

خلاصه کتاب نظریه کنش بوردیو
درس نظریه های جامعه شناسی ۲
دانشجو امید رحمدی
دانشگاه تربیت معلم (خوارزمی)
پژوهش علوم اجتماعی کارشناسی ارشد
بهار هزار و سیصد و نود و دو

مسئله این است که انسان در اجتماع چگونه، بر چه اساسی، تحت هدایت چه چیزی، کنش های خود را سامان می دهد. در شکل ساده ی آن می توان سوال را اینگونه طرح کرد که رفتار اجتماعی انسان تا چه پایه مبتنی بر آگاهی و انتخاب است و تا چه مایه از موجبیت های بیرونی تاثیر می پذیرد؟ پارادایم های جامعه شناختی عمدتاً بر اساس پاسخی که به پرسش فوق می دهند از هم تفکیک می شوند. بنابراین نظریه ی کنش در پارادایم های رقیب متفاوت است و این تفاوت گاه به حدی می رسد که آنچه را که یک پارادایم به بداهت درست می داند، پارادایم های دیگری به بداهت نادرست می داند. مثلاً پارادایم های سوژه محور که محاسبه ی عقلانی را بر مبنای کنش می دانند، نقش ساختارهای بیرونی را در هدایت کنش کم اهمیت نمی شمارند و متقابلاً، پارادایم های ساخت گرا سوژه را به ابژه فرو نمی کاهند. (بوردیو، ۱۳۸۱: ۷)

به این ترتیب سوال اصلی در شکل پیچیده تر آن به این صورت مطرح می شود که سود جویی، فداکاری، تظاهر، نوع دوستی، فراست، محاسبه، انتخاب، التزام و غیره، اعم از فردی و جماعتی، در اشکال آگاهانه و نیم آگاهانه و ناآگاهانه ی آن، در فضای هایی چون دنیای سیاست، دنیای علم، دنیای هنر، دنیای خانواده و چگونه و با چه نسبتی با هم ترکیب می شوند و چه نقشی در تحقق کنش اجتماعی دارند؟ (بوردیو، ۱۳۸۱: ۸)

فضای اجتماعی و فضای نمادین

پیش از هر چیز باید از این که ویژگی های یک گروه (اشراف، سامورائی ها، 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. (بوردیو، ۱۳۸۱: ۳۱)

فضای اجتماعی به این ترتیب ساخته می شود که عاملان و گروههای اجتماعی براساس جایگاهشان در توزیع آماری دو اصل تفاوت گذار تقسیم می شوند؛ این دو اصل که در جوامع پیشرفته چون آمریکا، ژاپن یا فرانسه تاثیر گذارترین عوامل اند، عبارت است از سرمایه ی اقتصادی و سرمایه ی فرهنگی. عاملان اجتماعی تا به آنجا با یکدیگر دارای مشترکات اند، که در این دستگاه دو بعدی به یکدیگر نزدیک باشند، و میزان تفاوت هایشان بستگی به این دارد که در این دستگاه چقدر از هم فاصله داشته باشند. (بوردیو، ۱۳۸۱: ۳۳)

عاملان اجتماعی در بعد اول بر اساس میزان کلی سرمایه ای که در شکل های متفاوت آن دارا هستند و در بعد دوم بر اساس ساختار سرمایه شان، یعنی بر اساس وزن نسبی هر یک از انواع مختلف سرمایه اقتصادی و فرهنگی که به صورت جداگانه دارا هستند، توزیع می شوند.

بنابراین در بعد اول که مهمتر است صاحبان میزان قابل توجهی از سرمایه ی کلی (یعنی مجموع دو نوع سرمایه ی اقتصادی و فرهنگی) همچون مدیر عامل ها (روسای شرکت ها)، صاحبان مشاغل آزاد (تجار) و اساتید دانشگاه به طور کلی در نقطه مقابل کسانی قرار می گیرند 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 سرمایه های اقتصادی و فرهنگی در مجموعه ی دارایی، اساتید دانشگاه (نسبتاً غنی تر در سرمایه ی فرهنگی تا در سرمایه ی اقتصادی) در نقطه ی مقابل مدیر عامل ها (نسبتاً غنی تر در سرمایه ی اقتصادی تا در سرمایه ی فرهنگی) قرار می گیرند و این البته موضوعی است که در هر جامعه ای باید مورد تحقیق تجربی قرار گیرد. (بوردیو، ۱۳۸۱:۳۴)

این تقابل دوم، درست مثل تقابل اول، منشا تفاوت در سلیقه، و از رهگذر آن منشا تفاوت در موضع گیریها است: مثلاً تقابلی که میان روشنفکران و مدیرعامل ها و یا در سطحی فروتر در سلسله مراتب اجتماعی میان معلمان و کسبه ی خرده پا به چشم می خورد. (بوردیو، ۱۳۸۱:۳۴)

به ازاء هر سطح از موقعیت ها، سطحی از عادت واره ها یا سلیقه ها وجود دارد که بر اثر شرایط اجتماعی مناسب با آن بوجود می آید و به توسط این عادت واره ها و ظرفیت تکثیر کننده آنها مجموعه ی انتظام یافته ای از ثروت ها و خصلت ها بوجود می آورد که در درون خود از یک وحدت اسلوب برخوردارند. یکی از کارکردهای مفهوم عادت واره این است که از وحدت اسلوبی که اعمال و اموال یک عامل اجتماعی منفرد و یا یک طبقه ی از عاملان را یکسان می کند، خبر می دهد (بوردیو، ۱۳۸۱:۳۵)

عادت واره ها هم، به مانند مواضع و موقعیت های اجتماعی که مولد آن عادت واره ها هستند، تفاوت یافته اند. اما اینها علاوه بر این تفاوت گذار هم هستند: عادت واره ها اصول مختلف تفاوت گذاری را تالیف می کنند و اصول مشترک تفاوت گذاری را به صورت متفاوت مورد استفاده قرار می دهند. (بوردیو، ۱۳۸۱:۳۵)

سرمایه کلی +

<p>استادان دانشگاه</p> <p>سرمایه فرهنگی +</p>	<p>مدیر عامل های تجاری و صنعتی</p> <p>سرمایه فرهنگی -</p>
<p>معلمان</p> <p>سرمایه اقتصادی -</p>	<p>صاحبان فروشگاه، صنعت گران</p> <p>سرمایه اقتصادی +</p>

سرمایه کلی -

ساختن فضای اجتماعی، این واقعیت نامرئی که نه می توان آن را لمس کرد و نه می توان به سمت آن اشاره کرد و در عین حال رفتارها و تظاهرات عاملان اجتماعی را تنظیم می کند در واقع فراهم کردن امکان ساختن طبقات تثوریک است، طبقاتی که از منظر دو معیار تعیین کننده، یعنی رفتارها و خصایلی که به دنبال آن می آید، تا سر حد امکان یک دست اند. (بوردیو، ۱۳۸۱:۳۹)

اعتبار طبقه بندی متضمن این خطر است که طبقات تثوریک، یعنی گروه بندی افسانه ای 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. (بوردیو، ۱۳۸۱:۳۹)

طبقات اجتماعی وجود ندارند، آنچه وجود دارد یک فضای اجتماعی است، یک فضای تفاوت ها که در آن طبقات به گونه ای بالقوه وجود دارند به صورت نقطه چین، نه به صورت یک داده، بلکه به عنوان چیزی که قرار است انجام داده شود. (بوردیو، ۱۳۸۱:۴۳)

و برای تلخیص این رابطه ی پیچیده میان ساختارهای عینی و بر ساختن های ذهنی که در وراء جایگزین های رایجی چون عینیت گرایی، ذهنیت گرایی، ساختار گرایی و حتی ماتریالیسم و ایده آلیسم، قرار می گیرد باید گفت: « فضای اجتماعی مرا چون نقطه ای فرا می گیرد، اما این نقطه یک نقطه نظر است، مبنای یک نگرش است که از یک نقطه ی واقع در فضای اجتماعی به دست آمده است، مبنای یک چشم انداز است که در قالب و محتوا به وسیله ی موضع عینی ای تعریف شده که این موضع از رهگذر آن چشم انداز بر گرفته شده است. فضای اجتماعی واقعیت اول و آخر است، زیرا حتی، برداشت هایی را که عاملان اجتماعی می توانند از آن داشته باشند، خود جهت می دهد. (بوردیو، ۱۳۸۱:۴۴)

پیوست: سرمایه ی سیاسی در کشورهای «شورایی»

بنابراین فضای اجتماعی را باید به مثابه ی ساختاری از مواضع تفکیک یافته ای برگرفت که در هر مورد، بر اساس جایگاهی تعریف شده است که این مواضع در توزیع یک نوع خاص از سرمایه اشغال کرده اند. طبقات اجتماعی در قالب این منطق، صرفاً طبقات منطقی اند که به صورت تئوریک و روی کاغذ، به وسیله ی تحدید حدود مجموعه – نسبتا- یک دستی از کنشگرانی تعیین شده اند که موضع واحدی را در فضای اجتماعی در اشغال دارند. (بوردیو، ۱۳۸۱:۴۷)

برای ساختن الگوی فضای اجتماعی کافی است که انواع مختلف سرمایه، که چگونگی توزیع آن تعیین کننده ی ساختار فضای اجتماعی است مورد بررسی قرار گیرد، با توجه به این که سرمایه ی اقتصادی و سرمایه فرهنگی در عموم کشورهای پیشرفته و از جمله در فرانسه وزن بسیار مهمی دارد، فضای اجتماعی براساس سه بعد اساسی سازمان می یابد: در بعد اول عاملان اجتماعی براساس سر جمع کل سرمایه ای که دارند، یعنی ترکیبی از انواع سرمایه تحت اختیارشان جایگاه خود را مشخص می کنند، در بعد دوم این تعیین جایگاه عاملان اجتماعی بر اساس ساختار سرمایه ی آنها صورت می گیرد، یعنی بر اساس سهمی که هر یک از سرمایه های اقتصادی و فرهنگی به صورت جداگانه، در مجموعه ی میراث آنها دارد، بعد سوم هم وجود دارد که جایگاه عاملان را در فضای اجتماعی بر اساس رشد و بر آورد سرجمع و ساختار سرمایه ی آنان در طول زمان نشان می دهد. (بوردیو، ۱۳۸۱:۴۸)

طبقاتی که از طریق جداسازی مناطقی از فضای اجتماعی تحقق می یابند که نه تنها از منظر شرایط زندگی شان بلکه از منظر رفتارهای فرهنگی، رفتارهای مصرفی، ایده های سیاسی و غیره، حتی المقدور دارای هویت واحد و یک دست اند.

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 تفاوت گذاری در این جامعه کدام است. (بوردیو، ۱۳۸۱:۴۹)

یکی از تفاوت های بزرگ میان این دو فضا (فضای اجتماعی آلمان شرقی- یا کلیه ی کشورهای کمونیستی- و فضای اجتماعی فرانسه - یا کلیه ی کشورهای لیبرال) و میان اصول تفاوت گذاری که هر یک از آنها را تعریف می کند، مربوط به این واقعیت است که سرمایه ی اقتصادی - یعنی مالکیت خصوصی وسایل تولید- در یک طرف رسماً از بازی بیرون است. در مقابل وزن نسبی سرمایه ی فرهنگی که می توانیم بنا را بر این بگذاریم که در سنت آلمانی همچون در سنت فرانسوی و ژاپنی ارزش فراوانی برای آن قائل می شوند) به همین نسبت رشد می کند } و جای خالی سرمایه اقتصادی را در فضای اجتماعی پر می کند}. (بورديو، ۱۳۸۱:۴۹)

بنابراین ناچاریم فرضیه ای بسازیم که بر مبنای آن } در کشورهایی که در غیاب مالکیت خصوصی، علی الظاهر، صرفاً شایستگی ناشی از اصل تفاوت گذار فرهنگی عمل می کند} یک اصل تفاوت گذار دیگر، یک نوع سرمایه ی دیگر، وجود دارد که توزیع نامساوی آن سرمنشا تفاوت های ملاحظه شده، به ویژه در حوزه مصرف و الگوهای زندگی، است. منظور من همان چیزی است که می تواند سرمایه ی سیاسی خوانده شود و برای صاحبانش نوعی بهره مندی خصوصاً از امکانات و ثروت های عمومی (محل مسکونی، اتومبیل، بیمارستان، مدرسه و غیره) را فراهم آورد. (بورديو، ۱۳۸۱:۵۰)

هنگامی که یک نخبه ی سوسیال دموکرات در طول چند نسل قدرت سیاسی را در اختیار دارد، سرمایه ی اجتماعی از نوع سیاسی، از خلال سندیکاها و احزاب، و از طریق روابط فامیلی به میراث برده می شود و به تشکیل نوعی سلسله ی سیاسی می انجامد. (بورديو، ۱۳۸۱:۵۰)

تردیدی نیست که صاحبان سرمایه ی دانشگاهی بی صبرانه متمایل به شورش علیه امتیازات دارندگان سرمایه سیاسی هستند و تواناترین دسته برای طرح شعارهای مساوات طلبانه و شایسته سالاری علیه طبقه ی سیاسی ای هستند که مشروعیت خود را از همین شعارها وام گرفته است.

بخش دوم: سرمایه ی جدید

بر آنم تا در این بحث ساختارهای پیچیده ای را مطرح کنم که از خلال آنها نهادهای آموزشی به باز تولید نحوه ی توزیع سرمایه ی فرهنگی و از طریق آن، به بازتولید ساختار فضای اجتماعی کمک می کنند. به ازاء دو محور اصلی این فضا، فرهنگ و اقتصاد دو مجموعه از ساختارهای متفاوت بازتولید وجود دارد که ترکیب آن دو، شیوه ی بازتولید را تعریف می کند و سرمایه ها را به هم تبدیل و بر هم انباشت می کند و چنان می کند که ساختار اجتماعی میل به دوام و جاودانگی می یابد. بازتولید ساختار توزیع سرمایه ی فرهنگی در قالب رابطه ی میان راهبردهای خانواده ها و منطق ویژه ی نهاد آموزشی صورت می گیرد. (بورديو، ۱۳۸۱:۵۴)

خانواده ها به تناسبی که سرمایه ی فرهنگی شان بیشتر باشد و وزن نسبی سرمایه ی فرهنگی آنها در قیاس با سرمایه ی اقتصادی شان بزرگ تر باشد، سرمایه گذاری بیشتری به امر آموزش و پرورش فرزندان خود تخصیص می دهند.

این الگو به فهم این موضوع کمک می کند که بزرگترین و بلند مرتبه ترین مراکز آموزشی، که فارغ التحصیلان آن برترین موقعیت های اجتماعی را اشغال می کنند هر روز بیش از پیش مورد استفاده ی انحصاری فرزندان لایه های ممتاز جامعه قرار می گیرد، و این همان قدر در ژاپن یا آمریکا صحت دارد که در فرانسه. (بورديو، ۱۳۸۱:۵۵)

دقیق تر بگوییم، این سیستم به وسیله ی یکی رشته عملیات گزینش، دانش آموزان دارنده ی سرمایه ی فرهنگی ارثی را از آنانی که فاقد این سرمایه هستند جدا می کند، با توجه به این که تفاوت استعداد ها از تفاوت های اجتماعی جدایی ناپذیر است، این نظام سعی در حفظ تفاوت های اجتماعی از پیش موجود دارد.

