

## پیر بوردیو: پرسمان دانش و روشنفکری

### چکیده

در میان چهره‌های روشنفکرانه و دانشگاهی فرانسه در قرن بیستم، پیر بوردیو بدون شک بیشترین نفوذ فکری را الاقل در حوزه علوم اجتماعی داشته است و از این لحاظ شاید بتوان او را تنها با کلود لوی استروس مقایسه کرد، البته با این تفاوت اساسی که نفوذ لوی استروس در خارج از فرانسه بسیار محدودتر از بوردیو بوده است و پایه‌های اندیشه استروسی یعنی نظریه ساختاری در علوم اجتماعی مدتهاست که قدرت خود را از دست داده است، در حالی که اکثر دست اندرکاران و اندیشمندان علوم اجتماعی امروز بر آن هستند که نظریه بوردیو آینده‌ای درخشان خواهد داشت و جریان‌های گسترده‌ای که از هم اکنون نیز در سراسر جهان با حرکت از مفاهیم بوردیویی، عرصه‌های بسیار متنوعی چون نقد ادبی، هنر، ورزش، سبک زندگی و غیره را موضوع مطالعه خود قرار داده‌اند، هنوز در ابتدای کار هستند. گستره و عمق آثار و حتی شمار بزرگ آنها (بیش از سی کتاب و چهار صد مقاله و سخنرانی) به حدی است که سالها زمان لازم خواهد بود تا دیدگاه جامع و گویایی از آنها به دست آمده و پی آمدها و کاربردی‌پذیری آنها به نحو مناسب و قابل قبولی در علوم اجتماعی و انسانی به ثمر برسند. از لحاظ ابعاد تاریخی اندیشه بوردیو و تاثیر کنونی و جریان‌هایی که در این حوزه به حرکت درآورده است. شاید بوردیو را تنها بتوان با دو چهره بزرگ علوم اجتماعی در آغاز قرن بیستم یعنی ماکس وبر و امیل دورکیم مقایسه کرد که آن دو نیز تاثیرگذاری بسیار درازمدت و عمیقی بر این علوم در سراسر جهان داشتند. در نوشته حاضر پیش از هر چیز تلاش می‌شود ابتدا تعریفی درباره پدیده روشنفکری ارائه شود و سپس با ارائه شمه‌ای از نظام فکری بوردیو، رابطه متناقضی که او را، به مثابه یک دانشمند اجتماعی، با حوزه روشنفکری در فرانسه مرتبط می‌کرد، تحلیل شود.

**کلید واژه‌ها:** بوردیو، روشنفکر، نظریه جامعه‌شناختی.

### طرح مسأله: روشنفکری: یک موقعیت متناقض

فرانسوا شاتله (۱۹۹۹)، فیلسوف فرانسوی در تحلیلی که از مفهوم روشنفکری ارائه می‌دهد به سه موقعیت تاریخی اشاره می‌کند که در آنها ما با الگوهای روشنفکری روبرو هستیم و سپس تلاش می‌کند که مخرج

مشترکی از این سه وضعیت را در جمع‌بندی برای ارائه یک تعریف از این مفهوم به کار بگیرد: نخست سوفسطائیان یا سوفیست‌ها<sup>۱</sup> در یونان باستان قرن پنجم پیش از میلاد، سخنورانی ماهر و قدرتمند همچون گرگیاس<sup>۲</sup> و پروتاگوراس<sup>۳</sup> که بنا بر تعریف رایج از شهری به شهر دیگر می‌رفتند و می‌توانستند با تکیه بر توانایی خود در استدلال و کلام، هر موضوعی را موشکافی و تحلیل کنند و به مردم بقبولانند. هم از این رو، آن‌ها از ابتدا زیر حملات فیلسوفانی چون افلاطون و ارسطو قرار داشتند و این مفهوم به تدریج معنایی کاملاً منفی به خود گرفت که چندان با معنایی که امروز با اصطلاح «سفسطه‌گری‌های روشنفکرانه» به ذهن متبادر می‌شود، بی‌ارتباط نیست و حتی شاید بتوان گفت بخشی از معنای منفی که گاه با شنیدن واژه «روشنفکر» در برخی از اذهان ظاهر می‌شود، به پیشینه‌ای این چنینی در فرهنگ‌های مختلف نسبت به کسانی که می‌توانسته‌اند با قدرت افسونگر کلام خود دیگران را آگاه و گاه نیز مجذوب و گمراه کنند، دارد.

البته باید توجه داشت که در این رابطه می‌توان به مفهوم دقیق‌تری که با واژگان سفسطه، مغالطه و شبهه در فارسی انطباق دارد، یعنی «دماگوژی» (در یونانی demagogos) که به معنی سردسته مردم بوده و به کسانی اطلاق می‌شده که با عامه‌گرایی مردم را به سوی خود جذب می‌کردند و از این نظر به مفهوم پوپولیسم در ادبیات سیاسی جدید نزدیک است. در تقابلی که می‌توان میان شخصیت «دانشمند» و شخصیت «روشنفکر» قائل شد، گورگیاس و پروتاگوراس در مقام روشنفکر و افلاطون و ارسطو در مقام دانشمند قرار می‌گرفتند. گروه دوم از کسانی که می‌توان بنا بر نظر شاتاله آن‌ها را در یک سنت روشنفکرانه تاریخی قرار داد، اندیشمندانی هستند که در قرن هجده میلادی در فرانسه به آن‌ها «فیلسوف» خطاب می‌شد، کسانی چون روسو، دالامبر، دیدرو، و سایر اصحاب دائرةالمعارف که سهمی مشخص و انکارناپذیر در شکل دادن به پندارهای روشنگری، اومانیسیم و انقلاب فرانسه و ساختارهای حاصل از آن‌ها از جمله حقوق بشر و آزادی بیان و عقیده داشتند. این گروه نیز نویسندگان، سیاستمداران و دانشمندانی ضدانقلاب، اشراف‌زاده و نزدیک به رژیم گذشته همچون لویی بونالد<sup>۴</sup>، ژوزف دومستر<sup>۵</sup> و در قرن بعدی ارتور دو گوینو<sup>۶</sup> را در برابر خود داشتند که از افکاری دقیقاً معکوس دفاع می‌کردند که از همان زمان و هر چه بیشتر با عنوان عمومی «راست» طبقه‌بندی شدند. و سرانجام موجی سوم از کسانی که پیش از جنگ جهانی دوم (آندره ژید، آندره مالرو...) و یا پس از آن (ژان

<sup>۱</sup> Sophistes

<sup>۲</sup> Gorgias

<sup>۳</sup> Protagoras

<sup>۴</sup> Louis Bonald

<sup>۵</sup> Joseph de Maistre <sup>۶</sup> Arthur de Gobineau

پل سارتر، برتراند راسل، اشتین...)، خود را روشنفکرانی متعهد اعلام کرده و تلاش می کردند که در برابر دولت‌ها و همه قدرت‌هایی که در هر قالبی حقوق و آزادی‌های عمومی و مردمی را نقض می کردند، بایستند و از گروهی از اصول و باورها و ارزش‌ها و به‌خصوص از آزادی دفاع کنند. در این دوره نیز می توان از شخصیت‌هایی چون پل موران<sup>۱</sup>، لئون دوده<sup>۲</sup> و ادوارد درومون<sup>۳</sup> در میان گرایش راست سخن گفت. اما به فهرست روشنفکران گروه سوم می توان در سال‌هایی بسیار نزدیک‌تر به ما یعنی دهه‌های ۱۹۸۰ تا امروز گروه بزرگ روشنفکران پسامدرن از میشل فوکو و ژاک دریدا گرفته تا ژان بودریار، فرانسوا لیوتار، دولوز، گاتاری و بالاخره بردیو را نیز افزود که در برابر خود همان گونه که خواهیم گفت، باز هم یک راست جدید داشته و دارند که عموماً با عنوان فیلسوفان جدید<sup>۴</sup> شناخته می شوند و در بخش آخر همین مقاله به آن‌ها خواهیم پرداخت. به عقیده شاتله آنچه میان این نسل‌های گوناگون که به سرزمین‌ها و زبان‌ها و فرهنگ‌های بسیار متفاوتی تعلق دارند، پیوندی انکارناپذیر به وجود می آورد، در تعلق اندیشه آن‌ها به اصالت برخی از ارزش‌هاست:

مشخصه روشنفکر فعال بیش از هر چیز در وجدان و در شناختی که از خویش عرضه می کند، جانبداربودن اوست. و این، در حالی است که چنین جانبداری بدون جای گرفتن او در موضع هیچ «حزب»ی در معنای سیاسی کلمه است. گرگیاس و پروتاگوراس همچون دیدرو، راسل و سارتر به شدت در مبارزه سیاسی دوران خود درگیر بودند و با این وصف خود را خارج از حوزه سیاست قرار می دادند. برای آن‌ها همه چیز گویای آن بود که سرسپردن به هر سازمان سیاسی ضرورتاً به پیش‌داوری‌هایی می کشد که آزادی آن‌ها را در قضاوت‌هایشان محدود خواهد کرد. آن‌ها از موضع‌گیری ابایی ندارند، اما خود را از موضع حزبی دور می کنند و موضعشان به‌طور دقیق عدم تعلق به هیچ حزبی است، ولو آن که آن حزب از همان موضع دفاع کند. اگر خواسته باشیم به زبانی روان‌شناسانه سخن بگوییم، باید عنوان کنیم که آن‌ها دائماً میان شور و شوق از یک سو و بدگمانی و شک از سوی دیگر در نوسان هستند.

با این همه، پایداری روشنفکر «متعهد» بسیار سرسختانه است. گرگیاس به تبعید تهدید شد، دیدرو دوبار به زندان افتاد و حتی کنت راسل نیز به‌رغم لیبرالیسم سلطنتی بریتانیا، از آزادی محروم شد. دلیل آن است که روشنفکر، ذاتاً ضد قدرت است، یعنی ضد جامعه‌ای که از یک سو حاضر به پذیرش

1. Paul Morand

2. Leon Daudet

3. Edouard Drumont

4. Nouveaux Philosophes

شفافیت و حقیقت نیست، و از سوی دیگر این ارزش‌ها را اصول بنیادین خود اعلام می‌کند. بدین ترتیب، عمل روشنفکر عملی در راه ابهام و اسطوره‌زدایی است، وظیفه او آن است که تفاوت و گسست میان ارزش‌های به رسمیت شناخته شده و تعیین کننده به وسیله «کل جامعه» - یعنی نظم غالب - و اجرای حقوقی، اداری و اجتماعی آن‌ها را نشان دهد. بنابراین باید با کلام و نوشتار خود و به نام آزادی، واقعیت موجود را به نقد کشاند.

با چنین رویکردی، بدون شک به همان میزان که می‌توان شخصیت‌هایی چون بوردیو و فوکو را در زمره روشنفکران قرار داد، این نیز ممکن است که بسیاری دیگر از «اندیشمندان» و «حرفه‌ای‌ها»ی عرصه‌های تفکر، هنر و ادبیات و علوم انسانی را از این مجموعه بیرون پنداشت. برای روشن شدن این امر باید به موقعیت ویژه‌ای که روشنفکری در فرانسه داشته است، موضع بوردیو در این رابطه و واکنش‌های دیگر روشنفکران در برابر او و اندیشه‌هایش بپردازیم. اما پیش از این کار، ابتدا لازم است که نگاهی بر چارچوب بنیادین اندیشه بوردیویی و مفاهیم کلیدی آن داشته باشیم.

### اندیشه اجتماعی پیر بوردیو

آثار بوردیو در مجموع از یک نظریه پایه‌ای منشأ می‌گیرند: این که جامعه پیش از هر چیز یک نظام سلطه است که سازوکارهای بی‌شماری را به راه می‌اندازد تا بتواند خود را باز تولید کند. او در چارچوب این نظریه بنیادین، پیش از هر چیز دست به ایجاد مفاهیمی کلیدی می‌زند و سپس این نظریه و مفاهیم را در حوزه‌های گوناگون حیات اجتماعی به کار می‌گیرد و با استفاده از روش‌های تجربی و بدون توسل به تعبیر و تفسیرهای صرفاً ذهنی، نشان می‌دهد که آنچه در امر اجتماعی ظاهراً گویای خودانگیختگی‌ها و طبیعی بودن‌هاست، در حقیقت از سازوکارهای مشخصی ریشه می‌گیرد. بنابراین ما نه فقط در عرصه‌هایی همچون مناسبات اقتصادی، با گروه‌های سلطه‌گر و زیر سلطه روبرو هستیم، بلکه در بسیاری از عرصه‌های دیگر نیز برای نمونه روابط میان مردان و زنان، روابط آکادمیک، عرصه مطبوعات و رادیو تلویزیون و... نیز با همین نوع از رابطه سروکار داریم. بنا بر نظریه بوردیویی، در همه این موارد باز تولید نظام‌های اجتماعی بر اساس درونی کردن روابط سلطه در ذهن و کالبد بازیگران اجتماعی انجام گرفته و نظام‌ها می‌توانند به صورت نامحدودی تداوم یابند.

مهم‌ترین مفاهیم کلیدی پیر بوردیو عبارتند از:

**میدان**<sup>۱</sup>: «میدان» در نظریه بوردیو پهنه اجتماعی کمابیش محدودی است که در آن تعداد زیادی از بازیگران یا کنشگران اجتماعی با منش‌ها<sup>۲</sup> تعریف شده و توانایی‌هایی سرمایه‌ای وارد عمل می‌شوند و به رقابت، همگرایی یا مبارزه با یکدیگر می‌پردازند تا بتوانند به حداکثر امتیازات ممکن دست یابند. جامعه در واقع از تعداد بی‌شماری میدان تشکیل شده است: میدان دانشگاهی، میدان هنری، میدان صنعت و تجارت، میدان حکومت، میدان رسانه‌ها و ... یکی از پروژه‌های ناتمام بوردیو در اواخر عمرش آن بود که در کتابی با عنوان خرده‌کیهان‌ها<sup>۳</sup> نظریه میدان را در قالبی تألیفی و با مصادیق روشن تجربی آن در رابطه میان میدان‌های مختلف ارائه دهد.

**سرمایه**<sup>۴</sup>: مفهوم سرمایه در نزد بوردیو که نفوذپذیری او از مارکس در آن به روشنی دیده می‌شود، بسیار فراتر از نظریه مارکسی می‌رود که سرمایه اقتصادی و انباشت آن و سازوکارهای این انباشت را محور تحلیل اجتماعی-تاریخی خود قرار می‌داد. در نزد بوردیو، سرمایه اقتصادی شامل سرمایه‌های مالی، میراث منقول و غیر منقول، دارایی‌های گوناگون و غیره، تنها یکی از سرمایه‌های موجود در جامعه است و در کنار آن ما لااقل سه نوع دیگر سرمایه نیز داریم. نخست سرمایه فرهنگی شامل تحصیلات و به‌دست آوردن قابلیت‌های فرهنگی و هنری، بیانی و کلامی؛ دوم سرمایه اجتماعی به معنی به‌دست آوردن موقعیت‌های اجتماعی و برخوردارگی از شبکه‌های کمابیش گسترده‌ای از روابط، دوستان و آشنایان که می‌توانند در مواقع ضروری به نفع فرد وارد عمل شوند؛ و سوم سرمایه نمادین که به دلیل موقعیت‌های کاریزما تیک و یا با تکیه بر نمادها و قدرت‌های پیش‌زمینه‌ای برای نمونه نهادها، سازمان‌ها، دین، قومیت و ... برای فرد ایجاد می‌شود.

بدین ترتیب هر فرد و هر مجموعه از افراد در جامعه دارای سرمایه‌ای کلی می‌شوند که خود ترکیبی است از سرمایه‌های نامبرده. به نظر بوردیو در جوامعی مثل فرانسه، در بالاترین رده اجتماعی که میدان قدرت است کسانی قرار می‌گیرند که دارای بالاترین سرمایه کل نیز هستند، کسانی همچون سیاستمداران و مشاغل آزاد(پزشکان، وکلا، صاحبان بزرگ سرمایه و...) در حالی که در پایین‌ترین رده کسانی قرار می‌گیرند که کمترین سرمایه کل را دارا هستند، نظیر مزدبگیران زراعی و کارگران صنعتی ساده. در این میان ترکیب سرمایه اقتصادی و سرمایه فرهنگی می‌تواند گروه‌های اجتماعی متفاوتی را به وجود بیاورد، برای مثال سرمایه فرهنگی نسبتاً پایین و سرمایه اقتصادی بالا را می‌توان در رؤسای صنایع و سرمایه‌داران متوسط مشاهده کرد، در حالی که

1. champs

2. habitus

3. microcosmos

4. capital

سرمایه اقتصادی پایین و سرمایه فرهنگی نسبتاً بالا را می‌توان در دارندگان مشاغل فرهنگی همچون معلمان و هنرمندان دید.

