

وضعیت بوردیوی کنشگر اجتماعی

زهرا روحی

جامعه‌شناسی پی‌یر بوردیو از برخی خصیلت‌های پست‌مدرنیستی برخوردار است و کتاب «نظریه کنش: دلایل عملی و انتخاب عقلانی»^۱ حاوی سخن‌رانی‌های اوست. آنچه که این سخن‌رانی‌ها را تا حدی شگفت‌انگیز می‌کند، نظریات بدیع و حتا تناقض‌آمیزی است که از همان دیدگاه پست‌مدرنیستی، بداهت‌های ذهنی را به پرسش می‌گیرند. پس شاید بتوان گفت هنر و اصلاً ارزش چنین آثاری درهم شکستن بدیهیات و بازآزادسازی وضعیت اندیشه‌کردن است.

بوردیو در کتابش، ضمن موضوعاتی که طرح می‌کند، عمده‌ترین تلاش خویش را صرف نظریه‌ی کنش و درهم‌شکستن عقلانیت متکی به آگاهی‌ای می‌کند که مفهوم کنشگر متعارف را می‌سازند. او که گوشه‌ی چشمی به فلسفه‌ی هایدگر از یک سو، و روش کارکردی - ساختارگرایانه‌ی پارسونزی از سوی دیگر دارد، ترکیبی به وجود می‌آورد که حاصلش «عامل اجتماعی» یا کارگزار اجتماعی (Agent) است که جای‌گزین کنشگر اجتماعی (Acteur) می‌کند. بنا بر چنین ترکیبی حیظه‌ی «عادت‌واره» ای را ظاهر می‌سازد که با اتکاء به آن در صدد ویران‌کردن تمامی اعمالی است که به‌طور متعارف بدان‌ها آگاهانه (با قصد و نیت آگاهانه) و عقلانی گفته می‌شود. بنابراین، بوردیو آگاهی را به فراست عملی و عادت‌واره‌های متعلق به آن تعبیر می‌کند. شاید بتوان لبّ کلام او را به صورت زیر جمع‌بندی کرد:

۱- موقعیت‌های عملی به‌وجود آورنده‌ی الزامات و شرایطی هستند که گزینش‌های عقلی را تعیین می‌کنند.^۲ (ص ۶۴)

۲- عقل، فرایندی عملی و تاریخی است که بسته به شرایط تاریخی و امکانات اجتماعی - اقتصادی موجود در آن، به فوریت‌های زندگی پاسخ می‌دهد. (صص ۳۱۰ و ۳۱۱)

۳- از آنجایی که حیظه‌ی عمل حیظه‌ی عادت‌واره‌هاست، بنابراین گزینش‌های عقلی، گزینش‌های مبتنی بر عادت‌واره‌هاست. (صص ۶۳ و ۶۴)

۴- باور رایج و نیز جهان‌شمول یافته‌های عقلی، هر دو ادعایی است موهوم که فقط می‌تواند به معنای به‌انحصاردرآوردن حوزه‌های عامی باشد که توسط گروهی به اشغال درآمده‌است. (صص ۱۷۴ و ۳۱۰)

به باور من، نظریه‌ی عامل اجتماعی بوردیو و نیز حیظه‌ی عادت‌هایی که این موجود اجتماعی - تاریخی را می‌سازند، از بسیاری جهات قابل تأمل و حتا تحسین‌برانگیز است؛ اما کجا این نظریه با شکست مواجه می‌شود؟ جایی که در دام افراط نظری‌ای می‌افتد که بر اساس آن - بر خلاف آموزه‌ی هایدگر که تمایل داشت با تاریخی اعلام کردن انسان، شکاف بین سوژه و ابژه را پر کند - با روی آوردن به روش‌های کارکردی - ساختارگرایانه از نو اقدام به جداسازی عمل و آگاهی می‌کند و موقعیت عملی را، که گویی وضعیت‌ی عاری از آگاهی تاریخی است، مقدم بر آگاهی قرار می‌دهد.