علاوه بر این نظام مزبور دو معلول دیگر نیز به بار می آورد: ۱- نظام آموزشی با در انداختن یک شکاف میان دانشجویان مدارس عالی برجسته و دانشجویان دانشکده های معمولی، مرزهای اجتماعی را بنا می کند که مشابه همان مرزهایی است که در گذشته اشراف بلند مرتبه را از اعیان میان مایه و دسته اخیر را از مردم کوچه و بازار جدا می کرد. این جدایی ابتدائاً از حیث شرایط زندگی آزاد دانشجویان دانشکده های معمولی مشخص است، و پس از آن از حیث محتوا و به ویژه شیوه ی آمادگی برای امتحانات: در یک سو اشرافیت جدید تحصیلی است که یک فضای رقابت فشرده و لحظه به لحظه که یک طاعت بی چون و چرا را تحمیل می کند و نوعی هم شکلی آشکار را با فضای رقابت میان شرکت های اقتصادی به نمایش می گذارد و در سوی دیگری زندگی دانشجویی است که در قرابت با زیست درویش وار حتی در زمان فعالیت رسمی علمی و کلاس درس نیز الزامات و نظم بسیار محدودتری را تحمیل می کند. (بورديو، ۱۳۸۱:۵۷)

در تمامی جوامع مترقی، فرانسه، آمریکا یا ژاپن، توفیق اجتماعی به نحو تنگاتنگی به عمل عنوان گذاری (تحمیل عنوانی که معمولاً نام یک موسسه ی آموزشی است چون دانشگاه تودایی، توکیو یا هاروارد بوستون یا مدرسه پلی تکنیک اریس) وابسته است که از طریق نظام آموزشی یک تفاوت اجتماعی از پیش موجود را باز تولید می کند، به این ترتیب اعطای مدرک، که گاه ضمن اجرای مراسمی مجلل صورت می گیرد، کاملاً با مراسم جشن سلاح پوشی شوالیه ها قابل قیاس است. (بورديو، ۱۳۸۱:۵۹)

به این ترتیب در ژاپن مانند فرانسه، با یک اشرافیت تحصیلی ارثی در بین مدیران صنعتی، پزشکان برجسته و حتی زمامداران سیاسی مواجه ایم که عنوان اشرافی خود را به یک عنوان تحصیلی تغییر داده اند. بنابراین نهاد آموزش که می شد باور داشت که با ترجیح دادن استعدادهای فردی بر امتیازات ارثی، می تواند نوعی شایسته سالاری را پی

ریزی کند، فی الواقع در پی آن است که از طریق اتصالاتی مخفی میان استعداد تحصیلی و میراث فرهنگی، یک اشرافیت دولتی واقعی را تدارک کند، که اقتدار و مشروعیت آن بوسیله ی عنوان تحصیلی تضمین شده است. (بوردیو، ۱۳۸۱:۵۹)

در واقع عاملان اجتماعی مثلا دانش آموزانی که یک رشته را بر می گزینند خانواده هایی که موسسه آموزشی خاصی را برای فرزندان خود انتخاب می کنند و غیره، ذراتی نیستند که محکوم نیروهای مکانیکی باشند و به نحو ایجابی تحت فشار علت ها عمل کنند؛ نیز به همین نسبت، انتخاب گران خودآگاه و شناسایی نیستند که مطابق آنچه طرفداران نظریه ی کنش عقلانی عقیده دارند، از دلایلی پیروی کنند و بر اساس شناخت کامل از علل عمل کنند. (بوردیو، ۱۳۸۱:۶۲)

سوژها در واقع کنشگران فعال و شناسا هستند که به یک احساس راهیابی عملی مجهزند یعنی به نظامی از ترجیح ها و اصول نگرش نسبت به امور و طبقه بندی آنها (همان چیزی که معمولا آن را ذوق و سلیقه می نامند)؛ نظامی از ساختارهای معرفتی پایدار (که عمدتا و علی الاصول محصول ذهنی شدن جمعی ساختارهای عینی است) و الگوهای عمل که به درک موقعیت و پاسخ نسبت به آن جهت می دهد. (بوردیو، ۱۳۸۱:۶۳)

در واقع این که چه کسی چه چیزی را بر می گزیند و سرانجام به کجا می رسد، ناشی از امکانات موقعیت اجتماعی اوست، و به این سان، ساخت اجتماعی، از طریق مدرسه و تحصیلات، خود را بازتولید می کند. من به نحو مبسوط تحلیل کرده ام که چگونه وزن نسبی در سرمایه ی جوانان (یا سرمایه ی خانواده ایشان) یعنی وزن نسبی سرمایه ی اقتصادی و سرمایه ی فرهنگی (که تعیین کننده ی ساختار سرمایه است) درون نظام از ترجیحات ترجمه می شود که آنان را یا به سمت ترجیح هنر بر پول، گزینش امور فرهنگی به ضرر مسائل مربوط به قدرت و یا بر عکس این، سوق می دهد؛ چگونه این ساخت سرمایه از طریق نظام ترجیحاتی که تولید می کند آنان را تشویق می کند تا در انتخاب های تحصیلی و پس از آن اجتماعی شان به سوی این یا آن قطب مدیریتی، سمت گیری کنند و اعمال و افکار متناسب با آن را در پیش گیرند. (بوردیو، ۱۳۸۱:۶۵)

اگر {در میان مسائل اجتماعی} آنچه را که به منظور تفهیم بهتر مطلب، می توان به عنوان یک ساختار توصیف کرد، گاه همچون یک ماشین جهنمی (در ژاپن از جهنم موفقیت زیاد گفته می شود)، همچون یک چرخ دنده ی مصیبت بار، 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 بازی ای است که انبوهی از تلاش ها و انبوهی از فداکاری ها را به او تحمیل می کند، بنابراین اراده های اثر گذار بیرون از ما، خود به نوعی محصول اراده ی ساختاری شده ی ما هستند. (بوردیو، ۱۳۸۱:۶۶)

گمان من این است که نظام اجتماعی تضمین شده به وسیله ی شیوه ی بازتولید، که نظام تحصیلی جزئی از آن است، امروزه حتی به کسانی که بیشترین بهره را از آن می برند، مایه ای از تنش را تحمیل می کند که با تنشی که با آنچه جامعه ی سلطانی آنگونه که الیاس توصیف می کند بر کسانی تحمیل می کرده است که امتیازات شگفت آوری از بودن در آن جامعه نصیب می برده اند قابل قیاس است. (بوردیو، ۱۳۸۱:۶۶)

کمترین تلاش برای اصلاح، کمترین تغییر در ساختارهایی که همان قدر بی مبنا بود که عبوس، می توانست به حال تعلیق در آوردن، کاهش دادن، و حتی حذف مطلق حقوق و امتیازات اشخاص و خانواده های مربوطه را در پی داشته باشد. نوعی لایه ی فوقانی این جامعه را از این که چنین شانس های قدرتی را مورد چون و چرا قرار می دهد، منع می کرد، تا چه رسد به این که در پس الغای آن بر آید و هرگونه تلاش در این جهت می توانست طبقات ممتاز را علیه آن بر انگیزد. (بوردیو، ۱۳۸۱:۶۷)

پیوست: فضای اجتماعی و حوزه ی قدرت

مفهوم فضا متضمن فهم دنیای اجتماع در قالب روابط است. این مفهوم تاکیدی است بر این که هر واقعیتی که بوسیله ی آن تعریف می شود در رابطه ی بیرونیت متقابل عناصری قرار می گیرد که این فضا را تشکیل می دهند.

هدف اصلی علم اجتماع بر ساختن طبقات نیست. مشکل طبقه بندی به این وضعیت اسفبار دچار می شود که هویت سیاسی پیدا می کند، و در عمل، در منطق مبارزه ی سیاسی هویدا می شود. (بوردیو، ۱۳۸۱:۷۲)

بحث از فضای اجتماعی به منظور حل همین مشکل است؛ بحث ما مشکل وجود یا عدم وجود طبقات را که از ابتدا جامعه شناسان را به دو دسته تقسیم می کرده است، ناپدید می کند: به این صورت که وجود طبقات را منکر می شود، بدون این که وجود آن حقیقتی را انکار کند که مدافعان مفهوم طبقه در واقع از رهگذر این مفهوم به دنبال تایید آن بوده اند، یعنی متفاوت شدن اجتماعی، که می تواند تعمیم دهنده ی آشتی ناپذیری فردی و گاه، رویارویی های جمعی میان افراد قرار گرفته در موقعیت های مختلف در فضای اجتماعی باشد. (بوردیو، ۱۳۸۱:۷۳)

علم اجتماع نباید به بر ساختن طبقات دست برد بلکه باید فضاهای اجتماعی را تعریف کند که طبقات می تواند در درون آن تقسیم بندی شود، طبقاتی که فقط روی کاغذ وجود دارد. این علم باید در هر مورد (در ورای تقابل میان خلق واقعیت و کشف واقعیت) به خلق و کشف منشا متفاوت شدن دست برد که زمینه ساز باز آفرینی تئوریک فضای اجتماعی است که به صورت تجربی قابل مشاهده است. (بوردیو، ۱۳۸۱:۷۴)

تمامی جوامع در قالب {گونه های متنوع} فضای اجتماعی ظهور می کنند، یعنی در قالب ساختارهای تفاوت که فقط در صورتی واقعا می توان آن ها را شناخت که بتوان اصل تعمیم گری که این تفاوت ها را در دنیای عینی پی

ریزی می کند کشف یا بازسازی کرد؛ اصلی که عبارت است از ساختار توزیع اشکال قدرت یا انواع سرمایه که در جهان اجتماعی مورد بررسی - که بسته به مکان و زمان تغییر می کند- تاثیر تامه دارد. (بوردیو، ۱۳۸۱: ۷۴)

من هنگامی که از فضای اجتماعی کلی به مانند یک حوزه سخن می گویم منظورم همین است، فضای اجتماعی ای که در عین حال هم یک حوزه ی قدرت است، که اراده ی خود را بر عاملان اجتماعی که در ظل آن مشغول اند تحمیل می کند، و هم یک حوزه ی منازعه است که این عاملان درون آن به رویارویی مشغول اند؛ رویارویی با وسائل و اهداف متفاوت، بر حسب موقعیت هر یک در ساختار حوزه ی قدرت، که می تواند سببی در جهت حفظ یا تغییر آن ساختار باشد. (بوردیو، ۱۳۸۱: ۷۵)

یک گروه اجتماعی که همواره یک مصنوع اجتماعی است همان قدر شانس وجود و بقای طولانی دارد که عواملی که ذیل آن جمع می آیند 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 آنکه چنین رابطه ای به وسیله ی آداب و ارزش های اجتماعی تایید شده باشد یا نه. (بوردیو، ۱۳۸۱: ۷۶)

حوزه ی قدرت (که نباید با حوزه ی سیاست یکی گرفته شود) حوزه ای مثل حوزه های دیگر نیست؛ فضای روابط مبتنی بر زور میان انواع مختلف سرمایه ی یا به تعبیر بهتر، میان کسانی است که به اندازه ی کافی از یکی از انواع سرمایه بهره مند هستند که بتوانند حوزه ی 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 می گیرد (مثلا «نرخ تبدیل» میان سرمایه فرهنگی و سرمایه ی اقتصادی جدال های حوزه های قدرت شدت می گیرد، یعنی هر بار که تعادل های برقرار شده درون حوزه ی نیروهای با ماموریت باتولید حوزه ی قدرت (مثلا حوزه ی مدارس عالی، در فرانسه) تهدید شود، منازعات افزایش می یابد. (بوردیو، ۱۳۸۱: ۷۷)

نهایت سخن این که سلطه، محصول مستقیم و ساده ی فعالیت مجموعه ای از عاملان اجتماعی (طبقه ی برتر) دارای قدرت تحمیل گر و الزام کننده نیست بلکه معلول غیر مستقیم مجموعه ی پیچیده ای از فعالیت هاست که در ضمن رشته ای از فشارهای متقاطع به وجود می آید که هر یک از صاحبان سلطه که خود زیر سلطه ی ساختار حوزه ای است که از طریق آن اعمال سلطه می کند، فشارهای را که از جانب سایر اجزا اعمال می شود، تحمل می کند. (بوردیو، ۱۳۸۱: ۷۸)

بخش سوم: به سوی یک علم آثار فرهنگی- هنری

حوزه های تولید فرهنگی به کسانی که در این زمینه فعال اند، یک فضای مقدمات (فضای ممکنات) را پیشنهاد می کنند که این فضا با تعیین حدود دنیای راه حل ها، مستندات فکری، نقاط نشانی روشنفکری (گاه شامل نام های شخصیت های روشنفکر) تعبیری که به ایسم ختم می شود، و خلاصه به وسیله ی تمامی اجزاء یک سیستم هماهنگ کننده که برای حضور در چنین بازی ای باید در ذهن - و نه لزوما در خودآگاه- داشت، سعی در هدایت تحقیقات آن مولدان فرهنگی دارد. (بورديو، ۱۳۸۱:۸۰)

این فضای مقدمات که از عاملان اجتماعی منفرد استعلا می یابد کارکردی شبیه یک دستگاه هماهنگ کننده ی عمومی دارد که سبب می شود آفرینشگران معاصر هنگامی که آگاهانه به یکدیگر ارجاع نمی دهند، در عمل نسبت هماهنگی با هم بیابند. (بورديو، ۱۳۸۱:۸۱)

اثر هنری همچون متن:

یکی از اولین تقسیم بندی های شناخته شده، تقابل میان تبیین های بیرونی و تفسیرهای درونی (به معنای مورد نظر سوسور در «زبان شناسی درونی») است. خوانش درونی یا فرمالیستی در معمولی ترین شکل آن، همان کاری است که اساتید ادبیات در همه ی کشورهای جهان انجام می دهند. (بورديو، ۱۳۸۱:۸۱)

بر مبنای این نگرش، آثار فرهنگی- هنری به عنوان معنای فرا زمانی و شکل های خالص تلقی می شوند که مقتضی یک خوانش صرفا و خالصا درونی و غیر تاریخی هستند، که هرگونه ارجاع اعم از تقلیل گرا و کلی گرا به ایجاب های تاریخی یا کارکردهای اجتماعی، را منکر است. (بورديو، ۱۳۸۱:۸۲)

اینک ترجیح می دهم به تحلیل بیرونی بپردازم که با توضیح رابطه ی میان جهان اجتماع و تولیدات فرهنگی در قالب منطق بازتاب، این تالیفات را مستقیما به خصایص اجتماعی مولفان (به منشا اجتماعی آنان) یا به ویژگی های اجتماعی گروههایی نسبت می دهد که مخاطبان واقعی یا مفروض آن آثار بوده اند و لذا چنین انگاشته شده که این آثار انتظاراتی را پاسخ داده اند. (بورديو، ۱۳۸۱:۸۶)

اما شاخص ترین شکل تحلیل بیرونی (یعنی تحلیلی که علل وقایع، مثلا وقایع حوزه ادبیات را در بیرون این حوزه جستجو می کند) تحقیقات متأثر از مارکسیسم است. در چنین نگرشی فرض بر این است که فهم یک اثر در واقع عبارت است از فهم جهان بینی آن گروه اجتماعی که از رهگذر صاحب هنرمند این اثر تجلی می کند. (بورديو، ۱۳۸۱:۸۶)

باید تمامی پیش فرض های بی اندازه خام این گونه نسبت دادن (تالیفات هنری) به مولفان روحانی را بررسی کرد؛ پیش فرض هایی که همگی به این فرض باز می گردد که یک گروه می تواند مستقیماً به عنوان علت تامه یا علت غایی (کارکرد) در تولید یک اثر فرهنگی عمل کند.

