

# بور دیو و جامعه‌شناسی جامعه‌شناسی

زهره روحی

پی. یو. دیو، ریچارد جنکینز، ترجمه لایلا جوافشانی  
و حسن چاوشیان، تهران: نشرنی، ۱۳۸۵، ۲۷۶ ص.  
۲۸۰۰۰ ریال.

آثار بور دیو «به بهترین، و مثبت‌ترین معنای ممکن این کلمه، تحریک کننده هستند. نوشته‌هایی که او برای ما به جا گذاشته، اصرار دارند که ما باید منتقد آنها باشیم. فقط با این کار، و نه کمتر از آن، می‌توانیم به اهمیت آنها شهادت دهیم» (ص ۲۸).

عبارت بالا از ریچارد جنکینز، استاد جامعه‌شناسی



فرا می‌خواند که در قلمروهای دانشگاهی و آکادمیک فرانسه رخ می‌دهد. هر چند که او معتقد است این نزاع و ستیز متعلق به تمامی قلمروهای تولیدات فرهنگی است (و فقط خاص فرانسه نیست): «میدان دانشگاه، همچون هر میدان دیگری، محل مبارزه برای تعیین شرایط و معیارهای عضویت مشروع و سلسله مراتب مشروع است... دسته‌های مختلف افرادی که (کم و بیش به صورت گروه تشکل یافته‌اند) بر اساس این معیارها تعریف می‌شوند، از این معیارها نفع می‌برند» (ص ۲۳۸).

از این رو جنکینز پیشنهاد می‌کند، برای دستیابی به چشم‌انداز جامعه‌شناسی بور دیو، یعنی جامعه‌شناسی به عنوان یکی از تولیدکنندگان میدان فرهنگی، پیش از هر چیز می‌باید «آن را در متن فهم خود وی از زبان و تولید فرهنگی بنشانیم» (ص ۲۰). او نیز بر این نظر است که بور دیو منکر وجود چیزی به نام معرفت، زبان و فرهنگ به طور کلی است. به باور بور دیو «فقط زبان، فرهنگ و معرفتی وجود دارد که در هر متن و زمینه‌ای، کم و بیش مسلط است» (ص ۲۱).

اینکه بگوییم قلمرو فرهنگ و تولیدات فرهنگی، برای هر گونه نگرشی، منبعی به شمار می‌آید که می‌تواند آن را صرف تثبیت منافع و ماندگاری خود کند، مطلبی است جدا از آنچه بور دیو ادعا می‌کند. در نگاه اخیر فرهنگ به عنوان حیطه ارزشهای معناداری که اعضای یک جامعه و یا یک گروه معین دارند، و نیز هنجارهایی که در مناسبت با آن ارزشها آفریده می‌شوند و... محفوظ باقی می‌ماند. به بیانی، مفهوم فرهنگ و حتی کارکرد جامعه‌شناسانه و انسان‌شناختی آن، به جهان بینی خاصی که بر آن سلطه یافته است، تقلیل داده نمی‌شود. و از این رو می‌توان در مقام نقد جهان بینی مسلطی نشست که فرضا با ابتذال خاص خود، این منبع را با بحران ارزشها و هنجارها روبه‌رو ساخته است.

اما در جامعه‌شناسی تأملی بور دیو، این حیطه ارزشی و هنجاری با اقتدار غالب یکی گرفته می‌شود. و اگر هم نخواهیم این گونه مسئله را فرموله کنیم باید بگوییم از نظر وی فرهنگ محل نزاع و ستیز خدایان و پری است. با این تفاوت بزرگ که وبر جایگاهی والا برای آگاهی فردی و عمل آگاهانه معطوف به عقلانیت و آگاهی ناظر بر آن قائل بود. حال آنکه بور دیو منکر آگاهی و عمل عقلانی است (در این باره بیشتر خواهیم گفت). به قول جنکینز، فرهنگ در آثار بور دیو چندان به کار تبیین نمی‌آید: «با به صورت ملغمه‌ای از مصنوعات مادی قابل مصرف - هر چیزی از آهنگهای موسیقی پاپ تا لباسهای کودکان تا نقاشی‌ها - یا به صورت مفهومی انتزاعی و فن بیانی ظاهر می‌شود که حوزه ناآگاه را اشغال می‌کند» (ص ۱۴۷). در نگرش بور دیو «همه فرهنگها به یکسان خودسرانه هستند... و در پشت همه فرهنگها ضمانت خودسرانه قدرت عملی محض نهفته است» (ص ۱۶۳). و بدین ترتیب بور دیو با خودسرانه پنداشتن همه فرهنگها، و نیز استقرار فرهنگ در حوزه ناآگاهی، مفهوم خاص فرهنگ را ویران می‌کند.

