

A close-up portrait of a middle-aged man with dark hair, looking slightly to the left with a thoughtful or concerned expression. He is wearing a blue button-down shirt under a dark, textured jacket. The background is a solid blue color.

عینیت بخشی مشاكتی پیر بورنیو

ترجمه‌ی مسلم قماشلویان

کتاب‌های پروبلماتیکا

۱۷

پروبلماتیکا

عینیت‌بخشی مشارکتی

پیر بوردیو

ترجمه‌ی مسلم قماشلویان

کاری از واحد نشر اینترنتی سایت پروبلماتیکا

هرگونه استفاده از این متن با ذکر منبع مجاز است.

www.problematicaa.com

عینیت بخشی مشارکتی

پیر بورڈیو

ترجمہی مسلم قماشلویان

درآمد مترجم:

«عینیت نوعی محصول بین‌الذهانی حوزه [میدان] علمی است: عینیت ریشه در پیش‌فرض‌های مشترک این حوزه [میدان] دارد و محصول توافق بین‌الذهانی در حوزه [میدان] است.»

نقل قول فوق از کتاب *علم علم و تأمل‌پذیری* بوردیو است. تأمل در همین نقل قول ما را با وضعیتی پروبلماتیک روبرو می‌کند: در حالی که عینیت که دغدغه‌ی فیلسوفان علم تجربه‌گراست، ملازم با تفکیک صریح بین گزاره‌های علمی و گزاره‌های واجد ارزش یا به بیان عام‌تر، گزاره‌های ذهنی و فردی است و بنابراین این عینیت نه تنها اجتماعی نیست، بلکه شخصی و فردی هم نیست و ربطی به دانشمند ندارد، بوردیو، عینیت را محصول میدان اجتماعی علم می‌داند و سرشت اجتماعی علم، یعنی جنبه‌های اجتماعی روش علمی، و نه فعالیت‌های منفرد دانشمندان را سرچشمه‌ی عینیت آن می‌داند. پرسش اینجاست که این اجتماعی بودن ریشه‌ی عینیت علمی، نزد بوردیو چه معنایی دارد؟

در مقاله‌ی «عینیت‌بخشی مشارکتی» بوردیو، عینیت‌بخشی مشارکتی را تکنیک و روشی معرفی می‌کند که هدف از آن، در راه رسیدن به عینیت علمی، عینی کردن خود محقق است (بوردیو، ۲۰۰۳: ۲۸۲)؛ یعنی بازاندیشی بی‌پایانی در جهان اجتماعی این محقق؛ از «ریشه‌های اجتماعی‌اش، جایگاه و خط‌سیرش در فضای اجتماعی، عضویت اجتماعی و دینی‌اش و باورها، جنسیت، سن، ملیت» او گرفته تا مهم‌تر از همه، جایگاهش در میدان علمی. پیداست که در این تکنیک و روش، بازاندیشی، بدل به مفهومی اساسی شده است؛ هرچند که این جنبه از

عینی‌سازی، مختص علم اجتماعی است و همه‌ی عمل عینی‌سازی، محدود به این بازاندیشی نمی‌شود.

بنابراین تا این‌جا مشخص می‌شد که می‌توان - حداقل - دو خط محوری را در فهم بورديو از عینیت و امکان آن، تشخیص داد؛ عینیتی که محصول میدان و منازعات آن است و عینیتی که محصول بازاندیشی است و مختص علم اجتماعی است. در ادامه شرح مختصری از ویژگی‌ها و خصایص این عینی‌سازی‌ها خواهد آمد، اما پیش از آن مایلیم که اندکی در خصوص موضع بینابینی بورديو در باب عینیت بحث کنم؛ این‌که بورديو نه تن به قبول فهم استعلایی ناب از علم و فعالیت علمی می‌دهد و نه زیر بار فهم تعین اجتماعی علم می‌رود. در یک سمت این ماجرا، فیلسوفان عینیت‌باور قرار دارند و در سمت دیگر (در این‌جا سخن از جدی‌ترین و قابل‌اعتناترین این مواضع است و نه دادوهوارهای پسامدرنی) جامعه‌شناسانی که علم را، تماماً برساخت اجتماعی عاملان علم، یعنی عالمان قلمداد می‌کنند و به دنبال نسبی‌کردن معرفت علمی، از خلال مرتبط کردن آن و تقلیلش به شرایط اجتماعی تولید آن هستند.

فیلسوفان تجربه‌گرایی عینیت‌باور، معتقدند که عینیت صفت آن دسته از اندیشه‌ها و تفکراتی است که در فرایند آن، محتوای اندیشه و تفکر با واقعیت (که مستقل از ذهن ما وجود دارد) تطابق پیدا می‌کند (فی، ۱۳۸۹: ۳۴۹). اگر بناست بین محتوای اندیشه و تفکر با واقعیت تطابق وجود داشته باشد، پیداست که گزارشی که دانشمندان از اندیشه‌ی خود و بنابراین از واقعیت به دست می‌دهند، گزارشی غیرشخصی است و ربطی به دانشمند ندارد. در عینیت‌باوری، کنش علمی از جنبه‌ی انسانی‌اش نیز تهی می‌شود و اگر چنین است، عینیت‌باوران نه تنها جنبه‌های شخصی، که به طریق اولی، نمی‌توانند وجود جنبه‌های اجتماعی در گزارشی عینی از واقعیت را بپذیرند.

در منظومه‌ی معرفت‌شناختی عینیت‌باوران، عینیت در مقام صفت و خصلت نتایج علمی در نظر گرفته می‌شود، یعنی اینکه نتایج پژوهش‌های دانشمندان، صادق باشد. چنان که گفتیم، پژوهشی علمی است که با واقعیت، چنان که موجود است، تطابق داشته باشد (همان: ۳۵۴). در چنین دیدگاهی، این امر که دانشمندی که به نتایج خود دست یافته‌است، چه خصایص انسانی‌ای داشته‌است و چگونه به این نتایج رسیده‌است، اهمیتی ندارد. با در نظر گرفتن تکنیک دور‌کیم، چنان‌چه به صورت ابتدایی این درک از عینیت رجوع کنیم، بهتر می‌توانیم هسته‌ی سخت این درک از عینیت را فهم کنیم. لئوپولد فون رانکه^۱ (۱۷۹۵-۱۸۸۶) تاریخ‌نگار آلمانی را می‌توان نخستین کسی دانست که به‌طور عملی و در کارش، در پی بر تخت‌نشانیدن این برداشت از عینیت در تاریخ و جامعه‌شناسی بود. تمام هم‌رانکه این بود که گذشته‌را، آن‌گونه که بود، و در شکل واقعی‌اش نشان دهد (نوویک، ۱۹۹۸: ۲۸). یکی از اصول مهمی که رانکه در کتابش *راز تاریخ جهان*^۲ به آن اشاره می‌کند، ممنوعیت تفسیر است (همان: ۲۹). محقق باید بدون تفسیر و بدون دخالت شهودش، آن‌چه را که واقعا محقق شده‌است، بکاود. چنین صورت‌بندی از مفهوم عینیت، نشان می‌دهد که رانکه، در پی آن نبوده‌است که جنبه‌های اجتماعی فرایند دستیابی به واقعیت را مورد بررسی قرار دهد، بلکه آن‌چه برای او اهمیت داشته‌است، تطابق نتیجه و محتوای یافته‌های محقق با واقعیت است. گفتنی است که رانکه از نخستین کسانی بود که دغدغه‌ی عینی بودن را در علوم فرهنگی مطرح کرد.

عینیت‌باوران، به‌لحاظ هستی‌شناختی، دیدگاهی رئالیستی دارند؛ به این معنا که معتقدند جهانی از واقعیت عینی وجود دارد که مستقل از ماست و خصایص معینی دارد که می‌توان آن‌ها را شناخت. ابژه، نسبت به فاعل شناسایی‌اش حیثیتی

^۱ - Leopold von Ranke

^۲ - The Secret of World History

بيرونى و قائم به ذات دارد. بنابر اين مسأله اين جاست كه على رغم اين كه عينيت باورى مستلزم تفكيك صريح اثرات سوژكتيويتهى دانشمند از گزارشش از واقعيت است، چگونه بورديو از عينيت، به مثابه‌ى ماحصل فعاليت اجتماعى دانشمندان سخن به ميان مى‌آورد؟

در قطب مخالف اين طيف، مردم‌نگاران آزمايشگاه، مكتب باث و اصحاب برنامه‌ى قوى در مطالعات جامعه‌شناسى علم، عينيت و عقلانيت علمى را قراردادها و هنجارهاى اجتماعى‌اى معرفى كردند كه عاملان علم، آن‌ها را بر ساخته و در عملشان به كار مى‌گيرند. هرى كالينز^۳، ترور پينچ^۴، برى بارنز^۵، ديويد بلور^۶، كارين نور-ستينا^۷ در دانشگاه شيكاگو، استيو ولگار^۸ و برونو لاتور^۹، على رغم تفاوت‌هايشان و به رغم انتقاداتشان به داده‌ها و روش‌هاى يكدیگر، همگى در اين دسته قرار مى‌گيرند و دنياى فعاليت علمى را، مجموعه‌اى از افراد متحد با هنجارهاى مشترك تلقى مى‌كنند كه در كار دنبال كردن منافع گروهى خود هستند. در اين جا نيز مسأله اين است كه چطور جامعه‌شناسى مثل بورديو، همچنان از آرمان عينيت دفاع مى‌كند؟

عينيت و ميدان علم

خط محورى نخست عينيت بورديوئى، ارتباط تنگاتنگى با مفهوم ميدان و منطق عمل آن دارد. از طرف ديگر، در اين خط محورى نخست، بورديو مفهوم عينيت را هسته‌ى مركزى دفاعش از عقلانيت علمى قرار مى‌دهد. بورديو كه در دل

^۳ - Harry Collins

^۴ - Trevor Pinch

^۵ - Barry Barnes

^۶ - David Bloor

^۷ - Karin Knorr Cetina

^۸ - Steve Woolgar

^۹ - Bruno Latour

سنت معرفت‌شناسی تاریخی فرانسوی قرار می‌گیرد، پروبلماتیک خود را در حین بحث از عینیت علمی، این‌گونه صورت‌بندی می‌کند که:

آیا حقیقت می‌تواند به‌رغم تاریخی‌شدن ریشه‌های زنده بماند؟ (بوردیو، ۱۳۸۶: ۱۵).