در واقع در تقابل با این نوع ساده سازی های تقلیل گر است که من تئوری حوزه را پرداختم. توجه انحصاری به کارکردها باعث فراموشی بحث از منطق درونی امور فرهنگی و از یاد بردن ساختارهای آن ها است که در واقع زبان های آن ها سبب می شود، بالاتر از این نگرش کارکردی باعث می شود که اساساً گروه هایی را که مولد این آثار فرهنگی اند (کشیشان، حقوقدانان، روشنفکران، نویسندگان، شاعران، بازیگران، ریاضی دانان و غیره را) فراموش کنیم؛ آخر این ها هم در راه تحقق آن آثار کارکردی داشته اند. (بوردیو، ۱۳۸۱:۸۹)

در اینجا است که معلوم می شود تئوری کنشگران دینی ماکس وبر اهمیت بسیاری دارد. اما، با وجود اینکه هوشمندی رعایت حق این کنشگران، و در نظر گرفتن منافع ویژه ی آنها یعنی کارکردهایی که فعالیت و تولیدات آنها اعم از آموزهای 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، حوزه ای است که ساختار و قوانین خاص خود را دارد. (بوردیو، ۱۳۸۱:۸۹)

موضوع ها و موضع گیری ها:

منطق کارکردی حوزه ها بر آن است که مقهورهای مختلفی که، در یک زمان خاص رکن فضای مقهورات به شمار می رود، ممکن است بر عاملان و تحلیل گران از منظر منطقی ناهمساز جلوه کند، در حالی که این ناهمسازی های صرفاً از نظر جامعه شناختی است. و از آنجا که هر اردویی در تقابل با اردوهای دیگر تحقق می یابد، نمی تواند محدودیت هایی را که حتی با اصل تحقق خود ایجاد کرده است، مشاهده کند. (بوردیو، ۱۳۸۱:۹۱)

به این ترتیب به جای آنکه مثل فرمالیست ها، وقایع هنری و فرهنگی را صرفاً از درون تحلیل کنیم، و به جای اینکه، متصل مارکسیست ها، وقایع مذکور را به صورت ساده انگارانه و مکانیستی به وقوع وقایع مشخصی در بیرون نسبت دهیم، راه سومی را بگزینیم که عبارت است از ایجاد نوعی تناظر میان چند ضلعی موضع ها (یعنی موثعیت ها و خواستگاه ها) در فضای اجتماعی و چند ضلعی موضع گیری ها در فضای فرهنگی - هنری و تحلیل اختلافات موجود در این بر اساس اختلافات موجود در آن. برای تفهیم بهتر مطلب با ساده سازی بسیار می توان گفت که نویسندگان، مکاتب، مجلات و غیره، درون اختلاف هایی که آنها را از یکدیگر جدا می کند و به وسیله ی این اختلاف ها وجود دارند. (بوردیو، ۱۳۸۱:۹۲)

بنابراین فرایندی که باعث ایجاد آثار فرهنگی می شود، محصول مبارزه میان عاملان اجتماعی است که بر حسب موقعیتشان در حوزه ی فرهنگی که این خود به سرمایه ی خاص آنها بستگی دارد، منافعشان در بقا یا در فنا ی نظام است؛ منظور از بقا، دفاع از آموزه هایی جزمی، همه گیر، مبتدل و معمولی شده است و منظور از فنا براندازی این آموزه ها است که بعضا شکل بازگشت به سرچشمه های اصیل به خلوص اولیه و نقدهای سنت شکنانه و بدعت گرایانه است. (بوردیو، ۱۳۸۱:۹۳)

این نزاع ها که در پی حفظ یا دگرگون کردن رابطه ی قدرت نهادینه شده در حوزه ی تولید است، پیامدی دارد که همانا حفظ یا دگرگون کردن ساختار حوزه فرم ها است که در عین حال هم ابزارها و هم اهداف این منازعات را تشکیل می دهد. راهبردهای افراد و موسساتی که درگیر منازعات ادبی اند، یعنی موضع گیری های آنان (اعم از موضع گیری های خاص مثلا موضع گیری های سبکی و یا موضع گیری های عام مثلا موضع گیری های سیاسی، اخلاقی و غیره) وابسته به موضعی است که در ساختار حوزه یعنی در توزیع سرمایه ی نمادین ویژه، اعم از نمادها یا جز آن (یعنی اعم از پذیرش درون گروهی یا شهرت عام) اشغال می کنند می کنند. موقعیتی که از طریق امکانات اساسی عادت واره ها (ذوق ها و سلیقه ها) ایشان، این افراد و موسسات را یا به حفظ و دگرگونی این توزیع سرمایه، و در نتیجه براندازی قواعد بازی سوق می دهد. (بوردیو، ۱۳۸۱:۹۴)

رابطه ی میان موضع و موضع گیری ها، میان موقعیت اجتماعی و گرایش فرهنگی به کلی از یک ایجاب مکانیکی به دور است: هر مولدی، اعم از نویسنده، هنرمند، دانشمند، پروژه ی خلاقیت خاص خود را بر حسب دریافت خود از امکانات در دسترس تدوین می کند که مقولات درک و ارزیابی موجود را در عادت واره ی او برایش تضمین می کنند؛ این هدایت از طریق ترسیم پاره ای خط سیرها و نیز بر اساس گرایش به پذیرش یا رد این یا آن مورد از مقدمات صورت می گیرد که منافع متصل به موقعیت او در بازی به او القا می کند. (بوردیو، ۱۳۸۱:۹۵)

حوزه ی انتهای قرن: تقابل میان هنر و ثروت، که عامل ساختار بخش به حوزه ی قدرت است، در بطن حوزه ی ادبی، در قالب تقابل میان هنر «محض»، که به لحاظ نمادین مسلط و به لحاظ اقتصادی زیر سلطه است – مثلا شعر به عنوان تجسم هنر محض بازار فروش ندارد- و هنر تجاری، در دو شکل آن یکی تئاتر کمدی- اجتماعی سنتی، که هم درآمد خوبی دارد و هم مورد پشتیبانی بورژوازی است، و دیگری هنرهای (متعلق به جامعه ی مدرن) صنعتی از قبیل، طنز، رمان عامه پسند (پاورقی)، روزنامه نگاری و کاباره، تجلی می کند. (بوردیو، ۱۳۸۱:۹۷)

به این ترتیب با یک ساختار الاکلنگی، مشابه ساختار حوزه ی قدرت، روبرویم که همان طور که پیش تر آمد، روشنفکران ثروتمند در سرمایه ی فرهنگی و (به نسبت) فقیر در سرمایه اقتصادی را در تقابل با مدیران صنعتی قرار می دهد که ثروتمند در سرمایه ی اقتصادی و به (به نسبت) فقیر در سرمایه ی فرهنگی اند. (بوردیو، ۱۳۸۱:۹۸)

به این ترتیب، ما با فضایی دارای دو بعد و دو شکل منازعه و تاریخ روبرویم: یک طرف، منازعات رایج میان هنرمندان متعهد به دو زیر حوزه ی هنر خالص و هنر تجاری جاری است؛ نزاعی که حتی دامن تعریف نویسنده، یا هنرمند «خالص»، که هیچ «مشتری ای» جز خود دست اندرکاران آن، که تقاضاهایشان 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 سلطه ی مسلط است که، در بطن حوزه ی قدرت، «روشنفکران» و «بروژواها» را در تضادی قرار می دهد، که روشنفکران و بروژواها بهترین تجلیگان آن هستند. اما در طرف دیگر، در مستقل ترین قطب، یعنی درون زیر حوزه ی تولید محدود، منازعات میان پیشتازان حرفه ای و پیشتازان تازه کار در جریان است. (بوردیو، ۱۳۸۱:۱۰۰)

جهت تاریخ: آنچه تاریخ این حوزه را تشکیل می دهد، جدال میان صاحبان و مدعیان، و میان دارندگان عنوان (نویسنده، فیلسوف، دانشمند و غیره و به تعبیر رایج در بوکس میان چالنجرهای آنان است. در جدال هایی که درون هر ژانر، پیشتاز حرفه ای را به چالش می طلبد، پیشتاز جدید ماموریت دارد که با طرح ایده ی بازگشت به سرچشمه ها، به خلوص نخستین، مبانی ژانر را هم زیر سوال ببرد؛ نتیجه ای که از حرکت فوق حاصل می شود، این است که تاریخ شعر، تاریخ رمان و تاریخ تئاتر در شکل یک فرایند تصفیه ظاهر شود که از طریق آن هر کدام از این ژانرها، از رهگذر یک بازگشت انتقادی به خود، به اصول و پیش فرضهای خود، بیش از پیش به طور کامل به زلالترین تصفیه ی خود فروکاسته شود. (بوردیو، ۱۳۸۱:۱۰۲)

بخش چهارم: پیدایش و ساختار حوزه ی دیوان سالاری:

اندیشیدن درباره ی دولت در مخاطره ی نوعی باز تولید اندیشه ی دولت است، مخاطره ی اینکه مقولاتی از اندیشه را درباره ی دولت به کار می گیریم که خود آنها به وسیله ی 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 ی مدرسه) است و ما آن را به گونه ای طبیعی و غیر ارادی در مورد تمام امور عالم و از جمله در مورد خود دولت به کار می بندیم، بشناسیم. (بوردیو، ۱۳۸۱:۱۳۲)

به منظور فراهم آوردن شانس اندکی برای اندیشیدن درباره ی دولتی که تصور آن هم از رهگذر کسانی شکل می گیرد که می کوشند تا درباره ی آن بیندیشند (مثلاً هگل و دورکیم) باید تمامی پیش پنداشته ها و تمامی پیش

ساخته‌هایی را که درون واقعیتی که قرار است تحلیل شود و درون اندیشه‌ی تحلیل‌گر نفوذ کرده‌اند، بازپرسی کرد. (بوردیو، ۱۳۸۱:۱۳۳)

معمولا تلاش می‌شود تا آنچه که یک بازپرسی معرفت‌شناختی است و می‌خواهد چنین باشد، به یک بازپرسی سیاسی، ملهم از پیش‌داوری‌ها یا تمایلات سیاسی فروکاسته می‌شود. (بوردیو، ۱۳۸۱:۱۳۴)

در هر حال آنچه قطعی است این است که در حدودی که این (ریشه‌گرایی معرفتی) به سمت بازپرسی نه فقط «همنواگرایی اخلاقی» بلکه «همنواگرایی منطقی» یعنی بررسی ساختارهای بنیادین اندیشه، هدایت می‌کند، در آن واحد به مقاوت متناوب دو دسته بر می‌خورد: کسانی که با نداشتن حرفی برای گفتن در باب جهان اجتماعی غیر مسئول را می‌بینند، و کسانی که آن را به نوعی تندروی سیاسی فرو می‌کاهند. (بوردیو، ۱۳۸۱:۱۳۵)

برای نشان دادن این که بریدن از اندیشه‌ی 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. درباره‌ی موضوعی که در اولین نگاه کم‌ارزش و مسخره‌جلوه می‌کند یعنی املا: نوشتن کلمات درست، که به واسطه‌ی قواعد یعنی به واسطه‌ی دولت به عنوان وضعیت به‌هنگار تولید و تضمین شده است، یک مصنوع اجتماعی است که به گونه‌ای کاملا ناقص و جزئی‌متکی به خرد منطقی و حتی زبان‌شناسی است.

ما هنگامی که در شرایط خاص زمانی، دولت، یا یکی از عوامل او اقدام به اصلاح آیین نگارش می‌کند، یعنی به واسطه‌ی یک ابلاغیه رسمی دولتی در پی نابود کردن چیزی بر می‌آید که قبلا به واسطه‌ی یک ابلاغیه رسمی دولت ایجاد شده بود، چنین کاری شورش ناشایست حجم قابل ملاحظه‌ای از کسانی را بر می‌انگیزد که به نوعی با نوشتن سروکار دارند، چه به معنای ساده‌ی کلمه و چه به معنایی که نویسندگان از آن در نظر دارند. (بوردیو، ۱۳۸۱:۱۳۶)

وجه قابل تامل ماجرای مذکور این است که تمامی مدافعان سخت‌کیشی در آیین نگارش (مخالف ایجاد تغییرات در املاهای کلمات) زیر شعار دفاع از وضعیت طبیعی نگاش متداول و رضایتمندی طبیعی ناشی از آن و زیبایی‌شناختی ذاتی که از آن برخوردار است، به حرکت در آمدند. چنین ادعایی (طبیعی بودن املاهای متداول) حاصل تطابق عالی میان ساختارهای فکری و ساختارهای عینی است. (بوردیو، ۱۳۸۱:۱۳۷)

انباشت سرمایه: دولت یک X (موجود مجهولی که باید تعیین هویت شود) است که انحصار استفاده‌ی مشروع از خشونت فیزیکی و خشونت نمادین را بر یک سرزمین معین و روی مجموعه‌ی 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

می شود: در عینیت، در قالب ساختارها و ساختارهای 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 فرایندی است که آن را به طور موازی درون ساختارهای اجتماعی و درون ساختارهای فکری تطبیق یافته با آن تاسیس می کند، این موسسه تاسیس شده، افراد را نسبت به این که او بر آمده از یک رشته ی طولانی از فعالیت های تاسیسی است به فراموشی می اندازد و خود را با تمامی ظواهر یک پدیده ی طبیعی به منصفی ظهور می گذارد. (بوردیو، ۱۴۱:۱۳۸۱)

برای همین است که هیچ ابزاری برای گسستن (از روایت طبیعی نمای این پدیده ی مصنوع) قوی تر از بازسازی مرحله ی پیدایش آن نیست. این بازسازی با باز آشکار کردن جدال ها و رویارویی های آغازین، و به موازات آن، مطرح کردن مواد ممکن که از آن حذر شده است، امکان شکل دیگری (برای دولت) جز آنچه تاکنون داشته (و اینک نیز دارد) را مطرح می کند. (بوردیو، ۱۴۲:۱۳۸۱)

دولت محصول فرایند تراکم انواع مختلف سرمایه از قبیل سرمایه ی نیروی فیزیکی یا ابزارهای اجبار (ارتش، پلیس)، سرمایه ی اقتصادی، سرمایه ی فرهنگی، یا به تعبیر بهتر، سرمایه اطلاعاتی و سرمایه ی نمادین است؛ تراکمی که به دلیل همین ماهیت تراکمی آن، دولت را به دارنده ی نوعی فراسرمایه بدل می کند که بر انواع دیگر سرمایه (که موازی با تراکم حوزه های مختلف متناظر با آن است) به ظهور یک سرمایه ی خاص دولتی منجر می شود که دولت را قادر می کند بر حوزه های مختلف و بر انواع مختلف سرمایه های خاص، و به خصوص بر نرخ تبدیل میان آن سرمایه ها و بر روابط قدرت میان دارندگان آن سرمایه ها اعمال نفوذ کند. (بوردیو، ۱۴۴:۱۳۸۱)

در اکثر الگوهایی که برای تبیین پیدایش دولت عرضه شده است، تراکم سرمایه ی نیروی فیزیکی بیشتر مورد توجه بوده است: از مارکسیست ها که مایل اند دولت را به عنوان یک اسباب اجبارگری و اعمال زور ملاحظه کنند تا ماکس وبر و تعریف کلاسیک او از دولت (دارنده ی انحصاری حق اعمال خشونت مشروع) و یا کسانی چون نوربرت الیاس یا شارل تیلی. (بوردیو، ۱۴۴:۱۳۸۱)

تراکم سرمایه ی نیروی فیزیکی مستلزم ایجاد یک سیستم مالیاتی کار آمد است، که خود موازی یکی کردن فضای اقتصادی (ایجاد یک بازار ملی) است. مالیات گیری دولت (مدرن) استبدادی مستقیما متوجه تک تک افراد است – و نه، همچون مالیات گیری فئودالی صرفا ناظر به وابستگان (تیولداران)، که به نوبت خود، می توانستند از افراد زیر دست (رعیت ها و خرده مالکان) مالیات بگیرند. مالیات دولت، که در آخرین دهه ی قرن هفدهم رواج یافت، در ارتباط با افزایش هزینه های جنگ رو به رشد گذاشت. (بوردیو، ۱۴۶:۱۳۸۱)

به این ترتیب بود که به تدریج منطق اقتصادی کاملاً ویژه ای شکل گرفت که بر مالیات گیری بدون عوض و نوعی بازتوزیع متکی بود که همچون اصل تبدیل سرمایه نمادین، که پیش از همه بر شخص شاه متمرکز بود، عمل می کرد، (ارزش این مالیات تنها ارزش اقتصادی نبود، بلکه همین که، از طریق توزیع مجدد این پول میان اطرافیان و کارگزاران، اقتدار بی رقیب شاه به رسمیت شناخته می شد سرمایه ای نمادین برای او فراهم می آمد. (بوردیو، ۱۴۶:۱۳۸۱)

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 مالیات دهنده، در واقع خود را، اگر نه صرفاً، دست کم اصولاً به عنوان فاعل شخصی باز شناختند. (بوردیو، ۱۴۷:۱۳۸۱)

جمع آوری نیروهای مسلح و جمع آوری منابع مالی برای تجهیز آنان بدون جمع آوری یک سرمایه ی نمادین رسمیت و مشروعیت ممکن نیست. این مهم است که مامورانی که مسئول تحصیل مالیات اند و این ظرفیت را دارند که وجوه دریافتی را به حساب خود واریز نکنند. بدین ترتیب لازم است به گونه ای باشند که « به مجرد ظاهر شدن شخصی در اجتماع به راحتی معرف وقار و قدرت باشند»، «ماموران لباس مخصوص نوکری (دولت) را به تن داشته باشند و با نشان های ویژه او اقتدار یابند و دستورات را به نام او ابلاغ کنند»؛ همچنین مهم است که مالیات دهندگان خرده پا بتوانند «لباس های مخصوص خدمتگزاری نگهبانان پلاک های کلبه های موقت محل کار و استراحت این ماموران مالیاتی و ... را بازشناسد. (بوردیو، ۱۴۹:۱۳۸۱)

