



پی یر بور دیو / مرتضیٰ مردیہا

نظریہ کنش

دلایل عملی و انتخاب عقلانی

پی یر بور دیو / مرتضی مردیها

نظریه کنش

دلایل عملی و انتخاب عقلانی



انتشارات نقش و نگار

بورديو، پیر، ۱۹۳۰ - Bourdieu, Pierre
نظریه کنش: دلایل عملی و انتخاب عقلانی / پییر بورديو؛ [مترجم] مرتضی مردیها. -
تهران: نقش و نگار، ۱۳۸۰.
۳۴۴ ص، نمودار. - (فرهنگ مدرن؛ ۳)

ISBN 964-6235-29-8

فهرست نویسی بر اساس اطلاعات فیها.
عنوان اصلی: Raisons pratiques: sur la théorie de l'action.
۱. نظریه کنش. ۲. جامعه شناسی - فلسفه. الف. مردیها، مرتضی، ۱۳۳۹، مترجم. ب.
عنوان.

۳۰۱/۰۱

HM۲۲/۹۳۶

۱۳۸۰

م۷۹-۲۵۴۲۱

کتابخانه ملی ایران

انتشارات نقش و نگار

تهران، خیابان انقلاب، ۱۲ فروردین، شهدای ژاندارمری،
شماره ۲۳۴، تلفن: ۶۴۹۶۲۴۹-۶۹۵۰۷۲۵

پییر بورديو

نظریه کنش

دکتر سید مرتضی مردیها

تیراژ	۲۰۰۰ نسخه
صفحه آرایي	پلیکان
چاپ و صحافی	آرین
طرح جلد	حسین نیلچیان
لیتوگرافی	بهروز
نوبت چاپ	اول، ۱۳۸۰

کلیه حقوق محفوظ و مخصوص انتشارات نقش و نگار است.

۲۵۰۰ تومان

این اثر با مشارکت و حمایت معاونت فرهنگی

وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی به چاپ رسیده است.

فهرست

۷	مقدمه مترجم
۱۹	پیش‌گفتار
۲۵	بخش یکم: فضای اجتماعی و فضای نمادین
۲۹	واقعیت شبکه‌ای از روابط است
۳۹	منطق طبقات
۴۶	پیوست: سرمایه سیاسی در کشورهای «شورایی»
۵۳	بخش دوم: سرمایه جدید
۵۶	مدرسه، جن ماکسول
۶۲	هنر یا پول
۷۲	پیوست: فضای اجتماعی و حوزه قدرت
۷۹	بخش سوم: به سوی یک علم آثار فرهنگی - هنری
۸۱	اثر هنری همچون متن
۸۶	تقلیل یک اثر هنری به جای-گاه آن
۹۰	زیرجهان ادبی
۹۱	موضع‌ها و موضع‌گیری‌ها
۹۷	حوزه انتهای قرن
۱۰۱	جهت تاریخ

۱۰۵	امکانات و خط سیرها
۱۰۹	پیوست یکم: توهم زندگی نامه‌ای
۱۲۱	پیوست دوم: گسست دوسویه
۱۳۱	بخش چهارم: پیدایش و ساختار حوزه دیوان‌سالاری
۱۳۸	شک ریشه‌ای
۱۴۱	انباشت سرمایه
۱۵۴	سرمایه نمادین
۱۶۵	ساختن و پرداختن دولتی ذهن‌ها
۱۷۶	انحصاری کردن انحصار
۱۸۰	پیوست: روح خانواده
۱۹۷	بخش پنجم: آیا کنش بی‌غرض ممکن است؟
۱۹۸	سرمایه‌گذاری
۲۰۵	علیه فایده‌گرایی
۲۱۸	بی‌غرضی همچون اشتیاق
۲۲۲	بهره‌های جهان شمول شدن
۲۲۸	پیوست: مصاحبه در باب رفتار، زمان و تاریخ
۲۳۵	بخش ششم: سرمایه ثروت‌های نمادین
۲۳۹	هدیه و بده-بستان
۲۴۹	کیمیاگری نمادین
۲۵۴	حق‌شناسی
۲۵۸	تابوی محاسبه
۲۶۷	هنر خالص و هنر تجاری
۲۷۲	خنده اسقفان
۲۸۷	بخش هفتم: نقطه نظر مدرسی
۲۸۹	جدی بازی کردن
۲۹۳	تئوری نقطه‌نظر تئوریک

۳۰۱	امتیاز امر جهان شمول
۳۰۷	ضرورت منطقی و الزام اجتماعی
۳۱۱	مبنای متناقض نمای اخلاق
۳۱۹	ضمیمه
۳۲۰	یکم: جامعه شناسی و جامعه شناسی علم
۳۳۰	دوم: روشنفکران و دولت
۳۴۰	نمایه

این کتاب ترجمه‌ای است از

*Pierre Bourdieu, Raisons Pratiques, sur
la théorie de l'action, Paris, Seuil, 1994.*

مقدمه مترجم

درباره موضوع

اگر بگوییم که نظریه کنش اساس بحث‌های نظری در جامعه‌شناسی، و بلکه در عموم علوم اجتماعی، است، سخنی چندان به‌گزارف نگفته‌ایم. مسئله این است که انسان در اجتماع چگونه، بر چه اساسی، تحت هدایت چه چیزی، کنش‌های خود را سامان می‌دهد. در شکل ساده آن می‌توان، سؤال را این‌گونه طرح کرد که رفتار اجتماعی انسان تا چه پایه مبتنی بر آگاهی و انتخاب است و تا چه مایه از موجبیت‌های بیرونی تأثیر می‌پذیرد؟ پارادایم‌های جامعه‌شناختی، همچون ساختارگرایی، کارکردگرایی، فردگرایی، و غیره عمدتاً بر اساس پاسخی که به پرسش فوق می‌دهند، از هم تفکیک می‌شوند. بنابراین نظریه کنش در پارادایم‌های رقیب متفاوت است و این تفاوت گاه به حدی می‌رسد که آنچه را که یک پارادایم به بداهت درست می‌داند، پارادایم دیگری به بداهت نادرست می‌داند. گو این که البته روایت‌های تراش‌خورده‌تر و اخیرتر این پارادایم‌ها تضادهای بسیط اولیه را تا حدودی فرو گذاشته‌اند و مایه‌ای از همگرایی را از خود نشان می‌دهند. مثلاً پارادایم‌های سوژه‌محور که محاسبه عقلانی را مبنای کنش می‌دانند، نقش ساختکارهای بیرونی را در هدایت کنش کم‌اهمیت نمی‌شمارند و، متقابلاً، پارادایم‌های ساخت‌گرا سوژه را به ابژه فرو نمی‌کاهند.

این البته به معنای نزدیک شدن به یک حد وسط به معنای عامیانه آن نیست، بلکه به معنای، کثرت روایات پیچیده نظریه‌های کنش است که شامل ترکیب‌های متنوعی از عوامل شناخته‌شده پارادایم‌های جاافتاده به اضافه درجاتی کم یا بیش از ابداع می‌شود. به این ترتیب سؤال اصلی در شکل پیچیده‌تر آن به این صورت مطرح می‌شود که سودجویی، فداکاری، تظاهر، نوع دوستی، فراست، محاسبه، انتخاب، الزام و غیره، اعم از فردی و جماعتی، در اشکال آگاهانه، نیمه آگاهانه و ناآگاهانه آن، در فضاهایی چون دنیای سیاست، دنیای علم، دنیای هنر، دنیای خانواده... چگونه و با چه نسبتی با هم ترکیب می‌شوند و چه نقشی در تحقق کنش اجتماعی دارند؟

به دلیل همین پیچیدگی‌ها و ظرافت‌ها است که دیگر تقسیم‌بندی‌های پارادایمی کافی نیست، و به همین دلیل است که بسیاری از نظریه‌پردازان معاصر بازی برچسب‌ها را خوش نمی‌دارند؛ فوکو از این که ساختارگرا خوانده شود ناخشنود است و بوردیو دوست نمی‌دارد نسبت‌گرا نامیده شود و الخ. زیرا هرکدام معتقدند که روایتی ویژه و غیر قابل فروکاهش به پارادایم‌های شناخته‌شده عرضه کرده‌اند. چنین ادعاهایی می‌تواند به تفاریق مورد اصرار یا انکار قرار گیرد، اما، در هر حال، یک چیز مسلم است و آن این که نظریه‌های کنش در انتهای قرن بیستم از تنوع و پیچیدگی‌ای برخوردار شده‌اند که به صورتی متناقض‌نما هم از روایت‌های پارادایمی محدود در دهه‌های قبل به سوی کثرت بیشتر فاصله گرفته‌اند و هم، در عین حال، نوعی همگرایی را به منصفه ظهور گذاشته‌اند که از تضاد آشتی‌ناپذیر پارادایم‌ها تا حدودی فاصله می‌گیرد.

اگر در گذشته گرایش‌هایی چون مارکسیسم، اگزیستانسیالیسم، پدیدارشناسی، ساختارگرایی و غیره در پی آن بودند که فرمول ساده و صریحی را به عنوان نظریه کنش مطرح کنند، اینک بسیاری از نظریه‌پردازان

که پیچیدگی ذهن، پیچیدگی عین و نهایتاً پیچیدگی تعامل میان این دو را، که در هر نظریه‌ای درباره‌ی کنش باید ملحوظ شود، بیشتر در نظر می‌گیرند، نظریه‌های پیچیده‌تری می‌پردازند که ضمن نزدیکی به یک پارادایم از اوصاف خاصی برخوردار است که آن را به مرز نوعی تشخیص نزدیک می‌کند. از این جا است که ضرورت شناخت بعضی از نظریه‌پردازان کنش، از منظر مجموعه‌ی ظرافت‌پردازی‌های خاص آن‌ها، و نه در قالب‌های پارادایمی شناخته‌شده، آشکار می‌شود. این‌گونه است که شناخت نگرش‌های الگووار و ابعاد کلی آن در نظریه‌ی کنش از پی‌گیری نکته‌سنجی‌هایی که در روایت‌های متعدد از هر نگرش وجود دارد بی‌نیاز نمی‌کند.

درباره‌ی نویسنده

پی‌یر بوردیو، متولد ۱۹۳۰ در جنوب فرانسه، فارغ‌التحصیل اکول نورمال سوپریور در رشته‌ی فلسفه است. تجربیات او از سلطه‌ی فرانسه بر الجزایر او را به مطالعات قوم‌شناسی در این کشور سوق داد و پس از آن تحقیقات جامعه‌شناسی در جامعه‌ی فرانسه او را به خود جلب کرد. تألیفات او با کتاب‌هایی چون جامعه‌شناسی الجزایر^۱، کار و کارگران در الجزایر^۲ در دهه‌ی شصت شروع شد و با کتاب‌هایی چون طرحی از یک نظریه‌ی عمل^۳ بازتولید^۴ و تمایز در دهه‌ی هفتاد به اوج خود رسید. این اوج در قالب تألیفات چون درک عملی^۵ حرفه‌ی جامعه‌شناسی^۶، پرسش‌های جامعه‌شناختی^۷، اشرافیت

-
- 1- Sociologie de l'Algérie
 - 2- Travail et travailleurs en Algérie
 - 3- Esquisse d'une théorie de la pratique
 - 4- La Reproduction
 - 5- Le Sens pratique
 - 6- Le Métier de sociologue
 - 7- Questions de sociologie

دولتی^۱ در دهه هشتاد و قواعد هنر^۲ مبادله آزاد^۳ و سلطه مردانه^۴ در دهه نود ادامه یافت. در مجموع از مؤلف حدود سی جلد کتاب در دست است که بعضی از آنها به آثار کلاسیک تبدیل شده‌اند. بوردیو از سال ۱۹۶۰ در سوربون به تدریس فلسفه پرداخت و از سال ۱۹۶۴ رئیس پژوهش‌های مدرسه مطالعات عالی علوم اجتماعی شد و در سال ۱۹۸۲ به عنوان استاد صاحب کرسی جامعه‌شناسی در کلژ دو فرانس برگزیده شد و به موازات آن در دانشگاه‌های آمریکا (پرینستون، هاروارد، شیکاگو)، و دانشگاه‌های آلمان (ماکس پلانک، برلین) تدریس کرد. او که مؤسس و مدیر نشریه پژوهش‌نامه علوم اجتماعی^۵ نیز هست، در اوایل دهه نود موفق شد مدال طلای آکادمی علوم فرانسه (CNRS) را به خاطر «مجموعه آثارش که به درخشش بین‌المللی جامعه‌شناسی فرانسه کمک کرده است» از آن خود کند. شخصیت علمی و فرهنگی او در مجامع آکادمیک و محافل روشنفکری بین‌المللی از طریق ترجمه کتاب‌ها و نیز تدریس در مراکز مختلف دانشگاهی، از آمریکا تا ژاپن، جا افتاده است و او را به عنوان یک نظریه پرداز سرشناس در مسائل و مبادی علم شناخت اجتماع در سطح جهان مطرح کرده است. بوردیو با قرار دادن جامعه‌شناسی در کانون علوم اجتماعی و با پیوند زدن میان دقت تجربی و باروری نظری تلاش می‌کند یک علم تبیین عمومی رفتار بنا کند. گو این که او خود، در کتاب چیزهای گفته شده (choses dites) آنچه را که بازی اتیکت می‌نامد، خوش نمی‌دارد، با وجود این انتساب او به نحله‌های فکری در

1- La Noblesse d'Etat

2- Les Régles de l'art

3- Libre-Echange

4- La Domination masculine

5- Actes de la recherche en sciences sociales

روشن شدن ابعاد کلی میراث علمی و فکری او بی تأثیر نیست. از یک منظر کلی او به جریان نو مارکسیست (به معنای اعم این تعبیر)^۱ متعلق است. بدگمانی در حق نهادهای مسلط از جمله دولت، نهادهای قضایی و اشرافیت، اعم از مدرن و سنتی، طرح ایده تعامل ساختاری آن‌ها برای بازتولید منافع مشترک، اعتقاد به تأثیرات تعیین‌کننده زیرساخت‌های اجتماعی در رفتار، گفتار و پندار عاملان اجتماعی، تعلق خاطر به موضوع طبقات اجتماعی و عقیده به ضرورت تغییر ساختار سیاسی برای اصلاح روابط اجتماعی از جمله مواردی است که او را به روایت‌های تعدیل شده‌ای از مارکسیسم نزدیک می‌کند. نیز او به صراحت از ساختارگرایی دفاع می‌کند و این پارادایم را از روایتی که نزد آلتوسر و لوی-ستروس دارد، که در آن فشار ساختار بر سوژه سنگینی می‌کند، به سمت و سوی هدایت می‌کند که از آن نوعی پیچیدگی همراه با تعدیل بیشتر برداشت می‌شود؛ به ویژه از این حیث که در پی برملا کردن نقش‌های نمادین و غیرمستقیم قدرت در متن روابط اجتماعی است.

با توجه به این دو زمینه فکری، بوردیو در مقابل جریان لیبرال، هم به معنای سیاسی و هم به معنای متدولوژیک، قرار می‌گیرد که قطب آن در فرانسه امروز ریمون بوژن است که خلف صالح ریمون آرون تلقی می‌شود. تقابل میان این دو، که گاه به مرز انکارهای قاطع کشیده می‌شود، مشهور است. بوردیو نظریه عقلانی‌کنش و روش تحقیق متناسب با آن یعنی فردگرایی روش‌شناختی را، که اصالتاً متعلق به سنت انگلوساکسون است و بوژن سخنگوی برجسته آن در فرانسه محسوب می‌شود، متعلق به حوزه درک عمومی و باورهای رایج می‌داند که از حوزه پژوهش علمی که مطابق نظر او،

۱- نو مارکسیسم در معنای اعم آن شامل کلیه بازخوانی‌های انتقادی مارکسیسم و کلیه نظریه‌پردازی‌های متأخری است که از برخی مبانی مارکسیسم تأثیر جدی پذیرفته است.

چه در علم طبیعی و چه در علم انسانی، کارویژه آن کشف جلوه‌های پنهان امور است، به کلی بیرون می‌افتد. بر همین اساس، بوردیو ابعاد مختلف نظام سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی دنیای صنعتی را که به نوعی مبتنی بر نظریه کنش عقلانی و سوژه‌محوری است، از جمله حکومت انتخابی، اقتصاد رقابتی، دولت رفاهی، و سیستم‌های فرهنگی و علمی منبعث از آن، مثلاً نظام آموزشی رایج و منطق رشد علمی، را مورد تردید و تفحص قرار می‌دهد. گفتن ندارد که منظور از مخالفت بوردیو با موارد فوق، پیش‌نهادن قطب‌های مقابل این نظام‌ها، مثلاً حکومت اقتدارگرا یا اقتصاد دولتی نیست، سخن او این است که مدعای مدافعان سوژه عقلانی انتخابگر دایر بر طبیعی و عینی و عقلی بودن نظام‌های اقتصادی، سیاسی، فرهنگی مسلط، غیر قابل قبول است و این موارد همگی امکان‌های موازی‌ای است که به دلیل تناسب با منافع طبقات برتر در قالب حقایق عقلی جهان شمول و غیر قابل جایگزین درآمده است.

از همین جا می‌توان به تناسب فی‌الجمله‌ای میان افکار این مؤلف با بعضی دعاوی پست‌مدرنیسم نیز اشاره داشت. اونیورسالیسم یا عام‌گرایی که نتیجه ناگزیر پذیرش نظریه کنش عقلانی محسوب شده است از مهم‌ترین آماج حملات بوردیو است. از نظر او عام‌گرایی ایدئولوژی سلطه است. چرا که آنچه کنشگران را در انتخاب‌هایشان هدایت می‌کند دلایل عملی (نیمه‌خودآگاه و به گونه‌ای حس ششمی) است که محصول تربیت و تجربه عملی درون حوزه اجتماعی خاص آنان است، و نه دلایل عام عقل محاسبه‌گر که هویت استعلایی و فراروندگی، و در نتیجه، جهان‌شمول دارد. اما ویژگی مهم موضع بوردیو این است که برخلاف بعضی نظریه‌پردازان فلسفی پست‌مدرن، با روشنی نسبی برتری، در قالب بعضی ظرافت‌پردازی‌های تجربی-تئوریک، ساختارهای تولید و توالد امر عام را بررسی می‌کند.

تحلیل ساختاری پی‌یر بوردیو با مفاهیم نظری جدیدی همراه است که به

نام او ثبت شده است و فهم جامعه‌شناسی او بدون درک این اصطلاحات، از جمله عادت‌واره، حوزه و... امکان ندارد. برای کمک به فهم بهتر این دو تعبیر کلیدی می‌گوییم که نسبت میان عادت‌واره و حوزه در فضاهای مختلف اجتماعی، اعم از هنری، سیاسی، علمی، ورزشی و... تا حدودی همان نسبتی است که توماس کوهن میان پارادایم و جماعت عالمان قائل است. میان این دو یک رابطه تقویم دوسویه برقرار است و تقویت هریک به وسیله دیگری تا حدود زیادی ناخودآگاه و بر اثر نوعی تربیت عملی است که در جریان کار و در قالب روابط جمعی درون آن، که بیشتر از نوع جماعتی است تا اجتماعی، و بیشتر متکی بر منافع است تا بی‌طرفی، به وجود می‌آید. حصول بعضی توهمات از جمله توهم جهان‌شمولی بعضی از امور خاص (خاص یک حوزه) نتیجه همین خصوصیت سودجویی جماعتی نیمه‌خودآگاه است که گاه، بر اثر ترکیبی از فراست فطری و آموزش تلویحی ضمن خدمت، به طور ناخودآگاه و گاه، بر اثر اعمال نوعی دورویی و ظاهرسازی مثبت و مؤثر، به طور خودآگاه صورت می‌گیرد تا منافع جمع را باز تولید کند. از نظر بوردیویکی از وظایف مهم جامعه‌شناس که از ارکان روشنفکری او نیز هست، فهم و افشای این موارد ناپیدا است، مواردی مثل بی‌طرفی دولت، بی‌طمعی دانشمندان، عینیت علم، معصومیت هنر و... که طبیعی بودن، قطعیت، و درستی ظاهری خود را مدیون ساختارهایی‌اند که در یک کلام نظام باز تولید نامیده می‌شود.

درباره کتاب

گزینش کتابی از میان آثار بوردیو برای ترجمه به زبان فارسی، از این حیث که با توجه به تکثر آن می‌توانست یک ترجیح بلامرجح باشد، کار آسانی نبود. کتاب حاضر اما به دلیل شمول آن بر موضوعات عمده مورد مطالعه مؤلف انتخاب برتری به نظر رسید. این کتاب مشتمل بر مجموعه‌ای از کنفرانس‌های

علمی است که بوردیو در محافل دانشگاهی در کشورهای مختلف جهان عرضه کرده، و در هر کدام از آنها یکی از موضوعات اصلی مورد پژوهش خود را، که به نوعی با عنوان کلی کنش هم مرتبط است، به بحث و نظر گذاشته است. بنابراین خواننده با مطالعه این کتاب نسبتاً مختصر می‌تواند با ابعاد عمومی نظریه بوردیو، که مدعی نوعی اصالت فلسفی و جامعه‌شناختی است، تا حدودی آشنا شود و تئوری کنش او را در موضوعات و حوزه‌های متعدد مورد تأمل قرار دهد. طرح بعضی از نقدها که دیگران بر نظریه‌های بوردیو وارد کرده‌اند و پاسخ او به این نقدها هم حسن دیگری است که برای این کتاب می‌توان برشمرد. در عین حال، این کتاب خالی از ایجازهای مغل و تکرارهای ممل نیست و برتری آن صرفاً در مقام شروع است. برای اطلاع بیشتر باید به کتاب‌های اصلی نویسنده خصوصاً «تمایز» در جامعه‌شناسی و «درک عملی» در مردم‌شناسی مراجعه کرد.

از جمله اوصاف آشکار کتاب، استفاده مکرر از قیدهایی چون قطعاً، همواره، بی‌شک، در واقع، حقیقتاً به جای قیدهایی چون گاهی، شاید، احتمالاً و... است، و این نشانگر روح قطعیت و اطمینانی است که بر متن حاکم است؛ چیزی که بوردیو را به صورت الگووار از سنت فلسفی متواضعی که بیشتر در فرهنگ آنگلساکسون دیده می‌شود دور می‌کند. نوعی اطمینان، از نوع فلسفه قاره‌ای، نسبت به کشف رموزی که دیگران که اسیر ظواهر امور هستند، از درک عمق آن عاجز مانده‌اند، در این متن دیده می‌شود.

اضافه می‌کنم که پیوست پایانی، شامل دو مصاحبه با لوموند دیپلماتیک، در متن اصلی نیست و، به صوابدید مترجم، به منظور شناخت بهتر وجوه روشنفکری نویسنده، به انتهای ترجمه افزوده شد.

درباره ترجمه

با توجه به دیریاب بودن زبان بوردیو، بنا نداشتم که این ترجمه یک ترجمه

بامسئولیت محدود باشد، و بر همین اساس کوشیدم تا آنجا که مقدور است بکوشم کتاب را مفهوم کنم. کوشیده‌ام تا علیرغم وجود عمق، اغلاق، اجمال، ابهام و بعضی بازی‌های زبانی از نوع تضاد و طباق و جناس و... کمتر مطلبی نامفهوم بماند، و چون نمی‌توانسته‌ام سبک نویسنده را درهم شکنم و با ترجمه‌ای آزاد خواننده را در ورطه‌ی این اضطراب قرار دهم که سهم مترجم در این خوانش آزاد از یک متن و یک مؤلف مجادله‌برانگیز چقدر است، به ناگزیر از علامت قلاب [] استفاده کرده‌ام. استفاده از قلاب‌های توضیح‌گر مطول در متن معمول نبوده است، عموم مترجمان ترجیح می‌دهند چنین اشاراتی را به پاورقی منتقل کنند، اما گمان من این بود که چنین کاری، با توجه به تعدد موارد توضیحی، از سلاست متن و روانی مطالعه می‌کاهد. از سوی دیگر پسندیدن یا نپسندیدن این روش یک امر ذوقی است، چون به هر حال سهم نویسنده و سهم مترجم از هم تفکیک شده و روشن است. نکته‌ی مهمی که در این جا باید به آن اشاره کنم این است که لحن همراه مترجم در قلاب‌های توضیح‌گر به معنای تقویت موضع نویسنده نیست، به عبارت دیگر من موضع نویسنده را در مقام شرح تقویت کرده‌ام نه در مقام داوری. همین جا این اشاره را مطرح کنم که گرچه به گمان من کتاب بوردیو از عمق قابل توجهی برخوردار است، اما او با سبک نگارش ویژه‌ای که دارد این طعنه‌ی معمول سنت انگلیسی-آمریکایی را که سنت قاره‌ای مبهم می‌نویسد تا ابهام سخن او عمق آن را بیشتر جلوه دهد، تقویت کرده است. در هر صورت، گمان می‌کنم اشاره به معنای بعضی از واژه‌ها و اصطلاحات کلیدی کتاب به فهم بهتر آن کمک می‌کند.

Habitus را به «عادت‌واره» ترجمه کرده‌ام، ترجمه‌ی آن به عادت خالی از اشکال نیست چون محتوای معنای آن از عادت بسیار فراخ‌تر است؛ معنی آن این است: نوعی آمادگی عملی، نوعی آموختگی ضمنی، نوعی فراست، نوعی

تربیت یافتگی اجتماعی از نوع ذوق، سلیقه، که به عامل اجتماعی این امکان را می‌دهد که روح قواعد، آداب، جهت‌ها، روندها، ارزش‌ها، روش‌ها و دیگر امور حوزه خاص خود (حوزه علمی، اقتصادی، ورزشی، هنری، سیاسی...) را دریابد، درون آن پذیرفته شود، جایفتد و منشأ اثر شود. اگر بخواهیم به زبان حکمای خودمان سخن بگوییم، باید اشاره کنیم که عادت‌واره نوعی تربیت غیر مستقیم است که باعث می‌شود فضایل (یا رذایل) پذیرفته شده در یک اجتماع، به سهولت، به صورت ملکه، بدون نیاز به تأمل و تکلف، از کنشگران اجتماعی سر بزنند.

Champ را به «حوزه» ترجمه کرده‌ام که البته می‌شد به میدان هم ترجمه کرد، الا این که واژه میدان بیشتر در علوم فیزیکی کاربرد دارد و از این بابت حوزه را مناسب‌تر یافتیم. حوزه عبارت است از زیراجتماعی که یک عادت‌واره خاص در آن حاکمیت دارد. به نظر می‌رسد در این جا با نوعی دور هم مواجهیم، به نحوی که حوزه از روی عادت‌واره تعریف می‌شود و به عکس (چیزی شبیه همان مشکلی که در رابطه میان پارادایم و جماعت عالمان در نظریه کوهن وجود دارد). اما در هر حال فهم مطلب مشکل نیست، فضای روابط میان هنرمندان، یا ورزشکاران، یا دانشمندان و... یک رشته اصول و آداب دارد که تطبیق با آن برای هرکسی که عضو آن مجموعه‌ها است ضروری است، اما این تطبیق از نوع محاسبه آگاهانه و طراحی و هدفمندی نیست، از جنس نوعی فراست است، فراستی که به کمک آن آنچه باید کرد و آنچه نباید کرد ضمن تجربه عملی فرا گرفته می‌شود.

Agent را به «عامل اجتماعی» ترجمه کرده‌ام. علت آن هم این است که ظاهراً بورديو تعمدي دارد که از واژه Acteur کمتر استفاده کند، زیرا به کنش به معنایی که در این واژه، و نیز در واژه Sujet نهفته است باور ندارد. خود او در جایی در این کتاب می‌گوید «عوامل اجتماعی کسانی هستند که گماشته

شده‌اند تا بر واقعیت اثر بگذارند، تا واقعیت را خلق کنند». یعنی هم کنشگر هستند و هم نیستند بلکه عاملانی هستند که مأمور به این کنش‌ها هستند.

Principes de vision et de division تعبیری است که نوعی شگرد ادبی هم در آن به کار رفته و از جناس ترکیبی میان دو واژه vision و division استفاده شده است. ترجمه تحت‌اللفظی این عبارت «اصول نگرش و تقسیم‌بندی» است، و منظور نویسنده از تعبیر مزبور که فراوان تکرار می‌شود این است که میان نگرش و طبقه‌بندی رابطه دقیق و تنگاتنگی وجود دارد. بسته به این که کسی چگونه امور را طبقه‌بندی کند نگرش خاصی هم نسبت به آن‌ها پیدا می‌کند، و به عکس.

Corporation معنای تحت‌اللفظی این واژه «صنف و طبقه» است. اما چنین معنایی در متن جا نمی‌افتد. به نظر مترجم، منظور مؤلف از این تعبیر پروسه‌ای است که ضمن آن ساختارهای عینی اجتماعی به صورت جمعی ذهنی می‌شوند. یعنی افرادی که تحت سیطره یک حوزه و یک عادت‌واره زندگی می‌کنند دنیا را از نظر ذهنی همان‌طور می‌بینند و به رسمیت می‌شناسند که از نظر عینی جلوه می‌کند. فرد ساختار اجتماعی را می‌بیند و در ضمن یک پروسه اجتماعی شدن، یعنی تطبیق با نرم‌های اجتماعی، این ساختار را به درون ذهن خود انتقال می‌دهد و به این ترتیب ذهن، دستگاه ادراکی و مقولات فاهمه او ساختی مطابق ساختار عینی روابط اجتماعی می‌یابد. از این پس فردی که چنین ساختار ذهنی‌ای یافته است، مسائل را براساس همان درک و داوری می‌کند و به این ترتیب ساخت عینی باز تولید می‌شود. منظور بوردیو از Dispositions corpornelles آمادگی‌هایی است که بر اثر انتقال ساختارها از بیرون انسان به درون انسان به صورت جمعی برای اعضای یک حوزه فراهم می‌شود و عینکی جلوی چشم‌های آن‌ها می‌گذارد تا واقعیت‌ها را به گونه‌ای خاص ببینند.

Universal یکی دیگر از واژه‌های کلیدی این کتاب است. این واژه را به «عام و جهان‌شمول» می‌توان ترجمه کرد. من تعبیر دوم را ترجیح داده‌ام چون تعبیر اول به قدر کافی گویا نیست و ممکن است به معنای رایج گرفته شود، اما باید به این نکته اشعار دهم که جهان‌شمول با جهانی فرق می‌کند. نه هر امر جهان‌شمولی جهانی است و نه حتی برعکس. منظور از جهان‌شمول امری است که، بنا به ادعا، اختصاص به افراد و موقعیت‌های خاص ندارد و به گونه‌ای است که بر مشترکات متکی است و، بنابراین، علی‌الاصول و علی‌العموم می‌تواند همه‌گیر باشد. و البته این همه‌گیری هم لزوماً در حد و اندازه‌های جهانی (به معنای تمامی کرهٔ ارض یا فراتر از آن) نیست، بلکه در حدود یک نژاد، یک ملت، یک جماعت و... هم یک امر می‌تواند جهان‌شمول یعنی عام و غیر مختص به بخشی از آن باشد.

دربارهٔ مترجم

معمولاً مترجمان دو دسته‌اند، یک دسته مترجمان حرفه‌ای که موضع خاصی نسبت به اثر مورد ترجمه و صاحب آن ندارند و دستهٔ دیگر ترجمانی که به دلیل علاقه یا عقیده به یک اثر و یا یک صاحب اثر به ترجمهٔ آن دست می‌برند. من از این هر دو قسم بیرون‌ام، ترجمهٔ این اثر، علیرغم عدم تناسب فکری جدی با مؤلف، صرفاً به این دلیل بوده است که گمان می‌کنم قدر مطلق ارزش میراث علمی او قابل توجه است و نمی‌توان او را نادیده گرفت. تفکر بوردیو، هم به لحاظ پارادایمی و هم از حیث اختصاصات ویژه‌ای که دارد، از وزن قابل ملاحظه‌ای برخوردار است و همین تشویق می‌کند تا گزارش فشرده‌ای از آن به زبان فارسی یک ضرورت تلقی شود.

سید مرتضی مردیها

اسفند ۱۳۷۹

پیش‌گفتار

بخش‌های مختلف این کتاب سخنانی‌هایی است که من در میان شنوندگان خارجی ایراد کرده‌ام و شاید همین موقعیت خاص که در آن کوشیده‌ام از اعتبار جهان‌شمول الگوهایی که برای مورد خاص فرانسه بر ساخته شده‌اند دفاع کنم، باعث شده است که در ضمن این گفته‌ها چیزی را عرضه کنم که گمان می‌کنم عصاره کار علمی من است، و فهم آن، قطعاً به دلیل نقایصی که در من است، گاه برای خوانندگان و مفسران، حتی نیک‌اندیش‌ترین آنان، مقدور نیست؛ به این ترتیب کتاب حاضر شامل ابتدایی‌ترین و نیز بنیادی‌ترین بخش‌های فعالیت علمی من است.

در این جا در وهله نخست با یک فلسفه علم مواجهیم که می‌توان آن را *رابطه‌ای* خواند، از این جهت که اولویت را به روابط می‌دهد؛ هرچند این فلسفه، که پردازندگان آن افراد متفاوتی همچون کاسیرر و بشلار هستند، فلسفه تمامی علم مدرن است، اما بسیار به ندرت در مورد علوم اجتماعی به کار بسته شده است؛ و این بی‌تردید به این سبب است که، به طور کاملاً مستقیم،

رودر روی جنبه‌های جاافتاده تفکر عادی (یا نیمه علمی) جهان اجتماع قرار می‌گیرد که [در کار درک علمی] با علاقه بیشتری به «واقعیت‌های» جوهری همچون افراد، گروه‌ها، و غیره، می‌پردازد تا به روابط عینی‌ای که نه می‌توان آن‌ها را نشان داد و نه با انگشت لمس کرد، بلکه باید آن‌ها را به دست آورد، بر ساخت و به یمن کار علمی به آن‌ها اعتبار داد.

پس از آن، با یک فلسفه کنش روبرویم که گاه آن را *استعدادی*^۱، متکی بر آمادگی خوانده‌اند؛ فلسفه‌ای که به آمادگی‌های بالقوه‌ای می‌پردازد که در بدنه عاملان اجتماعی، در ساختار وضعیت‌هایی که این عاملان درون آن عمل می‌کنند یا، دقیق‌تر بگوییم، در روابط میان آن‌ها جای گرفته است. این فلسفه، که در قالب چند مفهوم بنیادی از قبیل عادت‌واره، حوزه، سرمایه، متراکم شده است، و ستون فقرات آن رابطه دوسویه میان ساختارهای عینی (یعنی ساختارهای حوزه‌های اجتماعی) و ساختارهای ذهنی شده (یعنی ساختارهای عادت‌واره‌ها) است، به گونه‌ای ریشه‌ای در تضاد با پیش‌فرض‌های انسان‌شناختی‌ای قرار می‌گیرد که در زبانی جاافتاده است که عاملان اجتماعی، و علی‌الخصوص روشنفکران، به صورتی کاملاً متفق برای تبیین رفتار به آن اعتماد کرده‌اند (خاصه هنگامی که، تحت عنوان یک عقلانیت تنگ‌معنا، هر کنش یا بازنمایی‌ای را که محصول دلایل مصرّح یک فرد مستقل کاملاً آگاه بر انگیزه‌های خود نباشد، غیر عقلانی قلمداد می‌کنند). این فلسفه همچنین در تضاد با بعضی روایت‌های افراطی ساختارگرایی است که عاملان را به طفیلی‌های ساختار فرو می‌کاهند، چرا که از دیدگاه فلسفه مورد بحث، عاملان

به قوت فعال و مؤثراند، بدون این که به آن معنا سوژه (کنشگر گزینشگر) باشند؛ (چیزی که این فلسفه را در معرض این خطر قرار می‌دهد که از نگاه طرفداران هر دو موضع [کنشگری عقلانی و ساختارگرایی افراطی] فاقد کفایت تلقی شود). این فلسفه کنش موجودیت خود را با فاصله گرفتن از شماری مفاهیم جذب شده که بدون بررسی وارد گفتمان عالمانه شده‌اند (نظیر «سوژه»، «انگیزه»، «کنشگر»، «نقش»، و غیره) و نیز با فاصله گرفتن از رشته‌ای تضادهای به لحاظ اجتماعی بسیار قوی نظیر فرد/جامعه، فردی/جمعی، آگاهانه/ناآگاهانه، ذیمنفعت/بی‌منفعت، عینی/ذهنی، و غیره، تأکید می‌کند که به نظر می‌آید جزء لاینفک هر ذهنی است که به صورت معمول و متداول شکل گرفته باشد.

به خوبی آگاهم که شانس اندکی برای این دارم که، صرفاً به یمن گفتمان، موفق شوم اصول این فلسفه و آمادگی‌های عملی، یعنی «مهارتی» را که این اصول در آن مجسم می‌شود، ابلاغ کنم. بدتر از این، می‌دانم که با گذاشتن نام فلسفه بر این اصول، با توجه به کاربرد رایج این تعبیر، در معرض این خطر قرار می‌گیرد که شاهد تبدیل شدن این [اصول عملی و مهارتی] به گزاره‌های نظری باشم؛ گزاره‌هایی که مختص بحث‌های نظری است و کارویژه‌اش این است که موانع جدیدی را بر سر راه تفهیم شیوه‌های پایدار و کنترل‌شده عمل و اندیشه، که برای هر روشی اساسی است، ایجاد می‌کند. اما می‌خواهم امیدوار باشم که دست‌کم بتوانم به از بین رفتن سوء تفاهم‌های ماندگار در خصوص کار خود کمک کنم؛ خاصه آن دسته از سوء تفاهمات که، گاه به طور عمدی، از طریق تکرار خستگی‌ناپذیر یک رشته اعتراضات تکراری بلاموضوع، یک رشته فروکاستن‌های خواسته یا ناخواسته به هیچ و پوچ، ریشه دوانده و باقی

مانده‌اند^۱: اشاره‌ام به اتهاماتی نظیر «کل‌نگری» یا «فایده‌گرایی» و بسیاری دیگر از دسته‌بندی‌های قاطع است که محصول نگرش تقسیم‌گر یا ناصبوری تقلیل‌گر است.

تصور من این است که مقاومتی که کثیری از روشنفکران در مقابل تحلیل جامعه‌شناختی نشان می‌دهند، تحلیل جامعه‌شناختی‌ای، که همواره مشکوک به کلی‌گرایی تقلیل‌گرا است، و وقتی این تحلیل راجع به دنیای خود این روشنفکران باشد برایشان نفرت‌انگیز می‌شود، ریشه در نوعی حس شرافت (روح‌گرایی) معوج دارد که آن‌ها را از پذیرش بازنمایی واقع‌گرای کنش بشری، که شرط اول شناخت علمی جهان اجتماعی است، بازمی‌دارد؛ دقیق‌تر بگوییم، ریشه در تفکری دارد که به کلی با شرافت آنان به عنوان «کنشگر گزینشگر» (سوژه) ناهمخوان است و باعث می‌شود که در تحلیل علمی رفتارها توطئه‌ای علیه «آزادی» و «بی‌طرفی» خود ببینند.

حقیقت قضیه این است که تحلیل جامعه‌شناختی خیلی به خودشیفتگی راه نمی‌دهد و با تصور عمیقاً خوش‌نمایانه از وجود بشر که مورد دفاع کسانی است که می‌خواهند به هر قیمتی خود را «غیر قابل جایگزین‌ترین موجودات» بپندارند، به کلی می‌گسلد. اما این هم حقیقتی است که تحلیل مذکور یکی از کارآمدترین ابزارهای شناخت خود، به عنوان موجود اجتماعی، یعنی به عنوان موجود منحصر به فرد است. اگر تحلیل جامعه‌شناختی آزادی‌های توهم‌آلودی را مورد پرسش قرار می‌دهد که از طرف کسانی مطرح می‌شود که

۱- ارجاع به این انتقادات، که به ضرورت یادآوری اصول مشترکی، در وضعیت‌ها و در مقابل شنوندگان متفاوت، صورت می‌گیرد، یکی از دلایل تکرارهایی است که در این کتاب مشاهده می‌شود و من به منظور روشن‌تر شدن مطلب مایل‌ام آن‌ها را به همین صورت باقی‌گذارم.

این نوع شناخت از خود را «سقوط به درکات جهنم» می‌دانند و آخرین تجسم ذوق روز را در قالب «جامعه‌شناسی آزادی» منظم‌اً تحسین می‌کنند، اما این تحلیل، در عین حال، بعضی از نافذترین وسایل را برای ورود به عرصه آزادی عرضه می‌کند؛ آزادی‌ای که شناخت دترمینیسم‌های اجتماعی اجازه می‌دهد که آن را علیرغم [فلسفه کلی] دترمینیسم به دست آوریم.

بخش یکم

فضای اجتماعی و فضای نمادین

من در این بحث، در بارهٔ فرانسه سخن می‌گویم، نه در بارهٔ ژاپن، اما نه به این دلیل که در فرانسه زاده شده‌ام و به زبان فرانسه سخن می‌گویم، بلکه به این دلیل که در بارهٔ این کشور مطالعات فراوان داشته‌ام. اما آیا این به معنای آن است که من خود را در میان ویژگی‌های یک جامعهٔ خاص حبس می‌کنم و سختم ناظر به منظور دیگری نیست؟ گمان نمی‌کنم. به نظر می‌رسد، با طرح کردن الگوی فضای اجتماعی و فضای نمادین، که من در اصل آن را برای مورد خاص فرانسه بر ساخته‌ام، با شما در بارهٔ ژاپن، (همچنان که در بارهٔ آمریکا یا آلمان) نیز سخن خواهم گفت. مثلاً اگر من از انسان آکادمیک فرانسوی برای شما صحبت کنم، گرچه آن را پر از اشارات خاص خواهید یافت، در عین حال من شما را کمک خواهم کرد تا از یک خوانش ویژگی‌نگر فراتر بروید؛ به سوی نگرشی عام، در مورد عموم کشورهای صنعتی، که نقطهٔ مقابل کثیری از نگرش‌هایی است که نوعی خاص‌گرایی بومی را در مورد کشور ژاپن القا می‌کند.

فعالیت علمی و تحقیقاتی من، به‌ویژه کتاب *تمايز*^۱، در چارچوب چنین

قرائتی عام‌نگر فراهم آمده است. الگوی نظری این تحقیقات نشانه‌های معمول «تئوری‌های بزرگ»، از جمله فراغت از هرگونه ارجاع به واقعیت تجربی، را در خود ندارد. در اینجا، تعابیری همچون فضای اجتماعی، فضای نمادین یا طبقه اجتماعی هرگز به خودی خود یا برای خود مورد بررسی قرار نگرفته است؛ این مفاهیم در قالب پژوهشی محک خورده است که به گونه‌ای جدایی‌ناپذیر هم نظری است و هم تجربی، و در باره موضوعی است که در زمان و مکان خاص قرار دارد، یعنی فرانسه سال‌های دهه ۱۹۷۰، و روش‌های متعدد مشاهده و اندازه‌گیری، اعم از کمی و کیفی، آماری و مردم‌نگاری، جامعه‌شناسی کلان و خرد، و غیره را به کار گرفته است. حاصل این تحقیق در قالب زبانی که شماری از جامعه‌شناسان، به خصوص آمریکایی‌ها، ما را به آن عادت داده‌اند و ظاهر عام و قانون‌وار آن صرفاً ناشی از ابهام^۱ یک لغت‌نامه غیر دقیق و بد تنظیم شده از کاربرد عادی مفاهیم است، عرضه نشده است. - به عنوان مثال به مفهوم شغل اشاره می‌کنم. [تعبیری که قاعده‌سازی کلی در باره آن از طریق آمار و ارقام، در جامعه‌شناسی آمریکایی، تا حدودی به یمن حالت کشسان این مفهوم در استعمال عرفی است، در حالی که زبان چندوجهی کتاب تمایز] به کمک یک مونتاز گفتمانی که تابلوی آماری، عکس و مصاحبه را در کنار زبان انتزاعی تحلیل قرار داده است، توانسته است، انتزاعی‌ترین امور را در کنار ملموس‌ترین امور قرار دهد؛ مثلاً عکس گرفتن از رئیس‌جمهور وقت در حالی که مشغول بازی تنیس است یا مصاحبه با یک نانوا را، در کنار انتزاعی‌ترین و صوری‌ترین تحلیل از قدرت تولیدکنندگی و یکسان‌کنندگی عادت‌واره^۲.

1- Indétermination

2- Habituse

تمام میراث علمی من از این عقیده مایه گرفته است که منطق عمیق دنیای اجتماع را نمی‌توان به چنگ آورد مگر این که در ویژگی‌های یک واقعیت تجربی که به لحاظ تاریخی زمان و مکان مشخص دارد، غور کنیم؛ اما با این هدف که آن را، بنا به تعبیر گستون بشلار^۱، به صورت «مورد خاص ممکن الوقوع» درآوریم، یعنی مورد خاصی که می‌تواند موارد مشابه داشته باشد. بر این مبنا، تحلیل فضای اجتماعی، آن‌گونه که من آن را با تکیه بر فرانسه دهه هفتاد پیشنهاد می‌کنم، یک تاریخ مقایسه‌ای است که به زمان حال هم قابل کار بست است، یک انسان‌شناسی مقایسه‌ای است که به یک مورد خاص فرهنگی تمسک می‌کند برای این که سرانجام بتواند یک ساختار ثابت را از متغیرهای مشاهده‌شده استخراج کند.

اگرچه این روش، بنا به ظواهر، این استعداد را دارد که اتهام «معیار قرار دادن اروپا برای جهان»^۲ را متوجه خود کند، اما من به جدّ عقیده دارم که کار بست الگویی که بر اساس این منطق به دست آمده است، به یک دنیای اجتماعی دیگر (مثلاً فرانسه به ژاپن)، در قیاس با کارهایی که صرفاً به ویژگی‌های خاص یک جامعه می‌پردازد و به نوعی بومی‌گرایی متوسل می‌شود که مبتنی بر تفاوت‌های تئوریک است، هم به واقعیت تاریخی وفادارتر است و هم عایدی علمی بیشتری دارد؛ مثلاً پرداختن به مشابهت‌های ساختاری ژاپن با سایر کشورهای صنعتی نسبت به پرداختن به ویژگی ژاپنی تحت نام «فرهنگ لذت». پژوهشگری که نسبت به کسانی که با پدیده‌های غریب بومی تفنن می‌کنند، هم متواضع‌تر است و هم بلندپروازتر، در پی آن است که ساختارها و ساختارهایی را درک کند که، به دلایل متفاوت، هم از

1- Gaston Bachelard

2- Ethnocentrisme

چشم افراد بومی می‌گریزد و هم از چشم افراد خارجی؛ مثل ارکان تولید فضای اجتماعی یا ساختارهای بازتولید آن فضا که در قالب الگویی عرضه می‌شود که داعیه‌دار نوعی اعتبار عام جهانی است. چنین پژوهشگری و چنین الگویی قادر است تفاوت‌های واقعی را که ساختارها و ابزارهای آن (عادت‌واره‌ها) را از هم تفکیک می‌کند، نشانه‌گذاری کند و اصول هریک را نه در تفرد طبایع - اعم از زنده و غیر زنده - بلکه در ویژگی‌های تاریخ‌هایی جستجو کند که در عین حال هم جمعی است و هم متفاوت.

واقعیت شبکه‌ای از روابط است

بر اساس چنین خط‌مشی‌ای است که من الگوی خود را، که در کتاب تمایز طراحی کرده‌ام، معرفی خواهم کرد؛ این کار در ابتدا شامل تلاش برای مخالفت با خوانشی «ذات‌گرا»^۱ است که تحلیل ساختاری، یا به تعبیر بهتر تحلیل رابطه‌ای را جانشین آن می‌کند؛ اشاره من به تقابلی است که ارنست کاسیرر^۲ میان «تصورات ذات‌گرا» و «تصورات کارکردی یا رابطه‌ای» برقرار می‌کند. برای تفهیم بهتر آنچه در نظر دارم، اشاره می‌کنم که قرائت «ذات‌گرا» و به روایت خام‌گرایانه، واقع‌گرا، قرائتی است که هر عملی، مثلاً بازی گلف، و هر مصرفی، مثلاً غذای چینی، را به خودی‌خود و برای خود مورد ملاحظه قرار می‌دهد؛ آن را مستقل از جهان رفتارهای قابل‌جایگزینی در نظر می‌گیرد و تطابق میان جایگاه اجتماعی (یا طبقات اجتماعی که به عنوان مجموعه‌های جوهری - قائم به ذات، غیر نسبی - پنداشته شده است)، و سلیقه‌ها و رفتارها را به صورت روابط مکانیکی و مستقیم تصور می‌کند؛ اما در قالب منطق

1- Substantialiste

2- Ernest Cassirer

ساختاری می‌توان ابطال الگویی را یافت که بعضی رفتارهای به ظاهر متفاوت را به واقع متفاوت می‌بیند: مثلاً این که روشنفکران آمریکایی یا ژاپنی به غذاهای فرانسوی علاقمندند، در حالی که روشنفکران فرانسوی رفت و آمد به رستوران‌های چینی یا ژاپنی را ترجیح می‌دهند، یا مثلاً این که بوتیک‌های شیک توکیو یا خیابان پنجم غالباً نام فرانسوی دارند، در حالی که بوتیک‌های شیک سنت اونوره نام‌های انگلیسی همچون *hair dresser* بر خود می‌گذارند. به عنوان نمونه‌ای دیگر از این تفاوت‌های ظاهری در پس ساخت مشترک، در نظر بگیرید که در ژاپن بالاترین نرخ مشارکت سیاسی متعلق به زنان کم‌سواد مناطق روستایی است، در حالی که در فرانسه، چنان که در تحلیل پاسخ ندادن به نظرسنجی نشان داده‌ام، نرخ پاسخ ندادن، که نرخ بی‌تفاوتی سیاسی است، پائین‌ترین نرخ خود را نزد زنان کم‌سواد که از لحاظ اقتصادی و سیاسی محروم هستند، پیدا می‌کند؛ تفاوتی که به نظر تکان‌دهنده است. اما آیا به واقع در اینجا تفاوتی وجود دارد؟ در اینجا یک تفاوت دروغین یک اشتراک راستین را پرده‌پوشی کرده است: «سیاست‌گریزی»^۱ ناشی از فقدان ابزارهای تولید عقیده سیاسی، که در فرانسه به شکل غیبت از فضای مشارکت سیاسی جلوه‌گر می‌شود، در ژاپن در قالب یک نوع مشارکت سیاست‌گریز ظهور می‌کند.

دنیای تفکر ذات‌گرا که در واقع دنیای حس مشترک و برداشت عامیانه - و نوعی نژادگرایی - است، و در پی آن است که فعالیت‌ها و پسند و ناپسند‌های جمع خاصی از افراد یا گروه‌ها را در شرایط زمانی و مکانی خاص، به عنوان اوصاف ذاتی آن‌ها معرفی کند، محور خود را نوعی ذات و جوهر زیست‌شناختی یا فرهنگی - که البته بهتر از اولی نیست - قرار می‌دهد؛ این

نگرش به همان خطاهایی می‌انجامد که نه در مقایسه جوامع مختلف با یکدیگر، بلکه در مقایسه دوره‌های متوالی یک جامعه مشخص به بار می‌آید. در نموداری که من در کتاب تمایز عرضه کرده‌ام، تطابقی میان فضای طبقات اجتماعی و فضای رفتارهای هر یک وجود دارد؛ مثلاً این که فضای طبقه اجتماعی برتر، چه نوع ورزش‌ها، سرگرمی‌ها، نوشیدنی‌ها، گرایش‌های سیاسی و غیره را ترجیح می‌دهد. بعضی خواسته‌اند اعتبار این تطابق و آن مدل را، با تمسک به این که مثلاً، امروزه دیگر مثل گذشته گلف یا تنیس به صورت اختصاصی در انحصار طبقه برتر نیست، انکار کنند. به این منظور اعتراض کرده‌اند که ورزش‌های اشرافی، همچون سوارکاری یا شمشیربازی (یا ورزش‌های دریایی در ژاپن) آن‌چنان که در اوایل ظهور این ورزش‌ها به طبقه اشراف اختصاص داشت، دیگر منحصر به آنان نیست. رفتاری که در ابتدا اشرافی است هنگامی که به وسیله بورژوازی یا خرده‌بورژوازی یا حتی طبقه عامه به گونه‌ای فزاینده مورد تقلید قرار گرفت - چیزی که البته بسیار اتفاق می‌افتد - ممکن است از طرف اشراف کنار گذاشته شود (همچون ورزش بوکس در فرانسه که در میان اعیان قرن شانزدهم رواج داشت)؛ برعکس، یک رفتار که در ابتدا در میان توده مردم ظهور می‌کند، ممکن است در ادامه ویژگی طبقه اعیان شود. به هر حال، باید از این که ویژگی‌هایی یک گروه (اشراف، سامورائی‌ها، کارگران، کارمندان) که در شرایط خاص زمانی و بر اثر موقعیت در فضای اجتماعی و در چارچوب معینی از ثروت و امکانات رفتاری به آن پیوند خورده است، به عنوان خصائل ذاتی آن گروه معرفی شود، پرهیز کرد. در هر جامعه و در هر دوره ما با مجموعه‌ای از موقعیت‌های اجتماعی روبرویم که در قالب یک رابطه همشکلی، با یک رشته از فعالیت‌ها (مثلاً بازی گلف یا نواختن پیانو) یا ثروت‌ها (مثلاً یک منزل ییلاقی اضافه یا

یک تابلوی نقاشی نفیس) زیر چتر واحدی گرد می‌آیند؛ فعالیت‌ها و ثروت‌هایی که وحدت خودشان یک وحدت رابطه‌ای است، یعنی آن‌ها هم زیر یک چتر واحد جمع می‌شوند و هویت مشترک می‌یابند چون به آن جمع خاص پیوند خورده‌اند. آن اعتراض در صورتی وارد است که یک رفتار یا یک ثروت و رابطه آن با یک طبقه اجتماعی به صورت منفرد مورد ملاحظه قرار گیرد، در حالی که سخن ما بر سر نوعی خویشاوندی ساختاری است.

این فرمول، که ممکن است انتزاعی یا مبهم به نظر آید، اولین شرط یک خوانش معتبر از تحلیل رابطه میان جایگاه اجتماعی، امکانات و موضع‌گیری‌ها است؛ به تعبیر دیگر، رابطه میان شبکه روابط اجتماعی، عادت‌واره‌های ذوقی و «انتخاب»‌هایی که عاملان اجتماعی در عرصه متنوع رفتارها همچون، غذا خوردن، ورزش کردن، موسیقی نواختن و سیاست ورزیدن و غیره صورت می‌دهند. فرمول خویشاوندی ساختاری می‌آموزد که مقایسه فقط میان دو سیستم امکان دارد؛ جستجوی تطابق‌های مستقل میان تک‌تک عوامل در حالت انعزال این خطر را دربر دارد که پژوهشگر به غلط اوصافی را که از لحاظ ساختاری متفاوتند یکسان بینگارد و اوصافی را که از لحاظ ساختاری یکسانند، متفاوت انگارد. چه بسیار اموری که علی‌رغم اختلاف صوری در دو جامعه کارکرد مشابهی دارند (همچون پرنود در فرانسه و ساکی در ژاپن) و یا برعکس، علی‌رغم وحدت صوری و اسمی کارکرد دوگانه دارند (مثل بازی گلف در فرانسه و ژاپن). در حقیقت انتخاب این نام (تمایز) برای کتاب به منظور یادآوری این نکته است که آنچه معمولاً تمایز خوانده می‌شود، یعنی مجموعه‌ای از کیفیات، که غالباً مادرزاد تلقی می‌شود (گاه از «تمایز طبیعی» سخن می‌رود)، راجع به منش و شیوه‌های رفتاری، در واقع چیزی جز تفاوت، فاصله، علامت ممیز و خلاصه چیزی جز یک

خصیصهٔ رابطه‌ای نیست که موجودیت آن صرفاً از طریق رابطه با دیگر اوصاف محقق می‌شود.

این ایدهٔ تفاوت یا فاصله، در واقع زیربنای مفهوم فضا^۱ است؛ فضا مجموعه‌ای از مواضع متمایز و هم‌زیست بیرون از یکدیگر است که به وسیلهٔ یکدیگر، به وسیلهٔ بیرونیت متقابل از هم و به وسیلهٔ روابطی چون نزدیکی، دوری و نیز به وسیلهٔ روابطی که نظم را نشان می‌دهد، مثل رو، زیر یا بین، تعریف می‌شود؛ به عنوان مثال شماری از خصایل اعضای خرده‌بورژوازی می‌تواند در این توصیف تلخیص شود که اینان جایگاهی میانه، در بین دو قطب حداقل و حداکثر اشغال می‌کنند، بدون این که جایگاه مذکور بتواند، به صورت عینی یا ذهنی، تنها به واسطهٔ یکی از این دو قطب تعریف شود.

فضای اجتماعی به این ترتیب ساخته می‌شود که عاملان و گروه‌های اجتماعی بر اساس جایگاهشان در توزیع آماری دو اصل تفاوت‌گذار تقسیم می‌شوند؛ این دو اصل که در جوامع پیشرفته، چون آمریکا، ژاپن یا فرانسه، تأثیرگذارترین عوامل‌اند، عبارت است از سرمایهٔ اقتصادی و سرمایهٔ فرهنگی. عاملان اجتماعی تا به آنجا با یکدیگر دارای مشترکات‌اند، که در این دستگاه دوبعدی به یکدیگر نزدیک باشند، و میزان تفاوت‌هایشان بستگی به این دارد که در این دستگاه چقدر از هم فاصله داشته باشند. فاصلهٔ فیزیکی که میان جایگاه دو نقطه بر روی کاغذ است، هم‌سنگ فاصلهٔ اجتماعی دو کنشگری است که آن دو نقطه نماد آن‌ها بوده است. همان‌گونه که نمودار کتاب تمایز، که در صفحات بعد آمده است، نشان می‌دهد، عاملان اجتماعی در بعد اول بر اساس میزان کلی سرمایه‌ای که در شکل‌های متفاوت آن دارا هستند، و در بعد دوم بر اساس ساختار سرمایه‌شان، یعنی بر اساس وزن نسبی هریک از

انواع مختلف سرمایه، اقتصادی و فرهنگی، که به صورت جداگانه دارا هستند، توزیع می‌شوند.

به این ترتیب، در بعد اول که بعد مهم‌تر است، صاحبان میزان قابل توجهی از سرمایه کلی (یعنی مجموع دو نوع سرمایه اقتصادی و فرهنگی)، همچون مدیر عامل‌ها (رؤسای شرکت‌ها)، صاحبان مشاغل آزاد (تجار) و اساتید دانشگاه به‌طور کلی در نقطه مقابل کسانی قرار می‌گیرند که از حیث مجموع این دو سرمایه در فقیرترین وضعیت قرار دارند، همچون کارگران غیر ماهر؛ اما از نظرگاه بعد دوم، یعنی وزن نسبی هر یک از سرمایه‌های اقتصادی و فرهنگی در مجموعه دارایی، اساتید دانشگاه (نسبتاً غنی‌تر در سرمایه فرهنگی تا در سرمایه اقتصادی) در نقطه مقابل مدیر عامل‌ها (نسبتاً غنی‌تر در سرمایه اقتصادی تا در سرمایه فرهنگی) قرار می‌گیرند. و این البته موضوعی است که در هر جامعه‌ای باید مورد تحقیق تجربی قرار گیرد.

این تقابل دوم، درست مثل تقابل اول، منشأ تفاوت در سلايق، و از رهگذر آن منشأ تفاوت در موضع‌گیری‌ها است: مثلاً تقابلی که میان روشنفکران و مدیر عامل‌ها و یا، در سطحی فروتر در سلسله مراتب اجتماعی، میان معلمان و کسبه خرده‌پا، در فرانسه و ژاپن پس از جنگ، به چشم می‌خورد، از منظر سیاسی به تقابل چپ و راست تبدیل می‌شود. (همان‌طور که در نمودار نشان داده شده است، احتمال گرایش سیاسی به چپ و راست، دست‌کم همان قدر به موقعیت فرد در محور افقی وابسته است که به موقعیت او در محور عمودی، یعنی همان قدر به وزن نسبی سرمایه فرهنگی و سرمایه اقتصادی بستگی دارد که به ترکیب این دو). به‌طور کلی، فضای «موضع‌های» اجتماعی، از طریق فضای امکانات منجر به سلیقه‌ها (یا عادت‌واره‌ها) به فضای «موضع‌گیری‌ها» قابل ترجمه است؛ به عبارت دیگر بر سیستم فواصل

مختلف که مواضع متفاوت را در دو محور اصلی فضای اجتماعی تعریف می‌کند، سیستم فواصل دیگری منطبق است که اختلاف متعلقات عاملان اجتماعی (یا طبقاتی که این عاملان از آن برمی‌خیزند) را نشان می‌دهد، یعنی آنچه را که انجام می‌دهند و یا صاحب آن هستند؛ اعمال و اموال. به ازاء هر سطح از موقعیت‌ها، سطحی از عادت‌واره‌ها (یا سلیقه‌ها) وجود دارد که بر اثر شرایط اجتماعی مناسب با آن بوجود می‌آید، و به توسط این عادت‌واره‌ها و ظرفیت تکثیرکننده آن‌ها، مجموعه انتظام‌یافته‌ای از ثروت‌ها و خصلت‌ها بوجود می‌آورد که در درون خود از یک وحدت اسلوب برخوردارند.

یکی از کارکردهای مفهوم عادت‌واره این است که از وحدت اسلوبی که اعمال و اموال یک عامل اجتماعی منفرد و یا یک طبقه از عاملان را یکسان می‌کند، خبر می‌دهد، (آن‌گونه که بالزاک یا فلوبر از طریق توصیف دکور، عادت‌واره‌هایی را القا می‌کنند که می‌تواند شخصیتی را که در آن مکان زندگی می‌کند به ذهن‌خطور دهد، مثلاً پانسیون واکر در رمان پدرگوریو، یا نوشیدنی‌های که به وسیله بازیگران مختلف رمان آموزش احساساتی مصرف می‌شود). عادت‌واره همین اصل تعمیم‌بخش، تکثیرگر و متحدکننده‌ای است که اوصاف الحاقی و مرتبط به یک موقعیت فرهنگی - اقتصادی را به یک اسلوب وحدت‌گرای زندگی ترجمه می‌کند، اسلوبی که عبارت است از مجموعه وحدت‌گرایی از انتخاب‌ها که اشخاص، اموال و افعال خاصی را بر موارد دیگر ترجیح می‌دهد. عادت‌واره‌ها هم، به مانند مواضع و موقعیت‌های اجتماعی که مولد آن عادت‌واره‌ها هستند، «تفاوت‌یافته» اند؛ اما این‌ها، علاوه بر این، «تفاوت‌گذار» هم هستند. علاوه بر این که تمایز و تمایز‌یافته‌اند، عوامل تمایز هم هستند: عادت‌واره‌ها اصول مختلف تفاوت‌گذاری را تألیف می‌کنند و اصول مشترک تفاوت‌گذاری را به

فضای موضع های اجتماعی
فضای سَنبک های زندگی

سرمایه کلی +
(برآیند انواع اقتصادی و فرهنگی)

	پیانو	گلاب	بریج	
	استادان دانشگاه	شاغلان آزاد	مدیرعامل های تجاری و صنعتی	
	شطرنج	ویسکی	اسکی	سوارکاری اسکی آبی شامپانی
	دیبران	کارمندان بخش خصوصی		
هنرمندان	دیبرستان	کوهنوردی	بازی باحروف	شکار
		مهندسان	قایقرانی	
		کارمندان بخش دولتی	شنا	
		موتورسواری	پیاپاده روی	
		کارکنان خدمات پزشکی - اجتماعی		
		گیتار		
	صاحبان مشاغل فرهنگی			
	سرمایه فرهنگی +	کارکنان متوسط بخش تجارت		سرمایه فرهنگی -
	سرمایه اقتصادی -	اپراتورهای فنی		سرمایه اقتصادی +
	معلمان		صاحبان فروشگاه	
	کارمندان متوسط اداری		صنعتگران	صاحبان کشت و زرع
	کارکنان بخش اداری	کارکنان بخش تجارت		تبله بازی
		آبجو		شراب پرنود
		سرکارگران	ماهگیری	شراب موسو
	کارگران ماهر			
	ورق بازی	فوتبال	آکاردئون	
	کارگران متخصص		شراب قرمز	
	کارگران ساده		شراب	
		کارگران کشاورزی		
		سرمایه کلی -		

دایره داری

دایره داری

این شکل ساده شده نمودار صفحات ۱۴۰-۱۴۱ کتاب تمایز است که شاخص های معنی داری چون نوشیدنی، ورزش، آلت موسیقی و بازی جمعی را در ارتباط با موقعیت اجتماعی نشان می دهد. همچنین نمودار مذکور گرایش سیاسی افراد را در قیاس با موقعیت اجتماعی آنها، که با سرمایه اقتصادی و فرهنگی سنجیده شده است، نشان می دهد.

صورتی متفاوت مورد استفاده قرار می‌دهند. [یک عادت واره می‌تواند نشان دهد که چگونه اساتید دانشگاه، به عنوان مثال، از یک سو اصول متفاوتی برای ترجیح خوراک، نوشیدنی، ورزش و... دارند و از سوی دیگر اصول مشترکی را که همه برای ترجیح خوراک خوشمزه‌تر، نوشیدنی گواراتر، ورزش مناسب‌تر،... دارند، به صورت متفاوتی اعمال می‌کنند].

عادت‌واره‌ها اصول تکثیرگر رفتارهای متمایز و متمایزکننده‌اند - آنچه کارگر می‌خورد و به خصوص شیوه خوردن او، ورزشی که انجام می‌دهد و شیوه انجام آن، عقاید سیاسی که دارد و شیوه‌ای که برای ابراز آن در پیش می‌گیرد، به گونه‌ای نظام‌یافته از موارد مشابه آن نزد مدیرعامل‌های صنعتی متفاوت است؛ اما عادت‌واره‌ها علاوه بر این، الگوهای طبقه‌بندی‌کننده، اصول طبقه‌بندی، اصول نگرش و تقسیم‌بندی بر اساس این نگرش، و سلیقه‌های مختلف نیز هست. عادت‌واره‌ها میان آنچه خوب است و آنچه بد است، میان آنچه ممتاز است و آنچه معمولی است و... تفاوت می‌گذارد؛ نکته اصلی این است که این موارد نزد افراد و طبقات متفاوت یکسان نیست. به عنوان مثال یک رفتار واحد، یا یک دارایی واحد، ممکن است در نظر کسی یا طبقه‌ای، یعنی در قالب عادت‌واره او، ممتاز باشد، برای دیگری پوچ و برای سومی معمولی باشد.

نکته قابل تأمل این است که هنگامی که این عادت‌واره‌ها از منظر مقوله‌های اجتماعی درک، اصول‌گرایی‌ها و تقسیم‌بندی‌هایی که بر اساس این‌ها گرایش‌ها صورت می‌گیرد، و تفاوت در رفتارها و در دارایی‌ها مورد ملاحظه قرار می‌گیرد، عقایدی که از طرف افراد یا گروه‌های اجتماعی مطرح می‌شود، صورت تفاوت‌های نمادین به خود می‌گیرد و یک زبان کامل عیار را بوجود می‌آورد. در هر جامعه، تفاوت‌هایی که به مواضع متفاوت متصل است، یعنی همان ثروت‌ها، رفتارها و به ویژه شیوه‌های متفاوتی که به جایگاه‌های

متفاوت اجتماعی گره خورده است، بر نهج تفاوت‌های اساسی سیستم‌های نمادین عمل می‌کند؛ همچون مجموعه پدیده‌های یک زبان، یا مجموعه خطوط ممیز و فاصله‌های تفاوت‌بخشی که اساس یک سیستم اسطوره‌ای را تشکیل می‌دهد، که در واقع همان نشانه‌های متمایزکننده است.

در این جا پراگماتیسم باز می‌کنم تا یک سوء تفاهم رایج و خسارت‌خیز را در باره عنوان کتاب، تمایز، حل و فصل کنم. نام مذکور پاره‌ای را به این گمان در انداخته است که تمام محتوای کتاب در پی القاء این است که موتور محرک تمامی رفتارهای انسان، جستجوی تمایز از دیگران است. چیزی که اساساً معنایی ندارد و، علاوه بر این، سخن جدیدی نیست، کافی است در این باب وابلن^۱ و کتاب او «مصرف‌هایی که جنبه خودنمایی دارد» را به یاد آوریم. لب لباب سخن من در کتاب تمایز این است که، بودن درون یک فضا، یک نقطه را اشغال کردن، یک فرد درون یک فضا بودن یعنی متفاوت بودن، تفاوت کردن؛ اما بر طبق فرمول بنونیست^۲ که در باره زبان سخن می‌گوید، «تمایز بودن و معنادار بودن یکی است». معنادار به معنای متفاوتی، متضاد بی‌معنا است. به تعبیر دقیق‌تر، یک تفاوت، یک خصلت متمایزکننده، سفیدی یا سیاهی رنگ پوست، لاغری یا چاقی، ماشین ولو یا رنو، شراب قرمز یا شامپانی، پرنود یا ویسکی، گلف یا فوتبال، پیانو یا آکاردئون، کارت بازی پنجاه و دوتایی یا سی و دوتایی (البته من از این جفت‌های متضاد می‌گویم، چون قابل فهم‌تر است، وگرنه قضیه از این پیچیده‌تر است)، فقط در صورتی یک تفاوت مشهود، قابل درک، دارای اهمیت، و به لحاظ اجتماعی مناسب و مؤثر است که به وسیله کسی مورد توجه قرار گیرد که قادر است میان امور تفاوت بگذارد. کسی که نسبت به تفاوت‌ها بی تفاوت نیست و دارای مقولات

1- Vablen

2- Benveniste

ادراکی، الگوهای طبقه‌بندی و صاحب سلیقه‌ای است که به او امکان می‌دهد که مثلاً میان یک تابلوی خراب و یک تابلوی خوب فرق بگذارد و آن‌ها را از هم تشخیص دهد. تفاوت فقط هنگامی نشانه، و نشانه تمایز (یا معمولی بودن) است که یک اصل مادی مشاهده و تقسیم‌بندی بر روی آن اعمال شود؛ اصلی که به عنوان محصول شکل‌گیری ساختار تفاوت‌های عینی (مثلاً ساختار توزیع پیانو یا آکاردئون و یا نوازندگان غیر حرفه‌ای هر یک در فضای اجتماعی)، نزد تمامی عاملان اجتماعی، اعم از کسانی که در خانه خود پیانو دارند و یا با آکاردئون تفریح می‌کنند، حضور دارد، و دریافت‌های آنان را به صورت یک ساختار، منظم می‌کند.

منطق طبقات

ساختن فضای اجتماعی، این واقعیت نامرئی که نه می‌توان آن را لمس کرد و نه می‌توان به سمت آن اشاره کرد، و در عین حال رفتارها و تظاهرات عاملان اجتماعی را تنظیم می‌کند در واقع فراهم کردن امکان ساختن طبقات تثوریک است، طبقاتی که از منظر دو معیار تعیین‌کننده، یعنی رفتارها و خصایلی که به دنبال آن می‌آید، تا سر حد امکان یک دست‌اند. طبقه‌بندی‌ای که از این طریق به دست می‌آید، واقعاً تبیین‌گر است: دسته‌بندی بر اساس طبقات اجتماعی صرفاً در پی توصیف مجموعه‌ای از واقعیات دسته‌بندی شده نیست، بلکه، همچون طبقه‌بندی خوب علوم طبیعی، به اوصاف تعیین‌کننده‌ای توسل می‌کند که، برخلاف طبقه‌بندی‌های نامطلوب، اجازه پیش‌بینی سایر اوصاف را هم می‌دهد، عاملان اجتماعی را به نحوی جمع‌آوری و متمایز می‌کند که تا حد مقدور در میان طبقه خود مشابه و نسبت به طبقات دیگر، اعم از دور و نزدیک، متفاوت باشند. اما همین اعتبار طبقه‌بندی متضمن این خطر است که طبقات تثوریک، یعنی گروه‌بندی افسانه‌ای که فقط روی کاغذ وجود

دارد، به یمن یک تصمیم و ترجیح ذهنی که خاص پژوهشگر است، به عنوان طبقات واقعی، گروه‌های واقعی، که به همین صورت در واقعیت وجود دارد، تلقی شود. همین خطر در کمین خواننده کتاب تمایز هم هست. آنجا که گمان برد تقسیم‌بندی‌های مطرح در آن کاملاً با تفاوت‌های واقعی در حوزه‌های کاملاً مختلف و حتی کاملاً غیر منتظره رفتاری منطبق است. به عنوان یک نمونه به مثال غریب زیر توجه می‌دهم: توزیع نگهداری سگ و گربه به عنوان حیوان خانگی محبوب، بر طبق نمودار کتاب این‌گونه است که علاقه به سگ نزد مدیرعاملان بخش تجارت (قسمت راست نمودار) بیشتر محتمل است و علاقه به گربه بیشتر نزد روشنفکران (سمت چپ نمودار). [چنین تقسیم‌بندی‌ای قطعاً برای همگرا کردن هریک از این دو گروه و تفکیک آن‌ها از یکدیگر، از نظر ایدئولیزاسیون ناگزیر علمی، مفید است، اما به این معنا نیست که در واقعیت میان روشنفکری و علاقه به نگهداری گربه، همواره، ربط علی و وثیقی وجود داشته باشد].

بنابراین، الگوی مذکور فواصلی را تعریف می‌کند که قدرت پیش‌بینی برخوردارها، دوستی‌ها و امیال را دارد؛ به صورت ملموس، یک معنای آن این است که، فی‌المثل، افرادی که در قسمت بالای این فضا قرار می‌گیرند شانس اندکی برای ازدواج با افرادی را دارند که در قسمت پائین این فضا مستقرند، اولاً به این دلیل که شانس اندکی برای ملاقات فیزیکی آن‌ها را دارند (مگر استثنائاً در جاهایی که «مکان‌های نامناسب» نامیده می‌شود، یعنی به قیمت درنوردیدن خط قرمزهای اجتماعی که فواصل مکانی میان افراد را تحکیم می‌کند. [مثل آن که دختری از طبقه اعیان برای خرید به بازار مکاره برود و یا مردی از طبقه متوسط در یک مراسم بالماسکه اشرافی حاضر شود]، و دوماً به این دلیل که حتی اگر ملاقاتی هم میان این دو دسته روی دهد چون به صورت عبوری و تصادفی است، آن‌ها یکدیگر را درک نمی‌کنند، به یک تفاهم واقعی

نمی‌رسند و به یک پسند دوسویه دست نمی‌یابند. درست برعکس این، همجوار بودن در فضای اجتماعی زمینه‌ساز اختلاط است؛ افرادی که در یک برش، در یک منطقه محدود از این فضا قرار می‌گیرند، در عین حال هم به نزدیکی با یکدیگر علاقمندترند و هم عزم به نزدیکی با هم برای آن‌ها آسان‌تر و کم‌هزینه‌تر است. اما این به آن معنا نیست که افراد همجوار در این فضا، به معنای مارکسی کلمه، یک طبقه را تشکیل می‌دهند، یعنی یک گروه که برای رسیدن به یک هدف مشترک و به‌خصوص در تضاد با یک طبقه دیگر به جنبش درمی‌آید.

طبقات تئوریکی که در نمودار من بوجود آمده است بیش از هر نوع طبقه‌بندی تئوریک دیگری، مثلاً طبقه‌بندی بر اساس جنس، نژاد و غیره، مستعد آن است که به طبقه در معنای مارکسی کلمه تبدیل شود. اگر من یک رهبر سیاسی باشم و بخواهم گروهی را گرد هم جمع کنم که شامل مدیرعامل‌ها و کارگران با هم باشد، شانس کمی برای موفقیت دارم، برای این که بخش‌های مختلف دسته مزبور در فضای اجتماعی فاصله زیادی با هم دارند؛ به عنوان یک فرض، به یمن یک بحران ملی و بر اساس گرایش‌های ناسیونالیستی یا شوونیستی، امکان دارد که این دو طبقه در کنار هم جمع شوند، اما این گردهمایی تا حدودی سطحی و کاملاً موقت است. البته عکس این سخن لزوماً درست نیست، یعنی مجاورت در فضای اجتماعی به نحو اتوماتیک به وحدت منجر نمی‌شود؛ تنها ظرفیت یک وحدت عینی را تعریف می‌کند، و یا اگر به زبان لایب‌نیز سخن بگوئیم، یک طبقه محتمل یک «ادعای بودن» به عنوان گروه را مطرح می‌کند. نظریه طبقات مارکسیسم، همان خطایی را مرتکب می‌شود که کانت در استدلال انتولوژیک بر ملا می‌کند، یا همان خطایی را که خود مارکس هگل را به خاطر آن سرزنش می‌کند، یعنی صورت دادن یک «پرش‌کننده» از وجود داشتن در تئوری به وجود داشتن در عمل، یا به تعبیر

مارکس، «از امور منطق به منطق امور».

به گونه‌ای متناقض‌نما، مارکس که پیش از هر نظریه پرداز دیگری، در باره نتایج و پیامدهای تئوری‌ها بحث کرده است، (منظورم نتایج صرفاً سیاسی است که عبارت است از نشان دادن یک «واقعیت» که فقط وقتی به صورت کامل وجود پیدا می‌کند که شناخته و به رسمیت شناخته شده باشد)، فراموش کرده است که این پیامد تئوری خود را مورد توجه قرار دهد. فقط به منظور یک کار سیاسی یعنی به حرکت درآوردن توده می‌توان از طبقه، روی کاغذ، به طبقه «واقعی» عبور کرد: طبقه «واقعی»، اگر هرگز چنین چیزی بتواند «واقعاً» وجود داشته باشد، طبقه‌ای است که به دست نظریه پرداز معطوف به عمل سیاسی جامعه واقعتاً می‌پوشد؛ واقعی نیست، واقعیت یافته است، یعنی جمعی است که به منظور نزاع نمادین (یا سیاسی) به حرکت درآورده شده است؛ برای تحمیل یک نگرش به دنیای اجتماع، یا به تعبیر بهتر، یک روش برای ایجاد چنین اجتماعی، در ذهن و در واقعیت، و ساختن طبقاتی که بر اساس آن دنیای اجتماع بتواند تقسیم‌بندی شود.

هرکس به شهادت تجربه‌هایش می‌داند که وجود طبقات، در تئوری و به خصوص در واقعیت، ابزار مبارزه است. و مانع اصلی شناخت علمی دنیای اجتماع و راه‌حل یافتن برای مسئله طبقات اجتماعی هم همین است. [اما این غیر از آن است که وجود طبقات را با وجود تفاوت یکجا انکار کنیم.] نفی وجود طبقات، چنان که در سنت محافظه‌کاری، با توسل به استدلال‌هایی که همواره هم سست نیست، مشاهده می‌شود، در تحلیل آخر نفی تفاوت‌ها و نفی اصول تفاوت‌گذار است. کسانی که مدعی‌اند جوامع امروز آمریکایی، ژاپنی و حتی فرانسوی چیزی بیش از یک «طبقه متوسط» عظیم نیستند (در پژوهشی دیدم که هشتاد درصد ژاپنی‌ها خود را متعلق به طبقه متوسط می‌دانند)، در واقع منکر همین اصول تفاوت‌گذار هستند، البته به گونه‌ای تناقض‌آمیز، چرا که

تعبیر طبقه را حفظ می‌کنند و به کار می‌برند برای نفی آن. این موضع البته قابل دفاع نیست. در کتاب تمایز نشان داده‌ام که حتی در کشورهایی که گفته می‌شود، بسیار یکدست هستند، بسیار دمکراتیزه شده‌اند، تفاوت در همه جا به چشم می‌خورد. در کشوری مثل ایالات متحده آمریکا، روزی نمی‌گذرد که در آن یک پژوهش جدید عرضه نشود که مطابق آن، جایی که انتظار می‌رفته است یکپارچگی مشاهده شود، تنوع و اختلاف دیده شده، جایی که انتظار می‌رفته است همسویی و اتفاق نظر مشاهده شود، جدال و اختلاف نظر دیده شده، و سرانجام جایی که انتظار می‌رفته است تحرک و تغییر موضع اجتماعی مشاهده شود، باز تولید و حفظ این موضع دیده شده است. بنابراین، تفاوت (وقتی من از فضای اجتماعی سخن می‌گویم منظورم همین تفاوت است) وجود دارد و مقاومت می‌کند. ولی آیا می‌توان از وجود تفاوت به وجود طبقات پل زد؟ نه. طبقات اجتماعی وجود ندارند (حتی اگر فعالیت سیاسی ملهم از تئوری مارکس توانسته باشد، در بعضی موارد، حداقل از رهگذر میل به تحرک و تغییر، چنین طبقاتی را بوجود آورده باشد). آنچه وجود دارد یک فضای اجتماعی است، یک فضای تفاوت‌ها که در آن طبقات به گونه‌ای بالقوه وجود دارند، به صورت نقطه‌چین، نه به صورت یک داده، بلکه به عنوان چیزی که قرار است انجام داده شود.

معنای سخن مزبور این است که، اگر جهان اجتماع، با تقسیم‌بندی‌هایش، چیزی است که عاملان اجتماعی، به صورت فردی و به ویژه به صورت گروهی، از خلال تعاون و تنازع میان خود، باید انجام دهند و ایجاد کنند، لاجرم این انجام و ایجاد (برخلاف آنچه که به نظر می‌رسد بعضی از جامعه‌شناسان پیرو روش مردم‌شناسی^۱ می‌پندارند)، در یک خلأ اجتماعی صورت نمی‌گیرد: جایگاه اشغال‌شده در فضای اجتماعی، یعنی در ساختار

توزیع انواع مختلف سرمایه، تعیین‌کنندهٔ احوالات این فضا و موضع‌گیری در منازعات برای حفظ یا تغییر آن است.

برای تلخیص این رابطهٔ پیچیدهٔ میان ساختارهای عینی و برساختن‌های ذهنی، که در وراء جایگزین‌های رایجی چون عینیت‌گرایی، ذهنیت‌گرایی، ساختارگرایی و حتی ماتریالیسم و ایده‌آلیسم، قرار می‌گیرد، من عادت دارم جملهٔ معروف پاسکال را، البته با اندکی تصرف، نقل کنم: «جهان مرا مثل نقطه‌ای در بر می‌گیرد و می‌بلعد، ولی من آن را می‌فهمم». فضای اجتماعی مرا چون نقطه‌ای فرا می‌گیرد، اما این نقطه یک نقطه نظر است، مبنای یک نگرش است که از یک نقطهٔ واقع در فضای اجتماعی به دست آمده است، مبنای یک چشم‌انداز است که در قالب و محتوا به وسیلهٔ موضع عینی‌ای تعریف شده که این موضع از رهگذر آن چشم‌انداز برگرفته شده است. فضای اجتماعی واقعیت اول و آخر است، زیرا حتی، برداشت‌هایی را که عاملان اجتماعی می‌توانند از آن داشته باشند، خود جهت می‌دهد.

در اینجا به پایان مطلبی می‌رسیم که می‌توان آن را مقدمه‌ای بر مطالعهٔ کتاب تمایز دانست؛ کتابی که در آن کوشیده‌ام اصول یک خوانش ارتباطی و ساختاری را بیان کنم. خوانشی ارتباطی و نیز البته تعمیم‌گر. منظورم از تعبیر اخیر این است که آرزو می‌کنم خوانندگان آثار من، تلاش کنند تا الگوی ارائه‌شده در این کتاب را در «موارد ممکن دیگر» از جمله جامعهٔ ژاپن تطبیق دهند؛ تلاش کنند [طرح نظری] فضای اجتماعی و فضای نمادین جامعهٔ ژاپنی، [آلمانی یا کانادایی...] را بسازند و اصول اساسی متفاوت بودن را تعریف کنند (گمان من این است که این اصول در همهٔ این جوامع یکی است، با وجود این باید بررسی کرد که آیا اصول مذکور، اوزان نسبی متفاوتی ندارند — چیزی که با توجه به اهمیت استثنایی که در ژاپن به صورت سنتی به آموزش داده شده است، بعید به نظر می‌رسد). به ویژه تلاش کنند تا اصول تمایز، علائم

متمایزکننده خاص را در موارد ورزش، موسیقی، غذا، نوشیدنی و غیره، خطوط برجسته تبیین‌گر را که در زیر فشاهای نمادین متفاوت، تفاوت‌های معنی‌دار ایجاد می‌کنند، تعریف کنند. از نظر من، شرط مقایسه‌گری میان اجزاء اصلی جوامع، که از اهداف اولیه من بوده است، و شرط شناخت عمومی و جهانی ثوابت و متغیرهایی که جامعه‌شناسی می‌تواند و باید پردازش کند، همین است.

تلاش من این است که بگویم مکانیسم‌هایی که در ژاپن، فرانسه و تمامی کشورهای پیشرفته، بازتولید فضای اجتماعی و فضای نمادین را تضمین می‌کنند، کدام‌اند؛ بدون این که تناقضات و تنازعاتی را که می‌تواند سرمنشأ تغییرات این دو فضا و روابط میان آن‌ها باشد، از یاد ببرم.

پیوست:

سرمایه سیاسی در کشورهای «شورایی»^۱

اطلاع دارم که شماری از شما مطالعه عمیقی از کتاب تمایز داشته‌اید. در پی آنم که مرور مجددی به همراه شما بر این کتاب داشته باشم و تلاش کنم به پرسش‌هایی که چه‌بسا برای شما هم مطرح شده است، پاسخ گویم: پرسش اصلی این است که الگوی مطرح شده در این کتاب از مورد خاص کشور فرانسه فراتر می‌رود، آیا می‌تواند در مورد آلمان شرقی هم به کار بسته شود، تحت چه شرایطی؟

شرط لازم برای این که الگوی کتاب تمایز به صورت عام قابل کار بست باشد و بتواند به قیمت تغییرات محدودی در متغیرهایی که باید به صورت جهانی (دست‌کم در جوامع پیشرفته) به حساب گرفته شوند، تغییرات تاریخی را توضیح دهد، این است که از گرایش به تفکر ذات‌گرا^۲ و رئالیسم خام دست بردارد؛ تفکری که به جای پرداختن به شبکه روابط یک موضوع، کار خود را در بررسی واقعیت‌های پدیدارشناسانه‌ای که موضوع مذکور از خلال آن‌ها آشکار می‌شود، منحصر می‌کند. این طرز تفکر مانع از آن می‌شود که هویت

۱- کنفرانس ارائه شده در برلین شرقی در اکتبر ۱۹۸۹.

واحد تضادی را که میان طبقه غالب و طبقه تحت غلبه، هنگامی که در کشورهای مختلف یا دوره‌های مختلف در یک کشور، در قالب رفتارهای از منظر پدیدارشناختی متفاوت، تجلی می‌کند، دریابیم: مثلاً ورزش تنیس که تا این اواخر (حتی زمانی که پژوهش مبنایی کتاب تمایز صورت گرفت) حداقل در فرانسه، ویژه بالاترین صاحب‌منصبان در فضای اجتماعی بود، اینک بسیار عمومی‌تر شده است، و گرچه بر اساس مناطق، ادوار و شکل و شیوه انجام آن باز هم اصل تفاوت وجود دارد، ولی از انحصار طبقه اعیان خارج شده است. از این دست مثال‌های بسیاری از حوزه ورزش، تفنن، مصرف و... می‌توان به دست داد [و این نکته را اثبات کرد که هویت این رفتارها در اصل وابسته به روابطی است که تعریف می‌کند نه ماهیت و ذات یک رفتار. از منظر جامعه‌شناختی، یک هویت پدیدارشناختی واحد می‌تواند در شرایط متفاوت ساختاری، کارکردهای تمایزی متضاد داشته باشد، و به عکس].

بنابراین فضای اجتماعی را باید به مثابه ساختاری از مواضع تفکیک یافته‌ای برگرفت که در هر مورد، بر اساس جایگاهی تعریف شده است که این مواضع در توزیع یک نوع خاص از سرمایه اشغال کرده‌اند. طبقات اجتماعی در قالب این منطق، صرفاً طبقات منطقی‌اند که به صورت تئوریک و روی کاغذ، به وسیله تحدید حدود مجموعه - نسبتاً - یک‌دستی از کنشگرانی تعیین شده‌اند که موضع واحدی را در فضای اجتماعی در اشغال دارند؛ این طبقات نمی‌توانند، به معنایی که در سنت مارکسیسم مطرح است، به طبقات در حال تحرک و فعال تبدیل شوند مگر به هزینه یک کار صددرصد سیاسی که عبارت است از بر ساختن^۱، یا حتی ایجاد^۲ طبقات - به معنای مورد

1- Construction

2- Fabrication

نظر پ. تامپسن^۱ در کتاب ساختن طبقه کارگر انگلیسی^۲، که گرچه موفقیت [عملی] آن ممکن است، ولی به دلیل تعلق داشتن به همان طبقه اجتماعی-منطقی^۳ [تئوریک که در واقعیت وجود ندارد، به لحاظ وجود عینی] قطعی نیست.

برای ساختن الگوی فضای اجتماعی لازم و کافی است که انواع مختلف سرمایه، که چگونگی توزیع آن تعیین کننده ساختار فضای اجتماعی است، مورد بررسی قرار گیرد. با توجه به این که سرمایه اقتصادی و سرمایه فرهنگی، در عموم کشورهای پیشرفته و از جمله در فرانسه، وزن بسیار مهمی دارد، فضای اجتماعی بر اساس سه بُعد اساسی سازمان می یابد: در بُعد اول، عاملان اجتماعی بر اساس سرجمع کل سرمایه ای که دارند، یعنی ترکیبی از انواع سرمایه تحت اختیارشان، جایگاه خود را مشخص می کنند؛ در بُعد دوم این تعیین جایگاه عاملان اجتماعی بر اساس ساختار سرمایه آنها صورت می گیرد، یعنی بر اساس سهمی که هر یک از سرمایه های اقتصادی و فرهنگی به صورت جداگانه، در مجموعه میراث آنها دارد؛ بُعد سوم هم وجود دارد که جایگاه عاملان را در فضای اجتماعی بر اساس رشد و برآورد سرجمع و ساختار سرمایه آنان در طول زمان نشان می دهد. با توجه به تطابقی که میان فضای موقعیت های اشغال شده در فضای اجتماعی و فضای تمایلات (یا عادت واره ها) اشغال کنندگان آن موقعیت ها وجود دارد، و نیز با توجه به تطابق این دو با فضای موضع گیری ها، الگوی مورد نظر ما همچون یک اصل معتبر طبقه بندی عمل می کند؛ طبقاتی که از طریق جداسازی مناطقی از فضای

1- E.P.Thompson

2- The Making of English working classe

3- Socio-logique

اجتماعی تحقق می‌یابند که نه تنها از منظر شرایط زندگی‌شان بلکه از منظر رفتارهای فرهنگی، رفتارهای مصرفی، ایده‌های سیاسی و غیره، حتی المقدور دارای هویت واحد و یک دست هستند.

برای پاسخ به این پرسش که آیا این الگو برای کشوری مثل آلمان شرقی هم قابل کاربست است یا نه، باید بررسی کنیم ببینیم اصول مهم تفاوت‌گذاری در این جامعه کدام است (پرسشی که طرح آن فرع پذیرش این نکته است که، برخلاف افسانه «جامعه بدون طبقه» یعنی بدون تفاوت، چنین اصول تفاوت‌گذاری وجود دارد - چیزی که در هر صورت به گونه‌ای کاملاً بدیهی از طریق جنبش اعتراض آمیزی که خواهان اتحاد با آلمان غربی است، تأیید می‌شود)؛ یا، به صورتی ساده‌تر، بررسی کنیم ببینیم آیا تمامی اصول تفاوت‌گذاری (و فقط اصول تفاوت‌گذاری، نه چیزهای دیگر) که در مورد فرانسه مصداق داشته است، با همان وزن و نسبت در مورد آلمان شرقی هم صدق می‌کند. چنین ملاحظه‌ای به زودی به ما نشان می‌دهد که یکی از تفاوت‌های بزرگ میان این دو فضا [فضای اجتماعی آلمان شرقی - یا کلیه کشورهای کمونیستی - و فضای اجتماعی فرانسه - یا کلیه کشورهای لیبرال] و میان اصول تفاوت‌گذاری که هر یک از آن‌ها را تعریف می‌کند، مربوط به این واقعیت است که سرمایه اقتصادی - یعنی مالکیت خصوصی و سایل تولید - در یک طرف رسماً از بازی بیرون است (هرچند در همین کشورها شکل خاصی از دستیابی به امتیازاتی که به وسیله سرمایه اقتصادی فراهم می‌آید، از طرق دیگری قابل تضمین باشد). در مقابل، وزن نسبی سرمایه فرهنگی (که می‌توانیم بنا را بر این بگذاریم که در سنت آلمانی، همچون در سنت فرانسوی و ژاپنی ارزش فراوانی برای آن قائل می‌شوند) به همین نسبت رشد می‌کند [و جای خالی سرمایه اقتصادی را در فضای اجتماعی پر می‌کند].