این پروبلماتیک اگرچه وی را درون این سنت قرار می‌دهد، اما به نحو کاملاً مشهودی، بوردیو را پای‌بند ایده‌ی عقلانیت علمی، یا همان عقلانیت روش علمی می‌کند. او مشخصاً به‌دنبال یک «عقل‌باوری تاریخ‌گرا»ست (همان: ۱۶). بنابراین دفاع او از عینیت علمی، مستقیماً او را بدل به مدافع عقلانیت علمی می‌کند. از طرف دیگر نیز گفتیم که مفهوم «میدان اجتماعی» ارتباط مهمی با این درک بوردیو از عینیت علمی دارد. به باور او، این مفهوم، اصول کلی برای فهم جهان‌های اجتماعی مختلف را فراهم می‌کند، اما در عین حال، امکان دادن صورت ویژه‌ای را نیز برای این جهان‌ها فراهم می‌کند تا خاص‌بودگی آن‌ها نیز حفظ شود. مفهوم میدان، وی را از دو صورت‌بندی رایج مطالعات علم، که پیش‌تر ذکر آن‌ها رفت، جدا می‌کند: هم ایده‌ی علم ناب را که علم را فعالیتی خودآیین می‌داند که بر مبنای منطق درونی خودش تحول می‌یابد، و هم ایده‌ی اجتماع علمی و تعین اجتماعی علم را که دانشمندان را یک گروه اجتماعی متحد و یک‌دست و همگن می‌داند که دارای فرهنگی مشترک هستند. کسانی که ایده‌ی اجتماع علمی را مبنای درک خود قرار می‌دهند، از درک جهان علمی به‌مثابه‌ی جهانی از رقابت برای انحصار کنترل کالای مشروع علمی یعنی انحصار کنترل یافته‌های درست، روش‌های درست و موضوعات درست، عاجزند (همان: ۱۰۵-۱۰۶).

مفهوم میدان از یک طرف یادآور این امر است که حداقل وحدتی در علم وجود دارد و از طرف دیگر یادآور این موضوع است که رشته‌های مختلف، جایگاه‌هایی

را در نظام سلسله‌مراتبی جایگاه‌ها اشغال می‌کنند و این که آن چه در رشته‌ها رخ می‌دهد، تا حد تعیین‌کننده‌ای به جایگاه‌ها آن‌ها در میدان بستگی دارد:

اول به مسئله وحدت می‌پردازیم: حوزه [میدان] علمی را می‌توان مجموعه‌ای از حوزه‌های جزئی با فرعی (رشته‌های) محلی توصیف کرد که دارای برخی علائق (برای مثال علاقه به عقلانیت، ضدخردگریزی، ضد ضد علم و غیره) و اصول حداقلی مشترک هستند (همان: ۱۴۶).

رشته نه تنها با خصوصیات داخلی بلکه با خصوصیات تعریف می‌شود که رشته آن را مدیون موضعش در فضای (سلسله‌مراتبی) رشته‌هاست. یکی از مهم‌ترین اصول تمایز در میان رشته‌ها، اندازه سرمایه منابع جمعی انباشته شده توسط رشته (به‌ویژه، منابع نظری - صوری) و، به‌گونه‌ای مرتبط، درجه خودآئینی رشته با توجه به محدودیت‌های خارجی (سیاسی، دینی یا اقتصادی) است (همان: ۱۴۷-۱۴۸).

شاید مهم‌ترین پیامد به‌کارگیری مفهوم میدان در تحلیل فعالیت علمی، نشان دادن رقابت در میدان باشد. هر کنشگر درگیر در میدان (در این جا پژوهشگر و دانشمند) در معرض نظارت تمام افراد دیگر میدان و به‌خصوص جدی‌ترین رقیبانش است و نتیجه‌ی این نظارت، کنترلی است که بسیار موثرتر از هر کنترل دیگری، به‌خصوص کنترل‌های اخلاقی عمل می‌کند (همان: ۱۱۲). مهم‌ترین پیامد این منطلق رقابت و کنترل ناشی از آن برای فعالیت علمی، پدیدارشدن عینیت علمی است. زمانی کنشگران علمی آزمایش‌های علمی خود را به پایان می‌رسانند که مطمئن باشند که با هنجارهای علم سازگار است و آماده‌ی رویارویی با نقدهای رقیبان است (همان: ۱۵۸). بورديو عینیت را محصول اجتماعی میدان می‌داند:

عینیت نوعی محصول اجتماعی حوزه [میدان] است که بر پیش‌فرض‌هایی مبتنی است که در حوزه مورد پذیرش قرار گرفته‌اند، به‌ویژه با توجه به

شیوه مشروع حل منازعات (برای مثال، پیوستگی بین فاکت‌ها و نظریه یا تکرارپذیری) (همان: ۱۵۷).

در جهانی همانند جهان علم، بر ساخته‌های فردی، که در واقع همیشه بر ساخته‌های جمعی‌اند، در مبادلاتی درگیرند که قواعد استعلایی معرفت‌شناسی، قواعد استعلایی روش‌شناسی یا حتی قواعد استعلایی منطق، آن‌ها را تنظیم نمی‌کند بلکه اصول خاص مردم‌داری [اجتماعی‌بودن] تحمیل شده توسط اعضای حوزه آن‌ها را تنظیم می‌کند، اصولی که به‌گونه‌ای هستند که نادیده گرفتن یا تخطی از آن‌ها به معنای طرد از حوزه است. من در اینجا توصیفی از برخورد خشن، گاهی اوقات بی‌رحمانه، را مدنظر دارم که یک سخنران در سمینار ممکن است در معرض آن قرار بگیرد، برخوردی که کاملاً مشروع و حتی غیرقابل سرزنش است، تا وقتی که این برخورد با تردیدناپذیری [غیرقابل پیگرد قانونی‌بودن] صوری توسط کسانی انجام شود که دارای مهارت کامل در قواعد ضمنی‌ای هستند که تمام کسانی که وارد بازی می‌شوند آن را قبول دارند (همان: ۱۵۹).

یافته‌ی معتبر علمی آن چیزی است که در برابر نقدها قرار گرفته است ولی توانسته است که به اعتبار خود ادامه دهد و کماکان نیز در معرض نقدهای احتمالی آینده قرار دارد. کنشگر میدان علم، از ابتدا، قواعد این در معرض نقد قرار گرفتن را، در کنار بسیاری دیگر از قواعد ضمنی میدان، می‌پذیرد. مثلاً این قاعده را که در بازی بحث و گفتگو، فعالانه شرکت داشته باشد. یا این که آزمایش‌ها محاسبه‌های فردی‌اش را در معرض ارزیابی انتقادی قرار دهد. یا این که خود را متعهد به پاسخگویی به دیگران برای افکارش، به‌شیوه‌ای مسئولانه می‌داند (همان: ۱۵۹-۱۶۰). به‌طور خلاصه این که یافته‌های علمی، بر «بدهت ذهنی

فردی منفرد» ابتدا ندارند بلکه بر تجربه‌ای جمعی مبتنی هستند که هنجارهای مربوط به مباحثه و ارتباط، آن را تنظیم می‌کنند (همان: ۱۶۰).

فاکت به شیوه‌های زیر به دست می‌آید، برساخته و مشاهده می‌شود: در و از طریق ارتباط دیالکتیکی در میان سوژه‌ها، یعنی از طریق فرایند اثبات، تولید جمعی حقیقت، در و از طریق مذاکره، مبادله و همچنین پذیرش [...] یک فاکت حقیقتاً فقط وقتی فاکت علمی می‌شود که به رسمیت شناخته شود [...] فاکت علمی به معنای دقیق کلمه فقط وقتی کاملاً محقق می‌شود که تمامیت حوزه آن را بنیاد گذاشته باشد و نیز وقتی که تمام افراد در بنیاد گذاشتن آن به‌عنوان یک فاکت آشکار و به رسمیت شناخته شده مشارکت کرده باشند. برای مثال، دریافت‌کنندگان یک کشف از طریق تلاش (ناموفق) برای نابودی و ابطال آن در جهت تایید آن همکاری می‌کنند (همان: ۱۶۰-۱۶۱).

این عملکرد کنشگران میدان، به‌خوبی نشان می‌دهد که درک فعالیت علمی، به‌مثابه‌ی فعالیتی در میدان اجتماعی علم، چگونه به کمک منطق رقابت هم‌قطاران، عینیت علم را نه محصول منطق استعلایی علم، بلکه آن را محصولی اجتماعی می‌داند که در میدان تولید می‌شود. تلاش ناموفق برای ابطال یافته‌ی علمی، تضمین‌کننده‌ی عینی بودن آن یافته است؛ زیرا کنشگر میدان علم، زمانی که بداند یافته‌اش در معرض ارزیابی انتقادی قرار خواهد گرفت، برای رقابت با هم‌قطاران، و برای داشتن پاسخی موجه در مقابل ارزیابی انتقادی آنان، در جهت بازنمایی امر واقع باقی می‌ماند. هم‌قطاران علمی نیز، به دلیل منطق رقابت حاکم بر میدان، از هیچ تلاشی برای نابودی یافته‌های یکدیگر فروگذار نمی‌کنند، اما همین شرکت در نابودی، اگر به سرانجام دلخواه رقبا نرسد، ضامن عینی بودن یافته‌های به‌دست آمده، و ضامن عقلانیت علمی است. به این صورت است که رقبا و مخالفان، از طریق تمام کارهایی که برای رد یا تصحیح ایده‌های یکدیگر

انجام می‌دهند، در عمل اثبات مشارکت می‌کنند. بنابراین، برای دستیابی به عینیت و برای دستیابی به عقلانیت علمی، نیاز به فراتر رفتن از تاریخ و نیاز به یاری گرفتن از فلسفه‌ورزی‌های فیلسوفان نیز نداریم، هرچند در دام نسبی‌گرایی مورخان نیز نمی‌افتیم. در میان، حتی می‌توان گفت که فلسفه، نتایجش را از جامعه‌شناسی میدان علم می‌گیرد، زیرا درکی این چینی از فعالیت علمی، منجر به نتیجه‌گیری‌هایی در معرفت‌شناسی، درباب عینیت علمی و عقلانیت علمی شده است. همان‌گونه که بوردیو نیز اشاره می‌کند:

نتایج دقیقاً معرفت‌شناختی این تحلیل‌ها چیست؟ منازعه برای انحصار بازنمایی به لحاظ علمی مشروع، ویژگی خود (باید گفت استثنایی بودن خود) را مدیون این فاکت است که، به‌ویژه در تقابل با آنچه در حوزه هنری مشاهده می‌شود، منطق رقابت دانشمندان را هدایت یا وادار می‌کند می‌کند تا در هر لحظه تمام ابزارهای شناختی موجود و همه روش‌های اثبات را که در جریان کل تاریخ علم انباشته شده است به کار گیرند، و از این‌رو تمام کارایی‌اش را به قدرت دآوری «واقعیت» بدهند (واقعیت آن‌چنان که برحسب اصول به لحاظ اجتماعی تعریف شده پایه‌گذاری و بر ساخته می‌شود).

