, *Πασκαλιανοί Διαλογισμοί*, σελ. 282

²¹⁴ P. Bourdieu, *Πασκαλιανοί Διαλογισμοί*, σελ. 135· B. Pascal, *Σκέψεις*, σελ. 13

²¹⁵ P. Bourdieu, ό.π., σελ. 150

²¹⁶ ό.π., σελ. 135

εξορθολογισμού. Μια θεώρηση η οποία επιχειρεί να προσεγγίσει τον κόσμο και το ανθρώπινο πράττειν μέσα από αφηρημένες, νοητικά κατασκευασμένες αρχές, δεν μπορεί παρά να είναι εξόχως προβληματική, καθώς παραβλέπει την πραγματική δραστηριότητα, τις καθημερινά τελούμενες πρακτικές. Αυτό το είδος της τυπικής λογικής, που αποπειράται να αναγάγει την πραγματική, βιωμένη δραστηριότητα σε λογικές αρχές ή κανόνες, και που αξιώνει την εξαντλητική κωδικοποίηση της ανθρώπινης πρακτικής, στέκεται εντελώς ανίκανο να συλλάβει την πραγματική δραστηριότητα *ως τέτοια*, και καταφεύγει αναγκαία σε ντετερμινιστικού ή βολонταριστικού τύπου διατυπώσεις, προκρίνοντας, ανάλογα με την οπτική, είτε την παντοδυναμία της δομής, είτε την παντοδυναμία του ατόμου. Σύμφωνα με την οπτική του Bourdieu, σε αυτήν την περίπτωση δεν έχουμε να κάνουμε απλώς με ένα αδύναμο εξηγητικό σχήμα, αλλά με υπονόμηση αυτού που αποκαλεί «λογική των πραγμάτων», αλλά και εν δυνάμει της ίδιας της ανθρώπινης δραστηριότητας και [συν]ύπαρξης.

Δεν είναι ανάγκη αυτός ο εξορθολογιστικός ανορθολογισμός, αναπόφευκτα εξουσιαστικός, να φέρνει στον νου μας μόνον ακραίες εκδοχές του, όπως τα στρατόπεδα συγκέντρωσης, με όλη την υποτιθέμενη θεωρητικο-επιστημονική βάση τους. Υπάρχει και μία άλλη διάσταση της «παντοδυναμίας του Λόγου», περισσότερο αδιόρατη, στην οποία ασκεί κριτική ο Bourdieu. Πρόκειται για την περίπτωση του αφηρημένου, νοησιαρχικού οικουμενισμού. Οι διακηρύξεις για οικουμενικές αξίες, όπως για παράδειγμα τα ανθρώπινα δικαιώματα και η ισότητα, ή για καθολικές ιδιότητες, όπως αυτή του πολίτη, παρά τις αγαθές προθέσεις τους, καταλήγουν μάλλον να εγκλωβίζουν το άτομο περισσότερο και να το απομονώνουν από την συλλογικότητα, παρά να το απελευθερώνουν, ή να ευνοούν την κοινωνική συνύπαρξη. Οι διακηρύξεις *από μόνες τους*, σύμφωνα με την ανάγνωση του Bourdieu, παραβλέπουν κάτι πολύ *πρακτικό*: τους όρους πρόσβασης στο οικουμενικό, πόσο μάλλον όταν αυτό [αναπόφευκτα] σε κάθε εποχή και κάθε κοινωνία, διαφοροποιείται ως προς το περιεχόμενο, και ταυτίζεται στην πράξη με έναν συγκεκριμένο τρόπο ζωής, εργασίας, (αυτο)εικόνας. Ο Bourdieu υπενθυμίζει πως οι όροι πρόσβασης σ' αυτόν τον τρόπο ζωής δεν είναι εξίσου «καθολικοί», όσο παρουσιάζονται στις διακηρύξεις.²¹⁷ Οδηγούμαστε έτσι, εύκολα, στο «να

²¹⁷ «[...] ο κυρίαρχος τρόπος του είναι, σιωπηρά θεσμοθετημένος σε νόρμα, σε τετελεσμένη πραγμάτωση της ουσίας της ανθρωπότητας [...] τείνει να αυτοδιακηρύσσεται με τα εξωτερικά

κατηγορούμε το θύμα»,²¹⁸ σε περιπτώσεις αποκλεισμού: μαύροι, ομοφυλόφιλοι, γυναίκες είναι αυτοί που αυτο-αποκλείονται, διεκδικώντας κάποια «ιδιαίτερα» δικαιώματα της κοινότητας, αρνούμενοι, φαινομενικά να ενταχθούν στο ευρύτερο σύνολο, όπως για παράδειγμα το έθνος, ή ακόμα και «η ανθρωπότητα».²¹⁹

Θα μπορούσαμε να πούμε ότι το ζήτημα αυτό έχει δύο διαστάσεις. Η πρώτη είναι πως η κυρίαρχη τάξη προβάλλει τα δικά της χαρακτηριστικά και τις δικές της ιδιότητες ως οικουμενικά,²²⁰ με τρόπο ώστε αυτοί που δεν «μετέχουν» να το κάνουν «από επιλογή». Το ζήτημα του αποκλεισμού τους τίθεται, τόσο από την κυρίαρχη αυτή τάξη, όσο και, συχνά, από τους «μη συμμετέχοντες» σε αυτήν, με όρους συνειδητής απόρριψης, εν είδει επανάστασης, της ένταξής τους στο «οικουμενικό», προς όφελος ενός κοινοτισμού και προς υπεράσπιση μιας «ιδιαιτερότητας» που, όχι μόνο επιμένει να υπάρχει, αλλά και προτάσσεται, με αποτέλεσμα τον [αυτό]αποκλεισμό. Αν ωστόσο θυμηθούμε την απάντηση του Marx στον Bauer, δεν είναι οι Εβραίοι που πρέπει να απαλλαχθούν από τον Ιουδαϊσμό, ώστε να χειραφετηθούν πολιτικά· είναι το γερμανικό κράτος που πρέπει να απαλλαγεί εν γένει από την θρησκεία, το ίδιο το κράτος πρέπει να χειραφετηθεί πολιτικά: «Η πολιτική χειραφέτηση του Εβραίου, του χριστιανού, εν γένει του *θρησκευτικού* ανθρώπου, είναι η *χειραφέτηση* του κράτους από τον Ιουδαϊσμό, από τον Χριστιανισμό, εν γένει από την *θρησκεία*. [...] Ως *κράτος*, το κράτος χειραφετείται από τη θρησκεία όταν χειραφετείται από την *κρατική θρησκεία*, δηλαδή όταν το κράτος ως κράτος δεν αναγνωρίζει καμία θρησκεία, πολύ περισσότερο όταν το κράτος αναγνωρίζει εαυτό ως κράτος».²²¹

Η άλλη όψη συνίσταται στο γεγονός ότι αυτή η παντοδυναμία του [νοησιαρχικού, αφηρημένου] οικουμενισμού, οδηγεί όλο και περισσότερο σε μια

γνωρίσματα του φυσιολογικού [naturel] χάρη στην οικουμενικοποίηση που καθιστά τις ιδιαιτερότητες που προέρχονται από την ιστορική διάκριση είτε μη χαρακτηρισμένα, ουδέτερα, οικουμενικά κατηγορούμενα (άρρην, λευκός κτλ.), είτε αρνητικές στιγματισμένες 'φύσεις', ό.π., σελ. 133-134. [P. Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, σελ. 87].

²¹⁸ P. Bourdieu, *Πασκαλιανοί Διαλογισμοί*, σελ. 134

²¹⁹ ό.π., σελ. 132

²²⁰ Μπορούμε στο σημείο αυτό να θυμηθούμε την κριτική που ασκεί ο Marx στα δικαιώματα του ανθρώπου σε σχέση με αυτά του πολίτη· τα ανθρώπινα δικαιώματα καταλήγουν να ταυτίζονται, στην πράξη, με τα δικαιώματα του αστού. «Τα droits de l'homme, τα δικαιώματα του ανθρώπου διαφοροποιούνται ως τέτοια από τα droits du citoyen, από τα δικαιώματα του πολίτη. Ποιος είναι ο citoyen που διαφέρει από τον homme; Κανείς άλλος από το μέλος της αστικής κοινωνίας. Γιατί ονομάζεται το μέλος της αστικής κοινωνίας 'άνθρωπος', απλώς άνθρωπος, γιατί ονομάζονται τα δικαιώματά του ανθρώπινα δικαιώματα;», K. Marx, *Για το Εβραϊκό Ζήτημα*, ό.π., σελ. 181

²²¹ ό.π., σελ. 166-167

κατάτμηση των υπαρξιακών *τρόπων*, σε μια αναγωγή τους σε «επιλογές» τις οποίες τα άτομα υπερασπίζονται ως τέτοιες, δηλαδή ως ελεύθερες, συνειδητές, εμπρόθετες, σχεδόν *υπολογισμένες* επιλογές, και όλο και λιγότερο ως η πραγματική, βιωμένη *κατάσταση* του ανθρώπου. Σε περιπτώσεις λιγότερο προφανείς απ' ότι το φύλο, ή η φυλή, όπως για παράδειγμα σε ζητήματα που αφορούν την ταυτότητα φύλου ή σεξουαλικού προσανατολισμού, βλέπουμε τους ενδιαφερόμενους και όσους μάχονται στο πλευρό τους, να μιλούν για *επιλογές*, με όλη την αποπτώχευση την οποία επιφέρει η λέξη, σύμφωνα με την οπτική της παρούσας εργασίας. Αυτή η διάσταση είναι και η πλέον προβληματική, καθώς αυτού του είδους ο λόγος εμφανίζεται ως χειραφέτηση από τον κυρίαρχο λόγο, ο οποίος θεμελιώνει συχνά σε βιολογικού τύπου, άρα «αντικειμενικές» και απολύτως καθορισμένες, «αρχές» την αντίστοιχη κυρίαρχη ηθική, ως πολιτισμικό αυτονόητο. Σ' αυτήν την κανονικοποίηση η οποία επιβάλλεται κατ' αυτόν τον τρόπο, «οι μη κανονικοί»²²² υιοθετούν συχνά το αντίπαλο δέος του απόλυτου καθορισμού, την έννοια της ελεύθερης, προσωπικής *επιλογής*. Όταν έχουμε να κάνουμε με ζητήματα της ίδιας της ανθρώπινης ύπαρξης και τόσο βαρύνουσες διαστάσεις της δεν μπορούμε να μιλάμε για *επιλογές* –ως εάν να μπορούσε κανείς, εξίσου «ελεύθερα» να επιλέξει κάτι άλλο. Η ίδια η χρήση αυτής της λέξης είναι προβληματική, καθώς, για να μείνουμε στο παράδειγμα, η ταυτότητα φύλου ή σεξουαλικού προσανατολισμού δεν είναι *επιλογή*: απλώς *είναι*.

Οδηγούμαστε έτσι και πάλι στο αίτημα του Bourdieu: πρέπει να επανέλθουμε στην *πρακτική*, να στρέψουμε το βλέμμα «στην αφοσιωμένη και ενεργή *παρουσία* στον κόσμο».²²³ Να μιλάμε για την ανθρώπινη ύπαρξη και συνύπαρξη χωρίς να την ανάγουμε σε ένα άθροισμα είτε εξωτερικών καθορισμών, είτε ελεύθερων προσωπικών επιλογών. Την ίδια στιγμή, τα κινήματα και οι λόγοι χειραφέτησης, οφείλουν να είναι κινήματα και λόγοι με πυρήνα όχι αφηρημένες έννοιες, είτε πρόκειται για τις κυρίαρχες και καθολικά αναγνωρισμένες έννοιες ή/και ιδιότητες, είτε κάποιου είδους «δικαίωμα στη διαφορά», και πάλι προγραμματικό και άρα αφηρημένο· το όποιο χειραφετητικό πρόταγμα, οφείλει να εκκινεί από, αλλά και να στοχεύει στο *πρακτικό*, υπαρξιακό γεγονός. Μόνο έτσι το *πλήθος*, η πολυχρωμία, η ετερογένεια μπορεί να γλιτώσει απ' το να «καταντήσει πολυπολιτισμικότητα»,²²⁴ ένα

²²² M. Foucault, *Οι μη κανονικοί*

²²³ P. Bourdieu, *Η Αίσθηση της Πρακτικής*, σελ. 87

²²⁴ Α. Μεταξόπουλος, *Αυτοσυντήρηση, Πόλεμος, Πολιτική*, Επίμετρο: Μηδενιστού Εξομολόγηση, σελ. 570

είδος αποστειρωμένης συμπερίληψης για να είμαστε πολιτικώς ορθοί. Μόνο έτσι, αν το κράτος μπορέσει να χειραφετηθεί απ' τον νοησιαρχικό και αφηρημένο οικουμενισμό, δεν θα χρειάζεται, στην πράξη, να χειραφετηθούν τα υποκείμενα απ' τις «διαφορετικότητες» τους. Μια από τις ελάχιστες ευθέως μαχητικές διατυπώσεις του Bourdieu σ' αυτήν την κατεύθυνση, μιλά ακριβώς γι' αυτό: «Δεν υπάρχει αντίφαση [...] στο να αγωνίζεσαι *ταυτοχρόνως εναντίον* της απατηλής υποκρισίας του αφηρημένου οικουμενισμού και *υπέρ* της οικουμενικής πρόσβασης στους όρους πρόσβασης στο οικουμενικό, πρωταρχικού στόχου κάθε αληθινού ανθρωπισμού τον οποίον έχουν την τάση να ξεχνούν τόσο το οικουμενιστικό κήρυγμα, όσο και η μηδενιστική (ψευδο)ανατροπή».²²⁵

Υπάρχει ένας όρος στον Bourdieu, γόνιμος τόσο για την κατανόηση της δικής του σκέψης, όσο και για την κατάδειξη της συνάφειάς της με την σπινοζική φιλοσοφία. Πρόκειται για την *οντολογική συνενοχή* [ontological complicity] ανάμεσα στο *habitus* και το *πεδίο*, ανάμεσα στο άτομο-σώμα και τον κοινωνικό χώρο εντός του οποίου υπάρχει.²²⁶ Η λέξη *συνενοχή* δεν πρέπει σε καμία περίπτωση να μας κάνει να σκεφτούμε πως πρόκειται για κάποιου είδους σκόπιμη «συμφωνία», μια υπολογισμένη προσαρμογή του ατόμου στις κοινωνικές συνθήκες ύπαρξής του, μια μορφή «πολιτικού τακτικισμού». Είναι μια άρρητη συμφωνία, όπως προκύπτει *αναγκαία* από τους ίδιους τους όρους σύστασης του κοινωνικού κόσμου, ο οποίος υπάρχει *για* τα άτομα και *χάρη* στα άτομα. Με άλλα λόγια, ο κοινωνικός κόσμος υπάρχει στον βαθμό που εκφράζεται στις πρακτικές, που πραγματώνεται στα σώματα, που παράγει αυτές τις «δομημένες δομές»,²²⁷ οι οποίες, ακριβώς επειδή είναι *δομημένες* με τα υλικά και αδιαχώριστα συμβολικά στοιχεία του, είναι «προδιατεθειμένες να λειτουργούν ως δομούσες δομές»,²²⁸ να εξασφαλίζουν, δηλαδή την σταθερότητα και την αναπαραγωγή του. Τι άλλο είναι αυτό, από την *εμμενή αιτιότητα*²²⁹ την οποία συναντάμε στον Spinoza, και η οποία μεταγράφεται από τον Althusser ως *δομική αιτιότητα*;²³⁰ Στην *Αίσθηση της Πρακτικής* το κεφάλαιο «Η πίστη

²²⁵ P. Bourdieu, *Πασκαλιανοί Διαλογισμοί*, σελ. 132

²²⁶ P. Bourdieu, *Practical reasons*, σελ. 79. Έχει ενδιαφέρον πως στην ελληνική μετάφραση ο όρος *complicity* αποδίδεται ως *συναιτιότητα*, μιλάμε δηλαδή για οντολογική συναιτιότητα μεταξύ *habitus* και *πεδίου*. [*Πρακτικοί Λόγοι*, σελ. 140]

²²⁷ P. Bourdieu, *Η Αίσθηση της Πρακτικής*, σελ. 88

²²⁸ ό.π.

²²⁹ B. Spinoza, *Ηθική*, I, Πρ. 18 (σελ. 109)

²³⁰ «Η δομή είναι εμμενής στα αποτελέσματά της, μια αιτία εμμενής στα αιτιατά αποτελέσματά της, με τη σπινοζική σημασία του όρου [...] με δύο λόγια ότι η δομή, που δεν είναι παρά ένας ειδικός συνδυασμός των στοιχείων της, δεν είναι τίποτα έξω από τα αποτελέσματά της», L. Althusser, «Το

και το σώμα» ξεκινά με τον εξής ορισμό: «Η αίσθηση της πρακτικής είναι μια σχεδόν σωματική θεώρηση του κόσμου που δεν προϋποθέτει καμία αναπαράσταση ούτε του σώματος ούτε του κόσμου [...]· είναι μια *ενύπαρκτη* στον κόσμο κατάσταση [...]».²³¹ Στα γαλλικά, ο Bourdieu γράφει «*immanence au monde*»,²³² εμμένει στον κόσμο. Μιλάμε για την άρρηκτη σύνδεση μεταξύ ατόμου-κοινωνικού κόσμου, για την μη δυνατότητα απόσπασης του ενός από το άλλο.

