

# Μελετώντας τον Weber και πηγαίνοντας πέρα από αυτόν: η θεωρία του Pierre Bourdieu περί θρησκευτικού πεδίου

Στα τέλη της δεκαετίας του '60, ο Pierre Bourdieu έδωσε μια διάλεξη με θέμα τη βεμπεριανή κοινωνιολογία της θρησκείας, όπως αυτή αναπτύσσεται στο *Οικονομία και κοινωνία*<sup>1</sup>. Είναι εύκολο να αντιληφθεί κανείς ότι εδώ πρόκειται, κατ' αρχάς, για την ίδια την «υπόθεση», γι' αυτό που έχει να παρουσιάσει ένας «κλασικός» του τομέα και ένας εκ των ιδρυτών αυτού του κλάδου της κοινωνιολογίας<sup>2</sup>. Εάν, όμως, αναλογιστούμε την ουσιαστική διαφορά μεταξύ του εξαιρετού ημιτελούς έργου του Weber, και της *Προτεσταντικής ηθικής*<sup>3</sup> του, από τη μία μεριά, μια ιστορική και «πνευματοκρατική» ματιά στην εξέλιξη του καπιταλισμού καθώς και ένα είδος «προσωπογραφίας» του σύγχρονου οικονομικού ανθρώπου, από την άλλη, η (τόσο εμφαντική στον Weber) τυπολογική προσέγγιση του αντικειμένου, τότε, μπορούμε να αντιληφθούμε τι σήμαινε αυτή η διαφορά και για τον Bourdieu: με αφετηρία τον «αλγερινό» Weber, του οποίου ο τρόπος θεώρησης των πραγμάτων προσφερόταν τόσο πολύ για την κατανόηση του παραδοσιακού «οικονομικού έθους», έρχεται, στη συνέχεια, αντιμέτωπος με έναν Weber, ο οποίος στη «συστηματική» του κοινωνιολογία της θρησκείας αναλύει –διότι αυτό επιδιώκεται αναμφίβολα με την πυκνή σημείωση στο «εγχειρίδιο» της κοινωνικής οικονομικής– ένα μεγάλο σύμπαν, ήδη σαφώς προσαρμοσμένο στη θεώρησή του του φαινομένου της εξουσίας, ένα σύμπαν που είναι ταυτόχρονα «ψυχολογικό» και «κοινωνιολογικό».

Παράλληλα, η *Οικονομική ηθική των παγκόσμιων θρησκειών* προσπαθεί να απαντήσει συγκριτικά στο πιεστικό ερώτημα του Weber σχετικά με τις μοναδικές προϋποθέσεις της κοσμοϊστορικά σημαντικής εξέλιξης και επικράτησης του καπιταλισμού, ένα τεράστιο ζήτημα, κατά την ανά-

πτυξη του οποίου καταγράφονται, σε λίγες σελίδες, τα κύρια γνωρίσματα της βεμπεριανής θεώρησης του φαινομένου της εξουσίας, ένα ζήτημα, όμως, που αναφέρεται προπαντός στα κοινωνικά στρώματα ως «φορείς» συγκεκριμένων οικονομικών εθών – στο σχετικό απόσπασμα του Weber από το *Οικονομία και κοινωνία* αυτή η ματιά είναι, για άλλη μια φορά, τόσο έντονα εστιασμένη, ώστε ακριβώς εκεί οι «συστηματικές» δυναμικές αυτής της σκέψης είναι ικανές να αποτελέσουν, για τον Bourdieu, έναν συνδεδετικό κρίκο: η ολωσδιόλου καθορισμένη από την «κοινωνιολογία της εξουσίας» βεμπεριανή τυπολογία θρησκευτικών «επαγγελμάτων», η οποία έχει σχεδιαστεί εδώ ως αγώνας για τη διάθεση των νόμιμων μέσων της απόδοσης χάριτος, τη διάθεση των «σωτηριακών αγαθών», δεν βλέπει πίσω από τις μεμονωμένες «σωτηριακές επιχειρήσεις» απλώς μια εύρωστη «υλική» βάση, αλλά και μια αντίληψη που συνοδεύει την αντίστοιχη κοινωνική θέση, μια έμπρακτη «στάση», της οποίας ο τρόπος προσφοράς των «σωτηριακών αγαθών» αντιστοιχεί, στη συνέχεια, με χαρακτηριστικό τρόπο, στη «σωτηριακή ανάγκη» διαφορετικών κοινωνικών ομάδων – ένας κοινωνικά καθορισμένος χαρακτήρας θρησκευτικής «πειθαρχίας», τον οποίο ο Weber προσπάθησε, στο πλαίσιο της θεώρησής του για το φαινόμενο της εξουσίας, να βάλει «ιδεατά» σε τάξη.

## Η πρόσληψη του βεμπεριανού έργου από τον Pierre Bourdieu

Πώς αντιμετωπίζει ο Bourdieu αυτό το υλικό; Θέλω να προεξοφλήσω το εξής: οι δύο «συστηματικές» εργασίες του για

1. [Σ.τ.Ε.: Βλ., ενδεικτικά, M. Weber, *Οικονομία και κοινωνία: κοινωνιολογία της θρησκείας: θρησκευτικές κοινότητες* (επιμ.-μτφρ.: Θ. Γκιούρας), Αθήνα: Σαβάλλα, 2007.]

2. Το διδακτικό υλικό εκείνης της εποχής, το οποίο διασώθηκε χάρη σε έναν από τους πρώτους φοιτητές του στη Λιλ, τον Philipp Fritsch, διασαφηνίζει πολύ καλά πόσο έντονη υπήρξε αυτή η ενασχόληση με το βε-

μπεριανό έργο και καθιστά, επίσης, αντιληπτή τη χαρακτηριστική συγγένεια των δύο κοινωνιολόγων.

3. [Σ.τ.Ε.: Βλ., ενδεικτικά, M. Weber, *Η προτεσταντική ηθική και το πνεύμα του καπιταλισμού* (μτφρ.: Μ.Γ. Κυπραίου, πρόλ.-θεώρ.-επιμ.: Β. Φίλιας), Αθήνα: Gutenberg, 2006.]

την κοινωνιολογία της θρησκείας, το *Ερμηνεία της βεμπεριανής κοινωνιολογίας της θρησκείας και Γέννηση και δομή του θρησκευτικού πεδίου*<sup>4</sup>, δεν έχουν μόνο χρονολογικά στενή σχέση μεταξύ τους –δημοσιευμένες την άνοιξη και το φθινόπωρο του 1971 αντίστοιχα– αλλά η δεύτερη εργασία προεκτείνει τα ερωτήματα της πρώτης αποτελώντας ένα πραγματικό «εξελικτικό άλμα». Διότι η έκθεση του Bourdieu με θέμα τη βεμπεριανή κοινωνιολογία της θρησκείας ασφαλώς και πραγματεύεται τουλάχιστον «κατά το ήμισυ» τον ίδιο τον Weber, έχει δηλαδή το χαρακτήρα «ερμηνείας» ενός «κλασικού». Στον αναγνώστη γίνεται, ωστόσο, γρήγορα σαφές ότι βρίσκεται ενώπιον μιας πολύ ιδιόμορφης «ερμηνείας», περισσότερο μιας «παραλλαγής» σχετικά με τον Weber. Ακριβώς όμως επειδή ο Bourdieu ωθεί αυτό το πρότυπο στα όρια των δυνατοτήτων του, βλέπουμε εδώ, αφενός, μια «νέα» οπτική επάνω στον ίδιο τον Weber, αφετέρου, εκείνον τον νέο ορίζοντα που μας ανοίγεται έτσι, ο οποίος εξετάζεται, έπειτα, ευρέως στη δεύτερη εργασία του Bourdieu για την κοινωνιολογία της θρησκείας. Ο Bourdieu απάλλαξε εδώ το έργο του Weber από τη μονοδιάστατη ερμηνεία, η οποία αρχικά ήθελε, ειδικά στη Γαλλία, να βλέπει τον «κλασικό» ως «ορθολογιστή» και «μεθοδικό ατομικιστή», και ταυτόχρονα το απάλλαξε από το ανάθεμα που η μαρξιστική ορθοδοξία είχε ρίξει επάνω του, επάνω σ' αυτήν τη φαινομενικά τόσο «αστική» κοινωνιολογία: για τον Bourdieu, τον «περιθωριακό», ήταν ιδιαίτερα σαφείς οι ιδεολογικές αντιθέσεις πίσω από τις επιστημολογικές. Ο Weber παρουσιάζει στην ερμηνεία του την αριστοτεχνική εικόνα μιας υλιστικής «θεωρίας» των συμβολικών αγώνων, οι οποίοι, στο θρησκευτικό επίπεδο, τοποθετούν παραδειγματικά κοινωνική εξουσία και κοινωνική πίστη τη μία μέσα στην άλλη. Η «αποσκίρτηση» του Bourdieu γίνεται εντέλει πρόδηλη σ' εκείνο το σημείο όπου ο Weber οδηγείται μέσα από μια «πραγματική» –και συνάμα απόλυτα υλιστικά χρωματισμένη– αναλογία στις «ιδεοτυπικές» σχέσεις μεταξύ των συμμετεχόντων, του «ανταγωνισμού» των παροχών σωτηριακών αγαθών και της πειθαρχίας των αποδεκτών των σωτηριακών αγαθών. Ο Bourdieu, ο οποίος εντοπίζει εδώ ακριβώς τη διαμεσολάβηση στην «αμεσότητα», το βλέπει αυτό διαφορετικά: συγκεκριμένη είναι σ' εκείνον η ίδια η διαμεσολάβηση, και είναι συγκεκριμένη για το λόγο ότι εκφράζει μια γενετική σχέση των μορφών δράσης, οι οποίες δύνανται εντέλει να περιγραφούν στο

πλαίσιο μιας νέας, εδώ για πρώτη φορά, πλήρως διαμορφωμένης και στα βασικά χαρακτηριστικά της, ευρετικής έννοιας, εκείνης του «πεδίου»<sup>5</sup>.