گردآوری سرمایه ی اقتصادی، متکی به ایجاد یک نظام مالیاتی واحد، مقتضی گردآوری سرمایه اطلاعاتی است (که سرمایه ی فرهنگی یکی از ابعاد آن است) و این (از طریق پخش یکسان اطلاعات) یگانه سازی بازار فرهنگ را با خود همراه می آورد. دولت اطلاعات را جمع آوری، پردازش و سرانجام بازتوزیع می کند، و خصوصاً نوعی وحدت نظری بر مجموعه ی آن اعمال می کند. (بوردیو، ۱۵۰:۱۳۸۱)

فرهنگ یگانه ساز است: دولت به یگانه کردن بازار فرهنگی، از طریق یکی کردن تمامی قوانین حقوقی، زبان محاسباتی، و از طریق هم سنخ کردن اشکال ارتباط و خصوصاً از طریق نظام یگانه دیوان سالاری (مثلاً مجموعه های دستورالعمل اداری، آیین نامه ها و غیره) کمک می کند. (بوردیو، ۱۵۱:۱۳۸۱)

این خصوصاً از برکت مدرسه است که، با عمومی شدن آموزش ابتدایی در قرن نوزدهم، کنش یگانه ساز دولت درباره ی فرهنگ، که عنصر اساسی در ساختن دولت - ملت است، اعمال می شود. آفرینش جامعه ملی تالی تلو تصدیق امکان آموزش یکنواخت برای همه است. وقتی تمام افراد در مقابل قانون برابر باشند، دولت حق دارد از این افراد

شهروندانی بسازد که از امکانات فرهنگی برای اعمال فعالانه حقوق شهروندی خود بهره مند باشند. (بوردیو، ۱۳۸۱:۱۵۲)

نظام آموزشی، با تحمیل یک فرهنگ مسلط که از طریق تلقین و تکرار عام (در محدوده های قلمرو اختیاراتش) به یک فرهنگ ملی مشروع تبدیل می شود، و خصوصا از برکت آموزش تاریخ و به ویژه، تاریخ ادبیات مبانی یک «دین دنیایی» واقعی (یعنی همان فرهنگ ملی مشروع) و، به صورت دقیق تر، پیش فرض هایی مبنایی تصور (ملی) از خود را ترسیخ می کند. (بوردیو، ۱۳۸۱:۱۵۲)

سرمایه نمادین: سرمایه ی نمادین به هرگونه دارایی اطلاق می شود (به هر نوع سرمایه اعم از طبیعی، اقتصادی، فرهنگی، اجتماعی) هنگامی که این دارایی به وسیله ی آن دسته از اعضای اجتماع درک شود که مقولات فاهمه آنان چنان است که آنان را قادر می سازد که این دارایی را بشناسند (یعنی آن را ببینند) و به رسمیت بشناسند (یعنی برای آن ارزش قائل شوند). (بوردیو، ۱۳۸۱:۱۵۴)

ربط این موضوع به بحث ما این است که دولت، به این دلیل که ابزارهای تحمیل و القاء اصول ماندگار نگرش و تقسیم بندی (مثلا ابزار مدرسه برای تحمیل و القاء اصول ماندگار نگرش و تقسیم بندی شهروند خوب/ شهروند بد) را که مطابق ساختارهای خاص او باشد، در اختیار دارد، عالی ترین جایگاه برای اعمال قدرت نمادین است. (بوردیو، ۱۳۸۱:۱۵۵)

فرایند گردآوری سرمایه قضایی، شکل عینی شده و کدگذاری شده ی سرمایه ی نمادین (که در آن دولت اقتدار خود را به صورت یک نظام نامه ی قضایی در می آورد)، منطق ویژه ی خود را، که چیزی از جنس گردآوری سرمایه ی نظامی یا سرمایه ی مالی نیست، دنبال می کند. (بوردیو، ۱۳۸۱:۱۵۵)

فرایند جمع آوری سرمایه ی قضایی با فرایند متفاوت شدن (یعنی همان لایه بندی طبقات اجتماعی که یکی از عوامل آن قدرت قضایی است) همراه است. پیکره ی قضایی سازمان می یابد و سلسله مراتب عادی به خود می گیرد: حکام محلی، قضات عادی می شوند که به پرونده های عادی رسیدگی می کنند، نواب حاکم و دادرسان درباری دوره گرد (که برای رسیدگی به پاره ای از پرونده ها به اقصی نقاط کشور سفر می کردند) بکجا نشین می شوند، اینان مدام بر معاونان خود می افزایند، معاونانی که افسران غیر قابل خلع عدالت می شوند و به تدریج صاحب منصبان و نواب حاکم را از قدرت تهی می کنند و جایگاه قضایی آنان را به یک جایگاه صرفا افتخاری و تشریفاتی فرو می کاهند. (بوردیو، ۱۳۸۱:۱۵۸)

قانون اساسی ۱۶۷۰ (فرانسه) فرایند تراکم (قدرت قضایی) را که رفته رفته قلمرو قضایی کلیسایی و قلمرو قضایی اربابی را به نفع قلمرو قضایی سلطنتی از بین می برد، به جامه ی قانون در آورد. این اساسنامه پیروزی های روز افزون حقوق دان ها را تصویب کرد. (بوردیو، ۱۳۸۱:۱۵۸)

به این سان، ساخته شدن ساختارهای حقوقی - اداری که اساس دولت است، در فرانسه، در معیت ساخته شدن صنف حقوق دان ها صورت گرفت. این ساختار حاصل قرار دادی بود میان دولت و صنف حقوق دان ها که در جریان کنترل دقیق بازتولید خاص خود پا به عرصه ی وجود گذاشت. (بوردیو، ۱۳۸۱:۱۵۹)

جمع آوری سرمایه ی قضایی یک جنبه ی کاملاً محوری، از فرایند گسترده تر جمع آوری سرمایه نمادین، در اشکال مختلف آن، است که زیر بست اقتدار ویژه ی صاحبان قدرت دولتی و علی الخصوص قدرت فوق العاده ی رمز آمیز آنان یعنی قدرت انتصاب است. بر این اساس مثلاً، شاه می کوشد مجموعه ی گردش مناصبی را که نجیب زادگان می توانند مدعی آن باشند، زیر کنترل خود در آورد. (بوردیو، ۱۳۸۱:۱۵۹)

به یاد می آوریم که اشراف نمایشنامه آراگون، در تقابل با کسانی که به فرمان شاه به جامه ی شرافت در می آمدند، خود را نجیب زادگان طبیعی می نامیدند. تمایز، که در منازعات درون جامعه ی 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 می دهد، راه اول، به اصطلاح طبیعی، چیزی به جزء میراث اجدادی و به رسمیت شناخته شدن عموم آن - از طرف اشراف دیگر و از طرف غیر اشراف - نیست؛ راه دوم که نوعی انتقال قانونی عنوان است. (بوردیو، ۱۳۸۱:۱۶۰)

اما چنان که ارلت ژوانا به خوبی نشان داده است همراه با تمرکز قدرت تجلیل و وضع بود، و از طریق مبارزه و دلاوری مورد تاکید و دفاع قرار می گرفت، خرده خرده جای خود را به شرافت های نسبت داده شده از طرف دولت داد که، همچون اوراق بهادار یا عناوین آموزشی، در تمامی بازارهایی که تحت نفوذ دولت است، ارزش دارد. این گونه پادشاه به صورتی فزاینده به انباشت سرمایه نمادین (همان چیزی که موسسیه آن را وفاداری ها می خواند) توفیق یافت، و قدرت او در توزیع این سرمایه در قالب اعطای منصب یا لقب که پاداش و قدردانی تلقی می شد، از رشد بازنايستاد. (بوردیو، ۱۳۸۱:۱۶۰)

این گونه به تدریج این شکل فوق العاده رمز آمیز قدرت که همان قدرت عزل و نصب ماموران عالی رتبه ی دولت نهادینه می شود. دولتی که به این ترتیب، (بنا به تعبیر بلاکزتون)، منبع اموری چون، شرف، امتیاز و دیوان سالاری شده است، با ابداع نظم های جدیدی از دلاوری و شهسواری، با دادن برتری های تشریفاتی، خصوصاً به مشاوران شاه و تمامی دارندگان مسئولیت های عمومی مهم شرافت ها را توزیع می کند. پزشکی که یک تاییدیه (بیماری، معافیت و غیره) را امضا می کند، یک سرمایه ی نمادین انباشته را در درون و از طریق رشته ای از روابط به رسمیت

شناختگی که اساس دنیای دیوان سالاری است، به خدمت می‌گیرد. اما چه کسی است که یک تاییدیه را تایید می‌کند؟ (بوردیو، ۱۳۸۱:۱۶۲)

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 دلبخواه است و هم، به این عنوان ناشناخته است؛ عملیاتی از جنس «حقه بازی مشروع». (بوردیو، ۱۳۸۱:۱۶۳)

انتصاب یا تایید به طبقه ی اعمال یا گفتمان های رسمی متعلق است که به صورت نمادین موثرند زیرا در وضعیت اقتدار و به وسیله ی اشخاص دارای اجازه و اختیار صورت می‌گیرند؛ اشخاص دارای اجازه و اختیار «رسمی» در اداره های عمومی که به عنوان دارندگان یک شغل یا یک مسئولیت مشخص، محدود شده به وسیله ی دولت عمل می‌کنند: رای قاضی (در مورد متهم) و داوری استاد (درباره ی دانشجو)، راه و روش های ثبت رسمی، تایید مامور اجرا یا صورت مجلس، اسناد معطوف به ایجاد یک اثر حقوقی، مثل شناسنامه، تاییدیه 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 ی کارمندان اسم و رسم دار یا مجتمعات و گروه های مشروع را (همچون خانواده، انجمن، سندیکا، حزب و غیره) خلق کنند یا نهادینه کنند. (بوردیو، ۱۳۸۱:۱۶۴)

ساختن و پرداختن دولتی ذهن ها:

به منظور درک درست قدرت دولت در خاص ترین جنبه ی آن، یعنی کارایی نمادینی که اعمال می‌کند، باید همان گونه که پیشتر در مقاله ای مطرح کرده ام، سنت های فکری ای را که سنتا ناهمساز شمرده می‌شده است درون یک الگوی واحد تبیین گر ذوب کرد. (بوردیو، ۱۳۸۱:۱۶۵)

با تعمیم فرضیه ی دورکیم مبنی بر این که «اشکال طبقه بنی» که «انسان های اولیه» در مورد هستی به کار می‌گیرند محصول ذهنی شدن ساختارهای گروه هایی است که درون آن گنجیده اند، می‌توان فرض کرد که در جوامع متفاوت شده (جوامعی که در آنها ترکیب های پیچیده ی انواع سرمایه لایه بندی مشخصی از طبقات اجتماعی به وجود آمده است)، دولت در شرایطی هست که بتواند به گونه ای عام، در محدوده ی قلمرو محروسه ی مملکتی ساختار شناختی و ارزشیابانه ی واحد یا مشابه را تلقین و تحمیل کند و از این حیث مبنای یک «همنوآگرایی منطقی» و یک «همنوآگرایی اخلاقی» (تعابیر از دورکیم است)، مبنای یک وحدت مضمر، ماقبل تفکر، غریزی، درباره ی معنای هستی است که ریشه ی تجربه ی هستی همچون «جهان فهم عمومی» (جهان آنگونه که بر عموم و بر عامه آشکار می‌شود) است. (بوردیو، ۱۳۸۱:۱۶۶)

دولت از طریق قالب بندی هایی که بر رفتارها تحمیل می کند، اشکال و مقولات درک و تفکر مشترک، قالب های اجتماعی حس، تمیز یا حافظه، ساختارهای فکری، و اشکال دولتی طبقه بندی را ابداع و القا می کند. از این راه، شرایط نوعی همنوایی بی واسطه ی عادت واره ها را ایجاد می کند که خود مبنای نوعی اجماع روی این مجموعه بداهت های مورد قبول همه است که از لوازم حیاتی فهم عمومی محسوب می شود. (بوردیو، ۱۳۸۱:۱۶۸)

اما برای اینکه انقیاد بلاواسطه ای را که نظم دولتی به دست می آورد حقیقتاً بفهمیم، باید با فکر گرایی سنت نوکانتی (که همه چیز را به هوش و درک فکری تاویل و تحویل می کند) وداع کنیم و بپذیریم که ساختارهای شناختی نه قالب های ادراک بلکه قابلیت های جمعی اند. (بوردیو، ۱۳۸۱:۱۶۹)

آنچه که مارکس آگاهی نادرست می خواند، از نظر من، بر خلاف رایج، این آگاهی بودن آن است که محل اشکال است نه نادرست بودن آن، و سخن گفتن از ایدئولوژی نشانیدن چیزهایی در ردیف بازنمودها است که در ردیف باورها می نشینند، در حالی که بازنمودها مستعد آن اند که به وسیله ی نوعی چرخش فکری که «آگاهی گرفتن» نامیده می شود تغییر شکل یابند، ولی باورها در عمیق ترین لایه های استعداد های جمعی قابلیت های گروهی اند. (بوردیو، ۱۳۸۱:۱۷۰)

سر سپردگی در قبال نظم جا افتاده محصول توافقی است میان ساختارهای شناختی، که تاریخ جمعی و فردی درون ذهنیت ثبت کرده است، و ساختارهای عینی جهان که ساختارهای شناختی مذکور به آنها اعمال می شود: بداهت درسی اوامر دولت صرفاً به این دلیل چنین قدرتمندانه خود را تحمیل می کند که دولت ساختارهای شناختی ای را تحمیل کرده است که بر اساس آن درستی آن اوامر به بداهت درک می شود. (بوردیو، ۱۳۸۱:۱۷۱)

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. (بوردیو، ۱۳۸۱:۱۷۱)

نظم نمادین بر تحمیل ساختارهای شناختی به مجموعه ی عاملان اجتماعی متکی است؛ ساختارهایی که بخشی از استقامت و بخشی از استحکام خود را مدیون این هستند که دست کم در ظاهر، نظام مند و هماهنگ اند و این به گونه ای عینی با ساختارهای عینی جهان اجتماع مطابق اند. همین تطابق اجمالی و مضمّن (دقیقا در تقابل با یک قرار داد صریح) است که رابطه ی تسلیم مبتنی بر عقاید رایج را که ما را، به وسیله ی تمامی رشته های ناخودآگاه، به آن موافقت جا افتاده گره می زند، ایجاد می کند. (بوردیو، ۱۳۸۱:۱۷۱)

همین تطابق نا اندیشیده (خام، اجمالی و مورد تامل قرار نگرفته) است که آسانی بهت آوری را که مسلط ها با آن سلطه ی خود را جا می اندازند، توضیح می دهد: « برای آن که با چشم فلسفی به جهان می نگرد هیچ چیز حیرت

انگیز تر از این نیست که ببیند به چه آسانی بی شمارترین تعداد محکوم حکم کم شمارترین تعدادند و این که تسلیم تلویحی ای را مشاهده کند که انسان ها با آن احساسات، و خشم و خروش خود را به نفع زمامداران خود لغو اعتبار می کنند. (بوردیو، ۱۳۸۱:۱۷۲)

نباید فراموش کرد که این عقیده ی سیاسی بنیادین، این باور رایج، یک سخت کیشی (ارتدوکسی)، یک نگرش راست، مسلط است که فقط به این خاطر تحمیل شده است که نگرش های رقیب را از میدان به در کند، و نیز نباید فراموش کرد که «رفتار طبیعی» که پدیدار شناسان از آن گفتگو می کنند یعنی تجربه ی نخستین جهان فهم عمومی، همچون مقولات ادراکی که آن را ممکن ساخته اند، رابطه ای است که به علت مقتضیات سیاسی ساخته شده است. (بوردیو، ۱۳۸۱:۱۷۳)

تحلیل پیدایش دولت به عنوان مبنای اصول نگرش و طبقه بندی ای که در پهنه ی قلمرو آن معتبر و مجری است اجازه می دهد که در عین حال، پذیرش مبتنی بر باور رایج نظم مستقر به وسیلهی دولت و نیز بنیادهای سیاسی محض این پذیرش به ظاهر طبیعی فهمیده شود. باور رایج یک نقطه نظر خاص، نقطه نظر مسلط هایی است که به صورت یک نقطه نظر عام (اونیورسال) ظاهر می شود؛ نقطه نظر کسانی که با مسلط کردن دولت مسلط می شوند و نقطه نظر خود را با دولت ورزیدن به یک نقطه نظر عام بدل می کنند. (بوردیو، ۱۳۸۱:۱۷۴)