به دلیل اهمیت بحث، ابتدا «عادت‌واره»ی مورد نظر بوردیو را هرچند به اجمال توضیح می‌دهیم: هر جامعه‌ای متشکل از مجموعه‌ی فضا‌های اجتماعی است، که خود این مجموعه از طریق چه‌گونگی توزیع سرمایه‌های فرهنگی و اقتصادی آن جامعه شکل می‌گیرد. بوردیو محل عملیات عادت‌واره‌ها را در همین فضای اجتماعی می‌داند (صص ۳۲ و ۳۳)؛ به عبارتی، «به ازاء هر سطح از موقعیت‌ها، سطحی از عادت‌واره‌ها (سلیقه‌ها) وجود دارد که بر اثر شرایط اجتماعی مناسب با آنها، مجموعه‌ی انتظام‌یافته‌ای از ثروت‌ها و خصلت‌ها به‌وجودمی‌آورد که در درون خود از یک وحدت اسلوب برخوردارند». (ص ۳۵) بوردیو در برنامه‌ی خود برای تبدیل کردن آگاهی به ناخودآگاهی و فراست عملی از «وحدت اسلوبی» سخن می‌گوید که عبارت است از «مجموعه وحدت‌گرایی از انتخاب‌ها که اشخاص، اموال و افعال خاصی را بر موارد دیگر ترجیح می‌دهند». (همان‌جا)

بنا بر چنین نظری، آگاهی فرد اجتماعی، به‌طور ناخودآگاه تحت شعاع ترجیح‌دادگی‌هایی است که مبداء رفتار را رقم می‌زنند و در واقع چیزی نیست جز همان حیطه‌ی عادت‌واره‌ها و نه محاسبات عقلانی‌ای که برای فرد اجتماعی دارای معنا و غایت است. شاید بتوان این‌گونه گفت که در معرفت‌شناسی بوردیو جایی برای تأمل و انتخاب‌های آگاهانه در نظر گرفته نشده است؛ برای مثال، پیروی از مد که در نظر برخی عملی کورکورانه و گله‌ای تعبیر می‌شود، طبق آموزه‌ی وبر، از تمایل به حیثیت اجتماعی نشأت می‌گیرد که همان اندازه به لحاظ عقلانی، معنادار و محاسبه‌پذیر است که عمل عقلانی معطوف به هدف فرضاً منافع اقتصادی؛ حال آن‌که بوردیو از آن‌جا که معناداری رفتارهای اجتماعی برای کنشگران را از یاد می‌برد، سر از حیطه‌ی عادت‌واره‌ی فاقد معناداری و غایت‌مندی درمی‌آورد که در آن مسلماً کنشگران اجتماعی به عاملان یا کارگزاران اجتماعی تنزل می‌یابند، و در این صورت است که غایت‌های آگاهانه‌ی رفتار اجتماعی نادیده انگاشته می‌شود. وی می‌گوید: «در تقابل با محاسبه خودآگاه، من رابطه هم‌دستی وجودشناختی (انتولوژیک)، میان عادت‌واره و حوزه را قرار می‌دهم. میان عاملان اجتماعی و دنیای اجتماعی رابطه‌ای از نوع هم‌دستی وجود دارد که مادون آگاهانه و مادون زبانی است... آیا یک رفتار بشری، حقیقتاً همیشه به عنوان غایت، یعنی هدف نتیجه‌ای دربردارد که غایت یعنی نهایت آن رفتار است؟» (ص ۲۰۶)

مسئله این است که بوردیو با نادیده‌گرفتن معناداری و غایت‌مندی کنش‌های اجتماعی، حیطه‌ی عادت‌واره را تبدیل به برهوتی فاقد آگاهی می‌کند. منظور از آگاهی در این‌جا نه از نوع فلسفی و استعلایی آن، بل که به‌وضوح منظور آگاهی اجتماعی و تاریخی است. شگفتی نسبت به بوردیو در همین وضعیتی است که او ایجاد می‌کند، چرا که با وجود تأکید صریحش بر تاریخی‌بودن عقل (صص ۳۱۰ و ۳۱۱)، گویی از آگاهی توقعی فرا اجتماعی و فراتاریخی دارد: نوعی ذات‌پنداری آگاهی؛ او که منکر و در جدال با هرگونه ذات‌باوری است، در نحوه‌ی برخوردش با آگاهی، چیزی بیش‌تر از وابستگی‌اش به پیش‌فهم‌ها و انضمامی-اجتماعی بودن آن طلب می‌کند و از این‌رو می‌گوید: «جهان اجتماع پوشیده و پرشده از فراخوانها به نظم و دستور است که فقط برای کسانی به

