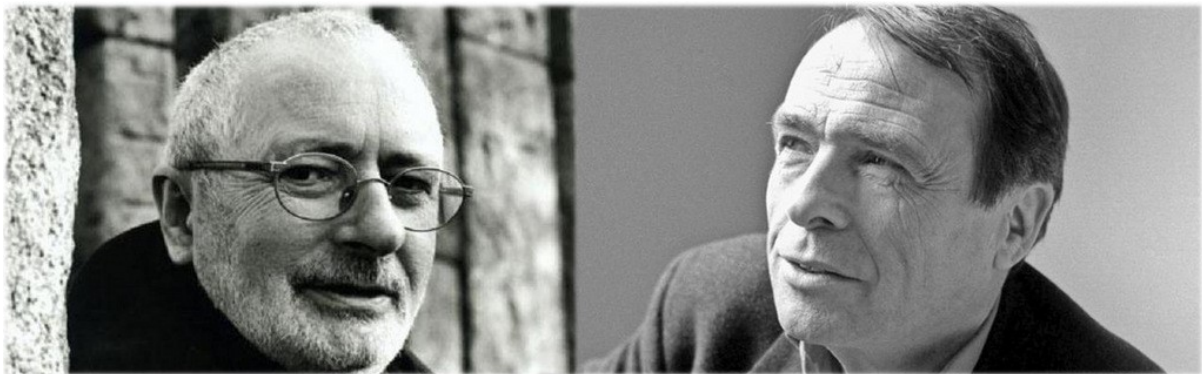


دگزا و زندگی روزمره: مباحثه‌ای در باب «ایدئولوژی»

پی‌یر بوردیو و تری ایگلتون

برگردان میثاق نعمت گرگانی



کتاب «زبان و قدرت نمادین» پی‌یر بوردیو همان سالی به انگلیسی ترجمه شد که تری ایگلتون کتاب «ایدئولوژی» خود را نوشت. این تقارن بهانه‌ی نشست و مباحثه‌ای بین این دو شد که در ۱۵ می ۱۹۹۱ در مؤسسه هنرهای معاصر لندن برگزار گردید. موضوع اصلی بحث، غیاب واژه‌ی ایدئولوژی در این کتاب بوردیو و فراتر در مجموعه آثار او بود. غیابی که با توجه به حجم زیادی از آثار او که با بدگمانی در ارتباط با نهادهای مسلط، از جمله دولت، نهادهای قضایی، اشرافیت و روشنفکری به تبیین بازتولید سلطه و درونی کردن آن می‌پردازند، عجیب به نظر می‌رسد.

بسیاری پویاترین قسمت میراث جامعه‌شناسی بوردیو را در تنوع برداشت‌های انتقادی‌ای می‌دانند که نسبت به او وضع شده است. در این راستا مباحثه‌ی او و ایگلتون، عرصه‌ی مناسبی برای درک سازوکار ذهنی دو متفکری است که همواره به جای جامعه‌شناسی، در پی جامعه‌شناسی جامعه‌شناسی بوده‌اند.



تری ایگلتون: سلام و خوش آمدید. پی‌یر بوردیو و من در مورد برخی از مضامین کتاب‌های جدیدمان، کتاب او «زبان و قدرت نمادین» و کتاب من «ایدئولوژی» بحث خواهیم کرد. سپس پذیرای پرسش‌ها و نظرات شما خواهیم بود.

پی‌یر، می‌خواهم یکی از محدود حضورهایت را در این کشور خوش‌آمد بگویم. از حضور تو و ترجمه‌ی این مجموعه مقالاتت خرسندیم. یکی از مضامین اصلی کتاب تو این است که زبان به همان اندازه و یا شاید بیشتر از آن‌که وسیله‌ی ارتباط باشد، ابزار قدرت و کنش است. این موضوعی است که هر آن‌چه که در این کتاب نوشته‌ای را شکل می‌دهد، و از دید من منجر می‌شود که در موضعی کاملاً خصمانه نسبت به هر نوع نشانه‌شناسی محض قرار بگیری. در عوض در پی آن هستی تا نگاهی بدان چه که شرایط اجتماعی تولید پاره‌گفتارها، و همچنین به نظرم شرایط دریافت پاره‌گفتارها بیاندازی. به عبارت دیگر، تو این بحث را پیش می‌کشی که آن‌چه در گفتار و گفتمان اهمیت دارد، نوعی قدرت ذاتی موجود در خود زبان نیست بلکه آن قسم اقتدار و مشروعیتی است که پشتوانه‌ی آن قرار می‌گیرد. این تو را به سمت و سوی کاربرد مفاهیمی سوق می‌دهد که همه‌ی ما کم و بیش با آن‌ها آشناییم. از جمله «قدرت نمادین»، «خشونت نمادین»، «سرمایه زبانی» و مانند آن. می‌خواهم ببینم که آیا این مسئله را درست فهمیده‌ام و در واقع برای من توضیح بدهی که این فرایندها چگونه در ارتباط با مفهوم ایدئولوژی قرار می‌گیرند- آیا مترادف‌اند؟ یا که از دید تو ایدئولوژی چیزی کاملاً متفاوت است. مفهوم ایدئولوژی گه‌گاه در آثار تو ظاهر می‌گردد، ولی یکی از دغدغه‌های مرکزی در این کتاب به خصوص نیست.



پی‌یر بوردیو: ممنون از آنچه که درباره کتاب من گفتی، تنها در چند جمله، مقاصد اصلی آن را جمع‌بندی کردی، بنابراین پاسخ دادن به پرسش تو حالا برای من راحت‌تر است. در حقیقت، من تمایل داشتم که از واژه‌ی ایدئولوژی اجتناب کنم، زیرا همان‌طور که کتاب خود تو نشان می‌دهد، این واژه، اغلب مورد استفاده‌ی نادرست قرار گرفته و یا به شکلی ابهام‌آمیز به کار گرفته شده است. گویی که گونه‌ای بی‌اعتباری و ناباوری را القا می‌کند. ایدئولوژیک نامیدن یک گزاره، اغلب نوعی توهین است، لذا خود این اطلاق بدل به ابزاری برای سلطه‌ی نمادین می‌گردد. من کوشیده‌ام از طریق جایگزین کردن مفاهیمی همچون سلطه نمادین، قدرت نمادین، خشونت نمادین با ایدئولوژی، برخی از این استفاده‌ها و سوء استفاده‌ها را مهار کنم. از طریق مفهوم خشونت نمادین، سعی کرده‌ام شکلی نامشهود از خشونت هرروزه را [آشکار] کنم. برای مثال، من اکنون در این سالن به شدت احساس خجالت می‌کنم، مضطربم و قادر به صورت‌بندی افکارم نیستم. من تحت شکل قدرت‌مندی از خشونت نمادین هستم که مرتبط با این حقیقت است که این زبان از آن من نیست، و در برابر این جمعیت احساس راحتی نمی‌کنم. من فکر می‌کنم که مفهوم ایدئولوژی قادر به انتقال این مسئله نیست، و یا این کار را به شکلی مبهم انجام می‌دهد. گاهی ما باید مفاهیم را نوسازی کنیم - نخست در راستای دقت بیشتر، و دوم برای احیا و فعال کردن‌شان. من مطمئنم که تو نیز موافق هستی که مفهوم ایدئولوژی در حدی مورد استفاده و سوءاستفاده واقع شده است که دیگر کارکرد خود را از دست داده است. ما دیگر به آن و اهمیتش باور نداریم؛ و به طور مثال در کاربردهای سیاسی، وجود مفاهیم کارآمد و مؤثر حائز اهمیت است.