اما ناگفته پیداست که، حتی اگر [در کشورهایی که سرمایه اقتصادی بیرون

از بازی است]، یک ایدئولوژی رسمی همچون شایسته‌سالاری تلاش کند این مطلب را جا بیندازد، تمامی تفاوت‌ها در شانس به دست آوردن ثروت‌ها و امکانات کمیاب، به صورتی عقل‌پذیر نمی‌تواند به تفاوت‌ها در سرمایه فرهنگی و سرمایه علمی به دست آمده از مدرسه نسبت داده شود. بنابراین ناچاریم فرضیه‌ای بسازیم که بر مبنای آن [در کشورهایی که در غیاب مالکیت خصوصی، علی‌الظاهر، صرفاً شایستگی ناشی از اصل تفاوت‌گذار فرهنگی عمل می‌کند] یک اصل تفاوت‌گذار دیگر، یک نوع سرمایه دیگر، وجود دارد که توزیع نامساوی آن سرمنشأ تفاوت‌های ملاحظه شده، به ویژه در حوزه مصرف و الگوهای زندگی، است. منظور من همان چیزی است که می‌تواند سرمایه سیاسی خوانده شود و برای صاحبانش نوعی بهره‌مندی خصوصی از امکانات و ثروت‌های عمومی (محل مسکونی، اتومبیل، بیمارستان، مدرسه و غیره) را فراهم آورد. این ارثی کردن^۱ امکانات و درآمدهای عمومی در مواردی غیر از کشورهای کمونیستی، مثلاً در کشورهای اسکاندیناوی، نیز ملاحظه می‌شود، هنگامی که یک «نخبة» سوسیال - دمکرات در طول چند نسل قدرت سیاسی را در اختیار دارد، سرمایه اجتماعی از نوع سیاسی، از خلال سندیکاها و احزاب، و از طریق روابط فامیلی به میراث برده می‌شود و به تشکیل نوعی سلسله سیاسی^۲ می‌انجامد. رژیم‌هایی که شایسته‌تر است شورایی^۳ نامیده شود (تاکمونیست) میل به بهره‌وری خصوصی از ثروت‌ها و خدمات عمومی را (که به گونه‌ای خفیف‌تر در سوسیالیسم فرانسوی هم آشکار است) تا حد نهایت آن به جلو رانده‌اند.

1- Patrimonialisation

2- Dynastie

3- Soviétique

هنگامی که روش‌های انباشت مالی به صورت کامل مورد کنترل و ممانعت قرار می‌گیرد، سرمایه سیاسی اصل اصیل تفاوت‌گذاری می‌شود و اعضای طبقه سیاسی در مبارزه خود در جهت اصل مسلط سلطه که حوزه قدرت، میدان آن است به جز صاحبان سرمایه علمی - دانشگاهی رقیب دیگری ندارند. شواهد حکایت از آن دارد که تحولاتی که در روسیه و دیگر کشورهای بلوک شرق به وقوع پیوست، ریشه در رقابت میان صاحبان سرمایه سیاسی، نسل اول و خصوصاً نسل دوم، و صاحبان سرمایه علمی - دانشگاهی، تکنوکرات‌ها و به‌ویژه پژوهشگران و روشنفکران دارد که تا حدودی، خود از اعضای طبقه سیاسی نشئت گرفته‌اند.

وارد کردن عاملی به نام سرمایه سیاسی خاص از نوع شوروی (که پرداخت دقیق آن مستلزم به حساب آوردن نه فقط جایگاه افراد در سلسله مراتب دستگاه سیاسی، و پیش از همه در حزب کمونیست، بلکه قدمت هر بازیگر سیاسی و تبار او در دودمان سیاسی نیز هست) امکان طراحی نمایه‌ای از فضای اجتماعی را فراهم می‌کند که قادر است از توزیع انواع قدرت و اولویت و الگوی زندگی پرده بردارد. اما برای این که ویژگی‌های خاص مورد آلمان، خاصه ویژگی پیرنگ کمی خاکستری و یک‌دست اشکال جامعه‌پذیری عمومی^۱، از این عرضه و ارائه فوت نشود، لازم است (بیش از سنت پوریتن) این ویژگی مورد ملاحظه قرار گیرد که مقوله‌های مستعد فراهم آوردن الگوهای فرهنگی، به سبب مهاجرت و به‌ویژه به سبب کنترل سیاسی و اخلاقی، که از رهگذر ادعاهای مساوات‌طلبانه رژیم، بر روی تجلیات بیرونی تفاوت، [ظواهر متفاوت طبقات]، اثر می‌گذارد، نابود شدند.

می‌توان، به منظور تحقیق و بررسی تجربی، سؤال کرد که تا چه حدودی

الگوی فضای اجتماعی که به این ترتیب طراحی شده است، قادر است دستکم به صورت یکی از تنازعاتی که امروز [اواخر دهه هشتاد] در آلمان شرقی می‌گذرد، گزارشی عرضه کند. همچنانکه پیشتر هم اشاره کردم، تردیدی نیست که صاحبان سرمایه دانشگاهی بی‌صبرانه متمایل به شورش علیه امتیازات دارندگان سرمایه سیاسی هستند و تواناترین دسته برای طرح شعارهای مساوات‌طلبانه و شایسته‌سالاری علیه طبقه سیاسی‌ای هستند که مشروعیت خود را از همین شعارها وام گرفته‌است. اما می‌توان این پرسش را نیز مطرح کرد که آیا، در میان روشنفکران، آن کسانی که بنا دارند یک «سوسیالیسم حقیقی» را در برابر کاریکاتور سوسیالیسمی که مردان دستگاه سیاسی (خصوصاً آن‌هایی که بیرون از این دستگاه هیچ نیستند و، بنابراین، حاضرند همه چیز به دستگاهی بدهند که به آنان همه چیز داده است) بنا کردند، قرار دهند، در شرایطی هستند که با تحت‌سلطه‌ها اتحادی حقیقی و پایدار به‌وجود آورند؛ منظورم به‌ویژه کارگران دست‌ورز و غیر ماهری است که در مقابل «تجلیات» سرمایه‌داری رایج یعنی یخچال، ماشین لباس‌شویی، اتومبیل لوکس دل‌از‌کف می‌دهند، یا حتی مستخدمان ناچیز دیوان‌سالاری دولتی که نمی‌توانند در این تضمین حداقلی مایحتاج و پرداخت هزینه‌های ضروری، به وسیلهٔ یک دولت رفاه درجه سوم، دلایل کافی برای رد کردن رضایت‌مندی‌های عاجلی بیابند که یک اقتصاد لیبرال (معتدل‌شده به وسیلهٔ دخالت‌های دولت و جنبش‌های اجتماعی) به آن‌ها پیشنهاد می‌کند.

بخش دوم

سرمایه جدید

برآنم تا در این بحث، ساختارهای پیچیده‌ای را مطرح کنم که از خلال آن‌ها نهادهای آموزشی به بازتولید نحوه توزیع سرمایه فرهنگی و، از طریق آن، به بازتولید ساختار فضای اجتماعی، یا به تعبیر شناخته شده تر به بازتولید ترکیب طبقات اجتماعی، کمک می‌کنند (براین تعبیر تاکید می‌کنم). به ازاء دو محور اصلی این فضا، فرهنگ و اقتصاد، دو مجموعه از ساختارهای متفاوت بازتولید وجود دارد که ترکیب آن دو، شیوه بازتولید را تعریف می‌کند و سرمایه‌ها را به هم تبدیل و بر هم انباشت می‌کند و چنان می‌کند که ساختار اجتماعی میل به دوام و جاودانگی می‌یابد (چیزی که منافی تغییر شکل‌های کم یا بیش مهم این ساختار نیست). بازتولید ساختار توزیع سرمایه فرهنگی در قالب رابطه میان راهبردهای خانواده‌ها و منطق ویژه نهاد آموزشی صورت می‌گیرد.

خانواده‌ها پیکرهای جاندار نوعی *Coratus*، در معنای اسپینوزانی کلمه هستند، یعنی نوعی میل به جاودانه کردن موجودیت اجتماعی‌شان، به همراه تمامی قدرت‌ها و امتیازات وابسته به آن، دارند که ریشه راهبردهای بازتولید است؛ مثلاً راهبردهای باروری و زایمان، راهبردهای مربوط به ازدواج،

راهبردهای وراثت و جانشینی، راهبردهای اقتصادی و به خصوص راهبردهای تربیتی و پرورش. خانواده‌ها به تناسبی که سرمایه فرهنگی شان بیشتر باشد و وزن نسبی سرمایه فرهنگی آنها در قیاس با سرمایه اقتصادی شان بزرگ‌تر باشد، سرمایه‌گذاری بیشتری به امر آموزش و پرورش فرزندان خود تخصیص می‌دهند (منظور انواع سرمایه‌گذاری و در بعضی موارد سرمایه‌گذاری پولی است، همچون در ژاپن امروز در مورد مؤسسات کمک آموزشی که در واقع کلاس‌های آمادگی شرکت در کنکور است). این سرمایه‌گذاری در آموزش فرزندان هنگامی افزایش می‌یابد که دیگر راهبردهای بازتولید (به ویژه راهبردهای وراثت و جانشینی که راه انتقال مستقیم سرمایه اقتصادی‌اند)، به صورت نسبی از کارآمدی و درآمدزایی کمتری برخوردار باشد (همان طور که در مورد ژاپن از جنگ دوم جهانی تا کنون و نیز تا حدود کمتری در مورد فرانسه مصداق دارد).

این الگو، که ممکن است بسیار انتزاعی به نظر آید، اسباب درک اهمیت روبه‌رشدی است که خانواده‌ها، به ویژه خانواده‌های اصیل و ممتاز و، در میان این دسته، خانواده‌های روشنفکران، اساتید دانشگاه و سطوح بالای مشاغل آزاد، در تمامی کشورهای پیشرفته (و در ژاپن بیش از هر جای دیگری) به امر آموزش و پرورش فرزندان خود می‌دهند؛ این الگو به فهم این موضوع کمک می‌کند که بزرگترین و بلند مرتبه‌ترین مراکز آموزشی، که فارغ‌التحصیلان آن برترین موقعیت‌های اجتماعی را اشغال می‌کنند، هر روز بیش از پیش مورد استفاده انحصاری فرزندان لایه‌های ممتاز جامعه قرار می‌گیرد، و این همان قدر در ژاپن یا آمریکا صحت دارد که در فرانسه. فراتر از این، الگوی مزبور نه فقط اجازه فهم این مطلب را می‌دهد که چگونه جوامع پیشرفته قوام و دوام می‌یابند، بلکه همچنین به فهم این کمک می‌کند که چگونه در این جوامع بر اثر

تناقضات خاص، شیوه بازتولید آموزشی تغییر می‌کند.

مدرسه، جن ماکسول

برای عرضه یک نگرش کلی از کارکرد ساختارهای بازتولید آموزشی، مقدمتاً می‌توان به تصویری استناد کرد که ماکسول، فیزیک‌دان معروف، برای تفهیم این که تأثیرگذاری قانون دوم ترمودینامیک چگونه صورت می‌گیرد، به کار می‌برد: ماکسول جنی را تصور می‌کند که در میان اجزای در حال جنبش کم یا بیش گرم، یعنی کم یا بیش سریع، که به مقابل او می‌رسند، تفکیکی صورت می‌دهد که اجزاء با حرکت سریع را به درون یک ظرف می‌فرستد که درجه حرارت آن بالا می‌رود، و اجزاء با حرکت کند را درون یک ظرف دیگر می‌ریزد که درجه حرارت آن پائین می‌آید. به این ترتیب تفاوت میان این اجزاء به صورت نظمی حفظ می‌شود که در غیر این صورت از بین می‌رفت. نظام مدرسه مشابه جن ماکسول عمل می‌کند: به قیمت صرف انرژی که برای عملیات تفکیک ضروری است، نظم از پیش موجود یعنی فاصله میان محصلانی را که از سرمایه‌های فرهنگی متفاوتی برخوردارند، حفظ می‌کند. دقیق‌تر بگوئیم، این سیستم به وسیله یک رشته عملیات گزینش، دانش‌آموزان دارنده سرمایه فرهنگی ارثی را از آنانی که فاقد این سرمایه هستند جدا می‌کند، با توجه به این که تفاوت استعدادها از تفاوت‌های اجتماعی جدائی‌ناپذیر است، این نظام سعی در حفظ تفاوت‌های اجتماعی از پیش موجود دارد.

اما علاوه بر این، نظام مزبور دو معلول دیگر نیز به بار می‌آورد که فقط به شرط کنارگذاشتن زبان (خطرناک) مکانیسم می‌توان از وجود و کارکرد این دو معلول آگاه شد. نظام آموزشی با در انداختن یک شکاف میان دانشجویان

مدارس عالی برجسته و دانشجویان دانشکده‌های معمولی، مرزهای اجتماعی‌ای را بنا می‌کند که مشابه همان مرزهایی است که در گذشته اشراف بلندمرتبه را از اعیان میان‌مایه و دسته اخیر را از مردم کوچه و بازار جدا می‌کرد. این جدایی، ابتدائاً، از حیث شرایط زندگی، با تضاد میان زندگی منزوی مدارس عالی شبانه‌روزی و زندگی آزاد دانشجویان دانشکده‌های معمولی، مشخص است، و پس از آن، از حیث محتوا و به‌ویژه شیوه آمادگی برای امتحانات: در یک سو، «اشرافیت جدید تحصیلی» است که یک برنامه‌ریزی بسیار دقیق و اشکال آموزشی بسیار رسمی و خصوصاً یک فضای رقابت فشرده و لحظه به لحظه که یک اطاعت بی‌چون و چر را تحمیل می‌کند و نوعی هم‌شکلی آشکار را با فضای رقابت میان شرکت‌های اقتصادی به نمایش می‌گذارد، و در سوی دیگری «زندگی دانشجویی» است که در قرابت با زیست درویش‌وار حتی در زمان فعالیت رسمی علمی و کلاس درس نیز الزامات و نظم بسیار محدودتری را تحمیل می‌کند؛ این جدایی همچنین به وسیله پدیده‌ای به نام کنکور و به وسیله یک حد فاصل رسمی مشخص می‌شود که به صورت یک مرز واقعاً جادویی آخرین فرد قبول شده [برای ورود به آموزشگاه‌های نوبل] را از اولین فرد مردود شده جدا می‌کند و قبول شده‌ها را به حق داشتن یک عنوان مفتخر می‌نماید. این بریدگی یک عملیات جادویی است که پارادایم آن همان جدایی میان امر قدسی و امر عادی است، آن گونه که دورکیم تحلیل می‌کند.

عمل طبقه‌بندی آموزشگاهی همواره، و به خصوص در موردی که بحث آن را می‌کنیم، یک عمل اُردیناسیون^۱ به هر دو معنایی است که این واژه در زبان فرانسه دارد: اولاً نوعی تفاوت اجتماعی از جنس مرتبه، یعنی نوعی

رابطه سلسله مراتب تعریف شده، را بنا می‌کند که براساس آن، منتخبان، برای حضور در عرصه حیات جمعی، به وسیله تعلقشان (دانشجوی سابق یا دانش‌آموخته مدرسه عالی ...) علامت‌گذاری می‌شوند؛ آن‌ها اعضای یک مرتبه^۱، به معنایی که این کلمه در قرون میانه افاده می‌کرد، هستند؛ اعضای یک لایه اشرافی، یعنی مجموعه‌ای دقیقاً محدود (که افراد یا به آن متعلق‌اند یا به آن متعلق نیستند) از کسانی که با استناد به تفاوتی جوهری از توده‌های ناآگاه^۲ جدا می‌شوند و براساس همین تفاوت برای تسلط بر آنان مشروعیت می‌یابند. از اینجا است که به معنای دوم آن واژه می‌رسیم: جدایی اعمال‌شده بوسیله آموزشگاه یا نظام آموزشی اُردیناسیون به معنای تقدیس و تشریف^۳ یا به تخت نشاندن افراد در یک مقوله قدسی، در یک نظم اشرافی نیز هست.

انس و عادت مانع از این می‌شود که ما، آنچه را که در پشت فعالیت‌های به ظاهر صرفاً فنی و تکنیکی دستگاہ آموزشی پنهان شده است، ببینیم. بر این مبنا، تحلیل وبر از مدرک به عنوان جواز تأسیس (*Bildungspatent*) و از امتحان به عنوان فرایند‌گزینش عقلانی، گرچه غلط نیست، اما ناقص است: این تحلیل از مشاهده جنبه جادویی عملیات آموزشگاهی، که آن هم البته کارکرد عقلانی کردن^۴ دارد، اما نه به معنای مورد نظر وبر، غافل است. امتحان‌ها و کنکورها تقسیم‌بندی‌هایی را که ضرورتاً از یک عقلانیت مبتنی بر اصول برخوردار نیست، توجیه عقلانی می‌کند، و نیز عناوینی را که نتایج این امتحانات را متبرک و انکارناپذیر می‌کند، به عنوان ضمانت‌نامه خبرگی فنی و تأییدیه خبرگی اجتماعی معرفی می‌کند، چیزی که القاب آموزشی [مثلاً عضو

1- Ordre

2- Commun des mortels

3- Consécration

4- Rationalisation

آکادمی علوم فرانسه و یا فارغ التحصیل اکول نرمال سوپریور] را فوق العاده به القاب اشرافی [مثلاً دوک اورلئان یا کنت لوار] نزدیک می‌کند. در تمامی جوامع مترقی، فرانسه، آمریکا یا ژاپن، توفیق اجتماعی به نحو تنگاتنگی به عمل عنوان‌گذاری (تحمیل عنوانی که معمولاً نام یک مؤسسه آموزشی است چون دانشگاه تودایی توکیو یا هاروارد بوستون یا مدرسه پلی تکنیک پاریس) وابسته است که از طریق نظام آموزشی یک تفاوت اجتماعی از پیش موجود را بازتولید می‌کند. به این ترتیب اعطای مدرک، که گاه ضمن اجرای مراسمی مجلل صورت می‌گیرد، کاملاً با مراسم جشن سلاح‌پوشی شوالیه‌ها قابل قیاس است. کارکرد تکنیکی کاملاً بدیهی آموزش، یعنی انتقال کارآیی فنی و گزینش خبره‌ترین نیروها از نظر فنی، کارکرد اجتماعی آن، یعنی تخصیص حق ریاست به کسانی که بنا به موقعیت، دارای کارآیی اجتماعی‌اند، را روپوش می‌کند. به این ترتیب، در ژاپن مانند فرانسه، با یک اشرافیت تحصیلی ارثی در بین مدیران صنعتی، پزشکان برجسته، کارمندان عالی‌رتبه و حتی زمامداران سیاسی مواجهیم، و این اشرافیت تحصیلی-دانشگاهی، بخش مهمی از بازماندگان اشرافیت خونی را در برمی‌گیرد که عنوان اشرافی خود را به یک عنوان تحصیلی تغییر داده‌اند. بنابراین، نهاد آموزش، که می‌شد باور داشت که با ترجیح دادن استعدادهاى فردی بر امتیازات ارثی، می‌تواند نوعی شایسته‌سالاری را پی‌ریزی کند، فی‌الواقع در پی آن است که از طریق اتصال‌های مخفی میان استعداد تحصیلی و میراث فرهنگی، یک اشرافیت دولتی^۱ واقعی را تدارک کند، که اقتدار و مشروعیت آن به وسیله عنوان تحصیلی تضمین شده است. مروری بر تاریخ کافی است تا نشان دهد که صدارت این اشرافیت ویژه، که فصل مشترکی هم با دولت دارد، پیامد یک

1- Noblesse d'Etat

فرآیند طولانی است: در فرانسه به همان اندازه که در ژاپن، اشرافیت دولتی موجودی است که با خلق کردن دولت، خلق شده است؛ اشرافیت دولتی باید دولت را خلق می‌کرد تا به‌عنوان دارنده انحصار مشروع قدرت دولتی، خلق شود. اشرافیت دولتی میراث‌بر آن چیزی است که در فرانسه اشرافیت لباس نامیده می‌شود، در تقابل با اشرافیت شمشیر (شوالیه‌گری) که به مرور زمان و از طریق ازدواج، هرچه بیشتر با آن متحد می‌شود. در اینجا فرصت آن نیست که من تمامی تاریخی را که در آخرین بخش از کتاب *اشرافیت دولتی* آورده‌ام و در آن بر کارهای به‌ندرت مورد ملاحظه قرار گرفته مورخان تعلیم و تربیت، مورخان دولت و مورخان اندیشه تکیه کرده‌ام، یادآوری کنم. تحلیل مذکور، می‌تواند مبنای یک مقایسهٔ روشمند با فرآیندی باشد که، علی‌رغم تفاوت‌های آشکار ولی از نظر من کاملاً مشابه، جماعت سامورائی‌ها را در نیمهٔ دوم قرن هیجدهم، به ایجاد یک دولت مدرن برانگیخت؛ دولت مدرنی که بر شانه‌های بوروکرات‌هایی استوار بود که یک منشأ اشرافی (سامورایی) را به یک فرهنگ تحصیلی قوی پیوند زده بودند و دغدغهٔ این را داشتند که استقلال خود را در قالب و از طریق یک آئین دولت ملی تحکیم کنند که مستقیماً در یک اشرافیگری و در یک احساس برتری قوی نسبت به صنعتگران و تجار و البته سیاستمداران ریشه داشت.

این قابل مشاهده است که در فرانسه، ابداع دولت و به ویژه ابداع مفاهیمی چون «امر همگانی»، «ثروت عمومی» و «خدمات عمومی» که لب اندیشهٔ دولت است، از ابداع نهادهایی که قدرت اشرافیت دولتی و بازتولید آن را بنا می‌نهد، جدایی‌ناپذیر است: براین اساس، مثلاً مراحل رشد و توسعهٔ نهاد آموزش، به ویژه ظهور مؤسسات جدید در قرن هیجدهم — یعنی کالج‌هایی که شاخه‌هایی از اشراف را با بورژوازی لباس در قالب مدارس شبانه‌روزی، که

مدارس عالی امروز فرانسه معرف آن است، درهم می آمیخت - با مراحل توسعه دیوان سالاری دولتی (و به صورت ثانوی، دست کم در قرن شانزدهم با دیوان سالاری کلیسا) منطبق است. مستقل شدن حوزه دیوان سالاری و تکثیر جایگاه های مستقل از قدرت های ریشه دار مادی و معنوی حرکتی، به موازات رشد و توسعه بورژوازی لباس و اشرافیت لباس^۱، بوده است که منافع آن خصوصاً در باب بازتولید [ارزش ها و امتیازها، آن گونه که مثلاً در مورد طبقه سامورایی های ژاپن گفته شد] به طور کامل به پدیده آموزشگاه (مدرسه، دبیرستان، دانشگاه) گره خورده است؛ این مطلب، همان قدر در مورد هنر زندگی کردن این طبقه، که جایگاه مهمی را به فعالیت های فرهنگی اختصاص می دهد، صحت دارد که در مورد نظام ارزشی آن، که در تقابل مشترک با روحانیت، از یک سو، و با شوالیه گری از سوی دیگر، تعریف می شود؛ نظام ارزشی ای که ایدئولوژی «شرافت در تولد» را به نام شایستگی، و به نام آنچه بعدها به کارآمدی مشهور شد، نقد می کند. به هر صورت، در میان همین بورژوازی و اشرافیت لباس است که ایدئولوژی مدرن خدمات همگانی، ثروت عمومی و امر همگانی [اموری که حق ویژه و امتیازات خاص طبقاتی دوره اشرافیگری را نفی می کند] به صورت جمعی ابداع می شود؛ همان ایدئولوژی که «اومانسیم مدنی کارمندان»^۲ نامیده می شود و به ویژه، از رهگذر وکلای ژیروندن، الهام بخش انقلاب فرانسه بود.

به این ترتیب، این طبقه جدید که قدرت و اقتدار آن متکی به سرمایه جدید یعنی سرمایه فرهنگی است، به منظور غلبه یافتن در جدال با لایه های دیگر

۱- منظور لایه هایی از اجتماع است که از حیث ظواهر، جایگاه اجتماعی و حتی بعضی امتیازات با اشراف یا با بورژوازی مشابه اند، اما به معنای اصیل و تاریخی کلمه نجیب زاده یا بورژوا نیستند. م.

طبقه مسلط، یعنی اشرافیت شوالیه گری و بورژوازی صنعتی و تجاری، می‌بایست منافع «ویژه» خود را بر درجه‌ای از «عمومیت داشتن»^۱ مبتنی کند و مقوله‌ای را مطرح کند که می‌توان آن را روایت «ترقی خواه»^۲ از ایدئولوژی خدمات عمومی و شایسته‌سالاری نامید؛ ترقی خواه، نسبت به اشکال جدید اشرافیت که بعدها کارمندان آلمانی و ژاپنی به منصفه ظهور گذاشتند. اشرافیت و بورژوازی لباس، از طریق مطالبه قدرت زیر عنوان «عمومی»^۳، پروژه عینی کردن^۴، و از طریق این عینی کردن، کارآمدی تاریخی امر «عمومی» را به پیش می‌برند؛ زیرا اینان نمی‌توانند از قبیل دولتی بهره ببرند که مدعی‌اند به آن خدمت می‌کنند، در حالی که چنین خدمتی تا زمانی که ارزش‌های عمومی که اینان زیر پرچم آن جمع شده‌اند اندک است، معنایی ندارد.

هنر یا پول؟

من می‌توانستم بحث خود را در همین جا به پایان برم، اما می‌خواهم یک بار دیگر به تصویر جن ما کسول، که پیشتر آن را برای تفهیم بهتر به کار گرفتم، باز گردم؛ تصویری که مانند تمامی استعارات وام شده از فیزیک و به خصوص از ترمودینامیک، لبریز از یک فلسفه عملی کاملاً نادرست و یک نگرش محافظه کارانه از دنیای اجتماع است، (گواه آن، استفاده خود آگاه یا ناخود آگاهی کسانی، همچون هایدگر، است که با تمسک به چنین استعاره‌های سعی می‌کنند «هم سطح کردن» و حذف روبه‌رشد تفاوت‌های «اصیل» را در ابتدال یکنواخت و بی‌مزه ارزش‌های «متوسط» افشا کنند). در واقع، عاملان

1- Universalisation

2- Progressiste

3- Universel

4- Objectivation

اجتماعی، مثلاً دانش آموزانی که یک رشته را بر می‌گزینند، خانواده‌های که مؤسسه آموزشی خاصی را برای فرزندان خود انتخاب می‌کنند و غیره، ذراتی نیستند که محکوم نیروهای مکانیکی باشند و به نحو ایجابی تحت فشار علت‌ها عمل کنند؛ نیز، به همین نسبت، انتخاب‌گران خود آگاه و شناسایی نیستند که، مطابق آنچه طرفداران نظریه کنش عقلانی عقیده دارند، از دلایل پیروی کنند و براساس شناخت کاملی از علل عمل کنند، (اگر وقت کافی داشتم، می‌توانستم نشان دهم که این دو دسته فیلسوف، که ظاهراً در تضاد کامل با یکدیگرند، در نهایت به یک جا می‌رسند، محذور واحدی پیدا می‌کنند؛ صرفاً اشاره می‌کنم که اگر شناخت نظم امور و علل در حد عالی است و بر مبنای این شناخت، انتخاب‌ها کاملاً عقلانی است [نظریه کنشگری آزاد عقلانی]، پس این انتخاب آزاد عقلانی در چه چیز با محکومیت ساده و مطلق کنشگر نسبت به نیروهای مؤثر در این عالم [نظریه جبر علی] متفاوت است و اساساً به چه معنا یک انتخاب است؟).

«سوزها» در واقع کنشگران فعال و شناسا هستند که به یک احساس راهیابی عملی^۱ (نام کتابی که این بحث را در آن تفصیل داده‌ام) مجهزند، یعنی به نظامی از ترجیح‌ها و اصول نگرش نسبت به امور و طبقه‌بندی آن‌ها (همان چیزی که معمولاً آن را ذوق و سلیقه می‌نامند)؛ نظامی از ساختارهای معرفتی پایدار (که عمدتاً و علی‌الاصول محصول ذهنی شدن جمعی ساختارهای عینی است) و الگوهای عمل که به درک موقعیت و پاسخ نسبت به آن جهت می‌دهد. عادت‌واره، همین نوع از احساس راهیابی عملی و درک ضرورت انجام آن چیزی است که در یک شرایط خاص باید انجام داد - همان چیزی که در ورزش، درک جهت بازی یا هنر پیش‌بینی آینده بازی نامیده

می‌شود، آینده‌ای که به صورت بالقوه در وضعیت فعلی بازی نهفته است. برای این که مثالی از حوزه آموزش بزیم می‌گوییم، همچنان که در فرانسه و ژاپن این‌گونه است، درکِ جهتِ بازی به موازاتی که تشریفات گزینشی متعدد و مبهم می‌شود، بیش از پیش ضروری خواهد بود (مثلاً این که میان یک مؤسسه نام‌آور رو به افول و یک مؤسسه بی‌اعتبار رو به رشد، کدام را باید انتخاب کرد). پیش‌بینی جهت حرکت بازار بورس ارزش‌های تحصیلی مشکل است و بنابراین، کسانی که بتوانند از طریق خانواده، پدر و مادر، خواهر و برادر یا آشنا و به‌طور کلی از طریق رابطه، اطلاعاتی راجع به مدارهای مختلف آموزش و بازدهی متفاوت هر یک، اعم از بالفعل و بالقوه، به دست آورند، بهتر می‌توانند سرمایه‌گذاری آموزشی انجام دهند و [با انتخاب بهینه رشته، سطح و مؤسسه تحصیلی] از سرمایه فرهنگی خود بهترین و بیشترین بهره ممکن را ببرند. این یکی از وسایطی است که از رهگذر آن، موفقیت تحصیلی – و اجتماعی – به منشأ اجتماعی [شبکه امکانات طبقاتی] پیوند می‌خورد.

به عبارت دیگر، «اجزایی» که به سوی آن جن (توزیع‌گر آن استعاره فیزیکی) حرکت می‌کنند، درون خود، یعنی در عادت‌واره‌هایشان، قانون جهت‌گیری و حرکت خود را حمل می‌کنند؛ این قانون همان استعداد و امکان و علاقه‌ای است که آنان را به سوی انتخاب رشته و مؤسسه علمی خاصی هدایت می‌کند، [بنابراین گرچه گفته شد که تحصیلات، همانند جن فرضی ما کسول، دانش‌آموزان و دانشجویان را، ظاهراً به صورت تصادفی (رندوم) در میان شغل‌ها و موقعیت‌ها و نهایتاً طبقات مختلف اجتماعی توزیع می‌کند، اما در واقع، این که چه کسی چه چیزی را بر می‌گزیند و سرانجام به کجا می‌رسد، ناشی از امکانات موقعیت اجتماعی اوست، و به این سان، ساخت اجتماعی، از طریق مدرسه و تحصیلات، خود را باز تولید می‌کند]. من به نحو

مبسوط تحلیل کرده‌ام که چگونه وزن نسبی در سرمایه نوجوانان (یا سرمایه خانواده ایشان)، یعنی وزن نسبی سرمایه اقتصادی و سرمایه فرهنگی (که تعیین‌کننده ساختار سرمایه است)، درون نظامی از ترجیحات ترجمه می‌شود که آنان را یا به سمت ترجیح هنر بر پول، گزینش امور فرهنگی به ضرر مسائل مربوط به قدرت و یا برعکس این، سوق می‌دهد؛ چگونه این ساخت سرمایه، از طریق نظام ترجیحاتی که تولید می‌کند، آنان را تشویق می‌کند تا در انتخاب‌های تحصیلی و پس از آن اجتماعی‌شان، به سوی این یا آن قطب حوزه قدرت، قطب روشنفکری یا قطب مدیریتی، سمت‌گیری کنند و اعمال و افکار متناسب با آن را در پیش گیرند، (این‌گونه فهم می‌شود که آن‌چه به آن عادت یافته‌ایم به خودی خود نیست، این که مثلاً چرا دانشجویان اکول نرمال، یعنی اساتید یا روشنفکران بعد از این، بیشتر خود را چپ می‌خوانند، مجله‌های روشنفکری مطالعه می‌کنند، زیاد تئاتر و سینما می‌روند، کم ورزش می‌کنند و... در حالی که دانشجویان HEC^۱ بیشتر خود را راست می‌شمارند، بیشتر در امر ورزش سرمایه‌گذاری می‌کنند و الی آخر). به همین ترتیب، به جای جن مفروض، [برای هدایت انتخاب] در میان عوامل دیگر، نقش معلمان و استادان بی‌شمار که معیارهای پذیرش و آزمایش را، که براساس اصول مشابهی ساختاری شده است، در مورد دانش‌آموزان به کار می‌برند، قابل انکار نیست. (در این جا من نمی‌توانم تحلیل خود را در مورد مقوله‌های فهم معلمی و استادی و جفتواره‌های توصیفی، همچون درخشان/جدی، که معلمان برای قضاوت در باره محصول کاری دانش‌آموزان‌شان و در باره تمامی شیوه‌های بودن و رفتارکردن آنان به کار می‌گیرند، توضیح دهم). به عبارت دیگر، عمل نظام تحصیلی، محصول اعمال کم یا بیش هماهنگ شده

هزاران جن کوچک ما کسول است که، از طریق انتخاب خود، که مبتنی بر یک نظم عینی است، سعی در بازتولید این نظم دارند، بدون این که بدانند یا بخواهند. و این همان چیزی است که من از آن این‌گونه تعبیر کرده‌ام: ساختارهای ساختاربخش، همان ساختارهای ساختاری شده‌اند.

در عین حال، استعاره جن بیش از این خطرناک است، چون توهم توطئه^۱ را تقویت می‌کند؛ ایده‌ای که، مطابق آن اراده‌ای شرور مسئول تمامی امور، اعم از خوب و به ویژه بد، است که در دنیای اجتماعی رخ می‌دهد؛ نگرشی که اندیشه انتقادی هم گاه از آن رنجور است. اگر [در میان مسائل اجتماعی] آنچه را که، به منظور تفهیم بهتر مطلب، می‌توان به عنوان یک ساختکار توصیف کرد، گاه همچون یک ماشین جهنمی (در ژاپن از «جهنم موفقیت» زیاد گفته می‌شود)، همچون یک چرخ دنده مصیبت‌بار، بیرون از عاملان اجتماعی و مسلط بر آنان، عمل کرده است، به این دلیل است که هر یک از این عاملان برای وجود داشتن، مجبور به شرکت در بازی‌ای است که انبوهی از تلاش‌ها و انبوهی از فداکاری‌ها را به او تحمیل می‌کند، [بنابراین اراده‌های اثرگذار بیرون از ما، خود، به نوعی محصول اراده ساختاری شده ما هستند].

گمان من این است که نظام اجتماعی تضمین شده به وسیله شیوه بازتولید، که نظام تحصیلی جزئی از آن است، امروزه، حتی به کسانی که بیشترین بهره را از آن می‌برند، مایه‌ای از تنش^۲ را تحمیل می‌کند که با تنش که با آنچه جامعه سلطانی، آن‌گونه که الیاس توصیف می‌کند، بر کسانی تحمیل می‌کرده است که امتیازات شگفت‌آوری از بودن در آن جامعه نصیب می‌برده‌اند، قابل قیاس است: «در تحلیل نهایی، این همان ضرورت مبارزه برای افزودن شانس داشتن

1- Phantasme du complot

2- Tension

قدرت، اولویت و منزلتِ همواره تهدید شده است که علاقه‌مندان را، به دلیل همین ساختار سلسله‌مراتبی نظام سلطه، وامی داشته است از تشریفاتی تبعیت کنند که همگی آن را باری بر دوش می‌دانسته‌اند. هیچ‌یک از افراد این گروه امکان راه‌اندازی یک اصلاح را نداشته است. کمترین تلاش برای اصلاح، کمترین تغییر در ساختارهایی که همان قدر بی‌منا بود که عبوس، می‌توانست به حال تعلیق درآوردن، کاهش دادن و حتی حذف مطلق حقوق و امتیازات اشخاص یا خانواده‌های مربوطه را در پی داشته باشد. نوعی تابو لایه فوقانی این جامعه را از این که چنین شانس‌های قدرتی را مورد چون و چرا قرار دهد، منع می‌کرد، تا چه رسد به این که در پس‌الغای آن برآید. هرگونه تلاشی در این جهت می‌توانست طبقات ممتاز را علیه آن برانگیزد؛ طبقاتی که، شاید نه به خطا، خوف آن داشتند که، اگر کمترین جزیی از نظم مستقر دستکاری شود، ساختارهای قدرتی که منشأ امتیازات آن‌ها بوده است، در معرض خطر واگذاری یا فروریختن قرار گیرد.^۱ در ژاپن همچون در فرانسه، خانواده‌های به ستوه آمده، جوانان از پای در آمده، کارکنان ناامید از فراورده‌های آموزشی که منطبق با نیاز نیست، قربانیان ساختکاری هستند که چیزی نیست جز نتیجه انباشته استراتژی‌های خود آنان که به وسیله منطق رقابت همه علیه همه تولید و تایید شده است.

برای پاسخ گفتن به روایت ناقص و کاریکاتورواری که بعضی تحلیل‌گران، که یا درک دقیق یا نیت درستی نداشته‌اند، از کارهای من عرضه کرده‌اند، وقت کافی لازم است، تا نشان دهم چگونه منطق شیوه بازتولید که نظام تحصیلی - و به‌ویژه خصیصه آماری آن - جزء آن است، و نیز تناقضاتی که در آن نهفته است، می‌تواند در آن واحد و در عین حال و البته بدون تناقض، هم منشاء

1- Norbert Elias, *La Société de cour*, Flammarion, 1985, p. 330.

بازتولید ساختارهای جوامع پیشرفته باشد و هم منشأ شماری از تغییرات که ساختارهای مذکور را به چالش می‌طلبد. این تناقضات (که بیشتر در فصلی از کتاب تمایز تحت نام «طبقه‌بندی، بی‌طبقه‌بندی و بازطبقه‌بندی» تحلیل شده است)، بی‌تردید منشأ مخفی بعضی منازعات سیاسی را تشکیل می‌دهد که خصیصه عصر اخیر است، همچون جنبش مه سال ۱۹۶۸ که ضمن آن، تقریباً به طور هم‌زمان و بدون آن که بتوان تاثیر مستقیمی در نظر گرفت، در فرانسه و ژاپن، علل مشابهی به نتایج مشابهی رسید و دانشگاه‌های این دو کشور را زیر و زبر کرد. در کتابی که به منظور ریشخند، آن را *Homo academicus* نام نهاده‌ام، عواملی را که موجب بحران تحصیلی شد و جنبش ماه مه جلوه‌ای مشهود از آن بود، به گونه‌ای مستوفاً مورد بررسی قرار دادم؛ این بحران عبارت بود از اضافه تولید دانش‌آموختگان و بی‌اعتباری عناوین و مدارک تحصیلی (دو پدیده‌ای که، اگر به پاره‌ای مطالعات خود اعتماد کنم، می‌توانم بگویم ژاپن را هم تحت تاثیر قرار داد)، و نیز بی‌اعتباری موقعیت‌های دانشگاهی، به ویژه موقعیت‌های رده پائین، که بدون این که متناسب با آن شغل ایجاد شود، رو به تکثیر گذاشت، و این خود نتیجه ساختار بدوی سلسله مراتب دانشگاهی است.

عقیده دارم که در همین تغییرات حوزه تحصیلی و، به ویژه، در روابط میان حوزه تحصیلی و حوزه اقتصادی، در تحول تطابق میان عناوین تحصیلی و موقعیت‌های شغلی است که می‌توان منشأ اصلی جنبش‌های جدید اجتماعی را یافت که در ادامه حوادث سال ۶۸ و نیز در همین اواخر در فرانسه واقع شد، همچون پدیده کاملاً جدید "coordinations" که اگر به نوشته‌های که در این باب خوانده‌ام باور داشته باشم، باید بگویم در آلمان و ژاپن هم، به خصوص نزد کارکنان جوان که کمتر از گذشتگان خود به اخلاق سستی کار خو گرفته‌اند،

رو به آشکار شدن گذاشته است. به همین ترتیب، تغییرات سیاسی که در اتحاد جماهیر شوروی مشاهده می‌شود و در چین هم طلایه‌های آن آشکار شده است، با پدیده رشد قابل ملاحظه میزان آموزش دیدگان عالی در این دو کشور و تناقضاتی که بر اثر این پدیده (پیش از همه، در حوزه قدرت) به بار می‌آید، بی‌ارتباط نیست.

علاوه بر این، جای آن است که ربط میان جریان تبهکاری جدید دانش آموزی، که در ژاپن گسترده‌تر از فرانسه است، با منطق رقابت پر حرارت و سرسختانه‌ای که بر مؤسسات آموزشی سایه انداخته است و نیز رابطه آن با بازی تقدیر که نظام آموزشی بر نوجوانان اعمال می‌کند، مورد بررسی قرار گیرد: نظام آموزشی، گاه با نوعی خشونت روانشناختی بی‌حد و حصر، قضاوت‌های کلی و احکام غیر قابل نقضی را تحمیل می‌کند که تمامی دانش‌آموزان را در یک سلسله مراتب با معیار واحد رده‌بندی می‌کند - معیاری که امروزه تحت سلطه رشته ریاضی است. کسانی که از این قافله عقب می‌مانند، با معیار هوش، معیاری که اعتبار آن به صورت جمعی به رسمیت شناخته شده و اثبات گردیده است، و بنابراین به لحاظ روانشناختی هم غیر قابل بحث می‌نماید، محکوم می‌شوند. برای چنین طرد شدگانی، به منظور کسب یک هویت موقت، چاره‌ای نمی‌ماند جز وداعی ناگهانی با نظم تحصیلی، نظم اجتماعی (در فرانسه مشاهده شده است که غالباً در جریان شورش علیه مدرسه است که بعضی از باندهای تبهکاری شکل می‌گیرد، یا مستحکم می‌شود)، یا چنان که این هم مشاهده شده است، بحران روانی، یا حتی بیماری روحی یا خودکشی.

و سرانجام باید تمامی ناکارکرده‌های فنی‌ای را تحلیل کرد که حتی از منظر

سیستم، یعنی از منظر بازدهی دقیق فنی (در موسسه تحصیلی و بعد از آن)، ناشی از اولویت و برتری‌ای است که به راهبرد بازتولید اجتماعی بخشیده شده است. به عنوان مثال، به یک مورد اکتفا می‌کنم: جایگاه فرومایه‌ای که خانواده‌ها به آموزش فنی و حرفه‌ای [هنرستان] می‌دهند و جایگاه بالاتری که برای آموزش عمومی [دبیرستان] قائل‌اند. این احتمال وجود دارد که، در ژاپن همچون فرانسه، مسئولان تراز اول، که خود دانش‌آموختگان دانشگاه‌ها و مدارس عالی معتبر هستند ولی در باره ارزش‌دهی مجدد به آموزش فنی و حرفه‌ای موعظه می‌کنند، که به موقعیت یک پناهگاه یا یک زیباله‌دانی تنزل کرده است (و به‌ویژه در ژاپن قربانی رقابت آموزش‌های فنی شرکت‌ها و کارخانه‌های بزرگ شده است)، ورود فرزندان خود را به آموزش فنی و حرفه‌ای یک مصیبت تلقی کنند. مشابه همین تناقض در مواجهه دوگانه مسئولان مذکور با نظام آموزشی‌ای دیده می‌شود که اگر موقعیت خود را از برکت آن به دست نیاورده باشند، دست کم اقتدار و مشروعیت این موقعیت را از طریق آن به دست آورده‌اند: گوئی اینان مایل بوده‌اند منافع صنفی ناشی از شیوه رفتار نظام آموزشی را به چنگ آورند، اما هزینه‌های اجتماعی آن — همچون توقعات ناشی از به دست آوردن یک عنوان — را نپردازند، چرا که از یک سو آموزش و پرورش خصوصی را تقویت می‌کنند و از سوی دیگر به همه گونه مقدمه‌چینی سیاسی برای تحدید استقلال موسسات آموزشی و آزادی عمل معلمان و مدرسان، دست می‌برند؛ در قبال منازعه تخصصی کردن آموزش، چنان ابهامی از خود به نمایش می‌گذارند که به نظر می‌رسد می‌خواهند وجوه مثبت تمامی انتخاب‌ها را یک جا مورد بهره‌برداری قرار دهند، یعنی هم دقت‌ها و تضمین‌های متعلق به یک آموزش کلاماً تخصصی [را که به کار تولید کارشناسان عالی رتبه می‌آید] و هم گشادگی و

دسترس‌پذیری حاصل از آموزش فرهنگ عمومی را که مخصوص توسعه ظرفیت‌های تطبیق‌پذیری و مناسب‌تربیت‌کارمندان چندمنظوره و «انعطاف‌پذیر» است؛ یعنی هم ضمانت‌ها و امنیت‌های فنی را می‌طلبند که «آقایان جوان» فارغ‌التحصیل از ENA^۱ پاریس یا تودائی توکیو، مدیران متعادل شده مخصوص مدیریت شرایط متعادل، فراهم می‌آورند، و هم طالب گستاخی‌ها و جست‌وجوهای آزاد «گرگ‌های جوان» خارج از صف هستند، که فرض بر این است که بیشتر به درد شرایط بحران می‌خورند.

اگر، برای یک بار هم که هست، پیش‌بینی بر جامعه‌شناس روا باشد، باید گفت که قطعاً اصول منازعات بزرگ آینده در قالب روابط، بیش از پیش تنش‌آلود، میان اشرافیت بزرگ و کوچک دولتی خواهد بود: همه چیز مهیا است تا گمان بزنیم که در مقابل مدرسه‌های عالی قدیمی در فرانسه، دانشگاه‌های بزرگ عمومی در ژاپن، که رو به سوی این دارند که به گونه‌ای فزاینده، به گونه‌ای پایا، تمامی موقعیت‌های اصلی قدرت را در بانک، در صنعت، در سیاست در انحصار خود بگیرند، صاحبان عناوین درجه دوم، سامورائی‌های کوچک فرهنگ در پی آن خواهند بود که در مبارزات خود برای توسعه گروه قدرت [برای خارج کردن قدرت از انحصار اشراف بزرگ دولتی و گسترش آن به حوزه اشراف میانمایه یا کوچک]، توجیهات جدید جهان‌نگر و عام را به میان آورند؛ چنان که در فرانسه از قرن شانزدهم تا آستانه انقلاب کبیر، اشرافیت کوچک شهرستانی این‌گونه عمل کرد، یا چنان که در ژاپن قرن نوزدهم سامورائی‌های کوچک حاشیه‌نشین زیر شعار «آزادی و حقوق شهروندی» علیه اصلاحات میجی شورش کردند.

پیوست:

فضای اجتماعی و حوزه قدرت

چرا به نظر می‌رسد که هم ضروری است و هم مشروع که مفاهیم فضای اجتماعی و حوزه قدرت در فرهنگ جامعه‌شناسی وارد شود؟ ابتدائاً به این منظور که با تصور دنیای اجتماع به صورت ذات‌گرایانه وداع کنیم. مفهوم فضا، متضمن فهم دنیای اجتماع در قالب روابط است. این مفهوم، تأکیدی است بر این که هر «واقعیتی» که به وسیله آن تعریف می‌شود، در رابطه بیرونیت متقابل عناصری قرار می‌گیرد که این فضا را تشکیل می‌دهند. موجودات آشکاری که مستقیماً قابل مشاهده‌اند، اعم از افراد و گروه‌ها، وجود و بقایشان از طریق تفاوت است، یعنی از این حیث که مواضعی نسبی را در فضای روابط اشغال می‌کنند، وجود می‌یابند و دوام می‌آورند. فضای روابطی که اگرچه ناپیدا است و به لحاظ تجربی آشکار کردن آن دشوار است، اما واقعی‌ترین واقعیت و اصل اساسی رفتارهای فردی و اجتماعی است.

هدف اصلی علم اجتماع بر ساختن طبقات نیست. مشکل طبقه‌بندی، که در هر رشته علمی وجود دارد، تنها به این علت در علوم اجتماعی به این وضعیت

اسفبار دچار می‌شود که هویت سیاسی پیدا می‌کند، و در عمل، در منطق مبارزه سیاسی هویدا می‌شود. هر وقت کسی اراده می‌کند به وسیله راه‌اندازی نوعی جنبش اجتماعی که پارادایم آن جاه‌طلبی مارکسیستی در ایجاد پرولتاریا به عنوان نیروی تاریخی است («کارگران جهان متحد شوید») گروه‌های اجتماعی واقعی به وجود آورد، طبقه‌بندی اجتماعی تحت فشار فعالیت سیاسی قرار می‌گیرد.

مارکس، که هم دانشمند بود و هم مرد عمل، برای یک مشکل واقعی عملی، راه‌حل نظری نادرستی پیش نهاد. مشکل عملی واقعی عبارت بود از ضرورت به کارگیری ظرفیت، حقیقی یا فرضی و در هر صورت قابل باور، ابراز منافع یک گروه، برای اظهار وجود — یعنی یکی از کارکردهای اصلی تظاهرات — یک گروه و نیروی اجتماعی بالفعل یا بالقوه‌ای که گروه قادر است به اعضای خود بدهد و، از این طریق، آنان را به یک گروه تبدیل کند. اما راه‌حل نظری خطایی که به این منظور عرضه کرد وجود واقعی طبقات اجتماعی بود. [به عبارت دیگر، نظریه طبقات اجتماعی مارکس، گرچه توانست به ضرورت عملی تجهیز سیاسی کارگران و تهی‌دستان پاسخ دهد، اما به لحاظ نظری غلط بود و چنان طبقاتی به صورت واقعی در جامعه وجود نداشت]. بحث از فضای اجتماعی به منظور حل همین مشکل است؛ بحث ما، مشکل وجود یا عدم وجود طبقات را، که از ابتدا جامعه‌شناسان را به دو دسته تقسیم می‌کرده است، ناپدید می‌کند: به این صورت که وجود طبقات را منکر می‌شود، بدون این که وجود آن حقیقی را انکار کند که مدافعان مفهوم طبقه در واقع از رهگذر این مفهوم به دنبال تأیید آن بوده‌اند، یعنی متفاوت شدن اجتماعی، که می‌تواند تعمیم‌دهنده آشتی‌ناپذیری فردی و گاه، رویارویی‌های جمعی میان افراد قرار گرفته در موقعیت‌های مختلف در فضای

اجتماعی باشد.

علم اجتماع نباید به برساختن طبقات دست برد، بلکه باید فضاهای اجتماعی‌ای را تعریف کند که طبقات می‌تواند درون آن تقسیم‌بندی شود، طبقاتی که فقط روی کاغذ وجود دارد. این علم باید در هر مورد (در ورای تقابل میان خلق واقعیت^۱ و کشف واقعیت^۲) به خلق و کشف منشأ متفاوت شدن، دست برد که زمینه‌سازِ بازآفرینیِ تئوریکِ فضای اجتماعی است که به صورت تجربی قابل مشاهده است. دلیلی در دست نیست که گمان بریم این منشأ متفاوت شدن در همه زمان‌ها و در همه مکان‌ها یکی است؛ در چین باستان و چین معاصر، یا در آلمان، روسیه و الجزایر فعلی. به استثنای جوامعی که کمترین مقدار تفاوت میان لایه‌های آن وجود دارد (یعنی تفاوت در آن‌ها وجود دارد، اما با معیار سرمایه‌نمادین، اندازه‌گیری اختلاف‌های موجود در آن دشوار است)، تمامی جوامع در قالب [گونه‌های متنوع] فضای اجتماعی ظهور می‌کنند، یعنی در قالب ساختارهای تفاوت که فقط در صورتی واقعاً می‌توان آن‌ها را شناخت که بتوان اصل تعمیم‌گری که این تفاوت‌ها را در دنیای عینی پی‌ریزی می‌کند، کشف یا بازسازی کرد؛ اصلی که عبارت است از ساختار توزیع اشکال قدرت یا انواع سرمایه که در جهان اجتماع مورد بررسی — که بسته به زمان و مکان تغییر می‌کند — تأثیر تامه دارد.

این ساختار ثابت نیست و هندسه موقعیت^۳ که ترکیب جایگاه‌های اجتماعی را ترسیم می‌کند این توانایی را دارد که زمینه‌ساز یک تحلیل دینامیک از حفظ یا تغییر ساختار توزیع امکانات و، از این طریق، تحلیل

1- Constructionnisme

2- Réalisme

3- Topologie

ساختار فضایی اجتماعی باشد. من هنگامی که از فضای اجتماعی کلی به مانند یک حوزه، سخن می‌گویم منظورم همین است؛ فضای اجتماعی‌ای که در عین حال هم یک حوزه قدرت است، که اراده خود را بر عاملان اجتماعی که در ظل آن مشغول‌اند تحمیل می‌کند، و هم یک حوزه منازعه است که این عاملان درون آن به رویارویی مشغول‌اند؛ رویارویی با وسایل و اهداف متفاوت، بر حسب موقعیت هر یک در ساختار حوزه قدرت، که می‌تواند سببی در جهت حفظ یا تغییر آن ساختار باشد.

چیزی شبیه به یک طبقه یا، به نحو عام‌تر، یک گروه متحرک به منظور دفاع از منافع خود، فقط به قیمت و در قالب یک کار جمعی از نوع ایجاد [طبقه] که به صورتی جدایی‌ناپذیر هم نظری است و هم عملی، پا به عرصه وجود می‌گذارد؛ اما این به آن معنا نیست که تمامی گروه‌بندی‌های اجتماعی از یک اندازه احتمال برخوردار باشند: یک گروه اجتماعی، که همواره یک مصنوع اجتماعی^۱ است، همان قدر شانس وجود و بقای طولانی دارد که عواملی که ذیل آن جمع می‌آیند، قبل از این در فضای اجتماعی، بیشترین نزدیکی را با یکدیگر داشته بوده باشند (این مطلب در خصوص بنیادهای متکی به روابط عاطفی از سنخ عشق یا دوستی هم صادق است، اعم از آن که چنین رابطه‌ای به وسیله آداب و ارزش‌های اجتماعی تأیید شده باشد یا نه). به عبارت دیگر، عمل نمادین تشکیل^۲ یا تأیید که لازمه وجود آوردن یک گروه متحد است (نام واحد، علامت اختصاری، گردهمایی، تظاهرات و غیره) به همان نسبت شانس بیشتری برای موفقیت دارد که عاملان اجتماعی که قرار است تحت لوای آن قرار گیرند، از رهگذر همسایگی در فضای موقعیت‌های

1- Artefact social

2- Constitution

اجتماعی و نیز سلايق و منافع وابسته به این موقعیت‌ها، استعداد بیشتری برای پذیرش متقابل یکدیگر و به رسمیت شناختن یکدیگر، از این حیث که ذیل پروژه واحدی (سیاسی یا جز آن) عمل می‌کنند، داشته باشند.

اما آیا این ارتکاب نوعی مصادره به مطلوب نیست که وجود یک فضای اجتماعی یکدست شده را مسلم بینگاریم، و آیا نباید در باب شرایط اجتماعی امکان و حدود چنین فضایی تأمل کرد؟ واقعیت این است که پیدایش دولت ملازم است با فرآیند یکی کردن حوزه‌های مختلف اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی (یا تحصیلی)، سیاسی و غیره، که موازی تحقق روبه‌رشد انحصار دولتی خشونت مشروع، اعم از بدنی و نمادین، است. از آنجا که دولت مجموعه‌ای از منابع مادی و قانونی را هم‌جهت می‌کند، قادر است کارکرد حوزه‌های مختلف را تنظیم کند، خواه از طریق مداخله‌های مالی (همچون کمک‌های عمومی به سرمایه‌گذاری در حوزه‌های اقتصادیات، یا کمک به بعضی از انواع آموزش در حوزه فرهنگ)، خواه از طریق مداخله‌های حقوقی (همچون تنظیم آئین‌نامه‌های مختلف برای کارکرد سازمان‌ها یا رفتار افراد). اما در باره تعبیر «حوزه قدرت»، ضرورت به کارگیری آن این بود که از طریق آن می‌شد از نتایج ساختاری آگاه شد که از چنگ سایر تعبیر می‌گریزد، از جمله ویژگی پاره‌ای رفتارها و وانمودهای نویسندگان و هنرمندان که صرفاً با ارجاع به حوزه‌های ادبی یا هنری امکان توضیح و تبیین کامل آن وجود ندارد؛ مثلاً ابهام و دوگانگی در مواجهه با «مردم» و «بورژواها» که نزد نویسندگان و هنرمندان واقع در مواضع مختلف این حوزه‌ها مشاهده می‌شود و تنها در صورتی قابل فهم خواهد بود که موقعیت مسلطی که حوزه تولید فرهنگی در فضای اجتماعی دارد، در نظر گرفته شود.

حوزه قدرت (که نباید با حوزه سیاست یکی گرفته شود)، حوزه‌ای مثل

حوزه‌های دیگر نیست؛ فضای روابط مبتنی بر زور میان انواع مختلف سرمایه، یا به تعبیر بهتر، میان کسانی است که به اندازه کافی از یکی از انواع سرمایه بهره‌مند هستند که بتوانند حوزه متناسب با آن را تحت سیطره قرار دهند؛ و از همین رو است اگر هر بار که ارزش نسبی یکی از انواع سرمایه مورد چالش قرار می‌گیرد (مثلاً «نرخ تبدیل»^۱ میان سرمایه فرهنگی و سرمایه اقتصادی)، جدال‌های حوزه‌های قدرت شدت می‌گیرد، یعنی هر بار که تعادل‌های برقرار شده درون حوزه نیروهای با مأموریت بازتولید حوزه قدرت (مثلاً حوزه مدارس عالی، در فرانسه) تهدید شود، منازعات افزایش می‌یابد.

یکی از نتایج جدال‌هایی که مجموعه افراد یا مؤسساتی را رو در روی یکدیگر قرار می‌دهد که صاحب درجاتی از سرمایه (اقتصادی یا فرهنگی) اند که برای اشغال مواضع برتر درون حوزه‌های خاص خود کافی است، عبارت است از حفظ یا تغییر «نرخ تبدیل» میان انواع مختلف سرمایه، و حفظ یا تغییر قدرت اعمال نفوذ بر جریان‌های بروکراتیکی که قادر است از طریق قواعد اداری نرخ مذکور را تغییر دهد؛ مثلاً جریان‌هایی که می‌تواند محدودیت عناوین و پست‌های دانشگاهی و آموزشی را تغییر دهد و راه ورود به موقعیت‌های مسلط را باز کند، و از این طریق ارزش نسبی این عناوین و موقعیت‌های متناسب با آن را افزایش دهد. ترکیب نیروهایی که می‌توانند درگیر چنین جدال و جهت‌گیری‌هایی باشند، اعم از محافظه کار یا انقلابی، بستگی دارد به «نرخ تبدیل» میان انواع سرمایه، یعنی به همان چیزی که این جدال‌ها به قصد حفظ یا تغییر آن صورت می‌گیرد.

نهایت سخن این که، سلطه، محصول مستقیم و ساده فعالیت مجموعه‌ای از

عاملان اجتماعی («طبقه برتر») دارای قدرتِ تحمیل‌گر و الزام‌کننده نیست، بلکه معلولِ غیر مستقیمِ مجموعه پیچیده‌ای از فعالیت‌ها است که در ضمن رشته‌ای از فشارهای متقاطع به وجود می‌آید که هر یک از صاحبان سلطه، که خود زیر سلطه ساختار حوزه‌ای است که از طریق آن اعمال سلطه می‌کند، فشارهایی را که از جانب سایر اجزا اعمال می‌شود، تحمل می‌کند.

بخش سوم

به سوی یک علم آثار
فرهنگی - هنری

حوزه‌های تولید فرهنگی به کسانی که در این زمینه فعال‌اند، یک فضای مقدماتی^۱ (فضای ممکنات) را پیشنهاد می‌کنند که این فضا با تعیین حدود دنیای راه حل‌ها، مستندات فکری، نقاط نشانی روشنفکری (گاه شامل نام‌های شخصیت‌های روشنفکر)، تعبیری که به ایسم ختم می‌شود، و خلاصه به وسیله تمامی اجزاء یک سیستم هماهنگ‌کننده که برای حضور در چنین بازی‌ای باید در ذهن - و نه لزوماً در خود آگاه - داشت، سعی در هدایت تحقیقات آن مولدان فرهنگی دارد. بودن یا نبودن تحت هدایت این فضا همان چیزی است که مثلاً میان حرفه‌ای‌ها و آماتورها (یا اگر به زبان نقاشان سخن بگوییم، خام‌دستها) فرق می‌گذارد. این فضای مقدماتی همان چیزی است که باعث می‌شود مولدان [علمی-هنری] یک عصر نسبت به عوامل تعیین‌کننده محیط اقتصادی و اجتماعی، در عین حال، هم وابسته باشند هم مستقل: به عنوان مثال، برای فهم انتخاب‌هایی که کارگردانان تئاتر معاصر صورت می‌دهند، نمی‌توان صرفاً به شرایط اقتصادی، به وضعیت حمایت‌های دولتی و درآمدهای جاری، یا حتی به انتظارات تماشاگران توسل کرد؛ باید به تمامی تاریخ صحنه آرای

کنفرانس ارائه‌شده در دانشگاه پرینستون آمریکا، سال ۱۹۸۶.

از سال‌های ۱۸۸۰، که در طول آن مسئله خاصی به این نام تحقق یافت و نیز به مجموعه عوامل شکل‌دهنده نمایش که در برابر آن یک کارگردان صحنه باید صاحب‌نظر باشد، تمسک کرد.

این فضای مقدورات، که از عاملان اجتماعی منفرد استعلا می‌یابد، کارکردی شبیه یک دستگاه هماهنگ‌کننده عمومی دارد که سبب می‌شود آفرینشگران معاصر، هنگامی که آگاهانه به یکدیگر ارجاع نمی‌دهند، در عمل نسبت هماهنگی با هم بیابند.

تأمل در باره ادبیات هم از این منطق مستثنی نیست و من بر آنم تا آنچه را که به نظرم فضای روش‌های مقذور برای تحلیل مآثر فرهنگی است، از طریق جستجوی پیش‌فرض‌های نظری آن، استخراج کنم. برای تکمیل و توسعه روش کلی خود، که همانا بنیاد نهادن یک رابطه قابل فهم میان موضع‌گیری‌ها (انتخاب کردن از میان موارد مقذور) و موقعیت‌های این موضع‌گیران در حوزه اجتماع است، می‌بایست در هر مورد عناصر جامعه‌شناختی ضروری برای فهم این که چگونه متخصصان مختلف رهیافت‌های مختلفی را برمی‌گزینند، ارائه کنم؛ باید بتوانیم توضیح بدهیم چرا، در میان روش‌های متعدد مقذور، بعضی، پاره‌ای از این روش‌ها را بر پاره‌ای دیگر ترجیح می‌نهند. من در کتاب انسان آکادمیک^۱ در ضمن توضیح جدال بارتز/پیکارد، این کار را انجام داده‌ام و در اینجا به نحو مبسوط به آن نمی‌پردازم.

اثر هنری همچون متن

یکی از اولین تقسیم‌بندی‌های شناخته‌شده، تقابل میان تبیین‌های بیرونی و تفسیرهای درونی (به معنای مورد نظر سوسور^۲ در «زبان‌شناسی درونی»)

1- Homo Academicus

2- Saussure

است. خوانش درونی یا فرمالیستی، در معمولی‌ترین شکل آن، همان کاری است که اساتید ادبیات در همه کشورهای جهان انجام می‌دهند. تا جایی که این خوانش به وسیله تمامی منطق نهاد دانشگاهی حمایت شود، نیازی به این ندارد که در قالب یک آموزهٔ مکتبی^۱ پرداخت شود، و می‌تواند در حالت باور رایج باقی بماند. کتاب انتقادگرایی جدید^۲، که شایستگی این را داشت که از این موضوع بک بیان صریح به دست دهد، فقط به تدوین پیش‌فرض‌های خوانش «خالص» - از یک ادبیات «خالص» - پرداخت که مبتنی بر مطلق کردن متن است. پیش‌فرض‌های شکل‌گرفته در طول تاریخ، که جزء جدایی‌ناپذیر تولید [هنری] «خالص» - به ویژه در مورد هنر شعر - است، در خود حوزهٔ ادبی هم تجلیاتی از خود بروز داد: در انگلستان، با کتاب جنگل مقدس تی. اس. الیوت^۳، و در فرانسه با پل والر^۴. بر مبنای این نگرش، آثار هنری - فرهنگی به‌عنوان معانی فرازمانی و شکل‌های خالصی تلقی می‌شوند که مقتضی یک خوانش صرفاً و خالصاً درونی و غیرتاریخی هستند، که هرگونه ارجاع، اعم از تقلیل‌گرا و کلی‌گرا، به ایجاب‌های تاریخی یا کارکردهای اجتماعی، را منکر است.

اگر بخواهیم به هر قیمتی این سنت فرمالیستی را که، به دلیل ریشه داشتن در باور رایج^۵ نهادی شده، فارغ از مبانی نظری است، تئوریزه کنیم، به نظرم دو راه در پیش روی ما وجود دارد. یکی این که تئوری نوکانتی شکل‌های نمادین یا، فراتر از این، تمامی سنت‌هایی را به کمک فراخوانیم که در پی کشف ساختارهای عام انسان‌شناختی (همچون اسطوره‌شناسی مقایسه‌ای) یا در پی بازیافت شکل‌های عام خرد شاعری یا ادبی هستند؛ یعنی همان

1- Doctrine

2- New Criticism

3- T. S. Eliot The Sored Wood

4- Paul Valery

5- Doxa

ساختارهای غیرتاریخی که مبنای ساختن شاعرانه جهان است (مثلاً «جوهر» شعر، جوهر نماد، جوهر استعاره و غیره). دومین مبنای نظری ممکن، تئوری ساختارگرایی است که از منظر فکری و اجتماعی بسیار نیرومندتر است. از نظر اجتماعی ضامن تداوم باور رایج درون‌گرا بوده است و از نظر فکری، نوعی تأثیرگذاری علمی به خوانش درونی به عنوان جدا کردن^۱ صوری متون فرازمانی، بخشیده است. هرمنوتیک ساختارگرا با امور فرهنگی (چون زبان، اسطوره، آثار هنری) به مثابه ساختارهای ساختاری شده بدون سوژه ساختاربخش معامله می‌کند که، همچون زبان سوسوری، تحقق‌های تاریخی ویژه‌ای هستند و بنابراین باید مثل یک متن کشف، رمز و خوانده شوند، اما بدون هرگونه ارجاعی به شرایط اقتصادی یا اجتماعی تولید اثر یا مولد اثر (مثلاً نظام آموزشی). شایستگی میشل فوکو به این است که توانسته است (در کنار فرمالیست‌های روسی) تنها صورت‌بندی دقیق از پروژه ساختارگرا در باب تحلیل تولیدات فرهنگی را به دست دهد. ساختارگرایی نمادین، آن‌گونه که فوکو عرضه می‌کند، از تئوری سوسور اصل آن یعنی اولویت روابط را اخذ می‌کند. سوسور با زبانی بسیار نزدیک به زبان کاسیرر^۲ می‌گوید: «زبان فرم است نه ذات». میشل فوکو با آگاهی از این که هیچ اثری به خودی خود، یعنی فارغ از روابط وابستگی متقابل که آن را به آثار دیگر پیوند می‌دهد، وجود ندارد، پیشنهاد می‌کند که «نظام تفاوت‌ها و تنوع‌ها» را که هر اثر فرهنگی خاص درون آن تعریف می‌شود «حوزه مقدمات استراتژیک»^۳ بنامیم^۴.

1- Démontage

2- Cassirer, Substanzbegriff und Funktionsbegriff

3- Champ de possibilités stratégiques

۴- در اینجا به متنی ارجاع می‌دهم که قطعاً روشن‌ترین بیان از پیش‌فرض‌های نظری آثار فوکو در آن زمان است.

"Réponse au cercle d'épistémologie", *Cahiers pour l'anlayse*, 9, été 1968, p. 9-40

اما بسیار نزدیک به نشانه‌شناسان و استفاده‌ای که آنان، مثلاً تریه^۱، می‌توانند از تعبیری چون «حوزه معناشناختی» داشته باشند، فوکو از این که در جایی به جز ساحت گفتمان، در جستجوی ایضاح تک‌تک گفتمان‌هایی باشد که در چنین حوزه‌ای داخل شده‌اند، [مثلاً گفتمان‌هایی که از عرصه اجتماع به ساحت معنا راه یافته‌اند] امتناع می‌کند؛ فوکو می‌گوید: «اگر تحلیل یک فیزیوکرات [اقتصاددانی که کشاورزی را منشأ اصلی اقتصاد یک جامعه می‌داند] و تحلیل یک فایده‌گرا، بخش‌هایی از یک گفتمان واحدند، به این دلیل نیست که هر دو در یک عصر زندگی می‌کنند، به این دلیل نیست که در یک جامعه رویاروی هم بوده‌اند، به این دلیل نیست که منافع آنان درون یک اقتصاد به هم گره خورده است، بلکه به این دلیل است که دو انتخاب آنان از یک توزیع نقاط انتخاب، از یک حوزه استراتژیک برخاسته است»^۲.

به این ترتیب، آنچه میان مولدان فرهنگی مشترک است، نظامی از ارجاعات مشترک، نشانه‌ها و راهنماهای مشترک است؛ چیزی شبیه آنچه من تحت نام فضای مقدمات مطرح کردم. اما فوکو، که در این مورد به سنت سوسوری و شکاف پرناشدنی میان زبان‌شناسی درونی و زبان‌شناسی برونی وفادار است، برای این «حوزه مقدمات استراتژیک»، که آن را اپیستمه می‌نامد، به نوعی استقلال مطلق قائل است، و این ادعا را که بتوان در «حوزه جدال قلمی» یا در «واگرایی‌های منافع یا عادت‌واره‌ها و سلیقه‌های فکری در میان افراد» اصل تبیین‌گری برای آنچه در «حوزه مقدمات استراتژیک» می‌گذرد، پیدا کرد، به صورتی کاملاً منطقی به عنوان خطای ناشی از اعتماد به باور رایج^۳ رد می‌کند، (و من البته نمی‌توانم این حس را از خود دور کنم که در

1- Trier

2- Ibid. p. 29

3- Doxalogique

این نقد، مرا هم هدف گرفته است). به تعبیر دیگر، میشل فوکو، تضادها و دشمنی‌هایی را که در روابط میان مولدان و مصرف‌کنندگان تولیدات فرهنگی ریشه دارد، به آسمان اندیشه‌ها عروج می‌دهد.

این البته بدیهی است که نمی‌توان قدرت ایجابی خاصی را که از طرف فضای مقدرات اعمال می‌شود، نادیده گرفت، زیرا یکی از کارکردهای مفهوم نسبتاً مستقل و دارای تاریخ ویژه «حوزه» همین است که از مقدرات استراتژیک تبیینی عرضه کند؛ با وجود این، ممکن نیست که ساحت فرهنگ، یا همان اپیستمه، را به صورت نظامی کاملاً مستقل مطرح کنیم؛ علت آن هم این است که در این صورت نمی‌توانیم از تغییراتی که در این دنیای جداافتاده رخ می‌دهد، تبیینی عرضه کنیم، مگر این که به آن نوعی میل طبیعی ذاتی به تغییر را نسبت دهیم، آنچنان که مثلاً هگل با مطرح کردن شکل مرموزی از متحرک بالذات (*Selbstbewegung*) در واقع چنین چیزی را القا می‌کند. فوکو هم مثل بسیاری دیگر در مقابل این شکل از ذات‌گرایی یا ذات‌پرستی، که به قلمروهای دیگر از جمله ریاضیات هم سرایت کرده است، زمین‌گیر است؛ (در اینجا باید سخن وینگشتاین را شنید که یادآور می‌شود که حقایق ریاضی جوهرهای جاودانه‌ای نیستند که به صورتی کاملاً مسلم از مغز انسان خارج شوند. بلکه محصولات تاریخی اشکال خاصی از فعالیت تاریخی‌اند که بر اساس قواعد و قاعده‌مندی‌های خاص این جهان اجتماعی خاص که همان حوزه علمی باشد، صورت گرفته‌اند).

همین انتقاد از فرمالیست‌های روسی هم هست: همچون فوکو، که از همین سرچشمه نوشیده بود، فرمالیست‌ها فقط نظام تألیفات فرهنگی، رشته روابط میان متون، یا همان بینامتنی^۱ را مورد ملاحظه قرار می‌دهند؛ و همچون او،

ملزم‌اند که حتی ریشه تحولات آن نظام را درون خود آن جستجو کنند. مثلاً تینی‌یانف^۱ به صراحت تصدیق می‌کند که هر آنچه ادبی است صرفاً از طریق یک نظام ادبی مقدم بر آن به وجود می‌آید، (فوکو همین نظر را راجع به علوم دارد). این‌ها از فرآیندهای «اتوماتیک کردن» یا «غیر اتوماتیک کردن» نوعی قانون طبیعی برای تبیین تغییرات زیبایی‌شناختی می‌سازند که مشابه نتیجه یک فرآیند مکانیکی است.

تقلیل یک اثر هنری به جای-گاه آن^۲

من به این موضوع بازخواهم گشت، اینک ترجیح می‌دهم به تحلیل بیرونی پردازم که، با توضیح رابطه میان جهان اجتماع و تولیدات فرهنگی در قالب منطق بازتاب، این تألیفات را مستقیماً به خصایص اجتماعی مؤلفان (به منشأ اجتماعی آنان) یا به ویژگی‌های اجتماعی گروه‌هایی نسبت می‌دهد که مخاطبان واقعی یا مفروض آن آثار بوده‌اند و لذا چنین انگاشته شده که این آثار انتظاراتی را پاسخ داده‌اند. همان‌طور که می‌توان در بهترین نمونه (از نظر من)، یعنی تحلیل سارتر^۳ از فلوبر^۴ مشاهده کرد، روش زندگی‌نامه‌ای [به عنوان یک ژانر ادبی] تلاش می‌کند تا با تفحص در خصوصیات هستی‌مفرد مؤلف، اصول تبیین‌گری را بیابد که فقط در صورتی این جستجو قرین توفیق است که جامعه ادبی که مؤلف مورد بررسی درون آن شکل گرفته، مورد ملاحظه قرار گیرد.

تحلیل آماری که در پی تدوین خصایص آماری جماعت نویسندگان در

1- Tynianov

2- Réduction au contexte

3- Sartre

4- Flaubert

زمان‌های متفاوت یا مقوله‌های متفاوت نویسندگی (مثلاً مکاتب ادبی، انواع ادبی و غیره) در یک زمان خاص است، هم وضعیت چندان بهتری [نسبت به تحلیل زندگی‌نامه‌ای] ندارد: در واقع، چنین تحلیل‌هایی معمولاً عبارت است از کار بست طبقه‌بندی‌های دل‌خواه به برش‌های جمعیتی دل‌خواه. برای این که چنین تحلیلی از حداقل دقت برخوردار شود، بایستی ابتدا تاریخ فرآیند تشکیل فهرست مؤلفانی را که آمارگر روی آن کار می‌کند، مطالعه کرد، یعنی فرآیند تشریح عده‌ای خاص به این فهرست و تعیین سلسله‌مراتبی که باعث می‌شود تعداد افرادی که جمعیت نویسندگان در یک دوره خاص محسوب می‌شوند، محدود شود، (همان کاری که فرانسیس هاسکل^۱ در مورد نقاشی انجام داده است). علاوه بر این، بایستی پیدایش سیستم‌های طبقه‌بندی، نام دوره‌ها، نسل‌ها، مکاتب، «جنبش‌ها»، ژانرها و غیره نیز که در تقطیع‌های آماری به کار گرفته می‌شود، و حتی در واقع هم ابزارها و اهداف جدال [های عالم فرهنگ و هنر] است، مورد مطالعه قرار گیرد. در صورت غفلت از چنین تبارشناسی انتقادی، در معرض این خطر قرار داریم که در مورد مسائلی که در واقعیت مبهم و حل‌نشده مانده است، داعیه علم قطعی داشته باشیم. مثلاً حدود جمعیت نویسندگان، یعنی کسانی که از طرف به رسمیت شناخته شده‌ترین نویسندگان، به عنوان کسانی که شایسته‌اند خود را نویسنده بدانند، به رسمیت شناخته شده‌اند، از جمله همین مسائل است (همین حکم در مورد کسی که بخواهد مورخان و جامعه‌شناسان را بررسی کند نیز، صادق است).

علاوه بر این، در صورت خودداری از تحلیل تقسیم‌بندی‌های واقعی حوزه [مورد بررسی]، این خطر وجود دارد که بر اثر تقسیم‌بندی‌های انتزاعی که منطق تحلیل آماری تحمیل می‌کند، اتصال‌های واقعی و نهایتاً روابط

آماري متين و محكم خدشه دار شود؛ اتصالها و روابطي كه صرفاً يك تحليل آماري مجهز به شناخت ساختار و ویژه حوزه مورد بررسی قادر به درك آن است. اين حد از مشكلات در حالي است كه ما از بحث خطرات يك استفاده غير محتاطانه از روش نمونه گيري تصادفي پرهيز كنيم [در غير اين صورت مشكل كار بست روش آماري در تحليل توليد فرهنگي به مراتب پيچيده تر مي شود] (به نظر شما فهرست نمونه‌اي از نويسندگان دهه ۱۹۵۰ كه مثلاً نام سارتر در آن نباشد، چقدر ارزش تحقيقي دارد؟).

اما شاخص ترين شكل تحليل بيروني [يعني تحليلي كه علل وقايع، مثلاً وقايع حوزه ادبيات را در بيرون اين حوزه جستجو مي كند] تحقيقات متأثر از ماركسيسم است كه از طريق نويسندگاني تا اين حد متفاوت كه لوكاس^۱، گلدمن^۲، بروكينو^۳ (با تحقيق راجع به پيدايش تفكر مكانستي)، آنتال^۴ (با تحقيق پيرامون نقاشي فلورانسي)، يا آدورنو^۵ (با تحقيق در باره هايديگر) تلاش مي كند توليدات فرهنگي را به جهان بيني يا منافع اجتماعي يك طبقه خاص اجتماعي برگرداند. در چنين نگرشي فرض بر اين است كه فهم يك اثر، در واقع عبارت است از فهم جهان بيني آن گروه اجتماعي كه از رهگذر صاحب هنرمند اين اثر تجلي مي كند؛ هنرمندي كه همچون احضاركنندگان ارواح، واسطه ترجمه حقايق پنهان به زبان آشكار است. بايد تمامي پيش فرض هاي بي اندازه خام اين گونه نسبت دادن [تأليفات هنري] به مؤلفان روحاني را بررسی كرد؛ پيش فرض هايي كه همگي به اين فرض بازمي گردد كه

1- Lukacs

2- Goldman

3- Brokenau

4- Antal

5- Adorno

یک گروه می تواند مستقیماً به عنوان علت تامه^۱ یا علت غائی^۲ (کارکرد) در تولید یک اثر فرهنگی عمل کند. با این حال، فرض کنیم که بتوان کارکردهای اجتماعی یک اثر، یعنی گروه‌هایی که این اثر تجلی آن‌هاست، یا «منافعی» که «عرضه می‌کند»، را تعیین کرد، آیا در این صورت، مادامی که هنوز سخنی از فهم ساختار اثر به میان نیامده است، قدم مهمی به پیش گذاشته‌ایم؟ گفتن این که «دین تریاک مردم است» چیز چندانی در باب ساختار پیام دینی نمی‌آموزد، و من می‌توانم همین‌جا، اصل مطلبی را که بعداً می‌خواهم توضیح دهم، مطرح کنم: این ساختار پیام است که شرط تمامیت و تحقق کارکرد است، البته اگر اساساً کارکردی وجود داشته باشد.

در واقع، در تقابل با این نوع ساده‌سازی‌های تقلیل‌گر است که من تئوری حوزه را پرداختم. توجه انحصاری به کارکردها باعث فراموشی بحث از منطق درونی امور فرهنگی و از یاد بردن ساختارهای آن‌ها است که در واقع زبان‌های آن‌ها محسوب می‌شود؛ بالاتر از این، نگرش کارکردی باعث می‌شود که اساساً گروه‌هایی را که مولد این آثار فرهنگی‌اند (کشیشان، حقوقدانان، روشنفکران، نویسندگان، شاعران، بازیگران، ریاضیدانان و غیره را)، فراموش کنیم؛ آخر این‌ها هم در راه تحقق آن آثار کارکردی داشته‌اند. در اینجا است که معلوم می‌شود تئوری کنشگران دینی ما کس و بر اهمیت بسیاری دارد. اما، با وجود این‌که، هوشمندی رعایت حق این کنشگران، و در نظر گرفتن منافع ویژه آن‌ها یعنی کارکردهایی که فعالیت‌ها و تولیدات آن‌ها، اعم از آموزه‌های دینی، متون حقوقی... برای خود آن‌ها دارد، به نام وبر ثبت است، در عین حال او متوجه این نکته نشده است که دنیای روحانیت، یک دنیای محاط در اجتماع است، حوزه‌ای است که ساختار و قوانین خاص خود را دارد.

1- Cause déterminante

2- Cause finale

زیرجهان ادبی

برای جبران نقیصه‌ای که به آن اشاره شد، باید الگوی اندیشه رابطه‌ای را به فضای اجتماعی مولدان فرهنگی اعمال کرد: جهان اجتماعی که آثار فرهنگی، حوزه ادبی، حوزه هنری، حوزه علمی و غیره درون آن تولید می‌شود، فضایی از روابط عینی میان موقعیت‌ها — مثلاً موقعیت هنرمند مقدس و هنرمند ملعون — است، و آگاهی از آنچه در ضمن یک تولید فرهنگی صورت گرفته، تنها در صورتی ممکن است که هر عامل یا هر مؤسسه‌ای را در شبکه روابطی که با سایر اجزاء دارد بنشانیم و به بررسی آن پردازیم. در افق خاص این روابط زورمدار^۱، و در افق مبارزاتی که برای حفظ یا تغییر این روابط صورت می‌گیرد، استراتژی‌های مولدان فرهنگی، شیوه هنری که از آن دفاع می‌کنند، اتحادهایی که می‌بندند، مکاتبی که بنیان می‌گذارند، شکل می‌گیرد و این شکل‌گیری البته از مسیر منافع خاصی عبور می‌کند که در ضمن این روابط تعیین می‌شود.

موجبات بیرونی^۲ — مثلاً تأثیر بحران‌های اقتصادی، تحولات فنی یا انقلابات سیاسی — که مارکسیست‌ها مطرح می‌کنند فقط به وساطت تغییرات ساختار حوزه می‌توانند عمل کنند؛ ساختاری که این موجبات، خود، از دل آن بیرون آمده‌اند. حوزه، تأثیری از جنس انکسار بر امور تحت احاطه خود اعمال می‌کند (چیزی از سنخ تأثیر منشور بر نور)؛ به همین دلیل است که فقط به شرط شناخت قوانین خاص کارکرد حوزه (یعنی «ضریب انکسار» یا درجه آزادی عمل برای اعمال نفوذ) می‌توان وقوع تحولات در روابط میان نویسندگان، میان هواداران ژانرهای مختلف (مثلاً شعر، رمان، تئاتر) یا میان

1- Rapports de force

2- Déterminants externes

تصورات مختلف از هنر (مثلاً هنر برای هنر یا هنر متعهد) را فهمید؛ تحولاتی که مثلاً به یمن تغییر رژیم سیاسی یا وقوع بحران اقتصادی رخ می‌دهد.

موضع‌ها و موضع‌گیری‌ها^۱

سؤالی که ممکن است به ذهن بعضی‌ها خطور کند این است که این تحلیل چه حرفی راجع به خود اثر هنری دارد، و آیا از این رهگذر ما خود را از دستاورد خوانش‌های دقیق و ظریف درونی محروم نکرده‌ایم؟ منطق کارکردی حوزه‌ها بر آن است که مقهورهای مختلفی که، در یک زمان خاص، رکن فضای مقهورات به شمار می‌رود، ممکن است بر عاملان و تحلیل‌گران از منظر منطقی ناهمساز جلوه کند، در حالی که این ناهمسازی صرفاً از منظر جامعه‌شناختی است: نمونه آن همین روش‌های مختلف تحلیل آثار هنری است، که پیش‌تر به آن اشاره کردم. منطق تنازع، و تقسیم شدن به اردوهای متخاصم، که حول محور مقهورات عینی آرایش می‌گیرد - تا جایی که هر یک [از این اردوها] به جز سهم کوچکی [از این مقهورات] را نمی‌بیند یا نمی‌خواهد ببیند - قادر است گزینش‌هایی را به صورت ناهمساز جلوه دهد که به هیچ وجه به لحاظ منطقی ناهمساز نیستند. از آنجا که هر اردویی در تقابل با اردوهای دیگر تحقق می‌یابد، نمی‌تواند محدودیت‌هایی را که حتی با اصل تحقق خود ایجاد کرده است، مشاهده کند. این موضوع در مورد فوکو به خوبی قابل ملاحظه است؛ فوکو برای ایجاد آنچه من آن را فضای مقهورات می‌نامم، خود را موظف به کنار گذاشتن فضای اجتماعی (جهان هنری، ادبی یا علمی) می‌بیند، [فضای اجتماعی‌ای] که آن فضای مقهورات، تجلی‌گاه آن است. همچون در این مورد، موارد بسیاری وجود دارد که در آن، تخصم‌های اجتماعی که مبنای تضادهای نظری و منافع وابسته به این تخصم‌ها را تشکیل

می‌دهد، مانع مطلق و منحصر به فرد عبور از این تضادها و منافع و رسیدن به نوعی راه حل میانه^۱ است.

به این ترتیب می‌توان تمامی دستاوردها و اقتضائات متفاوت رهیافت‌های درون‌گرا و برون‌گرا، فرمالیستی و جامعه‌شناختی را یک‌جا حفظ کرد؛ به این صورت که فضای آثار فرهنگی (یعنی فرم‌ها، الگوها و غیره) را به عنوان حوزه‌ای از موضع‌گیری‌ها که همچون نظامی از پدیدارها صرفاً به صورت رابطه‌ای، یعنی همچون نظامی از فواصل دارای اختلاف^۲ (متفاضل) قابل فهم است، با فضای مکاتب یا مؤلفان به عنوان نظامی از موقعیت‌های دارای اختلاف، در حوزه تولید، در ارتباط با هم قرار دهیم. [به تعبیر دیگر، به جای این که، مثل فرمالیست‌ها، وقایع هنری، فرهنگی را صرفاً از درون تحلیل کنیم، و، به جای این که، مثل مارکسیست‌ها، وقایع مذکور را به صورت ساده‌انگارانه و مکانیستی به وقوع وقایع مشخصی در بیرون نسبت دهیم، راه سومی را برگزینیم که عبارت است از ایجاد نوعی تناظر میان چندضلعی موضع‌ها (یعنی موقعیت‌ها، خاستگاه‌ها) در فضای اجتماعی و چندضلعی موضع‌گیری‌ها در فضای فرهنگی-هنری، و تحلیل اختلافات موجود در این بر اساس اختلافات موجود در آن]. برای تفهیم بهتر مطلب، با ساده‌سازی بسیار که خطر وارد کردن نوعی شوک را به همراه دارد، می‌توان گفت که نویسندگان، مکاتب، مجلات و غیره، درون اختلاف‌هایی که آن‌ها را از یکدیگر جدا می‌کند و به وسیله این اختلاف‌ها، وجود دارند. یک بار دیگر فرمول بنویست را یادآور می‌شویم: «متمایز بودن، معنادار بودن، یک چیز است».

با چنین مبنایی به یک‌باره چندین مسئله زیربنایی و پیش از همه مسئله تغییر

1- Synthèse

2- Différentielles

حل می‌شود. مثلاً موتور فرآیند «حرکت به سوی ابتذال (عامه‌پسندی)»^۱ و «حرکت به سوی اصالت (مشکل‌پسندی)»^۲ مورد بحث فرمالیست‌های روسی، در درون اثر هنری قرار ندارد، بلکه در تقابل میان سخت‌کیشی و بدعت واقع است، تقابلی که برای تمامی حوزه‌های تولید فرهنگی اساسی است و شکل پارادایمی خود را در حوزهٔ دینی باز می‌یابد: این امر معنادار است که وبر در بحث از دین، از کارکردهای مربوط به روحانیون و پیامبران، از «ابتذال‌گرایی» یا «عادی‌سازی»^۳ «اصالت‌گرایی» یا «غیرعادی‌سازی»^۴ هم سخن می‌گوید. فرآیندی که باعث ایجاد آثار فرهنگی می‌شود، محصول مبارزه میان عاملان اجتماعی است که بر حسب موقعیتشان در حوزهٔ فرهنگی، که این، خود، به سرمایهٔ خاص آن‌ها بستگی دارد، منافعی در بقا یا در فنا یافتن نظام است؛ منظور از بقا، دفاع از آموزه‌های جزمی، همه‌گیر، مبتذل و معمولی شده است و منظور از فنا، براندازی این آموزه‌ها است که بعضاً شکل بازگشت به سرچشمه‌های اصیل به خلوص اولیه و نقدهای سنت‌شکنانه و بدعت‌گرایانه است.

این مسلم است که جهت‌گیری تغییر به وضعیت نظام مقدوراتی (مثلاً مقدورات سبکی) که تاریخ آن را در اختیار می‌نهد، بستگی دارد و این نظام مقدورات [به عنوان یک عامل درونی] آنچه را که انجام دادن آن یا اندیشیدن در بارهٔ آن در یک دورهٔ زمانی خاص، در یک حوزهٔ معین، ممکن یا ناممکن است، تعیین می‌کند؛ اما این هم مسلم است که جهت‌گیری مذکور به منافع (که غالباً معنای اقتصادی ندارد) هم بستگی دارد؛ منافی که [به عنوان عامل

1- Banalisation

2- Débanalisation

3- Routinisation

4- Déroulinisation

بیرونی] عاملان را - بر حسب موقعیت آنها نسبت به قطب مسلط یا قطب تحت سلطه حوزه - به سمت مطمئن‌ترین و ریشه‌دارترین مقدورات، یا به سمت نوترین مقدورات در میان مواردی که پیش‌تر به لحاظ اجتماعی ایجاد شده است، یا حتی به سمت مقدورات متنوعی که باید ایجاد شود، هدایت می‌کند [بنابراین آنچه فوکو و فرمالیست‌ها در باب تأثیرپذیری تغییرات عالم فرهنگ و هنر از منطق درونی نظام مقدورات می‌گویند درست است، الا این که خود این نظام مقدورات تحت تأثیر فشارهای بیرونی است].

موضوع تحلیل آثار فرهنگی، تطابق میان دو ساختار هم‌ارز است: ساختار آثار (یعنی ژانرها، فرم‌ها، سبک‌ها، مضامین و غیره) و ساختار حوزه ادبی (یا هنری، علمی، حقوقی و غیره)، حوزه‌ای از نیروها که [بدون آن که بخش‌های آن میدان‌های مستقلی را تشکیل دهند] بر روی هم یک حوزه تنازع است. موتور تغییر در آثار فرهنگی، زبان، هنر، ادبیات، علم و غیره درون منازعاتی قرار دارد که حوزه‌های تولیدی موارد فوق، عرصه آن است: این نزاع‌ها که در پی حفظ یا دگرگون کردن رابطه قدرت نهادینه‌شده در حوزه تولید است، پیامدی دارد که همانا حفظ یا دگرگون کردن ساختار حوزه فرم‌ها است که در عین حال هم ابزارها و هم اهداف این منازعات را تشکیل می‌دهد. راهبردهای افراد و مؤسسانی که درگیر منازعات ادبی‌اند، یعنی موضع‌گیری‌های آنان (اعم از موضع‌گیری‌های خاص، مثلاً موضع‌گیری‌های سبکی، یا موضع‌گیری‌های عام، مثلاً موضع‌گیری‌های سیاسی، اخلاقی و غیره)، وابسته به موضعی است که در ساختار حوزه یعنی در توزیع سرمایه نمادین ویژه، اعم از نهادینه یا جز آن (یعنی اعم از پذیرش درون‌گروهی یا شهرت عام)، اشغال می‌کنند؛ موقعیتی که از طریق امکانات اساسی عادت‌واره‌ها [ذوق‌ها و سلیقه‌ها] ایشان، این افراد و مؤسسات را یا به حفظ یا به دگرگونی این توزیع سرمایه، و در نتیجه به برقراری یا براندازی قواعد بازی

سوق می‌دهد. در عین حال، این راهبردها، از رهگذر ثمره نزع میان جناح مسلط و جناح مدعی و نیز موضوعاتی که آنان را رودررو قرار می‌دهد، به وضعیت حیطة مشروع منازعه هم بستگی دارد، یعنی به فضای مقدمات به جا مانده از نزاع‌های پیشین که فضای موضع‌گیری‌های ممکن را تعریف می‌کند و به این ترتیب جستجوی راه حل‌ها و در نتیجه، تکامل تولید را هدایت می‌کند. [حیطة مشروع منازعه، بیرون هسته سخت متفق‌علیه است که نزاع بر سر آن نیست، بلکه ذیل آن است، و بنابراین استراتژی گروه‌های درگیر بستگی به گستره این حیطة دارد، چرا که هر چه این حیطة گسترده‌تر باشد، حیطة نزع محدودتر می‌شود].