دانشگاه شفیلد است. وی در اثری که پیش رو داریم، بیشترین تلاش خود را کرده است تا با انتقاد حرفه‌ای و منصفانه خویش از بور دیو، به اهمیت تفکر او در حیطه جامعه‌شناسی گواهی دهد.

مسئله با توجه به محدودیت این مقاله، پرداختن به تمامی مباحث مورد نظر جنکینز در آن امکان پذیر نیست. اما با توجه به رهیافت بور دیو به جامعه‌شناسی که اصرار دارد جامعه‌شناسی جامعه‌شناسی باشد، مطالبی را در این باره برگزیده‌ام.

بور دیو کار خود را که در حقیقت عینی‌سازی عینی‌سازی‌های جامعه‌شناسی است، جامعه‌شناسی تأملی می‌نامد تا تمایز بین خود و سایر جامعه‌شناسانی را که ادعای عینی ساختن دیدگاه عینی‌کننده جامعه‌شناسی را دارند، برجسته سازد: «... عینی ساختن هر تولیدکننده فرهنگی، مستلزم چیزی بیش از اشاره به -و گالایه از- پیشینه و جایگاه طبقاتی او، "نژاد" او، یا جنسیت اوست. ما نباید عینی‌سازی موقعیت او در جهان تولید فرهنگی را فراموش کنیم» (ص ۲۲). بور دیو برای عینی ساختن عینی‌سازی جامعه‌شناسی، ناچار می‌شود آن را به عنوان گفتمانی در میدان تولیدات فرهنگی ببیند. و این از نظر جنکینز با تلقی دیگر وی از جامعه‌شناسی به عنوان قلمروی علمی مغایرت دارد. از این رو نقل قول بور دیو را در این خصوص می‌آورد: «علوم انسانی تابع همان قواعدی هستند که در همه علوم دیگر به کار می‌روند. ما ناچاریم دستگاههای تبیینی منسجمی از متغیرها خلق کنیم و گزاره‌ها را در مدلهای دقیق و محتاطانه‌ای کنار هم بچینیم تا شمار زیادی از واقعیت‌های قابل مشاهده تجربی را توضیح دهد و تابع شرایط انسجام منطقی، نظام‌مندی و ابطال پذیری تجربی باشد» (ص ۲۳). با وجود این هنگامی که بور دیو تذکر می‌دهد که «عینی‌سازی موقعیت جامعه‌شناس در جهان تولید فرهنگی» را در نظر گیریم، در واقع ما را به مشاهده جنگ و مبارزه‌ای

جنکینزی می گوید: «نخستین تاکتیک براندازی بورديو اين است که فرهنگ (به معنای قریحه برتر) را در فرهنگ (در معنای کلی انسان شناختی) حل کند» (ص ۱۹۶). اما به باور من، بورديو (با توجه به نگاه صرفاً کارکردگرایانه اش به فرهنگ) از این هم فراتر می رود. چرا که قبل از هر چیز آن را عرصه ای می بیند که هم وسیله ای است برای ایجاد سلطه، هم هدفی جهت چیرگی بر آن چیزی که مورد منازعه است. و بالاخره میدان جنگی است که نزاع در آن رخ می دهد (ص ۱۸۵). به هر حال بورديو بر پایه همین نگاه کارکردگرایانه مبتنی بر قدرت است که منکر کلیت فرهنگ می شود و به مفاهیمی چون **خشونت نمادین** و مشروعیت ناشی از آن می رسد. خصلت سلطه طلبانه فرهنگ «از دو جهت، یا به دو معنا، دلخواهی و خودسرانه است: تحمیلی بودن اش و محتوایش» (ص ۱۶۳). و همین امر سبب می گردد تا نظامی از نمادها و معناها به گروهها و طبقات اجتماعی تحمیل گردد. و بورديو، این امر تحمیلی حاوی نمادها و معناها (هیچ فرقی نمی کند چه محتوایی داشته باشد) را **خشونت نمادین** می نامد (صص ۱۶۲، ۱۶۳). جنکینزی که سعی دارد با وفاداری به زبان متن بورديو به توضیح نظریه خشونت نمادین دست یازد (ص ۱۶۲)، قرارگاه اصلی آن را در دیدگاه بورديو چنین نشان می دهد: «فعالیت پرورشی و تربیتی» (ص ۱۶۳)؛ «کنش تربیتی، همراه با تولید فرهنگ با همه خوددستی های آن، روابط قدرت را نیز با تولید می کند و این روابط قدرت، بر عملکرد کنش تربیتی مذکور مظهر تأیید می زند» (صص ۱۶۳، ۱۶۴). برای کسانی که با نگرش کارکردی - ساختارگرایانه پارسونز آشنایی دارند، نحوه دیدن بورديو به قلمرو فرهنگ و تولیدات فرهنگی (به مثابه وسیله ای برای بازتولید ساختار مسلط)، بی شک یادآور نگرش اوست. باری، جنکینزی با باز کردن نظریه خشونت نمادین و قرارگاه اصلی آن، بر ایمان روشن می کند که این خشونت به هیچ وجه خشونتی فیزیکی نیست؛ بلکه فرآیند تربیت و تلقینی را منظور دارد که به واسطه آن، نمادها و معناهایی در جامعه مشروع دانسته می شوند که تأمین کننده منافع گروهها و طبقات حاکم هستند. منافی که از راه بازتولید مجدد آن نمادها (به باری نهادینه شدن شان در سیستم های آموزشی و تربیتی)، ساختارهای اجتماعی از نو بازتولید می گردند (صص ۱۶۵-۱۶۴). بورديو خود در این باره می گوید:

«جامعه شناسی نهادهای آموزشی، خصوصاً نهادهای آموزش عالی، ممکن است سهم قاطع و تعیین کننده ای در عیان ساختن جنبه به وفور فراموش شده جامعه شناسی قدرت داشته باشد که مستعمل بر علم پیش های روابط طبقاتی است. در واقع، در میان همه راهلهایی که در طول تاریخ برای مسئله انتقال قدرت و امتیاز مطرح شده، احتمالاً هیچ کدام بر کارانه تر از راه حل نظام آموزش و پرورش نبوده، که به همین دلیل مناسب حال جوامعی است که معمولاً شکلهای رسوای انتقال وراثتی قدرت و امتیاز را نمی پذیرند، چرا که این نظام در بازتولید ساختار روابط طبقاتی سهیم است ولی با این نیرنگ و تزویر همراه است که کارکرد فوق را زیر نقابی از بی طرفی انجام می دهد.» (ص ۱۷۱)

از نظر بورديو، هر قدر کار تربیتی بیشتری در امر تلقین نمادهای خودسرانه فرهنگی صورت گیرد، خشونت نمادین، گرایش بیشتری به پنهان شدن و پنهان عمل کردن دارد. به بیانی حفاظت از نظم موجود از آینده های خود محدودسازی و خود - سانسوری به عهده می گیرند (ص ۱۶۶). اما نکته

عجیب اینجاست که در هیافت جامعه شناسی تأملی بورديو، این "خود - سانسوری" و "خود - محدودسازی"، با ذره ای پیامدهای آسیب شناختی اجتماعی و روانی همراه نیست. به نظر می رسد که از دیده او کنشگران اجتماعی تحت سلطه (گروهها و طبقات فرودست) به صورت همدستانی ظاهر می شوند که بی آنکه بویی از این توطئه نهادینه کردن نمادهای طبقه حاکم ببرند یا اصلاً ضرورتی برای درک آن احساس کنند، از طریق پذیرش بی چون و چرای موقعیت اجتماعی خویش و نیز تطبیق دادن و سازگار کردن خود با شرایط طبقاتی خویش در استمرار آن همکاری می کنند: «... این جبریتها، لازم نیست که آگاهانه درک شوند تا افراد را مجبور کنند که تصمیم های خود را بر مبنای آنها، به عبارت دیگر بر اساس آینده عینی مقوله اجتماعی خویش اتخاذ کنند.» (ص ۱۷۳)

زیرا همان گونه که جنکینزی به توضیح نظریه خشونت نمادین و بازتولید اجتماعی بورديو می پردازد، «ریختار»<sup>۲</sup> طبقات فرودست، در ایجاد پذیرش مشروعیت نظام، محرومیت و نابرابری آنها را تقویت می کند.» (ص ۱۷۴)