تری ایگلتون: این من را وادار می‌کند که توضیح دهم چرا هنوز راجع به ایدئولوژی می‌نویسم، اگرچه با آن‌چه که راجع به ابهام رایج در مورد این مفهوم گفتم و این نکته که برداشت‌های متفاوتی بسیاری از ایدئولوژی رایج است، موافقم. کتاب من تا حدی تلاشی است در جهت شفافیت‌بخشی به این مفهوم. همچنین معتقدم امروزه مجموعه دلایلی در حشو و زوائد انگاشته شدن ایدئولوژی دخیل‌اند که سعی کرده‌ام در کتابم بدان‌ها نیز پردازم. یکی این که به نظر می‌رسد که نظریه ایدئولوژی وابسته به درک مشخصی از بازنمایی است. و از آن‌جا که انگاره‌های مشخصی از بازنمایی زیر سؤال برده شده‌اند، لذا این تصور به وجود آمده که خود مفهوم ایدئولوژی نیز زیر سؤال رفته است. علت دیگر - که شاید جالب‌تر باشد - این است که اغلب این‌گونه فرض شده که برای ایدئولوژیک تلقی کردن نوعی از تفکر، نیازمند دسترسی به نوعی حقیقت مطلق هستیم. به همان ترتیب، اگر ایده‌ی حقیقت مطلق زیر سؤال رود، مفهوم ایدئولوژی نیز به زیر کشیده خواهد شد.

دو دلیل دیگر در ارتباط با مُد روز نبودن ایدئولوژی در دنیای امروز وجود دارد. یکی آن‌چه «خودآگاهی کاذب روشنفکرانه» نامیده می‌شود. به عبارتی، این باور که در دوران پست‌مدرن، رنج طبقه کارگر را تنها نمی‌توان تحت تأثیر آگاهی کاذب تلقی کرد - مردم در حقیقت بسیار بیشتر از آنچه از مفهوم "آگاهی کاذب" برمی‌آید، از ارزش‌های خویش آگاهی دارند. این نکته مجدداً مفهوم ایدئولوژی را زیر سؤال می‌برد. در نهایت، این بحث وجود دارد که آن‌چه ادامه حیات سیستم را موجب می‌شود کمتر بلاغی و یا گفتمانی است، بلکه بیشتر خودِ منطق سیستمی آن است. این باور که سرمایه‌داری پیشرفته، خودمختار عمل کرده و دیگر نیازی به گذار از



سطح آگاهی برای اعتباربخشی به خود ندارد، و این بدین معنی است که قادر به تضمین بازتولید خود شده است. من در واقع نسبت به این که تمامی این مجموعه دلایل برای کنار گذاشتن مفهوم ایدئولوژی کفایت کند، مشکوکم. می‌پذیرم که نکات قوتی در این دلایل وجود دارد، ولی یک دلیل که موجب می‌شود بخواهم مفهوم ایدئولوژی را حفظ کنم پیوند آن با انگاره‌ی آگاهی کاذب است و از همین رو است که به کار شما علاقه‌مندم. بگذارید این طور بیان کنم، وقتی شما از مفاهیمی چون دوگزا، باور بدیهی یا عقیده استفاده می‌کنید، آن‌ها به معنایی نزد شما، به مثابه انگاره‌هایی از ایدئولوژی عمل می‌کنند، چرا که قرار است دوگزا، غیرقابل تردید و طبیعی به نظر برسد. به عبارت دیگر، آیا [دوگزا] به شما این امکان را می‌دهد که از آگاهی کاذب به مثابه انگاره‌ها یا گزاره‌های کاذب، که در واقع نظام ناعادلانه قدرت را حفظ می‌کند، صحبت کنید؟ آیا می‌خواهید در مورد آگاهی کاذب تنها در پیوند با مفاهیمی چون طبیعی‌نمایی یا جهان‌شمولیت صحبت کنید، یا بیشتر تمایل دارید در بستری معرفت‌شناختی در باب ارتباط باورهای صادق و کاذب با واقعت اجتماعی صحبت کنید.

پیر بوردیو: من با قسمت نخست بحث شما موافقم - تردیدهایی که در ارتباط با مفهوم ایدئولوژی طرح کردید را قبول دارم و علاقه‌مندم در مورد ایرادات شما توضیحات بیشتری ارائه کنم. به طور مشخص، من فکر می‌کنم که یکی از کارکردهای اصلی مفهوم ایدئولوژی ایجاد شکافی عمیق میان دانشمند و غیر او است. به طور مثال، آلتوسر و کسانی که تحت تاثیر او بودند، مفهوم ایدئولوژی را با خشونت نمادین زیادی به کار گرفته‌اند. کاربرد این مفهوم نزد آن‌ها، شکل انگاره‌ای



مذهبی می‌یابد که از طریق آن، باید طی مراحل به مرتبه‌ای از حقیقت دست یافت؛ در حالی که هیچ‌گاه نمی‌توان از دست‌یابی به مارکسیسم حقیقی اطمینان داشت. نظریه‌پرداز قادر بود که بگوید "شما یک ایدئولوژیست هستید" مثلاً آلتوسر با تحقیر فراوان به آنچه خود "علوم مثلاً اجتماعی" می‌نامید اشاره می‌کرد. از این طریق، می‌خواست فاصله نامشهود میان دانش حقیقی - مالک دانش - و آگاهی کاذب را عیان کند. من این را بسیار آریستوکرات‌مآبانه می‌دانم - در حقیقت یکی از دلایلی که من واژه ایدئولوژی را نمی‌پسندم، همین تفکر آریستوکرات‌مآب آلتوسر است.