Ας πάρουμε, όμως, τα πράγματα με τη σειρά. Ο Bourdieu, στον οποίο η *Προτεσταντική ηθική* πρόσφερε ήδη και στην Αλγερία τόσο καθοριστικά ερεθίσματα για τα πολύ συγκεκριμένα ερωτήματά του ως προς την «ψυχολογία» του σύγχρονου «οικονομικού ανθρώπου», δεν είχε χάσει από τα μάτια του τον Weber. Τι θα μπορούσε, λοιπόν, να περιμένει από τη «συστηματική» του κοινωνιολογία της θρησκείας, τι θα μπορούσε ίσως να κερδίσει απ' αυτήν; Εάν έως σήμερα η συμβολή του Durkheim σ' αυτό το τώρα πια απλό «υποπεδίο» της κοινωνιολογίας εντοπίζεται στο γεγονός ότι υπερασπίστηκε επιτυχώς μια πολύ γενική και πολύ στενή συνάφεια –τουλάχιστον όσον αφορά τις «απαρχές»– μεταξύ «κοινωνίας» και «θρησκείας», ο «συστηματικός» σχεδιασμός του Weber στο *Οικονομία και κοινωνία* αντιπροσωπεύει μια πολύ πιο χρωματιστή, πιο κοντινή στην πραγματικότητα, «ψυχολογικά» πυκνότερη και, προπαντός, «κοινωνικά» πιο διαφοροποιημένη άποψη των πραγμάτων: οι συνάφειες με τη θεώρησή του του φαινομένου της εξουσίας καθώς και με τις «νομοκατεστημένες τάξεις και τάξεις» υπήρξαν τουλάχιστον εδώ ανέκαθεν σαφείς – αναμφίβολα δεν ήταν ούτε για τον Bourdieu άνευ γοητείας αυτός ο πολύ παραστατικός τρόπος παρουσίασης. Όμως, σημαντική γίνεται, κατά βάση, η «επίγεια» αιτιολόγηση του σωτηριακού συμβάντος από τον Weber. Εδώ δεν πρόκειται αποκλειστικά για τις σχεδόν σκανδαλώδεις υλιστικές του υποδείξεις ως προς τα άκρως απτά ανταλλάγματα της θρησκευτικής «άσκησης επαγγέλματος» – ο Weber αφήνει σ' αυτό το σημείο πολύ πίσω του τον Marx και, επιπλέον, περνά ίσως, περισσότερες από μία φορές, τα όρια του λογικού. Αποφασιστικό είναι, όμως, εδώ το εξής: ότι ο Weber κατανοεί τις ίδιες τις θρησκευτικές πρακτικές, τα «επαγγέλματα» και τα «καλέσματα», στο πλαίσιο μιας πραγματικής «οικονομίας των σωτηριακών αγαθών», η οποία κυριαρχείται παντού από αγώνες, από ένα είδος «ανταγωνισμού» των «παροχών», και ότι, παράλληλα, ανακαλύπτει μια «ζήτηση», συγκεκριμένες «σωτηριακές ανάγκες», οι οποίες είναι στενά συνδεδεμένες με την κοινωνική θέση των διάφορων ομάδων. Ακόμη και η γλώσσα του Weber είναι εδώ «οικονομικίστικη» και ταυτόχρονα μοιάζει τόσο ανελέητα αποκαλυπτική, ώστε δύσκολα αποφεύγει κανείς αυτή την εντύπωση<sup>6</sup>. Ο

4. [Σ.τ.Ε.: P. Bourdieu, «Une interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber», *Archives européennes de sociologie*, XII, 1, 1971, σ. 3-21 και P. Bourdieu, «Genèse et structure du champ religieux», *Revue française de sociologie*, XII, 3, 1971, σ. 295-334.]

5. Το «πέδιο» είναι μεν «ονομαστικά» υπαρ-

κτό ήδη και στην αναφερθείσα εργασία P. Bourdieu, «Champ intellectuel et projet créateur», *Les temps modernes*, 246, novembre 1966, σ. 865-906, ωστόσο, μόλις εδώ αναπτύσσεται ολόκληρο το «σύμπαν» του Bourdieu με όλες τις λεπτομέρειές του και τα σύνολα εννοιών που παρέμειναν και αργότερα σε «ισχύ».

6. Είναι περιττό να επισημάνει κανείς ξανά την έντονη επιρροή του Nietzsche –η οποία προσδίδει σ' αυτή την «καταφανή» επίδραση ακόμη μεγαλύτερη ορμή–, δηλαδή, ακριβώς εκείνο το αγωνιώδες χαρακτηριστικό που έχει η γλώσσα του Weber.

Weber πλέκει εντέλει σ' αυτή τη «σκηνή» τη θεώρησή του για το φαινόμενο της εξουσίας, ένα σχεδιασμό, τον οποίο μοιάζει σχεδόν να περίμενε ο Bourdieu και αντίστροφα. Διότι η ενασχόληση με αυτόν τον πυρήνα της βεμπεριανής κοινωνιολογίας είναι ένα παράδειγμα για το πόσο πολύ μπορεί να επιδράσει η βαρύτητα της συγκεκριμενοποίησης ειδικά και στις «επιστήμες του ανθρώπου»: στην «ψυχολογική» διάρθρωση του Weber έχουμε να κάνουμε πολύ λιγότερο με εκείνο το ιστορικο-πολιτικό σχήμα, μέσα στο οποίο ήθελαν να την εντάσσουν αργότερα ολοένα ξανά-περισσότερο έχουμε να κάνουμε με τους «εσωτερικούς» λόγους της πειθαρχίας, οι οποίοι φωτίζουν την αυθεντία μ' ένα «φυσικό» φως. Ο Bourdieu δεν παραπλανάται από τον άκαμπτο βεμπεριανό εννοιολογικό ορισμό, ο οποίος συλλαμβάνει την «εξουσία» ως σχέση διαταγής και πειθαρχίας: η προσπάθεια να περιβάλει την –«κοινωνιολογικά άμορφη»– έννοια της «εξουσίας» μ' ένα σταθερό, σχεδόν καθημερινό, ένδυμα, δεν μπορεί να αποκρύψει το γεγονός ότι εδώ έχουμε να κάνουμε πάντα και αποκλειστικά με νομιμότητα, με ισχύουσες σχέσεις εξουσίας, με την ισχύ ως ψυχολογικό δεδομένο, το οποίο χρήζει πάντα της πρακτικής συναίνεσης των κυριαρχούμενων. Ο Bourdieu βρήκε για τις ήδη υπάρχουσες προσεγγίσεις του, ως προς τη «θεωρία της συμβολικής βίας», τον καλύτερο δυνατό συνήγορο.

Αυτή η πολύ ιδιόμορφη ερμηνεία της βεμπεριανής κοινωνιολογίας της θρησκείας δείχνει σ' αυτό το σημείο τον ορθόδοξο «κλασικό» ως αιρετικό: όχι μόνο επειδή εντοπίζει πίσω από τη φαινομενική αντίφαση μιας «οικονομίας της ανιδιοτέλειας» έναν, με όλα τα δυνατά μέσα, αγώνα των συμμετεχόντων – ο «νιτσεικός» Weber αντιμετωπίστηκε αρκετά συχνά ως «μακιαβελικός» όταν με άκρα ευστοχία απογύμνωσε τις ψευδαισθήσεις του «bon sens»<sup>7</sup>, αλλά, επίσης, και κυρίως γι' αυτό, επειδή έτσι έφερε στο φως και την κοινωνική διάσταση της συμβολικής αυτοεξιδανίκευσης – η «θεοδικία του προνομίου» είναι εκείνη η τερατώδης έννοια, με την οποία ο Bourdieu ίσως να μην μεταμόρφωσε τον «αστικό» Weber σε «αριστερό», αλλά έστω σε έναν ανελέητο «ανατόμο» κοινωνικών αληθειών. Όμως, αυτή η ερμηνεία της βεμπεριανής κοινωνιολογίας της θρησκείας προχωράει εντέλει και πέρα από αυτόν τον Weber. Ο ίδιος ο Weber είχε μιλήσει περί αγώνων για τα «μονοπώλια» διάθεσης των «σωτηριακών αγαθών», ο Bourdieu ωθεί στα άκρα αυτό το «οικονομικίστικο» σύνολο εννοιών: αυτό που συναντά ως σκέψη στον Weber, γίνεται σ' αυτόν μια έντονα πολιορκημένη «αγορά» των «παραγωγών», με δικά της