**تمایز:** مفهوم تمایز به معنی مجموعه تفاوت‌هایی است که رفتارها و سبک‌های زندگی افراد جامعه به دلیل موقعیت‌های متفاوتشان از لحاظ سرمایه و قرار گرفتن در میدان‌های اجتماعی گوناگون میان آنها ظاهر می‌شود. به باور بوردیو همه آنچه سلیقه فرهنگی، انتخاب‌های هنری و ... نامیده می‌شود و ممکن است کاملاً «طبیعی» و ناشی از قریحه‌های ذاتی افراد شمرده شود، رابطه مستقیم و قابل اثباتی با وضعیت و موقعیت اجتماعی آنها دارد. این موضوع را وی در کتاب معروف خود *تمایز* (۱۹۷۹) که حاصل یک تحقیق میدانی گسترده است، نشان می‌دهد و ثابت می‌کند که چگونه می‌توان میان حوزه‌هایی چون ورزش، غذا، لباس، سلاقی هنری، موسیقی، عکاسی و ادبیات از یک سو و وضعیت اجتماعی افراد از سوی دیگر روابط منطقی ایجاد کرد. بوردیو به این ترتیب نشان می‌دهد که در جامعه‌ای چون فرانسه، در میدان قدرت با عملکردها و سبک‌های زندگی سروکار داریم که سرگرمی‌های مورد علاقه آنها اسکی روی آب، تنیس، اسب‌سواری، شطرنج، گلف، و نواختن و شنیدن پیانو است، در حالی که در قطب مقابل (سرمایه کل منفی) با فوتبال، ماهیگیری، و نواختن و شنیدن آکاردئون سروکار داریم. او نشان می‌دهد که چگونه از نوع خودروهای انتخاب شده تا دکوراسیون منزل، از موضع‌هایی که برای عکاسی انتخاب می‌شود، تا آنچه افراد می‌خورند و می‌نوشند، الزامات اجتماعی افراد را جهت می‌دهند.

**منش یا هاییتوس:** این واژه قدیمی لاتین که به معنی «شیوه بودن» است، ریشه در آموزه‌های ارسطو و یونانیان باستان دارد و در دوران جدید نیز به وسیله امیل دورکیم برای اطلاق به رفتارهای متمایزکننده اجتماعی در جماعت‌های انسانی کمابیش بسته سنتی یا مدرن به کار گرفته شده است. اما بوردیو از این واژه تعبیر جدیدی ارائه می‌دهد و آن را مجموعه‌ای از قابلیت‌ها تعریف می‌کند که فرد در طول حیات خود آنها را درونی کرده و در حقیقت بدل به طبیعتی ثانویه برای خویش می‌کند، به گونه‌ای که فرد بدون آنکه لزوماً آگاه باشد بر اساس آنها عمل می‌کند. بوردیو درباره منش چنین می‌گوید:

«یکی از کارکردهای اصلی مفهوم منش آن است که دو اشتباه مکمل یکدیگر را کنار می‌زند (...):

از یک طرف این باور خطا که سازوکارهایی وجود دارند که به ما اجازه می‌دهند کنش اجتماعی را

معلول مکانیکی الزامات ناشی از علل بیرونی به شمار می‌آوریم و دوم این باور اشتباه که نوعی غایت‌گرایی سبب می‌شود که بر اساس نظریه کنش عقلاتی، کنش‌گر به شیوه‌ای آزادانه و آگاهانه عمل کند» (تاملات پاسکالی، ۱۹۹۷).

منش در حقیقت راه‌حلی است که بردیو برای رهایی از یک مناقشه بسیار قدیمی روش شناختی ارائه می‌دهد: در این مناقشه از یک سو عینی‌گرایی<sup>۱</sup> قرار می‌گیرد و در سوی دیگر ذهنی‌گرایی<sup>۲</sup>. برنار دانتیه<sup>۳</sup>، جامعه‌شناس و استاد دانشگاه مونپلیه فرانسه در این باره می‌گوید:

«عینی‌گرایی حاکی از بینشی اجتماعی است که در آن اندیشه‌ها و کنش‌های انسان‌ها به صورتی منظم به وسیله شرایط مادی زندگی آن‌ها تعیین می‌شوند، یعنی شرایطی که از پیش وجود داشته‌اند و خود را بر موقعیت آتی آن‌ها نیز تحمیل می‌کنند و فراتر از ویژگی واکنش‌های انسانی آن‌ها، خود را بروز می‌دهند (که در این مورد، آثار امیل دورکیم مثال‌های بارزی از عینی‌گرایی هستند). و ذهنی‌گرایی که بر آن است که باز نموده‌ها و عملکردهای افراد را باید در خودانگیختگی آن‌ها، نقاط حرکتی به حساب آورد بر درک معنی نهادها و تحول شرایط مادی زندگی ایشان (پژوهش‌های ماکس وبر مثال‌های گویایی برای ذهنی‌گرایی به شمار می‌آیند). در این میان پیر بردیو با مفهوم «ساختارهای ساختارمند و ساختاردهنده» خود از گروه‌های انسانی سخن می‌گوید که بر اساس شرایط ابتدایی مادی خود شکل گرفته و در همین چارچوب به شرایط آتی خود نیز شکل می‌دهند، یعنی در وضعیتی میان شرطی‌شدن و آزادی قرار دارند» (Sciences Humaines، ۲۰۰۲).

**خشونت نمادین**<sup>۴</sup>: در دیدگاه بردیو این مفهوم با مفهوم سرمایه نمادین پیوند کاملی دارد. در واقع خشونت یا قدرت نمادین صرفاً یک پتانسیل و امکان اعمال قدرت یا خشونت است، اما همین امکان سبب می‌شود که افراد به شدت رفتارهای خود را کنترل کرده و خود را با منشاء بروز آن خشونت هماهنگ کنند. بردیو بر آن است که زمانی که یک گوینده شروع به بیان می‌کند، به نوعی کنش خشونت نمادین آغاز می‌گردد؛ زیرا بنا بر میزان نفوذ خود، طرف مقابل را به سکوت وادار کرده و او را به پیروی از جهت‌گیری‌های خود وامی‌دارد. البته چنین خشونتی می‌تواند سطوح کارایی بسیار پایین یا بسیار بالایی داشته باشد که این امر بستگی به سرمایه کل سخنران و همچنین سازوکارهای عملی تضمین‌کننده آن خشونت دارد. برای نمونه، بردیو در کتاب

1. objectivisme

2. subjectivisme

3. Bernard Dantier

4. Violence Symbolique

بازتولید، عناصری برای یک نظریه نظام‌های آموزشی (۱۹۷۰) که به همراه ژان کلود پسون تالیف کرده است، کنش آموزشی یا تدریس را نمونه‌ای گویا از خشونت نمادین می‌شمارد:

«کنش آموزشی به صورتی عینی یک خشونت نمادین است؛ زیرا به وسیله یک قدرت خودسرانه، نوعی خودسری فرهنگی را تحمیل می‌کند. کنش آموزشی پیش از هر چیز به آن دلیل یک خشونت نمادین است که روابط زور میان گروه‌ها و طبقات تشکیل دهنده یک صورتبندی اجتماعی، در پایه و اساس قدرت خودسرانه‌ای قرار دارند که خود شرط استقرار یک رابطه ارتباطی آموزشی است، یعنی تحمیل و درونی کردن اجباری یک فرهنگ بر اساس یک شیوه تحمیل و زور (آموزش و پرورش). کنش آموزشی به مثابه قدرت نمادین که بنا بر تعریف هرگز به یک تحمیل زورمندانه تقلیل نمی‌یابد، تنها در صورتی می‌تواند به هدف اصلی دقیقاً نمادین خود برسد که در رابطه‌ای ارتباطی به انجام رسد. با این وصف، کنش آموزشی در حالتی به آن هدف خواهد رسید که شرایط اجتماعی تحمیل و درونی کردن یعنی روابط زوری که لزوماً در تعریف صوری ارتباطات داخل نمی‌شوند، وجود داشته باشند.» (ص ۱۸).