Θα δούμε λοιπόν πως ναι μεν το άτομο-habitus είναι *αποτέλεσμα* του πεδίου εντός του οποίου συγκροτείται και υπάρχει, αλλά το πεδίο είναι *εμμενής* αιτία: το πεδίο δεν νοείται εκτός, πέρα ή πάνω από το αποτέλεσμά του, δηλαδή τα συγκροτούμενα εξ αυτού *habitus*. Το πεδίο καθορίζει τα άτομα, τα συγκροτεί ως *habitus*, χωρίς αυτό να σημαίνει πως μπορεί να συλληφθεί, ως κοινωνικός χώρος, πριν από αυτά· την ίδια στιγμή, το *habitus* αποτελεί *ενσωμάτωση* των υλικών και ταυτόχρονα συμβολικών στοιχείων του πεδίου, περιορισμών και προτροπών, με τρόπο, ωστόσο, δυναμικό. Δεν πρόκειται, όπως θα δούμε στην πορεία, για κάποιου είδους μηχανική, απονεκρωμένη συμμόρφωση με κανόνες, αλλά για καθαρά *πρακτική* συναρμογή του ατόμου με τον κοινωνικό κόσμο. Να δούμε έναν ενδεικτικό ορισμό αυτής της οπτικής, στον οποίο, για άλλη μια φορά συναντάμε όλες τις δομικές έννοιες της θεώρησης του Bourdieu στην εσωτερική σχέση τους, χαρακτηριστικό παράδειγμα της εμμενειακής σύλληψης του κοινωνικού κόσμου εκ μέρους του: «[...] η αρχή της πρακτικής κατανόησης δεν είναι μια γινώσκουσα συνείδηση [...] αλλά το πρακτικό νόημα μιας *έξης που κατοικείται από τον κόσμο τον οποίο κατοικεί*, που είναι *απορροφημένη* από τον κόσμο στον οποίο *παρεμβαίνει ενεργά*, σε μια άμεση σχέση δέσμευσης, έντασης και προσοχής [...]».²³³

αντικείμενο του Κεφαλαίου», *Να διαβάσουμε το Κεφάλαιο*, σελ. 441

²³¹ P. Bourdieu, *Η Αίσθηση της Πρακτικής*, σελ. 108

²³² P. Bourdieu, *Le sens pratique*, σελ. 111

²³³ P. Bourdieu, *Πασκαλιανοί Διαλογισμοί*, σελ. 257-258 [οι υπογραμμίσεις δικές μου]

2. *Η καθαρά κοινωνική και οιονεί μαγική διαδικασία της κοινωνικοποίησης:*²³⁴ *habitus, πεδίο, πρακτική*

Ο Bourdieu μιλά αρκετά συχνά για τον σχεδόν *μαγικό* τρόπο με τον οποίο εκδηλώνονται οι πρακτικές, και με τον οποίο συγκροτούνται τα [συγκεκριμένα] άτομα, διά των πρακτικών, και χάριν της συνέχισής τους. Θα μπορούσαμε να πούμε πως μιλά για την μαγεία της εμμένειας, για τον νοηματικά ζωντανό τρόπο με τον οποίο εκτυλίσσεται το κοινωνικό, παραγόμενο διαρκώς από τον ίδιο τον εαυτό του, από τα απολύτως υλικά στοιχεία του: τις δομές, τα συμβολικά του συστήματα, τις πραγματικές συνθήκες υπό τις οποίες *εμφανίζονται* τα πράγματα εντός του. Γι' αυτό και επιμένει πως πρέπει «[...] να τοποθετηθούμε μέσα 'στην πραγματική δραστηριότητα ως δραστηριότητα', στην πρακτική δηλαδή σχέση με τον κόσμο, την αφοσιωμένη και ενεργή αυτή παρουσία στον κόσμο, *με την οποία ο κόσμος επιβάλλει την παρουσία του*, με όλες τις επιτακτικές ανάγκες του, τα πράγματα που πρέπει να γίνουν και να λεχθούν, τα πράγματα που φτιάχτηκαν για να ειπωθούν, που κατευθύνουν άμεσα τις χειρονομίες ή τα λόγια δίχως ποτέ να αναπτυχθούν ως θέαμα».²³⁵ Διαβάζοντας αυτό το παράθεμα, μπορεί κανείς να καταλογίσει στον Bourdieu κάποια μορφή ντετερμινισμού, υπό το πρίσμα του οποίου το υποκείμενο εξαφανίζεται, εφόσον *ο κόσμος επιβάλλει την παρουσία του*, συνθλίβοντας κάθε δυνατότητα ελεύθερης πράξης. Για να απαντήσουμε σε αυτό αρκεί, για αρχή, να θυμηθούμε την κριτική που ασκεί στον παραδοσιακό δομισμό, ο οποίος προκειμένου να αντισταχθεί στο «δημιουργικό υποκείμενο» του υποκειμενισμού,²³⁶ καταλήγει να μιλά για την ιστορία ως «διαδικασία δίχως υποκείμενο»,²³⁷ και να «[...] υποβιβάζει τα δρώντα υποκείμενα σε 'στηρίγματα' (Träger) της δομής και τις πράξεις τους σε απλές επιφαινομενικές εκφάνσεις της δύναμης της ίδιας της δομής να αναπτύσσεται σύμφωνα με τους δικούς της νόμους [...]».²³⁸ Τα άτομα, λοιπόν, σύμφωνα με τον Bourdieu, δεν είναι στηρίγματα μιας μηχανιστικά αναπαραγόμενης και αυτοπραγματούμενης δομής. Ταυτόχρονα όμως, πράγματι *δεν* είναι ελεύθερα, αν ελευθερία σημαίνει δυνατότητα [ορθολογικού τύπου] επιλογής ενός *τρόπου*, μεταξύ αναρίθμητων, ίσως, εναλλακτικών τρόπων. Τα άτομα συνδέονται οργανικά με τις συνθήκες ύπαρξής τους, με τρόπο ο οποίος δεν μπορεί να περιγραφεί εξαντλητικά με

²³⁴ P. Bourdieu, *Η Αίσθηση της Πρακτικής*, σελ. 96

²³⁵ ό.π., σελ. 87 [η υπογράμμιση δική μου]

²³⁶ ό.π., σελ. 69

²³⁷ ό.π.

²³⁸ ό.π., σελ. 70

όρους καθορισμού, είτε του κόσμου επί των ατόμων, είτε των ατόμων επί του κόσμου.

Το habitus είναι η *έξη*, το έθος, που συγκροτείται από μόνη την ύπαρξή μας εντός ενός πεδίου, η οποία «παράγει απολύτως πραγματικά αποτελέσματα που εγγράφονται στο σώμα και στις πεποιθήσεις [...]».²³⁹ σ' έναν άλλο ορισμό, «η έξη δεν είναι άλλο από αυτόν τον εγγενή νόμο, *lex insita*, που εγγράφεται στο σώμα [...]».²⁴⁰ Το σώμα, στο βαθμό μάλιστα που το habitus ορίζεται και ως «ενσωματωμένη ιστορία»,²⁴¹ εμφανίζεται διαρκώς στον λόγο του Bourdieu, ως ο κατ' εξοχήν τρόπος σχετίζεσθαι με τον κόσμο, χωρίς αυτό να το απομειώνει σε απλό μέσο ή όργανο για να κατακτήσουμε κάτι άλλο, κάτι που ανήκει σε κάποιο υποτιθέμενο ανώτερο επίπεδο, διανοητικό ή πνευματικό.²⁴² Κάθε τι εγγράφεται στο σώμα, γίνεται σώμα, και παραμένει σώμα, από τους πιο ανεπαίσθητους, καθημερινούς μορφασμούς ή χειρονομίες, μέχρι τις συλλογικές τελετουργίες, που διαρκώς εγκαθιδρύουν εκ νέου, δια της πρακτικής [κυριολεκτικά: δια της *σωματικής στάσης*]²⁴³, «τις θεμελιώδεις αρχές του πολιτισμικού αυθαιρέτου».²⁴⁴ Έτσι, «η σωματική έξη είναι πολιτική μυθολογία πραγματωμένη, ενσωματωμένη, μετασχηματισμένη σε μόνιμη προδιάθεση, σε διαρκή τρόπο του στέκεσθαι, ομιλείν, βαδίζειν, και ως εκ τούτου αισθάνεσθαι και σκέπτεσθαι».²⁴⁵ Μπορούμε να ρωτήσουμε ευθέως: πού βρίσκεται το υποκείμενο σε όλα αυτά; Αν ο Bourdieu κατηγορεί τον δομισμό ότι εξαλείφει το υποκείμενο, πώς εκείνος το διασώζει, από τη στιγμή που το σώμα τελεί διαρκώς υπό επιτήρηση, για να στέκεται ευθυτενές, ή για να κρατά το μαχαίρι με το σωστό χέρι;²⁴⁶ Μα το υποκείμενο *είναι* το habitus. Αυτή η *υποταγή* [δια] του σώματος δεν είναι παρά η ίδια η ύπαρξη, η *ενεργητική* υπαγωγή του ατόμου στο κοινωνικό πεδίο εντός του οποίου υπάρχει. Η εξαφάνιση του υποκειμένου, προϋποθέτει μια μορφή

²³⁹ ό.π., σελ. 96

²⁴⁰ ό.π., σελ. 98

²⁴¹ ό.π., σελ. 108

²⁴² P. Bourdieu, *Πασκαλιανοί Διαλογισμοί*, σελ. 51

²⁴³ «Δεν θα είχε τέλος η απαρίθμηση των αξιών που έχουν 'γίνει σώμα' μέσα από τη μετουσίωση που επιφέρει η κρύφια πειθώ μιας υπόρρητης παιδαγωγικής, ικανής να ενσταλάξει μια ολόκληρη κοσμολογία, ηθική, μεταφυσική, πολιτική, μέσα από προσταγές τόσο ασήμαντες όσο το γνωστό 'όρθιο το σώμα σου' ή 'μην κρατάς το μαχαίρι με το αριστερό χέρι' [...]», P. Bourdieu, *Η Αίσθηση της Πρακτικής*, σελ. 114

²⁴⁴ ό.π.

²⁴⁵ ό.π. · Την έννοια της πειθάρχησης του σώματος την συναντάμε και στην *Θεολογικοπολιτική Πραγματεία* του Σπινόζα, στην οποία μιλά για το Εβραϊκό κράτος. Ο W. Montag σημειώνει πως «η πειθαρχία, που καθόριζε 'τα πάντα' δεν άφηνε καμία φυσική δραστηριότητα εκτός της εποπτείας της» [W. Montag, ό.π., σελ. 48]

²⁴⁶ P. Bourdieu, *Η Αίσθηση της Πρακτικής*, σελ. 114

υπερβατικότητας [της δομής, του πεδίου, του «πολιτισμικού αυθαιρέτου»], η οποία στον Bourdieu δεν υπάρχει πουθενά. Το ότι το υποκείμενο συγκροτείται ως συγκεκριμένο, «ταιριαστό» *habitus*, δεν συνεπάγεται ότι δεν υφίσταται υποκείμενο, ή πως, ό,τι κι αν είναι αυτό που το συγκροτεί θα μπορούσε να υπάρχει και χωρίς αυτό. Πρόκειται για την εμμενή σχέση της ιστορίας που έγινε πράγμα, με την ιστορία που έγινε σώμα.²⁴⁷ η μακρά διαδικασία κατά την οποία η ιστορία, ως πάλι για την εγκαθίδρυση του πολιτισμικού αυθαιρέτου, αποκρυσταλλώνεται σε δομές και θεσμούς μόνο δια του γίνεσθαι σώμα: δια της άρρητης, ανεπαίσθητης τις περισσότερες φορές, υπαγόρευσης προδιαθέσεων, δια της συγκρότησης *habitus*: δια της νίκης στο πεδίο του σώματος, της συμβολικής επιβολής της συμβατής με τις απαιτήσεις του πεδίου, με τα υλικά και ταυτόχρονα συμβολικά στοιχεία του, *πρακτικής στάσης*.²⁴⁸ Με άλλα λόγια, το *habitus* όχι μόνο δεν συνιστά μια απλή συναρμογή υπαγορεύσεων, προτροπών και περιορισμών, με το άτομο-σώμα να μετατρέπεται σε ένα αυτόματο προορισμένο να αναπαράγει μηχανικά τους όρους συγκρότησής του. Αντιθέτως, είναι το *habitus* αυτό που «επιτρέπει στους θεσμούς να τους κατοικούμε, να τους ιδιοποιούμε πρακτικά και με αυτόν τον τρόπο να τους διατηρούμε εν ενεργεία, εν ζωή, εν ισχύ, να τους αποσπάμε συνεχώς από την κατάσταση του νεκρού γράμματος [...] επιβάλλοντας όμως ταυτόχρονα τις αναθεωρήσεις και τους μετασχηματισμούς που συνεπάγεται η επανενεργοποίησή τους».²⁴⁹ Πολύ περισσότερο από ανάληψη ενός ρόλου, ή μιας θέσης, αυτή η πρακτική ιδιοποίηση του θεσμού αποτελεί τον μόνο δυνατό τρόπο πραγμάτωσης του θεσμού, την αναγκαία συνθήκη ύπαρξής του. Να θυμηθούμε τα λόγια του Althusser για την δομή, και το παράδειγμα του θεάτρου, «που είναι ταυτόχρονα η σκηνή του, το κείμενό του, οι ηθοποιοί του [...]».²⁵⁰ Ο Bourdieu θα συμπλήρωνε, ίσως, ότι αν μιλάμε για μια καλή θεατρική παράσταση, οι ηθοποιοί, την στιγμή που παίζουν, πράττουν [για να αξιολογήσουμε την διττή σημασία του *act*] με τρόπο που δεν αφήνει

²⁴⁷ P. Bourdieu, «Το πεθαμένο κυριεύει το ζωντανό. Οι σχέσεις ανάμεσα στην πραγματοποιημένη ιστορία και την ενσωματωμένη ιστορία», *Κείμενα Κοινωνιολογίας*, σελ. 29

²⁴⁸ «Το 'αυθεντικό' [...] δεν είναι στην πραγματικότητα παρά η λήθη της ιστορίας που γεννά η ίδια η ιστορία πραγματώνοντας τις αντικειμενικές δομές που παράγει σ' αυτές τις οιονεί φύσεις, τις έξεις. Ενσωματωμένη ιστορία, μεταλλαγμένη σε φύση και ως εκ τούτου λησμονημένη ως ιστορία, η έξη είναι η ενεργή παρουσία του παρελθόντος του οποίου αποτελεί προϊόν [...]», P. Bourdieu, *Η Αίσθηση της Πρακτικής*, σελ. 93-94 [η υπογράμμιση δική μου]

²⁴⁹ ό.π., σελ. 95. Σε μια άλλη διατύπωση «Μέσα από την έξη ο θεσμός πραγματοποιείται πλήρως: η ικανότητα της ενσωμάτωσης που εκμεταλλεύεται την ικανότητα του σώματος να λαμβάνει σοβαρά υπόψη του την επιτελεστική (performative) μαγεία του κοινωνικού, είναι αυτό που καθιστά τον βασιλιά, τον τραπεζίτη ή τον ιερέα, κληρονομική μοναρχία, χρηματιστικό καπιταλισμό ή ενσάρκωμένη Εκκλησία», ό.π., σελ. 95-96 [η υπογράμμιση δική μου]

²⁵⁰ L. Althusser, «Το αντικείμενο του Κεφαλαίου», *Να διαβάσουμε το Κεφάλαιο*, σελ. 447

να φανεί ότι πρόκειται για προσποίηση· ο καλός ηθοποιός οφείλει να *παραγνώριζει* το γεγονός ότι εκείνη τη στιγμή ενσαρκώνει έναν ρόλο: οφείλει να *είναι* ο ρόλος. Η συμμετοχή σε ένα πεδίο, σε μια πρακτική, συνεπάγεται, αναγκαία, μια μορφή επένδυσης, η οποία συνίσταται σ' ένα είδος *παραγνώρισης*: κάτι που ο Bourdieu αποκαλεί *illusio*, και η οποία δεν είναι παρά «αυτός ο τρόπος να είσαι μέσα στον κόσμο, να καταλαμβάνεις από τον κόσμο».²⁵¹

Χρησιμοποιείται συχνά το θέατρο ως παράδειγμα για να μιλήσουμε για την καθημερινή πρακτική, την σχέση δομής-υποκειμένου κατ' αναλογία προς την σχέση έργου-ηθοποιών. Ας αναφερθούμε σ' αυτό το σημείο σε μία άλλη *περίσταση*, λιγότερο ίσως προφανή αλλά ιδιαίτερα γόνιμη για την οπτική μας: την πράξη της ανάγνωσης ενός λογοτεχνικού κειμένου, ενός ποιήματος ή μονολόγου.²⁵² Εκεί που δεν υπάρχει κίνηση, πράξεις και χειρονομίες, διάλογος, αλληλεπίδραση. Η αναμέτρηση του αναγνώστη με το κείμενο, μπορεί να μας πει πολλά για την σχέση του πεθαμένου με το ζωντανό, του νεκρού γράμματος και του ζωντανού όντος, της απουσίας και της παρουσίας. Το κείμενο είναι εκεί, γραμμένο, «έτοιμο», και ωστόσο η απαγγελία καθίσταται ο μόνος τρόπος ύπαρξής του: η φωνή, ο επιτονισμός, οι παύσεις· οι ανάσες, κυρίως. Το κείμενο γίνεται αυτό που δεν είναι γραμμένο πουθενά, αυτό που γράφεται εκείνη την στιγμή, δια της ανάγνωσης. Και η ανάσα γίνεται η ίδια στίχος, *υπάρχει* ως δομικό στοιχείο του κειμένου, στον ίδιο βαθμό που είναι και οι λέξεις. Υπάρχουν αναγνώσεις που έχουν ταυτιστεί με το κείμενο τόσο, που διαβάζοντάς το σιωπηλά, ακούς την απαγγελία. Αλλά και χωρίς το άκουσμα τέτοιων αναγνώσεων, συχνά ο μόνος τρόπος να κάνεις δικό σου ένα κείμενο, είναι να το διαβάσεις φωναχτά· να το ξαναγράψεις, με τις ανάσες σου, την χροιά, τον επιτονισμό, τα μικρά λάθη. Η πράξη της ανάγνωσης ζωντανεύει ένα, *πάντοτε ήδη*, ζωντανό κείμενο. Την ίδια στιγμή, και το ποίημα ζωντανεύει την φωνή, της δίνει νόημα. Για ένα κείμενο που αγαπάμε, η πράξη της ανάγνωσης προκύπτει ως επιθυμία: μια προσπάθεια οικειοποίησης αυτού που αισθανόμαστε *ήδη οικείο*.

²⁵¹ P. Bourdieu, *Πασκαλιανοί Διαλογισμοί*, σελ. 245

²⁵² «Όπως το γράμμα δεν αποφεύγει την κατάσταση του νεκρού γράμματος παρά από το ενέργημα της ανάγνωσης [...]». Ο Bourdieu φέρνει ως παράδειγμα την πράξη της ανάγνωσης εν γένει, για να μιλήσει για την *προδιάθεση* και την *ικανότητα* που απαιτείται από τους δρώντες, προκειμένου να *αναλάβουν* την *θεσπισμένη ιστορία* κ να την μετατρέψουν σε *ιστορική δράση* [P. Bourdieu, «Το πεθαμένο κυριεύει το ζωντανό», *Κείμενα Κοινωνιολογίας*, σελ. 29]

*Μαθαίνουμε μέσω του σώματος*²⁵³

Τα παιχνίδια με ρητούς κανόνες ή οι θεατρικές παραστάσεις μας ενδιαφέρουν ακριβώς στο βαθμό που συνιστούν πρακτικές, που μας βοηθούν να κατανοήσουμε το «πραγματικό», διαρκές παιχνίδι, την «αληθινή» παράσταση: τα κοινωνικά πεδία. Κατ' αναλογία, ο Bourdieu χρησιμοποιεί το παράδειγμα της εκμάθησης μιας ξένης γλώσσας, σε σχέση με την μητρική. Στην περίπτωση της ξένης γλώσσας, μιλάμε για «μια γλώσσα που νοείται ως γλώσσα, ως ένα αυθαίρετο δηλαδή παιχνίδι ρητά συγκροτημένο ως τέτοιο υπό μορφή γραμματικής, κανόνων, ασκήσεων, που διδάσκεται επί τούτου, από θεσμούς ειδικά διαμορφωμένους προς τον σκοπό αυτό».²⁵⁴ Από την άλλη, στην περίπτωση της μητρικής γλώσσας «μαθαίνουμε ταυτόχρονα να μιλάμε τη γλώσσα (που δεν αναδύεται παρά μέσα από την πράξη, μέσα από την ομιλία, τη δική μας ή των άλλων) και να σκεπτόμαστε μέσα από αυτήν τη γλώσσα (μάλλον παρά με αυτή τη γλώσσα)».²⁵⁵ Το ίδιο συμβαίνει και με τα κοινωνικά πεδία, στα οποία «δεν μπαίνει κανείς μέσα από μία συνειδητή πράξη, γεννιέται μέσα στο παιχνίδι, μαζί με το παιχνίδι, και η σχέση της πίστης, της *illusio*, της επένδυσης, καθίσταται πιο απόλυτη και άνευ όρων, από το γεγονός ακριβώς ότι δεν αναγνωρίζεται ως παιχνίδι [...]».²⁵⁶ Την ίδια στιγμή, «τα διάφορα πεδία εξασφαλίζουν τα δρώντα εκείνα υποκείμενα που διαθέτουν την αναγκαία για την λειτουργία τους έξη»,²⁵⁷ αξιοποιώντας [όχι εργαλειακά, αλλά εκ των πραγμάτων] αυτήν την «μακρά διαλεκτική διαδικασία, που συχνά περιγράφεται ως 'κλήση' –με την οποία 'φτιάχνουμε τον εαυτό μας' με αυτό από το οποίο είμαστε φτιαγμένοι και 'επιλέγουμε' αυτό το οποίο μας έχει 'επιλέξει' [...]».²⁵⁸ Εν ολίγοις, το πεδίο αποτελεί τόπο εκδήλωσης της πρακτικής, και τόπο συγκρότησης του *habitus* δια των πρακτικών. Την ίδια στιγμή, οι πρακτικές σταθεροποιούνται δια του [συγκεκριμένου, ταιριαστού] *habitus*, αναπαράγοντας με αυτόν τον τρόπο το πεδίο, που δεν είναι παρά ο τύπος του πράττειν, ατομικού και συλλογικού. Αυτή η σχέση αμοιβαίας συγκρότησης συνιστά την επιτελεστική μαγεία του κοινωνικού, για την οποία μιλά ο Bourdieu, ενάντια σε αντιλήψεις που θέλουν το πράττειν να καθορίζεται «από τα έξω», είτε αυτό το «έξω» νοείται ως μηχανικά αναπαραγόμενη και παντοδύναμη

²⁵³ P. Bourdieu, *Πασκαλιανοί Διαλογισμοί*, σελ. 256

²⁵⁴ ό.π., σελ. 110 [οι υπογραμμίσεις στο κείμενο]

²⁵⁵ ό.π. [οι υπογραμμίσεις στο κείμενο]

²⁵⁶ ό.π.

²⁵⁷ ό.π.