برای فهم جنبه ی نمادین تاثیر دولت، و به ویژه آنچه که می تواند تاثیر عام نامیده شود، بایستی طرز عمل جهان دیوان سالاری را درک کرد؛ باید سیر تکوین و ساختار این دنیای عاملان دولت، به ویژه حقوق دان ها، را که ایجاد دولت به اشرافیت دولتی تبدیل شده اند تحلیل کرد. (بوردیو، ۱۳۸۱:۱۷۵)

انحصاری کردن انحصار: تحقق انحصار دولتی خشونت فیزیکی و نمادین همان تحقق حوزه ی تنازعات برای به چنگ آوردن انحصار امتیازات گره خورده ی به این انحصار است. یکی کردن، (قوانین) و عام کردن نسبی (منافع) که در پی ظهور دولت صورت می گیرد پیامد معکوسی دارد که عبارت است از انحصار منابع عامی که دولت تهیه و تولید می کند در دست تعدادی اندک شمار. (بوردیو، ۱۳۸۱:۱۷۶)

بی شک حظی که از عام شدن عاید می شود یکی از موتورهای تاریخی ترقی امر عام اوست. و این در حدودی است که خلق دنیاهایی را زمینه چینی می کند که در آن ها ارزش های عام (عقل، فضیلت و غیره)، دست کم بنا به حرف، به رسمیت شناخته می شوند، و در آن ها یک فرایند تقویت دوری (متقابل) میان راهبردهای عام شدن، ناظر به جلب برکات (دست کم منفی) گره خورده به تطابق با قواعد عام، و ساختارهای این دنیاهایی که رسماً بر امر عام اختصاص یافته است، پی ریزی شده است. (بوردیو، ۱۳۸۱:۱۷۸)

نگرش جامعه شناختی، نمی تواند نسبت به فاصله ی میان هنجارهای رسمی چنان که در حقوق اداری مطرح می شود و واقعیت جاری در رفتار اداری، با تمامی موارد «استفاده ی شخصی از خدمات عمومی» که در آن اتفاق می افتد، تجاهر کند؛ مواردی چون اختلاس در ثروات و خدمات همگانی، فساد مالی یا پارتی بازی و غیره یا تباه تراز این، تمامی بی عدالتی های حاصل از تبعیض، مصالحه های اداری، منتظر نگه داشتن های طولانی مدت پرونده ها، خرید و فروش غیر مشروع شغل ها، که عبارت است از سوء استفاده از عدم کار بست و یا تخطی از کار بست درست حقوق. (بورديو، ۱۳۸۱:۱۷۹)

بخش پنجم: آیا کنش بی غرض ممکن است؟

چرا واژه ی منفعت تا به این پایه جالب توجه است؟ چرا پرسش از منفعتی که افراد در کارهای خود جستجو می کنند، تا به این پایه مهم است؟ (بورديو، ۱۳۸۱:۱۹۸)

بدون این پیش فرض که عاملان اجتماعی هر کاری را نمی کنند، دیوانه نیستند، و بدون دلیل قدم به هیچ راهی نمی گذارند، نمی توان جامعه شناسی کرد. معنای سخن فوق این است که فرض کنیم عاملان اجتماعی عقلانی اند، برای رفتارهای خود دلیل و یا دلایل متعددی دارند. این به این معنا نیست که عقل ها و دلیل ها است که فعالیت های آنان را جهت می دهد و هدایت می کند، افراد اجتماع می توانند رفتارهای عقلایی داشته باشند بدون آنکه عقلانی باشد. (بورديو، ۱۳۸۱:۱۹۹)

بنابراین جامعه شناسی به عنوان یک اصل موضوع، فرض می گیرد که در آنچه عاملان اجتماعی انجام می دهند دلیلی وجود دارد که باید آن را یافت. دلیلی که بر اساس آن بتوان علت رفتار آنان را توجیه کرد، بتوان رشته ای از فعالیت های هماهنگ بدل کرد، به گونه ای که با اتکا به یک اصل واحد یا مجموعه ای هماهنگی از اصول بتوان آن فعالیت ها را درک کرد. به این معنا، جامعه شناسی فرض را بر این می گذارد که عاملان اجتماعی کار مفت انجام نمی دهند. (بورديو، ۱۳۸۱:۲۰۰)

سرمایه گذاری:

در واقع واژه ی منفعت در نخستین معنای آن دقیقاً همان مفادی را می خواسته است عرضه کند که من ذیل همین واژه قرار دادم، یعنی نسبت دادن اهمیت به یک بازی اجتماعی، عقیده مند شدن به این که آنچه در این بازی می گذرد شرکت کنندگان در آن را خوش می آید. به تعبیر دیگر به رسمیت شناختن بازی و به رسمیت شناختن دست

آورد آن است. و بازی های اجتماعی بازی هایی هستند که هویت بازی بودن آن ها مورد فراموشی قرار می گیرد و در واقع همه چیز بدیهی جلوه می کند و حتی پرسش از این که آیا بازی ارزش وارد شدن به آن را دارد یا نه، اساسا مطرح نمی شود. (بورديو، ۱۳۸۱:۲۰۱)

این همان چیزی است من در بحث از منفعت می خواستم بگویم: شما بازی هایی را مهم و جالب می دانید که برای شما مهم است چون به مغز شما، به چشم شما تحمیل شده است، به این صورت که شما به گونه ای تربیت یافته اید که در آن بازی ها حس برنده شدن می کنید. (بورديو، ۱۳۸۱:۲۰۲)

مفهوم منفعت جویی در تضاد با مفهوم بی طمعی و نیز در تقابل با مفهوم بی تفاوتی قرار می گیرد. می توان به یک بازی علاقه مند بود (به این معنا که بی تفاوت نبود) و در همان حال بی طمع بود. بی تفاوت نمی فهمد که علاقه مند با چه و برای چه بازی می کنند، و این باعث می شود که برای او شرکت کردن یا نکردن توفیری نکند.

می بینیم که میان افرادی که موقعیت های متضادی را درون یک حوزه ی اشغال می کنند و در همه چیز به گونه ای سرسختانه مخالف هم به نظر می آیند، 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. (بورديو، ۱۳۸۱:۲۰۳)

اگر قرار باشد که من تمامی آنچه را که تاکنون درباره ی مفهوم حوزه و درباره ی دغدغه، که هم علت و هم معلول طرز عمل حوزه است، گفته ام در یک تصویر خلاصه کنم، به تصویر کننده کاری شده ای اشاره خواهم کرد که در کلیسای اوش قرار دارد و دو راهب را نشان می دهد که برای به دست آوردن عصای دیر با یکدیگر در حال نبرد اند. در دنیایی همچون دنیای مذهب و علی الخصوص در دنیای رهبانیت که تجلیگاه عالی یک فضای فوق دنیوی و بی طمعی است، به کسانی بر می خوریم که برای یک عصا که به جز برای کسی که در بازی است، درگیر بازی است، ارزشی ندارد، با همدیگر می جنگند. (بورديو، ۱۳۸۱:۲۰۴)

یکی از وظایف جامعه شناسی معلوم کردن این است که چگونه دنیای اجتماعی شهوت زیست شناختی را به شهوت اجتماعی و امیال غریزی عام (طبیعی) را به امیال غریزی (خاص) بدل می کند. اجتماعی کردن شهوت دقیقا همان چیزی است که امیال غریزی را به علایق و منافع خاص بدل می کند، علایق و منافی که بنیاد اجتماعی دارد و صرفا در ارتباط با یک فضای اجتماعی و برای عاملان اجتماعی شده موجودیت می یابد. (بورديو، ۱۳۸۱:۲۰۴)

علیه فایده گرایی:

اگر کسی بخواهد این توصیف از رابطه ی عملی میان عاملان و حوزه ها را به یک نگاه فایده گرایانه فروکاهد چه می کند؟ در اولین وهله بنا را بر این می گذارد که عاملان اجتماعی به وسیله ی دلایل آگاهانه به حرکت در می آمده

اند، چنان که گویی نتایج عمل خود را به صورت خودآگاه تصور کرده و سپس در پی آن بر آمده اند که چنان عمل کنند. در دومین وهله فرضیه انسان شناختی مطرح می شود که تمامی آنچه را که می تواند عاملان را به حرکت وادارد به **منفعت اقتصادی و بهره ی پولی** فرو می کاهد. (بورديو، ۱۳۸۱:۲۰۶)

در تقابل با محاسبه ی خودآگاه، من رابطه ی همدستی وجود شناختی میان عادت واره و حوزه را قرار می دهم. عاملان اجتماعی که فراست بازی دارند که انبوهی از الگوهای علمی درک و داوری ای را در هم آمیخته اند که به عنوان ابزارهای بر ساختن واقعیت، به عنوان اصول نگرش و طبقه بندی جهانی که در آن حرکت می کنند، عمل می کنند، نیازی به این ندارند که مقاصد رفتارهای خود را به عنوان غایت مورد نظر قرار دهند.

در حقیقت این سبقت گرفتن های ما قبل ادراکی که نوعی از استقرای عملی متکی بر تجربه گذشته اند، به یک فاعل گزینشگر (سوژه) محض، به یک شعور فراونده ی جهان شمول واگذار نمی شوند. آن ها همچون فراست بازی، محصول عادت واره اند. داشتن فراست بازی یعنی داشتن شامه ی تیز نسبت به روند بازی، یعنی از حالا آینده بازی را در چنگ داشتن. (بورديو، ۱۳۸۱:۲۰۸)

عادت واره کارکردی را فراهم می آورد که در یک فلسفه ی دیگر به شعور فرا رونده واگذار می شود. {شعوری آدمی که به صرافت طبع و عقل دارنده ی آن است}. این عادت واره مجموعه ای اجتماعی شده، ساختاری شده است، مجموعه ای پیکروار که ساختارهای درون جوش و ذاتی یک دنیای خاص یا بخش خاصی از آن، از یک حوزه را به یک تصویر ذهنی یکدست بدل می کند و به وسیله ی ی آن به درک و دریافت از آن دنیای خاص و عمل در آن ساخت می دهد. (بورديو، ۱۳۸۱:۲۰۸)

راه دیگر ابراز تقابلی که هوسرل میان فراست و برنامه در می اندازد، تقابل میان اشتغال خاطر و نقشه است. نقشه همچون هدفی در آینده که سوژه خود را درون آن به مثابه ی کسی در نظر می گیرد که تمامی وسایل دسترس را برای آینده که واقعا آینده است (نه جلوه های پنهان حال) و همچون هدفی است که آگاهانه باید به آن رسید، سازمان دهی می کند. دغده یا فراست بازیگر بلافاصله در مورد چیزی حاضر است که بلافاصله قابل درک یا بلافاصله قابل دسترسی نیست. ولی چنان است که گویی به زودی در مقابل او خواهد بود. (بورديو، ۱۳۸۱:۲۱۰)

اگر آنچه را که می گویم درست باشد قضیه به کلی از قرار دیگری است. و لذا شعور محاسبه گر را به عنوان اصل راهنمای عمل باید کنار گذاشت. نسبت عامل ها با اهداف مربوطه مطلقا محاسبه ی آگاهانه ی سودمندی که فایده گرایی، فلسفه ای که معمولا با علاقه ی بسیار فقط در مورد سودمندی رفتار دیگران به کار بسته می شود، برای آنها تمهید کرده است، نیست. بلکه آنان فراست بازی دارند؛ به عنوان نمونه در بازی هایی که برای موفق شدن، عاملان

می توانند به گونه ای طبیعی و بی طمعانه فعالیت هایی را انجام دهند که مطابق منافع آنهاست. (بورديو، ۲۱۳:۱۳۸۱)

اما بپردازیم 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 ساده تر است.

دورکیم مرتباً یادآور می شود که در جوامع بدوی جهان های اجتماعی که در عصر ما درجه بندی شده اند (همچون دین، علم، هنر،) هنوز غیر متفاوت و یک دست بوده اند. به شکلی که چند کارکردگرایی رفتارهای بشری که قابل مشاهده است، مثلاً یک رفتار واحد می تواند در آن واحد تفسیرهای دینی، اقتصادی، زیبایی شناختی و غیره داشته باشد. (بورديو، ۲۱۴:۱۳۸۱)

تکامل جوامع میل به سوی آشکار کردن جهان هایی (که من آن ها را حوزه می نامم) دارد که قوانین خاص خود را دارند، مستقل اند. در این جا ما شاخ در شاخ اقتصادگرایی هستیم که عبارت است از کاربست نوموس ویژه ی حوزه ی اقتصادی به تمامی جهان ها. (بورديو، ۲۱۴:۱۳۸۱)

این فرایند متفاوت شدن به پیدایش جهان هایی فرجامید که قوانین بنیادین متفاوت، غیر قابل فرو کاهش دارند و مکان اشکال ویژه ی منفعت هستند. آنچه که افراد را در حوزه ی علم به تکاپو رقابت وا می دارد، همان چیزی نیست که افراد را در حوزه ی اقتصاد به تکاپو و رقابت وا می دارد. (بورديو، ۲۱۵:۱۳۸۱)

برجسته ترین مثال در این باره حوزه ی هنر است که در قرن نوزدهم با قانون بنیادی سرنگونی اقتصادی پا به عرصه گذاشت و حرف نهایی اش، جدایی کامل اهداف مالی و اهداف خاص دنیای هنر است- فی المثل با تقابل میان هنر تجاری و هنر محض. (بورديو، ۲۱۵:۱۳۸۱)

هر حوزه با تولد خود، تولید نوعی منفعت می کند که از منظر حوزه ی دیگر، ممکن است بی منفعتی و بی طمع (یا پوچی، ناواقع بینی، دیوانگی و غیره) جلوه کند. این گونه شناخت جامعه شناسانه که در بدایت مقال از آن سخن گفتم و مدعی است که هیچ عملی بدون دلیل (بدون انگیزه ی عام منفعت طلبی) صورت نمی گیرد، آشکار نمی شود. (بورديو، ۲۱۶:۱۳۸۱)

بی غرضی همچون اشتیاق

آیا رفتار خالی از غرض و طمع (که در آن جست و جوی منافع شخصی منتفی است) ممکن است، و اگر چنین است چگونه و به چه شرطی؟ بدیهی است که در چارچوب فلسفه ی شعور (فلسفه ای که رفتارهای آدمیان را متکی به

محاسبه ی عقلانی می داند، همچون فردگرایی روش شناختی) پرسش فوق پاسخ منفی می گیرد. (بوردیو، ۲۱۸:۱۳۸۱)

با به میان کشیدن پای مفهوم سرمایه نمادین و بهره ی نمادیندر واقع بازپرسی از نگرش خام به موضوع شکل ریشه ای تری پیدا می کند. و پاکترین و خالص ترین اعمال همواره می تواند مشکوک باشد. و به لحاظ تاریخی بعضی اشکال پاکدینی و پاکدامنی این بدگمانی جدی بوده است) که رگه هایی از جست و جوی بهره ی نمادین، تقدس، شهرت و غیره در آن باشد. (بوردیو، ۲۱۸:۱۳۸۱)

در واقع، جهان های اجتماعی وجود دارد که در آنها جست و جوی بهره ی دقیقاً اقتصادی می تواند به واسطه ی هنجارهای صریح یا دستورات ضمنی مایوس کننده باشد. «اشرافیت اقتضا دارد». معنی این عبارت این است که اشرافیت چیزهایی را بر شریف حرام می کند و چیزهایی را بر او الزام می کند. (بوردیو، ۲۱۹:۱۳۸۱)

چرا مهم است که در قالب تعبیر عادت واره بیاندهشیم؟ چرا مهم است که حوزه را همچون مکانی که ما آن را ایجاد نکرده ایم، بلکه درون آن زاده شده ایم، تلقی کنیم و نه همچون یک بازی که به صورت من درآوردی تاسیس شده است؟ چون زمینه ساز فهمیدن این است که رفتارهای بی طمع، خالی از شائبه ی منفعت جویی شخصی، وجود دارد که بر محاسبه ی بی طمع، بر قصر محاسبه شده درگذشتن از محاسبه یا نشان دادن اینکه کسی ظرفیت در گذشتن از آن را دارد مبتنی نیست. (بوردیو، ۲۲۰:۱۳۸۱)