این عنوان مطرح است که مستعد مشاهده آن باشند، و قابلیت‌هایی را که عمیقاً پنهان و مدفون‌اند، بیدار کنند، بدون این که از مسیرهای آگاهی و محاسبه بگذرند... در ترکیب [مارکسیستی] «آگاهی نادرست» که به منظور اشاره به نتایج سلطه نمادین مطرح می‌شود، این تعبیر «آگاهی» است که در جای خود قرار نگرفته است.» (ص ۱۷۰)

همان‌گونه که به آن اشاره شد، یکی از دلایل مبهم و مخدوش بودن مفهوم آگاهی مورد نظر بوردیو، شاید، پشت کردن وی به مفهوم معناداری کنش اجتماعی و بر است که مید و پس از وی نظریه پردازان کنش متقابل نمادین، آن را در جامعه‌شناسی خود گنجانند و با این عمل، آگاهی را از حیطه‌ی فلسفه‌ی ایده‌آلیستی - ذات‌پنداری رهاوند و به آن وضعیتی زمینی - اجتماعی دادند؛ و دلیل دوم هم که باز به اشاره گفته شد، انکار غایت‌مندی رفتار اجتماعی از سوی بوردیو است؛ به بیانی وی همان توقعی را که از آگاهی طلب می‌کند، بالطبع از رفتار غایت‌مندان‌هی اجتماعی نیز طلب می‌کند.

شاید بتوان این‌گونه گفت که از نظر بوردیو، تنها زمانی می‌توان از غایت‌مند بودن رفتار اجتماعی سخن گفت که آگاهی به واقع آگاهی باشد و در جای مناسب تعبیری خود قرار گرفته باشد، غافل از این که چنین طلبی راه را برای بازگشت به اندیشه‌های ایده‌آلیستی و برپایی دوباره‌ی شکاف بین عین و ذهن باز می‌کند: تفکراتی از نوع ماقبل دیالکتیکی؛ به هر حال، وی با مصادره به مطلوب «بازی» ویتگنشتاین می‌گوید: «عاملان اجتماعی که فراست بازی دارند، که انبوهی از الگوهای عملی درک و داوری‌ای را درهم آمیخته‌اند که به عنوان ابزارهای برساختن واقعیت، به عنوان اصول نگرش و طبقه‌بندی جهانی که در آن حرکت می‌کنند، عمل می‌کنند، نیازی به این ندارند که مقاصد رفتارهای خود را به عنوان غایت مورد نظر قرار دهند. عاملان اجتماعی سوژه نیستند که در مقابل یک ابژه (یا، حتا پایین‌تر از این در مقابل یک مسئله) قرار گرفته باشند که با یک عملیات ذهنی از نوع شناخت به این هیئت درآمدند.» (صص ۲۰۶ و ۲۰۷)

بوردیو به عوض این که در مقام جامعه‌شناسی عمل کند که قصد و هدفش خشی کردن مفاهیم ذات‌پنداری آگاهی و عقلانیت است، با وجود انزجاری که از

دیدگاه‌های مدرسی و پژوهشگران نظری دارد، به دلیل گرایش فکری‌اش به ساختارگرایی کارکردی، ناخواسته مخاطب را درگیر مفاهیم ناب آگاهی و غایت‌مندی می‌کند، به طوری که به نظر می‌رسد رهایی از دام تارهای مفاهیم انتزاعی‌اش غیرممکن می‌نماید.