تغییر از رابطه بین سوژه (دانشمند) و ابژه به رابطه‌ای بین سوژه‌ها (مجموعه کامل درگیر در حوزه)، در خصوص رابطه بین سوژه (دانشمند) و ابژه‌اش، به این امر منجر می‌شود که هم بینش واقع‌گرای خام را رد کنیم که در آن گفتمان علمی نوعی انعکاس بی‌واسطه واقعیت، نوعی ثبت ناب است و هم بینش نسبی‌گرای برساخت‌گرا را که در آن گفتمان علمی محصول نوعی برساختن است، برساختنی که منافع و ساختارهای شناختی آن را هدایت می‌کنند (همان: ۱۶۸) (تاکیدها در متن اصلی است).

بنابراین، کاری که بورديو در این خصوص انجام می‌دهد، شبیه همان کاری است که دورکیم در موخره‌ی *صور/ابتدایی حیات دینی* انجام داد. او نیز به‌جای شرایط عام و پیشینی‌های کانتی، «پیشینی‌ها و شرایط به صورت اجتماعی شده» را قرار می‌دهد (همان: ۱۷۱)، این بار نه برای دین و اصول دینی، بلکه برای جهان علم.

عینیت‌بخشی مشارکتی در علوم اجتماعی

فراتر از بحث‌های مطرح شده در مورد عینیت در علوم (که شامل علم اجتماعی نیز می‌شود)، علوم اجتماعی و به‌ویژه جامعه‌شناسی، به‌طور مضاعفی نیاز به عینی‌سازی دارد. علوم اجتماعی همیشه در معرض اتهام نسبی بودن هستند، از آن رو که محققان علم اجتماعی، علاوه بر این که دانشی را در مورد جهان به دست می‌دهند که همواره برساخته شده است (همانند سایر علوم)، ابژه‌ی علمی‌شان نیز همواره برساخته شده است و نمی‌توان امر واقع را، آن‌گونه که در سایر علوم ممکن است، حکم قرار داد. حکمیت امر واقع، در علوم اجتماعی همواره در معرض تردید قرار می‌گیرد زیرا همواره انتخاب امری به‌عنوان امر واقع، می‌تواند با سوگیری‌های مختلف توأم باشد. به همین جهت، فراغت از منافع، شرط لازم عینی‌سازی علم اجتماعی است. اما این فراغت چگونه ممکن است؟

بورديو، فراغت از این منافع را ممکن نمی‌داند؛ اما حکم به امتناع علم اجتماعی نیز نمی‌دهد. او از مفهوم «بازاندیشی» برای رهایی از این معضل استفاده می‌کند. بازاندیشی، امکان عینی‌سازی مختص علم اجتماعی را فراهم می‌آورد. از این جاست که بورديو همواره تأکید دارد که بازاندیشی گزینه‌ای برای محقق اجتماعی نیست، بلکه ضرورت او برای به دست دادن دانشی در مورد جهان اجتماعی است.

محقق علوم اجتماعی، با نشان دادن منافعش در ارتباط با موضوع مورد مطالعه، و به عبارت دیگر با بازاندیشی در مورد آن، خود و گزارشش از امر واقع را، عینی می‌کند:

برای مثال، وقتی من متعهد می‌شوم که موضوعی مانند نظام دانشگاهی فرانسه را که خودم در آن درگیر هستم عینی کنم، در واقع (و لازم است که این امر را بدانم) عینی کردن عرصه‌ای کلی از ناخودآگاه خاص خودم را به عنوان هدف مدنظر دارم [...]. هر قدر به نحو کامل‌تری موضع (اجتماعی، دانشگاهی و غیره) خودم و منافع مرتبط با آن موضع، به ویژه منافع دانشگاهی، را عینی کرده باشم، شانس بیشتری دارم که عینی باشم (همان: ۲۰۰).

آن‌چه نیازمند بازاندیشی است، شرایط اجتماعی امکان تجربه‌ی سوژه‌ی شناساست؛ به عبارت دیگر، شرایط اجتماعی‌ای است که عادت‌واره‌ی سوژه را شکل داده است و از این رو می‌تواند بر انتخاب‌های گوناگونش در حین فعالیت علمی اثرگذار باشد. بوردیو، مصادیق گوناگون این شرایط اجتماعی را نشان داده است:

این عمل عینی‌شدن سوژه عینی‌شدن باید در سه سطح انجام شود: اول، باید موضع [یا جایگاه] سوژه عینی‌شدن در کل فضای اجتماعی، موضع اولیه و سیر فعالیت‌های او، عضویت و تعهد او به گروه‌های دینی و اجتماعی (این رویت پذیرترین عامل تحریف است، عاملی که بیشتر از همه فهمیده می‌شود و از این رو کمترین خطر را دارد) عینی شود؛ سپس باید موضعی عینی شود که او در حوزه متخصصان اشغال می‌کند (و موضع این حوزه، این رشته، در حوزه علوم اجتماعی)؛ هر رشته دارای سنت‌ها و ویژگی‌های ملی، مسائل ضروری، عادات‌های فکری، عقاید مشترک و بداهت‌ها، مناسک و اعتبارها، موانع مرتبط با انتشار یافته‌ها و

شکل‌های ممیزی خاص خود است، البته اگر نخواهیم مجموعه کامل پیش‌فرض‌های حک شده در تاریخ جمعی تخصص مربوطه را برشماریم (ناخودآگاه دانشگاهی)؛ سوم، باید تمام چیزهایی را عینی کرد که با عضویت در جهان مدرسی مرتبط هستند و توجه خاصی به فقدان توهم، به دیدگاه ناب، مطلق و «بی‌طرف» معطوف شود (همان: ۲۰۳).

بنابراین بازانديشی عالم اجتماعی به‌طور پيایی، جایگاه را در فضای اجتماعی، جایگاه را در میدان و جایگاه را در جهان آموزشی مورد توجه قرار می‌دهد. این تمرین مداوم و آگاهانه در بازانديشی، استفاده کردن از تجارب فرد محقق در کارش را، به‌گونه‌ای فراهم می‌آورد که بدون در افتادن به اتخاذ نظرگاهی عام و فارغ از منظر، عینی باشد (بورديو، ۲۰۰۳: ۲۹۱). این دیدگاه، بسیار دورتر از این قاعده‌ی کلی قرار می‌گیرد که طبق آن، پژوهشگر نباید هیچ چیزی را از خودش وارد تحقیق کند. پژوهشگر، به‌طور مداوم به تجارب خودش، تجاربی که به فهم واقعیت کمک می‌کند، ارجاع می‌دهد (همان: ۸۸-۲۸۷) و بازانديشی، با نشان دادن رد این تجارب، این مداخله‌ی انديشیده را، بدل به ابزار مهم عینی‌سازی محقق اجتماعی می‌کند.

نمی‌توان به شباهت عینیت‌بخشی مشارکتی بورديویی، با درک وبر از عینیت در علوم اجتماعی، اذعان نکرد. وبر در جایی از مقاله‌ی معروفش، عینیت در علوم اجتماعی و سیاست اجتماعی اشاره به این دارد که معنای عینیت، در این است که استدلال ما برای همه کس به‌عنوان یک استدلال درست پذیرفته شود:

حقیقت این است که اگر بخواهیم استدلال علمی - که از درستی نظام‌مند برخوردار است - در علوم اجتماعی به اهداف خود برسد باید حتی از جانب یک فرد چینی نیز به‌عنوان یک استدلال درست پذیرفته شود - دقیق‌تر بگوییم - علوم اجتماعی باید بی‌وقفه برای رسیدن به چنین هدفی بکوشد (وبر، ۱۳۸۲: ۹۷-۹۸).

حکم بنیادین آزادی علمی این است که [...] باید بی‌وقفه برای خوانندگان (و - باز هم می‌گوییم - مهم‌تر از همه برای خود شخص!) دقیقاً روشن شود که در کجای بحث پژوهنده‌ی اهل علم خاموش نشسته و شخص ارزشگذار اهل عمل به سخن درآمده است. به عبارت دیگر، باید روشن شود که در کجا بحث‌ها رو به سوی تفهیم تحلیلی و در کجا رو به سوی احساسات دارند (همان: ۱۰۰).

وبر در همان مقاله، چند خط پایین‌تر جمله‌ی مشهور خود را که البته تفسیر آن کمی غامض و پیچیده است را آورده است:

ما هرگز مخالفتی با بیان روشن و حدومرزدار آرمان‌های شخصی در بحث نداریم. ایستار بی‌تفاوتی اخلاقی هیچ ربطی به «عینیت» علمی ندارد (همان).

این جملات به چه معناست؟ منظور چیست؟ به‌نظر می‌رسد که منظور از این عبارات، بیان این نکته باشد که فعالیت علمی می‌تواند سرشار از ارزش‌گذاری باشد ولی کماکان عینی بماند. اما فقط در یک صورت و آن‌هم این که کنشگر علمی بداند که این ارزش‌ها چه هستند و کجاها در کار وی وارد شده‌اند. این اشارات وبر، نشان می‌دهد که او نمی‌توانسته است معتقد به دیدگاهی در مورد عینیت باشد که در آن، محقق باید بدون تفسیر و بدون دخالت شهودش، آن‌چه را که واقعا محقق شده است، بکاود و ارزش‌های خود را از کار علمی‌اش دور نگاه دارد. به‌نظر وبر، یک فعالیت می‌تواند سرشار از دخالت ارزشی محقق باشد، اما کماکان عینی باقی بماند. اگر محقق از این ارزش‌های فراعلمی خود با خبر باشد، می‌تواند در کارش، عینیت را حفظ کند. به این معناست که به‌نظر وبر، بی‌طرفی ارزشی، ربطی به عینیت ندارد.

اعتبار عینی کلیه‌ی معارف تجربی منحصراً برپایه‌ی نظم بخشیدن به واقعیت انضمامی با استفاده از مقوله‌هایی استوار است که به معنای خاص ذهنی

هستند، یعنی پیش‌فرض‌های معرفت ما در این مقوله‌ها دیده می‌شود، و خود این مقوله‌ها بر پیش‌فرض ارزش حقایق متکی‌اند که تنها معرفت تجربی قادر به ارائه آن‌ها است (همان: ۱۶۸).

این نقل قول و اساساً مفهوم تیپ ایده‌آل وبر، نشان می‌دهد که وبر معتقد است که مفهوم‌سازی ما خواه‌ناخواه از دریچه‌ی ارزش‌های فرهنگی ما می‌گذرند و بنابراین به نظر می‌رسد که از نظر وبر، عینیت نمی‌تواند به معنای مطابقت ذهن و عین باشد و لاجرم معنایی که از عینیت دارد باید متناسب با همین دیدگاه اخیرش باشد که محقق باید از ارزش‌های فراعلمی خود باخبر باشد تا بداند که کجا آن‌ها را دخیل کرده است.

