



نقد اقتصاد سیاسی - نقد بتواری - نقد ایدئولوژی

<https://naghd.com>

واکاوی طبقاتی بورديو

مبارزه‌ی طبقاتی یا طبقه‌بندی مبارزه‌ها

هوشنگ رادیان



تیر ۱۳۹۸

۱. مقدمه

طرح نظریِ بوردیو^۱ در رابطه با طبقات اجتماعی، مبتنی بر فهم او از جامعه به مثابه‌ی «فضای اجتماعی» است که در آن کنش‌گران مختلف بنا به امکانات خود دست به عمل می‌زنند، عملی که بوردیو در پی آن است قاعده‌مندی‌های آن را ذیل «منطق عملی کنش» در «فضای اجتماعی» مطالعه کند. به بیان دیگر، بوردیو طرحی نظری را پایه می‌ریزد که بر اساس آن، از دوگانه‌انگاری‌های مرسوم علوم اجتماعی (مهم‌ترین آن‌ها: عاملیت و ساختار) فراتر می‌رود تا در تبیین به نقطه‌ای دست یابد که در عین رعایت قواعد علمی تبیین (برقراری روابط علی بین متغیرها)، بیشترین شباهت را نیز به منطق عملی روزمره حفظ کرده باشد. در واقع، آگاهی انسان اجتماعی را به سطحی فراتر از فرد ارتقا دهد. این «فضای اجتماعی» نزد بوردیو، کماکان برساخته‌ای نظری تلقی می‌شود و با «فضای عملی زندگی» تفاوت دارد، اما برسازه‌ای است که «همه‌ی موقعیت‌هایی را یک‌جا و در آن واحد گرد هم می‌آورد و با یک نگاه قابل مشاهده می‌کند — ارزش اکتشافی آن در همین است — که عاملان هرگز نمی‌توانند کلیت آن را با همه‌ی روابط و مناسبات چندگانه‌اش درک کنند» (بوردیو، ۱۳۹۰ الف: ۲۳۷). از همین‌جا می‌توان حدس زد، که به این ترتیب، آگاهی علمی در امتداد عقل سلیم روزمره قرار می‌گیرد، عقل سلیمی که صرفاً گستره‌ی شناختش به ورای حیطه‌ی شناخت فرد ارتقا یافته است. در ادامه به این مسئله بازمی‌گردیم.

بوردیو، واقعیت را شبکه‌ای از **روابط** می‌داند (بوردیو ۱۳۹۰ ب: ۲۹). مجموعه‌ی این روابط است که «فضای اجتماعی» را می‌سازد: «... فضا مجموعه‌ای از مواضع متمایز و هم‌زیست بیرون از یکدیگر است که به وسیله‌ی یکدیگر، به وسیله‌ی بیرونیت متقابل از هم و به وسیله‌ی روابطی چون نزدیکی، دوری و نیز به وسیله‌ی روابطی که نظم را نشان می‌دهند، مثل رو، زیر یا بین، تعریف می‌شود...» (همان: ۳۳) در فضای اجتماعی، هر شخص یا گروه موقعیتی خاص را اشغال می‌کند که از دیگر موقعیت‌ها متمایز و متفاوت است و متناسب با این موقعیت‌ها است که افراد یا گروه‌ها ویژگی‌های خاصی را کسب می‌کنند. او می‌نویسد: «... بودن درون یک فضا، یک نقطه را اشغال کردن، یک فرد درون یک فضا بودن یعنی متفاوت بودن، تفاوت [پیدا] کردن...» (همان: ۳۸) بنابراین، اولین نتیجه‌ی **منطقی و نظری** این نوع صورت‌بندی از واقعیت اجتماعی جامعه، عبارت است از این که «تمایزیابی» به سازوکار غایی کنش افراد بدل می‌شود. تأکید بر «منطقی» و «نظری» بودن این نتیجه، از آن روست که «تمایزیابی» را

^۱ این مقاله با هدف بسندگی در توضیح نظریه‌ی طبقاتی بوردیو نوشته شده، به همین علت برخی ارجاعات طولانی در پانوسه‌ها امری ناگزیر بوده است. سیر استدلال متن مقاله لزوماً متکی بر پانوسه‌ها نیست و هدف از پانوسه‌ها صرفاً ارائه‌ی سرنخ‌های بیشتر برای ابعاد گوناگون نظریه‌ی بوردیو بوده است.

سازوکاری لزوماً آگاهانه در کنش ندانیم (چیزی شبیه به استدلال **وبلن** در «طبقه‌ی تن‌آسا» که بورديو هم‌سویی با آن را به‌روشنی نفی می‌کند)، بلکه تمایزیابی پیامد منطقی اشغال نقطه‌ای در فضای اجتماعی است. به بیان دیگر، نفس وجود موقعیت‌های متمایز در درون فضای اجتماعی، سازوکار تمایزیابی را نیز ایجاب می‌کند.

سازوکار تمایزیابی در بستری عمل می‌کند که بورديو برای تبیین آن از دو مفهوم عادت‌واره [habitus] و میدان [field] استفاده می‌کند. به‌کارگیری این دو مفهوم از سوی او را باید در جهت تلاش برای رهایی از دوگانگی «عاملیت» [agency] و «ساختار» [structure] تفسیر کرد. او در تبیین کنش اجتماعی، از سویی به مقابله با رویکردهای «انتخاب عقلانی» و «فایده‌گرایی» می‌پردازد و از سوی دیگر به مقابله با رویکردهای ساختارگرا که عمدتاً نزد او مارکسیسم ساختاری و نحله‌ای از انسان‌شناسی را در بر می‌گیرد. بنابراین، از نظر او در تبیین کنش انسانی، هم‌گرایی به «عقلانی»، «سودمحورانه» و «آگاهانه» دانستن کنش‌ها خطاست و هم‌تعیین‌یافتگی تمام‌وکمال از سوی ساختارهای بیرونی (مهم‌ترینشان اقتصاد). در واقع، او در پی فهم «اقتصاد عمل» است و نه تبیین عمل اقتصادی/اجتماعی. بورديو در کتابی به همین نام چنین می‌نویسد: «در این دلایل [یعنی، دلایل کنش‌های عاملان اجتماعی] نوعی غایت‌مندی عینی وجود دارد، بی‌آن‌که — در مقایسه با غایت‌مندی آشکارا پی‌ریزی‌شده — آگاهانه سازمان یافته باشد؛ هوشمندی و انسجام وجود دارد بی‌آن‌که از نیتی منسجم و تصمیمی سنجیده نشئت گرفته باشد؛ به درد آینده می‌خورد بی‌آن‌که محصول طرح یا برنامه‌ای باشد» (چاپ فرانسوی «اقتصاد عمل» به نقل از شویره و فونتن، ۱۳۸۵: ۴۸).^۲

^۲ بورديو در فصل پنجم از کتاب «نظریه کنش» با عنوان «آیا کنش بی‌غرض ممکن است؟» به تفصیل به نقد رویکرد انتخاب عقلانی و فایده‌گرایی می‌پردازد و در مقابل رویکرد خود را توضیح می‌دهد. از نظر او «افراد اجتماع می‌توانند رفتارهای عقلایی داشته باشند، بدون این‌که عقلانی باشند» (بورديو، ۱۳۹۰ ب: ۱۹۹). از نظر او در بازی‌های اجتماعی «منفعت» اشکال مختلفی به خود می‌گیرد که لزوماً تعریف سراسر فایده‌گرایانه — یعنی عمل در جهت کسب بیشترین لذت و دفع بیشترین درد — نمی‌تواند آن‌را توضیح دهند. او به جای منفعت از واژه‌ی «توهم» [illusio] استفاده می‌کند، یعنی: «در بازی درگیر شدن، به‌وسیله‌ی بازی جذب شدن، بازی را شایسته‌ی شرکت در آن یافتن. ... بازی‌های اجتماعی بازی‌هایی هستند که هویت بازی بودن آن‌ها فراموش شده است. 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. ... می‌توان به یک بازی علاقه‌مند بود (به این معنا که بی‌تفاوت نبود)؛ و در عین حال بی‌طمع بود. ... هر حوزه‌ی اجتماعی، اعم از این‌که حوزه‌ی علمی، حوزه‌ی هنری، حوزه‌ی دیوان‌سالاری یا حوزه‌ی سیاسی باشد، مایل است کسانی که به آن وارد می‌شوند رابطه‌ای را که من توهم (illusio) می‌نامم با حوزه‌ی خود برقرار کنند» (همان: ۲۰۱-۲۰۳). در واقع این همان فرایندی است که به‌نظر او از رهگذر آن شهوت زیست‌شناختی به شهوت اجتماعی بدل می‌شود: «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» (همان: ۲۰۴-۲۰۵). حالا می‌توان فهمید که چرا شاگرد و دستیار دیرینه‌ی بورديو، یعنی لویی واکان، چنین اظهار می‌کند که از نظر بورديو «خاستگاه غایی رفتار، عطش فرد برای کسب ارزش و شأن است و این تنها جامعه است که

پیوند متقابل مفاهیم بوردیو به یکدیگر کارِ تعریف و تدقیق آنها را دشوار می‌کند اما از ساده‌ترین شکل تعریف این مفاهیم از سوی خود او استفاده می‌کنیم که زنجیره‌ی مفاهیمش را به قدری که در این نوشته نیاز داریم، بسط دهیم. بوردیو در کتاب «تمایز»، عمل را چنین معرفی می‌کند: (بوردیو، ۱۳۹۰ الف: ۱۵۲)^۳

{(عادت‌واره) (سرمايه)} + میدان = عمل

او با چنین فرمول‌بندی‌ای در پی آن است که به نابسندگی‌های تبیین‌هایی فائق آید که مجموعه‌ی عواملی را به‌عنوان «سنگ‌بنای» اعمال معینی تعریف می‌کنند، بی‌آنکه پیوستگی ذهنی، درونی و عملی آنها نزد کنش‌گران را روشن سازند. از این‌رو، آنچه در این تبیین‌های رایج از دست می‌رود، یکم «ساختار سبک زندگی» مربوط به هر عامل یا طبقه‌ی عاملان است و دوم «فضای نمادینی» که کلیت این کردارهای ساخت‌یافته به‌وجود می‌آورند (همان). بنابراین، می‌توان چنین ادعا کرد که او با مجموعه‌ی مفاهیم خود از یک‌سو در پی بازآفرینی «ساختار سبک زندگی» عاملان اجتماعی است و از سوی دیگر، جنبه‌ی نمادین حیات اجتماعی. هردو این تلاش‌ها به ما یاری می‌رسانند که وحدتی پنهانی را بین کنش‌های گوناگون و به‌ظاهر نامرتبط، در میدان‌های اجتماعی مختلف کشف کنیم.^۴

تبیین‌های رایج از کنش‌های افراد، حتی اگر چندعلتی باشند، در بازآفرینی این فضای میانی عاجزند. این فضای میانی، فضایی است که ضرورت بیرونی از رهگذر آن به ترجیحات درونی بدل می‌شود و از دل این فعل‌وانفعال، جنبه‌های نمادین حیات اجتماعی را پدید می‌آورد که خود این جنبه‌های نمادین، در ستیز بین نیروهای هر میدان مؤثرند و شرایط، نحوه و چگونگی تفسیر درونی شدن ضروریات را تحت تأثیر قرار می‌دهند. در یک کلام و برای خلاصی از سیر مسلسل‌وار و دوری مفاهیم بوردیو، می‌توان گفت که درواقع میان کنش مفاهیم بوردیو با یکدیگر، بازتابی است از میان کنش سازوکارهای اجتماعی.^۵

می‌تواند این عطش را سیراب کند. چرا که با اختصاص یک نام، یک مکان، یک کارکرد به فرد در درون یک گروه یا نهاد، فرد می‌تواند به رهایی از پیشامدها، محدودیت‌ها و پوچی نهایی هستی امیدوار باشد» (واکووانت ۱۳۸۵: ۳۳۰).