در جوامع شرف برخوردار از استواری می توان از عادت واره های بی طمع سرخ گرفت و رابطه ی عادت واره – حوزه به گونه ای است که بر اساس الگوی حالت طبیعی و خودبه خودی یا شور و اشتیاق، بر اساس شعار «این {ادب جوانمردی} از {میل حساب گری} من قوی تر است» می توان عملیات خالی از طمع، غیر معطوف به نفع شخصی انجام داد. یک نجیب زاده به سبب وفاداری به گروه خود، وفاداری به شخص خود به عنوان کسی که لایق عضویت آن گروه است، نمی تواند تا حدودی جوانمرد نباشد. این مفاد همان جمله ای است که می گوید «اشرافیت اقتضا می کند». هنگامی که تعریف های رسمی از انسان، معرفی ها و بازنمایی های او در یک فضای اجتماعی، به عادت واره بدل می شود، آن تعریف ها و بازنمایی ها به اصل واقعی (هدایت گر) رفتار تبدیل می شود. (بوردیو، ۲۲۱:۱۳۸۱)

اگر بی طمع از منظر جامعه شناسی ممکن است، این نیست مگر به واسطه ی برخورد و اتصال میان عادت واره های جفت و جور شده و رو به راه دوری از نفع شخصی، با جهان هایی که در آنها عبارتند از: خانواده و اقتصاد مبادله ای درون آن، حوزه های مختلف تولید فرهنگی، حوزه ی ادبی، حوزه ی هنری، حوزه ی علمی و غیره. (بوردیو، ۲۲۲:۱۳۸۱)

بهره های جهان شمول

چگونه است که می بینیم به گونه ای تقریباً عام و جهان شمول در تسلیم شدن به امر جهانشمول منافی هست؟ زمانی که روی مبادلات ازدواجی در الجزایر کار می کردم، 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 می شود. (بورديو، ۲۲۳:۱۳۸۱)

در اصل هنجار ازدواج پسر عمو- دختر عمو برای این بوده است که ثروت خانواده ها در قالب مهریه و جهیزیه از طایفه بیرون نرود، این هنجار بر افتاده است، اما از آنجا که در این گونه ازدواج ها مهریه و جهیزیه حداقلی است، افراد فقیر برای پوشاندن فقر خود دست به این ازدواج می زنند، ولی در تظاهر، آن را صورت وفاداری به آن قاعده ی عام قدیمی جلوه می دهند، تا نوعی احترام سنتی برای خود دست و پا کنند. (بورديو، ۲۲۳:۱۳۸۱)

حال اگر این درست است که هر جامعه ای امکان بهره بردن از امر جهان شمول را به عاملان خود پیشکش می کند، نتیجه اش این می شود که رفتارهایی که مدعی جهان شمولی اند، به نحو جهان شمول معرض شبهه اند (زیرا به این دلیل شهرت یافته اند که همراهی با آنها پاداش داشته است. این مبنای انسان شناختی نقد مارکسیستی از ایدئولوژی همچون جهان شمول کردن منافع خاص است: ایدئولوگ همان کسی است که آن چیزی را که به عنوان امر جهان شمول، امر خالی از منفعت خاص، معرفی می کند که منطبق با منفعت خاص خود اوست.

معنای سخن فوق این است که در ادای احترام به امر جهان شمول - همراه با تظاهر- بهره هایی هست، این که در پوشاندن لباس جهان شمول به یک رفتار که در حقیقت ریشه در منفعت شخصی دارد، قادر به کسب منافع می شویم. (بورديو، ۲۲۴:۱۳۸۱)

برای ختم این مقال به دیوان سالاری باز می گردم، به یکی از جهان هایی که به خود حق می دهد اطاعت از امر جهان شمول، سر سپردن به منفعت عمومی، به خدمت همگانی را، به مثابه قانون برگیرد، و در فلسفه ی دیوان سالاری به عنوان طبقه ی جهان شمول، خنثی، بر فراز درگیری ها، در خدمت منفعت همگانی، در خدمت عقلانیت (با عقلانی کردن) است. گروه های اجتماعی که دیوان سالاری پروسی یا دیوان سالاری فرانسوی را درست کردند، در امر جهان شمول (در اینکه مردم چیزی را به عنوان جهان شمول بپذیرند و به آن گردن گذارند) منافع داشتند و آن ها می بایست امر جهان شمول (حقوق، اندیشه خدمت همگانی، اندیشه ی منفعت عمومی و غیره) را علم می کردند، و ، اگر غلط نکنم، آن ها اساساً برای این که به سلطه برسند، می بایست مبلغ امر جهان شمول می شدند. (بورديو، ۲۲۶:۱۳۸۱)

بخش ششم: سرمایه‌ی ثروت‌های نمادین

ثروت‌های نمادین در تقسیم‌بندی‌های دوگانه (مادی/معنوی، جسم/روح) به دلایل بدیهی و خود به خود 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 درباره‌ی طرز عمل اقتصاد قوم کابیلی، نمونه‌ی کامل عیار یک اقتصاد ماقبل سرمایه‌داری مبتنی بر رد و انکار آنچه که ما به عنوان امر اقتصادی منظور می‌کنیم صورت داده‌ایم. (بوردیو، ۱۳۸۱:۲۳۶)

پس از این با استناد به تحقیقاتی که در باب طرز عمل اقتصاد خانگی انجام داده‌ام، که آن را اقتصاد نذر می‌نامم بر آنم که بکوشم تا اصول کلی اقتصاد ثروت‌های نمادین را استخراج کنم.

فرضیه‌مند بودن ذهن من از مطالعه‌ی اقتصاد غیر چرتکه‌ای کابیلی مرا به تدوین پرسش‌های خاصی برای بررسی اقتصاد غیر چرتکه‌ای خانواده توانا کرد که اگر به جای مطالعه‌ی انسان شناختی قوم کابیلی از ابتدا به مطالعه‌ی جامعه‌شناسی خانواده پرداخته بودم، به دلیل فقدان آن فرضیات، چنین پرسش‌ها و مشاهداتی نمی‌توانستم داشته باشم. (بوردیو، ۱۳۸۱:۲۳۹)

هدیه و بده – بستان

در اینجا تلاش می‌کنیم با نیم‌نگاهی به آنچه که در کتاب درک عملی در رابطه با برخی اصول کلی اقتصاد نمادین گفته شده است را استخراج کنم و این کار را با تحلیل داد و ستد هدیه که به لب آن اشاره خواهیم کرد، شروع می‌کنم. مارسل موس هدیه دادن را به عنوان رشته‌ی منقطع (بی‌دنباله) اعمال کریمانه تعریف کرده است و لوی استروس آن را همچون ساختار دو سویگی فرارونده از اعمال معاملاتی تعریف می‌کند. اما آنچه در این دو تحلیل غایب است، نقش تعیین‌کننده‌ی فاصله‌ی زمانی میان هدیه و هدیه‌ی متقابل است.

چرا باید هدیه‌ی متقابل با تاخیر و با تفاوت باشد؟ تا نشان دهد که به عالی‌ترین شکل قرینه‌ی یکدیگرند همچون عمل‌هایی منفرد و بدون ارتباط جلوه‌کنند. اگر من توانم هدیه‌ی خود را همچون یک پیشکش مجانی، ناشی از کرم و جوانمردی جلوه‌دهم، که به منظور تلافی و جبران عرضه نشده است، در اولین وهله به این دلیل است که خطری هر چند اندک، وجود دارد که برای یک لطف پاسخی وجود نداشته باشد (همیشه انسان‌های ناسپاس وجود دارند) بنابراین یک حالت تعلیق، یک عدم اطمینان از این وقفه میان زمان هدیه دادن و هدیه گرفتن حاصل می‌شود. (بوردیو، ۱۳۸۱:۲۴۰)

بنابراین فاصله ی زمانی این امکان را فراهم می کند تا دادو دهش همچون یک لطف بدون انتظار جلوه کند و به طرف مقابل هم این امکان را بدهد که هدیه متقابل را به عنوان یک لطف ابتدا به ساکن معرفی کند و نه به عنوان چیزی که پیامد هدیه ی اول یا جبران آن است.

در واقعیت امر آن حقیقت ساختاری که لوی استروس اظهار می کند دور از چشم نیست. من در کابیلی ضرب المثل های متعددی یافته ام که تقریبا همه به این اشاره داشتند که هدیه یه 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 صدمه ای است که به آزادی کسی که (هدیه، قول و غیره را) دریافت می کند. (بوردیو، ۱۳۸۱:۲۴۰)

در اینجا به اولین خصلت اقتصاد مبادلات نمادین بر می خوریم: این گونه مبادلات رفتاری هایی هستند که همواره از یک حقیقت دولایه، که به دشواری می توان هر دو را با هم نگاه داشت، برخوردارند. این دوگانگی را باید در حساب گرفت. اقتصاد ثروت های نمادین را نمی توان 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 جامعه شناس با تحلیل آماری و مردم شناس با تحلیل ساختاری به آن می رسد. (بوردیو، ۱۳۸۱:۲۴۲)

یکی دیگر از خصایل اقتصاد مبادلات نمادین: تابوی تصریح و توضیح است (که شکل عالی آن در بحث قیمت نمودار می شود).

می بینیم که رفتارهایی که در قالب هدیه دادن می گنجد (پنهان کردن قیمت هدیه) مسئله ی دشواری را پیش پای جامعه شناسی می گذارند، چرا که جامعه شناسی، بنا به تعریف، بر ملا کننده ی و توضیح دهنده ی (امور مضمّر و مجمل) است: ملزم است که امور مضمّر، ناگفته را بر ملا کند و این به هزینه ی ویران کردن آن اموری است که بودن شان به تلویحی بودن آنها است نه به تصریحی بودن شان. (بوردیو، ۱۳۸۱:۲۴۳)

همه چیز چنان می نماید که گویی همه برای پرهیز از توافق آشکار بر ارزش نسبی اشیا کباده شده، برای رد هر گونه تعیین مصرح پیشاپیش حدود مبادله، یعنی قیمت آن، توافق کرده اند.

زبانی که من به کار می گیرم بار معنایی غایت گرایانه دارد و می تواند چنین القاء کند که آدم ها عمدا چشمان خود را بر حقیقت رفتارهایشان می بندند، در واقع باید گفت «همه چیز چنان می نماید که گویی» {عمدا چشمان خود را می بندند} طرد منطق قیمت راهی است برای طرد محاسبه و محاسبه پذیری. (بوردیو، ۱۳۸۱:۲۴۵)

این گونه، مبادله هدیه (یا زن، یا خدمات و غیره) که به عنوان پارادیم اقتصاد ثروت های نمادین تلقی می شود، در تضاد با بده- بستان اقتصاد اقتصادی قرار می گیرد، از این حیث که محور آن یک سوژه ی 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 ی اقتصادی است نادیده می گیرد، یا نفی می کند. (بورديو، ۱۳۸۱:۲۴۷)

کیمیای نمادین:

این ریای ساختاری بر اساس فرمول «نیکنامی نجیب زادگی اقتضا دارد که» بسیار بیشتر خود را به مسلط ها تحمیل می کند. انکار اقتصاد در قالب کاری که رو به تغییر ظاهر روابط اقتصادی دارد صورت می گیرد 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. (بورديو، ۱۳۸۱:۲۴۹)

مبادله ی هدیه یکی از انواع آن است که به یمن فاصله ی زمانی صورت می گیرد. افرادی که درگیر یک اقتصاد مبادلات نمادین اند، بخش قابل توجهی از انرژی خود را صرف فراهم کردن این حسن تعبیرها می کنند. (این یکی از دلایلی است باعث می شود اقتصاد اقتصادی بسیار بیشتر مقرون به صرفه باشد. فی المثل هنگامی که به جای یک کادوی شخصی، یک چکیده می شود، در جست و جو صرفه جویی می شود، جست و جویی که مقتضی توجه و مواظبت است تا کار منطبق با سلیقه ی فرد باشد و او را خوشحال کند و غیره، و فقط ارزش مادی آن در کار نباشد. (بورديو، ۱۳۸۱:۲۵۰)

جالب ترین مثال برای این نوع کیمیای سمبلیک، تغییر شکل روابط مسلط و استثمار است. در میان کابیلیان، زنان کادوهای کوچکی را به صورت دایمی و هر روزینه مبادله می کنند، که روابط اجتماعی را در هم می بافتد، در حالی که مردان مسئول مبادله ی هدیه های بزرگ گاه و بیگاه و غیر معمولی اند (به همین دلیل هدیه دادن زنان بیشتر کارکرد اول یعنی همبستگی، و هدیه دادن مردان بیشتر کارکرد دوم یعنی تثبیت سلطه ی نمادین را به همراه آورد.

برای اینکه یک مبادله ی نمادین کارکرد داشته باشد، باید دو طرف مقولات درک و ارزیابی واحدی داشته باشند، این سخن در مورد اعمال معطوف به سلطه ی نمادین هم صادق است. چنان که در مورد سلطه ی مردانه به خوبی می بینیم سلطه ی نمادین با همدستی عینی (زن) زیر سلطه اعمال می شود. این همدستی در حدودی است که، برای این که چنین سلطه ای پا بگیرد، فرد زیر سلطه باید به اعمال فرد مسلط ساختارهای ادراکی ای را به کار بندد که همان هایی است که فرد مسلط برای تولید آن اعمال ها به کار می گیرد. (بورديو، ۱۳۸۱:۲۵۱)

سلطه نمادین اگر بخواهد به محقق شود، باید از طرف تحت سلطه ها، به عنوان، رفتار سلطه گرانه شناخته نشود تا بتواند به عنوان رفتاری شناخته شود که سلطه ی نمادین پشت آن پنهان است. این مدعا راجه به سلطه ی مردانه صادق است، همچنین در مورد رابطه ی کاری بین رعیت و ارباب نیز صدق می کند و برای اینکه بستگی ایجاد شود، باید رابطه ی سلطه و استثمار را چنان افسون کرد که به یک رابطه ی خانگی، خانوادگی تغییر شکل یابد. که با حسن تعبیر از آن به صورت نمادین آن را تغییر صورت دهد (همچون برای پسر رعیت کار پیدا کردن، دخترش را شوهر دادن، به او هدیه دادن و غیره) (بوردیو، ۱۳۸۱: ۲۵۲)

حق شناسی:

یکی از نتایج خشونت نمادین تغییر چهره ی روابط سلطه و تسلیم شدن به روابط محبت آمیز، تغییر شکل قدرت به بزرگ منشی یا به جذابیتی است که افسون گری است (مثلا در روابط مدیران با منشی ها). به رسمیت شناختن دین به حق شناسی بدل می شود یعنی به احساس ماندگاری در حق عامل عمل جوانمردانه، که می تواند تا مرزهای تأثر عاطفی، عشق هم پیش برود.

کیمیای نمادین، به نفع آن کسی که اعمال راجع به حسن تعبیرگری، تغییر چهره، آرایش کردن را انجام می دهد، یک سرمایه ی حق شناسی تولید می کند که به او اجازه می دهد، بهره های نمادین را از آن خود کند. این آن چیزی است که من آن را سرمایه ی نمادین می خوانم.