بنابراین خشونت نمادین برای نایل شدن به هدف خود باید بتواند از شکل صریح و تعارض مستقیم به شکلی غیرمستقیم درآید. این اساس مفهومی است که بوردیو از آن با عنوان «زیاسازی»<sup>۱</sup> یاد می‌کند. بوردیو در یکی از نوشته‌های خود با عنوان سانسور در این باره چنین می‌نویسد:

«تمایل به بیان را می‌توان به نوعی تمایل سیاسی در معنای گسترده این واژه گرفت، البته باید به این نکته نیز توجه داشت که در هر گروهی تمایلات سیاسی [گوناگون] وجود دارد. به این ترتیب درون یک میدان محدود (برای نمونه میدانی که این گروه تشکیل داده است)، ادب نتیجه تعامل میان آنچه باید گفته شود و محدودیت‌های برونی است که جزئی از یک میدان مشخص هستند. مثالی را به نقل از لاکوف<sup>۲</sup> می‌آورم. تماشاگری که یک فرش زیبا را پیش روی خود می‌بیند، خطاب به میزبانان خود نمی‌گوید: «آه! عجب فرش قشنگی، چقدر می‌ارزد؟»، بلکه می‌گوید: «ممکن است سؤال کنم این فرش چقدر ارزش دارد؟». در این جمله «ممکن است» به همان کار زیاسازی یا شکل‌دهی ارتباط دارد. کسی که قصد بیان یک تمایل را دارد، می‌تواند شکل یا شکل‌هایی خاص به بیان خود بدهد. این شکل یا شکل‌ها هستند که به ما نشان می‌دهند که به

1. Euphémisation

2. Lacoff

فرض آیا با یک گفتمان فلسفی روبرو هستیم و همین گفتمان نیز با این روش در پی آن است که با شکل‌های خود دریافت شود، یعنی به مثابه یک شکل و نه به مثابه یک مضمون. اصولاً یکی از ویژگی‌های گفتمان در شکل آن است که معیارهای خاص دریافت خود را تحمیل می‌کند، یعنی می‌گوید: «با من بر اساس این شکل‌ها برخورد کنید» یعنی بنا بر شکل‌هایی که خود ارائه داده و بر آنها تأکید دارد که به هیچ رو نباید مرا به سطح آنچه با شکل‌هایی که ایجاد کرده‌ام، انکارش می‌کنم، تقلیل دهید. به عبارت دیگر من در اینجا از حق «تقلیل» دفاع می‌کنم: گفتمان زیباساز نوعی خشونت نمادین اعمال می‌کند که اثر خاص آن ممنوع کردن تنها نوع خشونت‌نی است که شایسته آن است و عبارت است از کاهش آن به آنچه می‌گوید، اما در شکلی که ادعا می‌کند آن را نمی‌گوید، گفتمان ادبی، گفتمانی است که می‌گوید: «با من آنگونه که می‌خواهم رفتار کنید، یعنی به گونه‌ای معناشناسانه به مثابه یک ساختار». اگر می‌بینیم تاریخ هنر و جامعه‌شناسی هنر چنین پس افتاده‌اند، بدان دلیل است که گفتمان ادبی بیش از اندازه در تحمیل معیارهای دریافت خویش موفق بوده است؛ این گفتمان است که می‌گوید: «با من به مثابه یک غایت بدون پایان رفتار کنید»، «با من به مثابه یک شکل و نه یک جوهر رفتار کنید».

زمانی که من می‌گویم میدان به مثابه سانسور عمل می‌کند، منظورم آن است که میدان نوعی ساختار توزیع نوعی از سرمایه است. چنین سرمایه‌ای بنا بر نوع میدان می‌تواند یا اقتدار دانشگاهی باشد، یا شهرت روشنفکرانه، یا قدرت سیاسی، یا قدرت فیزیکی. سخنگوی مجاز نیز کسی است که یا شخصاً (یعنی کاریزما) و یا به نمایندگی (یعنی نوعی کشیش یا استاد) سرمایه نهاده شده اقتدار را در دست دارد و به همین دلیل هم برای او اعتباری قائل می‌شویم و حق سخن گفتن را به او می‌دهیم. بنویست در تحلیل واژه یونانی اسپکترون<sup>۱</sup> آن را شیئی می‌داند که در یونان باستان به کسی داده می‌شد که قصد سخنرانی داشت و منظور از این کار آن بود که نشان داده شود سخنان او، سخنانی مجاز است، سخنانی که باید از آن‌ها اطاعت کرد ولو این اطاعت صرفاً با گوش سپردن به او باشد».

مجموعه این مفاهیم از جانب بوردیو با یک هدف غایی و بسیار جاه‌طلبانه به میان کشیده می‌شوند؛ او سودای بزرگی در سر دارد، این که علم جامعه‌شناسی را در تعییر گسترده و دورکیمی خود از آن (که در معنای امروزی و در زبان فارسی ما بیشتر از آن با عنوان علوم اجتماعی یاد می‌کنیم) زیر و رو کرده و با ارائه نوعی

«جامعه‌شناسی جامعه‌شناسی» (کاری که در کتاب *حرفه جامعه‌شناس انجام می‌دهد*) زمینه را برای گذار آن به دوران جدیدی از حیاتش آماده کند. ژاک دریدا (۲۰۰۲) فیلسوف فرانسوی و دوست پنجاه ساله بوردیو در این باره می‌گوید:

«او [بوردیو] آرمانی در سر داشت: این که در همه میدان‌های فعالیت اجتماعی از جمله در میدان روشنفکری و حتی میدان رشته خود [جامعه‌شناسی] وارد شود تا ساختمانی فرا انتقادی بر پا کند که محور آن را باید یکی از واژگان مورد علاقه وی یعنی عینی کردن<sup>۱</sup> دانست (و منظور او تحلیل و عینی کردن همه فعالیت‌هایی بود که در عملکردهای [به ظاهر] خود انگیزه مشاهده می‌شوند» (۲۰۰۴).

این رویکرد بوردیو بی‌شک بار دیگر نفوذ دورکیمی و تأثیر پذیری او را از نظریه روش‌شناختی دورکیم در لزوم شیئی کردن<sup>۲</sup> موضوع مطالعه اجتماعی نشان می‌دهد. با این وصف بوردیو درکی بسیار متفاوت از عینی کردن دارد. نخست آن که مفهوم عینی کردن در نظر بوردیو یک نظریه لزوماً روش‌شناختی نیست، بلکه چارچوب نظری کلی را در رویکرد او به امر اجتماعی می‌سازد. ثانیاً، در این نظریه برخلاف آنچه ممکن است در ابتدا به نظر بیاید و گاه مخالفان بوردیو بر آن پای فشرده و وی را متهم به قرار گرفتن در یک «مارکسیسم سطحی گرا» کرده‌اند، ما با یک جبرگرایی تقلیل‌دهنده روبرو نیستیم، کما این که بوردیو در مفهوم منش خود، عینی‌گرایی را با ذهنی‌گرایی سازش داده و خود را از بن‌بست این دوگرایی متناقض و مسأله‌ساز خارج می‌کند. و ثالثاً، بوردیو با سهم مهمی که در تداوم بخشیدن و دقیق کردن نظریه بازتابندگی<sup>۳</sup> دارد، اصولاً در برابر این پنداره روش‌شناسی دورکیمی قرار می‌گیرد که ظاهراً پژوهشگر می‌تواند نسبت به موضوع مورد پژوهش در موقعیتی خنثی قرار داشته باشد. بازتابندگی در باور بوردیو ناشی از آن است که پژوهشگر علوم اجتماعی خود به ناچار شامل تمام مباحثی که او درباره میدان، منش، سرمایه‌ها، تمایز و خشونت نمادین کرده است نیز می‌شود، و بنابراین رابطه او با موضوع پژوهش و حتی نتایجی که از این پژوهش به دست می‌آورد، به‌ناچار حاصل بازتابی است که میان آن موضوع و موقعیت وی انجام می‌گیرد.