^۳ در ترجمه‌ی حسن چاوشیان از کتاب «تمایز» معادلی که برای habitus در نظر گرفته شده «ریختار» است، که در این مقاله، به‌منظور یک‌دست شدن متن، در تمامی ارجاعات به این کتاب از معادل «عادت‌واره» برای habitus استفاده کرده‌ایم.

^۴ وحدتی که برای مثال روشن می‌سازد که چرا کارمند میان‌رتبه‌ی شرکتی خصوصی در سعادت‌آباد، به فیلم‌های فرهادی علاقه‌مند است، تعطیلات آخر هفته را یا در کویر یا در شمال می‌گذرانند، گیاه‌خوار است، حامی اصلاح‌طلبان است، روزنامه‌ی شرق می‌خواند، صبحانه‌ی کم‌چرب را ترجیح می‌دهد، وعده‌ی شام کوچک‌ترین وعده‌ی غذایی‌اش است و از این دست

^۵ بی‌سبب نیست که او به نوشتن جملات طولانی معروف است. با توضیح هر جنبه از مفاهیم او به جنبه‌های دیگر و روابط متقابل این جنبه‌ها راه می‌بریم.

اینک با در نظر داشتن این ملاحظات می‌توان به تعریف بوردیو از عادت‌واره اشاره کرد: «عادت‌واره همان **جبر و ضرورتی** است که درونی شده و تبدیل به قریحه‌ای گشته که کردوکارهای معنادار و تلقی‌های معنابخش ایجاد می‌کند. عادت‌واره طبع و قریحه‌ای عام و انتقال‌پذیر است که به صورتی سیستماتیک و همه‌شمول — فراتر از حد و مرزهای چیزهایی که مستقیماً آموخته شده‌اند — همان ضرورتی را به کار می‌بندد که **در بطن شرایط یادگیری اولیه نهفته است**. ... عادت‌واره نه فقط ساختاری **ساخت‌دهنده** است که کردوکارها و درک و تلقی کردوکارها

را سازماندهی می‌کند، بلکه ساختاری **ساخت‌یافته** نیز هست» (بوردیو ۱۳۹۰ الف: ۲۳۸-۲۳۹) (تأکیدها از من) در این تعریف به چند نکته باید توجه کرد. نخست این که عادت‌واره محصول درونی کردن الزامات بیرونی است. دوم این که هر چند عادت‌واره سازنده‌ی ذوق و قریحه‌ی افراد است و جهت‌گیری‌های ذهنی آنان را مشخص می‌کند (به بیانی دیگر **آگاهی** فرد را شکل می‌دهد) اما چندان هم آگاهانه نیست. در واقع «در ژرف‌ترین اعماق عادت‌واره، نوعی وفاداری بی‌واسطه به علایق و بیزاری‌ها، همدلی‌ها و انزجارها، رؤیایها و کابوس‌هایی است که بیش از عقاید اظهارشده، وحدت ناخودآگاه یک طبقه را تشکیل می‌دهد» (بوردیو ۱۳۹۰ الف: ۱۲۱). و سوم اینکه، عادت‌واره هم‌زمان ساخت‌مند و ساخت‌دهنده است، یعنی «**ساخت‌مند** است، چراکه به وسیله‌ی نیروهای اجتماعی الگودار تولید می‌شود و ... **ساخت‌دهنده** است، چرا که ... به فعالیت‌های متنوع و گوناگون فرد در حوزه‌های منفک مختلف زندگی شکل داده و بدان انسجام می‌بخشد» (واکووانت ۱۳۸۵: ۳۳۵).

تعریف مفهوم «میدان»، علاوه بر پیوند متقابلی که با مفاهیم عادت‌واره، فضای اجتماعی و عنصر رابطه دارد، مبتنی بر درکی وبری از فرایند مدرنیته است که این فرایند را حاصل روند طولانی تمایزیابی‌های فضاهای اجتماعی و بدل شدن هریک از این فضاها به میدانی مستقل می‌داند، که هریک عقلانیت مجزا و خودآیینی دارد. (لش، ۱۳۸۸: ۳۴۰؛ شویره و فونتس، ۱۳۸۵: ۱۳۸) بدین ترتیب، میدان‌ها عبارت از حوزه‌های قدرت و نقاط تثبیت‌شده‌ای هستند که به عادت‌واره‌هایی مشخص راه می‌دهند (خواه با قواعدی نوشته‌شده و نهادین و ضمانت‌های قانونی اجرای آن، مثل گواهی‌نامه‌ها و مدارک مختلف، و خواه از طریق قواعد نانوشته و نمادین) و درعین‌حال، عادت‌واره‌هایی مشخص را نیز می‌سازند: «فرایند تمایزیابی جهان اجتماعی که منجر به وجود میدان‌های خودمختار می‌شود، هم فرایندی وجودی و هم معرفتی است. جهان اجتماعی در خود [فرایند] تمایزیابی، شیوه‌های تمایزیافته‌ای از معرفت نسبت به جهان را تولید می‌کند. در انطباق با هر میدانی، چشم‌انداز بنیادین [منحصربه‌فردی] نسبت به جهان وجود دارد که ابژه‌ی خود را **خلق** می‌کند و در خود اصول فهم و تبیین مناسب با آن ابژه را می‌یابد. ... هر میدان عبارت است از نهادینه‌سازی یک چشم‌انداز در چیزها و در عادت‌واره. عادت‌واره‌ی ویژه‌ای که از تازه‌واردان به‌عنوان شرط ورود تقاضا می‌شود، چیزی نیست مگر یک شیوه‌ی تفکر ویژه (یک ایدوس [eidos])،

اصلی برای شکل ویژه‌ای از پایه‌گذاریِ واقعیت که در باور پیش‌اندکاسی در ارزش‌مندی بلامنازعه‌ی ابزارهای پایه‌گذاری و ابژه‌هایی که به این ترتیب پایه‌گذاری می‌شوند (یک اتوس [ethos]) ریشه دارد» (بوردیو، ۲۰۰۰: ۹۹-۱۰۰).

حال می‌توان تشخیص داد که تلاش بوردیو برای فرا رفتن از دوگانه‌ی «عاملیت» و «ساختار» چگونه به خلق مفاهیم «عادت‌واره» و «میدان» منجر شده است. عادت‌واره و میدان در میان‌کنش با یک‌دیگر، قواعد عملی‌کنش افراد را تعیین می‌کنند. هر میدان بنا به مواضع و توزیع کم‌وبیش نهادینه‌شده‌ی سرمایه‌های مختلف (اقتصادی، فرهنگی، نمادین) به عادت‌واره‌هایی مشخص راه می‌دهد و به تحکیم و تقویت آن‌ها می‌پردازد. این صورت‌بندی به بوردیو امکان می‌دهد که در تبیین‌کنش فردی از مرزهای «فایده‌گرایی» فراتر رود و امکان شکل‌گیری مفهوم عادت‌واره را نزد او میسر سازد که نه بر اساس منفعتِ بلاواسطه‌ی شخصی که بر اساس منفعت/توهم خاص هر میدان شکل گرفته باشد. از طرف دیگر، مفهوم میدان که متشکل از مواضع مختلف در توزیعی مستقر از سرمایه‌های گوناگون است، به قطب‌های مختلف میدان (از یک‌سو قطب مسلط که بوردیو با تأسی از میدان دینی آن‌را قطب «روحانیون» می‌نامد — قطبی که طرفدار تثبیت توزیع سرمایه‌ها به شکل موجود در میدان است — و از سوی دیگر، قطب تازه‌وارد یا قطب «پیامبران» — که به اصطلاح آوانگاردهای میدان و در تلاش برای تغییر توزیع سرمایه‌ها در میدان هستند (بوردیو، b: ۱۹۹۱: ۲۲-۲۵)) این امکان را می‌دهد که با سر نهادن به قواعد بازی در هر میدان، منازعات خویش را پی‌گیری کنند. حاصل این منازعات است که شکل آتی میدان را مشخص خواهد کرد، همان‌طور که وضعیت فعلی میدان حاصل تاریخ منازعات قطب‌های مختلف آن است.^۶ این برداشت از مرزهای رویکردهای

^۶ هر میدان، از یک‌سو حاصل روند تکوین قواعد خودمختار آن میدان است و از سوی دیگر نتیجه‌ی منازعات قطب‌های مختلفی که با قبول این خودمختاری وارد میدان شده‌اند و به پیگیری منافع خود ذیل این قانون مشغول شده‌اند. نمونه‌ای از این روند تکوین را بوردیو درباره‌ی میدان «زیباشناسی ناب» هنری چنین توضیح می‌دهد: «مسئله‌ی اصلی توصیف ظهور تدریجی مجموعه‌ی آن شرایط اجتماعی است که وجود چهره‌ی هنرمند را، در مقام تولیدکننده‌ی طلسمی به نام اثر هنری، ممکن می‌سازد. به عبارت دیگر مسئله اصلی تأسیس و بر ساختن حوزه‌ی هنری است (که تحلیل‌گران آثار هنری و از جمله مورخان هنر، حتی انتقادی‌ترین آنان را شامل می‌شود) ... حاصل این کار فهرستی از شاخص‌های استقلال و خودآیینی هنرمند است (نظیر شاخص‌هایی که از طریق تحلیل قراردادها آشکار می‌شوند، وجود امضای هنرمند، یا عبارات مؤید صلاحیت و توانایی خاص او، یا توسل به داوری افراد هم‌رتبه در صورت بروز اختلاف و غیره)، کلاً فهرست دیگری نیز به دست می‌آید که حاوی نشانه‌های استقلال و خودآیینی خود حوزه‌ی هنری است؛ برای مثال، ظهور مجموعه‌ی نهادهای خاصی که وجودشان شرط ضروری عملکرد اقتصاد کالاهای فرهنگی است. این نهادها عبارت‌اند از: محل‌های نمایش ... نهادهای ویژه‌ی تقدیس یا تجویز ... موارد مربوط به بازتولید تولیدکنندگان و مصرف‌کنندگان ... عاملان و کارگزاران متخصص ... که جملگی واجد همان خلقیاتی هستند که به صورت عینی از سوی حوزه طلب می‌شود ...» (بوردیو، ۱۳۷۹: ۱۵۵) به عبارت دیگر این میدان مستقل تازه شکل گرفته، نه تنها بر زمینه‌ای از تعارضات و کشمکش‌های تاریخی (به منظور استقلال از سایر میدان‌ها) تکوین یافته است، بلکه مناسبات درونی تازه‌ی آن نیز واجد خصلت «منازعه» هستند. «منازعه» بین قطب‌های مختلف که نقاط اجتماعی مختلفی را در میدان به خود اختصاص داده‌اند و متناسب با مقتضیات آن دست به عمل می‌زنند. قطب سنتی (یا اصطلاحاً «روحانی») که نسبتی ریشه‌ای با نهادهای آن میدان دارند و به دنبال تثبیت اوضاع و شرایط معمول هستند. در مقابل، قطب آوانگارد

ساختاری که افراد را صرفاً حاملان ویژگی‌های ساختاری می‌داند فراتر می‌رود و سازوکاری درونی برای تغییرات میدان/ساختار تعبیه می‌کند (که البته همواره در پیوند با سازوکارهای بیرونی سایر میدان‌ها قرار دارند). از این رو، بورديو درعوض آن که هم‌چون ساختارگرایانی مثل لوی اشتراوس در پی کشف ساختارهای زیرین رفتار انسانی باشد در پی کشف راهبردهاست. (لش، ۱۳۸۸: ۳۶۸)

نکته‌ی مهم این است که رابطه‌ی بین عادت‌واره و میدان رابطه‌ای نیست که مصداق تعیین بخشی تمام‌عیار باشد. اشاره کردیم که از نظر بورديو عادت‌واره «ساخت‌دهنده» و «ساخت‌یافته» است. به عبارت دیگر، در نظر بورديو عادت‌واره همواره واجد «شکاف»‌هایی [cleft] است که برای حاملان آن امکان خلق امر نو را فراهم می‌کند. به عبارت دیگر، «انقلاب» در میدان‌های مختلف (وبه‌طور کلی در جهان اجتماعی) حاصل همین شکاف‌هاست، شکاف‌هایی در عادت‌واره که به فرد امکان می‌دهند دست به انقلاب‌های هنری، فکری و اجتماعی بزنند. انقلاب اجتماعی نیز، حاصل پیوند خوردن انقلاب‌ها در میدان‌های مختلف است (فاولر، ۲۰۱۱: ۴۵، ۴۷).^۷

۲. نظریه‌ی فضای اجتماعی

بورديو خود آغازگاه بحث و نظرگاهش درباره‌ی طبقات (یعنی «نظریه‌ی فضای اجتماعی») را، در تقابل با مارکسیسم، چنین تعریف می‌کند: «برساختن نظریه‌ی فضای اجتماعی، مجموعه‌ای از گسست‌ها از نظریه‌ی

(یا اصطلاحاً «پیامبر») که با اتخاذ استراتژی‌ها و تاکتیک‌های انقلابی‌تر به دنبال تغییر منطق میدان و توزیع مزایا در آن است. منازعه‌ی بین این دو قطب هرگز به طور کامل مستقل از عوامل و منازعات بیرونی نیست. «مثلاً برای بدعت‌گذاران، این نیروی کمکی [بیرونی] 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» (بورديو ۱۳۹۰ ب: ۹۷).