حالا برای اینکه به بحث خودمان بازگردیم، اینکه چرا من مفهوم دوگزا را کارآمدتر می‌دانم؟ خیلی چیزها که در مارکسیسم سنتی ایدئولوژی اطلاق می‌شود در حقیقت به شکلی نامفهوم عمل می‌کنند. برای مثال، می‌توانم بگویم که تمام نظام‌های آکادمیک، تمام نظام‌های آموزشی گونه‌ای از سازوکارهای ایدئولوژیک هستند؛ سازوکارهایی که توزیع نابرابر سرمایه شخصی را تولید می‌کنند و این فرایند تولید را مشروعیت می‌بخشند. این مسئله که این سازوکارها به شکلی ناخودآگاه پذیرفته می‌شوند، منشأ اصلی قدرت آنهاست؛ این نکته‌ای است که در تعریف سنتی ایدئولوژی، به مثابه باز نمود یا آگاهی کاذب، به خوبی درک نمی‌شود. من فکر می‌کنم در مارکسیسم، در حقیقت شکلی از فلسفه‌ی دکارتی باقی مانده، که در آن یک عامل آگاه وجود دارد که یک دانشمند است، فردی دانش‌آموخته؛ و سایرین هیچ‌گونه دسترسی به آگاهی ندارند. ما خیلی در مورد آگاهی و خیلی درباره‌ی ارتباط آن با بازنمایی صحبت می‌کنیم. جهان اجتماعی بدین شکل مبتنی بر آگاهی عمل نمی‌کند؛ بلکه بر اساس کردوکارها، سازوکارها، و مانند آن عمل می‌کند. تحت تأثیر دگزا



چیزهای بی‌شماری را می‌پذیریم بدون آنکه آنها را بشناسیم، و این آن چیزی است که ایدئولوژیک خوانده می‌شود. به نظر من، ما باید بر اساس فلسفه تغییر عمل کنیم. ما باید از وجه دکارتی سنت مارکسیستی به سمت فلسفه‌ای متفاوت عمل کنیم که در آن عامل‌ها خودآگاهانه به سمت چیزها هدف‌گیری نمی‌کنند یا به واسطه‌ی بازنمایی‌های کاذب، به غلط راهنمایی نمی‌شوند. من فکر می‌کنم تمام این‌ها اشتباه است و به آنها باور ندارم.

تری ایگلتون: اگر حرف شما رو متوجه شده باشم، مفهوم دگزا قرار است نظریه‌ای بسیار کامل‌تر از ایدئولوژی محسوب گردد. اما من دو نگرانی درباره این صورت‌بندی جدید دارم که علاقه‌مندم در موردشان توضیح دهم. یکی اینکه مفهوم دگزا بر طبیعی‌سازی ایده‌ها تأکید می‌گذارد. اگرچه این مسئله به شما امکان می‌دهد که سازوکارهای ناآگاهانه رو مورد توجه قرار دهید، ولی آیا زیاده ساده نیست که ادعا کنیم که تمام خشونت‌نمادین یا ایدئولوژی در واقع طبیعی‌سازی شده‌اند؟ آیا این امکان وجود ندارد که مردم نسبت به یک سری باورها و ارزش‌ها، شک و تردید داشته باشند، و لیکن همچنان، نسبت به آن‌ها پایبند بمانند؟ به عبارت دیگر، آیا شما بیش از حد بر وجه طبیعی‌سازی دگزا یا ایدئولوژی تکیه نمی‌کنید؟ دوماً، آیا شما در معرض خطر پذیرش سریع این ایده نیستید که مردم به اشکال غالب قدرت مشروعیت می‌بخشند؟ فرض بر این است که انواع مختلفی از مشروعیت‌بخشی، از درونی‌سازی تمام و کمال ایده‌های حاکم گرفته تا پذیرش عمل‌گرایانه و همراه با شک و تردید، وجود دارد. دکترین شما چه جایی برای این گونه عدم توافق، انتقاد و مخالفت در نظر می‌گیرد.



پی‌یر بوردیو: این سؤال خیلی خوبی است. حتی در اقتصادی‌ترین سنتی که می‌شناسیم، یعنی مارکسیسم، فکر می‌کنم که ظرفیت مقاومت، به مثابه ظرفیت آگاهی، دست بالا گرفته می‌شود. می‌ترسم، حرف من برای روشنفکران، تکان‌دهنده باشد، به ویژه برای گروه‌های خوش‌بین‌تر دست چپی. من به عنوان فردی بدبین، کسی که مردم را دلسرد می‌کند و امثالهم شناخته می‌شوم. اما فکر می‌کنم بهتر است حقیقت را بدانیم؛ و حقیقت این است که وقتی با چشمان خود شرایط سخت زندگی مردم را می‌بینیم - همانطور که به عنوان پژوهش‌گری جوان در میان پرولتاریای محلی، مانند کارگران کارخانه‌ها شاهد آن بودم - روشن است که آن‌ها، بسیار فراتر از حدی که ما باور داریم، آماده پذیرش [سلطه] هستند. این تجربه‌ای بسیار تأثیرگذار برای من بود: آن‌ها با حجم زیادی از مسائل کنار می‌آمدند. و این همان دگزااست - این که مردم مسائل بسیاری را، بدون آنکه بدانند، می‌پذیرند. من برای شما یک مثال از جامعه‌ی خودمان می‌زنم. وقتی شما از تعدادی افراد در مورد عوامل اصلی موفقیت در مدرسه می‌پرسید، هر چه در هرم اجتماعی پایین‌تر می‌رویم، اعتقاد بیشتری به استعداد ذاتی به چشم می‌خورد. در [اقشار پایین‌تر] تعداد بیشتری باور دارند که افراد موفق، به شکل طبیعی از توانایی‌های فکری بالاتری برخوردار هستند. و هرچه محرومیت خود را بیشتر می‌پذیرند، بیشتر به حماقت خود باور دارند، بیشتر می‌شنویم که بگویند "بله، من انگلیسیم خوب نبود و من فرانسه‌ام خوب نبود، من ریاضیم خوب نبود". این یک حقیقت است، به نظر من حقیقتی تکان‌دهنده است. حقیقتی که روشنفکران دوست ندارند بپذیرند، ولی باید بپذیرند. این بدان معنا نیست که افراد تحت سلطه همه چیز را تحمل می‌کنند؛ ولی آن‌ها بیش از آنچه که ما باور داریم، و بیش از آنچه که خود می‌دانند، به رضایت تن می‌دهند. این یک ساز و کار مهیب و با صلابت





است، همچون نظام سلطنتی، ابزاری شگفت‌انگیز، بسیار بزرگ‌تر و قدرتمندتر از [کارکرد] تلویزون و پروپاگاندا نزد ایدئولوژی. این تجربه‌ی اصلی‌ای است که می‌خواهم منتقل کنم. آنچه در رابطه با ظرفیت مخالفت می‌گویی بسیار مهم است؛ البته که چنین ظرفیتی وجود دارد، اما نه در آن جا که ما به دنبالش هستیم، بلکه شکلی دیگر به خود می‌گیرد.