²⁵⁸ ό.π.

δομή, είτε νοείται ως ο *Λόγος*, η *βούληση*, η *επιθυμία* του ατόμου. Το πεδίο είναι ένα διαρκώς τελούμενο πλέγμα από δυνάμεις, υλικές, και *αδιαχώριστα* συμβολικές, στο βαθμό που είναι *παραγνωρισμένες*, και άρα ικανές να παράγουν «πραγματικά αποτελέσματα χωρίς εμφανή δαπάνη ενέργειας».²⁵⁹ Το σώμα, νοούμενο όπως το διαβάζει ο Althusser στον Spinoza «ως ανοικτότητα στον κόσμο, δώρημα»,²⁶⁰ δεν συνιστά απλώς έναν *τόπο* όπου εγγράφεται η ιστορία ως αντικειμενικές δομές. Το σώμα, «εκτεθειμένο στον κόσμο, στην αίσθηση, στο συναίσθημα, στον πόνο [...] ενέχυρο και διακυβέυμα μέσα στον κόσμο»,²⁶¹ συνιστά τον κατεξοχήν *τόπο* στον οποίο εγγράφεται η ιστορία ως ολική διεργασία ενσωμάτωσης υλικών και συμβολικών στοιχείων, ρητών ή άρητων επιταγών, προτροπών ή απαγορεύσεων που ο ίδιος ο κοινωνικός κόσμος *επιβάλλει* και *προβάλλει* ως δεδομένες, φυσικές, αυτονόητες. Το σώμα, κατοικώντας στον κόσμο που το κατοικεί²⁶² αποκτά, αναπόφευκτα, αυτήν την αίσθηση της πρακτικής, η οποία δεν εξαντλείται ποτέ σε ρητή γνώση ή σχεδιασμό. Σαν να ψιθυρίζουμε «τον ρυθμό ενός στίχου του οποίου έχουμε χάσει τα λόγια»,²⁶³ ακριβώς επειδή δεν υπάρχουν λόγια, ή τα λόγια, από μόνα τους, δεν θα ήταν ποτέ ικανά να εγγυηθούν αυτήν την οιονεί μαγική, δηλαδή καθαρά κοινωνική,²⁶⁴ [προ]εναρμόνιση με τις δομές, τις απαιτήσεις και τα διακυβέσματα του κοινωνικού κόσμου. Ερχόμαστε έτσι στην έννοια της *illusio*, της *παραγνώρισης*, η οποία είναι παρούσα όταν το άτομο-habitus βρίσκεται εντός του κοινωνικού χώρου, εντός του πεδίου στο οποίο, *πάντοτε ήδη*, για να δανειστούμε ξανά την φράση του Althusser, ανήκει.²⁶⁵

²⁵⁹ P. Bourdieu, *Γλώσσα και Συμβολική Εξουσία*, σελ. 245

²⁶⁰ L. Althusser, «Σπινόζα», *Το υπόγειο ρεύμα του υλισμού της συνάντησης*, σελ. 112

²⁶¹ P. Bourdieu, *Πασκαλιανοί Διαλογισμοί*, σελ. 258

²⁶² ό.π.

²⁶³ P. Bourdieu, *Η Αίσθηση της Πρακτικής*, σελ. 113

²⁶⁴ ό.π., σελ. 96

²⁶⁵ Να θυμηθούμε στο σημείο αυτό τι λέει ο Althusser για την πρακτική της *έγκλησης* δια της οποίας «η ιδεολογία 'στρατολογεί' τα υποκείμενα ανάμεσα στα άτομα (και στρατολογεί τους πάντες) ή μεταμορφώνει τα άτομα σε υποκείμενα (και μεταμορφώνει τους πάντες)», και η οποία «δεν χάνει ποτέ τον στόχο της: [...] ο καλούμενος θ' αναγνωρίζει πάντα ότι πρόκειται γι' αυτόν» [Althusser, «Ιδεολογία και Ιδεολογικοί Μηχανισμοί», *Θέσεις*, σελ. 110· η υπογράμμιση δική μου]. Ο τρόπος λειτουργίας αυτής της πρακτικής της ιδεολογικής *έγκλησης*, οδηγεί στην διαπίστωση πως «Το άτομο είναι 'αφηρημένο' σε σχέση με το πάντοτε-ήδη υποκείμενο» [ό.π., σελ. 111· μετάφραση τροποποιημένη]. Εξηγώντας αυτήν την «παράδοξη» διατύπωση, ο Althusser αναφέρεται στην οικογενειακή ιδεολογία. Γράφει: «[...] είναι εκ των προτέρων γνωστό ότι το παιδί θα φέρει το όνομα του πατέρα του, θα έχει επομένως μια ταυτότητα, και θα είναι αναντικατάστατο. Πριν γεννηθεί το παιδί, είναι κιόλας πάντοτε ήδη υποκείμενο, χρισμένο έτσι μέσα στην ιδιότυπη οικογενειακή διαμόρφωση όπου και αναμένεται μετά τη σύλληψή του. [Α]υτή η ιδεολογική οικογενειακή διαμόρφωση είναι [...] στερεότατα δομημένη. Σ' αυτήν την [...] δομή [...] το παλαιό-μελλοντικό υποκείμενο οφείλει να βρει τη θέση του [...]» [ό.π., σελ. 112· μετάφραση

3. Illusio. Η πρακτική πίστη είναι μια κατάσταση σώματος²⁶⁶

Η έννοια της *illusio*, ως φαντασιακής εμπλοκής με το πεδίο του πράττειν, βρίσκεται και αυτή πολύ μακριά από την ψευδή συνείδηση, ή την [στρεβλή] αναπαράσταση του πραγματικού κατά τη μαρξική θεώρηση της ιδεολογίας.²⁶⁷ Ερχόμαστε ξανά στην «γνώση πρώτου γένους» του Spinoza, και την αλτουσεριανή σύλληψή της ως του βιωμένου κόσμου, του φαινομενολογικού *Lebenswelt*.²⁶⁸ Η σπινοζική έννοια της *φαντασίας* φαίνεται να βρίσκει την σύγχρονη εκδοχή της στην *illusio* του Bourdieu. Δεν λέμε σε καμία περίπτωση πως οι δύο έννοιες ταυτίζονται· υπάρχουν όμως δύο σημαντικά σημεία συνάντησης. Το πρώτο είναι πως και οι δύο είναι άμεσα συνδεδεμένες με το σώμα· το δεύτερο, πως και στις δύο περιπτώσεις βρισκόμαστε πέρα από το δίπολο αληθές-ψευδές. Ήδη, στο προηγούμενο κεφάλαιο αναφερθήκαμε εκτενώς στην έννοια της *φαντασίας*, και στον ρόλο της εντός της σπινοζικής θεώρησης. Αξίζει, ωστόσο, να επαναλάβουμε ορισμένα σημεία. Ο Spinoza γράφει πως οι φαντασιακές παραστάσεις δηλώνουν «περισσότερο την παρούσα κατάσταση του ανθρωπίνου σώματος, παρά την φύση του εξωτερικού σώματος [...]».²⁶⁹ Από εδώ συνάγεται πως ναι μεν οι φαντασιακές αναπαραστάσεις μπορούν να είναι (και τις πιο πολλές φορές είναι) ανακριβείς ως προς την φύση του εξωτερικού σώματος, αλλά «[...] ιδωμένες στον εαυτό τους, δεν περιέχουν καμία

τροποποιημένη]. Ο τρόπος με τον οποίο διατυπώνει το παράδειγμα, αποτελεί ενδεχομένως την αφορμή γι' αυτούς που του ασκούν κριτική ως παραδοσιακού δομιστή (ανάμεσα σε αυτούς και ο ίδιος ο Bourdieu). Τα άτομα έρχονται, σαν ηθοποιοί, για να ενσαρκώσουν ήδη γραμμένους ρόλους, και η λειτουργία της ιδεολογίας είναι, κατά κάποιο τρόπο, να τα «προετοιμάσει», να τα διαπλάσει με τέτοιο τρόπο, ώστε να καταλάβουν τις, έτοιμες και δοσμένες σ' αυτά εκ των προτέρων, θέσεις τους στην δομή. Υπάρχουν, όπως είδαμε να λέει ο Bourdieu μόνο ως «στηρίγματα της δομής». Μια πρώτη απάντηση σ' αυτήν την κριτική δίνεται, κατά τη γνώμη μας, από τον ίδιο τον Althusser λίγες γραμμές πριν: «τα πράγματα συμβαίνουν χωρίς καμία διαδοχή: η ύπαρξη της ιδεολογίας και η έγκληση του ατόμου ως υποκειμένου είναι ένα και το αυτό» [ό.π., σελ. 110-111]. Είναι, θα λέγαμε, αρκετά κοντά στο σχήμα του Bourdieu *πεδίο-habitus-illusio*. Βλέποντας και τα δύο σχήματα ως εμμενιοκρατικά, έχοντας, δηλαδή, κατά νου πως όλες οι αιτιακές σχέσεις μέσα σ' αυτά είναι εμμενείς σχέσεις, ο προ-καθορισμός εκ μέρους της δομής ή του πεδίου αντίστοιχα αίρεται αυτομάτως. Πράγματι, και στις δύο περιπτώσεις, «τα πράγματα συμβαίνουν χωρίς καμία διαδοχή». Το άτομο αναγνωρίζεται και αναγνωρίζει τον εαυτό του ως αυτό που είναι πάντοτε ήδη: ως υποκείμενο, ως μέλος του πεδίου, ως *habitus*. Έτσι, «επιλέγει» αυτό το οποίο το έχει «επιλέξει», έχοντας γεννηθεί μέσα στο πεδίο, *μαζί* με το πεδίο. Θα τολμούσαμε να πούμε πως, την ίδια στιγμή, και με την ίδια βαρύτητα, και το πεδίο [ξανα]γεννιέται μέσα από το άτομο, *μαζί* με το άτομο. Η έννοια της εμμένειας μας επιτρέπει να δούμε αυτήν την «διαδικασία» ως αμοιβαία πραγμάτωση: ως διαρκή σχέση, δια της οποίας (και μόνον δια αυτής) υπάρχει, πάντοτε-ήδη, ο κοινωνικός κόσμος.

²⁶⁶ P. Bourdieu, *Η Αίσθηση της Πρακτικής*, σελ. 112

²⁶⁷ «[Στη Γερμανική Ιδεολογία] η ιδεολογία νοείται σαν καθαρή αυταπάτη, σαν όνειρο, δηλαδή μηδέν» L. Althusser, ό.π., σελ. 97· «μια ιδεολογία υπάρχει πάντα υλοποιημένη σ' ένα μηχανισμό και στην πρακτική του ή τις διάφορες μορφές πρακτικής», ό.π., σελ. 103

²⁶⁸ L. Althusser, «Σπινόζα», *Το υπόγειο ρεύμα του υλισμού της συνάντησης*, σελ. 102

²⁶⁹ B. Spinoza, *Ηθική*, IV, Πρ. 1, Σχόλιο (σελ. 351-352)

πλάνη».²⁷⁰ Με άλλα λόγια, οι φαντασιακές αναπαραστάσεις δεν μας λένε τίποτε για την φύση του εξωτερικού σώματος, αλλά μόνον για το πώς το δικό μας σώμα επηρεάζεται από αυτό· και αυτό είναι μια απολύτως πραγματική *αίσθηση*.²⁷¹

Κατ' αναλογία, η *illusio* είναι «η δοξική σχέση με τον γενέθλιο κόσμο, αυτό το είδος της οντολογικής δέσμευσης την οποία δημιουργεί το αίσθημα της πρακτικής [...] μέσα από την οποία το σώμα, που η ιστορία [το] έχει οικειοποιηθεί, ιδιοποιείται με απόλυτο και άμεσο τρόπο τα πράγματα που τα έχει κατοικήσει η ίδια η ιστορία».²⁷² Πρόκειται για αυτήν την αίσθηση του *ανήκειν* εκεί που το άτομο έχει συγκροτηθεί με τρόπο που *πράγματι* ανήκει, που δεν τίθεται καν ζήτημα για το αν ανήκει, που *πράττει* δίχως να αναρωτιέται αν πράττει *ορθά*, ή αν ότι συμβαίνει γύρω, συμβαίνει καλώς. Σε μια λίγο διαφορετική, αλλά αρκετά κατατοπιστική διατύπωση, *illusio* «σημαίνει ότι κάποιος έχει εμπλακεί σε ένα παίγνιο, ότι το παίγνιο τον έχει κερδίσει και ότι [...] έχει αποφασίσει ότι το παίγνιο αξίζει τον κόπο και το τίμημα [...]».²⁷³ Εν ολίγοις, η έννοια της *illusio* εκφράζει την πρακτική εμπλοκή του ατόμου στο πεδίο. Με μια ουσιώδη διευκρίνιση: το άτομο υπάρχει πάντα ως σώμα-habitus. Το πολιτισμικό αυθαίρετο έχει γίνει σώμα, υπάρχει στο βαθμό που καθίσταται σωματικός τρόπος· ως εκ τούτου έχει πάψει να είναι αυθαίρετο, πολύ περισσότερο να *βιώνεται* ως αυθαίρετο, και άρα να μπορεί να υποβληθεί στον έλεγχο που χωρίζει τα πράγματα σε αληθή ή ψευδή. Η *illusio* είναι *illusion* [ψευδαίσθηση] μόνον «στα μάτια όσων δεν συμμετέχουν».²⁷⁴ Ο Bourdieu, για να τονίσει την σημασία της πρακτικής, υλικής, σωματικής πραγμάτωσης μιας πίστης, αξιοποιεί κι αυτός την προτροπή του Πασκάλ: «γονατίστε, προσευχηθείτε και θα πιστέψετε».²⁷⁵ Κάνει, ωστόσο, μια κριτική παρατήρηση: ο τρόπος που τίθεται το ζήτημα της πίστης με βάση αυτήν την προτροπή, προϋποθέτει ότι μπορεί να υπάρξει μια *απόφαση* να πιστέψουμε. Και συνεχίζει: «[...] πώς να μη δει κανείς ότι η απόφαση, αν υπάρχει απόφαση, και το 'σύστημα προτιμήσεων' που τη διέπει, *εξαρτώνται* όχι μόνο από

²⁷⁰ B. Spinoza, *Ηθική*, II, Πρ. 17, Σχόλιο (σελ. 179)

²⁷¹ Να θυμηθούμε στο σημείο αυτό το παράδειγμα με τον ήλιο: «[...] όταν κοιτάζουμε τον ήλιο φανταζόμαστε ότι απέχει από μας περίπου διακόσια πόδια [και] όσο κι αν γνωρίζουμε αργότερα ότι απέχει από μας πάνω από 600 διαμέτρους Γης, παρά ταύτα τον φανταζόμαστε κοντά μας· διότι δεν φανταζόμαστε τον ήλιο τόσο κοντινό λόγω του ότι αγνοούμε την αληθή του απόσταση, αλλά λόγω του ότι ένας επηρεασμός του σώματός μας ενέχει την ουσία του ήλιου καθόσον το ίδιο το σώμα επηρεάζεται από αυτόν». [B. Spinoza, *Ηθική*, II, Πρ. 35, Σχόλιο (σελ. 197)]

²⁷² P. Bourdieu, «Το πεθαμένο κυριεύει το ζωντανό», *Κείμενα Κοινωνιολογίας*, σελ. 30 [η υπογράμμιση δική μου]

²⁷³ P. Bourdieu, *Πρακτικοί Λόγοι*, σελ. 137

²⁷⁴ ό.π.

²⁷⁵ P. Bourdieu, *Η Αίσθηση της Πρακτικής*, σελ. 82

όλες τις προηγούμενες αποφάσεις αυτού που αποφασίζει, αλλά και από τις *συνθήκες* στις οποίες πραγματοποιούνται οι 'επιλογές' του, μέρος των οποίων αποτελούν και όλες οι επιλογές που έχουν γίνει για λογαριασμό του από άλλους [...].²⁷⁶ Τα λόγια του εδώ θυμίζουν τα λόγια του Spinoza για την ψευδεπίγραφη ελευθερία στο Παράρτημα του πρώτου μέρους της *Ηθικής*: «οι άνθρωποι έχουν την γνώμη πως είναι ελεύθεροι εφόσον έχουν συνείδηση των βουλημάτων και των ορέξεών τους και δεν σκέφτονται ούτε κατ' όναρ αίτια από τα οποία διατίθενται να ορέγονται και να βούλονται, επειδή τα αγνοούν».²⁷⁷ Αυτά τα *αίτια* είναι, θα λέγαμε, μια εκδοχή αυτής της πρακτικής σχέσης με τον κόσμο, μια εκδοχή του τρόπου με τον οποίο ο κόσμος επιβάλλει την παρουσία του. Έτσι, θα μπορούσαμε να πούμε πως, τα άτομα στον Bourdieu είναι ανελεύθερα, με τον ίδιο τρόπο που είναι και στον Spinoza: δεσμεύονται από αναγκαιότητες, οι οποίες, τις περισσότερες φορές, δεν εκλαμβάνονται ως τέτοιες.

Στο σημείο αυτό θα πρέπει να σημειώσουμε πως ο Pascal κάνει λόγο για *θέληση να πιστέψουμε*. Αν κατανοήσουμε την *θέληση* ως *επιθυμία* με την σπινοζική έννοια, ως βαθιά υπαρξιακή ροπή, η κριτική που ασκεί ο Bourdieu στον Πασκάλ δεν έχει κανένα έρεισμα. Υπ' αυτό το πρίσμα, η πασκαλιανή *θέληση να πιστέψουμε* είναι απολύτως συμβατή με την οπτική του, καθώς ταυτίζεται με την [κοινωνική] ουσία του ανθρώπου, αποτελεί μια οντολογικού τύπου έννοια, η οποία συγκροτεί τον άνθρωπο ως [κοινωνικό] ον. Το γεγονός ότι το άτομο *έχει την θέληση να πιστέψει*, σημαίνει πως, κατά κάποιο τρόπο, *ήδη* μετέχει στο θρησκευτικό πεδίο, υπό την έννοια ότι αναγνωρίζει την αξία του. Ο Bourdieu ερμηνεύει ίσως τον Πασκάλ κάπως αναχρονιστικά, συγχέοντας την εκπεφρασμένη *θέληση* με την *απόφαση*, κάνοντας κριτική στην βολονταριστικού τύπου ερμηνεία της ένταξης σε μία πίστη. Αυτό που επισημαίνει, εν ολίγοις, είναι πως η πίστη, και ευρύτερα η πραγματική, υπαρξιακή ένταξη σε ένα πεδίο, δεν μπορεί σε καμία περίπτωση να αποτελεί προϊόν έλλογης, συνειδητής, σχεδόν υπολογισμένης *απόφασης*. Συνεχίζει την κριτική του, προχωρώντας σε μια παράδοξη διατύπωση: «η απόφαση να πιστέψουμε δεν μπορεί να επιτύχει παρά μόνο αν συνοδεύεται από μια απόφαση να *ξεχάσουμε*».²⁷⁸ Αξίζει να σημειώσουμε πως αυτή η διατύπωση, εν τέλει υπονομεύει την έννοια της απόφασης. Ακόμα και αν δεχθούμε στην θεώρησή μας ότι μπορεί να υπάρξει «απόφαση να

²⁷⁶ ό.π., σελ. 83

²⁷⁷ B. Spinoza, *Ηθική*, I, Παράρτημα (σελ. 133)