^۷ بورديو در تحلیلش از وقایع می ۱۹۶۸، ذیل عنوان «فریفتن یک نسل» تسری بحران در میدان‌های مختلف و سرریز آن در میدان آموزش و تحصیلات را چنین توضیح می‌دهد: «یکی از پارادوکس‌های «دموکراتیزه‌شدن تحصیل» این است که فقط وقتی که طبقات کارگر، که پیش از آن در ایدئولوژی جمهوری سوم مبنی بر «تحصیل به‌منزله‌ی نیرویی رهایی‌بخش» نادیده مانده بودند یا در بهترین حالت به‌صورت مبهم و دوپهلوی به آن‌ها توجه شده بود، واقعاً وارد آموزش متوسطه شدند، تحصیلات را به‌منزله‌ی نیرویی محافظه‌کار کشف کردند، زیرا یا به رشته‌های درجه دوم تنزل داده یا یک‌سره حذف و طرد شدند. بیداری جمعی که ناشی از عدم‌مطابقت ساختاری میان آرزوها و احتمالات واقعی یا میان هویت اجتماعی موعود نظام مدرسه، که به صورت موقت عرضه می‌کند و هویت اجتماعی عرضه‌شده در بازار است، سرچشمه‌ی ناراضی‌تبی از کار و سرپیچی از محدودیت اجتماعی می‌باشد که همه‌ی سرکشی‌ها و مخالفت‌های پادفرهنگ جوانان را به‌بار می‌آورد. ... این بیداری و سرخوردگی به‌شکل‌های نامعمول مبارزه، اعتراض و گریز جلوه‌گر می‌شود که درک آن برای سازمان‌هایی که به‌طور سنتی درگیر مبارزه‌های صنفی و سیاسی هستند بسیار دشوار است، زیرا پای چیزی بیش از شرایط کار در میان است. ... کل یک نسل، با پی بردن به کلاهی که سرش رفته، طبعاً تمایل پیدا می‌کند آمیزه‌ی طغیان و نفرتی را که نسبت به نظام آموزشی احساس می‌کند به همه‌ی نهادها تسری دهد» (بورديو، ۱۳۹۰ الف: ۲۰۵-۲۰۷).

مارکسیستی را پیش فرض می‌گیرد. [نخست،] گسست از گرایشی که در عوض توجه به **روابط**، تأکید بر جوهرها — در این‌جا منظور از جوهر گروه‌هایی واقعی است که ادعا می‌شود می‌توان تعداد، محدودیت‌ها، اعضا و دیگر خصائشان را مشخص کرد — دارد، [و البته] گسست از این وهم روشنفکرگرایانه که منجر به این نتیجه می‌شود که طبقه‌ی نظری را، که دانشمندان علوم اجتماعی آن را بر ساخته‌اند، به‌عنوان طبقه‌ای واقعی قلمداد کند، یعنی به‌عنوان گروهی که به‌صورت مؤثر بسیج شده‌اند؛ [دوم]، گسستی از اقتصاد، که منجر به فروکاستن میدان اجتماعی، یعنی فضایی چندبُعدی، به صرف میدان اقتصادی می‌شود، یعنی به مناسبات اقتصادی تولید که بدین ترتیب، در مقام مختصات جایگاه اجتماعی استقرار می‌یابند؛ و دست‌آخر، گسستی از عینی‌گرایی که هم‌راستا با روشنفکرگرایی عمل می‌کند و منجر به نادیده گرفتن مبارزات نمادینی می‌شود که در میدان‌های مختلف رخ می‌دهد و همان بستری است که در دل آن، جدال اصلی بر سر خودِ امر بازنمایی جهان اجتماعی، و مشخصاً، سلسله‌مراتب درون هریک از میدان‌ها و بین میدان‌های گوناگون، به‌وقوع می‌پیوندد» (بورديو، ۱۹۹۱a: ۲۲۹)

چنان‌که از این متن برمی‌آید، بورديو طبقات و گروه‌های اجتماعی را نه واجد جوهری از پیش مشخص، جوهری که در چارچوب نظریات مختلف از جمله مارکسیسم (بر مبنای جایگاه هر فرد در شیوه‌ی تولید) تعریف شده باشد، بلکه دارای خصلتی رابطه‌ای می‌داند. به این معنا که طبقات و گروه‌های اجتماعی، از مسیر «مبارزه‌ی نمادین» در نسبت با یک‌دیگر شکل می‌گیرند، مبارزه‌ای که نظریاتی هم‌چون مارکسیسم نسبت به آن بی‌اعتنا هستند. صرف قرار گرفتن در جایگاه مشخصی در شیوه‌ی تولید تعیین نمی‌کند که طبقات و گروه‌ها حامل چه نوعی از «آگاهی طبقاتی» باشند، آگاهی طبقاتی (که به‌نظر می‌رسد نزد بورديو معادل با ظرفیت بسیج گروه‌ها و طبقات باشد) در نتیجه‌ی مبارزه‌ی نمادینی حاصل می‌شود که با هدف تفسیر جهان برای عاملان آن صورت می‌گیرد. به‌عبارت‌دیگر، هر نوع مفهوم‌پردازی طبقاتی چیزی نیست مگر برساخت‌هایی نظری [theoretical constructs] که بیانگر امری اساسی درباره‌ی زندگی انسانی یعنی جنبه‌ی نمادین آن است. نظریه‌ای که این ابعاد را نادیده بگیرد، هم دچار وهم روشنفکرگرایانه است (چرا که برساخت‌های نظری روشنفکران را امری عینی و بیرونی تلقی می‌کند) و هم دچار وهم عینیت‌گرایی (که وجه نمادین حیات انسانی را با عینیت بیرونی اشتباه می‌گیرد).^۸

^۸ پیشینه‌ی بورديو در مطالعات انسان‌شناختی، و به‌طور کلی تأسی او از فهم دورکیمی از جهان اجتماعی، منجر به این نوع تأکید دوچندان بر جنبه‌ی نمادین حیات اجتماعی می‌شود. اگر کل نظم اجتماعی را برخاسته از تمییز بین امور لاهوتی و ناسوتی بدانیم، تمامی نهادهای حیات اجتماعی را برخاسته از دین بدانیم و دین را به اعتبار امر لاهوتی به‌مثابه‌ی فرآورده‌ی طبیعی حیات اجتماعی تعریف کنیم که از رهگذر آن بدی تازه (جنبه‌ی نمادین) به زندگی ناسوتی اضافه می‌شود (یعنی انگاره‌های دورکیم در رابطه با زندگی اجتماعی. نک به دورکیم، ۱۳۸۶: ۵۸۰-۵۸۵) آن‌گاه مسلم است که نقش‌آفرینی این جنبه‌ی نمادین در تبیین حیات اجتماعی از اهمیتی برجسته برخوردار می‌شود. به‌عبارت‌دیگر، حیات اجتماعی انسان از اساس معادل می‌شود با طبقه‌بندی، دسته‌بندی و تمییز بین امور مختلف (ناسوت/لاهورت، پست/والا، مبتدل/ ناب و ...). چنان‌که دورکیم و موس در کتاب «طبقه‌بندی ابتدایی» بیان می‌کنند، طبقه‌بندی بین امور را نه می‌توان با تبیین روان‌شناختی توضیح داد و نه با

از نظر بورديو، سنت مارکسيستی يا مفهوم برساخته‌ی طبقه را با طبقه‌ی واقعی اشتباه می‌گیرد (او نقد مارکس به هگل که مقولات منطبق را با منطق مقولات اشتباه می‌گیرد در مورد خود مارکس هم روا می‌داند) يا اين که اگر به گذاری از «طبقه‌درخود» به «طبقه‌برای‌خود» قائل باشد آن‌را فرایندی تماماً جبرباورانه يا تماماً اراده‌گرایانه می‌داند. در تفسیر جبرباورانه، گذار از طبقه‌درخود به طبقه برای خود هم‌چون گذاری منطقی و ضرورتی مکانیکی يا ارگانیک به نظر می‌رسد که حاصل «به بلوغ رسیدن شرایط عینی» است، و در تفسیر اراده‌گرایانه، اين گذار هم‌چون «بیداری آگاهی» و هشيار شدنی جلوه می‌کند که از سوی رهبری حزب اعمال می‌شود:^۹ «در هر دو صورت، هیچ سخنی از آن شیمی مرموز به میان نمی‌آید که از رهگذر آن یک «گروه در حال مبارزه»، در مقام جمعی شخصیت‌یافته، به‌عنوان عاملی تاریخی که اهداف خود را تعیین می‌کند، از دل شرایط عینی اقتصادی برمی‌خیزد. با یک چرخش قلم، اساسی‌ترین پرسش‌ها از میان برداشته می‌شوند: نخست، پرسش از امر سیاسی، پرسش از کنش مشخص عاملانی، که به‌حکم تعریفی نظری از طبقه، در مقام اعضای آن طبقه، دسته‌ای از اهداف به آن‌ها نسبت داده می‌شود، که رسماً از بیشترین حد انطباق با منافع «عینی» (یعنی نظری) آن‌ها برخوردار است، و نیز، پرسش از آن کاری [labour] که از رهگذر آن، سخن‌گویان این سنت موفق شدند، اگر نه طبقه‌ای بسیج‌شده، دست‌کم اعتقاد به وجود یک طبقه را تولید کنند؛ امری که مبنای اقتدار همین سخن‌گویان را پایه گذاشته است.^{۱۰} و دوم، پرسش از رابطه‌ی بین طبقه‌بندی‌های به‌اصطلاح عینی‌ای که دانشمندان اجتماعی تولید کرده‌اند — و از این جنبه، مشابه طبقه‌بندی‌های جانورشناسان هستند — با آن طبقه‌بندی‌هایی که خود عاملان به‌شکلی مداوم در هستی عادی خود

تبیینی منطقی يا تبیین‌های کانتی که این طبقه‌بندی را خصلت ذاتی معرفت در ذهن انسان می‌داند: «هر گونه طبقه‌بندی‌ای بر نظمی سلسله‌مراتبی دلالت دارد که مدل مربوط به آن‌را نه می‌توان در جهان ملموس یافت و نه در ذهن ما. ... این واقعیت‌ها ما را به این گمانه‌زنی وا می‌دارد که طرح طبقه‌بندی محصول خودانگیخته‌ی فهم انتزاعی ما نیست، بلکه نتیجه‌ی فرایندی است که در آن، تمامی انواع عناصر بیگانه راه می‌یابند» (دورکیم و موس، ۲۰۰۹ [۱۹۶۳]: ۵). گرایش به طبقه‌بندی خاستگاهی جز خود «جامعه» و حیات جمعی انسانی ندارد. به بیان دیگر، زندگی اجتماعی چیزی نیست جز تمیز بین امور و طبقه‌بندی‌های گوناگون. (ارجاع به بخش نتیجه‌گیری موس و دورکیم)