تری ایگلتون: بله، تو درباره آنچه «کژآیینی» می‌نامی صحبت کرده‌ای، که گونه‌ای مخالفت زبانی است. آنچه که مارکسیست‌ها در آثار تو بدبینی تلقی می‌کنند، خودت احتمالاً واقع‌گرایی می‌نامی. می‌توان با این موافق بود، ولی از سوی دیگر می‌دانم که تو چندان دوست نداری همچون میشل فوکو به نظر بیایی. تو مایل نیستی که با این تاکید بر واقع‌گرایی ماتریالیستی به سمت نوعی نظریه قدرت بروی که خودت (از دید من به درستی) به علت تجرید زیاد از حد، متافیزیکی بودن زیاد، فراگیری بیش از حد، مورد انتقادش قرار داده‌ای. می‌خواهی جایی برای مخالفت سیاسی نیز باقی بگذاری. ایراد من به مفهوم دگزا این است که به نظر می‌رسد که تو می‌گویی که یک نوع درونی‌سازی سلطه و باورهای سرکوب‌کننده وجود دارد، لیکن همچنین این امکان وجود دارد که این فضا شکسته شود و «کژآیینی» ظهور یابد. شاید من کاریکاتوری از قضیه ارائه می‌کنم، اما آیا دگزا خود یک رابطه تناقض‌آمیز نیست؟ اینکه مردم می‌توانند [در عین حال] باور داشته باشند و نداشته باشند یا در سطوح متفاوتی باور داشته باشند؟

پی‌یر بوردیو: نه. این بستگی دارد به طرحی که ما از فلسفه انسان، فلسفه کنش و مانند این‌ها داریم. من می‌گویم، تا زمانی که ما با مفاهیمی چون آگاهی، آگاهی کاذب



و ناآگاهی و امثالهم فکر کنیم، قادر نخواهیم بود که تأثیرات اصلی ایدئولوژی را که در اکثر اوقات از طریق بدن منتقل می‌گردد درک کنیم. سازوکار اصلی سلطه از طریق دخل و تصرف ناآگاهانه‌ی بدن، عمل می‌کند. برای مثال، اخیراً من مقاله‌ای در ارتباط با فرایندهای سلطه‌ی مردانه در جوامعی که به تعبیری بدوی قلمداد می‌گردند، نوشته‌ام. این فرایندها، همانند جامعه‌ی ما هستند، با این تفاوت که عیان‌ترند. در مورد اول، افراد تحت سلطه، زنان، سلطه را از طریق آموزش جسمی [بدنی] فرامی‌گیرند. می‌توانم وارد جزئیات شوم، برای مثال، دختران یاد می‌گیرند که به شیوه‌ی معینی راه بروند، اینکه پاهای‌شان را به طرز مشخصی حرکت دهند، اینکه سینه‌های خود را پنهان کنند. هنگامی که صحبت کردن را یاد می‌گیرند، آن‌ها نمی‌گویند «می‌دانم»، می‌گویند «نمی‌دانم». برای مثال اگر آدرسی را از زنی بپرسید، او پاسخ می‌دهد «نمی‌دانم». ما روندی معادل را داریم، ولی آن به شکلی نامحسوس‌تر عمل می‌کند، از طریق زبان، از طریق بدن، از طریق اندیشیدن به چیزهایی که پایین‌تر از سطح آگاهی هستند. ولی این مسئله مکانیکی (خودبه‌خودی) نیست، و ما را به ناخودآگاهی ارجاع نمی‌دهد. به محض اینکه به این مقولات فکر می‌کنیم، مشخص می‌گردد که رهایی [از این سازوکار] بسیار دشوار است. این همان قدر پرسشی وابسته به نرمشی ذهنی است که وابسته به افزایش سطح آگاهی است. و از آن جا که روشنفکران ما بدان عادت ندارند، من آن را سوگیریِ روشنفکرانه می‌نامم، سوگیری‌ای که همه ما در معرض قرار داریم: فکر می‌کنیم که مشکلات تنها از طریق آگاهی می‌توانند حل شوند. این همانجاست که من از فوکو متمایز می‌شوم، و در تضاد با مفهوم مهم تنبیه او قرار می‌گیرم. تنبیه، حداقل در زبان فرانسه، اشاره به چیزی خارجی دارد. تنبیه از طریق نیرویی نظامی تحمیل می‌شود و تو باید اطاعت کنی. به معنایی، طغیان علیه



این تنبیه ساده است زیرا که نسبت به آن آگاه هستیم. در حقیقت من فکر می‌کنم که در مورد سلطه نمادین مقاومت دشوارتر است، چرا که حس نمی‌کنید تحت فشار آن قرار دارید. در واقع مشابه هوایی است که تنفس می‌کنیم، همه جا هست و هیچ جا نیست، و گریز از آن بسیار دشوار است. کارگران زیر این نوع فشار نامرئی هستند و بسیار بیشتر از آنچه که ما می‌توانیم باور کنیم، با آن وفق یافته‌اند. به‌ویژه امروز، تغییر دادن این وضعیت کار بسیار دشواری است. با سازوکار خشونت نمادین، سلطه به سمت شکل موثرتر و به این معنا وحشیانه‌تری از ابزار سرکوب متمایل می‌شود. جوامع معاصر را در نظر بگیرید که خشونت در آن نرم و نامرئی شده است.

تری ایگلتون: من تصور می‌کنم اینجا گونه‌ای کنایه وجود دارد، چرا که از یک سو علیه تأکید بیش از حد بر روی آگاهی واکنش نشان می‌دهی. فکر می‌کنم این درست است، ولی برخی از سنت‌های مارکسیستی نیز بدان اشاره کرده‌اند. همزمان که تو در حال شرح و بسط این نظریات بودی، خود سنت مارکسیستی، در آثار آلتوسر علی‌رغم تمام کم و کاستی‌هایش - سعی در صورت‌بندی مجدد مفهوم ایدئولوژی به شکلی کم‌تر وابسته به آگاهی و بسیار بیشتر عمل‌گرایانه و نهادی داشته‌اند، که از جهتی شاید به دیدگاه شما نزدیک می‌گردند. مایلم از منظر دیگری به نکته‌ای در مورد مخالفت سیاسی و بدبینی پردازیم، نکته‌ای در ارتباط با کار تو وجود دارد که امروز جنبه‌ی حیاتی پیدا کرده است. تو خیلی متهورانه و مبتکرانه در ارتباط با بازارهای زبانی، قیمت و ارزش گفتارها - صورت‌بندی بها - صحبت کرده‌ای و با صراحت تمام زبان اقتصادی مارکسیستی را به سپهر فرهنگی یا نمادین تغییر مبنا داده‌ای؛ و از میدان نبردی یاد کرده‌ای که در آن مردم سعی می‌کنند بر حجم سرمایه



فرهنگی خود بیافزایند، خواه از طریق تحصیلات و یا هنر و یا هر چه. من فکر می‌کنم این خیلی روشن‌گرانه است، به خصوص تأکید تو بر ملاحظه پدیده هنر، [موجب می‌شود] نتوانیم مستقیماً به تمامیت میدان اجتماعی ورود یابیم، مگر آنکه نخست میدان فرهنگی هنر را پشت سر بگذاریم. فکر می‌کنم که این فوق‌العاده مفید است. آیا ممکن نیست این بحث پیش بیاید که تو تصویری از کل کردوکار، کنش و زبان انسان به مثابه جنگی که در آن بازیگران در تلاش‌اند که سهم‌های [داوهای] خود را برای سرمایه‌گذاری مؤثرتر بر روی زیان دیگران، افزایش دهند. این توصیفی واقعی از بسیاری از زمینه‌های تجربه‌های ما است، ولی آیا انواع دیگری از گفتمان‌ها و کنش‌ها وجود ندارند که تو نمی‌توانی آن‌ها را به سادگی با اصطلاحات خود مفهوم‌سازی کنی؟