²⁷⁸ P. Bourdieu, *Η Αίσθηση της Πρακτικής*, σελ. 83

πιστέψουμε», η «απόφαση να ξεχάσουμε» αποτελεί αντίφαση εν τοις όροις. Αν είναι παράδοξο το να *αποφασίσουμε να ξεχάσουμε*, είναι εξίσου παράδοξο το να *αποφασίσουμε* [ελεύθερα, εμπρόθετα, συνειδητά] να *πιστέψουμε*, δηλαδή να αναγνωρίσουμε *διανοητικά* τους όρους και τις αξίες ενός πεδίου τόσο ολικού, με την έννοια μιας ολόκληρης κοσμοθεώρησης, όπως είναι το θρησκευτικό. Αυτό το οποίο θέλει να πει εδώ ο Bourdieu είναι, ακριβώς, πως η πλήρης και πραγματική *αναγνώριση* ενός πεδίου δεν μπορεί ποτέ να είναι ρητή αναγνώριση. Λέγοντας πως πρέπει να *αποφασίσουμε να ξεχάσουμε*, δηλώνεται η *παραγνώριση* η οποία απαιτείται για την πραγματική, υπαρξιακή συμμετοχή σ' ένα πεδίο: πρέπει να *παραγνωρίσουμε*, δηλαδή, το γεγονός της ένταξής μας σε μια πρακτική, δηλαδή να την *αναγνωρίζουμε* πλέον, άνευ όρων, ως αυτονόητη, δεδομένη, «*φυσική*», δηλαδή απολύτως πραγματική.²⁷⁹ Αν στον Spinoza καθετί που υπάρχει, πράττει από μόνη την αναγκαιότητα της φύσης του, στον Bourdieu πράττει από την αναγκαιότητα του κοινωνικού, που καθίσταται οιονεί φυσική. *Φυσική*, όχι με την έννοια της γνωστής μορφής περί «φυσικοποίησης του κοινωνικού»,²⁸⁰ αλλά με αυτήν της προφάνειας, του τρόπου με τον οποίο το άτομο πράττει αυτό που είναι αυτονόητο πως θα πράξει, αναφωνώντας, όπως γράφει ο Althusser, «είναι προφανές! βεβαίως! αυτό είναι! πράγματι!».²⁸¹

Αυτή η οπτική δεν περιορίζεται αποκλειστικά σε ότι αφορά τη θρησκευτική πίστη. Κάθε πεδίο απαιτεί, για την ένταξη σε αυτό, ένα είδος *πίστης*, ένα είδος αναγνώρισης των κανονιστικών αρχών του και των διακυβευμάτων του. Απαιτεί από τον δρώντα μια μορφή αφοσίωσης σε αυτό, και *συμμόρφωσης* προς τις απαιτήσεις του. Αυτή η συμμόρφωση, για να είναι πρώτα απ' όλα μια βιώσιμη κατάσταση, αλλά και για να εγγυάται την επιτυχία της ένταξης, δεν εξαντλείται ποτέ σε μια μηχανική «αναπαραγωγή» των αρχών του, ή σε μια συνεχή εμπρόθετη προσπάθεια επίτευξης των στόχων που τίθενται εντός του. Η ένταξη σ' ένα πεδίο *που μας αφορά* είναι μια πραγματική, ολική επένδυση του εαυτού στα διακυβεύματά του, και δεν μπορεί παρά να συνιστά ένα είδος δημιουργικής ανάληψης όλων των κανονικοτήτων που το διέπουν. Με άλλα λόγια, η ύπαρξή μας εντός ενός πεδίου απαιτεί μια μορφή ταύτισης

²⁷⁹ «[...] η λογική της πρόσκτησης της πίστης, η λογική του ανεπαίσθητου [...] καθορισμού που ασκείται διαμέσου των συνθηκών ύπαρξης [...] συνεπάγεται τη λήθη της πρόσκτησης, την *ψευδαίσθηση ότι το επίκτητο είναι εγγενές*», ό.π., σελ. 84 [η υπογράμμιση δική μου]

²⁸⁰ Φυσικοποίηση, με την έννοια της απόδοσης, για παράδειγμα, των κοινωνικών διαφορών και ανισοτήτων σε φυσικές, βιολογικές διαφορές.

²⁸¹ L. Althusser, «Ιδεολογία και Ιδεολογικοί Μηχανισμοί», *Θέσεις*, σελ. 108

με αυτό και, την ίδια στιγμή, αυτή η ταύτιση, η ολική υπαρξιακή επένδυση του ατόμου, είναι ο μόνος τρόπος να τίθεται σε ισχύ το πεδίο.

Ένας τρόπος να κατανοήσουμε πληρέστερα την έννοια της *illusio*, είναι να επιχειρήσουμε να συλλάβουμε μια κατάσταση κατά την οποία αυτή η πρακτική εμπλοκή με το παιχνίδι, με το πεδίο, απουσιάζει. Θα αξιοποιήσουμε και πάλι το παράδειγμα του θεάτρου, και αυτή τη φορά θα μιλήσουμε για το *θέατρο του παραλόγου*, από την σκοπιά όχι τόσο των ηθοποιών, αλλά των θεατών. Ο Althusser, μιλώντας ακόμα μία φορά για την εμμενή σχέση μεταξύ της δομής και των αποτελεσμάτων της, χρησιμοποιεί ως παράδειγμα το θέατρο: «ολόκληρο το κείμενο ενός θεατρικού έργου είναι εδώ, ανοιχτό στην παρουσία της παράστασης, αλλά η παρουσία ολόκληρου του έργου δεν εξαντλείται στην αμεσότητα των χειρονομιών ή των λέξεων εκείνου ή του άλλου χαρακτήρα».²⁸² Βλέπουμε την οργανική, οντολογική σύνδεση μεταξύ του έργου ως όλου, και των επιμέρους χειρονομιών ή λέξεων. Το έργο-κείμενο βρίσκει την πραγμάτωσή του σε κάθε επιμέρους, υπάρχει μόνο μέσω των λέξεων, των πράξεων, των χειρονομιών κάθε χαρακτήρα. Ταυτόχρονα, τα επιμέρους δεν μπορούν να νοηθούν εκτός της ολότητας που συνιστά η θεατρική παράσταση, έχουν λογική μόνο ως *μέρη* της, ως πραγμάτωσή της. Ας εντάξουμε στο σχήμα αυτό και την *ιδεολογία*, η οποία «υπάρχει πάντα υλοποιημένη σ' έναν μηχανισμό και την πρακτική του [...]»,²⁸³ και αποτελεί, θα λέγαμε, αυτό το οποίο εγγυάται τον έλλογο χαρακτήρα μιας πρακτικής. Εν ολίγοις, τα επιμέρους θα ήταν «θέατρο του παραλόγου», ασύνδετες πράξεις και λόγια ακατάληπτα, αν δεν διέπονταν απ' την δομή του θεατρικού έργου, που τα καθιστά *έλλογα*, πράξεις-στοιχεία μιας *πρακτικής*: μιας παράστασης *τέλειας* σε κάθε στιγμή της, αλλά διαρκώς ατελούς, τουλάχιστον μέχρι να πέσει η αυλαία. Η άνεση που αισθανόμαστε βρισκόμενοι μέσα ή ενώπιον του έλλογου πράττειν, μιας πρακτικής που «κάνει νόημα», για να μεταφράσουμε αυτολεξεί το *make sense*: έχει νόημα, αλλά και παράγει, δημιουργεί, επιτελεί νόημα, [η άνεση αυτή λοιπόν] γίνεται αντιληπτή όταν παύει να υφίσταται· όταν οι πράξεις ή οι λέξεις «δεν έχουν νόημα», με την έννοια ότι αυτό δεν «δίδεται» απλόχερα, ως αυτονόητο, δεν δίδεται άμεσα από την λογική, και εν πολλοίς προβλέψιμη, αλληλουχία σ' ένα διάλογο ή σε πράξεις και τις αποκρίσεις σ' αυτές. Με τους όρους του Bourdieu, στην περίπτωση αυτή θα λέγαμε πως

²⁸² L. Althusser, et al., *Lire le Capital*, σελ. 646

²⁸³ L. Althusser, «Ιδεολογία και Ιδεολογικοί Μηχανισμοί», *Θέσεις*, σελ. 103

απουσιάζει η *illusio*, η «αίσθηση του παιχνιδιού», η δυνατότητα, κατ' αρχάς, να εμπλακούμε στο έργο, να βρούμε τον εαυτό μας στις χειρονομίες, τα λόγια, τις σχέσεις των χαρακτήρων. Αυτός είναι άλλωστε και ο σκοπός αυτού του είδους θεάτρου: να οδηγήσει τον θεατή στην άβολη θέση στην οποία οδηγεί, αναπόφευκτα, η αδυναμία κατανόησης. Κι όμως, ακόμα κι αυτή η παράλογη, αλλόκοτη *παράσταση* είναι εκεί, «ανοιχτή σε παρουσία», και μας καλεί, έστω υπό μία έννοια απωθώντας μας, να την κατανοήσουμε βιωματικά. Όταν νόημα πρέπει να ανασυγκροτηθεί, να αναζητηθεί ανάμεσα στις σκόρπιες λέξεις ή πράξεις, ερχόμαστε αντιμέτωποι, ακριβώς, με το *δεδομένο*, το *αυτονόητο*: υποχρεωνόμαστε να αναστοχαστούμε αυτό που δεν θεματοποιείται αν δεν αποσυντεθεί, αν δεν κατακερματιστεί. Με άλλα λόγια, να αναστοχαστούμε τον ίδιο τον τρόπο λειτουργίας του κοινωνικοπολιτικού πεδίου, αυτό που διέπει το έλλογο πράττειν.

Θα δούμε ακόμα ένα σημείο στο οποίο ο Bourdieu επισημαίνει τη σημασία της *illusio*, αυτή την φορά συνδέοντάς την με την χρονικότητα, τον *ρυθμό* της πρακτικής. Διαβάζουμε: «Ο εμπλεκόμενος σ' ένα παιχνίδι και συνεπαρμένος από αυτό, προσαρμόζεται όχι σε αυτό που βλέπει, αλλά σε αυτό που προ-βλέπει, σε αυτό που βλέπει εκ των προτέρων σ' ένα άμεσα αντιληπτό παρόν, στέλνοντας την μπάλα όχι εκεί που βρίσκεται ο συμπαίκτης του, αλλά στο σημείο που θα βρεθεί –πριν τον αντίπαλό του– την επόμενη στιγμή [...]».²⁸⁴ Αυτός που έχει εμπλακεί στο παιχνίδι «ταυτίζεται με το επικείμενο μέλλον του κόσμου, λαμβάνοντας ως δεδομένη την συνέχειά του χρόνου».²⁸⁵ Πώς συναντά αυτή η θεωρητική σκοπιά περί της χρονικότητας την προβληματική της *illusio*; Ο Bourdieu συνεχίζει: «Μόνο σε αυτόν που αποσύρεται εντελώς από το παιχνίδι, που λύνει την μαγεία, την *illusio*, που παραιτείται από όλα τα διακυβεύματα, από όλα δηλαδή τα στοιχήματα πάνω στο μέλλον, μπορεί η χρονική διαδοχή να φανεί καθαρή ασυνέχεια και ο κόσμος βυθισμένος στον παραλογισμό ενός παρόντος δίχως μέλλον, άρα δίχως προσανατολισμό/νόημα (*sens*)».²⁸⁶ Η *illusio* είναι επομένως αυτή που εξασφαλίζει, όχι μόνον τον έλλογο χαρακτήρα μιας πρακτικής και την αίσθηση του ανήκειν σε αυτήν, αλλά το ίδιο το νόημα του κόσμου,²⁸⁷ και την αίσθηση της χρονικής

²⁸⁴ P. Bourdieu, *Η Αίσθηση της Πρακτικής*, σελ. 133

²⁸⁵ ό.π., σελ. 134

²⁸⁶ ό.π.

²⁸⁷ Έχει ενδιαφέρον ότι το σημαντικότερο ίσως έργο του Bourdieu, το πλέον μεστό, φέρει τον τίτλο *Le sens pratique*, ο οποίος «παίζει με τη διπλή σημασία του *sens*: 'νόημα' αλλά και 'αίσθηση'. Η κοινωνική πρακτική για τον Bourdieu έχει ένα 'νόημα', μια εσωτερική 'λογική' [...]. Ταυτόχρονα

συνέχειας. Με άλλα λόγια, δια της *illusio*, χάρη στην *illusio*, οι πράξεις μας έχουν νόημα και κατεύθυνση· οι *πράξεις*, πάντοτε ως εκφράσεις της ίδιας της κοινωνικής μας ύπαρξης, όπως αυτή πραγματώνεται διαρκώς εντός του «παιχνιδιού». Στην ίδια κατεύθυνση, γράφει: «αρκεί να αποσύρει κανείς την συγκατάθεσή του από το παιχνίδι [...] για να αποκτήσει ο κόσμος και οι πράξεις που συντελούνται σε αυτόν έναν παράλογο χαρακτήρα, και να προκύψουν ερωτήματα για το νόημα του κόσμου και της ύπαρξης, τα οποία δεν τίθενται όσο βρισκόμαστε μέσα στο παιχνίδι».²⁸⁸ Οφείλουμε, ωστόσο, μια διευκρίνιση: αυτή η απόσυρση δεν δύναται να γίνει οικειοθελώς, ως *απόφαση* «να αποσύρουμε την συγκατάθεσή μας από το παιχνίδι» – όπως και κανένα από τα πράγματα που αφορούν την πραγματική σχέση ατόμου-κοινωνικού κόσμου. Όπως και η συμμετοχή «στο παιχνίδι» αποτελεί ένα υπαρξιακό γεγονός, σχεδόν αναπόφευκτο, έτσι και η απόσυρση από αυτό, δηλαδή ένα είδος αποδέσμευσης από τον κόσμο, συνιστά μια υπαρξιακή *κατάσταση* στην οποία το άτομο εισέρχεται [πάντα] παρά την θέλησή του. Ως αποδέσμευση του ατόμου απ' τον κόσμο μπορούμε να εννοήσουμε μόνον την ψυχική νόσο, πυροδοτούμενη, τις πιο πολλές φορές, από ένα συγκλονιστικό για το άτομο γεγονός. Το 1894, ο Γεώργιος Βιζυηνός, έγκλειστος στο Δρομοκαΐτειο Ψυχιατρείο όπου κατέληξε με αφορμή τον ανεκπλήρωτο, εμμονικό, έρωτά του για την δεκατετράχρονη Μπετίνα, γράφει:

Και από τότε που θρηνώ
το ξανθό και γαλανό
και ουράνιο φώς μου
*μετεβλήθη εντός μου και ο ρυθμός του κόσμου*²⁸⁹

Η έννοια του *ρυθμού του κόσμου*, είναι ίσως ο πλέον εύγλωττος τρόπος για να αποδοθεί αυτός ο υπαρκτικός συντονισμός του ατόμου με τον [κοινωνικό] κόσμο. Η αίσθηση ροής, συνέχειας, λογικής προφάνειας, αυτή η *φυσικότητα* με την οποία το άτομο αντιμετωπίζει τον οικείο κόσμο, τα πεδία εντός των οποίων κινείται, είναι απόρροια, ακριβώς, αυτού του ρυθμού του κόσμου, βαθύτατα ριζωμένου στο [κοινωνικό] είναι του ατόμου: στο ίδιο το σώμα του. Στην περίπτωση του Βιζυηνού, ο *ρυθμός* αυτός *άλλαξε*· η αλλαγή αυτή δεν μπορεί παρά να συνιστά ολοκληρωτική

όμως, ο ίδιος ο δρων έχει μία 'αίσθηση' του πώς να συμπεριφερθεί στην καθημερινή κοινωνική δράση, στην 'πρακτική', και αυτή η αίσθηση είναι ακριβώς η έκφραση του *habitus* του [...]», Κ. Λελεδάκης, *Η Αίσθηση της Πρακτικής*, Επίμετρο, σελ. 435

²⁸⁸ P. Bourdieu, *Η Αίσθηση της Πρακτικής*, σελ. 109

²⁸⁹ Γεώργιος Βιζυηνός, *Το φάσμα μου* [1894], Λίνος Πολίτης, *Ποιητική Ανθολογία, Δ'. Οι Φαναριώτες και η Αθηναϊκή Σχολή*, σελ. 189-190 [η υπογράμμιση δική μου]

μεταβολή του τρόπου που βλέπει τον κόσμο, δηλαδή, αναπόφευκτα, τον τρόπο που είναι στον κόσμο.

4. *Obsequium. Ανάγκη που έχει καταστεί αρετή*²⁹⁰

Το *habitus* εκφράζει την εσωτερική σχέση ανάμεσα στις «αντικειμενικές συνθήκες», περιορισμούς ή προτροπές, και το «υποκειμενικό νόημά» τους, τον τρόπο με τον οποίο το άτομο τις οικειοποιείται, τις εσωτερικεύει, ακόμα και στην περίπτωση που επιχειρεί να τις απορρίψει. Θα λέγαμε πως αποτελεί το αναγκαίο ελάχιστο, όπως η σπινοζική *επιθυμία* η οποία συνιστά την «ουσία του ανθρώπου, από την φύση της οποίας έπονται αναγκαία όσα εξυπηρετούν τη συντήρησή του· και ως εκ τούτου ο άνθρωπος είναι καθορισμένος να τα ενεργεί».²⁹¹ Έτσι και το *habitus*, ως σύστημα προδιαθέσεων, όχι φυσικά αλλά κοινωνικά καθορισμένων, τείνει να αναπαράγει τις συνθήκες υπό τις οποίες διαμορφώθηκε, να προσανατολίζεται σε πρακτικές, με τρόπο που συντελεί στην «πλήρη ψευδαίσθηση της σκοπιμότητας ή, πράγμα που είναι το αυτό, του αυτορυθμιζόμενου μηχανισμού».²⁹² Εξασφαλίζεται έτσι μια μορφή υπακοής, η οποία δεν εξαντλείται σε υποταγή σε ρητά εκπεφρασμένους κανόνες ή νόμους, αλλά επέρχεται με την μετατροπή της *ανάγκης σε αρετή*: ανάγκη που δεν εκλαμβάνεται ως *ανάγκη*, αλλά ως *τρόπος να υπάρχει κανείς*, εντός ενός πεδίου· και μάλιστα ο πλέον ορθός τρόπος, αυτός που θα οδηγήσει στην «αυτοπραγμάτωση», ο τρόπος ο οποίος δείχνει [δια των πράξεων] ότι το άτομο είναι άξιο μέλος του πεδίου, ικανό, ή, όπως θα έλεγε ο Spinoza, *ευσεβές*.