«συμφέροντα», εφοδιασμένη με ένα ιδιαίτερο «κεφάλαιο», μια αγορά της οποίας η εκάστοτε «προσφορά» συναντάει έπειτα ένα κοινωνικά δομημένο πεδίο «καταναλωτών» – πιο ριζικά δεν μπορεί να καταδειχθεί η σημασιολογική ρήξη με την «πνευματοκρατία». Ο Bourdieu δίνει, επίσης, μια άλλη ερμηνεία στην πολύ καθοριστικής σημασίας έννοια του Weber, την έννοια *χάρισμα*: αν και στον Weber δεν αναφέρεται μόνο ο καταλογισμός της «απόδοσης χάριτος» ως ένα είδος συγκέντρωσης καταστάσεων όπου επικρατεί μια ατμόσφαιρα κοινωνικής κρίσης, αλλά και η σχέση του εφοδιασμένου με όλα τα σημάδια της «ρουτίνας» ορθόδοξου σχεδίου ως προς το αιρετικό, ο Bourdieu το μεταμορφώνει αυτό σε μια μορφή ισχύος όχι «επιτακτική», αλλά περισσότερο στους ίδιους τους αγώνες εγγεγραμμένη, μια μορφή ισχύος η οποία στερείται κάθε «προηγούμενης» βάσης – ένα συλλογικά δημιουργημένο και «συλλογικά διατηρηθέν συλλογικό επινόημα».

### Προς μια γενική οικονομία της δράσης

Αυτή η «συστηματική» υπερθεμάτιση του βεμπεριανού «οικονομισμού» αποσκοπεί, όμως, σε περισσότερα: δεν είναι απλώς η εμβάθυνση της «εθνολογικής» ματιάς σε όλες τις διαδικασίες της δημιουργίας κοινωνικού «σεβασμού», τον οποίο ο Bourdieu ανέπτυξε (αρχικά στην Αλγερία και αργότερα κατά τις έρευνές του για το σχολείο και το πανεπιστήμιο), σε αστική καλλιτεχνική απόλαυση, δεν αναφέρεται μόνο σε όλες εκείνες τις αυτοεξιδανίκευσεις του «μορφωμένου ανθρώπου», οι οποίες οικοδομούνται επάνω σε μία γνήσια κοινωνική εξιδανίκευση που βασιζέται και επιβεβαιώνεται στον «τρόπο ζωής» ως κοινωνικά διαταγμένης «υιοθέτησης ενός βιοτικού ύφους» – το ότι, εντός των ταξικών ορίων, ειδικά υπό τη βεμπεριανή έννοια, επιβάλλονται «νομικοταξικά» όρια, διαφορές του «τρόπου ζωής», αυτό το εξέθεσε ο Bourdieu την ίδια κιόλας χρονιά και θα το πράξει ξανά και ξανά, ώσπου θα καταλήξει να διαμορφώσει μια συνολική εικόνα στο έργο *Η διάκριση*<sup>8</sup>. Αυτή η «οικονομία των συμβολικών αγαθών», έτσι όπως σχεδιάζεται από τον Bourdieu στο τέλος της ερμηνείας του Weber, αποσκοπεί στο να απομακρύνει «θεωρητικά» από την «αμεσότητα» ακόμη περισσότερο την όλη συνάφεια που καταδεικνύεται εκεί. Σ' αυτό το σημείο λαμβάνει επίσης χώρα το «επιστημικό άλμα», για το οποίο έγινε ήδη λόγος, ένα άλλο είδος «υπερθεμάτισης», το οποίο παίρνει εντέλει μορφή στην έν-

7. Αυτός είναι αναμφίβολα ο απλός, μα προφανώς έως και σήμερα μη αυτονόητος, πυρήνας του βεμπεριανού «αιτήματος»: «ας μην αναμινύονται, παρακαλώ, τα "αντικειμενικά" με τα

“αξιακά ζητήματα”». Σε σχέση με αυτό, σαφείς είναι οι διατυπώσεις του W. Hennis στο έργο του: *Max Webers Wissenschaft vom Menschen* (1996), σ. 93-172.

8. [Σ.τ.Ε.: Στα ελληνικά βλ. P. Bourdieu, *Η διάκριση: κοινωνική κριτική της καλαισθητικής κρίσης* (μτφρ.: Κ. Καψαμπέλη, πρόλ.: Ν. Παναγιωτόπουλος), Αθήνα: Πατάκη, 2002.]

νοια του πεδίου: ο Bourdieu απορρίπτει τη «συμβολική δραστηριότητα» του Weber υπέρ μιας αντίληψης, η οποία συλλαμβάνει την *πρακτική έννοια* του πράττειν ως υποκειμενοποίηση των εκφραζόμενων στο πεδίο *αντικειμενικών σχέσεων* – μια στρουκτουραλιστική εκδοχή της τυπολογικής εικόνας που είχε σχεδιάσει ο Weber<sup>9</sup>.

Ας προσπαθήσουμε να συνειδητοποιήσουμε αυτό το βήμα. Ο Bourdieu ακολουθεί αρχικά την απόλυτα «επίγεια» ματιά του Weber στο θρησκευτικό «σύμπαν», διακρίνει και αυτός αγώνες εκεί, οι οποίοι, με αφετηρία μια πάντοτε «κληροδοτημένη» τάξη της εξουσίας διάθεσης των σωτηριακών αγαθών, διαδραματίζονται γύρω από τη διατήρηση ή αμφισβήτηση ακριβώς αυτής της τάξης, και ακολουθεί τον Weber και εκεί, όπου αυτός τοποθετεί τις, εντός των ορίων του «ιερού», της ίδιας της «νομοκατεστημένης τάξης επαγγέλματος», εξουσιαστικές σχέσεις σε στενότερη συνάφεια με τον κόσμο των «εγκόσμιων», με τη «σωτηριακή ανάγκη» διαφορετικών κοινωνικών ομάδων – ως *ψυχολογική έκφραση* μιας εσωτερικής αντίληψης, εντός της οποίας είναι εγγεγραμμένη η *κοινωνική* διάταξη. Πώς, όμως, νοείται εκείνη η αναλογία, η οποία δεν συσχετίζει μόνο τις θρησκευτικές πρακτικές, αλλά θεμελιώνει και την αντιστοιχία «κοινωνικών και νοητικών δομών», την ύπαρξη της οποίας υπέθεσε ο Durkheim; Η ερμηνεία του Weber είναι για τον Bourdieu ανεπαρκής· πράγματι, όταν κοιτάζουμε την «ιδεοτυπική» συμπύκνωση των συσχετισμών που δημιουργεί ο Weber, τότε, κατανοούμε τους ενδοιασμούς που προβάλλει σ' αυτό το σημείο ο Bourdieu, ο οποίος εισάγει εδώ την ήδη διαμορφωμένη έννοιά του, την *έξη*. Διότι στον Weber η ματιά είναι, αφενός, στραμμένη –αν εξαιρέσουμε την ίσως πολύ γυμνή και άμεσα «υλιστική» βάση, την οποία βλέπει να δρα σε όλες τις «σωτηριακές επιχειρήσεις»– στις «συστηματικά υπερβάλλουσες», δηλαδή «ιδεοτυπικές» σχέσεις, που είναι, όμως, ταυτόχρονα διαμορφωμένες βάσει των *πραγματικών* συνθηκών· το ψυχολογικό βάθος, αφετέρου, με το οποίο ο Weber περιγράφει «ιδεατά» τις διαφορετικές σωτηριακές *ανάγκες* –και εδώ ξανά εάν εξαιρέσουμε την «υλιστική» τους βάση, της οποίας η αποτελεσματικότητα πρέπει να είναι ακριβώς το κριτήριο «μέτρησης» της *συμβολικής* ισχύος τους – καθώς και η «θρησκευτική *έξη*» κοινωνικών ομάδων έχουν για τον Weber εκείνη την *πραγματική, υλική* «αμεσότητα», η οποία αφαιρεί, από

την ευρετική υπόδειξη ως προς τη «φυσική» αναλογία στο *συμβολικό* επίπεδο, όλες τις δυνατότητες.