زمانی که فروید در کتاب ناخوشنویدهای فرهنگ خویش، پرده از عامل سرکوبگری فرهنگ برداشت، ضمن غافلگیری دلهره آمیز مخاطب، او را به تأملی عمیق نسبت به فرآیند پیچیده "جامعه پذیری" و "فرهنگمندی" انسان اجتماعی واداشت؛ تا نظاره گر پارادوکسی باشد که فقط گریبانگیر انسان دارای هستی فرهنگی است. تمامی این تأملات در من مخاطب نوعی، تنها از این روی رخ می دهد که وی اقدام به آسیب شناسی هایی کرده بود که در هیئت روان رنجوری ناشی از خودسانسوری و خودمحدودسازی، به ناخودآگاه پناه برده بودند. به بیانی، ناخودآگاه از نظر فروید، محل نه گفتن غریزه زندگی به محدودسازی های آزادی و خود سانسوری های فرهنگی بود. حال آنکه از دید بورديو، نه تنها اعتراضی صورت نمی گیرد، بلکه اصلاً جایی برای درک حس تحت ستم بودن و کینه نسبت به نابرابریهای اجتماعی، توسط کنشگر اجتماعی وجود ندارد! بی جهت نیست که در جامعه شناسی بورديو، نه تنها با ناهنجاریهای اجتماعی و تنشهای اجتماعی ناشی از در حاشیه قرارگرفتنی گروههای مطرود مواجه نمی شویم، بلکه به عکس گرایش عجیبی به یکدست سازی جامعه می بینیم: در یک سو طبقه یا گروه غالب قرار دارد و در سوی دیگر، گروهها و طبقات تحت سلطه؛ بین این دو گروه همکاری به ظاهر مسالمت آمیزی که "ریختار" آن را هدایت می کند، وجود دارد. گروه اول در صدد تأمین منافع اجتماعی - طبقاتی خویش است و گروه دوم از طریق ریختار طبقاتی اش، بدون هر گونه درکی معترضان، بنا به عادت و حتی ایمان به نمادهای فرهنگی ای که در واقع حفظ و بازتولید وضع اجتماعی موجود است، به استمرار حیات سلطه گروه اول باری می رساند و این ساز و کار فارغ از هر گونه آگاهی، تنها به وسیله ریختاری صورت می گیرد که سازنده و شکل دهنده خلق و خوهای است که در حقیقت سازگار کننده فرد با وضع موجود است. از نظر بورديو، همین خلق و خوهای پرورشی هستند که فرد را وامی دارند، فقط آن چیزی را بخواهد و آرزو کند (به اصطلاح بورديو، چشمداشتهای ذهنی ای داشته باشد) که در جهان اجتماعی عینی خویش، جزو شرایط قابل امکان (احتمالات عینی) اوست. بر این اساس بورديو می گوید:

«... بنابراین، نامحتمل ترین اعمال به عنوان چیزهایی

تصور ناپذیر حذف می شوند و این کار با نوعی متابعت فوری از نظم انجام می گیرد که عاملان را به توفیق اجباری و امتناع از چیزی که در هر صورت از آنها دریغ می شود و اراده کردن آنچه حتمی و اجتناب ناپذیر است، متمایل می سازد.» (ص ۱۳۰)

جنکینزی می گوید: «آنچه بورديو در اینجا می گوید شباهت درخور توجهی با کارکردگرایی ساختاری و حتی کارکردگرایی ساختاری تالکوت پارسونز دارد: ثبات اجتماعی، محصول درونی شدن ارزشها، عقاید و هنجارهای مشترک است.» (ص ۱۳۱)

به هر حال، در هیافت فاصله گذارانه بورديو، آنچه از مفهوم ریختار و نیز چشمداشت ذهنی از احتمالات عینی حاصل می شود (هر چند وی آن را خوش نمی آید و انکار می کند)، جبریتی است که همواره پیش از هر کنش و فضای ارتباطی کنشگر موجودیت دارد. و صد البته جبری که خود کنشگر از آن مطلع نیست. بنابراین سخنی گراف نیست اگر بگوییم، تاریخ در نگرش بورديو به ناگزیر وضعی تداومی و تکراری پیدا می کند. وی در خصوص ارتباط بین ریختار و تاریخ می گوید: «ریختار که محصول تاریخ است، اعمال فردی و جمعی تولید می کند - و بر تاریخ می افزاید - و این در انطباق با شاکیلهایی صورت می پذیرد که توسط تاریخ ایجاد شده اند» (ص ۱۲۹). اما وی توضیحی در این باره نمی دهد که ریختار چگونه توسط تاریخ ایجاد شده است. به قول جنکینزی، بورديو هیچ رغبتی به پروراندن مدلی نظری درباره «چرایی اعمال مردم یا اینکه چرا اوضاع به گونه ای که هست، هست» ندارد. «تاریخ و فرآیند، به جای درک شدن، توصیف می شوند. برای مثال، تغییر اجتماعی می تواند محصول "تعیین بیرونی" اوضاع و شرایط تغییر یافته باشد، اما چرا این اوضاع و شرایط تغییر کرده اند؟ می توان نتیجه گرفت که اتهام جبرگرایی، در مورد بورديو اتهام موجبی است.» (ص ۱۵۳)

شاید بخشی از علتی که خواننده بورديو (به رغم نظریه استراتژی پردازشی<sup>۳</sup> او) استنتاجی جبرگرایانه از وی دارد،





پی‌یر بوردیو

تلقینی؟) دارند که از طریق چشمداشت‌های ذهنی از احتمالات عینی و نیز خشونت نمادین، یکدیگر را تقویت و باز تولید می‌کنند، این همه بدون یاری زبان در مفهوم بوردیویی میسر نخواهد شد:

«روابط زبان شناختی همیشه روابط قدرت هستند و، در نتیجه، در محدوده‌های تحلیل صرفاً زبان شناختی نمی‌توان آنها را توضیح داد. حتی ساده‌ترین مبادلهٔ زبان شناختی نیز شبکهٔ پیچیده و پر شاخ و برگ از روابط قدرت تاریخی را وارد صحنه می‌کند که میان سخنگو، که از اقتدار اجتماعی معین برخوردار است، و مخاطب، که این اقتدار را به درجات متفاوت باز می‌شناسد، و همچنین میان گروههایی که هر یک به آن تعلق دارند، برقرار است.» (ص ۲۳۳)

بنابراین از نظر بوردیو، زبان ذاتاً پدیده‌ای اجتماعی و عملی است و «تفکیک میان زبان شناسی و جامعه‌شناسی برای هر دو رشته بی‌فراجم و زینبار است» (ص ۲۳۲). چرا که همان گونه که در نقل بالا از وی دیدیم، هر دو به تفسیر جنکینز با «نحوهٔ تحقق سلطه از طریق دستکاری منابع نمادین و فرهنگی، و از طریق همدستی زیر سلطه‌ها» ارتباط دارند (همان جا). بوردیو در این طریقهٔ فاصله‌گذاری مضاعفش (جامعه‌شناسی جامعه‌شناسی) که با یک روش کار کردی - ساختاری مشابه، قلمروهای متفاوت را مورد بررسی قرار می‌دهد، علاقهٔ شدیدی به استفاده از واژگان اقتصادی در این بررسی‌ها دارد. برای مثال می‌توان به استفاده از استعارات «سرمایه»، «بازار» و حتی «سود» اشاره کرد. مثلاً از نظر بوردیو، از آنجا که «تفاوت‌های زبانی بازترجمان» تفاوت‌های اجتماعی هستند، بنابراین بازارهای زبانی، کاملاً در جنبهٔ میدان‌های خاص قرار دارند. [و] زبان مشروع حاکم، سرمایه‌ممتازی است که در گفتار، حس تشخیص گوینده را، که سود این سرمایه است، ایجاد می‌کند. همین تشخیص، همراه با صحت و درستی مشروع گفتار، فضیلت و برتری در زبان را تشکیل می‌دهد» (ص ۲۳۴). به زبان ساده، بوردیو بر این باور است که از آنجا که در قلمرو زبان (یا به اصطلاح خودش میدانها و یا بازارهای زبانی)، همان مبارزات اجتماعی - طبقاتی در کار است، قدرت حاکم تلاش دارد تا از راه تسلط بر منابع فرهنگی - زبانی، نمادهای زبانی خود را در مصدر قدرت بنشاند. و آن کسی که قادر باشد تا از این نمادها در ارتباطات اجتماعی - گفتاری خود استفاده کند، به این می‌ماند که در عمل تسخیر بازار زبانی به توسط سرمایه‌های نمادین قدرت مسلط مشارکت دارد. و کلیهٔ این عملیات از نظر بوردیو به دلیل حس تشخیص و منزلت اجتماعی است که صورت می‌گیرد و به مثابهٔ «سود» نصیب فردی می‌شود که در ازای تثبیت بازار و تقویت و باز تولید سرمایهٔ قدرت طبقهٔ حاکم یا گروه مسلط، به فرد مشارکت کننده در تعاملات اجتماعی داده می‌شود.

با وجود انتقادهای شدید به بوردیو در به کارگیری استعارات اقتصادی، به اعتقاد من، یکی از جذابترین بحث‌های بوردیو، استفاده از همین استعارات اقتصادی در تبیین ارتباطات اجتماعی - موقعیتی کنشگران است. و هر چند که کاملاً این نظر جنکینز صحیح است که مبارزه بر سر منزلت اجتماعی و تشخیص در دیدگاه بوردیو، «مفهوم

ناشی از نفی آگاهی و شناخت آگاهانه در جامعه‌شناسی اوست. به دلیل اهمیت بحث، کمی آن را توضیح می‌دهیم. از نظر بوردیو عمل، محصول فرآیندهای آگاهی و شناخت نیست؛ بلکه «ریشه در فرآیند مستمر یادگیری دارد که در کودکی آغاز می‌شود و از طریق آن، کنشگران - بی‌آنکه بدانند - درست و غلط را می‌شناسند» (ص ۱۸). و نیز وی، زندگی اجتماعی را (به اقتباس از ویگنشتاین) به منزلهٔ «بازی» ای می‌داند که همانند تمامی بازی‌ها (که به کمک قواعد شکل می‌گیرند)، با قواعدی که تعیین می‌کند چه کاری ممکن است و چه کاری ممکن نیست، به صورت تجربی در عمل یاد گرفته می‌شود (ص ۱۱۶): «فقط با انجام دادن هر چیز است که دانستن آن چیز ممکن می‌شود» (ص ۱۱۳). در ضمن او معتقد است، هر چند کنشگران بر این باورند که اهداف و مقصود خویش را آگاهانه تعیین و دنبال می‌کنند، اما در حقیقت این باور، خطا و توهمی بیش نیست (ص ۱۱۹). و نیز اینکه (همان طور که در بالا تر به طور ضمنی ملاحظه شد) از نظر بوردیو، این ریختار است که فرمان انتخاب‌گزینندهٔ چشمداشت‌های ذهنی از احتمالات عینی را برای کنشگران صادر می‌کند: «ما همیشه می‌توانیم بگوییم که افراد دست به انتخاب‌هایی می‌زنند، به شرطی که فراموش نکنیم که آنها اصول این انتخاب را انتخاب نمی‌کنند.» (ص ۱۲۵)