1. Objectivation

2. reification

3. reflexivity

## بوردیو و روشنفکران

بوردیو در یکی از معروف‌ترین آثارش یعنی *وارثان* (۱۹۶۴)، روشنفکران را در رده قشری اجتماعی قرار می‌دهد که عموماً دارای سرمایه فرهنگی بالا هستند و این سرمایه را از یک موقعیت اجتماعی به ارث برده‌اند. این مفهوم با تعریفی که در آغاز مقاله حاضر آمد و شاید بتوان آن را در اصطلاح «روشنفکر متعهد» تدقیق کرد، خوانایی ندارد و بیشتر با معنای کسانی که در جامعه کارهای فکری را بر عهده دارند، نزدیک است. با این وصف نمی‌توان بوردیو را با معنای نخست بیگانه دانست، درست برعکس، بوردیو در تداوم سنتی دور کیمی در جامعه‌شناسی به شدت بر این باور بود که وظیفه علمی و اخلاقی جامعه‌شناس دخالت در واقعیت‌های اجتماعی برای ایجاد بهبود در موقعیت محروم‌ترین اقشار است و به گفته یورگن هابرماس:

«بوردیو همچون فوکو جزو آن دسته از اندیشمندان بزرگ دانشگاهی بود که اجازه نمی‌دادند

هیچ کس بتواند میان تعهد سیاسی و تعهد روشنفکرانه [آن‌ها] سدی ایجاد کند».

نگاهی به آثار بوردیو نشان می‌دهد که این «تعهد» در کار او تازگی نداشته است. نخستین کتاب بوردیو، «جامعه‌شناسی الجزایر» (۱۹۵۸) که وی آن را در سن ۲۸ سالگی منتشر کرد، علاوه بر آن که رویکردی انسان‌شناسانه را در کار او به نمایش می‌گذارد، گویای جهت‌گیری روشن وی در کنار روشنفکران فعال دیگری چون آلبر کامو و ژان پل سارتر در حوزه‌ای به شدت حساس و سیاسی است. با این وصف بسیاری معتقدند کتاب *قهر جامعه* که در سال ۱۹۹۳ منتشر شد و حاصل کار بوردیو و گروه محققان او بر قهر و مصیبت‌های قشر بزرگی از محرومان جامعه فرانسوی بود، که او خود آن‌ها را پرولتاریای مدرن می‌نامید، نقطه عطفی در رویکرد اجتماعی بوردیو و سوق یافتن او به سمت یک فعالیت سیاسی بسیار پررنگ علیه سرمایه‌داری، علیه حزب سوسیالیست - که وی آن را متهم به گردش به راست و از میان‌بردن شانس‌های استقرار یک سیاست چپ واقعی می‌دانست - و به‌خصوص علیه حرکت عمومی جهانی شدن به حساب می‌آید.

موضع‌گیری‌های مکرر بوردیو علیه رسانه‌ها، به‌ویژه علیه روزنامه‌نگاران که آن‌ها را به تقلید از اصطلاح غذای سریع<sup>۱</sup> متفکران سریع<sup>۲</sup> نام می‌داد و همچنین علیه تلویزیون که آن را یک «فساد ساختاری» ارزیابی می‌کرد، سبب شده بود که در این رسانه‌ها همواره به او با نگاهی مشکوک نگریسته شود و از هر ابزاری برای

1. fast food

2. fast thinkers

تخریب شخصیت او و میدان دادن به مخالفان به اصطلاح «روشنفکر» وی استفاده شود. در ژانویه سال ۱۹۹۶، پس از شرکت بورديو در يك برنامه تلویزیونی با عنوان «ایست روی تصویر»<sup>۱</sup>، مناقشه سختی بین او و خبرنگاران تلویزیونی در گرفت که به انتشار کتاب معروف او با عنوان *درباره تلویزیون*<sup>۲</sup> انجامید. در این کتاب بورديو به شدت این ابزار رسانه‌ای را زیر حمله گرفت. به باور او تلویزیون بارزترین شکل از بروز پدیده «فکر سریع» است در حالی که اصولاً فکر کردن در زیر فشار زمان و با سرعت امکان پذیر نیست. بنابراین نتیجه کار در تحمیلی است که این ابزار به شکل گسترده بر افکار عمومی تحمیل کرده و آن‌ها را از توانایی درک واقعیت‌های اجتماعی بر اساس ابزارهای جامعه‌شناختی محروم می‌کند و به این ترتیب بهترین کمک را به بازتولید نظام سلطه انجام می‌دهد:

«تلویزیون، یک ابزار ارتباطی است و [در عین حال] یک ابزار سانسور (تلویزیون با نشان دادن، چیزها را کتمان می‌کند) که خود زیر بدترین نوع سانسور نیز قرار دارد. تمایل ما به استفاده از تلویزیون از آنجا ناشی می‌شود که انحصاری بودن آن، و انحصاری بودن ابزارهای اشاعه را افشا کنیم (تلویزیون ابزاری است که امکان می‌دهد با تعداد بسیار زیادی از مردم، فراتر از حدود میدان حرفه‌ای در یک حوزه، رابطه برقرار کنیم). اما باید توجه داشت که در این تلاش، ممکن است از ما تصویر کسانی ساخته شود که قصد دارند از تلویزیون سوء استفاده کنند، آدم‌هایی «رسانه‌ای» که می‌خواهند در این میدان قدرت نمادین آن را برای معروف کردن ناحق خود در نگاه نامحرمان، یعنی در نگاه کسانی که بیرون از میدان قرار دارند، به کار بگیرند. بنابراین همواره باید توجه داشت که اگر ما به تلویزیون می‌رویم (فقط و فقط) برای استفاده از مشخصه خاص این ابزار، یعنی این امر که به ما اجازه می‌دهد با بزرگ‌ترین گروه از مردم وارد رابطه شویم، و بنابراین برای ارائه حرف‌هایی که در خور ارائه به بزرگ‌ترین شمار از مردم هستند، دست به این کار می‌زنیم».

باید توجه داشت که موضع‌گیری‌های بورديو علیه رسانه‌ها هرگز سخت‌تر و تندتر از مواضع مشابه او علیه نظام دانشگاهی که خود در آن سهیم بود، نبود. او در واقع به رسانه‌ها به مثابه میدانی می‌نگریست که بخش قابل ملاحظه‌ای از سازوکارهای بازتولید سلطه اجتماعی را بر دوش دارند. با این وصف حرفه‌ای که مخالفان بورديو علیه او به کار می‌گرفتند و حتی پس از مرگ وی و در مقالاتی که با زیرکی در «تقدیر» از شخصیت او

1. Arret sur l'image

2. Sur la télévision

نوشته‌اند، دست از آن برنداشتن، بیش از هر چیز به زیر سؤال بردن تعهد و اخلاق علمی او بود. استدلال این گروه به سادگی آن بود که بوردیو با «سوء استفاده» از موقعیت علمی خود که آن را مدیون تلاش‌های علمی‌اش و نه فعالیت‌های سیاسی‌اش بوده است، این اعتبار را برای مصارف ایدئولوژیک (منظور علیه سرمایه‌داری نولیبرال و فرایند جهانی شدن) به کار می‌گیرد و به این ترتیب در واقع به آن اعتبار «خیانت» می‌کند.

اثبات بی پایه بودن این استدلال کار چندان مشکلی نیست؛ همان گونه که در تشریح نظریات بوردیو دیدیم، وی به خوبی بر تناقض و مشکل بازتابندگی، یعنی رابطه پژوهشگر/موضوع پژوهش تأکید دارد، بنابراین در نگاه او هیچ‌گاه نمی‌توان موقعیت یک دانشمند دانشگاهی را از موقعیت او به مثابه یک کنشگر اجتماعی و حتی یک فعال سیاسی جدا کرد. البته این را نیز نباید ناگفته گذاشت که مخالفان او نیز چنین نکرده و نمی‌کنند. استفاده از موقعیت و حیثیت اجتماعی و نمادین برای دفاع از یک آرمان، امری است کاملاً طبیعی و بسیار رایج. اگر تنها نگاهی به موقعیت و استدلال‌های کسانی که در مخالفت با بوردیو او را آماج حملات خود با عنوان دفاع از علم کردند بیاندازیم موضوع روشن‌تر می‌شود.