شکی نیست که تمامی ایده‌های ارزش‌گذارانه، «ذهنی» هستند. بین علاقه «تاریخی» به تاریخچه خانوادگی و (علاقه تاریخی به) تحول بزرگترین پدیده‌های فرهنگی قابل تصور که در دوره‌های طولانی در یک ملت یا در نوع بشر عمومیت داشته و دارد، درجات بی‌شماری از «اهمیت و معنا» وجود دارد که ترتیب درجه‌بندی آنها برای هرکس متفاوت است. طبیعتاً این درجه‌بندی - که با خصوصیات فرهنگی و ایده‌های حاکم بر ذهن مردم مطابقت دارد - به لحاظ تاریخی متغیر است. اما نباید از این واقعیت نتیجه گرفت که پژوهش در علوم فرهنگی فقط می‌تواند نتایج «ذهنی» ببار بیاورد، یعنی برای گروهی معتبر و برای گروهی دیگر بی‌اعتبار باشد. در واقع، فقط میزان جالب توجه بودن آنها برای افراد مختلف، متفاوت است. به عبارت دیگر، چگونگی انتخاب موضوع تحقیق و همچنین گستره یا ژرفای مطلوب برای رخنه در شبکه بی‌پایان علی، توسط ایده‌های ارزش‌گذارانه‌ای تعیین می‌شود که محقق و عصر او را در سیطره خود دارند. در روش تحقیق، «دیدگاه» راهنما همواره برای

برساختن انگاره‌های مفهومی مورد استفاده در پژوهش، اهمیت زیادی دارد (همان: ۱۳۲).

دیدگاه راهنما برای برساختن انگاره‌های مفهومی مورد استفاده در پژوهش، همان چیزی است که در دستگاه نظری وبر، تیپ ایده‌آل را می‌سازد. همان‌گونه که می‌دانیم، تیپ ایده‌آل وبری، حاصل تأکید یک جنبه بر یک یا چند دیدگاه است که از طریق ترکیب تحلیلی شمار زیادی از پدیده‌های منفرد انضمامی به دست می‌آید (همان: ۱۴۱). تیپ ایده‌آل‌های وبری، علی‌رغم این که عینی هستند، اما همواره با استفاده از دیدگاه‌های راهنمای محقق پدیدار شده‌اند و بنابراین، خالی از ارزش‌گذاری‌های تاریخی محقق نیستند. اکنون مشخص شد که چگونه فعالیت علمی می‌تواند عینی باشد، اما خالی از ارزش‌گذاری نباشد. دیدگاه وبر را اگرچه می‌توان به نحوی دیگری نیز قرائت کرد، اما به‌طور حتم نمی‌توان شباهت آن را با عینیت‌بخشی مشارکتی که بوردیو آن را معرفی می‌کند، منکر شد. هرچند می‌توان بحث وبر در خصوص عینیت را فاقد انسجام دانست اما آنچه مسلم است این است که دیدگاه وبر در باب عینیت علمی، متفاوت با دیدگاه‌های عینیت‌باوران پوزیتیویست در این خصوص است و به آن چه بوردیو می‌گوید، نزدیک‌تر است.

خاتمه

در مقام جمع‌بندی می‌توان اشاره کرد که درک خاصی که بوردیو از مفهوم عینیت دارد، به ما این امکان را می‌دهد که از آرمان عینیت، در برابر نقدهای بنیان‌افکن، محافظت کنیم. به نظر می‌رسد که بوردیو به دو معنا عینیت در علوم اجتماعی را ممکن می‌داند؛ یکی از این طریق که به کمک مفهوم میدان، نشان می‌دهد که منطقی رقابت با هم‌قطاران، خودبخود باعث می‌شود که همکاران و رقبای علمی، همواره مراقب نحوه‌ی رسیدن به نتایج دیگر کنشگران علمی باشند، از طرف

ديگر، با بازاندیشی در سوژه‌ی علم، یا به بیان خود بورديو، با «عینی کردن خود محقق» می‌توان ردپای تمامی انتخاب‌ها و ارزش‌گذاری‌های محقق را بازساخت تا همان‌گونه که ویر در پی آن بود، نشان داده شود که در کجاها، این ارزش‌های فراعلمی وارد کار علمی شده‌اند.

بازاندیشی علمی در برابر بازاندیشی نارساییستی انسان‌شناسی پست‌مدرن قرار می‌گیرد، همان‌گونه که با بازاندیشی اگولوژیک پدیدارشناسی^{۱۰} نیز در تضاد است. در بازاندیشی علمی کوشش می‌شود تا علمی‌بودن به‌واسطه‌ی چرخاندن بیشترین ابزارهای عینی علم اجتماعی، نه تنها به سوی شخص محقق، بلکه بسیار اثرگذارتر، به سمت خود میدان انسان‌شناسی و به سمت چیدمان‌ها و سوگیری‌های مدرسی‌ای که به‌وسیله‌ی میدان پرورش داده می‌شود و به اعضایش اعطا می‌گردد. «عینیت‌بخشی مشارکتی»، به‌عنوان عینیت‌بخشی به سوژه، فرایند و شرایط امکان عمل عینی‌سازی، اثرات شناختی واقعی‌ای تولید می‌کند که تحلیل‌گر اجتماعی را قادر می‌سازد که تجارب اجتماعی و آکادمیک پیشاتأملی از جهان اجتماعی‌ای را که تمایل دارد آن‌ها را به‌گونه‌ای ناآگاهانه به عاملان اجتماعی عادی نسبت دهد، درک کند و بر آنان چیره گردد. این امر به این معنا نیست که انسان‌شناسان نباید هیچ‌چیزی را از خودشان وارد کارشان کنند، بلکه مسئله کاملاً برعکس

^{۱۰} - اشاره‌ی بورديو به بازاندیشی اگولوژیک پدیدارشناسی، ارجاع به نوعی تأمل در تجربه است که در گذشته‌ی اگو می‌یابیم؛ چیزی شبیه به توصیف ناب تجربه زیسته که هوسرل و بیش از او، مرلو - پونتی در مورد آن سخن گفته‌اند. همان‌گونه که بورديو بارها تأکید می‌کند، کاوش در تجربه یا کاوش در خاطرات، با عینیت‌بخشی مورد نظر وی، تفاوت دارد. م.

است. مثال‌هایی از تحقیقات خود نویسنده آورده شده است (با تمرکز ویژه بر تحقیقات میدانی که همزمان در کولونی دورافتاده‌ی کابیلی‌ها و روستای خودش در بی‌آرن انجام شده است) که نشان می‌دهد چگونه تجارب فردی خاصی که به‌صورت روشمند تابع کنترل جامعه‌شناختی می‌شود، منابع تحلیلی غیرقابل‌جایگزینی را تشکیل می‌دهند و بسیج‌کردن گذشته‌ی فرد از خلال تحلیل جامعه‌شناختی خویشتن، می‌تواند سودمندی‌های معرفتی و نیز اگزستانسیل پدید آورد.

نیازی به گفتن ندارد که چقدر خوشحال و مفتخرم که نشان بازشناسی علمی (Scientific recognition) صاحب‌نامی چون «نشان هاکسلی»^{۱۱} را دریافت می‌کنم و وارد این جماعت انسان‌شناسی^{۱۲} می‌شوم که دربردارنده‌ی چنین فهرستی از اسامی دریافت‌کنندگان پیشین است. با کمک گرفتن از اقتداری که شما به موجب این نشان به من بخشیده‌اید، می‌خواهم به شیوه‌ای که یک ساحر پیر به سراغ رازهایش می‌رود، یک تکنیک، یک روش، یا فروتنانه‌تر، یک «ابزار» را پیشنهاد دهم که مرا در خلال تجربه‌ام در قامت یک محقق، فوق‌العاده یاری کرده است: آنچه آن را «عینیت‌بخشی مشارکتی» می‌نامم. مرادم «عینیت‌بخشی» مشارکتی است و نه «مشاهده» [مشارکتی]. آن‌گونه که معمولاً گفته می‌شود. مشاهده‌ی مشارکتی، آن‌گونه که من

^{۱۱} - Huxley Medal

^{۱۲} - Anthropology

آن را می‌فهمم، انتخاب کردن رفتاری از جانب مردم‌شناس^{۱۳} است که خودش را در یک جهان اجتماعی خارجی غوطه‌ور می‌کند تا به مشاهده‌ی یک فعالیت، یک منسک یا یک رسم بپردازد، در حالی که در حالت ایده‌آل، بخشی از آن می‌شود. غالباً به دشواری ذاتی چنین حالتی اشاره شده است که نوعی آگاهی مضاعف را پیش‌فرض می‌گیرد که تحمل آن دشوار است. چگونه می‌توان همزمان، هم سوژه بود هم ابژه؟ کسی که رفتار می‌کند و در عین حال، رفتار کردن خودش را نظاره‌گر می‌شود؟ آن‌چه واضح است این است که کسی حق دارد که در باب امکان مشارکت واقعی در کردارهای ناآشنا و جا افتادن در سنت‌های یک جامعه‌ی متفاوت و هم‌چنین امکان فرض فرایند یادگیری‌ای متفاوت از جامعه‌ای که مشاهده‌گر و خلق‌و‌خواهش محصول آن هستند و بنابراین درباره‌ی امکان شیوه‌ی کاملاً متفاوت بودن و زیستن درون تجاربی که مشاهده‌گر ادعا می‌کند در آن مشارکت می‌جوید، تشکیک کند.

مرادم از «عینیت‌بخشی مشارکتی»، عینیت‌بخشی به سوژه‌ی عینیت‌بخش، یا سوژه‌ی تحلیل‌کننده - کوتاه سخن، عینیت‌بخشی به خود محقق - است. کسی ممکن است این برداشت نادرست را داشته باشد که ارجاع من به رفتاری است که بیش از یک دهه قبل، انسان‌شناسان خاصی، به‌ویژه در آن‌سوی اقیانوس اطلس، آن را به مد

^{۱۳} - ethnologist

روز تبدیل کرده بودند که عبارت بود از مشاهده کردن مشاهده کردن فرد، مشاهده کردن مشاهده‌گر در عمل مشاهده کردنش یا پیاده کردن مشاهداتش، از خلال رجوع به کار میدانی، رجوع به رابطه با اطلاع‌رسانان وی و در نهایت اما از همه مهم‌تر، رجوع به روایت تمام این تجربه‌هایی که در بیشتر مواقع به نتیجه‌ای بسیار مایوس‌کننده منجر می‌شود که تمام آن‌چه در تحلیل نهایی هست، چیزی جز گفتمان، متن یا بدتر از آن، پیشامتن برای متن نیست.