سرمایه ی نمادین یک دارندگی بدون هویت خاص، اعم از قدرت بدنی، ثروت، روحیه ی جنگاوری و ... است که، به سبب اینکه، به وسیله ی آن عاملان اجتماعی ای درک می شود که از آن مقولات درک و داوری برخوردارند که به آنها اجازه می دهد آن دارندگی ها را ببینند، بشناسند، و بپذیرند که، گر چه یک نیروی جادویی است، به صورت نمادین منشا اثر واقعی می شود. می تواند نوعی عمل از راه دور، اعمال اثر بدون تماس فیزیکی، انجام دهد. (یعنی کسی دستوری می دهد و این دستور بدون اجبار فیزیکی بدون ترس از معاقبه، بدون حتی رویت دستور دهنده) اجرا می شود. این یک عمل شبه جادویی است. (بوردیو، ۱۳۸۱: ۲۵۵)

اما خشونت نمادین، خشونت است که به واسطه ی آن از افراد به زور، تعهد اطاعت و تسلیم می گیرند، ولی به دلیل ریشه داشتن این اطاعت و تسلیم در «انتظارات جمعی» در اعتقادات به لحاظ اجتماعی تلقین شده و جا افتاده، کسی آن را به این عنوان (یعنی تسلیم بر اثر زور) تلقی نمی کند. (بوردیو، ۱۳۸۱: ۲۵۵)

آن کسی که به انتظارات جمعی پاسخ می دهد، که، حتی بدون این که محاسبه ای کرده باشد، به فوریت خود را با توقعات مندرک در یک موقعیت وفق می دهد، چنین کسی از بهره های فضیلت، و البته از بهره های رفاه و زیبایی برخوردار است. (بورديو، ۱۳۸۱:۲۵۶)

آخرین ویژگی مهم این است که سرمایه نمادین میان تمامی اعضای یک گروه مشترک است. این سرمایه بسته به نام گروه ها، خانواده ها، طایفه ها، قبیله ها- است، و در آن واحد ابزار و هدف راهبرد های جمعی است که ناظر به حفظ یا افزایش آن سرمایه اند و راهبردهای فردی که با عضو شدن در گروههایی که از این سرمایه غنی هستند (با مبادله ی هدیه، هم سفرگی، ازدواج و غیره) و با فاصله گرفتن از گروه هایی که از این سرمایه ی کم بهره یا بی بهره اند (همچون اقوام بدنام) در پی کسب یا حفظ آن هستند. (بورديو، ۱۳۸۱:۲۵۷)

بدین ترتیب، به عنوان اولین خصوصیت، اقتصاد پیش سرمایه داری به گونه ای بنیادی متکی به انکار چیزی است که ما به عنوان اقتصاد ملاحظه می کنیم. دومین خصوصیت که مرتبط با مورد قبلی است، تغییر چهره ی اعمال اقتصادی به اعمال نمادین است، تغییر چهره ای که می تواند به سادگی صورت گیرد. مثلاً در مبادله ی هدیه، که در آن هدیه دیگر یک شیء مادی نیست بلکه به نوعی پیام یا سمبل بدل می شود که یک اتصال اجتماعی را پدید می آورد. سومین خصوصیت: در این گردش یک نوع خاص (از سرمایه) شکلی از سرمایه که نمادین نامیده می شود تولید و انباشت می شود که تشخص آن به این است که در یک رابطه ی اجتماعی میان داری ها تملک شده به وسیله ی یک فرد و افراد دیگر آشکار می شود که مقولات فاهمه ی مناسب دارند. (بورديو، ۱۳۸۱:۲۵۸)

هنر خاص و هنر تجاری:

اگر به اقتصاد ثروت های نمادین نظری بیاندازیم، اکثر مشخصات اقتصاد ما قبل سرمایه داری را در آن باز می یابیم. اولین این مشخصات فنی (مواجهه) اقتصادی است. پیدایش یک حوزه ی هنری، یا یک حوزه ی ادبی، در حقیقت ظهور تدریجی یک دنیای اقتصادی واژگون شده است، که در آن مقبولات سود محور بازار یا مورد بی اعتنایی است یا مورد انکار. خوش فروش بودن (بازار داشتن) به خودی خود به عنوان یک حسن تلقی به قبول نمی شود و توفیق تجاری چه بسا، به محدودیت منجر شود. (بورديو، ۱۳۸۱:۲۶۷)

این نگاه به هنر (که امروزه به تناسب این که حوزه های تولید فرهنگی استقلال خود را از دست می دهند، این نگاه هم عرصه را واگذار می کند) به تدریج، و با استمداد از ایده ی هنرمند خالص، ابداع شده است، هنرمندی که هدفی جز خود هنر ندارد، و به مقبولات و مصوبات بازار، به پذیرفته شدگی، رسمی، به موفقیت بی توجه است؛ البته این بی توجهی در حدودی است که یک دنیای اجتماعی به کلی خاص، یک جزیره میان یک اقیانوس منافع، درست

شود، که در آن شکست تجاری (یک اثر هنری) بتواند با یک موفقیت (غیر تجاری، مثلا در محافل روشنفکری) همراه باشد یا در هر صورت از همه جهت یک شکست چاره ناپذیر جلوه نکند. (بوردیو، ۱۳۸۱:۲۶۷)

اینگونه یک دنیای واژگون که در آن محرمات می تواند به واجبات تبدیل شود، که در آن به بدهت، قیمت ها به صورت سازمان یافته حذف می شوند (وجود دارد).

سرمایه هنرمند یک سرمایه ی نمادین است و مجادلات روشنفکری بسیار، شبیه مبارزه ی شرف در میان اقوامی همچون کابیل ها است. در بسیاری از این منازعات روشنفکری نیت ظاهر (اثبات حقانیت، پیروزی از طریق دلایل، نیت هایی از سنخ مبارزه ی شرف و اثبات برتری را روپوش می کند. (بوردیو، ۱۳۸۱:۲۷۰)

این سرمایه ی نمادین به رسمیت شناخت شدگی یک ادراک است که مستلزم، آن است که افراد متعهد در حوزه به آن باور داشته باشند. این همان چیزی است که دوشام که همچنین کروس در موارد دیگر، آزمون های تجربی جامعه شناختی واقعی انجام نداده است. آن را به خوبی نشان داده است. او، با به نمایش گذاشتن (تابلوی (یک مستراح) در یک موزه، نتیجه ی تایید و تثبیت شدن به وسیله ی یک محیط تایید و تثبیت شده، و شرایط اجتماعی ظهور چنین نتیجه ای را معلوم کرد. (بوردیو، ۱۳۸۱:۲۷۰)

حوزه ی هنری یا علمی، با جدا کردن موفقیت زمانی و تایید و تثبیت ویژه، و با تضمین منافع ویژه عدم پی جویی منافع شخصی مادی برای کسانی که در مقابل قواعد سر تسلیم فرود می آورند، شرایط تحقق (یا ظهور) یک منفعت در بی منفعتی (معادل منفعت در بخشندگی جوامع معتقد به شرف) را خلق می کند. در دنیای هنری همچون دنیای اقتصادی واژگون، ضد اقتصادی ترین دیوانگی ها در قالب بعضی از روابط، معقول است چرا که بی طمعی (آشکارا در پی منافع شخصی نبودن) در قالب این روابط پذیرفته و پاداش یافته است. (بوردیو، ۱۳۸۱:۲۷۲)

خنده ی اسقفان:

اعمال مذهبی در اساس از اصولی پیروی می کنند که از تحلیل اقتصاد پیش سرمایه داری استخراج کردیم. همچون در اقتصاد خانگی، که (با الگوی مبادل ی برادرانه) شکل تغییر چهره یافته ای از اقتصاد است، خصلت متناقض نمای اقتصاد نذر، کمک بلاعوض و فداکاری به شیوه ای خاص در کلیسای کاتولیک امروز مشهود است. (بوردیو، ۱۳۸۱:۲۷۲)

در واقع این اعمال با ابعاد اقتصادی مبتنی بر انکار اقتصاد در دنیایی غوطه ور است که در آن، با تعمیم مبادلات پولی، جستجوی به حداکثر رساندن سود مبنای بیشتر رفتارهای عادی شده است به قسمی که هر کسی - مذهبی یا غیر مذهبی - مایل است، حداقل به صورت ضمنی، ارزش کار و ارزش وقت خود را با پول بسنجد. به طور مثال

یک خادم کلیسا می داند آذین بندی کلیسا اگر با قیمت یک زن خدمتکار حساب شود پول قابل توجهی به دست می آورد، اما در عین حال او به بازی مذهبی تعلق دارد و از تشبیه کار خود به در خدمات دینی به کار یک خدمتکار مرد یا زن ابا می کند. (بوردیو، ۱۳۸۱:۲۷۲)

این آگاهی دو لایه، میان تمام عاملان اجتماعی در دنیای اقتصاد و دنیای ضد اقتصادی مشترک است. مبنای یک ژرف بینی بسیار عظیم است که به خصوص در شرایط بحران و نزد افراد در وضعیت متزلزل بروز می کند که به دلیل همین وضعیت با قوی ترین بداهت های باور رایج فاصله می گیرند. (بوردیو، ۱۳۸۱:۲۷۳)

در اینجا به مسئله ای برمی خوریم که قبلا با آن آشنا شده بودیم، یعنی آشکار کردن حقیقت نهادها (یا حوزه ها) که حقیقت آن ها رد آشکار کردن حقیقت آن ها است. ما در حال تراجع میان حقیقت عینی و حقیقت تجربی رفتارها هستیم. منظور از حقیقت عینی آن مادیت نهفته در جوف رفتارهاست، مثلا این که هدیه دادن دوستانه، تعاون خانوادگی، یا اعانه های کلیسایی در عمق خود از منطق فایده طلبی تخطی نمی کنند؛ و منظور از حقیقت تجربی رفتار عرفی است که ضمن آن این منطق زیر بنایی کتمان می شود، کسی اظهار نمی کند و گاه حتی فکر نمی کند، بلکه این حقیقت پس زده می شود، یعنی انسان در درون خود هم سعی می کند آن را انکار کند. حقیقت عمل مذهبی این است که دو حقیقت دارد: حقیقت اقتصادی و حقیقت مذهبی، که این آن را انکار می کند. (بوردیو، ۱۳۸۱:۲۷۴)

ژاک ژرنه تحلیل خوبی از تجارت قدسی و از معبد های بودایی ارائه می کند که به گفته ی او همچون بانک که البته به این عنوان تکذیب شده است، عمل می کند. در آمدهای قدسی، نذورات، هدایا و کمک رایگان و نیز منافع کافران همچون منافعی که از طریق عملیات ربوی (سهم از حبوبات، عوارض از آسیاب ها، مالیات از محصولات زمین و غیره) به دست می آید را انباشت می کند. این درآمد ها تنها به امور مذهبی همچون (ساخت مراکز دینی، امور افراد مذهبی، بزرگداشت های رسمی و ...) معطوف نمی شود، بلکه بخشی از آن نیز به صورت کمک به فقرا، بیماران یا تهیه ی محل مسکونی برای مومنان مستحق، باز توزیع می شود. این گونه معبد عینا مانند یک بانک عمل می کند ولی بانکی که به عنوان بانک دیده و اندیشیده نمی شود. (بوردیو، ۱۳۸۱:۲۷۶)

باید خدمت آقای بوردیو عرض کرد که در مذهب اسلام این امور جدای از هم نیست، و چه بسا بر بهسازی امور دنیوی (همچون، ساخت خانه برای بینوایان، مراقبت جسمی و ذهنی از بیماران و ... تاکید بیشتری دارد تا ساخت مکان مذهبی، بزرگداشت رسمی و بنابراین همه ی این امور را وقتی از نگاه مذهب، دیده شود، امور مذهبی هستند.

عمل دینی عملی است دارای بعد اقتصادی که نمی تواند خود را اینگونه بشناسد و در قالب نوعی تکذیب دایمی بعد اقتصادی خود تحقق می یابد. (بوردیو، ۱۳۸۱:۲۷۶)

وقتی ببینیم که اعتقاد عاملان دینی به آنچه که انجام می دهند و اینکه برای کنش و کارکرد خود یک تعریف اقتصادی صرف را نمی پذیرند، خود، شرط کارکرد، و موفقیت عمل دینی است. وظایف مقدس به صرفا اقتصادی یا اجتماعی قابل فروکاهش نیستند: خائمه کلیسا «شغل» ندارد؛ او مشغول انجام وظیفه ی الهی است. در اینجا هم تعریف ایده آلی که صاحب منصبان کلیسا از چنین کارهایی ارائه می دهند، بخشی از حقیقت رفتار است.

در بنگاه های دینی، روابط تولید براساس الگوی روابط خانوادگی عمل می کند: و هم به صورت نمادی، روابط اجتماعی، حتی روابط استثماری (مثل آنچه در خانواده می گذرد) را حسن تعبیر می کنند؛ به این صورت که روابط مذکور را، به توسط منطق خدمت رایگان، به نوعی روابط خویشاوندی روحانی یا مبادله ی دینی تغییر چهره می دهند: فعالیت کارمندان، عوامل مذهبی، دون پایه، مثلا نظافت کنندگان کلیسا یا آرایشگران محراب، عبارت است از «وقف آزادانه ی و همراه با رضایت پول و وقت. (بوردیو، ۱۳۸۱:۲۷۸)

کارکرد منطق خدمت داوطلبانه، و استثماری که به وسیله ی آن زمینه سازی می شود، بر اثر ابهام عینی وظایف مقدس، آسان می شود، هل دادن چارچرخ بیماران در یک زیارتگاه، در آن واحد، هم یک کار انسان دوستانه است که غایت خود آن در خود آن است، و مستحق پاداش آن جهانی است، و هم یک کار تخصصی است که می تواند به دست یک پرستار حقوق بگیر انجام شود. (بوردیو، ۱۳۸۱:۲۷۹)

خود اسقف ها هم وضعیت اقتصادی مبهمی دارند که آنها را در حالت ناشناخته ای قرار می دهد: آنها فقیراند، ولی فقر ظاهری (چرا که انواع هدیه ها را دریافت می کنند) و فقر اختیاری (از آنجا که منابع مالی آنان ناشی از وقف و نذر است، آنها به مشتریان خود وابسته می شوند). چنین ساختاری مناسب عادت واره های دولایه است که از نبوغ حسن تعبیر، مبهم کردن رفتارها و گفتارها و از مهنایی دولایه بدون بازی دولایه برخوردارند. (بوردیو، ۱۳۸۱:۲۸۱)

اینگونه ما با بنگاه های (آموزشی، درمانی، هنری، و غیره) سروکار داریم که در حالی که در قالب منطق خدمت داوطلبانه و نذر و وقف و بخشش کار می کنند، در عین حال از امتیازهای قابل توجهی، در رقابت اقتصادی، برخوردارند که در میان آنها می توان به اثر اتیکت اشاره کرد، صفت مسیحی که ارزش یک ضمانت اخلاقی تقریبا خانوادگی را دارد. اما این بنگاه ها که به لحاظ عینی اقتصادی اند، فقط در حدودی می توانند از این امتیازات سود ببرند، که به صورت مدام شرایط ناشناخته ماندن بعد اقتصادی خود را بازتولید کنند، یعنی تا وقتی که عاملان بتوانند باور کنند و بیاورند که کنش های آنان هیچ گونه اثر اقتصادی ندارد. (بوردیو، ۱۳۸۱:۲۸۱)

در انتها به جمع بندی و استخراج اصولی می پردازیم که میان جهان های مختلفی که نگاهی گذرا به آن ها داشتم، مشترک است. اقتصاد ثروت های نمادین متکی به پس زدن و سانسور سود اقتصادی، (به معنای خاص کلمه) است. به همین دلیل، لب لباب اقتصاد، یعنی قیمت، (در اقتصاد نمادین) باید به صورت فعالانه یا منفعلانه پنهان شود یا در حالت ابهام قرار گیرد. اقتصاد ثروت های نمادین یک اقتصاد محو و نامعین است، مبتنی بر تابوی ایضاح و تصریح است. (بوردیو، ۱۳۸۱:۲۸۵)

این عمل انکار، عمل پس زدن، تنها به این دلیل موفق می شود که یک عمل جمعی و مبتنی بر یک نواخت کردن عادت واره های کسانی است که آن را انجام می دهند؛ به تعبیر ساده تر، مبتنی بر موافقتی است که بدون قصد قبلی تحقق یافته و به صورت آگاهانه هماهنگ نشده است. (بوردیو، ۱۳۸۱:۲۸۵)

کار جمعی پس زدن (بعد اقتصادی رفتارهای واقعا اقتصادی و ظاهرا نه) ممکن نیست مگر اینکه عاملان به مقولات درک و داوری مشترکی مجهز باشند. برای اینکه رابطه ی دو رویه ی میان برادر ارشد و برادر کوچکتر بتواند به گونه ای پایدار عمل کند، باید، همچون در جامعه ی بئارنی در گذشته، اطاعت برادر کوچک و فداکاری او در راه منافع خاندان - روح خانواده (یا روحیه ی خانوادگی) در کنار جوانمردی، دست و دل بازی و ظرافت رفتار برادر بزرگ قرار گیرد، و این در کنار عامل سومی که همانا آمادگی ها و استعداد های مشابهی است که باید در الباقی افراد اعم از داخل یا خارج خانه باشد تا به آن بفهماند که رفتارهای منطبق با ساختار مهر تصویب خورده است و به صورت نمادین پاداش می یابد. (بوردیو، ۱۳۸۱:۲۸۶)