Είδαμε στο προηγούμενο κεφάλαιο πώς ερμηνεύει την έννοια της υπακοής στην *Θεολογικοπολιτική Πραγματεία* ο Etienne Balibar. Μπορούμε να επιστρέψουμε σε εκείνο το σημείο, έχοντας κατά νου την θεώρηση του Bourdieu περί της σχέσης ατόμου-πεδίου-πρακτικής. Να θυμηθούμε ξανά τα λόγια του Balibar: «[ο Spinoza] είχε περιγράψει αναλυτικά την υπακοή ως συμπεριφορά, είδος ζωής, ακόμα καλύτερα: ως πρακτική. Σε τι συνίσταται αυτή η πρακτική; Είναι κατ' αρχάς υποταγή των κινήσεων του σώματος σε οργανωμένες *τελετουργίες*, *συλλογική πειθαρχία* που επαναφέρει περιοδικά τα σώματα στις ίδιες στάσεις και ενδυναμώνει τις *συνήθειές* τους με παρούσες αισθήσεις. Στις ψυχές, αντίστοιχα, πρόκειται για την υποταγή της αλληλουχίας των ιδεών σε *μοντέλα πράξης και σκέψης*, που τα παρέχουν ιστορικές

²⁹⁰ ό.π., σελ. 90

²⁹¹ «Η επιθυμία είναι όρεξη με συνείδηση αυτής», B. Spinoza, *Ηθική*, III, Πρ. 9, Σχόλιο (σελ. 247-248)

²⁹² P. Bourdieu, *Η Αίσθηση της Πρακτικής*, σελ. 102

και ηθικές αφηγήσεις, οι οποίες γίνονται αντιληπτές ως εξ *αποκαλύψεως αλήθεια*. Πειθαρχία και μνήμη, ή ακόμη επανάληψη και φαντασία, αποτελούν τις δύο όψεις του ίδιου νομίσματος [...].²⁹³ Ο τρόπος που περιγράφει εδώ ο Balibar την υπακοή, και ταυτόχρονα ο ορισμός της υπακοής από τον Spinoza ως «σταθερής θέλησης να κάνουμε αυτό που σύμφωνα με το δίκαιο είναι καλό και που σύμφωνα με την κοινή απόφαση πρέπει να γίνει»,²⁹⁴ βρίσκονται πολύ κοντά στην οπτική του Bourdieu. Το *habitus* συγκροτείται δια των ιστορικών και ηθικών αφηγήσεων, οι οποίες εκφράζονται πάντα υλικά, σε οργανωμένες τελετουργίες²⁹⁵ και καθημερινές πειθαρχήσεις του σώματος, υπαγορεύοντας *μοντέλα* πράξης και σκέψης, δηλαδή τρόπους πράξης και θεώρησης. Μιλάμε, επομένως, για έλλογες πρακτικές, εφόσον διέπονται από αφηγήσεις και για αφηγήσεις που γίνονται δεκτές ως *αυτονόητες*, ακριβώς γιατί, δια των πρακτικών, έχουν καταστεί κάτι πολύ περισσότερο από [απλές] *αφηγήσεις*: είναι απολύτως υλικές, έχουν υλικά αποτελέσματα. Όπως γράφει ο Althusser: «[...] οι ιδέες αυτές [της πίστης ενός υποκειμένου] είναι υλικές πράξεις ενσωματωμένες σε υλικές μορφές πρακτικής, ρυθμισμένες από ένα επίσης υλικό τυπικό, προσδιορισμένο από τον υλικό ιδεολογικό μηχανισμό».²⁹⁶ Στην ίδια κατεύθυνση κινείται και η ανάλυση του W. Montag για το ζήτημα της υπακοής στην *Θεολογικοπολιτική Πραγματεία*. Ξανά, η πειθαρχήση του σώματος, η ρύθμιση ακόμα και των πλέον καθημερινών δραστηριοτήτων από τον εβραϊκό νόμο, φαίνεται να είναι αυτό στο οποίο οφείλεται η σταθερότητα του εβραϊκού κράτους.²⁹⁷ Έτσι, «καθένας επιθυμούσε να κάνει αυτό που επιτασσόταν, και κανείς δεν ήθελε να κάνει αυτό που ήταν απαγορευμένο»,²⁹⁸ με τον ίδιο τρόπο που το *habitus*, συγκροτημένο από τα υλικά ενός συγκεκριμένου πεδίου, αποκλείει τις «πλέον απίθανες πρακτικές [...] ως αδιανόητες»,²⁹⁹ «αρνείται το μη αποδεκτό και επιθυμεί το αναπόφευκτο».³⁰⁰

²⁹³ E. Balibar, *ό.π.*, σελ. 133-134

²⁹⁴ B. Spinoza, *Πολιτική Πραγματεία*, Κεφ. 2, Παρ. 19 (σελ. 108)

²⁹⁵ «Η προσοχή που δίνεται στη σκηνοθεσία κατά τη διάρκεια των συλλογικών τελετών απορρέει όχι μόνο από το μέλημα να προβληθεί με επισημότητα η ομάδα [...] αλλά [...] και από την, λιγότερο αντιληπτή αναμφισβήτητη, πρόθεση να προξενηθούν σκέψεις και να υποβληθούν συναισθήματα μέσα από την αυστηρή ρύθμιση των πρακτικών, τη διατεταγμένη διάθεση του σώματος και ιδιαίτερα τη σωματική έκφραση του συναισθήματος [...]», P. Bourdieu, *Η Αίσθηση της Πρακτικής*, σελ. 113

²⁹⁶ L. Althusser, «Ιδεολογία και ιδεολογικοί μηχανισμοί», *Θέσεις*, σελ. 105 [η υπογράμμιση στο κείμενο]

²⁹⁷ W. Montag, *ό.π.*, σελ. 48

²⁹⁸ B. Spinoza, *Tractatus Theologico-politicus*, [στο *Spinoza: The Political Works*, σελ. 179-181]

²⁹⁹ P. Bourdieu, *Η Αίσθηση της Πρακτικής*, σελ. 90

³⁰⁰ *ό.π.*

Κάπου εδώ συναντάμε μια απ' τις ελάχιστες άμεσες αναφορές του Bourdieu στον Spinoza. Μιλά, παραθέτοντας τον ορισμό του A. Matheron, για τον όρο *obsequium*, για αυτήν την «σταθερή βούληση» που παράγεται δι' εξαρτήσεως και με την οποία 'το κράτος μας διαπλάθει προς όφελός του και η οποία του εξασφαλίζει την επιβίωση'». ³⁰¹ Έχουμε ήδη μιλήσει για το περιεχόμενο αυτής της σταθερής βούλησης ή θέλησης στον Spinoza. Πρόκειται για το είδος της υπακοής η οποία προκύπτει ως *επιθυμία*, δια της αναγνώρισης, κατ' αρχήν της ωφελιμότητας της Πολιτείας. Τα άτομα στον Spinoza θέλουν να *υπακούν*, καθώς μόνον αυτό τους εξασφαλίζει μια ζωή σύμφωνα με την φύση τους: σύμφωνα με τον Λόγο, και βοηθώντας ο ένας τον άλλον. Μια υπακοή η οποία επιτυγχάνεται, κυρίως, μέσω της *πρακτικής*, της καθημερινής, ανεπαίσθητης και ολικής, εναρμόνισης του ατόμου με τα διακυβεύματα και τις απαιτήσεις του πεδίου, και όχι ως καταναγκαστική υπακοή σε εξωτερικά τιθέμενους κανόνες. Ο Bourdieu αξιοποιεί τον σπινοζικό αυτόν όρο, για να μιλήσει και για την σχέση ανάμεσα στο άτομο και την ομάδα, όχι απλώς ως σχέση [παραγνωρισμένης] συλλογικής υπακοής, αλλά και ως συμβολικής ανταλλαγής ανάμεσα στο άτομο και την ομάδα: «ο όρος *obsequium* που χρησιμοποιούσε ο Spinoza [...] θα μπορούσε να χρησιμοποιηθεί και για να δηλωθεί η δημόσια μαρτυρία *αναγνώρισης* την οποία απαιτεί κάθε ομάδα από τα μέλη της [...] το συμβολικό, δηλαδή, αντίτιμο που αναμένεται από τα άτομα στις ανταλλαγές που καθιερώνονται [...] ανάμεσα στα άτομα και τις ομάδες. Διότι [...] η προσφορά που απαιτεί η ομάδα ανάγεται σε ασήμαντα πράγματα, δηλαδή σε συμβολικές τελετουργίες (τελετουργίες διάβασης, εθιμοτυπίες), σε διατυπώσεις και τυπικότητες η τέλεση των οποίων 'δεν στοιχίζει τίποτε', οι οποίες ως αίτημα εμφανίζονται τόσο 'φυσικές' [...] ώστε η αποχή από αυτές ισοδυναμεί με πρόκληση». ³⁰² Επιχειρώντας να ερμηνεύσουμε την, εκ πρώτης όψεως, κάπως αυθαίρετη ερμηνεία που δίνει ο Bourdieu στον σπινοζικό όρο, θα προσπαθήσουμε να διακρίνουμε την ιδιαίτερη λογική της υπό το πρίσμα της δικής του θεώρησης, και έπειτα θα δούμε πόσο «αυθαίρετη», σε σχέση με την σπινοζική έννοια, είναι.

Αρκεί πρώτα να διευκρινίσουμε ότι αυτές οι τελετουργίες αναγνώρισης για τις οποίες μιλά ο Bourdieu, δεν αφορούν άτομα που βρίσκονται *εκτός* της ομάδας. Τα άτομα από τα οποία απαιτείται αυτή η δημόσια αναγνώριση μετέχουν *ήδη* σε αυτήν.

³⁰¹ P. Bourdieu, *Η Αίσθηση της Πρακτικής*, σελ. 111, σημ. 2

³⁰² *ό.π.*

Πρόκειται, δηλαδή, για δημόσια αναγνώριση αυτού που *ήδη* υπάρχει· μια απλή επικύρωση της συμμετοχής αυτού που *ήδη* συμμετέχει. Με άλλα λόγια, για να βρίσκεται σε αυτήν την θέση, για να του ζητείται να *αναγνωρίσει* την ομάδα, να «πληρώσει» αυτό το συμβολικό αντίτιμο, έχει *ήδη* αναγνωρίσει την αξία της ομάδας και της συμμετοχής σε αυτήν, πολύ πριν του ζητηθεί αυτή η ρητή, τελετουργική αναγνώριση· γεννημένος *μέσα* στην ομάδα, *μετέχει ήδη* σ' αυτό που του ζητείται να αναγνωρίσει δια της τελετουργίας. Η θέληση να συμμετέχει είναι, σ' αυτήν την περίπτωση, παραπάνω από σταθερή: είναι *ήδη* πραγματωμένη, υπάρχει πριν ζητηθεί η ρητή διατύπωσή της. Το *obsequium* υπ' αυτήν την έννοια είναι αυτό που υπάρχει εκ των πραγμάτων, *ώστε* να δηλωθεί δημόσια. Αυτή η προ-αναγνώριση, μη συνειδητή, *φυσική*, αποτελεί ένα είδος παραγνώρισης: «η σταθερή θέληση να κάνουμε αυτό που σύμφωνα με το κοινό δίκαιο είναι καλό και σύμφωνα με την κοινή απόφαση πρέπει να γίνει»,³⁰³ υφίσταται εκ των πραγμάτων εκ του γεγονότος –και μόνο– της ύπαρξής μας εντός του πεδίου-ομάδας. Άλλωστε, όπως είδαμε και παραπάνω για το ζήτημα της *πίστης*, η ένταξη σε ένα πεδίο δεν μπορεί να γίνει εξ αποφάσεως, ως συνειδητή θέληση να μετέχω σε κάτι το οποίο μου είναι υπαρξιακά ξένο: «δεν μπορούμε να βιώσουμε μια πίστη με όρους ύπαρξης βαθύτατα διαφορετικούς».³⁰⁴ Στην περίπτωση αυτή, μια τέτοια τελετουργία *αναγνώρισης*, στερείται την *παραγνώριση* που συνιστά την μόνη εγγύηση να έχει πραγματικό, υπαρξιακό νόημα η αναγνώριση, δεν αντιμετωπίζεται ως υπαρξιακά σημαίνουσα, δεδομένη, φυσική. Θα είναι, μάλλον, μια [κακή] θεατρική παράσταση, μια κακή πίστη, ένα παιχνίδι διπλού εγώ: «όλες οι προσπάθειες των ανθρωπολόγων να καταμαγευτούν ή να γοητευθούν από τις μαγγανείες ή τις μυθολογίες των άλλων δεν έχουν άλλο ενδιαφέρον [...] από το να πραγματοποιήσουν, με τον βολонταρισμό τους, όλες τις αντινομίες της απόφασης να πιστέψουν, πράγμα που καθιστά την εξ αποφάσεως πίστη μια συνεχή δημιουργία της κακής πίστης και του διπλού παιχνιδιού ή διπλού εγώ [...]».³⁰⁵

Για τον Spinoza, το *obsequium* δεν είναι παρά η σταθερή θέληση των ατόμων να υπακούν στην Δημοκρατική Πολιτεία,³⁰⁶ με την Κυριαρχία σε αυτήν να εκλαμβάνεται ως *αναγκαία*,³⁰⁷ και την υπακοή να προκύπτει ως *επιθυμία*. Μιλήσαμε

³⁰³ B. Spinoza, *Πολιτική Πραγματεία*, Κεφ. 2, Παρ. 19 (σελ. 108)

³⁰⁴ P. Bourdieu, *Η Αίσθηση της Πρακτικής*, σελ. 111

³⁰⁵ ό.π., σελ. 111-112

³⁰⁶ B. Spinoza, *Πολιτική Πραγματεία*, Κεφ. 2, Παρ. 19 (σελ. 108)

³⁰⁷ «[...] το σταθερότερο κράτος είναι εκείνο στο οποίο οι πολίτες έχουν κάθε λόγο να πιστεύουν (εξαιτίας ακριβώς της μορφής των θεσμών, και κυρίως εξαιτίας της λειτουργίας τους) πως οι

στο προηγούμενο κεφάλαιο για την έννοια της επιθυμίας στην σπινοζική φιλοσοφία. Κατέχει κεντρική θέση, εφόσον η επιθυμία είναι «η ίδια η ουσία του ανθρώπου, από την φύση της οποίας έπονται αναγκαία όσα εξυπηρετούν τη συντήρησή του· και ως εκ τούτου ο άνθρωπος είναι καθορισμένος να τα ενεργεί».³⁰⁸ Είναι σημαντικό σ' αυτό το σημείο να αναφέρουμε ξανά πως η *επιθυμία* έχει προτεραιότητα έναντι των [έλλογων] κρίσεων, με τις κρίσεις αυτές να προκύπτουν *βάσει* της επιθυμίας: «δεν θέλουμε, δεν ορεγόμαστε, δεν επιθυμούμε ούτε προσπαθούμε κάτι επειδή το κρίνουμε καλό· αλλά αντιθέτως κρίνουμε κάτι καλό επειδή το θέλουμε, το ορεγόμαστε, το επιθυμούμε και το προσπαθούμε».³⁰⁹ Υπ' αυτό το πρίσμα, το *obsequium* ταυτίζεται με την ουσία του ανθρώπου. Στην Δημοκρατική Πολιτεία του Spinoza, το άτομο υπακούει στους Νόμους, όχι απλώς επειδή το *κρίνει ορθό*, αλλά επειδή είναι καθορισμένο να υπακούει: *καθορισμένο*, όχι εξαναγκαστικά αλλά *δια της επιθυμίας*. Έχει ήδη *αναγνωρίσει*³¹⁰ την ωφελιμότητά αυτής της υπακοής, και ως εκ τούτου αυτή η υπακοή δεν είναι υπακοή με την συμβατική έννοια, αλλά ένα είδος εναρμόνισης με του νόμους, τους άλλους ανθρώπους, την ροή ζωής εντός της Πολιτείας. Πρόκειται, εν τέλει, για μια πρακτική εναρμόνιση με τους όρους ύπαρξης μιας Πολιτείας, της οποίας η κύρια μέριμνα είναι η αύξηση του *conatus* των μελών της, και συνεπώς της ίδιας. Θα μπορούσαμε να πούμε πως, και για τον Spinoza, το *obsequium*, όταν υπάρχει, *υπάρχει ήδη*: υπάρχει μόνο και μόνο διά της ύπαρξης του ατόμου εντός αυτής της Πολιτείας, ως, σε κάποιο βαθμό, *ουσία* του ατόμου. Με σύγχρονους όρους, υπάρχει ως η κοινωνική του ουσία,³¹¹ ταυτίζεται με την ύπαρξή του ανθρώπου ως όντος ολικά και αμετάκλητα εμπεπλεγμένου με τις συνθήκες ύπαρξης και συμμετοχής στο πεδίο. Βάσει όλων αυτών, θα λέγαμε πως η ερμηνεία του P. Bourdieu βρίσκεται αρκετά κοντά στην σπινοζική έννοια.

κυβερνώντες δεν είναι 'πανίσχυροι', αλλά πως είναι στην πραγματικότητα *καθορισμένοι* από μία γενική αναγκαιότητα στη λήψη των αποφάσεών τους» E. Balibar, Ο Σπινόζα και η Πολιτική, σελ. 135

³⁰⁸ B. Spinoza, *Ηθική*, III, Πρ. 9, Σχόλιο (σελ. 247-248)

³⁰⁹ ό.π. (σελ. 248)

³¹⁰ Ιδανικά, το άτομο συλλαμβάνει την σχέση του με την Πολιτεία δια του τρίτου είδους γνώσης. Βλ. τέλος προηγούμενου κεφαλαίου: «Από την γνώση των καθολικών νόμων που διέπουν την ανθρώπινη φύση και την κατανόηση πως οι νόμοι αυτοί είναι άρρηκτα συνδεδεμένοι με τους νόμους του Κοινού Δικαίου, συλλαμβάνει, *intuitus*, ταιριαστά τις ουσίες. Συλλαμβάνει την δική του ουσία, ως ανθρώπου· την ουσία του άλλου ανθρώπου, ως όμοιου με αυτόν· την ουσία της Πολιτείας, ως σώμα όλων: το κοινό, βιωμένο σώμα, *ως μία και την αυτή ουσία*».

³¹¹ Να θυμηθούμε εδώ τον Marx και την Έκτη Θέση για τον Φόουερμπαχ «[...] η ουσία του ανθρώπου δεν είναι αφαίρεση που υπάρχει μέσα στο μεμονωμένο άτομο. Στην πραγματικότητά της είναι το σύνολο των κοινωνικών σχέσεων»

Πέραν της αναγκαιότητας και της ελευθερίας

Ποιο είναι, λοιπόν, το επόμενο βήμα, αφού ξεπεράσουμε «το σχολικό διάζευγμα μεταξύ ντετερμινισμού και ελευθερίας»,³¹² και «επανέλθουμε στην πρακτική»; Δύσκολα θα εντοπίσουμε στην σκέψη του Bourdieu κάποιο ρητά εκπεφρασμένο επαναστατικό ή έστω χειραφετητικό πρόταγμα. Μέσα από την ανθρωπολογία και την κοινωνιολογία, ο Bourdieu αποκαλύπτει τον τρόπο λειτουργίας του κοινωνικού κόσμου, τον τρόπο εκτύλιξης του πράττειν, ατομικού και συλλογικού. Την πάντα αδιάρρηκτη σχέση ατόμου-κοινωνικού κόσμου, από τις πλέον αδιόρατες στιγμές της, όπως το μητρικό πρόσταγμα «ίσια η πλάτη σου!», έως τα σύμβολα και τις τελετουργίες δια των οποίων το πεδίο, η ομάδα, επιβάλλει τους νόμους της. Τα υλικά και συμβολικά στοιχεία δια των οποίων συγκροτείται το συλλογικό αυτονόητο, το οποίο καθιστά έλλογο ό,τι συμβαίνει γύρω, και εξασφαλίζει την σταθερότητα και την διάρκεια της ομάδας. Ακόμα και οι συγκρούσεις εντάσσονται στην σιωπηρή παραδοχή ότι *αξίζει να συγκρουστούμε*, κάτι που συνιστά εκ των πραγμάτων αναγνώριση της αξίας και των διακυβευμάτων του πεδίου-παιχνιδιού.³¹³

Αν μη τι άλλο ο Bourdieu μας υπενθυμίζει διαρκώς πως τίποτα, από μία ατομική πράξη ή «επιλογή», ως μια κοινωνική εξέγερση, δεν μπορεί ποτέ να ιδωθεί ως ριζική ρήξη με το ιστορικό-κοινωνικό, *συλλογικό*, παρελθόν της.³¹⁴ Με άλλα λόγια, ότι τίποτε δεν αναδύεται από το μηδέν, ούτε πέφτει από τον ουρανό.³¹⁵ Υπενθυμίζει ότι η αναζήτηση της ελευθερίας δεν μπορεί ποτέ να είναι μια διαρκής προσπάθεια νοησιαρχικού τύπου ρήξης, ή μια μαγική νίκη επί των καθορισμών. Η ελευθερία, όπως και στον Spinoza, δεν συνίσταται σε μία προσωπική ή και συλλογική υπέρβαση των ορίων κατά βούληση. Μπορεί να επέλθει μόνο ως κατανόηση της αναγκαιότητας, των καθορισμών, και η άρση καταπιεστικών πρακτικών οφείλει να

³¹² P. Bourdieu, *Πασκαλιανοί Διαλογισμοί*, σελ. 237

³¹³ «[...] η πάλη προϋποθέτει μια συμφωνία ανάμεσα στους ανταγωνιστές πάνω σ' αυτό για το οποίο αξίζει να παλεύουμε και που απωθείται μέσα στο αυτονόητο [δηλαδή] όλα τα προαπαιτούμενα που αποδεχόμαστε σιωπηρά, χωρίς να το ξέρουμε, εξαιτίας του γεγονότος ότι παίζουμε [...]», P. Bourdieu, «Μερικές Ιδιότητες των Πεδίων», *Κείμενα Κοινωνιολογίας*, σελ. 66

³¹⁴ «Η αρχή του αιώνιου κινήματος που ταρακουνά το πεδίο δεν εδρεύει μέσα σε κάποιον πρώτο ακίνητο υποκίνητη [...], αλλά μέσα στην ίδια την πάλη, η οποία, παραγόμενη από τις συστατικές δομές του πεδίου, αναπαράγει τις δομές, τις ιεραρχίες [του]. Βρίσκεται στις δράσεις και τις αντιδράσεις των φορέων, οι οποίοι [...] δεν έχουν άλλη επιλογή παρά να παλέψουν για να διαφυλάξουν ή να βελτιώσουν τη θέση τους μέσα στο πεδίο [...]», P. Bourdieu, «Το πεθαμένο κυριεύει το ζωντανό», *Κείμενα Κοινωνιολογίας*, σελ. 31

³¹⁵ P. Bourdieu, *Manet. A Symbolic Revolution*, σελ. 245

επιχειρείται ως πρακτική, και όχι σε επίπεδο εξαγγελίας. Από την άλλη, ο Bourdieu μιλά κυρίως για περιπτώσεις εξουσίας που δεν γίνονται αντιληπτές ως εξουσία και καταναγκασμός. Μιλά κυρίως για την καθημερινή ζωή, για πεδία των οποίων τις κανονικότητες δεχόμαστε σιωπηρά και, τις περισσότερες φορές, ευχαρίστως. Αυτό το οποίο επιχειρεί να εξηγήσει είναι το είδος της αβίαστης συμμετοχής σε καθημερινές πρακτικές, ως διαρκή προσπάθεια απαρτίωσης του *habitus*³¹⁶ την αίσθηση του παιχνιδιού η οποία πραγματώνεται δια της ευτυχούς συνάντησης ανάμεσα στην έξη και το πεδίο, και την δυνατότητα πληρέστερης οικειοποίησής του, ως δημιουργική ανάληψη των κανονικοτήτων και των καθορισμών του.