باید سریعاً واضح شود که من تا حدی با آن‌چه پس از رولان بارت^{۱۴}، کلیفورد گیرتز^{۱۵} (۱۹۸۸: ۸۹)، آن را «مرض خاطرات» نامید، موافقم: غلیانی از خودشیفتگی که گاهی به خودنمایی شباهت پیدا می‌کند و در پی و در واکنش به سال‌های طولانی سرکوب پوزیتیویستی پدید آمد. چراکه بازاندیشی، آن‌گونه که من آن را درک می‌کنم، اشتراک زیادی با «بازاندیشی متنی» و با تمام ملاحظات اشتباهاً پیچیده در مورد «فرایند هرمنوتیکی تفسیر فرهنگی» و با ساختن واقعیت از خلال ثبت و ضبط مردم‌نگارانه ندارد. در واقع، در تضاد با هر خصیصه‌ای از مشاهده‌ی ابتدایی مشاهده‌گر قرار می‌گیرد که در مارکوس و فیشر (۱۹۸۶) یا روزالدو (۱۹۸۹) یا حتی گیرتز (۱۹۸۸) تمایل دارد خوشی‌های سهل‌الوصول ناشی از کاوش در خود برای رویارویی‌های

^{۱۴} - Roland Barthes

^{۱۵} - Clifford Geertz

منظم را جایگزین واقعیت خشن میدان کند. این تقبیح رادیکال‌نما از نوشته‌ی اتنوگرافیک در مقام - اگر بخواهم عنوان نسخه‌ی ویرایش‌شده‌ی کلیفورد و مارکوس (۱۹۸۶) را قرض بگیرم - «فن شعر و سیاست»، به ناچار منجر می‌شود به «شکاکیت تفسیری» که ولگار (۱۹۸۸) به آن اشاره می‌کند تا کار انسان‌شناسانه را به تدریج بخواباند) گوپتا و فرگوسن (۱۹۷۷). اما حتی نه این کافی است که «تجربه زیسته» سوژه‌ی آگاه توصیف شود که همان خاص‌بودگی‌های زندگی‌نامه‌ای محقق است و نه روح کلی حاکم بر یک دوره^{۱۶} که الهام‌بخش کار اوست (همان‌گونه که آلون گولدر^{۱۷} (۱۹۷۱) بسیار خوب آن را در تحلیلش از پارسونز در *بحران جامعه‌شناسی غرب* انجام داد) و نه آن‌گونه که روش‌مردم‌نگاران^{۱۸} عمل می‌کنند، تئوری‌های عامیانه‌ای که عاملان خرج اعمالشان می‌کنند کشف شود. از آن‌جایی که علم نمی‌تواند به ثبت و ضبط و تحلیل «مفاهیم پیش‌ساخته»^{۱۹} (در معنای دورکیمی آن) برای عاملان اجتماعی‌ای که درگیر ساخت واقعیت

^{۱۶} - Zeitgeist

^{۱۷} - Alvin Gouldner

^{۱۸} - ethnomethodologists

^{۱۹} - pre-notions- مرحوم علی‌محمد کاردان در ترجمه‌ی «قواعد روش جامعه‌شناسی» به جای

این کلمه، «مفاهیم پیش‌ساخته» را آورده است که ما نیز به جهت هماهنگی رویه در به کار بردن

اصطلاحات، همین معادل را به کار بردیم. م.

اجتماعی می‌شوند تقلیل داده شود، باید شرایط اجتماعی تولید این پیش‌ساخت‌ها^{۲۰} و عاملانی را که آن‌ها را می‌سازند نیز دربرگیرد. کوتاه‌سخن، نمی‌توان مجبور به انتخاب بین مشاهده‌ی مشارکتی [یعنی] غوطه‌ور شدنی لزوماً غیرواقعی در فضایی بیگانه، و عینیت‌گرایی «نگریستن از پس»^{۲۱} مشاهده‌گری که همان قدر از خودش دور باقی می‌ماند که از ابژه‌اش، شد. عینیت‌بخشی مشارکتی، نه کاوش در تجربه زیسته‌ی سوژه‌ی آگاه را، که کاوش در شرایط اجتماعی امکان - و بنابراین تأثیرات و محدودیت‌های - تجربه و دقیق‌تر، خود عمل عینی‌سازی را عهده‌دار می‌شود. عینیت‌بخشی مشارکتی قصد عینی‌سازی پیوند ذهنی با ابژه‌ای را دارد که بدون انجامیدن به یک ذهنیت‌گرایی نسبی‌گرایانه و کم‌وبیش ضدعلمی، یکی از شرایط عینیت علمی واقعی است (بورديو ۲۰۰۱).

بنابراین، آنچه نیازمند عینی‌سازی است، عمل تحلیل انسان‌شناسانه‌ی انسان‌شناس از جهان بیگانه نیست، بلکه جهان اجتماعی‌ای است که هم انسان‌شناس و هم انسان‌شناسی خودآگاه یا ناخودآگاهی را ساخته است که او در عمل انسان‌شناسی‌اش مشغول آن می‌شود - نه تنها ریشه‌های اجتماعی‌اش، جایگاه و خط سیرش در فضای اجتماعی، عضویت اجتماعی و دینی‌اش و باورها، جنسیت، سن، ملیت و مانند آن، بلکه از

^{۲۰} - pre-constructions
^{۲۱} - gaze from after

همه مهم‌تر، جایگاه خاص او در جهان کوچک انسان‌شناسان. در واقع این امر، به صورت علمی گواهی می‌دهد که قاطع‌ترین تصمیمات علمی او (موضوع، روش، نظریه و مانند آن) مبتنی بر موقعیتی است که او درون جهان حرفه‌ای خود اشغال می‌کند، جایی که من آن را «میدان انسان‌شناسی» می‌نامم، با سنت‌ها و مختصات ملی‌اش، با عادت‌های فکری‌اش، با پروبلماتیک‌های الزامی‌اش، باورهای مشترک و پیش‌پافتاده‌اش، مناسب، ارزش‌ها و متبرک‌هایش، قیدوبندهایش در انتشار یافته‌ها، سانسورهای منحصر بفردش و به همین منوال، تمایلات حک شده در ساختار سازمانی رشته، یعنی در تاریخ جمعی این رشته‌ی تخصصی، و همه‌ی پیش‌فرض‌های ناخودآگاهی که در طبقه‌بندی‌های (ملی) فهم علمی ساخته شده‌اند.

خواصی که این تحلیل بازاندیشانه ارائه می‌کند، در تقابل با هر جنبه‌ای از رجعت درون‌گرایانه و لذت‌طلبانه به فرد و خلوت انسان‌شناس قرار می‌گیرد و هیچ چیز عجیب و غیر معمولی نیز در مورد انسان‌شناسان ندارد. [این تحلیل‌ها] همان‌گونه که به میزان زیادی در تمام طبقه‌بندی‌های محققان رایج است (مثل فارغ‌التحصیل شدن از یک مدرسه یا فلان و بهمان دانشگاه) برای برانگیختن حس کنجکاوی خام، چندان «هیجان‌انگیز» نیستند. (در این جا می‌توان [سخن] ویتگنشتاین در پژوهش‌های فلسفی را بازگو کرد (۱۹۶۷: پاراگراف ۴۱۵): «آن‌چه داریم ارائه می‌کنیم به‌راستی نکته‌هایی در باب تاریخ طبیعی موجودات

انسانی هستند؛ اما نه این که داریم غرابت‌ها را مطرح می‌کنیم، بلکه ملاحظه‌هایی را مطرح می‌کنیم که هیچ کس در آن‌ها تردید نکرده، و فقط از آن‌رو از توجه‌گریخته‌اند که همیشه پیش چشم ما هستند»^{۲۲}) به‌ویژه واقعیت کشف این خصوصیات و در معرض عموم قرار دادن آن‌ها، اغلب به‌مناب‌های خطایی توهین‌آمیز جلوه می‌کند؛ تا جایی که در این بازنمایی کاریزماتیک تردید ایجاد می‌کند که تولیدکنندگان فرهنگی خود و گرایش‌هایشان را فارغ از تمام تعینات فرهنگی تصور می‌کنند. این موضوع پاسخ این پرسش است که چرا *انسان‌دانشگاهی* (۱۹۸۸) سوای ارتباط بسیار زیاد آن با عینیت، به تحقیق، جنجالی‌ترین و تکان‌دهنده‌ترین کتابی است که من نوشته‌ام، زیرا این اثر، کسانی را که معمولا عینی‌سازی می‌کنند، عینی‌سازی می‌کند؛ از خلال عصیانی که به‌صورت نوعی خیانت انجام می‌شود، ساختار عینی خرده‌جهان اجتماعی‌ای که محقق خودش به آن تعلق دارد را برملا می‌کند و از آن پرده برمی‌دارد، یعنی از ساختارهای فضای موقعیت‌هایی که مواضع آکادمیک و سیاسی آکادمیای پارسی را تعیین می‌بخشند. این ساختارها، ساختارهای پنهانی هستند که برای مثال، در زمان انجام این پیمایش، رولان بارت را در مقابل ریموند پیکار^{۲۳} قرار می‌دهد، و از

^{۲۲} - در ترجمه نقل‌قول بوردیو از ویتگنشتاین از اثر زیر استفاده کرده‌ایم: ویتگنشتاین، لودویگ

(۱۳۹۱): *پژوهش‌های فلسفی*، ترجمه فریدون فاطمی، تهران: نشر مرکز، ص. ۴۲۸. م.

^{۲۳} - Raymond Picard

خلال افرادشان، یک «نشانه‌شناسی ادبی»، آوانگارد، و یک تاریخ ادبی سنتی به سبک لانسون^{۲۴} در وضعیت تدافعی نسبت به آن قرار می‌گیرد. حتی می‌توان خشونت عینیت‌بخشی مشارکتی را فراتر هم برد، کاری که یکی از دانشجویان من، شارل سولیه^{۲۵} (۱۹۹۵) انجام داد و نشان داد که عناوین پژوهش (پایان‌نامه‌های فوق لیسانس و موضوعات تز دکتری) در فلسفه و جامعه‌شناسی (همین را می‌توان در انسان‌شناسی هم اعمال کرد) به لحاظ آماری مرتبط با ریشه‌ها و خط سیر اجتماعی، جنسیت و از همه مهم‌تر مسیر تحصیلی هستند. این امر به این معنی است که انتخاب‌هایی که علی‌الظاهر بسیار شخصی، بسیار خصوصی و بنابراین بسیار با حرمت هستند، یعنی انتخاب رشته و عنوان (برای مثال، انسان‌شناسی اقتصادی در برابر مطالعه‌ی خویشاوندی، آفریقا در مقابل اروپای شرقی) و جهت‌گیری‌های نظری و روش‌شناختی ما، مبنای خود را در گرایش‌ها به لحاظ اجتماعی نهادینه‌شده می‌یابند که خصوصیات اجتماعی مبتذل و به‌طرز رقت‌باری غیرشخصی را در شکلی کم‌وبیش زیر و رو شده ابراز می‌کنند.