چنان که مشاهده می‌کنیم، رابطه میان موضع‌ها و موضع‌گیری‌ها، میان موقعیت اجتماعی و گرایش فرهنگی به کلی از یک ایجاب مکانیکی به دور است: هر مولدی، اعم از نویسنده، هنرمند، دانشمند، پروژه خلاقیت خاص خود را بر حسب دریافت خود از امکانات در دسترس تدوین می‌کند که مقولات درک و ارزیابی موجود در عادت‌واره او برایش تضمین می‌کنند؛ این هدایت از طریق ترسیم پاره‌ای خط سیرها و نیز بر اساس گرایش به پذیرش یا رد این یا آن مورد از مقدمات صورت می‌گیرد که منافع متصل به موقعیت او در بازی، به او القا می‌کند. به منظور تلخیص این تئوری پیچیده در چند جمله می‌گوییم که: هر مؤلف از آن حیث که یک موقعیت را در یک فضا اشغال کرده است، یعنی در حوزه‌ای از نیروها (که قابل فروکاهش به مجموعه ساده‌ای از نقاط مادی نیست) که همچنین حوزه‌ای از منازعات معطوف به حفظ یا دگرگونی حوزه نیروها است، نقطه‌ای را اشغال کرده است، صرفاً تحت فشار الزامات ساختاری شده حوزه (مثلاً، روابط عینی که میان ژانرهای مختلف برقرار است)، وجود دارد و دوام می‌آورد؛ هر مؤلف با گرفتن یکی از موضع‌های زیبایی‌شناختی بالقوه یا بالفعل ممکن در حوزه مقدمات (و به

این ترتیب با گرفتن موضعی در بارهٔ موضع‌های دیگر)، فاصلهٔ دارای اختلاف خود [یعنی فواصل متفاوت خود نسبت به مؤلفان دیگر] را که برای موقعیت و نقطه‌نظر او حیاتی است، مورد تأیید قرار می‌دهد. [منظور از فواصل متفاضل یا دارای اختلاف که موضع یک مؤلف را معین می‌کند این است که مثلاً مؤلف A نسبت به فلان ژانر، فلان سبک... مجموعه‌ای از فواصل، یعنی مقادیر متفاوتی از علاقه یا عدم علاقه، را نشان می‌دهد که این فواصل در مورد مؤلف B متفاوت است، یعنی به بعضی نزدیک‌تر و از بعضی دورتر است. تفاضل این دو مجموعه فاصله، فاصله‌ای میان مؤلف A و مؤلف B ایجاد می‌کند که از فاصلهٔ مؤلف A از مؤلف C متفاوت است و هكذا، این تفاوت‌های ناشی از فاصله‌ها شبکه‌ای از موضع‌گیری‌ها را تعریف می‌کند. این شبکهٔ موضع‌گیری‌ها در تناظر با شبکهٔ موضع‌هایی است که مؤلفان به عنوان جایگاه اجتماعی اشغال کرده‌اند و برای تأکید و تقویت نقطه و موضعی که اشغال کرده‌اند، موضع فکری متناظر با آن و تفاوت آن با مواضع فکری دیگر را مورد تأکید قرار می‌دهند.] با قرار داده شدن الزامی مؤلف در چنین وضعیتی، او نمی‌تواند در این وضعیت قرار نگیرد و متمایز نشود، و این، فارغ از هرگونه جستجو [ی عالمانه و عامدانه] برای تمایز یافتن است؛ به صرف ورود به بازی، او به نحو ضمنی الزام‌ها و امکانات متصل به بازی را، که بر او و بر تمامی کسانی که قدرت درک و پیش‌بینی روند بازی را دارند، آشکار می‌شود، می‌پذیرد؛ اموری چون کارهایی که باید انجام داد، فرم‌هایی که باید خلق کرد، شیوه‌هایی که باید ابداع نمود و خلاصه تمامی مقدرات و ممکناتی که از نوعی «ادعای بودن» کم یا بیش بزرگ برخوردارند.

تنش میان مواضع، که خود از مقومات ساختار حوزه است، نیز از اموری است که تغییر ساختار را، از رهگذر منازعات معطوف به ثمراتی که خود مولود آن منازعات است، ایجاب می‌کند؛ اما هرچقدر هم که استقلال حوزه

قابل ملاحظه باشد، نتایج این منازعات هرگز به طور کامل مستقل از عوامل بیرونی نیست. به این ترتیب، روابط قدرت میان «محافظه کاران» و «نوآوران»، سخت‌کیشان و بدعت‌گذاران، قدیمی‌ها و «جدیدی‌ها» (یا «مدرن‌ها») کاملاً به وضعیت منازعات بیرونی و به نیروهای کمکی که هر کدام از این‌ها می‌توانند در بیرون بیابند، بستگی دارد — مثلاً برای بدعت‌گذاران، این نیروی کمکی در ظهور هواداران جدید نهفته است، که به صحنه آمدن آن‌ها گاه وابسته به وقوع تغییراتی در نظام آموزشی است. این چنین است که مثلاً توفیق انقلاب امپرسیونیستی، بدون ظهور جماعتی از هنرمندان جوان (نقاشان کم‌مایه) و نویسندگان جوان، که محصول تولید انبوه دانش‌آموختگانی بود که بر اثر دگرگونی‌های هم‌زمان در نظام آموزشی تحقق یافته بود، قطعاً ناممکن بود.

حوزه انتهای قرن

با توجه به عدم امکان توضیح مستوفای این برنامه تحقیقی از طریق توصیف عمیق وضعیت خاصی از حوزه ادبی، من فقط می‌توانم با پذیرش این خطر که یا ساده‌انگار جلوه کنم یا جزم‌گرا، به بررسی پاره‌ای از خطوط برجسته این حوزه، آن‌گونه که در دهه هشتاد قرن نوزدهم آشکار شده، یعنی در دوره‌ای که ساختار این حوزه آن‌گونه که امروز ما شاهد آن هستیم، شکل گرفت، بسنده کنم.^۱ تقابل میان هنر و ثروت، که عامل ساختاربخش به حوزه قدرت است، در بطن حوزه ادبی، در قالب تقابل میان هنر «محض»، که به لحاظ نمادین مسلط و به لحاظ اقتصادی زیر سلطه است — مثلاً شعر به عنوان تجسم هنر محض بازار فروش ندارد —، و هنر تجاری، در دو شکل آن یکی تاثیر

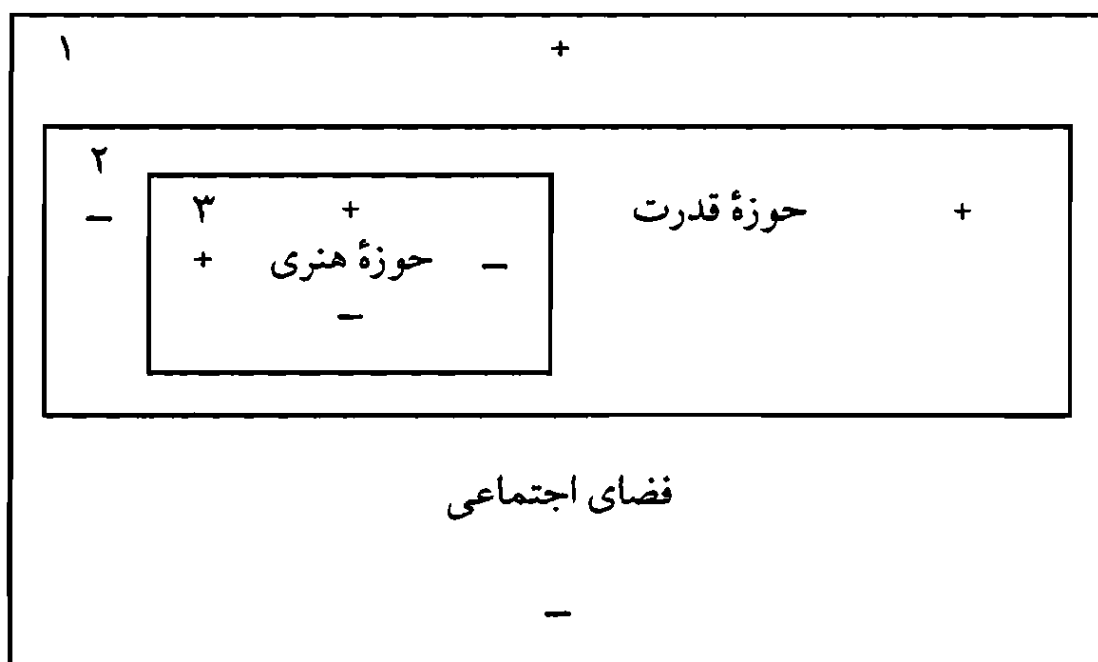
۱- برای یک تحلیل عمیق‌تر رجوع کنید به:

کمدی-اجتماعی سستی، که هم درآمد خوبی دارد و هم مورد پشتیبانی بورژوازی است، و دیگری هنرهای [متعلق به جامعه مدرن] صنعتی از قبیل طنز، رمان‌های عامه‌پسند (پاورقی)، روزنامه‌نگاری و کاباره، تجلی می‌کند. به این ترتیب با یک ساختار الاکلنگی، مشابه ساختار حوزه قدرت، روبه‌رویم که، همان‌طور که پیش‌تر آمد، روشنفکران ثروتمند در سرمایه فرهنگی و (به نسبت) فقیر در سرمایه اقتصادی را در تقابل با مدیران صنعتی قرار می‌دهد که ثروتمند در سرمایه اقتصادی و (به نسبت) فقیر در سرمایه فرهنگی‌اند. در یک سو، استقلال و استغناء حداکثری در قبال تقاضای بازار و والا نهادن ارزش‌های غیرمطبوع [از نظر عامه] را داریم، در سوی دیگر، وابستگی مستقیم در قبال تقاضای بورژوازی، در مورد تئاتر، و تقاضای خرده بورژوازی یا حتی عامه [طبقه سه]، در مورد طنز یا سریال‌های داستانی، را داریم که مشکل‌گیر و الا بودن خود را با منافع زودرس جبران می‌کند. در اینجا تمامی اوصاف شناخته‌شده تقابل میان دو زیرحوزه را مشاهده می‌کنیم: زیرحوزه تولید انبوه و زیرحوزه تولید محدود که البته بازار ویژه خود را دارد.

این تقابل اصلی به وسیله یک تقابل فرعی، بر اساس کیفیت آثار [فرهنگی تولیدشده] و ترکیب اجتماعی مخاطبان مربوط به آن، برش می‌خورد. در طرف مستقل‌ترین قطب، یعنی طرف مولدان برای مولدان [تولید مولدان برای مصرف مولدان یا همان هنر برای هنر]، این تقابل میان پیشتازان حرفه‌ای (مثلاً در سال‌های ۱۸۸۰، شعرای گروه پرتس^۱، و تا اندازه‌ای هم سمبلیست‌ها) و پیشتازان تازه‌کار (جوانان) یا پیشتازان کهنه‌کار ولی غیرحرفه‌ای واقع است؛ در طرف وابسته‌ترین، تقابل به نحو کم‌رنگ‌تری، بر حسب کیفیت اجتماعی

مخاطبان تحقق می‌یابد - تقابلی که مثلاً تئاتر کمدی- اجتماعی را در مقابل طنز و دیگر اشکال هنر صنعتی قرار می‌دهد.

چنان که می‌بینیم تا حدود سال‌های ۱۸۸۰، این تقابل اصلی، تا اندازه‌ای روی تقابل میان ژانرها، یعنی میان شعر و تئاتر، قرار می‌گیرد، و در این میان، رمان که [از منظر تقابل اصلی هنر برای هنر یا هنر برای بازار] وضعیت مغشوشی دارد، در میانه این دو قرار می‌گیرد. تئاتر که به طور کلی در زیرحوزه تولید انبوه [برای بازار] قرار می‌گیرد (به یاد می‌آوریم که عموم تلاش‌های معطوف به هنر برای هنر در خصوص تئاتر به شکست انجامیده است)، با ظهور شخصیت‌های جدید کارگردان، خود دچار انشقاق و



نمودار حوزه هنری (۳) که در قطب تحت سلطه حوزه قدرت (۲) قرار دارد که این، به نوبه خود، در قطب مسلط فضای اجتماعی (۱) قرار دارد.

+ = قطب مثبت، موقعیت مسلط

- = قطب منفی، موقعیت تحت سلطه

تقسیم‌بندی شد؛ کارگردانانی همچون آنتوان^۱ و لوگنه-پو^۲، که با تقابل میان خودشان، فضای مقدوراتی را به منصفه ظهور گذاشتند که تمامی تاریخ زیرحوزه تئاتری، پس از تاریخ مذکور، با آن سنجیده می‌شود.

به این ترتیب، ما با فضایی دارای دو بعد و دو شکلِ منازعه و تاریخ روبه‌رویم: یک طرف، منازعات رایج میان هنرمندان متعهد به دو زیرحوزه هنر خالص و هنر تجاری جاری است؛ نزاعی که حتی دامن تعریف نویسنده و تعیین جایگاه هنر و هنرمند را هم می‌گیرد، (جدال‌های میان نویسنده، یا هنرمند «خالص»، که هیچ «مشری‌ای» جز خود دست‌اندرکاران آن، که تقاضایشان فقط به رسمیت شناخته شدن است، ندارند، با نویسنده یا هنرمند «بورژوا» که در پی شهرت اجتماعی و موفقیت تجاری است، یکی از اشکال اصلی نزاع برای تحمیل اصل سلطه مسلط^۳ است که، در بطن حوزه قدرت، «روشنفکران» و «بورژواها» را در تضادی قرار می‌دهد، که «روشنفکران بورژوا» بهترین تجلی‌گاه آن هستند). اما در طرف دیگر، در مستقل‌ترین قطب، یعنی درون زیرحوزه تولید محدود، منازعات میان پیشتازان حرفه‌ای و پیشتازان تازه کار در جریان است.

مورخان ادبیات یا هنر، به صورت ناخودآگاه، به موضوع کار خود از دیدگاه مولد برای مولد [هنر برای هنر] می‌نگرند؛ یعنی از دیدگاه کسانی که انحصار نام نویسنده یا هنرمند را برای خود مطالبه می‌کنند (و در این کار البته موفق هم بوده‌اند). این مورخان فقط زیرحوزه تولید محدود را می‌شناسند و برای آن رسمیت قائل‌اند، و به این ترتیب، معرفی حوزه ادبی و تاریخ آن، [بر اثر این نگرش یک سو به] دچار خطا می‌شود. [اگر بخواهیم از چنین خطایی

1- Antoine

2- Logné-Poe

3- Domination dominate

پرهیز کنیم باید توجه کنیم که] تغییراتی که پیوسته در حوزه تولید [فرهنگی] رخ می‌دهد، محصول خود ساختار حوزه است؛ ساختاری که رکن آن را تقابل‌های هم‌زمان میان موقعیت‌های متخاصم در حوزه کلی تشکیل می‌دهد؛ موقعیت‌های متخاصمی که مبنای آن، درجه مقبولیت درون حوزه (به رسمیت شناخته شدن) یا بیرون آن (شهرت) است، [در نظر نگرفتن معیار اخیر، مقبولیت بیرونی یا شهرت، باعث می‌شود که مورخان هنر، هنرمندان و نویسندگان تولید انبوه را نادیده بگیرند]. برای ورزندگان هنر و ادبیات خالص، [این معیار دوم کارساز نیست و] صرفاً همان به رسمیت شناخته شدن درون زیرحوزه تولید محدود، در تعیین موقعیت آن‌ها نقش دارد؛ موقعیت درون ساختار توزیع سرمایه ویژه به رسمیت شناخته‌شدگی. این نکته هم‌گفتنی است که چنین موقعیتی، با توجه به این که به شدت از اموری چون سن، تضاد میان مسلط و زیر سلطه، میان سخت‌کیش و بدعت‌گذار، رنگ و آب می‌پذیرد، رو به سوی این دارد که شکل یک انقلاب دایم جوان‌ها علیه پیرها و جدیدها علیه قدیمی‌ها را به خود بگیرد.

جهت تاریخ

تحولاتی که در حوزه تولید محدود رخ می‌دهد، با توجه به این که ریشه در ساختار این حوزه دارد، تا حدود زیادی نسبت به تحولات بیرونی معاصر آن که ممکن است به نظر آید علت آن تحولات درونی است، مستقل است — حتی اگر در ارتباط قرار گرفتن بعدی آن‌ها تا اندازه‌ای مدیون این هم‌عصری میان دو رشته علی نسبتاً مستقل باشد. آنچه تاریخ این حوزه را تشکیل می‌دهد، جدال میان صاحبان و مدعیان، و میان دارندگان عنوان (نویسنده، فیلسوف، دانشمند و غیره) و به تعبیر رایج در بوکس، میان چالنجرهای آنان

است: پیری نویسندگان، مکاتب و آثار فرهنگی، محصول منازعه میان کسانی است که (با ایجاد یک موقعیت جدید در حوزه) یک دوره تاریخی را به نام خود ثبت کرده‌اند، و برای عمر بخشیدن بیشتر به آن («کلاسیک» شدن) تلاش می‌کنند، با کسانی که فقط در صورتی می‌توانند یک دوره تاریخی را به نام خود ثبت کنند که موفق شوند کسانی را که منافعیشان در جاودانه کردن وضعیت فعلی و توقف تاریخ است، از بازی بیرون کنند.

در جدال‌هایی که، درون هر ژانر، پیشتاز حرفه‌ای را به چالش می‌طلبد، پیشتاز جدید مأموریت دارد که با طرح ایده بازگشت به سرچشمه‌ها، به خلوص نخستین، مبانی ژانر را هم‌زیر سؤال ببرد؛ نتیجه‌ای که از حرکت فوق‌حاصل می‌شود، این است که تاریخ شعر، تاریخ رمان و تاریخ تئاتر در شکل یک فرآیند تصفیه ظاهر شود که از طریق آن، هر کدام از این ژانرها، از رهگذر یک بازگشت انتقادی به خود، به اصول و پیش‌فرض‌های خود، بیش از پیش به طور کامل به زلال‌ترین تصفیه خود فروکاسته شود. بر این اساس، سلسله انقلاب‌های شعری علیه شعر رسمی، که تاریخ شعر فرانسه را از عصر رمانتیسیم مرحله‌بندی کرده است، در پی آن است که تمامی آنچه را که «فن شاعری» تعریف می‌کند، از ساحت شعر بزدايد: جاافتاده‌ترین فرم‌ها، ابیات دوازده هجایی، قطعه‌های چهارده بیتی، اصل خود شعر، و خلاصه هر آنچه که شاعری آن را «وقوق» شاعرانه نامیده است، و نیز اشکال بیانی، قیاس، استعاره، احساسات مطبوع، احساسات شخصی، غلیان، روانشناسی. به همین شکل، تاریخ رمان فرانسوی پس از بالزاک، در پی آن است که «رمانسک» را از ساحت رمان بپیراید: فلوربا آرزوی «کتابی در باره هیچ»، و گنکورها، با

۱- Goncourt - ادموند گنکور (۱۸۹۶-۱۸۳۳) نویسنده فرانسوی که همراه برادرش جولز گنکور (۱۸۷۰-۱۸۳۰) خالق زمان ناتورالیست و بدعت‌گذار آکادمی گنکور هستند. م.

خیال «رمانی بدون هول و لا، بدون موضوع و بدون مبانی تفریح آمیز»، به خوبی در برنامه اعلام شده از طرف خود گنکورها، «رمانسک» را نابود کنید»، شرکت جستند. برنامه‌ای که به وسیله کسانی چون جویس^۱، فاکنر^۲ و کلود سیمون^۳ با ابداع نوعی رمان که در آن هرگونه روایت خطی ناپدید شد و خود را به عنوان افسانه معرفی کرد، ادامه یافت. و سرانجام به همین ترتیب، تاریخ صحنه آرایبی همواره بیشتر رو به سوی حذف هر آن چیزی دارد که «تثاثری» نامیده می‌شود، و در قالب یک نمایش عمداً توهم‌گرا، توهم خنده آور، به تمامیت می‌رسد.

به گونه‌ای متناقض‌نما، در این حوزه‌ها که محل و محمل یک انقلاب دائم است، مولدان پيشتاز محصول گذشته‌ای هستند که تا مرز نوآوری‌هایی که پرونده آن گذشته را می‌بندد، گسترده است؛ نوآوری‌هایی که از یک سو مستند به سرچشمه‌های اولیه است و، از سوی دیگر، درون فضای مقدمات قرار دارد که جزء جدایی‌ناپذیر حوزه است. آنچه درون حوزه تولید می‌شود به گونه‌ای فزاینده به تاریخ ویژه حوزه وابسته است، و به گونه‌ای فزاینده فروکاهش آن به وضعیت دنیای اجتماع (شرایط اقتصادی، سیاسی و غیره) در زمان مورد بررسی و یا پیش‌بینی آینده آن بر اساس این وضعیت دشوار است. استقلال نسبی حوزه از خلال آثاری که اوصاف شکلی و ارزش‌های خود را صرفاً وام‌دار ساختار و در نتیجه وام‌دار تاریخ حوزه‌اند، هر روز بیش از پیش تحقق می‌یابد؛ آثاری که [با تکیه بر این اتصال ساختاری پیچیده] هر روز بیش از پیش تفسیرهایی را بی‌اعتبار می‌کند که با یک «چرخش کوتاه» از آنچه در

1- Joyce

2- Faulkner

3- Claude Simon

جهان می‌گذرد، مستقیماً به آنچه در حوزه می‌گذرد، می‌رسند [تفسیرهایی که وقوع یک پدیده اجتماعی، مثلاً جنگ را، علت مستقیم یک تغییر فرم هنری، مثلاً در رمان می‌دانند].

همان‌گونه که از نظر تولید فرهنگی، دیگر جای ارزشمندی برای مولدان خام باقی نمانده است، از نظر تبیین و تفسیر آثار فرهنگی هم جایی برای مفسران خام باقی نمانده است. اثر فرهنگی که بر اساس منطق یک حوزه قویاً مستقل تولید شده است، مقتضی یک درک تفاوت‌گذار، متمایز، و ناظر به فواصل آن اثر نسبت به آثار دیگر، اعم از معاصر یا گذشته، است. به گونه‌ای متناقض‌نما، به این نتیجه می‌رسیم که مصرف آثار هنری که محصول یک گسست دائم با تاریخ و با سنت است، خود رو به سوی آن دارد که تاریخی شود. درک لذت هنری مشروط به شعور و شناخت فضای مقدمات است که اثر هنری محصول آن است، مشروط به درک دستاوردی است که عرضه می‌کند و این‌ها هیچ‌کدام قابل درک نیست مگر در قالب یک مقایسه تاریخی. بر این مبنا، آن مشکل معرفت‌شناختی که وجود هنر «خالص» (و تئوری‌های فرمالیستی که اصول چنین هنری را توضیح می‌دهد) در برابر علم قرار می‌دهد، حل می‌شود: ریشه آزادی از تاریخ، درون تاریخ است، و تاریخ اجتماعی فرآیند خودمختار شدن^۱ (که طرحی کلی از آن را در بالا ارائه کردم) می‌تواند آزادی از «جای - گاه»^۲ (زمینه) اجتماعی را توضیح دهد؛ آزادی‌ای که مرتبط کردن مستقیم امور با شرایط اجتماعی خاص یک زمان برای تبیین یک جنبش، قادر به درک آن نیست. به این ترتیب مانعی که زیبایی‌شناسان فرمالیست، که مایل به شناخت هیچ چیز به جز فرم، چه در تولید

1- Autonomisation

2- Contexte

اثر و چه در تحلیل آن، نیستند، در مقابل جامعه‌شناسی پیش می‌نهند، پشت سر گذاشته می‌شود: مخالفت فرمالیسم با هرگونه تاریخی کردن ناشی از جهل آن نسبت به شرایط اجتماعی مقدورِ خاصِ خودِ آن است؛ به تعبیر دقیق‌تر، متکی به فراموش کردنِ آن فرآیند تاریخی است که در طول آن، شرایط اجتماعی آزادی از قید الزام‌های بیرونی، یعنی حوزه تولید نسبتاً مستقل، و زیباشناسی خالصی که به یمن آن ممکن می‌شود، نهادینه شده است. مبنای عدم وابستگی به شرایط تاریخی، که در آثارِ برآورده از دغدغه خالص فرم مورد تأکید قرار گرفته است، در فرآیندی تاریخی قرار دارد که به ظهور جهانی منجر می‌شود که قادر است برای ساکنان آن چنین عدم وابستگی را تضمین کند.

امکانات و خط سیرها^۲

اینک که ساختار حوزه، منطق کارکرد و منطق تحولات آن را در یک یادآوری سریع مرور کردیم (و شاید می‌بایست رابطه این حوزه را با مردم هم که نقش تبیین‌کننده‌ای دارد، مورد اشاره قرار می‌دادیم)، باقیمانده بحث، توصیف و تشریح رابطه برقرارشده میان عاملان اجتماعی منفرد، عادت‌واره‌های (ذوق‌ها، سلیقه‌ها، مزاج‌های فرهنگی) آنان، و نیروهای حوزه است که در قالب یک خط سیر و یک اثر متبلور می‌شود. خط سیر، برخلاف بیوگرافی‌های معمولی، رشته‌ای از موقعیت‌ها و مواضع را توصیف می‌کند که یک نویسنده در وضعیت‌های متوالی حوزه ادبی، یکی پس از دیگری اشغال کرده است؛ با این ملاحظه که صرفاً در قالب ساختار یک حوزه، باز هم تأکید می‌کنم یعنی به گونه‌ای رابطه‌مندانه، است که معنا و جهت این مواضع متوالی،

1- Historisation

2- Dispositions et trajectoires

از قبیل چاپ مقاله در این یا آن مجله فرهنگی، چاپ کتاب نزد این یا آن انتشارات، شرکت در این یا آن گروه و غیره، تعریف می‌شود.

از خلال یک وضعیت معین از حوزه، تحدید و تعریف شده به وسیله برش‌هایی از فضای مقدورات، است که نویسنده، بر حسب موقعیت کم یا بیش کمیابی که اشغال می‌کند، و بنا به آمادگی‌ها و امکاناتی که منشأ اجتماعی‌اش برای تکامل در اختیار او قرار می‌دهد غالباً به گونه‌ای ناخودآگاه، رو به سوی این یا آن مجموعه مقدورات، جهت‌گیری می‌کند. نظر به این که نمی‌توانم وارد جزئیات تحلیل دیالکتیک میان مواضع و امکانات بشوم که ریشه این بحث است، به گفتن این بسنده می‌کنم که تطابق فوق‌العاده‌ای میان سلسله مراتب مواضع (سلسله مراتب ژانرها، سلسله مراتب شیوه‌ها) و سلسله مراتب خاستگاه‌های اجتماعی، و استعدادها و امکاناتی که به این خاستگاه‌ها وابسته است، وجود دارد. به عنوان یک نمونه، قابل تأمل است که در رمان عامه‌پسند، که، بیش از هر نوع رمان دیگری، در اختیار نویسندگان برآمده از طبقه تحت سلطه و علی‌الخصوص از جنس مؤنث است، این نزد مرفه‌ترین بخش این نویسندگان است که عقب‌افتاده‌ترین پردازش‌های نیمه تقلیدی مضحک را شاهدیم - نمونه‌اعلای آن *Fantomas* است که آپولینر^۱ از آن تجدید خاطر کرده است.

ممکن است گفته شود این شیوه خاص درک اثر هنری، چه فایده‌ای دارد؟ آیا تحلیل عقلانی این آثار ارزش این را دارد که با عنصر جذابیت وداع کنیم؟ و فارغ از لذت، همواره اندکی مغموم، دانستن چنان تحلیلی، چه سودی مترتب است بر تحلیل تاریخی چیزی که [بر اساس گرایش فرمالیستی و هنر

۱ - Apollinaire گيوم آپولینر، شاعر فرانسوی (۱۹۱۸-۱۸۸۰) پیشرو سوررئالیسم. م.

خالص] می‌خواهد همچون یک تجربه مطلق، بیگانه با احتمالات یک پیدایش تاریخی زندگی کند؟

اولین نتیجه نگرش تاریخ‌گرایی^۱ قاطع که به سمت یک شناخت دقیق از شرایط تاریخی ظهور منطق‌های فراتاریخی^۲، همچون منطق هنر یا علم، هدایت می‌کند، نجات دادن گفتمان انتقادی از وسوسه افلاطونی جادوی ذات‌ها است، نجات از ماهیت ادبی، شعری، یا در عرصه‌های دیگر، ماهیات ریاضی و غیره. این همه «نظریه پرداز» به ویژه، در حیطه «ادبیّت»^۳، فرمالیست‌های روسی و ژاکوبسن^۴ (نزدیک به فنومنولوژی)، یا بسیاری دیگر (از پدر برمود^۵ تا آنتونی آرتود...^۶)، در باره «شعر ناب» یا «تئاتریت»، خود را وقف تحلیل‌های ماهیتی کرده‌اند، بدون این که بدانند، محصول تاریخی یک کار جمعی آهسته و پیوسته انتزاع جوهر را دوباره به بررسی گرفته‌اند که، در هر یک از ژانرها، از قبیل شعر، رمان یا تئاتر، با فرآیند خودمختار کردن حوزه تولید همراه بوده است؛ انقلاب‌هایی که صحنه وقوع آن، حوزه تولید است به تدریج به سمت منزوی کردن اصول ویژه اثر شعری، تئاتری یا داستانی رانده‌اند؛ انزوایی که صرفاً به بازماندن نوعی عصاره قویاً تغلیظ و تصعید (متعالی) شده (مثلاً نزد پونژ^۷ در مورد شعر) از اوصاف تراش‌خورده برای تولید متمایزترین اثر ژانر مورد نظر، رضایت می‌دهد. — مثلاً در مورد

1- Historiciste

2- Transhistorique

3- Littérarité

4- Jakobson

5- Abbé Brémond

6- Antonin Artaud

7- Ponge

شعر، ابتدال‌گریزی، مورد نظر فرمالیست‌ها - و این بدون توسل به فنون شناخته‌شده که از اصول مدون شعری، تاثیری یا داستانی محسوب شده است. باید به پذیرش این رضایت داد که «تأثیر فعالیت آثار فرهنگی بر آثار فرهنگی» که برون‌تیر^۱ از آن سخن می‌گوید، هرگز بدون وساطت مؤلفان صورت نمی‌گیرد؛ مؤلفانی که ناب‌ترین رهیافت‌های ناخودآگاه زیبایی‌شناختی یا علمی آنان، تحت فشار و در قالب محدودیت‌های موضعی تعیین می‌شود که در یک وضعیت بسیار خاص از یک دنیای ادبی-هنری اشغال کرده‌اند که به گونه‌ای تاریخی تحقق یافته و زمان آن سپری شده است. تاریخ از درانداختن یک کلیت و عامیت فراتاریخی ناتوان است، مگر این که به کمک فن کیمیاگری اجتماعی که قواعد خاص را به قواعد عام بدل می‌کند، جهان‌های اجتماعی‌ای بیافریند که بنا دارند از رویارویی گاه بیرحمانه دیدگاه‌های خاص، جوهر تصعیدشده امر جهان‌شمول^۲ را استخراج کنند. در نظر من، چنین نگرش واقع‌گرایی که تولید جهان‌شمول را در گرو یک فعالیت دسته‌جمعی قرار می‌دهد که محکوم پاره‌ای قواعد است، اطمینان‌بخش تر و، اگر بتوانم چنین چیزی را بگویم، انسانی‌تر از باور به فضایل معجزه‌آسای نبوغ خلاق و شیفتگی خالص برای فرم خالص است.

1- Brunetiere

2- Universel

پیوست یکم:

توهم زندگی نامه‌ای

«داستان زندگی» یکی از مفاهیم درک عمومی¹ [درک عامیانه] است که به صورت واردات غیرقانونی (قاچاق) به درون زندگی اهل دانش خزیده است؛ ابتدائاً بدون سروصدا، نزد مردم شناسان، و سپس، با هیاهو، نزد جامعه‌شناسان. سخن گفتن از داستان زندگی، دست‌کم این پیش‌فرض، به قدر کافی مهم، را دارد که زندگی یک داستان است، و یک زندگی عبارت از مجموعهٔ جدانشدنی حوادث یک موجودیت فردی است که به صورت یک داستان و روایت این داستان مورد ملاحظه قرار گیرد. این دقیقاً همان چیزی است که درک عمومی، یعنی زبان عرفی و عامیانه، که زندگی را همچون یک راه، یک جاده توصیف می‌کند که گاه به تقاطع‌هایی هم برمی‌خورد (هرکول بر سر دوراهی رذیلت و فضیلت)، یا همچون یک خط‌مشی، یعنی یک پیمایش، یک مسابقه، یک زندگی شغلی (*cursus*)، یک گذار، یک سفر، یک پرسهٔ هدایت‌شده، یک جابجایی خطی، یک «تحرک» دارای جهت واحد، که آغازی دارد («شروعی در زندگی»)، مراحل‌ی دارد و به معنای دوگانهٔ واژه، غایتی، یعنی پایانی یا هدفی («او راه خود را طی خواهد کرد» یعنی موفق

1- Sens commun

خواهد شد، زندگی خود را دوره خود را خوب سپری خواهد کرد) و سرانجام یک پایان داستان (پایان تاریخ) خواهد داشت. کاربرد این مفهوم به نحو ضمنی دلالت دارد بر پذیرش فلسفه تاریخ به معنای توالی حوادث تاریخی، که مندرک در فلسفه تاریخ است به معنای روایت تاریخی، به طور خلاصه، مضمون یک تئوری روایت است، اعم از روایت مورخ یا رمان نویس، که ذیل رابطه غیر قابل تشخیص زندگی نامه یا خصوصاً زندگی نامه خودنوشت پنهان می شود. بدون این که ادعای استیفای مطلب را داشته باشیم، می توان در جهت استخراج برخی پیش فرض های این تئوری تلاش کرد. ابتدا در باره این که «زندگی»، یک کل، یک مجموعه هماهنگ و جهت دار را تشکیل می دهد، که می تواند و می باید همچون یک تجلی واحد از یک «قصد» ذهنی یا عینی، از یک پروژه تلقی شود: تعبیر سارتری «برنامه اصیل»^۱ آنچه را که در تعبیر «قبل»، «از آن هنگام که»، «از عهد جوانی او»، و غیره، در زندگی نامه های معمولی، یا در تعبیر «همیشه» («من همیشه موسیقی را دوست می داشته ام») در «داستان های زندگی» به صورت تلویحی وجود دارد، به شکل مصرح مطرح می کند. این زندگی که همچون یک داستان (یک حکایت) تنظیم شده است، بر اساس یک نظم زمانی که یک نظم منطقی هم هست، از یک آغاز، یک منشأ، به دو معنای واژه، هم شروع و هم مبنا (دلیل وجودی، علت اولیه)، جریان می یابد و می رسد به پایان آن که یک هدف، یک انجام هم هست. یک سرگذشت اعم از این که زندگی نامه باشد یا زندگی نامه خودنوشت، حوادثی را پیش می نهد که، بدون این که آن حوادث تماماً و دائماً در یک توالی دقیق زمانی صورت گرفته باشند (هر کسی که تاریخ زندگی جمع آوری کرده باشد می داند که کسانی که به عنوان سوژه پژوهش مورد پرس و جو قرار می گیرند،

دائماً خط سیر دقیق توالی حوادث را گم می‌کنند) سعی می‌کنند که بر اساس روابط قابل حس در قالب بخش‌های منظم سازمان یابند، یا ادعا می‌کنند که چنین بوده است. مجری و موضوع زندگی‌نامه (یعنی پژوهشگر و مورد پژوهش) در پذیرش اصل موضوع جهت حرکت داشتن هستی روایت شده (و، به نحو ضمنی، هر هستی‌ای) منفعت مشترک دارند.

بی‌شک این فرض متینی است که روایت زندگی‌نامه خودنوشت همیشه، دست‌کم تا حدودی، از دغدغه معنابخشی، دلیل‌انگیزی، استخراج یک منطق در آن واحد گذشته‌نگر و آینده‌نگر، دارای هماهنگی و دوام الهام می‌گیرد که با ایجاد روابط روشن و قابل درک، همچون ربط معلول به علت، میان مراحل متوالی [زندگی] که این‌گونه، شکل مراحل یک پیشرفت ضروری را به خود می‌گیرند، تحقق می‌یابد. (و این احتمال هست که ارزش این هماهنگی و ضرورت مبنای توجهی باشد، توجه متغیر بر اساس موقعیت و خط سیر، که افراد مورد پژوهش به فعالیت زندگی‌نامه‌نویسی نشان می‌دهند^۱). این تمایل [فردی که قرار است زندگی‌نامه‌اش نوشته شود] به ایدئولوگ زندگی خود شدن، که از طریق گزینش بعضی حوادث معنادار و در انداختن اتصالاتی میان آن‌ها صورت می‌گیرد که وجود و هماهنگی آن‌ها را توجیه کند، مثل اتصالاتی که بعضی حوادث را در مقام علل یا، غالباً، در مقام اهداف می‌نشانند، در کنار همدستی طبیعی زندگی‌نامه‌نویس قرار می‌گیرد تا هر چیزی، و در رأس آن توانایی‌های او به عنوان یک مفسر حرفه‌ای، به سمت این برود که این خلق مصنوعی معنا و جهت [زندگی] پذیرفته شود.

این که رهاکردن ساختار رمان همچون روایت خطی مصادف شده است با مورد بازپرسی قرار دادن نگرش به زندگی همچون وجودی برخوردار از

1- Cf. F. Muet-Dreyfus, *Le Métier d'éducateur*, Paris, Ed. de Minuit, 1983.

sens، به هر دو مدلول این واژه یعنی معنا و جهت، موضوع قابل توجهی است. این گسست دولایه [وداع با معنا و جهت زندگی]، که به وسیلهٔ رمان خشم و هیاهوی فاکنر نمادین شده است، خود را با وضوح کامل در تعریف زندگی به مثابهٔ ضد داستان^۱ می‌یابد که شکسپیر در انتهای مکبث پیش می‌نهد: «این داستانی است که یک ابله حکایت می‌کند، داستانی سرریز از خشم و هیاهو و خالی از معنا.» درست کردن یک داستان زندگی، معامله با زندگی به عنوان یک داستان، یعنی همچون روایت هماهنگ رشته‌ای معنادار و جهت‌دار از وقایع، شاید کمک به یک اشتباه بیانی^۲، به یک بازنمایی عام زندگی، است که یک سنت ادبی [رمان کلاسیک]، در گذشته و حال، لاینقطع آن را تحکیم کرده است. از همین رو منطقی است اگر از کسانی کمک بخواهیم که از این سنت ادبی موجود، حتی در نمونه‌های مثالی آن، بریده‌اند [یعنی نظریه پردازان و نویسندگان رمان نو]. همان‌طور که آلن روب-گری به اشاره می‌کند، «ظهور رمان مدرن دقیقاً به این کشف گره خورده است: واقعیت ناپیوسته است، ترکیبی است از عناصر متفردی که بدون دلیل در کنار هم چیده شده‌اند، که به تناسبی که به گونه‌ای لایزال، پیش‌بینی نشده، قصد نشده و خودبه‌خودی‌اند، درک آن‌ها هم به همان اندازه دشوارتر است»^۳.

ابداع اسلوب جدیدی از بیان ادبی هویت دلخواه بازنمایی سستی از گفتمان رمان همچون داستانی هماهنگ و جمع‌بندی‌کننده و هویت دلخواه فلسفهٔ وجودی را که این قرارداد بیانی درون خود پنهان کرده است، برملا می‌کند. البته هیچ چیز ما ملزم نمی‌کند که [پس از بریدن از سنت ادبی رمان

1- Anti-histoire

2- Rhétorique

3- Alain Robbe-Grillet, *Le Miroir qui revient*, Paris, Ed. de Minuit, 1984, p. 208.

خطی و فلسفه‌ای که پشت آن است [فلسفه وجودی را بپذیریم که از نظر بعضی از پیشگامان رمان جدید از این انقلاب بیانی جدایی‌ناپذیر است^۱]. اما در هر حال نمی‌توان بحث ساختارهای اجتماعی را که تجربه عادی از زندگی همچون واحد و همچون کل را تسهیل یا تجویز می‌کند، به راحتی از سر باز کرد. واقعاً چگونه می‌توان، بدون خروج از حدود جامعه‌شناسی، به پرسش تجربه گرایانه قدیمی، در باب وجود یک من غیر قابل تقلیل به آهنگ مشوشی از احساسات منحصر به فرد، پاسخ گفت؟ تردیدی در این نیست که می‌توان در عادت‌واره اصل فعال، غیر قابل تقلیل به درک‌های منفعل، یکی کردن رفتارها و بازنمایی‌ها را یافت (یعنی هم‌ارز، به لحاظ تاریخی تحقق یافته و لذا به صورت تاریخی درآمده، این منی که، مطابق نظر کانت، وجود آن باید فرض گرفته شود تا بتوان از ستز داده‌های مختلف حسی در شهود و از ترکیب بازنمودها در آگاهی یک تصویر واحد داشت). اما این هویت عملی فقط در قالب رشته تمام نشدنی و غیر قابل استیفای تظاهرات متوالی آن به درک شهودی تن می‌سپارد، به نوعی که، شاید، تنها شیوه درک آن به این عنوان عبارت است از تلاش برای درک مجدد آن در قالب وحدت یک روایت جمع‌بندی‌کننده (چنان که صور مختلفی از «سخن گفتن از خود»، اعتماد، و غیره، که کم یا بیش نهادینه شده‌اند، اجازه چنین کاری را می‌دهند).

دنیای اجتماع، که متمایل به این است که هنجارمند بودن را با هویت داشتن جمع‌کند، هویتی که عبارت است از اتکای به خود یک موجود مسئول، یعنی

۱- «تمامی این [الهام جدید ادبی] از واقعیت است، واقعیتی شفه شده، گریزان، بی‌فایده، و آن قدر اتفاقی و خاص که هر حادثه‌ای در متن آن در هر لحظه پا در هوا جلوه می‌کند و سرانجام هر موجودی خالی از سر سوزنی معنای وحدت‌بخش به نظر می‌آید» (الن روب گری، به، منبع پیشین). [بوردبو این نقل قول را به عنوان اشاره‌ای به فلسفه وجودی که پشتوانه فکری رمان مدرن است آورده است]

قابل پیش‌بینی یا، حداقل قابل فهم، به شیوه یک داستان خوب پرداخت شده (برخلاف داستانی که یک ابله نقل می‌کند)، همه گونه نهادهای یکی‌کننده و جمع‌بندی‌کننده من را پیشنهاد می‌کند و در اختیار می‌گذارد. بدیهی است که بدیهی‌ترین این [نهادهای] اسم خاص است که، به عنوان یک «نشانگر دقیق»، بنا به تعبیر کریپکی، «موضوع واحدی را در هر جهان ممکن نشان می‌دهد»، یعنی، به صورتی عینی، در مقاطع متفاوت یک حوزه اجتماعی واحد (ثبات در زمانی) یا در حوزه‌های متفاوت یک مقطع (وحدت هم‌زمانی فراز کثرت موقعیت‌های اشغال شده)^۱. و زیف، که اسم خاص را همچون «یک نقطه ثابت در یک جهان متحرک» تعریف می‌کند، حق دارد که در «آیین‌های غسل تعمید» شیوه ضروری تعیین یک هویت را ببیند^۲. از طریق این شکل نامیدن مفرد که اسم خاص انجام می‌دهد، یک هویت اجتماعی ثابت و پایدار به وجود می‌آید که هویت فرد زیست‌شناختی را در تمامی حوزه‌های ممکن که او در آنها به عنوان عامل ظاهر می‌شود، یعنی در تمامی داستان زندگی‌های ممکن او، تضمین می‌کند. اسم خاص «مارسل دساول»، با توجه به فردیت زیست‌شناختی که آن اسم شکل به لحاظ اجتماعی جاافتاده آن را نشان می‌دهد، همان چیزی است که ثبات را از رهگذر زمان و یگانگی را از رهگذر فضاها اجتماعی، برای عاملان اجتماعی مختلف تضمین می‌کند؛ عاملانی که تجلی این فردیت در حوزه‌های متکثر هستند، مدیر کتابخانه، مدیر مطبوعات، نماینده مجلس، تهیه‌کننده فیلم، و غیره [به عبارت دیگر، گرچه

1- Cf. S. Kripke, *La Logique des noms propres (Naming and Necessity)*, Paris, Ed. de Minuit, 1982; et aussi P. Engel, *Identité et Référence*, Paris, Pens, 1985.

2- Cf. P. Ziff, *Semantic Analysis*, Ithaca, Cornell University Press, 1960, p. 102-104.

تمامی این شغل‌ها متعلق به مارسل دساول است، ولی، از منظر تحلیلی، هر کدام از این هویت‌ها علیحده است دساول فیلم‌ساز و دساول نماینده دو عامل هستند، وحدت هویت آن‌ها به اسم خاص مشترک است؛ و این اتفاقی نیست که امضا که این هویت را رسمیت می‌دهد، شرط حقوقی نقل و انتقال مایملک یک فرد از یک حوزه به حوزه‌ای دیگر، یعنی از یک عامل به عامل دیگر است.

اسم خاص، به عنوان یک نهاد، به زمان و مکان و به تغییرات مبتنی بر لحظه‌ها و موقعیت‌ها وابسته است: از این طریق برای افراد نام‌گذاری شده، و رای تمامی تغییرات و تمامی نوسانات زیست‌شناختی و اجتماعی، ثبات اسمی، هویت در معنای یکی شدن با خود (*constantia sibi*) را، که نظم اجتماعی خواهان آن است، تضمین می‌کند. و می‌دانیم که، در شماری از جهان‌های اجتماعی، مقدس‌ترین وظایف در حق خود شکل وظایفی در حق اسم خاص را به خود می‌گیرد، (اسم خاص که همیشه، از این حیث که اسم خانوادگی است، که به وسیله یک اسم کوچک مخصص شده است، یک اسم عام هم هست). اسم خاص تأییدی قابل مشاهده هویت صاحب آن از رهگذر زمان و مکان است؛ زیربست وحدت تجلیات متوالی و امکان به لحاظ اجتماعی به رسمیت شناخته شده جمع زدن این تجلیات در سجالات رسمی، از قبیل خلاصه سوابق شغلی (*curriculum vitae*) است؛ که عبارت باشد از پرونده حقوقی، مردگی نامه یا زندگی‌نامه‌ای شامل تمامیت زندگی که نقطه پایان آن حکمی است در باره یک تراژنامه موقت یا قطعی. اسم خاص به عنوان «نشانگر دقیق» شکل عالی تحمیل دلبخواه است که آیین تأسیس^۱ اعمال می‌کند: اسم‌گذاری و طبقه‌بندی تقسیم‌بندی‌های باریک، مطلق، بی تفاوت در

برابر ویژگی‌های موقعیتی و اختصاصات غیرقابل پیش‌بینی فردی را در سیلان ابهام آلود واقعیت‌های زیست‌شناختی و اجتماعی وارد می‌کند. این‌گونه، معلوم می‌شود که اسم خاص نمی‌تواند خصایل کسی را توصیف کند و حاوی هیچ اطلاعاتی در باره صاحب نام نیست: از آنجا که آنچه را که مورد اشاره قرار می‌دهد هیچ نیست جز یک قطعه موسیقی پرشور و ترکیب‌شده بی‌سروته از خصایل زیست‌شناختی و اجتماعی در حال تغییر دایم، تمامی توصیفات [مورد اشاره و مندک در اسم خاص] فقط در محدوده یک مقطع خاص زمانی یا یک فضای خاص مکانی معتبر است. به سخن دیگر، این اسم فقط به قیمت یک انتزاع [نادیده گرفتن اوضاع و احوال و اختصاصات] می‌تواند هویت شخصیت را، به عنوان فردیتی که در قالب اجتماعی شکل گرفته است، تأیید کند. این همان چیزی است که در استفاده غیرمعمول پروست از اسم خاص همراه حرف تعریف نهفته است ("le Swan de Buckingham palace"، "L'Albertine; d'alors" "caoutchoutée des Jours de pluie"، "L'Albertine")؛ تردستی ماهرانه‌ای که به واسطه آن، در عین حال، «ظهور ناگهانی یک سوژه شقه‌شده شده، متکثر» و، از ورای تکثر دنیاها، بقا و دوام هویتی که به وسیله اسم خاص به صورت اجتماعی تعیین شده است، اعلام می‌شود.

این‌گونه، اسم خاص مقوم (کششی وجود دارد که به جای «مقوم» بگوییم جوهر) آن چیزی است که ثبت احوال خوانده می‌شود، یعنی این مجموعه اوصافی (مثل ملیت، جنس، سن، و غیره) که به یک شخص نسبت داده می‌شود و قانون مدنی بر آن نتایجی را مترتب می‌کند، و زیر ظاهر معلوم کردن احوال سجلی به تأسیس عملیات راجع به سجل می‌پردازد [به عبارت دیگر، زیر پوشش ثبت احوال، به خلق احوال دست می‌برد]. اسم خاص به عنوان محصول آیین تأسیس افتتاحی که نشان ورود به حیات اجتماعی است، موضوع حقیقی

تمامی آیین‌های تأسیس یا تمایز است که به توسط آن هویت اجتماعی ساخته می‌شود: این عملیات (گاه عمومی و رسمی) نسبت دادن [اوصاف سجلی]، که تحت کنترل و با ضمانت دولت اجرا می‌شود، همچنین یک تعیین هویت ثابت، یعنی معتبر برای تمام جهان‌های ممکن، نیز هست که یک توصیف رسمی حقیقی از این جوهر اجتماعی، فرارونده از جزر و مدهای تاریخی، را گسترش می‌دهد که سامان اجتماعی از طریق اسم خاص تأسیس می‌کند؛ این [تعیین هویت]ها تماماً متکی به اصل موضوعه ثبات اسمی‌اند که تمامی عملیات تخصیص، و نیز، به گونه‌ای عمومی‌تر، تمامی عملیات حقوقی که مشتمل بر آینده‌ای درازمدت‌اند آن را مفروض می‌گیرند، اعم از تأییدیه‌هایی که به گونه‌ای برگشت‌ناپذیر یک توانایی (یا ناتوانی) را تضمین می‌کنند، قراردادهایی که شامل آینده‌ای دور و درازاند، همچون قراردادهای وام یا بیمه، یا مصوبات جزایی، تمامی محکوم‌کردن‌هایی که، فارغ از گذشت زمان، مشتمل بر تعیین هویت کسی است که جرم کرده است و کسی که مکافات خواهد کشید^۱ [منظور این است که فرض ثبات هویت نوعی بی‌توجهی به گذشت زمان و تأثیرات آن است، تأثیراتی که می‌تواند هویت اسمی واحد کسی را که در گذشته جرم کرده و بعداً، در آینده، جزا خواهد کشید، به دو قسمت تقسیم کند، هویت بزهکار - هویت زندانی].

[با توجه به مطالب فوق به نظر می‌رسد] همه چیز فراهم است تا این‌طور

۱- بعد صرفاً زیست‌شناختی فردیت - که ثبت احوال آن را در قالب مشخصات و عکس می‌فهمد - تحت تأثیر تغییرات زمانی و مکانی است، یعنی تغییرات فضاها و اجتماعات که برای آن بعد زیست‌شناختی مبنایی است بسیار غیرتضمین شده‌تر از تعریف خالص اسمی. (در باره تغییرات *hexis* جسمانی به تبع فضاها و اجتماعات، می‌توان به مارسکا رجوع کرد:

"La représentation de la paysannerie. Remarques ethnographiques sur le travail de représentation des dirigeants agricoles", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 38, mai 1981, p. 3-18.)

پنداریم که روایت زندگی میل به این دارد که تا جایی که ممکن است به الگوی رسمی از معرفی رسمی از خود، کارت شناسایی، شناسنامه، خلاصه سوابق، زندگی‌نامه رسمی، و به فلسفه هویتی که این الگو در آستین دارد، نزدیک شود، تا پنداریم که ما بیش از پیش به استنطاق‌های رسمی پژوهش‌های رسمی -، که حد نهایی آن پژوهش قضایی یا پلیسی است -، نزدیک می‌شویم و در همان حال از مبادلات صمیمی آشنایان و از منطق محرمیت که در این بازارهای حفاظت شده، که در آن‌ها معامله‌گران همه خودی‌اند، دارای ارزش است، فاصله می‌گیریم. قوانینی که بر تولیدگفتمان‌ها درون رابطه میان یک عادت‌واره و یک بازار حاکم است به این شکل خاص از بیان که گفتمانی در باره خود^۱ [یعنی زندگی‌نامه] است، به کار بسته می‌شود؛ و روایت زندگی، به تناسب کیفیت اجتماعی بازاری که در آن عرضه شده است، در شکل و در محتوا به یک اندازه، تغییر خواهد کرد - وضعیت پژوهش [زندگی‌نامه‌ای] هم به گونه‌ای ناگزیر به تعیین شکل و محتوای گفتمان حاصل شده کمک خواهد کرد. اما موضوع خود این گفتمان، یعنی معرفی عمومی، و لذا رسمی کردن، یک بازنمایی خصوصی زندگی خود، متضمن رشد الزام‌ها و سانسورهای خاص است (که مصوبات قضایی علیه غصب هویت یا شکل غیرقانونی تزئین هویت حد آن را نشان می‌دهد). و همه چیز فراهم است تا چنین پنداریم که قوانین زندگی‌نامه‌نویسی رسمی میل به این دارند که خود را حتی در ورای موقعیت‌های رسمی مطرح کنند؛ از طریق پیش‌فرض‌های ناخودآگاه پرس و جو [از سیر زندگی] (فی‌المثل دغدغه تقویم تاریخ، سیر زمانی حوادث و هر آن چیزی که به بازنمایی زندگی همچون یک داستان متصل است)؛ نیز از طریق وضعیت پژوهش که، به حسب فاصله عینی میان پرسشگر و پاسخگو، و به

حسب استعداد پرسشگر در دستکاری رابطه‌اش با پاسخگو، می‌تواند تغییر کند: از شکل نرم پرس‌وجوی رسمی که غالباً، در غیاب و بدون اطلاع جامعه‌شناس، پژوهش جامعه‌شناختی معرفی می‌شود، تا پرس‌وجوهایی که به افشای اسرار منجر می‌شود؛ و سرانجام از طریق بازنمود کم یا بیش آگاهانه‌ای که فرد مورد پژوهش، به حسب تجربه مستقیم یا به واسطه قیاس با وضعیت‌های هم‌ارز (مصاحبه نویسنده‌ای مشهور، یا رجلی سیاسی، و غیره) از وضعیت پژوهش عرضه می‌کند و این بازنمود تمامی کوشش او در خصوص معرفی خود یا، بهتر بگوییم، تولید خود را جهت می‌دهد. [منظور از پرسشگر در این بحث کسی است که برای تهیه زندگی‌نامه یک فرد او را مورد پرس‌وجو قرار می‌دهد؛ پاسخگو مورد پرسش است و خود این پرس‌وجو شکل یک پژوهش را به خود می‌گیرد].

تحلیل انتقادی فرآیندهای اجتماعی بد تحلیل شده و بد فهمیده شده که، در ساختن این نوع صنعت سرزنش‌ناپذیر که «داستان زندگی» است، مورد بحث ما است، [صرفاً نقضی نیست و] به همین جا خاتمه نمی‌گیرد. این تحلیل منجر می‌شود به برساختن مفهوم خط‌سیر به عنوان رشته‌ای از وضعیت‌هایی که به صورت متوالی به وسیله یک عامل (یا یک گروه) درون یک فضا اشغال می‌شود، که آن فضا خود موضوع تغییرات بی‌وقفه است. سعی در فهم یک زندگی به عنوان رشته‌ای منفرد و به خود متکی از حوادث پی‌آیند بدون هیچ خط اتصالی به جز این که همگی حول یک «سوژه» اند، سوژه‌ای که عامل ثبات آن هیچ نیست الا اسم خاص، تقریباً همان قدر نامعقول است که سعی در تعیین یک مسیر در مترو بدون توجه کردن به ساختار شبکه، یعنی به چارچوب روابط عینی میان ایستگاه‌های مختلف. [از نظر من] حوادث زندگی‌نامه‌ای به صورت حجمی از جای گرفتن‌ها و جابه‌جا شدن‌ها در فضای اجتماعی تعریف می‌شود، یعنی، به گونه‌ای دقیق‌تر، حجمی از جای گرفتن‌ها و جابه‌جا

شدن‌ها در مراحل متوالی از ساختار توزیع انواع مختلف سرمایه که در حوزه مربوطه موضوع رقابت‌اند. بدیهی است که جهت جنبش‌هایی که از یک موضع به موضعی دیگر می‌راند (از یک ناشر به ناشری دیگر، از یک مجله به مجله‌ای دیگر، از قلمرو یک اسقف به قلمرو اسقفی دیگر، و غیره) در رابطه عینی میان جهت‌های این مواضع درون یک فضا در لحظه مورد نظر تعریف می‌شود. معنا و مفهوم سخن فوق این است که نمی‌توان یک خط سیر زندگی (یعنی پیر شدن اجتماعی که گرچه به ضرورت همراه پیر شدن زیست‌شناختی است، اما از آن مستقل است) را فهمید مگر به این شرط که قبلاً مراحل متوالی حوزه‌ای را که این زندگی در آن جریان داشته است، و نتیجتاً مجموعه روابط عینی‌ای را بازسازی کنیم که فرد مورد نظر را - دست‌کم در شماری از مراحل مناسب حوزه - با مجموعه‌ای از افراد دیگر که در همان حوزه درگیراند و رویاروی همان فضای مقدرات‌اند، یکی می‌کند. این بازسازی مقدماتی همچنین شرط هرگونه برآورد دقیق از آن چیزی است که می‌تواند، توصیف دقیق شخصیت مشخص شده به وسیله اسم خاص، یا نمای اجتماعی نامیده شود، یعنی مجموعه موضعی که در زمان واحد به وسیله فردیت زیست‌شناختی‌ای که به لحاظ اجتماعی ریشه دوانده است و به عنوان محور مجموعه‌ای از علایم مشخصه و امتیازهایی عمل می‌کند که به فرد اجازه می‌دهد به عنوان یک عامل اجتماعی مؤثر در حوزه‌های مختلف عمل کند.^۱

۱- تمایز میان فرد ملموس و فرد ساخته‌شده [برای اجتماع]، یا همان عامل اجتماعی مؤثر، با تمایز دیگری تکمیل می‌شود میان عامل اجتماعی، مؤثر در یک حوزه، و شخصیت، همچون فردیت زیست‌شناختی به لحاظ اجتماعی ریشه دوانده به وسیله نام‌گذاری، و صاحب خصایل و قدرت‌هایی که برای او (در مواردی) یک نمای اجتماعی، یعنی ظرفیت بودن همچون عاملی در حوزه‌های مختلف را، تضمین می‌کند.

پیوست دوم:

گسست دوسویه^۱

«در عرصه شناخت همچون سایر عرصه‌ها، میان گروه‌ها یا جمعیت‌ها رقابتی وجود دارد بر سر آنچه هایدگر آن را «تفسیر عمومی واقعیت» می‌نامد. گروه‌های درگیر رقابت، به گونه‌ای کم یا بیش خودآگاه، در پی آنند که تفسیر خود را از آنچه که امور مورد تفسیر بوده‌اند، هستند و خواهند بود، به کرسی بنشانند.»^۲ من نیز با کمال میل این پیشنهاد را، که روبرت مرتون آن را اولین بار در جامعه‌شناسی علم تدوین کرد، پی‌گیری می‌کنم. من خودم گاه یادآوری کرده‌ام که، اگر حقیقتی وجود داشته باشد این است که، حقیقت آن چیزی است که مبارزات بر سر آن است. این تصدیق خصوصاً در مورد جهان‌های اجتماعی نسبتاً خودمختار یعنی حوزه‌ها صادق است که حرفه‌ای‌های تولید نمادین درون آن‌ها در قالب جدال‌هایی رویارو می‌شوند که برد و باخت آن‌ها

۱- این متن نخستین بار به انگلیسی در مجموعه زیر چاپ شد.

"Animadversiones in Mertonem", in J. Clark, C. et S. Modgil (éd), *Robert K. Merton: Consensus and Controversy*, Londre-New York, Falmer Press, 1990, p. 297-301.

2- R. K. Merton, *The Sociology of Science*, Chicago, Chicago University Press, 1973, p. 110-111.

بر سر تحمیل اصول مشروع نگرش و تقسیم‌بندی دنیای طبیعی و دنیای اجتماعی است. حاصل این که یکی از محوری‌ترین وظایف علم [فلسفه و جامعه‌شناسی علم] عبارت است از تعیین آنچه که میان حوزه علم و سایر حوزه‌ها، حوزه دینی، حوزه فلسفی، حوزه هنری، و غیره، مشترک است و تعیین آنچه که به آن اختصاص دارد.

یکی از شایستگی‌های بزرگ روبرت مرتون طرح این موضوع است که دنیای علم باید، بخش به بخش، بدون استثنا و امتیاز، از منظر جامعه‌شناختی تحلیل شود: مفاد سخن فوق این است که بانیان مدعای «برنامه قوی» (نظریه حاد) (*strong program*) در جامعه‌شناسی علم، هنگامی که با غوغای بسیار عنوان می‌کنند که «هر شناختی باید به مثابه مصالحی برای تحقیق برگرفته شود»^۱، به قول ما فرانسوی‌ها می‌خواهند در باز را به زور بشکنند. آیا این مرتون نبود که از سال ۱۹۴۵ می‌گفت که انقلاب کوپرنیکی سوار بر این فرضیه است که نه فقط خطا، توهم یا اعتقادات بی‌اساس بلکه حتی کشف حقیقت هم مشروط به جامعه و تاریخ است؟^۲ [پس دیوید بلور و همکاران او در نظریه «برنامه قوی» حرف تازه‌ای نرده‌اند]. اما مرتون، برخلاف منتقدان «رادیکال» خود، این را مطرح کرد که علم باید از یک سو در رابطه‌اش با جهان اجتماعی که تسخیر شده آن است، و از سوی دیگر در رابطه‌اش با جهان علمی، جهان برخوردار از قواعد و کارکرد ویژه، که باید توصیف و تحلیل شود، مورد پرسش قرار گیرد. در مورد این نکته، مدافعان «برنامه قوی» یک عقب‌گرد را نشان می‌دهند: در پیروی از یک منطق [افراط و تفریط] که در

1- David Bloor, *Knowledge and Social Imagerey*, Londre, Routledge and Kegan Paul, 1976, p. 1.

2- Robert K. Merton, "Sociology of Knowledge", in Gurvitch and Moore (éd), *Twentieth Century Sociology*, New York, Philosophical Library, p. 366-405.

تمامی علوم آثار فرهنگی، یعنی در مورد تاریخ حقوق، تاریخ هنر، تاریخ ادبیات و فلسفه، مشاهده می‌شود، اینان از خوانش درونی، که تمامی این جهان‌های عالمانه مدعی الزام آن هستند، بیرون نمی‌آیند مگر برای غلتیدن درون یک خوانش بیرونی که به زمخت‌ترین وجهی تقلیل‌گر است؛ کاری که با نادیده گرفتن منطق ویژه دنیای تولید و مولدان حرفه‌ای یعنی هنرمندان، نویسندگان، فیلسوفان یا دانشمندان صورت می‌دهند.^۱

اما اگر مرتون وجود زیرجهان علمی را در نظر می‌گیرد، سعی می‌کند مقولات تحلیلی‌ای را در مورد آن کاربندد که از طرف همین دنیای علمی به او تحمیل شده است، و با این کار خود به جای توصیف قوانین واقعی کارکرد دنیای علم، سیاهه‌ای از قواعد دستوری‌ای را عرضه می‌کند که مورد تأیید رسمی آن است. این‌گونه، او فقط در ظاهر از خوانش «درونی» خارج می‌شود، خوانشی که در تاریخ هنر یا فلسفه همچون در تاریخ علم، شانه به شانه شیوه حسب حال‌های عارفانه در مورد کسانی است که هنر، علم یا فلسفه می‌ورزند [به تعبیر دیگر، کسانی که برای تحلیل تاریخ علم و هنر و فلسفه فقط از معیارهای درونی این حوزه‌ها بهره می‌گیرند، مثلاً در علم فقط از معیارهایی مثل تأیید تجربی، دقت ریاضی استفاده می‌کنند، شرح حال دانشمندان را مثل شرح حال عارفانی می‌نویسند که گویی هیچ تأثیری از فضای اجتماعی نمی‌پذیرفته‌اند]. دقیق‌تر بگوییم، مرتون بحث رابطه میان، از یک سو، ارزش‌های ایده‌آل که «جماعت اهل علم» (یک اسطوره‌شناسی بدوی دیگر^۲)

۱- بوردیو در اینجا با انتقاد از جامعه‌شناسان علم منتقد مرتون، یعنی بنیان برنامه قوی، زمینه‌ای فراهم می‌کند تا انتقاد خود از مرتون را نسبت به انتقاد آنان از مرتون متمایز کند و همچنین بر عنصر ابتداع در کار خویش تأکید ورزد. م.

۲- اشاره غیرمستقیم بوردیو به تعبیر *scientific community* توماس کوهن است. منظور او این است که این تعبیر علیرغم جلوه مدرنی که دارد، به خصوص با توجه به ماهیت روابط جماعتی درون آن، به نوعی اسطوره‌شناسی بدوی شبیه است. م.

به رسمیت می‌پذیرند، همچون عینیت، تازگی، فایده‌بخشی و هنجارهایی که اظهار می‌کنند، همچون عام‌گرایی، اشتراک فکری، بی‌طرفی و شکاکیت و، (از یک سو)، و ساختار اجتماعی جهان علمی، ساختارهایی که می‌خواهند «کنترل» و ارتباط، ارزیابی و پاداش، سربازگیری و تدریس را تضمین کنند (از سوی دیگر)، از قلم می‌اندازد.

با وجود این در همین رابطه است که اصل ویژگی حوزه علمی نهفته است، در این حقیقت دولایه که به این حوزه تشخیص می‌دهد؛ حقیقتی که همان قدر از نگاه ایده‌آلیزه و به گونه‌ای سهل‌انگارانه محافظه‌کار از نوع مرتونی می‌گریزد که از نگاه تقلیل‌گر و به گونه‌ای سهل‌انگارانه افشاگر طرفداران «برنامه قوی». در این جا ما در مقابل یکی از موارد جایگزین اجباری قرار داریم که در متفاوت‌ترین عرصه‌های تحلیل دنیای اجتماع مشاهده می‌شود (و امروزه نزد خود مورخان، در قالب جایگزین قدیمی «تاریخ اندیشه‌ها» و «تاریخ اجتماعی» دوباره به عرصه قدرت بازمی‌گردد).

خامی مواجهه نخست، که عبارت است از پذیرفتن بازنمود ایده‌آل یا ایده‌آلیزه‌ای که قدرت‌های نمادین (دولت، حقوق، هنر، علم، و غیره) از خود ارائه می‌دهند، به نوعی مقتضی خامی مواجهه نوع دوم، یعنی، به قول پاسکال، خامی و خوشباوری «نیمه زرنگ‌ها» بی است که نمی‌خواهند گول بخورند [منظور این است که دسته دوم می‌خواهند مثل دسته اول خام نباشند و فریب ظاهرنمایی‌های دولت، هنر، علم و... را نخورند بنابراین زرنگ‌اند، اما این زرنگی نصفه‌نیمه است چرا که به افراطی دست می‌زنند که به موضع خامی آن سوی طیف می‌افتند]. لذت احساس زرنگ بودن، قدرت کشف رمز داشتن، نقش حیرت زدوده‌های حیرت‌زداینده را بازی کردن، منشأ بسیاری از اشتباهات علمی است: این لذت به این سمت می‌راند که فراموش کنیم که توهم

افشاشده [مثلاً بی طرفی دولت یا عینی بودن علم...] خود بخشی از واقعیت را تشکیل می‌دهد و این توهم باید در الگویی که می‌خواهد واقعیت را تبیین کند، جای گیرد.

اگر طرفداران «برنامه قوی»، با تبعیت از اصل غیرارادی بودن^۱ که خودشان مطرح می‌کنند^۲، یاد می‌گرفتند که نگاه جامعه‌شناسی شناخت را به کارهای خودشان هم اعمال کنند، به زودی در میان گسست‌های انقلابی‌نمایی که صورت می‌دهند [یعنی مواضع رادیکال ساختارشکنانه] مشترک‌ترین اشکال راهبردهای تخریبی را می‌یافتند که تازه‌واردها به واسطه آن‌ها در پی تثبیت موقعیت خود علیه پیش‌کسوت‌ها برمی‌آیند و، به جهت این که راهبردهای مذکور به گونه‌ای تمهید شده‌اند که به خوبی از عهده فریب دادن مشتریان ناوارد ابداع برآیند، روش خوبی را برای این که با هزینه اندک یک انباشت اولیه سرمایه نمادین تحقق یابد، تشکیل می‌دهند. صدای پرهیت و متفرعن دعاوی خودبزرگ‌بینی که مانیفیست‌های ادبی یا مرام‌نامه‌های سیاسی را بیش از پروژه‌های علمی به کمک می‌گیرد وجه مشترک راهبردهایی است که به وسیله آن‌ها، در بعضی حوزه‌ها، بلندپروازترین – یا پرمدعاترین – مدعیان اراده خود را مبنی بر گسست [از اندیشه غالب] مورد تأکید قرار می‌دهند؛ اراده‌ای، که با دفاع از بی‌اعتبار کردن اقتدارهای مستقر، دنبال این است که سرمایه نمادین آن‌ها را به نفع پیام‌بران تغییرات رادیکال مصادره کند. رادیکالیسم افراطی افشاگری منکرانه نسبت به هویت قدسی علم که دنبال این است که تمامی تلاش‌های ناظر به پی‌ریزی جامعه‌شناسانه اعتبار عام عقل علمی را مورد تردید و بدگمانی قرار دهد، به طور طبیعی به نوعی هیچ‌انگاری

1- Reflexivité

2- D. Bloor, *op. cit.* p. 8.

ذهنیت‌گرا منجر می‌شود: این‌گونه است که خام‌اندیشی معطوف به رادیکال شدن که محرک شتیو وولگر و برونو لئور است، این‌ها را به سمتی می‌راند که تحلیل‌هایی، همچون تحلیل من‌را، که بیش از ده سال است پیش‌نهاده‌ام، تحلیل‌هایی را که می‌کوشند از دوراهی نسبت‌گرایی و مطلق‌گرایی بگریزند، یا به سخنی پوچ فروکاهند یا جایگاهی در صف نعال به آن‌ها بدهند^۱. به یاد آوردن بعد اجتماعی راهبردهای علمی چیزی است غیر از پایین کشیدن اثبات‌های علمی تا حد خودنمایی‌های بیانی صرف؛ مطرح کردن نقش سرمایه‌ نمادین همچون سلاح و همچون غنیمت جدال‌های علمی، چیزی است غیر از این که تعقیب منافع نمادین را هدف یا دلیل نافی یکدیگر بودن رفتارهای علمی [جدال دانشمندان رقیب] بینگاریم؛ پرتو انداختن بر منطق زورآزمایی در عمل‌کرد حوزه علم، چیزی است غیر از چشم بستن بر این که رقابت نافی مکمل بودن یا همیاری کردن نیست، و چه‌بسا، در بعضی شرایط، حتی از رقابت و از مسابقه هم «کنترل» [صحت و عینیت علم] و «اهمیت دادن به شناخت» بیرون آید که نگرش خام آن‌ها را صرفاً ثبت می‌کند بدون این که در باره شرایط اجتماعی ظهور آن [کنترل‌های علمی و اهمیت دادن‌های شناختی] پرس‌وجویی بکند.

علت این که تحلیل علمی طرز عمل حوزه علم به صورت دقیق این‌قدر مشکل و به صورت کاریکاتوروار، از طریق تقلیل به یکی از دو طرف تقابل‌هایی (مثل حفظ ظاهر و بی‌مبالاتی، مطلق‌گرایی و نسبی‌گرایی، استقلال‌گرایی و تقلیل‌گرایی) که باید از آن‌ها گذر کرد، این‌قدر

1- S. Woolgar et B. Latour, *Laboratory Life, the Social Construction of Scientific Facts*, Beverly Hills, Sage, 1977; B. Latour, *Science in Action*, Harvard, Harvard University Press, 1987; P. Bourdieu, "The Specificity of the Scientific Field and the social conditions of the Progress of Reason", *Social Science Information*, XIV, 6 décembre 1975, p. 19-47.

آسان می‌نماید، این است که تحلیل مذکور یک گسست دوجانبه را با بازنمودهای اجتماعی‌ای پیش می‌نهد که به یک اندازه مورد انتظاراند و لهذا به یک اندازه پاداش اجتماعی می‌گیرند؛ یکی گسست از یک بازنمود ایده‌آلی که دانشمندان از خود دارند و خود را مطابق آن جلوه می‌دهند؛ و دیگری گسست از بازنمود انتقادی خامی که، با فروکاستن اخلاق حرفه‌ای به یک «ایدئولوژی حرفه‌ای»، با وارونه کردن ساده‌نگرش افسون‌آلود [یعنی همان نگرش اول که باید با تحلیل جامعه‌شناختی افسون‌زدایی شود]، فراموش می‌کنند که شهوت (لیبیدو) عالم همان شهوت (لیبیدو) علمی است.^۱ این

۱- نگرش «ایده‌آل» و نگرش «رادیکال» یک زوج معرفت‌شناختی را تشکیل می‌دهند که مفاهیم آن‌ها در واقعیت حیات اجتماعی در شکل تقسیم اجتماعی به نگرش خوش‌بین و نگرش بدبین (نهادینه به وسیله نام لَ روشفوکو) در مقابل هم می‌ایستند. حاصل این که طرفداران نگرش اول گاه، حتی بدون این که بدانند چه می‌کنند، می‌کوشند نگرش علمی [یعنی نگرشی که نه ایده‌آل است نه رادیکال] را به نگرش رادیکال فروکاهند، مثل جامعه‌شناس ادبیات آلمان، پیتر بورگر که، درباره‌ی حوزه‌ی ادبی می‌نویسد: «بورديو [...] کنش‌های سوژه‌ها را در قالب چیزی که حوزه‌ی فرهنگی می‌نامد تحلیل می‌کند به این صورت که منحصرأ شانس کسب قدرت و شهرت را مناط اعتبار می‌گیرد و ابژه‌ها را صرفأ به مثابه‌ی روش‌های استراتژیکی برمی‌گیرد که مولدان فرهنگی در مبارزه‌ی خود برای نیل به قدرت به کار می‌گیرند» (P. Bürger, "On the Literary History" *Poetics*, août 1985, p.).

207-199) از این نتیجه می‌گیرم که «رادیکال کردن» [جامعه‌شناسی علم] به شیوه‌ی وولگر و لتور، که یک عقب‌نشینی به سوی مواضع درک عمومی را، که علم باید با آن وداع کند، زیر صورتک یک پیش‌روی رادیکال پنهان می‌کنند، آب به آسیای خلط مبحث و آلودگی می‌ریزد (cf. par exemple, F. A. Isambert, "Un programme forte en sociologie de la science", *Revue française de sociologie*, XXVI, Juillet 1985, p. 485);

راهبردی که من از آن دفاع می‌کنم به قدری برای کاربست آسان و برای مخالفت مستقیم مشکل است که، در این باره همچون درباره‌ی دیگرگفته‌های من، مفسران و الهام‌گیرندگان با صداقت نیز تحلیل مبتنی بر گسست دوسویه [تحلیل مورد دفاع من که از روایت دانشمندان از کار خود و روایت جامعه‌شناسان تقلیل‌گرا از کار آن‌ها به یک اندازه فاصله دارد] را به نگرش تقلیل [فروکاهش جستجوی حقیقت به جستجوی قدرت] فرو کاسته‌اند در حالی که تحلیل من در تقابل با نگرش تقلیل تعریف می‌شود.

شهورت به وسیله حوزه علم تولید شده است و به وسیله قوانینی تنظیم می شود که طرز عمل آن را تعیین می کنند و هیچ ربطی هم به هنجارهای ایده آلی که دانشمندان مطرح می کنند و جامعه شناسی قدیس نگار [جامعه شناسی ای که شرح رفتار علمی دانشمندان را به مانند زندگی نامه قدیسان می نویسند، یعنی مثل موجوداتی والا فارغ از اقتضائات حیات جمعی] به ثبت آن مشغول است، ندارد، و این قانونها البته چندان هم قابل تقلیل به قوانینی که رفتارها را در سایر حوزهها (همچون حوزه سیاست یا اقتصاد فی المثل) اداره می کنند، ندارد.

عقیده به این که کنش علمی یک کنش اجتماعی است و بر ساختن [نظریهها و قوانین] علمی یک بر ساختن اجتماعی واقعیت است هیچ کشف عجیب و غریبی نیست، اما علاوه بر این، این عقیده به شرطی معنا دارد که [خصیلت اجتماعی علم] ویژگی داشته باشد. بایستی، در عین حال، به خاطر داشت که حوزه علم یک جهان اجتماعی است مثل دیگر جهانهای اجتماعی، که در آن مسائلی مثل قدرت، سرمایه، روابط زورمدار، مبارزه برای حفظ یا تغییر این روابط زورمدار، راهبردهای حفظ یا انهدام منافع، و غیره وجود دارد، و نیز، به خاطر داشت که این دنیا یک دنیای جداگانه است، که قوانین ویژه کارکرد دارد که هیچ یک از مشخصه های تعیین شده به وسیله مفاهیم رایجی را که می خواهند آن را توصیف کنند ولی به آن یک صورت خاص، غیر قابل تقلیل به صورت های دیگر [کنش اجتماعی] ندهند، نمی پذیرد.

فعالیت علمی در ضمن رابطه میان آمادگی های مختلف یک عادت واره علمی تولید می شود، که، تا حدی، محصول پذیرش ذهنی ضرورت دایم حوزه علمی و الزام های ساختاری ای است که در زمان خاصی از طرف این حوزه اعمال می شود. معنا و مفهوم سخن فوق این است که الزام های

معرفت‌شناختی، آن‌هایی که به توسط رساله‌های روش‌شناختی استخراج می‌شوند، از میان الزام‌های اجتماعی اعمال می‌شوند. شهوت (لیبیدو) عالم شدن، مثل هر شهوت دیگری، می‌تواند منشأ هرگونه کنش مخالف با هنجارهایی باشد که مرتون آن‌ها را [به عنوان هنجارهای رایج در جامعه عالمان] استخراج کرده است، اعم از این که کنش مزبور بی‌رحمانه‌ترین زدوخوردها برای تصاحب حيله گرانة کشفیات باشد (که مرتون آن‌ها را تا به این پایه بر مبنای عقل و منطق تلقی و تحلیل کرده است)^۱، یا استراتژی‌های سرقت علمی که کم یا بیش به خوبی پرده‌پوشی می‌شود، یا استراتژی‌های لاف‌زنی، تحمیل نمادین، که شمه‌ای از آن را برشمرديم. اما این [شهوت] همچنین می‌تواند سرچشمه تمامی فضایل علمی باشد، وقتی که، مطابق الگوی ماکیاولی، قوانین اثباتی شهر علم^۲ به گونه‌ای باشد که شهروندان این شهر در فضیلت منفعت بیابند.

هنگامی که، در یک حوزه علمی دارای درجات بالایی از خودمختاری، قوانین شکل‌گیری قیمت‌های (مادی یا نمادی) فعالیت‌ها و آثار علمی در وضعیتی باشند که بتوانند در عمل — فارغ از هرگونه حکم قطعی هنجاری و،

۱- «بر آن شدم تا بر پدیده‌ای شایع در طول قرن‌ها در علم تمرکز یابم که تاکنون از یک مطالعه نظام‌مند بی‌نصیب بوده است: بحث فضل تقدم [کشفیات علمی] در میان دانشمندان، از جمله بزرگترین آن‌ها، که می‌خواسته‌اند شکوه اولویت در یک کشف علمی یا یک دستاورد آکادمیک را برابند. به گونه‌ای متناقض‌نما، این خواسته با انکارهای قوی، در میان خود دانشمندان و در میان شاگردان آن‌ها همراه بوده است که هرگز چنین انگیزه‌ای ناسالم و بچگانه‌ای برای فعالیت علمی نداشته‌اند» (R. K. Merton, art. cit., p. 21). این تلخیص از مقاله معروف در باره کشف‌های مکرر (cf. R. K. Merton, The Sociologie of Science, op. cit., p. 341-382) تمامی پاراداکس حوزه علم را شامل است، پارادوکسی که در آن واحد مبارزه بر سر منفعت و هنجار نفی این منفعت را درمی‌اندازد.

غالباً، به کمک آمادگی‌های ناشی از عادت‌واره که رفته‌رفته با ضرورت هنجارها جفت و جور می‌شود - هنجارهای معرفتی‌ای را الزام کنند که پژوهشگران باید خواه‌ناخواه به منظور تثبیت اعتبار یافته‌های خود در مقابل آن‌ها تمکین کنند، طغیان‌های شهوت سلطه علمی فقط به شرطی ارضا می‌شوند که در برابر سانسور ویژه حوزه علم تمکین کنند. این حوزه از ابواب جمعی خود می‌خواهد که راه‌های عقل علمی و گفتگوی استدلالی را چنان بشناسند و پیمایند که حوزه آن‌ها را در برهه خاصی از زمان تعریف کرده است، یعنی از آن شهوت افسارگسیخته عالم شدن می‌خواهد تا به یک شهوت مقید علمی تصعید شود که فقط در قالب قواعد هنر^۱ می‌تواند بر رقبایش پیروز شود، به این ترتیب که یک‌تاز را در برابر یک‌تزنشانند، یک‌ابطال را در مقابل یک‌اثبات علم کند، یک‌مشاهده علمی را در مقابل یک‌مشاهده علمی دیگر قرار دهد. این است اصل کیمیاگری‌ای که اشتهاى به شناخته شدن را به «اهمیت دادن به شناخت» تغییر شکل می‌دهد.

بخش چهارم

پیدایش و ساختار حوزه دیوان سالاری

اندیشیدن در باره دولت در مخاطره نوعی بازتولید اندیشه دولت است، مخاطره این که مقولاتی از اندیشه را در باره دولت به کارگیریم که خود آنها به وسیله دولت تولید و تضمین شده است؛ چنین وضعیتی این خطر را دارد که عمیق ترین حقیقت در این باب ناشناخته بماند. مدعای فوق که ممکن است در عین حال هم انتزاعی به نظر آید و هم پرطمطراق، می تواند به نحو طبیعی تری خود را بقبولاند، مشروط بر این که بتوانیم یکی از قدرت های اصلی دولت را که همانا تولید و تحمیل مقولات اندیشه (خصوصاً به وسیله مدرسه) است و ما آن را به گونه ای طبیعی و غیرارادی در مورد تمام امور عالم و از جمله در مورد خود دولت به کار می بندیم، بشناسیم.

اما، برای این که [پیش از ورود به بحث استدلالی] روایتی شهودی تر از این تحلیل به دست دهیم، و احساس این خطر را برانگیزیم که ما به وسیله دولت که گمان می کنیم در باره آن می اندیشیم، در واقع اندیشیده می شویم، مایلم بریده ای از کتاب *اساتید کهن* توماس برنارد^۱ را نقل قول کنم: «مدرسه،

کنفرانس ارائه شده در آمستردام، ژوئن ۱۹۹۱.

مدرسه دولت است، و در آن افراد جوان را به آفریده‌های دولت بدل می‌کنند که در واقع چیزی بیش از همدستان دولت نیستند. هنگامی که من به مدرسه وارد می‌شوم، به دولت وارد می‌شوم، و چون دولت موجودات [انسانی] را نابود می‌کند، من به یک مؤسسه نابودکننده موجودات وارد شده‌ام. [...] دولت مرا، همچون دیگران، به زور واداشت تا وارد او شوم، و مرا سر به راه و مطیع خود کرد. دولت از من، همچون همه، یک انسان دولتی شده^۱ ساخت؛ یک انسان قاعده‌مند شده و به ثبت رسیده و تربیت شده و دیپلمه، و تباه شده و ناامید شده. وقتی به انسان‌ها نگاه می‌کنیم، فقط انسان‌های دولتی شده را می‌بینیم، خدمت‌گزاران دولت، که در تمام طول زندگیشان، به دولت خدمت می‌کنند و، به همین دلیل، در تمام طول زندگی‌شان در خدمت یک ضدطبیعت^۲ هستند.»^۳

فن بیان ویژه توماس برنارد، یعنی افراط و اغراق در لعن و طعن کاملاً مناسبِ نیتِ من در آغشتن دولت و اندیشه دولت به نوعی شک اغراق‌آمیز است. معمولاً هنگامی که پای دولت در میان باشد، هرگز کسی زیاده از حد شک نمی‌کند، [وقتی طرف شما دولت باشد، همواره مقادیری از اعتماد وجود دارد در حالی که باید در این اعتماد نابجا رخنه کرد]. اما اغراق ادبی همواره در معرض این خطر هست که انتحار کند، یعنی از طریق همین افراط، مدعا را بی‌مقدار نماید. با وجود این، [فارغ از نوع بیان]، باید اصل مطلب برنارد را جدی گرفت: به منظور فراهم آوردن شانس اندکی برای اندیشیدن در باره دولتی که تصور آن از رهگذر کسانی شکل می‌گیرد که می‌کوشند تا

1- Etatisé

2- Contre-nature

3- T. Bernhard, *Maîtres anciens*, Paris, Gallimard, 1988, p. 34.

در باره آن بیندیشند (مثلاً هگل و دورکیم)، باید تمامی پیش‌پنداشته‌ها و تمامی پیش‌ساخته‌هایی^۱ را که درون واقعیتی که قرار است تحلیل شود و درون اندیشه تحلیل‌گر نفوذ کرده‌اند، بازپرسی کرد.

در اینجا لازم است برای ایضاحاتی در باب یک نکته روشی کاملاً اساسی، پراتزی را باز کنم. کار مشکل و شاید پایان‌ناپذیری که برای وداع با تصورات و تصدیقات اولیه لازم است، یعنی برای کنار گذاشتن تمامی تزهایی که هرگز به عنوان تز [یعنی مدعای لازم‌الاثبات] مطرح نشده‌اند، چرا که در پناه بداهت تجارب معمولی خزیده‌اند، برای وداع با این محافظ‌های توانمند [مفروضات اولیه یک ایده که کسی در آن‌ها شک نمی‌کند و همین باعث بقای آن ایده می‌شود] که دقیق‌ترین اندیشه‌ها هم از آسیب آن‌ها ایمن نیستند، غالباً بد فهمیده می‌شود. این بدفهمی البته منحصر به کسانی نیست که چنین تأملاتی روحیه محافظه‌کاری آنان را دچار شوک می‌کند. معمولاً تلاش می‌شود تا آنچه که یک بازپرسی معرفت‌شناختی است و می‌خواهد چنین باشد، به یک بازپرسی سیاسی، ملهم از پیش‌داوری‌ها یا تمایلات سیاسی فروکاسته شود (چنین بازپرسی‌هایی اگر راجع به دولت باشد به تمایلات آنارشیستی، اگر راجع به هنر باشد به تمایلات ویرانگر جاهلیت نسبت‌گرا، و اگر راجع به عقاید عمومی باشد، به تمایلات ضد دمکراتیک، تعبیر می‌شود). همان‌طور که دیدیم اریبون^۲ این نکته را به خوبی در باره میشل فوکو نشان داده است، کاملاً محتمل است که این ریشه‌گرایی معرفتی^۳ پایه در تمایلات و استعداد‌های مخرب داشته باشد، که نهایتاً تعالی‌جسته و تصعید شده است. در هر حال،

1- Préconstructions

2- Didier Eribon

3- Radicalisme épistémique

آنچه قطعی است این است که در حدودی که این [ریشه‌گرایی معرفتی] به سمت بازپرسی نه فقط «همنواگرایی^۱ اخلاقی» بلکه «همنواگرایی منطقی»، یعنی بررسی ساختارهای بنیادین اندیشه، هدایت می‌کند، در آن واحد به مقاومت متناوب دو دسته برمی‌خورد: کسانی که، با نداشتن حرفی برای گفتن در باب جهان آن‌گونه که هست، در این کار نوعی موضع‌گیری جزمی و از نظر اجتماعی غیرمسئول را می‌بینند؛ و کسانی که آن را به نوعی تندروی سیاسی فرو می‌کاهند که از نگاه آنان یک افشاگری است که اگر به صورت قاعده درآید راه و روش منحرفی است برای ایمن ماندن از هرگونه بازپرسی راستین معرفت‌شناختی، (می‌توانم با تعداد بی‌شماری مثال نشان دهم چگونه نقد «ریشه‌ای» مقولات INSEE^۲، تحت عنوان نظریه مارکسیستی طبقات مانع انجام یک نقد معرفت‌شناختی از این مقولات و مانع مقوله‌بندی و طبقه‌بندی دقیق آن شده است؛ یا این که چگونه اظهار شریک جرم بودن «فیلسوفان دولت» در نظم بروکراتیک یا در «بورژوازی» آثار و نتایج تمامی اعوجاجات معرفتی موجود در «دیدگاه سکولاستیک» را به حال خود رها کرده است). بی‌شک انقلاب‌های نمادین واقعی آن‌هایی هستند که، بیش از هم‌نواگرایی اخلاقی، هم‌نواگرایی منطقی را مورد حمله قرار می‌دهند و راه سرکوب بیرحمانه‌ای را که چنین سوء قصدهایی علیه تمامیت فکری به راه می‌اندازند، باز می‌کنند.^۳

۱- Conformisme منظور از هم‌نواگرایی، هم‌رنگ جماعت شدن یا تصدیق عقاید عموماً پذیرفته‌شده در یک موضوع است.

۲- مخفف Institut national des statistiques et des études économiques، مؤسسه ملی آمار و مطالعات اقتصادی. م.

۳- این پاراگراف که نویسنده از آن به عنوان «پرانرژی برای طرح یک بحث روشی مهم» نام برده است، نیازمند توضیح است: از آنجا که نویسنده می‌خواهد پیش‌فرض‌های اندیشه دولت

برای نشان دادن این که بریدن از اندیشه دولت که در عمیق‌ترین لایه‌های فکر ما حاضر است، تا چه پایه هم ضروری است و هم دشوار، می‌توان به تحلیل جدالی پرداخت که، در زمان جنگ خلیج، در فرانسه اتفاق افتاد؛ در باره موضوعی که در اولین نگاه کم‌ارزش و مسخره جلوه می‌کند یعنی املا: نوشتن درست کلمات، که به واسطه قواعد یعنی به واسطه دولت به عنوان وضعیت به‌هنجار، تولید و تضمین شده است، یک مصنوع اجتماعی است که به گونه‌ای کاملاً ناقص و جزئی متکی به خرد منطقی و حتی زبان‌شناختی است؛ این مصنوع اجتماعی محصول یک فعالیت به‌هنجار کردن^۱ و تدوین است که کاملاً شبیه همان فعالیتی است که دولت در بسیاری از زمینه‌های دیگر هم انجام می‌دهد. اما هنگامی که، در یک شرایط خاص زمانی، دولت، یا یکی از عوامل او، اقدام به اصلاح آیین نگارش می‌کند، یعنی به واسطه یک ابلاغیه رسمی دولتی در پی نابود کردن چیزی برمی‌آید که قبلاً به واسطه یک ابلاغیه رسمی دولتی ایجاد شده بود، چنین کاری شورش ناشایست حجم قابل

→

را مورد تردید و بازپرسی قرار دهد، به یک دفع دخل مقدر دست می‌برد. می‌گوید این‌گونه بازپرسی‌ها که نوعی آشفته کردن هم‌نواپی و هم‌نواپی‌گرایی است، چرا که مبادی و مبانی پذیرفته‌شده اندیشه‌ها را مورد تردید قرار می‌دهد، معمولاً تلقی به قبول نمی‌شود. بسیاری آن را نه یک تحلیل علمی و فلسفی بلکه یک ضدکنش اجتماعی می‌دانند که در هر حوزه‌ای، اعم از سیاست، هنر، عقاید و... که باشد در پی نوعی آشوب انداختن انقلابی، نوعی شیطنت غیرمسئولانه، در نظم رایج است. سخن بوردیو این است که چنین قضاوتی بیشتر در مواردی صادق است که بازپرسی از مبادی برای مقابله با هم‌نواگرایی اخلاقی باشد، یعنی ایجاد تردید در آن مبادی که باعث می‌شود عموم انسان‌ها به لحاظ اخلاقی به عقاید مشترکی برسند، اما هنگامی که بحث بر سر نقد آن مبادی است که باعث می‌شود انسان‌ها به لحاظ منطقی به عقاید مشترکی دست یابند که مشکوک است، نمی‌توان این کار را به تمایلات سیاسی خاص یا گرایش‌های آنارشیستی منسوب کرد.