پی‌یر بوردیو: تو خودت مثال خوبی از این واقعیت که این ساختارها وجود دارند ارائه کردی. به هر حال این پرسش مهمی است. نمی‌دانم چرا تمایل دارم که بدین شکل فکر کنم. حس می‌کنم این واقعیت است که مرا به این امر ملزم می‌سازد. حس من این است که این نوع مبادله که ما درگیرش شده‌ایم غیر عادی است. پیشینه‌ی آن به ارسطو و آنچه فیلیا- یا دوستی به تعبیر عام‌تر آن می‌نامد، بازمی‌گردد. فیلیا، از منظر افلاطون، نوعی مبادله اقتصادی یا نمادین است که در خانواده، بین والدین یا با دوستان، می‌توانیم شاهد آن باشیم. ما یلم فکر کنیم ساختار اغلب میدان‌ها، اغلب بازی‌های اجتماعی به گونه‌ای است که رقابت- نبرد برای سلطه- تا حدودی اجتناب‌ناپذیر است. در میدان اقتصادی این امر واضح است، ولی حتی در میدان مذهبی نیز، این تعریف را برقرار خواهید یافت. در اکثر میدان‌ها، ما می‌توانیم رقابت



برای انباشت مختلف سرمایه را مشاهده کنیم (سرمایه مذهبی، سرمایه اقتصادی، و غیره). و در شرایطی که شاهدش هستیم، آنچه هابرماس بدان اشاره می‌کند، همواره یک استثنا است. ما تنها از طریق کوششی ویژه آنگاه که شرایط غیرطبیعی محقق شده باشد، قادر به دستیابی به این ارتباط تحریف‌نشده خواهیم بود. فقط یک نکته را در مورد قیاس میان تبادل اقتصادی و تبادل زبانی، که همین الآن به آن اشاره کردی، مایلیم بیان کنم. از دید من این قیاس، در درک بسیاری پدیده‌ها که نمی‌توان به سهولت، به مثابه ارتباط [یا] تولید زبانی با آنها مواجه شد، بسیار ثمربخش است. برخی فیلسوفان انگلیسی مانند آستین بر این مسئله تاکید کردند؛ آن‌ها حضور چیزهای بسیار مهمی را در زبان مشاهده کردند -مانند دستور دادن یا اعلامیه‌ها- که از مدل‌های ارتباطی پیروی نمی‌کنند. خیلی چیزها را نمی‌توان به عنوان ارتباطات صرف درک کرد، و من با پیش کشیدن قیاس اقتصادی تنها سعی کرده‌ام مسائل را تعمیم دهم و به فلسفه تحلیلی بنیان جامعه‌شناختی‌ای را که فاقد آن است را بیخشم. من آستین را نقد نمی‌کنم؛ می‌گویم او تصویر کاملی از شرایط اجتماعی تحقق فرایندهایی که توصیف می‌کند، ارائه نمی‌دهد. بنابراین، اگرچه ممکن است من بسیار دور از این فلسفه زبان به نظر بیایم، در واقع بسیار به آن نزدیکم.

تری ایگلتون: تو به وضوح، به همان اندازه جامعه‌شناختی می‌اندیشی که نشانه‌شناختی. زیرمتن متدوامی که دلمشغولی عمیق با شرایط کار خود تو است، در تمام آثار جریان دارد و یا به تعبیر عام‌تر، دشواری گفتمانی جامعه‌شناختی که در پی تحلیل زندگی روزمره است. این یک تعهد بسیار قوی در کار تو است، که البته همیشه به صراحت بیان نمی‌شود، ولی به شکل یک نوع حساسیت، نسبت به آنچه



من ممکن است به شکلی نابسنده آن را زندگی روزمره بنامم، حضور دارد. این مسئله یکی از طرق متعددی است که کار تو در موازات کار ریموند ویلیامز در این کشور قرار می‌گیرد. ولی البته برای یک جامعه‌شناس که درگیر یک گفتمان بسیار تخصصی، دشوار خواهد بود که زندگی روزمره را به عنوان موضوع تحلیل یا حتی تفکر برگزیند. تو هم مثل من، از دل یک پیشینه و فضای روشنفکری نمی‌آیی. به نظر من کار تو جالب است به این دلیل که نشانگر تنش میان درک ارزش معمول [متداول] که هیچ ربطی به روشنفکری ندارد، می‌باشد و در بعد دیگر که تأکید بر تحلیل نهاد آکادمیک-شرایط اجتماعی روشنفکران و الزامات آن- دارد. آیا فکر می‌کنی این شرایط خانوادگی کمکی به توصیف دغدغه‌های تو می‌کند؟

پی‌یر بوردیو: آنچه که گفتمی بسیار همدلانه و سخاوتمندانه است. تو دقیقاً احساسات شخصی من را بیان کردی. من سعی کرده‌ام تا دو بخش از زندگی خودم را کنار هم قرار دهم، همانطور که بسیاری از روشنفکران نسل اول چنین کرده‌اند. برخی طرق دیگری را به کار می‌گیرند، برای مثال، پاسخ را درکنش سیاسی و گونه‌ای تبیین اجتماعی می‌یابند. مسئله من این است که سعی کنم و بفهمم چه بر من گذاشته است. فکر کنم مسیر [زندگی] من را بتوان معجزه‌آسا وصف کرد. صعود به جایگاهی که من به آن تعلق ندارم. برای زندگی در دنیایی که از آن من نیست، باید سعی کنم دو چیز را بفهمم: داشتن یک ذهن آکادمیک یعنی چه- چگونه ایجاد می‌شود- و همزمان چه چیزهای برای دستیابی به آن از دست داده‌ام. به این دلیل، حتی اگر کار من- تمام کار من- گونه‌ای زندگی‌نامه خودنوشته است، کاری برای مردمی است که نوعی مسیر مشابه را طی کرده‌اند، و نیازی مشابه برای فهمیدن دارند.



تری ایگلتون: ما مدتی زمان برای پرسش‌ها و نظرات شما داریم. آیا کسی تمایل داره نکته و نظری راجع به مباحثی که مطرح شد بیان کنه؟

یکی از حاضرین: این مسئله به عنوان جدلی علیه مفهوم ایدولوژی مطرح شد که مارکسیسم بیش از حد روی توانایی مردم برای شناخت حقیقت حساب می‌کند، حال آن‌که احتمال کم‌تری وجود دارد که کسانی که در سطوح پایین‌تر هرم اجتماعی قرار گرفته‌اند، قادر به دستیابی به چنین شناختی باشند. آیا این امر بیشتر ناشی از این نیست که مردمی که در سطوح پایین هرم اجتماعی قرار دارند، فاقد قدرت اقتصادی‌ای‌اند که آن‌ها را قادر بسازد به جمع‌ها و محافل گفتگو و مباحثه بپیوندند و از دایره‌ی تنگ زندگی روزمره بگریزند و سایر امکانات و فرصت‌ها را بشناسند. آیا فکر می‌کنید نقشی که این مسئله بازی می‌کند مهم‌تر از قابلیت‌های فکری است؟ این‌که مردم قابلیت شناخت گسترده‌تری از حقایق را دارند، لیکن موقعیت اقتصادی و خانوادگی آن‌ها، مانع دستیابی به این حقایق می‌گردد؟