واقعیت آن است که این مخالفان به گروه جدیدی از «روشنفکران» تعلق دارند که عموماً باید آن‌ها را در حوزه راست و یا در حوزه «چپ‌های پیشین» و «نادم» قرار داد. این گروه دقیقاً در نقطه‌ای معکوس با مفهوم روشنفکری در معنای تاریخی که از آن آوردیم، قرار می‌گیرند، کسانی که در فرانسه در طول دو دهه اخیر عمدتاً با عنوان «فیلسوفان جدید» معرفی شده‌اند، ولی در واقع باید نام «راست جدید» بر آن‌ها گذاشت؛ یعنی متفکرانی چون برنار هانری لوی<sup>۱</sup>، آندره گلوکسمان<sup>۲</sup>، پاسکال بروکنر<sup>۳</sup>، آلن فینکل کراوت<sup>۴</sup>، و فیلیپ سولرز<sup>۵</sup> که اغلب آن‌ها «روشنفکران» کاملاً رسانه‌ای هستند. این «روشنفکران» هستند که رادیو تلویزیون‌ها و روزنامه‌ها بیشترین فضا و زمان خود را به آن‌ها اختصاص می‌دهند و آن‌ها نیز برای به دست آوردن دل بیشترین مخاطبان ممکن، اغلب تلاش می‌کنند با نوعی پوپولیسم بزرگ شده و با استفاده از نوعی فروتنی تصنعی همواره بر عدم برتری خود (به عنوان روشنفکر) نسبت به سایر مردم تأکید کنند، خود را با افکار عمومی انطباق دهند و این افکار را حتی در بدترین و عامیانه‌ترین اشکالش تأیید کنند و در نهایت خود را تنها عاملی برای انعکاس دادن امر اجتماعی بدانند. آن‌ها به ویژه بر این نکته تأکید می‌کنند که «عقیده هر کس برای خودش محترم است» و

1. Bernard Henri-Lévy

2. André Glucksman

3. Pascal Bruckner

4. Alain Finkelkraut

5. Philippe Sollers

بنابراین همه عقاید محترم هستند، در نتیجه اصولاً هیچ نظام ارزشی چندان اعتباری ندارد. این دقیقاً همان چیزی است که فیلیپ سولرز در مقاله‌ای در لوموند ۱۸ سپتامبر ۱۹۹۸ بر آن اصرار می‌ورزد و به آن نام عدم قطعیت مطلق و وجود ویژگی‌های تقلیل‌ناپذیر در افراد اشاره می‌کند که نتیجه منطقی‌اش نابودی همه سیستم‌های ارزشی به نام دفاع از یک آزادی موهوم است. همین «روشنفکران» برعکس، و در عوض تا حد ممکن در مخالفت با داوری‌های روشنفکران چپ سخن می‌گویند و با ایدئولوژیک‌نمایدن آن‌ها، گویی واژه‌ای سحرآمیز را یافته‌اند که برای همیشه مهر بی‌اعتباری بر این داوری‌ها می‌زند. این «روشنفکران» به قول خود تصمیم گرفته‌اند در خلاف جهت آب شنا کنند، متنها جهت آب برای آن‌ها نه بنا بر سنت عمومی روشنفکری، افکار سطحی عمومی و در رأس آن‌ها دولت، بلکه جریان عمومی خود روشنفکری است. و هم از این رو است که آن‌ها موضع‌گیری‌هایی کاملاً غیر قابل انتظار از روشنفکران دارند: از حمله آمریکا به عراق و افغانستان دفاع می‌کنند، از سیاست‌های ضد آزادی و تهاجمی بوش در آمریکا و خارج از آن به نام جنگ با تروریسم حمایت می‌کنند، جهانی شدن را تنها راه‌هایی و پیشرفت جهان سوم می‌شمارند، سرمایه‌داری بدون مقررات و ضوابط را بهترین مفر برای رشد اقتصادی در همه کشورها می‌شمارند، دولت اسرائیل را نماد دموکراسی در منطقه استبدادزده خاور میانه به شمار می‌آورند و... همه این کارها به نام آزادی و دموکراسی انجام می‌گیرد، چنان‌که آلن فینکل کراوت در حمله به بورديو، دلیل مخالفت او را با رسانه‌ها در آن می‌داند که رسانه‌ها فضای عمومی را گسترش داده‌اند و در آن‌ها نوعی «عدم کنترل دموکراتیک» وجود دارد.

### بورديو: روشنفکری فرانسوی

نتیجه‌گیری از بحث ما را به آنجا می‌کشاند که در بورديو چهره‌ای اصیل از حرکت روشنفکری فرانسه در قرن بیستم بینیم. این حرکت را شاید بتوان در چند بعد اساسی آن تصویر کرد:

۱. **بعد فلسفی:** روشنفکران فرانسوی عموماً، اگر نگوئیم به صورتی منحصر به فرد، از حوزه فلسفه بیرون آمده‌اند و همواره این بعد فلسفی را به همه حوزه‌های دیگری که در آن‌ها وارد می‌شوند، اعم از علوم اجتماعی، زبان یا اقتصاد و روان‌شناسی تسری می‌دهند. روشنفکرانی بسیار متفاوت چون لوی استروس، میشل فوکو، ژاک لاکان و ژان پل سارتر را می‌توان در محوریت داشتن بنیان‌های فلسفی‌شان با یکدیگر مشترک دانست هر چند حوزه‌های علمی هر یک از آن‌ها بسیار با دیگران متفاوت است.

۲. **بعد سیاسی:** روشنفکران فرانسوی به هر رو و خواسته یا ناخواسته میراث خوار جنبش روشنگری، اومانیزم و انقلاب فرانسه هستند و ارزش‌های انقلابی برای آن‌ها بیشتر از آن‌که در سطح نهادینه و دولتی تعریف شود، در سطحی پویا و در جنبش‌های اجتماعی (دانشجویان، زنان، کارگران...) تعریف می‌شود. تعهد سیاسی روشنفکرانه تقریباً همیشه در قالب اعتراض و مخالفت با نظم و سلطه موجود در همه عرصه‌ها اعم از سیاسی و غیرسیاسی تبلور می‌یابد. در این میان پیوندی تقریباً همیشگی، جنبش چپ (در معنای گسترده آن)، تفکر مارکسیستی و نقد اجتماعی را در این روشنفکران به یکدیگر آمیخته است که کمتر روشنفکر مطرحی را می‌توان در فرانسه یافت که در دوره‌ای از زندگی خود از این نفوذ مارکسیسم و یا چپ برخوردار نبوده باشد، و حتی اگر بعداً با این سنت گسست یافته باشد، عمدتاً باز هم در طیف عمومی چپ باقی مانده و مارکس فیلسوف و جامعه‌شناس را از مارکس انقلابی و ایدئولوگ جدا می‌کند.

۳. **بعد ناشی از علوم اجتماعی:** همانگونه که گفتیم از آغاز پیدایش این علوم در فرانسه و چهره‌هایی چون اگوست کنت و امیل دورکیم که بنیانگذاران آن‌ها بودند تا شخصیت‌های بعدی، به‌ویژه کسانی چون مارسل موس و حتی لوی استروس، و به طور کلی حرکت عام جامعه‌شناسی و انسان‌شناس فرانسه زیر نفوذ مارکسیسم قرار داشت، اما مارکسیسمی که بیش از هر چیز تعبیری جامعه‌شناختی را در خود داشته و دارد. این نفوذ به مثابه یک تفکر جامعه‌شناختی روشن و قابل دنبال کردن است. معتدل‌ترین چهره‌ها در این میان یعنی کسانی چون دورکیم و لوی استروس، هر چند هرگز موضع‌گیری‌های تند و انقلابی نداشتند، اما همواره بر ارتباط مستقیم و تفکیک‌ناپذیر میان تعهد اجتماعی به تغییر وضع موجود و عملکرد علمی خود تأکید می‌کردند.