بنابراین نظریهٔ استراتژی پردازی وی با وجود اینکه به ظاهر از آزادی عملی علی‌البداهه برخاسته از تجربه برخوردار است، به دلیل حکمرانی پیشاپیشی ریختار در قلمرو تجربه، عمل‌نافی خود می‌شود. جنکینز در این باره می‌گوید: «مدل عمل او، به رغم همهٔ اشاره‌هایی که به باده پردازی و انعطاف و سیالیت می‌کند، دست آخر به ضیافت همنوایی کور کورانه و خالی از تفکر تبدیل می‌شود.» (ص ۱۵۳) و از سوی «شناخت» در جامعه‌شناسی متأملانهٔ بوردیو، وضعی کاملاً مبهم دارد. به باور جنکینز این شناخت که سرچشمه‌ای ریختاری دارد، با وجودی که پایه و اساس اعمال فردی را شکل می‌دهد، «نوعی معرفت ناآگاهانهٔ جمعی دربارهٔ بخت‌های زندگی دسته‌های کنشگران است» (ص ۱۵۴). حال آنکه جنکینز معتقد است، شناخت کنشگران از دنیای اجتماعی بسیار بیشتر از آن چیزی است که بوردیو حاضر به پذیرش آن است (همان جا).

به هر حال، اگر بپذیریم که شناخت و عمل در جامعه‌شناسی متأملانهٔ بوردیو، خاستگاهی ریختاری و پرورشی - تربیتی

پردازی دوباره‌ای دربارهٔ مدل قشر بندی اجتماعی و بر است» (صص ۲۰۹ و ۲۱۰)، اما تا جایی که اطلاع دارم هیچ کس تا قبل از بوردیو این چنین پرده از روابط طبقاتی موجود در کنش گفتاری بر نداشتند. بود. هیچ گاه جامعه‌شناسی تا پیش از این صحنهٔ باز شناسی اصرار بر یک قشر یا گروهی خاص در به کارگیری ادبیاتی خاص نبوده است. بوردیو با استفاده از استعارات اقتصادی به طور مستقیم پلی بین ساختار قدرت و قلمرو زبان می‌زند و به آشکار کردن نمادهای فرهنگی و زبانی‌ای می‌پردازد که به مثابه ابزار قدرت در اختیار گروه یا طبقه خاصی قرار می‌گیرد.

اما از آنجا که قلمرو اقتصاد، به گفتهٔ ویر (و تمامی اقتصاددانان و نیز تمامی جامعه‌شناسان معتقد به کنش آگاهانه و عقلانی)، قلمروی است که در آن کنشگر اجتماعی، آگاهانه منافع و اهداف خود را دنبال می‌کند، بوردیویی که پیش از این آگاهی و شناخت آگاهانهٔ کنشگر را منحل کرده است، چگونه می‌تواند از استعارات قلمرو اقتصاد استفاده کند!

با وجودی که بوردیو برای پر هیز از اتهام اقتصادگرایی و تناقض گویی، معتقد است بر خلاف اقتصاددانان که برای آنها فقط یک نوع سود یعنی تعقیب منافع شخصی مادی و عقلانی وجود دارد، برای او صورتهای متعددی از سود و نفع به تعدد میدانها وجود دارد و آنها را بر ساخته‌های فرهنگی یا تاریخی‌ای می‌داند که موضوع مبارزه هستند (ص ۱۳۹) اما به واقع نمی‌توان منکر سخن کاملاً به حق جنکینز بود و با او همراهی نکرد:

«این مواضع بوردیو، بخشی از مخالفت او با نظریهٔ کنش عقلانی نیز می‌باشد. با این حال، در اینجا تناقض و ابهامی در تفکر او وجود دارد. می‌توان پذیرفت که منافع متغیر و متعددی، اما دشوار می‌توان تصور کرد که چگونه «سود» می‌تواند چیزی غیر از هدفی باشد که کنشگران آگاهانه تعقیب می‌کنند. تنها بدیل ممکن این است که دانشمند اجتماعی منفصل و مشاهدگر تصمیم بگیرد که منافع کنشگران چیست و چه چیزی به نفع آنهاست، و این رهیافتی است که بوردیو پیوسته رد می‌کند. به رغم اعتراضها و مخالفت‌هایی که بوردیو در تعریف و فرمول بندی هایش مطرح می‌کند، استفاده از واژهٔ «نفع یا سود» یا جنبهٔ اجتناب ناپذیر تصمیم‌گیری آگاهانه و حسابگرانه را وارد تحلیل می‌کند، یا غرور و خود بینی معرفت شناختی [دانشمند اجتماعی] را که غیر قابل دفاع است.» (همان جا)

اغراق نکرده‌ایم اگر بگوییم، بوردیو با خصلت رادیکالی خود در حذف و انکار فرهنگ، به جای فرهنگ به مثابه منبعی که به تصرف قدرت حاکم در آمده است و یا به عنوان نظامی «مشروع ساز» در خدمت به یک نظام سیاسی خاص و نمادهای باز تولید کنندهٔ آن؛ و نیز حذف و نفی آگاهی، به جای آگاهی کاذب تحت سلطهٔ منافع قدرت مسلط، لطمهٔ جبران ناپذیری به جامعه‌شناسی متأملانهٔ خود وارد کرده است. وی نه تنها با نگرش کار کردی - ساختاری معطوف به قدرت، کنشگر اجتماعی تحت سلطه را به عاملیت ساختاری - اجتماعی فاقد درک ستم طبقاتی تبدیل می‌کند و بدین ترتیب به روی امکان کمترین آگاهی انتقادی در کنشگر اجتماعی از «وضع موجود» چشم می‌بندد، بلکه با این نگرش به رغم ادعاهایش در برداشتن فاصلهٔ بین عین و ذهن به مدد ریختار، با شکاف عمیقی که بین شناخت و عمل ایجاد می‌کند، از توبین ذهن و عین جدایی می‌افکند. جنکینز در خصوص انکار بوردیو نسبت به وجود چیزی به نام آگاهی در

تیبیین‌هایی که کنشگران از عمل خویش دارند، می‌گوید: «بوردیو، به رغم مخالفت با نخوت معرفت‌شناختی ساختارگرای، که در آن دانشمند اجتماعی (همچون مادر) همه چیز را بهتر می‌داند، سرانجام موضع مشابهی اتخاذ می‌کند. شاید کنشگران باور داشته باشند که کنش آنها، دست کم تا حدی، به واسطه تعیین اهداف و اتخاذ تصمیم‌ها و به اجرا گذاشتن آنها صورت می‌گیرد. ممکن است آنها این اهداف و تصمیم‌ها را برای جامعه‌شناس محقق نیز توضیح دهند. اما جناب بوردیو است که می‌داند این یک توهم و خطاست؛ تبیین حقیقی رفتار را باید در ریختار یافت.» (ص ۱۵۱)

با توجه به اینکه از نظر بوردیو تعیین‌کننده قصد و هدف از عمل، نه خود کنشگر بلکه ریختار است؛ این پرسش پیش می‌آید که آیا این بوردیو است که با ذهنیت و شناخت خلاق و بدیع خویش، فرضاً به آشکارسازی روابط طبقاتی در کنش گفتاری دست زده است، یا اینکه این ریختار طبقاتی اوست که در جهت تثبیت قدرت مسلط و بازتولید روابط طبقاتی، او را به اتخاذ چنین نگرشی واداشته است؛ بنابراین به عین ابعاد لطماتی را می‌بینیم که بوردیو با حذف آگاهی و نیز جدایی بین عمل و شناخت کنشگر به جامعه‌شناسی خود وارد کرده است. آیا جامعه‌شناسی او کژدمی است که به خود نیش می‌زند؟! «اگر جامعه‌شناسی مورد نظر من تفاوت مهمی با سایر جامعه‌شناسی‌های گذشته و حال دارد، این تفاوت در وهله اول در این است که این جامعه‌شناسی، سلاح‌های علمی خویش را پیوسته به سمت خویش بازمی‌گرداند و خود را

هدف می‌گیرد.» (ص ۲۴۶)

شاید در این لحظه با خود بگوییم، برای چه، چرا باید راهی را برویم که در نهایت به تفسیر عمل خویش منجر می‌گردد؟! آیا این تصویرسازی نوینی است از فَلَکِ لعبت‌باز در هیئت ریختار!