Αυτό που μας προτρέπει ο Bourdieu είναι να λαμβάνουμε υπόψη τη σημασία αυτού του ταιριάσματος, και να πασχίζουμε γι' αυτήν. Ποτέ όμως ως υποταγή σε κάτι που επιβάλλεται. Η *ευδαιμονία* μπορεί να είναι μόνο αυτό το αβίαστο ταίριασμα· όχι το εύκολο ή ανέξοδο ταίριασμα, αλλά αυτό το οποίο «αξίζει τον κόπο». Όλα αυτά δεν συγκροτούν μια ατομοκεντρική θεώρηση. Όπως στον Spinoza, αυτό το ταίριασμα μπορεί να επέλθει κυρίως συλλογικά. Όπως το *conatus* αυξάνεται μόνο όταν το άτομο συνυπάρχει με ταιριαστές *ουσίες*,³¹⁶ έτσι και το *habitus* ενισχύεται όταν βρίσκεται «στο περιβάλλον» του, ένα περιβάλλον που το ευνοεί, ακριβώς επειδή είναι η [εμμενής] αιτία του, και αυτό δεν είναι παρά ο κοινωνικός χώρος, το πεδίο, κυριότερο συστατικό του οποίου είναι οι άλλοι άνθρωποι. Οι κανονικότητες και οι περιορισμοί παύουν να ισχύουν ως εξωτερικές κανονιστικές αρχές, στον βαθμό που γίνονται μέρος της πρακτικής, της δημιουργίας, της συνύπαρξης, *ως αναγκαίες*: αναγκαίες προϋποθέσεις [διαρκούς] πραγμάτωσης της ελευθερίας.

Ο Bourdieu μιλά συχνά για την καλλιτεχνική δημιουργία. Οι μεγάλοι καλλιτέχνες και συγγραφείς λέμε πως *ξεχωρίζουν* ή *διακρίνονται* εντός του πεδίου τους. Γίνονται ορόσημα και παραδείγματα, επειδή έχουν οι ίδιοι κατακτήσει το πεδίο, έχουν κυριαρχήσει σ' αυτό, όχι αναπαράγοντας ή ακολουθώντας πιστά τις κανονικότητές του, ούτε ερχόμενοι σε ριζική ρήξη με αυτές. Αυτό που τους κάνει να διακρίνονται είναι αυτή η πηγαία, ολική ταύτιση με αυτό, η κατάκτηση των κανονικοτήτων του, που εμφανίζεται ως ανατροπή ή πρωτοπορία. Έτσι, δια της διάκρισής τους, δομούν εν τέλει, το πεδίο: το μεταβάλλουν, το τροποποιούν και αυτή

³¹⁶ «[...] τα υπέρτερα [από τα πράγματα που είναι έξω από μας] που μπορούμε να διανοηθούμε είναι όσα συμφωνούν παντελώς με τη φύση μας», B. Spinoza, *Ηθική*, IV, Πρ. 18, *Σχόλιο* (σελ. 370)

η τροποποίηση παγιώνεται, γίνεται κανόνας του πεδίου, πολλές φορές ταυτίζεται με το πεδίο.³¹⁷

Κατ' αναλογία, ελευθερία είναι, ακριβώς, αυτός ο υπαρκτικός συντονισμός με την *πρακτική*, η απαρτίωση του *habitus*, η πληρέστερη δυνατή οικειοποίηση του *πεδίου*. Όπως ακριβώς στην τέχνη, «η έννοια του χαρίσματος δεν εξηγεί τίποτα, [ο χαρισματικός καλλιτέχνης] δεν γεννήθηκε από το μηδέν: δεν έπεσε από τον ουρανό, ούτε ήρθε από το πουθενά».³¹⁸ Ακόμα και η ρήξη με το «κυρίαρχο» ύφος ή τεχνική δεν επέρχεται μέσω της εκ των προτέρων απόρριψης των ρητών ή άγραφων κανόνων της, δίκην επαναστατικής εξαγγελίας. Η *καινοτομία*, όταν είναι πραγματική, ειλικρινής, πηγαία, προϋποθέτει μια κατ' αρχάς εναρμόνιση με αυτό που επιχειρεί να ανατρέψει. Οι μεγάλες ανατροπές, μπορούν να επέλθουν μόνο δια της βαθιάς κατανόησης, δια της κατάκτησης από το ίδιο το *σώμα*, από το χέρι που ζωγραφίζει, όλων των αναγκαίων περιορισμών που τίθενται από το ίδιο το πεδίο της καλλιτεχνικής δημιουργίας· με τέτοιον τρόπο που αυτό οδηγείται στα όριά του, και συνεπώς στη δομημένη, δηλαδή, εν τέλει, συνεχή με το προϋπάρχον, μετακίνηση των ορίων αυτών. Ο Bourdieu γράφει: «[για τον Μποντλαίρ] το ποίημα είναι μια δημιουργία ανεξάρτητη απ' τη δημιουργία, και ωστόσο ενωμένη μαζί της με βαθύτατους δεσμούς, τους οποίους καμία θετική επιστήμη δεν αντιλαμβάνεται και που είναι εξίσου μυστηριώδεις με τις αντιστοιχίες που ενώνουν μεταξύ τους τα όντα και τα πράγματα».³¹⁹ Το ποίημα διατηρεί πάντοτε αυτήν την εσωτερική σχέση με τις συνθήκες στις οποίες γεννιέται· συνθήκες οι οποίες το καθόρισαν, όχι υπαγορεύοντας στον δημιουργό τους στίχους, αλλά ωθώντας τον να γράψει, να *θέλει* να γράψει, ή ακόμα περισσότερο, να *μην μπορεί να κάνει αλλιώς*. Η *πράξη*, όσο «αυτόνομη» ή ανατρεπτική κι αν δειχθεί, δεν μπορεί να αποσπαστεί από το πλέγμα το οποίο της «επέτρεψε» να αναδυθεί, κατ' αρχήν ως πρόθεση, ως *σκέψη*. Είναι, πάντοτε, μέρος μιας *πρακτικής*· ακόμα και στην περίπτωση που την αρνείται, την *αναγνωρίζει*. Το

³¹⁷ «[...] γνωρίζουν αρκετά την λογική του πεδίου για να την αγνηφίσουν και ταυτόχρονα να την εκμεταλλευτούν. [...] αυτοί οι αντικειμενικοί επαναστάτες επιτρέπουν να παρατηρήσουμε, μεμονωμένα, την δύναμη μετουσίωσης του πεδίου. [...] γνωρίζοντας το παιχνίδι, δηλαδή την ιστορία του παιχνιδιού και την προβληματική, *ξέρουν τι κάνουν* [...]». Αυτός ο συστηματικός μετασχηματισμός των προβλημάτων και των θεμάτων δεν είναι προϊόν μιας συνειδητής (και υπολογισμένης, κυνικής) έρευνας, αλλά το αυτόματο αποτέλεσμα της *ένταξης* στο πεδίο και της *κατοχής* της ειδολογικής ιστορίας του πεδίου που συνεπάγεται», P. Bourdieu, «Μερικές ιδιότητες των πεδίων», *Κείμενα Κοινωνιολογίας*, σελ. 68-69 [η υπογράμμιση δική μου]

³¹⁸ P. Bourdieu, *Manet. A Symbolic Revolution*, σελ. 245

³¹⁹ P. Bourdieu, *Οι Κανόνες της Τέχνης*, σελ. 181

habitus κατοικεί το πεδίο, κρατώντας το εν ζωή, και είναι ικανό να το αλλάζει, στον βαθμό που αποτελεί, οντολογικά, μέρος του: είναι η *ζωή* του πεδίου.

Ας πάρουμε ως παράδειγμα την περίπτωση του αυτοσχεδιασμού στο χορό. Κάθε στιγμή, κάθε κίνηση και έκφραση, συνιστά αυθόρμητη εκδήλωση, στο βαθμό που δεν αποτελεί μια προδιαγεγραμμένη, μελετημένη χορογραφία. Ωστόσο, κάθε τέτοια στιγμή, δεν είναι παρά η πλήρης ενσωμάτωση της δομής αυτής, ως συνάντηση ανάμεσα στην ιστορία του «αντικειμένου», σ' αυτήν την περίπτωση του χορού ως δομής, με την ιστορία και τις κανονικότητές της, και την ιστορία του «υποκειμένου»: όλες οι κινήσεις που το άτομο έχει επιτελέσει, από τα πρώτα απλά βήματα, έως τις πλέον σύνθετες και απαιτητικές χορογραφίες, τις οποίες ο χορευτής έχει μελετήσει κατά τη διάρκεια της ενασχόλησής του. Όλες οι *πειθαρχήσεις* του σώματος, οδηγούν, αναγκαία, στην *ελευθερία* του αυτοσχεδιασμού. Η άνεση με την οποία ο χορευτής μπορεί να αφήνεται στον ρυθμό, στην μουσική ή τις λέξεις, δηλώνει, δια της παρουσίας της και μόνο, αυτήν την πρακτική γνώση, που εκφεύγει από την ρητή γνώση, την συνειδητή επιτέλεση μιας χορογραφίας ή μια συγκεκριμένης κίνησης με αριθμημένα βήματα. Είναι μια γνώση *πληρέστερα παραγνωρισμένη*, άρα *αναγνωρισμένη*³²⁰ για να το πούμε αλλιώς, παύει να είναι αναγνώριση του αντικειμένου, ως εξωτερικού πράγματος, ως σχεδίου ή στόχου, ή αναγνώριση του εαυτού ως «εκτελεστή» μιας σειράς βημάτων. Έχει επέλθει η πλήρης πρακτική ταύτιση των δύο· εκείνη την στιγμή, ο εαυτός δεν αναγνωρίζεται παρά μόνον ως χορευτής, ο χορός δεν αναγνωρίζεται παρά μόνον ως αυτές οι συγκεκριμένες κινήσεις, αυτού του συγκεκριμένου σώματος, την δεδομένη στιγμή. Ο χορός είναι το σώμα του χορευτή, και εκείνος είναι απολύτως παραδομένος στην ροή που «φτιάχνει» ο ίδιος, εκείνη την στιγμή, *ακριβώς* επειδή είναι παραδομένος. Ακόμα ένα παράδειγμα πως η εμμενής σχέση της *ιστορίας που έγινε πράγμα* και της *ιστορίας που έγινε σώμα*, είναι η μόνη δυνατή μορφή πραγμάτωσης και των δύο· ως οικειοποίηση ενός πράγματος σε τέτοιο βαθμό, που φαίνεται να μην ήταν ποτέ κάτι εξωτερικό, πόσο μάλλον κάτι ξένο. Το σώμα χορεύει όπως αναπνέει, ελεύθερα, αθεματοποίητα· χορεύει, με την προφάνεια μιας πίστης στο *ανήκειν εκεί*, με την αμοιβαία περιχώρηση

³²⁰ P. Bourdieu, *Γλώσσα και Συμβολική Εξουσία*, σελ. 238. Εδώ ο Bourdieu αναφέρεται στην [συμβολική] εξουσία η οποία δεν εκλαμβάνεται ως εξουσία ή καταναγκασμός και γι αυτό είναι [πραγματικά] *αποτελεσματική*: «[...] η συμβολική εξουσία είναι ακριβώς αυτή η αόρατη εξουσία που δεν μπορεί να ασκηθεί παρά μόνο με την συνενοχή εκείνων που δεν θέλουν να ξέρουν ότι την υφίστανται ή και ότι την ασκούν». Είναι αυτό που καθιστά την (συμβολική) εξουσία «ικανή να παραγάγει πραγματικά αποτελέσματα χωρίς εμφανή δαπάνη ενέργειας» [ό.π., σελ. 245]

την οποία μπορεί να εγγυηθεί μόνο το απόλυτο *ταίριασμα* «αυτού που είμαι» και «αυτού που κάνω». Πρόκειται για την κορυφαία στιγμή μιας *έξης* μέσα στο *πεδίο* της. Ο πρακτικός [και μόνο πρακτικός μπορεί να είναι] θρίαμβος της *illusio*, η απόδειξη πως η *πίστη* δεν μπορεί παρά να είναι *μια κατάσταση σώματος*.

Η μοναχική ώρα της «τελικής ανάλυσης» δεν έρχεται ποτέ³²¹

Αυτό που καθιστά την φιλοσοφία του Spinoza ξεχωριστή, σε σχέση με την σκέψη άλλων στοχαστών οι οποίοι ανήκουν στην παράδοση του Φυσικού Δικαίου, είναι η σχέση του Λόγου με τη Φύση. Εντός του σπινοζικού σχήματος η *φυσική* και η *πολιτική* κατάσταση δεν είναι δύο διακριτές φάσεις της ανθρώπινης συνύπαρξης· με άλλα λόγια, δεν υπάρχει κατάσταση μη κοινωνικότητας, κατάσταση κατά την οποία δεν υπάρχουν δεσμοί μεταξύ των ατόμων. Ως εκ τούτου, δεν υπάρχει η στιγμή σύναψης του Κοινωνικού Συμβολαίου, ως αμοιβαίας συμφωνίας ανάμεσα στα άτομα, υπό την καθοδήγηση του (εργαλειακού) Λόγου,³²² η οποία να σηματοδοτεί την σύσταση του πολιτικού σώματος. Τέλος, το Φυσικό Δίκαιο παραμένει πάντα εν ισχύ³²³ και δεν αντικαθίσταται από το Θετικό, καθώς δεν συνιστά ένα σύνολο λογικών υπαγορεύσεων, ρυθμιστικών της λειτουργίας των πραγμάτων, αλλά την ίδια λειτουργία των πραγμάτων: τον τρόπο με τον οποίο υπάρχουν και ενεργούν, από μόνη την δύναμη της φύσης τους.³²⁴

Αντιθέτως, η πολιτική κατάσταση προκύπτει «κατά τρόπο φυσικό»,³²⁵ και όχι αντιπαραθετικά προς την φύση. Αυτή η διατύπωση έχει βαθύτατα πολιτικές προεκτάσεις. Δεν υπάρχει τίποτα, είτε θεϊκό είτε ανθρώπινο, το οποίο νομιμοποιείται να καθυποτάξει την (ανθρώπινη) φύση: με άλλα λόγια, δεν υπάρχει καμία πηγή νομιμοποίησης, για οποιαδήποτε εξουσία ή τρόπο οργάνωσης της Πολιτείας, πέρα από την «κοινή κατάσταση των ανθρώπων».³²⁶ Οι θεωρητικοί του Κοινωνικού

³²¹ L. Althusser, *Για τον Μαρξ*, σελ. 113 [μετάφραση τροποποιημένη]

³²² «Στην πολιτική θεωρία του Διαφωτισμού ο άνθρωπος υπολαμβάνεται ως ένα πλέγμα δυνάμεων [...] Σε θεωρία χομπσιανού τύπου θεωρείται ότι ο άνθρωπος κινείται από τα πάθη του (εγωισμός) και κατά την κίνησή του αυτή [...] είναι υποχρεωμένος να επιλέγει μέσα για την επιδίωξη των σκοπών του. Οι σκοποί αυτοί είναι δεδομένοι [...], ενώ για την επιλογή των μέσων ο άνθρωπος είναι υποχρεωμένος να δρα ορθολογικά [...], με την έννοια ότι υπολογίζει τις συνέπειες των πράξεών του αλλά και την αντιστοιχία των μέσων προς τους σκοπούς που έχει θέσει. Έχουμε εν προκειμένω έναν τύπο *εργαλειακού Λόγου* [...]», Μ. Αγγελίδης-Θ. Γκιούρας, *Θεωρίες της Πολιτικής και του Κράτους*, σελ. 14. Υπ' αυτό το πρίσμα, η σύσταση του πολιτικού σώματος προκύπτει βάσει του εργαλειακού λόγου, ως συμφωνία του *σκοπού*, εν προκειμένω της αυτοσυντήρησης, με το *μέσο*, την σύναψη του Κοινωνικού Συμβολαίου και την συγκρότηση της Πολιτείας, εντός της οποίας ο Κυρίαρχος εξασφαλίζει την τήρηση των συμβάσεων.

³²³ «Με ρωτάς ποια διαφορά υπάρχει ανάμεσα στον Χομπς και σε μένα ως προς την πολιτική· η διαφορά αυτή συνίσταται στο ότι διατηρώ πάντα το Φυσικό Δίκαιο [...]», Επιστολή του Spinoza στον Jarig Jelles [όπως παρατίθεται από τον Γεράσιμο Βώκο στην Εισαγωγή της *Πολιτικής Πραγματείας*, σελ. 79]

³²⁴ «[...] με τον όρο δίκαιο της φύσης, εννοώ ίδιους τους νόμους ή κανόνες της φύσης, σύμφωνα με τους οποίους παράγονται όλα τα πράγματα, δηλαδή την ίδια την δύναμη της φύσης», B. Spinoza, *Πολιτική Πραγματεία*, Κεφ. 2, Παρ. 4 (σελ. 99)

³²⁵ ό.π., Κεφ. 3, Παρ. 6 (σελ. 115)

³²⁶ ό.π., Κεφ. 1, Παρ. 7 (σελ. 97)

Συμβολαίου καταρρίπτουν την έννοια του Θεού ως πηγή νομιμοποίησης της πολιτικής εξουσίας (και άρα τον θείω δικαιώματι Μονάρχη), αντικαθιστώντας τον με τον ανθρώπινο Λόγο. Ο Spinoza απορρίπτει και αυτόν· όχι εν γένει, αλλά τον Λόγο όπως εννοείται σε αυτά τα θεωρητικά σχήματα: τον υπερβατικό Λόγο που αντικαθιστά τον Θεό, αποτελώντας την άλλη όψη του ίδιου νομίσματος: της *εγγεληνής θετικότητας*,³²⁷ της εξωτερικότητας. Καταργεί έτσι μια σειρά από δίπολα, όπως φυσικό-κοινωνικό, πάθη-λόγος, ελευθερία-υπακοή, τα οποία, από την στιγμή που τίθενται, μας καλούν να διαλέξουμε πλευρά. Ο Spinoza μας βγάζει από την δύσκολη θέση, «πολύ απλά» γιατί μας κάνει να κατανοήσουμε πως δεν υπάρχει αυτού του είδους το δίλημμα. Θεμέλιο της σπινοζικής φιλοσοφίας είναι η έννοια της *εμμένειας*. Ό,τι υπάρχει είναι εδώ, διαρκώς φανερό, «ανοιχτό σε παρουσία».³²⁸ Όπως είπαμε στην Εισαγωγή, σε μια εμμενή σχέση δεν μπορούμε να κάνουμε λόγο για δύο όψεις του ίδιου νομίσματος. Η έννοια της εμμένειας σημαίνει ακριβώς ότι δεν υπάρχουν δύο όψεις, ότι δεν μπορούμε να διαλέξουμε «κορώνα ή γράμματα»· μιλάμε για την σχέση μεταξύ του μετάλλου και του σκαλίσματος επί της ίδιας όψης, την χάραξη της κορώνας ή των γραμμάτων πάνω στο μέταλλο. Για αυτό το οποίο καθιστά ένα κομμάτι μετάλλου νόμισμα, που το φορτίζει νοηματικά. Το μέταλλο αποκτά αξία από αυτά τα παράξενα σχέδια, εκφράσεις του πολιτισμικού αυθαιρέτου, τα οποία όμως καθιστούν αυτήν την πρώτη ύλη, ύλη με αξία· συμβολική αξία.