بر اساس چنین وسواسی نسبت به آگاهی، رفتارهای اجتماعی هریک از ما معناداری و غایت‌مندی‌اش را از دست می‌دهد و تبدیل به الگوهای عادت‌ی فارغ از غایتی آگاهانه می‌شود. فرض کنید شما برای دیدن دوستی لباسی مناسب بپوشید و چند شاخه گل برای او ببرید. از منظر جامعه‌شناسان معتقد به معناداری کنش اجتماعی (به عنوان مثال «وبر»)، این رفتار شما به همان نسبت که برای خودتان دارای معنایی غایت‌مندانه است، برای دوست شما هم تک‌تک این اعمال، اعمالی محاسبه‌شده و دارای معنایی غایت‌مندانه است که غایتش یا معطوف به هدف است یا معطوف به ارزش. اما بوردیو به جای آن که منشاء و خاستگاه چنین رفتاری را در وضعیت تعاملی و معناداری دولایه‌ی شرایط اجتماعی - تاریخی و آگاهی - فرهنگی ببیند - که نه تنها حیطه‌ی عادت‌واره‌ها را ساخته‌اند، بل که به دلیل دارا بودن لایه‌ی دو وجهی همواره گشوده و تماماً دیالکتیکی، قادر به بازاندیشی مجدد نیز هستند - به چیزی بسنده می‌کند که فقط محصول یک بُعد از چنان وضعیت تعاملی و معناداری است؛ بسنده کردن به حیطه‌ی عادت‌واره‌هایی که ساختارها حاکم آن هستند؛ و از آنجا که حیطه‌ی فعال تعامل و معنادار نهفته در پس رفتار اجتماعی را مورد غفلت قرار می‌دهد، برخلاف اعتقاد و میلش (صص ۲۰۶ و ۲۰۹ و ۲۱۲)، آگاهی و غایت‌مندی را به جایگاه المپی‌شان باز می‌گرداند؛ بدین گونه هنگامی که آگاهی و غایت‌مندی هر دو در تعلیق تردید فلسفی قرار گیرند، راهی باقی نمی‌ماند به جز آن که کنشگر اجتماعی به عامل یا کارگزار اجتماعی تنزل پیدا کند.

اکنون لازم است به یکی دیگر از مفاهیم مورد تردید بوردیو یعنی طبقات اجتماعی پردازیم. وی معتقد است هم طبقه و هم هویت سیاسی آن، تنها زمانی به وجود خواهند آمد که به دست یک نظریه‌پرداز معطوف به عمل سیاسی، جامعه‌ی واقعیت بپوشند. (صص ۴۲ و ۷۳) از نظر وی طبقه و هویت سیاسی «واقعی نیست،

[بلکه امری] واقعیت یافته است، یعنی جمعی است که به منظور نزاع نمادین (یا سیاسی) به حرکت درآورده شده است.» (ص ۴۲)

در پی حذف طبقه و هویت سیاسی ناشی از آن، بوردیو «تفاوت» و «نقطه نظر» یا چشم انداز را جایگزین آن دو می کند؛ و بدین ترتیب، ما دیگر نمی بایست نه با وضعیتی که آگاهی کاذب (مارکس) و مجذوب شدگی پرولتاریا نسبت به جامعه‌ی مصرفی را می سازد مواجه شویم و نه با وضعیتی که مضمحل کننده‌ی آگاهی طبقاتی است (لوکاچ، و متفکران نخست مکتب فرانکفورت). بوردیو در توصیف فضای اجتماعی می گوید: «فضای اجتماعی، مرا چون نقطه‌ای فرا می گیرد، اما این نقطه، یک نقطه نظر است، مبنای یک نگرش است که از یک نقطه واقع در فضای اجتماعی بدست آمده است. مبنای یک چشم انداز است که در قالب و محتوا به وسیله موضع عینی‌ای تعریف شده که این موضع از رهگذر آن چشم انداز برگرفته شده است. فضای اجتماعی واقعیت اول و آخر است، زیرا حتا، برداشتهایی را که عاملان اجتماعی می توانند از آن داشته باشند، خود جهت می دهد.» (ص ۴۴)