می‌توان با همین آشفتگی به استقبال نظریات بوردیو رفت؛ اما اگر صبوری پیشه کنیم و نظریات او را نه بازگویی واقعیت، بلکه بازگویی تحقیقات پژوهشی خود وی تعبیر کنیم، می‌توانیم او را به قول جنکینز «رفیق و همراه خوبی برای اندیشیدن» ببینیم. برای مثال، اگر همان گونه که جنکینز تأویل می‌کند، ریختار را نه به صورتی که بوردیو تفسیر می‌کند، بلکه حوزه‌ای مابین دو سر طیف فرآیندهای ذهنی آگاهانه و ناآگاهانه قلمداد کنیم، در این صورت قلمروی برای تبیین عادات‌های اجتماعی شده خواهیم داشت و بدین ترتیب اهمیت جامعه‌شناختی شایانی پیدا خواهد کرد (ص ۲۶۸). بر اساس چنین تلقی‌ای جنکینز می‌گوید: «در همین حوزه است که اجتماعی شدن و یادگیری‌های اوان کودکی، قوی‌ترین ریشه‌های خود را می‌دوانند. اکنون به آسانی می‌توانیم با بسط این استدلال به سرچشمه‌های نیرو گرفتن فرآیندهای نهادی شدن برسیم.» (همان جا)

به هر حال، جامعه‌شناسی بوردیو، هر چند مصون از خطا و لغزش نیست، اما آموزه‌های بسیاری در جهت تأملات انتقادی با خود دارد. و تلاش صادقانه جنکینز در ساده سازی زبان پیچیده و غامض بوردیو و نیز نکته‌سنجی‌های

هوشیارانه و عاری از غرض وی سبب می‌شود تا خواننده با لذت کتاب را به پایان برد.

۱. «میدان، نظام ساخت یافته موقعیت‌هایی است - که توسط افراد یا نهادها اشغال می‌شود - که ماهیت آن، تعریف‌کننده وضعیت برای دارندگان این موقعیتهاست. میدان همچنین نظام نیروهایی است که بین این موقعیتها وجود دارد؛ یک میدان، از درون بر اساس روابط قدرت ساخت می‌یابد.» (ص ۱۳۶).
۲. شاید بتوانیم در اینجا ریختار (معادل انتخابی مترجمان در برابر habitus) را به معنای «نظم و الگویی در نظام تمایلات» (ص ۶۹) هر فرد یا گروه اجتماعی بدانیم که در نهایت در تفسیر بوردیو به صورت «ناخودآگاه فرهنگی» تلقی می‌شود. از نظر بوردیو ریختار، با توجه به پیوند آن با جایگاه طبقاتی، برای افراد متعلق به هر طبقه اجتماعی، چشمداشتها و توقعات متفاوتی از موقعیت عینی اجتماعی ایجاد می‌کند. و بوردیو این انتظارات یا توقعات را اصطلاحاً «چشمداشت‌های ذهنی از احتمالات عینی» می‌نامد.
۳. «یعنی در نظر گرفتن این واقعیت که... سرچشمه عمل کنشگران را در تجربه خود آنها از واقعیت - حس عملی آنها یا منطق عملی آنها - جای دهد نه در مدلهای تحلیلی که دانشمندان اجتماعی برای تبیین این عمل برمی‌سازند.» (ص ۱۱۷)
۴. «استفاده از واژه سرمایه برای توصیف اقلام با ارزش میدانهای اجتماعی» (ص ۱۳۸).
۵. «استفاده از استعاره بازار به عنوان بدیلی برای مفهوم میدانهای اجتماعی» (ص ۱۳۹).



موروارید

<p><b>هزاران خورشید تابان</b></p>  <p>خالد حسینی ترجمه: مهرداد مهریار - ریمه کسری</p>	<p><b>عروس بیوه</b></p>  <p>لوئیس کرول الیس ترجمه: مهرداد مهریار</p>	<p><b>من و مولانا</b></p>  <p>زندگانی نسیب تبریزی برآمده و مکتوبه عبدالرحمن سنبل</p>	<p><b>چهره پنهان عشق</b></p>  <p>سیماک گلشیری</p>
<p><b>ترانه‌های بی‌هنگام</b></p>  <p>نگاهی به حاشیه و متن شعرهای نادرسی احمد آسامی ترجمه: مهرداد مهریار</p>	<p><b>اخگر</b></p>  <p>استانور مرای ترجمه: مهرداد مهریار</p>	<p><b>اینی در جان من</b></p>  <p>ایرادل آلتنه ترجمه: مهرداد مهریار</p>	<p><b>سرگشته دلبای تورگن</b></p>  <p>ویلیام نرور ترجمه: آناهیتا</p>

دفتر انتشارات موروارید: صندوق پستی: ۱۶۵۲-۱۳۱۴۵ تلفن: ۰۲۱-۴۴۴۷۷۸۴۸ تلفن فکس: ۰۲۱-۴۴۴۷۷۸۴۹

پست الکترونیک: Morvarid-pub@yahoo.com فروش اینترنتی: www.iketab.com