^۹ بورديو به‌طور کلی با آن‌چه «فلسفه‌های آگاهی» می‌نامد و مصادیق آن‌را مارکسیسم، اگزیستانسیالیسم و فمینیسم می‌داند، مخالف است و در نقد گسترده‌اش از «توهم مدرسی» به بررسی بن‌بست‌های این دست نظریات می‌پردازد که جنبه‌ی بدنی، درونی‌شده و رخوت‌آور عادت‌واره‌های درونی‌شده را نادیده می‌گیرند و چنین می‌پندارند که معجون آگاهی می‌تواند این ضرورت‌های درونی‌شده را زیروزبر سازد: «نمونه‌ی دیگری از توهم مدرسی را می‌توان زمانی مشاهده کرد که با زبان و واژگانی آگاهی‌محور به تعریف مقاومت در برابر سلطه می‌پردازیم — همان کاری که کل سنت مارکسيستی و نظریه‌پردازان فمینیست، با تسلیم در برابر عادات فکری، انجام می‌دهند و انتظار دارند «افزایش آگاهی» به آزادی سیاسی منجر شود — و بدین ترتیب، رخوت خارق‌العاده‌ای که از حک شدن ساختارهای اجتماعی بر بدن‌ها حاصل می‌شود را نادیده می‌گیریم، و این همه بدین خاطر است که [این نظریه‌ها] فاقد شکلی از نظریه‌ی کنش مبتنی بر خوی و طبع [dispositional] هستند. گرچه وضوح بخشیدن به چیزها می‌تواند کمک کند، اما دگرگونی پایدار و مداوم عادت‌واره، صرفاً از رهگذر یک فرایند تمام‌وکمال ضدتعلیمی [countertraining] امکان‌پذیر است، فرایندی که شامل تمرین‌های تکراری فراوان، از آن دست تمرین‌های ورزشکاران، است» (بورديو، ۲۰۰۰: ۱۷۲).

^{۱۰} در این‌جا بورديو با استفاده از دو اصطلاح labour و production به مارکس طعنه می‌زند که به فرایند تولید نمادین مفاهیم بی‌توجه بوده است.

پدید می‌آورند و از رهگذر آن‌ها، در صدد اصلاح جایگاه خود در طبقه‌بندی‌های [واقعاً] عینی یا اصلاح خود اصولی برمی‌آیند که همین طبقه‌بندی‌ها مطابق با آن‌ها تولید شده‌اند» (بورديو، ۱۹۹۱a: ۲۳۳-۲۳۴).

در همین زمینه‌ی نظری است که بورديو طرح خود از تحلیل طبقاتی را پایه می‌گذارد. یعنی در زمینه‌ای که تأکیدات نظری بر عناصری مانند رابطه‌ای بودن مناسبات گروه‌های اجتماعی، اهمیت وجه‌نمادین زندگی اجتماعی، تقدم مبارزه‌ی نمادین بر سایر انواع مبارزه و البته، چندبعدی بودن فضای اجتماعی، قرار دارد.

۱-۲. انواع سرمایه

نخستین ابداع نظری بورديو در بحث طبقات به‌کارگیری مفاهیم و ترکیباتی تازه است که در پیوند با تلقی چندبعدی‌اش از فضای اجتماعی، انواع گوناگونی از سرمایه را نیز در این فضای اجتماعی در جریان می‌بیند. او خود مؤکداً بیان می‌کند که برخلاف مارکسیسم که تنها «سرمایه‌ی اقتصادی» را می‌شناسد و در واکاوی به‌کار می‌گیرد، می‌توان از انواع دیگری از سرمایه، از جمله سرمایه‌ی فرهنگی، نمادین و اجتماعی نیز سخن گفت. سرمایه‌ی اقتصادی مشخصاً نزد او عبارت است از حجم ثروت. سرمایه‌ی فرهنگی (عموماً در کشورهای پیشرفته‌ی سرمایه‌داری که از تمایز یافتگی میدان‌ها و نهادها برخوردارند) غالباً از دو منبع خانواده و مدرسه حاصل می‌شود. کسب این نوع سرمایه، برخلاف سرمایه‌ی اقتصادی، یک‌شبه ممکن نیست و حصول آن نیازمند صرف زمان است. سرمایه‌ی فرهنگی صرفاً ناظر به آن وجه آموزش نیست که با ضمانت‌های رسمی (مدارک) تضمین می‌شود، بلکه کلیت خصائلی است که از رهگذر آموزش بر عادت‌واره‌ی فرد می‌نشیند. (واینینگر، ۱۳۹۵: ۱۳۲) کسب سرمایه‌ی فرهنگی نیازمند تعلیم ذوق و سلیقه است، به همین اعتبار عمیقاً با سبک زندگی و مصرف فرهنگی درهم‌آمیخته است. آموختن این‌که چگونه از تابلوهای نقاشی انتزاعی لذت ببریم، مستلزم طی کردن دوره‌ی آموزشی‌ای طولانی و متعاقباً، وارد کردن موزه‌گردی و گالری‌گردی به برنامه‌های روزمره‌ی زندگی است. سرمایه‌ی فرهنگی، جز در شکل جسمیت‌یافته‌ی آن (کتاب‌ها، تابلوها و ...) امکان به ارث رسیدن ندارند (مگر از رهگذر سازوکارهای پیچیده‌تر «تبدیل سرمایه‌ها» به یک‌دیگر و عادت‌واره‌ی «وارثان» که خود بحث مفصل دیگری است^{۱۱}) و مستقیماً باید در

^{۱۱} یکی از کارکردهای این دست «سرمایه‌ی فرهنگی موروثی» «دانش عملی یا نظری درباره‌ی نوسانات بازار مدارک تحصیلی و شم سرمایه‌گذاری در این بازار است که فرد را قادر می‌سازد از سرمایه‌ی فرهنگی موروثی خود بهترین بهره‌برداری را در بازار تحصیل به عمل آورد یا بهترین استفاده را از سرمایه‌ی تحصیلی خود در بازار کار ببرد» (بورديو، ۱۳۹۰ الف: ۲۰۳) این شکل از سرمایه‌ی فرهنگی موروثی در تقابل با اثر «دیرماندگی» (یا دوام) عادت‌واره در گروه‌ها و طبقاتی قرار می‌گیرد، که با اصرار ورزیدن بر اهمیت و اعتبار اسمی مدارک، در بی‌ارزش شدن مدارک تحصیلی به دلیل تورم آن، مشارکت می‌کنند.

کسب آن‌ها کوشید. از همین‌روست که کسب آن، به شکلی از فراغت [skhole]^{۱۲} نیازمند است و عمیقاً در گرو در اختیار داشتن سرمایه‌ی اقتصادی است. بخش عمده‌ی ادبیات انتقادیِ بورديو در رابطه با «بازتولید نابرابری» و خنثی شدن سازوکارهای نهادینِ تحرک اجتماعی (از جمله تحصیلات) با عطف توجه به نسبت بین این دو نوع سرمایه شکل گرفته است. او در بررسی طبقاتی از جامعه‌ی فرانسه (که البته در جایی دیگر تأکید می‌کند برخی دستاوردهای آن نشان از گرایش‌هایی عام دارند، هرچند در هر جامعه باید به مطالعه‌ای تجربی هم‌چون «تمایز» اقدام کرد تا رخساره‌ی طبقاتی آن جامعه به شکلی تجربی و عینی حاصل شود (بورديو، ۱۳۹۰: ب: ۲۶)) نشان می‌دهد که ساختارِ توزیع سرمایه‌ی اقتصادی، معکوس سرمایه‌ی فرهنگی است. یعنی، برای مثال هرچه از گروه‌بندی‌های شغلی متعلق به قطب مسلطِ بورژوازی (کارفرمایان تجاری و صنعتی و مدیران بخش خصوصی) به سمت گروه‌بندی‌های شغلی قطب تحت سلطه (مدیران بخش دولتی و معلمان سطح عالی و متوسطه) پیش روییم، ترکیب سرمایه‌ی این گروه‌ها از تفوق سرمایه‌ی اقتصادی به سمت تفوق سرمایه‌ی فرهنگی سوق پیدا می‌کند. یا در سطح طبقات متوسط، کارفرمایان صنعتی و تجاری کوچک با تفوق سرمایه‌ی اقتصادی نسبت به فرهنگی مشخص می‌شوند، کارمندان و تکنسین‌ها و کارکنان دفتری موقعیتی میانی در طبقه‌ی متوسط و توزیع سرمایه‌های مختلف دارند، و معلمان و آموزگاران دبستان با تفوق سرمایه‌ی فرهنگی نسبت به سرمایه‌ی اقتصادی مشخص می‌شوند. فارغ از این دسته‌بندی مشابه در ترکیب سرمایه بین خرده‌طبقات درون طبقات بالایی (بورژوازی) و طبقات متوسط، این دو گروه عمده با عطف به حجم سرمایه (اعم از اقتصادی و فرهنگی) از یک‌دیگر متمایز می‌شوند (بورديو، ۱۳۹۰: الف: ۱۷۳-۱۷۸). به‌طور کلی، بورديو فضای طبقاتی را فضایی سه‌بعدی می‌داند که گروه‌های مختلف در آن بر اساس «حجم» و «ترکیب» سرمایه و نیز «خط سیر» سرمایه (یعنی تغییر این دو خصوصیت در طول زمان) از یک‌دیگر متمایز می‌شوند. (همان: ۱۶۸)

بورديو در توضیح اصول پراکنش [diffusion] طبقات و خرده‌طبقات، عواملی هم‌چون «مالکیت»، «بهره» (اعم از اقتصادی و نمادین) و «گرایش به طبقات بالا» را مؤثر تشخیص می‌دهد^{۱۳} و درباره‌ی **خرده‌طبقات بورژوازی و طبقات متوسط** چنین می‌نویسد که «در هر دو مورد، تضادی میان مالکان (مالکان خانه‌های شخصی، املاک و