ملاحظه‌ای از کسانی را برمی‌انگیزد که به نوعی با نوشتن سروکار دارند، چه به معنای ساده کلمه و چه به معنایی که نویسندگان از آن در نظر دارند. وجه قابل تأمل ماجرای مذکور این است که تمامی مدافعان سخت‌کیشی در آیین نگارش [مخالف ایجاد تغییرات در املاي کلمات] زیر شعار دفاع از وضعیت طبیعی نگارش متداول و رضایتمندی طبیعی ناشی از آن و زیبایی شناختی ذاتی که از آن برخوردار است، به حرکت درآمدند. چنین ادعایی [طبیعی بودن املاي متداول] حاصل تطابق عالی میان ساختارهای فکری و ساختارهای عینی است؛ میان یک تصور از شکل درست نوشتن کلمات که از طریق آموزش و به صورت اجتماعی در شبکه‌های مغزی جا گرفته است و واقعیت اموری که به وسیله کلماتی که درست نوشته شده نشان داده می‌شود: برای کسانی که به املاي کلمات کاملاً مسلط‌اند، ph در واژه Nénupher (نیلوفر)، که کاملاً هویت دلخواهانه دارد [یعنی محصول میل و تصمیم بعضی از اشخاص بوده، نه هیچ امر ذاتی یا طبیعی، و مثلاً می‌توانسته است با حرف F نوشته شود]، چنان به بداهت از گل نیلوفر غیر قابل انفکاک شده است، که به آنان اجازه داده است که، در نهایت اخلاص و نیکخواهی، برای فسخ اقدام دولت در کاستن از هویت دلخواهانه املا [بی‌قاعده‌گی‌های املايی] که خود، به وضوح، محصول اقدام دلخواهانه دولت در گذشته بوده است، پای طبیعت و وضع طبیعی را به میان بکشند.

می‌توان تعداد زیادی از مثال‌های مشابه ارائه کرد که در تمامی آن‌ها نتایج انتخاب‌های دولت چنان به قوت و شدت بر واقعیت و بر ذهن‌ها تحمیل شده است، که گزینه‌های دیگری که در هنگام انتخاب کنار گذاشته شده‌اند (مثلاً تعبیه یک سیستم خانگی تولید برق شبیه سیستم خانگی تولید حرارت، شوفاژ) به کلی غیر قابل تصور به نظر می‌رسند. بنابراین اگر، مثلاً، کمترین تلاش برای

اعمال تغییر در برنامه‌های آموزشی و خصوصاً در جدول تنظیم ساعات درسی رشته‌های مختلف، تقریباً همیشه و همه جا، به مقاومت‌های حیرت‌انگیز برمی‌خورد، صرفاً به این علت نیست که منافع صنفی بسیار قوی (خصوصاً منافع اساتید مربوطه) به نظم رایج آموزشی وابسته است، بلکه، علاوه بر این، به این سبب هم هست که امور فرهنگی، و به ویژه تقسیم‌بندی‌ها و سلسله‌مراتب اجتماعی که همراه آن هست، اصالتاً به وسیله عمل دولت تأسیس می‌شوند، اما دولت با نهادینه کردن این مصنوعات خود در اشیاء و در اذهان، به یک پدیده دلخواهانه [محصول تصمیم] فرهنگی، تمامی ظواهر یک امر طبیعی را می‌دهد [که هرگونه ایجاد تغییر و تمایل به گزینه رقیب در آن غیرممکن یا غیرمشروع می‌نماید].

شک ریشه‌ای

در حیطه تولید نمادین قدرت نفوذ و غلبه فکری دولت به صورت ویژه‌ای قابل حس است: اداره‌جات دولتی و نمایندگان آنان تهیه‌کنندگان و طراحان عمده «مشکلات اجتماعی» اند که علوم اجتماعی در غالب موارد با پذیرش این مشکلات به عنوان مسائل اجتماعی، در واقع بر آن مسئله‌سازی‌ها مهر تأیید می‌زنند (برای مستدل کردن این مدعا کافی است سهم تحقیقاتی را که به مسایل دولتی می‌پردازد و کم یا بیش در پوشش علمی قرار می‌گیرد، اندازه‌گیری کنیم).

اما بی‌شک بهترین دلیل بر این که فکر متفکری که کارمند است تحت تأثیر نگرش رسمی به امر رسمی است، فریبی است که تعاریف و بازنمودهای دولت ایجاد می‌کند؛ همان تعاریف و بازنمودهایی که باعث می‌شود بروکراسی، نزد هگل، یک «گروه جهان‌شمول»^۱ برخوردار از قدرت درک و

اراده معطوف به منافع عام معرفی شود و، نزد دورکیم، با قدری احتیاط بیشتر، یک «سازمان اندیشه‌ورز» و یک ابزار عقلانی جلوه کند که مسئول تحقق منافع عمومی است. در این میان اما، مشکل ویژه بحث دولت از اینجا ناشی می‌شود که اکثر نوشته‌های راجع به این موضوع، خصوصاً نوشته‌هایی که مراحل ساخته شدن و استحکام یافتن دولت را بررسی می‌کنند، زیر پوشش اندیشه‌ورزی، در واقع، در ساختن [مفهوم] دولت، و در نتیجه حتی در موجودیت آن، مشارکت می‌کنند، مشارکتی کم یا بیش مستقیم و کم یا بیش مؤثر. نمونه خاص چنین نوشته‌هایی، مکتوبات حقوقدانان قرون شانزده و هفده است که اگر در آن‌ها از ظواهری مثل بحث‌های کلی فلسفه دولت یا توصیفات شبه‌جامعه‌شناختی عبور کنیم، برنامه‌هایی برای عمل سیاسی می‌یابیم که در پی تحمیل یک برداشت خاص از دولت است که با منافع و ارزش‌های متعلق به موقعیت اجتماعی کسانی منطبق است که، در قالب دنیای بروکراتیک در حال تحقق، در واقع آن منافع و ارزش‌ها را تولید می‌کنند (و این چیزی است که گاه بهترین تحقیقات تاریخی، مثل کارهای مکتب کمبریج، از آن غفلت می‌کنند).

علوم اجتماعی هم از سرآغاز خود، جزء مکمل این تلاش برای ساختن و پرداختن [مفهوم] دولت بوده است که این خود جزئی از واقعیت دولت است. تمامی مسائلی که در ارتباط با بروکراسی مطرح است، از جمله مسئله بی‌طرفی و خنثی بودن [آن نسبت به ارزش‌ها، و منافع طبقه حاکم سیاسی یا اقتصادی]، در ارتباط با جامعه‌شناسی هم مطرح می‌شود؛ تفاوت در این است که در اینجا مشکل در سطح پیچیده‌تری مطرح است، چرا که این بار جامعه‌شناسی باید از بی‌طرفی خود [و نه بی‌طرفی یک موجود ثالث] نسبت به دولت بحث کند.

به همین دلیل باید از تاریخ اجتماعی علوم اجتماعی خواست تا تمامی ملحقات ناخودآگاه دنیای اجتماع، از جنس مسئله، نظریه، روش، مفهوم و

غیره، را که محصول علوم اجتماعی است، بازنماید. به این ترتیب درمی یابیم که علوم اجتماعی در معنای مدرن آن، هرگز (آنچنان که بعضی عنوان کرده اند، و برای بی اعتبار کردن آن، سوسیولوژی و سوسیالیسم را یکی گرفته اند) جایگاهی برای ابراز مستقیم تنازعات طبقاتی نیست؛ بلکه بیشتر پاسخی است به مسائلی که این جنبش ها، و بحث های نظری که در پی آنها می آید، پیش می کشند: نخستین مدافعان علوم اجتماعی بشردوستان و اصلاح طلبانی بودند که، به عنوان پیشگامان خیرخواه طبقه مسلط، از «اقتصاد سیاسی» (علم کمکی علوم سیاسی) انتظار حل «مسائل اجتماعی» و به ویژه حل مسائلی را داشتند که افراد و گروه های «مسئله دار» به بار می آوردند [به این ترتیب، علوم اجتماعی پیش از آن که ابزاری بوده باشد که لایه های پایینی اجتماع یا جریان سیاسی ای که آن را نمایندگی می کند، یعنی سوسیالیسم، برای به کار بردن علیه دولت و طبقه مسلط درست کرده باشد، ابزاری بوده است که مسائل اجتماعی را از دید دولت و طبقه مسلط تعریف کرده است].

یک نگاه مقایسه ای به پیشرفت علوم اجتماعی حکایت از آن دارد که الگویی که بخواند تغییرات وضعیت این رشته ها را بر حسب ملت ها و دوره ها (زمان ها و مکان ها) توضیح دهد باید دو عامل اساسی را در نظر بگیرد: یکی شکلی که تقاضای اجتماعی شناخت دنیای اجتماع خصوصاً بر اساس فلسفه مسلط در بروکراسی دولت (به ویژه لیبرالیسم) به خود می گیرد؛ یک تقاضای قوی دولتی که قادر است شرایط مناسب برای پیشرفت علم اجتماعی را تضمین کند که نسبتاً مستقل از نیروهای اقتصادی ولی در بست در اختیار مسائلی است که دولت به عنوان مسئله تعریف می کند. دیگری میزان استقلال نظام آموزشی و حوزه علم نسبت به نیروهای اقتصادی و سیاسی مسلط است؛ استقلالی که به طور همزمان یک پیشرفت قوی جنبش های اجتماعی و نقد

اجتماعی قدرت و یک ناوابستگی قوی متخصصان (مثلاً دورکیمی‌ها) نسبت به این جنبش‌ها را الزام می‌کند.

تاریخ تأیید می‌کند که علوم اجتماعی فقط در صورتی می‌توانند استقلال خود را نسبت به فشارهای تقاضای اجتماعی افزایش دهند و از این طریق شرط اصلی حرکت به سوی علمی شدن بیشتر را محقق کنند که به دولت اتکا ورزند: در چنین حالتی، این خطر پیش می‌آید که استقلال خود را نسبت به دولت از دست بدهند، مگر در صورتی که حاضر باشند از آزادی (نسبی) که دولت برای آنان فراهم آورده است، علیه خود دولت استفاده کنند.

انباشت سرمایه

فرمول معروف ماکس وبر («دولت یک مجتمع انسانی^۱ است که انحصار استفاده مشروع از خشونت فیزیکی در یک سرزمین معین را با موفقیت از آن خود می‌کند») با تغییر فرم می‌تواند به صورت زیر درآید: دولت یک X [موجود مجهولی که باید تعیین هویت شود] است که انحصار استفاده مشروع از خشونت فیزیکی و خشونت نمادین را بر یک سرزمین معین و روی مجموعه جمعیت متعلق به آن، با موفقیت از آن خود می‌کند. اگر دولت یک راهکار اعمال خشونت نمادین است، به این سبب است که، در عین حال، در دو قالب متجسد می‌شود: در عینیت، در قالب ساختارها و ساختکارهای ویژه [سیاسی و اجتماعی...]، و در ذهنیت، یا به تعبیر دیگر در مغز و اعصاب، در قالب ساختارهای ذهنی و الگوهای درک و اندیشه. از آنجا که چنین دولتی محصول فرآیندی است که آن را به طور موازی درون ساختارهای اجتماعی و درون ساختارهای فکری تطبیق‌یافته با آن تأسیس می‌کند، این مؤسسه

تأسیس شده، افراد را نسبت به این که او برآمده از یک رشته طولانی از فعالیت‌های تأسیسی است به فراموشی می‌اندازد و خود را با تمامی ظواهر یک پدیده طبیعی به منصف ظهور می‌گذارد.

برای همین است که هیچ ابزاری برای گسستن [از روایت طبیعی‌نمای این پدیده مصنوع] قوی‌تر از بازسازی مرحله پیدایش آن نیست. این بازسازی، با بازآشکار کردن جدال‌ها و رویارویی‌های آغازین، و، به موازات آن، مطرح کردن موارد ممکن که از آن حذر شده است، امکان شکل دیگری [برای دولت] جز آنچه تا کنون داشته (و اینک نیز دارد) را مطرح می‌کند و، از خلال این اتوپای عملی، این امکان را که در میان تمامی امکانات، تحقق یافت به بازپرسی می‌گذارد [تا معلوم شود چگونه شد که از میان تعداد کثیری از اشکال رقیب که دولت می‌توانست به خود بگیرد، آن شکلی را به خود گرفت که ما اینک به عنوان تنها شکل ممکن آن می‌شناسیم]. برآدم تا، ضمن دوری از هوس تحلیل ماهیتی، ولی با نیت استخراج نامتغیرها، الگویی برای ظهور دولت پیشنهاد کنم، که، به گونه‌ای سازمند منطق صرفاً تاریخی‌ای را که در پایان آن، چیزی تحقق یافت که ما آن را دولت می‌نامیم، توضیح دهد. و این پروژه‌ای است دشوار و نزدیک به غیرقابل تحقق، چرا که مستلزم آشتی دادن دقت و هماهنگی ساخت نظری و تطبیق با داده‌های تجربی تقریباً احصاء‌ناپذیری است که به واسطه تحقیقات تاریخی به دست آمده است.

برای معلوم کردن میزان دشواری این کار، نقل قولی را از یک مورخ می‌آورم که البته به دلیل محدود بودن او به حوزه تخصصی خویش [و عدم آشنایی با ابعاد فلسفی و جامعه‌شناختی موضوع] اشاره او کاملاً ناقص است: «بخش‌هایی از علم تاریخ که فراموش شده‌ترین قسمت آن است در منطقه

مرزی میان این تخصص و تخصص‌های دیگر قرار دارد. مثلاً مطالعه در باب حکومت^۱ مستلزم موارد زیر است: شناخت نظریه‌های حکومت (که همان تاریخ اندیشه سیاسی است)، شناخت رفتار حکومت (که همان تاریخ مؤسسات حکومتی است)، و بالاخره شناخت عناصر حکومت (که همان تاریخ اجتماعی است)؛ اما، تعداد اندکی از تاریخ‌دانان این توانایی را دارند که از این تخصص‌های متفاوت با عمق کافی بهره‌مند باشند. [...] علاوه بر این موارد، بخش‌های دیگری از مناطق مرزی تاریخ وجود دارد که محتاج مطالعه و بررسی است. بدون آشنایی کافی با مواردی مثلاً تکنیک جنگ در سرآغاز عصر مدرن، به دشواری می‌توان اهمیت تلاش‌های تدارکاتی صورت‌گرفته توسط یک حکومت در یک اردوی خاص را [به عنوان یک مسئله تاریخی] برآورد کرد. اما پیچیدگی کار در این است که این‌گونه مسائل فنی نباید به سادگی از منظر یک تاریخ‌نگار نظامی به معنای سستی کلمه مورد مطالعه قرار گیرد؛ مورخ نظامی می‌باید علاوه بر این مورخ حکومت هم باشد. همین بحث در موارد دیگر از جمله تاریخ مالیه صدق می‌کند. متأسفانه شعبه‌شعبه شدن علم تاریخ در زیرگروه‌هایی که هر یک محدوده انحصاری متخصص آن است، در این دشواری بی‌تأثیر نبوده است.^۲

دولت محصول فرآیند تراکم انواع مختلف سرمایه از قبیل سرمایه نیروی فیزیکی یا ابزارهای اجبار (ارتش، پلیس)، سرمایه اقتصادی، سرمایه فرهنگی

1- Gouvernement

2- Richard Bonney, "Guerre, fiscalité et activité d'État en France (1500-1660): Quelques remarques préliminaires sur les possibilités de recherche", in Ph. Genet et M. Le Mené (éd.), *Genèse de l'Etat moderne, Prélèvement et redistribution*, Paris, Éd. du CNRS, 1987, p. 193-201; cit. p. 193.

یا، به تعبیر بهتر، سرمایه اطلاعاتی و سرمایه نمادین است؛ تراکمی که، به دلیل همین ماهیت تراکمی آن، دولت را به دارنده نوعی فرا-سرمایه^۱ بدل می‌کند که بر انواع دیگر سرمایه و صاحبان آن قدرت اعمال نفوذ می‌یابد. تراکم انواع مختلف سرمایه (که موازی با تراکم حوزه‌های مختلف متناظر با آن است) به ظهور یک سرمایه خاص دولتی منجر می‌شود که دولت را قادر می‌کند تا بر حوزه‌های مختلف و بر انواع مختلف سرمایه‌های خاص، و به خصوص بر نرخ تبدیل میان آن سرمایه‌ها و بر روابط قدرت میان دارندگان آن سرمایه‌ها، اعمال نفوذ کند. از مطلب فوق به این نتیجه می‌رسیم که تحقق دولت حرکتی است موازی تحقق حوزه قدرت که این حوزه فضای بازی‌ای است که دارندگان سرمایه‌های گوناگون، به ویژه برای اعمال قدرت بر دولت، درون آن به نبرد می‌پردازند؛ منظور از اعمال قدرت بر دولت، اعمال قدرت بر سرمایه دولتی^۲ است که قدرت اعمال نفوذ بر انواع مختلف سرمایه و بازتولید آن (خصوصاً از طریق نظام آموزشی) است.

اگرچه ابعاد مختلف این فرآیند تراکم (نیروهای نظامی، مالیات، حقوق و غیره) به طور متقابل وابسته‌اند، اما به حسب ضرورت شرح و تحلیل باید آن‌ها را جداگانه مورد بررسی قرار داد.

در اکثر الگوهایی که برای تبیین پیدایش دولت عرضه شده است، تراکم سرمایه نیروی فیزیکی بیشتر مورد توجه بوده است: از مارکسیست‌ها که مایل‌اند دولت را به عنوان یک اسباب ساده اجبارگری و اعمال زور ملاحظه کنند تا ماکس وبر و تعریف کلاسیک او از دولت [دارنده انحصاری حق اعمال خشونت مشروع] و باکسانی چون نوربرت الیاس^۳ یا شارل تیلی^۴. قائل

1- Méta-Capital

2- Capital étatique

3- Norbert Elias

شدن به این که نیروهای اجبارگر (ارتش و پلیس) متراکم می‌شوند، به این معنا است که سازمان‌هایی که برای تأمین نظم مأموریت دارند، به تدریج از جهان اجتماع عادی جدا می‌شوند؛ که خشونت جسمانی صرفاً از طریق گروه‌های دوره‌دیده، منظم و به صورت متمرکز برنامه‌ریزی شده و مأموریت‌یافته صورت می‌گیرد که دارای هویت روشنی در متن اجتماع هستند؛ که ارتش حرفه‌ای به تدریج اشکال فتودالی نظامی‌گری را از عرصه خارج می‌کند و به این ترتیب نجیب‌زادگان [شوالیه‌ها] را از حیث موقعیت انحصاری آنان به عنوان سلحشور تهدید می‌کند. (باید فضیلت استخراج تمامی مضامین تلویحی تحلیل وبری [در خصوص تعریف دولت به دارنده انحصار اعمال خشونت] را برای نوربرت الیاس به رسمیت شناخت. او نشان داد که دولت نتوانست انحصار خشونت را برای خود تضمین کند، بدون این که به تدریج رقبای داخلی خود را از داشتن ابزارهای خشونت فیزیکی و حق به کار بردن آن محروم کند و به این ترتیب به تعیین یکی از ابعاد اصلی «فرآیند تمدن» کمک کند.)

دولت تازه متولد شده می‌بایست نیروی فیزیکی خود را در دو زمینه متفاوت تحکیم می‌کرد: در خارج، نسبت به دیگر دولت‌ها، اعم از موجود یا بالقوه (سلاطین رقیب) از طریق جنگ برای زمین، که مستلزم ایجاد ارتشی نیرومند بود؛ و در داخل، نسبت به مخالفان قدرت (شاهزادگان) و در مقابله با مقاومت‌ها (ی طبقه زیر دست). نیروهای مسلح به تدریج شاخه‌شاخه شدند، از یک سو، نیروهای ارتشی، با هدف حضور در رقابت‌های بین‌دولتی، و، از سوی دیگر، نیروی پلیس، با هدف حفظ نظم داخلی. (در جوامع بدون دولت، همچون کابیلی قدیم یا ایسلند قدیم مأموریت اعمال خشونت به یک گروه

متخصص که به وضوح در متن جامعه جایگاه تعریف شده‌ای داشته باشد، محول نشده بود. در چنین شرایطی منطق انتقام شخصی و قبیله‌ای، یا خوددفاعی ناگزیر بود. از اینجا مشکلی پیش می‌آمد دایر بر این که: آیا عمل دادخواهی فردی که به صحنه‌های تراژیک منجر می‌شود، به اندازه ظلم ظالم از ماهیت جرم برخوردار نیست؟ سوآلی که پذیرش مشروعیت دولت آن را به فراموشی برد و فقط در بعضی شرایط حساس مطرح می‌شود.

تراکم سرمایه نیروی فیزیکی مستلزم ایجاد یک سیستم مالیاتی کارآمد است، که خود موازی یکی کردن فضای اقتصادی (ایجاد یک بازار ملی) است. مالیات‌گیری دولت [مدرن] استبدادی مستقیماً متوجه تک‌تک افراد است - و نه، همچون مالیات‌گیری فئودالی صرفاً ناظر به وابستگان [تیولداران]، که، به نوبت خود، می‌توانستند از افراد زیردست [رعیت‌ها و خرده‌مالکان] مالیات بگیرند. مالیات دولت، که در آخرین دهه قرن هفدهم رواج یافت، در ارتباط با افزایش هزینه‌های جنگ رو به رشد گذاشت. الزامات دفاع از سرزمین، که ابتدا شأنیت گاه و بیگاه داشت [و حسب مورد حمله دشمن مطرح می‌شد]، به تدریج توجیهی مداوم می‌یافت و هویتی «اجباری» و «قاعده‌مند» به خود می‌گرفت که بر اساس آن مالیات‌گیری از طرف شاه به صورت دائم و مستقیم یا غیرمستقیم بر تمام گروه‌های اجتماعی تحمیل می‌شد.

به این ترتیب بود که به تدریج منطق اقتصادی کاملاً ویژه‌ای شکل گرفت که بر مالیات‌گیری بدون عوض و نوعی بازتوزیع متکی بود که همچون اصل تبدیل سرمایه نمادین، که پیش از همه بر شخص پادشاه متمرکز بود، عمل می‌کرد، [ارزش این مالیات تنها ارزش اقتصادی نبود، بلکه همین که، از طریق توزیع مجدد این پول میان اطرافیان و کارگزاران، اقتدار بی‌رقیب شاه به

رسمیت شناخته می‌شد سرمایه‌ای نمادین برای او فراهم می‌آمد. (شایسته است که عبور تدریجی از بهره‌وری «خانوادگی-ارثی»^۱ یا بهره‌وری «فئودالی» پادشاه از درآمدهای مالیاتی که در آن بخش مهمی از درآمد عمومی صرف بذل و بخشش‌هایی می‌شد که شاه را نسبت به رقبای بالقوه او حق‌شناس نشان می‌داد - و، از طریق عمل مالیات‌گیری از طرف بزرگان مشروع تلقی می‌شد - به بهره‌وری «دیوان‌سالارانه» و استفاده از مالیات به عنوان «مخارج عمومی»، به صورت دقیق مورد تحلیل قرار گیرد؛ تغییر شکلی که یکی از ابعاد اساسی تولد دولت «غیرشخصی» است.)

تأسیس نظام مالیاتی (به رغم مقاومت‌های مالیات‌دهندگان) با توسعه نیروهای مسلح که برای گسترش و حفظ سرزمین تحت سلطه ضروری است، یک رابطه علیت دوری^۲ دارد: مالیات اجازه توسعه نیروهای مسلح را می‌دهد و نیروهای مسلح اجازه توسعه مالیات‌گیری را. نهادینه کردن مالیات محصول یک جنگ داخلی جدی بود که عوامل حکومتی علیه مقاومت اشخاصی به راه انداختند، که با شناخت خود به عنوان مشمول، به عنوان مالیات‌دهنده، در واقع خود را، اگر نه صرفاً، دست‌کم اصولاً، به عنوان فاعل شخصی^۳ باز شناختند. مطابق احکام سلطانی چهار درجه تنبیه در حق کسانی که از پرداخت مالیات طفره می‌رفتند اعمال می‌شد: توقیف اموال، اعمال فشار فردی (زندان)، اعمال فشار جمعی، الزام به ارائه خدمات اسکان به نیروهای جنگی. در چنین شرایطی موضوع مشروعیت مالیات به هر صورت پذیرفته می‌شد (باید ملاحظه نوربرت الیاس را مبنی بر این که نخستین مالیات‌گیری‌ها

1- Patrimonial

2- Causalité circulaire

3- Sujet

همچون نوعی باج خواهی جلوه کرد، تأیید نمود). این یک امر تدریجی بود که افراد بتوانند مالیات را به عنوان نوعی خراج ضروری تلقی کنند که از مرز رفع نیازهای شخص پادشاه فراتر می‌رود و به یک «پدیده افسانه‌ای» به نام دولت تعلق می‌گیرد.

امروز نیز فرارهای مالیاتی مؤید این مدعا است که مشروعیت مالیات امری به خودی خود نیست. می‌دانیم که در مراحل اولیه مالیات‌گیری، مقاومت مسلحانه مشمولان مالیاتی در مقابل مؤدیان نافرمانی در برابر دستورات سلطانی [به طور کلی] تلقی نمی‌شده است، بلکه دفاعی اخلاقاً مشروع از حقوق خانواده بر ضد نظامی انگاشته می‌شد که در آن، افراد، شخص پادشاه را به درستیکاری و رفتار پدران قبول نداشتند.^۱ از مزرعه‌داران بزرگ مرتبط با خزانه شاهی تا آخرین خرده مالکان که مالیات محلی می‌پرداختند، همواره سوءظن خیانت و غصب در حق مالیات‌بگیران وجود داشت، و رشته طویلی از مؤدیان دون پایه مالیاتی، که اغلب از حقوق کافی برخوردار نبودند، متهم به فساد مالی بودند، و این همان قدر در نگاه مالیات‌دهندگان که در نگاه مأموران رده بالا.

باورمند بودن به یک صفت متعالی برای مأموران عالی‌رتبه حکومت که آنان را از بازرسی‌های سخت در امان می‌داشت، ناشی از جدایی میان شاه و عوامل دغلكاری بود که شاه و مردم را به یک‌سان فریب می‌دادند. (این انفصال شاه یا دولت از تبلور عینی قدرت [که در رده‌های پایین‌تر از آنان یعنی مأموران مستقیم مشاهده می‌شود] شکل تمامیت یافته خود را در افسانه «پادشاه پنهان» می‌یابد).^۲

1- Cf. J. Dubergé, *La Psychologie sociale de L'impôt*, Paris, PUF 1961, et G. Schmolders, *Psychologie des finances et de l'impôt*, Paris, PUF 1973.

2- Cf. Y. M. Bercé, *Le Roi caché*, Paris, Fayard, 1991.

جمع آوری نیروهای مسلح و جمع آوری منابع مالی برای تجهیز آنان بدون جمع آوری یک سرمایه نمادین رسمیت و مشروعیت ممکن نیست. این مهم است که مأمورانی که مسئول تحصیل مالیات‌اند و این ظرفیت را دارند که وجوه دریافتی را به حساب خود واریز نکنند، و نیز روش‌های قانونی و اجرایی که به کار می‌بندند - از قبیل وحدت رویه، ضبط و ثبت و بایگانی، حل و فصل منازعات [معمول بر سر میزان ممیزی]، راه و رسم اقامه دعوا [علیه مالیات‌گریزان]، کنترل اسناد و غیره - به گونه‌ای باشند که بتوانند خود را به عنوان افراد و رفتارهای مشروع بیاورانند و جایبندازند؛ لازم است به گونه‌ای باشند که «به مجرد ظاهر شدن شخصی در اجتماع به راحتی معرف وقار و قدرت باشند»، «مأموران لباس مخصوص نوکری [دولت] را به تن داشته باشند و با نشان‌های ویژه او اقتدار یابند، و دستورات را به نام او ابلاغ کنند»؛ همچنین مهم است که مالیات‌دهندگان خرده‌پا بتوانند «لباس‌های مخصوص خدمتگزاری نگهبانان، پلاک‌های کلبه‌های موقت محل کار و استراحت این مأموران مالیاتی و... را باز شناسند» و «نگهبانان مزارع، مأموران مالیه،... را که آماج نفرت و تحقیراند، از شهسواران شاهی، تیراندازان داروغه‌خانه و این‌ها را از دژبانی قصر یا از محافظان مخصوص که معروف است به خاطر کلاهشان که رنگ لباس سلطانی دارد غیرقابل تعرض‌اند» تمیز دهند.^۱

تمامی محققان این عرصه موافق‌اند که توسعه تدریجی شناسایی مشروعیت مالیات‌گیری‌های رسمی را به ظهور نوعی ملی‌گرایی گره بزنند. و این هم البته محتمل است که تحصیل عمومی مالیات به تحقق وحدت سرزمین

1- Y.-M. Bercé, "Pour une étude institutionnelle et psychologique de L'impôt modern", in *Genèse de L'Etat modern*, op. cit.

یا، به طور دقیق‌تر، به ساختن دولت هم در عالم واقع و هم در عالم باورهای ذهنی کمک کرده باشد؛ دولت، به عنوان سرزمینِ دارای وحدت سیاسی، به عنوان واقعیتی که به واسطهٔ گردن گذاشتن به الزام‌های مشترکی تحقق یافته است که این الزام‌ها خود از سوی ملاحظات مشترک دفاعی تحمیل شده‌اند. همچنین ممکن است که این خود آگاهی «ملی» ابتدا در میان اعضای نهادهای نمایندگی رشد کرده باشد که ظهور این نهادها در اتصال با بحث مالیات بوده است [انقلاب‌هایی که به ظهور نهادهای نمایندگی یعنی پارلمان‌ها انجامید، مثلاً در انقلاب شکوهمند انگلستان و انقلاب کبیر فرانسه، عمدتاً ناشی از بحران‌های مالیاتی بود. مجالس مهم‌ترین وظیفه‌ای که برای خود قائل بودند نظارت بر امر مالیات بود]: می‌دانیم که چنین مراکزی در حدودی به اخذ مالیات رضایت می‌دهند که انگیزهٔ آن نه منافع خصوصی پادشاه، که منافع کشور باشد، که مهم‌ترین مؤلفه آن ملزومات دفاعی مملکت است. دولت به صورت تدریجی در فضایی قرار می‌گیرد که هنوز آن فضای ملی که بعداً به آن تبدیل می‌شود نیست ولی قبل از آن در شکل یک قلمرو اختیارات حاکمیت ظاهر می‌شود، که علامت آن می‌تواند انحصار ضرب سکه باشد (چیزی که آرزوی شاهان عصر فتودالیت و بعدها ایده آل پادشاهان فرانسه شد، با این مبنا که تنها بهره‌ای که در حوزهٔ حکومتی آنان به رعیت می‌رسد همین استفاده از پول رایج است، و این هدفی بود که تا زمان لویی پانزدهم صورت واقعیت به خود نگرفت) و نیز در شکل حامی یک ارزش نمادین متعالی.

گردآوری سرمایهٔ اقتصادی، متکی به ایجاد یک نظام مالیاتی واحد، مقتضی گردآوری سرمایهٔ اطلاعاتی است (که سرمایهٔ فرهنگی یکی از ابعاد آن است) و این [از طریق پخش یکسان اطلاعات] یگانه‌سازی بازار فرهنگ را با خود همراه می‌آورد. (شایستهٔ یادآوری است که قدرت‌های عمومی بسیار

زود تفتیش‌هایی را در باب وضعیت درآمدهایی [مالیاتی دولت] به راه انداختند، مثلاً از سال ۱۲۲۱، نطفه بودجه‌نویسی بسته شد و تهیه سیاهه‌ای از مداخل و مخارج عملی شد). دولت اطلاعات را جمع‌آوری، پردازش و سرانجام بازتوزیع می‌کند، و خصوصاً نوعی وحدت نظری بر مجموعه آن اعمال می‌کند. دولت با قرار دادن خود در جایگاه همه، در جایگاه جامعه در کلیت آن، در واقع مسئول تمامی اعمالی است که ذیل عنوان جمع‌بندی می‌گنجد، به خصوص از طریق سرشماری و آمار یا به وسیله دیوان محاسبات عمومی، و نیز مسئول تمامی اعمالی است که تحت عنوان عینیت‌بخشی می‌گنجد، چون نقشه‌کشی، نمایش یک بعدی، تجسم فضایی، یا، به طور ساده، به وسیله نوشته‌جات؛ ابزار انباشتن شناخت (مثلاً از طریق آرشیوها) و ابزار تنظیم و طبقه‌بندی و یگانه‌سازی معرفتی است که متضمن یک متمرکز کردن و انحصاری کردن [سرمایه اطلاعاتی] به نفع عالمان و درس‌خوانده‌ها است [چون مکتوب است].

فرهنگ یگانه‌ساز^۱ است: دولت به یگانه کردن بازار فرهنگی، از طریق یکی کردن تمامی قوانین حقوقی، زبانی، محاسباتی، و از طریق هم‌سنخ کردن اشکال ارتباط و خصوصاً از طریق نظام یگانه دیوان‌سالاری (مثلاً مجموعه‌های دستورالعمل اداری، آیین‌نامه‌ها و غیره) کمک می‌کند. از خلال نظام‌های طبقه‌بندی (به ویژه جنس و سن) که در فرآیندهای اداری، در ساختارهای آموزشی، در حقوق، در آداب و مراسم اجتماعی جا افتاده است و به خصوص در مورد انگلستان و ژاپن قابل توجه است، دولت ساختارهای فکری را تحمیل می‌کند که در فکر فرهیخته همان جایگاهی را دارد که شکل‌های اولیه طبقه‌بندی (که دورکیم و موس توصیف کرده‌اند) در «فکر

وحشی؛ و از این طریق به ساختن چیزی کمک می‌کند که معمولاً از آن به هویت ملی - یا در زبانی سستی تر خصوصیت ملی - تعبیر می‌شود. (این خصوصاً از برکت مدرسه است که، با عمومی شدن آموزش ابتدایی در قرن نوزدهم، کنش یگانه‌ساز دولت در باره فرهنگ، که عنصر اساسی در ساختن دولت - ملت است، اعمال می‌شود. آفرینش جامعه ملی تالی تلو تصدیق امکان آموزش یکنواخت برای همه است. وقتی تمامی افراد در مقابل قانون برابر باشند، دولت حق دارد از این افراد شهروندانی بسازد که از امکانات فرهنگی برای اعمال فعالانه حقوق شهروندی خود بهره‌مند باشند.)

نظام آموزشی، با تحمیل یک فرهنگ مسلط که از طریق تلقین و تکرار عام (در محدوده‌های قلمرو اختیاراتش) به یک فرهنگ ملی مشروع تبدیل می‌شود، و خصوصاً از برکت آموزش تاریخ و، به ویژه، تاریخ ادبیات، مبانی یک «دین دنیایی»^۱ واقعی [یعنی همان فرهنگ ملی مشروع] و، به صورت دقیق‌تر، پیش‌فرض‌های مبنایی تصور (ملی) از خود را ترسیخ می‌کند، از همین طریق، همچنان که فیلیپ کوریگان^۲ و درک سائر^۳ نشان داده‌اند، انگلیسی‌ها به نحو گسترده‌ای - یعنی فراتر از مرزهای طبقه مسلط - به آیین یک فرهنگ گرویده‌اند که از دو حیث دارای ویژگی است، به عنوان یک فرهنگ بورژوازی و به عنوان یک فرهنگ ملی، که چیزی مثل افسانه انگلیسی^۴ هم آن را تقویت می‌کند؛ افسانه‌ای که عبارت از مجموعه‌ای از اوصاف تعریف‌ناپذیر و (برای غیرانگلیسی‌ها) تقلیدناپذیر همچون معقولیت، اعتدال، عمل‌گرایی، خصومت با ایدئولوژی، خارق‌العاده بودن و

1- Religion civique

2- Philip Corrigan

3- Derek Sayer

4- Englishness

شگفت‌انگیزی است.^۱ این خصیصه ملی‌گرایی در انگلستان، که با یک تداوم فوق‌العاده (مثلاً از طریق آیین‌های حقوقی یا آداب و رسوم خانواده سلطنتی) یک سنت بسیار قدیمی را جاودانه می‌کند، یا در ژاپن، که ایجاد فرهنگ ملی مستقیماً به ایجاد دولت گره خورده است، به وضوح قابل رویت است، اما در فرانسه [همین ملی‌گرایی] زیر صورتک جلوه‌ها و جنبه‌های عام‌گرا و جهانی پنهان می‌شود: تمایل طبیعی به ملاحظه الحاقات خارجی فرهنگ ملی همچون علامت ارتقاء به درجات بالاتری از عام‌گرایی و جهان‌گرایی همان قدر پایه گذار نگرش یکنواخت‌کننده خشن سنت جمهوری خواهی است (سنتی که خصوصاً از افسانه انقلاب جهان‌شمول تغذیه شده است) که پایه گذار اشکال بسیار فاسد سلطه‌جویی عام‌گرا^۲ و ملی‌گرایی بین‌المللی^۳ است.^۴

یگانه‌سازی فرهنگی و زبانی ملازم تحمیل زبان و فرهنگ مسلط به عنوان مشروع، و طرد تمامی موارد دیگر (مثلاً لهجه‌های محلی) به عنوان ناشایسته و غیراصیل است. نتیجه ورود یک زبان یا یک فرهنگ خاص به حوزه عمومیت، فرستادن سایر زبان‌ها و فرهنگ‌ها به حوزه خصوصیت است؛ به تعبیر دیگر، از آنجا که همه گیر شدن توقعاتی که این‌گونه شکل می‌گیرد [مثلاً

1- Ph. Corrigan et D. Sayer, *The Great Arch, English State Formation as Cultural Revolution*, Oxford, Basil Blackwell, 1985, p. 130.

2- Impérialisme Universaliste

3- Nationalisme internationaliste

4- Cf. P. Bourdieu, (Deux impérialisme de l'universel) in C. Fauré et T. Bishop (éd.), *L'Amérique des Français*, Paris, Françoise Bourin, 1992, p. 149-155.

فرهنگ چنان در ژرفای نمادهای وطنی نفوذ می‌کند که هرگونه پرس و جوی انتقادی در باب کارکردهای متعدد و کارکرد عمومی آن می‌تواند در معرض خطر تلفی به عنوان خیانت و بی‌حرمتی به مقدسات فرار گیرد.

توقعاتی که از رهگذر عمومی شدن فرهنگ مصرف انبوه شکل می‌گیرد] با همه گیر شدن امکانات پاسخ به این توقعات همراه نیست، این فرآیند به انحصاری کردن امر جهان‌شمول به وسیله عده‌ای محدود و محروم کردن سایرین منجر می‌شود که گویی انسانیت‌شان دچار نقص عضو است.

سرمایه نمادین

همه چیز به جمع‌آوری سرمایه نمادین اقتدار به رسمیت شناخته شده باز می‌گردد که، گرچه در تمامی تئوری‌های پیدایش دولت مغفول بوده است، به صورت پیش شرط یا، دست کم، پیامد جمع‌آوری تمامی اشکال دیگر سرمایه ظاهر می‌شود. سرمایه نمادین، به هر گونه دارایی اطلاق می‌شود (به هر نوع سرمایه اعم از طبیعی، اقتصادی، فرهنگی، اجتماعی) هنگامی که این دارایی به وسیله آن دسته از اعضای اجتماع درک شود که مقولات فاهمه^۱ آنان چنان است که آنان را قادر می‌سازد که این دارایی را بشناسند (یعنی آن را ببینند) و به رسمیت بشناسند (یعنی برای آن ارزش قائل شوند). (یک مثال: شرف^۲ جوامع مدیترانه‌ای شکل الگوواری برای سرمایه نمادین است که صرفاً از برکت حسن شهرت وجود دارد، یعنی از برکت معرفی و بازنمایی که دیگران از این جوامع صورت داده‌اند، در حدودی که [این دیگران] در میان خود این اندازه اعتقادات مشترک دارند که به آنان اجازه می‌دهد بعضی از دارندگی‌ها و برازندگی‌ها را به عنوان نشانه شرافت یا بی‌شرافتی درک و تأیید کنند.) دقیق‌تر بگوییم، [سرمایه نمادین] شکلی است که هر نوع سرمایه به خود

1- Catégories de perception

2- Honneur

می‌گیرد وقتی که از رهگذر مقولات فاهمه‌ای درک می‌شود که محصول ذهنی شدنِ تقسیم‌بندی‌ها و تضادهایی است که در ساختار توزیع آن نوع سرمایه وارد شده است. (مثلاً تقسیم‌ها و تضادهایی از قبیل قوی / ضعیف، بزرگ / کوچک، غنی / فقیر، فرهیخته / بی‌فرهنگ و الخ). [به عنوان مثال، هنر شاعری یا داستان‌نویسی یک دارندگی است و برای عموم انسان‌ها به عنوان یک سرمایه فرهنگی مورد درک و تأیید است، اما این سرمایه فرهنگی در شرایط خاص به یک سرمایه نمادین تبدیل می‌شود. در شرایطی که بحث از مخاطبانی باشد که، متأثر از ساختارهای اجتماعی، شعر و داستان را از منظر و مقوله‌ای خاص مثلاً ناب / تقلیدی یا محکم / سست و... درک می‌کنند. برای چنین کسانی بعضی از شاعران یا نویسندگان، که حاصل کارشان، از نگاه اینان، ناب و محکم است علاوه بر سرمایه فرهنگی دارای نوعی اوتوریت و اعتبار می‌شوند که سرمایه نمادین نامیده می‌شود]. ربط این موضوع به بحث ما این است که دولت، به این دلیل که ابزارهای تحمیل و القاء اصول ماندگارِ نگرش و تقسیم‌بندی [مثلاً ابزار مدرسه برای تحمیل نگرش نسبت به این که شهروندی یعنی چه، و تقسیم‌بندی شهروند خوب / شهروند بد] را که مطابق ساختارهای خاص او باشد، در اختیار دارد، عالی‌ترین جایگاه برای جمع‌آوری و اعمال قدرت نمادین است.

فرآیند گردآوری سرمایه قضایی، شکل عینی شده و کدگذاری‌شده سرمایه نمادین [که در آن دولت اقتدار خود را به صورت یک نظامنامه قضایی در می‌آورد]، منطق ویژه خود را، که چیزی از جنس منطق گردآوری سرمایه نظامی یا سرمایه مالی نیست، دنبال می‌کند. در قرون دوازده و سیزده، در اروپا، حوزه‌های قضایی کشیشی، دادگاه‌های مسیحی و حوزه‌های قضایی

غیردینی (لائیک)، عدالت‌خانه شاهی، دادگستری‌های اربابی، دادگستری‌های شهری، تجاری و صنفی همزیستی مسالمت‌آمیز داشتند.^۱ حوزه حقوقی ارباب فقط بر روی دهقانان و کسانی که روی زمین او سکونت داشتند، اعم از اشراف، افراد غیر شریف ولی آزاد و زمین‌بندگان (سرف‌ها) که محکوم قوانین مجزایی بودند، باز بود. در ابتدا، حوزه قضایی پادشاه به حوزه دربخانه شاهی محدود بود و صرفاً در باب پرونده‌های تیول‌داران مستقیم و ساکنان زمین‌های شخصی او تصمیم [قضایی] می‌گرفت؛ اما همان‌طور که مارک بلوخ هم اشاره کرده است، عدالت‌خانه سلطنتی به تدریج در سراپای جامعه «درخزید».^۲ اگرچه این [گسترش خزنده عدالت‌خانه سلطنتی] حاصل یک نیت خودآگاه و به طریق اولی حاصل یک نقشه و برنامه نبود و هماهنگی‌ای میان متفعل‌شوندگان از این گسترش، خصوصاً شخص شاه و قضات او، در کار نبود، با وجود این، جنبش گردآوری [سرمایه قضایی برای شاه و دولت] علی‌الدوام به سمت معینی حرکت کرد که سرانجام از آن دستگاه قضایی [یگانه دولتی] زاده شد. [این دستگاه عبارت بود از] ابتدا حاکمان، چنان که «وصیت نامه فیلیپ اوگوست» (۱۱۹۰) از آن سخن گفته است، و پس از آن نایب‌الحکومه‌ها، افسران عالی‌رتبه ممالک محروسه سلطنتی، که کرسی‌های رسمی [قضاوت] را اشغال و حاکمان را کنترل کردند، و سپس با سن‌لویی، مجموعه‌های مختلف، شورای دولت، دیوان محاسبات، شورای قضایی، که بعدها نام پارلمان را به خود می‌گیرد و، با توجه به ثبات آن و نیز با توجه به این

1- Cf. A. Esmelin, *Histoire de la procédure criminelle en France*, Paris, 1882. et H. J. Berman, *Law and Revolution*, Harvard university Press, 1983.

2- M. Bloch, *Seigneurie française et Manoir anglais*, Paris, A. Colin, 1967, p. 85.

که اعضای آن منحصر در قانون‌شناسان^۱ بود، به یکی از ابزارهای عمده گردآوری قدرت قضایی در دست شاه تبدیل شد که از طریق ساختار استیناف اعمال می‌شد.

عدالت‌خانه شاهی اندک‌اندک بخش اعظم پرونده‌های مجرمان را که قبلاً به دادگاه‌های اربابی یا دادگاه‌های کلیسا می‌رفت، به خود جذب کرد: رسیدگی به جرایمی که به حقوق قلمرو سلطنتی خسارت می‌زد (نظیر توهین به مقام سلطنت، سکه‌سازی تقلبی، جعل مهرهای حکومتی) در انحصار نایب‌الحکومه‌های دربار بود؛ اما حقوق‌دان‌ها یک تئوری استیناف پرداختند که تمامی حوزه‌های قضایی ممالک محروسه سلطنتی را تحت نفوذ شاه قرار می‌داد. بر این مبنا، در عین آن که دادگاه‌های فتوآلی (اربابی) سخن اول را می‌گفتند، این پذیرفته شده بود که هر قضاوتی که یک ارباب در مقام قاضی ملک خود صورت می‌داد، اگر مخالف آیین‌های مملکتی بود، می‌توانست از سوی طرف تحت فشار قرار گرفته، به شاه ارجاع شود: این فرآیند دادرسی، که ابتدائاً، التماس و استغاثه خوانده می‌شد، خرده‌خرده به قالب ساختار استیناف درآمد. [به این ترتیب در واقع تمامی انواع دادگاه‌ها زیر سیطره قلمرو قضایی عدالت‌خانه شاهی درآمد و] قضات غیرحرفه‌ای دادگاه‌های اربابی به تدریج ناپدید شدند تا جای خود را به حقوق‌دانان حرفه‌ای یعنی همان افسران عدالت [خانه سلطنتی] بسپارند. جافتادن استیناف قاعده قلمرو صلاحیت را مطرح کرد: از ارباب دون‌پایه می‌توان به ارباب بلندپایه استیناف داد و از دوک یا کنت به شاه؛ یک ارباب دون‌پایه نمی‌توانست بدون رعایت سلسله مراتب مستقیماً به شاه استیناف دهد.

این گونه بود که سلطنت، با اتکا به منافع ویژه حقوق‌دان‌ها (مثال الگووار

منفعت عام) که با دولت حلقه‌های اتصال و منافع مشترک داشتند و، چنان که خواهیم دید، همه‌جور نظریه‌های توجیه‌گر می‌پرداختند که بر اساس آن شاه تجسم منافع عمومی و بنابراین مسئول امنیت و عدالت همگان است، کارآمدی قلمرو قضایی اربابی را محدود کرد و با قلمرو قضایی کلیسا هم همین کار را کرد، از جمله قدرت تبعید کلیسا را از آن گرفت.

فرآیند جمع‌آوری، سرمایه قضایی با فرآیند متفاوت شدن^۱ [یعنی همان لایه‌بندی طبقات اجتماعی که یکی از عوامل آن قدرت قضایی است] همراه است. پیکره قضایی سازمان می‌یابد و سلسله مراتب به خود می‌گیرد: حکام محلی قضات عادی می‌شوند که به پرونده‌های عادی رسیدگی می‌کنند؛ نواب حاکم و دادرسان درباری دوره‌گرد [که برای رسیدگی به پاره‌ای از پرونده‌ها به اقصی نقاط کشور سفر می‌کردند] یکجانشین می‌شوند؛ اینان مدام بر معاونان خود می‌افزایند، معاونانی که افسران غیر قابل خلع عدالت می‌شوند و به تدریج صاحب‌منصبان و نواب حاکم را از قدرت تهی می‌کنند و جایگاه قضایی آنان را به یک جایگاه صرفاً افتخاری و تشریفاتی فرو می‌کاهند.

قانون اساسی ۱۶۷۰ [فرانسه] فرآیند تراکم [قدرت قضایی] را که رفته‌رفته قلمرو قضایی کلیسایی و قلمرو قضایی اربابی را به نفع قلمرو قضایی سلطنتی از بین می‌برد، به جامه قانون درآورد. این اساسنامه پیروزی‌های روزافزون حقوق‌دان‌ها را تصویب کرد: صلاحیت دادرسی بر اساس محل و منطقه وقوع بزه به قانون بدل شد؛ برتری و حق تقدم قضات سلطنتی بر قضات اربابی را تأکید کرد؛ مواردی را که در انحصار قلمرو سلطنت بود، یک‌یک برشمرد؛ امتیازات کلیسایی را با این استناد که قضات استیناف همواره قضاوت سلطنتی خواهند بود، ملغا کرد. و خلاصه کلام این که حق قضاوت غیرمستقیم

و اعمال نظر در یک قلمرو (یک سرزمین) [به نمایندگی از طرف دولت] جای حق تقدم یا اقتدار مستقیماً اعمال شده بر افراد را گرفت. به این سان ساخته شدن ساختارهای حقوقی-اداری که اساس دولت است، در فرانسه، در معیت ساخته شدن صنف حقوق دان‌ها و آنچه که سارا هانلی^۱ آن را «*Family-State compact*» می‌نامد، صورت گرفت؛ این ساختار حاصل قراردادی بود میان دولت و صنف حقوق دان‌ها، که در جریان کنترل دقیق باز تولید خاص خود پا به عرصه وجود گذاشت «پیمان خانواده - دولت الگوی خانواده گون جالبی از اقتدار اجتماعی - اقتصادی فراهم آورد که بر الگوی دولت به عنوان قدرت سیاسی که به موازات آن در حال ساخته شدن بود، اثر گذاشت»^۲

جمع آوری سرمایه قضایی یک جنبه، کاملاً محوری، از فرآیند گسترده تر جمع آوری سرمایه نمادین، در اشکال مختلف آن، است که زیربست اقتدار ویژه صاحبان قدرت دولتی و علی‌الخصوص قدرت فوق‌العاده رمز آمیز آنان، یعنی قدرت انتصاب است. بر این اساس مثلاً، شاه می‌کوشد مجموعه گردش مناصب^۳ را که نجیب زادگان^۴ می‌توانند مدعی آن باشند، زیر کنترل خود درآورد: می‌کوشد تا صاحب‌الامر منافع مهم کلیسایی، احکام مناصب افتخاری، توزیع مقام‌ها و مسئولیت‌های نظامی، مناصب دربخانه شاهی و سرانجام و علی‌الخصوص عناوین اشرافی باشد. این‌گونه است که به تدریج

1- Sarah Hanely

2- S. Hanely, "Engendering the State: Family Formation and State Building in Early Modern France", French historical studies, 16 (1) printemps 1989, p. 4-27

3- Honneurs

4- Gentilshommes

درخواستِ محوری انتصاب پا می‌گیرد.

به یاد می‌آوریم که اشراف نمایشنامه آراگون، در تقابل با کسانی که به فرمان شاه به جامعه شرافت درمی‌آمدند خود را نجیب‌زادگان طبیعی می‌نامیدند. تمایز، که در منازعات درون جامعه اشراف، و منازعات میان اشراف و قدرت سلطنتی نقش آشکاری دارد، از اهمیت برخوردار است: این تمایز دو راه ورود به اشرافیت را در تضاد با هم قرار می‌دهد، راه اول، به اصطلاح «طبیعی»، چیزی به جز میراث اجدادی و به رسمیت شناخته شدن عمومی آن - از طرف اشراف دیگر و از طرف غیراشراف - نیست؛ راه دوم، که نوعی انتقال قانونی عنوان است، در واقع تجلیل شاه از کسانی است که به این لقب مفتخر می‌شوند. این دو شیوه تقدیس و تخصیص در زمانی طولانی هم‌زیستی کردند، اما چنان که ارلت ژوانا^۱ به خوبی نشان داده است، همراه با تمرکز قدرت تجلیل در دست پادشاه، شرافت اجدادی، که متکی به پذیرش آن از سوی شریف و وضع بود، و از طریق مبارزه و دلاوری مورد تأکید و دفاع قرار می‌گرفت، خرده‌خرده جای خود را به شرافت‌های نسبت داده شده از طرف دولت داد که، همچون اوراق بهادار یا عناوین آموزشی، در تمامی بازارهایی که تحت نفوذ دولت است، ارزش دارد. این‌گونه، پادشاه به صورتی فزاینده به انباشت سرمایه نمادین (همان چیزی که موسنیه آن را «وفاداری‌ها»^۲ می‌خواند) توفیق یافت، و قدرت او در توزیع این سرمایه در قالب اعطای منصب یا لقب، که پادشاه و قدرتدانی تلقی می‌شد، از رشد بازنايستاد: سرمایه نمادین نجیب‌زادگی (یعنی شرف، افتخار، اشتهار) که

1- A. Jouanna, *Le Devoir de révolte, La noblesse française de l'Etat moderne, 1559-1561*, Paris, Fayard, 1989.

2- R. Mousnier, *Les institutions de France sous la monarchie absolue, I*, Paris, PUF, 1980, p. 94.

متکی به یک منزلت اجتماعی بود و به صورت ضمنی و نامصرح از طریق یک اجماع اجتماعی کم یا بیش خود آگاه پذیرفته شده بود، یک عینیت قانونی پیدا می‌کند که حالتی تقریباً اداری و دیوان سالارانه دارد؛ (و این، در قالب فرامین و داوری‌هایی که کاری جز تصویب و امضای آن اجماع نیست). در «جستجوهای بزرگ اشرافیت» که لویی چهاردهم و کُلبَر صورت دادند دلالتی بر این موضوع می‌توان یافت: حکم ۲۲ مارس ۱۶۶۶ تأسیس «یک سیاهه شامل نام، لقب، مسکن و سلاح نجیب‌زادگان واقعی» را مقرر می‌دارد. مباحثان مشغول اجرای این فرمان عناوین اشرافی را از غربال عبور دادند (اطرافیان شاه در باب معنا و مصداق نجیب‌زاده واقعی وارد مناقشه می‌شدند). با اشرافیت لباس، که موقعیت خود را مدیون سرمایه فرهنگی خویش است، به منطق انتصاب دولتی و شرافت شغلی مبتنی بر عنوان تحصیلی، بسیار نزدیک می‌شویم.

لُب کلام این که، به این ترتیب، از یک سرمایه نمادین بسیط و غیربرنامه‌ریزی شده، که صرفاً مبتنی بر پذیرش و شناسایی جمعی است، به یک سرمایه نمادین عینی شده^۱، قانون‌مند شده، توکیل و تضمین شده به وسیله دولت دیوان سالاری شده، عبور کرده‌ایم. تجلی دقیق این عبور در قوانین تحدید تجمل مشاهده می‌شود که تلاش دارد به شیوه سلسله مراتبی سختگیرانه‌ای توزیع ظواهر نمادین (خصوصاً در آنچه راجع به لباس‌های اشرافی است) را در میان اشراف و غیراشراف و نیز در میان رده‌های متفاوت اشراف قاعده‌مند کند^۲. دولت استفاده از لباس و تزیینات طلا، نقره و حریر در آن را کنترل می‌کند: با چنین کنترلی، از اشراف در مقابل دست‌اندازی‌های

1- Objectivé

2- M. Fogel, "Modèle d'état et modèle social de dépense: les lois somptuaires en France de 1485 a 1560" in Ph. Genet et M. Le Mené, *Genèse*, op. cit., p. 227-235.

غیراشراف [که با استفاده از چنان تزیناتی خود را به صورت نجیب‌زادگان جلوه می‌دهند] دفاع می‌کند، اما، در عین حال، با این‌گونه رفتارها، کنترل خود بر سلسله مراتب درون اشراف را نیز تقویت می‌کند و توسعه می‌دهد.

افول قدرت توزیع مستقل اکابر [یا به زبانی دیگر، برهم خوردن نظم توزیع طبیعی اشراف در اجتماع] به سمت و سوی می‌رود که انحصار تجلیل را برای شاه تضمین می‌کند و تغییر شکل گسترندهٔ مناصب که پاداش مقامات و مسئولیت‌هایی تلقی می‌شود که خبرویت می‌خواهد و ذیل شرافت شغلی جای می‌گیرد و متضمن نوعی سامان دیوان‌سالارانه است، انحصار عزل و نصب را برای او تضمین می‌کند. این‌گونه، به تدریج این شکل فوق‌العاده رمزآمیز قدرت که همان قدرت عزل و نصب مأموران عالی‌رتبهٔ دولت است نهادینه می‌شود. دولتی که به این ترتیب، (بنا به تعبیر بلاکزتون^۱)، منبع اموری چون شرف، امتیاز و دیوان‌سالاری شده است، با ابداع نظم‌های جدیدی از دلاوری و شهسواری، با دادن برتری‌های تشریفاتی، خصوصاً به مشاوران شاه و تمامی دارندگان مسئولیت‌های عمومی مهم شرافت‌ها را توزیع می‌کند.^۲

انتصاب قطعاً یک فعالیت بسیار رمزآمیز است که از منطقی تبعیت می‌کند نزدیک به منطق جادو، آن‌گونه که مارسل موس^۳ آن را توصیف می‌کند. همان‌طور که جادوگر تمامی سرمایهٔ باورهای انباشته را از طریق طرز عمل دنیای سحرآمیز به خدمت می‌گیرد، رئیس جمهور هم که یک حکم انتصاب را امضا می‌کند یا پزشکی که یک تأییدیه (بیماری، معافیت و غیره) را امضا می‌کند، یک سرمایهٔ نمادین انباشته را، در درون و از طریق رشته‌ای از روابط

1- Blackston

2- F. W. Maitland, *The constitutional History of England*, Cambridge, Cambridge University Press, 1948, p. 429.

3- Marcel Mauss

به رسمیت شناختگی که اساس دنیای دیوان سالاری است، به خدمت می‌گیرد. چه کسی اعتبار یک تأییدیه را تأیید می‌کند؟ همان کسی که عنوانی را برای کسی امضا کرده است که این عنوان جواز تأیید کردن را به دست می‌دهد. اما چه کسی اعتبار امضای آن شخص را تأیید می‌کند؟ می‌بینیم که به دام یک تسلسل و پسرفت تا بینهایت افتاده‌ایم که در انتهای آن «باید متوقف شد» و می‌توان، به پیروی از اهل کلام [که برای پرهیز از تسلسل، برای آخرین حلقه سلسله علت‌ها نام خدا را برمی‌گزینند]، برای آخرین (یا اولین) حلقه این رشته دراز عملیات رسمی تقدیس و تأیید، نام دولت را برگزید و به آن اطلاق کرد^۱. این دولت است که با عمل به مانند یک بانک سرمایه نمادین، تمام عملیاتی را که از جنس اعمال اقتدار است ضمانت می‌کند، عملیاتی که در عین حال هم دلخواه است و هم، به این عنوان، ناشناخته است؛ عملیاتی از جنس «حقه‌بازی مشروع»، آن چنان که اوستین می‌گوید: رئیس جمهور کسی است که خود را رئیس جمهور گمان می‌کند، اما، برخلاف آن دیوانه‌ای که خود را ناپلئون می‌پنداشت، برای چنین پنداری به رسمیت شناخته شده است.

انتصاب یا تأیید به طبقه اعمال یا گفتمان‌های رسمی متعلق است که به صورت نمادین مؤثرند زیرا در وضعیت اقتدار و به وسیله اشخاص دارای اجازه و اختیار صورت می‌گیرند؛ اشخاص دارای اجازه و اختیار «رسمی» در اداره‌های عمومی که به عنوان دارندگان یک شغل یا یک مسئولیت مشخص، محدود شده به وسیله دولت عمل می‌کنند: رأی قاضی [در مورد متهم] و داوری استاد [در باره دانشجو]، راه و روش‌های ثبت رسمی، تأیید مأمور

۱- من، در مورد کافکا، نشان داده‌ام که چگونه دیدگاه جامعه‌شناختی و دیدگاه کلامی، علیرغم تضاد ظاهری که دارند، در یک جا به هم می‌رسند:

P. Bourdieu, *La dernière instanc*, in *Le siecle de Kafka*, Paris, Centre Georges-Pompidou, 1984, p. 268-270.

اجرا یا صورت مجلس، اسناد معطوف به ایجاد یک اثر حقوقی، مثل شناسنامه، تأییدیه تولد، ازدواج یا مرگ، یا اسناد معامله، این توانایی را دارند که، به برکت جادوی انتصاب رسمی، اعلام عمومی، در قالب احکام رسمی، به وسیله کارمندان اسم و رسم دار، و ثبت شده در سجلات رسمی، هویت های جمعی را که از نظر اجتماعی ضمانت شده است (همچون هویت شهروند، رأی دهنده، مالیات پرداز، مالک، سرپرست خانواده و غیره) یا مجتمعات و گروه های مشروع را (همچون خانواده، انجمن، سندیکا، حزب و غیره) خلق کنند یا نهادینه کنند. دولت، با اعلام همراه با اقتدار آنچه که یک موجود، اعم از شیء یا شخص، در تعریف اجتماعی مشروع خویش، حقیقتاً هست، یعنی آنچه که او مجاز است که باشد، آنچه که حق دارد باشد، موجودیت اجتماعی ای که می تواند آن را مطالبه کند، به آن اقرار کند و آن را به کار اندازد (در تقابل با اعمال و رفتار غیرقانونی)، یک قدرت خلاقه واقعی شبه الهی اعمال می کند، (و شماری از منازعات، که ظاهراً علیه دولت است در واقع همین قدرت را برای او به رسمیت می شناسند، زیرا از او (دولت) درخواست می کنند که یک مقوله از عاملان مشخص — مثلاً زنان، همجنس خواهان... — را اجازه دهد تا به صورت رسمی، یعنی عموماً و آشکارا، همان باشند که در نظر خود و برای خود هستند [مثلاً هنگامی که همجنس خواهان برای به دست آوردن حق ازدواج علیه دولت مبارزه می کنند، در واقع از او می خواهند که به آنان اجازه دهد، تا در ظهور اجتماعی خود، همان باشند که در حریم خصوصی خود هستند، بنابراین حتی در مبارزه علیه دولت هم پذیرش ضمنی این خصوصیت آن نهفته است]. کافی است به این توجه کنیم که دولت، از رهگذر عملیات تقدیس و تأیید همچون یادبود و بزرگداشت شخصیت های تاریخی یا وارد کردن نام بعضی از درگذشتگان در

فهرست قدیسن در کتاب‌های درسی، حتی به پذیرش پدیده‌ای به نام حیات اخروی رضایت می‌دهد تا بتواند سخن تحریف‌شدهٔ هگل را مبنی بر این که «قضاوت دولت قضاوت قیامت و قضاوت روز داوری است» تبلیغ کند. (از آنجا که همگانی کردن^۱، به معنای راه و رسم‌هایی که به همگانی کردن و به اطلاع عموم رساندن می‌پردازند، همواره استعداد غصبِ حقِ اعمالِ خشونتِ نمادینِ مشروع را که متعلق به دولت است — و مثلاً با اعلام عمومی یک قانون تأکید و تصدیق می‌شود — (در خود دارد)، دولت همواره خواهانِ آن است که تمامی اشکال همگانی کردن و اعم از چاپ و انتشار کتاب، نمایش‌های تئاتری، خطابه‌های عمومی، کاربکاتور و غیره را تنظیم کند.)

ساختن و پرداختن دولتی ذهن‌ها

به منظور درک درست قدرت دولت در خاص‌ترین جنبهٔ آن، یعنی کارآیی نمادینی که اعمال می‌کند، باید، همان‌گونه که پیشتر در مقاله‌ای مطرح کرده‌ام، سنت‌های فکری‌ای را که ستاً ناهمساز شمرده می‌شده است درون یک الگوی واحد تبیین‌گر ذوب کرد. برای این مقصود باید ابتدائاً تضاد میان نگرش فیزیکالیستی نسبت به جهان اجتماع که روابط اجتماعی را همچون روابط نیروهای فیزیکی می‌نگرد و نگرش «سیرنتیکی» یا نشانه‌شناختی که روابط اجتماعی را همچون روابط نیروهای نمادین، روابط معنایی و روابط ارتباطاتی^۲ می‌بیند، کنار گذاشت. زمخت‌ترین و بهیمی‌ترین روابط مبتنی بر زور و نیروی فیزیکی در همان حال روابط نمادین‌اند و فعالیت‌های معطوف به

1- Publication

2- Rappports de communication

انقیاد، به اطاعت، فعالیت‌های شناختی^۱ اند که ساختارهای شناسایی، اشکال و مقوله‌های درک، و اصول نگرش و طبقه‌بندی را به وجود می‌آورند: عاملان اجتماعی جهان اجتماع را از طریق ساختارهای شناختی به وجود می‌آورند که مستعد کار بست به تمامی امور این جهان و به ویژه، به ساختارهای اجتماعی است. (این ساختارهای شناختی همان است که کاسیرر آن را «اشکال نمادین»، دورکیم آن را «اشکال طبقه‌بندی»، دیگران آن را اصول نگرش و تقسیم‌بندی نام نهاده‌اند و سنت‌های تثوریک کم یا بیش متفاوتی این واقعیت واحد را به نام‌های متعدد دیگر خوانده‌اند).

این ساختارهای شناختی صورت‌هایی از معرفت‌اند که در طول تاریخ شکل گرفته‌اند، و بنابراین، در معنای سوسوری کلمه خود به خودی^۲ و بنا به تعبیر لایب نیز قراردادی^۳ اند و می‌توان ردّ تولد اجتماعی آن‌ها را به گذشته‌های تاریخ کشید. با تعمیم فرضیه دورکیم مبنی بر این که «اشکال طبقه‌بندی» که «انسان‌های اولیه» در مورد هستی به کار می‌گیرند محصول ذهنی شدن ساختارهای گروه‌هایی است که درون آن گنجیده‌اند، می‌توان فرض کرد که در جوامع متفاوت شده^۴ [جوامعی که در آن‌ها ترکیب‌های پیچیده انواع سرمایه لایه‌بندی مشخصی از طبقات اجتماعی به وجود آورده است]، دولت در شرایطی هست که بتواند به گونه‌ای عام، در محدوده قلمرو محروسه مملکتی، ساختارهای شناختی و ارزشیابانه واحد یا مشابه را تلقین و تحمیل کند و از این حیث مبنای یک «همنواگرایی^۵ منطقی» و یک «همنواگرایی

1- Cognitif

2- Arbitraire

3- Conventionnelle

4- Différenciers

۵- Conformisme پذیرش عمومی سنت‌های مشترک جافناده.

اخلاقی» (تعبیر از دورکیم است)، مبنای یک وحدت مضمر، ماقبل تفکر، غریزی، در باره معنای هستی است که ریشه تجربه هستی همچون «جهان فهم عمومی» [جهان آن‌گونه که بر عموم و بر عامه آشکار می‌شود] است. (پدیدارشناسان، که این تجربه را آشکار کرده‌اند، و روش مردم‌شناسان که پروژه خود را توصیف این تجربه قرار داده‌اند، آن را تبیین نمی‌کنند و دلایل آن را بر نمی‌شمرند: آنان از طرح موضوع ساخته شدن اجتماعی اصول بر ساختن واقعیت اجتماعی که تلاش می‌کنند تبیین کنند، و نیز از پرس و سؤال در باب سهم دولت در شکل‌گرفتن اصول شکل‌دهی که عوامل اجتماعی برای ایجاد نظم اجتماعی به کار می‌برند، غفلت می‌کنند.)

در جوامعی که به میزان اندکی متفاوت شده‌اند، از طریق سازمان مکانی و زمانی حیات اجتماعی و، به طور اخص، از طریق آداب و آیین‌های تأسیس^۱ است که اصول نگرش و طبقه‌بندی در اذهان (یا در ابدان) تأسیس می‌شود؛ آدابی که موجد تفاوت‌های قطعی میان کسانی است که موضوع آن آداب هستند و آن‌هایی که نیستند (و تضاد میان زنانگی و مردانگی پارادایم آن است). در جوامع ما، دولت سهم قطعی خود را در کمک به تولید و بازتولید ابزارهای بر ساختن واقعیت اجتماعی دارد. دولت، به عنوان ساختار اندام‌وار و قدرت سامان‌بخش اعمال و رفتار، از طریق تمامی الزامات و انضباط‌های جسمی و فکری که به صورت یکسان بر مجموعه عواملان اجتماعی تحمیل می‌کند، یک رشته عملیات شکل‌دهنده به استعدادها و تمایلات را به صورت یک نواخت و دایم انجام می‌دهد. علاوه بر این، تمامی اصول انقسامات اساسی، با معیار جنس، سن، «صلاحیت» و غیره را تلقین و تحمیل می‌کند و رمز کار آیینی نمادین تمامی آیین‌های تأسیس، تمامی آنچه که

مبنا و مأخذ مثلاً خانواده است، و نیز تمامی آن چیزهایی است که از طریق طرز عمل نظام آموزشی ترسیخ می‌شود که تقدیس و تایید است که در آن تفاوت‌های پایدار، گاه قطعی و نهایی، بر مثال تفاوت‌هایی که آیین تجهیز شوالیه‌ها [لباس و سلاح دادن به کسانی که در آزمون ورود به جمع شوالیه‌ها قبول شده بودند] مقرر می‌کرد، میان برگزیده‌ها و حذف‌شده‌ها برقرار می‌شود.

فرآیند ساخته‌شدن دولت با فرآیند دیگری همراه است که عبارت است از ساخته‌شدن نوعی اشتراک تاریخی فرارونده^۱ که ذاتی و طبیعی تمام سوژه‌های آن است. دولت، از طریق قالب‌بندی‌هایی که بر رفتارها تحمیل می‌کند، اشکال و مقولات درک و تفکر مشترک، قالب‌های اجتماعی حس، تمیز یا حافظه، ساختارهای فکری، و اشکال دولتی طبقه‌بندی را ابداع و القا می‌کند. از این راه، شرایط نوعی هم‌نوایی بی‌واسطه عادت‌واره‌ها را ایجاد می‌کند که خود مبنای نوعی اجماع روی این مجموعه بداهت‌های مورد قبول همه است که از لوازم حیاتی فهم عمومی محسوب می‌شود.^۲ این‌گونه است که مثلاً ضرباهنگ‌های عمده تقویم اجتماعی، و به خصوص ساختار تعطیلات

1- Transcendental historique commun

۲- این یکی از اساسی‌ترین مدعیات بوردیو است: عمل ما از فکر ما نشئت نمی‌گیرد، فکر ما از ساخت عینیت اجتماعی و از عمل ما که در قالب آن صورت می‌گیرد ملهم است و چون ساخت عینیت و عمل اجتماعی به وسیله دولت تنظیم و هدایت می‌شود، فکر ما نیز نهایتاً محکوم حکم و اراده آن است. اگر در جامعه مدرن بسیاری از انسان‌ها در بسیاری از امور مثل هم می‌اندیشند و نظر می‌دهند، به این دلیل نیست که آن امور حقایقی هستند مکشوف عقل همه، بلکه به این دلیل است که انسان‌ها در این جوامع، از طریق اعمال نفوذ و نظر دولت، خصوصاً از طریق آموزش و پرورش، به گونه‌ای تربیت می‌شوند که همگی این‌طور فکر کنند. ضرورتی ندارد رشته اتصال این موضوع را با سخن معروف مارکس در ایدئولوژی آلمانی یادآوری کنیم: ما چنان رفتار نمی‌کنیم که می‌اندیشیم، بلکه چنان می‌اندیشیم که رفتار می‌کنیم. م.

مدرسه‌ای که تعیین‌کننده «مهاجرت‌های فصلی» جوامع معاصر است، در عین حال هم ضمانت‌کننده عناصر عینی مشترک است و هم ضمانت‌کننده اصول ذهنی مورد قبول قرار گرفته تقطیع [زمانی در این تقویم‌ها، مثلاً این که سالروزهای مذهبی مثل ۲۵ دسامبر، یا ملی مثل ۱۴ ژوئیه چنان ارزشی دارند که شایسته است برای بزرگداشت آن‌ها روند عادی امور تعطیل شود؛ چیزهایی که نوعی وحدت عقیدتی را تقویت می‌کنند]؛ [از این طریق است که دولت]، از ورای تحویل‌ناپذیری زمان واقعی، [وقوع] «تجربیات درونی زمان» را به قدر کافی با هم مطابق و همسو می‌کند تا حیات اجتماعی را ممکن کند. [زمان حقیقی و تجربیات فردی انسان‌ها در آن، می‌تواند مخلّ جامعه‌پذیری باشد که لازمه دوام دولت است. وقتی دولت، از طریق ضرباهنگ‌های اصلی تقویم اجتماعی که محصول تصمیم خود او است، آن‌ها را در مسیرهای مشترکی به سکون، حرکت، شتاب، کندی، جشن، کار و غیره واداشت، انسان‌ها تجربیات عملی و نظری مشترکی پیدا می‌کنند که مقوم اجتماعیت آنان و نهایتاً عامل بقای دولت است].

اما برای این که انقیاد بلاواسطه‌ای را که نظم دولتی به دست می‌آورد حقیقتاً بفهمیم، باید با فکرگرایی^۱ سنت نوکانتی [که همه چیز را به هوش و درک فکری تأویل و تحویل می‌کند]. وداع کنیم و بپذیریم که ساختارهای شناختی نه قالب‌های ادراک بلکه قابلیت‌های جمعی‌اند^۲، و اطاعتی که ما نسبت به اوامر قاطع دولتی روا می‌داریم نه می‌تواند به عنوان تسلیم مکانیکی نسبت به یک زور تلقی شود و نه به عنوان رضایت خودآگاه نسبت به یک *ordre* (در معنای دوگانه واژه) [یعنی نسبت به یک دستور و نسبت به یک نظم]. جهان

1- Intellectualisme

2- Dispositions du corps

اجتماع پوشیده و پر شده از فراخوان‌ها به نظم و دستور است که فقط برای کسانی به این عنوان [به عنوان فراخوان، تذکار] مطرح است که مستعد مشاهده آن [فراخوان‌ها] باشند، و قابلیت‌هایی را که عمیقاً پنهان و مدفون‌اند، بیدار کنند، بدون این که از مسیرهای آگاهی و محاسبه بگذرند. همین تسلیم مبتنی بر باور رایج زیرسلطه‌ها در مقابل ساختارهای یک نظم اجتماعی — که ساختارهای فکری آنان محصول آن می‌باشد — است که مارکسیسم خود را از فهم آن ممنوع کرده است زیرا در سنت فهم‌گرای فلسفه‌های آگاهی^۱ زندانی مانده است: در ترکیب «آگاهی نادرست»^۲ که به منظور اشاره به نتایج سلطه نمادین مطرح می‌شود، این تعبیر «آگاهی» است که در جای خود قرار نگرفته است [آنچه که مارکس آگاهی نادرست می‌خواند، از نظر من، برخلاف رایج، این آگاهی بودن آن است که محل اشکال است نه نادرست بودن آن]، و سخن گفتن از «ایدئولوژی» نشانیدن چیزهایی در ردیف بازآمدها^۳ است که در ردیف باورها^۴ می‌نشینند؛ در حالی که بازآمدها مستعد آن‌اند که به وسیله نوعی چرخش فکری که «آگاهی گرفتن»^۵ نامیده می‌شود تغییر شکل یابند، ولی باورها در عمیق‌ترین لایه‌های استعداد‌های جمعی، قابلیت‌های گروهی‌اند [و به همین دلیل است که به آسانی قابل تغییر و تصحیح نیستند. یعنی هنگامی که مارکس از ایدئولوژی به عنوان شعور کاذب سخن می‌گوید، آن را چنان معرفی می‌کند که گویی مجموعه‌ای از بازآمدها است که به راحتی می‌تواند غلط باشد و درست جلوه کند، در حالی ایدئولوژی از جنس آگاهی و اطلاع

1- Philosophies de la conscience

2- Fausse conscience

3- Représentations

4- Croyances

5- Prise de conscience

گرفتن‌های ساده نیست، باورهایی است که در استعداد‌های پرورش‌یافته گروهی به دست دولت ریشه دارد]. سرسپردگی در قبال نظم جاافتاده محصول توافقی است میان ساختارهای شناختی، که تاریخ جمعی و فردی درون ذهنیت‌ها ثبت کرده است، و ساختارهای عینی جهان که ساختارهای شناختی مذکور به آن‌ها اعمال می‌شود: بدهتِ درستی اوامر دولت صرفاً به این دلیل چنین قدرتمندانه خود را تحمیل می‌کند که دولت ساختارهای شناختی‌ای را تحمیل کرده است که بر اساس آن درستی آن اوامر به بدهت درک می‌شود. (برای درک بهتر می‌توان شرایطی را که فداکاری متعالی (ایثار) را ممکن می‌سازد، تحلیل کرد: *Pro Patria mori*).

اما باید سنت نوکانتی، حتی روایت دورکیمی آن، را کنار نهاد و از سنت ساختارگرا خواست تا ابزارهای ضروری برای این که امور نمادین را بتوان به صورت نظام (سیستم) درک کرد، نشان دهد. در واقع، اگر ساختارگرایی نمادین مطابقِ مشی لوی ستروس (یا فوکوی کلمه‌ها و چیزها) با ترجیح کار مؤثر (*opus operatum*)، خود را به این محکوم می‌کند که از بُعدِ فعالِ تولیدِ نمادین، خصوصاً اسطوره‌ای، یعنی موضوع حالت فعال (*modus operandi*)، غمض عین کند، این خوبی را دارد که به کشف هماهنگی نظام‌های نمادینی همت گمارد که یکی از علل اصلی کارآیی آن‌ها است (چنان که این موضوع را در مورد حقوق، که جستجوی این هماهنگی در آن به غایت و قوت مورد توجه بوده است، و همچنین در مورد اسطوره و دین مشاهده می‌کنیم). نظم نمادین بر تحمیل ساختارهای شناختی به مجموعهٔ عاملان اجتماعی متکی است؛ ساختارهایی که بخشی از استقامت و بخشی از استحکام خود را مدیون این هستند که، دست‌کم در ظاهر، نظام‌مند و هماهنگ‌اند و این که به گونه‌ای عینی با ساختارهای عینی جهان اجتماع

مطابق اند. همین تطابق اجمالی و مضمراً (دقیقاً در تقابل با یک قرارداد صریح) است که رابطه تسلیم مبتنی بر عقاید رایج را که ما را، به وسیله تمامی رشته‌های ناخودآگاه، به آن موافقت جافتاده گره می‌زند، ایجاد می‌کند. به رسمیت شناختن یک مشروعیت، برخلاف آنچه که وبر می‌پندارد، یک عمل آزاد خودآگاه روشن نیست، بلکه ریشه در تطابق فی‌الجمله میان ساختارهای ثبت‌شده در ذهن، و به حالت ناخودآگاه درآمدن همچون ساختارهایی که ضرباهنگ زمانی را سازمان می‌دهد (مثلاً تقسیم، کاملاً من‌عندی، زمان آموزشی به ساعت، هر زنگ یک ساعت) - و ساختارهای عینی [حیات اجتماعی] دارد.

همین تطابق نااندیشیده^۱ [خام، اجمالی و مورد تأمل قرار نگرفته] است که آسانی بهت‌آوری را که مسلط‌ها با آن سلطه خود را جا می‌اندازند، توضیح می‌دهد: «برای آن که با چشم فلسفی به جهان می‌نگرد هیچ چیز حیرت‌انگیزتر از این نیست که ببیند به چه آسانی بی‌شمارترین تعداد محکوم حکم کم‌شمارترین تعداداند و این که تسلیم تلویحی‌ای را مشاهده کند که انسان‌ها با آن احساسات، و خشم و خروش خود را به نفع زمامداران خود لغو اعتبار می‌کنند. وقتی از خود می‌پرسیم که این شیء عجب چگونه لباس واقعیت تن کرده است، درمی‌یابیم که چون زور همیشه در دست مردم است، زمامداران برای حفاظت خود هیچ چیز به جز عقیده و نظر^۲ [مردم نسبت به آن‌ها] ندارند. بنابراین حکومت فقط بر روی عقیده و نظر مستقر است و این قاعده همان قدر نظامی‌ترین و مستبدترین حکومت‌ها را دربر می‌گیرد که آزادترین و مردمی‌ترین آن‌ها را.»^۳ شگفتی هیوم به مسئله اصلی تمامی فلسفه سیاسی اشاره

1- Préréflexif

2- Opinion

3- D. Hume, "On the first principal of Government" Essays and Traites on several subjects, 1758.

دارد، مسئله‌ای که به طرز متناقض‌نمایی با مطرح شدن مخفی می‌شود، زیرا مسئله‌ای را، که همان مشروعیت باشد، به گونه‌ای طرح می‌کند که در روال عادی زندگی آن‌گونه مطرح نیست. در حقیقت، آنچه مسئله می‌آفریند این است که نظم جاافتاده، تا حدود زیادی، مسئله ایجاد نمی‌کند؛ این است که، در خارج از شرایط بحران، بحث مشروعیت دولت و نظمی که درمی‌افکند، مطرح نمی‌شود. برای ایجاد یک جهان اجتماعی منظم، دولت ضرورتاً احتیاجی به صدور دستورات و اعمال قهر قانونی ندارد: و این [عدم احتیاج] تا جایی ادامه دارد که دولت توان تولید ساختارهای شناختی ذهنی شده‌ای را داشته باشد که در تطابق با ساختارهای عینی باشد و از این طریق بتواند آن عقیده و نظر را که هیوم از آن سخن می‌گفت [عقیده موافق مردم نسبت به حکومت] و فرمانبرداری مبتنی بر باور رایج را برای نظم جاری تضمین کند. نباید فراموش کرد که این عقیده سیاسی بنیادین، این باور رایج، یک سخت‌کیشی (ارتدوکسی)، یک نگرش راست، مسلط است که فقط به این خاطر تحمیل شده است که نگرش‌های رقیب را از میدان به در کند؛ و نیز نباید فراموش کرد که «رفتار طبیعی» که پدیدارشناسان از آن گفت‌وگو می‌کنند، یعنی تجربه نخستین جهان فهم عمومی، همچون مقولات ادراکی که آن را ممکن ساخته‌اند، رابطه‌ای است که به علت مقتضیات سیاسی ساخته شده است. آنچه که امروز در چارچوب الگوی بداهت عرضه می‌شود، در وراء شعور و گزینش، غالباً نتیجه جدال‌های بسیار بوده است و به قصد اسکات محکومان در رویارویی با حاکمان قوام گرفته است. پیامد بزرگ تکامل تاریخی این است که با فرستادن ممکنات در کنار هم که از یکدیگر جدا افتاده‌اند به گذشته، یعنی به ناخودآگاه، تاریخ را نابود کند. تحلیل پیدایش دولت به عنوان مبنای اصول نگرش و طبقه‌بندی‌ای که در پهنه قلمرو آن معتبر و مجری است اجازه

می‌دهد که، در عین حال، پذیرش مبتنی بر باور رایجِ نظم مستقر به وسیله دولت و نیز بنیادهای سیاسی محض این پذیرش به ظاهر طبیعی فهمیده شود. باور رایجِ یک نقطه‌نظر خاص، نقطه‌نظر مسلط‌هایی است که به صورت یک نقطه‌نظر عام (اونیورسال) ظاهر می‌شود؛ نقطه‌نظر کسانی که با مسلط کردن دولت، مسلط می‌شوند و نقطه‌نظر خود را با دولت ورزیدن به یک نقطه‌نظر عام بدل می‌کنند.

این‌گونه، برای تعلیل کامل بُعد نمادین محض قدرت دولتی، می‌توان از سهم مسلمی که ماکس وبر، در نوشته‌هایش در باب دین، با وارد کردن عاملان اجتماعی ویژه و منافع خاص آنان در تحلیل، در نظریه نظام‌های نمادین دارد، بهره برد. زیرا، اگر او با مارکس در این مشترک است که توجه کمتری به ساختار نظام‌های نمادین (که او البته به این نام نمی‌خواندشان) دارد تا به کارکردهای آنها، این شایستگی را هم دارد که توجه ما را به تولیدکنندگان این تولید (عاملان دینی، در موردی که او بحث می‌کند) و به همکنش‌های آنان (جدال، رقابت و غیره) جلب کند. برخلاف مارکسیست‌هایی که، حتی اگر نوشته‌های انگلس را مشعر بر این که، برای فهم حقوق، باید به بدنه حقوق‌دان‌ها توجه کرد، در برابر داشته باشند، وجود عاملان تخصیص‌یافته تولید را [به نفع شیوه‌های تولید] مغفول می‌گذارند، وبر یادآور می‌شود که، برای فهم دین، کافی نیست که همچون کاسیرر، یا دورکیم، اشکال نمادین دینی را بررسی کنیم، و نه حتی این که، مثل ساختارگراها، ساختار ماهوی پیام دینی، ساختار متون اسطوره‌شناختی و یا «گفتمان‌ها» را به مطالعه بگذاریم؛ او [به جای این موارد] به تولیدکنندگان پیام دینی، به منافع خاصی که به آنها جان می‌دهد، به راهبردهایی که آنان در منازعات خود به کار می‌گیرند (مثلاً اخراج از جامعه دینی) عنایت دارد. و بنابراین کافی است که الگوی تفکر ساختارگرا (که برای

وبر کاملاً بیگانه است) را نه فقط به نظام‌های نمادین یا، بهتر بگوییم، به فضای موضع‌گیری‌های نمادین (که به گفتمان فروکاسته نمی‌شود) بلکه، علاوه بر این به نظام عاملانی که آن‌ها را تولید می‌کنند یا، بهتر بگوییم، به فضای موقعیت‌هایی که اشغال می‌کنند (چیزی که من فی‌المثل حوزه دینی می‌نامم) نیز به کار بسته شود؛ آن هم در ضمن رقابتی که آن‌ها را در تقابل با هم قرار می‌دهد و به منظور ارائه راهی برای فهم نظام‌های نمادین، در آن واحد، در کارکرد آن‌ها، در ساختار آن‌ها و در پیدایش آن‌ها.

قضیه در مورد دولت هم از همین قرار است. برای فهم جنبه نمادین تأثیر دولت، و به ویژه آنچه که می‌تواند تأثیر عام^۱ نامیده شود، بایستی طرز عمل جهان دیوان‌سالاری را درک کرد؛ باید سیر تکوین و ساختار این دنیای عاملان دولت، به ویژه حقوق‌دان‌ها، را که با ایجاد دولت به اشرافیت دولتی تبدیل شده‌اند تحلیل کرد؛ ایجاد دولت، به ویژه با ایجاد گفتمان تمهیدی برای دولت که، زیر پوشش گفتن این که دولت چیست، با گفتن این که دولت چه باید باشد، در واقع آن را تحقق می‌بخشد، و از این طریق موقعیت بایسته تولیدکنندگان این گفتمان را در تقسیم کار سلطه‌جویی معین می‌کند. باید به صورت کاملاً ویژه‌ای برای ساختار حوزه قضا حساب خاص باز کرد، و منافع مشابه بدنه صاحبان این نوع خاص از سرمایه فرهنگی را، که به گونه‌ای ترتیب یافته که بتواند به صورت سرمایه نمادین عمل کند، یعنی همان خبرویت حقوقی، و منافع اختصاصی را که به هر کدام از آن‌ها به حسب موقعیت او در حوزه حقوقی تعلق می‌گیرد، ایضاح کرد؛ حوزه حقوقی که در آن زمان [پیدایش دولت] تا حدود زیادی، در ارتباط با قدرت شاهی، فاقد استقلال بود. در سایه چنین ایضاحی است که درمی‌یابیم که منافع این عاملان در این

بوده است که به عصارهٔ منافع خود شکلی عام بدهند، نظریهٔ خدمات همگانی، نظم عمومی را پردازند، و به این سان دست به مستقل‌سازی علت وجودی دولت^۱ نسبت به علت وجودی سلسلهٔ پادشاهی، دربار سلطانی، بزنند، خصیصهٔ عمومی (*Res publica*) را ابداع کنند، و پس از آن جمهوری را همچون اقتدار تعالی یافته^۲ از عاملان که جسد موقت آن هستند بر پا کنند: به میمنت و به علت سرمایهٔ ویژه خود، منافع خاص خود، آنها را به این راه آوردند که یک گفتمان دولت بنا کنند که، در عین این که توجیه موقعیت آنان را به ایشان پیشکش می‌کند، به تشکیل و ترسیخ دولت می‌پردازد. قدرت قانونی (*fictio juris*) که رفته‌رفته از این که یک افسانهٔ پرداختهٔ حقوق‌دان‌ها برای تبدیل شدن به یک نظم مستقل باشد، دست برداشت و مستعد آن شد که انقیاد در برابر کارکردها، طرز عمل کرد و به رسمیت شناختن اصول خود را موسعاً تحمیل کند.

انحصاری کردن انحصار

تحقق انحصار دولتی خشونت فیزیکی و نمادین همان تحقق حوزهٔ تنازعات برای به چنگ آوردن انحصار امتیازات گره‌خورده به این انحصار است. یکی کردن [قوانین] و عام کردن نسبی [منافع] که در پی ظهور دولت صورت می‌گیرد پیامد معکوسی دارد که عبارت است از انحصار منابع عامی که دولت تهیه و تولید می‌کند در دست تعدادی اندک‌شمار. (و بر، همچون نوربرت الیاس، نسبت به فرآیند تشکیل سرمایهٔ دولتی و فرآیند انحصاری کردن این سرمایه به دست اشرافیت دولتی که خود در تولید آن سهم داشته است، یا، به تعبیر بهتر، با تولید آن تولید شده است، جهل ورزید.) اما این انحصار امر

1- Raison d'État

2- Transcendente

عام^۱ نمی‌تواند به دست آید مگر به قیمت مطیع شدن (لااقل در ظاهر) به امر عام و به قیمت به رسمیت شناخته شدنِ عامِ تظاهرات عام گرایانه سلطه که مشروع و بی‌طرف جلوه می‌کند. [تعبیر انحصار امر عام، یک تعبیر تناقض‌آمیز است، زیرا عام دقیقاً همان چیزی است که قابل انحصاری شدن نیست، طرح این تعبیر برای تأکید بر این عقیده است که در جهان مدرن استفاده از امتیازات انحصاری نمی‌تواند به شیوه اشرافیت ارثی عصر فئودالیت صورت گیرد، بلکه به نحو متناقض‌نمایی در پوشش تبلیغ ایده‌عام‌گرایی انجام می‌شود. دولت مدرن مدعی برابری عام مردم در منافع و بی‌طرفی خود او در تسهیم این منافع است، اما در حقیقت این منافع عام را در انحصار اشرافیتی قرار می‌دهد که مبنای تحقق دولت بوده است، یعنی اشرافیت دیوان‌سالار.] کسانی، مثل مارکس، که تصویر رسمی‌ای را که دیوان‌سالاری می‌خواهد از خود بدهد وارونه می‌کنند و دیوان‌سالاران را همچون غاصبان امر عام معرفی می‌کنند که منابع همگانی را همچون ملک شخصی خود مورد تصرف قرار می‌دهند، از نتایج واقعی و اثرگذار ارجاع و استناد ناگزیر به ارزش‌های بی‌طرفی و فداکاری بدون طمع در ثروت عمومی که از سوی کارمندان دولت (دیوان‌سالاران) مطرح می‌شود، غافل‌اند؛ به موازاتی که تاریخ تلاش طولانی ساختن [قدرت] نمادین – که تظاهرات رسمی دولت به عنوان مکان عمومیت و محل خدمت‌گزاری در جهت منافع عام به منظور تقویت آن بوده است – پیش رفته است، ارزش‌های بی‌طرفی و بی‌غرضی هم بیشتر به مستخدمان دولتی القا شده است.