بوردیو که فضای اجتماعی را فضای تفاوت‌ها می داند، معتقد است که از وجود تفاوت نمی توان پللی به وجود طبقات زد (ص ۴۳)، زیرا «در آن طبقات به گونه‌ای بالقوه وجود دارند، به صورت نقطه چین، نه به صورت یک داده، بلکه به عنوان چیزی که قرار است انجام داده شود». (همان جا) انکار علنی بوردیو نسبت به طبقات اجتماعی و جایگزین کردن آن با امر تمایزات ارتباطی فضای اجتماعی از یک سو، و افشاگری‌های او در خصوص عمل بازتولیدانه‌ی عدم توزیع سرمایه‌های فرهنگی و اقتصادی نظام سرمایه‌داری از سوی دیگر (صص ۵۵ و ۵۶)، وی را به موضعی دوپهلوی و تناقض آمیز می کشاند؛ به عنوان مثال، هنگامی که وی در خصوص انحصاری شدن موقعیت‌های مطلوب اجتماعی توسط گروه‌های دارنده‌ی سرمایه (در هر دو مفهومش) سخن می گوید، عملاً به طبقه بندی به روش مارکسیستی روی می آورد و ما را با جامعه‌ای طبقاتی مواجه می کند که ماهیت ساختاری - کارکردی اش به گونه‌ای است که سبب بازتولید آن نوع وضعیت انحصاری می شود.

شاید این دوگانگی و مخالف‌خوانی از این‌رو در اندیشه‌ی بوردیو راه یافته است که وی با وجود اذعانش به تأیید بازاندیشیده‌ی «طبقه» در عصر حاضر و انکار فضای اجتماعی یک‌دست (ص ۷۶)، هم‌چنان گوشه‌چشمی هم به همان تعاریف سنخ‌شناختی کلاسیکی دارد که مبتنی بر وضعیت یگانه و یک‌دست‌شده‌ای است که هدف و منافع مشترکی را دنبال می‌کنند (ص ۷۵)؛ حال آن‌که یکی از ویژگی‌های نظام‌های سرمایه‌داری معاصر، مخدوش کردن مرزهای شناسایی طبقات است، که پیش از این، اندیشمندانی مانند لوکاچ و اصحاب مکتب فرانکفورت با اصطلاحاتی نظیر «شیء‌انگاری» و «اضمحلال آگاهی طبقاتی» از آن سخن گفته‌اند؛ به طور یقین، مفهوم و معنای چنین اصطلاحاتی خیلی عمیق‌تر از «دل از کف دادن» طبقات محروم در استفاده از یخچال، ماشین لباس‌شویی و اتوموبیل لوکسی است که بوردیو مد نظر دارد. (ص ۵۲)

هنگامی که بوردیو «اضمحلال آگاهی طبقاتی» را مترادف با «دل از کف دادن» طبقات محروم در استفاده از یخچال و... تعبیر می‌کند، در واقع خود را از اندیشه‌ی بنیادی آگاهی طبقاتی در ادبیات جامعه‌شناسی امروز دور نگه می‌دارد. شاید بتوان به‌طور خلاصه این‌گونه گفت که اصطلاح اضمحلال آگاهی طبقاتی اشاره به وضعیتی دارد که در آن «فرهنگ بورژوازی» غالب شده و آگاهی از آن رخت بر بسته است؛ به عبارتی ساده‌تر، زمانی که آگاهی «از خودبیگانگی» برآمده از فرهنگ سرمایه‌داری مضمحل شده است.

به‌طور یقین، در چنین وضعیتی، دیگر تعاریف کلاسیک ارائه‌شده از طبقات اجتماعی به کار نمی‌آیند؛ اما این‌که این تعاریف از قدرت تبیین وضع موجود طبقات اجتماعی امروزی بی‌بهره‌اند، دلیل بر این نمی‌شود که وجود طبقات اجتماعی را انکار کنیم. در جهان معاصر، انسان محروم از عدالت اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی با تمام محرومیتش، انسانی از خودبیگانه، شیء‌واره، فاقد هویت و... نیز هست؛ به عبارت دیگر، او می‌تواند در عین این‌که به حاشیه رانده شده است با شیوه‌ای مصرف‌گرایانه نیز زندگی خود را بگذراند.