Ένα ακόμα σημαντικό σημείο της σπινοζικής φιλοσοφίας, φαινομενικά ασύμβατο με μία σύγχρονη οπτική, είναι η έννοια της *ανθρώπινης φύσης*. Ο Spinoza επιμένει σ' αυτήν, προσπαθεί να την κατανοήσει, και να την περιλάβει στο σχήμα του *όπως είναι*, και όχι *όπως θα έπρεπε να είναι*. Μάλιστα, επισημαίνει πως είναι «μία και η αυτή»: δεν υπάρχει καμία ουσιώδους, φυσική διαφορά ανάμεσα στους ανθρώπους, αντιθέτως οι διαφορές προκύπτουν από τον τρόπο οργάνωσης της κοινωνίας στην οποία ζουν.³²⁹ Αυτή η θέση, έτσι διατυπωμένη, ακούγεται ήδη πολύ «προοδευτική», σε σχέση με τις σύγχρονές της. Μπορούμε να επιχειρήσουμε μια αντίστροφη κίνηση:

³²⁷ «Μια θετική πίστη είναι το σύστημα των θρησκευτικών αρχών που πρέπει να έχει για εμάς μια αλήθεια, για τον λόγο ότι μας έχει διαταχθεί από μία Αρχή στην οποία δεν μπορούμε να αρνηθούμε να υποβάλουμε την πίστη μας», [παρατίθεται από τον Γκ. Λούκατς στο *Ο νεαρός Χέγκελ*, σ. 98, εκδ. Gallimard]

³²⁸ L. Althusser et al., *Lire le Capital*, σελ. 646

³²⁹ «Οι λαοί [...] διακρίνονται μεταξύ τους από μόνο ένα πράγμα –την φύση της κοινωνίας στην οποία ζουν, και από τους νόμους από τους οποίους κυβερνώνταν», *Tractatus Theologico-Politicus*, III [στο *Spinoza: The Political Works*, σελ. 57]. Βλ. και P. F. Moreau, *Ο Σπινόζα και ο Σπινοζισμός*, σελ. 121

να προσπαθήσουμε να επανεισαγάγουμε την έννοια της ανθρώπινης φύσης στην κοινωνική θεωρία. Υπό σπινοζικό πρίσμα, η ίδια η έννοια, αυτές οι δύο λέξεις βαλμένες μαζί, συνιστούν άρση του διπόλου μεταξύ φυσικού και κοινωνικού. Έτσι, ήδη απ' την αρχή, η έννοια επανανοηματοδοτείται. Η φύση είναι πάντα (θα λέγαμε: πάντοτε ήδη) νοηματικά φορτισμένη· και το νόημα (απο)δίδεται πάντα συλλογικά, δηλαδή κοινωνικά. Το νόημα είναι συνύπαρξη. Θα ρωτούσε κανείς, εύλογα ίσως, γιατί χρειαζόμαστε την έννοια της ανθρώπινης φύσης. Ένας λόγος είναι λόγος, έστω μιλώντας κάπως καταχρηστικά, στρατηγικής: οφείλουμε να την επανακτήσουμε, ει δυνατόν μια και καλή, από θεωρίες που θεμελίωσαν σε αυτήν, σε μια χυδαία ερμηνεία της, την ανισότητα, την κυριάρχηση επί των άλλων, ορισμένες φορές την εξόντωσή τους. Επιπλέον, μπορούμε να την αξιοποιήσουμε ως μια ισχυρή θεωρητική απάντηση στην μεταμοντέρνα θεώρηση του κόσμου, που θέλει τον άνθρωπο –και τον κόσμο– μια σειρά «κατασκευών»· θεώρηση που αν την δεχτούμε ως ισχύουσα, μπορούμε να βασιζόμαστε μόνο στις καλές προθέσεις των εκάστοτε «Κυριάρχων», πολύ απλά διότι αποτελεί, και πάλι, την άλλη όψη του ίδιου νομίσματος. Η άλλη όψη της ουσιοκρατίας είναι η αντίληψη πως τα πάντα είναι «κατασκευές», «αφηγήσεις», «επιλογές».³³⁰ Και τα δύο παραβλέπουν, με τον έναν ή τον άλλο τρόπο, την πρακτική, βιωμένη, υπαρξιακή κατάσταση των ανθρώπων, η οποία δεν μπορεί να αναχθεί ούτε σε κάποια φυσική ουσία, η οποία μπορεί να προσδιοριστεί αντικειμενικά, αλλά και δεν εξαντλείται σ' ένα σύνολο επιλογών ή κοινωνικών καθορισμών. Η δεύτερη οπτική είναι πιο δύσκολο να αντικρουστεί. Προσπαθώντας να απελευθερώσει, προγραμματικά, τον άνθρωπο από τους καθορισμούς του, φυσικούς και κοινωνικούς, τον προίκισε με τέτοιο βαθμό ελευθερίας, ώστε αυτή ως έννοια, αλλά και ως κατάσταση, τείνει να χάσει κάθε αξία. Αν ο άνθρωπος κινδύνευε να συντριβεί υπό το βάρος είτε φυσικών, είτε κοινωνικών καθορισμών, σ' αυτού του είδους τον λόγο κινδυνεύει να πνιγεί σ' ένα πέλαγος «επιλογών» και «αποφάσεων» με τις οποίες τον επιφόρτισε αυτή η, κατά τ' άλλα ανθρωπιστική, ελευθερία του.

Ο Bourdieu περιγράφει. Περιγράφει έναν τρόπο λειτουργίας. Σε αντίθεση με τον Spinoza δεν θέτει σχεδόν ποτέ με ρητό τρόπο ένα δέον. Οφείλουμε, ωστόσο, σε μια τόσο σύνθετη και γόνιμη θεώρηση, να προσπαθήσουμε να το συνάγουμε· σ' αυτό μας διευκολύνουν οι συναντήσεις του με την σπινοζική φιλοσοφία. Κατ' αρχήν, να

³³⁰ Ο Bourdieu κάνει λόγο για τον «ριζοσπαστικό νομιναλισμό, για τον οποίο οι 'κοινωνικές πραγματικότητες' είναι μόνο λέξεις», P. Bourdieu, *Πασκαλιανοί Διαλογισμοί*, σελ. 283 [η υπογράμμιση δική μου]

πούμε πως η περιγραφή δεν μπορεί ποτέ να είναι αποκλειστικά περιγραφή· ενέχει, έστω και αδιόρατα, μια αξιολογική διάσταση. Αυτή η διάσταση διαφαίνεται ήδη από το σημείο στο οποίο κανείς «επιλέγει» να σταθεί για να περιγράψει. Ο Bourdieu δεν επιλέγει· στέκεται, αναγκαία, στο μόνο δυνατό: μέσα στον κόσμο. Ως ανθρωπολόγος, παίρνει την απόσταση που χρειάζεται για να μιλήσει για ό,τι βλέπει, αυτή η απόσταση, ωστόσο, δεν είναι αυτή η οποία υπαγορεύεται από μια σχολαστική θεώρηση. Μελετά τους Καβύλους αγρότες «ως αυτό που είναι», και το ίδιο κάνει και μιλώντας για την δική του κοινωνία.³³¹ Βρίσκει, μάλιστα, ενδιαφέρουσες αναλογίες, οι οποίες δεν προκύπτουν από την ερμηνεία της αγροτικής ζωής της Καβυλίας με βάση δυτικές αρχές και αξίες, που, επιπόλαια, υποπίπτοντας στο σφάλμα του εθνοκεντρισμού, ανάγονται σε ανθρωπολογικές σταθερές.³³² Ακριβώς γι' αυτό είναι ενδιαφέρουσες. Ο Bourdieu βλέπει τον κόσμο στην εμμένειά του, αναγνωρίζει την νοηματική αξία κάθε πράγματος, για το πεδίο στο οποίο ανήκει, δίχως να εμπαίζει αυτό που δεν κατανοεί, ή που βάσει του δυτικού ορθολογισμού κρίνεται άξιο εμπαιγμού: «[...] το να κατανοήσει κανείς την τελετουργική πρακτική [...] δίχως να την μετατρέψει σε λογική κατασκευή ή πνευματική άσκηση, δεν σημαίνει μόνο να ανασυνθέσει την εσωτερική της λογική· σημαίνει να αποκαταστήσει την πρακτική αναγκαιότητά της αναφέροντάς την στους πραγματικούς όρους γένεσής της, στους όρους δηλαδή με τους οποίους ορίζονται [...] οι λειτουργίες που πληροί [...]. [Σ]ημαίνει να περιγράψει τις πλέον αδρές υλικές βάσεις της επένδυσης στη μαγεία, όπως το χαμηλό επίπεδο των παραγωγικών και αναπαραγωγικών δυνάμεων από το οποίο απορρέει μια ζωή κυριαρχημένη από ένα αίσθημα αγωνίας [...] ένας άδηλος αγώνας ενάντια στο άδηλο».³³³ Με τον ίδιο τρόπο μιλά και το δικό του πεδίο, την ακαδημαϊκή ζωή στη Γαλλία, με τις δικές της τελετουργίες, πρακτικές και διακυβεύματα. Το δικό της *habitus*, την δική της *illusio*.

Υπάρχει όμως, και στις δύο περιπτώσεις *habitus*, *illusio*, *πρακτική*. Ένας κοινός πυρήνας, στα τόσο διαφορετικά πεδία. Η διαφοροποίηση, η οποία σαφώς

³³¹ «[...]μπορούμε να προσπαθήσουμε [...] να σκεφτούμε στ' αλήθεια αυτό που μένει πρακτικά απρόσιτο σε κάθε σχολαστική σκέψη που σέβεται τον εαυτό της: τη λογική της πρακτικής [...] και να επανέλθουμε στον κόσμο της καθημερινής ύπαρξης, οπλισμένοι όμως με μια επιστημονική σκέψη με επαρκή συνείδηση του εαυτού της και των ορίων της, προκειμένου να μπορέσει να σκεφτεί την πρακτική [...]», ό.π., σελ. 96

³³² «Ο σχολαστικός εθνοκεντρισμός οδηγεί [τον εθνολόγο] στην ακύρωση της ιδιαιτερότητας της πρακτικής λογικής, είτε επειδή την αφομοιώνει στη σχολαστική λογική, αλλά με τρόπο πλαστό και καθαρά θεωρητικό (δηλαδή επι χάρτου και χωρίς συνέπειες), είτε επειδή την παραπέμπει στη ριζική ετερότητα, στην ανυπαρξία και την αναξιοτιμία του 'βαρβάρου' ή του 'χυδαίου' [...]», ό.π., σελ. 97

³³³ P. Bourdieu, *Η Αίσθηση της Πρακτικής*, σελ. 158

υπάρχει, έχει να κάνει με τις υλικές συνθήκες, τους όρους, την αναγκαιότητα που θέτει το εκάστοτε πεδίο, και τα διακυβεύματά του. Να θυμηθούμε και πάλι τον Spinoza, και την ανθρώπινη φύση η οποία είναι, πάντα ήταν, κοινή, και οι διαφορές μεταξύ των ανθρώπων προκύπτουν από τους διαφορετικούς τρόπους οργάνωσης της κοινωνίας τους. Κάπως έτσι, μια τελετή επιτιμοποίησης δεν είναι περισσότερο «ορθολογική» από μια τελετή που αναγνωρίζει τον νέο «μάγο της φυλής». Σε κάθε περίπτωση, αυτό που κρατάμε, είναι πως, κάθε πρακτική, είναι «αυτού του κόσμου», του κόσμου στον οποίο ανήκει και εκτυλίσσεται. Η μορφή και το περιεχόμενο αλλάζει, ανάλογα με το πεδίο· η λειτουργία που επιτελεί, ωστόσο, δεν είναι ριζικά διαφορετική: τελετές αναγνώρισης, μετάβασης, απόδοσης τίτλων και ονομάτων, λόγια και πράξεις που φέρνουν στην ύπαρξη αυτό που προφέρουν και επιτελούν· φέρνουν στην ύπαρξη τον κόσμο, και ταυτόχρονα τον καθιστούν οικείο· η μάλλον τον κάνουν να υπάρχει ακριβώς δια της οικειοποίησής του. Η *illusio*, η φαντασιακή εμπλοκή, η άνευ όρων αναγνώριση (η παραγνώριση) της αξίας του «παιχνιδιού» και των διακυβευμάτων του, συνιστά τον αναγκαίο τρόπο ανθρώπινης λειτουργίας. Επενδύουμε στον (κοινωνικό) κόσμο, μέσα από την προσπάθεια να τον εξηγήσουμε, αναζητούμε το νόημά του, δίνοντάς του νόημα, καθώς μόνο έτσι μπορούμε να τον κατοικήσουμε, να υπάρχουμε εντός του με τον μόνο δυνατό τρόπο, δηλαδή ως όντα *φυσικά κοινωνικά*, αναγκαία, ανεπεξέργαστα, πηγαία κοινωνικά. Ο Spinoza εκκινεί από αυτήν την φυσική κοινωνικότητα, όχι ως ροπή αλλά ως αναγκαίο *τρόπο*, και δεν την παράγει λογικά επειδή την προκρίνει ως «ορθό» τρόπο. Δείχνει μια βαθιά πίστη στον άνθρωπο, στις δυνατότητές του, στην *δύναμή* του, αλλά και στην θέλησή του να ζει μαζί με τους άλλους. Το «να επιθυμούμε για τους άλλους αυτό που επιθυμούμε για τον εαυτό μας»³³⁴ είναι μία σαφώς περισσότερο γόνιμη προτροπή από το «να μην κάνουμε στους άλλους αυτό που δεν θέλουμε να κάνουν σε εμάς». Μια προτροπή που ταιριάζει πολύ καλύτερα στους ελεύθερους ανθρώπους της σπινοζικής δημοκρατικής Πολιτείας, εκεί που η ελευθερία ορίζεται περισσότερο ως συνύπαρξη, παρά ως ατομική *κατάσταση*.

³³⁴ «[...] οι άνθρωποι δεν μπορούν να επιλέξουν τίποτα υπέρτερο για τη συντήρηση του είναι τους από το να συμφωνούν όλοι σε όλα έτσι ώστε όλα τα Πνεύματα και τα Σώματα να συνθέτουν οιονεί ένα Πνεύμα και ένα Σώμα, όλοι μαζί να προσπαθούν, όσο μπορούν, να συντηρούν το είναι τους και όλοι μαζί να επιζητούν για τον εαυτό τους το κοινό όφελος όλων», B. Spinoza, *Ηθική*, IV, Πρ. 18, Σχόλιο (σελ. 370)

Στον Bourdieu δεν βρίσκουμε τέτοιου είδους προτροπές. Ωστόσο, ο τρόπος με τον οποίο μιλά για το *habitus*, τις πρακτικές, και η σημασία που δίνει στον *συντονισμό*, μας δίνει την δυνατότητα να αναζητήσουμε στην σκέψη του έναν λόγο περί συνύπαρξης, ο οποίος να μην είναι απλώς περιγραφικός. Είπαμε άλλωστε πως, ειδικά στις ανθρωπιστικές και κοινωνικές επιστήμες, κανείς δεν «περιγράφει απλώς». Ζητά επιτακτικά να επανέλθουμε στην πρακτική, πράγμα που σημαίνει πως πρέπει να εγκαταλείψουμε τον Λόγο (τόσο με την έννοια του τρόπου ομιλίας, όσο και με αυτήν της λογικής) που επιμένει να διακρίνει το άτομο από τον κοινωνικό κόσμο, το υποκειμενικό απ' το αντικειμενικό, την ελευθερία από την αναγκαιότητα. Αυτό δεν είναι ένα είδος αναχωρητισμού, κλήση για επιστροφή στο «πρωτόγονο», το «πηγαίο», και άρα περισσότερο «αυθεντικό».³³⁵ Μιλά για την σχέση ατόμου-κοινωνικού κόσμου ως μια εμμενή σχέση, και την θέτει ως θεμέλιο της θεώρησής του. Η *επιτελεστική μαγεία του κοινωνικού* είναι μαγεία αναγκαία για να μιλήσουμε για το μεγαλύτερο μυστήριο του κόσμου: το πώς οι άνθρωποι ζουν *μαζί*. Είναι μαγεία, ακριβώς γιατί δεν έχει τίποτα το υπερβατικό, αλλά είναι απολύτως πραγματική, υλική, εγκόσμια· είναι η μαγεία η οποία συνίσταται ακριβώς σ' αυτήν την εμμένεια, την εσωτερική σχέση μεταξύ του ατόμου και «του κόσμου του», την δύναμη με την οποία ο κοινωνικός κόσμος, ως σύνολο υλικών και ταυτόχρονα συμβολικών στοιχείων συγκροτεί το άτομο ως συγκεκριμένο *habitus*. Το *habitus* αποτελεί την πραγμάτωση του κοινωνικού κόσμου, του δίνει νόημα, τον κρατά ζωντανό, και, ως δομημένη (απ' αυτόν) δομή, λειτουργεί ως δομούσα δομή:³³⁶ τείνει να αναπαράγει τις αντικειμενικές συνθήκες των οποίων αποτελεί προϊόν. Επιπλέον, εξασφαλίζει αυτήν την πρακτική εναρμόνιση με τις απαιτήσεις του, καθώς και (και αυτό είναι το πλέον σημαντικό) τον συντονισμό με τους άλλους: έναν αβίαστο συντονισμό, ο οποίος δεν είναι αποτέλεσμα υπολογισμού, αλλά συνιστά ένα είδος «ενορχήστρωσης χωρίς

³³⁵ P. Bourdieu, *Πασκαλιανοί Διαλογισμοί*, σελ. 150

³³⁶ Στο *Γλώσσα και Συμβολική Εξουσία*, ο Bourdieu κάνει λόγο για τα «συμβολικά συστήματα» (τέχνη, θρησκεία, γλώσσα), και τα οποία «μπορούν να ασκήσουν δομούσα εξουσία μόνο επειδή είναι και τα ίδια δομημένα» (σελ. 239). Πρόκειται για δομές, για *αντικείμενα* θα λέγαμε καταχρηστικά, τα οποία διαμορφώνουν την αντίληψη του ατόμου για τον κόσμο, προσπαθούν να τον εξηγήσουν, να τον ονομάσουν, ενδεχομένως και να τον αλλάξουν. Η επιτυχία τους οφείλεται, ακριβώς, στο γεγονός ότι τα ίδια είναι προϊόντα του κόσμου στον οποίο ασκούν αυτήν την δομούσα εξουσία: είναι τα ίδια *δομημένα* με τα υλικά του (κοινωνικού) κόσμου τον οποίο επιχειρούν να *δομήσουν*. Με βάση το ίδιο σχήμα μιλά και για το *habitus* στην *Αίσθηση της Πρακτικής*: «Οι εξωτερικοί καθορισμοί που συνδέονται με μια συγκεκριμένη τάξη συνθηκών ύπαρξης παράγουν έξεις (*habitus*), [...] 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 σε αυτόν [...]» (σελ. 88)

διευθυντή ορχήστρας»,³³⁷ φράση ανάλογη με το «θέατρο χωρίς συγγραφέα»³³⁸ του Althusser. Αυτή η απουσία και στις δύο περιπτώσεις εγγυάται την εμμεναιοκρατική σύλληψη του κοινωνικού. Σε αντίθετη περίπτωση, η ύπαρξη ενός διευθυντή ορχήστρας (ή, αντίστοιχα, ενός συγγραφέα) θα όριζε, εκ των πραγμάτων, ένα σημείο εκτός της πρακτικής, το οποίο εντός του συγκεκριμένου σχήματος δεν μπορεί να νοηθεί. Όπως για τον Althusser δεν υπάρχει το θεατρικό έργο, παρά την στιγμή που παίζεται, δεν υπάρχει η δομή, παρά στον βαθμό που εμφανίζεται στις πρακτικές, τα υλικά αποτελέσματά της, και για τον Bourdieu το πεδίο δεν νοείται ως αυτόνομη, οιονεί οντότητα, παρά υπάρχει στον βαθμό που πραγματώνεται σε πρακτικές στις οποίες εμπλέκονται, αναγκαία, τα άτομα-habitus. Ερχόμαστε έτσι, την σπινοζική θέση περί Θεού, ο οποίος «δεν υπήρχε πριν τις αποφάσεις του, ούτε θα μπορούσε να υπάρχει χωρίς αυτές».³³⁹ Ο Θεός υπάρχει μέσα από τις αποφάσεις του, τα «δημιουργήματά» του, μέσα απ' τον κόσμο. Άλλωστε η *απόφαση* σ' αυτήν την περίπτωση, δεν έχει την συμβατική έννοια: οι αποφάσεις του Θεού, δεν θα μπορούσαν να είναι διαφορετικές.³⁴⁰

Μια από τις πλέον κεντρικές έννοιες της ανθρωπολογίας του Spinoza είναι το *conatus*. Το *conatus*, η ζωτική ορμή κάθε ατόμου, μπορεί να ενισχύεται και να αυξάνεται μόνο εντός μιας Πολιτείας η οποία μεριμνά γι' αυτό. Η Δημοκρατική Πολιτεία για την οποία κάνει λόγο ο Spinoza, αυτό το πλήθος ελεύθερων ανθρώπων το οποίο «προσπαθεί να χαρεί τη ζωή»,³⁴¹ είναι τόσο περισσότερο σταθερό και δυνατό, όσο περισσότερο αυξάνεται το *conatus* κάθε ατόμου. Γι' αυτό και η υπακοή δεν είναι υπακοή με την συμβατική έννοια, αλλά *θέληση*, πραγματική αναγνώριση του ότι είναι ωφέλιμο να ζεις σ' αυτήν. Το *obsequium* δεν συνίσταται, συνεπώς, απλώς στο να ακολουθεί κανείς τους νόμους, έστω και με βαθιά επίγνωση της αναγκαιότητάς τους. Θα λέγαμε πως το σημαντικότερο στοιχείο του είναι αυτή η αίσθηση της ωφελιμότητας του συλλογικού βίου, του βίου εντός μιας Πολιτείας της οποίας οι νόμοι μεριμνούν για το *conatus* κάθε ατόμου, ακριβώς διότι αυτός είναι ο τρόπος να εξασφαλιστεί η ασφάλεια, η σταθερότητα, η διάρκεια της.