### Η έννοια της *έξης* στο πλαίσιο της πρόσληψης του βεμπεριανού έργου από τον Bourdieu

Ο Bourdieu προσπαθεί ταυτόχρονα να σταθεροποιήσει και να ρευστοποιήσει το σχεδιασμό του Weber. Ο δεύτερος, ο «γενετικός» τρόπος θέασης των πραγμάτων είναι, το έχουμε ήδη πει, υπαρκτός εδώ και αρκετό καιρό: η *έξη* ως «δομημένη και δομούσα αρχή», ως «γενετική γραμματική» των μορφών δράσης τονίζει μια θεωρητική «σχετικότητα» εκεί, όπου στον Weber –του οποίου η κοινωνιολογία προσανατολίζεται, προκειμένου να «κατανοήσει», απόλυτα στα «ορθολογικά κατά τον σκοπό» μέσα της «διαμόρφωσης του χαρακτήρα» (διαπαιδαγώγηση και «εκγύμναση») ή σε εκείνη τη δύναμη της «συνήθειας», την αποκλειστικά εσωτερική «αφύπνιση», που μοιάζει να είναι σε θέση να διασπάσει την εξουσία του χαρίσματος – εμφανίζεται ένας τρόπος τινά «ιδεατά» συμπυκνωμένος *αρχέτυπος* ιστορικών «πραγματικών τύπων», αναδυόμενος από ένα τεράστιο «κοσμοϊστορικό» βάθος. Η διατυπωμένη από τον Bourdieu έννοια της *έξης* «εκκενώνει» αυτή την περιοχή της συγκέντρωσης *συγκεκριμένων* μορφών και επεκτείνει ταυτόχρονα τη βασική του σκέψη –το γεγονός της πρακτικής «ενσωμάτωσης» μιας διαταγμένης κοινωνικής πραγματικότητας, από την οποία αντιστρόφως παίρνει την αφετηρία της η διαταγμένη «ιδιοποίηση» αυτού του κόσμου – στο σύνολο όλων των εκφάνσεων του βίου – εάν στον Weber υπάρχει μια αντίληψη για τη δύναμη (μια δύναμη που φτάνει έως και το σωματικό επίπεδο) αυτής της «ενσωμάτωσης», στον Bourdieu η κοινωνική διάταξη δεν «εισβάλλει» μόνο μέσα στον άνθρωπο, αλλά ορμά, με τις λεπτομέρειές της να είναι μεν κατά περίπτωση «αναπροσαρμοσμένες», στις «αναλογίες» της, δε, παραμένοντας «αυτή η ίδια», και έξω από αυτόν. Ο Bourdieu, ο οποίος εδώ δεν ξέρει να διαβάσει μονάχα τον Weber, αλλά και τον Durkheim και τον Mauss, αφήνει με αυτή την *πρακτική έννοια*, την «αντικειμενική έννοια δίχως υποκειμενική πρόθεση», πίσω του όλες τις «κλασικές» επιστημικές αντιθέσεις<sup>10</sup>.

Η έννοια του «πεδίου», τέλος, ένα *δομικό* «υποστήριγ-

9. Σε μία δημοσιευμένη (στα γερμανικά και στα αγγλικά) συζήτηση μεταξύ του συγγραφέα του παρόντος άρθρου και του Pierre Bourdieu με θέμα τη σχέση του τελευταίου με τον Weber, γίνεται σαφές πόσα πολλά οφείλει στον Weber, καθώς, όμως, και πόσο πολύ, με αφετηρία τον Weber, πηγαίνει πέρα από αυτόν, πόσο τον ριζο-

σπαστικοποιεί και το πώς εξαλείφει συγκεκριμένα τυφλά σημεία και συμπύξεις.

10. Πραγματοποιήθηκε ως συστηματική συνέχιση των μελετών σχετικά με τους Καβύλους στο *Esquisse d'une théorie de la pratique* (Παρίσι: Seuil, 1972), εδώ *Entwurf einer Theorie der Praxis* (Φρανκφούρτη: Suhrkamp, 1976), συ-

μπυκνωμένο εκ νέου στο βιβλίο του, *Le sens pratique* (Παρίσι: Minuit, 1980) [Σ.τ.Ε.: Στα ελληνικά βλ. P. Bourdieu, *Η αίσθηση της πρακτικής*, Αθήνα: Αλεξάνδρεια, 2006], στα γερμανικά ως *Sozialer Sinn* (Φρανκφούρτη: Suhrkamp, 1987), και στο ομώνυμο άρθρο (βλ. *Actes de la recherche en sciences sociales*, 1, 1975, σ. 43-86). Σ'

μα» των διαδράσεων που στον Weber είναι διαμορφωμένες ως *πραγματικές*, κλείνει αυτόν τον κύκλο της αντικειμενοποίησης. Διότι ο Weber χρειάζεται ξανά αυτό το «απτό» φόντο, προκειμένου να καταστήσει κατανοητές τις πρακτικές στο θρησκευτικό επίπεδο, πρακτικές που τόσο θαύμασια περιγράφηκαν και που παραπέμπουν συνάμα «τυπικά» η μία στην άλλη. Όμως, προς τι αυτή η τυπική σχετικοποίηση, τη στιγμή που –και ξανά εξαιρουμένων των λίγο ή πολύ «διάφανων» υλικών συμφερόντων, τα οποία διαδραματίζουν στον Weber πάντοτε «ένα ρόλο»– αυτές οι πρακτικές βρίσκονται πέραν του «ορθολογισμού κατά το σκοπό» και αναφέρονται η μία στην άλλη περισσότερο στο *συμβολικό* επίπεδο; Πώς εξηγείται το γεγονός ότι σχέσεις, στις οποίες ο Weber καταλογίζει μια *πραγματική* αμεσότητα τουλάχιστον στο βαθμό που αυτό βοηθάει να διασαφηνιστεί ο «ιδεατός» τύπος, διαμορφώνονται σαν να είναι μέσα σ' αυτές παρόν όλο το σύμπαν των «άλλων» μορφών έκφρασης, τρόπον τινά «ψυχή τε και σώματι»; Ίσως και να μην είναι απόλυτα σωστό όταν ο Bourdieu μιλάει εδώ για τη «συμβολική διαδραστικότητα» του Weber: διότι οι «ιδεότυποι» του τελευταίου ως «συναφή επινοήματα» είναι τόσο ακαταμάχητοι ακριβώς επειδή ο Weber έχει ήδη διαμορφώσει αυτό το σύμπαν των μορφών δράσης ως προς την *αναλογία* τους, ένα ευρετικό *τέχνασμα*, το οποίο «μετατοπίζει» *πραγματικά* τη συνολική εικόνα θρησκευτικών πρακτικών μέσα στη λογική της καθεμίας από αυτές, μια συνολική εικόνα που στον Weber εξελίχτηκε με μια τόσο εύστοχη διαίσθηση, ώστε σου κόβεται η ανάσα. Ο Bourdieu πάντως συνδέει με αυτή την «εικόνα» τη δική του ευρετική εκδοχή: την έννοια του «πεδίου», μια συστηματική προσπάθεια αντικειμενοποίησης του σύμπαντος των μορφών δράσης. Και εάν αυτή η προσπάθεια αποκαλείται *ευρετική*, ένα «τέχνασμα», αυτό συμβαίνει επειδή ο σχεδιασμός του Bourdieu, ομοίως με εκείνον της έξης, αντιστέκεται σε κάθε υποστασιοποίηση, επειδή τονίζει πάντοτε το *πρακτικό* περιεχόμενο της «δομής». Η έννοια του «πεδίου» χρησιμεύει, λοιπόν, μόνο ως προς τη διασαφήνιση εκείνων των «αντικειμενικών» σχέσεων, οι οποίες προσδίδουν «νόημα» στο πράττειν, οι οποίες *εμφανίζονται μέσα σε αυτό*, δίχως απαραίτητως να εκφράζουν *πραγματικές* σχέσεις – μια «επανάληψη» αυτού που πραγματοποιεί η έξη ως γενετική αρχή ενός «αντικειμενικού νοήματος δίχως υποκειμενική πρόθεση». Το «πεδίο» *δεν είναι πραγματικό*, όμως, η *συμπεριφορά*, η αντίληψη και η αίσθηση, η σκέψη και οι πράξεις των ανθρώπων λαμβάνουν χώρα, με τέτοιο τρόπο, σαν να υπακούν στις «δυνάμεις» του. Τι σημαίνει αυτό;

## Το θρησκευτικό πεδίο και οι κοινωνικοί δρώντες του

Ο πρώτος κύκλος σκέψεων ξεκινάει στον Weber από την παράγραφο για τη σχέση μάγου και ιερέα, περνά από τις μορφές προφητείας και καταλήγει στο απόσπασμα σχετικά με την «κοινότητα», στην αντίθεση προφήτη και ιερέα. Ο Weber εξετάζει εδώ, κι αυτό σε ένα τεράστιο ιστορικό βάθος, ολοένα ξανά τις «τυπικές» του αντιθέσεις, ένα παιχνίδι «δύο εναντίον ενός»: λατρευτικός και ηθικός εξορθολογισμός ενάντια στην «πρακτική» μαγεία, μαγικό «χάρισμα» και προφητική «αποκάλυψη» ενάντια στη λατρευτική «εκπαίδευση» και στο ιερατικό «αξίωμα», λατρευτική «εκμετάλλευση» ενάντια στα «ελεύθερα επαγγέλματα», προφητική «άμισθη» προσφορά ενάντια στα ιερατικά υπηρεσιακά προσοδεύματα και τις εγκόσμιες αμοιβές της μαγικής «καθυπόταξης του θείου» – η τριάδα παράδοσης, γραφειοκρατίας και χαρίσματος, η βεμπεριανή θεώρηση του φαινομένου της εξουσίας είναι εδώ διαρκώς παρούσα και πουθενά αλλού δεν είναι οι «λόγοι ισχύος» τόσο έντονα συνδεδεμένοι με αληθινές «σχέσεις εξουσίας» στη συνάφεια οικονομικής, κοινωνικής και συμβολικής «εξουσίας».