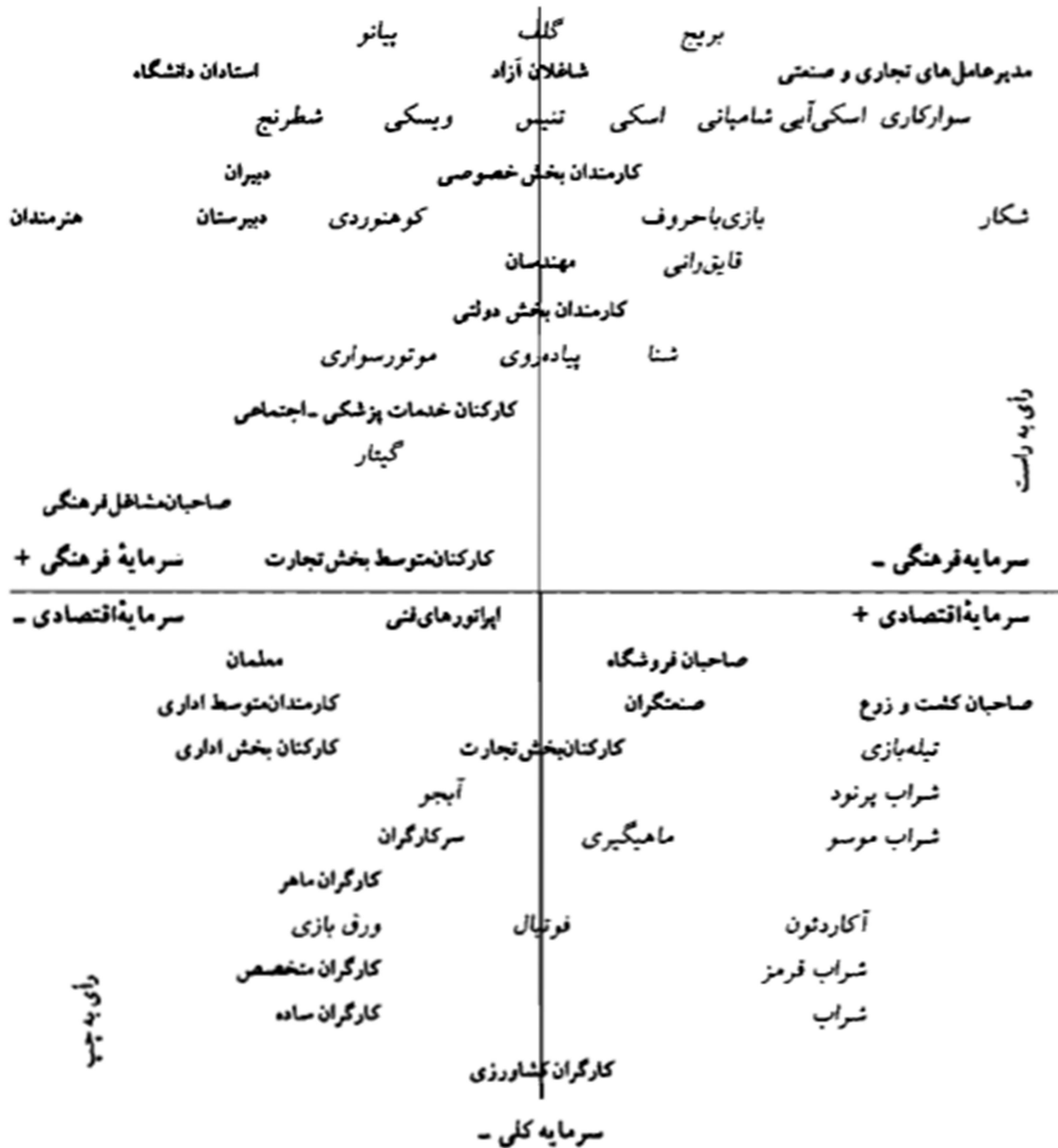
^{۱۲} این واژه‌ی یونانی که در ابتدا به معنی فراغت از کار و آسایش بوده است، به تدریج بر کارهایی که در هنگام آسایش از کار، به آن مشغول می‌شویم دلالت پیدا کرده است: بحث، گفت‌وگو، تفکر و ...

^{۱۳} البته او «تبیینی کامل‌تر» را در گرو آن می‌داند که توزیع سبک‌های مختلف زندگی و پاره‌طبقات را در «فضای جغرافیایی رتبه‌های اجتماعی» قرار دهیم. در واقع، این توزیع و پراکنش موقعیت‌ها و شانس‌های زندگی در کسب مزیت‌های ممتاز و دارایی‌های کمیاب، بر توزیع و پراکنشی جغرافیایی سوار می‌شود. «بنابراین، فاصله‌ی کارگران مزارع از فرهنگ مشروع تا این حد دور و دراز نبود اگر فاصله‌ی مشخصاً فرهنگی مندرج در سرمایه‌ی فرهنگی ناچیز آن‌ها با دورافتادگی مکانی آن‌ها تشدید نمی‌شد» (بورديو، ۱۳۹۰: الف: ۱۸۰)

مستغلات شهری یا روستایی یا سهام و اوراق بورس) که غالباً سالخورده‌تر هستند و وقت آزاد کم‌تری دارند و غالباً فرزندان کارفرمایان صنعتی یا کشاورزی هستند، و غیرمالکان وجود دارد که عمدتاً از سرمایه‌ی فرهنگی و فراغت و وقت آزاد بهره‌مندند، و از پاره‌طبقه‌های مزدبگیر طبقات متوسط و بالا یا از طبقه‌ی کارگر می‌آیند. دارندگان موقعیت‌های مشابه، برای مثال، آموزگاران دبستان و استادان دانشگاه یا مغازه‌داران کوچک و آنترپرونها‌ی تجاری، عمدتاً بر اساس حجم سرمایه‌ای که در ساختار دارایی‌های آن‌ها غالب است، یعنی بر اساس تفاوت درجاتی از هم متمایز می‌شوند که افرادی را که بهره‌های نابرابر از منابع کمیاب واحدی برده‌اند از هم جدا می‌کند. موقعیت‌های نازل‌تر — و هم‌بسته‌ی آن، طبع و قریحه‌ی صاحبان این موقعیت‌ها — پاره‌ای از ویژگی‌های خود را از این واقعیت اخذ می‌کنند که به‌طور عینی به موقعیت‌های متناظری در سطح بالاتر مربوط می‌شوند که به سمت آن گرایش دارند و به آن وانمود می‌کنند» (همان: ۱۷۸-۱۷۹).

فضای موضع‌های اجتماعی
فضای سبک‌های زندگی

سرمایه کلی +
(برآیند انواع اقتصادی و فرهنگی)



شکل ۱: طرح‌واره‌ی بوردیو از پراکنش خرده‌طبقات مختلف در فضای اجتماعی

منبع: بوردیو، ۱۳۹۰ ب: ۳۶

نوع دیگر سرمایه از نظر بوردیو سرمایه‌ی نمادین است، یعنی سرمایه‌ای که به زعم او برآمده از مهم‌ترین بعد زندگی اجتماعی است و از اساس حاصل شناختِ خطا و درنیافتنِ خاستگاه‌های مادی کسبِ سایر انواع سرمایه است.

آنجا که فرد با ساعت رولکسش جلوه‌گری می‌کند (سرمایه‌ی اقتصادی) یا آنجا که در نقدِ تئاترِ اِسورد داد سخن می‌دهد (سرمایه‌ی فرهنگی)، متعاقبِ استفاده از سرمایه‌های اقتصادی و فرهنگی‌اش، سرمایه‌ی نمادین کسب می‌کند. سرمایه‌ی نمادین نزد بورديو اساساً درهم‌تنیده با «خشونت نمادین» است. آنجا که افراد در شناختِ شرایطِ واقعی امکانِ کسبِ قدرتِ نمادین عاجزند تحتِ خشونتِ نمادین قرار می‌گیرند. مثلاً، آنجا که مفتونِ واژگانِ پیچیده در کلام فردی می‌شویم و تواناییِ سخن‌وریِ او را نه حاصل سال‌های تحصیلِ او در دانشگاهی معتبر که خودِ آن نیز از طریق امکانِ اقتصادی‌اش فراهم شده است (شرایطِ واقعی امکانِ قدرتِ نمادین)، بلکه حاصل هوش بالا و تواناییِ ذهنی پیچیده‌ی او تصور می‌کنیم، قربانیِ این نوع خشونتِ نمادین شده‌ایم. بنابراین، می‌توان چنین گفت که سرمایه‌ی نمادین پیامدِ اشغالِ جایگاه‌های ممتاز در نظم طبقاتی است که رابطه‌ی خود با شرایط امکان‌ش را غیرشفاف ساخته است. شعبده مادامی شعبده جلوه می‌کند که رمزِ تردستی شعبده‌باز رو نشده باشد. توجه به این جنبه از دستگاه مفهومی بورديو فوق‌العاده مهم است، چرا که در نهایت، تمامی توان انتقادیِ این رویکرد نیز در راززدایی از رازورزیِ جنبه‌ی نمادینِ زندگی اجتماعی خلاصه می‌شود. جامعه‌شناسی نزد بورديو، از اساس بدل می‌شود به روایتِ تاریخِ تکوینِ حوزه‌های رازورزیِ زندگی مدرن و متعاقباً آشکار کردنِ شرایطِ امکانِ شکل‌گیری این رازورزیِ نمادین.^{۱۴}

با این‌همه نوع دیگری از سرمایه که بورديو از آن سخن به میان می‌آورد، سرمایه‌ی اجتماعی است. سرمایه‌ی اجتماعی به‌طور کلی مجموعه‌ی روابطی است که فرد با بهره‌گیری از آن‌ها می‌تواند مزایایی را به‌صورت مستقیم یا غیرمستقیم کسب کند. در واقع، سرمایه‌ی اجتماعی بسطِ یکی از کارکردهای «گروه‌های منزلتی» وبری است. یکی

^{۱۴} بدین ترتیب، ابزار انتقادی رویکرد بورديو، از اساس مبتنی بر مطالعه‌ی تاریخ تکوین خودمختاری هر میدان معین از میدان اجتماعی طبقات است. بدین ترتیب، شرایطِ امکان «مبارزه‌ی نمادین» در هر میدان ترسیم می‌شود و معین می‌شود که «روحانیون» هر میدان که در پی تثبیت وضعیت هستند از کدام طبقات و «پیامبران» آوانگارد که در پی تغییر توزیع سرمایه‌ها در میدان هستند از کدام طبقات هستند. نتیجه‌ی این مبارزه‌ی نمادین که در مجموع با پیروزیِ پیامبران در هر حوزه همراه است، به استقلالِ میدان‌ها از میدان اجتماعی منجر می‌شود، استقلالی که از اساس استقلالی نمادین است و مادامی که تکوین آن مطالعه نشده باشد شرایط امکان اجتماعی آن بر ما رمزگشایی و رازدوده نمی‌گردد. در میان میدان‌ها، این میدان علمی است که بیشترین فاصله را با میدان اجتماعی کسب کرده است. پس از آن، میدان آکادمیک، میدان هنری (فرهنگ والا) و میدان حقوقی قرار دارند. کم‌ترین فاصله با میدان اجتماعی را هم میدان سیاست داراست. مادام که از میدان سیاست (کم‌ترین خودمختاری) به سمتِ میدان علم (بیشترین خودمختاری) حرکت می‌کنیم، منطق گزاره‌های معتبر میدان از دوست/دشمن به درست/نادرست بدل می‌شود. بورديو به این ترتیب، هم‌زمان که نسبت به میدان علمی و گزاره‌های معتبر آن جایگاهی انتقادی اتخاذ می‌کند (چرا که خودمختاری میدان علمی هم نتیجه‌ی فرایند مبارزه‌ی نمادین و «انباشت سرمایه‌ی علمی» است که مستقیماً ربطی به شایستگی علمی ندارد)، اما دست‌آخر «پیامد ناخواسته»ی منازعه‌ی میدان علمی را پیشرفتِ علمی تشخیص می‌دهد، چراکه از یکسو منازعه‌ی بین روحانیون و پیامبران میدان علم، دائماً نوآوری را تشویق می‌کند و از سوی دیگر، روش علمی «کنترل چندجانبه‌ی نتایج» دستاوردهای گوناگون را حاصل می‌شود. (لش، ۱۳۸۸: ۳۴۸-۳۵۰) این موضوع از دایره‌ی شمول این مقاله خارج است اما باید اشاره کرد که پروژه‌ی انتقادی بورديو ذیل عنوان «جامعه‌شناسی تأملی» [reflexive sociology] از اساس مطابق با همین منطق شکل گرفته است.