حین بحث از عینیت‌بخشی مشارکتی، خاطرنشان خواهد شد که من بدون آن‌که به‌ظاهر چنین کرده باشم، از انسان‌شناسی به سمت جامعه‌شناسی و به‌عبارت دقیق‌تر، جامعه‌شناسی نهاد آکادمی عزیمت

^{۲۴} - Lanson^{۲۵} - Charles Soulie

کرده‌ام، همان‌گونه که آن را در *انسان‌دانشگاهی* به کار گرفته‌ام. باید بگویم که در این مورد، دانشگاه فرانسوی تنها ابژه‌ی ظاهری است و آنچه در این‌جا باید حقیقتاً فراچنگ آید، سوژه‌ی عینیت است (در این نمونه، خودِ من). نظرگاه یگانه‌اش و جایگاهش در آن فضای اجتماعی نسبتاً خودآیین، یعنی در جهان آکادمیک، که از موهبت داشتن قوانین خودش برخوردار است و قابل تقلیل به جهان‌های پیرامونش نیست. اما اغلب فراموش می‌شود و یا نادیده گرفته می‌شود که یک نظرگاه، صرفاً نظری است که از محلی گرفته شده است که نمی‌تواند خودش را آن‌گونه که هست آشکار کند، نمی‌تواند حقیقتش را در مقام نقطه‌نظر فاش کند، نقطه‌نظری خاص و بی‌نهایت منحصربفرد که قابل تقلیل به بقیه نیست، مگر این‌که کسی قادر باشد به‌گونه‌ای پارادوکسیکال، فضایی را بازسازی کند که مجموعه‌ای از نقاط که به صورت همزمان در آن قرار گرفته‌اند، فهمیده شود (همان‌گونه که پی. اف. استراوسون^{۲۶} ممکن بود انجام دهد).

برای به‌دست دادن معنای بهتری از آنچه تحت ظاهر پیش‌پا افتاده‌اش، عجیب به‌نظر می‌رسد، و عمل وارونه‌سازی نظرگاهی که فرد آن را نظرگاه خودش می‌داند و در نتیجه وارونه‌سازی تمامی مجموعه نظرگاه‌هایی که در این رابطه، خودشان را این‌چنین تعریف می‌کنند،

^{۲۶} - Peter Frederick Strawson

می‌خواهم رمان دیوید گارنت^{۲۷}، مردی در باغ وحش را به خاطر بیاورم که معمولاً از جهت رویکردی که در *انسان دانشگاهی* اتخاذ کرده‌ام، به آن می‌اندیشم. رمان، داستان مرد جوانی را بازگو می‌کند که در مدت بازدید از یک باغ وحش، با دوست‌دخترش دعوا می‌کند و در حالت یأس، نامه‌ای به مدیر باغ وحش می‌نویسد و به او پستانداری را پیشنهاد می‌کند که جای آن در مجموعه‌اش خالی است، خودش را. پس او را در قفسی کنار شامپانزه قرار می‌دهند، به همراه علامتی که روی آن آمده است: «هومو ساینس. انسان. این نمونه، متولد اسکاتلند است و به وسیله‌ی جان کروماریتیه به مرکز معرفی شده است. از بازدیدکنندگان محترم تقاضا می‌شود که این انسان را با اظهارات شخصی تحریک نکنند» (گارنت، ۱۹۶۰: ۱۱۱). من نیز باید چنین خطراتی را روی جلد *انسان دانشگاهی* بگذارم تا حداقل از برخی از «اظهارات شخصی» که برای من به همراه دارد و همواره چندان محبت‌آمیز نیستند، جلوگیری شود.

عینیت‌بخشی مشارکتی که به بازاندیشی میدان می‌دهد، شبیه چیزی نیست که انسان‌شناسان به اصطلاح پست‌مدرن یا حتی فلسفه و برخی اشکال پدیدارشناسی از آن دفاع کرده و آن را انجام می‌دهند. این کار، بی‌رحمانه‌ترین ابزارهای عین‌گرای انسان‌شناسی و جامعه‌شناسی، به‌ویژه تحلیل آماری را (که معمولاً از اسلحه‌خانه‌ی انسان‌شناسی بیرون

گذاشته می‌شود). بر سوژه‌ی آگاه اعمال می‌کند و همان‌گونه که پیش‌تر نشان دادم، قصد دارد تا هرآن چیزی را که نظر انسان‌شناس (یا جامعه‌شناس) را ممکن است به واسطه‌ی این که وی درون یک میدان علمی ملی قرار دارد [تغییر دهد]، فراچنگ آورد. [میدان علمی ملی] با سنت‌هایش، عادت‌های فکری‌اش، پروبلماتیک‌هایش، چیزهای پیش‌پا افتاده‌ی مشترکش و مانند آن، و به این واسطه که فرد جایگاه خاصی را در آن اشغال می‌کند با علایق خاصی که به صورت ناآگاهانه انتخاب‌های علمی‌اش (و یا رشته، روش، موضوع و مانند آن) را جهت می‌دهد (تازه‌واردی که مجبور است خودش را در مقابل اساتید تقدیس‌شده ثابت کند و مواردی شبیه این).

کوتاه سخن، عینیت علمی کامل نمی‌شود مگر این که نظرگاه شخص عینی‌کننده و علایقی که وی ممکن است در عمل عینی‌سازی داشته باشد را نیز دربرگیرد (به‌ویژه زمانی که وی جهان خودش را عینی می‌کند). هم‌چنین، باید ناخودآگاه تاریخی‌ای که وی سهواً در کارش به کار می‌گیرد [را نیز دربرگیرد]. منظور من از ناخودآگاه تاریخی یا به عبارت دقیق‌تر، آکادمیک (یا به اصطلاح، ماوراء طبیعت آکادمیک)، مجموعه‌ای از ساختارهای شناختی‌ای است که می‌تواند به تجارب تحصیلی مشخص نسبت داده شود که بنابراین، تا حد زیادی، برای همه‌ی محصولات یک نظام آموزشی (ملی)، یا در شکلی مشخص‌تر، برای تمام اعضای یک رشته در یک زمان مشخص، مشترک است. این

امر توضیح می‌دهد که چرا در فراسوی تفاوت‌های مرتبط با رشته‌ها، و عداوت‌های ناشی از رقابت بینشان، محصولات یک نظام آموزشی ملی، مجموعه‌ای از علایق مشترک را نشان می‌دهد که گاهی حمل بر به‌اصطلاح کاراکتر ملی می‌کنند که به معنای آن است که آن‌ها می‌توانند یکدیگر را با کوچکترین اشاره‌ای بفهمند و برای آن‌ها بسیاری از امور حیاتی بدون کوچکترین سخنی به پیش می‌رود مثل آن چیزی که در زمانی مفروض، مهم و جالب است [بدون کوچکترین سخنی در این مورد که] آیا ارزش بحث دارد یا ندارد [به پیش می‌رود]. (یک “ موضوع زیبا” یا به عکس، ایده‌ی “معمولی” یا مضمون “بی‌اهمیت”).

تلقی از پروژهی کاوش در این ناخودآگاه آکادمیک (یا ماوراء طبیعت آکادمیک)، به عبارتی چیزی جز دشمنی کردن انسان‌شناسی با خودش و اتخاذ چشمگیرترین کشفیات نظری و روش‌شناختی انسان‌شناسی در تحلیل بازاندیشانه‌ی انسان‌شناسان از خودشان نیست. من همواره افسوس خورده‌ام که مسببان اصلی پیشرفت‌های بسیار فوق‌العاده‌ی انسان‌شناسی شناختی - به تحلیل « فرم‌های ابتدایی طبقه‌بندی» دورکیم و موس (۱۹۰۳) یا پایان نحوه‌ی عمل «ذهن وحشی» لوی - استراوس (۱۹۶۶) می‌اندیشم - بینش‌های علمی‌شان در مورد جوامع از لحاظ فضایی و زمانی دور، هرگز برای جهان خودشان مورد استفاده قرار نگرفتند (به رغم استثنای نسبی *تطور اندیشه آموزشی دورکیم* (۱۹۷۷)، و اشاراتی که در برنامه‌ی پراکنده‌ی موريس هالبواکس وجود

دارد). از آنجایی که نام دورکیم و موس را آوردم، فرصت یادآوری این نکته را دارم که این دو به گونه‌ی واضحی قصد پیاده کردن طرح معرفتی کانتی را داشتند، چیزی که من آن را در حین صحبت از «ماوراء طبیعت آکادمیک» به میان می‌آورم. این یادآوری برای من ضروری‌تر از همه به نظر می‌رسد، زمانی که در میان موانع بسیار فهم، بین انسان‌شناسان و جامعه‌شناسان «قاره‌ای» و همکاران انگلیسی زبان آن‌ها، یکی از دلهره‌آورترین موانع به نظر من، درست در همین نکته، شکاف عمیق بین «برنامه‌های» پژوهشی است که هر طرف به سبب غوطه‌ور شدن در سنت‌های فلسفی و آکادمیک شدیداً متفاوت، و ماوراء طبیعت آکادمیکی که هر کدام نادانسته به نکاح آن درآمده‌اند، به وجود آمده است.

برنامه‌ای مثل *انسان‌شناسی شناختی بازاندیشانه* است که من می‌کوشم آن را به پیش ببرم، وقتی به دنبال، برای مثال، عینی‌کردن «طبقه‌بندی‌های فهم استادانه» (در فرم معاصر فرانسوی آن) هستم، مبتنی بر مجموعه‌ای از نوشته‌هایی که توسط مدرس فرانسوی یک مدرسه‌ی برگزیده نوشته شده و نمرات و ارزیابی‌های به دست آمده در طول تدریس در سال تحصیلی را برای مجموعه‌ی کاملی از خصوصیات سنی، جنسی و شغل والدین شاگردانش، ثبت و ضبط کرده است (بورديو و دو سن مارتین، ۱۹۷۵). به کمک تکنیکی که از نشانه‌شناسی گرافیکی اقتباس شده است، من شمای طبقه‌بندی

ناخودآگاه، يا اصول بينش و تقسيم‌بندي‌اي که مدرسان فرانسوي (اما بدون شک، مدرسان بریتانیایی و مدرسان ساير کشورهاي پيشرفته) نه از روی قصد، اما در عمل تقسيم‌بندي و ارزش‌گذاري‌شان به کار مي‌گيرند، روندی که به‌طور مشابه، زمانی که گیاهان يا بیماری‌ها را طبقه‌بندي مي‌کنند، در میان «بومیان» آفریقا يا جزاير اقیانوس آرام نیز هست. این نظر، بر فرضیه‌اي استوار است که طبق آن، شمای طبقه‌بندي، شبیه فرم‌هاي طبقه‌بندي ساختارهاي شناختی‌اي که (همان‌گونه که دورکیم، موس و لوی - استراوس نشان داده‌اند) اندیشه «ابتدایی» يا «وحشی» را سازماندهی مي‌کند، هستند، و در همان وضعیت ناخودآگاهی قرار دارند که در اندیشه‌ي دانشمند هستند، به‌گونه‌اي که، انسان‌شناسان و جامعه‌شناسان، خودشان، بدون اعمال تیزبینی ویژه‌اي، آن را در بسیاری از قضاوت‌هاي روزمره‌ي خود پياده مي‌کنند - به‌خصوص در موضوعات زیبایی‌شناسانه، جایی که همان‌گونه که ويتگنشتاین اشاره کرده بود، قضاوت‌ها، معمولا به صفت‌ها تقلیل مي‌يابند، يا در موضوعات آداب غذاخوردن، و حتی در مورد کار همکاران يا خود همکارانشان. (من در این جا، به‌خصوص، به متضادهایی نظیر «درخشان»^{۲۸} در برابر «زمخت»^{۲۹}، سطحی در برابر عمیق، سنگین در برابر سبک و مانند آن مي‌اندیشم.) محتمل است که شما متوسل