اگر بپذیریم که مصرف‌گرایی، شیء‌انگاری و از خودبیگانگی جزو خصایل جوامع سرمایه‌داری است که توسط آن‌ها ماهیت فرهنگی - اجتماعی انسان معاصر ساخته

می شود، بنابراین پیشاپیش نیز باید پذیرفته باشیم که فرهنگ سرمایه‌داری، منابع اجتماعی تعامل و معناداری کنش‌های اجتماعی را به تسلط خود درآورده است (البته نه آن‌چنان که قادر باشد آگاهی انتقادی را از میان بردارد). به هر روی، حتا زمانی که فرهنگ سرمایه‌داری، منابع معناداری و تعاملی کنش اجتماعی را به تصرف خود درمی‌آورد و باعث شکل‌گیری آگاهی کاذب می‌شود، آگاهی با تمامی کاذب‌بودنش، هم‌چنان به صورت آگاهی عمل می‌کند؛ زیرا از زمینه‌های اجتماعی - انضمامی‌بودنش که امر معناداری و محاسبه‌پذیری رفتار و کنش متقابل را می‌سازند، عاری نگشته است. به طور طبیعی این خواست نظام سرمایه‌داری است که توسط عادت‌واره‌های برآمده از فرهنگ خود، از کنشگر اجتماعی، کارگزار اجتماعی گله‌ای بسازد، و البته در بسیاری از موارد هم موفق به انجام آن می‌شود. اما این دلیل نمی‌شود که فراموش کنیم این کنشگر، تنها از طریق دست‌کاری‌هایی که در نحوه‌ی زندگی اجتماعی و شخصی وی صورت گرفته است به کارگزار اجتماعی بدل شده است، یعنی از راه ساختار آموزشی - ایدئولوژیک و ساختارهای اقتصادی، اجتماعی و سیاسی نظام سرمایه‌داری.

اما مسأله‌ی قابل توجه این است که همین کنشگر، با وجود تمامی دست‌کاری‌هایی که در شیوه‌ی زندگی و ذهنیت‌اش اعمال شده است و به عامل بازتولیدکننده‌ی نظام سرمایه‌داری بدل شده است، به دلیل واقعیات عینی و تجربی زندگی‌اش می‌تواند جایگاه طبقاتی و فاصله‌های ناشی از آن را تشخیص دهد، حتا اگر چنان از خودبیگانه و آلوده‌ی فرهنگ ابزاری سرمایه‌داری شده باشد که قادر به تمییز پراکندگی طبقه‌ی اجتماعی خود و منافع مشترک آن نباشد.

و بالاخره نکته‌ی آخری که در این جا به آن خواهیم پرداخت، نگرش تردیدآمیز بوردیو در باره‌ی امر جهان‌شمول و همگانی است. چنین چیزی بی‌گمان ملازم بی‌چون‌وچرای تنزل کنشگر اجتماعی به کارگزار اجتماعی است؛ به عبارت دیگر، بوردیو با انحلال کنشگر اجتماعی «آگاه» (در معنای جامعه‌شناختی) و «عقلانی» (در معنای فلسفی)، سوءظنی شدید به هرگونه امر همگانی پیدا می‌کند. باید این نکته را در نظر داشت که تردید بوردیو تردیدی کاملاً نظری است، به این معنا که وی نگاهی

انتقادی به جهان‌شمولی فرضاً مصرف‌گرایی یا نخبه‌سالاری ندارد؛ برای مثال همان‌گونه که متفکران انتقادی می‌توانند داشته باشند. بورديو به همان صورت که به خود «آگاهی» ایراد می‌گیرد، به امر «جهان‌شمول» نیز با سوءظن نگاه می‌کند.