تری ایگلتون: من در کتاب خود اشاره کرده‌ام که فرایند و سازوکار درونی‌سازی و مشروعیت‌بخشی قدرت مسلط، خود امری پیچیده و نیازمند قابلیت و آگاهی [هوشمندی] است. حتی برای درک و پذیرش ابعاد منفی موقعیت خود در هرم اجتماعی، فرد به درجه‌ای از خلاقیت نیاز دارد؛ برای اینکه درک کند که در پایین هرم اجتماعی قرار گرفته و یا اینکه سرکوب شده است. و این یک پارادوکس است، به نظر من، مشروعیت‌بخشی قدرت مسلط هیچگاه تنها امری انفعالی نیست، مسئله‌ی درونی کردن آن و قابلیت‌هایی که شما بدان اشاره کردید، حتی برای آن‌که فرد قدرت مسلط را بپذیرد و خود را در نسبت با آن تعریف کند، باید وجود داشته باشند. من



فکر می‌کنم بیشتر آثار پی‌یر بوردیو در ارتباط با شرایطی است که مردم می‌توانند یا نمی‌توانند سرمایه را کسب کنند.

پی‌یر بوردیو: گونه‌ای بالفعل [غیر رسمی] از تقسیم کار تولید اجتماعی در نسبت با انواع غالب تجربه وجود دارد. اغلب، افرادی که توانایی صحبت راجع به جهان اجتماعی را دارند، هیچ چیزی از جهان اجتماعی نمی‌دانند و کسانی که [چیزی] از جهان اجتماعی می‌دانند، قادر به صحبت درباره آن نیستند. اینکه حقایق معدودی [ناچیز] در مورد جهان اجتماعی بیان می‌شود، به دلیل همین تقسیم کار است. برای مثال، دگزا به نوعی دانش عملی اشاره می‌کند. کارگران بسیار می‌دانند: بیشتر از هر روشنفکری، بیشتر از هر جامعه‌شناسی. اما به یک معنا، دانشی ندارند، فاقد ابزار لازم برای درک و یا صحبت کردن در مورد آن هستند. و ما درکی اسطوره‌ای از روشنفکر به مثابه فردی داریم که قادر است تجربه‌ی دگزایی خود را انتقال دهد و تبحر خود به نسبت به جهان اجتماعی را به شکلی صریح و شیوا ارائه کند. امری که بنا به دلایلی اجتماعی به غایت دشوار است. به‌طور مثال چنانچه روشنفکری تلاش کند که تجربه‌ی [شرایط] کارگران را درک کند- همان‌طور که پس از ۱۹۶۸ در فرانسه این تلاش را کردند- او با تجربه‌ی یک کارگر مواجه خواهد شد که فاقد عادت‌های یک روشنفکر است. بسیاری از چیزهای که انزجار او را برمی‌انگیزد در واقع [در تجربه‌ی زندگی کارگری] امری عادی و معمولی است. او باید قادر باشد تا در نگرش خود، توصیفی از تجربه‌ی کارگران را مشمول کند- در حقیقت این تجربه‌ای از نقطه نظر خود او است- که کار بسیار سختی است. به نظر من یکی از دلایلی که روشنفکران [به این مسائل] توجه نمی‌کنند این است که آن‌ها از منافع بسیار زیادی در ارتباط با





سرمایه فرهنگی برخوردار هستند. مثالی می‌زنم: من همیشه از آنچه مارکس راجع به پرودون گفته، حیرت‌زده شده‌ام. مارکس خیلی به او سخت گرفته است؛ مارکس گفته: "او یک خرده‌بورژوازی فرانسوی احمق است". اینکه پرودون در مورد زیبایی‌شناسی تنها از منظر زیبایی‌شناسان یونان می‌نویسد، اینکه پرودون خیلی ساده‌لوح است. خود مارکس در هجده سالگی نوشتن به یونانی را آموخت. او به پرودون به عنوان یک خرده‌بورژوا و دانش‌آموخته‌ی ضعیف، نگاه تحقیرآمیزی دارد، در حالی که خود مارکس به عنوان پسر یک دولت‌مرد بالامقام در حکومت پروس، تحصیلاتی درخور و شایسته‌ای را داشته است. این تمایزها بسیار مهم هستند. هنگامی که به اجزای [ذرات] مارکسیسم نظر می‌افکنیم، این تمایزها را می‌یابیم. آن‌ها از تکبر و خودپسندی یک روشنفکر و سرمایه‌ی فرهنگی او می‌آیند. رفتار و بسیاری از جدلهای جناح چپ در ارتباط با این مسئله هستند: روشنفکران از کارگران متنفرند و آن‌ها را خوار می‌شمرند، یا که [برعکس] آن‌ها را بسیار ستایش می‌کنند، که شیوه‌ای از تحقیر کردن آن‌ها است. این خیلی مهم است که تمام این چیزها را بدانیم، و در همین راستا، فرایند «انتقاد از خویشتن» که با تمرین بر مطالعه‌ی ذهن روشن‌فکر و آکادمیک ممکن می‌شود، امری حیاتی است، کما اینکه بوده است: پیش‌شرطی شخصی برای هر نوع ارتباط با ایدئولوژی.

یکی از حاضرین: اگر ممکنه برای لحظه‌ای من توجه‌تان را به سمت هنر معطوف کنم. برای من جالب است که چگونه ایدئولوژی سرمایه‌نمادین در ارتباط با هنر و زیبایی‌شناسی پیاده می‌شود، با توجه به اینکه شما به هر دو نوع تمایز تاختید. شما در انتهای کتاب‌تان اشاره کردید که مردم بر مبنای هرم اجتماعی در سیستمی



جهان‌شمول طبقه‌بندی می‌شوند. آن‌ها بر اساس زیبایی‌شناسی کانتی در سلسله مراتب اجتماعی از بالا به پایین قرار می‌گیرند. چه بر سر اقتصاد کالاهای نمادین می‌آید؟ آیا آن‌گونه که فردریک جیمسون اشاره می‌کند که نوعی تکثیر رمزهای فرهنگی جدید رخ می‌دهد؟ اگر این درست باشد که تکثیر رمزهای فرهنگی جدید صورت می‌گیرد، این مسئله چگونه به تحلیل شما از قدرت نمادین مرتبط می‌شود؟