بخش هفتم: نقطه نظر مدرسی

در اینجا می خواهیم عکس العمل های خود را در قبال ملاحظاتی که دیگران نسبت به کارهای من داشته اند، حول سه موضوع دسته بندی کنم. ابتدا به تحلیل نقطه نظر مدرسی یا دیدگاه دانشگاهی مشغول می شوم که تا چه پایه اندیشه ی ما محصول فضای دانشگاهی است. (بوردیو، ۱۳۸۱:۲۸۸)

پس از آن تلاش خواهیم کرد اشارتی در باب مسئله ی خاصی که فهم رفتارها ایجاد می کند و باعث می شود که علوم انسانی وظیفه ی دشواری به عهده داشته باشند، عرض کنم. و سر انجام می خواهیم روابط میان عقل و تاریخ را مطرح کنم: آیا جامعه شناسی که علی الظاهر، مبانی عقل و در نتیجه مبانی خودش، را ویران می کند، قادر نیست گفتمانی عقلانی در اندازد. (بوردیو، ۱۳۸۱:۲۸۸)

جدی بازی کردن: نقطه نظر مدرسی (دیدگاه عالمانه، دانشگاهی) تعبیری است که اوستین در کتاب معنا و حساسیت به کار می برد و مثالی برای آن به دست می دهد: کاربرد ویژه ی زبان که به جای فهم یا نقل معنای یک

واژه که بلافاصله قابل قیاس با وضعیت است، به بر شماری و بررسی تمامی معانی ممکن آن واژه فارغ از هر گونه ارجاع بع وضعیت می پردازد. (بوردیو، ۱۳۸۱:۲۸۹)

انسان مدرسی یا دانشگاهی کسی است که در حالت بازی کردن جدی است زیرا حالت او (یا دولت او) تمامی ابزارهای این کار را برایش تامین می کند، یعنی مواردی مثل وقت آزاد، حل مشکلات اولیه زندگی، خبرگی تضمین شده به وسیله ی آموزش علمی از پایه ی مدرسه و سرانجام و به خصوص آمادگی (به معنای استعداد و به معنای تمایل) برای سرمایه گذاری، مایه گذاشتن از خود در راه مقاصد بیهوده و سبک، دست کم از نظر افراد جدی که در دنیاها ی مدرسی مطرح است. (بوردیو، ۱۳۸۱:۲۹۰)

برای یک ورود واقعی به این جهان هایی که در آنها فکرها و حرف های تولید می شود که حریم قیدها و محدودیت های یک موقعیت تاریخی را در می نوردد، باید از فراغت و دانشگاه برخوردار بود و نیز آمادگی ورود به بازی های مجانی ای را داشت که در وضعیت آکادمیک تولید و تقویت می شود، یعنی داشتن میل و استعداد طرح مسئله های انتزاعی به منظور لذت بردن از حل آنها، و نه به این خاطر که آن مسایل گاه در فوریت های زندگی مطرح اند، 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. (بوردیو، ۱۳۸۱:۲۹۰)

این گونه آنچه که فیلسوفان، جامعه شناس و تمامی کسانی که شغل شان اندیشیدن درباره ی دنیا است، احتمال زیادی دارد فراموش کنند، پیش پنداشته ها و مفروضه هایی 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 می نامم. (بوردیو، ۱۳۸۱:۲۹۱)

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 سر تفنن نیست که هیچ عایدی و تحلیل علمی نداشته باشد. بلکه یه بازپرسی معرفت شناختی اساسی؛ چرا که موضوع کنار کشیدن از دنیا و فعالیت در دنیا برای اندیشیدن درباره ی آنها(دنیا و عمل در آن) وجود دارد. مسئله عبارت است از فهم اینکه این کنار کشیدن (از جریان زندگی، و فعالیت روزمرگی) این پرداختن به انتزاعیات، چگونه تفکری را خود ممکن می کند، تحت تاثیر هم قرار می دهد و از این طریق، فهم این محتوای آنچه که می اندیشیم چیست. (بوردیو، ۱۳۸۱:۲۹۲)

تئوری نقطه نظر تئوریک: دانشمندی که نمی داند آنچه را که او به عنوان دانشمند تعریف می کند، «نقطه نظر مدرسی» است، در معرض این رفتاری ها قرار می گیرد که نگرش مدرسی خاص خود را در مغز عاملان اجتماعی قرار دهد؛ در معرض این خطر قرار می گیرد که آنچه را که به شیوه ی فهم، به اسلوب شناخت متعلق است، به موضوع کار خود (افراد اجتماع) نسبت دهد. (بوردیو، ۱۳۸۱:۲۹۴)

بورديو در اینجا مشغول نقد مبانی روشی پارادایم جامعه‌شناسی آمریکایی است که البته در فرانسه هم تاحدودی رواج دارد، روش‌هایی مبتنی بر پیش‌فرض‌های 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 مطالعه‌ی اجتماعی داریم: یکی اینکه محقق با ابزاری که علم را به عمل و ضرورت و فوریت آن متصل می‌کند، می‌کوشد منطق کنشگر را استخراج کند؛ دیگری اینکه 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. سفسطه‌ی مدرسی عبارت است از قرار دادن یک فراگفتمان در منشاگفتمان، قرار دادن یک فراعمل (فرا-رفتار) در منشا اعمال. (بورديو، ۱۳۸۱: ۲۹۴)

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 اینکه به وسیله‌ی 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.

مثلاً به جای محدود شدن در شجره‌شناسی و رضایت دادن به ثبت زن گرفتن‌هایی که وجه مشخص آنها صرفاً رابطه‌ی خویشی دو همسر است، من می‌بایست در هر ازدواج، تمامی اطلاعاتی که البته متکثر و متنوع اند - را جمع‌آوری کنم، که افراد می‌توانسته‌اند آگاهانه یا ناآگاهانه در راهبردهایشان به حساب گرفته باشند. 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. (بورديو، ۱۳۸۱: ۲۹۵)

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 نقطه نظر تئوریک به عنوان نقطه نظر غیر عملی که متکی بر حثی کردن علایق و منافع علمی است، خود به محک نقد تئوریک زده شود. (بورديو، ۱۳۸۱: ۲۹۶)

با تقلید از یک عنوان معروف رایل، می‌گویم 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 مثابه‌ی دانشمند بر گرفته 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 قرار داده شود، باعث می شود که چنان کنیم که گویی که بر ساختن های علمی ای که دانشمند باید برای فهم رفتارها، برای تبیین رفتارها، تولید کند، اصل تعیین کننده و مبنای ایجاب خود رفتارها بوده است. (بوردیو، ۱۳۸۱:۲۹۹)

این گونه «گذاشتن دانشمند داخل ماشین» در معرض خط سقوط در ذهن گرایی غایت گرا، یا سقوط در نگرش مکانیستی یا، آن چنان که نزد بی خرد ترین و متناقض ترین افراد دیده می شود، در معرض خطر سقوط در تذبذب میان این دو، قرار می دهد. (بوردیو، ۱۳۸۱:۲۹۹)

امتیاز امر جهان شمول: غالب تالیفات بشری که ما عادت داریم آن ها را به صورت جهان شمول ملاحظه کنیم - مثلا حقوق، علم، هنر، اخلاق، دین، و غیره ... از «نقطه نظر مدرسی» و از شرایط اقتصادی و اجتماعی ای که آن ها را ممکن می سازند و هیچ چیز جهان شمولی هم ندارند، جدایی ناپذیراند. این تالیفات در جهان های اجتماعی بسیار خاص به وجود می آیند که همان حوزه های مختلف تولید فرهنگی اند (حوزه ی حقوقی، حوزه ی علمی، حوزه ی هنری، حوزه ی فلسفی و غیره) و افرادی درون آنها در گیراند که همگی این امتیاز (یعنی چیزی که بنا به تعریف اختصاصی استو لذا منافی جهان شمولی) را دارند که برای انحصار امر جهان شمول مبارزه کنند و به این شکل حقایق و ارزش هایی را که در هر عصر، به عنوان جهان شمول، یا حتی جاودانه، بر گرفته شده اند، کم یا بیش به پیش برانند. (بوردیو، ۱۳۸۱:۳۰۲)

من حاضرم بپذیرم که زیبایی شناسی کانت درست است، اما فقط به عنوان پدیدار شناسی تجربه ی زیبایی شناختی تمامی مردان و زنانی که محصول دانشگاه اند. معنا و مفهوم سخن فوق این است که تجربه ی 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 ی عموم انسان ها) که کانت مطرح می کند، نمی تواند حقیقتا جهان شمول باشد مگر اینکه 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 در دست معدودی از افراد، انحصار امر جهان شمول را به این خوش حال های اندک شمار می سپارد. (بوردیو، ۱۳۸۱:۳۰۳)

ضرورت منطقی و الزام اجتماعی: حقیقت قضیه این است که من فکر می کنم یک تاریخ اجتماعی عقل وجود دارد، که به موازات تاریخ این زیر جهان هایی که در آن ها شرایط اجتماعی پیشرفت عقل شکل می گیرد، 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. (بوردیو، ۱۳۸۱:۳۰۷)

برای تفهیم مطلب می گویم که اگر این جهان ها فضاهای مناسبی برای رشد عقل هستند، به خاطر این است که در فضاهای مذکور برای ارزشمند شدن باید عقل را ارزشمند کرد، برای موفق شدن باید استدلال ها، اثبات ها و ابطال ها را برتری بخشید. (بوردیو، ۳۰۸:۱۳۸۱)

حوزه ی علمی این جهان مدرسی که در آن الزام های خشن دنیای عادی معلق اند، محل بروز شکل جدیدی از ضرورت یا الزام، یا اگر این طور بهتر می پسندید، تجلیگاه یک مشروعیت، یک قانونیت اختصاصی، یک خود قانونمندی است. (بوردیو، ۳۰۸:۱۳۸۱)

این الزام ها که در قالب آمادگی ها یا کتساب شده از خلال دیسپلین های دولت شهر علم درون شبکه های مغز (درون ذهنیت) جا گرفته اند، علاوه بر این درون عینیت حوزه ی علمی هم وجود دارند؛ در قالب نهادهایی از جنس آیین های بحث و مناظره، تایید و ابطال، گفت و گوی قاعده مند، و نیز در قالب انواع تصویب های مثبت و منفی که یک حوزه بر تولیدات فردی تحمیل می کند؛ حوزه ای که مثل بازار یک جنس کاملاً منحصر به فرد عمل می کند. (بوردیو، ۳۰۹:۱۳۸۱)

خلاصه ی کلام اینکه اگر یافته های عقل در حوزه های عالمانه (علمی، هنری، و غیره) عام و جهان شمول به نظر می آیند، اگر فرا رونده به نظر می آیند، یعنی احساس می شود که از وضعیت و شخصیت متنوع مولدان فرا می رود و شکل یکدستی به خود می گیرد، علت این نیست که همه از یک توانایی طبیعی مشترک به نام عقل برخوردارند که محصولات عام تولید می کند، علت الزام های عینی و ذهنی ای است که حوزه های مذکور بر ذهن و زبان رفتار افراد تحت پوشش خود تحمیل می کنند و اینان اگر بخواهند عضو حوزه ی خود باشند، چاره ای جز رعایت آن ها ندارند و این گونه است که، البته به گونه ای ناخودآگاه و بر اثر تربیت های ضمنی، یکسان عمل می کنند و در نتیجه جهان شمولی حاصل می شود. (بوردیو، ۳۱۰:۱۳۸۱)

مبنای متناقض نمای اخلاق:

نقطه ی شروع ممکن است که می تواند مبنای تفکر درباره ی اخلاق باشد، این (فرض) است: وجود، به نحو جهان شمول تایید شده، راهبردهای درجه ی دوم، فراگفتمانی و فراعلمی، که به واسطه ی آنها عاملان سعی می کنند از خود ظاهری به نمایش بگذارند که در عمل یا در نیت با یک قاعده ی جهان شمول مطابق باشد، حتی زمانی که عمل آنان در تناقض با آن قاعده است یا این که بر اساس و به قصد اطاعت از آن قاعده صورت نمی گیرد. (بوردیو، ۳۱۱:۱۳۸۱)

راهبردهای رسمی کردن، که از طریق آنها عاملان اجتماعی تعظیم و تکریم خود را نسبت به عقیده رسمی گروه نشان می دهند (مثلا پدر کابیلی که ازدواج با دختر عمو را علت آن دغدغه «پوشاندن ننگ» است، چنان جلوه می دهد که گویی ملهم از احترام خالص به یک قاعده ازدواجی است، یا قاضی دادگاه تجدید نظر که تلاش می کند حکمی را از اصول حقوق محض استخراج کند که از سوی ملاحظات کلی وابسته به یک موقعیت خاص، یا شبیه این، القاء یا تحمیل شده است) راهبردهای جهان شمول کردن است که به گروه چیزی را می بخشد که از هر چیزی بیشتر طالب آن است، یعنی یک اعلام عمومی تکریم و احترام برای گروه و برای باز نمودی که می خواهد از خود ارایه دهد. (بوردیو، ۱۳۸۱:۳۱۲)

این گونه، گروه ها به طور عام رفتارهایی را که، در واقع، یا حداقل در نیت، به عنوان جهان شمول و در نتیجه مطابق فضیلت بر می گیرند، پاداش می دهند؛ و برای احترام گذاشتن واقعی، و حتی دروغین، به ایده آل بی طمع، به تمکین من در برابر ما به فدا کردن سود خصوصی در برابر سود عمومی، که دقیقا تعریف ورود به ساخت اخلاق است، اعتبار ویژه ای باز می کنند. (بوردیو، ۱۳۸۱:۳۱۳)

نتیجه می گیریم که جهان شمول شدن راهبرد جهان شمول مشروعیت بخشی است. آن کسی که خود را با قاعده تطبیق می دهد 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 جهان شمول انجام می دهد که علت جهان شمول بودن آن این است که در حیطه ی گروه به نحو جهان شمول تصحیح و تصویب شده است. (بوردیو، ۱۳۸۱:۳۱۳)

طرح سوال درباره ی اخلاق در سیاست یا اخلاقی کردن سیاست، در قالب تعبیری که به لحاظ جامعه شناختی واقع گرا است، پرسش درباره ی شرایطی است که باید برآورده شود تا رفتارهای سیاسی دایما به محک جهان شمولی زده شوند؛ برای این که عمل کرد حوزه ی سیاسی بر عاملانی که تمام وقت در آن درگیراند الزام ها و کنترل هایی را تحمیل کند تا آنها به جبر در مسیر راهبردهای جهان شمول شدن واقعی قرار گیرند. می بینیم که برای این مقصود باید جهان های اجتماعی ای به پا کرد که در آنها همچون در جمهوری ایده آل ماکیاول، عاملان در فضیلت، در بی طمع، در فداکاری برای خدمت همگانی و ثروت عمومی منفعت پیدا کنند. (بوردیو، ۱۳۸۱:۳۱۶)

محکومین به آنچه که اوستین «حیله گری مشروع» می خواند باعث می شود که مردان دولتی 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 بپندارند و معرفی کنند. (بوردیو، ۱۳۸۱:۳۱۷)

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 (مثلا فی الجمله قبول کند که مردان سیاسی

خود را در خدمت به مردم معرفی می کنند): اما مهم تر از این باید بی وقفه تلاش کند هزینه ی پنهان کاری های لازم برای روپوش فاصله ی میان رسمی و غیر رسمی ، میان جلو صحنه و پشت صحنه سیاست را بالا ببرد. (بوردیو، ۳۱۷:۱۳۸۱)

این پرده برداری، افسون زدایی، رازگشایی هیچ کشف واقعی صورت نمی دهد، این کار فی الواقع فقط تحت نام ارزش هایی صورت می گیرد که منشاء توانایی نقادی افشاگرانه از یک واقعیت اند که در تناقض با هنجارهایی است که رسماً ادعا می شود، مثل برابری، برادری و به خصوص، در مورد سیاست، خلوص، بی طرفی، نوع دوستی و بالجمله هر آنچه فضیلت شهری (فضیلت شهروندی، شهر نشینی، در تقابل با فضیلت شوالیه گری عصر کشاورزی) محسوب می شود. (بوردیو، ۳۱۸:۱۳۸۱)

منبع: بوردیو، پی یر؛ مردیها، مرتضی، نظریه ی کنش: دلایل عملی و انتخاب عقلانی، انتشارات نقش و نگار، تهران، ۱۳۸۱.