انحصاری کردن امر عام نتیجه یک فعالیت عمومی کردن است که خصوصاً در جوف حوزه دیوان‌سالاری به تمامیت خود می‌رسد. همان‌طور

که، مثلاً، تحلیل طرز عمل این نهاد غریب که کمیسیون نامیده می‌شود - مجموعه‌ای از افراد که به یک مأموریت معطوف به منافع مشترک گماشته شده‌اند و دعوت شده‌اند تا منافع خاص خود را استعلا بدهند تا بتوانند پیشنهادهای عام عرضه کنند - نشان می‌دهد، شخصیت‌های رسمی باید بدون وقفه سعی کنند تا اگر نه نقطه‌نظر ویژه خود را فدای «نقطه‌نظر اجتماع» می‌کنند، لااقل نقطه‌نظر خود را در جایگاه یک نقطه‌نظر مشروع، یعنی عام، نشانند، و این کار را البته با توسل به یک ادبیات رسمی انجام دهند.

امر عام موضوع یک پذیرش عام است و ذبح منافع خودخواهانه (علی‌الخصوص منافع اقتصادی) به نحو عامی به عنوان یک کار مشروع شناخته شده است (قضاوت جمعی، در تلاش برای فرارفتن از نقطه‌نظر مفرد و خودخواهانه فرد به نقطه‌نظر گروه، تجلی پذیرش ارزش گروه و خود گروه به عنوان مبنای تمامی ارزش‌ها، و بنابراین عبور از است به باید^۱ [از واقعیت به آرمان] را می‌بیند). سخن فوق متضمن این است که تمامی فضاهای اجتماعی به این تمایل دارند که، به درجات و به تفاریق، بهره‌های مادی و نمادین عام شدن^۲ را عرضه کنند (همان [بهره‌هایی] که مورد جستجوی راهبردهای ناظر به قاعده‌مند شدن [یا هم‌رنگ جماعت شدن] است). و نیز متضمن این است که فضاهایی که، مانند حوزه دیوان‌سالاری، با بیشترین تأکید خواهان اطاعت از امر عام هستند، بیش از دیگران خواستار به چنگ آوردن چنین بهره‌هایی هستند.

بی‌شک حظی که از عام شدن عاید می‌شود یکی از موتورهای تاریخی ترقی امر عام است. و این در حدودی است که خلق دنیاهایی را زمینه‌چینی

1- Du is du ought

2- Universulisation

می‌کند که در آن‌ها ارزش‌های عام (عقل، فضیلت و غیره)، دست‌کم بنا به حرف، به رسمیت شناخته می‌شوند، و در آن‌ها یک فرآیند تقویت دوری [متقابل] میان راهبردهای عام شدن، ناظر به جلب برکات (دست‌کم منفی) گره‌خورده به تطابق با قواعد عام، و ساختارهای این دنیا‌هایی که رسماً به امر عام اختصاص یافته است، پی‌ریزی شده است. نگرش جامعه‌شناختی نمی‌تواند نسبت به فاصله میان هنجارهای رسمی چنان که در حقوق اداری مطرح می‌شود و واقعیت جاری در رفتار اداری، با تمامی تخلفاتی که از الزام بی‌طرفی و بی‌طمعی در آن وجود دارد با تمامی موارد «استفاده شخصی از خدمات عمومی» که در آن اتفاق می‌افتد، تجاهل کند؛ مواردی چون اختلاس در ثروات و خدمات همگانی، فساد مالی یا پارتی‌بازی و غیره و یا تباه‌تر از این، تمامی بی‌عدالتی‌های حاصل از تبعیض، مصالحه‌های اداری، منتظر نگه داشتن‌های طولانی‌مدت پرونده‌ها، خرید و فروش غیرمشروع شغل‌ها، که عبارت است از سوء استفاده از عدم‌کار بست و یا تخطی از کار بست درست حقوق. نیز این [نگرش جامعه‌شناختی] نمی‌تواند تا این حد در مقابل پیامدهای هنجاری که از عاملان اجتماعی می‌خواهد که منافع شخصی خود به پای الزام‌های نهفته در شغل‌شان فدا کنند، کور و جاهل باقی بماند؛ مثل شعاری که مطابق آن «مأمور دولت در بست در اختیار شغل خود است». به گونه‌ای واقع‌بینانه‌تر، نمی‌تواند در مقابل پیامدهای منفی که در بی‌طرفی و بی‌منفعتی نهفته است و پیامدهای تمامی اشکال «حقه‌بازی مقدس» (دوچهرگی پارسامنشانه) که منطق متناقض‌نمای حوزه دیوان‌سالاری می‌تواند زمینه‌چینی کند، غمض عین کند.

پیوست یکم:

روح خانواده

تعریف غالب مشروع از خانواده بهنجار (تعریفی که می‌تواند مصرح باشد همچون در حقوق، یا مضمّر باشد، همچون، فی‌المثل، در پرسش‌نامه‌های INED^۱ یا INSEE^۲ که به خانواده اختصاص دارد) سوار بر یک صورت فلکی از کلمات، خانه، اهل خانه، *household, home, hous*، است که به بهانه توصیف آن، در واقع به تولید آن، به عنوان یک واقعیت اجتماعی، می‌پردازد. بر طبق این تعریف، خانواده، مجموعه‌ای از افراد خویشاوند است که از طریق ازدواج، از طریق نسب، یا از طریق فرزندخواندگی به یکدیگر متصل‌اند، و زیر یک سقف زندگی می‌کنند، یعنی بر دو اصل خویشی و همزیستی متکی است. بعضی از روش‌مردم‌شناسان تا آنجا پیش رفته‌اند که گفته‌اند آنچه که ما به عنوان یک واقعیت در نظر می‌گیریم افسانه‌ای بیش

۱- مخفف Institut national des études démographiques، مؤسسه ملی مطالعات جمعیت‌شناسی. م.

۲- مخفف Institut national des statistiques et des études économiques، مؤسسه ملی آمار و مطالعات اقتصادی. م.

نیست، که در پناه واژه‌شناسی که برای نامیدن آن از جهان اجتماع دریافت می‌کنیم، ساخته می‌شود. هم‌اینان برای اعتراض به آنچه خانواده نامیده می‌شود، به «واقعیت» ارجاع می‌دهند (چیزی که، از منظر خود آنان حتی، خالی از اشکال نیست)؛ اعتراض می‌کنند که شماری از گروه‌هایی که در آمریکای امروز «خانواده» شمرده می‌شوند، مطلقاً با این تعریف غالب جور نمی‌آیند و در اکثر جوامع مدرن، خانواده هسته‌ای، در قیاس با زوج‌هایی که بدون ازدواج همزیستی می‌کنند، خانواده‌هایی که تنها با یکی از والدین زندگی می‌کنند، زن و شوهرهایی که جدا از هم زندگی می‌کنند، و غیره یک تجربه حدافلی است^۱. و، از این نتیجه می‌شود، که خانواده‌ای که ما عادت کرده‌ایم آن را، طبیعی تلقی کنیم، به این دلیل که ظاهراً همواره شکل خانواده همین‌طور بوده است، یک ابداع متأخر است (همان‌طور که تحقیقات آریز^۲ و اندرسن در باب پیدایش امر خصوصی و شورتر^۳ در باب خلق حس خانواده، این را نشان می‌دهد)، و چه‌بسا این شکل از خانواده دیر یا زود از بساط ارض برچیده شود (چنان که افزایش نرخ همزیستی بدون ازدواج و دیگر اشکال اتصالات خانوادگی که در مقابل چشمان ما شکل می‌گیرد، ما را متمایل می‌کند که به این باور کنیم).

اما اگر بپذیریم که خانواده واژه‌ای بیش نیست، یک موجودیت ساده زبانی، بر عهده ما است که آنچه را که از این واژه به ذهن افراد متبادر می‌شود، تحلیل کنیم. این سنخ «خانواده در مقام حرف» یا، بهتر بگوییم، خانواده روی

۱- من فقط به یک کتاب که با تهوری مثال‌زدنی شک روش مردم‌شناختی را به کار می‌بندد، ارجاع می‌دهم:

J. F. Gubrium et James A. Holstain. *What is family?* Mountain Veiw, cal., Mayfield Publishing co, 1990.

2- Ariés

3- Shorter

کاغذ در شکل مفرد و در شکل جمع [واژه کاغذ، یعنی خانواده به معنای یک واژه نوشته بر کاغذ و خانواده به معنای یک واقعیت موجود در مدارک، مثلاً شناسنامه یا عقدنامه] متضمن چیست؟ بعضی از روش مردم‌شناسان، که در گفتمان راجع به خانواده نوعی ایدئولوژی سیاسی می‌بینند که تعیین‌کننده شکل بیرونی ارزشی شده روابط اجتماعی است، پاره‌ای از پیش‌فرض‌های مشترک این گفتمان، اعم از روایت عامیانه یا عالمانه آن، را استخراج کرده‌اند.

اولین مجموعه اوصاف: به مدد نوعی آنترپومورفیسم که عبارت است از نسبت دادن اوصاف یک فرد به یک گروه، می‌توان خانواده را همچون یک واقعیت تعالی یافته از اعضایش، یک شخصیت فراشخصی دارای یک زندگی و دارای یک روح مشترک و نگرش خاصی نسبت به هستی مشاهده کرد. دومین مجموعه اوصاف مشترک: تعاریف خانواده همگی این پیش‌پنداشته مشترک را دارند که خانواده همچون یک جهان اجتماعی جداگانه وجود دارد، که درگیر فعالیت تثبیت مرزها و رو به سوی ایده‌آلیزاسیون اندرونی همچون امر مقدس، حرم (*sanctum*) در قیاس با بیرونی آن است. این جهان قدسی، مستور، با درهای بسته بر روی صمیمیت درونی آن، جداشده از بیرون با حایل نمادین درگاه، موجودیت فرد و جدایی خاص خود را، محرمانه بودن خود را به عنوان مانعی در برابر آگاهی دیگران، پنهان‌کاری امور خصوصی را، ضمان و امان پستو را، و خلاصه حوزه خصوصی را جاودانه می‌کند. از همین مفهوم حوزه خصوصی، می‌توان وصف مشترک سومی را هم برداشت کرد و آن وصف سکونت است، مسکن همچون مکان ثابت، که باقی می‌ماند، سکنه به عنوان یک واحد ابدی، که به گونه‌ای پایا به خانه، که همواره قابل انتقال و واگذاری است، پای‌بست است.

این‌گونه، در گفتمان خانواده، گفتمانی که خانواده در مورد خانواده

صورت می‌دهد، این واحد خانواده همچون یک عامل فعال، دارای اراده، دارای ظرفیت تفکر، احساس و عمل، تلقی می‌شود که بر حجمی از پیش‌فرض‌های شناختی و قضایای دستوری راجع به راه و روش نیکوی زنده نگه داشتن روابط خانوادگی مستقر است: جهانی که در آن قوانین رایج دنیای اقتصاد معلق است، خانواده مکان اعتماد (*trusting*) و اعطا (*giving*) است — برخلاف بازار که در آن قاعده کاسه جایی رود که قاب قبح بازآید جاری است —، و یا، اگر بخواهیم به زبان ارسطو سخن بگوییم، [خانواده] مکان *philia* است، واژه‌ای که معمولاً به دوستی ترجمه می‌شود و در هر حال مشیر بر ردّ روحیه چرتکه انداختن است؛ مکانی است که در آن منفعت در معنای باریک آن، یعنی جستجوی تعادل در دادوستد به حال تعلیق درمی‌آید. گفتمان عامیانه غالباً، و البته به گونه‌ای عام و همه‌گیر، در خانواده (مثلاً با تعابیری همچون برادری) به دنبال الگوهای ایده‌آل روابط انسانی می‌گردد، در حالی که روابط خانوادگی در تعریف رسمی‌شان رو به سوی این دارند که به عنوان اصول ساختن و ارزیابی کردن هرگونه رابطه اجتماعی عمل کنند.

یک افسانهٔ موجّه

اگر این راست است که خانواده چیزی بیش از یک کلمه نیست، این هم راست است که کلمه‌ای مشعر بر مرتبه، یا، بهتر بگوییم، یک مقوله است، اصلِ جمعی بر ساخته شدنِ واقعیتِ جمعی. می‌توان، بدون آسیب دیدن از آفت تناقض، مدعی شد که واقعیات اجتماعی، در عین حال، هم افسانه‌های اجتماعی‌اند که مبنایی به جز بر ساخته شدن اجتماعی ندارند، و هم واقعاً وجود دارند، از این حیث که به صورت جمعی به رسمیت شناخته شده‌اند. در هر استفاده‌ای از مفاهیم طبقه‌بند همچون مفهوم خانواده، ما در آن واحد یک

توصیف و یک تکلیف داخل می‌کنیم، که وجه تکلیفی آن به این دلیل آشکار نیست که (تقریباً) به صورت عام مورد قبول قرار گرفته و پذیرفته شده است که این خاصیت ذاتی آن است: ما به نحو تلویحی می‌پذیریم که واقعیتی که نام خانواده را به آن اطلاق می‌کنیم، و آن را در مقوله خانواده‌های حقیقی^۱ جا می‌دهیم، یک خانواده واقعی^۲ است.

این‌گونه، اگر بتوانیم، در اقتفا به روش مردم‌شناسی، قبول کنیم که خانواده یکی از مبانی برساختن واقعیت اجتماعی است، باید، در مخالفت با آن، یادآور شد که این مبنای برساختن، خود، به صورت اجتماعی ساخته شده، و میان تمامی عاملان اجتماعی شده مشترک است. به بیان دیگر، این یک اصل نگرش و تقسیم‌بندی مشترک است، یک قانون (*nomos*)، که ما همگی در ذهن داریم، زیرا از طریق عملیات جامعه‌پذیری که در جهانی انجام شده که خود به واقع بر اساس تقسیم به خانواده‌ها سازمان یافته است، به ما تلقین شده است. این مبنای ساختن [واقعیت] یکی از عناصر تشکیل‌دهنده عادت‌واره^۳ ما است، یک ساختار فکری که، در تمامی عقل‌هایی که به گونه‌ای اجتماعی شده‌اند ریشه دارد و، در عین حال هم جمعی است و هم فردی؛ این یک قانون مضمّر (*nomos*) ادراک و عمل است که مبنای اجماع در مورد درک جهان اجتماع و مبنای درک مشترک است. مطلب فوق می‌خواهد این را بگوید که اصطلاحات خام و تراش‌نخورده درک مشترک و تقسیم‌بندی‌های عوامانه جامعه‌شناسی علت‌گریز^۲، که باید با روشی دقیق مورد بازپرسی قرار گیرد، می‌توانند، همچون در اینجا [مورد خانواده] جاافتاده و موجه باشند زیرا در

1- Vraies

2- Réelle

3- Sociologie spontané

ورزیدن (درست کردن) واقعیتی که به آن اشاره می‌کنند، دست دارند. تا زمانی که در دنیای اجتماع به سر می‌بریم، واژه‌ها، چیزها را خلق می‌کنند، زیرا اجماع در باره وجود و معنای اشیاء را، اجماع در باره درک مشترک را، باور رایجی را که از نظر همه ذاتی و بدیهی است، خلق می‌کنند. (برای اندازه‌گیری نیروی این بداهت حصه‌شده میان همه، باید گزارشی از شهادت تعدادی از زنان که ما اخیراً از آنان، ضمن کاوشی در باب رنج اجتماعی، پرس و جو کردیم، ارائه کنیم. این زنان که خود را با هنجاری ضمنی که به موازات بالا رفتن سن فشار آن سنگین‌تر می‌شود، یعنی با هنجار ضرورت ازدواج و داشتن فرزند، تطبیق نداده بودند، از فشارهای اجتماعی فراوانی سخن گفتند که بر آنان اعمال می‌شود تا آنان را به قرار گرفتن در نظم [اجتماعی مستقر و طبقه‌بندی‌های آن]، به «مرتب شدن» [در چارچوب هنجارها]، به یافتن جفت و ساختن بچه ترغیب کند - مثلاً از آزار و اذیت‌ها و مشکلاتی که به ویژه در شب‌نشینی‌ها و میهمانی‌ها به موقعیت زن تنها چسبیده است گرفته تا دشواری‌هایی نظیر این که چنین زنانی باید به عنوان یک موجود اجتماعی ناتمام، نصفه نیمه و ناقص‌العضو دیگران را وادار کنند که آنان را جدی بگیرند.)

خانواده یک اصل بر ساختن [واقعیت اجتماعی] است که در عین حال، هم ذاتی و درونی تک‌تک افراد است (از آن حیث که یک جمع در آمیخته‌اند) و هم چیزی فرارونده و تعالی‌یافته از آنان است، چرا که با آن در قالب عینیتی مواجه می‌شوند که در تمامی افراد دیگر، غیر از خودشان نیز مشاهده می‌شود: یک ترانساندانتال به معنای کانتی کلمه است، با این تفاوت که در تمامی عادت‌واره‌ها ریشه دارد، [یعنی حقیقتاً متعالی از افراد نیست] اما متعالی جلوه می‌کند. این است اساس وجودشناسی ویژه گروه‌های اجتماعی (خانواده، نژاد

یا ملت): این گروه‌ها، در حالی که به طور هم‌زمان در عینیت ساختارهای اجتماعی و در ذهنیت ساختارهای فکری به صورت عینی هماهنگ شده جای گرفته‌اند، در مقابل محک تجربه بازمختی و سختی اشیاء ظاهر می‌شوند، هر چند که محصول عملیات بر ساختنی باشند که، همان‌طور که بعضی نقدهای روش مردم‌شناختی اظهار می‌کنند، [این عملیات آن گروه‌ها را واقعاً به اقلیم وجود می‌کشاند و] ظاهراً به اقلیم عدم که ساکنان آن موجودات خالص فکری هستند، می‌راند.

این‌گونه، خانواده به عنوان مقوله اجتماعی عینی (ساختار ساختاری‌کننده)، زیرساخت خانواده به عنوان مقوله‌ای فکری که مبنا و اساس هزاران باز نمود و کنش (ازدواج‌ها مثلاً) است که در بازتولید مقولات اجتماعی عینی سهیم است. این حلقه، همان دور بازتولید نظم اجتماعی است. تطابق تقریباً کاملی که این‌گونه میان مقولات عینی درمی‌پیوندد تجربه‌ای از جهان همچون امر بدیهی (*taken for granted*) را بنا می‌نهد. و این چنین است که هیچ چیز طبیعی‌تر از خانواده به نظر نمی‌رسد: این بر ساختن اجتماعی دلخواه خود را در راسته امر طبیعی و عام قرار می‌دهد.

فعالیتی از جنس تأسیس

اگر خانواده همچون طبیعی‌ترین مقولات اجتماعی ظاهر می‌شود، و اگر از این لحاظ وقف آن شده است که الگویی برای تمامی پیکرهای اجتماعی باشد، به این دلیل است که مقوله خانوادگی، در عادت‌واره‌ها، به عنوان الگوی طبقه‌بند و بنای ساختن دنیای اجتماع و دنیای خانواده، همچون یک پیکر خاص اجتماعی، عمل می‌کند که حتی درون یک خانواده به صورت یک افسانه اجتماعی تحقق یافته تجربه می‌شود. خانواده، در واقع امر، یک مصداق

بارز از فعالیت تأسیسی، در آن واحد هم آیینی و هم فنی، است که می‌خواهد درون هر یک از اعضای واحد تأسیس شده احساساتی را به صورت پایدار بنشانند که تأمین‌کننده یکپارچگی به عنوان شرط وجود و بقای این واحد است. آداب تأسیس (institution)، واژه‌ای که از ریشه stare می‌آید و معنای آن خود را نگه داشتن، بادوام و برقرار بودن است) ناظر به تشکیل خانواده در یک واحد وجودی است که یکپارچه، در هم ورزیافته، و در نتیجه ثابت، مداوم و نسبت به نوسانات احساسات فردی بی‌تفاوت باشد. و این عملیات افتتاحی که به خلق خانواده منجر می‌شود (مشترک بودن نام خانواده، ازدواج و غیره) دنباله‌های منطقی خود را در عملیات بی‌شماری از جنس تقویت و بازتأکید می‌یابد که، از طریق نوعی خلق مدام، معطوف به تولید عاطفه‌های الزامی و الزام‌های عاطفی احساسات خانوادگی است (عشق همسری، عشق پدر و مادری، عشق فرزندی، عشق خواهر و برادری و غیره). این فعالیت مداوم حفظ و احیاء احساسات به حرکت اولیه (نام‌گذاری ساده [نام خانوادگی مشترک]) پیوند می‌خورد و باعث ساخته شدن موضوع محبت و اجتماعی کردن شهوت (لیبیدو) می‌شود (گزاره «این خواهر تو است» به عنوان مثال، الزام عشق خواهر و برادری را در چارچوب یک شهوت اجتماعی غیرجنسی شده، محدود می‌کند - حرمت زنا با محارم).

برای فهم این که چگونه خانواده، از یک افسانه نام به یک گروه واقعی تغییر می‌کند که اعضای آن به وسیله منافع ارتباطات محبت‌آمیز یکی شده‌اند، بایستی تمامی فعالیت‌های عملی و نمادینی را در حساب گرفت که می‌کوشد الزام دوست داشتن را به حالت محبت‌آمیز تغییر دهد و هر یک از اعضای خانواده را از «روح خانواده» (یا روحیه خانوادگی) که مولد فداکاری، سخاوت و همبستگی است، برخوردار کند (و این همان قدر در گرو مبادلات

عادی و همیشگی زندگی روزمره، مبادله مال، خدمت، کمک، ملاقات، مواظبت، لطف و غیره است که مدیون مبادلات فوق العاده و رسمی جشن های خانوادگی و مراسم گاه و بیگاه است - مراسمی که گاه به وسیله عکس برداری هایی که یکپارچگی خانواده گردهم آمده را نشان می دهد، تقدیس و جاودانه می شود). این کار، علی الخصوص، بر عهده زنان است که موظف به مواظبت از روابط (با خانواده خود، و البته گاه، با خانواده شوهر خود) هستند که از طریق ملاقات، و نیز البته از طریق ارتباط نوشتاری (و به ویژه مبادلات مرسوم نامه های فدایت شوم) و ارتباط تلفنی، صورت می گیرد. ساختارهای خویشاوندی و خانواده در قالب یک پیکر نمی تواند جاودانه شود مگر به قیمت خلق مدام احساسات خانوادگی، یعنی اصل شناختی نگرش و طبقه بندی، که در همان حال اصل التصاق عاطفی است، یعنی ملحق شدن حیاتی و گریزناپذیر به وجود یک گروه خانوادگی و منافع آن.

این تلاش برای یکپارچه کردن همان قدر گریزناپذیر است که خانواده، اگر قرار است، برای وجود داشتن، و بقا یافتن، به عنوان یک پیکر خود را جا بیاندازد، همواره مایل است به صورت یک حوزه عمل کند، حوزه ای به همراه روابط زور فیزیکی، قدرت اقتصادی و خصوصاً قدرت نمادین آن (که مثلاً وابسته به سطح و ساختار سرمایه های اعضای مختلف خانواده است) و مبارزات آن برای حفظ یا تغییر این روابط قدرت.

مکان باز تولید اجتماعی

اما نتیجه طبیعی شدن این امر اجتماعی دلبخواه این است که این را از یادها می برد که، برای این که واقعیتی که خانواده نامیده می شود ممکن باشد، باید شرایط اجتماعی ای فراهم آیند که به هیچ وجه عام نیستند و، در هر صورت، به

شکل یکنواختی توزیع نشده‌اند. لُب کلام این که، خانواده در تعریف مشروع آن یک امتیاز [یعنی امکانی در اختیار افراد خاص و نه همه] است که در قالب یک هنجار عام قرار داده شده است؛ منظور از امتیاز در اینجا امتیاز نمادینی است که در خانواده [در عضویت در خانواده] مندرک است: همان بودن آنچنان که می‌باید، یعنی مطابقت با هنجار، و نهایتاً برخورداری از منفعت نمادین به هنجار بودن. کسانی که از مزیت داشتن یک خانواده به سامان بهره‌مندند این حق را به خود می‌دهند که از همه چنین انتظاری را داشته باشند بدون این که از خود بپرسند آیا برای چنین بهره‌مندی‌ای شرایطی هم لازم هست یا نه (مثلاً سطحی از درآمد، خانه مسکونی و غیره)، بدون این که شرایط عام شدن ورود به آنچه را که به نحو عام توقع دارند، در نظر بگیرند.

این امتیاز، در متن واقعیت، یکی از بایسته‌های عمده و اثرگذار انباشت و انتقال امتیازات اقتصادی، فرهنگی و نمادین است. خانواده در حفظ و تداوم نظم اجتماعی، در بازتولید نقش مهمی بازی می‌کند؛ نه فقط بازتولید زیست‌شناختی [تولید مثل]، بلکه بازتولید اجتماعی، یعنی در بازتولید ساختار فضای اجتماعی و روابط اجتماعی؛ عالی‌ترین نمونه مکان انباشت سرمایه در اجناس مختلف آن و انتقال نسل به نسل آن است: خانواده وحدت خود را به منظور و از طریق انتقال حفظ می‌کند؛ به خاطر این که بتواند انتقال دهد و زیرا این توان را دارد که انتقال دهد. [همبستگی خانوادگی هم ابزار و هم انگیزه انتقال محافظت شده میراث اقتصادی - فرهنگی به فرزندان است]؛ «سوره» اصلی راهبردهای بازتولید است. این موضوع به خوبی در انتقال نام فامیل، عنصر انکارناپذیر سرمایه نمادین موروثی، قابل رویت است: پدر فقط علت ظاهری نام‌گذاری پسر خود است زیرا او را بر مبنای اصلی نام‌گذاری می‌کند که تحت اراده او نیست، و با انتقال نام خود (نام پدر)، اکثراً را منتقل می‌کند

که خود او اکتور آن نیست، و این کار را بر مبنای قاعده‌ای صورت می‌دهد که بنیان‌گذار آن نیست. همین مدعا در باره میراث مادی هم صدق می‌کند. شمار قابل ملاحظه‌ای از عملیات اقتصادی حول «سوزة» انسان اقتصادی (*homo oeconomicus*) مفرد، در حالت اعتزال نمی‌چرخد، بلکه فاعل آن مجموعه‌هایی است که یکی از مهم‌ترین آن‌ها خانواده است، اعم از آن که عمل اقتصادی مورد بحث انتخاب یک مؤسسه آموزشی یا خرید یک منزل باشد. به عنوان مثال، در خصوص خانه، تصمیم‌گیری‌های خرید مسکن، گاه حجم عمده‌ای از سلسله خانواده را به جنبش می‌آورد (مثلاً والدین زن یا شوهر که برای خرید خانه پول قرض می‌دهند و در ازای آن حق توصیه را برای خود محفوظ نگه می‌دارند و روی تصمیم‌گیری اقتصادی فرزندان خود اثر می‌گذارند). روشن است که، در چنین وضعیتی خانواده همچون نوعی «فاعل جمعی»^۱ مطابق یک تعریف مشترک، عمل می‌کند و نه همچون جمع بی‌سروسامانی از افراد [به تعبیری، همچون یک جمع حقیقی و نه یک جمع اعتباری]. ولی این البته تنها موردی نیست که خانواده به واسطه آن محل نوعی اراده تعالی یافته از افراد است که در تصمیم‌گیری جمعی بروز می‌کند و اعضای آن احساس می‌کنند که به عنوان بخشی از یک پیکره واحد عمل می‌کنند.

واضح است که تمامی خانواده‌ها و تمامی افراد درون یک خانواده ظرفیت یکسانی برای تطابق با تعریف مسلط [از هنجارمندی خانوادگی] را ندارند. همان‌طور که به صورتی کاملاً روشن در مورد جوامع در «خانه»^۲ که در آن

1- sujet collectif

2- Sociétés à "maison"

دغدغه دائمی کردن خانه به عنوان مجموعه دارایی‌های مادی، تمامی موجودیت ساکنان خانه^۱ را تحت هدایت خود می‌گیرد، مشهود است، تمایل خانواده به دائمی شدن، به دائمی کردن موجودیت خود با تأمین یکپارچگی آن، از تمایل به دائمی کردن ارثیه خود، که همواره در خطر حیف و میل یا حصبه حصبه شدن است، جدا نیست. نیروهای در هم یکی‌کننده، خاصه ترتیبات اخلاقی که منافع خاص افراد را با منافع جمعی خانواده یکی می‌کند، بایستی با نیروهای از هم جداکننده، یعنی با منافع افراد مختلف خانواده، کم یا بیش مایل به پذیرش نگاه جمعی و کم یا بیش قادر به تحمیل نگاه شخصی، با هم در نظر گرفته شود. نمی‌توان از رفتارهایی، همچون «انتخاب‌ها» در زمینه توالد، آموزش و پرورش، ازدواج، مصرف (خصوصاً مسکن)، و غیره، که خانواده «فاعل» آن است تبیینی عرضه کرد مگر به شرط آن‌که ساختار روابط قدرت میان اعضای گروه خانوادگی (و نیز البته تاریخی که وضع روابط قدرت در خانواده پیامد آن است)، که همچون یک حوزه عمل می‌کند، در نظر گرفته شود، ساختاری که همواره معرض کشمکش‌های درون حوزه فامیلی است.

این هم افزونی است که طرز عمل واحد خانواده به عنوان یک حوزه حد خود را در نتایج سلطه مردانه‌ای می‌یابد که خانواده را به سوی منطق پیکر (یا گروه)^۲ می‌راند (منظور، آن یکپارچگی است که می‌تواند محصول سلطه باشد).

1- Sur la "maison", cf. P. Bourdieu, "Célibat et Condition paysanne", *Etudes rurales*, 5-6, avril-septembre 1962, p. 32-136; "Les stratégies matrimoniales dans des système dy stratégies de reproduction", *Annales*, 4-5, juillet-octobre 1972p P. 1105-1127; et aussi, entre autre, C. Klapisch-Zuber, *La Maison et le Nom*, Paris, EHESS, 1990.

2- Corps

یکی از اوصاف مسلط‌ها داشتن خانواده‌هایی است که به صورت چشمگیری گسترده (بزرگان خانواده‌های بزرگ دارند) و به قوت یکپارچه باشند، زیرا اینان نه تنها بر اثر قرابت عادت‌واره‌ها، بلکه به سبب انسجام منافع با یکدیگر متحداند؛ یعنی، در عین حال، به واسطه سرمایه و برای سرمایه [است که این خانواده‌های بزرگ و یکپارچه شکل می‌گیرد]؛ نخست، سرمایه اقتصادی و البته سرمایه نمادین (نام) و، شاید علی‌الخصوص سرمایه اجتماعی (که می‌دانیم شرط و نتیجه [یا علت و معلول] تمشیت موفق سرمایه‌ای است که به وسیله اعضای واحد خانواده به صورت جمعی اکتساب شده است). فی‌المثل در میان کارفرمایان، خانواده نقش حساسی بازی می‌کند، و این نه تنها از لحاظ انتقال میراث اربابی چون کارخانه، شرکت، حسن شهرت و غیره به نسل بعد، بلکه همچنین از لحاظ به دست گرفتن و راه بردن مایملک، به ویژه از طریق ارتباطات کاری که گاه ارتباطات خانوادگی نیز هست، [چون بسیاری از کمپانی‌های بزرگ به وسیله اعضای یک فامیل، چه بسا در نسل‌های متوالی، اداره می‌شود]. سلسله‌های بورژوا همچون باشگاه‌های برگزیدگان عمل می‌کنند؛ این باشگاه‌ها محل انباشت و اداره سرمایه‌ای هستند که مساوی سرجمع سرمایه‌های هر یک از اعضای آن است و روابط میان شرکا این اجازه را می‌دهد که سرمایه مذکور، دست‌کم تا حدودی، در دفاع از هر یک از اعضاء به خدمت گرفته شود.

دولت و سبّالات^۱

این‌گونه، پس از آغازیدن از یک شک ریشه‌ای، تأمل ما را به این سمت راند که شماری از اوصافی را که تعاریف عادی [برای خانواده] بر شمرده‌اند، حفظ

1- L'État et l'état civil

کنیم؛ اما بازپرسی ما نشان داد که این بازگشت به نقطه شروع [و پذیرش آن اوصافی که تعاریف عادی برمی‌شمرند] ظاهری است. بی‌هیچ تردیدی باید از ملاحظه خانواده به عنوان یک داده خام واقعیت اجتماعی پرهیز کرد تا بتوان در آن، ابزار ساختن این واقعیت را ملاحظه کرد؛ اما باز هم باید از این مرحله فراتر رفت و بازپرسی انجام شده توسط روش مردم‌شناسان را پشت سر نهاد تا بتوان این پرسش را مطرح کرد که چه کسی ابزارهای ساختنی را ساخت، که آنان [روش مردم‌شناسان] زوایای آن را کاویدند؛ باید مقولات خانوادگی را همچون نهادهای موجودی اندیشید که در عینیت این جهان، در قالب پیکرهای اولیه اجتماعی که خانواده نامیده می‌شوند، ظاهر می‌شوند، و در ذهنیت ما، در قالب اصول طبقه‌بندی؛ طبقه‌بندی‌ای که عاملان اجتماعی معمولی همان قدر در تحقق آن نقش دارند که مأموران مجاز طبقه‌بندی رسمی، همچون آمارگران دولتی (INED و INSEE).

گفتن ندارد که، در جوامع مدرن، مسئول اصلی ساختن مقولات رسمی که مردم و ذهنیت‌ها بر اساس آن مقولات ساختاری می‌شوند دولت است؛ دولتی که به وسیله تدوین قوانین متناسب با واقعیت‌های اقتصادی و اجتماعی (همچون قوانین مربوط به پرداخت اعانه به خانواده‌های کم‌درآمد) در پی آن است که برخی اشکال سازماندهی خانوادگی را تسهیل کند، و کسانی را که قادرند با این شکل سازماندهی تطبیق کنند، مورد حمایت قرار دهد، و هم‌اگرایی منطقی و هم‌اگرایی اخلاقی («هم‌رنگ جماعت شدن منطقی» و «هم‌رنگ جماعت شدن اخلاقی») را، با تمامی وسایل مادی و نمادین، که در اختیار دارد، تشویق کند؛ هم‌اگرایی همچون توافق بر نظامی از اشکال فهم و بر ساختن جهان، که این شکل سازماندهی، این مقوله [خانواده] بی‌شک عمود خیمه آن است.

اگر شک ریشه‌ای گریزناپذیر است، از آن رو است که این گزاره ساده پوزیتیویستی (خانواده موجود است، ما آن را زیر کارد جراحی آمار خود مشاهده کردیم) در معرض این خطر هست که بر اثر تثبیت و تصویب [ثبت و ضبط آمار و ارقام]، در کارِ بر ساختنِ واقعیت اجتماعی مشارکت کند؛ واقعیت اجتماعی که در واژه خانواده و در گفتمان خانواده گرا^۱ که، به بهانه توصیف یک واقعیت اجتماعی، یعنی خانواده، نوعی اسلوب بودن، یعنی زندگی خانوادگی، را تجویز می‌کند، مندرک است. آمارگران دولتی، با کار بستِ بدونِ آزمایش یک طرز تفکر دولتی، یعنی مقولات فکر و حس مشترک، تلقین شده به توسط عمل دولت، در تولید تفکر دولتی شده مساهمت می‌ورزند؛ تفکر دولتی شده‌ای که بخشی از شرایط عملکرد خانواده است؛ خانواده‌ای که یک واقعیت به اصطلاح خصوصی اما اصالتاً عمومی [دیگته شده از طرف دولت به عموم جامعه] است. این سخن [که در مورد آمارگران دولتی گفتیم] در مورد قضات یا مددکاران اجتماعی هم صادق است، که وقتی می‌خواهند میزان وخامت یک بزه منسوب به یک تسهکار نوجوان را برآورد کنند، نشانه‌های تطبیق یا عدم تطبیق با ایده رسمی خانواده را در حساب می‌گیرند^۲. مقوله وحشی (خام و نااندیشیده) [خانواده] که نزد آمارگران، جامعه‌شناسان و

1- Familialiste

۲- این نشانه‌ها غالباً به وسیله جامعه‌شناسان فراهم می‌شود. همچون معیارهایی که مددکاران اجتماعی برای داشتن یک ارزیابی سریع از تأثیر خانواده به کار می‌گیرند و بر اساس آن درباره میزان شانس موفقیت این یا آن عمل حدس می‌زنند؛ ارزیابی‌ای که سرنوشت اجتماعی از طریق آن تحقق می‌یابد. [متأثر از تحقیقات جامعه‌شناختی، مددکاران اجتماعی پذیرفته‌اند که مثلاً نوجوانانی که انسجام خانوادگی ندارند شانس کمی برای موفقیت تحصیلی دارند و چون این اصل را مسلم می‌گیرند و بر اساس آن به راهنمایی و اعمال نظر می‌پردازند، در واقع امر هم همین‌طور می‌شود.]

خصوصاً نزد عاملان اجتماعی (که همچون آمارگران دولتی، گماشته شده‌اند تا بر واقعیت اثر بگذارند، تا واقعیت را بورزند، خلق کنند)، به یک مقوله عالمانه بدل شده است، از طریق نوعی حرکت دوری، یک موجودیت واقعی پیدا می‌کند. گفتمان خانواده، که روش مردم‌شناسان از آن سخن می‌گویند، یک گفتمان تأسیسی^۱ قدرتمند و اثرگذار است که ابزارهای خلق شرایط تحقیق‌پذیری خود را در اختیار دارد.

دولت، خاصه از طریق تمامی عملیات مربوط به سجلات، که در شناسنامه خانوادگی ثبت و ضبط است، هزاران فعالیت از نوع خلق و تأسیس صورت می‌دهد که تشکیل‌دهنده هویت خانوادگی به عنوان یکی از قوی‌ترین اصول درک دنیای اجتماع و یکی از واقعی‌ترین واحدهای اجتماعی است. ارائه یک تاریخ اجتماعی از فرآیند نهادینه شدن دولتی خانواده، بسیار ریشه‌ای‌تر از یک نقد روش مردم‌شناختی می‌تواند چشم ما را به این حقیقت باز کند که تضاد سستی میان همگانی و خصوصی، حتی در معنای *privacy* حاضر است. حوزه خصوصی، با توجه به این که محصول یک کار طولانی‌برساختن و ایجاد کردن حقوقی-سیاسی است که خانواده مدرن ثمره آن است، یک امر همگانی است. نگرش عمومی (*nomos*، این بار، به معنای قانون) در نگرش ما نسبت به امور خانوادگی عمیقاً درگیر است، و خصوصی‌ترین رفتارهای ما، از قبیل سیاست انتخاب محل مسکونی و، مستقیم‌تر از آن، سیاست خانواده، خود به فعالیت‌های همگانی وابسته است.^۲

1- Discours d'institution

۲- مثلاً کمسیون‌های عظیمی که در باره «سیاست خانواده» (کمک‌هزینه‌های خانوار، مسکن، ازدواج و غیره) تصمیم گرفتند یا، در زمانی دیگر، در باره شکلی که کمک دولت در مورد

این‌گونه، خانواده یک افسانه است، یک مصنوع اجتماعی، یک توهم^۱ است، به رایج‌ترین معنایی که این کلمه دارد، با این همه اما یک «توهم قویم» است، چرا که، با توجه به این که با ضمانت دولت تولید می‌شود، در هر لحظه امکانات وجود و بقا را از جانب دولت دریافت می‌دارد.

→

مسکن باید به خود بگیرد تأثیر بسیاری بر شکل‌گیری خانواده و جلوه‌های زندگی خانوادگی گذاشت؛ این در حالی است که بررسی‌های جمعیت‌نگارانه و جامعه‌شناسانه این موارد را همچون داده‌های طبیعی به ثبت می‌رسانند.

بخش پنجم

آیا کنش بی غرض ممکن است؟

سرمایه گذاری

چرا واژه منفعت تا به این پایه جالب توجه است؟ چرا پرسش از منفعتی که افراد در کارهای خود جستجو می‌کنند، تا به این پایه مهم است؟ در حقیقت، تعبیر منفعت، بر من، پیش از هر چیز به عنوان یک ابزار گسست از نگرش افسون‌انگار و رازآلود به رفتارهای آدمی، ظهور می‌کند. خشم یا انزجار شدیدی که، بعضی اوقات، نتایج کار من برمی‌انگیزد شاید تا حدودی با این ملاحظه توضیح شود که نگاه افسون‌زدای من، بدون آن‌که وقیح یا ریشخندآمیز باشد، به محدوده‌هایی که تجلیگاه عالی بی‌طمعی (در قید منفعت شخصی نبودن) است (دست‌کم در بازنمایی کسانی که درگیر آن هستند)، نظیر دنیای روشنفکری، هم به کار بسته شده است. یادآوری این‌که بازی‌های روشنفکری برد و باخت دارند، و این‌که این برد و باخت‌ها منافی را دربردارند - منافع متنوعی که برای همه کمابیش آشکار است -، تلاشی است برای این‌که اسلوب تبیین و تفهیم با کاربرد عام و جهان‌شمول را که نگرش

فصلی از دروس کلز دو فرانس که در دانشگاه لیون II، در دانشکده انسان‌شناسی و جامعه‌شناسی، در سال ۱۹۸۸ به صورت کنفرانس عرضه شده است.

علمی تعریف می‌کند، به تمامی رفتارهای انسانی، از جمله آنچه که به عنوان رفتارهای نوع دوستانه و خالی از منفعت شخصی معرفی می‌شود، تعمیم دهیم، و دنیای روشنفکری را از موقعیتی استثنایی یا فراسرزمینی^۱ که روشنفکران مایل‌اند به آن بدهند، جدا کنیم.

برای توجیه بیشتر می‌توان آنچه را که به نظر من اصلِ موضوعِ نظریهٔ شناختِ جامعه‌شناسانه است، مطرح کرد. بدون پذیرش آنچه که فیلسوفان کلاسیک «اصل دلیل کافی»^۲ می‌نامیدند، و بدون این پیش‌فرض که عاملان اجتماعی هرکاری را نمی‌کنند، دیوانه نیستند، و بدون دلیل قدم به هیچ راهی نمی‌گذارند، نمی‌توان جامعه‌شناسی کرد. معنای سخن فوق این نیست که فرض کنیم عاملان اجتماعی عقلانی‌اند، برای رفتارهای خود دلیل [واحدی] دارند، یا حتی، ساده‌تر از این، برای رفتارهای خود دلایل متعددی دارند؛ به این معنا نیست که عقل‌ها و دلیل‌ها است که فعالیت‌های آنان را جهت می‌دهد و هدایت می‌کند. افراد اجتماع می‌توانند رفتارهای عقلایی^۳ داشته باشند بدون این که عقلانی^۴ باشند؛ آنان می‌توانند رفتارهایی داشته باشند که می‌توان برای آن، چنان‌که قدما می‌گفتند، با اتکا بر فرضیهٔ عقلانیت، دلیل آورد، بدون آن‌که رفتارهای مذکور اصالتاً مبتنی بر دلیل بوده باشند. می‌توانند چنان رفتار کنند که، بر مبنای یک ارزیابی عقلانی از احتمالات موفقیت، بتوان گفت آن‌ها حق داشته‌اند کاری را کرده‌اند بکنند [کارشان از لحاظ نتیجه سود/زیان جواب می‌دهد]، بدون آن‌که بتوان گفت که محاسبهٔ عقلانیِ احتمالاتِ مبنای انتخابی

1- Extraterritorialité

2- Principe de raison suffisante

3- Rotionnel

4- Raisonnable

بوده است که صورت داده‌اند.

بنابراین، جامعه‌شناسی، به عنوان یک اصل موضوع، فرض می‌گیرد که در آنچه عاملان اجتماعی انجام می‌دهند دلیلی وجود دارد که باید آن را یافت؛ دلیلی که بر اساس آن بتوان علت رفتار آنان را توجیه کرد، بتوان رشته‌ای از فعالیت‌های به ظاهر ناهماهنگ و دلخواه آنان را به رشته‌ای از فعالیت‌های هماهنگ بدل کرد، به گونه‌ای که با اتکا به یک اصل واحد یا مجموعه‌ی هماهنگی از اصول بتوان آن فعالیت‌ها را درک کرد. به این معنا، جامعه‌شناسی فرض را بر این می‌گذارد که عاملان اجتماعی کار مفت^۱ انجام نمی‌دهند.

واژه *gratuit* از یک نظر بازمی‌گردد به مفهوم بی‌محاسبه، الابختکی؛ یک عمل مفت عملی است که نمی‌توان برای آن دلیل آورد (مثل قهرمان لافکاریو آندره ژید)، یک عمل احمقانه، پوچ، کم‌اهمیت، که جامعه‌شناسی در مورد آن هیچ چیز برای گفتن ندارد، در مقابل آن چاره‌ای جز استعفا کردن ندارد. این معنای اول در واقع مبنای معنای دوم است، که از اولی رایج‌تر است؛ آنچه که مفت است چیزی است که تعهدی نمی‌آورد، پولی برای آن نمی‌پردازند، چیزی که بهایی ندارد، که سودآور نیست. با یکی کردن این دو معنا، جستجوی دلیل وجودی یک رفتار، به توضیح این رفتار به وسیله تعقیب اهداف اقتصادی، تعریف می‌شود.

سرمایه‌گذاری

حال که از کاربرد مورد نظر خود در باب واژه منفعت دفاع کردم، تلاش می‌کنم نشان دهم چگونه می‌توان آن را با مفاهیم بی‌رحم‌تری همچون

۱ - *Gratuit* در زبان فرانسه به دو معنا است؛ یکی کتره‌ای، دیگری مجانی، بدون محاسبه و بدون قیمت؛ شاید این دو معنا در واژه مفت هم قابل تشخیص باشد. م.

illusio، سرمایه‌گذاری، یا حتی شهوت (لیبدو) جایگزین کرد. *l'illusio*، عبارت است از: در بازی درگیر شدن، به وسیله بازی جذب شدن، بازی را شایسته شرکت در آن یافتن. در واقع، واژه منفعت، در نخستین معنای آن، دقیقاً همان مفادی را می‌خواسته است عرضه کند که من ذیل همین واژه *illusio* قرار دادم، یعنی نسبت دادن اهمیت به یک بازی اجتماعی، عقیده‌مند شدن به این که آنچه در این بازی می‌گذرد شرکت‌کنندگان در آن را خوش می‌آید. *interesse* (علاقمند کرد)، «بودن در آن»، شرکت کردن، و در نتیجه پذیرفتن این است که بازی ارزش بازی کردن را دارد و نتایجی که در بازی به دست می‌آید شایستگی در تعقیب آن رفتن را دارند؛ به تعبیر دیگر، به رسمیت شناختن بازی و به رسمیت شناختن دست‌آورد آن است. هنگامی که در نوشته‌های سن سیمون، آنچه را که او در باره جدال کلاه‌ها مطرح می‌کند (چه کسی باید اول سلام کند؟) می‌خوانید، اگر در یک جامعه سلطانی^۱ (فتودالی) متولد نشده باشید، اگر عادت‌واره انسان‌های پرورده چنان فضایی را نداشته باشید، اگر ساختارهایی را که در بازی [اجتماعی در چنان جامعه‌ای] موجود است، در ذهن نداشته باشید، این جدال به چشم شما مهمل و مسخره جلوه می‌کند. اگر، برعکس، ذهنی داشته باشید که مطابق با ساختارهای دنیایی که در آن بازی می‌کنید ساختاربندی شده باشد، همه چیز در نظر شما بدیهی جلوه می‌کند و حتی پرسش از این که آیا بازی ارزش وارد شدن به آن را دارد یا نه، اساساً مطرح نمی‌شود. به بیان دیگر، بازی‌های اجتماعی بازی‌هایی هستند که هویت بازی بودن آن‌ها مورد فراموشی قرار می‌گیرد، و *illusio* همین رابطه سحرآمیز با یک بازی است که محصول یک رابطه همدستی

وجودشناختی (انتولوژیک) میان ساختارهای فکری و ساختارهای عینی فضای اجتماعی است. این همان چیزی است که من در بحث از منفعت می‌خواستم بگویم: شما بازی‌هایی را مهم و جالب می‌دانید که برای شما مهم است چون به مغز شما، به چشم شما تحمیل شده است، به این صورت که شما به گونه‌ای تربیت یافته‌اید که در آن بازی‌ها حس برنده شدن می‌کنید.

مفهوم منفعت‌جویی در تضاد با مفهوم بی‌طمعی و نیز در تقابل با مفهوم بی‌تفاوتی قرار می‌گیرد. می‌توان به یک بازی علاقمند بود (به این معنا که بی‌تفاوت نبود)، و در همان حال بی‌طمع بود. بی‌تفاوت «نمی‌فهمد که علاقمندان با چه و برای چه بازی می‌کنند»، و این باعث می‌شود که برای او شرکت کردن یا نکردن توفیری نکند؛ چنین کسی در مقام الاغ بودریدان است، تفاوت قائل نمی‌شود. چنین کسی که به علت فقدان اصول نگرش و طبقه‌بندی لازم برای تفاوت‌گذاردن، همه چیز را مساوی می‌یابد، نه تحریک می‌شود و نه حرکتی می‌کند. آنچه که ستوایسین‌ها^۱ ataraxie (آرامش) می‌نامیدند، همین بی‌تفاوتی یا آرامش روح است، نداشتن دلبستگی است که غیر از نداشتن نفع است. به این ترتیب، l'illusio متضاد l'ataraxie است، محاصره شدن درون بازی است، سرمایه‌گذاری روی دست‌آوردهایی است که، بر اثر رقابت، در بعضی بازی‌ها وجود دارد، و فقط برای کسانی وجود دارد که، با حضور در بازی و داشتن مقدمات لازم برای به رسمیت شناختن دست‌آوردهای نهفته در بازی، آماده‌اند برای آن بمیرند؛ دست‌آوردهایی که، برعکس، از منظر کسانی که درگیر بازی نیستند و به آن التفاتی ندارند، خالی از فایده جلوه می‌کند. بر این اساس حتی می‌توان از واژه منفعت به واژه

سرمایه‌گذاری در معنای دوگانه روانکاوانه و اقتصادی آن رسید [سرمایه‌گذاری روحی از نوع شور و شوق و سرمایه‌گذاری مالی]. هر حوزه اجتماعی، اعم از این که حوزه علمی، حوزه هنری، حوزه دیوان‌سالاری یا حوزه سیاسی باشد، مایل است کسانی که به آن وارد می‌شوند رابطه‌ای را که من دغدغه (*illusio*) می‌نامم با حوزه خود برقرار کنند. آن‌ها می‌توانند در پی واژگون کردن روابط قدرت درون حوزه برآیند، اما، از طریق همین واژگونی، آن‌ها در واقع دست‌آوردهای بازی را به رسمیت می‌شناسند، و لذا بی‌تفاوت نیستند. گرایش به ایجاد انقلاب در یک حوزه اجتماعی، موافقت با آن چیزی است که به طور تلویحی از طرف حوزه توقع می‌رود، یعنی موافقت با این است که حوزه مذکور مهم است، که کسی که درون آن بازی می‌کند به قدری اهمیت دارد که ارزش انقلاب کردن در آن را داشته باشد.

می‌بینیم که، میان افرادی که موقعیت‌های متضادی را درون یک حوزه اشغال می‌کنند و در همه چیز به گونه‌ای سرسختانه مخالف هم به نظر می‌آیند، یک موافقت مخفی و مضمربر سر این موضوع هست که چیزهایی که حاصل برد و باخت بازی در آن حوزه است، ارزش جنگیدن را دارند. غیرسیاسی بودن عاملان اجتماعی، که دائماً در حال افزایش است، چرا که حوزه سیاسی رو به سوی آن دارد که روز به روز بیشتر درهای خود را ببندد و بدون تکیه بر مشتریان (یعنی تا حدی یک شبهه حوزه هنری) عمل کند، متکی به نوعی شعور مبهم نسبت به این همدستی عمیق میان رقبایی است که درون یک حوزه قرار گرفته‌اند؛ آن‌ها با یکدیگر مبارزه می‌کنند، اما دست‌کم در باره [اهمیت] موضوع مبارزه [و این که تا می‌توان باید از ورود رقبای جدید به آن حوزه جلوگیری کرد] توافق دارند [و همین است سر بیگانگی فزاینده مردم نسبت به

سیاست. می‌دانند که گروه‌های سیاسی درگیر در به دست آوردن و نگه‌داشتن قدرت و راندن تازه‌واردها مشترکاً عمل می‌کنند.]

تعبیر شهوت هم برای اشاره به آنچه دغدغه یا مایه گذاشتن نامیدم کاملاً مناسب است. هر حوزه‌ای یک حق‌الورود پنهان دارد: «هرکس که هندسه نمی‌داند داخل نشود» [اشاره به جمله‌ای که بر سر در آکادمی افلاطون نوشته شده بود]، یعنی کسی که حاضر نیست برای یک قضیه جان بدهد حق ورود ندارد. اگر قرار باشد که من تمامی آنچه را که تاکنون در باره مفهوم حوزه و در باره دغدغه، که هم علت و هم معلول طرز عمل حوزه است، گفته‌ام، در یک تصویر خلاصه کنم، به تصویرکننده کاری‌شده‌ای اشاره خواهم کرد که در کلیسای اوش^۱، پایین کرسی‌های شورای مذهبی، قرار دارد، و دو راهب را نشان می‌دهد که برای به دست آوردن عصای رئیس دیر با یکدیگر در حال نبرداند. در دنیایی همچون دنیای مذهب، و علی‌الخصوص در دنیای رهبانیت که تجلیگاه عالی یک فضای فوق‌دنیوی و بی‌طمعی است، به کسانی برمی‌خوریم که برای یک عصا که به جز برای کسی که در بازی است، درگیر بازی است، ارزشی ندارد، با همدیگر می‌جنگند.

یکی از وظایف جامعه‌شناسی معلوم کردن این است که چگونه دنیای اجتماع شهوت زیست‌شناختی را، به شهوت اجتماعی، و امیال غریزی عام [طبیعی] را به امیال غریزی خاص [اجتماعی] بدل می‌کند. در حقیقت، به عدد انواع حوزه‌ها، اقسامی از شهوت وجود دارد: اجتماعی کردن شهوت دقیقاً همان چیزی است که امیال غریزی را به علایق و منافع خاص بدل می‌کند، علایق و منافی که بنیاد اجتماعی دارد و صرفاً در ارتباط با یک فضای

اجتماعی (که درون آن بعضی چیزها مهم و بعضی چیزها غیرمهم است) و برای عاملان اجتماعی شده (که به گونه‌ای تربیت شده‌اند که بتوانند مطابق تفاوت‌های عینی موجود در آن فضای اجتماعی تفاوت‌های ذهنی قائل شوند) موجودیت می‌یابد.

علیه فایده‌گرایی

آنچه که در دغدغه‌مندی همچون بداهت ملاحظه می‌شود، برای کسی که در بازی شرکت نمی‌کند، یک توهم، یک اشتباه تلقی می‌شود. عقلا در تب و تاب آن‌اند که این‌گونه تسلط‌هایی را که بازی‌های اجتماعی بر عاملان اجتماعی اعمال می‌کنند، خنثی کنند. این کار آسانی نیست: تغییری ساده در آگاهی به دل‌کندن منجر نمی‌شود. افرادی که با بازی به خوبی خو گرفته و با آن جفت و جور شده‌اند در قبضه بازی گرفتارند و هرچه بیشتر به بازی مسلط باشند بیشتر در چنبره قدرت آن پای‌بست‌اند. فی‌المثل، یکی از امتیازات این که کسی درون یک بازی زاده شده باشد این است که، به واسطه داشتن فراستِ بازی، قدرت جهت‌یابی و پیش‌بینی بازی، می‌تواند از چپ و راست دویدن‌های بی‌فایده پرهیز کند؛ همچون یک تنیس‌باز ماهر که نه روبروی توپ، بلکه در جایی جای‌گیری می‌کند که توپ فرود خواهد آمد؛ [یک بازیگر اجتماعی ماهر] در جایی قرار می‌گیرد و در جایی آمدو شد می‌کند که در آن منفعت به دست خواهد آمد، نه در جایی که منفعت وجود دارد.

تغییر جهت‌هایی که به توسط آن‌ها افراد به سمت ژانرهای جدید، رشته‌های جدید، موضوعات جدید و غیره رو می‌آورند همچون حرکت از کفر به ایمان تلقی می‌شود. اگر کسی بخواهد این توصیف از رابطه عملی میان عاملان و حوزه‌ها را به یک نگاه فایده‌گرایانه فروکاهد، چه می‌کند؟ (یعنی اگر

بخواهد دغدغه را به منفعت در مکتب فایده گرایی فروکاهد). در اولین وهله، بنا را بر این می‌گذارد که عاملان اجتماعی به وسیله دلایل آگاهانه به حرکت درمی‌آمده‌اند، چنان که گویی نتایج عمل خود را به صورت خود آگاه تصور کرده و سپس در پی آن برآمده‌اند که چنان عمل کنند که حداکثر کارایی را با حداقل هزینه جمع کنند. در دومین وهله فرضیه انسان‌شناختی دیگری مطرح می‌شود که تمامی آنچه را که می‌تواند عاملان را به حرکت وادارد به منفعت اقتصادی و بهره‌پولی فرومی‌کاهد. در یک کلام فرض بر این گذاشته می‌شود که مبنای عمل عبارت است از منفعت اقتصادی به وضوح درک شده، و منتهای آن بهره‌وری مادی که آگاهانه به وسیله یک محاسبه عقلانی طراحی می‌شود. در تقابل با محاسبه خود آگاه، 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 مادون‌زبانی است: عاملان علی‌الدوام درگیر و رفتن با تزهایی‌اند که به این عنوان مطرح نیستند [خود عاملان آگاه نیستند که در حال مقایسه و گزینش یک تزه هستند]. آیا یک رفتار بشری حقیقتاً همیشه به عنوان غایت، یعنی هدف، نتیجه‌ای دربردارد که غایت، یعنی نهایت، آن رفتار است؟ گمان من این است که نه. در این صورت این رابطه عجیب و غریب با جهان، اجتماعی یا طبیعی، چیست که عاملان در آن اهدافی را در نظر می‌گیرند بدون این که آن اهداف به صورت اهداف مطرح باشند؟ 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 می‌کند، نیازی به این ندارند که مقاصد رفتارهای خود را به عنوان غایت مورد نظر قرار دهند. عاملان اجتماعی سوژه

[کنشگر گزینشگر] نیستند که در مقابل یک اثره (یا، حتی پایین‌تر از این، در مقابل یک مسئله) قرار گرفته باشند که [این اثره یا مسئله] با یک عملیات ذهنی از نوع شناخت به این هیأت درآمده باشد؛ آنان، چنان‌که گفته می‌شود، مصداق این ضرب‌المثل‌اند که هرکسی به کار خودش: آن‌ها درگیر اموری هستند که واسطه بلافاصله وصل به عمل (پراکسیس) است، چیزی که به صورت یک موضوع تفکر مطرح نمی‌شود، یکی از امور ممکن نیست که در قالب یک پروژه به عنوان یک هدف برگرفته شده باشد، بلکه در چیزی است که در زمان حال بازی‌مندک است.

تحلیل‌های رایج از تجربه زمانمند دو رابطه با آینده و با گذشته را که هوسرل آن را به روشنی تمیز داده است با یکدیگر اشتباه می‌کنند: ارتباط با آینده که می‌توان آن را پروژه خواند، که آینده را به عنوان آینده مطرح می‌کند، یعنی به عنوان امر ممکن که می‌توان به آن رسید یا نرسید، در تضاد با نوع دیگری از ارتباط با آینده قرار می‌گیرد که هوسرل آن را *protension* یا سبقت گرفتن‌های ماقبل‌ادراکی^۱ می‌نامد، ارتباط با آینده‌ای که آینده نیست، آینده‌ای که یک شبه‌حال است. این درست است که من دو وجه پنهان یک مکعب را نمی‌بینم، ولی آن‌ها تقریباً حاضراند، آن‌ها، در قالب یک رابطه اعتقاد که ما نسبت به اشیاء قابل مشاهده داریم به حضور و به زمان حال ملحق می‌شوند. آن‌ها [دو وجه مخفی مکعب] در قالب یک پروژه به عنوان هدف، به عنوان چیزهایی که به نحو برابر ممکن یا ناممکن [الوقوع]‌اند، در نظر گرفته نشده‌اند چرا که این‌جا هستند، با اسلوب شناخته‌شده چیزهایی که مستقیماً ادراک می‌شوند.

در حقیقت، این سبقت گرفتن‌های ماقبل‌ادراکی، که نوعی از استقرای عملی متکی بر تجربه گذشته‌اند، به یک فاعل گزینشگر (سوزه) محض، به یک شعور فرارونده جهان‌شمول واگذار نمی‌شوند. آن‌ها، همچون فراستِ بازی، محصول عادت‌واره‌اند. داشتن فراستِ بازی یعنی داشتن شامه تیز نسبت به روند بازی؛ یعنی از حالا آینده بازی را در چنگ داشتن؛ یعنی جهت تاریخ بازی را در دست داشتن. در حالی که بازیگر بد همواره خود را آماده اتفافی می‌کند که نمی‌افتد، همواره یا زیاده از حد عقب است یا زیاده از حد جلو، بازیگر خوب همان کسی است که از بازی سبقت می‌گیرد، که جلوی بازی می‌دود [یعنی زوایای پنهان آن را حس می‌کند و بنابراین همان جایی قرار می‌گیرد و منتظر همان چیزی است که باید]. چرا او می‌تواند صحنه بازی را پیشاپیش تصور کند؟ زیرا او گرایش‌ات درون‌جوش و ذاتی بازی را، به صورت درآمیخته و یکدست‌شده، در روح و جسم بدن خود دارد: با بازی یکی می‌شود.

عادت‌واره کارکردی را به جا می‌آورد که، در یک فلسفه دیگر، به شعور فرارونده واگذار می‌شود [شعور ترانساندانتال یا فرارونده، درکی است که برخلاف عادت‌واره، به اختصاصات فردی و طبقاتی ربط وثیقی ندارد، بلکه نوع آدمی به صرافت طبع و عقل دارنده آن است]: این عادت‌واره مجموعه‌ای اجتماعی شده، ساختاری شده است، مجموعه‌ای پیکروار که ساختارهای درون‌جوش و ذاتی یک دنیای خاص یا بخش خاصی از آن، از یک حوزه، را به یک تصویر ذهنی یکدست بدل می‌کند، و [به وسیله آن] به درک و دریافت از آن دنیای خاص و عمل در آن ساخت می‌دهد. به عنوان مثال تضاد میان نظریه و عمل به‌طور مشترک هم در ساختار عینی رشته‌ها یافت می‌شود (به‌طوری که ریاضیات در مقابل زمین‌شناسی قرار می‌گیرد همان‌طور که فلسفه

در تقابل با جغرافی است و الی آخر) و هم در ذهن اساتیدی که، در قضاوت خود راجع به دانش آموزان، الگوهایی را، غالباً به همراه جفت صفت‌ها، به کار می‌بندند، که هم‌ارز ذهنی همان ساختارهای عینی است [مثلاً تقسیم دانش آموزان به کسانی که هوش ریاضی دارند و کسانی که ذوق هنری یا استعداد فنی دارند]. و هنگامی که ساختارهای ذهنی و ساختارهای عینی در تطابق باشند، وقتی که درک مطابق با ساختار چیزهایی که درک می‌شود تولید شود، همه چیز بدیهی جلوه می‌کند، هرچیزی دلیلش همراه خودش است. این است تجربهٔ باور رایج که از خلال آن اعتقاد [یا اعتمادی] را در حق دنیا روا می‌داریم بسیار عمیق‌تر از تمامی اعتقادها (در معنای رایج آن)، چرا که به عنوان اعتقاد احساس نمی‌شود [کسی گمان نمی‌کند که این یک اعتقاد یا اعتماد محصول علت، یعنی ساختارها، عادت‌واره‌ها است، گمان می‌کنند نتیجه‌ای درست و بدیهی است محصول عقل].

برخلاف سنت فکرگرای^۱ می‌اندیشم، پس هستم، که شناخت را رابطه‌ای میان فاعل شناسا و شیء مورد شناخت می‌داند، برای تبیین رفتارهای بشری، باید پذیرفت که آن‌ها لایزال متکی به تزه‌های غیرتئوریک‌اند؛ تزهایی که آینده‌هایی را مطرح می‌کنند که از آن حیث که آینده‌اند مورد نظر نیستند. تناقض‌نمای علوم انسانی، این است که باید دائماً به فلسفهٔ کنش^۲، به الگوهای ملهم از آن همچون الگوی تئوری بازی‌ها، بدین باشند، در عین آن‌که استفاده از این فلسفه و این تئوری برای فهم جهان‌های اجتماعی که به بازی‌ها شبیه‌اند، ظاهراً چاره‌ناپذیر است. این درست است که اغلب رفتارهای بشری در داخل یک فضای بازی صورت می‌گیرد، ولی معنا و مفهوم سخن فوق این نیست که

1- Intellectualiste

2- Philosophie de l'action

رفتارهای مذکور، آن‌چنان که تئوری بازی‌ها مفروض می‌گیرد، مبتنی بر اصل هدف استراتژیک باشد. به عبارت دیگر، عاملان اجتماعی «استراتژی‌هایی» دارند که به ندرت مبتنی بر یک هدف استراتژیک واقعی است.

راه دیگر ابراز تقابلی که هوسرل میان فراست^۱ و برنامه^۲ درمی‌اندازد، تقابل میان اشتغال خاطر^۳ (که می‌تواند ترجمه fürsorge هایدگر باشد، و در عین حال از بار معنایی نامطلوب آن دور بماند) و نقشه^۴ است؛ نقشه، همچون هدفی در آینده، که سوژه، خود را درون آن به مثابه کسی در نظر می‌گیرد که تمامی وسایل دسترس را، برای این آینده که واقعاً آینده است [نه جلوه‌های پنهان حال] و همچون هدفی است که آگاهانه باید به آن رسید، سازمان‌دهی می‌کند. دغدغه یا فراست بازیگر بلافاصله در مورد چیزی حاضر است که بلافاصله قابل درک یا بلافاصله قابل دسترسی نیست، ولی علیرغم این چنان است که گویی به زودی در مقابل او خواهد بود (یا قبلاً آنجا بوده است). کسی که توپی را با پشت پا می‌فرستد در زمان حال اقدامی می‌کند که ناظر به چیزی است که می‌آید (دقت کنید می‌گویم چیزی که می‌آید^۵ نه چیزی در آینده^۶) که تقریباً حاضر است، که حتی در خطوط برجسته حرکت زمان حال موجود است، در خطوط برجسته حریفی که در حال دویدن به سمت مخالف است. بازیگر این آینده را در قالب یک برنامه قرار نمی‌دهد (مطرح نمی‌کند که آیا می‌توانم به سمت راست حرکت کنم یا نه): توپ را به طرف چپ می‌فرستد

1- Protention

2- Projet

3- Préoccupation

4- Plan

5- A venir

6- Futur

زیرا حریف او به سمت راست در حال حرکت است، که به یک معنا همین الان در سمت راست است. او عزم خود را بر مبنای یک شبه-حالی که در حال موجود است جزم می‌کند.

عمل منطقی دارد که منطق منطق نیست، در نتیجه، منطق منطقی را به منطق‌های عملی اعمال کردن، خراب کردن منطقی است که قرار است توصیف شود. چگونه ممکن است ابزاری برای انجام کاری برگرفته شود که موضوع کار را از میان برمی‌دارد؟ این مسائل را که من، بیست سال پیش، در کتاب طرح کلی یک نظریه عمل^۱، مطرح کردم، امروز با ساخته شدن هوش مصنوعی و سیستم‌های دارای درک تجربی آشکارتر شده است [اگر چنان بود که انسان‌ها در رفتارهای خود از منطق و محاسبه عقلانی بهره می‌گرفتند، هوش مصنوعی و سیستم‌های مجرب می‌توانست جایگزین انسان باشد، اما نشد و این حاکی از آن است که منطق‌های عملی انسان قابل فروکاستن به یک منطق روشن و قابل برنامه‌ریزی نیست]: مشاهده می‌شود که عاملان اجتماعی (اعم از این که پزشکی باشد که یک بیماری را تشخیص می‌دهد یا معلمی که به یک برکه امتحان نمره می‌دهد) هنگام عمل، نظام‌های طبقه‌بندی‌کننده فوق‌العاده پیچیده‌ای دارند که هرگز به این عنوان درست نشده‌اند [یعنی از جمله برنامه‌های تربیت یک پزشک یا یک معلم این نبوده است که به چنین نظامی مجهز شود] و فقط در اثر ممارست عملی بسیار و یک فعالیت کاری قابل ملاحظه به دست می‌آید.

جایگزین کردن یک رابطه عملی دغدغه‌مندی، حضور بلافاصله بر سر راه یک آینده موجود در حال، با یک شعور عقلانی، محاسبه‌گر، ناظر به اهدافی

که به عنوان اهداف [متعلق به آینده در قالب برنامه]، همچون امور ممکن، مطرح‌اند، زنده کردن دوباره بحث کلبی مسلکی است که اهداف ننگ آور را به عنوان یک انتخاب آگاهانه برمی‌گزیند [ویژگی اصلی کلبی مسلکی از دیدگاه این موضوع، تحقیر قراردادهای اجتماعی، افکار عمومی، و اخلاق عرفی است که مبنای تحلیل عقلانی و منفعت‌طلبانه رفتار است، چرا که لازمه محاسبه دقیق منافع نوعی بی‌توجهی به فضای عمومی است که از آن به کلبی مسلکی تعبیر شده است]. در حالی که اگر تحلیل من درست باشد، می‌توان با ضرورت‌های یک بازی تطبیق کرد، مثلاً می‌توان یک کار درخشان آکادمیک انجام داد بدون آن‌که هرگز نیازی به در نظر گرفتن پیشاپیش چنین هدفی باشد. پژوهشگران [مسایل اجتماعی]، اغلب به این دلیل که متأثر از یک اراده رازگشایی هستند، مایل‌اند چنان رفتار کنند که گویی عاملان اجتماعی همواره به عنوان غایت، به معنای هدف، غایت، به معنای نهایت، خط‌سیر خود را در نظر داشته‌اند. آنان، با تغییر بُعد به برنامه [مسافت به آینده] چنان رفتار می‌کنند که گویی دانشگاهیانی که آنان شغل‌شان را مورد مطالعه قرار داده‌اند، از همان اولی که یک رشته را انتخاب کردند، از همان زمانی که یک الگوی راهنمای تز، یک موضوع، انتخاب کردند، در سر هوای استادی کلژ دو فرانس را می‌پرورده‌اند. اینان به عنوان اصل هدایت‌کننده رفتارهای عاملان در یک حوزه (مثلاً دو راهبی که برای عصای رئیس دیر می‌جنگند، یا دو دانشگاهی‌ای که برای به کرسی نشاندن نظریه خود در باره عمل، مبارزه می‌کنند) یک شعور محاسبه‌گر کمابیش کلبی مسلک را پیش می‌نهند.

اگر آنچه را که می‌گوییم درست باشد، قضیه به کلی از قرار دیگری است [و لذا شعور محاسبه‌گر را به عنوان اصل راهنمای عمل باید کنار گذاشت]. عاملانی که برای نیل به اهداف مورد نظر مبارزه می‌کنند ممکن است به وسیله

همین اهداف تسخیر شده باشند. آن‌ها می‌توانند، قطع نظر از هرگونه ملاحظه‌ای در خصوص منافع ویژه، منافع مالی، منافع شغلی و غیره، آماده باشند برای آن اهداف جان فدا کنند. نسبت عامل‌ها با اهداف مربوطه مطلقاً محاسبه آگاهانه سودمندی، که فایده‌گرایی، فلسفه‌ای که معمولاً با علاقه بسیار فقط در مورد رفتار دیگران به کار بسته می‌شود، برای آن‌ها تمهید کرده است، نیست. بلکه آنان فراست بازی دارند؛ به عنوان نمونه در بازی‌هایی که برای موفق شدن باید «بی‌طمع» بود، عاملان می‌توانند، به گونه‌ای طبیعی و بی‌طمعانه، فعالیت‌هایی را انجام دهند که مطابق منافع آن‌ها است. موقعیت‌های متناقض‌نمایی وجود دارد که یک فلسفه شعور مانع فهم آن‌ها می‌شود.

اما پیردازیم به فروکاهش دوم، که عبارت است از بازگرداندن همه چیز به منفعت مالی، به تحویل غایات عمل به غایات اقتصادی. در خصوص این نکته، ابطال کردن نسبتاً آسان‌تر است. در واقع، ریشه خطا در آن چیزی است که سنتاً اقتصادگرایی نامیده می‌شود، یعنی داشتن این ملاحظه که قوانین کارکرد یکی از حوزه‌های اجتماعی، که همان حوزه اقتصادی باشد، قابل تعمیم به تمامی حوزه‌های دیگر هم هست. از جمله مبانی ثوری حوزه‌ها، این تشخیص است که (قبلاً هم نزد اسپنسر، دورکیم، وبر و... بوده است) جهان اجتماع مکان یک فرآیند مختلف شدن رو به رشد است. دورکیم مرتباً یادآور می‌شود که در ابتدا، در جوامع بدوی و حتی در بسیاری از جوامع ماقبل سرمایه‌داری، جهان‌های اجتماعی که در عصر ما درجه‌بندی شده‌اند (همچون دین، هنر، علم [که انواع و اقسام مندرج، متفاوت و رقیب دارد]) هنوز غیرمتفاوت و یکدست بوده‌اند، به شکلی که در این جوامع یک چندکارکردگرایی^۱ (تعبیری

که دورکیم گاه و بیگاه در کتاب اشکال اولیه حیات دینی به کار می‌برد) رفتارهای بشری قابل مشاهده است، مثلاً یک رفتار واحد می‌تواند در آن واحد تفسیرهای دینی، اقتصادی، زیبایی‌شناختی و غیره داشته باشد.

تکامل جوامع میل به سوی آشکار کردن جهان‌هایی (که من آن‌ها را حوزه می‌نامم) دارد که قوانین خاص خود را دارند، مستقل‌اند. قوانین بنیادین گاه همان‌گویی‌اند. [از جمله] قوانین بنیادی حوزه اقتصادی، که به دست فلاسفه فایده‌گرا فراهم آمده است: امور امور هستند؛ یا قوانین حوزه هنری، که به صراحت به وسیله مکتب به اصطلاح هنر برای هنر بیان شده است: هدف هنر خود هنر است، هنر غایتی به جز خود ندارد... این‌گونه، جهان‌های اجتماعی‌ای داریم که یک قانون بنیادین دارند، یک نوموس^۱ که مستقل از نوموس دیگر جهان‌ها است، که خود-مختاراند، که کسانی را که در این حوزه عمل می‌کنند، دست‌آوردهایی را که حاصل برد و باخت در این حوزه‌اند، بر اساس اصول و معیارهای غیرقابل فروکاهش به اصول و معیارهای دیگر حوزه‌ها، ارزیابی می‌کنند. در این‌جا ما شاخ در شاخ اقتصادگرایی هستیم که عبارت است از کاربرد نوموس ویژه حوزه اقتصادی به تمامی جهان‌ها. چیزی که به فراموشی این نکته بازمی‌گردد که همین حوزه اقتصادی به واسطه یک فرآیند متفاوت شدن تحقق یافته است، از جمله مطرح شدن این که امر اقتصادی قابل فروکاسته شدن به قوانینی نیست که اقتصاد خانواده را فرمان می‌دهد (*philia*)، به تعبیر ارسطو) و برعکس. [خود اقتصاد در اثر فرآیند متفاوت شدن، به حوزه‌ای تبدیل شده است که ویژگی‌های خاص خود را دارد، مثلاً رفتار سوداگرانه اقتصادی تشخص خود را در تقابل با رفتار فداکارانه خانوادگی پیدا

می‌کند، در این صورت چگونه ممکن است قوانین آن به همه حوزه‌های دیگر قابل تسری باشد.]

این فرآیند متفاوت شدن یا مستقل شدن به پیدایش جهان‌هایی فرجامید که «قوانین بنیادین»^۱ (تعبیر قرض گرفته شده از کلسن^۲) متفاوت، غیرقابل فروکاهش، دارند و مکان اشکال ویژه منفعت هستند. آنچه که افراد را در حوزه علم به تکاپو و رقابت وامی دارد همان چیزی نیست که افراد را در حوزه اقتصاد به تکاپو و رقابت وامی دارد. برجسته‌ترین مثال در این باره حوزه هنر است که در قرن نوزدهم با قانون بنیادین سرنگونی قانون اقتصادی پا به عرصه گذاشت. فرآیندی که، همزمان با رنسانس آغاز شد و در نیمه دوم قرن نوزدهم، با آنچه هنر برای هنر نامیده می‌شود به تمامیت رسید، حرف نهایی اش جدایی کامل اهداف مالی و اهداف خاص دنیای هنر است — فی‌المثل با تقابل میان هنر تجاری و هنر محض. هنر محض، هنر خالص، یگانه‌شکل هنر حقیقی مطابق معیارهای خاص حوزه مستقل هنر، اهداف تجاری را رد می‌کند، یعنی تابع کردن هنرمند، و خصوصاً تولید هنری او، به تقاضاهای بیرونی و به صحنه گذاشتن بر این تقاضاها، که با ملاک‌های اقتصادی صورت می‌گیرد. [حوزه مذکور] بر پایه یک قانون بنیادی که نفی و انکار اقتصاد است تشکیل شد: هرکس که دغدغه‌های تجاری دارد در این مکان وارد نشود [جمله‌ای که به خط نامرئی بر سردر مراکز هنری معتقد به هنر محض نوشته شده است].

حوزه دیگری که بر پایه همین نوع انکار منفعت برپا می‌شود عبارت است از حوزه دیوان‌سالاری. فلسفه هگلی دولت، [مشمول بر تعریف] نوع ایده‌آل من دیوان‌سالار، همان تعریف و همان نمایی است که حوزه دیوان‌سالار

1- Lois Fondamentales

2- Kelsen

مایل است از خود عرضه کند و خود را وقف آن نشان دهد، غرض تصویر دنیایی است که قانون بنیادین آن آن خدمت همگانی^۱ است؛ یعنی دنیایی که در آن عاملان اجتماعی منفعت شخصی ندارند و منافع ویژه خود را به پای جمع ریخته و در خدمت عموم و امر جهان شمول قرار می دهند.

تئوری فرآیند متفاوت شدن و مستقل شدن جهان های اجتماعی که دارای قوانین بنیادین متفاوت اند راه به انشقاق مفهوم منفعت می برد؛ همان قدر اشکال متفاوت انرژی حیاتی (لیبدو)، اقسام مختلف «منفعت» وجود دارد، که انواع متنوع حوزه وجود دارد. هر حوزه، با تولد خود، تولید نوعی منفعت می کند که، از منظر حوزه دیگر، ممکن است بی منفعتی و بی طمع (یا پوچی، ناواقع بینی، دیوانگی، و غیره) جلوه کند. این گونه، مشکل کاربست نظریه شناخت جامعه شناسانه که در بدایت مقال از آن سخن گفتم و مدعی است که هیچ عملی بدون دلیل [بدون انگیزه عام منفعت طلبی] صورت نمی گیرد، آشکار می شود. آیا در این صورت جامعه شناسی جهان هایی که قانون بنیادین آن بی طمعیت (به معنای رد منفعت اقتصادی) است ممکن است؟ برای این که ممکن باشد، باید شکلی از منفعت وجود داشته باشد که (بنا به ملاحظه تفاهم، و به هزینه خطر سقوط در نگرش تحویل گر^۲) می توان آن را به عنوان منفعت بی منفعتی (طمع در بی طمع)، یا، بهتر بگوییم، به عنوان میل به بی منفعتی یا تمایل به کرم و سخاوت مندی توصیف کرد.

در این جا است که باید هر آنچه را که به امر نمادین رجوع می کند از قبیل سرمایه نمادین، منفعت نمادین، بهره نمادین، الخ، را داخل ماجرا کرد. من سرمایه نمادین می نامم هر نوع از سرمایه (اقتصادی، فرهنگی، آموزشی یا

1- Service publique

2- Réductrice

اجتماعی) را هنگامی که بر طبق مقولات فاهمه، اصول نگرش و تقسیم‌بندی، نظام‌های طبقه‌بندی، الگوهای دسته‌بندی‌کننده و اسلوب‌های شناختی‌ای درک شود، که، دست‌کم تا حدودی، محصول وارد ذهن کردن ساختارهای عینی حوزه‌ی مربوطه‌اند، یعنی محصول [به رسمیت شناختن] ساختار توزیع سرمایه در حوزه‌ی مربوطه‌اند [توضیح بیشتر این که هر سرمایه‌ای یک کارکرد مستقیم و مستقل دارد که عبارت است از کارکرد حقیقی آن، اعم از این که کسی آن را بفهمد یا نه، بپذیرد یا نه، و اصلاً در چه جامعه‌ای با چه ساختار ذهنی و عینی صورت گیرد، مثل تأثیری که سرمایه‌ی مالی در انجام معاملات دارد و سودی که حاصل می‌کند. اما سرمایه‌ها یک کارکرد غیرمستقیم و وابسته (نمادین) هم دارند و آن عبارت است از کارکرد اعتباری آن، که کاملاً متوقف است بر این که جامعه، یا بخشی از آن، یعنی حوزه، آن را بفهمد، و برای آن ارزش و رسمیت قائل شود. مثلاً در جامعه‌ای که، به دلیل شکل‌گیری ساختارهای خاص ذهنی، مطابق ساختارهای عینی جامعه‌ی سرمایه‌داری، سرمایه‌ی مالی داشتن نوعی مشروعیت، اقتدار و احترام ایجاد کند، این اقتدار و احترام، وجه نمادین سرمایه‌ی مالی است]. سرمایه‌ی نمادینی که افراد را به خضوع در برابر لویی چهاردهم وامی‌دارد، که در پی جلب رضایت او باشند، که او بتواند دستورات صادر کند و این دستورها اطاعت شود، که بتواند خلع اعتبار کند یا اعتبار ببخشد و غیره، فقط در صورتی وجود دارد که تمامی تفاوت‌های کوچک، علائم تمایزات ظریف در اتیکت و در رده، در رفتار و در لباس، که زندگی دربار را تشکیل می‌دهد، به وسیله‌ی کسانی درک شود که اصل متفاوت شدن، که به آن‌ها اجازه می‌دهد تمامی این تفاوت‌ها را به رسمیت بشناسند و برای آن ارزش قائل شوند، را بشناسند و به رسمیت بشناسند. سرمایه‌ی نمادین سرمایه‌ای است که ریشه‌ی شناختی دارد [ریشه‌ی شناخت دارد]، متکی به شناخته‌شدن [یعنی

اطلاع داشتن از آن] و به رسمیت شناخته شدن [یعنی اعتبار دادن به آن] است.

بی‌غرضی همچون اشتیاق

اینک که مفاهیم اساسی را که به عقیده من برای تأمل در باب کنش عقلایی واجب است - از قبیل عادت‌واره، حوزه، منفعت یا دغدغه، سرمایه نمادین -، به تلخیص بررسی کردیم، به مسئله بی‌غرضی باز می‌گردیم. آیا رفتارهای خالی از غرض و طمع [که در آن جستجوی منافع شخصی متفی است] ممکن است، و اگر چنین است، چگونه و به چه شرطی؟ بدیهی است که در چارچوب یک فلسفه شعور [فلسفه‌ای که رفتارهای آدمیان را متکی به محاسبه خود آگاه عقلانی می‌داند، همچون فردگرایی روش‌شناختی در جامعه‌شناسی] پرسش فوق پاسخی منفی می‌گیرد؛ از این منظر، هرگونه رفتاری که به حسب ظاهر خالی از جستجوی منافع شخصی است، نیت به حداکثر رساندن شکلی از اشکال بهره را در پس این ظاهر خود پنهان کرده است. با به میان کشیدن پای مفهوم سرمایه نمادین (و بهره نمادین)، در واقع بازپرسی از نگرش خام به موضوع شکل ریشه‌ای تری پیدا می‌کند: پاک‌ترین و خالص‌ترین اعمال - حتی اشکال افراطی زهد و فداکاری - همواره می‌تواند مشکوک باشد (و به لحاظ تاریخی، در مورد بعضی اشکال افراطی پاک‌دینی و پاک‌دامنی این بدگمانی جدی بوده است) که رگه‌هایی از جستجوی بهره نمادین تقدس، شهرت، و غیره در آن باشد.^۱ نوربرت الیاس مثالی از بدو ظهور جامعه اشرف درباری عنوان می‌کند که دوکی کیف پولی پر از سکه به

۱- در این باره رجوع کنید به مقاله زیلبرت داگرون «انسان بی‌شرف یا رسوای مقدس»
Gilbert Dagron "L'homme sans honneur ou le saint scandaloux", *Annales ESC*, Juillet-aûte 1990, p. 929-939.

پسرش می‌دهد و، شش ماه بعد که در باره آن سؤال می‌کند و پسرش مباحثات می‌کند که پول را خرج نکرده است، دوک کیف پول را می‌گیرد و از پنجره به بیرون پرتاب می‌کند. به این ترتیب درسی در باب بی‌طمعی، مجانی بودن لطف، درسی در باب نوبل بودن به پسر می‌دهد؛ این، اما، در عین حال درسی در باب سرمایه‌گذاری سرمایه‌نمادین هم هست که مناسب یک دنیای اشرافی (آریستوکرات) است. (مشابه همین ادب رفتاری در مورد یک مرد شریف [به معنای مخالف وضع] کابیل [قبیله شمال آفریقایی] مصداق دارد).

درواقع، جهان‌های اجتماعی‌ای وجود دارد که در آن‌ها جستجوی بهره دقیقاً اقتصادی می‌تواند به واسطهٔ هنجارهای صریح یا دستورات ضمنی مایوس‌کننده باشد. «اشرافیت اقتضا دارد»، معنی عبارت فوق این است که اشرافیت چیزهایی را بر شریف حرام می‌کند و چیزهایی را بر او الزام می‌کند. برای این که موارد مذکور جزئی از تعریف او است، جزئی از جوهر برتر او است، باید بی‌طمع و کریم باشد، نمی‌تواند نباشد، «این [قواعد و هنجارها] از او قوی‌تر است». از یک سو، جهان اجتماع از او توقع دارد که سخاوت پیشه باشد؛ از سوی دیگر، او چنان تربیت شده است که اهل سخاوت باشد؛ از طریق درس‌های صریح و خشن، همچون موردی که از الیاس نقل شد، و نیز از طریق درس‌های بی‌شمار، غالباً تلویحی و تا حدی غیرقابل فهم، زندگی روزمره، کنایات، سرزنش‌ها، سکوت‌ها، کناره‌گرفتن‌ها. رفتارهای شرافت‌آمیز جوامع اشرافی (آریستوکراتیک) یا ماقبل سرمایه‌داری از اصلی پایه و مایه می‌گیرد که عبارت است از اقتصاد ثروت‌های نمادین که مبتنی بر پس‌زدن جمعی منفعت، و، از این هم درازدامنه‌تر، مبتنی بر پس‌زدن جمعی حقیقت تولید و توزیع است که میل به تولید عادت‌واره‌های «خالی از طمع»، عادت‌واره‌های ضد اقتصادی دارد، که مستعد پس‌زدن منفعت‌طلبی، به معنای باریک کلمه

(یعنی پی‌گیری منافع اقتصادی)، خصوصاً در روابط خانوادگی، است. چرا مهم است که ما در قالب تعبیر عادت‌واره بیندیشیم؟ چرا مهم است که حوزه را همچون مکانی که ما آن را ایجاد نکرده‌ایم، بلکه درون آن زاده شده‌ایم، تلقی کنیم و نه همچون یک بازی که به صورت من‌درآوردی تأسیس شده است؟ چون زمینه‌ساز فهمیدن این است که رفتارهای بی‌طمع، خالی از شائبه منفعت‌جویی شخصی، وجود دارد که بر محاسبه بی‌طمعی، بر قصد محاسبه‌شده درگذشتن از محاسبه یا نشان دادن این که کسی ظرفیت درگذشتن از آن را دارد، مبتنی نیست. این سخن علیه ل روشفوکو^۱ است که، به عنوان یک محصل جامعه شرف^۲ [جامعه معتقد به ارزش‌های بلندی و نیکنامی]، اقتصاد ثروت‌های نمادین را به خوبی فهمیده بود، اما، به این دلیل که کرم ژانسیسم درون میوه اشرافیت فروخزیده بود، شروع به گفتن این کرده که اطوار و رفتار اشرافی (آریستوکراتیک) در حقیقت اشکال عالی محاسبه‌اند، محاسبه درجه دوم. در یک جامعه شرف که بنیان درست و استوار داشته باشد، تحلیل‌های ل روشفوکو غلط‌اند؛ آن‌ها در مورد جوامع شرفی صدق می‌کنند که در وضعیت بحران قرار گرفته‌اند، همچون جوامعی از این دست که من در کتاب تمایز مورد بررسی قرار داده‌ام که در آن‌ها ارزش‌های شرف، (بلندی و نیکنامی) به موازاتی که دادوستدهای پولی، و از طریق آن، روحیه محاسبه، که تالی‌تلو امکان عینی محاسبه است، رواج می‌یابد، کم‌رمت می‌شوند (همچون پدیده غیرقابل فهم ارزیابی کار و ارزش یک انسان با پول). در جوامع شرف برخوردار از استواری می‌توان از عادت‌واره‌های بی‌طمعی سراغ گرفت و رابطه عادت‌واره – حوزه به گونه‌ای است که بر اساس الگوی حالت طبیعی و

1- La Rochefoucauld

2- Société d'honneur

خود به خودی یا شور و اشتیاق، بر اساس شعار «این [ادب جوانمردی] از [میل حسابگری] من قوی تر است» می‌توان عملیات خالی از طمع، غیر معطوف به نفع شخصی انجام داد. یک نجیب‌زاده به سبب وفاداری به گروه خود، وفاداری به شخص خود به عنوان کسی که لایق عضویت آن گروه است، نمی‌تواند تا حدودی جوانمرد نباشد. این مفاد همان جمله‌ای است که می‌گوید «اشرافیت اقتضا می‌کند». اشرافیت، یک پیکر است، گروهی است که درهم آمیخته و پیکر واحد، تربیت واحد، عادت‌واره واحد درست می‌کند، موضوع رفتارهای شرافتمندانه (اشرافی - نوبل) است و شریف را به عمل اشرافی ترغیب می‌کند.

هنگامی که تعریف‌های رسمی از انسان، معرفی‌ها و بازنمایی‌های او در یک فضای اجتماعی، به عادت‌واره بدل می‌شود، آن تعریف‌ها و بازنمایی‌ها به اصل واقعی [هدایتگر] رفتار تبدیل می‌شود. بی‌شک جهان‌های اجتماعی که در آن‌ها بی‌طمعی هنجار رسمی است، در تمامی قسمت‌های خود، آن قدرها هم تحت حاکمیت بی‌طمعی نیستند: در پشت ظاهر تقوی، فضیلت بی‌میلی به منفعت، منافع ظریف و بزرگ شده وجود دارد؛ دیوان‌سالار فقط خدمت‌گزار دولت نیست، او همچنین کسی است که دولت را در خدمت خود می‌گیرد... معنی این سخن آن است که نمی‌توان بدون پرداخت هزینه، لایزال در تمنای فضیلت بود، زیرا انسان‌ها تخته‌بند یک رشته ساختارها هستند [ساختارهایی که با فراغت مطلق از بی‌طمعی ناهمساز است] و [البته از سوی دیگر] قواعد تقدیس شده‌ای وجود دارد که الزام دوری از طمع را گوشزد می‌کند.