**Γραφειοκρατία και χάρισμα:** δύο μεγάλες «δυνάμεις εξορθολογισμού» ενάντια στη δύναμη της παράδοσης, στην ισχύ του «αιωνίως χθεσινού», μια *θρησκευτική απαλλοτρίωση του αποκλειστικά κοινωνικού*

**Παράδοση και γραφειοκρατία:** εξουσία του επίγειου, των *κοινωνικών ιδιοποιήσεων του θρησκευτικού*, και τα δύο στη μάχη ενάντια στη συγκλονιστική δύναμη του χαρισματικού «έκτακτου»

**Χάρισμα και παράδοση:** αμφισβήτηση της γραφειοκρατικής εξουσίας, ανθεκτικότητα και αντίσταση ενάντια στην *ταξινόμηση στο θρησκευτικό και κοινωνικό επίπεδο*

Ο Weber έκανε μια άκρως εντυπωσιακή παρουσίαση αυτού του θεατρικού έργου, ο Bourdieu προσπαθεί τώρα να γράψει μια δική του δραματουργία γι' αυτό, να συσχετίσει θρησκευτικές και κοινωνικές σχέσεις εξουσίας και λόγους ισχύος. «Διαιρεί» το «πεδίο» σύμφωνα με τη λογική που υπέδειξε ο Weber και τοποθετεί τα μέρη με τρόπο τέτοιο, ώστε να «διασταυρώνονται»: αφενός, *εξουσία στο κοινωνικό επίπεδο*, αφετέρου, *ισχύς στο θρησκευτικό*. και τα δύο παραπέμπουν το ένα στο άλλο, ζουν θα έλεγε κανείς το ένα από το άλλο: όσο πιο έντονα ξεχωρίζει η μία «λογική», μια

αυτό το σημείο, βλ. τη χρήση των εννοιών του Bourdieu, εντυπωσιακή στο πρώτο βιβλίο, στο «Kritik der theoretischen Vernunft», *Sozialer Sinn*, σ. 49-258, και στο *Méditations pascaliennes* (Παρίσι: Seuil, 1997).

ιδιαίτερη οικονομία των μορφών δράσης, από την «απόλυτη» κοινωνική οικονομία των απαρχών, τόσο πιο σφοδρό γίνονται οι αγώνες για το δίκαιο αυτού του «κόσμου» εντός της. *Εξουσία στο θρησκευτικό επίπεδο* σημαίνει για τον Bourdieu καθώς και για τον Weber την «κληροδότηση» ενός μέρους της κοινωνικής πραγματικότητας, η οποία, δίχως κοινωνική και οικονομική βάση, σχεδόν δεν μπορεί να εξελιχθεί ικανοποιητικά. Η επίσημη λατρεία, απόρροια της «μαγικής σκέψης», όχι μονάχα της αμεσότητας όλων των προσπαθειών να «υποτάξει» κανείς τους θεούς, αλλά και της αδιαμφισβήτητης αποδοχής της στενής σύνδεσης πολιτικής, οικονομικής και θρησκευτικής εξουσίας, παραδίδεται στον «κόσμο»: εξοπλίζεται με σύμβολα εγκόσμιας εξουσίας, πίσω από την οποία εμφανίζεται κοινωνική, πολιτική και οικονομική εξουσία, και ταυτόχρονα απαξιώνει την «πρακτική», από κάθε άποψη απόλυτα «επίγεια» υπηρέτηση του θείου – ο «κόσμος», όμως, είναι παρών και στα δύο. Εναντία σ' αυτά, παρατάσσεται μια εξουσία, η οποία πιστεύει τον εαυτό της, απαλλαγμένη από κάθε «εκκοσμίκευση», «αποκαλυπτική», ανιδοτελής και άμεση: ενάντια στον «κόσμο», ενάντια στην καθημερινή πίστη και στην εξουσία της «λατρείας», με την οποία γνωρίζει ότι συνδέεται η κοινωνική εξουσία – δίχως να δίνει λόγο στον εαυτό της για το πόσο ειδικά το «χάρισμά» της, ως πρόβλεψη και εκπλήρωση, ως «γλώσσα» των απαλλοτριωμένων, έλκει απόλυτα «επίγειες» δυνάμεις στη σωτηριακή της υπόσχεση.

Δύο «συντεταγμένες» σε ένα «πεδίο» είναι, λοιπόν, αυτό που σχεδιάζει εδώ ο Bourdieu: αγώνας των ενάρετων, των διορισμένων και μυημένων, των εκπαιδευμένων, προικισμένων και εκλεκτών για τη νομιμότητα της σωτηριακής προσφοράς, ένας αγώνας που διεξάγεται στην *πρακτική* συνείδηση εξουσίας και απαλλοτρίωσης ως προς τη σχέση με τον «κόσμο», αφενός, κυριαρχούσα λατρεία και πρακτική μαγεία, οι οποίες γνωρίζουν ότι έχουν στο πλευρό τους «κοινωνικές» δυνάμεις, αφετέρου, «γνήσια» και «νέα» αποκάλυψη, η ηθική προφητεία. Και, έπειτα, ένα πεδίο της ίδιας της «εξουσίας», και εδώ ξανά: η κυρίαρχη λατρεία και η «κυριαρχούσα» παράδοση, ένας ολόκληρος κοινωνικός κόσμος ανάμεσά τους, απόλυτη αμοιβαία μη κατανόηση, η μετάδοση επικρατούσας μεγαλοπρέπειας και η αμεσότητα της πρακτικής «μέριμνας», οι δρόμοι προς τη σωτηρία αμφότεροι επίγειοι, η «εσωτερική» τους ισχύς, όμως, αποτελούμενη από ολωσδιόλου διαφορετική *κοινωνική* «πειθαρχία», αντλείται ως έκφραση διαφορετικών κοινωνικών δυνατοτήτων διάθεσης, στους μεν ανοιχτές, στους δε κλειστές, και, τέλος, η από την κρίση γεννηθείσα δύναμη να μετονομασθεί η κοινωνική καταπίεση σε θρησκευτικό προορισμό. Οι συνέπειες αυτής της ερμηνείας είναι πρόδηλες: όταν στο *θρησκευτικό πεδίο* λαμβάνουν χώρα αγώνες μεταξύ των εκεί κυρίαρχων και κυριαρχουμένων, τότε, αυτοί είναι ταυτόχρονα αγώνες, οι οποίοι αφορούν τον *κοινωνικό*

*χώρο* ως όλον. Ο Weber σχεδίασε στο εξαιρετο απόσπασμά του περί «νομοκατεστημένων τάξεων, τάξεων και θρησκειών», με ακαταμάχητο τρόπο, αυτόν το δεύτερο κύκλο σκέψης, τώρα, ο Bourdieu, ο οποίος βρίσκει εδώ την έννοιά του της έξης ανεπτυγμένη με παραστατικό τρόπο, «κοινωνικά συγκεκριμένο», θέτει τη σχέση μεταξύ θρησκευτικού πεδίου και «πεδίου της εξουσίας», μεταξύ «οικονομίας της σωτηρίας» και κοινωνικής τάξης, θρησκευτικής «προσφοράς» και κοινωνικής «ζήτησης» στο πλαίσιο μιας *εκ του θρησκευτικού πεδίου εξαγόμενης* αντίληψης περί «κοινωνικού χώρου», διαμορφωμένου από τις εκάστοτε ιδιαίτερες δυνατότητες διάθεσης *υλικών και συμβολικών αγαθών*, και εντός του οποίου η «στάση» και τα «φρονήματα» των ανθρώπων αντιστοιχούν στην εκεί θέση τους υπό τη μορφή μιας πρακτικής «προκαθορισμένης αρμονίας», μιας *δομικής συμφωνίας*. Στρατιωτικοί, δημόσιοι υπάλληλοι, έμποροι, αγροτικά στρώματα, αστικό προλεταριάτο και μικροαστοί, όλοι αυτοί αναπτύσσουν πολύ ιδιαίτερες, λίγο-πολύ βαθιές, λίγο-πολύ πνευματικές, εσωτερικές ή και απόλυτα απτές «σωτηριακές ανάγκες», έκφραση ενός «πρακτικού νοήματος» των «τρόπων ζωής», μέσα στο οποίο συγχωνεύεται η θέση τους στο «χώρο των τρόπων ζωής», μια θέση «σύμφωνη» προς εκείνη, η οποία είναι κοινωνικά «κομμένη και ραμμένη στα μέτρα» των «σωτηριακών παροχών» στο θρησκευτικό πεδίο: εξουσιάζω και εξουσιάζομαι γίνονται φανερά στην *πίστη*.