³³⁷ P. Bourdieu, *Η Αίσθηση της Πρακτικής*, σελ. 88

³³⁸ L. Althusser, «Το αντικείμενο του Κεφαλαίου», *Να διαβάσουμε το Κεφάλαιο*, σελ. 447

³³⁹ B. Spinoza, *Ηθική*, I, Πρ. 33, Σχόλιο 2 (σελ. 128)

³⁴⁰ ό.π., Πρ. 17, Σχόλιο (σελ. 106-107)

³⁴¹ B. Spinoza, *Πολιτική Πραγματεία*, Κεφ. 5, Παρ. 6 (σελ. 133)

Μιλήσαμε για πρακτικές, τελετουργίες, συντονισμό. Μια στρατιωτική παρέλαση, με τα ευθυγραμμισμένα σώματα και το απόλυτα συντονισμένο βήμα μας ενδιαφέρει μόνο ως αντι-παράδειγμα. Αυτού του είδους η πειθάρχηση του σώματος, στον ρυθμό του εμβατηρίου και υπό το βλέμμα του Αξιωματικού, ουδεμία σχέση έχει με αυτό για το οποίο μιλάμε. Στην πραγματικότητα, όσο «εντυπωσιακές» κι αν δείχνουν, όσο και αν προξενούν υπερηφάνεια σε «εμάς» και φόβο στους «άλλους» (αυτός είναι, άλλωστε, ο σκοπός τους), δεν έχουν καμία πραγματική, υπαρξιακή δύναμη. Μάλλον το αντίθετο. Θα λέγαμε πως, υπό μία έννοια, όσο λιγότερο (αντικειμενικά) δομημένη είναι μια τελετουργία, τόσο περισσότερο αβίαστη είναι η συμμετοχή σ' αυτήν. Εκεί που δεν χρειάζεται εμβατήριο για να συντονίσει το βηματισμό, που εν τέλει δεν χρειάζεται αυτού του είδους τον συντονισμό, ούτε κάποιος να επιτηρεί αν τα σώματα είναι ευθυγραμμισμένα· εκεί που τα σώματα είναι συντονισμένα *από μόνα τους*, γιατί μετέχουν πραγματικά, υπαρξιακά. Το πλέον άρτιο *habitus* είναι αυτό που «δεν σκέφτεται», που συντονίζεται αυτόματα –όχι ως *αυτόματο*, αλλά λόγω της οντολογικής συνέχειάς του με τον κόσμο· ως σωματική κατανόηση της δομής και της λειτουργίας της, καθώς και τη θέση του ατόμου-habitus σε αυτήν.³⁴² Στο σημείο αυτό να θυμηθούμε τι λέει ο Spinoza στην *Θεολογικοπολιτική Πραγματεία* για την υπακοή στο Εβραϊκό Κράτος· για τον *τρόπο* της υπακοής, σε αναφορά προς το *περιεχόμενό* της. Η κριτική στο περιεχόμενο της υπακοής ίσως το κεντρικότερο σημείο του έργου. Αυτό στο οποίο υπακούν οι Εβραίοι είναι ο Θεός-Νομοθέτης, δημιουργός του κόσμου και των ανθρώπων, που ανταμείβει την υπακοή και τιμωρεί την ασέβεια. Είναι ο υπερβατικός Θεός, έτσι όπως τον εξέλαβε ο Μωυσής, και, κατά κάποιο τρόπο, τον επέβαλλε στον Εβραϊκό λαό, ως εγγυητή για την δημιουργία του Κράτους, αλλά και ως θεμέλιο της δικής του εξουσίας. Σε κάθε περίπτωση, έχουμε να κάνουμε με κάτι εξωτερικό, κάτι το οποίο τίθεται «από μόνο του», κι έτσι δεν θα μπορούσε να εξασφαλίσει την υπακοή. Ως εκ τούτου, «επιτηρούσε» κάθε έκφανση της καθημερινότητας, από το ντύσιμο και το φαγητό, έως την οργάνωση του χρόνου εργασίας, προκειμένου να εδραιώσει την υπακοή περισσότερο δια του φόβου (ο οποίος υφίσταται ακόμα και για τον «εκλεκτό λαό»· υφίσταται ιδίως, θα λέγαμε, γι' αυτόν, ως *υποχρέωση* να φανεί κανείς αντάξιος μιας ευεργεσίας), και δια της συνήθειας. Αυτή η συνήθεια εδραιώθηκε, ωστόσο, με

³⁴² «Ο κόσμος των αντικειμένων, αυτό το βιβλίο όπου κάθε πράγμα μιλά μεταφορικά για όλα τα άλλα [...] διαβάζεται με όπλο το σώμα, μέσα και διαμέσου των κινήσεων και μετατοπίσεων που ορίζουν τον χώρο των αντικειμένων και ορίζονται ταυτόχρονα από αυτόν», P. Bourdieu, *Η Αίσθηση της Πρακτικής*, σελ. 126

τον τρόπο με τον οποίο οι επιταγές αυτές παρουσιάζονταν ως δεδομένες, ως εξ αποκαλύψεως αλήθεια³⁴³ την οποία πρέπει όλοι να δεχτούν να ακολουθήσουν· ως υπαγορεύσεις μιας Αρχής στην οποία *δεν μπορούσαν να αρνηθούν να υποβάλουν την πίστη τους*. Αντιθέτως, το *obsequium* για το οποίο κάνει λόγο ο Spinoza έχει ως πηγή νομιμοποίησης την Πολιτεία, το σύνολο των ελεύθερων ανθρώπων· με άλλα λόγια, την ίδια την ανθρώπινη συνύπαρξη.

Στην ίδια κατεύθυνση, σε ό,τι αφορά την έννοια της πρακτικής εναρμόνισης του ατόμου-habitus με τον κοινωνικό κόσμο (του), μιλάμε για μια αβίαστη συμμετοχή, μια συμμετοχή χωρίς «εμβατήρια», και με μόνο «σκοπό» την πλήρωσή του. Ένας σκοπός ο οποίος δεν τίθεται συνειδητά καθαυτός, ακόμα κι αν, σχηματικά θα λέγαμε πως συνίσταται στο σύνολο των «στόχων» που θέτει το άτομο εντός του πεδίου. Αυτοί οι στόχοι, ωστόσο, τίθενται, θα λέγαμε, εκ των πραγμάτων, από την ύπαρξή του εντός του πεδίου, από το ίδιο τον *ανήκειν* σε αυτό, κατ' αναλογία με τα *αίτια από τα οποία οι άνθρωποι διατίθενται να ορέγονται και να βούλονται*, και των οποίων έχουν άγνοια. Με άλλα λόγια, οι επιμέρους *στόχοι* υπαγορεύονται από την ίδια την κοινωνική ύπαρξη, όχι μονοδιάστατα αλλά πάντα σε αναφορά προς τον *τρόπο* με τον οποίο το άτομο-habitus την αντιλαμβάνεται και την αναλαμβάνει. Το habitus είναι συνύπαρξη. Είναι το άνοιγμα στον κόσμο. Ενισχύεται, πραγματώνεται εντός του πεδίου του, σημαντικότερο μέρος του οποίου είναι οι άλλοι. Υπ' αυτό το πρίσμα, η απαρτίωση του habitus συνεπάγεται, αναγκαία, την απαρτίωση του πεδίου, της εμμενούς αιτίας του· την πλήρωση του κοινωνικού κόσμου, άρα και των άλλων. Ο πλούτος καθενός προϋποθέτει έναν κοινό πλούτο.

Σε πείσμα κάθε ατομοκεντρικής θεώρησης, που θέλει να βλέπει την ελευθερία ως μια προσωπική κατάσταση, μια μοναχική πορεία ενάντια στους καθορισμούς, η πραγματική ελευθερία μπορεί να πραγματώνεται μόνο συλλογικά. Διότι η ελευθερία δεν συνίσταται στην άρση των καθορισμών, αλλά αποτελεί διαρκή προσπάθεια οικείωσης του κοινωνικού κόσμου, μέρος του οποίου είναι και οι καθορισμοί. Δεν είναι μια *κατάσταση* στην οποία κάποτε θα βρεθούμε, αλλά μια πορεία μέσα στον κόσμο, μαζί με τους άλλους. Θα λέγαμε, αλλιώς, πως η ελευθερία μπορεί να είναι μόνο *η σχέση με τους άλλους*. Μια σχέση, με θεμέλιο την σπινοζική αρχή «τίποτα δεν είναι ωφελιμότερο για τον άνθρωπο από τον άνθρωπο», η οποία και δεν αφήνει

³⁴³ E. Balibar, *Ο Σπινόζα και η Πολιτική*, σελ. 134

κανένα περιθώριο δικαιολόγησης οποιασδήποτε πρακτικής ή λόγου που ενέχει ή υπαινίσσεται την επιθυμία να μειωθεί η δύναμη των άλλων.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Baruch Spinoza

Ηθική, μτφρ. Ε. Βαντεράκης, εκδ. Εκκρεμές, Αθήνα 2009

Περί της ελευθερίας της σκέψης σ' ένα ελεύθερο κράτος. Πρόλογος και εικοστό κεφάλαιο της Θεολογικοπολιτικής Πραγματείας, μτφρ. Ε. Βαμπούλης και Α. Στυλιανού, εκδ. Άγρα, Αθήνα 2014

Πολιτική Πραγματεία, μτφρ. Α. Στυλιανού, εκδ. Πατάκη, 8^η έκδοση, Αθήνα 2013

Tractatus Theologico-Politicus, Benedict de Spinoza: The Political Works, transl. A. G. Wernham, Oxford University Press, Oxford 1958

Pierre Bourdieu

Γλώσσα και Συμβολική Εξουσία, μτφρ. Κ. Καψαμπέλη, εκδ. Ινστιτούτο του Βιβλίου-Α. Καρδαμίτσα, Αθήνα 1999

Η Αίσθηση της Πρακτικής, μτφρ. Θ. Παραδέλλης, εκδ. Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2006

Η Αναπαραγωγή [και Jean-Claude Passeron], μτφρ. Γ. Καραμπέλας, εκδ. Αλεξάνδρεια, Αθήνα 2014

Κείμενα Κοινωνιολογίας, επιμ. Ν. Παναγιωτόπουλος, εκδ. Στάχυ, Αθήνα 1999

Οι Κανόνες της Τέχνης, μτφρ. Έ. Γιαννοπούλου, εκδ. Πατάκη, Αθήνα 2002

Πασκαλιανοί Διαλογισμοί, μτφρ. Ε. Γιαννοπούλου, εκδ. Πατάκη, Αθήνα 2016

Πρακτικοί Λόγοι για τη θεωρία της δράσης, μτφρ. Ρ. Τουτουντζή, εκδ. Πλέθρον, Αθήνα 2000

In Other Words: Essays towards a Reflexive Sociology, trans. Matthew Adamson, Stanford University Press, California 1990

Le Sens Pratique, Les Editions de Minuit, Paris 1980

Manet, A Symbolic Revolution. Lectures at the College de France (1998-2000), trans. Peter Collier & Margaret Rigaud-Drayton, Polity Press, Cambridge 2017

Méditations Pascaliennes, Seuil, Avril 1997

Practical Reason on the Theory of Action, Stanford University Press, California 1998

ΛΟΙΠΗ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Althusser Louis, *Ιδεολογία και Ιδεολογικοί Μηχανισμοί*, Θέσεις (1964-1975), μτφρ. Ξ.

Γιαταγάνας, εκδ. Θεμέλιο, Αθήνα 1999

Althusser Louis, *Το Αντικείμενο του Κεφαλαίου*, Να διαβάσουμε το Κεφάλαιο, επιμ. Δ.

Δημούλης, εκδ. Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 2003

Althusser Louis, *Το υπόγειο ρεύμα του υλισμού της Συνάντησης*, μτφρ. Τ. Μπέτζελος, εκδ.

Εκτός Γραμμής, Αθήνα 2018

Althusser Louis κ.α., *Lire le Capital*, Editions La Découverte, Paris 1996

Althusser Louis, *Για τον Μαρξ*, μτφρ. Τ. Καφετζής, εκδ. Γράμματα, 1978

Anderson Benedict, *Φαντασιακές Κοινότητες*, μτφρ. Π. Χαντζαρούλα, εκδ. Νεφέλη, Αθήνα

1997

Deleuze Gilles, *Σπινόζα. Πρακτική Φιλοσοφία*, μτφρ. Κ. Καψαμπέλη, επιμ. Γ. Βώκος-Π.

Πούλος, εκδ. Νήσος, Αθήνα 1996

Balibar Etienne, *Ο Σπινόζα και η Πολιτική*, μτφρ. Α. Στυλιανού, εκδ. Βιβλιοπωλείον της

Εστίας, Αθήνα 1996

Foucault Michelle *Οι μη κανονικοί*, μτφρ. Σ. Σιαμανδούρας, εκδ. Βιβλιοπωλείον της Εστίας,

Αθήνα 2010

Hobbes Thomas, *Λεβιάθαν ή Ύλη, Μορφή και Εξουσία μας Εκκλησιαστικής και Λαϊκής*

Πολιτικής Κοινότητας, τ. Α' και Β', μτφρ. Γ. Πασχαλίδης και Α. Μεταξόπουλος, εκδ. Γνώση,

Αθήνα 1989

Marx Karl, *Κείμενα από τη δεκαετία του 1840*, μτφρ. Θ. Γκιούρας, εκδ. ΚΨΜ, Αθήνα 2014

Montag Warren, *Bodies, Masses, Power: Spinoza and his Contemporaries*, Verso, London

1999

Moreau Pierre-François, *Ο Σπινόζα και ο σπινοζισμός*, μτφρ. Φ. Σιατίστας, επιμ. Δ.

Αθανασάκης, εκδ. Ι. Σιδέρης, Αθήνα 2016

Pascal Blaise, *Σκέψεις*, μτφρ. Κ. Παπαγιώργης, εκδ. Καστανιώτη, Αθήνα 2000

Schmitt Carl, Ο Λεβιάθαν στην πολιτειολογία του Τόμας Χομπς: Νόημα και αποτυχία ενός πολιτικού συμβόλου, μτφρ. Γ. Σαγκριώτης, εκδ. Σαββάλας, Αθήνα 2009

Schmitt Carl, Πολιτική Θεολογία, Τέσσερα κεφάλαια γύρω από την διδασκαλία περί Κυριαρχίας, μτφρ. Π. Κονδύλης, εκδ. Κουκίδα, Αθήνα 2016

Αγγελίδης Μανόλης, Γκιούρας Θανάσης, Θεωρίες της Πολιτικής και του Κράτους. Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, Hegel, εκδ. Σαββάλας, Αθήνα 2005

Γαβριηλίδης Άκης Η Δημοκρατία κατά του Φιλελευθερισμού. Η έννοια του Φυσικού Δικαίου στη φιλοσοφία του Σπινόζα, Ελληνικά Γράμματα, Αθήνα 2000

Μεταξόπουλος Αιμίλιος, Αυτοσυντήρηση, Πόλεμος, Πολιτική. Όψεις του μετανεωτερικού κόσμου υπό το φως της θεωρίας της κοσμοκατασκευής, εκδ. Α.Α. Λιβάνη, Αθήνα 2005

Μπαμπινιώτης Γιώργος, Ετυμολογικό Λεξικό της Νέας Ελληνικής Γλώσσας, Κέντρο Λεξικολογίας, Αθήνα 2009

Πολίτης Λίνος, Ποιητική Ανθολογία, Δ΄. Οι Φαναριώτες και η Αθηναϊκή Σχολή, εκδ. Δωδώνη, Αθήνα 1993

Σεφέρης Γιώργος, Έξι νύχτες στην Ακρόπολη, εκδ. Ερμής, Αθήνα 1998

ΑΡΘΡΑ

Αγγελίδης Μανόλης, «Κυριαρχία και Απόφαση», Αξιολογικά, τχ. 16, Νοέμβριος 2006

Λαβράνου Αλίκη, «Κυριαρχία, Φυσική Κατάσταση και Φύση του ανθρώπου στον Τόμας Χομπς και στον Καρλ Σμιττ: Παρατηρήσεις πάνω στη σμιττιανή ερμηνεία του Χομπς», Αξιολογικά, τχ.16, Νοέμβριος 2006

Περιεχόμενα

1. Εισαγωγή	2
2. Baruch Spinoza: Τίποτα δεν είναι ωφελιμότερο για τον άνθρωπο από τον άνθρωπο	10
Η παράδοση του Φυσικού Δικαίου: Απ' την Φυσική στην Πολιτική Κατάσταση	10
Hobbes και Spinoza	14
A. <i>Deus Sive Natura</i>. Η μη υπερβατικότητα του Θεού ως βάση της σπινοζικής φιλοσοφίας.....	19
B. Το Πολιτικό ως Φυσικό: Spinoza και Φυσικό Δίκαιο.....	29
<i>Η κοινή κατάσταση των ανθρώπων.....</i>	<i>30</i>
Γ. Λόγος και Πάθη.....	31
<i>Η επιθυμία: Όρεξη με συνείδηση αυτής.....</i>	<i>34</i>
Δ. Η σταθερότητα της Πολιτείας: η υπακοή ως πρακτική.....	38
Ε. Η ανταμοιβή για την αρετή είναι η ίδια η αρετή.....	44
<i>Η ανθρώπινη φύση είναι μία και η αυτή.....</i>	<i>46</i>
<i>Βλέπω το καλύτερο και πράττω το χειρότερο.....</i>	<i>47</i>
<i>Να κάνουμε τον άλλον να ζει σύμφωνα με το δικό μας ingenium.....</i>	<i>49</i>
3. Pierre Bourdieu: Η επιτελεστική μαγεία του κοινωνικού.....	52
A. Μια φιλοσοφία της δράσης.....	52
<i>Δύο υπερβολές: ν' αποκλείουμε τον Λόγο, και να μην δεχόμαστε παρά μόνο τον Λόγο.....</i>	<i>55</i>
B. Η καθαρά κοινωνική και οιονεί μαγική διαδικασία της κοινωνικοποίησης: habitus, πεδίο, πρακτική.....	61

<i>Μαθαίνουμε μέσω του σώματος.....</i>	65
Γ. Illusio. <i>Η πρακτική πίστη είναι μια κατάσταση σώματος.....</i>	67
Δ. Obsequium. <i>Ανάγκη που έχει καταστεί αρετή.....</i>	74
Πέραν της αναγκαιότητας και της ελευθερίας.....	79
 4. <i>Η μοναχική ώρα της «τελικής ανάλυσης δεν έρχεται ποτέ.....</i>	84
 Βιβλιογραφία.....	94
 Περιεχόμενα.....	97