از کارکردهای تحلیلی سرمایه‌ی اجتماعی نزد بوردیو، استفاده از این مفهوم برای تبیین فضای اجتماعی «کشورهای شورایی» و سوسیال‌دموکراسی‌های ریشه‌دوانده (حوزه‌ی اسکاندیناوری) است. از نظر او در این کشورها، از آن‌جا که استخراج سرمایه‌ی اقتصادی از بازی قدرت در فضای اجتماعی بیرون گذاشته می‌شود، سرمایه‌ی سیاسی (که یکی از مشتقات سرمایه‌ی اجتماعی است) جایگزین آن می‌شود. به عبارت دیگر، سرمایه‌ی سیاسی میانجی کسب سرمایه‌های دیگر می‌شود. سرمایه‌ی اجتماعی/سیاسی در این کشورها «برای صاحبانش نوعی بهره‌مندی خصوصی از امکانات و ثروت‌های عمومی ... را فراهم [می‌آورد] ... هنگامی که یک «نخبه»ی سوسیال-دموکرات در طول چند نسل قدرت سیاسی را در اختیار دارد، سرمایه‌ی اجتماعی از نوع سیاسی، از خلال سندیکاها و احزاب و از طریق روابط فامیلی به میراث برده می‌شود و به تشکیل نوعی سلسله‌ی سیاسی می‌انجامد» (بوردیو، ۱۳۹۰: ب: ۵۰)

سرمایه‌ی اجتماعی یکی دیگر از مجراهایی است که به «بازتولید» نابرابری کمک می‌کند. در وضعیت‌هایی هم‌چون وضعیت تورم مدارک تحصیلی که از ارزش این مدارک کاسته می‌شود، بازهم سرمایه‌ی اجتماعی است که به میان می‌آید و امکان «تبدیل» سرمایه‌ی تحصیلی یا ارزش‌دهی دوباره به آن را میسر می‌سازد. به عبارت ساده‌تر، «پارتی بازی» به راهبرد اصلی بهره‌مندی از مزایا بدل می‌شود. (نک به بوردیو، ۱۳۹۰: الف: ۲۰۴-۲۲۱)

منشاء ابتدایی سرمایه‌ی اجتماعی خانواده است. بر همین اساس می‌توان تصور کرد که جوامع قبیله‌ای چگونه بر محوریت سرمایه‌ی اجتماعی شکل گرفته‌اند و در این جوامع سایر سرمایه‌های اقتصادی، فرهنگی و نمادین با ارجاع به سرمایه‌ی اجتماعی است که شکل می‌گیرند. اما، در جوامع مدرن سرمایه‌داری، سرمایه‌ی اجتماعی فقط از سرمنشاء خانواده پدید نمی‌آید و در نمونه‌های مربوط به تحرک نسلی می‌توان مشاهده کرد که فردی از طبقات پایین و با سرمایه‌ی اجتماعی اندک، به مدد سرمایه‌ی فرهنگی و نمادینش شبکه‌ای از ارتباطات اجتماعی تازه را برای خود خلق کند.

۲-۲. از طبقه‌ی نظری به طبقه‌ی عملی (انحلال طبقه)

دغدغه‌ی بوردیو برای واکاوی واقعیت اجتماعی، فرارفتن از یکی از دوگانه‌نگاری‌های رایج و بنیادی جامعه‌شناسی علمی (یا به بیان باشلار «جفت‌های معرفت‌شناختی») بوده است؛ انحلال ضدیت میان ابژه‌باوری و سوژه‌باوری و به بیان دیگر ناهم‌خوانی رویکرد ساختارمحور و عاملیت‌محور. به‌زعم بوردیو رویکرد نخست برای تبیین واقعیت اجتماعی، با عاملان اجتماعی به‌مثابه‌ی چیزها روبه‌رو می‌شود و آن‌ها را به‌عنوان ابژه طبقه‌بندی می‌کند (از این رو هر نوع طبقه‌بندی عینی را مشروط به گسست از طبقه‌بندی‌های بی‌اساس ذهنی می‌داند که با عنوان ایدئولوژی‌ها و پیش‌انگاره‌ها در نظر گرفته می‌شود)؛ از سوی دیگر، رویکرد دوم واقعیت اجتماعی را محصول مجموع کنش‌های

منفرد این عاملان قلمداد می‌کند. از نظر بوردیو این ضدیت از اساس کاذب است. در واقع این طور نیست که عاملان یا (در مقام ابژه‌های از پیش‌جای گرفته در یک ساختار) طبقه‌بندی شده باشند یا به‌مثابه‌ی فرد (بنا به کنش‌های فردی‌شان) جایگاه‌شان را خود مشخص کنند. در عوض، عاملان توأمان طبقه‌بندی شده و طبقه‌بندی‌کننده‌اند. یعنی هم‌زمان که از بینشی فردی برخوردارند، این بینش برخاسته از موضعی از پیش‌تعیین شده در واقعیت اجتماعی است. از این رو، برای رهیدن از این دوگانه‌ی سوژه‌باور و ابژه‌باور باید این دو رویکرد را در یکدیگر ادغام کرد (بوردیو، ۱۹۸۷: ۱-۲). چرا که «طبقه» مفهومی برساخته و «مقوله‌ای از مقولات منطبق است» که با توجه به جوهرباوری نهفته در آن نمی‌تواند کنش‌های فردی را از منظر جمعی و کنش‌های جمعی را از منظر فردی و از این رو واقعیت اجتماعی را توضیح بدهد.

بوردیو به تمایزی قاطع میان طبقه در قالب برساختی نظری و طبقه در واقعیت بیرونی قائل است. او به‌شکلی واضح چنین اظهار می‌کند که «فقط به‌منظور یک کار سیاسی، یعنی به‌حرکت درآوردن توده می‌توان از طبقه، طبقه‌ی روی کاغذ، به طبقه‌ی «واقعی» عبور کرد ... طبقات اجتماعی وجود ندارند (حتی اگر فعالیت سیاسی ملهم از نظریه‌ی مارکس توانسته باشد، در بعضی موارد، حداقل از رهگذر میل به تحرک و تغییر، چنین طبقاتی را به‌وجود آورده باشد). آنچه وجود دارد یک فضای اجتماعی است، یک فضای تفاوت‌ها که در آن طبقات به‌گونه‌ای بالقوه وجود دارند، به‌صورت نقطه‌چین، نه به صورت یک داده، بلکه به‌عنوان چیزی که **قرار است انجام شود**» (بوردیو، ۱۳۹۰ ب: ۴۲-۴۳).

به این ترتیب، طبقه و نظریه‌ی طبقاتی، جز در ساحت نظر امکان وجود ندارند. از همین‌روست که بوردیو کلیت نظریه‌ی فضای اجتماعی‌اش را به‌گونه‌ای سامان می‌دهد که یکم، بتواند منطق کنش عملی در فضای اجتماعی (یعنی تمایزبایی نقاط نسبت به یکدیگر) را بیابد، دوم، پیامدهای پیگیری راهبردهای تمایزبایی در این فضا را صورت‌بندی کند (پیامدهایی که به خرده‌طبقاتی گوناگون در عرصه‌ی «مصرف» منجر می‌شوند) و سوم، از این رهگذر، قاعده‌مندی‌های زندگی اجتماعی به‌مثابه‌ی عرصه‌ی مبارزه‌ی نمادین افراد و گروه‌ها را بیابد. به همین علت است که پیگیری‌های پژوهشی او، لاجرم از عرصه‌ی «طبقه» فراتر می‌رود و شیوه‌های گوناگونی را برای این مبارزه‌ی نمادین می‌یابد. عرصه‌ی مبارزه‌ی نمادین (و تقدم آن بر مبارزه‌ی واقعی) چنان فراخ است که طبقه و مبارزه‌ی طبقاتی تنها بخشی از آن محسوب می‌شود، گیریم که بخشی مهم و تعیین‌کننده. چنین صورت‌بندی‌ای ناگزیر اولویت تحلیلی خود را در آشکارسازی انواع گوناگون روابط سلطه می‌یابد و نه استثمار. در این دستگاه تحلیلی که فضای اجتماعی را به‌مثابه‌ی بازار روابط مصرف‌نمادین در نظر می‌گیرد، هیچ سازوکاری برای تشخیص استثمار

تعبیه نشده است. استعمار تنها زمانی در این رویکرد به رسمیت شناخته می‌شود که منجر به شکلی از «سلطه» شود، از همین‌روست که مصرف عرصه‌ی اصلی واکاویِ بوردیووست و نه تولید.

درواقع، نظریه‌ی فضای اجتماعی در پی آن است که مناسبات سلطه‌ای را فاش سازد که سلطه‌ی طبقاتی تنها یکی از ابعاد آن است. از همین‌روست که بوردیو می‌نویسد: «...بحث از فضای اجتماعی به منظور حل همین مشکل است؛ بحث ما، مشکل وجود یا عدم 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 حقیقتی را انکار کند که مدافعان مفهوم طبقه در واقع از رهگذر این مفهوم به دنبال تأیید آن بوده‌اند، یعنی متفاوت شدن اجتماعی، که می‌تواند تعمیم‌دهنده‌ی آشتی‌ناپذیری فردی و گاه، رویارویی‌های جمعی میان افرادِ قرار گرفته در موقعیت‌های مختلف در فضای اجتماعی باشد. علم اجتماع نباید به برساختن طبقات دست ببرد [کاری که از نظر بوردیو مارکس اقدام به آن کرد]، 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 ... به خلق و کشف منشاء متفاوت شدن دست برد که زمینه‌ساز بازآفرینیِ تئوریکِ فضای اجتماعی است که به صورت تجربی قابل مشاهده است» (بوردیو، ۱۳۹۰، ب: ۷۳-۷۴).

۳. جمع‌بندی و طرحی از یک انتقاد

۱. با فرارسیدن دوران به‌اصطلاح طلایی سرمایه‌داری در دو دهه‌ی پس از جنگ و موفقیت الگوهای سوسیال‌دموکراسی در سرمایه‌داری‌های پیشرفته‌ی غربی، فصل تازه‌ای در تجربه‌ی زیسته‌ی اروپاییان رقم خورد. در دورانی که بحران‌های سرمایه‌داری و جنگ‌های خونینِ پدیده‌هایی مربوط به گذشته تلقی می‌شدند و دوران جدیدی از انباشت سرمایه با رونق و رفاه نسبی توده‌ها آغاز شده بود، مارکسیسم در مقام نظریه‌ی انقلابی امری منسوخ تلقی می‌شد. اگرچه کماکان احزاب کمونیستی، به‌ویژه حزب کمونیست فرانسه که از پشتوانه‌ی مردمی جریان مقاومت علیه اشغال برخوردار بود، حوزه‌ی نفوذ زیادی در میان توده‌ها داشت، اما گرایش‌های استالینیستی این احزاب و رسوایی‌های به‌بارآمده در حمایت از سرکوب جنبش‌های مردمی در شرق اروپا، روشنفکران را روزبه‌روز نسبت به هم بستگی و تعلق سیاسی به آن دچار تردید بیشتری می‌کرد و مارکسیسم را در مقام نظریه، هرچه بیشتر به سمت حوزه‌های غیرسیاسی، از جمله تبیین فرهنگ و هنر، سوق می‌داد. این بحران نظری در مارکسیسم رسمی و نیز بحران چشم‌انداز سیاسی نه‌تنها به‌معنای پناه بردن خیل عظیمی از روشن‌فکران به فضای دانشگاهی بود، بلکه پیامد

مهم آن افکندن طرح‌ها و چارچوب‌های نوینی بود تا بتواند هم منطق «جدید» این تغییرات را توضیح بدهد و هم تلاشی باشد برای پاسخ به شکست سیاسی زمانه‌شان.

چنان‌که بوردیو خود در واکاوی‌اش از میدان علمی دهه‌های پنجاه تا هفتاد فرانسه و دوران بالیدنش بیان می‌کند، جامعه‌شناسی در این دوران به «پناهگاهی» برای رانده‌شدگان از سایر رشته‌های علمی اشباع‌شده از فارغ‌التحصیلان (به‌ویژه فلسفه) بدل شده بود؛ رشته‌ای که به‌واسطه‌ی خالی بودن کرسی‌های پژوهشی‌اش (چهره‌های نام‌داری چون گورویچ، آرون و اشتوتسل عمدتاً کرسی‌های تاریخ عقاید را در اشغال داشتند) به میدانی حاصل‌خیز برای فارغ‌التحصیلان جوانی بدل شده بود که از یک‌سو، «تنزل درجه» از فلسفه به جامعه‌شناسی را پذیرفته بودند (برداشتی که از زمان تلاش‌های دورکیم برای تثبیت جامعه‌شناسی در تقابل با روان‌شناسی و فلسفه، تا به آن روز ادامه داشته است) و از سوی دیگر، در پی شیوه‌ای نو (به‌غیر از شیوه‌ی مرسوم عضویت در حزب کمونیست فرانسه) برای درگیری با سیاست و زندگی توده‌ی مردم بودند (نک به بوردیو، ۲۰۰۴: ۹۴-۱۰۰). علاوه‌براین، تثبیت ساختارگرایی در فضای فکری فرانسه‌ی آن دوران که موفق شده بود خود را به‌عنوان دستگاه تحلیلی جایگزین مارکسیسم معرفی کند، در شکل دادن به پرابلماتیک نظری بوردیو اثرات مهمی داشت. ساختارگرایی درک تازه‌ای از پرابلماتیک نظری نسبت داده‌شده به مارکسیسم به دست می‌داد: یعنی به‌جای مبارزه‌ی طبقاتی (آن‌هم در دوران شکست‌های پیاپی) از رابطه‌ی بین عاملیت و ساختار و تجلی ساختارها به میانجی عاملان سخن می‌گفت. از این رهگذر، ساختارگرایی در مقام رویکرد نظری‌ای که با زبان‌شناسی (سوسور) و انسان‌شناسی (لوی اشترواس) آغاز شده و سپس دلالت‌های آن به سایر علوم هم کشیده شده بود، چنین جلوه می‌داد که در عین ابتناء بر مطالعات تجربی، از جزم‌های مارکسیسم ارتدوکس نیز رهاست (نک به آندرسون، ۱۹۸۴: ۳۲-۴۰).