### Προέλευση και συνέπειες της μονοπώλησης της νόμιμης διάθεσης των σωτηριακών αγαθών

Όσο η θρησκευτική πρακτική (τελετουργίες, σύμβολα, θρησκευτικές πεποιθήσεις κ.λπ.) δεν υπόκειται σε κανένα μονοπώλιο και είναι διαθέσιμη στον καθένα προς καθημερινή χρήση, έτσι ώστε αυτός να ευτυχήσει ή δυστυχήσει σε ό,τι αφορά τα θρησκευτικά πράγματα βάσει του δικού του γούστου και των δικών του αναγκών, δεν τίθενται τρόπων τινά όρια σ' αυτή την πρακτική. Ο καθένας μπορεί να εκστομίζει, σύμφωνα με τις ανάγκες του, μια μαγική ρήση ή μια προσευχή, να γονατίζει, να λατρεύει ένα τοτέμ ή ένα άλλο αντικείμενο που διαθέτει έκτακτες δυνάμεις (χάρισμα), να αναπτύσσει σύμβολα και τελετουργίες κ.λπ. Μόλις, όμως, μια ομάδα ατόμων εγείρει και επιβάλει αποκλειστική αξίωση για νόμιμη χρήση αυτών των αγαθών και συναντήσει στους αποκλεισμένους και πρακτικά «απαλλοτριωμένους» ενεργή συναίνεση ή παθητική ανοχή, αναδεικνύεται μια ενδιαφέρουσα στοιχειώδης μορφή κοινωνικοποίησης: προκύπτει μια διαλεκτική κλειστών «χώρων» και αποκλεισμού, κατά την οποία μία ομάδα διεκδικεί ή σφετερίζεται το μονοπώλιο της νόμιμης διαχείρισης θρησκευτικών αντικειμένων και η οποία συνάμα συγκροτείται ως σώ-



FRANZ SCHULTHEIS

μα εκλεκτών, θρησκευτικών ειδημόνων και ενάρτων. Κατά την ίδια διαδικασία, κηρύσσει ανίκανους και θεσμοποιεί στον αντίποδα τους αποκλεισμένους από αυτό το μονοπώλιο ως αρνητικά ορισμένη κοινωνική κατηγορία «λαϊκών», θρησκευτικά άμουσων ή κοσμικών.

Αυτή η διχοτόμηση μεταξύ ικανών, εφοδιασμένων με έκτακτες ποιότητες (χαρίσματα και ταλέντα) «ειδημόνων» και της μάζας των αδαών, είναι ένα δομικό βασικό σχήμα όλων των κοινωνικών πεδίων, ακόμη και αν δεν γίνεται πάντοτε ορατή με την ίδια σαφήνεια. Αυτό οφείλεται, μεταξύ άλλων, και στο γεγονός ότι το θρησκευτικό πεδίο γνωρίζει μια μορφή ακραίας συγκέντρωσης δύναμης και ιεραρχικά αυταρχικής οργάνωσης, η οποία αποτελούσε, πολύ καιρό πριν τη δημιουργία σύγχρονων κρατών, ένα είδος χαρακτηριστικού δείγματος εξουσιαστικής τάξης πραγμάτων. Ενώ αυτή η «μητέρα» κάθε εξουσιαστικά δομημένης τάξης πραγμάτων μπορούσε να επιβάλει σε ανυπάκουα μέλη την τιμωρία του αφορισμού (και στην περίπτωση της Ιεράς Εξέτασης ακόμη πιο σκληρές τιμωρίες), θεσμοί, π.χ., του καλλιτεχνικού ή διανοητικού πεδίου είναι εφοδιασμένοι με κατά πολύ λιγότερο άμεση εξουσία επιβολής κυρώσεων. Όποιος πιάνει δίχως αρμοδιότητα στα χέρια του το ιερό δικαστήριο, όποιος αμφισβητεί δόγματα ή κηρύσσει δικές του θρησκευτικές αλήθειες, αυτός τιμωρείται για αυτή την ιεροσυλία. Όποιος, αντιθέτως, γράφει κατ' αρεσκείαν ποίηση, φιλοσοφεί, ζωγραφίζει ή παράγει στο υπόγειό του «design» και αξιώνει γι' αυτό μια νομιμότητα, η οποία, σύμφωνα με την επικρατούσα κοινωνική άποψη (η οποία, ως γνωστόν, είναι ουσιαστικά η άποψη κυρίαρχων ομάδων), δεν του αντιστοιχεί, ρισκάρει να εισπράξει για ένα τέτοιο «θράσος» χλεύη και κοροϊδία, ίσως και περιφρόνηση και κοινωνικό αποκλεισμό. Στο στάδιο αυτής της θεμελιακής διαφοροποίησης μεταξύ ικανών και ανίκανων, ειδημόνων και αδαών, ελίτ και λαού, αυτή η στοιχειώδης μορφή ενός πεδίου μοιάζει ήδη με μια αγορά, στην οποία βρίσκονται αντιμέτωποι παραγωγοί και καταναλωτές «σωτηριακών

αγαθών». Εκείνοι που διαθέτουν το μονοπώλιο του νόμιμου χειρισμού θρησκευτικών συμβόλων και τελετουργιών, προσφέρουν την πραγματογνωμοσύνη τους στους θρησκευτικά άμουσους<sup>11</sup>, οι οποίοι, ανάλογα με τις υπάρχουσες «σωτηριακές ανάγκες», μπορούν να ζητούν θρησκευτικά αγαθά διαφορετικής ποιότητας και να προσφέρουν, επιπρόσθετα, στους παροχείς ανταλλάγματα για την παροχή των θρησκευτικών τους υπηρεσιών (θυσίες, δώρα, εξαγορά άφεσης αμαρτιών, ελεημοσύνες, εκκλησιαστικούς φόρους κ.λπ.). Εδώ παρουσιάζει ενδιαφέρον το γεγονός ότι η βεμπεριανή κοινωνιολογία της θρησκείας διαφοροποιεί, ομοίως με εκείνη του Gramsci, τις χαρακτηριστικές των τάξεων σωτηριακές ανάγκες, την «έξη» και τους τρόπους ζωής του πληθυσμού, πράγμα που προσδίδει στην ιδέα μιας αγοράς σωτηριακών αγαθών ακόμη μεγαλύτερη αξιοπιστία. Αυτή η κοινωνιολογική αντίληψη δύναται να εφαρμοστεί με ευκολία σε άλλους τομείς της κοινωνικής πρακτικής και του καθημερινού τρόπου ζωής καθώς, π.χ., και στη χαρακτηριστική σχέση των τάξεων με το κατοικείν και τη διαμόρφωσή του, όπου η συνάφεια μεταξύ ταξικής θέσης, ανάγκης, γούστου, υιοθέτησης ενός βιοτικού ύφους παραπέμπει σε πολύ ανάλογα δομικά πρότυπα.

Σύμφωνα με τον Weber, οι σωτηριακές ανάγκες διαφοροποιούνται ανάλογα με τη συγκεκριμένη ταξική θέση και τις αντίστοιχες λειτουργίες θρησκευτικών αντιπροσωπεύσεων: οι κυρίαρχες τάξεις ζητούν σ' αυτές τη δικαιολόγηση των προνομίων τους, οι κυριαρχούμενες τάξεις υπόσχεση σωτηρίας· η ζήτηση των διανοουμένων στρέφεται κυρίως προς εκείνα τα θρησκευτικά αποθέματα γνώσης και τις πεποιθήσεις, οι οποίες ανταποκρίνονται στην ανάγκη τους για ορθολογική διεύθυνση στις επιγείες εκφάνσεις του βίου καθώς και στη διαμόρφωσή τους, μια τάση, η οποία μπορεί να εκφραστεί στην αναζήτηση μιας συστηματικής αισθητικής «διαμόρφωσης» της καθημερινότητας, στην αναζήτηση και υιοθέτηση ενός βιοτικού ύφους<sup>12</sup>.

Εάν, λοιπόν, προς το παρόν, διαμορφώνεται το εν τω

11. Το status του μη ειδικού, δηλαδή του άμουσου και «απλοϊκού», δημιουργείται μόλις με τη μονοπωλιακή αξίωση για αρμοδιότητα και ηθική δεξιότητα από πλευράς της αυτοαναγορευμένης σε ελίτ κυρίαρχης ομάδας. Όταν αυτή η αξίωση μιας μειονότητας τύχει της αναγνώρισης της πλειονότητας, μια πράξη υποταγής την οποία ο Bourdieu περιγράφει ως *συμβολική βία*, ο αυθαίρετος σφετερισμός γίνεται νόμιμη αξίωση εξουσίας. Εφοδιασμένη με αυτή την αναγνώριση της ανωτερότητάς της και διαθέτοντας το μονοπώλιο παραγωγής νόμιμων συμβολικών αγαθών (θρησκευτικών, επιστημονικών, καλλιτεχνικών κ.λπ.), αυτή η ελίτ είναι, έπειτα, με τον καλύτερο δυνατό τρόπο, εξοπλισμένη, ώστε να αποδεικνύει αυτή την ανωτερότητα και να μεγε-

θύνει διαρκώς την απόσταση από τη μάζα των λαϊκών και κοσμικών.