^{۲۸} - brilliant^{۲۹} - rigorous

به دوگانگی‌های طبقه‌بندی‌کننده‌ی مشابه شوید تا نفیاً یا اثباتاً، آن‌چه را من در این لحظه با شما در میان گذاشتم، درک و احساس کنید. این امر واضح‌تر خواهد شد، یا حداقل امیدوارم که چنین شود که، عینی‌کردن سوژه‌ی عینی‌کردن، نه یک سرگرمی نارساییستی صرف و نه به دلیل قسمی مسأله‌ی اعتبار معرفت‌شناسانه‌ی تماماً غیر ضروری وجود دارد، بلکه موجب پدید آمدن اثرات علمی واقعی می‌شود. این امر فقط به سبب توانایی کشف تمامی «صور تحریف‌شده»ی مرتبط با جایگاه اشغال‌شده در میدان علمی نیست، چیزهایی مثل گسست‌های نظری کاذبی که کم‌وبیش به سادگی قابل تشخیص است و در آن برخی از انسان‌شناسان جوانی که علاقمندند نامی برای خود دست‌وپا کنند، متناوباً تسلیم آن می‌شوند (به‌ویژه زمانی که می‌خواهند آخرین نسل آن چیزی را که دوست من ای. پی. تامپسون^{۳۰} آن را به‌گونه‌ای نیش‌دار، آنفلانزای فرانسوی می‌نامید، بگیرند)؛ یا شکلی از فسیل‌سازی تحقیق و حتی اندیشه‌ای که می‌تواند در پی حصارکشی یک سنت علمی پدید آید که منطق بازتولید آکادمیک به آن تداوم می‌بخشد. به‌طور زیاده‌تری، به ما این اجازه را نیز می‌دهد که همه‌ی آن «حرکت‌های اول» تفکر را مورد تیزبینی نقادانه‌ی مداوم قرار دهیم (همان‌گونه که روایون انجام می‌دادند)، که طی آن نااندیشیده‌هایی که با یک دوره، یک جامعه یا یک وضعیت مفروض برای میدان (ملی) انسان‌شناسی

^{۳۰} - Edward Palmer Thompson

مرتبط هستند، خودشان را قاچاقی وارد عمل تفکر می‌کنند، و در برابر هشدارهای مخالف قوم‌مداری، شدیداً مصون هستند. من به طور خاص، به چیزی می‌اندیشم که می‌توان آن را «خطای لوی - برول» نامید که دربرگیرنده‌ی ایجاد فاصله‌ای غیرقابل عبور بین انسان‌شناس و ابژه‌ی وی و بین فکر انسان‌شناس و «فکر بدوی» می‌شود، از آن رو که انسان‌شناس، فاصله‌ی ضروری از فکر و عمل بومی خودش را از طریق عینی کردن آن‌ها به دست نمی‌آورد.

انسان‌شناسی که خودش را نمی‌شناسد، دانش کافی از تجربه‌ی اساسی‌اش از جهان ندارد، بدوی را کمی دور قرار می‌دهد، زیرا فکر بدوی و پیشامنتقی را در خودش تشخیص نمی‌دهد. در بینشی مدرسی، و بنابراین عقل‌گرایانه، از کردار خودش محصور شده است و نمی‌تواند منطق عام عمل را در شیوه‌های اندیشه و کنش (مثل شیوه‌ی جادویی) که او آن‌ها را پیشامنتقی یا بدوی قلمداد می‌کند، تشخیص دهد. علاوه بر همه‌ی نمونه‌های فهم نادرست از منطق عمل‌ها که من در طرح نظریه‌ای در باب عمل (۱۹۷۷) آن‌ها را تحلیل کردم، می‌توانم در این‌جا لودویگ ویتگنشتاین را فرا بخوانم، که در «ملاحظات درباره‌ی شاخه‌ی زرین» اظهار می‌کند که از آن رو که فریزر خودش را نمی‌شناسد، قادر نیست بر چیزی که در مقابل رفتارهایی که وی (مثل همه‌ی ما) در شرایط مشابه به خود روا می‌دارد، به اصطلاح رفتارهای «بدوی» خوانده می‌شوند، وقوف یابد:

زمانی که من در مورد چیزی خشمگین هستم، گاهی با عصا به زمین یا درخت ضربه می‌زنم. اما یقیناً باور ندارم که زمین مقصر است یا که ضربه زدن من می‌تواند به چیزی کمک کند. «من عصبانیتم را تخلیه می‌کنم». همه‌ی مناسک این گونه هستند. چنین کنش‌هایی ممکن است کنش‌های غریزی خوانده شوند و یک تبیین تاریخی می‌گوید که این که من یا اسلاف من، سابقاً معتقد بودند که ضربه زدن به زمین، اثری دارد، مشت‌زنی با حریف خیالی است، زیرا پیش‌فرضی زائد است که هیچ‌چیز را تبیین نمی‌کند. شباهت این کنش به تنبیه کردن مهم است، اما چیزی بیشتر از این شباهت را نمی‌توان مدعی شد.

زمانی، چنین پدیده‌ای مرتبط با غریزه‌ای دانسته می‌شد که من خودم آن را دارا بودم، این امر دقیقاً تبیینی خواستنی است، به این معنا که تبیینی است که این دشواری خاص را برطرف می‌کند و پژوهش بیشتر در مورد تاریخ غریزه‌ی من در مسیر دیگری حرکت می‌کند.

ویتگنشتاین در این ارجاع به تجارب شخصی‌اش - که می‌پندارد باید با خوانندگان به اشتراک گذاشته شود - کماکان به حقیقت نزدیک‌تر است، زمانی که این بار، به‌طور ضمنی، از برخی از رفتارهای به‌اصطلاح بدوی نام می‌برد که مثل خود ما در شرایط مشابه، ممکن است هیچ هدفی و رای اهداف آن‌ها یا «رضایت‌مندی» کسب شده از انجام آن‌ها نداشته باشد:

آدمک کسی را سوزاندن. بوسیدن تصویر معشوق. که بدیهی است بر مبنای این باور قرار ندارد که این کار اثرات خاصی بر ابژه‌ای که

تصویر آن را بازنمایی می‌کند، خواهد داشت. این کار به قصد رضایت خاطر انجام می‌شود و به آن نائل می‌شود. یا به بیان دقیق‌تر، قصد هیچ چیزی را ندارد؛ ما صرفاً به این صورت رفتار می‌کنیم و سپس احساس رضایت می‌کنیم (ویتگنشتاین، ۱۹۹۳: ۱۲۳).

کافی است هر کس صرفاً یک بار چنین کنش‌های به لحاظ روان‌شناختی ضروری و تماماً از سر استیصال را بر سر قبر یک معشوق انجام داده باشد تا متوجه شود که حق با ویتگنشتاین است که عیناً همان تردید در مورد کارکرد و حتی معنا و هدف کنش‌های مناسکی و مذهبی آشکار را بی‌اعتبار بداند. هم‌چنین حق دارد که بگوید «فریزر» وحشی” تر از اکثر وحشی‌های [مورد مطالعه] اش است» زیرا، واجد «دانش درونی» از تجارب روحی خودش نیست، فریزر متوجه نیست که چیزی در مورد تجارب روحی‌ای که وی لجوجانه درصدد فهم آن‌هاست، نمی‌داند، و در آخر، از میان یک هزار نقل‌قول، من این ملاحظه‌ی ویتگنشتاین را در مورد رسم «اصلاح بدن اشخاصی که جادو را می‌پذیرند» نقل می‌کنم:

بدون شک، هر قدر که نقص عضوی بتواند ما را در نظر خودمان بی‌ارزش یا مضحک کند، می‌تواند ما را تماماً از اراده برای دفاع از خود محروم کند. گاهی اوقات، چقدر ما - یا حداقل بسیاری از مردم - از حقارت فیزیکی یا زیبایی‌شناختی خود خجالت زده می‌شویم (ویتگنشتاین، ۱۹۹۳: ۱۵۵).

این ارجاع ظریف به منِ منحصر‌بفرد و شخصی تحلیل‌گر، کاملاً با برخی اعتراضات نارسسیستی پیامبران بازاندیشی پست‌مدرن متفاوت است، و این قابلیت را دارد که حصار تنگ تبیین‌های نادرستی را بشکند که انسان‌شناسانی پیش‌افکنده‌اند که نه تنها خودشان را [آگاهانه] نادیده می‌گیرند، بلکه تجارب بیگانه را با ترغیب ما به دریافتن آنچه راجع به آن‌ها هم‌زمان شناخته‌شده و پوشیده است، آشنا جلوه می‌دهند.

به دنبال این امر، زمانی که نقد قوم‌مداری (یا ناهم‌زمانی تاریخی^{۳۱}) در نخستین سطح، برای هشدار درباره‌ی خطر فرافکنی کنترل‌نشده‌ی سوژه‌ی آگاه به ابژه‌ی آگاهی و دفع این خطر، مشروع تلقی می‌شود، می‌تواند در سطحی دیگر، انسان‌شناس را (همان‌گونه که جامعه‌شناس یا مورخ را) از استفاده‌ی عقلانی از تجربه‌ی بومی - اما پیش‌تر عینی‌شده‌ی - خود برای درک و تحلیل تجارب دیگر مردمان بازدارد. به نظر من، هیچ چیز نادرست‌تر از این قاعده‌ی کلی نیست - که معمولاً در علوم اجتماعی به صورت عام پذیرفته می‌شود - که طبق آن، پژوهشگر نباید هیچ‌چیزی از خودش را وارد تحقیق کند (بورديو، ۱۹۹۶). برخلاف این نظر، محقق باید به صورت پیوسته به تجربه‌ی خودش ارجاع بدهد، اما نه آن‌گونه که موارد آن حتی در میان بهترین محققان نیز اغلب وجود دارد، با شرمندگی و به‌شیوه‌ای کنترل‌نشده یا

^{۳۱} - anachronism

ناآگاهانه. چه در صدد فهم زنی از کابیلی‌ها باشم، چه کشاورزی از بی‌آرن، چه یک کارگر ترک مهاجر و چه یک کارمند دفتری آلمانی، چه یک معلم مدرسه و چه یک تاجر، چه نویسنده‌ای مثل فلوربر، یا نقاشی مثل مانه، چه فیلسوفی هم‌چون هایدگر؛ دشواترین چیز، به‌گونه‌ای متناقض‌نما، این است که هرگز نباید فراموش کرد که این‌ها همگی انسان‌هایی هستند مانند خود من، حداقل تا آن‌جایی که در مقام یک مشاهده‌گر با کنش خودشان مواجه نمی‌شوند [مثل وقتی که انسان‌ها] یک منسک کشاورزی ادا می‌کنند، دسته‌ی تشییع جنازه را همراهی می‌کنند، بر سر یک قرارداد مذاکره می‌کنند، در مهمانی تولد حاضر می‌شوند - و می‌توان با قاطعیت گفت که نمی‌دانند که در حال انجام چه کاری هستند (حداقل به این معنا که من در مقام مشاهده‌گر و تحلیل‌گر، می‌کوشم آن را بدانم). آنان حقیقت علمی عمل‌شان را در ذهن ندارند، [یعنی همان] چیزی که من تلاش می‌کنم از مشاهده‌ی عمل‌شان استخراج کنم. علاوه بر این، آن‌ها معمولاً از خودشان سؤالاتی را که اگر من به عنوان یک انسان‌شناس روی آن‌ها کار می‌کردم، از خودم می‌پرسیدم نمی‌پرسند: که چرا یک چنین مراسمی؟ چرا شمع؟ چرا کیک؟ چرا هدیه؟ چرا این دعوت‌ها و این مهمانان، و نه دیگران؟ و سؤالاتی از این دست.