در چنین فضایی که در سطح اجتماعی با متنوع شدن زندگی طبقه‌ی کارگر و ظهور قشرهای جدیدی از این طبقه روبه‌رویم و نیز آن‌چه پیش‌تر مؤلفه‌های زیست طبقه‌ی بورژوا بود به زندگی طبقه‌ی کارگر، دست‌کم بخش قابل‌توجهی از آن، راه یافته بود، در جایی که دولت سرمایه‌داری دیگر بنا به نظریات قدیمی کارگزار یکه و انحصاری بورژوازی نبود و مبارزه‌ی اصلاح‌طلبانه‌ی طبقه‌ی کارگر به‌شکل فزاینده‌ای در دل سرمایه‌داری به امتیازاتی رسیده بود که پیش‌تر حتی تصورش نیز مشکل بود، دقیقاً در چنین فضایی بود که تاریخ انقضای مارکسیسم رقم‌خورده انگاشته می‌شد. درست است که اگر بوردیو را در دل سنت مارکسیستی جانمایی کنیم به خطا رفته‌ایم، اما بوردیو کماکان محصولی خاص از شکست تفسیر زمانه‌اش از مارکسیسم است که اینک پاسخ را به‌شکلی رادیکال دیگر نه در امتداد این سنت که در پی‌افکندن طرحی از اساس جدید می‌یابد (طرحی به‌غایت مفصل و پیچیده، و با اصطلاحاتی جدید و دقیق، که در طی چهل سال کار فکری و با همراهی مجموعه‌ی بزرگی از همکاران ساخته و پرداخته شده است).

اواخر دهه‌ی شصت و هفتاد میلادی دورانی است که در آن از دل بحران نظریه‌ی مارکسیستی موج جدیدی از نظریه‌های رادیکال شکل می‌گیرند که همگی در گسست از مارکسیسم (خواه به کلی و خواه از بخش‌هایی از آن) سرشت‌نمایی می‌شوند. از نظریه‌های مارکسیسم ساختارگرا گرفته (که کماکان در نسبت با تفوق ساختارگرایی بر فضای فکری آن دوران، در پی احیاء مارکسیسم بود) تا طیف نظریه‌پردازان موسوم به پسا‌ساختارگرا، همگی در نابسندگی مارکسیسم موجود در تبیین شرایط معاصر اشتراک نظر داشتند. این گسست نظری که پایگاه اصلی آن آکادمی بود، از بزنگاه برآمدن دوباره‌ی جنبش‌های اجتماعی عمیقاً بهره برد تا خود را در تبیین تجربه‌ی سیاسی این نسل جدید توانا جلوه دهد و نقطه‌ی پایانی باشد بر تفوق مارکسیسم رسمی در حوزه‌ی اندیشه‌ی سیاسی (نک به فوکو، ۱۹۸۰: ۱۰۹-۱۱۵). پایان تبوتاب سیاسی این دوران در اواخر دهه‌ی هفتاد همراه شد با برآمدن نسلی جدید از جامعه‌شناسانی چون بوردیو که در عین آن که با تأکید بر ویژگی‌هایی هم‌چون مطالعات تجربی، فاصله‌ای انتقادی از این سنت‌های رادیکال می‌گرفتند، هم‌زمان در احیاء جایگاه روشنفکران مستقل در مقام ناظران بی‌طرف و حاملان ایده‌های عام نقش مهمی داشتند. نقطه‌ی متناقض و بن‌بست پروژه‌ی بوردیو دقیقاً در همین‌جا نمایان می‌شود. کسی که کارش را با نقد خرد مدرسی آغاز کرده و در پی افشای سازوکارهای میدان علم بوده است، دست‌آخر چاره‌ای نمی‌یابد مگر این که به شکلی از «رنال پلیتیک» در ساحت خرد پناه ببرد و خود را مدافع ارزش‌های عام بداند و دعوت به نوعی «پیگیری بی‌طرفانه‌ی خیر عمومی» کند (نک به بوراووی، ۲۰۱۲: ۴۲-۴۶).

۲. نسبت دادن «وهم روشنفکرگرایانه» و غیرتاریخی بودن به مارکسیسم، نشان از درک سطحی و نگاه دلخواهانه‌ی بوردیو به عناصر مارکسیسم دارد. پیش‌ازهر چیز باید گفت نسبت واکاوی طبقاتی مارکسیستی با طبقات واقعی و بیرونی، نه به میانجی وهمی روشنفکرگرایانه، که به میانجی کلیت دستگاه مفهومی مارکسی برقرار می‌شود، کلیتی که نقد اقتصاد سیاسی، نقد بت‌واره‌گی و نقد ایدئولوژی را توأمان در خود دارد (اساساً در این کلیت و مبتنی بر روش مارکس در نقد شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری است که مفهوم طبقه از اکونومیسم ادعایی آن می‌رهد). برخلاف تلقی بوردیو، تبیین طبقاتی مارکس با تکیه بر نظریه‌ی ارزش دلالت بر وجود طبقات به‌عنوان «چیز»ها ندارد بلکه طبقه را در مقام رابطه‌ی اجتماعی عاملان ذیل شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری بررسی می‌کند. از این نظر طبقات اجتماعی پدیده‌هایی تاریخی‌اند که از رهگذر خصلت **رابطه‌ای** که میان طبقات در یک شیوه‌ی تولید مشخص وجود دارد معنادار می‌شوند، در غیراین‌صورت این طبقات نه می‌توانند تاریخی باشند و نه در نتیجه پویا و در حرکت. مبنا قرار دادن یک شیوه‌ی تولید (در این‌جا یعنی وجود طبقات) است که چنین رابطه‌ای را ایجاد می‌کند؛ بدون وجود عاشق و معشوق نمی‌توان عشق‌ورزی داشت! در دل این فعل‌وانفعالات است که تجربه‌ی طبقاتی دیگر

نه محصول صُلب و ازپیش توصیف‌شده‌ی جایگاه عاملان اجتماعی در **فرایند تولید** بلکه جایگاهی است در بطن **مناسبات تولید** که عاملان در آن متولد یا بی‌اختیار وارد شده‌اند؛ به‌علاوه آگاهی طبقاتی صرفاً راهی است که به بیان ادوارد تامپسون این تجربه‌ها از رهگذر آن به «زبان فرهنگی در می‌آیند، متبلور در سنت‌ها و نظام‌های ارزش و ایده‌ها و شکل‌های نهادی» (تامپسون، ۱۳۹۶: ۱۳-۱۴).^{۱۵} از این رو هرچند تجربه‌ی طبقاتی امری مقدر است، آگاهی طبقاتی مقدر نیست. برای مثال «در واکنش‌های گروه‌های شغلی مشابهی که تجربه‌های مشابهی دارند، می‌توانیم نوعی **منطق** را ببینیم، اما نمی‌توانیم هیچ **قانونی** را پیش‌بینی کنیم. آگاهی از طبقه در مکان‌ها و زمان‌های گوناگون به‌شیوه‌ی مشابهی پدید می‌آید، اما نه هرگز به‌شیوه‌ی کاملاً یک‌سان» (همان) (تأکیدها از تامپسون است). تبیین طبقاتی مارکسی نیز عیاری است برای عاملیت انقلابی تا این آگاهی **نامقدر**، **مقدر** شود، اما این بار معطوف به فراروی از شیوه‌ی تولیدی که تضادی‌های سیستمی آن فعل‌وانفعال‌های تجربه‌ی طبقاتی را رقم زده است. این نکته از سویی به این معناست که علت وجودی طبقات، داشتن آگاهی طبقاتی نیست.

مارکس زمانی که با نظریه‌ی ارزش می‌آغازد، زمانی که «ذات» شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری را نقطه‌ی عزیمت خود قرار می‌دهد و سپس میانجی‌هایی را تبیین می‌کند که این ذات را به سطح پدیدارها رهنمون می‌شود، هدفش صرفاً راززدایی از پدیده‌های انضمامی نیست. آماج نقد مارکس نه صرفاً نشان دادن این است که چنین میانجی‌هایی وجود دارند، بلکه روشن ساختن این امر است که چگونه چنین میانجی‌هایی پرده‌ای چنان ضخیم بر این ذات‌ها می‌کشند که هر پدیدگی انضمامی (در کل «واقعیت اجتماعی») رازورزانه می‌شود. دقیقاً از رهگذر همین روش تبیین است که ایدئولوژی دیگر «آگاهی کاذبی» نیست که در حکم دست خدا نجات‌بخش مفهومی برساخته هم‌چون طبقه باشد که عدم‌انطباق‌های مفهومی انتزاعی را با واقعیت منحل می‌کند. تبیین این میانجی‌های **واقعی** مشخص می‌کند که چگونه تجربه‌های طبقاتی که به زبان آگاهی طبقاتی درآمده‌اند می‌توانند اسیر افسون رازورزانه‌ی این میانجی‌ها بشوند: گاه شرارت را برخاسته از ماشین‌آلات ببینند و به تخریب آن برخیزند و گاه پول را شر اعظم بپندارند و سودای جامعه‌ی موجود اما بدون شیء پول را بپروند و گاه بانک‌ها و شهوت بانکداران را عامل سیه‌روزی بپندارند. مارکسیسم هم‌هنگام سه نقد است: نقد اقتصاد سیاسی، نقد بتواریگی کالایی، نقد ایدئولوژی بورژوازی (نقد، ۱۳۹۶)

مارکس زمانی که درباره‌ی مواردی هم‌چون پیکریافتگی انتزاعات در سرمایه‌داری، سرشت بت‌واره‌ی کالا یا مهم‌تر از همه، پول سخن می‌گوید، درک عمیق و پیچیده‌اش از «جنبه‌ی نمادین» زندگی اجتماعی را به‌نمایش می‌گذارد. از قضا، نحوه‌ی بررسی جنبه‌ی نمادین مناسبات اجتماعی نزد مارکس، برعکس بورديو، به‌هیچ‌وجه خصلتی

^{۱۵} بی‌جا نیست که بورديو باین که نظریه‌ی طبقاتی مارکسیستی را اکونومیستی و ایستا می‌داند، زمانی که به اثر ارزنده‌ی تامپسون، شکل‌گیری طبقه‌ی کارگر انگلستان، می‌رسد، این که تامپسون برای تبیین طبقه‌ی کارگر انگلستان روند «شکل‌گیری» آن را مد نظر قرار داده، تلویحاً تأیید می‌کند. نک به بورديو، ۱۹۸۷: ۸-۹

ایده‌آلیستی پیدا نمی‌کند، چنان‌که راه به احکامی از آن دست ببرد که مبارزه‌ی نمادین را (هم‌چون بوردیو) مقدم بر مبارزه واقعی بداند. چرخش ایده‌آلیستی بوردیو در آخرین وهله‌های واکاوی نظری‌اش، برخاسته از درک دورکیمی/ماوسی از زندگی اجتماعی است که حیات انسانی را واجد مازادی نمادین می‌داند و الگوی دین را به تمامی نهادهای انسانی تسری می‌دهد: از دریچه‌ی این رویکرد، اهمیت سرمایه‌ی نمادین از آن روست که شرایط احصاء خود را پنهان می‌سازد. قدرتِ نماد از رهگذرِ ناشناخته ماندنِ خاستگاهش است. این نگاه که متأسی از آثار انسان‌شناختی (و جنبه‌ی انسان‌شناختی دورکیم و به‌طور کل، جامعه‌شناسی فرانسوی) است، به‌شدت از نقصی رنج می‌برد که خود در پی درمان آن است. خیره ماندن به مناسبات جادویی با هدفِ راززدایی از آن‌ها، منجر به آن شده که راه‌حل مقابله با آن نیز در نزد بوردیو کماکان بهره‌ای از اندیشه‌ی جادویی در خود داشته باشد؛ توگویی که باطلِ سحر، با فهم نام جادوگر مهیا می‌شود.