12. Σύμφωνα με τον Weber, το αγροτικο-λαϊκό περιβάλλον είναι, βάσει της μεγάλης εξάρτησής του από τα στοιχεία της φύσης, πολύ λιγότερο ανοιχτό απέναντι σε ορθολογικές θρησκευτικές πεποιθήσεις απ' ό,τι οι αστικές επαγγελματικές κατηγορίες και παραμένει έως και σήμερα ιδιαίτερα δεκτικό σε μαγικο-ειδωλολατρικές πρακτικές. Οι θρησκευτικές θέσεις και πρακτικές των ανώτερων κοινωνικών στρωμάτων είναι, απεναντίας, κατά κανόνα σαφώς πιο «ορθολογικές», δηλαδή, απελευθερωμένες από μαγικές αναφορές και προσανατολισμένες σε ειδικές κοινωνικο-ιδεολογικές λειτουργίες (θεοδικία των προνομίων τους και αξιώσεις εξουσίας), ενώ οι σωτηριακές

ανάγκες των μορφωμένων στρωμάτων εν γένει και των διανοουμένων ιδιαίτερα μοιάζουν να τείνουν προς μια στρατηγική τής –όπως θα το αποκαλούσε ο Nietzsche– «αυτοθεοποίησης» ως συστηματικής υιοθέτησης ενός βιοτικού ύφους και μιας αισθητικοποίησης του καθημερινού τρόπου ζωής τους. Κοινή επιδίωξη των θρησκευτικών θέσεων των κυρίαρχων τάξεων είναι το να βρουν μια λειτουργία-κλειδί στο συμβολισμό της διάκρισης απέναντι στις λαϊκές (χυδαίες) στάσεις και πρακτικές. Αυτό το πρότυπο της ελιτιστικής διάκρισης του συνηθισμένου γούστου των συνηθισμένων ανθρώπων δεν περιορίζεται επ' ουδενί στο χειρισμό μαγικο-θρησκευτικών θεμάτων, αλλά είναι χαρακτηριστικό για το συνολικό φάσμα του συμβολικού πράττειν.



γεννάσθαι ευρισκόμενο θρησκευτικό πεδίο κατά μήκος της πώλωσης «ειδήμονες απέναντι σε αδαείς» και κατόπιν εκφραστεί και μια χαρακτηριστική των τάξεων διαμόρφωση σωτηριακών αναγκών και ζήτησης θρησκευτικών αγαθών, τότε αναπτύσσονται από την πλευρά των θρησκευτικά ενάρετων σχεδόν ταυτόχρονα διαφοροποιήσεις μεταξύ τριών θέσεων που αγωνίζονται για το μονοπώλιο νόμιμου ορισμού και διαχείρισης θρησκευτικών αγαθών (βλ. το σχήμα στην επόμενη σελίδα).

Στο επίκεντρο βρίσκεται κατά τον αγώνα αυτόν η εκκλησία, το θεσμοποιημένο πια προϊόν μακρόχρονων διαδικασιών επιβολής και μονοπωλίου, εντός του οποίου δύναται να αναπτυχθεί ένα θρησκευτικό κίνημα από «εκλεκτούς» γύρω από τον χαρισματικό ηγέτη, ξεκινώντας από το ενδιάμεσο στάδιο της σέκτας και φτάνοντας έως το πολυεθνικό συγκρότημα παραγωγής και διαχείρισης σωτηριακών αγαθών. Η μονοπωλιακή θέση της εκκλησίας τής επιτρέπει, στη συνέχεια, να διεκδικεί καθολική ισχύ των αληθειών της και το δικαίωμα να τις επιβάλλει προς τα έξω (σταυροφορίες ή δια της βίας προσηλυτισμός) ή προς τα μέσα (μάχη ενάντια σε αιρέσεις κάθε είδους) ενάντια στην αντίσταση «αλλόθρησκων ή άθρησκων».

Η αξίωσή της της αλήθειας αμφισβητείται, αφενός, από τη μορφή του μάγου, αφετέρου, από εκείνη του προφήτη. Ο πρώτος προσφέρει σωτηριακά αγαθά, τα οποία μόλις που ανταποκρίνονται (χειρισμός των τυχαίων γεγονότων της ζωής, εξορκισμός του πεπρωμένου...) στις συγκεκριμένες μαγικο-θρησκευτικές ανάγκες αμόρφωτων στρωμάτων (μια πελατεία-κλειδί της εκκλησίας) και βρίσκεται, έτσι, σε άμεσο ανταγωνισμό με τις εκκλησιαστικές σωτηριακές προσφορές. Οι προφήτες, αντιθέτως, προσφέρουν σωτηριακά μηνύματα, τα οποία ανταγωνίζονται την εκκλησιαστική ορθοδοξία και το μονοπώλιο της ερμηνείας της θείας βούλησης. Προφήτης και μάγος έχουν κοινό σημείο το γεγονός ότι οι σωτηριακές αρμοδιότητες και αξιώσεις τους θεμελιώνονται προσωποκεντρικά, δηλαδή, χαρισματικά, ενώ εκείνες της Εκκλησίας, γεγονός που αποτελεί και το κεντρικό συστατικό της χαρακτηριστικό, είναι θεμελιωμένες θεσμικά ως «υπηρεσιακό χάρισμα». Αυτό το υπηρεσιακό χάρισμα μεταβιβάζεται μεν μερικώς στους εκπροσώπους της εκκλησίας, στον κλήρο, εντούτοις «ενσαρκώνεται», ανάλογα με την προσωπική ακτινοβολία αυτών των ατόμων, λιγότερο ή περισσότερο πειστικά.

Η διαμόρφωση του ανταγωνισμού γύρω από ένα μονοπώλιο χαρακτηρίζει με πολύ παρόμοιο τρόπο τις δομές άλλων κοινωνικών πεδίων και πολλά είναι αυτά που καταδεικνύουν ότι έχουμε να κάνουμε κι εδώ με στοιχειώδεις μορφές της κοινωνικοποίησης και της δυναμικής της. Στο πε-

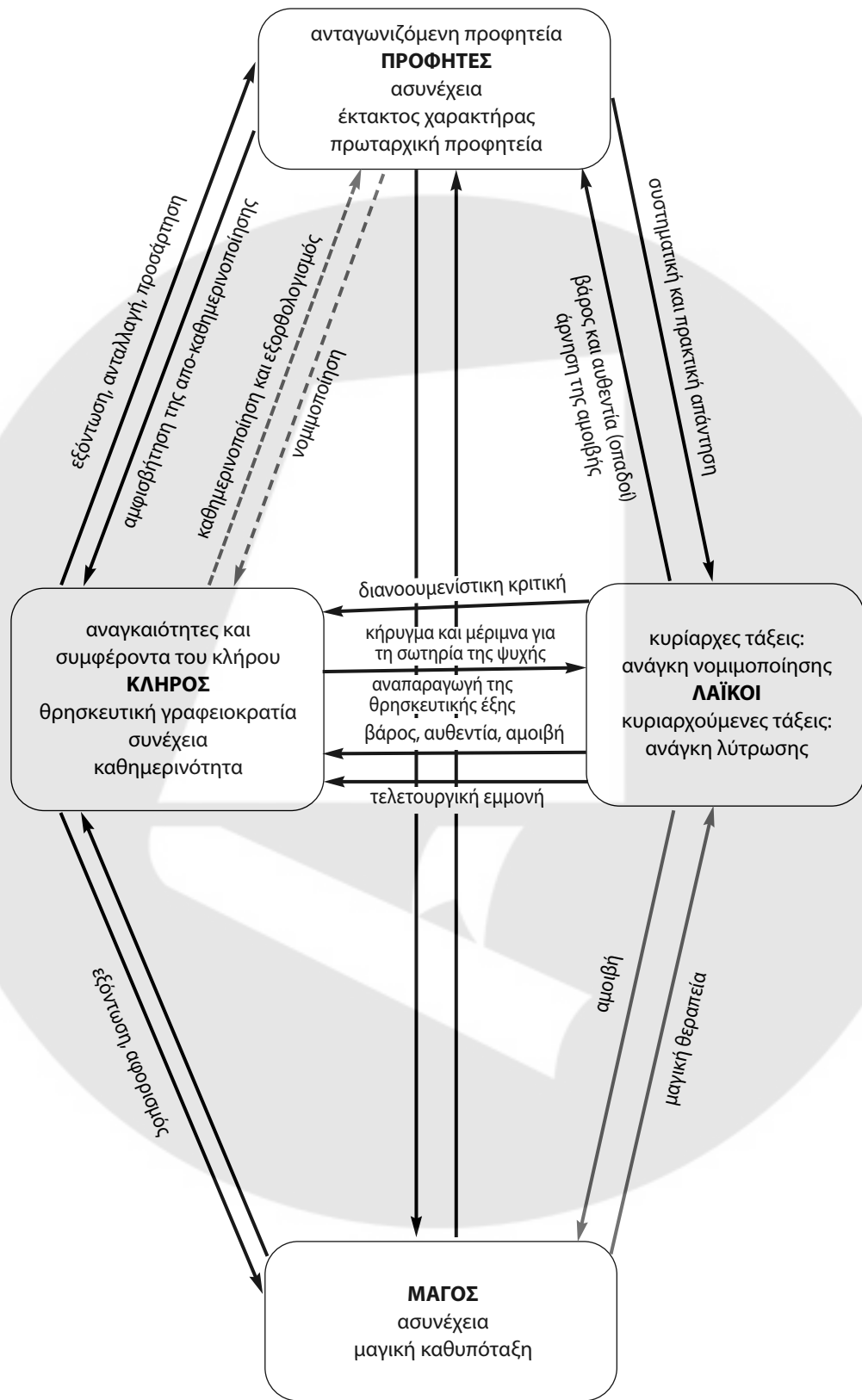
δίο της ιατρικής, π.χ., θαυματοποιοί αμφισβητούν το μονοπώλιο της κλασικής ιατρικής εξίσου με τους αιρετικούς εκ των έσω, οι οποίοι κηρύττουν διάφορες εναλλακτικές ιατρικές πρακτικές. Παρόμοια ισχύουν και για άλλες επιστήμες, όπου η αξίωση της κατοχής της αλήθειας εκ μέρους της πανεπιστημιακά θεμελιωμένης γνώσης και του υπηρεσιακού χαρίσματος του *Homo academicus*<sup>13</sup> μπορούν να δεχτούν επίθεση από εξωτερικούς και εσωτερικούς ανταγωνιστές. Στο πεδίο της καλλιτεχνικής παραγωγής κάθε είδους, αυτές οι διαδικασίες είναι, λόγω του μικρότερου βαθμού θεσμοποίησης, σαφώς λιγότερο χαρακτηριστικές, όμως, κι εδώ υπάρχουν ασφαλώς μάχες μεταξύ των καθιερωμένων (νόμιμων) θέσεων (και του μονοπωλίου τους) και των αμφισβητιών αιρετικών και προφητών (εκπροσώπων της λαϊκής τέχνης ή αβανγκαρντιστών)- κι εδώ βρίσκονται αντιμέτωπες θέσεις, οι οποίες διεκδικούν νομιμότητα διαφορετικής ποιότητας και προέλευσης: αφενός, το θεσμοποιημένο πολιτισμικό κεφάλαιο, υπό τη μορφή της διάθεσης κωδικοποιημένων και κεκτημένων αρμοδιοτήτων, σύμφωνα με το πρότυπο του εκκλησιαστικού υπηρεσιακού χαρίσματος, το οποίο προσφέρει στους εκάστοτε δρώντες μια συμμετοχή στο συσσωρευμένο συμβολικό κεφάλαιο του θεσμού τους, αφετέρου, το προσωπικό χάρισμα έκτακτων αρμοδιοτήτων συγκεκριμένων ατόμων, τα οποία είναι ικανά, χάρη σε αυτές τις ποιότητες, να ξυπνήσουν στην αγορά των συμβολικών αγαθών τη ζήτηση καθώς επίσης και να την ικανοποιήσουν.