از این جا است که، پرسش از امکان فضیلت می‌تواند به پرسش از شرایط اجتماعی امکان‌هایی بازگشت کند که در آن‌ها استعداد‌های پایا نسبت به بی‌طمعی می‌تواند نطفه ببندد و، پس از انعقاد، شرایط عینی رشد و تقویت

مداوم خود را پیدا کند، و مبنای عمل دایم و آسان به فضیلت شود؛ جهان‌هایی که در آن‌ها کنش‌های فضیلت‌مدار به صورتی قاعده‌مند و با یک تواتر آماری موقر [بدون بالا و پایین رفتن‌های زیاد] وجود دارند و نه در قالب اسلوب قهرمانی که [به صورتی استثنایی و گاه و بیگاه] از معدود افراد شگرف سر می‌زند. نمی‌توان فضایل پایدار [فضایلی که به ملکه تبدیل شده‌اند و به سهولت و تکرار قابلیت صدور دارند] را بر تصمیم شعور محض مستقر ساخت، نمی‌توان آن‌ها را، مطابق روش سارتر، بر روی چیزی همچون یک قسم [مثلاً قسم شوالیه‌گری] بنا کرد.

اگر بی‌طمعی از منظر جامعه‌شناسی ممکن است، این نیست مگر به واسطه برخورد و اتصال میان عادت‌واره‌های جفت‌وجور شده و روبه‌راه دوری از نفع شخصی، با جهان‌هایی که در آن‌ها این دوری از نفع شخصی پاداش می‌گیرد. در میان این جهان‌ها، الگووارترین آن‌ها عبارت‌اند از: خانواده و اقتصاد مبادله‌ای درون آن، حوزه‌های مختلف تولید فرهنگی، حوزه ادبی، حوزه هنری، حوزه علمی و غیره؛ زیرجهان‌هایی که بر ویرانه‌های قانون بنیادین دنیای اقتصاد ساخته می‌شوند و قانون منفعت اقتصادی در آن‌ها به حالت تعلیق در می‌آید. چیزی که البته معنای آن این نیست که ساکنان چنین جهان‌هایی هیچ نوع دیگری از منفعت را نمی‌شناسند: جامعه‌شناسی هنر یا ادبیات منافع ویژه‌ای را که بر اثر عملکرد حوزه به وجود می‌آید (منافعی که توانستند بر تون را بر آن دارند تا در یک جدال شاعرانه بازوی رقیب خود را بشکنند) و افراد حاضرند برای آن جان بدهند، آفتابی می‌کند (یا صورتک آن را بر می‌دارد).

بهره‌های جهان شمول شدن

پرسش دیگری باقی مانده است که من در مطرح کردن آن تردید دارم: چگونه است که می‌بینیم به گونه‌ای تقریباً عام و جهان‌شمول در تسلیم شدن به امر

جهان‌شمول منافعی هست؟ گمان می‌کنم که یک انسان‌شناسی تطبیقی می‌تواند به ما بگوید که یک به رسمیت شناختن جهان‌شمول برای به رسمیت شناختن امر جهان‌شمول وجود دارد، که این یک وصف جهان‌شمول اعمال اجتماعی است که رفتارهایی را که مبنای آن‌ها، حتی اگر به ظاهر هم شده، سر نهادن به آستان امر جهان‌شمول است، معتبر بشناسیم. مثالی ذکر کنم. زمانی که روی مبادلات ازدواجی^۱ در الجزایر کار می‌کردم، مشاهده کردم که یک هنجار رسمی در آنجا هست (باید پسر عمو و دختر عمو با هم ازدواج کنند) و در عین حال به آن هنجار خیلی کم عمل می‌شود: نرخ ازدواج با دختر عمو در حد ۳ درصد و در میان خانواده‌های خشکه مقدس که سخت‌گیرتراند ۶ درصد است. معنای این آمار این است که از آنجا که این هنجار به صورت رسمی به عنوان مبنای حقیقی رفتار [در این جا رفتار ازدواج] معرفی می‌شود، بعضی از عاملان اجتماعی، که بازی را خوب می‌شناسند، توانسته‌اند، در قالب منطق تظاهر پارسامنشانه، اجبار ازدواج با دختر عمو را که به وسیله ضرورت «پوشاندن عار و ننگ» یا هر الزام دیگری تحمیل می‌شود، به یک انتخاب تغییر هیأت دهند: آن‌ها می‌توانند، به وسیله «تطبیق با قاعده»، با هنجار رسمی، بر بهره‌هایی که یک استراتژی پیگیر منافع شخصی فراهم می‌کند، بهره‌هایی را که استراتژی تطبیق با امر جهان‌شمول فراهم می‌آورد، بیفزایند. [در اصل هنجار ازدواج پسر عمو - دختر عمو برای این بوده است که ثروت خانواده‌ها در قالب مهریه و جهیزیه از طایفه بیرون نرود، این هنجار برافزوده است، اما از آنجا که در این گونه ازدواج‌ها مهریه و جهیزیه حداقلی است، افراد فقیر برای پوشاندن فقر خود دست به این ازدواج می‌زنند، ولی در ظاهر، آن را به

صورت وفاداری به آن قاعده عام قدیمی جلوه می‌دهند، تا نوعی احترام سستی برای خود دست و پا کنند].

حال اگر این درست است که هر جامعه‌ای امکان بهره بردن از امر جهان‌شمول را به عاملان خود پیشکش می‌کند، نتیجه‌اش این می‌شود که رفتارهایی که مدعی جهان‌شمولی‌اند، به نحو جهان‌شمول معرض شبهه‌اند [زیرا به این دلیل عمومیت یافته‌اند که همراهی با آن‌ها پاداش داشته است]. این مبنای انشان‌شناختی نقد مارکسیستی از ایدئولوژی همچون جهان‌شمول کردن منافع خاص است: ایدئولوگ همان کسی است که آن چیزی را به عنوان امر جهان‌شمول، امر خالی از منفعت خاص، معرفی می‌کند که منطبق با منفعت خاص خود او است. معنای سخن فوق این است که، این که برای جهان‌شمول و جهان‌شمول شدن بهره‌هایی هست، این که در ادای احترام به امر جهان‌شمول — همراه با تظاهر — بهره‌هایی هست، این که در پوشاندن لباس جهان‌شمول به یک رفتار که در حقیقت ریشه در منفعت شخصی دارد، قادر به کسب منافع می‌شویم (دختر عمو به عقد درمی‌آید زیرا نامزد دیگری پیدا نشده است، اما چنین وانمود می‌شود که به خاطر احترام به قاعده رسمی این ازدواج صورت گرفته است)، و لذا این که ممکن است در این رابطه بهره‌هایی از جنس فضیلت و عقل هم یافت شود، بی‌شک یکی از بزرگ‌ترین موتورهای فضیلت و عقل در تاریخ است. بدون داخل کردن هیچ‌گونه فرضیه متافیزیکی در بحث (حتی فرضیه متافیزیکی که در لباس مبدل مشاهده تجربی عرضه شود، همچون کاری که هابرماس کرده است)، می‌توان گفت که عقل دارای مبانی‌ای در تاریخ است و اگر عقل توسعه می‌یابد [یعنی مواجهه عقلانی، غیرنفسانی و غیرخودخواهانه، طرفدار می‌یابد]، هرچقدر هم که میزان این توسعه کم باشد، به این سبب است که در جهان‌شمول شدن [که عقل محور آن است] منافع

هست و به گونه‌ای جهان‌شمول، ولی البته به نحو خاص در بعضی جهان‌ها، همچون حوزه هنری، علمی، و غیره، بسیار ارزنده‌تر است که افراد خالی از طمع به نظر آیند تا طمع بسته در منفعت شخصی، کریم و نوع‌دوست به نظر آیند تا خودپرست. و استراتژی‌های جهان‌شمول شدن، که اصل مبدأ تمام هنجارها و تمام قالب‌های رسمی‌اند (با هر آنچه از قدرت سحرآمیزی که در چپته دارند) و متکی بر وجود جهان‌شمول فواید جهان‌شمول شدن‌اند، همان‌هایی‌اند که باعث می‌شوند که امر جهان‌شمول به نحو جهان‌شمول شانس قابل توجهی برای تحقق یافتن داشته باشد.

این‌گونه، به جای این پرسش که آیا فضیلت ممکن است، می‌توان این پرسش را نشانید که آیا می‌توان جهان‌هایی خلق کرد که در آن‌ها افراد میل به امر جهان‌شمول پیداکنند. ما کی‌اول می‌گویید جمهوری جهانی است که در آن شهروندان به فضیلت‌گرایی دارند. پیدایش چنین جهانی قابل درک نیست مگر این که به موتوری به نام به‌رسمیت شناخته شدن جهان‌شمول امر جهان‌شمول قائل شویم، یعنی به‌رسمیت شناختن رسمی تقدم گروه، و منافع آن بر فرد و منافع او که تمامی گروه، به صرف تأکید بر عضویت خود در آن گروه به تقدم مذکور اعتراف می‌کنند.

تردیدی که پیشتر از آن سخن گفتیم حکایت از این دارد که تمامی ارزش‌های جهان‌شمول در حقیقت ارزش‌های خاصی هستند که جهان‌شمول شده‌اند و لذا معرض تشکیک و سوءظن‌اند (فرهنگ جهان‌شمول، فرهنگ مسلط‌ها است و الخ). اولین مرحله، پرهیزناپذیر، شناخت دنیای اجتماع این است که نقد مذکور نسبت به این غفلت نورزد که تمامی آن چیزهایی که مسلط‌ها بزرگ می‌دارند، و با بزرگ داشتن آن‌ها خود بزرگ داشته می‌شوند (فرهنگ، دوری از نفع شخصی، خلوص، اخلاق‌کانتی، زیبایی‌شناسی کانتی،

و غیره، و خلاصه تمامی آن چیزهایی که من در آخر کتاب تمایز، گاه با مایه‌ای از خشونت، به صورت عینی نشان داده‌ام) نمی‌توانند وظیفه نمادین مشروعیت بخشیدن را انجام دهند مگر به این دلیل که، دقیقاً به این دلیل که، از یک به رسمیت شناخته شدن جهان شمول بهره می‌برند - یعنی هیچ‌کس نمی‌تواند آن چیزها را نفی کند بدون این که در تصور خود انسانیت خود را نفی کند -؛ اما رفتارهایی که مورد تکریم واقع می‌شوند، اعم از این که تکریم صادقانه و صمیمانه باشد یا نه، که اهمیتی ندارد، نوعی بهره نمادین برای آن‌ها تضمین شده است (بهره‌هایی از سنخ تطبیق [با هنجارهای برتر] و تمایز [از کسانی که صرفاً درگیر منافع خاص و فوری خود هستند])؛ چیزی که حتی اگر کسی به عنوان بهره نمادین هم در پی آن نباشد، [وجودش] کافی است تا به آن [رفتار]‌ها دلیلی جامعه‌شناختی بدهد، به آن‌ها دلیل وجود داشتن بدهد و برایشان یک احتمال عقلایی موجودیت را تضمین کند.

برای ختم این مقال به دیوان‌سالاری باز می‌گردم، به یکی از جهان‌هایی که به خود حق می‌دهد اطاعت از امر جهان شمول، سرسپردن به منفعت عمومی، به خدمات همگانی را، به مثابه قانون برگیرد، و در فلسفه دیوان‌سالاری به عنوان طبقه جهان شمول، خنثی، بر فراز درگیری‌ها، در خدمت منفعت همگانی، در خدمت عقلانیت (یا عقلانی کردن) است. گروه‌های اجتماعی که دیوان‌سالاری پروسسی یا دیوان‌سالاری فرانسوی را درست کردند، در امر جهان شمول [در این که مردم چیزی را به عنوان جهان شمول بپذیرند و به آن کردن‌گذارند] منافع داشتند و آن‌ها می‌بایست امر جهان شمول (حقوق، اندیشه خدمات همگانی، اندیشه منفعت عمومی و غیره) را عَلم می‌کردند، و، اگر غلط نکنم، آن‌ها اساساً برای این که به سلطه برسند می‌بایست مبلغ امر جهان شمول می‌شدند.

امروزه، یکی از مشکلات مبارزه سیاسی این است که سلطه‌ها، فن‌سالاران و معرفت‌سالاران^۱، اعم از چپ و راست، نقطه مشترکی با عقل و امر جهان‌شمول دارند: ما به سمت جهان‌هایی در حرکت‌ایم که در آن‌ها، برای مسلط شدن، روزبه‌روز نیاز بیشتری به توجیحات فنی و عقلانی هست و تحت سلطه‌ها، آن‌ها هم، می‌توانند و می‌باید، برای مقاومت در برابر سلطه، روزبه‌روز بیشتر از عقل استفاده کنند، چرا که سلطه‌ها باید، برای اعمال سلطه، بیش از پیش دست به دامان عقل و علم شوند. چیزی که باعث می‌شود که پیشرفت‌های عقل پابه‌پای توسعه اشکال سلطه‌ای حرکت کند که در سطحی عالی عقلانی شده‌اند (چنان‌که این روزها در استفاده از فنونی همچون نظرسنجی علمی دیده می‌شود)، و باعث می‌شود که جامعه‌شناسی، تنها وسیله‌ای که این توانایی را دارد که این ساختارها [ی پنهان سلطه] را برملا کند، به راهی بیفتد که بیش از هر زمان محکوم به انتخاب میان دو چیز^۲ باشد: این که ابزارهای عقلانی شناخت را در خدمت سلطه‌ای روزبه‌روز عقلانی‌تر قرار دهد؛ یا این که سلطه و خصوصاً سهمی که شناخت عقلانی می‌تواند در کمک به سلطه ایفا کند را، تحلیل عقلانی کند.

1- Epistémocrates

۲- اشاره به دو پارادایم رقیب در جامعه‌شناسی. م.

پیوست:

مصاحبه در باب رفتار، زمان و تاریخ^۱

یاماموتو

○ شما در سال ۱۹۷۲، در کتابی به نام طرح اولیه نظریه رفتار، و به شکلی پرداخت شده‌تر، در سال ۱۹۸۰، در کتاب درک عملی، نظریه خود را در باره رفتار توضیح داده‌اید. در هر دو کتاب، برای تئوری خود یک حیطه کاربرد عام قائل‌اید، در حالی که صرفاً بر مثال‌هایی از جوامع قدیمی، کابیلی و بئارن، تکیه می‌کنید. آیا این محدودیت تحلیل‌های شما را نشان نمی‌دهد؟

پی‌یر بوردیو

● در حقیقت، به منظور حل مشکلات تفسیر رفتارهای مربوط به آیین و آداب مذهبی و تفسیر رفتارهای مربوط به ازدواج بود که هم در کابیلی (منطقه‌ای بربرنشین از شمال آفریقا) هم در بئارن (استانی در جنوب فرانسه)، بر آن شدم تا به تدقیق و تدوین نظریه‌ای در باره عمل پردازم؛ نظریه‌ای که بیشتر، در

۱- «عمل، زمان و تاریخ» مصاحبه با یاماموتو چاپ شده در مجله Ichiko intercultural شماره یک، سال ۱۹۸۹.

کتاب‌های قبلی‌ام به گونه‌ای ناورزیده‌تر تدوین شده بود؛ مثلاً در مقدمه کتاب یک هنر متوسط، کتابی که در سال ۱۹۶۵ منتشر شد و به مطالعه عملی عکاسی اختصاص یافته بود. گمان می‌کنم که مقصود اصلی این تئوری از قبل در تمامی کارهای اولیه من در باب جامعه‌شناسی اقتصادی (خصوصاً کار و کارگران در الجزایر) حضور داشته است؛ یعنی در کارهایی که در آن‌ها الگوی انسان اقتصادی، به مثابه یک ماشین حساب عقلانی را که امروزه تحت نام *Rotional Action Theory*، نظریه عمل عقلانی، یا «فردگرایی روش‌شناختی» مد شده است، مورد انتقاد قرار دادم. در همین دو کتاب، طرح اولیه نظریه رفتار، و درک عملی، بود که تا جایی که ممکن بود به طور کامل کارکردهای نظری تعابیری همچون راهبرد و عادت‌واره را توضیح دادم. یکی از مأموریت‌های مفهوم اخیر این بود که شکاف میان عمل‌شناسی^۱ که من در پی تدوین آن بودم، و پدیدارشناسی فرارونده (که این هم به وسیله اشکالی از روش مردم‌شناسی مد روز شده است) را تثبیت کند: حتی اگر ریشه‌شناسی زبانی را ملاک قرار دهیم – *habitus* از ریشه *habeo* می‌آید – معنای ملموس عادت‌واره باید این باشد که موضوع کنش‌ها و بازنمودها و عملیات ناظر به برساختن واقعیت اجتماعی، یک سوژه فرارونده، در قالب مقولات جهان‌شمول نیست (چنان‌که نزد هایدگر چنین است؛ او تاریخ را در قالب هستی قرار می‌دهد، اما آنچنان‌که باید ساختارهای *Dasein*، «امور وجودی بنیادین»^۲ یا «اسلوب‌های بنیادین انسان»، را که همچون شرایط فرارونده‌ای عمل می‌کند که شناخت، تفهم و زبان را ممکن می‌کند، تاریخی نمی‌کند). این عادت‌واره است که، به عنوان ساختار ساختاری‌شده و ساختاری‌کننده، را که

1- Praxéologie

2- Existentiels fondamentaux

الگوهای عملی بر ساختن [واقعیت اجتماعی] محصول ذهنی کردن ساختارهای اجتماعی است که این خود محصول فعالیت تاریخی نسل‌های پی‌درپی است، در عمل و در فکر درگیر می‌کند (مثلاً، در مورد جامعه کابیلی، جفت‌های [مفهومی] متضادی که تمامی نگرش‌ها و تمامی رفتارها را، از اعمال مذهبی گرفته تا فعالیت‌هایی که می‌توان آن را قضایی یا سیاسی نامید، سازمان‌دهی می‌کند). این‌گونه، با تأکید تاریخیّت دویله ساختارهای ذهنی، عمل‌شناسی [که مدعای من است] از تلاش‌های [ناظر به الگوسازی] رفتار جهان‌شمول مطابق شیوه اپل^۱ یا هابرماس متمایز می‌شود.

○ اما آیا با قرار دادن عادت‌واره، که محصول تاریخ است، در مکان اصل و مبنای اعمال و رفتار، شما در یک نسبت‌گرایی فرو نمی‌افتید و عاملان اجتماعی را به عدم امکان ارتباط محکوم نمی‌کنید؟

● در واقع، تحلیل رابطه میان عامل و جهان، میان ساختارهای ذهنی و ساختارهای اجتماعی، از یک طرف، با قالب زدن ذهن مطابق ساختارهای دنیای اجتماع از طریق اجتماعی کردن [تربیت افراد بر اساس معیارهای اجتماعی]، و از طرف دیگر، با شناخت دنیای اجتماع از طریق کاربست این ساختارها [ی ذهنی شده]، به نظر من از نوعی اعتبار عام و جهان‌شمول برخوردار است: این تحلیل همان‌قدر قابل کاربست به جوامع سنتی مورد بررسی مردم‌شناسی است که درباره جوامع معمولی مورد مطالعه جامعه‌شناسی کاربرد دارد (و این خود به از میان برداشتن مرزهای میان این دو رشته کمک می‌کند). عمل‌شناسی یک انسان‌شناسی جهان‌شمول است که تاریخیت، و در نتیجه نسبت، ساختارهای معرفتی را هم در نظر می‌گیرد، و در

عین حال این را هم تأکید می‌کند که عاملان به نحو جهان‌شمول ساختارهای تاریخی را به کار می‌برند.

○ شما بالاخره به سؤال اول من در خصوص اعتبار جهان‌شمول یا محدود نظریه عمل که شما در چارچوب کارهای مردم‌شناختی خود فراهم آورده‌اید، جواب ندادید.

● همان‌طور که در کتاب *درک عملی* گفته‌ام، تئوری عادت‌واره در جوامعی که دسته‌بندی و قانون‌مند کردن رفتارها پیشرفت اندکی داشته است، با بداهت خاصی خود را تحمیل می‌کند (جالب توجه است که مارکس از طریق بحث حقوق سنتی مرسوم^۱ به مفهوم عادت‌واره نزدیک شده است^۲). اما تئوری مذکور، علاوه بر این به جوامعی که در سطوح عالی‌های از لایه‌بندی و تفاوت قرار دارند نیز قابل‌کاربست است. تمامی جهان‌های اجتماعی نسبتاً خودمختار که من واژهٔ حوزه را به آن‌ها اطلاق می‌کنم، از کسانی که به آن وارد می‌شوند یک تسلط عملی به قوانین کارکرد این جهان‌ها را انتظار دارند، یعنی یک عادت‌واره را انتظار دارند که از طریق اجتماعی شدن پیش از ورود به حوزه و/یا از طریق اجتماعی شدنی که درون حوزه اعمال می‌شود به دست می‌آید. حوزه‌هایی که در عالی‌ترین سطوح تخصص قرار دارند و به عمیق‌ترین

1- Droit coutumier

۲- «حقوق سنتی مرسوم [...] به اندازهٔ حقوق مصوب مراعات نمی‌شود. وقتی که حقوق سنتی مرسوم در مناطق کوچک و در گروه‌های طبیعی کوچک رایج است، ممنوعیت کیفری که حقوق مذکور به آن مستند است یک قسم عقیده و یک قسم خرافه است، اما در گستره‌های بزرگ‌تر نوعی غریزه است که به اندازهٔ غریزه‌ای که بعضی از حرکت‌های بدن را ایجاد می‌کند ناخودآگاه و کور است. الزام واقعی که برای یک تطبیق قطعی با معنا [ی کلمهٔ الزام] ضروری است، به نحو غیرقابل‌تصور کم است.»

The Ethnological Notebooks of Karl Marx, transcribed and edited by Lawrence Krader, Assen, Van Gram and Co, 1972, p. 335.

وجهی مملو از توقعات عقل علمی و فنی‌اند، همچون حوزه اقتصاد و حوزه علم [برای متقاضیان ورود به این حوزه‌ها] شرایطی همچون استعداد گنجیدن در شبکه روابط، تسلط عملی بر قوانین نانوشته طرز عمل حوزه، مقولات درک و داوری که زمینه‌ساز فهم مسائل مهم [راه حل‌های مقبول] و غیره است، را پیش می‌نهند. شماری از عملیات عادی روزمره علم مبتنی بر عادت‌واره علمی است، که در باره آن می‌توان حتی از زبانی که مارکس برای توصیف اصل رعایت آداب به کار برد، استفاده کرد، نوعی «غریزه تقریباً همان قدر کور و ناخودآگاه که غریزه‌ای که منشأ بعضی از حرکات‌های بدن است».

○ به عبارت دیگر، شما رابطه میان *Dasein* [ذات انسان] و [*Welt* جهان] پدیدارشناسی هایدگری را با رابطه میان عادت‌واره و حوزه عوض می‌کنید؟ ● بله. ولی این رابطه همدستی وجودشناختی که هایدگر متأخر مطرح می‌کند در میان دو «واقعیت»، عادت‌واره و حوزه قرار می‌گیرد، که دو اسلوب وجود تاریخ یا جامعه‌اند: تاریخ شیء شده، نهاد عینی شده، و تاریخ جسم شده، نهاد ذهنی شده، و این‌گونه می‌توان یک نظریه زمان پرداخت که در آن واحد با دو فلسفه متضاد زمانمندی وداع می‌کند: از یک طرف نگرش متافیزیکی که از زمان یک واقعیت بنفسه، مستقل از عاملان، مستقل از فعالیت‌ها و بازنمایی‌هایشان می‌سازد؛ از طرف دیگر، فلسفه شعور [که زمان را مقوله شناخت و بعدی از ابعاد آگاهی می‌شمارد]. زمان شرط پیشینی تاریخت نیست، بلکه چیزی است که کنش عملی در ضمن خود عملیات موجود شدن ایجاد می‌کند. اگر عادت‌واره مشتمل بر پیشدستی در موقعیت رفتاری نسبت به روندها و قاعده‌مندی‌ها است، یعنی مشتمل بر نوعی ارجاع غیرنظری

به یک آینده‌مندک در حال حاضر است [به تعبیر واضح‌تر اگر عادت‌واره به صورت یک فراست و یک هوشمندی عملی به عامل اجتماعی کمک می‌کند که جهت بازی اجتماعی را تشخیص بدهد و خود را در مسیر موفقیت قرار دهد، و، فی‌المثل، در حوزه علمی به فعالیت‌های تحقیقی کمی و قابل تعمیم رو آورد و یا در حوزه اقتصاد به سرمایه‌گذاری‌هایی دست زند که به معیارهای سودآوری و امنیت جواب می‌دهد و...] به این علت است که عادت‌واره محصول ذهنی کردن روندها و قاعده‌مندی‌های فطری جهان است. زمان در گذر به عمل، یا به اندیشه، تولید می‌شود؛ گذری که بنا به تعریف عبارت است از در زمان حاضر بودن یا در زمان حاضر نبودن، یا بنا به تعبیر زبان فهم عمومی، «گذر» زمان. عمل — به جز در موارد استثنایی — نیازی به این ندارد که در قالب یک پروژه یا یک نقشه، که به توسط یک اقدام عالمانه و عامدانه اراده طراحی می‌شود، آینده را به عنوان آینده و به صراحت در نظر بگیرد. فعالیت عملی، در حدودی که یک عمل عاقلانه باشد، یعنی به وسیله یک عادت‌واره که به راحتی در روندهای فطری حوزه‌جا می‌افتد تولید شده باشد، خود یک اقدام زمانمند کردن است که به واسطه آن، عامل اجتماعی، با به حرکت درآوردن عملی گذشته و سبقت گرفتن از آینده‌ای که، به حالت امکان عینی بالقوه در زمان حال موجود است، زمان حال حاضر را درمی‌نوردد و فراتر از آن می‌نشیند. عادت‌واره، به این علت که ارجاع عملی به آینده‌مندک در گذشته را، که آن [آینده] محصول این [گذشته] است، در بطن خود دارد، درون خود آن عملی که به وسیله آن محقق می‌شود، زمانمند می‌شود.

این نظریه عمل، علاوه بر این که اجازه گسستن از تعریف متافیزیکی زمان و تاریخ را، به عنوان واقعیات فی‌نفسه، بیرون از عمل و مقدم بر آن، می‌دهد و

بنا می‌کند، نمی‌دهد، زمینه‌ساز تدوین انسان‌شناختی منطق واقعی بازتولید اجتماعی است: برخلاف آنچه گمان رفته است، بازتولید ساختار محصول یک فرآیند مکانیکی نیست، و به جز با همکاری عاملان تحقق نمی‌یابد، عاملانی که ضرورت [این بازتولید] را در ذیل عادت‌واره به قالب ذهنی بدل کرده‌اند، و هنوز هم در همان حال که تولیدکننده‌اند، آگاهانه یا ناآگاهانه، بازتولیدکننده هم هستند. اشتباه «شناخت عینی بدون فاعل شناسا» یا خطای «فرایند بدون فاعل»، که در آن فلسفه‌های ظاهراً به شدت متضاد (همچون فلسفه پوپر و فلسفه آلتوسر) با هم تلاقی می‌کنند، از این ناشی می‌شود که عاملان، با توجه به این که قانون فطری ساختار را در قالب یک عادت‌واره درونی کرده‌اند، این‌طور به نظر می‌آید که از عرصه عمل خود غایب‌اند، در حالی که آن‌ها ضرورت ساختار را در حرکت طبیعی وجود خویش به تمامیت می‌رسانند. اما این یک کنش تاریخی، اجرا شده به وسیله عاملان واقعی (و نه «پایه‌های» ساده یک ساختار) است که، حتی در حیطه محدود جوامع پیرو منطق «بازتولید ساده»، برای بازتولید ساختار از طریق بازفعال کردن مداوم آن ضروری است. خلاصه کلام، می‌توان «کنشگر گزینشگر» (سوژه) (که البته امر ممکن است ولی نوعی حد ایده‌آل است) را از سنت فلسفی شعور کنار نهاد، بدون این که عامل (آژان) را نابود کنیم، عاملانی که گرچه محصول ساختاراند، لاینقطع به پردازش و بازپردازش ساختار مشغول‌اند، و حتی این توانایی را دارند که تحت پاره‌ای شرایط ساختاری، آن ساختار را به طور کم یا بیش ریشه‌ای تغییر دهند.

بخش ششم

سرمایه ثروت‌های نمادین

مسئله‌ای که در این جا به طرح و بحث آن خواهیم پرداخت، از موقعی که اولین کارهای مردم‌شناختی‌ام را در باره قوم کابیلی شروع کردم تا آخرین تحقیقاتم در باره دنیای هنر و، به بیانی دقیق‌تر، در باره طرز عمل حمایت‌های مالی از هنر در جوامع مدرن، به صورت لاینقطع ذهن مرا به خود مشغول می‌داشته است. مسئله این است که می‌خواهم نشان دهم که می‌توان، با ابزارهای مشابهی، در باره چیزهای بسیار متفاوتی اندیشید؛ اموری تا این حد متفاوت که روابط دوسویه متکی بر شرف در جوامع ماقبل سرمایه‌داری، یا، همین روابط در جوامع ملی همچون جوامع ما، عمل بنیان‌گذاری، همچون بنیاد فورد یا بنیاد فرانسه، معاملات میان نسل‌های متفاوت از یک خانواده، یا مصالحه‌ها و قراردادهای در بازار معاملات ثروت‌های فرهنگی و مذهبی و غیره.

ثروت‌های نمادین، در تقسیم‌بندی‌های دوگانه (مادی/معنوی، جسم/روح) به دلایل بدیهی و خودبه‌خود در کنار امور معنوی می‌نشینند، و به همین دلیل گاه چنان انگاشته می‌شود که گویی نمی‌توانند موضوع یک تحلیل علمی قرار گیرند. این موضوع یک مناقشه است که من می‌خواسته‌ام، با تکیه بر فعالیت‌های

علمی به کلی متفاوت [خود]، وارد آن شوم: ابتدا با رجوع به تحلیل‌هایی که در باره طرز عمل اقتصاد قوم کابیلی، نمونه کامل عیار یک اقتصاد ماقبل سرمایه‌داری مبتنی بر رد و انکار آنچه که ما به عنوان امر اقتصادی منظور می‌کنیم، صورت داده‌ام؛ پس از این، با استناد به تحقیقاتی که، در زمان‌ها و مکان‌های متفاوت، در باب طرز عمل اقتصاد خانگی انجام داده‌ام، یعنی در باب دادوستدهایی که در داخل خانواده، در میان نسل‌های متوالی از یک فامیل، و نیز میان خدمتکاران و حواشی رواج دارد؛ نیز تحلیل‌های منتشر نشده حول موضوعی که آن را اقتصاد نذر می‌نامم، یعنی آن نوع از مصالحاتی که میان کلیسا و اهل ایمان درمی‌گیرد؛ و نهایتاً کارهای ناظر به اقتصاد ثروت‌های فرهنگی، بررسی‌هایی که در زمینه حوزه ادبی، و پیرامون اقتصاد دیوان‌سالاری صورت داده‌ام، بر آنم که، با استمداد از نتایج به دست آمده از تحلیل این جهان‌های اجتماعی از یک نگاه پدیدارشناختی متفاوت، که هیچ وقت از این منظر مورد مذاقه قرار نگرفته‌اند، بکوشم تا اصول کلی اقتصاد ثروت‌های نمادین را استخراج کنم.

دیرزمانی است که من، در یکی از اولین کتاب‌هایم، با تهوری ناشی از تکبر (و ناشی از جهل) دوره جوانی (که البته شاید همان جسارت مایه اصلی چیزی شد که اینک در پی انجام آن هستم) گفتم که نقش جامعه‌شناسی این است که یک تئوری عمومی در باره اقتصاد رفتار^۱ پردازد. این پیشنهاد که برای بعضی از آماتورهای تندخوانی^۲ (که متأسفانه بسیاری از اساتید هم در میان آن‌ها به چشم می‌خورند) به عنوان جلوه‌ای از اقتصادگرایی بروز کرده است، برعکس، علامت اراده جدا کردن اقتصادهای ماقبل سرمایه‌داری و بخش‌های دست‌نخورده (یا سرسخت) اقتصادهای به اصطلاح سرمایه‌داری از

1- Economie de pratiques

2- Fast-reading

اقتصادگرایی (مارکسیست یا نئومارژینالیست) است؛ یعنی بیرون بردن چیزهایی از شمول اقتصادگرایی که ابدأ بر طبق قانون سود که همان جستجوی به حداکثر رساندن منفعت (پولی) است، رفتار نمی‌کند.^۱ جهان اقتصاد مرکب از چندین دنیای اقتصادی است برخوردار از «عقلانیت‌های» خاص، که در آن واحد هم ایجاب‌کننده و هم مطالبه‌کننده امکاناتی هستند (بیشتر) عقلایی (تا عقلانی) که با قاعده‌مندی‌های موجود در هر یک [از آن دنیاها]، با «دلایل عملیه» ای که هر کدام از آن‌ها را ویژگی می‌بخشد، جفت و جور شده است. دنیا‌هایی که در پی توصیف آن‌ها هستم این وصف مشترک را دارند که شرایطی عینی را فراهم می‌کنند که از قبیل آن، عاملان اجتماعی در «عدم جستجوی منفعت شخصی (بی‌طمعی)» منفعت دارند، چیزی که البته متناقض‌نما به نظر می‌آید.

با نظر به گذشته، دریافتم که در فهم خود از اقتصاد کاپیلی، من به گونه‌ای بیشتر ناخودآگاه تا خودآگاه، از تسلط عملی بر اقتصاد خانگی که مثل هر کس دیگری می‌توانسته‌ام داشته باشم (فراموش نکنیم که همه ما برآمده از جهان‌های خانوادگی هستیم)، برای فهم این اقتصاد که گاه در تخالف با تجربه ما از اقتصاد چرتکه قرار می‌گیرد، بهره گرفته‌ام. اما بعداً در سیری معکوس، با شناختی که از این اقتصاد غیراقتصادی داشتم، توانستم به اقتصاد خانگی و اقتصاد نذر و وقف برگردم [و این بار این را به وسیله آن بشناسم]؛ با مجموعه‌ای از پرسش‌ها که، گمان می‌کنم، اگر زندگی‌ام را به جامعه‌شناسی

۱- منظور این است که بعضی از افراد سهل‌انگار، تعبیری چون اقتصاد ثروت‌های فرهنگی و نمادین، را نشان‌گرایش بوردیو به اصالت اقتصاد دانسته‌اند، چون ظاهراً فرهنگ، دین و غیره را هم در قالب معادلات اقتصادی بررسی کرده است، نویسنده پاسخ می‌دهد که، برعکس، با خارج کردن ثروت‌های نمادین از شمول قانون حداکثر سود مالی در اقتصاد، در واقع، از اقتصادگرایی دوری کرده است. م.

خانواده اختصاص داده بودم، نمی‌توانستم آن را تدوین کنم [یعنی فرضیه‌مند بودن ذهن من از مطالعه اقتصاد غیرچرتکه‌ای کابیلی مرا به تدوین پرسش‌های خاصی برای بررسی اقتصاد غیرچرتکه‌ای خانواده توانا کرد که اگر به جای مطالعه انسان‌شناختی قوم کابیلی از ابتدا به مطالعه جامعه‌شناسی خانواده پرداخته بودم، به دلیل فقدان آن فرضیات، چنین پرسش‌ها و چنین مشاهداتی نمی‌توانستم داشته باشم].

هدیه و بده-بستان^۱

از آنجا که نمی‌توانم فرض را بر این بگذارم که مخاطب من در این جا آنچه را که در کتاب درک عملی گفته‌ام می‌داند، تلاش می‌کنم با نیم‌نگاهی سریع به بعضی تحلیل‌های این کتاب، برخی اصول کلی اقتصاد نمادین را استخراج کنم. این کار را با تحلیل دادوستد هدیه، که به لب آن اشاره خواهم کرد، شروع می‌کنم. مارسل موس^۲ هدیه دادن را به عنوان رشته منقطع (بی دنباله) اعمال کریمانه، جوانمردانه، تعریف کرده است؛ لوی-ستروس آن را همچون یک ساختار دوسویگی فرارونده از اعمال معاملاتی معمولی تعریف می‌کند که در آن هدیه به هدیه متقابل باز می‌گردد. اما من [در کتاب درک عملی] بر این نکته انگشت گذاشته‌ام که آنچه در این دو تحلیل غایب است، نقش تعیین‌کننده فاصله زمانی میان هدیه و هدیه متقابل است، چیزی که تقریباً در تمامی جوامع به صورت ضمنی پذیرفته شده است که هدیه را فی‌المجلس نمی‌توان [با هدیه متقابل] جبران کرد - زیرا به معنای رد آن است. من در باره کارکرد این فاصله زمانی از خود سؤال کرده‌ام: چرا هدیه متقابل باید با تأخیر و با تفاوت باشد؟ و در پاسخ به این سؤال نشان داده‌ام که کارکرد این فاصله زمانی این

1- Donnant donnante

2- Mousse

است که میان هدیه و هدیه متقابل پرده‌ای بکشد که اجازه دهد تا دو عمل که به عالیت‌ترین شکل قرینه یکدیگرند همچون عمل‌هایی منفرد و بدون ارتباط جلوه کنند. اگر من می‌توانم هدیه خود را همچون یک پیشکش مجانی، ناشی از کرم و جوانمردی جلوه دهم، که به منظور تلافی و جبران عرضه نشده است، در اولین وهله به این دلیل است که خطری، هرچند اندک، وجود دارد که برای یک لطف پاسخی وجود نداشته باشد (همیشه انسان‌های ناسپاس وجود دارند)، و بنابراین یک حالت تعلیق، یک عدم اطمینان از این وقفه میان زمان هدیه دادن و زمان هدیه گرفتن حاصل می‌شود. در جوامعی همچون جامعه کابیلی الزام [جبران هدیه] بسیار جدی و آزادی عدم جبران بسیار اندک است، با وجود این، امکان تخلف وجود دارد و به همین دلیل، اطمینان مطلق نیست. لهندا همه چیز چنان پیش می‌رود که گویی فاصله زمانی، که ردوبدل کردن هدیه را از بده-بستان کاسبکارانه متمایز می‌کند، برای این وجود دارد که به هدیه‌دهنده این امکان را بدهد که دادودش خود را همچون یک لطف بدون انتظار جبران جلوه دهد و به طرف مقابل هم این امکان را بدهد که هدیه متقابل خود را به عنوان یک لطف ابتدا به ساکن معرفی کند و نه به عنوان چیزی که پیامد آن هدیه اولیه است.

در واقعیت امر، آن حقیقت ساختاری که لوی-ستروس اظهار می‌کند، دور از چشم نیست. من در کابیلی ضرب‌المثل‌های متعددی را یافتم که تقریباً همه به این اشاره داشتند که هدیه یک بدبختی است، چرا که سرانجام باید آن را پس داد. (همین حکایت در باب قول دادن یا به مبارزه طلبیدن هم هست). در تمامی این موارد، عمل اولیه صدمه‌ای است به آزادی کسی که [هدیه، قول و غیره را] دریافت می‌کند. این [عمل شروع‌کننده] پر از یک تهدید است: محکوم به بازپس دادن، و بازپس دادن بیشتر، می‌کند؛ تعهد ایجاد می‌کند، ابزاری است برای این که از طریق ایجاد تعهد ابتکار عمل را در دست داشته

باشد.^۱

اما این حقیقت ساختاری به ناخودآگاه جمعی واپس خزیده است. وجود این فاصله زمانی را فقط در صورتی می‌توان فهمید که دست به این فرضیه ببریم که کسی که هدیه می‌دهد و کسی که آن را می‌گیرد، بدون این که بدانند، در کاری با هم همکاری می‌کنند که یک فعالیت از نوع تزویر و ریا است و در پی انکار ماهیت حقیقی معامله کاسبکارانه، است، چیزی که البته اضمحلال رابطه هدیه دادن و بخشش از سر لطف را به منصفه ظهور می‌گذارد. در این جا است که به یک مسئله دشوار برمی‌خوریم: اگر جامعه‌شناسی خود را به توصیف عینیت‌گرا محدود کند، [به تعبیر دیگر، اگر آن نحله‌های جامعه‌شناسی که معتقدند در تحلیل جامعه‌شناختی باید بنا را بر ظواهر رفتارهای جمعی، یا بر دریافت کنشگران از رفتار خود گذاشت و به جستجوی مکانیسم‌های پنهان علی برنیامد، درست بگویند، تالی فاسدش این است که] هدیه دادن با بده-ستان یکی می‌شود و دیگر نمی‌توان میان پیشکش و وام تفاوتی نهاد. به این ترتیب، آنچه که در رابطه هدیه دادن مهم است این است که هدیه‌دهنده و هدیه‌گیرنده، از برکت فاصله زمانی، بدون این که بدانند و بدون این که با هم هماهنگ کنند، تلاش می‌کنند تا حقیقت عینی کاری را که صورت می‌دهند، روپوش کنند یا واپس بزنند. حقیقتی که جامعه‌شناسی از آن پرده برمی‌دارد، اما با قرار گرفتن در معرض این خطر که عملی را که مدعی بی‌طمعی است و باید آن را در متن واقعیت تجربی از همین چشم دید، یک محاسبه کاسبکارانه بی‌شرمانه توصیف کنیم؛ آن الگوی نظری که قرار است این پدیده را تبیین کند باید این را در نظر بگیرد [که حتی اگر ردوبدل کردن هدیه نیت کریمانه ندارد، ولی به دلیل فاصله زمانی، به دلیل ریسک

1- CF. P. Bourdieu, *Le Sens Pratique*, Paris, Ed. de Minuit, 1980 p. 180-183.

عدم بازگشت، به دلیل ناخودآگاه بودن مشارکت در یک بازی کتمان حقیقت، و به دلیل پرداخت ظاهری خالی از منفعت طلبی صریح، عمل مذکور از جرگهٔ اعمالی که مشمول محاسبهٔ مادی صریح‌اند، خارج می‌شود.]

در این جا به اولین خصلت اقتصاد مبادلات نمادین برمی‌خوریم: این گونه مبادلات رفتارهایی هستند که همواره از یک حقیقت دولایه، که به دشواری می‌توان هر دو را با هم نگاه داشت، برخوردارند. این دوگانگی را باید در حساب گرفت. اقتصاد ثروت‌های نمادین را نمی‌توان فهمید مگر این که در اولین قدم بپذیریم که این ابهام را جدی بگیریم؛ ابهامی که ناشی از عدم فهم درست نیست، بلکه این متن واقعیت است که دارای ابهام است، نوعی تناقض میان پندار ذهنی و رفتار عینی وجود دارد (که جامعه‌شناس با تحلیل آماری و مردم‌شناس با تحلیل ساختاری به آن می‌رسد). این دوگانگی به توسط نوعی خودفریبی (*self-deception*)، ممکن و ماندگار می‌شود. اما این خودفریبی فردی با یک خودفریبی جمعی، با یک غفلت جمعی واقعی^۱ تقویت می‌شود که ریشهٔ آن در ساختارهای عینی (منطق شرف و نیکنامی که اصل هادی تمامی مبادلات است، از قول دادن، زن گرفتن تا جنگ و قتل و غیره) و در ساختارهای ذهنی^۲ است، که امکان اندیشیدن و عمل کردن به گونه‌ای دیگر را منتفی می‌کنند.

اگر عاملان اجتماعی می‌توانند در عین حال هم فریبنده، خود و دیگران، و هم فریب‌خورده باشند، به این سبب است که از دوران صباوت غرق دنیایی بوده‌اند که در آن ردوبدل کردن هدیه به لحاظ اجتماعی در امکانات و اعتقادات، جافتاده و نهادینه شده است، و به همین دلیل از تناقض‌نماهایی

1- Ibid., p. 191.

2- Ibid., p. 315

می‌گریزد که می‌توان آن‌ها را، همچون ژاک دریدا^۱ در کتابی جدید به نام *امیال*^۲، هنگامی که درون منطق شعور و تصمیم‌گیری آزاد یک فرد منزل قرار می‌گیریم، به نحو صناعی و ساختگی آشکار کرد. هنگامی که فراموش می‌کنیم که آن کسی که [هدیه] می‌دهد و آن کسی که دریافت می‌کند به وسیله یک رشته عملیات اجتماعی شدن مُمَهَّد و متمایل شده‌اند که بدون نیت یا محاسبه منفعت به اعمال کریمانه دست زنند که منطق آن عملاً به آنان تحمیل شده است، می‌توانیم [به خطا] نتیجه بگیریم که هدیه مجانی [بدون طمع جبران] وجود ندارد یا ناممکن است، چرا که ما، مطابق منطق لوی-ستروس، یعنی مبادله‌ای که از یک منطق دوسویگی تبعیت می‌کند، دو عامل اجتماعی را صرفاً دو حسابگر تلقی می‌کنیم که آنچه که در عمل انجام می‌دهند، همان پروژه فکری‌شان است [در حالی که چنین نیست، اگر می‌پذیرفتیم که اعمال ما تماماً آگاهانه و برنامه‌ریزی شده و در قالب منطق آگاهی و محاسبه نیست، آن وقت عمل کریمانه هم در نظرمان ناممکن نمی‌بود]. و در این جا است که به یکی دیگر از خصایل اقتصاد مبادلات نمادین برمی‌خوریم: تابوی تصریح و توضیح (که شکل عالی آن در بحث قیمت نمودار می‌شود). صحبت از ماهیت هدیه، آشکار کردن حقیقت این رفتار یا، چنان که گاه گفته می‌شود: «حقیقت قیمت» (هنگامی که به کسی هدیه می‌دهیم، برچسب آن را جدا می‌کنیم) خراب کردن عمل اهدا است. می‌بینیم که رفتارهایی که در قالب هدیه دادن می‌گنجند مسئله دشواری را پیش پای جامعه‌شناسی می‌گذارند، چرا که جامعه‌شناسی، بنا به تعریف، برملاکننده و توضیح‌دهنده [امور مضمرو و مجمل] است: ملزم است که امور مضمرو، ناگفته، را برملا کند و این به هزینه ویران کردن آن اموری است که بودن‌شان به تلویحی بودن آن‌ها است، نه به

1- Jacques Derida

2- Passions

تصریحی بودنشان.

می‌توان از طریق توصیف نتایجی که طرح مسئله قیمت به بار می‌آورد درستی این تحلیل‌ها و تأیید این نوع تابوی توضیح را، که اقتصاد داد و ستدهای نمادین آن را کتمان می‌کند، محک زد. همان‌طور که می‌توان از اقتصاد مبادلات نمادین همچون یک تحلیل‌کننده^۱ اقتصاد مبادلات اقتصادی استفاده کرد، به همین شکل هم می‌توان، برعکس، از اقتصاد مبادلات اقتصادی خواست تا نقش تحلیل‌کننده اقتصاد مبادلات نمادین را بازی کند. این‌گونه، قیمت، که اختصاصاً اقتصاد مبادلات اقتصادی را، از این حیث که در نقطه مقابل اقتصاد ثروت‌های نمادین قرار دارد، تشخیص می‌دهد، همچون یک بیان نمادین از اجماع بر نرخ مبادلات عمل می‌کند که در هر نوع مبادله اقتصادی متر است. این توافق نظر بر سر نرخ مبادله در اقتصاد مبادلات نمادین هم هست، متنها حدود و شرایط آن در حالت نامصرح باقی می‌ماند. در مبادله هدیه، قیمت باید نامشخص بماند: من نمی‌خواهم حقیقت قیمت را بدانم و نمی‌خواهم که دیگران هم آن را بدانند. همه چیز چنان می‌نماید که گویی همه برای پرهیز از توافق آشکار بر ارزش نسبی اشیاء مبادله شده، برای رد هرگونه تعیین مصرح پیشاپیش حدود مبادله، یعنی قیمت آن، توافق کرده‌اند (چیزی که، ویویانا زلیزر^۲ هم اشاره می‌کند، با ممنوعیت استفاده از پول در پاره‌ای مبادلات خود را می‌نمایاند – کسی به پسر یا زرش حقوق می‌دهد و کابیلی جوان که از پدر خود دریافتی ثابت طلب کند، رسوایی به بار می‌آورد).

زبانی که من به کار می‌گیرم بار معنایی^۳ غایت‌گرایانه دارد و می‌تواند چنین

1- Analiseur

2- Viviana Zelizer

3- Connotation

الفاکند که آدم‌ها عمداً چشمان خود را [بر حقیقت رفتارهایشان] می‌بندند؛ در واقع، باید گفت «همه چیز چنان می‌نماید که گویی» [عمداً چشمان خود را می‌بندند]. طرد منطق قیمت، راهی است برای طرد محاسبه و محاسبه‌پذیری. این که اتفاق نظر بر نرخ مبادلات در قالب قیمت بر ملا شود همانی است که محاسبه‌پذیری و پیش‌بینی‌پذیری را ممکن می‌کند: [بر اساس چنین فرضی است که] شخص می‌داند حول چه محوری می‌تند. اما همین [قیمت] است که تمامی اقتصاد مبادلات نمادین، اقتصاد چیزهای بی‌قیمت، به دو معنای کلمه [بی‌ارزش و فوق‌العاده ارزشمند] را ویران می‌کند. (سخن گفتن از قیمت چیزهای بی‌قیمت، که بنا به ملاحظات تحلیل گاه ناگزیر از ارتکاب آن هستیم^۱، داخل کردن یک تناقض در میان مفاهیم است).

سکوت در باره حقیقت مبادله یک سکوت همه‌گیر است. اقتصاددانان که کنش را صرفاً عقلانی و محاسبه‌شده می‌بینند، به نام یک فلسفه غایت‌گرا و عقل‌گرایی کنش، از آگاهی عمومی (*common knowledge*) سخن می‌گویند: یک اطلاع وقتی آگاهی عمومی است که در باره آن بتوان گفت که هرکسی می‌داند که هرکسی دارای آن اطلاع است یا، چنان که گاه گفته می‌شود، راز پولیشینل^۲ است [که همه آن را می‌دانند]. شاید بتوان گفت که حقیقت عینی رد و بدل کردن هدیه، به یک معنا، آگاهی عمومی است: من می‌دانم که تو می‌دانی که وقتی من به تو [هدیه] می‌دهم، می‌دانم که تو به من [هدیه مشابهی] خواهی داد، و غیره. اما، قدر متیقن این است که، بر زبان جاری کردن این راز پولیشینل یک تابو است. باید مضمّر و مضمون بماند. مقادیر معتابهی ساختارهای اجتماعی عینی و ذهنی، منتقل شده از عینیت

1- Cf. V. Zelizer, *Pricing the Priceless Children, The Social Meaning of Money*, New York, Basic Books, 1987.

اجتماعی به اذهان تک تک عاملان، وجود دارد که باعث می شود حتی تصور فاش کردن این راز به لحاظ جامعه شناختی به خاطر کسی خطور نکند (مثلاً با گفتن این که: مضحکه را تمام کن، بیا از این که مبادله دوسویه خود را بخشش کریمانه جلوه دهیم دست برداریم، این دغلکاری است، و غیره).

اما سخن گفتن از آگاهی عمومی (یا خودفریبی)، چنان که من کردم، باقی ماندن در یک فلسفه شعور و انگاشتن این است که گویی هر عامل اجتماعی مستخر یک آگاهی دولایه است، یک آگاهی دوطاره، که آگاهانه حقیقتی را که به هر حال می داند نفی و سرکوب می کند (من [در این باره] چیزی از خودم در نمی آورم: کافی است کتاب اولیس و پریان دریایی، از جان الستر^۱ خوانده شود). رفتارهای دولایه، [اما] فاقد دورویی و تزویر [مثلاً] اقتصاد مبادلات نمادین را، فقط در صورتی می توان درک و تبیین کرد که از تئوری کنش همچون محصول یک آگاهی دارای قصد، یک پروژه شفاف، یک تیت صریح، خیز برداشته به سوی یک هدف به وضوح نشانه گیری شده (خاصه هدفی که تحلیل عینی مبادله استخراج می کند) دست برداریم.

تئوری کنشی که من (در قالب مفهوم عادت واره) پیش می نهم، به این باز می گردد که اکثر کنش های انسانی بر چیزی به کلی متفاوت از قصد متکی و مبتنی اند، یعنی بر آمادگی ها و استعداد های مکتسبی که باعث می شوند که کنش بتواند و باید همچون جهت گرفته به سوی این یا آن هدف تفسیر شود بدون این که کسی بتواند جداً مدعی شود که آن هدف را به صورت یک مقصود آگاهانه اصالتاً در دستور کار داشته است (این جا است که «همه چیز چنان می نماید که گویی» اهمیت می یابد). بهترین مثال این آمادگی و استعداد بی شک فراست بازی است: بازیگر، نظر به این که قاعده مندی یک بازی را عمیقاً درونی کرده

1- Jon Elster, *Ulysse et les Sirènes*.

است، کاری را می‌کند که باید، و در زمانی که باید، و این همه بدون این که نیازی داشته باشد که کاری را که باید انجام دهد به صورت یک هدف طراحی شده برای خود قرار دهد. نیازی به دانستن آگاهانه آن‌چه که انجام می‌دهد برای این که آن کار را انجام دهد، ندارد؛ به دانستن مصرح این که دیگران در پاسخ حرکت او چه می‌توانند انجام دهند (به جز در موقعیت‌های بحرانی) از این هم کمتر نیاز دارد؛ برخلاف آنچه الگوی بازی حریفان در شطرنج یا بریج که بعضی اقتصاددانان (خصوصاً هنگامی که مسلح به تئوری بازی‌ها هستند) به عاملان اجتماعی نسبت می‌دهند، می‌تواند القا کند.

این‌گونه، مبادله هدیه (یا زن، یا خدمات، و غیره) که به عنوان پارادایم اقتصاد ثروت‌های نمادین تلقی می‌شود، در تضاد با بده-بستان اقتصاد اقتصادی قرار می‌گیرد، از این حیث که محور آن نه یک سوژه حسابگر بلکه یک عامل است که به لحاظ اجتماعی مستعد شده است که، بدون قصد و بدون محاسبه، وارد بازی مبادله شود. زیر همین عنوان است که حقیقت عینی خود را که مبادله اقتصادی است نادیده می‌گیرد یا نفی می‌کند [به تعبیر دیگر به دلیل همین مستعد شدن اجتماعی و جا افتادن در شبکه روابط ساختاری است که اقتصاد ثروت‌های نمادین پرده از ماهیت اصلی خویش بر نمی‌دارد و اجازه می‌دهد که این دوگانگی و ابهام کارکرد خود را داشته باشد]. تأیید دیگری بر این مطلب، در این نکته نهفته است که، در این اقتصاد، یا منفعت اقتصادی در حالت سایه-روشن به صورت مکتوم رها می‌شود، و یا، اگر اظهار شود، این اظهار به صورت بیان غیرمستقیم و با تعابیر تلطیف شده است، یعنی در قالب یک زبان انکارآمیز است. بیان غیرمستقیم یا حسن تعبیر^۱ همان چیزی است که اجازه می‌دهد که بگوییم در عین آن که می‌گوییم که نمی‌گوییم؛ همان چیزی

که اجازه می‌دهد که بر امر غیرقابل نام‌گذاری نام بگذاریم، یعنی، در یک اقتصاد ثروت‌های نمادین، بده-بستان را [که طنین ناخوشایندی دارد] کار مقرون به صرفه بخوانیم.

گفتم حسن تعبیر، می‌توانستم بگویم «صورت دادن». عمل نمادین در عین حال عبارت است از صورت دادن^۱ و دادن صورت‌ها^۲ [یعنی کارهای خاصی را به نحو خاصی انجام دادن]. آنچه که گروه می‌طلبد، این است که فرد صورت‌هایی [از رفتار] را ارائه کند، که با تأیید انسانیت شخص خود، با تأکید بر «عامل شرافت معنویت‌گرای» خود، به انسانیت دیگران وفادار می‌ماند. جامعه‌ای نیست که به کسانی که با گرایش به رد قانون منفعت خودخواهانه به جامعه احترام می‌گذارند، احترام نگذارد. اما آنچه که [جامعه از فرد] می‌خواهد این نیست که او صددرصد آنچه را که باید انجام دهد، انجام دهد، بلکه این است که حداقل نشانه‌هایی از خود بروز دهد دال بر این که او جد و جهد می‌کند که آنچه را که باید انجام دهد، انجام دهد. آنچه که از عامل اجتماعی انتظار می‌رود این نیست که به بهترین نحو با قواعد جامعه همراه باشد، بلکه این است که خود را با این قواعد تطبیق دهد و همراهی کند، نشانه‌های قابل رؤیتی از خود بروز دهد حاکی از این که او در صورت امکان این قواعد را مراعات می‌کند (به همین دلیل است که من این فرمول را خوب درک می‌کنم: «ریا و دورویی احترامی است که رذیلت به فضیلت می‌گذارد»). حسن تعبیرهای رایج اقسامی از احترام هستند که ما به نظم اجتماعی و به ارزش‌هایی که نظم اجتماعی تحسین می‌کند می‌گذاریم، در حالی که به خوبی واقفیم که آن‌ها محکوم به این‌اند که مسخره شوند.

1- Mettre en forme

2- Mettre des formos

کیمیاگری نمادین

این ریای ساختاری بر اساس فرمول «نیکنامی، نجیب‌زادگی اقتضا دارد که» بسیار بیشتر خود را به مسلط‌ها تحمیل می‌کند. در میان قوم کابیل، اقتصاد اقتصادی آن چنان که ما آن را اعمال می‌کنیم اقتصاد زنان است.^۱ مردان به معیار شرافتی پای‌بندند که هرگونه سرسپردن به منطق اقتصاد اقتصادی را ممنوع می‌کند. مرد شرف نمی‌تواند بگوید: «تو باید این را قبل از آغاز فصل شخم به من بازگردانی»؛ سررسید را در ابهام می‌گذارد. یا می‌گوید: «در مقابل گاوی که برای شخم زدن به تو قرض دادم، چهار کیسه گندم به من خواهی داد». در حالی که زنان قیمت و سررسید را مشخص می‌کنند؛ آن‌ها به خودشان اجازه می‌دهند که حقیقت اقتصادی را به زبان آورند، چرا که در هر حال، آن‌ها (دست‌کم به عنوان سوژه [فاعل‌گزینشگر]) از حیطة اقتصاد مبادلات نمادین حذف شده‌اند. و در جوامع ما هم هنوز قضیه از همین قرار است. مثلاً می‌توان در شماره‌ای از مجله پژوهش‌نامه علوم اجتماعی که به «اقتصاد خانه»^۲ اختصاص دارد، دید که مردها بعضی از کارها را که نمی‌توانند به تنهایی بدون نقص انجام دهند، به کمک زن‌ها انجام می‌دهند، همچون پرسش از قیمت [اجناس و خدمات].

انکار اقتصاد در قالب کاری که رو به تغییر ظاهر روابط اقتصادی دارد صورت می‌گیرد، و به خصوص روابط استثماری (مرد/زن، فرزند ارشد/فرزند کهنتر، ارباب/خدمه، و غیره)، تغییر ظاهر از طریق سخن (حسن تعبیر) و نیز البته از طریق اعمال. حسن تعبیرهای عملی هم وجود دارد.

1- Cf. P. Bourdieu, op. cit, p. 318

2- "L'Economie de la maison", Actes de la recherche en sciences sociales, n. 81-82, Mars 1990.

مبادله هدیه یکی از انواع آن است که به یمن فاصله زمانی صورت می‌گیرد (کاری را انجام می‌دهیم که انجام می‌دهیم، با وجود این که حال و هوایمان چنان است که نمی‌خواهیم انجام دهیم). افرادی که درگیر یک اقتصاد مبادلات نمادین‌اند، بخش قابل توجهی از انرژی خود را صرف فراهم کردن این حسن تعبیرها می‌کنند. (این یکی از دلایلی است که باعث می‌شود اقتصاد اقتصادی بسیار بیشتر مقرون به صرفه باشد. فی‌المثل، هنگامی که به جای یک کادوی «شخصی»، یعنی منطبق با ذوق مفروض گیرنده آن، به دلیل عجله یا راحت‌طلبی، یک چک کشیده می‌شود، در جستجو صرفه‌جویی می‌شود، جستجویی که مقتضی توجه و مواظبت است تا کار منطبق با سلیقه فرد باشد و او را خوشحال کند و غیره، و فقط ارزش مادی آن در کار نباشد). بنابراین اقتصاد اقتصادی، در حدودی که زمینه‌ساز صرفه‌جویی در فعالیت‌های نمادین است، اقتصادی‌تر، یعنی مقرون به صرفه‌تر، است؛ فعالیت نمادینی که عملاً رو به کتمان حقیقت عینی رفتار دارد.

جالب‌ترین مثال برای این نوع کیمیاگری سمبلیک، تغییر شکل روابط مسلط و استثمار است. مبادله هدیه می‌تواند در میان افراد مساوی (هم‌سطح) برقرار شود، و از طریق ارتباطاتی که اتصال اجتماعی به وجود می‌آورد به تقویت «وحدت» و همبستگی کمک کند. اما می‌تواند در میان افراد بالفعل یا بالقوه نامساوی هم برقرار شود، و روابط دوام سلطه نمادین، روابط سلطه‌ای که بر ارتباطات مبتنی است، یعنی شناختن و به رسمیت شناختن و قدردانی کردن، ایجاد کند. در میان کابیلیان، زنان کادوهای کوچکی را به صورت دایمی و هرروزینه مبادله می‌کنند، که روابط اجتماعی‌ای را درهم می‌بافد که متکای امور مهمی به ویژه در ارتباط با بازتولید گروه است، در حالی که مردان مسئول مبادله هدیه‌های بزرگی گاه و بیگاه و غیر معمولی‌اند [به همین دلیل هدیه دادن زنان بیشتر کارکرد اول یعنی همبستگی، و هدیه دادن مردان بیشتر

کارکرد دوم یعنی تثبیت سلطه نمادین را به همراه دارد].
 [با وجود این] از اعمال معمولی تا اعمال فوق معمولی مبادله هدیه (یعنی هدیه دادن‌هایی که وراء امکان بازپس دادن است، هدیه‌ای که دریافت‌کننده را در وضعیت متعهد و زیرسلطه قرار می‌دهد)، تفاوت به درجات است. در مبادله هدیه میان مساوی‌ترین افراد، بالاخره نوعی مبادله وجود دارد، یک عمل نمادین به رسمیت شناختن مساوات افراد در انسانیت وجود دارد که فقط نزد کسانی ارزش دارد که مقولات فاهمه‌ای دارند که به آن‌ها اجازه می‌دهد که مبادله را مبادله ببینند [نه یک حرکت یک‌طرفه] و موضوع مبادله برایشان جالب باشد.

اعمال نمادین همواره متضمن شناختن و به رسمیت شناختن است، متضمن اعمال شناختی^۱ از سوی کسانی است که طرف مقابل آن اعمال نمادین هستند. برای این که یک مبادله نمادین کارکرد داشته باشد، باید دو طرف مقولات درک و ارزیابی واحدی داشته باشند، این سخن در مورد اعمال معطوف به سلطه نمادین هم صادق است؛ چنان که در مورد سلطه مردانه^۲ به خوبی می‌بینیم، سلطه نمادین با همدستی عینی [زن] زیر سلطه اعمال می‌شود؛ این همدستی در حدودی است که، برای این که چنین سلطه‌ای پا بگیرد، فرد زیر سلطه باید به اعمال فرد مسلط (و به تمامی هستی او) ساختارهای ادراکی‌ای را به کار بندد که همان‌هایی است که فرد مسلط برای تولید آن اعمال به کار می‌گیرد.
 سلطه نمادین (این می‌تواند یکی از تعاریف آن محسوب شود) قوام خود را مدیون شناختن، و در نتیجه مدیون به رسمیت شناختن اصولی است که این

1- Actes Cognitifs

2- P. Bourdieu, "La dominance masculine", Actes de la recherche en sciences sociales, n° 84, septembre 1990, p. 3-31.

بازنویسه تفصیلی مقاله فوق در سال ۱۹۹۸ به صورت یک کتاب مستقل، به همین نام، به چاپ رسید. م.

سلطه به نام آن‌ها اعمال می‌شود [به تعبیر دیگر سلطه نمادین اگر بخواهد محقق شود باید از طرف تحت سلطه‌ها به عنوان رفتار سلطه‌گرانه شناخته نشود تا بتواند به عنوان رفتاری شناخته شود که سلطه نمادین پشت آن پنهان است]. این مدعا راجع به سلطه مردانه صادق است، اما علاوه بر آن، در خصوص برخی رابطه‌های کاری، همچون موردی که در کشورهای عرب، «پنج-یک کار»، رعیتی که [در قبال نیروی کار خود] یک پنجم محصول زراعی را دریافت می‌کند، را با ارباب خود یکی می‌کند، نیز صدق می‌کند؛ رعیتی که ماکس وبر او را (در تقابل با کارگر کشاورزی) خدمتکار کشاورزی می‌نامد. در جوامعی که الزام‌های بازار یا دولت را نمی‌شناسند، پنج-یک کاری فقط در صورتی می‌تواند کارکرد داشته باشد که رعیت بالاخره به نوعی «اهلی» (خانگی) باشد، یعنی به وسیله اتصال‌هایی که از نوع حقوق نیست، به ارباب بسته شده باشد. و برای این که بستگی ایجاد شود، باید رابطه سلطه و استثمار را چنان افسون کرد که به یک رابطه خانگی، خانوادگی تغییر شکل یابد؛ و این کار از طریق رشته دنباله‌داری از عملیاتی صورت می‌گیرد که با حسن تعبیر از آن [کار نازیبا] به صورت نمادین آن را تغییر صورت می‌دهد (همچون برای پسر رعیت کار پیدا کردن، دخترش را شوهر دادن، به او هدیه دادن، و غیره).

در جوامع ما، و حتی در قلب اقتصاد اقتصادی، باز هم به منطبق اقتصاد ثروت‌های نمادین برمی‌خوریم و می‌بینیم که کیمیاگری، به یمن تظاهر به خوش خدمتی، حقیقت روابط سلطه را روپوش می‌کند. روابط میان فرزندان ارشد و فرزندان کوچکتر، آن چنان که در بعضی سنت‌ها دیده می‌شود نیز مثال دیگری از همین دست است: در جوامعی که در آن‌ها حقوق ارشدیت وجود دارد، فرزند کوچک‌تر باید تبعیت کند، یعنی در اغلب اوقات باید از ازدواج دست بشوید و، یا چنان که در صراحت لهجه بومیان مصطلح است، نوکر

بی‌جیره و موجب برادر ارشد، یا چنان‌که گالبرایت در بارهٔ زن خانه‌دار می‌گوید یک «کلفت پنهان»، باشد که فرزندان برادر ارشد را مثل فرزندان خود دوست می‌دارد و یا باید از خانه خارج شود و در ارتش تفنگدار شود یا حرفهٔ پاسبانی یا پستی را برگزیند (و البته همه او را به گزینهٔ اول ترغیب می‌کنند). اهلی کردن (این‌جا اهلی کردن فرزند کوچکتر) که برای تغییر چهرهٔ حقیقت عینی [یعنی انکار ماهیت سلطه‌گرانه و ظالمانهٔ رابطهٔ برادر بزرگتر با برادر کوچکتر] یک رابطه لازم است، وظیفهٔ تمامی گروه است، که این وظیفه را از طریق ترغیب و پاداش دادن [به برادر کوچکی که تبعیت می‌کند] انجام می‌دهند. برای این که، در این‌جا هم مثل مورد مبادلهٔ هدیه، کیمیاگری^۱ عمل کند، باید از سوی تمامی ساختار اجتماعی حمایت شود، و برای این منظور باید از سوی ساختارهای فکری و استعدادها و آمادگی‌های تولیدشده به وسیلهٔ این ساختار اجتماعی هم حمایت شود؛ باید بازاری برای [عرضه و تقاضای] کنش‌های نمادین مناسب وجود داشته باشد، باید پاداش‌ها و بهره‌های نمادینی وجود داشته باشد که گاه قابل تبدیل به منافع مادی باشد، باید اوضاع به گونه‌ای باشد که افراد در عدم جستجوی منفعت شخصی، منفعت داشته باشند [یعنی بتوانند در کارهای نمادین غیراقتصادی بالاخره وجهی از وجوه منفعت و علاقه را لحاظ کنند]، باید روابط به گونه‌ای باشد که آن کسی که با خدمت خود خوب رفتار می‌کند تشویق شود و مثلاً به او گفته شود: «این یک انسان درستکار، یک مرد باشرف است». اما این روابط بسیار مبهم و بسیار ضایع می‌ماند: پنج- یک کار به خوبی می‌داند که قادر است از ارباب خود باج بگیرد؛ اگر او در کوی برزن جار بزند که اربابش با او بدرفتاری کرده است، که شرف خود را از دست داده است («با منی که برای او این همه فداکاری کردم...»)، بی‌آبرویی ارباب حتمی است. و، به همین ترتیب، ارباب هم

۱- «ی» در این تعبیر، همه‌جا، بای مصدري است نه بای نکره. م.

می‌تواند اشتباهات و عیب و نقص‌های رعیت را، اگر به این اوصاف مشهور باشد، برای اخراج او مطرح کند، ولی اگر، خشمگین از این که مثلاً زیتون‌هایش را دزدیده، گوشمالی سختی به او بدهد، و بیش از حدود قابل قبول او را خوار و خفیف کند، در این صورت وضعیت به نفع ضعیف [رعیت] تغییر می‌کند. این بازی‌های فوق‌العاده پیچیده، برخوردار از ظرافت‌های خاص، در برابر دادگاه قبیله، که همان اصول درک و داوری‌ای را به کار می‌بندد که شاکی و متهم، برگزار می‌شود.

حق‌شناسی

یکی از نتایج خشونت نمادین تغییر چهره روابط سلطه و تسلیم شدن به روابط محبت‌آمیز، تغییر شکل قدرت به بزرگ‌منشی یا به جذابیتی است که افسون‌گری عاطفی است (مثلاً در روابط مدیران با منشی‌ها). به رسمیت شناختن دین به حق‌شناسی بدل می‌شود، یعنی به احساس مساعد ماندگاری در حق عامل عمل جوانمردانه، که می‌تواند تا مرزهای تأثر عاطفی، عشق هم‌پیش برود، چنان که آن را به بهترین نحو در روابط میان نسل‌های یک خانواده می‌بینیم.

کیمیاگری نمادین، چنان که آن را وصف کردم، به نفع آن کسی که اعمال راجع به حسن تعبیرگری، تغییر چهره، آرایش کردن را انجام می‌دهد، یک سرمایه حق‌شناسی تولید می‌کند که به او اجازه می‌دهد بهره‌های نمادین را از آن خود کند. این آن چیزی است که من سرمایه نمادین می‌خوانم، و به این سان معنای دقیقی به آنچه که ما کس و بر از تعبیر بزرگ‌منشی^۱ در نظر داشت، نسبت دهم؛ بزرگ‌منشی، تعبیر مطلقاً توصیفی‌ای، که او آن را — در ابتدای فصل مربوط به دین در *Wirtschaft und Gesellschaft* — به عنوان معادل آن

1- Charisme

چیزی مطرح می‌کند که مکتب دورکیمی مانا می‌نامد. سرمایه نمادین یک دارندگی بدون هویت خاص، اعم از قدرت بدنی، ثروت، روحیه جنگاوری و... است که، به سبب این که، به وسیله آن عاملان اجتماعی‌ای درک می‌شود که از آن مقولات درک و داوری برخوردارند که به آن‌ها اجازه می‌دهد آن دارندگی‌ها را ببینند، بشناسد و بپذیرند که، گرچه یک نیروی جادویی است، به صورت نمادین منشأ اثر واقعی می‌شود: دارندگی‌ای که، به این سبب که به «انتظارات جمعی» به لحاظ اجتماعی جاافتاده، به اعتقادات، پاسخ می‌دهد، می‌تواند نوعی عمل از راه دور، اعمال اثر بدون تماس فیزیکی، انجام دهد. کسی دستوری می‌دهد و این دستور [بدون اجبار فیزیکی، بدون ترس از معاقبه، بدون حتی رؤیت دستوردهنده] اجرا می‌شود: این یک عمل شبه جادویی است. اما این فقط یک استثنای آشکار برای قانون بقای انرژی اجتماعی است. برای این که عمل نمادین، بدون صرف انرژی مشهود، و از طریق این نوع کارآیی جادویی، اعمال شود، باید که یک کار مقدم و یک فعالیت پیشاپیش، غالباً نامرئی، و در هر حال فراموش شده، پس زده شده، برای کسانی که قرار است در برابر عمل فرمان، الزام به تسلیم شوند، ایجاد شده باشد؛ باید امکانات و آمادگی‌های لازم فراهم شود تا افراد بتوانند اطاعت کنند بدون این که حتی مسئله اطاعت به ذهنشان خطور کند. خشونت نمادین، خشونتی است که به واسطه آن از افراد به زور تعهد اطاعت و تسلیم می‌گیرند، ولی به دلیل ریشه داشتن این اطاعت و تسلیم در «انتظارات جمعی»، در اعتقادات به لحاظ اجتماعی تلقین شده و جاافتاده، کسی آن را به این عنوان [یعنی تسلیم بر اثر زور] تلقی نمی‌کند. همچون تئوری جادو، تئوری خشونت نمادین مبتنی بر یک تئوری عقیده یا، بهتر بگوییم، مبتنی بر یک تئوری عقیده‌سازی است، یک تئوری اجتماعی کردن لازم برای تولید عاملان اجتماعی دارای الگوهای درک و داوری که آن‌ها را مستعد این می‌کند که

فرامین نهفته در یک وضعیت یا در یک گفتمان را دریافت و از آن اطاعت کنند.

اعتقادی که من از آن سخن می‌گویم یک اعتقاد واضح نیست، که به صراحت به عنوان یک اعتقاد و در قیاس با یک ناعتماد مطرح باشد، بلکه یک گرایش بی‌تأمل، یک تسلیم مبتنی بر باور رایج نسبت به فرمان‌های دنیایی است که وقتی محقق می‌شود که ساختارهای فکری کسی که فرمان در حق او صادر شده است در توافق با ساختارهای به کار گرفته شده در فرمان باشد. در چنین صورتی است که گفته می‌شود این بدیهی است، انتخاب دیگری وجود ندارد. [مثلاً گفته می‌شود] در مقابل فراخوان به دفاع از شرف، او همان کاری را انجام داد که می‌باید انجام می‌داد، همان کاری را که در چنین مواقعی یک مرد با شرف واقعی انجام می‌دهد، و او حق این کار را به صورت تمام و کمال ادا کرد (زیرا روش‌های انجام یک دستور ذومراتب است). آن کسی که به انتظارات اجتماعی پاسخ می‌دهد، که، حتی بدون این که محاسبه‌ای کرده باشد، به فوریت خود را با توقعات مندرک در یک موقعیت وفق می‌دهد، چنین کسی تمامی منافع بازار ثروت‌های نمادین را صاحب است. چنین کسی از بهره‌های فضیلت، و البته از بهره‌های رفاه و زیبایی برخوردار است. چنین کسی همان قدر بیشتر از طرف شعور مشترک، از طرف آگاهی عمومی مورد تقدیر قرار می‌گیرد که کاری را که انجام می‌دهد، گرچه چنان انجام می‌دهد که گویی به صورت خودبه‌خود انجام می‌دهد و گرچه گفته می‌شود که این تنها کاری است که می‌توان انجام داد، اما امکان تخلف بیشتری برای آن باشد [به تعبیر دیگر هرچه محدودیت و بداهت انتخاب واقعی تر باشد، ارزش کار کمتر است]. آخرین ویژگی مهم این است که این سرمایه نمادین میان تمامی اعضای یک گروه مشترک است. از آنجا که این [سرمایه] یک وجود-مدرک است [که موجودیت آن در گرو فهمیده شدن آن است]، که در ضمن رابطه میان

دارایی‌ها وجود دارد، در کشاکش میان عاملان اجتماعی و مقولات فاهمه‌ای است (همچون بالا/پایین، مذکر/مؤنث، بزرگ/کوچک و غیره) که مقولات اجتماعی را فراهم می‌کنند و می‌سازند (همچون بالانشین‌ها/پایین‌نشین‌ها، مردان/زنان، بزرگ‌ها/کوچک‌ها و غیره)؛ مقولات اجتماعی‌ای که مبتنی بر اتحاد (همچون پیمان، هم‌سفرگی، ازدواج، و غیره) و مبتنی بر جدایی (ارتباط مُحَرَّم، افتراق، و غیره) است. [این سرمایه] بسته به گروه‌ها — یا بسته به نام گروه‌ها، خانواده‌ها، طایفه‌ها، قبیله‌ها — است، و در آن واحد ابزار و هدف راهبردهای جمعی است که ناظر به حفظ یا افزایش آن سرمایه‌اند و راهبردهای فردی که، با عضو شدن در گروه‌هایی که از این سرمایه غنی هستند (با مبادله هدیه، هم‌سفرگی، ازدواج، و غیره) و با فاصله گرفتن از گروه‌هایی که از این سرمایه کم بهره یا بی‌بهره‌اند (همچون اقوام بدنام) در پی کسب یا حفظ آن هستند^۱. یکی از ابعاد سرمایه نمادین، در جوامع متفاوت شده (دارای لایه‌بندی اجتماعی)، هویت نژادی است، که، با نام، با رنگ پوست، یک وجود-مُدْرک است، که مثل یک سرمایه نمادین مثبت یا منفی کارکرد دارد. از آنجا که ساختارهای درک و داوری اساساً محصول وارد شدن ساختارهای عینی به ذهنیت جمعی است، ساختار توزیع سرمایه نمادین درجات بالایی از ثبات را نشان می‌دهد. و [به همین علت] انقلاب‌های نمادین متضمن یک انقلاب کم یا بیش ریشه‌ای (رادیکال) در ابزارهای شناخت و مقولات فاهمه است^۲.

این‌گونه، [به عنوان اولین خصوصیت] اقتصاد پیش سرمایه‌داری به گونه‌ای بنیادی متکی به انکار چیزی است که ما به عنوان اقتصاد ملاحظه می‌کنیم، که

1- Cf. L'analyse du fonctionnement des salons chez Proust, in p. Bourdieu, *Le Sens pratique*, op. cit., p. 242-243.

2- Cf. P. Bourdieu, *Les Règles de l'art*, op. cit., p. 243.

مستلزم در وضعیت تلویحی نگاه داشتن شماری از اعمال و بازنمودهای این اعمال است. دومین خصوصیت، که مرتبط با مورد قبلی است، تغییر چهرهٔ اعمال اقتصادی به اعمال نمادین است، تغییر چهره‌ای که می‌تواند به سادگی صورت گیرد، مثلاً در مبادلهٔ هدیه، که در آن، هدیه دیگر یک شیء مادی نیست بلکه به نوعی پیام یا سمبل بدل می‌شود که یک اتصال اجتماعی را پدید می‌آورد. سومین خصوصیت: در این گردش یک نوع خاص [از سرمایه]، شکلی از سرمایه که نمادین نامیده می‌شود تولید و انباشت می‌شود که تشخیص آن به این است که در یک رابطهٔ اجتماعی میان دارایی‌های تملک شده به وسیلهٔ یک فرد و افراد دیگر آشکار می‌شود که مقولات فاهمهٔ مناسب دارند: سرمایهٔ نمادین، که یک وجود-مُدْرَک ساخته شده بر اساس مقولات خاص فاهمه است، وجود عاملان اجتماعی‌ای را مفروض می‌گیرد، که در قالب‌های فکری خود، به گونه‌ای شکل گرفته‌اند که چیزهایی که به آنان عرضه می‌شود و موضوع اعتقاد آنان است، مثلاً در مواردی تبعیت و تسلیم، را می‌شناسند و می‌پذیرند.

تابوی محاسبه

تحقق اقتصاد به عنوان اقتصاد، که به تدریج در جوامع اروپایی صورت گرفت، با تحقق منفی بردگان اقتصاد پیش سرمایه‌داری همراه بود که در دنیای اقتصاد به عنوان اقتصاد هم جاودانه می‌شود. این فرآیند منطبق است با ظهور یک حوزه، یک فضای بازی، مکانی برای یک بازی جدید که اصل اساسی آن قانون منفعت مادی است. در اندرون دنیای اجتماعی دنیایی درست می‌شود که قانون بده-بستان [تنها به کسی چیزی می‌دهی که در مقابل آن چیزی، قاعدتاً بیشتر، گرفته باشی] قاعدهٔ مصرّح آن است و می‌تواند، با مایه‌ای از آنچه به بی‌شرمی نزدیک است، به صورت عمومی مورد اعتراف قرار گیرد. به این

مثال‌ها توجه کنید: حساب، حساب است، کا کا برادر. تو قوم و خویش من باشی یا نباشی، این جا یک مشتری هستی؛ در معامله، مراعات، امتیاز، استثنا، معافیت نیست. برای قوم کابیلی [که اقتصاد پیش‌سرمایه‌داری دارند]، اخلاق کار، اخلاق بازار، در تضاد با اخلاق صداقت، با اخلاق حسن نیت و شرافت قرار می‌گیرد، همان اخلاقی که مانع از این است که کسی به خویشاوندان خویش وام همراه با بهره بدهد. بازار مکان محاسبه یا حتی کلاهبرداری شیطنانی است، جای تغییر چهره امر قدسی به گونه‌ای شیطنانی است. برخلاف آنچه که اقتصاد دارایی‌های نمادین الزام می‌کند، در این جا باید همه چیز را همان‌طور که هست گفت؛ منفعت، سود پرده‌پوشی نمی‌شود. این جا پایانه حسن تعبیر است که، برای کابیلی‌ها، حتی در خصوص بازار هم رعایت می‌شود: برای آن‌ها روابط بازار هم درون روابط اجتماعی غوطه‌ور است (افراد با هرکسی و هرجوری وارد معامله نمی‌شوند؛ هنگام خرید و فروش، افراد باید ضامن داشته باشند، ضامنی که معمولاً به دلیل شرافت خود، شناخته‌شده و نیک‌نام هستند)؛ منطق بازار بسیار آهسته و تدریجی مستقل می‌شود، به این صورت که گویی خود را از شبکه روابط اجتماعی، از وابستگی‌های کم یا بیش افسون‌آلود [دنای غیراقتصادی] خرده‌خرده می‌کنند.

در انتهای این فرآیند، اقتصاد خانگی به عنوان یک استثنا باقی می‌ماند. ماکس وبر جایی می‌گوید که تاریخ از جوامعی که در آن‌ها امور اقتصادی بر اساس الگوی روابط خویشی درک می‌شود، به سمت جوامعی حرکت می‌کند که در آن‌ها روابط خویشی بر اساس الگوی روابط اقتصادی درک می‌شود. روحیه حساب و کتاب که همواره سرکوب می‌شده است (حتی اگر وسوسه آن، نزد کابیلی‌ها مثل هرجای دیگر، هرگز آرام نمی‌گذارد) به موازات این که شرایط مناسب برای اعمال و برای ابراز عمومی آن فراهم شود، به تدریج جان می‌گیرد. ظهور حوزه اقتصاد پیدایش دنیایی را اعلام می‌کند که در آن

عاملان اجتماعی این امکان را دارند که در منظر عام اقرار کنند که در پی جلب سود هستند، قادرند خود را از تجاهلی که به صورت جمعی نسبت به این منفعت‌جویی روا داشته می‌شود، بیرون بکشند؛ دنیایی که در آن می‌توانند نه فقط به کسب سود پردازند، بلکه می‌توانند اعتراف کنند که اصلاً نیت اول و آخرشان همین است، اعتراف کنند که اصلاً برای سودجویی، حسابگری، تراکم ثروت، استثمار آمده‌اند و بنای مخفی کردن آن را هم ندارند.^۱

با تحقق اقتصاد و تعمیم مبادلات پولی و روحیه حسابگری، اقتصاد خانگی دیگر الگوی تمامی روابط اقتصادی نبود. از آنجا که منطق ویژه اقتصاد خانگی به وسیله اقتصاد تجاری بازار تهدید می‌شد، به تدریج رو به سوی این گذاشت که منطق ویژه خود، که همان منطق عشق است، را به صورت صریح مورد تأکید قرار دهد. بر مبنای همین تمایز می‌توان، با سوق دادن تضاد به حد نهایی خود، به منظور وضوح دادن به اثبات مدعا، منطق روابط جنسی خانگی را، که بدون قیمت‌اند و پولی برای آن پرداخت نمی‌شود، در تضاد با منطق روابط جنسی سوداگرانه قرار داد، که قیمت مشخصی در بازار عرضه و تقاضا دارند و به توسط مبادلات پولی بر آن‌ها صحه گذاشته می‌شود. زنان اهل خانه،

Emile Benveniste, *Le Vocabulaire des institutions*

۱- کتاب

indo-européennes, Paris, Ed. de Minuit, 1969.

خصوصاً جلد اول آن می‌تواند همچون آنالیز فرایندی مطالعه شود که از طریق آن، مفاهیم بنیادی فکر اقتصادی به تدریج خود را از ناخالصی‌های معانی غیراقتصادی (خانوادگی، سیاسی، دینی، و غیره) که پیشتر به آن‌ها آغشته بودند، خلاص کردند (مثلاً همچون خرید و بازخرید). همان‌طور که لوکاج هم در کتاب خود

Historie et Conscience de classe, Paris, Ed. de Minuit, 1974, p. 266

اشاره می‌کند، شکل‌گیری تدریجی اقتصاد سیاسی به عنوان یک رشته مستقل، که موضوع خود را اقتصاد به عنوان اقتصاد قرار می‌داد، خود بعدی از ابعاد فرایند خودمختار شدن حوزه اقتصاد بود. این مطلب گویای آن است که برای ممکن شدن این علم، یک رشته شرایط تاریخی و اجتماعی وجود دارد که باید، به هزینه چشم‌پوشی از محدودیت‌های این «تنوری خالص» ادعایی، بر ملا شود.

که منفعت مادی و قیمت ندارند (تابوی محاسبه)، از چرخه سوداگری بیرون‌اند، آن‌ها فاعل و مفعول احساسات‌اند؛ در قطب متضاد، زنان به اصطلاح پولکی (نشمگان) یک قیمت معین دارند که مبتنی بر پول و محاسبه است، این‌ها نه فاعل و نه مفعول احساسات نیستند و اندام خود را به عنوان یک کالا می‌فروشند.^۱

می‌بینیم که، برخلاف تقلیل‌گری اقتصادگرایی بیکر^۲، که چیزی را به محاسبه اقتصادی فرد می‌کاهد که بنا به تعریف محاسبه را نفی می‌کند و آن را به چالش می‌خواند، واحد خانوادگی قادر است در درون خود یک منطق اقتصادی به کلی متفاوت را جا بیندازد. خانواده، به عنوان یک واحد یکپارچه، از سوی منطق اقتصاد تهدید می‌شود. خانواده، به عنوان یک گروه‌بندی انحصاری تعریف شده به وسیله تصاحب انحصاری طبقه معینی از دارایی‌ها (زمین، نام، و غیره)، در عین حال هم به وسیله مایملک متفق و هم به

۱- مطابق آنچه که Cicilie Hoigard و Liv Finstad می‌گویند، شماری از زنان تن‌فروش اظهار می‌کنند که، برخلاف ظاهر، روسپی‌گری در خیابان، را به روسپی‌گری در هتل ترجیح می‌دهند، چرا که اولی یک تن‌فروشی فرزند و چابک است که فکر و احساس را اشغال نمی‌کند، در صورتی که دومی، نا جایی که مقتضی تقلید از یک معاشقه آزاد، با درجه بالایی از حسن تعبیر است، ملازم صرف هزینه بیشتری از حیث وقت و انرژی برای تظاهر و خوش‌جلوه‌گری است: در خیابان، فروش تن عبارت است از ارتباط‌های سریع و خلاصه، که در خلال آن زنان روسپی می‌توانند به چیز دیگری فکر کنند و صرفاً به عنوان یک شیء [بی‌روح و بی‌احساس] عمل کنند؛ در حالی که ارتباط جنسی در هتل، که ظاهراً با احترام بسیار بیشتری برای شخصیت تن‌فروش همراه است، بسیار بیشتر با خودبیگانه‌کننده تجربه می‌شود، زیرا باید با مشتری صحبت کرد، ادای علاقمندی به او را درآورد، و به این ترتیب آزادی فکر به چیز دیگر [که از رنج مقاربت بدون علاقه می‌کاهد] به قیمت رابطه‌ای که اندکی از ابهام عشق‌های غیرتجاری را تجربه می‌کند، از میان می‌رود.

Prostitution, *Money and Love*, University Park, Pennsylvania University Press, 1992.

2- Gary Becker

وسیله مایملک منشعب می شود. منطق دنیای اقتصادی که خاصیت فراگیرندگی بسیاری دارد، کرم محاسبه را وارد میوه خانواده می کند، و این گونه، احساسات را می جود و می پوساند. گرچه وحدت خانواده محصول میراث است، اما همین میراث خانواده را به محلی برای رقابت بدل می کند. این رقابت آن سرمایه را لایزال به زوال تهدید می کند، چرا که مبنای جاودانگی آن یعنی وحدت، همبستگی و یکپارچگی را خراب می کند؛ به همین دلیل هم هست که خانواده رفتارهایی را ترویج می کند که، از طریق جاودانه کردن وحدت وراثت، میراثی را که انشقاقها به خاطر آن است، جاودانه می کند. در خصوص مورد الجزایر، نشان داده ام که تعمیم مبادلات پولی و جافتادن پیوسته ایده «اقتصادی» کار همچون کار حقوق بگیر - در تقابل با اشتغال یا کارکردی که هدف آن در خود آن است - باعث تعمیم گرایشات محاسبه گرانه می شود، که تقسیم نشدگی ثروتها و وظیفه‌هایی را که متکای وحدت خانوادگی است، تهدید می کند؛ نیز به همین سبب است اگر، در جوامع متفاوت شده، روحیه حسابگری و منطق بازار روحیه همبستگی را پوک می کند و در جهت آن عمل می کند که تصمیم‌های انفرادی فرد جدا افتاده را جانشین تصمیم‌های جمعی خانوار یا رئیس خانواده کند و توسعه بازارهای مجزا برای مقولات مختلف سن یا جنس را تسهیل کند.

در این جا باید تحلیل نظام راهبردهای باز تولید را یاد آور شد؛ راهبردهایی که، در اشکال متفاوت، با اوزان نسبی متفاوت در تمامی جوامع یافت می شوند، و ریشه آن هم در این میل حیاتی خانواده، خانه، به جاودانگی است؛ جاودانگی از طریق دایمی کردن وحدت خود در مخالفت با عوامل تجزیه گر، و علی‌الخصوص در مخالفت با عوامل تجزیه گری که از رقابت ناشی می شوند؛ رقابت برای تملک سهم بیشتری از دارایی مشترک که زیربست وحدت خانوار است.

خانواده به عنوان یک پیکر برخوردار از روح اندام‌وارگی (و از این حیث، برخوردار از امکان فراهم آوردن الگوی نمونه معیار برای تمامی گروه‌های اجتماعی که همچون یک پیکر عمل می‌کند - مثلاً برادری‌ها و خواهری‌های دانشگاه‌های آمریکایی)، محکوم دو نظام از نیروهای متناقض است: از یک سو نیروهای اقتصادی که تنش‌ها، تناقض‌ها و کشمکش‌هایی را که به آن اشاره کردم، به راه می‌اندازند، اما، البته در بعضی زمینه‌ها، مقتضی نوعی همبستگی هم هستند، و از دیگر سو نیروهای همبستگی که در قسمت‌هایی به این واقعیت گره خورده‌اند که بازتولید سرمایه در اشکال مختلف آن، تا حدود زیادی، به بازتولید وحدت خانوادگی وابسته است. این قضیه خصوصاً در مورد سرمایه نمادین و سرمایه اجتماعی اولیه که همان خانواده باشد، صحت دارد. این‌گونه، در میان قوم کابیلی، شماری از خانواده‌ها که رشته واحد ثروت و مسئولیت را گسیخته‌اند، به منظور حفظ شرف و [برخورداری از] پرستیژ یک خانواده بزرگ منسجم، ظواهر را به گونه‌ای حفظ می‌کنند که گویی گسستگی در کار نیست. به همین ترتیب، در خانواده‌های بزرگ بورژوا در جوامع مدرن پیشرفته، و حتی در لایه‌های مدیران که بیشترین فاصله را با الگوی بازتولید خانوادگی دارند، عاملان اقتصادی، در راهبرد و در رفتار اقتصادی خود، جایگاه قابل توجهی به روابط توسعه یافته خانوادگی می‌دهند که یکی از شرایط بازتولید سرمایه آن‌ها است. بزرگان خانواده‌های بزرگ دارند (به گمانم که این یک قاعده عام انسان‌شناختی باشد)؛ آن‌ها در ایجاد و حفظ روابط خانوادگی گسترده و، از خلال این روابط، شکل ویژه‌ای از انباشت سرمایه، منافع خاص دارند. به سخن دیگر، خانواده، علیرغم تمامی نیروهای منشعب‌کننده‌ای که روی آن اعمال فشار می‌کنند، باز هم محل انباشت، حفظ و بازتولید انواع مختلف سرمایه باقی می‌ماند. مورخان می‌دانند که خانواده‌های بزرگ انقلاب‌ها را پشت سر می‌گذارند (همان‌طور که،

از جمله، آثار شوسیناند-نوگارت^۱، این مطلب را نشان می‌دهد) [این مطلب را که خانواده‌های بزرگ، به دلیل انباشت انواع سرمایه، تغییرات و پستی و بلندی‌های سیاسی و اجتماعی را پشت سر می‌گذارند و برقرار باقی می‌مانند]. یک خانواده بسیار بزرگ یک سرمایه بسیار متنوع دارد، به قسمی که، به شرط این که همبستگی خانوادگی دایم شود، بازماندگان [این‌گونه خانواده‌ها در حوادث ویرانگر] می‌توانند در تعمیر و احیای سرمایه جمعی به همدیگر معاونت کنند.