پی‌یر بوردیو: پلسخ به این پرسش دشوار است. به نظر من بازارهایی به مراتب بالاتر وجود دارند که در آن رمزگان‌های مسلط کاملاً کارآمد باقی می‌مانند، و این‌ها جاهایی [مکان‌هایی] هستند که بازی‌های اصلی در آن‌ها انجام می‌شوند. (در فرانسه این مکان، سیستم دانشگاهی آکادمیک است، سیستم گسترده اکوها [اکو نرمال]، جاهایی که مدیران اجرایی و مدیر عامل‌ها از آن‌ها انتخاب می‌شوند). از آن‌جا که من بر روی موضوعات فرهنگی کار کرده‌ام، در پاسخ‌ها اشاراتی به این موارد می‌کنم. ما این ایده‌ی قدیمی را بازگو می‌کنیم که فرهنگ توده‌ها، فرهنگ عامه، و غیره، در حال رشد است، اینکه مردم قادر به مشاهده و درک آن نیستند، و به طرز ناخودآگاهانه جذب یکی از فرهنگ‌های متفاوت می‌شوند. این یک شکل از ژست مسلط در میان روشنفکران است که بگویند "به این کارتون‌ها نگاه کنید" یا سایر موارد فرهنگی، "آیا این‌ها خلاقیت فرهنگی بزرگی را نمایش نمی‌دهند؟" چنین فردی می‌گوید "تو آن را نمی‌بینی، ولی من می‌بینم، من اولین کسی هستم که آن را دیدم". این درک (دریافت، مشاهده) ممکن است صحیح (موجه) باشد، ولی بیش از حد بر روی این چیزهای جدید برای تغییر در ساختار توزیع سرمایه نمادین حساب می‌شود. اغراق کردن در میزان تغییر، به معنایی نوعی پوپولیسم است. شما وقتی می‌گویید «بینید رپ خیلی



خوب است» مردم را سردرگم می‌کنید. مسئله این است: آیا این موسیقی واقعاً ساختار فرهنگ را تغییر می‌دهد؟ من فکر می‌کنم ایرادی ندارد که بگوییم رپ خوب است و به هر حال بهتر از این است که قوم‌مداران [ادعا] کنیم که هیچ ارزشی ندارد. اما در واقع این خود نوعی قوم‌مداربودگی است که شما فراموش کنید که چه نوعی از موسیقی سبک مسلط موسیقی باقی مانده است، بدین شکل شما هنوز قادر به درک کردن سود نمادین رپ در بازی‌های اجتماع نخواهید بود. من قطعاً معتقدم که باید به این چیزها توجه کنیم، ولی خطری سیاسی و علمی در دست بالا گرفتن بهره‌وری فرهنگی آن‌ها وجود دارد. بسته به مکانی که من [موزه] در آن صحبت می‌کنم، ممکن است موافق یا مخالف آن باشم.

یکی از حضار: شما می‌گویید که خشونت نمادین، خشونت است. منظورتان چیست؟

پی‌یر بوردیو: من باور دارم که خشونت، اشکال ظریف و پیچیده‌تری به خود می‌گیرد. یک مثال آن، نظرسنجی‌ها هستند - حداقل در فرانسه (به من گفته شده است که در این جا متفاوت است، ولی در فرانسه نظرسنجی‌ها شکل پیچیده‌تری از جمع‌آوری افکار از صرف ارتباطی ساده بین سیاست‌مداران و مخاطبین او هستند) نظرسنجی‌ها نمونه‌ای از گونه‌ای دستکاری هستند که بحث کردیم - شکل جدیدی از خشونت نمادین که کسی در قبال آن به هیچ‌عنوان مسئولیتی ندارد. من نیاز به دو ساعت زمان دارم تا به شما بگویم نظرسنجی چگونه عمل می‌کند، چرا که [مفهوم] «دستکاری کردن» بسیار پیچیده است. فکر می‌کنم بیش از ده نفر قادر به فهمیدن آن نیستند، حتی خود کسانی که نظرسنجی‌ها را سازمان‌دهی می‌کنند. برای مثال،



سیاست‌مداران - کسانی که در دولت هستند - نمی‌دانند فرایند آن چگونه عمل می‌کند - به همین دلیل تحت تأثیر آن قرار می‌گیرند. این ساختاری پیچیده با عامل‌های متعدد است: روزنامه‌نگاران، برگزارکنندگان نظرسنجی، روشنفکرانی که در مورد آن‌ها نظر می‌دهند، روشنفکران تلویزیونی، (که از تأثیر سیاسی به سزایی برخوردارند)، سیاست‌مداران، و غیره. تمام این افراد در شبکه‌ای از روابط متقابل قرار دارند، و هر کسی دیگری را گمراه می‌کند و خود را نیز با سردرگم کردن دیگران گیج می‌کند. هیچ‌کس از این فرایند آگاه نیست و در واقع این فرایند به طریقی عمل می‌کند که کسی نمی‌تواند بگوید که فرانسه به سادگی توسط نظرسنجی‌ها اداره می‌شود. برای فهم این مسئله، شما به ابزاری ظریف‌تر و پیچیده‌تر از روش‌های سنتی‌ای که تا کنون استفاده شده است نیاز دارید. من همیشه این را به رهبران اتحادیه‌ها می‌گویم: شما سه نبرد طبقاتی عقب هستید. شما با ابزاری می‌جنگید که مناسب کشمکش‌های طبقاتی قرن نوزدهم است، در حالی که شما اشکال بسیار پیچیده‌تری از قدرت را پیش رو دارید.

یکی از حضار: اشاره شما به مفهوم «روشنفکران نسل اول» بسیار برایم جالب بود، و همچنین مسیر اجتماعی این افراد. بنا به دلایل واضحی، این‌ها هنوز گونه نادری هستند، ولی از آن‌جا که این گونه امروز خود در سن تولید مثل به سر می‌برند، چه چیزی راجع به فرزندان این نسل رخ می‌دهد. آیا آن‌ها به روشنفکران نسل دوم بدل می‌شوند؟ یا آنکه بی‌دردسر جذب طبقه متوسط می‌شوند و یا خرده‌فرهنگ خود را شکل می‌دهند؟ من این را از هر دو شما می‌پرسم، بخشی به این خاطر که تجربه شخصی من، مرا از آنچه که در حال رخ دادن است ناامید کرده است. به نظر می‌رسد



که این نسل [نسل بعدی] هم ارتباط خود را با سنت نیرومند طبقه‌ی کارگر از دست داده باشد و هم نتوانسته کاملاً جذب طبقه‌ی متوسط بشود- و من علاقه دارم که نظر روشنفکران نسل اول را در این ارتباط بدانم.

تری ایگلتون: خُب، بچه‌های من که حتی حاضر نیستند از نزدیک روشنفکرها رد بشوند. فکر کنم تحصیلات را نوعی ایدئولوژی بورژوازی می‌دانند و با این طرز فکر کار خودشان را راحت کرده‌اند! درست می‌گویید، حرف شما در مورد اینکه تکلیف این نسل در میانه این سنت‌ها ناروشن است، درست است. ولی متوجه نمی‌شوم که چرا این لزوماً باید منشأ ناامیدی باشد. فکر می‌کنم قرار گرفتن در این موقعیت می‌تواند جذاب باشد، این‌طور نیست؟ چنین نسلی طبیعتاً طبقه کارگر نیستند، همانگونه که والدین آنها دیگر جزئی از طبقه کارگر نیستند. لیکن آنها والدین خود را از نزدیک مشاهده کرده‌اند و سوءظن معقولی نسبت به روشنفکران دارند. به عبارت دیگر، آنها روشنفکر بودن را پاسخ این مسئله نمی‌دانند.