### **Από τα χρόνια της εθνολογικής μαθητείας στην Αλγερία έως την κοινωνιολογική αριστεχία στο Παρίσι**

Δεν χρειάζεται εδώ να αναπτύξουμε με όλες τις λεπτομέρειες το πώς ο Bourdieu διαμορφώνει πλέον αυτή τη συνάφεια: το ότι το πράττει αυτό με συστηματική συνέπεια, όπου το «οικονομίστικο» σύνολο εννοιών είναι μόνο ένα από τα μέσα που συμβάλουν σ' αυτήν, το ότι, ακόμη, δεν ισοπεδώνει πουθενά το «παραστατικό» βάθος του βεμπεριανού προτύπου, αλλά, αντιθέτως, ανακαλύπτει σ' αυτό εντελώς νέες πλευρές εμφυσώντας του νέα ζωή, είναι αυτό που πρέπει να τονιστεί – η εργασία του *Γέννηση και δομή του θρησκευτικού πεδίου* είναι αρκετά εύγλωττη για τον αναγνώστη χωρίς προκαταλήψεις. Εδώ είναι, επίσης, πάντοτε σαφή και τα σημεία σύνδεσης με αυτή την ιδιότυπη ερμηνεία του Weber, η συνεχιζόμενη επίδραση των σκέψεων που ανέπτυξε «μελετώντας τον Weber και πηγαινόντας πέρα από αυτόν». Ο Bourdieu, ένας στην Αλγερία «πρακτικά» εκπαιδευμένος εθνολόγος, ο οποίος καταγίνεται αργότερα,

13. [Σ.τ.Ε.: P. Bourdieu, *Homo Academicus*, Παρίσι: Minit, 1984.]





→ αντικειμενική ανταλλακτική σχέση: θρησκευτική υπηρεσία έναντι δύναμης  
 → αντικειμενική ανταγωνιστική σχέση

μετά την επιστροφή του από την Αλγερία, με την κοινωνιολογία ως «εθνολογία του αυτόχθονου», έκλεισε με την ευρετική του αντίληψη περί πεδίου τον κύκλο της κοινωνιολογικής «αντικειμενοποίησης του υποκειμενικού». Ότι ακολουθεί είναι μια συνέχιση, μια επεξεργασία, μια εφαρμογή αυτών των διανοητικών επιτευγμάτων, μια εφαρμογή που μοιάζει σχεδόν με έκρηξη. Διότι και όσον αφορά την ερμηνευτική παρουσίαση αυτών των επιτευγμάτων, ο σημαντικότερος παράγοντας παραμένει εκείνη η αιρετική προβληματική, την οποία ο Bourdieu θέτει σε όλους τους τομείς του συμβολικού επιπέδου, του «πολιτισμού».

Στη διάρκεια της δεκαετίας του '60, είχαν δημιουργηθεί ήδη σχετικές εργασίες, τώρα ο Bourdieu τις επεκτείνει σε όλα τα «πεδία» της «παραγωγής και κατανάλωσης συμβολικών αγαθών», καταλήγοντας στη μελέτη του περί της κοινωνικής διάταξης του «τρόπου ζωής», η οποία αδιαμφισβήτητα «άφησε εποχή», στη *Διάκριση* – ο Bourdieu ονόμασε εδώ, σύμφωνα με το «μοντέλο» του θρησκευτικού «καθαγιασμού», προτύπου για όλες τις άλλες μορφές συμβολικών κυριαρχικών αξιώσεων, εκείνες τις μορφές κοινω-

νικής αλχημείας, μέσω των οποίων λαμβάνει χώρα η μετατροπή «εγκόσμιων» πραγμάτων σε «αγιασμένα» αγαθά, ανθρώπων «από σάρκα και οστά» σε σωτηριακούς αντιπροσώπους του «καλού γούστου»· τοποθέτησε, όπως κανένας άλλος, τον κοινωνικό χειρισμό του «πολιτισμού», των συμβολικών αγαθών και πρακτικών, την «κοινωνιοδικία» του προνομίου, για την οποία μιλάει ειρωνικά και αναφερόμενος στον Weber, υπό το φως ενός αποκλειστικά «επίγειου χαρακτήρα». Ο *Homo academicus* μεταφέρει αυτά τα ερωτήματα στον τομέα της επιστήμης, οι *Κανόνες της τέχνης* στο πεδίο της αισθητικής<sup>14</sup>. ανάμεσά τους υπάρχει ένα τεράστιο, θεματικά ευρύ και εμπειρικά άκρως κορεσμένο «εγχείρημα», του οποίου τα ερευνητικά αποτελέσματα, δημοσιευμένα, από τα μέσα της δεκαετίας του '70, σε εκατοντάδες άρθρα στο περιοδικό του Bourdieu, *Actes de la recherche en sciences sociales*, αποδεικνύουν την εκπληκτική ευρετική δύναμη και την πρακτική ικανότητα σύνδεσης με αντιλήψεις που αναπτύχθηκαν χρόνια πριν.

Μετάφραση: Αλεξάνδρα Παύλου

14. Οι αγανακτισμένες φωνές, από τις οποίες συνοδεύονται οι έρευνες του Bourdieu, κυρίως στον τομέα του «πολιτισμού», είναι μια εύγλωττη μαρτυρία γι' αυτές τις «συστηματικές» εμπνεύσεις αυτής της «κοινωνιολογίας της δράσης». Με το *Les règles de l'art: genèse et structure du champ littéraire*, Παρίσι: Seuil, 1992 [Σ.τ.Ε.: Στα ελληνικά βλ. P. Bourdieu, *Οι κανόνες της τέχνης: γένεση και δομή του λογοτεχνικού πεδίου* (μτφρ.:

E. Γιαννοπούλου, πρόλ.: N. Παναγιωτόπουλος), Αθήνα: Πατάκη, 2006], ο Bourdieu, ο οποίος, στο ίσως ομορφότερο βιβλίο του, περιγράφει τη γένεση και τη δομή του λογοτεχνικού σύμπαντος, «τάραξε τα νερά» περισσότερο απ' ό,τι άντεχαν οι πιο πολλοί. Η σχεδόν καταναγκαστική αντίρρηση που λέει ότι ο Bourdieu δεν «καταλαβαίνει» τίποτα από τέχνη, φέρνει, έτσι, με τρανταχτό τρόπο, στο φως την «αισθητική επιφύλαξη» των

«προορισμένων» για την ερμηνεία της· μια αντίρρηση που λέει ότι και οι διεξοδικές αναλύσεις ως προς τα «μεθοδολογικά ζητήματα» δεν μπορούσαν παρά να μείνουν ακατανόητες – η τέχνη του «θεάματος», τους δεξιότεχνες της οποίας είχε παραπέμψει ήδη και ο Weber σε «κινηματογραφικές ταινίες», δεν ανέχεται την επίσημη της «δημιουργίας».