۴. **بعد رسانه‌ای:** روشنفکران فرانسوی همواره در بروز و تبلور بیرونی خود از همه اشکال رسانه‌ای و معنایی عام‌تر از تمامی نظام‌های نشانه‌شناختی استفاده گسترده‌ای کرده‌اند. نشانه‌های روشنفکری فرانسوی امروز همچون دیروز کمابیش نشانه‌هایی برای روشنفکری جهانشمول هستند، نشانه‌هایی که می‌توان گفت در گذار خود از اقیانوس اطلس در نیویورک تبلور یافته‌اند. سنت روشنفکرانه فرانسوی در قرن بیستم که ریشه آن به دوره میان دو جنگ جهانی می‌رسد، در آن زمان چنان جذابیتی جهانی دارد که بسیاری از روشنفکران را از سراسر جهان به سوی خود می‌کشد، تصویری که می‌توان از ارنست همینگوی در پاریس جشن بیکران تا هنری میلر و *مدار سلطان* مشاهده کرد. این سنت بعدها به سایر نقاط جهان به‌ویژه به آمریکای لاتین، آفریقا و آسیا نیز می‌رسد و از روشنفکری تصویری بیشتر فرانسوی می‌سازد که اوج نشانه‌شناختی خود را در مه ۱۹۶۸،

در سنگرهای خیابانی و جنبش‌های دانشجویی و کمی پس از آن در حرکات تروریستی مسلحانه اروپا، آمریکای لاتین و ژاپن می‌یابد. تسری این الگوهای نشانه‌شناختی - رسانه‌ای به جهان سوم گاه به همین دلیل و با همین عنوان نیز تحقیر می‌شود (مثلاً در اصطلاحاتی چون «روشنفکران کافه نشین»، «روشنفکران بی‌درد» یا «برج عاج روشنفکری»).

اما در رابطه با بوردیو شاید بتوان در تمامی این ابعاد او را روشنفکری کاملاً فرانسوی به حساب آورد. با این وصف نمی‌توان منکر این واقعیت شد که بوردیو، با توجه به بعد دانشگاهی خود و مجموعه آثارش و برد این آثار و همچنین به مثابه بنیانگذار یک نظریه بزرگ اجتماعی که در سال‌های آتی به احتمال زیاد تحولات گسترده‌ای در این شاخه‌ها به وجود خواهد آورد، نمی‌تواند تنها در قالب تنگ نمودی از روشنفکری در فرانسه تقلیل یابد. اگر خواسته باشیم سارتر و بوردیو را با یکدیگر مقایسه کنیم، باید بگوییم که سارتر در نهایت شاید بهترین نمود روشنفکری در فرانسه قرن بیستم به شمار بیاید؛ زیرا خود را در چارچوب‌های دانشگاهی از جمله در الزامات نظری و روش‌شناختی این نظام محدود نکرد. سارتر می‌توانست در کنار رساله‌های قطور فلسفی خود، نمایشنامه‌ها و داستان‌هایش را به چاپ رساند و همواره ارزشی مطلق به حضور خود در صفوف معترضان خیابانی بدهد، و چندان دغدغه‌ای برای اثبات و به کرسی نشاندن نقد اجتماعی خود بر پایه‌هایی به جز تأملات فلسفی و مواضع فکری و کلان‌نگر خود نداشته باشد. در حالی که بوردیو به‌رغم آن‌که در فعالیت و موضع‌گیری‌های رادیکال سیاسی هرگز کمتر از سارتر عمل نکرد، به دلیل تعلق خاطر و دغدغه‌ای که نسبت به نظریه و روش در علوم اجتماعی داشت، هرگز نتوانست خود را از نظام دانشگاهی در کلیت آن جدا کند. به همین دلیل نیز بوردیو دغدغه‌ای دائمی برای به اثبات رساندن مواضع اجتماعی خود از خلال مطالعات تجربی و آموزش و به ثمر رساندن نسل جدیدی از پژوهشگران اجتماعی داشت و در این راه تا اندازه زیادی موفق نیز بود. به همین دلیل نیز بدون شک در سال‌های آتی شاهد گسترش نفوذ او در حوزه دانشگاهی خواهیم بود، در حالی که شاید چهره او به مثابه یک روشنفکر فرانسوی بسیار زودتر از آنچه تصور شود، رنگ بیازد. در حقیقت اگر در شخصیتی چون مارکس بیش از یک قرن زمان لازم بود تا پژوهشگر و تحلیل‌گر و جامعه‌شناس علمی چهره‌ای برجسته‌تر از انقلابی و فعال سیاسی بیابد، در مورد بوردیو این اتفاق شاید از همان لحظه مرگ وی آغاز شده بود. با این وصف الگوی اخلاقی بوردیو به مثابه یک روشنفکر دانشگاهی یا یک دانشگاهی روشنفکر بیش از هر کس برای دانشگاهیان پرارزش و قابل تأمل باقی خواهد ماند.

### فهرست منابع:

- Sciences Humaines* (2002): L'Oeuvre de Pierre Bourdieu, no. Special.
- Derrida, Jacques (2002): *Le Monde*, 24/01/.
- Bouvrèsse, Jacques (2002): "Les Medias, Les Intellectuels et Pierre Bourdieu", *Le Monde Diplomatique*, Février.
- Mahler, Henri (2001): "Avez-vous lu Pierre Bourdieu?", *Humanité*, 1er Février.
- Cahmpagne, Patrick (2002): "Bourdieu et le politique", *Humanité*, 4 Février.
- Châtélet, François (1999): "Intellectuel et société", in, *Encyclopaedia Universalis*, cd-rom.
- Bouvrèsse, Jacques (2002): "La Recherche de l'exactitude", *Les Inrockuptibles*, no. 323, 29 Janvier- 4 Février, pp. 14-15.
- Monde(Le) (2002): "Bourdieu, intellectuel de combat", Dossier *le Monde*, 31/01/.
- Liberation(La) (2002): "Bourdieu, les champs du partisan", Edition Speciale, 25/01/.
- Humanité(l') (2002): "Dossier Pierre Bourdieu", 25/01/.
- Nouvel Observateur*(Le) (2002): Celui qui disait non, Numéro special, 24/01/.

مهم‌ترین پایگاه‌های اینترنتی درباره بوردیو (به نقل از شماره ویژه مجله علوم انسانی فرانسه - ۲۰۰۲)

<http://www.ehess.fr/centres/cse/>

پایگاه جامعه‌شناسی اروپایی که بوردیو بنیانگذار آن بوده است.

<http://www.college-de-france.fr/>

زندگینامه و کتابنامه آثار پیر بوردیو در کلژ دو فرانس.

<http://www.iwp-uni-linz.ac.at/lxe/sektkf/bb/HyperBoudieu.html>

مهم‌ترین منابع اینترنتی درباره بوردیو (پایگاه اتریشی).

<http://www.massey.ac.nz/~nzsrda/bourdieu/byauthuk.htm>

کتابنامه کامل تا سال ۱۹۹۹. تشریح آثار و مباحث. نقد و کاربرد آثار بوردیو، عمدتاً به زبان انگلیسی.

<http://www.utu.fi/eril/RUSE/blink.html>

لینک‌های اینترنتی درباره بوردیو به زبان انگلیسی.

<http://www.pages-bourdieu.fr.st/>

فهرستی از پایگاه‌ها و منابع الکترونیک درباره بوردیو.

<http://www.lemonde.fr/dossier/0,5987,3230-7108--,00.html>

پرونده مطبوعاتی ویژه بوردیو در لوموند: «بوردیو روشنفکر مبارز».

### برنامه‌ها و فیلم‌های مستند درباره بوردیو (به نقل از شماره ویژه مجله علوم انسانی فرانسه - ۲۰۰۲)

Arrêt sur l'image, La Cinquième, 20 janvier 1996. Contributions de Pierre Bourdieu à deux émissions produites par Daniel Schneiderman.

ایست روی تصویر، برنامه تلویزیونی در شبکه پنج فرانسه (۱۹۹۶).

Sur la télévision

درباره تلویزیون

Le Champ journalistique et la télévision, 18 mars 1996, Collège de France/CNRS audio-visuel.

میدان مطبوعاتی و تلویزیون، برنامه کلژ دو فرانس و مرکز ملی پژوهش‌های علمی فرانسه (۱۹۹۶).

La Sociologie est un sport de combat, Pierre Carles, 2001, Buena Vista Home Entertainment.

جامعه‌شناسی یک ورزش رزمی است، فیلم مستند درباره بوردیو (۲۰۰۱).

Vu d'en bas, Günter Grass s'entretient avec Pierre Bourdieu, Allemagne, 1999.

نگاه از پایین، گفتگوی گونتر گکراس و پیر بوردیو (۱۹۹۹).

### آثار بوردیو به ترتیب سال انتشار (عنوان اصلی فرانسوی و ترجمه فارسی):

1958, *Sociologie de l'Algérie*, Paris, PUF, "Que-Sais-Je?", 2002 (8<sup>e</sup>. éd.).