یکی از حضار: من دوست دارم اشاره‌ای که پی‌یر بوردیو در ارتباط با نظرات روشنفکران جوان راجع به رپ داشت را به سمت متمرکز شدن بر فرهنگ سوق دهم. آیا فکر نمی‌کنید با مفهوم عادت‌واره، شما در معرض این خطر قرار می‌گیرید که ضرورت‌های بنیادین اقتصادی حاکم بر امکان‌پذیری رهایی مردم را [بی‌جهت] پیچیده و مغشوش می‌کنید - با صحبت کردن در مورد سرمایه، فرهنگ و ایدئولوژی - چنانچه در نهایت مردم این امکان را نداشته باشند که کتابی بخوانند، از این طریق رهایی نمی‌یابند؟ مفهوم دگزا مسئله‌ی دیگری است که می‌خواهم مورد پرسش قرار دهم. اگر مردم سلطه را درونی‌سازی می‌کنند و به معنایی این [فرایند] ناخودآگاه



است و مردم از آن رضایت دارند. آن‌گاه آیا شما برای توجیه مفهوم رهایی دچار مشکل نمی‌شوید؟

پی‌یر بوردیو: دارید می‌گویید به گمان شما من نوعی سوگیری روشنفکرانه دارم و تنها یک راه رهایی وجود دارد؟ منظورتان این است؟

- شما، روشنفکران جوان را به دلیل صحبت کردن از رپ به عنوان طریقی برای رهایی، مورد انتقاد قرار می‌دهید؛ ولی شما در مفهوم عادت‌واره، فرهنگ را به مثابه یک عامل تعیین‌کننده دخیل می‌گیرید. و تمرکز بر فرهنگ بدین شکل، در واقع تأکید را از عوامل تعیین‌کننده اقتصادی - که همچنان دسترسی به امکانات رهایی را فراهم می‌آورند - منحرف می‌کند.

تری ایگلتون: مایلم که این نکته را بدین شکل صورتبندی کنم. تمرکز شما بر فرهنگ، مرکز توجه را از عوامل تعیین‌کننده اقتصادی - که مانع دستیابی مردم به رهایی می‌شود - تغییر می‌دهد. واکنش شما نسبت به اقتصادگرایی بدین شکل است که به جای آنکه وزن عوامل مادی و اقتصادی را در فرهنگ نشان دهید و تعیین بخشید، تصویرپردازی اقتصادی را به سپهر فرهنگی منتقل می‌کنید [ترجمه می‌کنید].

پی‌یر بوردیو: شاید حق با شما باشد و در تلاش برای اصلاح سوگیری پیشین، از آن سر بام افتاده باشم. در این حوزه، دیدگاه انتقادی غالب در خطر اقتصادگرایی قرار دارد. من بر جوانب دیگر اصرار دارم، اما ممکن است اشتباه کنم. حتی وقتی در ذهن خودم تعادل بیشتری برقرار است، در بیان ایده‌هایم مایلم که بر وجوه کم‌تر محتمل یا کم‌تر مشهود اصرار کنم، بنابراین ممکن است حق با شما باشد.



تری ایگلتون: نکته‌ی دوم جالب است. - راجع به اینکه مردم سرکوب را درونی کرده و از آن رضایت دارند- آیا بحث پیش نمی‌آید که فردی که تحت سرکوب است نمی‌تواند واقعاً از وضعیتش راضی و خوشحال باشد؟

یکی از حضار: اما اگر دارید در مورد ناخودآگاه صحبت می‌کنید. اگر بخشی از عادت‌واره‌ی ناخودآگاه‌تان تعیین می‌کند که چگونه باشید، آنگاه بسیار سخت خواهد بود که بخواهید تغییرش دهید. درست است، نمی‌توانیم رضایت و خوشحالی [را به مردم تحت سرکوب] نسبت بدهیم؛ اما همچنین قادر نخواهیم بود که اندوه را هم نسبت بدهیم. در حالی که مارکسیسم و ایدئولوژی در پی آن‌اند که انگاره‌ی کنشگری که علیه چیزهایی که به نظر نادرست‌اند مبارزه می‌کند را حفظ کنند؛ با [مفهوم] دگزا این را از دست می‌دهید. شما اصلاً شروع به درگیری با مسئله نمی‌کنید- راهی به رهایی وجود ندارد.

پی‌یر بوردیو: فکر می‌کنم این مسئله رضایت بسیار مهم است. نگرش دگزاییک به معنی رضایت نیست؛ به معنی تسلیم جسمی است، تسلیم ناخودآگاه، که می‌تواند به معنی درونی کردن تنش‌های بسیار و رنج جسمی فراوان باشد. در حال حاضر مشغول انجام پیمایشی هستیم که در آن با افرادی که در شرایط اجتماعی نامتعیین و معلق قرار دارند مصاحبه می‌کنیم، موقعیت‌هایی که این افراد اشغال می‌کنند با تناقضات جدی مواجه است. تلاش من این است که بیش از شیوه‌ی معمول پیمایش‌های پوزیتیویستی، رویکرد سقراطی داشته باشم. تلاش می‌کنم به آن‌ها کمک کنم تا رنجی که می‌برند را بیان کنند. من رنج‌های زیادی را کشف کرده‌ام که این کارکرد یک‌دست‌کننده عادت‌واره آن‌ها را پنهان نگاه می‌دارد. این به مردم کمک می‌کند خود



را تطبیق دهند ولی موجب درونی شدن تضادها نیز می‌گردد. به تبع این‌ها، برخی به طور مثال ممکن است، معتاد به مواد مخدر شوند. من سعی می‌کنم از طریق تحلیل اجتماعی‌ای و به صورتی کاملاً دوستانه و دلسوزانه به فردی که رنج می‌کشد کمک کنم تا موقعیت خود را به شکلی صریح دریافته و بیان کنند. اغلب در این پیمایش‌ها فرد نوعی لذت فکری را تجربه می‌کند؛ آنها می‌گویند "بله من آنچه را بر من گذشته است را فهمیدم" ولی در عین حال این بسیار غم‌انگیز است. من فاقد آن اعتماد به نفس مثبت تحلیل‌های روانکاوانه‌ام. آنها انتظار دارند که [خود] آگاهی داستانی غم‌انگیز باشد و هنگامی که فرد می‌گوید که "بین که چه بر من گذشته است، آیا این دردناک نیست؟" با اندوه پاسخ می‌دهند. تا حدودی کار اجتماعی چنین است: وقتی انجامش می‌دهید شما را مجازت می‌کند. این موقعیتی است که اغلب رخ می‌دهد و در تناقض با آنچه که در مورد دگزا گفتم قرار نمی‌گیرد. فرد ممکن است به خوبی با این شرایط و مسائل سازگار شده و درد زائیده این حقیقت باشد که رنج خاموش و بی‌صدا را درونی کرده باشد. رنجی که ممکن است در قالب نفرت از خویش و مجازات خویش، بیانی جسمی بیابد.