بنابراین، در داخل خانواده هم، یک فعالیت معطوف به بازتولید وحدت خانگی و یکپارچگی وجود دارد، فعالیتی که از طرف نهادهایی همچون دولت یا کلیسا تشویق و حمایت می‌شود (بهتر است تحقیق شود که آیا لب آنچه که تحت عنوان اخلاق - خصوصاً اخلاق مسیحی، و نیز البته اخلاق عرفی - قرار می‌گیرد، ریشه خود را در نگرش وحدت‌گرای خانواده پیدا می‌کند یا نه). دولت به پی‌ریزی یا تقویت این مقوله ساخته شدن واقعیت که ایده خانواده باشد کمک می‌کند؛ این کمک از طریق وسایطی همچون شناسنامه خانوادگی، کمک‌هزینه‌های خانوار و مجموعه عملیاتی صورت می‌گیرد که در عین حال هم نمادی است و هم مادی، و بعضاً با مساعدت‌های اقتصادی هم همراه است؛ مساعدت‌های اقتصادی که نتیجه آن این است که هر عضو خانواده احساس کند که حفظ وحدت خانوادگی برای او منافع دارد. این حرکت دولت امر ساده‌ای نیست و باید ظرافت‌های آن مورد توجه قرار گیرد، مثلاً باید آشتی‌ناپذیری میان حقوق مدنی که گاه در جهت انشقاق عمل می‌کند، و حقوق اجتماعی که بعضی از مقولات خانوادگی را ارج می‌گذارد و از این حیث در جهت اتحاد عمل می‌کند، را در نظر گرفت. (فی‌المثل قوانین

مدنی مشکلات زیادی بر سر راه بشارنی‌ها^۱ ایجاد کرد، چرا که وفق دادن خانواده‌ی مبهنتی بر حقوق ارشدیت با قوانین مدنی که سهم‌الارث مساوی را الزام می‌کرد، برای آن‌ها دشوار بود؛ آن‌ها باید خدعه‌های بسیاری به کار می‌بستند تا بتوانند قانون را دور بزنند و دیمومت خانواده را در مقابل فشارهایی که حقوق مدنی وارد می‌کرد، تضمین کنند؛ برعکس، در مواردی مثل حمایت دولت از خانواده‌هایی که به سرپرستی تنها یکی از والدین اداره می‌شود، یا در مواردی که دولت با کمک به خانواده‌های «طبیعی» [که بدون ازدواج رسمی شکل گرفته‌اند] به آن‌ها اعتبار عام می‌دهد، [این حقوق اجتماعی است که بر حقوق مدنی فایق می‌شود].

اینک باید به تحلیل منطق مبادلات میان نسل‌ها [ی متوالی یک خانواده] بپردازیم که مورد خاص اقتصاد مبادلات نمادین در داخل خانواده است. اقتصاددانان، برای توضیح ناتوانی روابط متکی بر قرارداد خصوصی در جهت تأمین کمک‌های مالی در زمانی، مفهومی ابداع کرده‌اند که آن را مدل‌های نسل‌های درهم فرورفته می‌نامند: دو مقوله افراد داریم، جوان‌ها و پیرها، جوان‌های دوره (t) در دوره (t+۱) پیر خواهند بود، و پیرهای دوره (t) در دوره (t+۱) از دنیا رفته‌اند، و نسل جدیدی به وجود می‌آید؛ جوانان چگونه می‌توانند قسمتی از ثروتی را که تولید می‌کنند به آینده منتقل کنند تا بتوانند در دوره پیری از آن استفاده کنند؟ اقتصاددان‌ها آدم‌های جالبی هستند برای این که یک جن تغییرات خیالی، به معنای هوسرلی کلمه، دارند، و برای این که الگوهای صوری‌ای می‌سازند که از محتوا تهی می‌کند، و به این سان ابزارهای حیرت‌انگیزی درست می‌کنند تا بداهت‌ها را خراب کند و چیزهایی را که هرکس، حتی هنگامی که خیلی متناقض‌نما به نظر می‌آید، به صورت ضمنی قبول دارد، مورد تردید و پرسش قرار دهد.

۱- اهالی Béarn، یکی از ایالت‌های قدیمی در جنوب غربی فرانسه. م.

اقتصاددان‌ها بر این تحلیل روابط میان نسل‌ها تکیه می‌کنند برای این که اثبات کنند که پول یک ضرورت است، و ثبات آن در طول زمان همان چیزی است که باعث می‌شود که جوان‌ها بتوانند از پولی که امروز ذخیره می‌کنند هنگامی که پیر شدند استفاده کنند، چرا که جوان‌های دوره بعد پول را قبول می‌کنند. چیزی که معنا و مفهومش (همان‌طور که سیمیاندهم در یک مقاله خوب اشاره کرده است) این است که پول همواره اعتبار دارد، و اعتبار آن مبتنی بر زنجیره‌ای از اعتقادات پایدار است. اما برای این که مبادلات بین نسلی علیرغم موانع ادامه یابد، باید همچنین منطق قرض دادن به عنوان قدرشناسی دخالت کند و یک احساس ضرورت ادای دین یا اظهار لطف شکل گیرد. روابط میان نسل‌ها یکی از بهترین مکان‌های تغییر چهره قرض دادن به سپاس‌گذاری کردن، به حب والدین، به عشق است. (مبادلاتی از این دست همیشه در قالب منطق بخشش (و نه قرض) قرار می‌گیرد، و استقراض میان پدران و فرزندان از قانون بهره و وام مستثنی است سررسید تأدیة وام در وضعیت نامعلومی باقی می‌ماند.) امروزه، در حالی که رشته محبت (*philia*) به وسیله گسست همزیستی‌ها تهدید شده است، گسستی که محصول مهاجرت‌های کاری و مولود تعمیم روحیه حساب و کتاب (ضرورتاً خودخواهانه) است، دولت حفظ وحدت خانواده را رها کرده و تمشیت مبادلات میان نسل‌ها را به عهده گرفته است، و «سن سوم» یکی از این ابداعات جمعی است که به دولت اجازه داد که اداره امور قدیمی‌ها را که تا به حال به عهده خانواده بود، به دست گیرد؛ به تعبیری دقیق‌تر، به دولت اجازه داد تا تمشیت مستقیم مبادلات بین‌نسلی در دل خانواده را با اداره این مبادلات به نحو تضمین‌شده به وسیله دولت جایگزین کند، دولتی که بازتجمیع و بازتوزیع منابعی که برای پیرها قرار داده شده است را انجام می‌دهد (و این مثال دیگری است از مواردی که دولت راه حلی برای مشکل سوارکار آزاد (*free rider*)

فراهم می‌آورد).

هنر خالص و هنر تجاری

اگر به اقتصاد ثروت‌های نمادین نظری بیندازیم، اکثر مشخصات اقتصاد ماقبل سرمایه‌داری را در آن بازمی‌یابیم. اولین این مشخصات فنی [مواجهه] اقتصادی است: پیدایش یک حوزه هنری یا یک حوزه ادبی، در حقیقت ظهور تدریجی یک دنیای اقتصادی واژگون‌شده است، که در آن مقبولات سودمحور بازار یا مورد بی‌اعتنایی است یا مورد انکار^۱. خوش فروش بودن^۲ (بازار داشتن) به خودی‌خود به عنوان یک حسن تلقی به قبول نمی‌شود و توفیق تجاری چه‌بسا به محکومیت منجر شود. در حالی که، برعکس، هنرمند ملعون (که یک اختراع تاریخی است: همیشه وجود نداشته است، و عمر آن از عمر خود هنرمند بیشتر نبوده است [یعنی این هردو تعبیر جدیداند]. می‌تواند از نفرین‌شدگی در عصر خود، علایمی دال بر برگزیدگی خود در ورای این عصر بیرون بکشد. این نگاه به هنر (که امروزه به تناسب این که حوزه‌های تولید فرهنگی استقلال خود را از دست می‌دهند، این نگاه هم عرصه را واگذار می‌کند) به تدریج، و با استمداد از ایده هنرمند خالص، ابداع شده است، هنرمندی که هدفی جز هنر ندارد و به مقبولات و مصوبات بازار، به پذیرفته‌شدگی رسمی، به موفقیت بی‌توجه است؛ البته این بی‌توجهی در حدودی است که یک دنیای اجتماعی به کلی خاص، یک جزیره کوچک میان اقیانوس منافع، درست شود، که در آن شکست تجاری [یک اثر هنری] بتواند با یک موفقیت [غیر تجاری، مثلاً در محافل روشنفکری] همراه باشد، یا، در هر صورت، از همه جهت یک شکست چاره‌ناپذیر جلوه نکند. (این یکی از

1- Cf. P. Bourdieu, *Les Règles de l'art*, op. cit., p. 201.

2- Best-seller

مشکلات هنرمندان در حال پیر شدن ولی ناشناخته و ناپذیرفته مانده است که در پی اقتناع خود و دیگران هستند که شکست آن‌ها یک موفقیت است و هنوز شانس‌های معقولی برای توفیق وجود دارد، زیرا جهانی وجود دارد که در آن امکان موفقیت بدون فروش اثر، بدون مورد توجه مشتری قرار گرفتن، بدون بازی گرفته شدن، و غیره، به رسمیت شناخته شده است. [بنابراین شکست آن‌ها در جهان هنر تجاری می‌تواند به معنای پیروزی در جهان هنر خالص باشد]

این‌گونه، یک دنیای واژگون، که در آن محرمات می‌تواند به واجبات تبدیل شود، که در آن، به بداهت، قیمت‌ها به صورت سازمان‌یافته حذف می‌شوند [وجود دارد]. تمامی زبان [در این دنیای اقتصادی واژگون، در این دنیای ضد اقتصاد] یک حسن تعبیر است [یعنی در پی روپوش رفتارها در قالب تعبیر خالی از منفعت جویی فاش است]. در نتیجه، یکی از دشواری‌های عمده‌ای که جامعه‌شناسی با آن روبه‌رو است ناظر به انتخاب کلمه‌ها است: اگر شما [در اشاره به یک هنرمند] بگویید «مولد»^۱، شما تمایلات تقلیل‌گرا دارید و عملاً ویژگی خاص این فضای تولید را، که البته تولیدی مثل تولیدهای دیگر نیست، کنار می‌گذارید؛ اما اگر بگویید «آفرینشگر»^۲، شما به وادی ایدئولوژی «آفرینش»، به مشرب صوفی‌منشانه هنرمند منحصر به فرد، می‌افزاید، ایدئولوژی‌ای که بنا به تعریف از مشی علمی بیرون است اما به قدری قدرتمند است که کافی است کسی به سلک آن درآید تا تیپ یک هنرمند را به خود بگیرد و از تمامی منافع نمادین آن برخوردار شود. (شما ممکن است در یک مجله بنویسید، من، آفرینشگر [آثار هنری]، از جامعه‌شناس تقلیل‌گرا متنفرم و...، همین کافی است تا از شما یک هنرمند یا یک فیلسوف... بسازد. برای

1- Producteur

2- Créateur

همین منظور [برای هنرمند یا فیلسوف شدن بعضی] است که هیچ روزی شب نمی‌شود که در آن مجله‌ای، دو هفته‌نامه‌ای، ماهنامه‌ای کنایه‌ای همچون «امپراطوری جامعه‌شناس»، «شاه - جامعه‌شناس»، «ممالک محروسه جامعه‌شناس» و نظایر آن را مطرح نکند). این ایدئولوژی حرفه‌ای به غایت قدرتمند در قالب زبانی فرورفته است که واژگان اقتصاد کاسبکارانه را طرد می‌کند: فروشنده تابلوها [ی نقاشی] بیشتر خود را مدیر گالری معرفی می‌کند؛ ادیتور حسن تعبیری از فروشنده کتاب، یا خریدار نیروی کار ادبی است (در قرن شانزدهم، نویسنده‌ها گاه با تن فروشان... مقایسه می‌شدند). رابطه میان ناشر پیشرو و نویسنده کاملاً شبیه رابطه میان کشیش و خادم کلیسا است که به زودی آن را توصیف خواهم کرد. ناشر در آخر ماه‌های [به لحاظ اقتصادی] دشوار به نویسنده جوان می‌گوید: «به بکت^۱ نگاه کن، او هرگز دیناری از حقوق مؤلف دریافت نکرد!» و نویسنده مفلس در اوضاع ناهموار خود، مطمئن نیست که بکت بشود و مطمئن است که برخلاف بکت او سفلگی درخواست مواجب را دارد... در این جا باز هم می‌توان تعلیم و تربیت احساسی^۲ را خواند: آقای آرنو یک شخصیت بسیار دوچهره تاجر هنر است. یک نیمه کاسب، نیمه هنرمند، که با هنرمندان یک رابطه نیمه احساسی، نیمه اربابی دارد. این روابط استثمار لطیف فقط در صورتی کارکرد دارند که لطیف باشند. این‌ها روابط خشونت نمادین هستند که فقط در سایه همدستی استثمارشده‌ها می‌توانند همچون روابط درون‌خانگی قوام گیرند. [فرد] تحت سلطه از طریق ستایش یا محبت خود، در استثمار شدن خود همکاری می‌کند.

سرمایه هنرمند یک سرمایه نمادین است و مجادلات روشنفکری بسیار

۱- Samuel Beckett نویسنده معروف ایرلندی ۱۹۸۹-۱۹۰۶. از چهره‌های شاخص رمان مدرن. م.

۲- L'Education sentimentale، رمانی از نویسنده فرانسوی، گوستاو فلوبر ۱۸۸۰-۱۸۲۱، از چهره‌های شاخص رمان واقع‌گرا. م.

شبه مبارزه شرف در میان اقوامی همچون کابیل‌ها است. در بسیاری از این منازعات روشنفکری نیت ظاهر (اثبات حقانیت، پیروزی از طریق دلایل) نیت‌هایی از سنخ مبارزه شرف و اثبات برتری را روپوش می‌کند. و این از واهی‌ترین منازعات (در مجادلات [روشنفکری] بر سر این که در سراپو چه خبر است، آیا نیت حقیقی سراپو است؟) گرفته تا «جدی‌ترین» آن‌ها (همچون جدال بر سر این که اولویت [در میان روشنفکران یا در میان فعالیت‌های روشنفکری] کدام است). این سرمایه نمادین به رسمیت شناخت‌شدگی یک ادراک (*Percipi*) است که مستلزم آن است که افراد متعهد در حوزه به آن باور داشته باشند. این همان چیزی است که دو شام^۱ که، همچون کروس^۲ در موارد دیگر، آزمون‌های تجربی جامعه‌شناختی واقعی انجام داده است، آن را به خوبی نشان داده است. او، با به نمایش گذاشتن [تابلوی] یک مستراح در یک موزه، نتیجه تأیید و تثبیت شدن به وسیله یک محیط تأیید و تثبیت شده، و شرایط اجتماعی ظهور چنین نتیجه‌ای را معلوم کرد. تمامی شرایط [پذیرش یک اثر هنری] به این موارد [شرایط اجتماعی از قبیل اعتبار موزه و اعتبار هنرمند] فروکاسته نمی‌شود، اما [برای این که آن کار نتیجه‌بخش باشد، یعنی یک تصویر ناخوشایند به عنوان یک اثر هنری پذیرفته شود] می‌بایست که آن عمل به وسیله او انجام می‌گرفت، یعنی به وسیله یک نقاش که به عنوان نقاش به وسیله نقاشان دیگر یا به وسیله افراد دیگری از دنیای هنر که این قدرت را دارند که بگویند چه کسی نقاش است، شناخته شده باشد، می‌بایست که او در موزه‌ای باشد که او را به عنوان نقاش می‌شناخته است و این قدرت را داشته است که کار او را به عنوان یک کار هنری به رسمیت بشناسد، می‌بایست که محفل هنری آمادگی به رسمیت شناختن این شیوه از مورد پرسش و تردید

۱- Marcel Duchamp، نقاش فرانسوی ۱۹۵۳-۱۸۷۷. م.

قرار دادن به رسمیت شناختن او را داشته باشد. کافی است به آنچه که بر سر یک جنبش هنری مثل «هنرهای ناهماهنگ»^۱ آمده است، نگاه کنیم. رشته‌ای از فعالیت‌های هنری که در دهه شصت به خصوص از طرف هنرمندان مفهوم‌گرا انجام شد، تماماً در انتهای قرن نوزدهم، هم صورت گرفته بود. [اما] از آنجا که [در انتهای قرن نوزدهم] «انتظارات جمعی» که موس از آن سخن می‌گفت حاضر نبود، و چنان که گاه گفته می‌شود «ذهن‌ها زمینه‌سازی نشده بود»، آن فعالیت‌های هنری جدی گرفته نشدند - تا حدودی به این سبب که آن‌ها خودشان خود را جدی نگرفتند، و نظر به وضعیت حوزه [هنری در آن زمان] نمی‌توانستند چیزهایی را که بی‌شک شوخی‌های نوآموزان نقاشی می‌دیدند، به عنوان فعالیت هنری بپذیرند. بنابراین به خوبی می‌توان [در مورد هنرمندان آخر قرن نوزدهم] گفت: ببینید، این‌ها همه چیز را ابداع کرده بودند! چنین قضاوتی هم درست است هم غلط. به همین دلیل باید در برخورد با دشواری‌های شرف سبق [چه کسی اول‌بار ابداع کرد] احتیاط بسیار کرد. [در انتهای قرن نوزدهم] شرایط اجتماعی لازم برای این که این هنرمندان، در چشم دیگران و در چشم خودشان، به عنوان انجام‌دهنده کاری ظاهر شوند که امروز به چشم ما می‌آید، فراهم نبود، بنابراین می‌توان گفت، آن‌ها مبدع آن شیوه هنری نبودند. معنای این سخن این است که برای آن که دوشام بتواند کاری را که کرد بکند، می‌بایست که حوزه [هنری زمان او] چنان شکل گرفته باشد که بتواند مثل دوشام را پیوراند... باید در باره سرمایه نمادین نویسنده یا هنرمند، در باره بت‌پرستی نام آنان یا تأثیر جادویی امضایشان، همه آن چیزهایی را بازگفت که در باره سرمایه نمادین به گونه‌ای که در جهان‌های دیگر عمل می‌کند، پیش‌تر گفته شد: [این سرمایه] به عنوان ادراک متکی به اعتقاد است.

1- D. Grojnowski, "Une avant-garde sans avancée", Les "Arts incohérents", *Actes de la recherche en sciences sociales* n° 40, 1981, p. 73-86.

یعنی متکی به مقولات درک و داوری که در حوزه معتبر و مجری است. حوزه هنری (یا علمی)، با جدا کردن موفقیت زمانی و تأیید و تثبیت ویژه، و با تضمین منافع ویژه عدم پی‌جویی منافع شخصی مادی برای کسانی که در مقابل قواعد حوزه سر تسلیم فرود می‌آورند، شرایط تحقق (یا ظهور) یک منفعت در بی‌منفتی (معادل منفعت در بخشندگی جوامع معتقد به شرف) را خلق می‌کند. در دنیای هنری همچون دنیای اقتصادی واژگون، ضد اقتصادی‌ترین دیوانگی‌ها در قالب بعضی از روابط «معقول» است چرا که بی‌طمعی (آشکارا در پی منافع شخصی نبودن) در قالب این روابط پذیرفته و پاداش یافته است.

خنده اسقفان

اعمال مذهبی، در اساس، از اصولی پیروی می‌کنند که از تحلیل اقتصاد پیش سرمایه‌داری استخراج کردیم. همچون در اقتصاد خانگی، که (با الگوی مبادله برادرانه) شکل تغییر چهره‌یافته‌ای از اقتصاد است، خصلت متناقض‌نمای اقتصاد نذر، کمک بلاعوض و فداکاری به شیوه‌ای خاص در کلیسای کاتولیک امروز مشهود است: در واقع، این اعمال با ابعاد اقتصادی مبتنی بر انکار اقتصاد در دنیایی غوطه‌ور است که در آن، با تعمیم مبادلات پولی، جستجوی به حداکثر رساندن سود مبنای بیشتر رفتارهای عادی شده است، به قسمی که هرکسی — مذهبی یا غیرمذهبی — مایل است، حداقل به صورت ضمنی، ارزش کار و ارزش وقت خود را با پول بسنجد. یک خادم کلیسا، یک دربان کلیسا یک انسان اقتصادی است که این هویت در او کم یا بیش فروکوفته و پس زده شده است؛ او می‌داند که آذین کردن محراب با گل نیم‌ساعتی وقت می‌گیرد که با قیمت کار یک زن خدمتکار اگر سنجیده شود، ارزش قابل توجهی دارد. اما، در همان حال، او به بازی مذهبی ملحق می‌شود

و از تشبیه کار خود در خدمات دینی به کار یک خدمتکار مرد یا زن ابا می‌کند.

این آگاهی دولایه، که بی‌شک میان تمامی عاملان اجتماعی که در آن واحد متعلق به جهان اقتصاد و متعلق به این یا آن زیرجهان ضداقتصادی هستند مشترک است (در این رابطه می‌توان به کسانی که در راه هدفی مبارزه می‌کنند و به تمامی کسانی که «داوطلب خدمت رایگان هستند» اندیشید)، مبنای یک ژرف‌بینی بسیار عظیم (برشی [یعنی نه در همه زمینه‌ها]) است که به خصوص در شرایط بحران و نزد افراد در وضعیت متزلزل بروز می‌کند، که به دلیل همین وضعیت با قوی‌ترین بداهت‌های باور رایج فاصله می‌گیرند. این‌گونه است که مجله *Trait-d'union* (خط اتحاد) که به وسیله اعضای غیرمذهبی کلیسا در زمانی به راه افتاد که این اعضا نوعی سندیکا تأسیس کردند تا از طریق آن تلاش کنند ارزش مادی خدمات دینی را بقبولانند، یک ابزار جالب تحلیل است. این که یک رفتار به صورت ناگهانی به حقیقت «اقتصادی» آن ارجاع داده شود (مثلاً این که مستخدمه کلیسا را یک کلفت بی‌جیره و مواجب بنامیم)، انجام نوعی عملیات راززدایی است که البته رازآلودکننده هم هست. نگاه عینی حاکی از این است که کلیسا همچنین یک بنگاه اقتصادی است؛ اما این خطر را دارد که ما را از این غافل کند که کلیسا یک بنگاه اقتصادی است که نمی‌تواند آن‌گونه که عمل می‌کند عمل کند مگر به این سبب که حقیقتاً یک بنگاه اقتصادی نیست، که ماهیت خود را به عنوان بنگاه اقتصادی نفی می‌کند. (درست همان‌طور که خانواده فقط در صورتی می‌تواند همچون خانواده عمل کند که از تعریف اقتصادگرایی گری بیکر سرپیچی کند.)

در این جا به مسئله‌ای برمی‌خوریم که قبلاً با آن آشنا شده بودیم، یعنی آشکار کردن حقیقت نهادها (یا حوزه‌ها) که حقیقت آن‌ها ردّ آشکار کردن حقیقت آن‌ها است. آسان‌تر بگوییم: آشکار کردن (یعنی تصریح مقاصد

ضمنی)، وقتی که تمامی منطق جهان آشکار شده مبتنی بر تابوی آشکار کردن (یعنی ممنوعیت تصریح به حقایق ضمنی) باشد، یک فساد ویرانگر است. بر همین اساس، واکنش اسقف‌ها به کاربرد زبان عینیت‌بخش [که به تلویحات تصریح می‌کند] در مورد اقتصاد کلیسا برای من جالب توجه بوده است؛ آن‌ها وقتی مثلاً برای توصیف اعمال کلیسایی تعبیر «بازار عرضه و تقاضا» به کار برده می‌شود، می‌خندند. (یک مثال: «ما جوامعی، چطور بگوییم... کاملاً مثل سایر جوامع نیستیم: ما چیزی تولید نمی‌کنیم، ما چیزی نمی‌فروشیم [خنده]، این طور نیست؟» - رییس دبیرخانه حوزه اسقفی پاریس.) اینان گاه حسن تعبیرهای فوق‌العاده‌ای ابداع می‌کنند؛ حسن تعبیرهایی که زمینه‌ساز این تصور است که [هنگام شنیدن آن] ما نه در برابر یک دروغ بی‌شرمانه، آن‌چنان که قرائت ولتری [از کلیسا] مدعی است، بلکه در حال تراجع میان حقیقت عینی و حقیقت تجربی رفتارها هستیم [منظور از حقیقت عینی آن مادیت نهفته در جوف رفتارها است، مثلاً این که هدیه دادن دوستانه، تعاون خانوادگی، یا اعانه‌های کلیسایی در عمق خود از منطق فایده‌طلبی تخطی نمی‌کنند؛ و منظور از حقیقت تجربی رفتار عرفی است که ضمن آن این منطق زیربنایی کتمان می‌شود، کسی اظهار نمی‌کند و گاه حتی فکر هم نمی‌کند که قصد حقیقی‌اش از این اعانه نوعی سودجویی است. حقیقت تجربی به معنای ساده کلمه با دروغ و ریا حقیقت عینی را کتمان نمی‌کند، بلکه این حقیقت پس‌زده می‌شود، یعنی انسان در درون خود هم سعی می‌کند آن را انکار کند]؛ این حقیقت تجربی، که حتی برای خود افراد هم، حقیقت عینی آشکار شده به وسیله تحلیل‌گر را مخفی می‌کند، بخشی از حقیقت رفتارها در تعریف جامع آن‌ها است [حقیقت رفتار فقط حقیقت نهان آن نیست، پنهان کردن حقیقت، خصوصاً هنگامی که یک دروغ‌گویی ساده نیست بلکه نوعی انکار درونی هم هست، خود قسمتی از حقیقت رفتار است]. حقیقت عمل مذهبی این است که دو حقیقت دارد: حقیقت

اقتصادی و حقیقت مذهبی، که این آن را انکار می‌کند. به همین ترتیب، برای توصیف هر رفتار، چنان که مثلاً میان قوم کابیلی هم رایج است، باید دو کلمه، با هم ترکیب شده، مثل ترکیب هماهنگ دو صدای موسیقایی، در اختیار داشت: معنویت/تجارت، مؤمنان/مشتریان، خدمت‌خالصانه/مزدوری، و غیره. گفتمان دینی که رفتار را دربر می‌گیرد به عنوان اقتصاد ثروت‌های نمادین جزء متمم اقتصاد رفتار است.

این ابهام، این دوگانگی، خصلت عمومی اقتصاد نذر است که در آن، مبادله با دینی کردن خود به نوعی امر متعالی تغییر چهره می‌دهد. در اکثر جوامع، کسی به مراکز مذهبی مواد خام، مثلاً طلای شمش، هدیه نمی‌دهد، بلکه طلای پرداخت‌شده، ساخته‌شده می‌دهد. تلاش برای تغییر صورت مواد خام به اشیاء زیبا، به مجسمه، [برای هدیه دادن به مراکز مذهبی] بخشی از این حسن تعبیر رابطه اقتصادی است (چیزی که توضیح می‌دهد چرا آب کردن مجسمه‌ها برای استحصال طلای آن‌ها ممنوع است). ژاک ژرنه^۱ تحلیل خوبی از تجارت قدسی و از معبد‌های بودایی ارائه می‌کند که به گفته او همچون یک بانک، که البته به این عنوان تکذیب شده است، عمل می‌کند که درآمدهای قدسی، هدایا و نذورات مبتنی بر رضایت و کمک رایگان، و نیز منافع کافران، همچون منافی که از طریق عملیات ربوی یا سایر عملیات سودجویانه به دست می‌آید (سهم از حبوبات، سهم از گرو گذاشتن‌ها، عوارض از آسیاب‌ها، مالیات از محصولات زمین، و غیره.^۲) را انباشت می‌کند. این درآمدها که برای اداره امور افراد مذهبی، ساختن مراکز دینی، اجرای مراسم دینی، جشن‌ها، بزرگداشت‌های رسمی، خدمات برای مردگان و غیره مصرف

1- Jacque Gernet, *Les Aspects économiques du bouddhisme dans la société chinoise*, Saigon, Ecole française d'Extrême-orient, 1956.

2- Trait d'union, n° 20, p. 10.

نمی‌شود، در «خزانه‌ای پایان‌ناپذیر» انباشت می‌شود و بخشی از آن به صورت کمک به فقرا، بیماران یا تهیه محل مسکونی برای مؤمنان مستحق، بازتوزیع می‌شود. این‌گونه، معبد عیناً مانند یک بانک عمل می‌کند ولی بانکی که به عنوان بانک دیده و اندیشیده نمی‌شود، بلکه این عمل‌کرد مشروط به آن است که خزانه معبد به عنوان یک بانک فهم نشود.

عمل دینی عملی است دارای بعد اقتصادی که نمی‌تواند خود را این‌گونه بشناسد و در قالب نوعی تکذیب دایم بعد اقتصادی خود تحقق می‌یابد: من یک رفتار اقتصادی دارم ولی نمی‌خواهم آن را بدانم؛ من این کار را به نحوی انجام می‌دهم که بتوانم به خودم و به دیگران بگویم که این یک کار اقتصادی نیست - و من از این حیث فقط وقتی در نزد دیگران می‌توانم باورکردنی جلوه کنم که خودم آن را باور داشته باشم. عمل دینی، امر دینی همان‌طور که مجله خط اتحاد آن را یادآور می‌شود^۱ یعنی عملی مانند اعمال دیگر. این دغدغه که آیا نوعی وقاحت در این کار وجود دارد یا نه به کلی از میان می‌رود وقتی ببینیم که اعتقاد عاملان دینی به آنچه که انجام می‌دهند و این که برای کنش و کارکرد خود یک تعریف اقتصادی صرف را نمی‌پذیرند، خود، شرط کارکرد و موفقیت عمل دینی است. این‌گونه، وقتی که سندیکای عناصر غیردینی (لائیک) کلیسا سعی کرد شغل‌هایی را که معرفی می‌کرد تعریف کند، به تعریف ضمنی‌ای از این شغل‌ها برخورد کرد که [متعارض با تعریف سندیکا، اما] مورد دفاع کارکنان [کلیسا] بود (یعنی اسقف‌ها، که به بداهت، چنین تعریف‌ها [ی صرفاً اقتصادی یا اجتماعی از کار خود] را رد می‌کنند). وظایف مقدس به یک تعبیر صرفاً اقتصادی یا اجتماعی قابل فروکاهش نیستند: خادمه کلیسا «شغل» ندارد؛ او مشغول انجام وظیفه الهی است. در این‌جا هم تعریف ایده‌آلی که صاحب‌منصبان کلیسا از چنین کارهایی ارائه می‌دهند

1- Trait d'union, n° 20, p. 10.

بخشی از حقیقت رفتار است.

این بازی دولایه ساختاری با تعریف عینی رفتار در عادی‌ترین اعمال مشاهده می‌شود. مثلاً، نزدیک سن سولپیس^۱، یک مرکز زیارتی وجود دارد که در واقع (یعنی از منظر عینی، از دید مشاهده‌گری که ابرهای حسن تعبیر را کنار می‌زند) یک مرکز سیاحتی است، اما این هویت به توسط یک استفاده نظام‌مند از حسن تعبیر تکذیب می‌شود: [در قالب تعابیر تبلیغاتی این مرکز] سفر به انگلستان «کشف اتحاد جهانی کلیساهای کاتولیک» است؛ سفر به فلسطین، یک «سیر و سلوک از روی جای پای سن پل» است؛ سفر به روسیه، یک «آشنایی با مذهب ارتدوکس» است. تغییر صورت اساساً لفظی است: برای این که کسی بتواند آنچه را که انجام می‌دهد انجام دهد و در عین حال این باور را (به خود و دیگران) القا کند که آن را انجام نمی‌دهد، باید (به خود و دیگران) بگوید که کار دیگری جز آنچه [واقعاً] انجام می‌دهد انجام می‌دهد، باید آن کار را انجام دهد در حالی که (به خود و دیگران) می‌گوید که آن را انجام نمی‌دهد، چنان که گویی [واقعاً] انجام نمی‌داده است.

مثالی دیگر، «شانیه دو کاردینال^۲» است، بنگاهی که مسئولیت ساختن بناهای مذهبی فرانسه را به عهده دارد؛ این شرکت که یک روحانی آن را اداره می‌کند، تعداد معتابهی از افراد داوطلب، از قبیل نیروهای فنی بازنشسته، اساتید دانشگاه و غیره، را در استخدام دارد که وقت و تخصص خود را به صورت رایگان در اختیار شرکت قرار می‌دهند، و تعداد بسیار محدودی حقوق‌بگیر دارد که کارهای پرزحمت، مثل امور دفتری یا حسابداری، را انجام می‌دهند، و عمدتاً کاتولیک هستند چرا که اعضای جدید را اعضای قدیم انتخاب می‌کنند [و به نحو طبیعی کاتولیک‌ها به آنجا راه می‌یابند] بدون

1- Saint-Sulpice

2- Les Chantiers du cardinal

این که صراحتاً از کسی بخواهند که کاتولیک باشد. امور دیوانی این شرکت که زیر نظر بخش مالیه هیأت اسقف‌ها است (در زمان بررسی) بیش از شصت نفر داوطلب خدمت رایگان داشته است که عمدتاً از بازنشستگان بوده‌اند. این ساختار - که در آن شمار محدودی از کشیشان، به همراهی شمار محدودی از حقوق‌بگیران، شمار بسیاری داوطلب خدمت رایگان را دربر می‌گیرد - ساختار الگووار (تیپیک) مراکز کاری متصل به کلیسای کاتولیک است. این [ساختار] را همه‌جا بازمی‌یابیم، در مطبوعات، انتشارات با رنگ و لعاب مذهبی و غیره. علاوه بر کمک داوطلبانه، ارایهٔ مجانی کار و خدمت، خصلت دیگری هم در مراکز کاتولیکی وجود دارد: این مراکز همواره به مثابهٔ یک خانوادهٔ بزرگ برگرفته می‌شود. معمولاً یکی - دو کشیش در رأس آن‌ها قرار دارد که فرهنگ خاص آن‌ها، تاریخی، فردی و جمعی، عبارت است از مهارت به کار گرفتن یک دایرهٔ لغت، یک زبان و نیز تمثیت اجتماعی‌ای که همواره باید آن را حسن تعبیر کرد. این‌گونه، آنچه که باعث می‌شود که مثلاً یک مؤسسه آموزشی، حتی هنگامی که تصویر مسیح مصلوب بر دیوار آن نیست، باز هم کاتولیک باشد، این است که یک رهبر ارکستر در آن هست که این نوع دستمایهٔ کاتولیکی، یعنی زبان خاص و شیوهٔ خاص از ادارهٔ روابط میان افراد را به خوبی در اختیار دارد.

در بنگاه‌های دینی، روابط تولید بر اساس الگوی روابط خانوادگی عمل می‌کند: رفتار کردن با دیگران مثل برادر، یعنی گذاشتن بعد اقتصادی روابط داخل پراتنز. مراکز و نهادهای مذهبی دائماً در این کاراند که، هم به صورت عملی و هم به صورت نمادی، روابط اجتماعی، حتی روابط استثماری (مثل آنچه در خانواده می‌گذرد) را حسن تعبیر کنند؛ به این صورت که روابط مذکور را، به توسط منطق خدمت رایگان، به نوعی روابط خویشاوندی روحانی یا مبادلهٔ دینی تغییر چهره می‌دهند: فعالیت کارمندان، عوامل مذهبی

دون پایه، مثلاً نظافت‌کنندگان کلیسا یا آرایشگران محراب، عبارت است از «وقف آزادانه و همراه با رضایت پول و وقت»^۱. در این جا استثمار زیر صورتک رفته است: در مجادلات میان اسقفان و عاملان سندیکاها، اسقفان دائماً به گونه‌ای غلط‌انداز نقش کسی را بازی می‌کنند که وظایف مقدس بر عهده دارد؛ آن‌ها تلاش می‌کنند عاملان سندیکاها را وادار به قبول این کنند که کنش‌های تقدیس شده تقدیس‌کننده‌اند، که اعمال دینی خود هدف خوداند، که کسی که آن‌ها را انجام می‌دهد با نفس انجام دادن آن پاداش خود را گرفته است، که در این جا فرد در ساحت غایت‌گرایی بدون غایت است.

کارکرد منطق خدمت داوطلبانه، و استثماری که به وسیله آن زمینه‌سازی می‌شود، بر اثر ابهام عینی وظایف مقدس، آسان می‌شود، هل دادن چارچرخ بیماران در یک زیارتگاه، در آن واحد، هم یک کار انسان‌دوستانه است که غایت آن در خود آن است، و مستحق پاداش آن جهانی است، و هم یک کار تخصصی است که می‌تواند به دست یک پرستار حقوق‌بگیر انجام شود. حراست از مکان‌های مذهبی آیا یک کار تخصصی است یا یک فعالیت آیینی (تهذیب نفس) است؟ و ساختن یک تمثال چه (در این جا به مصاحبه‌هایی می‌اندیشم که با کارگرانی که مجسمه‌های مریم باکره در لندن را مرمت می‌کنند، داشتم)؟ کارکرد عاملان هم کمتر [از کارکرد منطق عمل] مبهم نیست: خادم کلیسا مراکز اداری دینی را آماده می‌کند و محل‌های عبادت را محافظت می‌کند؛ او مسئولیت آماده‌سازی غسل‌تعمید، ازدواج، تدفین را به عهده دارد، در این مراسم مختلف حاضر می‌شود و مکان‌های دینی را هم حراست می‌کند. فعالیت او یک خدمت دینی است (هرچند که خود او در این میان کار می‌کند نه عبادت). مجله خط اتحاد در این باره از «غایت دینی کار» سخن می‌گوید.

وقتی که کارکنان غیردینی که وظایف غیردینی همچون تلفنچی، منشی یا حسابدار را انجام می دهند، انتظاراتی را که از آن‌ها می رود بررسی می کنند، با این موضوع مواجه می شوند که روحانیان مایل اند کاری را که این افراد انجام می دهند، یک امتیاز، یک واجب دینی تلقی کنند. (خدمت در کلیسا بیشتر کار زنان است که در مورد آن‌ها، دست کم در بعضی مقولات، محاسبه مقدار کار و ارزیابی آن با پول به صورت روشنی صورت نگرفته است؛ و کشیشان، که مرد هستند، برای این که ارائه خدمات رایگان را توقع کنند بر اشکال جفافاده تقسیم کار میان دو جنس تکیه می کنند.) هنگامی که خادمان کلیسا یادآور می شوند که در کار آنان یک نیت و یک مقصد مذهبی وجود دارد، اما این لزوماً به آن معنی نیست که برای این کار نباید مقررری پرداخت شود، اسقفان پاسخ می دهند که مقررری واژه‌ای است که در این جهان [جهان کلیسا] معنایی ندارد. به همین صورت، یکی از اعضای عالی رتبه دبیرخانه شورای اسقفان [فرانسه] در مقابل پرسش یک پژوهشگر که با مایه‌ای از بی کفایتی («دسته گل به آب دادن‌ها» گاه می توانند بسیار هشیارکننده باشند، از این حیث که بداهت‌ها را زیر پا می گذارند) می پرسد آیا «برای آقای آنتل رفتن به شهر اکس یک ترفیع درجه است؛ می گوید: «بله، قطعاً، شبیه آقای دیگری که از کمک اسقفی شهر نانسی، که خود یک قلمرو اسقفی بزرگ است، به مقام اسقفی شهر کامبره رسید، در این مورد هم قطعاً ترفیع درجه بوده است، اما ما این تعبیر ترفیع درجه را چندان دوست نمی داریم. بیشتر می گوئیم قدرشناسی.» مثال دیگری از مواجهه کشیشی با مسئله مقررری: «اولاً، کشیش مقررری دریافت نمی کند! به گمانم این مسئله مهمی است، چرا که وقتی بحث مقررری، حقوق، پیش می آید، دریافت کننده آن می شود حقوق بگیر، و کشیش حقوق بگیر نیست. میان کشیش و اسقف، قراردادی، اگر این تعبیر را می پسندید، وجود دارد منتها یک قرارداد روحانی، یک قرارداد کاملاً ویژه، که یک قرارداد اجاره خدمات،

مانند آنچه که میان کارفرما و مستخدم است، نیست [...] ولی، در این جا، نمی‌توان گفت که مقرری در کار است. کشیشان حقوق‌بگیر نیستند؛ نمی‌توان از دستمزد از حق‌الزحمه حرف زد، اما، اگر این تعبیر را می‌پسندید، می‌توان از اداره کردن حرف زد، یعنی مسئولیت مالی زندگی کشیش‌ها از طرف اسقف‌ها به عهده گرفته می‌شود. قراردادی که میان کشیش و اسقف وجود دارد، کدام است؟ کشیش متعهد است که در طول عمر به کلیسا خدمت کند و، در برابر، اسقف متعهد است که نیازهای او را تدارک کند [...] می‌توان از اداره کردن به معنای وسیع واژه حرف زد، ولی من آن را داخل گیومه می‌گذارم. ولی مقرری نه! مقرری نه! گیومه‌ها یکی از قوی‌ترین نشانه‌های انکار [ماهیت اقتصادی رفتار] و ورود به ساحت اقتصاد نمادین است.

خود اسقف‌ها هم وضعیت اقتصادی مبهمی دارند که آن‌ها را در حالت ناشناخته‌ای قرار می‌دهد: آن‌ها فقیراند، ولی فقر ظاهری (چرا که انواع هدیه‌ها را دریافت می‌کنند) و فقر اختیاری (از آنجا که منابع مالی آنان ناشی از وقف و نذر است، آن‌ها به مشتریان خود وابسته می‌شوند). چنین ساختاری مناسب عادت‌واره‌های دولایه است، که از نبوغ حسن تعبیر، مبهم کردن رفتارها و گفتارها، و از معنایی دولایه بدون بازی دولایه برخوردارند. رییس مراکز زیارتی منطقه پاریس در باره لورد^۱ از «جان‌بخشی روحانی» سخن می‌گوید، و در مواجهه با تعبیر «مشری» می‌خندد چنان که گویی لفظ غیر مؤدبانه‌ای شنیده است. زبان دینی دائماً همچون یک ابزار حسن تعبیر عمل می‌کند؛ برای این، کافی است آن را رها کنیم تا نقش خود را ایفا کند، بگذاریم خودبه‌خودی‌های^۲ مندک در عادت‌واره دینی کار خود را بکند. این دولایگی

۱- Lourdes شهری مذهبی-زیارتی در جنوب فرانسه که گفته شده است برنادت، قدیسه معروف، در آن معجزه خود را آشکار کرد. این شهر همه‌ساله حجم نسبتاً عظیمی از زائران مسیحی را از سراسر جهان به خود جلب می‌کند. م.

ساختاری، که به راهبردهای دو منظوره - که هم به انباشت بهره‌مندی دینی رضایت می‌دهد و هم بهره‌مندی اقتصادی - و زبان دولایه منجر می‌شود، شاید یکی از نامتغیرهای شخصیت نماینده (کشیش، وکیل، مرد سیاسی) در یک کلیسا یا در یک حزب سیاسی باشد.

این‌گونه، ما با بنگاه‌های (آموزشی، درمانی، هنری، و غیره) سروکار داریم که، در حالی که در قالب منطق خدمت داوطلبانه و نذر و وقف و بخشش کار می‌کنند، در عین حال از امتیازهای قابل توجهی در رقابت اقتصادی برخوردارند (که در میان آن‌ها، می‌توان به اثر اتیکت^۱ اشاره کرد، صفت مسیحی که ارزش یک ضمانت اخلاقی تقریباً خانوادگی را دارد). اما این بنگاه‌ها که به لحاظ عینی اقتصادی‌اند، فقط در حدودی می‌توانند از این امتیازات سود ببرند که به صورت مدام شرایط ناشناخته ماندن بعد اقتصادی خود را باز تولید کنند، یعنی تا وقتی که عاملان بتوانند باور کنند و بیاورانند که کنش‌های آنان هیچ‌گونه اثر اقتصادی ندارد.

به این ترتیب درمی‌یابیم که، از منظر روش‌شناختی، تا چه پایه اهمیت دارد که از جدا کردن کارکردهای اقتصادی و کارکردهای دینی پرهیز کنیم، یعنی بعد اقتصادی محض رفتار و نمادی کردنی را که اجرای کارکرد اقتصادی را ممکن می‌کند، از هم تفکیک نکنیم. گفتمان یک چیز علیحده نیست (آن چنان که وقتی از «ایدئولوژی» بحث می‌کنیم می‌خواهیم این علیحده بودن را القا کنیم)؛ گفتمان بخشی از اقتصاد است. و، اگر بخواهیم دقیق محاسبه کنیم، باید آن را، همچون بسیاری از تلاش‌های به ظاهر هدر شده در پای عملیات حسن تعبیر، به حساب گرفت: کار دینی انرژی قابل توجهی را در این راه خرج می‌کند که فعالیت اقتصادی را به سلک واجب دینی درآورد؛ باید پذیرفت که

زمانی بگذرد، تلاش‌هایی صورت گیرد، حتی رنج‌هایی برده شود، تا این باور برای عامل دینی (و برای دیگران) حاصل شود که او چیز دیگری به جز آنچه انجام می‌دهد، انجام می‌دهد. در این جا اتلاف وجود دارد، اما قانون بقای انرژی در این مورد هم صدق می‌کند زیرا آنچه از دست داده می‌شود در جای دیگری بازیافت می‌شود.

آنچه در حق افراد غیردینی (لائیک‌ها) مصداق دارد، در حق عالمان دینی که همیشه درون منطق خودفریبی (*self-deception*) محصورند، به درجات بسیار بالاتری، صدق می‌کند. اما کاربرد تعبیر خودفریبی ممکن است این را القا کند که هرکسی مسئول تام و تمام دروغ‌گویی به خود است. در حالی که، عملیات خودفریبی یک فعالیت جمعی است، که از طرف مجموعه‌ای از نهادهای اجتماعی یاریگر حمایت می‌شود، که اولین و قوی‌ترین آن زبان است که فقط ابزار اظهار نیست، بلکه، علاوه بر این، مبنای ساختاربندهای هم هست که با حمایت گروهی که درگیر ماجرا است، عمل می‌کند: عدم صداقت^۱ در عینیت زبان [دینی-کاتولیکی] رسوخ کرده است (به ویژه در حسن تعبیرها، در قالب‌های مراسم دینی، در تعبیر خطاب - «پدر من»، «خواهر من»، و غیره - و نیز در تعبیر ارجاع «مولای ما دوست می‌دارد»، «کتاب مقدس می‌گوید»، و غیره)؛ نیز در رسوم مذهبی، در فن آوری اجتماعی مدیریت کاتولیکی مبادلات و روابط اجتماعی (مثلاً، تمامی سنت‌های سازمانی) و نیز البته درون آدم‌ها، در عادت‌واره‌ها، شیوه‌های بودن، گفتن، و غیره ریشه دوانده است؛ این [زبان] دائماً به وسیله منطق اقتصادی ثروت‌های نمادین که آن دولاگی ساختاری را تشویق می‌کند و پاداش می‌دهد، تقویت می‌شود. فی‌المثل، منطق رابطه «برادرانه» در امکانات به لحاظ اجتماعی نهادینه شده، و نیز البته در سنت‌ها، در

مکان‌ها رسوخ کرده‌است: رشته طولایی از مجلات وجود دارد که «گفت‌وگو» نامیده می‌شود یا به «گفت‌وگو» دعوت می‌کند، حرفه‌ای‌های گفت‌وگو وجود دارد، که قادرند با متفاوت‌ترین آدم‌ها، با وارد شدن به متفاوت‌ترین زبان‌ها، گفت‌وگو کنند، مکان‌هایی برای آشنایی وجود دارد، و غیره.

پیش‌تر، در همین کتاب، اقتصاد ثروت‌های عمومی و حوزه دیوان‌سالاری را، به عنوان یکی از موارد انکار اقتصاد تحلیل کردم. (داخل پرانتز این را اشاره کنم که کلیسا در مدتی طولانی کارکردهای شبه دولتی راجع به منافع عمومی و خدمات همگانی داشته است؛ کلیسا اولین انباشت سرمایه همگانی را در جهت اهداف همگانی - تعلیم و تربیت، مراقبت از بیماران، ایتم و غیره - داشته است. و این چیزی است که توضیح می‌دهد چرا هنگامی که، در طول قرن نوزدهم، دولت «اجتماعی» در حال ظهور بود، کلیسا با آن وارد یک رقابت خشن شد.) ساحت «همگانی»، ساحت «امر همگانی»، به لحاظ تاریخی از رهگذر ظهور حوزه‌ای تشکیل می‌شود که در آن عملیات ناظر به منافع عمومی، به خدمات همگانی، ممکن، مورد تشویق، شناخته شده، به رسمیت شناخته شده و نیز مأجور باشد. نهایت امر این که این حوزه دیوان‌سالاری هرگز موفق نشد از عوامل خود آن اخلاص و فداکاری را ببیند که در محیط خانواده (یا حتی کلیسا) وجود دارد، و خدمت در جهت منافع دولتی همواره در رقابت با خدمت در جهت منافع شخصی یا خانوادگی بوده است، حقوق عمومی باید یادآور شود که «اداره هدیه نمی‌دهد». و، به همین جهت، یک کنش اداری که به شیوه‌ای فردی به شخص خاصی منفعت برساند مشکوک، بلکه مذموم است.

در انتها به جمع‌بندی و استخراج اصولی می‌پردازم که میان جهان‌های مختلفی که نگاهی گذرا به آن‌ها داشتم، مشترک است.

اقتصاد ثروت‌های نمادین متکی به پس‌زدن و سانسور سود اقتصادی، (به

معنای خاص کلمه) است. به همین دلیل، لُب لباب اقتصاد، یعنی قیمت، [در اقتصاد نمادین] باید به صورت فعالانه یا منفعلانه پنهان شود یا در حالت ابهام قرار گیرد. اقتصاد ثروت‌های نمادین یک اقتصاد محو و نامعین است، مبتنی بر تابوی ایضاح و تصریح است (تابویی که تحلیل، بنا به تعریف، حریم آن را نقض می‌کند، و بر آن است تا رفتارهایی را که خود را در تقابل با محاسبه و منفعت تعریف می‌کنند، به صورت محاسبه‌گرانه و جویای منفعت نشان دهد). بر اثر این پس‌زدگی، راهبردها و رفتارهای متشخص اقتصاد ثروت‌های سمبلیک همواره دوپهلوی، مبهم و حتی ظاهراً تناقض‌آمیز است (مثلاً در این محدوده ثروت‌ها هم قیمت دارند و هم «بی‌قیمت» اند). این دویایی حقایقی که هر لایه، لایه دیگر را نفی می‌کند، نه در رفتارها و نه در گفتمان (حسن تعبیر)، نباید همچون یک دوگانگی ریاکارانه تلقی شود، بلکه باید به مثابه انکاری برگرفته‌شود که (به وسیله نوعی محافظت (*Aufhebung*)) تضمین‌کننده همزیستی دو متضاد است (می‌توان برای مفهوم کردن این مطالب از استعاره هماهنگی موسیقیایی کمک گرفت: معنوی/تجاری، مؤمنان/مشریان، دین/کار، تولید/خلق، و غیره).

این عمل انکار، عمل پس‌زدن، تنها به این دلیل موفق می‌شود که یک عمل جمعی و مبتنی بر یک‌نواخت کردن عادت‌واره‌های کسانی است که آن را انجام می‌دهند؛ به تعبیر ساده‌تر، مبتنی بر موافقتی است که بدون قصد قبلی تحقق یافته و به صورت آگاهانه هماهنگ نشده است. اقتصاد مبادلات نمادین مبتنی بر منطق کنش عقلانی یا دانایی مشترک نیست (من می‌دانم که تو می‌دانی که من می‌دانم که تو این [لطف، خدمت، هدیه من، ...] را پاسخ خواهی داد) که القاکننده این باشد که متشخص‌ترین کنش‌های این اقتصاد تناقض‌آمیز یا محال است، بلکه مبتنی بر عدم‌شناخت (یا تجاهل) توزیع‌شده میان همه است (من چنان پرورده‌شده‌ام، آمادگی یافته‌ام، که می‌دانم و نمی‌خواهم بدانم که تو می‌دانی و نمی‌خواهم بدانم که خودم می‌دانم و نمی‌خواهم بدانم که تو یک هدیه متقابل

[در برابر هدیه‌ای که به تو می‌دهم] به من خواهی داد). کار جمعی پس زدن [بعد اقتصادی رفتارهای واقعاً اقتصادی و ظاهراً نه] ممکن نیست مگر این که عاملان به مقولات درک و داوری مشترکی مجهز باشند: برای این که رابطه دورویه میان برادر ارشد و برادر کوچک تر بتواند به گونه‌ای پایدار عمل کند، باید، همچون در جامعهٔ بئارنی در گذشته، اطاعت برادر کوچک و فداکاری او در راه منافع خاندان — «روح خانواده (یا روحیهٔ خانوادگی)» — در کنار جوانمردی، دست‌ودل‌بازی و ظرافت رفتار برادر بزرگ قرار گیرد، و این در کنار عامل سومی که همانا آمادگی‌ها و استعدادهاى مشابهی است که باید در الباقی افراد اعم از داخل یا خارج خانه باشد تا به آن‌ها بفهماند که رفتارهای منطبق با این ساختار مهر تصویب خورده است و به صورت نمادین پاداش می‌یابد. این آمادگی‌های مشترک، و باور رایجی که پی می‌ریزند، محصول یک اجتماعی شدن واحد یا مشابهی است که باعث می‌شود ساختارهای بازار ثروت‌های نمادین در قالب ساختارهای معرفتی منطبق با ساختارهای عینی همین بازار، به صورت عمومیت یافته‌ای در ذهن‌ها قوام گیرد. خشونت نمادین حاصل موافقت میان ساختارهای تشکیل‌دهندهٔ عادت‌وارهٔ تحت سلطه‌ها با ساختار رابطهٔ سلطه‌ای است که به این [تحت سلطه]ها اعمال می‌شود: تحت سلطه سلطه‌گر را از طریق مقولاتی مشاهده و درک می‌کند که رابطهٔ سلطه آن‌ها را تولید کرده است، و، به همین دلیل هم، [مقولات مذکور] با منافع سلطه‌گر منطبق‌اند. از آنجا که اقتصاد ثروت‌های نمادین مبتنی بر اعتقاد است، باز تولید یا بحران این اقتصاد ریشهٔ خود را در باز تولید یا بحران اعتقاد می‌یابد، یعنی در پیوست یا گسست موافقت و مطابقت میان ساختارهای فکری (مقولات درک و داوری، نظام ترجیحات) و ساختارهای عینی. اما گسست نمی‌تواند نتیجهٔ یک آگاهی یافتن ساده باشد؛ تغییر استعدادها و آمادگی‌ها نمی‌تواند بدون یک تغییر مقدم یا همزمان در ساختارهای عینی‌ای صورت گیرد که [آن استعدادها و آمادگی‌ها] محصول آن بوده‌اند و دوام و بقاء آن‌ها به دوام و بقاء این‌ها است.

بخش هفتم

نقطه نظر مَدْرَسِی

در اینجا می‌خواهم عکس‌العمل‌های خود را در قبال ملاحظاتی که دیگران نسبت به کارهای من داشته‌اند، حول سه موضوع دسته‌بندی کنم. ابتدا به تحلیل چیزی مشغول می‌شوم که، با استفاده از عبارت اوستین^۱ آن را نقطه‌نظر مدرسی (*scholastic view*)، دیدگاه دانشگاهی (*skholé*) می‌نامم و به بررسی این موضوع می‌پردازم که تا چه پایه اندیشه ما محصول فضای دانشگاهی (آکادمیک) است.

پس از آن تلاش خواهم کرد اشاراتی در باب مسئله خاصی که فهم رفتارها ایجاد می‌کند و باعث می‌شود که علوم انسانی وظیفه دشواری به عهده داشته باشند، عرضه کنم.

و سرانجام می‌خواهم مسئله روابط میان عقل و تاریخ را مطرح کنم: آیا جامعه‌شناسی که، علی‌الظاهر، مبانی عقل، و در نتیجه مبانی خودش، را ویران می‌کند، قادر نیست گفتمانی عقلانی دراندازد و حتی تکنیک‌هایی را عرضه کند که زمینه‌ساز طراحی یک سیاست عقل، یک سیاست واقعی عقل [یک راهبرد استفاده از عقل] باشد؟

کنفرانس ارایه شده در دانشگاه برلین در اکتبر ۱۹۸۹.

جدی بازی کردن

«نقطه نظر مدرسی» (دیدگاه عالمانه، دانشگاهی) تعبیری است که اوستین در کتاب معنا و حساسیت^۱ به کار می‌برد و مثالی برای آن به دست می‌دهد: کاربرد ویژه زبان که، به جای فهم یا نقل معنای یک واژه که بلافاصله قابل قیاس با وضعیت^۲ است، به برشماری و بررسی تمامی معانی ممکن آن واژه، فارغ از هرگونه ارجاع به وضعیت می‌پردازد. این مثال بسیار معنادار لبّ آن چیزی را که نقطه نظر مدرسی نامیده می‌شود، در خود دارد؛ نقطه نظری کاملاً ویژه برای نگرستن به جهان اجتماع، به زبان یا هر موضوع فکری دیگر، که به برکت وضعیت دانشگاهی (skholé)، وضعیت فراغت که مدرسه (اکول) — واژه‌ای که آن هم از ریشه skholé است — به عنوان یک وضعیت نهادینه فراغتِ فعال^۳، شکل خاص آن است، ممکن شده است. جفت وجود شدن در این نقطه نظر مدرسی حق‌الورودی است که برای ورود به کلیه حوزه‌های علمی به صورت ضمنی توقع می‌رود: دارا بودن نوعی استعداد «خنثی‌کننده» (به معنای هوسرلی کلمه) که متضمن تعلیق هرگونه جهان‌بینی و هرگونه نیت عملی، (دست‌کم به اندازه خبرگی علمی) است شرط دسترسی به موزه و اثر هنری است. این همچنین شرط فعالیت آموزشی به مثابه بازی مجانی هم هست، یعنی به مثابه تجربه‌ای فکری که خود هدف خود است.

باید تأملات افلاطون در خصوص مدرسه و حتی تعبیر مشهور و غالباً تفسیر شده «جدی بازی کنید» (*spoudaios paizein*) را به جد گرفت. دیدگاه

1- *Sens and sensibilia*

2- *Situation*

3- *Loisire studieux*

مدرسی از وضعیت مدرسی، قابل تفکیک نیست، یعنی از وضعیتی که به صورت اجتماعی شکل گرفته و در آن می‌توان مدعی یا منکر وجه مشترکی میان بازی کردن (*paizein*)، شوخی کردن، و جدی بودن (*spoudazein*) شد؛ این را می‌توان با جدی بازی کردن و جدی گرفتن بازیچه‌ها، و با اشتغال جدی به مسایلی که افراد جدی، و واقعاً مشغول، — فعالانه یا منفعلانه — ندیده می‌گیرند، صورت داد. انسان مدرسی، یا دانشگاهی کسی است که در حالت بازی کردن جدی است زیرا حالت او (یا دولت او)^۱ تمامی ابزارهای این کار را برایش تأمین می‌کند، یعنی مواردی مثل وقت آزاد، حل مشکلات اولیه زندگی، خبرگی تضمین شده به وسیله آموزش علمی از پایه مدرسه، و سرانجام و به خصوص آمادگی (به معنای استعداد و به معنای تمایل) برای سرمایه‌گذاری، مایه گذاشتن از خود در راه مقاصد بی‌هوده و سبک، دست‌کم از نظر افراد جدی، که در دنیاها مدرسی مطرح است (افراد جدی مثل کالیکله^۲، که پس از پرسیدن از سقراط که آیا او شوخی می‌کند یا جدی است، به او خاطر نشان کرد که بازی‌های جدی فلسفه کسانی را که به آن روی می‌آورند، مثل سقراط، که ورای جوانی‌اند، ورای همه آن چیزهایی هستند که افراد جدی به جد می‌گیرند، زمین می‌زند).

برای یک ورود واقعی به این جهان‌هایی که در آن‌ها فکرها و حرف‌های تولید می‌شود که حریم قیدها و محدودیت‌های یک موقعیت تاریخی را درمی‌نوردد (*context free*)، باید از فراغت و دانشگاه برخوردار بود و نیز آمادگی ورود به بازی‌های مجانی‌ای را داشت که در وضعیت آکادمیک تولید

۱- نویسنده در اینجا با واژه *état* به معنای حالت، وضعیت و *Etat* به معنای دولت بازی می‌کند. م.

و تقویت می‌شود، یعنی داشتن میل و استعداد طرح مسئله‌های انتزاعی به منظور لذت بردن از حل آن‌ها، و نه به این خاطر که آن مسایل گاه در فوریت‌های زندگی مطرح‌اند، داشتن میل و استعداد کار با زبان نه به عنوان یک ابزار، بلکه به عنوان موضوعی برای تعمق فکری، برای لذت فکری، برای تحلیل، و غیره.

این‌گونه، آنچه که فیلسوفان، جامعه‌شناسان و تمامی کسانی که شغل‌شان اندیشیدن در باره دنیا است، احتمال زیادی دارد فراموش کنند، پیش‌پنداشته‌ها و مفروضه‌هایی است که در نقطه نظر مدرسی پنهان شده است، چیزی که، برای بیدار کردن فلاسفه از خواب آلودگی مدرسی، من آن را باور رایج معرفتی^۱ می‌نامم: متفکران پیش‌فرض‌های فکر خود را در حالت نااندیشیده رها می‌کنند، منظور از پیش‌فرض‌ها شرایط اجتماعی امکان نقطه نظر مدرسی، و آمادگی‌های ناخودآگاه، تعمیم‌دهنده تزیهای ناخودآگاه است که از رهگذر یک تجربه مدرسه‌ای، یا مدرسی، اکتساب می‌شوند و گاه در دنباله یک تجربه اصیل (بورژوازی) فاصله گرفتن از دنیا و از فوریت‌های ضرورت زندگی داخل می‌شود.

برخلاف وکیل افلاطون، یا پزشک سیکورل، ما وقت داریم، با خیال راحت می‌توانیم از وقت خود استفاده کنیم، و این آزادی در قبال فوریت — که همواره ربط‌هایی به ضرورت اقتصادی دارد، چرا که وقت قابلیت تبدیل به پول را دارد — به توسط مجموعه‌ای از شرایط اقتصادی و اجتماعی، به توسط وجود منابع اقتصادی انباشت شده که خزانه ذخیره‌های وقت آزاد است، ممکن می‌گردد (بنا به گفته وبر، نخستین انباشت سرمایه سیاسی با

شخصیت‌های برجسته‌ای آشکار می‌شود که از چنان غنای مالی برخوردارند که می‌توانند فعالیت شغلی خود را رها کنند یا جانشینی برای خود بگمارند [و در وقت آزادی که به دست می‌آورند به فعالیت سیاسی بپردازند].

چرا تذکر شرایط اقتصادی و اجتماعی موقعیت مدرسی تا به این پایه ضروری است؟ به گمان من این کار نوعی اعلام جرم و متهم کردن از سر تفنن نیست که هیچ عایدی تحلیلی و علمی نداشته باشد. منطقی که من از درون آن حرف می‌زنم منطق محکوم کردن و افشا کردن نیست، بلکه منطق بازپرسی معرفت‌شناختی است: یک بازپرسی معرفت‌شناختی اساسی؛ چرا که موضوع آن یک وضعیت معرفتی است، موضوع آن پیش‌فرض‌هایی است که در عمل کنار کشیدن از دنیا و فعالیت در دنیا برای اندیشیدن در باره آن‌ها [دنیا و عمل در آن] وجود دارد. مسئله عبارت است از فهم این که این کنار کشیدن [از جریان جاری زندگی و فعالیت و روزمرگی]، این پرداختن به انتزاعیات، این عقب‌نشینی [که باعث به وجود آمدن وقت آزاد برای تفکر مدرسی می‌شود]، چگونه تفکری را که خود ممکن می‌کند، تحت تأثیر هم قرار می‌دهد و، از این طریق، فهم این که محتوای آنچه که می‌اندیشیم چیست.

بر این مبنا، مثلاً، اگر درست است که تمامی آنچه که در حوزه‌های تولید فرهنگی تولید می‌شود یک شرط تحقق دارد که همین معلق کردن هدف‌های بیرونی است (این به خصوص در مورد مواجهه با زبان، خاصه زبان‌شناسی، مشهود است که در آن ما زبان را، نه برای انجام کاری، بلکه صرفاً برای تأمل در باره خود زبان، مورد مطالعه قرار می‌دهیم)، اگر درست است که ما در جهانی [جهان تولید فرهنگی] زندگی می‌کنیم که جهان مجایت است، جهان غایت‌گرایی بدون غایت است، در این صورت آیا قابل فهم نیست که چرا ما این قدر زیبایی‌شناسی را بد می‌فهمیم؟ سؤالاتی در باره زیبایی‌شناسی وجود

دارد که ما آن‌ها را مطرح نمی‌کنیم زیرا شرایط اجتماعی امکان تفکر ما شرایط اجتماعی وضعیت زیبایی‌شناختی هم هست، زیرا ما فراموش می‌کنیم تمامی پیش‌فرض‌های نامصرح زیبایی‌شناختی تمامی تزه‌های زیبایی‌شناختی را مورد پرس و جو قرار دهیم.

تئوری نقطه نظر تئوریک

می‌توان از خود پرسید که من، که جامعه‌شناسم، چرا اینجا به فلسفه می‌پردازم؛ تا حدودی البته به خاطر احترام به دوستان فیلسوف من است که به اینجا آمده‌اند تا گفته‌های مرا به بحث بگذارند. اما، در عین حال، به خاطر این هم هست که من در این خصوص مجبورم. فکر می‌کنم طرح این‌گونه سؤالات حتی در باره ماهیت نگاه علمی بخشی از کار علمی است. این پرسش‌ها، فارغ از هرگونه قصد و نیت تأملات انتزاعی محض، خود را بر من تحمیل می‌کنند، خاصه در مواردی که من مشغول تحقیقاتی بوده‌ام که می‌بایست در باره اسلوب شناخت عالمانه فکر می‌کردم تا بتوانم راهبردها یا مواد کار (داده‌ها و شیوه تألیف) خود را درک کنم. این‌گونه، بر من آشکار شد که، وقتی که نگرش م‌درسی (دانشگاهی) اسلویی از اندیشه را به کار می‌گیرد که مستلزم به حال تعلیق در آوردن ضرورت‌های علمی است و ابزارهای فکری‌ای را به کار می‌برد که در تعارض با منطق عمل قرار دارد، همچون تئوری بازی‌ها، تئوری احتمالات، و غیره، این نگرش وقتی بدون تفکر انتقادی به رفتارهایی اعمال می‌شود که محصول نگرشی به کلی متفاوت هستند، در خط ویرانی صاف و صادق موضوع خود یا در پی ایجاد برساخته‌های تصنعی صرف است. دانشمندی که نمی‌داند آنچه که او را به عنوان دانشمند تعریف می‌کند، «نقطه نظر م‌درسی» است، در معرض این گرفتاری قرار می‌گیرد که نگرش

مدرسی خاص خود را در مغز عاملان اجتماعی قرار دهد؛ در معرض این خطر قرار می‌گیرد که آنچه را که به شیوه فهم، به اسلوب شناخت متعلق است، به موضوع کار خود، [افراد اجتماع]، نسبت دهد.^۱

این اشتباه «تعمیم موضع معرفت‌شناختی خود به دیگران»^۲ بسیار رایج است: فی‌المثل نزد چامسکی که چنان رفتار می‌کند که گویی کسانی که زبانی را در مقام سخن گفتن به کار می‌برند همگی دستور زبان‌دان هستند. دستور زبان یک محصول الگووار (تسپیک) نقطه‌نظر مدرسی است. با الهام از ویگوتسکی^۳ می‌توان گفت که مدرسه همان چیزی است که اجازه می‌دهد از تسلط اولیه بر زبان به یک تسلط ثانویه عبور کنیم؛ اجازه می‌دهد که به یک فرا-گفتمان ناظر به [سطح پایین‌تر] رواج عملی گفتمان وارد شویم. سفسطه مدرسی (*scholastic follacy*)، عبارت است از قراردادن یک فراگفتمان در منشأ گفتمان، قراردادن یک فرا-عمل^۴ (فرا-رفتار) در منشأ اعمال. این همان

۱- بوردیو در اینجا مشغول نقد مبانی روشی پارادایم جامعه‌شناسی آمریکایی است که البته در فرانسه هم تا حدود محدودی رواج دارد، روش‌های مبتنی بر پیش‌فرض کنش عقلانی که مشخص‌ترین شکل پارادایمی آن فردگرایی روش‌شناختی است. می‌گوید خطای این روش این است که نقطه نظر مدرسی و دانشگاهی را که وصف محقق است به موضوع تحقیق، یعنی کنشگر اجتماعی، نسبت می‌دهد. به تعبیر دیگر، این دانشمند است که تحقیق بر روی اجتماع را عالمانه، یعنی با آگاهی و عقلانیت، آن هم عقلانیتی آکادمیک، یعنی فارغ از منطق عمل و منطق ضرورت و موقعیت، انجام می‌دهد، اما افراد اجتماع کارهای خود را عمدتاً از روی درک عملی پیش می‌برند. به تعبیر دیگر دو نوع مطالعه اجتماعی داریم: یکی این که محقق با ابزاری که علم را به عمل و ضرورت و فوریت آن متصل می‌کند، می‌کوشد منطق کنشگر را استخراج کند؛ دیگری این که محقق از موضع علم انتزاعی که همان نقطه نظر مدرسی است، قالب‌های ذهنی خود را، که محصول تفنن‌های عالمانه و بریده از عمل است، به منطق عملی کنش اجتماعی تحمیل کند. م.

2- Epistémocentrique

3- Vigotsky

4- Méta-pratique

[سفسطه‌ای] است که چامسکی مرتکب می‌شود؛ یا لوی-ستروس، هنگامی که با معانی مختلف کلمه *règle*، [قاعده، خط کش، فرمول، امر رایج، انضباط، آیین، اساسنامه...]، که ویتگنشتاین به ما آموخت که آن‌ها را از یکدیگر تمیز دهیم، بازی می‌کند.

اگر من، در مطالعات راجع به خویشاوندی، در بئارن یا در کابیلی، به این سمت رفتم که رفتارهای ازدواجی را چنان در نظر گیرم که بیش از این که به وسیله قواعد [خاص] فرماندهی شود، به توسط راهبردها [ی کلی] هدایت می‌شود، این به خاطر تثبیت نوعی وجه تشخیص فلسفی نیست، بلکه به منظور بهتر دلیل آوردن برای رفتارها است — کاری که در آن از کمک تحلیل‌های نظری همچون تحلیل‌های نظری ویتگنشتاین بهره برده‌ام. ترجیح راهبردها بر قواعد، بر ساختن متفاوت موضوع تحقیق، و، بنابراین، پرس و جوی متفاوت از اطلاع‌دهندگان (افراد مورد پرس و جو) و تحلیل متفاوت رفتارهای آنان است. مثلاً، به جای محدود شدن در شجره‌شناسی و رضایت دادن به ثبت زن گرفتن‌هایی که وجه مشخص آن‌ها صرفاً رابطه خویشی دو همسر است، من می‌بایست، در هر ازدواج، تمامی اطلاعاتی — که البته متکثر و متنوع‌اند — را جمع‌آوری کنم، که افراد می‌توانسته‌اند، آگاهانه یا ناآگاهانه، در راهبردهایشان به حساب گرفته باشند — از جمله فاصله سنی میان همسران، فاصله «ثروت»، اعم از مادی و نمادی، میان خانواده‌های همسران، و غیره.

اما برای این تغییر بنیادی نگاه، باید یک نقطه نظر تئوریک ناظر بر نقطه نظر تئوریک داشت [باید دیدگاه نظری را از منظر نظری بالاتری مورد بررسی قرار داد]، و تمامی نتایج نظری و روش‌شناختی این واقعیت را بیرون کشید که قوم‌شناس، هنگام مشاهده و تحلیل رفتارهای یک قوم، در موضع یک عامل عمل‌کننده، درگیر کنش، که در بازی و ثمرات آن سرمایه گذاشته است، نیست،

که قوم‌شناس در برابر این یا آن ازدواج ثبت شده در نسب‌نامه‌ها، در حکم یک پدر خانواده که می‌خواهد دخترش را به خوبی به خانه بخت بفرستد، نیست. در مورد قوم‌شناس این به قدر کافی روشن است: موقعیت او به عنوان یک بیگانه کافی است تا او را از بازی بیرون بگذارد و در یک نقطه‌نظر تقریباً نظری، نقطه‌نظر یک مشاهده‌گر بیرونی، قرار دهد. اما برای جامعه‌شناس تا این حد بدیهی نیست، او می‌تواند فاصله‌ای را که توجه او را به یک چیز در دو موقعیت متفاوت از هم جدا می‌کند، فراموش کند: توجهی که او می‌تواند به یک نظام آموزشی داشته باشد به عنوان یک دانشمند که، با نیت صرف فهمیدن، به کارکرد ساختارهای حذف، که بر حسب سرمایه فرهنگی به میراث برده متفاوت است، نگاهی «صرف» دارد، و توجهی که او به همان نظام دارد هنگامی که به عنوان پدر خانواده که دغدغه آینده فرزندان خود را دارد، عمل می‌کند. تعبیر راهبردهای ازدواجی و توجهات منفعت‌طلبانه (مثلاً توجه به حداکثری کردن سودهای مادی یا نمادی که از قبل ازدواج فراهم می‌آید) هنگامی که کسی خود را به عنوان عامل عمل‌کننده در جهان‌هایی تصور کند که اصل فرآیند انباشت یا حیف و میل سرمایه اقتصادی و نمادی در گرو دادوستدهای ازدواجی است، به فوریت در ذهن حاضر می‌شوند.

همین مدعا در خصوص اسطوره و آیین، از یک نظر به طریق اولی، صادق است. احتمال فهم منطق خاص اسطوره یا آیین مشروط به این است که نقطه‌نظر تئوریک به عنوان نقطه‌نظر غیر عملی که متکی بر خشی کردن علایق و منافع عملی است، خود به محک نقد تئوریک زده شود. اعمال آیینی (مناسک) که انسان‌شناسی ساختاری^۱ آن را در کنار جبر می‌نشانند [یعنی چنان

۱- بی‌بروردیو یک ساختارگرا structuralist است و در همین کتاب صراحتاً از ساختارگرایی structuralisme دفاع می‌کند، ولی در مواردی، از جمله مطلب همین صفحه که با تعریض از نقد و تحلیل ساختاری structurale سخن می‌گوید، روش امثال لوی-ستروس

درجه‌ای از دقت، ثبات و قابلیت صورت‌بندی را برای آن ادعا می‌کند که گویی علم انسان‌شناسی هم‌ردیف علوم جبر و مثلثات است^۱، در واقع یک ژیمناستیک یا یک رقص است (که در آن از راست به چپ یا از چپ به راست می‌چرخند، شانه چپ جلو می‌آید، شانه راست عقب می‌رود...)، که از یک منطق عملی تبعیت می‌کند، یعنی از هماهنگی، اما فقط تا حدودی (که فراتر از آن دیگر «عملی» نیست)، و به سوی اهداف عملی روان است یعنی به سوی تحقق بخشیدن به آرزوها، میل‌ها (ی‌زندگی یا مرگ)، و غیره.

در اینجا هنوز هم، تغییر گاه‌تئوریک که محصول تأمل‌تئوریک بر نقطه نظر تئوریک و نقطه نظر عملی، و در نتیجه، بر تفاوت اساسی‌ای است که آن دورا از هم جدا می‌کند، یک تغییر صرفاً انتزاعی نیست: این تغییر نظری از سوی یک تغییر عمیق در عملیات اجرایی تحقیق همراهی می‌شود و عواید علمی کاملاً قابل قیاس با آن به همراه دارد. مثلاً، ما به سوی خطوطی از مناسک جلب شدیم که منطق‌گرایی ساختارگرا احتمالاً از آن فاصله می‌گیرد یا با آن، در قالب جبر و مثلثات اسطوره‌شناسی، به عنوان موارد ضایع و بی‌معنا مواجه می‌شود: مواردی مثل ابهام‌ها، چند معنایی‌ها، کم‌متعین بودن‌ها یا نامتعین بودن‌ها، که می‌توان تناقض‌های گاه و بیگاه و امور محو و ناپیدایی را به آن افزود که در تمامی نظام‌ها وجود دارد، و باعث نرمی، انعطاف‌پذیری، بازبودن آن‌ها می‌شود، یعنی باعث تمامی چیزهایی که از برکت آن‌ها یک

→

را انتقاد می‌کند. از این حیث که لوی-ستروس می‌کوشد رفتارهای انسان‌های اولیه را در قالب صورت‌بندی‌های دقیق و فرمول‌گونه درآورد که از نظر بوردیهو، با توجه به انعطاف‌پذیری، ابهام و عملی بودن هدایت آن رفتارها، کار نادرستی است. م.

۱- بوردیهو، در نقد کتاب «ساختارهای روابط خویشاوندی» کلود لوی-ستروس، در کتاب درک عملی تعبیری استهزاآمیز به کار می‌برد و می‌گوید او به دنبال تدوین نوعی فرمول‌بندی جبر و حساب‌گونه روابط خویشاوندی (algebre de parenté) است. م.

نظام «عملی» است و در نتیجه این آمادگی را دارد که با کمترین هزینه (به خصوص از حیث جست‌وجوی منطقی) به فوریت‌های زندگی و عمل پاسخ دهد. شایسته است در اینجا تحلیل را جلو برانیم و تمامی خطاهای علمی‌ای را که، در جامعه‌شناسی همان‌طور که در مردم‌شناسی، از سفسطهٔ مدرسی مایه می‌گیرد، به دام بیندازیم؛ مثلاً این خطا را که از افراد مورد تحقیق می‌خواهند که - حال که تهیه‌کنندهٔ پرسشنامهٔ تحقیق نبوده‌اند یا، بهتر بگوییم، موقعیت جامعه‌شناس پرسشگر را، که مجال یا امتیاز بیرون کشیدن خود از بداهت‌های باور رایج و طرح سؤال را دارا است، فاقداند [و بنابراین نمی‌توانند جامعه‌شناس دیگران باشند، دست‌کم] - جامعه‌شناس خودشان باشند (با انبوهی از سؤالات از نوع: چقدر، به زعم شما، آیا طبقهٔ اجتماعی وجود دارد؟)؛ یا، بدتر، این خطا که سؤالاتی را برای افراد تحت مطالعه مطرح می‌کنند که آن‌ها همواره می‌توانند با بله یا نه به آن جواب دهند، اما آن سؤالات برای‌شان مطرح نیست و احتمالاً مطرح نمی‌شود (یعنی آن سؤال، واقعاً برای‌شان و به وسیلهٔ خودشان مطرح نمی‌شود) مگر این که به وسیلهٔ شرایط زندگی‌شان آمادگی پذیرش «یک نقطه‌نظر مدرسی»، در نگاه به دنیای اجتماع (همچون تمامی سؤالات تئوری سیاسی) و در نگاه به رفتار خودشان، را یافته باشند. علاوه بر این باید تمامی آثار نامرئی که به کار انداختن سادهٔ فکر به بار می‌آورد، و از «وضعیت مدرسی» جدایی‌ناپذیر است، همچون روش‌های ثبت، نوشتن، بازنویسی، و غیره، یا ابزارهای «الگوسازی» (مدلیزاسیون)، نسب‌شناسی‌ها، نمودارها، جدول‌ها، و غیره را که در کارکرد خود، پیش‌فرض‌های جای‌گرفته در شرایط اجتماعی بر ساخته شدن‌شان را بازتولید می‌کنند، مثل در پرائنز گذاشتن زمان، فوریت‌ها، منطق مجانیّت، یا خنثی کردن اهداف عملی، آشکار کرد.

با تقلید از یک عنوان معروف رایل^۱، می‌گوییم که جهل نسبت به تمامی آنچه که در «نقطه نظر مدرسی» نهفته است، باعث وخیم‌ترین خطای معرفت‌شناختی در علوم انسانی می‌شود که عبارت است از گذاشتن یک «دانشمند در ماشین»؛ باعث می‌شود که تمامی عاملان اجتماعی به مثابه دانشمند برگرفته شوند (دانشمندی که رفتارها را تحلیل عقلانی می‌کند نه دانشمند عمل‌کننده) یا، دقیق‌تر بگوییم، باعث می‌شود که الگوهایی که دانشمند باید به منظور تبیین رفتارها بسازد، در آگاهی عاملان اجتماعی قرار داده شود، باعث می‌شود که چنان کنیم که گویی که بر ساختن‌های علمی‌ای که دانشمند باید برای فهم رفتارها، برای تبیین رفتارها، تولید کند، اصل تعیین‌کننده و مبنای ایجاب خود رفتارها بوده است. ماشین حساب عقلانی‌ای که حامیان «نظریه عقلانی کنش» در منشأ حرکات انسانی قرار می‌دهند، از فرشته هدایتگر، خلبان محتاطی که بعضی متفکران پیش از نیوتن حرکات منظم سیارات را به او نسبت می‌دادند، کمتر مسخره نیست. اگر آن به اندازه این در نظر ما تکان‌دهنده نیست شاید به این دلیل باشد که نظریه عقلانی کنش میل ما را به نوعی تشخص خردگرایانه پاسخ می‌دهد [یعنی با این نظریه انسان احساس می‌کند بر سرنوشت خود مسلط است و امور بر طبق برنامه‌ریزی عقلی او پیش می‌رود و این احساس خوشایندی ایجاد می‌کند].

این‌گونه، «گذاشتن دانشمند داخل ماشین» در معرض خطر سقوط در ذهن‌گرایی غایت‌گرا (که مثال‌هایی از آن را عرضه کردم)، یا سقوط در نگرش مکانیستی یا، آن چنان که نزد بی‌خردترین و متناقض‌ترین افراد دیده می‌شود، در معرض خطر سقوط در تذبذب میان این دو، قرار می‌دهد^۲. اگر وقت کافی

1- Ryle

۲- بورديو در اینجا با یک ضربه (قدری به دور از انصاف علمی) مجموعه نظریه پردازان

می‌داشتم، می‌توانستم نشان دهم که یک نظریه درست در باره عمل از این جست و خیزهای نظری ایمن است چرا که حتی گزینه رقیبی را که متضمن است، محو می‌کند: منظور همان است که بوورس^۱ به آن اشاره می‌کند، یعنی گزینه تبیین به وسیله علل و تبیین به وسیله دلایل. در این باره به مثالی اکتفا می‌کنم. تعبیر «شرف اقتضا می‌کند که»، علیرغم ابهام آشکار معنایی آن، به خوبی حکایت از منطق خاص آمادگی (توانایی و تمایل) دارد، معنای آن این است که عادت‌واره اشرافی اعمال و افکار آن‌ها را به مانند یک نیرو («این از من قوی‌تر است») [قدرت رسوم اشرافی از تصمیم فردی من اشراف‌زاده بیشتر است] هدایت می‌کند (به دو معنای کلمه [هدایت، هم هدف را نشان می‌دهد هم به سوی آن پیش می‌برد])، اما نه به این صورت که آن را به شکل مکانیکی الزام کند؛ عادت‌واره عمل را به صورت یک ضرورت منطقی پیش می‌برد («هیچ کار دیگری نمی‌توان انجام داد»، «من نمی‌توانم طور دیگری عمل کنم»)، اما نه به صورت تحمیل، چنان‌که گویی قاعده‌ای به کار فرد اعمال می‌شود یا او خود از داوری نوعی محاسبه عقلانی تبعیت می‌کند. این نوع نگاه مرا به سمت و سویی هدایت می‌کند که معتقد شوم، برای فهم منطق خاص رفتار که مبنای آن آمادگی است، باید تمایز جاافتاده و مسلم انگاشته شده میان تبیین با علت و تبیین با دلیل را کنار گذاشت. [به تعبیر دیگر، تبیین با علت موهم تبیین مکانیستی است و تبیین با دلیل مؤید تبیین انتخاب عقلانی، از آنجا

→

رقیب را گردن می‌زند. نه تنها پوزیتیویسم علیت‌گرا و لیبرالیسم عقلانیت‌گرا را به عنوان دو حد افراط دچار خطا می‌داند. بلکه کسانی را هم که در جست‌وجوی سنتزی میان این دو هستند به تمسخر می‌گیرد. م.

1- Jacques Bouveresse, "La force de la règle", présenté au colloque sur *Geschmack, Strategien, Praktiker Simn*, tenu à la Freie Universität, Berlin, 23-24 octobre 1989.

که منطق رفتار منطق آمادگی است، یعنی ترکیبی از استعداد های خاص و تمایلات خاص، که محصول موقعیت اجتماعی و اقتضائات حوزه است که خود بر آیند انواع مختلف سرمایه و مبادلات آن است، پس رفتار را نه با توسل به علت و نه با توسل به دلیل، نه با توسل به جبر مکانیستی، نه با توسل به انتخاب عقلانی، و نه البته با ستزی میان آن دو، نمی توان تبیین کرد.]

امتیاز امر جهان شمول

این گونه، هنگامی که اسلوب فکری آشنای خود را بدون اندیشیدن [در باره تناسب آن با موضوع مورد بررسی] به کار می گیریم، نوعی تحریف به موضوع مطالعه خود تحمیل می کنیم، که می تواند تا سرحد تخریب کامل عیار آن پیش رود، و احتمال زیادی وجود دارد که این تحریف و تخریب اصلاً درک نشود. نیز هنگامی که مفاهیمی را، که به گفته کانت «مدعی اعتبار عام» به نظر می آیند زیرا گرچه در شرایط ویژه ای به وجود آمده اند اما این ویژگی از چشم ما می گریزد، ورای شرایط اعتبار تاریخی یا ورای شرایط اجتماعی به کار می بندیم، دچار همین آفت [تحریف و تخریب موضوع مورد بررسی] می شویم؛ در یکی دوره های تاریخی به هم خلط می شوند و در دیگری موقعیت طبقاتی یک پدیده با موقعیت طبقاتی پدیده های دیگر به هم بر آمیخته می شود. چگونه می توان ندید که بازی خالی از سودجویی حساسیت، اعمال خالص قدرت حس کردن، خلاصه کلام، استفاده به اصطلاح متعالی از احساس مستلزم شرایط تاریخی و اجتماعی امکان است و لذت زیبایی شناختی، این لذت خالص که «باید بتواند به وسیله هر انسانی تجربه شود»، امتیاز مختص کسانی است که به شرایطی دسترسی دارند که در آن استعداد درک و میل به «امر خالص» می تواند به صورت پایدار تحقق یابد؟

مثلاً هنگامی که ما از «زیبایی‌شناسی مردمی» سخن می‌گوییم یا وقتی که با تمام نیرو می‌خواهیم به [ذوق و سنجش] «مردم» اعتبار بدهیم، مردمی که فرهنگ مردمی هم دغدغه آنها نیست، چه می‌کنیم؟ با فراموش کردن به حساب گرفتن شرایط اجتماعی و منافع عملی که هنگام یک داوری زیبایی‌شناسانه خالص ما را احاطه کرده است، مورد خاصی را که در برابر داریم جهان‌شمول می‌کنیم، یا، اگر بخواهیم قدری قاطعانه‌تر سخن بگوییم، ما، به گونه‌ای ناخودآگاه و به کلی نظری، به تمامی انسان‌ها (و به ویژه به روستائیان پیر که قادرند زیبایی یک چشم‌انداز را، که ژول ویلمن^۱ مطرح می‌کند، مثل ما درک کنند، یا به سازندگان موزیک رپ، که بعضی از زیبایی‌پرستان را به اعجاب می‌آورد) امتیاز اقتصادی و اجتماعی‌ای را نسبت می‌دهیم که شرط [مختص] نقطه‌نظر زیبایی‌شناختی خالص است.

غالب تألیفات بشری که ما عادت داریم آنها را به صورت جهان‌شمول ملاحظه کنیم – مثلاً حقوق، علم، هنر، اخلاق، دین، و غیره... از «نقطه‌نظر مدرسی» و از شرایط اقتصادی و اجتماعی‌ای که آنها را ممکن می‌سازند و هیچ چیز جهان‌شمولی هم ندارند، جدایی‌ناپذیراند. این تألیفات در جهان‌های اجتماعی بسیار خاص به وجود می‌آیند که همان حوزه‌های مختلف تولید فرهنگی‌اند (حوزه حقوقی، حوزه علمی، حوزه هنری، حوزه فلسفی، و غیره) و افرادی درون آنها درگیراند که همگی این امتیاز [یعنی چیزی که بنا به تعریف اختصاصی است و لذا منافی جهان‌شمولی] را دارند که برای انحصار امر جهان‌شمول مبارزه کنند و به این شکل حقایق و ارزش‌هایی را که، در هر عصر، به عنوان جهان‌شمول، یا حتی جاودانه، برگرفته شده‌اند، کم یا بیش، به پیش برانند.

من حاضر م پذیرم که زیبایی شناسی کانت درست است، اما فقط به عنوان پدیدارشناسی تجربه زیبایی شناختی تمامی مردان و زنانی که محصول دانشگاه اند. معنا و مفهوم سخن فوق این است که تجربه امر زیبا که کانت از آن توصیف دقیقی به دست می دهد شرایط اقتصادی و اجتماعی ممکن شدنی دارد که کانت فراموش کرده است، و نیز این که ممکن شدن انسان شناختی [امکان عام درک زیبایی به وسیله عموم انسان ها] که کانت مطرح می کند نمی تواند حقیقتاً جهان شمول باشد مگر این که آن شرایط اقتصادی و اجتماعی به صورت جهان شمول توزیع شده باشد. بنابراین شرط جهان شمول شدن واقعی این امکان (نظری) جهان شمول عبارت است از جهان شمول شدن شرایط اقتصادی و اجتماعی، یعنی جهان شمول شدن فراغت های آکادمیک، که انحصاری شدن آن در دست معدودی از افراد، انحصار امر جهان شمول را به این خوش حال های اندک شمار (*happy few*) می سپارد.

به منظور تأکید مطلب، و با پذیرش این خطر که زمخت جلوه کنم - گو این که، در این ابواب، بسیار ساده است که ظریف ظاهر شویم -، می گویم که مبنایی (*datum*) که تأمل جامعه شناختی از آن آغاز می کند ظرفیت جهان شمول درک زیبایی نیست، بلکه احساس ناهمی یا بی تفاوتی ای است که کسانی که از استعداد و تسلط زیبایی شناختی بی بهره اند، در قبال بعضی امور که به عنوان زیبا پذیرفته شده اند، از خود نشان می دهند. و یادآوری شرایط اجتماعی امکان این رأی که مدعی اعتبار عام است ما را به محدود کردن این مدعاهای جهان شمولی و، به همین ترتیب، به محدود کردن مدعاهای تحلیل کانتی راه می برد: به نقل قوه داور، [کتاب کانت]، می توان به عنوان تحلیل پدیدارشناختی تجربه واقعی بعضی انسان های فرهیخته در بعضی جوامع تاریخی، اعتبار محدودی نسبت داد (تجربه ای که پیدایش آن را می توان به

طور دقیقی توصیف کرد [و باز هم نقش شرایط اجتماعی را، که نا جهان شمولی آن را اثبات می‌کند، نشان داد]. اما بلافاصله اضافه می‌کنم که عام کردن ناخودآگاه مورد خاص که [کتاب کانت] (با جهل نسبت به شرایط خاص اجتماعی امکان خودش، و، برای این که تا نهایت کانتی باقی بمانیم] یعنی به زبان کانت سخن بگوییم، با جهل نسبت به حدود خاص خودش) صورت می‌دهد، نتیجه‌اش تبدیل یک تجربه خاص از کار هنری (یا یک تجربه خاص از جهان، با انگاره «زیبای طبیعی») به یک هنجار عام برای هرگونه تجربه زیبایی شناختی ممکن است، که این خود، یک شکل خاص از تجربه را، و از این طریق، آنانی را که امتیاز دسترسی به این تجربه را دارند، به نحو ضمنی مشروعیت می‌دهد.