جامعه‌شناسی الجزایر (۱۹۵۸)

1964, *Les Héritiers. Les étudiants et la culture*, avec Jean-Claude Passeron, Paris, Minuit.

وارثان، دانشجویان و فرهنگ (۱۹۶۴).

1965, *Un Art Moyen. Essai sur les usages sociaux de la photographie*, avec Luc Boltanski, Robert Castel, Jean-Claude Chamborédon, Paris, Minuit.

یک هنر متوسط، جستاری درباره مصارف اجتماعی عکاسی (۱۹۶۵).

1966, *L'Amour de l'art. Les musées d'art européens et leur public*, Paris, Minuit.

عشق هنر، موزه‌های هنر اروپا و مخاطبان آنها (۱۹۶۶).

1967, *Le Métier de sociologue. Préalables épistémologiques*, avec Jean-Claude Passeron et Jean-Claude Chamborédon, EHESS.

حرفه جامعه‌شناس، پیش درآمدهای شناخت‌شناسانه (۱۹۶۷).

1970, *La Reproduction. Eléments pour une théorie du système d'enseignement*, avec Jean-Claude Passeron, Paris, Minuit.

بازتولید، عناصری برای یک نظریه نظام آموزش (۱۹۷۰).

1972, *Esquisse d'une théorie de la pratique. Précédé de Trois études d'ethnologie kabyle*, Paris, Seuil.

طرح یک نظریه کنش، همراه با سه مطالعه درباره مردم‌شناسی قبایلی (۱۹۷۲).

1979, *La Distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Minuit.

- تمايز، نقد اجتماعی داوری (۱۹۷۹).
- 1980, *Le Sens pratique*, Paris, Minuit.  
حس عملی (۱۹۸۰).
- 1981, *Questions de sociologie*, Paris, Minuit.  
مسائل جامعه‌شناختی (۱۹۸۱).
- 1982, *Leçon sur la leçon*, Paris, Minuit.  
درسی درباره درس (۱۹۸۲).
- 1982, *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*, Paris, Fayard.  
آنچه گفتن معنی می‌دهد، اقتصاد مبادلات زبان‌شناختی (۱۹۸۲).
- 1984, *Homo academicus*, Paris, Minuit.  
انسان‌دانشگاهی (۱۹۸۴)
- 1987, *Choses dites*, Paris, Minuit.  
گفته‌ها (۱۹۸۷)
- 1988, *L'ontologie politique de Martin Heidegger*, Paris, Minuit.  
هستی‌شناسی سیاسی مارتین هایدگر (۱۹۸۸).
- 1989, *La Noblesse d'Etat. Grandes écoles et esprit de corps*, Paris, Minuit.  
اشرافیت دولتی، مدارس عالی و روحیه کالبدی (۱۹۸۹).
- 1992, *Les Regles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*, Paris, Seuil.  
قواعد هنر، پیدایش و ساختار میدان ادبی (۱۹۹۲).
- 1992, *Réponses. Pour une anthropologie reflexive, entretien avec Loic J.D. Wacquant*, Paris, Seuil.  
پاسخ‌ها، برای یک انسان‌شناسی بازتابنده، گفتگو با لویک واکان (۱۹۹۲).
- 1993, *Libre-échange, avec Hans Haacke*, Paris, Seuil/ presses du reel.  
گفتگوی آزاد با هانس هاکه (۱۹۹۳).
- 1993, *La Misère du monde*, sous la direction de Pierre Bourdieu, Paris, Seuil.  
فقر جامعه (زیر نظر پیر بوردیو) (۱۹۹۳).
- 1994, *Raisons pratiques. Sur la theorie de l'action*. Paris, Seuil.  
استدلال‌های عملی درباره نظریه کنش (۱۹۹۴).
- 1996, *Sur la télévision, suivi de l'Emprise du journalisme*, Liber/Raisons d'agir.  
درباره تلویزیون، همراه با سلطه مطبوعات (۱۹۹۶).
- 1997, *Les Usages sociaux de la science. Pour une sociologie clinique du champ scientifique*, Paris, Seuil.  
مصارف اجتماعی علم، برای یک جامعه‌شناسی بالینی میدان علمی (۱۹۹۷).
- 1997, *Meditations pascaliennes*, Paris, Seuil.

تأملات پاسکالی (۱۹۹۷).

1998, *La Domination masculine*, Paris, Seuil.

سلطه مذکر (۱۹۹۸).

1998, *Contre-feux 1. Propos pour servir à la résistance contre l'invasion neo-liberale*, Liber/Raisons d'agir.

ضد آتش یک، گفتارهایی در خدمت مقاومت علیه نو لیبرالیسم (۱۹۹۸).

2000, *Pour le champ politique*, Lyon, Presse universitaire de Lyon.

برای میدان سیاسی (۲۰۰۰).

2000, *Les Structures sociales de l'économie*, Seuil

ساختارهای اجتماعی اقتصاد (۲۰۰۰).

2001, *Contre-feux 2. Pour un mouvement social européen*, Liber/Raison d'agir.

ضد آتش دو، برای جنبش اجتماعی اروپا (۲۰۰۱).

2001, *Langage et pouvoir symbolique*, paris, Seuil.

زبان و قدرت نمادین (۲۰۰۱).

2001, *Science de la science et reflexivite. Cours du Collège de France 2000-2001*, Liber/Raisons d'agir.

دانش دانش و بازتابندگی، دروس کلژ دو فرانس ۲۰۰۰-۲۰۰۱ (۲۰۰۱).

2002, *Interventions politiques 1961-2001. Textes et contexts d'un monde spécifique d'intervention politique*, Agone editeur.

نوشتارها و گفتارهای سیاسی ۱۹۶۱-۲۰۰۱ (۲۰۰۲).

2002, *Le Bal des célibataires. Crise de la société paysanne en Béarn*, Seuil.

رقص مجردان، بحران جامعه روستایی بیارن (۲۰۰۲).

**بوردیو در زبان فارسی:**

- ..... (در دست انتشار)، واژگان پیر بوردیو، ترجمه مرتضی کتبی، تهران، نشر نی.
- استونز، راب، (۱۳۸۱): *متفکران بزرگ اجتماعی*، ترجمه مهرداد میردامادی، تهران، مرکز بوردیو، پیر (:). تکوین تاریخی زیبا شناسی ناب، ترجمه مراد فرهاد پور، نشریه/رغنون، شماره ۱۷، بوردیو، پیر (:). جامعه‌شناسی و ادبیات: آموزش عاطفی فلور، نشریه/رغنون، شماره ۹-۱۰.
- بوردیو، پیر (۱۳۸۱): *کنش‌های ورزشی و کنش‌های اجتماعی*، ترجمه محمد رضا فرازنده، نشریه/رغنون، شماره ۲۰، تابستان
- بوردیو، پیر (۱۳۸۱): *نظریه کنش*، ترجمه مرتضی مردیها، تهران، نقش و نگار.
- دورتیه، ژان فرانسوا (۱۳۸۱): *درباره پیر بوردیو*، ترجمه مرتضی کتبی، در *نامه انسان‌شناسی*، دوره اول، شماره اول، بهار و تابستان.
- زنجانی زاده، هما (۱۳۸۳): «مقدمه بر جامعه‌شناسی پیر بوردیو»، *مجله علوم اجتماعی دانشگاه فردوسی مشهد*، دوره اول، فکوهی، ناصر (۱۳۸۱): *تاریخ اندیشه و نظریات انسان‌شناسی*، تهران، نشر نی.
- کتبی، مرتضی (:): «نقد کتاب وارثان»، *نامه انسان‌شناسی*، دوره اول، شماره سوم، بهار و تابستان.
- منادی، مرتضی (۱۳۸۲): «نقد کتاب باز تولید»، در *نامه انسان‌شناسی*، دوره اول، شماره سوم، بهار و تابستان.
- نوغانی، محسن (۱۳۸۱): «نظریه سرمایه فرهنگی بوردیو»، *مجله انجمن جامعه‌شناسی آموزش و پرورش*، پیش شماره ۱، تابستان.

**مشخصات نویسنده**

ناصر فکوهی دارای دکترای جامعه‌شناسی و انسان‌شناسی سیاسی از دانشگاه پاریس ۸- ونسن و دانشیار دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران است.

Email: fakouri@yahoo.com