ممکن است ما با مبارزه‌ی نمادین بر سرِ نحوه‌ی تفسیر یک نیروی عینی، نحوه‌ی ادراک آن را عوض کنیم (چنان‌که می‌توان جاذبه را در دستگاهی نیوتونی یا انیشتینی درک کرد)، اما فارغ از این تفسیر که نتیجه‌ی مبارزه‌ای نمادین است، آن‌چه عینیت دارد نیرویی است که اجسام را به‌طرف یکدیگر جذب می‌کند؛ پیش از این مارکس به ما هشدار داده بود که علت غرق شدن در دریا نه باور فرد به جاذبه که وجود نیرویی عینی و بیرونی است.

طرح نظری مارکس تلاشی است برای فهم سازوکارهای چنین نیروهایی که مادیت دارند و جنبه‌ی نمادین هرکجا به تحلیل وارد شود، در خدمتِ روشن‌تر ساختن همین سازوکارهای مادی است. این‌که مارکس کالا را سرشار از ظرایف متافیزیکی (بخوانید نمادین) می‌داند، از آن‌رو نیست که در پی آراستن سخن بوده است، بلکه اشاره به سازوکاری مادی و عینی‌ای دارد که ذیل شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری، محصولاتِ کار انسانی را قائم‌به‌ذات و جدانشده از نیروهای اجتماعی پدیدآورنده‌ی آن جلوه می‌دهد، یعنی بت‌واره‌هایی که ورای قدرت نمادینشان، واجد قدرت عینی‌اند. این‌که بت‌واره‌گی تا چه پایه در بستر نمادین رخ‌نمایی و قدرت‌نمایی کند، باعث نمی‌شود که مسیر رفع آن، از مسیری ماتریالیستی به شکلی ایده‌آلیستی بدل شود. الغای بت‌واره‌گی کالا امری نیست که با راززدایی قابل حل باشد.

از سوی دیگر، برخی جنبه‌های به‌ظاهر نمادین در شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری، چنان‌که می‌نمایند صرفاً یک «نماد» نیستند. پول مهم‌ترین آن‌هاست. بت‌واره‌ترین کالایی که در ظاهر جز قیمت/نماد جلوه نمی‌کند. کارکردهای این به‌اصطلاح نماد (پول به‌مثابه‌ی مقیاس ارزش، به‌مثابه‌ی هم‌ارز عام، به‌مثابه‌ی وسیله‌ی گردش و به‌مثابه‌ی وسیله‌ی پرداخت) جز از رهگذرِ نظریه‌ی ارزشِ مارکسی قابل تشخیص نیست. برای مثال، کارکردِ پول به‌عنوان مقیاس ارزش که چیزی معادل با کارکردِ نمادین، یا به بیان مارکس، مجازی و ذهنی پول است، «موجب ظهور سبک‌سرانه‌ترین نظریه‌ها شده است» (مارکس، ۱۳۹۴: ۱۲۲)؛ از این منظر که چنین نظریاتی، این کارکردِ نمادین را

به کلی امری جدا از سازوکارهای مادی‌ای در نظر می‌گیرند که پول در مقام یک نماد، تنها نقش میانجی بین آن‌ها را داراست. تنها آن‌گاه که کارکرد میانجی دچار مشکل شود، یعنی زمانی که با بحران مواجه شویم، «عقل سلیم بورژوازی» درمی‌یابد پول در این کارکردش چیزی جز میانجی نبوده و به هر دری می‌زند تا آن‌را به کالایی دیگر بدل کند که ارزشش سقوط نکند. به‌طور کلی می‌توان گفت که میانجی‌های نمادین فقط زمانی که دچار بحران شوند و کارکردشان در مقام میانجی ارتباطی مختل شود، می‌توانند به وجود جهانی و رای خود و تناقضات عینی آن راه دهند (چنان‌که شعر با بحرانی کردن زبان به چیزی و رای کارکرد ارتباطی آن راه می‌برد). بنابراین، تأکید بورژوازی بر رابطه‌ای بودن فضای اجتماعی و در تقابل قرار دادن این حکم با نوعی جوهرباوری که به مارکسیسم نسبت می‌دهد راه، باید چنین تصحیح کرد که مارکسیسم (یا دست‌کم مارکس) نه جوهرباور است و نه بعد رابطه‌ای/نمادین زندگی اجتماعی را نادیده می‌گیرد، بلکه تنها در پی گشایش در تناقضات بنیادینی است که با بحرانی شدن اوضاع به وجود آن‌ها در سطحی دیگر پی می‌بریم. از این‌رو، دوگانه‌ی مارکسیسم نه تقلا بر سر جوهرباوری یا رابطه‌ای بودن، که تلاش برای فهم «ذات»ی است که در پس «نمود»ها دست‌اندرکار شکل دادن به زندگی اجتماعی (از جمله بعد نمادین آن) است. چنین ذات و جوهری که مارکسیسم با روش علمی خاص خود در پی کشف آن است، نه ذات و جوهری پیش‌داده و فراتاریخی، که سازوکارهایی مادی است که از قضا پویا و درحال تغییراند و روش علمی را هم وامی‌دارند که در تلاش برای الغای آن‌ها، از مسیر فراتر رفتن از «نمودها» رمز این پویایی، تناقض درونی آن و مسیر تحول آن را شناسایی کند. بی‌سبب نبود که مارکس گوشزد می‌کرد که اگر ذات و نمود چیزها یکی بود، کار علم بیهوده می‌شد. از قضا، نادیده گرفتن همین تمایز بین ذات و نمود چیزهاست که یک رویکرد به اصطلاح علمی و نقادانه راه، به رازدایی تقلیل می‌دهد و دست‌آخر، تمام دستاوردی که به دنبال دارد این است که آگاهی فردی را به صورتی کمی و نه کیفی ارتقاء دهد. از این نظرگاه، آگاهی معادل است با هشیاری نسبت به مناسبات نمادین نه آگاهی نسبت به تناقضاتی عینی که به این دست نمادسازی‌ها و اعمال قدرت‌های نمادین منجر می‌شوند.

بنابراین، باید بر این نکته تأکید گذاشت که اساساً نزد مارکس کشف و رازدایی از روابط به‌خودی‌خود منجر به حل مسئله‌ای نمی‌شود. از همین‌روست که چنین می‌نویسد: «تعیین مقدار ارزش به‌وسیله‌ی زمان کار، همان راز پنهان در پس حرکات آشکار ارزش‌های نسبی کالاهاست. کشف این راز، نقاب تصادفی بودن صرف مقدار ارزش محصولات کار را از چهره‌ی آن‌ها برمی‌دارد، اما شی‌وارگی خود این شکل را هرگز زایل نمی‌کند» (مارکس، ۱۳۹۴: ۱۰۳). هدف از رازدایی نه افشاگری و برملاسازی که عیان کردن بزنگاه‌هایی است که اسیر شدن در افسونشان راه

را بر فراوری و حلشان می بندد، کمالین که در خصوص بوردیو، اسیر شدن در فتیشیسم راززدایی از دستگاه نظری اوست.

منابع

۱. بوردیو، پیر (۱۳۹۰ الف) **تمایز**، ترجمه حسن چاوشیان، چاپ اول، نشر ثالث، تهران.
۲. _____ (۱۳۹۰ ب) **نظریه کنش**، ترجمه مرتضی مردیها، چاپ چهارم، انتشارات نقش و نگار و مؤسسه انتشارات فلسفه، تهران.
۳. _____ (۱۳۷۹)، **تاریخ تکوین زیبایی‌شناسی ناب**، ترجمه‌ی مراد فرهادپور، در **ارغنون**، شماره‌ی ۱۷، صص ۱۴۷-۱۶۶.
۴. تامپسون، ادوارد پالمر (۱۳۹۶)، **تکوین طبقه کارگر انگلستان**، ترجمه محمد مالجو، چاپ نخست، انتشارات آگاه، تهران.
۵. دورکیم، امیل (۱۳۸۶)، **صور بنیانی حیات دینی**، ترجمه باقر پرهام، چاپ سوم، نشر مرکز، تهران.
۶. شویره، کریستی‌ین و فونتن، اولیویه (۱۳۸۵)، **واژگان بوردیو**، ترجمه‌ی مرتضی کتبی، چاپ نخست، نشر نی، تهران.
۷. لش، اسکات (۱۳۸۸)، **جامعه‌شناسی پست‌مدرنیسم**، ترجمه حسن چاوشیان، چاپ سوم، نشر مرکز، تهران.
۸. مارکس، کارل (۱۳۹۴)، **سرمایه**، مجلد نخست، ترجمه حسن مرتضوی، چاپ نخست، انتشارات لاهیتا، تهران.
۹. نقد (۱۳۹۶)، **بیانیه‌ی تارنمای نقد**، در دسترس در آدرس <https://naghd.com>
۱۰. واکوانت، لوییک (۱۳۸۵) **پیر بوردیو در «متفکران بزرگ جامعه‌شناسی»**، ویراستار راب استونز، ترجمه مهرداد میردامادی، چاپ چهارم، تهران، نشر مرکز
۱۱. واینینگر، الیوت (۱۳۹۵)، **پایه‌های تحلیل طبقاتی پی‌یر بوردیو**، در «رویکردهایی به تحلیل طبقاتی»، ترجمه یوسف صفاری، انتشارات لاهیتا، تهران.

۱۲. Anderson, Perry (۱۹۸۴), *In The Tracks of Historical Materialism*, The University of Chicago Press, Chicago.
۱۳. Bourdieu, Pierre (۲۰۰۰), *Pascalian Meditations*, trans by Richard Nice, Polity Press.
۱۴. Bourdieu, Pierre (۱۹۹۱ a), *Language and Symbolic Power*, Edited by John B. Thompson, trans by Gino Raymond and Matthew Adamson, Polity Press
۱۵. Bourdieu, Pierre (۱۹۹۱ b) ‘Genesis and Structure of the Religious Field’, trans. Craig Calhoun [et al] ,*Comparative Social Research* ۱۳ :۱-۴۴.
۱۶. Bourdieu, Pierre (۱۹۸۷) ‘What Makes a Social Class? On the Theoretical and Practical Existence of Groups’, trans. Loïc Wacquant and David Young, *Berkeley Journal of Sociology* ۳۲(۱): ۱-۱۸.
۱۷. Bourdieu, Pierre (۲۰۰۴) *Science of science and reflexivity*, translated by Richard Nice, The University of Chicago Press, Chicago.
۱۸. Burawoy, Michael & Von Holdt, Karl (۲۰۱۲) *Conversations with Bourdieu*, Wits University Press, Johannesburg.
۱۹. Durkheim, Emile & Mauss, Marcel (۱۹۶۳) , *Primitive Classification*, trans by Rodney Needham, Cohen & West Publication, London.
۲۰. Foucault, Michel (۱۹۸۰), *Power/Knowledge*, edited by Colin Gordon, Pantheon Books, New York.
۲۱. Fowler, Bridget (۲۰۱۱), “Pierre Bourdieu: Unorthodox Marxist?” in “The Legacy of Pierre Bourdieu: Critical Essays” edited by Susen and Turner, pp ۳۳-۵۸, Anthem Press.

لینک کوتاه شده در سایت «نقد»: <https://wp.me/pvUft-Xo۹>