آنچه در خصوص تجربه زیبایی شناختی محض صدق می‌کند در مورد تمامی امکان‌های انسان شناختی [اموری که برای انسان به ماهو انسان ممکن است] که هیچ چیز ما را منع نمی‌کند که آن‌ها را (بالقوه) جهان شمول بدانیم، نیز صادق است، همچون قابلیت صورت دادن یک استدلال منطقی پیچیده یا توانایی انجام یک عمل اخلاقی بسیار دشوار. اما، در عین حال، این قابلیت‌ها و این توانایی‌ها باز هم امتیاز خاص برخی است برای این که این ظرفیت‌های انسان شناختی تحقق کامل خود را فقط در بعضی شرایط اقتصادی اجتماعی پیدا می‌کنند؛ و البته، برعکس، شرایط اقتصادی و اجتماعی ای وجود دارد که در آن این ظرفیت‌ها به صورت ضعیف و منسوخ وجود دارند.

مفاد و معنای سخن فوق این است که نمی‌توان، در آن واحد، هم شرایط زندگی غیرانسانی را که بر پرولترها یا افراد پایین‌تر از آن‌ها تحمیل شده است، خصوصاً در محلات اقلیت‌نشین در آمریکا یا جاهای دیگر، بیان کرد (یا افشا کرد)، و هم کسانی را معتبر شمرد که در شرایط اوج بهره‌وری از

ظرفیت‌های زندگی انسانی قرار دارند، و به ویژه از آن دسته امکانات مجانی و غیرانتفاعی بهره‌منداند که ما تلویحاً یا تصریحاً در مفاهیمی مثل «فرهنگ» یا «زیبایی‌شناسی» وارد می‌کنیم. دغدغه ستایش‌انگیز اعاده حیثیت به خودی خود تضمینی برای حل مشکل نیست، و حتی چه بسا از هدف خود به کلی دور افتد. من به خوبی می‌فهمم که مثلاً لَبُو^۱ در نظر دارد نشان دهد که زبان حاشیه‌نشین‌های سیاه می‌تواند حامل حقایق کلامی‌ای باشد که به اندازه گفتمان دانشجویان هاروارد که از سر آگاهی ساخته و پرداخته شده است، دارای ظرافت باشد؛ اما [این اشتراک باعث نمی‌شود که آن‌ها در شرایط مساوی قرار گیرند زیرا] مبهم‌ترین زبانِ دسته دومِ تمامی درهای بسته، علی‌الخصوص درهای هاروارد، را باز می‌کند، در حالی که اعجاب‌آورترین ابداعات زبانی دسته اول در بازار آموزش و در تمامی موقعیت‌های اجتماعی مشابه به کلی خالی از ارزش است. [خلاصه کلام این که جستجوی رگه‌هایی از فرهنگ و زیبایی‌شناسی در میراث طبقات پایین یا حاشیه‌ای، به منظور اعاده حیثیت به آن‌ها مشکلی حل نمی‌کند، مهم این است که شرایط اجتماعی-اقتصادی خاص آنان طوری نیست که فرهنگ آنان در عرصه اجتماع و به صورت عام معتبر شمرده شود].

گمان من این است که شیوه‌های بسیار راحتی برای احترام گذاشتن به مردم وجود دارد که متکی بر زندانی کردن آن‌ها در شرایطی است که در آن به سر می‌برند، حتی می‌توان گفت، از طریق استحاله محرومیت به قدرت‌گزینش انتخاباتی، در قالب احترام آن‌ها را فرومی‌شکنند. آیین فرهنگ توده‌ای (که پارادایم تاریخی آن *proletkult* است) شکلی از ذات‌گرایی است، همان‌گونه که نژادگرایی طبقاتی که رفتارهای عامه را به وحشی‌گری فرومی‌کاهد - و

اغلب اوقات چیزی جز یک وارونه کردن نیست که به غلط یک مقابله رادیکال جلوه می‌کند - همین حکم را دارد: این [آین] در واقع از منافع حمله و تخریب به قصد خودنمایی، از مواهب تندرو خوش‌نما (*radical chic*) بهره‌مند است، در حالی که همه چیز را بر جای خود باقی می‌گذارد، یک دسته را با فرهنگی که واقعاً فرهیخته است و توانا به این که حتی نقد و تحلیل خود را هم هضم کند، دسته دیگر را با فرهنگی که فقط به صورت باسماه‌ای و اسطوره‌وار با تعریف و تمجید در باره آن ادعای شرف و اعاده حیثیت می‌شود. زیبایی‌شناختی عامه‌پسند هنوز هم یکی از غیرمنتظره‌ترین پیامدهای تعصب مدرسی است، زیرا پروژه جهان‌شمول کردن نقطه‌نظر مدرسی را به صورت ضمنی پیش می‌برد در حالی که به هیچ وجه اراده جهان‌شمول کردن شرایط امکان این نقطه‌نظر پشت سر آن نیست.

این‌گونه، باید پذیرفت که اگر همه چیز اقتضا دارد که ما باور کنیم که بعضی از آمادگی‌های اساسی نسبت به دنیا، بعضی اشکال اولیه برساختن (زیبایی‌شناختی، علمی، و غیره) واقعیت، جهان‌ساخت (*worldmaking*)، امکانات انسان‌شناختی جهان‌شمول ایجاد می‌کند، [همچنین باید پذیرفت که] این توانایی‌های بالقوه فقط در سایه بعضی شرایط به فعلیت می‌رسد، و این شرایط، که با فراغت، به عنوان فاصله گرفتن از فوریت و از ضرورت، خصوصاً فراغت مدرسه‌ای آغاز می‌شود و نیز با تمامی محصولات انباشت شده فراغت پیشین که فراغت فعلی امکان حفظ و انتقال آن را فراهم می‌آورد، بسیار نامساوی توزیع شده‌اند؛ از جزایر توبریان تا پیش‌رفته‌ترین جوامع امروزی بر اساس تفاوت تمدن‌ها، و، حتی در درون خود این جوامع، بر اساس تفاوت موقعیت‌ها در فضای اجتماعی. این‌ها مسایل بسیار ساده‌ای است، اما بسیار اساسی است، و ذکر آن خصوصاً در موقعیت مدرسی ابدأ

بی فایده نیست، یعنی در میان کسانی که با فراموش کردن پیش فرض‌های جای گرفته در امتیازات مشترک‌شان آمادهٔ ایجاد ارتباط هستند [چنان که گویی با دیگران از موضع برابر حرف می‌زنند]. این یک مشاهده، یک دادهٔ تجربی، ساده‌ای است که به یک برنامهٔ اخلاقی یا سیاسی، که آن هم بسیار ساده است، منجر می‌شود: ما نمی‌توانیم از دوتایی یا عامه‌گرایی^۱ یا محافظه‌کاری^۲، دو شکل از ذات‌گرایی که در پی صحنه گذاشتن بر جایگاه ذاتی‌اند، بگریزیم مگر با تلاش برای جهان‌شمول کردن شرایط ورود به ساحت جهان‌شمولی.

ضرورت منطقی و الزام اجتماعی

اما، به منظور دادنِ یک محتوای ملموس و دقیق به این نوع شعار که حداقل شایستگی این را دارد که روشن و دقیق باشد و به منظور محافظت از آن در برابر مشابهات ساختگی عامه‌پسند آن، باید تحلیل پیدایش و ساختار ویژهٔ این جهان‌های اجتماعی کاملاً ویژه را که در آن‌ها امر عام جهان‌شمول تولید می‌شود، و آن‌ها را حوزه‌ها نامیده‌ایم، دوباره وارد بحث کرد. حقیقت قضیه این است که من فکر می‌کنم یک تاریخ اجتماعی عقل وجود دارد، که به موازات تاریخ این زیرجهان‌هایی که در آن‌ها شرایط اجتماعی پیشرفت عقل شکل می‌گیرد، انبساط یافته است. عقل از جهات متعددی تاریخی است، گرچه این آن‌قدرها هم به معنای این نیست که عقل در ارتباط با تاریخ نسبی باشد. تاریخ عقل ظهور این جهان‌های اجتماعی خاصی است که، با توجه به این که شرط امکان یافتنِ آن‌ها فراغت آکادمیک و سنگ‌زیرین‌شان فاصله گرفتن مدرسی نسبت به ضرورت و فوریت به خصوص نوع اقتصادی

1- Populisme

2- Conservatisme

آن است، شرایط مناسب برای رشد شکل خاصی از مبادله اجتماعی، رقابت، حتی مبارزه را به دست می‌دهد که برای پیشرفت بعضی توانایی‌های بالقوه انسان شناختی لازم‌الوجود است.

برای تفهیم مطلب می‌گوییم که اگر این جهان‌ها فضاها مناسبی برای رشد عقل هستند، به خاطر این است که در فضاها مذکور برای ارزشمند شدن باید عقل را ارزشمند کرد، برای موفق شدن باید استدلال‌ها، اثبات‌ها و ابطال‌ها را برتری بخشید. «محرک‌های آسیب‌شناختی» که کانت از آن حرف می‌زند، می‌باید در اینجا [در این جهان‌ها] به سلک‌انگیزه‌های منطقی درآیند تا به رسمیت شناخته و پذیرفته شوند، تا به لحاظ نمادین کارآ باشند. این جهان‌های اجتماعی که، از برخی جهات، همچون قدرت‌ها، انحصارها، منفعت‌ها، خودخواهی‌ها، جدال‌ها، و غیره، مثل یکدیگراند، از جهات دیگری کاملاً متفاوت، استثنایی، حتی معجزه‌آسا هستند: در واقع، قواعدی که در اینجا صریحاً یا ضمناً به مبارزات رقابت اعمال شده‌اند چنان‌اند که «آسیب‌شناختی‌ترین» محرک‌ها مجبوراند در شکل‌ها و شکل‌گرایی‌های اجتماعی جاری شوند، در مقابل آیین‌ها و رفتارهای قاعده‌مند شده سر خم کنند، خصوصاً آیین‌ها و رفتارهایی که به بحث، مواجهه، و به اطاعت از سرمشق‌هایی راجع‌اند که در هر برهه از تاریخ با مقتضای عقل مطابق‌اند.

حوزه علمی، این جهان مدرسی که در آن الزام‌های خشن دنیای عادی معلق‌اند، محل بروز شکل جدیدی از ضرورت یا الزام، یا اگر این‌طور بهتر می‌پسندید، تجلیگاه یک مشروعیت، یک قانونیت اختصاصی، یک خود قانون‌مندی (*Eigengesetzlichkeit*) است: الزام‌های منطقی که ژاک بوورس، در سخنرانی صبح امروز، می‌کوشید ویژگی‌های آن را استخراج کند، در این حوزه شکل الزام‌های اجتماعی (و دوسویه) به خود می‌گیرد. این الزام‌ها، که

در قالب آمادگی‌های اکتساب شده از خلال دیسپلین‌های دولت‌شهر علم درون شبکه‌های مغز [درون ذهنیت] جا گرفته‌اند، علاوه بر این درون عینیت حوزه علمی هم وجود دارند؛ در قالب نهادهایی از جنس آیین‌های بحث و مناظره، تأیید و ابطال، گفت‌وگوی قاعده‌مند، و نیز در قالب انواع تصویب‌های مثبت و منفی که یک حوزه بر تولیدات فردی تحمیل می‌کند؛ حوزه‌ای که مثل بازار یک جنس کاملاً منحصر به فرد عمل می‌کند، [کاملاً منحصر به فرد] چرا که [در حوزه تولید علمی]، در سطوح بالا، هر تولیدگر مشتری‌ای جز رقیبان خود ندارد که بی‌رحم‌ترین داوران او هستند.

معنای گفته فوق این است که، برای پرهیز از نسبت‌گرایی، لازم نیست که ساختارهای عام و جهان‌شمول عقل را، به وسیله اشکال اصلاح شده اشتباهات فرارونده (ترانساندانتال) [اشتباهاتی که محصول خطای فردی نیست، محصول خطای روشی فراگیر است]، وارد آگاهی یا وارد زبان کنیم. یورگن هابرماس در تلاش خود برای جستجوی راهی برای خروج علوم اجتماعی از دایره تاریخ‌گرایی، که به نظر می‌رسد این علوم خود را وقف آن کرده‌اند، در نیمه راه متوقف می‌شود. به منظور دلیل آوردن برای هویت فرارونده [غیروابسته به وضعیت و شخصیت افراد] تألیفات (ریاضی، هنری، و غیره) که در حوزه‌های عالمانه تولید می‌شوند، فراروندگی‌ای که بر اثر الزام، یا، بهتر بگوییم، بر اثر آن سانسور، خارجی یا داخلی، احساس می‌شود که حوزه بر کسانی اعمال می‌کند که آمادگی‌های مورد توقع آن را دارند، (توقعاتی از نوع «کسی که فلان خصیصه را ندارد به این مکان وارد نشود»)، لازم نیست که پای یک فراتاریخ^۱ را به میان بکشیم، یا زیر علم توهم افلاطونی که در اشکال متفاوت بازیافت می‌شود، سینه بزنیم. باید، با کشاندن تقلیل تاریخ‌گرا به نهایت

خود، منشأ عقل را نه در یک «توانایی» بشری، یعنی یک طبیعت، بلکه در خود تاریخ این زیرجهان‌های اجتماعی منحصر به فرد که در آن‌ها عاملان، زیر نام امر جهان‌شمول، برای به چنگ آوردن انحصار مشروع امر جهان‌شمول، با هم مبارزه می‌کنند، جستجو کنیم. [خلاصه کلام این که اگر یافته‌های عقل در حوزه‌های عالمانه (علمی، هنری، و غیره) عام و جهان‌شمول به نظر می‌آیند، اگر فرارونده به نظر می‌آیند، یعنی احساس می‌شود که از وضعیت و شخصیت متنوع مولدان فرا می‌رود و شکل یکدستی به خود می‌گیرد، علت این نیست که همه از یک توانایی طبیعی مشترک به نام عقل برخوردارند که محصولات عام تولید می‌کند، علت الزام‌های عینی و ذهنی‌ای است که حوزه‌های مذکور بر ذهن و زبان و رفتار افراد تحت پوشش خود تحمیل می‌کنند و اینان اگر بخواهند عضو حوزه خود باشند، چاره‌ای جز رعایت آن‌ها ندارند و این‌گونه است که، البته به گونه‌ای ناخودآگاه و بر اثر تربیت‌های ضمنی، یکسان عمل می‌کنند و در نتیجه جهان‌شمولی حاصل می‌شود^۱].

یک تحلیل واقع‌گرا از عمل‌کرد حوزه‌های تولید فرهنگی، بدون این که به نسبت‌گرایی منجر شود، به این دعوت می‌کند که جایگزین‌های پوچ‌گرایی ضد عقلانیت و ضد علم، و اخلاق‌گرایی گفت‌وگوی عقلانی به منظور پیش نهادن یک سیاست واقعی عقل پشت سر گذاشته شوند. واقع قضیه این است که من فکر می‌کنم، به جز در سایه اعتقاد به یک معجزه، نمی‌توان منتظر ترقی عقل بود مگر به کمک عملیات سیاسی‌ای که به گونه‌ای عقلانی در پی دفاع از شرایط اجتماعی کاربرد عقل باشد، مگر به کمک به راه انداختن مداوم فرآیندهای فرهنگی به منظور دفاع از مبادی نهاده‌ی فعالیت فکری، از طریق دخالت‌های متواضع و مداوم. هرگونه پروژه ناظر به پیشرفت عقل بشری که، با

۱- به نظر می‌رسد که بوردیو در تحلیل حوزه اجتماعی علم از توماس کوهن متأثر است. م.

فراموشی ریشه‌داری تاریخی عقل، برای تقویت مبانی عقل فقط روی نیروی عقل و مواظظ عقلانی حساب کند، و برای این کار به مبارزه سیاسی برای برخوردار کردن عقل و آزادی از ابزارهای سیاسی خالص که شرط تحقق آنها در تاریخ است روی نیاورد، کماکان زندانی توهم مدرسی است.

مبنای متناقض‌نمای اخلاق^۱

نقطه شروع ممکن است که می‌تواند مبنای تفکر در باره اخلاق باشد این [فرض] است: وجود، به نحو جهان‌شمول تأییدشده، راهبردهای درجه دوم، فراگفتمانی یا فراعلمی، که به واسطه آنها عاملان سعی می‌کنند از خود ظاهری به نمایش بگذارند که (در عمل یا در نیت) با یک قاعده جهان‌شمول مطابق باشد، حتی زمانی که عمل آنان در تناقض با آن قاعده است یا این که براساس و به قصد اطاعت از آن قاعده صورت نمی‌گیرد. این راهبردها که به وسیله آنها افراد، به ویژه با «توسل به صورت‌ها»، یعنی با نشان دادن این که قاعده را به رسمیت می‌شناسند خود را با قاعده تطبیق می‌دهند، متضمن پذیرش قانون بنیادین گروه است، یعنی قانونی که مقتضی این است که فرد حتی اگر قاعده را رعایت نمی‌کند (کابیلی‌ها می‌گویند: «هیچ قاعده‌ای نیست که راهی برای نقض کردن آن نباشد»؛ و مارسل موس می‌گوید: «تابوها درست شده‌اند، که شکسته شوند»)، دست‌کم قانون بنیادینی را که خواهان آن است که فرد چنان تظاهر کند که گویی قاعده را مراعات می‌کند محترم شمارد. به یک معنا، یعنی از دیدگاه گروه، هیچ عملی پارسامشانه‌تر از «دروغ‌های پاک»،

۱- این متن مقاله‌ای است که در سال ۱۹۹۱ به کنفرانس «از آغاز پیدایش احتمالات» عرضه شده است.

Cf. "Towards a Policy of Morality in Politics" in *From the Twilight of Probability*, Canton, Mass, Science History Publications, 1992, p.146-151.

«ریاکاری‌های باتقوا» نیست؛ اگر این فریب‌کاری‌ها که احدی را فریب نمی‌دهد تا این حد از سوی گروه پذیرفتنی است، به این دلیل است که شامل یک اعلام احترام قطعی برای قاعدهٔ گروه است، یعنی برای اصل صوری عام و جهان‌شمول (چون به هر عضوی از گروه قابل‌کار بست است) که برای وجود گروه اساسی است. راهبردهای رسمی کردن که از طریق آن‌ها عاملان اجتماعی تعظیم و تکریم خود را نسبت به عقیدهٔ رسمی گروه نشان می‌دهند (مثلاً پدر کابیلی که ازدواج با دختر عمو را که علت آن دغدغهٔ «پوشاندن ننگ» است، چنان جلوه می‌دهد که گویی ملهم از احترام خالص به یک قاعدهٔ ازدواجی است، یا قاضی دادگاه تجدیدنظر که تلاش می‌کند حکمی را از اصول حقوق محض استخراج کند که از سوی ملاحظاتی به کلی وابسته به یک موقعیت خاص، یا شبیه این، القاء یا تحمیل شده است) راهبردهای جهان‌شمول کردن است که به گروه چیزی را می‌بخشد که از هر چیزی بیشتر طالب آن است، یعنی یک اعلام عمومی تکریم و احترام برای گروه و برای باز نمودی که می‌خواهد از خود ارایه دهد.

تصویر (ذهنی) که گروه از خود درست می‌کند فقط از طریق و در قالب فعالیت دایم بازنمایی (تثاتی) دوام می‌یابد؛ بازنمایی‌ای که به وسیلهٔ آن عاملان حداقل ظاهر همراهی با حقیقت ایده‌آل گروه، با ایده‌آل حقیقت گروه، را تولید و بازتولید می‌کنند؛ فعالیتی که خود را با فوریتی خاص بر کسانی تحمیل می‌کند که، در مقام نمایانندهٔ گروه، سخن‌گویان یا نمایندگان رسمی، کمتر از هر کس دیگری حق دارند در زندگی عمومی و در زندگی خصوصی‌شان، از احترام رسمی به ایده‌آل جمعی فاصله بگیرند. گروه فقط کسانی را به طور کامل می‌پذیرد و به خود راه می‌دهد که ارادت خود را به گروه در ملا عام اظهار کنند. و مجازات رسوایی سیاسی به گونه‌ای گریزناپذیر

یقه سخن‌گویی را می‌گیرد که خیانت می‌کند، که آن پذیرش را که گروه به او ارزانی داشته است متقابلاً در حق گروه روانمی‌دارد.

این‌گونه، گروه‌ها به طور عام رفتارهایی را که، در واقع، یا حداقل در نیت، به عنوان جهان‌شمول و در نتیجه مطابق فضیلت برمی‌گیرند، پاداش می‌دهند؛ و برای احترام گذاشتن واقعی، و حتی دروغین، به ایده‌آل بی‌طمعی، به تمکین من در برابر ما، به فدا کردن سود خصوصی در برابر سود عمومی، که دقیقاً تعریف ورود به ساحت اخلاق است، اعتبار ویژه‌ای باز می‌کنند. بنابراین می‌توان چنین انگاشت که قانون انسان‌شناختی جهان‌شمولی وجود دارد که می‌گوید برای تبعیت از امر جهان‌شمول، برای (دست‌کم) تظاهر به فضیلت، برای تسلیم شدن بیرونی در برابر قاعده رسمی، منافع (نمادی و واقعی) وجود دارد. به سخن دیگر، اعتباری که به نحو جهان‌شمول به قاعده رسمی داده می‌شود، حتی اگر صوری یا ساختگی باشد، باعث تضمین منافع قاعده‌مندی (همواره آسان‌تر و مطبوع‌تر است که افراد طبق قاعده عمل کنند) یا منافع قاعده‌مند کردن است (چنان که گاه واقع‌بینی دیوان‌سالار مثلاً از «قاعده‌مند کردن یک وضعیت» حرف می‌زند).

نتیجه می‌گیریم که جهان‌شمول شدن راهبرد جهان‌شمول مشروعیت‌بخشی است. آن کسی که خود را با قاعده تطبیق می‌دهد گروه را پشت سر خود دارد چرا که به وضوح خود را پشت سر گروه قرار داده است، و این کار را در قالب و به توسط به رسمیت شناختن آشکار یک هنجار مشترک و جهان‌شمول انجام می‌دهد که علت جهان‌شمول بودن آن این است که در حیطة گروه به نحو جهان‌شمول تصحیح و تصویب شده است. چنین کسی در واقع اعلام می‌کند که حاضر است نقطه نظر گروه را، که برای هر عامل اجتماعی مفروضی در مورد هر X جهان‌شمول معتبر است، برای تنظیم رفتارهای خود به کار گیرد.

ارجاع به یک قاعده جهان‌شمول، برخلاف تأکید محض بر دلبخواهی فردی (چون که این جور می‌خواهم، برای این که این طور دوست دارم) نمایانگر بالا رفتن در مسیر قدرت نمادین است؛ قدرتی که متصل به صورت‌بندی جهان‌شمول، فرمول رسمی، و قاعده عمومی است.

اما وجود بهره‌هایی در فضیلت و منافی در تطبیق با ایده‌آل اجتماعی فضیلت مورد قبول همه است، و سستی وجود ندارد که در برابر عریان‌نمایی فضیلت^۱ در تمامی اشکال آن موضع نداشته باشد. با توجه به این که جهان‌شمول کردن عالی‌ترین راهبرد مشروعیت‌بخشی است، ما همواره این حق را داریم که در مورد یک رفتار به ظاهر جهان‌شمول این بدگمانی را داشته باشیم که [جهان‌شمولی آن نه واقعی که] محصول کوشش‌هایی برای تضمین حمایت یا تأیید گروه باشد؛ برای تأیید نیروی نمادینی که درک عمومی عرضه می‌کند؛ درک عمومی‌ای که مبنای تمامی انتخاب‌هایی است که جهان‌شمول جلوه می‌کند. درک عمومی، خود را به عنوان «درست» جا می‌اندازد، درست، همان قدر در معنای اخلاقی و عملی — در برابر آنچه که خود خواهانه است —، که در معنای نظری و شناختی — در برابر آنچه که ذهنی و ناقص است) [به تعبیر دیگر، کسانی که، برای استفاده از بهره‌های جهان‌شمولی، تلاش می‌کنند امور خاص را جهان‌شمول جلوه دهند، ناگزیراند در اخلاق و فلسفه بر نظریه معتبر بودن درک عمومی، در مقابل نظریه معتبر بودن درک عالمانه تکیه کنند، چون بر پایه اعتماد به درک عمومی است که عام و همه‌گیر شدن یا جهان‌شمول شدن ارزش‌ها و روش‌ها پا می‌گیرد]. و این در هیچ کجا به اندازه عرصه مبارزه صرف سیاسی صادق نیست؛ عرصه مبارزه برای کسب انحصار خشونت نمادین، برای کسب حق گفتن (تعیین) حق،

حقیقت، نیکی، و تمامی ارزش‌های به اصطلاح جهان‌شمول، که ارجاع به امر جهان‌شمول، به امر درست، بهترین سلاح آن است.

اما افسون‌زدایی (رازگشایی) از منفعتی که در اعمال به ظاهر غیرمنفعت‌طلبانه وجود دارد و تحلیل جامعه‌شناختی قادر به انجام آن است ضرورتاً به یک اخلاق‌گرایی نیتی ختم نمی‌شود؛ اخلاق‌گرایی‌ای که چون دغدغه‌اش جهان‌شمولی تقلبی است فراموش می‌کند که توجه به امر جهان‌شمول و منافع امر جهان‌شمول، بی‌حرف و نقل، مطمئن‌ترین موتور محرک برای پیشرفت به سوی امر جهان‌شمول است. هنگامی که به عنوان یک ضرب‌المثل گفته می‌شود «ریا احترامی است که شر برای خیر قایل می‌شود»، می‌توان وجه ریاکارانه آن را مورد توجه قرار داد که منفی و به شکلی عام رسوا است، و نیز می‌توان واقع‌بینانه‌تر عمل کرد و به وجه احترام به خیر آن توجه کرد که مثبت است و به شکل عام مورد قبول. و چگونه می‌توان دقت نکرد که حتی نقد مشکوک بودن [امر جهان‌شمول] خود راهی است به سوی سهم بردن از منافع امر جهان‌شمول؟ چگونه می‌توان ندید که این نقد، در هیچ‌انگاری آشکارش، مشتمل بر واقعیت به رسمیت شناختن اصول جهان‌شمول، اعم از منطقی یا اخلاقی است، اصولی که این نقد باید برای آشکار کردن یا افشا کردن منطق خودخواهانه و منفعت‌طلبانه، [از حیث اخلاقی]، یا ناقص و ذهنی [از حیث شناختی] راهبردهای جهان‌شمول شدن، دست‌کم به صورت ضمنی در نظر داشته باشد؟ می‌دانیم که فقط در حدودی می‌توان به تعریف ارسطویی از انسان این اشکال را وارد کرد که انسان‌ها غیر عقلانی‌اند که معتقد باشیم کاربردست هنجارهای عقلانی به آن‌ها [انسان‌های غیر عقلانی] کاری است معقول. به همین ترتیب، نمی‌توان مثلاً به الگوی هگلی دیوان‌سالاری دولتی انتقاد کرد که چرا توجه نمی‌کند که مستخدمان

دولت زیر پوشش خدمت به امر جهان شمول در خدمت منافع خاص خودشان هستند، مگر به این دلیل که ما به طور ضمنی پذیرفته ایم که دیوان سالاری، همان طور که ادعا می‌کند، می‌تواند در خدمت امر جهان شمول باشد و لذا معیارها و انتقادهای عقل و اخلاق می‌توانند به طور مشروع به آن اعمال شوند. آزمون قابلیت جهان شمولی^۱ که نزد کانت گرانبها است، راهبرد جهان شمول نقد منطقی ادعاهای اخلاقی است (کسی که ادعا می‌کند دیگران می‌توانند مورد سوء رفتار قرار گیرند صرفاً به دلیل این که خصلت خاصی دارند، مثلاً پوست سیاه، می‌تواند مورد سؤال قرار گیرد که آیا، اگر خود او سیاه بود، آمادگی قبول این نوع رفتار را داشت) [به عبارت دیگر، همان سخن معروفی که می‌گوید تنها عملی می‌تواند خوب اخلاقی تلقی شود که تصور همه گیر شدن آن مشکلی به بار نیاورد]. طرح سؤال در باره اخلاق در سیاست یا اخلاقی کردن سیاست، در قالب تعبیری که به لحاظ جامعه‌شناختی واقع‌گرا است، پرسش در باره شرایطی است که باید برآورده شود تا رفتارهای سیاسی دائماً به محک جهان شمولی زده شوند؛ برای این که عمل کرد حوزه سیاسی بر عاملانی که تمام وقت در آن درگیراند الزام‌ها و کنترل‌هایی را تحمیل کند تا آن‌ها به جبر در مسیر راهبردهای جهان شمول شدن واقعی قرار گیرند. می‌بینیم که برای این مقصود باید جهان‌های اجتماعی‌ای به پا کرد که در آن‌ها، همچون در جمهوری ایده آل ماکیاول، عاملان در فضیلت، در بی‌طمعی، در فداکاری برای خدمت همگانی و ثروت عمومی منفعت پیدا کنند.

اخلاق سیاسی نمی‌تواند از آسمان بیاید؛ در طبیعت انسانی هم مندرج نیست. فقط یک سیاست واقعی (*Realpolitik*) عقل و اخلاق قادر است پی‌ریزی جهانی را تسهیل کند که در آن تمامی افراد و عمل آنان - به ویژه از

طریق نقد — به محک یک آزمون دایم قابلیت جهان شمولی زده شود که درون منطق خود حوزه، در گیرودار عمل، ساخته و پرداخته شده است؛ هیچ چیز (دست کم برای روشنفکران) واقع بینانه تر از کنشی نیست که، با دادن نیروی سیاسی به نقد اخلاقی، ممکن است به ظهور حوزه های سیاسی ای کمک کند که این ظرفیت را دارند که، صرفاً از برکت کارکردشان، عاملانی را که از عام ترین آمادگی های منطقی و اخلاقی برخوردارند، تقویت و مساعدت کنند.

خلاصه کلام، اخلاق، خصوصاً در حوزه سیاست، فقط در صورتی شانس محدودی برای پا به عرصه گذاشتن دارد که برای خلق شیوه های نهادینه یک سیاست اخلاق کاری انجام شود. حقیقت رسمی امر رسمی، دایر بر آیین خدمت همگانی و فداکاری در راه خیر عمومی در برابر نگاه بدگمان که در همه جا فساد مالی، فرصت طلبی، هوادار پروری، یا، در بهترین فرض، سود شخصی داشتن در خدمت کردن به خیر عمومی، پیدا می کند، دوام نمی آورد. محکومیت به آنچه که اوستین «حیله گری مشروع» می خواند باعث می شود که مردان دولتی مردان شخصی ای باشند که به لحاظ اجتماعی تطهیر شده اند و تشجیح شده اند که خود را مردان دولتی تلقی کنند، و بر همین اساس خود را همچون خادمان فداکار مردم و خیر عمومی بیندارند و معرفی کنند. یک سیاست اخلاق نمی تواند این را در نظر نگیرد: از یک طرف باید تلاش کند با امور رسمی در زمین خودشان بازی کند، یعنی تعریف رسمی آنان را از کارکرد رسمی شان بپذیرد [مثلاً فی الجمله قبول کند که مردان سیاسی خود را در خدمت عموم معرفی کنند]: اما، مهم تر از این، باید بی وقفه تلاش کند هزینه پنهان کاری های لازم برای روپوش فاصله میان رسمی و غیر رسمی، میان جلو صحنه و پشت صحنه سیاست را بالا ببرد. این پرده برداری، افسون زدایی،

رازگشایی هیچ کشف واقعی صورت نمی‌دهد؛ این کار فی الواقع فقط تحت نام ارزش‌هایی صورت می‌گیرد که منشأ توانایی نقادی افشاگرانه از یک واقعیت‌اند که در تناقض با هنجارهایی است که رسماً ادعا می‌شود، مثل برابری، برادری و به خصوص، در مورد سیاست، خلوص، بی‌طرفی، نوع‌دوستی و بالجمله هر آنچه فضیلت شهری [فضیلت شهروندی، شهرنشینی، در تقابل با فضیلت شوالیه‌گری عصر کشاورزی] محسوب می‌شود. و البته در این قضیه که آنهایی که این کار را بر عهده دارند - روزنامه‌نگاران در کمین رسوایی [دولت‌مردان]، روشنفکران چابک در به چنگ آوردن علل جهان‌شمول، حقوق‌دانان دلبسته به دفاع و اشاعه رعایت حقوق، پژوهشگران حریص به برملا کردن امور پنهان، مثل جامعه‌شناس - خودشان نمی‌توانند برای تحقق شرایط برپایی حاکمیت فضیلت شهری مساهمت کنند، مگر در حدودی که منطق حوزه‌های مربوطه آنان منافع جهان‌شمولی را برایشان تضمین کند که منشأ شهوت فضیلت‌خواه آنان است، چیز ناامیدکننده‌ای وجود ندارد - مگر برای «روح‌های پالوده» [که تحمل این حد از واقعیت را هم ندارند].

ضمیمہ

پیوست یکم:

جامعه‌شناسی و جامعه‌شناسی علم^۱

○ این موضوع که آکادمی علوم فرانسه (CNRS) تصمیم گرفته است امسال مدال طلای خود را به شما اعطا کند، جماعت منکران [جامعه‌شناسی] را به شگفتی واداشت. به چه جهت جامعه‌شناسی یک علم تلقی می‌شود؟ آیا چیزی به نام جامعه‌شناسی علم وجود دارد؟

● جامعه‌شناسی ویژگی‌هایی دارد که براساس آن می‌توان این رشته را میان علوم جای داد: همچون دیگر علوم، جامعه‌شناسی می‌کوشد الگوها و نظام‌هایی از فرضیات هماهنگ درست کند و آنها را به ویژه از رهگذر مشاهده، تحقیق آماری و روش مقایسه‌ای با تجربه درگیر کند. جامعه‌شناسی معرفت، تخصصی است درون جامعه‌شناسی، اما از نظرگاه من بر هر تحلیل جامعه‌شناختی مقدم است: در واقع، جامعه‌شناسی از این حیث که موضوع آن واقعیتی است که خود او در آن غوطه‌ور است، جایگاه ویژه‌ای دارد. موقعیت متقابل متعلق به رشته‌ای چون ستاره‌شناسی است: ستاره‌شناس به شرط آن‌که به اخترگویی باور نداشته باشد، در معرض عوارض موضوع مورد بررسی خود نیست و البته تأثیری هم از آن نمی‌پذیرد. اما ما درون و درگیر موضوع خود هستیم و این یکی از دلایل سوءظنی است که متوجه جامعه‌شناسی بوده است. ما همواره از این حیث مورد

سوء ظن بوده‌ایم که در این علم از پیش فرض‌ها و پیش‌داوری‌هایی مایه گذاشته‌ایم که به موقعیت و موضع ما نسبت به آن وابسته است. به همین دلیل از نظر من، ضرورت تام دارد حوزه بحث را دنیایی بدانیم که ما درون آن درگیریم، نه دنیای اجتماع به طور کلی - و این به نسبت آسان است - بلکه خود دنیای علمی، زیرا به گمان من ریشه‌های اصلی «اعوجاجات» اگر اعوجاجی هست، یعنی منافع ناشی از تعلق به جهان علمی در اینجا قرار دارد. باشلارد از روان‌کاوی روح علمی سخن می‌گفت. برای ما روان‌کاوی روح علمی، جامعه‌شناسی جهان علمی یا جامعه‌شناسی جامعه‌شناسی است. توقع تأملی از این دست ما را در موقعیت غربی قرار می‌دهد: موقعیت علم علوم یا فراعلم^۱. و این امری است که پاره‌ای کژتابی‌ها را توضیح می‌دهد، مواردی از این دست که به کدام معنا چنین ادعایی از دامن علوم برمی‌خیزد، و با این علمی الکن است که می‌خواهد با تلقی علوم دیگر به عنوان موضوع خود به آن‌ها درس بدهد. البته من این‌گونه واکنش‌ها را به خوبی درک می‌کنم. گو این که دامنه این کژتابی‌ها چندان هم گسترده نیست. جامعه‌شناسی ادبیات واکنش‌هایی بسیار خشن‌تر از جامعه‌شناسی علم برانگیخت. به عنوان مثال، کار خود من همواره از سوی دانشمندان حمایت شده است. گاه در تأملات به ذهنم می‌رسد هنگامی که می‌خواهیم قدری از حقیقت این جهان را بیان کنیم تنها تکیه‌گاهی که در اجتماع در اختیار ماست، مبنای خود را در همبستگی میان اهل علم پیدا می‌کند. شاید به این دلیل که هیچ‌کس حقیقتاً به دنبال فهم حقیقت دنیای اجتماع نیست. هیچ‌کس نفع چندانی در بارز شدن حقایق دنیای اجتماع ندارد. به ویژه و بداهتاً لایه‌های مسلط اجتماع.

○ این جهان اجتماعی که دانشمندان درون آن راه کمال را می‌پیمایند - چیزی که شما آن را حوزه علمی اصطلاح کرده‌اید - آیا به دیگر حوزه‌ها شباهتی دارد؟

● جهان علم مثل سایر جهان‌ها و در عین حال کاملاً با آن‌ها متفاوت است. قوانین اساسی کارکرد آن همان‌هایی است که در حوزه‌های دیگر هم یافت می‌شود: مثلاً در دنیای اقتصاد، دنیای سیاست و غیره. در این جهان، یعنی جهان علم نیز حاکم و محکوم، انباشت‌کنندگان سرمایه (سرمایه‌ای از نوع خاص: مثلاً جایزه نوبل نوعی سرمایه است، ریاست کمیسیون‌های آکادمی علوم و یا عضویت در شورای ملی دانشگاه‌ها نوعی دیگر)، قدرت و روابط سلطه و نتایج سلطه، سرورانی که به زیردستان خود ستم می‌کنند و الخ، وجود دارند. (روشن است تمامی آنچه اشاره کردم به وسیله بعضی ایدئولوژی‌ها – که شهر علم را شهر ایده‌آل و هماهنگی می‌دانند که ساکنان آن جز یک هدف رانمی‌شناسند و آن هم حقیقت است – نفی شده است). البته موضع واقع‌بینانه جامعه‌شناسی علم به پوچ‌انگاری، که به وسیله عده‌ای به نام جامعه‌شناسی مختصر و کلی‌گویانه دنیای علم و عالم تبلیغ می‌شود، راه نمی‌برد. سخن جامعه‌شناسی علم این است که اگر این درست است که رقابت علمی منافی در بر دارد، جای انکار نمی‌ماند که در این جهان اشتیاق‌ها و منافع نمی‌تواند آزادانه و به هر شکلی بروز کند. قوانینی هست که باید در مقابل آن‌ها تسلیم شد...

○ منظورتان قوانین تصعید (والایش) است؟

● احسنت! اگر بخواهیم قدری زمخت سخن بگوییم، باید اظهار کنیم ریاضیدانی که می‌خواهد بر ریاضیدان دیگری غلبه کند، باید او را ابطال کند. بدیهی است که او می‌تواند به تهمت زدن و هتاک‌های دست‌برد، اما در این صورت نمی‌تواند حقیقتاً پیروز شود، مگر این که به سلاح عقل مسلح گردد و حقیقت را پیش ببرد...

○ به نظر شما همین است قانون علمی که بر ابداع حاکم است؟

● این قانون چنین جهانی است. حوزه علمی مثل یک بازی است که

خرد خردک و بدون مُدعی مشخص، از خلال سلسله‌ای از نهادها، کنگره‌های علمی، فعالیت‌های کنگره‌ها، انتشارات و میزانی که انتشار کتاب را بازرسی می‌کنند، از خلال یک سنت پرمایه علمی، قواعد، معیارهای پذیرفته تحقیق و هیأت‌های داوران ابداع شده است. تمامی این‌ها مقتضی این است که خشونت عریان، تصعید و تلطیف شود. باید در مقابل قواعد یا بهتر بگوییم در مقابل قاعده‌مندی‌هایی که درون ساختارهایی سامان یافته است، تمکین کند و خود را به قالب آن درآورد؛ البته نه در مقابل قواعد اخلاقی. گاه گفته می‌شود: دانشمند باید با وجدان خود، با وظیفه‌شناسی خود یا به تعبیر امروزی با «اخلاق» فعالیت علمی خویش را پیش ببرد. در واقع او باید با توجه به قوانین و مجازات‌ها [ی ناشی از تخلف از آن] کار کند. با این شعار که جرم احتمال قابل توجهی برای جریمه شدن دارد.

○ منظور این است که نیروی اجتماعی علی‌رغم هر مانعی می‌تواند عمل کند؟

● من همیشه به تعریف پاسکال از اقتدار^۱ استناد می‌کنم: اِعمال قدرت همراه شده با نظمی درون نظمی دیگر؛ به عنوان مثال بهره‌مندی از یک قدرت اجتماعی برای حل یک مسأله علمی. در حوزه علمی قدرت‌های اجتماعی‌ای هست که اعتبار خویش را از قدمت یا از کرسی‌ها و موقعیت‌های دیوان‌سالاری می‌گیرد که می‌تواند مبنای رفتارهای استبدادی را مستحکم کند. اما این‌ها برقرار نمی‌ماند و سرانجام انقلاب‌ها به پیروزی می‌رسند. این هم یکی دیگر از ویژگی‌های متناقض‌نمای حوزه‌های علمی است که انقلاب‌ها در آن اموری سرمایه‌دارانه‌اند [یعنی ناشی از انباشت مداوم مسائل بر هم‌اند]. انقلابی که از عالم دیگر فرود آید یا خام و نارسیده باشد، وجود ندارد.

○ اما حوزه علم حوزه بسته‌ای نیست. روابط متقابلی با حوزه‌های دیگر به ویژه حوزه

اقتصاد دارد.

● بله، برحسب قلمروها کمابیش چنین است. به عنوان مثال ریاضیات، زیست‌شناسی و جامعه‌شناسی سه موقعیت مختلف را در طیفی اشغال می‌کنند که نسبت به تقاضای اجتماعی و فشارهای اجتماعی از مستقل‌تر به وابسته‌تر تغییر می‌کنند. ریاضیدانان به چیز فوق‌العاده‌ای نیاز ندارند، محتاج اعتبار، وسایل و تجهیزات و گروه‌های گسترده نیستند و به همین دلیل کمتر به قدرت وابسته‌اند. موضوع رقابت‌های درونی آنان ربطی به موضوع رقابت‌های بیرونی ندارد، این که x پیروز شود یا y [این ریاضیدان یا دیگری] تغییری در موقعیت دولت نمی‌دهد. در حالی که در جامعه‌شناسی که در قطب دیگر است، مبارزه‌ای میان دو جامعه‌شناس می‌تواند به وسیله نهادهای سیاسی داوری شود، زیرا منافع سیاسی بسته به این است که کدام یک حق داشته باشد. زیست‌شناس جایگاهی بین این دو اشغال می‌کند: [در حوزه زیست‌شناسی] بسیاری از موضوعات رقابت‌های درونی از خلال استفاده‌های تکنیکی و تجاری یا از رهگذر تأثیرات ایدئولوژیک، دستاوردهای بیرونی دارند. بنابراین میزان استقلال حوزه‌های مختلف به نحو چشمگیری تغییر می‌کند.

○ شما گاه حوزه علمی و قلمرو دانش را همچون جهانی تحت هدایت مدافعان سخت‌کشی - مدافعان قدرت - توصیف می‌کنید که در مقابل آن‌ها مخالفان می‌کوشند این قدرت و فلسفه‌ای که این قدرت را قائمه خویش قرار می‌دهد، مورد تردید و انکار قرار دهند...

● در یک دنیای علمی یا دانشگاهی به معنای وسیع کلمه، قدرت همواره به گونه‌ای فرهنگی تصعید می‌شود: بر این مبنا کسی که از یک مقام علمی دفاع می‌کند، تعریف خاصی از فرهنگ و روش خاصی از علم‌ورزی و روش‌شناسی خاصی را مورد دفاع قرار می‌دهد. هر چه به علم نزدیکتر شویم، جنگ ادیان بیشتر شکل جنگ روش‌ها یا، چنان‌که کوهن می‌گوید، جنگ پارادایم‌ها را به خود می‌گیرد. با استدلال‌های سیاسی خالص، حتی به معنای وسیع کلمه نمی‌توان زور آزمایی کرد، چون زبان آن این است: من تو را له

می‌کنم، زیرا این منم که صاحب قدرتم، [پس قدرت ناگزیر در پوشش‌هایی، از جمله علم، روی پنهان می‌کند].

حتی هتاک‌هایی که نقش مهمی در محافل علمی ایفا می‌کند، در پوستین علم می‌خزد. سخت‌کیشی اجماع جمعی از افراد است که هم‌قسم شده‌اند تا با تمامی سلول‌های مغزشان به یک شیوه خاص ملاحظه دانش یا انتقال آن بچسبند و از این طریق می‌توانند به صورت جمعی ظاهر علم را به عرصه آورند: آن‌ها می‌توانند از طریق یک اجماع نظری^۱ با مبنای اجتماعی، یک اجماع نظری با مبنای علمی را امضا کنند که مبتنی بر موافقت فاعلان شناخت در باب موضوع شناخت است. با این اجماع اجتماعی به سختی می‌توان درافتاد...

○ و این ویژگی [سختی امکان درافتادن] به موازاتی که آن نظام روش‌شناختی میل به دوام و بقا دارد، افزوده‌تر می‌شود، قدرت و امتیازات بین اصحاب آن دست‌به‌دست می‌شود...

● کاملاً! در اینجا ما از آرمان بازار آزاد — که در حال حاضر بسیار مورد توصیه است — در دنیایی که می‌توان آرزو کرد دنیای علم باشد، بسیار دوریم.
○ با رقابتی واقعی، امکان مساوی راه‌بردن به قدرت و به شیوه‌های انتشار [نظریات]؟
● مشکل همین‌جاست... هرچه علوم پیش می‌روند، ارزیابی خالص و مستقیم آن‌ها مشکل‌تر می‌شود. به ویژه وقتی تخصصی شدن علم ما را مجبور می‌کند [به صاحبان تخصص] اعتماد کنیم و ناگزیر با اعتماد به نشانه‌های^۲ اجتماعی کمابیش معتبر، نمایندگی قضاوت در این ابواب را به دیگران واگذاریم. این در بهترین شرایط است؛ شرایط ستم صاف و صریح هم هست که در فضای آن سخت‌کیشی اجتماعی می‌تواند بدعت و زندقۀ علمی را زیر پا له کند. کاملاً شایسته است که ردپای چند جدال علمی در میان علوم انسانی و

1- Consensus

2- Indicateurs

جاهای دیگر دوباره ترسیم شود (مثلاً دو مزیل و لوی-ستروس در مشاجرات خود با سوربن). یکی از راه‌های نجات، دست‌آویختن به بیگانه است، زیرا در مقیاس بین‌المللی، کلوپ‌های ستایش متقابل دیگر کار نمی‌کنند؛ گو این که نوعی همبستگی بین‌المللی، مبتنی بر دعوت متقابل و احترام و رعایت تشریفات و غیره، میان دانشمندان صاحب‌نام هست، اما به هر حال [نان به هم قرض دادن و دخالت قدرت اجتماعی در ارزیابی علمی در صحنه بین‌المللی] مشکل‌تر است.

○ اما آیا این قدری قصور جامعه‌شناسان نیست، اگر نظامی تا این حد تباه که شما توصیف کردید، پیش از این مورد تردید و انکار قرار نگرفته است؟ در این باب شما فرصتی استثنایی برای نشان دادن هویت علمی رشته خود دارید، نشان دادن این که، از چه جهت یک رقابت خالص می‌تواند عامل تسهیل‌کننده ابداع و تحقیق باشد؛ نشان دادن این که - برعکس مورد پیش - از چه جهت این پدیده مؤید و مداوم ساختن سخت‌کیشی، [همگون کردن اعضای یک انجمن از این طریق که به آن اجازه دهند اعضای خود را خود تعیین کند]، به صورتی قطعی به ترمز کردن پیشرفت علمی منجر می‌شود.

● آرزوی من این است که همان‌طور که این مطلب در عرصه ژورنالیسم در حال حاضر در جریان است، در مورد علم هم صحت یابد. روزنامه‌نگاران تأملی در باب حرفه خود ترتیب داده و از تعدادی جامعه‌شناس دعوت کرده‌اند در آن حضور یابند و برآورد جامعه‌شناسانه خود را از ژورنالیسم ارائه کنند. می‌توان امید داشت که در حوزه علم هم چنین واقعه‌ای رخ دهد و خودتحلیلی^۱ جمعی با اندیشه علمی جمع شود. یعنی از جامعه‌شناس همچون نوعی سرعت‌بخش - تحلیل‌گر^۲، برای یک تأمل روشی مجموعه‌ای از اهل علم بر روی خود، استفاده شود. اگر قرار است از این احتراز کنیم که علم بر اساس منطقی «ساختارها قویتر از افراد» به پیشرفت خود ادامه دهد (در این

1- Auto-analyse

2- Catalyseur-analyseur

باره به مشکلات ناشی از زیست‌شناسی، پیشرفت تولید با امدادهای پزشکی و غیره اشاره می‌شود)، لازم است نوعی روش‌فکر جمعی براساس الگوی اصحاب دایرةالمعارف ایجاد شود. اما هر دانشمندی تخته‌بند حدود دانش خود و مسائلی است که در نوک پیکان تحقیق او قرار دارد؛ علم سریع پیش می‌رود و برای انجام تحقیقات تجربی و آزمایشگاهی، در جریان بودن و مطالعه مجلات علمی خود به قدر کافی دشوار است. از کجا می‌توان نیروی اجتماعی‌ای یافت که بتواند اهل علم را ملزم کند بخش کوچکی از انرژی و وقت خود را (این مورد اخیر از همه کمیاب‌تر است) برای فکر کردنی جمعی بر روی آنچه انجام می‌دهند، یعنی علم‌ورزی، اختصاص دهند؟ سؤال این است.

○ اگر اقدامی شبیه آنچه اشاره کردید روزی تحقق یابد، می‌توان شرط بست که تعدادی از حامیان اصلی سخت‌کشی در مقابل آن بیکار نخواهند نشست. در آن صورت شما بلافاصله به عنوان یکی از همبستگان الحاد [علمی] ملاحظه می‌شوید...

● قهراً. تقریباً بنا به تعریف چنین است. این جمله باشلارد را شما می‌شناسید: «علمی نیست مگر این که علم به پنهان باشد.» این جمله هنگامی که بحث بر سر فیزیک باشد، بی‌درنگ پذیرفته می‌شود: در اینجا پیش‌دانسته‌ها^۱ و پیش‌پنداشته‌هایی^۲ هست، علم باید شکاف میان این دو، یعنی اطلاعات ابتدایی و آنچه را در مورد حقیقت مطلب حدس زده می‌شود، پر کند. اما وقتی بحث بر سر جوامع است، کار به این سهولت نیست: در حوزه اجتماع اگر علم به پنهان، پنهان است، تا حدودی به این خاطر است که کسانی هستند که منافع‌شان در پنهان کردن آن است. اکتشاف و پرده‌برداری علمی که در مورد رشته‌ای چون نجوم مورد تصویب و تحسین قرار می‌گیرد، در مورد

1- Prénotions

2- Présupposés

جامعه‌شناسی، از طرف کسانی که منافعی‌شان مستتر در پنهان‌ها و رازهاست، مورد شمات و تقبیح است.

○ در مورد این افرادی که پیشتر محقق بوده‌اند و بعداً کارپرداز^۱ هم شده‌اند و به پشتوانه قدرت، گاه بدون ارزیابی درست، در مورد شغل محققان و اعطای اعتبارات تحقیقاتی تصمیم می‌گیرند، چه نظری دارید؟

● دیوان‌سالاری تحقیق، منطقی دارد که باید با کلر پردازان علمی که نادراً از محققان تراز اولند و همیشه مایل نیستند مبتکران و نوآوران را بنوازند و با کمیسیون‌ها که روحیاتشان کمتر به شهادت لازم برای شرط‌بندی‌های علمی نزدیک است تا به احتیاط لازم برای مصاحبه‌های سیاسی، پیش برود. و بر جایی می‌گوید کسانی که رئیس دانشگاه یا رئیس دانشکده می‌شوند، بهترین محققان نیستند، اگر هم قبلاً بوده‌اند، به علت نداشتن فرصت کافی برای حفظ خبرویت خود، بعداً دیگر نخواهند بود. این هم یکی از تناقضات بزرگ جامعه‌ماست که در آن علم به عامل تولید اساسی بدل شده است، ولی مشکل مدیریت علمی که جز شکلی از مدیریت درون‌جوش^۲ نمی‌تواند باشد، حل نشده مانده است.

○ می‌توان فهمید چرا قدرت سیاسی به چنین محافظه‌کاری‌ای راضی می‌شود، از چیزهای دیگر که بگذریم، این او را از این که مورد تهدید قرار بگیرد، حفظ می‌کند. اما در مقابل سخت می‌توان فهمید چرا قدرت اقتصادی این نوع محافظه‌کاری را می‌پذیرد. یک علم خوب آیا مولد سود نیست؟

● من مطمئن نیستم که کارفرمایان و مدیران فرانسوی فهمیده باشند تا چه حد علم یک عامل تعیین‌کننده تولید است، تا چه حد مایه گذاشتن در سرمایه فرهنگی در تعیین نتیجه مؤثر است (یکی از بدیهی‌ترین علل «معجزه ژاپنی»

1- Administrateur

2- Autogestion

که زبانزد خاص و عام است، تلاش تربیتی فوق‌العاده‌ای است که تقریباً به تمام نوجوانان تحمیل می‌شود). اگر چنین بود [کارفرمایان فرانسوی اهمیت علم را دریافته بودند]، ممکن نبود با امر تحقیق چنان برخورد شود که اینک می‌شود. این واقعیت که ما گاه رهبرانی داریم که از مدارس بزرگ علمی فارغ‌التحصیل شده‌اند به پیشرفت درک ما از مکان و موقع علم در تولید کمکی نمی‌کند. این‌ها کسانی هستند که دنباله‌جستار علمی را رها کرده‌اند تا قدرت را به دست گیرند: از دیدگاه پژوهش و تحقیق این‌ها نیروهای تلف‌شده و از میان رفته‌اند و چندان هم امکان این را ندارند که تحقیق را ابزار توسعه اقتصادی کنند.

در عین حال جامعه‌شناسی نقش خود را در جلوگیری از استفاده نامشروع و خارج از قاعده از علم، و از صاحب‌منصبان علمی (اعم از این که واقعی باشند یا ظاهری) نیز باید ایفا کند. شاید جامعه‌شناسی تنها ضد قدرت انتقادی بُرنده در جوامعی باشد که در آن‌ها قدرت‌ها به علم، راستین یا دروغین، مسلح می‌شوند تا حکومت کنند و به خصوص برای این که سلطه خود را مشروع نمایند. ما به دوره‌ای وارد شده‌ایم که دوره عوام‌فریبی عقلانی یا عقلایی شده است. منطق مراجعه به آرای عمومی که همان منطق نظر سنجی یا مصاحبه مستقیم تلویزیونی یا تحقیقات میدانی تجارتنی یا سیاسی است (همان‌گونه که در حال حاضر از رهگذر تمام اقداماتی که مشخص‌ترین آن برقراری مجدد مجازات حبس ابد است)، می‌تواند جامعه را به سمت ابتدایی‌ترین اشکال وحشیگری سوق دهد که در حقیقت تمامی نهادهای دموکراتیک، خصوصاً نهادهای پارلمانی و قضایی، برای جلوگیری از چنین خشونت‌هایی به وجود آمده‌اند.

پیوست دوم:

روشنفکران و دولت^۱

○ آخرین شماره از مجله علمی که زیر نظر شما منتشر می‌شود (Actes de la recherche en sciences sociales) به موضوع رنج پرداخته است. در آن مصاحبه‌هایی با افرادی صورت گرفته است که معمولاً رسانه‌ها جایی به آن‌ها نمی‌دهند: کسانی چون جوانان محلات فقیرنشین، کشاورزان خرده‌پا و یا کارمندان، مدیر یک مدرسه مسئله‌دار به عنوان نمونه، به مرارت‌های شخصی خود اشاره می‌کند: از جمله این که به جای مدیریت تعلیم و تربیت که مسئولیت اوست، برخلاف میلش به یک پلیس تبدیل شده است. شما فکر می‌کنید که این نوع شهادت‌های فردی و قصه‌سرایی‌های زندگی می‌تواند زمینه‌ساز نهم یک بحران اجتماعی باشد؟

● در جریان پژوهشی که ما دربارهٔ مصایب اجتماعی صورت دادیم، با افراد زیادی، مثل همین مدیر مدرسه، برخورد کردیم که زیر فشار تناقض‌های اجتماعی دچار دردمندی‌های فردی شده‌اند. به عنوان نمونه‌ای دیگر می‌توان به مدیر پروژه‌ای اشاره کرد که مسئول هماهنگی فعالیت‌های اجتماعی در یک «محل مسئله‌دار»^۲ شهر کوچکی در شمال فرانسه است. او با تناقضاتی دست به گریبان است که بغرنج‌ترین حالتی است که تمامی کسانی که «مسئول امور

۱- مصاحبه با لوموند دیپلماتیک.

۲- Quartier difficile به محلاتی گفته می‌شود که در آن‌ها رنگین‌پوستان، مهاجران، سفیدهای کوچک، و در نتیجه، بیکاری، فقر و جرم از چگالی بالاتری برخوردارند. م.

اجتماعی» نامیده می‌شوند، در حال حاضر تجربه می‌کنند: کسانی همچون مددکاران اجتماعی، مربیان، عناصر دون‌پایه قضائی و اساتید و معلمان. این‌ها مجموعه‌ای را تشکیل می‌دهند که من آن را دست چپ دولت می‌نامم. مجموعه نیروهای وزارتخانه‌هایی که به وزارتخانه‌های هزینه‌بر مشهورند و، درون دولت ردپای منازعات اجتماعی گذشته را حفظ می‌کنند. این‌ها با دست راست دولت، وزارت اقتصاد، بانک‌های دولتی و خصوصی و با هیأت وزرا در تعارض اند. بسیاری از جنبش‌های اجتماعی که ما شاهد آن هستیم (و خواهیم بود) در واقع بازتاب شورش اشرافیت کوچک دولت علیه اشرافیت بزرگ آن است.

○ شما چگونه این به خشم آوردن، این اشکال ناامیدی و شورشگری را تبیین می‌کنید؟

● گمان من است که دست چپ دولت احساس می‌کند که دست راست آنچه را که به واقع دست چپ انجام می‌دهد، دیگر نمی‌فهمد یا نمی‌خواهد. به هر حال نمی‌خواهد هزینه آن را پردازد. یکی از علل عمده ناامیدی این افراد ناشی از این است که دولت پای خود را از بعضی بخش‌های حیات اجتماعی که به او تعلق داشته و مسئولیتش بر عهده او بوده است، بیرون کشیده یا در حال بیرون کشیدن است: مواردی همچون مسکن عمومی، رادیو و تلویزیون عمومی، مدارس عمومی، بیمارستان‌های عمومی و غیره. این رفتار دولت، دست‌کم برای بعضی از این افراد، موقعی حیرت‌آورتر و رسواتر می‌شود که قدرت در دست یک حکومت سوسیالیست است که علی‌القاعده می‌توان از آن انتظار داشت که خدمات عمومی را همچون خدماتی که بدون تبعیض به همه عرضه می‌شود، تضمین کند... در این جاست که گمان می‌رود دچار یک بحران سیاسی باشیم، یک ضد پارلماناریسم، در واقع نوعی تردید را در این که «دولت مسئول منافع عمومی است»، کشف می‌کنیم.

این موضوع که سوسیالیست‌ها آن‌قدرها هم که ادعا کرده‌اند سوسیالیست نبوده‌اند کسی را شگفت زده نمی‌کند. زیرا زمانه، زمانه دشواری است و مجال تدبیر و تغییر چندان فراخ نیست. شگفت‌آور این است که این‌ها به محدود کردن حوزه امور همگانی و عام‌المنفعه کمک کردند. از تمامی ابزارها و سیاست‌ها، خصوصاً رسانه‌ها برای رواج شیوه‌های دولت رفاهی کمک گرفتند، و به ویژه، شاید از طریق گفتمان عمومی با ستایش بخش خصوصی (چنان‌که گویی روح تلاش و فعالیت بستری غیر از شرکت‌ها ندارد) به تشویق منفعت‌جویی فردی دست زدند. تمامی این حرکات نکته‌ای حیرت‌زا دارد، خصوصاً برای کسانی که در صف اول مسئولیت‌های به اصطلاح اجتماعی هستند و مأمورانند که نقایص غیرقابل تحمل منطق بازار را جبران کنند بدون این که اسباب انجام این مأموریت را به راستی در اختیار داشته باشند. در این شرایط چگونه ممکن است این احساس را نداشته باشند که کسی دائماً آنان را فریب می‌دهد و مأموریت‌شان را حاشا می‌کند؟

اگر چه میزان حقوق اعطاشده نشانه روشنی است از ارزشی که به کار و کارکنان ذی‌ربط داده می‌شود و تحقیر یک کارکرد پیش از هر چیز با پاداش کمایش ریشخند آمیزی معلوم می‌شود که برای آن تعیین می‌گردد، با این حال باید از دیرباز این نکته فهمیده می‌شد که شورش مسئولان امور اجتماعی، یعنی کسانی که به دلیل موقعیت شغلی خود بیشترین برخورد را با مسایل و مشکلات اجتماعی دارند، مرز مسایلی چون میزان دریافتی و حقوق و مزایا را پشت سر خواهند نهاد.

○ آیا گمان شما این است که حیطة عمل رهبران سیاسی تا این اندازه محدود است؟
● امروزه دیگر هیچ‌کس نیست که نفهمیده باشد این حیطة محدودتر از آن است که گروه‌های سیاسی وانمود می‌کنند. اما دست‌کم یک حوزه هست که در

آن حکمرانان آزادی عمل بسیاری دارند، و آن عبارت است از حوزه‌نمادها، الگو بودن رفتار تمامی عناصر دولت، به ویژه هنگامی که این دولت خود را وابسته به سنت فداکاری در راه منافع محروم‌ترین لایه‌های جامعه معرفی می‌کند، به قوت مطرح است. اما هنگامی که نه فقط نمونه‌هایی از فساد مالی (گاه شبه‌رسمی همراه با پاداش دادن به بعضی کارمندان عالی‌رتبه) یا استفاده نامجاز از خدمات عمومی دیده می‌شود، بلکه تمامی انواع رویکردهای با اهداف شخصی به ثروت‌ها، منافع و خدمات عمومی از قبیل قوم و خویش‌گرایی، رفیق‌بازی (رهبران ما دوستان فردی زیادی دارند)، جلب مشتری مشهود است، چگونه می‌توان ادعای الگو بودن دولت را پذیرفت؟

و من از منافع نمادین سخن نمی‌گویم! تلویزیون بی‌شک بیشتر از ارتقاء، به قهقرای فضیلت‌های مدنی کمک کرده است. تلویزیون شخصیت‌های اجتماعی را به روی صحنه سیاسی و روشنفکری می‌کشانند، برای این که خودنمایی کنند و ارزش خویش را تثبیت کنند، چیزی که در تناقض مطلق با ارزش‌های اخلاص و فداکاری در خفا برای منافع جمعی است که یک کارمند یا نظامی مدافع میهن به آن تشویق می‌شود. همین دغدغه ارزشمند جلوه کردن (گاه به خرج رقبا) است که توضیح می‌دهد چرا اعلام و تبلیغاتی کردن خدمات تا این حد رایج شده است.

به نظر می‌رسد که برای بسیاری از وزرا هیچ اقدامی ارزش ندارد مگر این که بتواند اعلام شود و به محض آن که خبر آن انتشار یافت به منزله اقدامی به اتمام رسیده تلقی شود. خلاصه آن‌که، فساد بزرگ که افشاء آن، به خاطر آفتابی کردن شقاق میان فضایل ادعایی و اعمال واقعی، رسوایی به بار می‌آورد چیزی جز «ضعف‌های» کوچک معمولی، تجمل‌گرایی، پذیرش شتاب‌زده امتیازات مادی و معنوی نیست.

○ در برابر این موقعیتی که شما ترسیم می‌کنید، به عقیده شما واکنش شهروندان چیست؟

● اخیراً مقاله‌ای از یک نویسنده آلمانی دربارهٔ مصر قدیم مطالعه می‌کردم. او نشان می‌دهد که چگونه، در عصری که عصر بحران اعتماد به دولت و تمثیت عمومی است، شاهد شکوفایی دو چیز هستیم: نزد زمامداران، فساد متناسب با افول حرمت امور همگانی و عام‌المنفعه و، نزد عامه، مذهب‌گرایی فردی منضم به ناامیدی در باب دستاویزهای این جهانی. به همین ترتیب امروزه ما احساس می‌کنیم که شهروند با احساس پرتاب‌شدگی به بیرون از حوزهٔ دولت (که، در نهایت، از او به جز همکاری مادی اجباری هیچ چیز، به خصوص چیزی از سنخ رشد یا شور و شوق نمی‌طلبد)، دولت را طرد می‌کند و با آن همانند یک قدرت بیگانه معامله می‌کند که به دنبال بهره‌گیری از منافع افراد است.

○ شما از حوزه عمل فراخ حکمرانان در حیطة نمادها سخن گفتید. این مطلب محصور در مواردی که اشاره کردید نمی‌شود. شامل گفته‌ها، قول‌ها و آرمان‌های خیزش کوب نیز می‌شود. نارسایی موجود در این خصوص از کجا ناشی می‌شود؟

● دربارهٔ سکوت روشنفکران زیاد گفته‌اند. آنچه مرا به شگفتی وامی‌دارد سکوت سیاست‌پیشگان است. آنان به طرز تعجب‌آوری از فقر آرمان‌های جنبش‌آفرین رنج می‌برند. بی‌شک به این سبب که حرفه‌ای کردن سیاست و شرایطی که در میان گروه‌های سیاسی از داوطلبان این حرفه توقع می‌رود شخصیت‌های دارای شور و شوق و الهام را مستثنی می‌کند. نیز این نکته که فعالیت سیاسی با به قدرت رسیدن جماعتی تعریف می‌شود که در دانشگاه‌های علوم سیاسی آموخته‌اند که برای جدی بودن یا برای پرهیز از قدیمی جلوه کردن، بهتر است از مدیریت مرکز سخن گفت تا از خودگردانی و در هر حال باید ظواهر (یعنی زبان) عقلانیت اقتصادی را از خود بروز داد، می‌تواند دلیلی مکمل باشد.

تمامی این نیمه‌ماهران در کار اقتصاد از به حساب آوردن هزینه‌های واقعی فقر مادی و اخلاقی قصور می‌ورزند چون در اقتصادگرایی حاد و کوتاه‌نظری جهان‌بینی صندوق بین‌المللی پول که خلل‌هایی هم در روابط شمال-جنوب درمی‌اندازد زندانی‌اند؛ فقری که تنها پیامد قطعی سیاستی است که توجیه اقتصادی نشده است. تبهکاری، جنایت، اعتیاد، تصادفات و غیره [هزینه‌هایی است که فقر تحمل می‌کند]. در این جا هم، دست راست که از بحث تعادل مالی به ستوه آمده است، آنچه را که دست چپ انجام می‌دهد از یاد می‌برد، دست چپی که رودررو با عوارض اجتماعی و گاه پرهزینه «اقتصادهای بودجه‌ای» است.

○ ارزش‌هایی که فعالیت‌ها و کمک‌های دولت براساس آن استوار شده بود دیگر معتبر نیست؟

● این ارزش‌ها اغلب به دست کسانی که محافظ آن محسوب می‌شوند، بی‌اعتبار شده‌اند. کنگره زن و قانون عفو عمومی بی‌اعتباری بیشتری برای سوسیالیست‌ها به بار آورد تا ده سال برنامه‌های تبلیغاتی ضد سوسیالیست دست‌راستی‌ها، یک هوادار «بریده» (به تمامی معانی کلمه) بیش از ده رقیب خرابی به بار می‌آورد. ده سال قدرت سوسیالیسم تخریب اعتقاد به دولت و ویرانی دولت و انهاده شده به تقدیر^۱ را که در سال‌های دهه هفتاد به نام لیبرالیسم بنا نهاده شد، به تمامیت رساند.

○ اگر قرار باشد آرمانی را تعریف کنیم عبارت از بازگشت به معنای دولت و امر همگانی عام‌المنفعه خواهد بود. شما با نظر همه موافق نیستید؟

● نظر همه نظر کیست؟ کسانی که در روزنامه‌ها می‌نویسند، روشنفکرانی که «کمترین کار دولت» را می‌ستایند و قدری سریع همگان و منفعت همگانی

را برای همگان به خاک می‌سپارند... در این جا ما با مثال الگواری از پدیده «باور رایج» روبه‌رویم که می‌رود نظریه‌های کاملاً مناقشه‌آمیز را به بهانه یک اجماع ادعا شده از دایره بحث و مناقشه به یک‌باره بیرون نهد. کارهای جمعی «روشنفکران جدید» که فضای مساعدی برای بازنشسته کردن دولت و، به گونه‌ای وسیع‌تر، برای تابع کردن نسبت به ارزش‌های اقتصادی ایجاد کردند، شایسته تحلیل و بررسی است.

من به آن چیزی می‌اندیشم که «بازگشت فردگرایی» خوانده شده است، نوعی پیش‌گویی که نفس پیش‌گویی به تحقق آن می‌انجامد، و به دنبال ویران کردن مبانی فلسفی و به ویژه تعبیر مسئولیت اجتماعی (در حوادث مربوط به کار، بیماری یا فقر)، است که فتح بنیادین تفکر اجتماعی (و جامعه‌شناختی) محسوب می‌شود. بازگشت به فرد، بازگشت به مسئولیت فردی نیز هست (یعنی می‌توان فرد قربانی مصایب را به بهانه این که خودش مسئول آن مصایب است سرزنش کرد) و او را به فعالیت فردی (به روی پای خود ایستادن) موعظه کرد، همه این‌ها تحت پوشش ضرورت لایزال تکرار شده کاهش هزینه‌های شرکت بیان می‌شود.

واکنش ترس از گذشته که بحران ۱۹۶۸ فرانسه، یعنی انقلاب نمادینی را که همه حاملان کوچک سرمایه فرهنگی را به خود آورد، ایجاب کرد شرایط مساعدی برای بازسازی و تعمیرات فرهنگی به وجود آورد که ضمن آن «تفکر علم سیاست» به جای «تفکر ماثو» نشست. جهان روشنفکری امروز میدان مبارزه‌ای است که به دنبال ایجاد و طرح «روشنفکران جدید»، در نتیجه دادن تعریف جدیدی از روشنفکر و نقش سیاسی او، از فلسفه و از فیلسوفی است. بر این مبنا روشنفکر از این پس درگیر جدال‌های مبهم «نئوآرونین» یک فلسفه سیاسی فاقد مهارت‌های فنی، یک علم اجتماع فروکاسته به تحلیل

سیاسی شب‌نشینی‌های انتخاباتی، و به تفسیر بی‌دروپیکر نظرسنجی‌های اقتصادی بدون روش خواهد بود. افلاطون واژه بسیار مناسبی برای این افراد داشت: دکسوزوف یعنی کارشناس عقاید که خود را دانشمند می‌پندارد، چنین کسی مسائل سیاسی را در قالب مفاهیمی بیان می‌کند که مدیران، بازرگانان، افراد سیاسی و روزنامه‌نگاران سیاسی (یعنی تمام کسانی که می‌توانند به نظرسنجی‌ها دل خوش کنند) با آن مفاهیم سخن می‌گویند.

○ شما به افلاطون اشاره کردید. آیا حوزه عمل جامعه‌شناسی به محدوده فیلسوف نزدیک می‌شود؟

● جامعه‌شناس همچون فیلسوف در برابر عقیده‌شناس^۱ قرار می‌گیرد، از این حیث که بدیهیات و خصوصاً بدیهیاتی را که در قالب پرسش بیان می‌شود، اعم از این که متعلق به خود او یا دیگران باشد، به پرسش و پژوهش می‌نهد. این همان چیزی است که عقیده‌شناس را دچار حیرت می‌کند، کسی که در رد تقلید سیاسی که پذیرش ناخودآگاه عقاید عام تحمیل می‌کند، یک پیش‌داوری سیاسی می‌بیند؛ عقاید عام در معنای ارسطویی آن: یعنی مفاهیم و نظریاتی که به وسیله آن‌ها استدلال می‌شود، اما درباره آن‌ها استدلال نمی‌شود، دلیل‌های بدون دلیل یا بدیهیات اولیه.

○ آیا شما در پی آن نیستید که جامعه‌شناس را بر مسند فیلسوف-شاه یا حکیم حاکم بنشانید که تنها او می‌داند مشکلات حقیقی کجاست؟

● آنچه من از آن دفاع می‌کنم امکان و ضرورت روشنفکر نقاد و پیش از همه نقد عقیده روشنفکر است آن‌گونه که عقیده‌شناس روایت می‌کند. دمکراسی واقعی در غیاب یک ضدقدرت نقاد وجود ندارد. روشنفکر یکی از مصادیق این ضدقدرت نقاد و باعظمت‌ترین آن‌هاست. به همین دلیل من

گمان می‌برم که بی‌اعتبار کردن روشنفکر متقد، اعم از زنده یا مرده - مارکس، نیچه، سارتر، فوکو و دیگرانی که در ستون «متفکران ۶۸» نظریه پردازان شورش چپ‌گرای سال ۱۹۶۸ در فرانسه ردیف می‌شوند - همان قدر خطرناک است که بی‌اعتبار کردن امر همگانی و فقره اخیر در ذیل همان اقدام کلی تعمیر و بازسازی فکری جامعه قرار می‌گیرد.

البته من دوست می‌دارم که روشنفکران، همگی، همواره به بلندای مسئولیت سترگ تاریخی که بر دوش آنان نهاده شده است بوده باشند؛ دوست می‌دارم که آنان همواره در عمل خود نه تنها اقتدار اخلاقی بلکه خبرویت فکری خود را نیز داخل کنند. همچون پیر ویدال - ناکت^۱ که تمامی تسلط خود را بر روش تاریخی، در یک نقد راجع به استفاده‌های نابجا از تاریخ مایه گذاشته است. منظور این است که به قول کارل کراوس^۲ «میان دو شر من کوچک‌تر را انتخاب نمی‌کنم». اگر من اغماض چندانی نسبت به «مسئولان» ندارم، نسبت به این روشنفکران همه‌دان و همه‌نویس که محصول سالیانه‌شان عبارت است از دو تذکر اداری، سه تا جنگ مطبوعاتی و چند حضور تلویزیونی احساس لطف به مراتب کمتری دارم.

○ در این صورت چه نقشی را برای روشنفکران به ویژه در ساختن اروپا آرزو می‌کنید؟

● آرزوی من این است که نویسندگان، هنرمندان، فلاسفه، و دانشمندان بتوانند در تمامی حوزه‌های حیات جمعی که در آن صاحب نظراند، آراء خویش را بیان کنند. من برآنم که اگر منطق حیات روشنفکری یعنی منطق استدلال و نقض به حیات همگانی و عموم مردم هم سرایت کند، همه از برکت

1- P.Vidal-Naqutd

2- Karl Kraus

آن بهره‌مند خواهند شد. در حالی که فعلاً این منطق سیاست، یعنی منطق اتهام، هتاکی، «شعارزدگی» و تکذیب تفکر رقیب است که غالباً به حیات روشنفکری سرایت می‌کند. نیکو است اگر «آفرینشگران» بتوانند رسالت خدمت به همگان و گاه نجات همگانی را به انجام برسانند.

طرح مسئله در حد و اندازه اروپا رفتن به سطحی برتر از کل‌گرایی و جهان‌نگری است، تعیین یک مرحله در مسیر دولت جهان‌نگر است که، حتی در مواردی که به امور روشنفکری راجع است، هنوز با واقعیت فاصله زیادی دارد. اگر قرار باشد که اروپا محوری جانشین ملی‌گرایی‌هایی شود که از دست کهنه ملت‌های سلطه‌گر زخمی است، آنچنان بردی در کار نخواهد بود. در شرایطی که آرمان شهرهای بزرگ قرن نوزدهمی تمامی فساد و تباهی خود را بیرون ریختند، ضروری است شرایطی برای یک کار جمعی در جهت بازسازی جهان آرمان‌های واقع‌بینانه فراهم شود که در به جنبش درآوردن اراده‌ها بدون نیاز به رازآلود کردن وجدان‌ها و آگاهی‌های ماورائی توانا باشد.

نمایه نام‌ها

بالتراک ۱۰۲، ۳۵	آ
برتون ۲۲۲	آدورنو ۸۸
برموند ۱۰۷	آرتود، آنتونی ۱۰۷
برنارد، توماس ۱۳۳، ۱۳۲	آرون، ریمون ۱۱
بروکنو ۸۸	آلتوسر، ۱۱ ۲۳۴
برونتیر ۱۰۸	آتوان ۱۰۰
بشلار، گستون ۲۸، ۲۰	الف
بلوخ، مارک ۱۵۶	اپل ۲۳۰
بلور، دیوید ۱۲۲	ارسطو ۱۸۳، ۲۱۴
بنونیست ۳۸، ۹۲	اریون ۱۳۴
بوڈن، ریمون ۱۱	اسپینوزانی ۵۴
بورديو، پی‌یر ۸، ۹، ۱۰، ۱۱، ۱۲، ۱۳	افلاطون ۲۰۴، ۲۸۹، ۲۹۱، ۳۳۷
۱۴، ۱۵، ۱۶، ۱۷، ۱۸، ۱۱۳، ۱۲۳	الستر جان ۲۴۶
۱۲۷، ۱۳۵، ۱۶۸، ۲۲۸، ۲۹۴، ۲۹۶	الیاس ۶۶، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۷، ۱۷۶
۲۹۷، ۲۹۹، ۳۱۰	۲۱۹، ۲۱۸
بوورس، ژاک ۳۰۰، ۳۰۸	الیوت، تی.اس. ۸۲
بیکر، گری ۲۶۱، ۲۷۳	اندرسن ۱۸۱
پ	ب
پاسکال ۴۴، ۱۲۴، ۳۲۳	بارتز ۸۱
پروست ۱۱۶	باشلارد ۳۲۷، ۳۲۱

ش	شکسپیر ۱۱۲	پیکارد ۸۱
	شورتر ۱۸۱	ت
ف	فاکنر ۱۱۲، ۱۰۳	تیلی، شارل ۱۴۴
	فلویر، گوستاو ۳۵، ۸۶، ۱۰۲، ۲۶۹	تینی یانف ۸۶
	فوکو، میشل ۸، ۸۳، ۸۴، ۸۵، ۸۶، ۹۱	ج
	۳۳۸، ۱۳۴، ۹۴	جویس ۱۰۳
ک	کاسیرر، ارنست ۲۰، ۲۹، ۸۳، ۱۶۶	چ
	۱۷۴	چامسکی ۲۹۴، ۲۹۵
	کانت ۴۱، ۱۱۳، ۳۰۱، ۳۰۳، ۳۰۴	د
	۳۱۶، ۳۰۸	دریدا، ژاک ۲۴۳
	کراوس، کارل ۳۳۸	دورکیم ۵۷، ۱۳۴، ۱۳۹، ۱۵۱، ۱۶۶
	کریپکی ۱۱۴	۲۱۳، ۱۷۴، ۱۶۷
	کلسن ۲۱۵	دوشام ۲۷۰، ۲۷۱
گ	گلدمن ۸۸	ر
ل	لوکاچ ۸۸	رایل ۲۹۹
م	مارکس ۴۱، ۴۲، ۴۳، ۷۳، ۱۶۸، ۱۷۰	روب - گریه، الن ۱۱۲
	۳۳۸، ۲۳۲، ۲۳۱، ۱۷۷، ۱۷۴	روشفوکو، آل ۱۲۷، ۲۲۰
	مرتون، روبرت ۱۲۱، ۱۲۲	ز
	موس ۱۵۱، ۱۶۲، ۲۳۹، ۲۷۱، ۳۱۱	زلیزر، ویوی یانا ۲۴۴
ن	نیچه ۳۳۸	زیف ۱۴۴
و	ویر ۵۸، ۹۳، ۱۴۱، ۱۴۴، ۱۷۴، ۲۱۳	ژ
	۲۵۲، ۲۵۴، ۲۵۹، ۲۹۱، ۳۲۸	ژاکوبسن ۱۰۷
ه	هگل ۴۱، ۸۵، ۱۳۴، ۱۳۸، ۱۶۵	ژوآنا، آرت ۱۶۰
	هیوم ۱۷۲، ۱۷۳	ژید، آندره ۲۰۰
		س
		سارتر ۸۶، ۸۸، ۲۲۲، ۳۳۸
		سایر، درک ۱۵۲
		سپنسر ۲۱۳
		ستروس، لوی ۱۱، ۱۷۱، ۲۲۹، ۲۳۹
		۲۴۰، ۲۴۳، ۲۹۵، ۳۲۶
		سیکورل ۲۹۱
		سیمون، کلود ۱۰۳
		سیمیانند ۲۶۶

نمایه موضوعات مهم

۱۰۵، ۱۲۷، ۲۲۲، ۲۳۷، ۲۶۷	اشرافیت ۱۱، ۵۷، ۵۹، ۶۰، ۶۱، ۶۲
حوزه اقتصادی ۶۸، ۲۱۳، ۲۱۴	۷۱، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۷۶، ۱۷۷، ۲۱۹
حوزه دینی ۹۳، ۱۲۲، ۱۷۵	۲۲۰، ۲۲۱، ۳۳۱
حوزه دیوان سالاری ۶۱، ۱۷۷، ۱۷۸	اشرافیت دولتی ۱۰، ۵۹، ۶۰، ۱۷۵
۱۷۹، ۲۰۳، ۲۱۵، ۲۸۴	۱۷۶
حوزه علمی ۱۶، ۸۵، ۹۰، ۱۲۴، ۱۲۸	اصول نگرش و تقسیم بندی ۱۷، ۳۷
۱۲۹، ۲۰۳، ۲۲۲، ۲۳۳، ۳۰۲، ۳۰۸	۶۳، ۱۶۶، ۲۱۷
۳۰۹، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴	اصول نگرش و طبقه بندی ۱۶۷، ۱۷۳
حوزه قدرت ۵۱، ۶۵، ۶۹، ۷۲، ۷۵	۲۰۲، ۲۰۶
۷۶، ۷۷، ۹۷، ۹۸، ۹۹، ۱۰۰، ۱۴۴	اقتصادگرایی ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۳۷، ۲۳۸
حوزه قضایی ۱۵۶	۲۷۳، ۳۳۵
حوزه هنری ۹۰، ۹۹، ۱۲۲، ۲۰۳، ۲۱۴	انقلاب نمادین ۳۳۶
۲۲۲، ۲۲۵، ۲۶۷، ۲۷۲، ۳۰۲	بی طمعی ۱۳، ۱۷۷، ۱۷۹، ۱۹۸، ۲۰۲
خاص گرایی ۲۶	۲۰۴، ۲۱۶، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۱
خانواده ۸، ۶۴، ۱۴۸، ۱۵۹، ۱۶۴	۲۲۲، ۲۳۸، ۲۴۱، ۲۷۲، ۳۱۳، ۳۱۶
۱۶۸، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴	جهان شمول ۱۲، ۱۸، ۲۰، ۱۰۸، ۱۳۸
۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰	۱۵۳، ۱۵۴، ۱۹۸، ۲۰۸، ۲۱۶، ۲۲۲
۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۶	۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۹
۲۱۴، ۲۲۲، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۹، ۲۶۱	۲۳۰، ۲۳۱، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴
۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۷۳	۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲
۲۷۸، ۲۸۴، ۲۸۶، ۲۹۶	۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۸
خشونت نمادین ۱۴۱، ۱۶۵، ۲۵۴	جهان شمول شدن ۲۲۲، ۳۰۳، ۳۱۴
۲۵۵، ۲۶۹، ۲۸۶، ۳۱۴	۳۱۵، ۳۱۶
دادوستد ۱۸۳، ۲۳۹	حسن تعبیر ۲۴۸، ۲۵۲، ۲۵۹، ۲۶۸
دلایل عملی ۱۲	۲۷۵، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۵
دولت ۱۱، ۱۲، ۱۳، ۵۲، ۵۹، ۶۰، ۷۶	حوزه ادبی ۸۲، ۹۰، ۹۴، ۹۷، ۱۰۰

نمایه موضوعات مهم □ ۳۴۳

سرمایه فرهنگی ۳۳، ۳۴، ۴۸، ۴۹، ۵۰، ۵۴، ۵۶، ۶۱، ۶۴، ۶۵، ۷۷، ۹۸، ۱۴۳، ۱۵۰، ۱۵۵، ۱۶۱، ۱۷۵، ۳۲۸، ۳۳۶

سرمایه نمادین ۷۴، ۹۴، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۴۴، ۱۴۶، ۱۴۹، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۷۵، ۱۸۹، ۱۹۲، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۶۹، ۲۷۱

سود ۱۹۹، ۲۳۸، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۷۲، ۲۸۲، ۲۸۴، ۳۱۳، ۳۱۷، ۳۲۸

سوژه ۷، ۱۱، ۱۲، ۲۱، ۲۲، ۲۳، ۱۱۹، ۲۰۶، ۲۰۸، ۲۱۰، ۲۳۴، ۲۴۹

عادت‌واره ۱۳، ۱۵، ۱۶، ۱۷، ۲۱، ۲۷، ۳۵، ۳۷، ۶۳، ۱۱۸، ۱۳۰، ۲۰۶، ۲۰۸، ۲۱۸، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۴۶، ۳۰۰

عام‌گرایی ۱۲، ۱۲۴، ۱۵۳، ۱۷۷، ۹۰، عامل

عامل اجتماعی ۱۶، ۱۲۰، ۲۳۳، ۲۴۳، ۲۴۶، ۲۴۸، ۳۱۳

عقلانیت ۲۱، ۵۸، ۱۹۹، ۲۲۶، ۲۹۴، ۳۳۴

حلت ۱۶، ۷۲، ۸۵، ۸۹، ۱۰۱، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۲۶، ۱۳۸، ۱۷۶، ۱۸۹، ۱۹۲، ۲۰۰، ۲۰۲، ۲۰۴، ۲۰۹، ۲۳۳، ۲۵۷، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۱۰، ۳۱۲

فاعل گزینشگر ۲۰۸، ۲۴۹

فرارونده ۱۱۷، ۱۸۵، ۲۰۸، ۲۲۹، ۲۳۹، ۳۰۹، ۳۱۰

فردگرایی ۷، ۱۱، ۲۱۸، ۲۲۹، ۲۹۴، ۳۳۶

فضای اجتماعی ۲۶، ۲۷، ۲۸، ۲۹، ۳۱، ۳۳، ۳۵، ۳۹، ۴۱، ۴۳، ۴۴، ۴۵، ۴۷

۱۱۷، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۱، ۱۷۳، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۹، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵، ۲۱۵، ۲۲۱، ۲۵۲، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۸۴، ۲۹۰، ۳۱۶، ۳۲۴، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۹

دولتی ۱۲، ۵۲، ۶۰، ۶۱، ۶۲، ۷۱، ۸۰، ۱۳۳، ۱۳۶، ۱۳۸، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۵۶

ذات‌گرایی ۸۵، ۳۰۵، ۳۰۷

رسمی ۵۰، ۵۷، ۱۰۲، ۱۱۵، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۳، ۱۳۶، ۱۳۸، ۱۴۹، ۱۵۶، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۷۷، ۱۷۹، ۱۸۸، ۱۹۳، ۱۹۴، ۲۲۱، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۶۵، ۲۶۷، ۲۷۵، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۷

ساختار ۱۱، ۱۷، ۲۱، ۲۸، ۳۳، ۳۹، ۴۳، ۴۸، ۵۴، ۶۵، ۶۷، ۶۸، ۷۴، ۷۵، ۷۸، ۸۹، ۹۰، ۹۴، ۹۶، ۹۷، ۱۰۱، ۱۰۳، ۱۰۵، ۱۱۱، ۱۱۹، ۱۲۴، ۱۵۵، ۱۵۹، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۸۴، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۱، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۷، ۲۳۴، ۲۳۹، ۲۵۳، ۲۵۷، ۲۷۸، ۲۸۶، ۳۰۷

ساختارگرایی ۷، ۸، ۱۱، ۲۱، ۴۴، ۸۳، ۱۷۱، ۲۹۶

سرمایه اجتماعی ۵۰، ۱۹۲، ۲۶۳

سرمایه دولتی ۱۴۴، ۱۷۶

سرمایه سیاسی ۴۶، ۵۱، ۵۲، ۲۹۱

مبادله ۱۰، ۷۳، ۷۴، ۱۵۸، ۱۸۸، ۲۱۴،
 ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷،
 ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۳، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۷۲،
 ۲۷۵، ۲۷۸، ۳۰۸
 مقدرات ۸۰، ۸۱، ۸۴، ۸۵، ۹۱، ۹۵،
 ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۶
 منفعت ۱۱۱، ۱۲۹، ۱۵۸، ۱۸۳، ۱۸۹،
 ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۵،
 ۲۰۶، ۲۱۳، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۸، ۲۱۹،
 ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۳۸،
 ۲۴۳، ۲۴۸، ۲۵۳، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۱،
 ۲۷۲، ۲۸۴، ۲۸۵، ۳۱۶، ۳۳۵
 موضع ۱۲، ۱۵، ۱۸، ۲۲، ۴۳، ۴۴، ۴۷،
 ۹۶، ۱۲۰، ۱۲۴، ۲۹۴، ۲۹۵، ۳۰۷،
 ۳۱۴، ۳۲۱، ۳۲۲
 موضع‌گیری ۴۴، ۱۳۵

۴۸، ۴۹، ۵۱، ۵۲، ۵۴، ۷۲، ۷۳، ۷۴،
 ۷۵، ۷۶، ۹۰، ۹۱، ۹۲، ۹۹، ۱۱۹، ۱۲۳،
 ۱۸۹، ۲۰۲، ۲۰۵، ۲۲۱، ۳۰۶
 فضای نمادین ۲۵، ۲۶، ۲۷، ۴۴، ۴۵
 قاعده ۱۳۵، ۱۵۷، ۱۷۲، ۱۸۳، ۲۲۳،
 ۲۵۸، ۲۶۳، ۲۹۵، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳،
 ۳۱۴، ۳۲۹
 قاعده‌مندی ۲۴۶
 کرم ۲۱۶، ۲۲۰، ۲۴۰
 کنش ۷، ۸، ۹، ۱۱، ۱۲، ۱۴، ۱۶، ۲۱،
 ۲۲، ۲۳، ۶۳، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۵۲، ۱۸۶،
 ۱۹۷، ۲۰۹، ۲۱۸، ۲۳۲، ۲۳۴، ۲۴۵،
 ۲۴۶، ۲۷۶، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۹۴، ۲۹۵،
 ۲۹۹
 کنشگر ۱۷، ۲۱، ۲۲، ۲۳، ۳۵، ۶۳،
 ۲۰۷، ۲۳۴، ۲۹۴



پی‌یر بوردیو، استاد کرسی جامعه‌شناسی در کلژ دو فرانس، رییس مؤسسه مطالعات عالی علوم اجتماعی پاریس و موسس نشریه پژوهش‌نامه علوم اجتماعی است که، به عنوان یک نظریه‌پرداز، در دانشگاه‌های معتبر آمریکا، آلمان و ژاپن تدریس کرده است. او صاحب تألیفاتی است که بعضی از آنها به آثار کلاسیک در جامعه‌شناسی و مردم‌شناسی تبدیل شده است.

بوردیو در این کتاب، که آن را عصاره فعالیت علمی خود می‌داند، گزارشی از بنیادی‌ترین نظریه‌پردازی‌های خود را عرضه می‌کند. نویسنده می‌کوشد به این سؤال که نظام اداری، نظام حقوقی، نظام آموزشی ... چگونه ساختارهای مطلوب دولت را بازتولید می‌کنند، پاسخ دهد. به عقیده او «باور رایج» که نقطه مقابل تحلیل علمی است، باعث به رسمیت شناخته شدن رشته‌ای از امور به عنوان امور عام، عقلانی و طبیعی می‌شود. بر همین مبنا، او عاملان اجتماعی را سوژه‌های آگاه آزاد نمی‌داند و برای علم شناخت اجتماع، دلیل متکی به عمل را از عمل متکی به دلیل برتر می‌نشاند.



موسسه انتشارات فلسفه



انتشارات نقش و نگار

تهران - انقلاب، ۱۲ فروردین، شهدای زاندارمیری، شماره ۱۱۸

تلفن: ۶۶۴۹۶۲۴۹-۶۶۹۵۰۷۲۵

ISBN 964-6235-29-8



9 789646 235298