بر اساس چنین نگرشی، بسیاری از دست‌آوردهای فکری‌ای که تا پیش از این نتیجه‌ی رشد عقلانی - فرهنگی دانسته می‌شد زیر سؤال می‌رود؛ برای مثال، دست‌آوردهای دوره‌ی روشنگری که به واسطه‌ی آن مفاهیم جدیدی هم‌چون حقوق بشر، دولت مشروط و جامعه‌ی عقلانی پدید آمدند و به حقوق شهروندی و امتیاز داشتن حوزه‌ی عمومی امکان حضور دادند؛ مفاهیمی که از قابلیت نظارتی عقلانیت بشری و مشارکت برخوردارند.

اما بورديو به همان میزان که انکارکننده‌ی نخبه‌سالاری است (صص ۶۴-۷۱)، منکر رشد نگرش‌های عقلانی و مطالبات جهان‌شمول ناشی از آن نیز می‌باشد؛ برای مثال، می‌توان به تردید او در باره‌ی مفاهیمی مانند «ثروت عمومی»، «امر همگانی» و «خدمات عمومی» اشاره کرد. البته این تردید و انکار چندان هم در دیدگاه بورديو غیرطبیعی نیست. از آنجا که وی برای انکار کنش‌های عقلانی مبتنی بر انتخاب و دلیل، و نشانیدن فراست عملی به جای آن، در صدد برمی‌آید تا آگاهی را به حیطة‌ی عادت‌واره‌ها فروبکاهد، ناخواسته به معنای ناب عقلانیت در حیطة‌ی متافیزیکی‌اش روی می‌آورد؛ و بدین ترتیب، عملاً به انکار واقعه‌ی رخ‌داده‌ی آزادی متافیزیکی‌ای دست می‌زند که به نوعی می‌تواند به معنای اکتفا کردن به معنادار و تعاملی بودن کنش عقلانی و حیطة‌ی اجتماعی آن باشد؛ از این رو، بورديو بین عقلانی شدن روابط اجتماعی که دولت مدرن را تأسیس می‌کنند و شرایط تاریخی به‌وجودآورنده‌ی آن فاصله می‌گذارد و دست‌آورد جهان‌شمول آزادی متافیزیکی را تا حد تسلط یک طبقه (اشرافیت دیوان‌سالار و حقوق‌دان‌ها) بر طبقه‌ی دیگر (روحانیت یا قدرت سلطانی) فرومی‌کاهد (صص ۶۱ و ۶۲)؛ البته بی‌آن‌که بهایی به شرایطی مانند انقلاب صنعتی، رشد علم و تکنولوژی دهد که به لحاظ تاریخی مفهوم عقلانی‌شده‌ی دولت مدرن و اندیشه‌های محوری آن (دموکراسی، فردیت، خدمات عمومی و...) را ساخته‌اند.

بورديو مي گويد: «براي فهم جنبه نمادين تأثير دولت، و به ويژه آنچه كه مي تواند تأثير عام ناميده شود، بايستي طرز عمل جهان ديوان سالاري را درك كرد؛ بايد سير تكوين و ساختار اين دنياي عاملان دولت، به ويژه حقوق دانها، را كه با ايجاد دولت به اشرافيت دولتي تبديل شده اند تحليل كرد.» (ص ۱۷۵) اين گفته به خوبي نشان مي دهد كه تنها با نادیده گرفتن شرايط تاريخي عقلانيت محوري و خواسته هاي اجتماعي ناشي از آن است كه مي توان هم چون بورديو منكر جهان شمولي مفاهيم متعلق به يك دوره ي تاريخي هم چون ثروت عمومي، خدمات عمومي و امر همگاني شد. هرچند كه همين عنصر تعلق مفاهيم به يك دوره ي تاريخي، در واقع جهان شمولي و عام بودن آنها را در آن مقطع تاريخي تضمين مي كند؛ اما با كمال حيرت مي بينيم كه بورديو آنها را به سطح ايدئولوژيكي يك طبقه ي خاص تنزل مي دهد:

«اين قابل مشاهده است كه در فرانسه، ابداع دولت و به ويژه ابداع مفاهيمي چون «امر همگاني»، «ثروت عمومي» و «خدمات عمومي» كه لب اندیشه دولت است، از ابداع نهادهاي كه قدرت اشرافيت دولتي و بازتوليد آنها بنا مي نهد، جدائي ناپذير است... در ميان همين بورژوازي و اشرافيت لباس است كه ايدئولوژي مدرن خدمات همگاني، ثروت عمومي و امر همگاني به صورت جمعي ابداع مي شود؛ همان ايدئولوژي كه «اومانيسم مدني كارمندان» ناميده مي شود و به ويژه، از رهگذر وكلاي ژيرونندن الهام بخش انقلاب فرانسه بود.» (صص ۶۰ و ۶۱)

بنابراين، بورديو با فاصله گرفتن از نگرش ديالكتيكي، به جاي آن كه شرايط تاريخي و عقلانيت محوري يك دوره ي خاص را عامل به وجود آورنده ي هم دولت مدرن و اندیشه هاي محوري آن، و هم بورژوازي و اشرافيت ديوان سالار بدانند، به حقوق دانهاي كه صرفاً محصول اين شرايط هستند نظر مي افكند و منافع ويژه ي اين گروه را عامل تأسيس دولت مدرن مي داند. (صص ۱۵۷ و ۱۵۸ و ۱۷۴ و ۱۷۵)

به هر روي، ديدگاههاي بورديو در باره ي تكوين دولت مدرن و مفاهيم جهان شمول آن، وي را بر آن مي دارد تا نه تنها موضع گيري راهبانه اي در قبال عمل كرد دولت هاي مدرن و انتقاد از وضع موجود آنها اتخاذ كند، بلكه چنان كه انتظار مي رود، اين

کناره‌جویی او را به وسواسی فکری دچار می‌سازد: «اندیشیدن درباره دولت در مخاطره نوعی بازتولید اندیشه دولت است، مخاطره این که مقولاتی از اندیشه را درباره دولت به کار گیریم که خود آنها به وسیله دولت تولید و تضمین شده است.» (ص ۱۳۲)

وسواس فکری او را در این باره باز هم می‌توان نشان داد، آن‌جا که می‌گوید: «با ایجاد گفتمان تمهیدی برای دولت که، زیر پوشش گفتن اینکه دولت چیست، با گفتن این که دولت چه باید باشد، در واقع آنرا تحقق می‌بخشد، و از این طریق موقعیت بایسته تولیدکنندگان این گفتمان را در تقسیم کار سلطه‌جویی معین می‌کند.» (ص ۱۷۵)

اکنون شاید در نظر برخی این تصور ایجاد شود که اندیشه‌های بوردیو نه تنها راهی برای برون‌رفت از معضلات اخیر جهان معاصر ندارد، بل که در بطن خود گرایش به نوعی نهیلیسم دارد. مسلماً نمی‌توان منکر چنین واقعیتی بود، اما همان‌گونه که در آغاز این نوشته گفته شد، ارزش تفکرانی از این دست، در ساختار غیرمتعارفشان و جسارت اندیشیدنشان به شیوه‌ی دیگر است؛ چنین اندیشه‌هایی تلنگری برای بازاندیشی انتقادی و تأمل در باره‌ی مقوله‌های بدیهی شده‌اند؛ از این گذشته، در تفکرات تأمل‌برانگیزی که بوردیو ارائه می‌دهد، اندیشه‌ی باارزشی وجود دارد که ضمن آن که پرده از سرمایه‌های نمادین به انحصاردرآمده‌ی دولت‌های مدرن برمی‌دارد، می‌تواند برای نظریه‌های انتقادی در نشان دادن اوتوریت‌های مداخله‌جویانه‌ی پنهان دولت‌های مدرن بسیار سودمند باشد. بنابراین، آیا این همه کافی نیست تا اثر بوردیو را حتا با وجود غفلت‌هایش با ارزش بدانیم؟

پی‌نوشت‌ها:

- ۱- بوردیو، پی‌یر، نظریه کنش: دلایل عملی و انتخاب عقلانی، سیدمرتضی مردیها، انتشارات نقش و نگار، تهران، ۱۳۸۰.
- ۲- همه‌ی شماره‌های داخل () که در متن آمده است، نقل قول‌های مستقیم یا غیرمستقیم از اثر فوق است.