بنابراین، دشوارترین کار نه فهمیدن آن‌ها (که خود کار آسانی نیست)، بلکه اجتناب از فراموش کردن چیزی است که به خوبی می‌دانیم، اما

صرفاً به شیوه‌ی عملی^{۳۲}، یعنی این که آن‌ها به هیچ وجه مانند من محقق برنامه‌ای برای درک و تبیین ندارند؛ و در نتیجه، مهم این است که پروبلماتیکی را که من در مورد آن‌ها طرح کرده‌ام و نظریه‌ای را که را ساخته و پرداخته کرده‌ام تا به آن جواب بدهم، همان‌گونه که هست، در ذهن آن‌ها فرو نکنم. بنابراین، درست همان‌گونه که انسان‌شناس فریزری، فاصله‌ای پرنشده‌ی بین تجربه‌اش و تجربه‌ی ابژه‌اش ایجاد می‌کند، زیرا نمی‌داند که چگونه حقیقت تجربه‌ی معمولی را که از اعمال معمول و غیرمعمول خود دارد با قدری فاصله گرفتن از خودش تصاحب کند، جامعه‌شناس و اقتصاددانی که از تسلط بر تجربه‌ی پیشاتأملی^{۳۳} خود از جهان عاجز است، تفکر عالمانه‌اش را (چنان که اسطوره‌ی *انسان/اقتصادی*^{۳۴} و «نظریه‌ی کنش عقلانی» نشان می‌دهند) به رفتارهای عاملان معمولی تزریق می‌کند، زیرا نمی‌داند که چگونه از پیش فرض‌های نااندیشیده‌ی اندیشه‌ی اندیشیده‌اش بگسلد، یا به دیگر سخن، از سوگیری مدرسی ذاتی خود رها شود (بورديو، ۱۹۹۰ و ۲۰۰۰).

با به خاطر سپردن دقیق خاص‌بودگی تقلیل‌ناپذیر منطق عمل، باید از محروم ساختن خودمان از آن منبع علمی کاملاً یکتا، یعنی تجربه‌ی اجتماعی‌ای که پیش‌تر مورد نقد جامعه‌شناختی قرار گرفته است،

^{۳۲} - practical

^{۳۳} - pre-reflexive

^{۳۴} *homo economicus*

احتراز کنیم. من در همان ابتدای کارم، یعنی در زمان کار میدانی‌ام میان کابیلی‌ها، دریافتم که به‌طور مداوم در حال کمک گرفتن از تجربه‌ی کودکی‌ام در جامعه‌ی بی‌آرن هستم، هم برای درک عملی که در حال مشاهده‌ی آن بودم و هم برای دفاع از خودم در برابر تفسیرهایی که خود به خود صورت‌بندی می‌کردم یا اطلاع‌رسان‌هایم در اختیارم قرار می‌دادند (بورديو، ۲۰۰۲). چنان‌که برای مثال، با اطلاع‌رسانی روبرو شدم که وقتی درباره تقسیمات گروهش از وی پرسیدم، اصطلاحات متنوعی را برای نامیدن واحدهای کم‌ویش گسترده برشمرد، نمی‌دانستم که آیا یکی از این «واحدهای اجتماعی» - *thakharrubth* ، *adhrum* ، و غیره - که او نام برد، «واقعیت» بیشتری داشت یا واحدی به نام *lou besiat* ، مجموعه‌ی همسایگان، که بی‌آرنی‌ها گاهی اوقات به آن متوسل می‌شدند، و برخی از مردم‌شناسان فرانسوی به آن شأن به‌رسمیت شناخته‌شده‌ی علمی اعطا کرده بودند. من این شهود را داشتم، که [البته] در تحقیقات بعدی‌ام به کرات تأیید شد، که *besiat* چیزی جز موجودیتی اتفاقی نیست، به‌عبارتی، گروه‌بندی‌ای «مجازی» که «مفید»، موجود و تحت شرایط معین و معلومی فعال می‌شد، مثلاً برای مشخص کردن شرکت‌کنندگان و مرتبه‌ی هر یک در عمل فوق‌العاده‌ی انتقال جنازه طی مراسم خاکسپاری .

این فقط یکی از موارد پرشماری است که من از دانش بومی‌ام برای دفاع از خودم در برابر «تئوری‌های فولکلوریک» اطلاع‌رسان‌هایم یا در برابر سنت انسان‌شناختی کمک گرفته‌ام. در واقع، برای پیش بردن انتقاد از آن ابزارهای نقد خودانگیخته‌ای که در دهه ۱۹۶۰ به کار می‌گرفتم، در همان زمانی که مشغول تحقیق روی کابیلی‌ها بودم، بر آن شدم تا مطالعه‌ای دست اول از جامعه‌ی بی‌آرن به دست بدهم، جامعه‌ای که به طور شهودی انتظار داشتم علی‌رغم تفاوت‌های مشهود، همانندی‌های زیادی با جامعه‌ی کشاورزی کابیلی از خود نشان دهد. در این مورد، مانند مطالعه‌ی من در مورد هیأت علمی دانشگاه پاریس که در *انسان‌دانشگاهی* ارائه شده است، ابژه‌ی واقعی، که تا اندازه‌ای در پس ابژه‌ی شناسایی شده و مرئی پنهان است، موضوع عینی‌سازی و حتی دقیق‌تر، معلول معرفت‌نگرش عینی‌کننده بود، به عبارت دیگر دگرگونی‌ای بود که تجربه‌ی جهان اجتماعی (در این مورد [یعنی *انسان‌دانشگاهی*])، جهانی که در آن همگان به‌طور شخصی به من نزدیک بودند تا آن‌جایی که من بدون نیاز به پرسش، تمام تاریخ فردی و جمعی آن‌ها را می‌دانستم) هرگاه کسی از «زیستن» ساده در آن دست می‌کشد، و در عوض، آن را به‌عنوان ابژه در اختیار می‌گیرد، از سر می‌گذرانند. این تمرین اندیشیده و روشمند در بازاندیشی، نقطه‌ی آغازی برای رفت و برگشتی بی‌پایان بین فاز بازاندیشانه‌ی عینی‌کردن تجربه‌ی اولیه و فاز فعال سرمایه‌گذاری این تجربه‌ی به این نحو

عینی شده و نقد شده در عمل عینی کردن هر چه دورتر [و مستقل تر] از آن تجربه بود. در این حرکت دو قسمتی بود که به تدریج سوژه‌ی علمی‌ای ساخته شد که هم‌زمان هم «چشم انسان‌شناسانه»‌ای بود که قابلیت فهمیدن روابط نامرئی را داشت و هم تبخر (عملی) خودبنیادی در کشف تدریجی اثرات گوناگون «سوگیری مدرسی» از بین چیزهای دیگر را، سوگیری‌ای که جان آستین^{۳۵} (۱۹۶۲: ۴-۳) به صورت گذرا به آن اشاره می‌کند.

متوجهم که ممکن است همه‌ی این‌ها به نظر شما هم بسیار انتزاعی بیاید و هم شاید تا حدی تکبرآمیز. (به نظر می‌رسد تجربه‌ی پیش‌رفتی که یک نفر طی یک عمر پژوهش به آن دست می‌یابد به صورت یک مسیر هموار برای تشریح همیشه تا حدی هذیان‌آمیز است. با این حال مجاب هستم که شناخت بهتر خود با شناخت بهتر جهان همراه است، و دانش علمی دست در دست دانش از خود و دانش از ناخودآگاه اجتماعی خود پیش می‌رود، و این که تجربه‌ی دست‌اول که در کار علمی و از خلال این کار دگرگون می‌شود کار علمی را دگرگون می‌کند و بالعکس). اما در واقع اشاره‌ی من به تجارب بسیار معمولی و انضمامی است، تجاربی که اکنون از میان آن‌ها چند مثال می‌زنم. روزی، زمانی که مشغول کار بر روی مطالعه‌ی تجرد مردان در بی‌آرن بودم، مطالعه‌ای که جرقه‌ی آن را گفتگویی با یکی از دوستان دوران

^{۳۵} -John Langshaw Austin

کودکی‌ام در مورد یک عکس دسته‌جمعی از کلاس که من نیز در آن حاضر بودم زده بود (بورديو، ۱۹۶۲) [آن هم] در زمانی که من می‌کوشیدم تا مدل فرمالی از مبادلات مربوط به ازدواج را طرح و ترسیم کنم (در اوج رونق ساختارگرایی لوی-استراوسی)، در حال گفتگو با فردی بودم که یکی از باوفاترین و تیزهوش‌ترین اطلاع‌رسان‌های من بود. از قضا این فرد مادرم بود. من [در آن لحظات] به مطالعه‌ام فکر نمی‌کردم، اما احتمالاً، هنگامی که مادرم به صورتی گذرا با اشاره به خانواده‌ای در روستایمان گفت: «اوه، می‌دانی، آن‌ها با فلان و بهمان [یک خانواده‌ی دیگر روستا] خیلی قوم و خویش شده‌اند حالا یک پلی‌تکنیکی^{۳۶} در خانواده هست»، به‌گونه‌ای مبهم دل‌مشغول این مطالعه بودم. این اشاره شروع تأملی بود که مرا به سمت بازانديشي در مورد ازدواج برد اما دیگر نه به‌لحاظ منطق قاعده (که نابسندگی آن را پیش‌تر در مورد کابیلی‌ها دریافته بودم)، بلکه ضد سنت ساختارگرایانه‌ی حاکم در آن زمان، به‌عنوان استراتژی‌هایی حول محوریت منفعتی خاص، مثل تلاش برای حفظ یا گسترش سرمایه‌ی اقتصادی از خلال متصل کردن مایملک خانواده‌هایی که به این ترتیب با هم متحد می‌شدند به یکدیگر، و پیوند دادن سرمایه‌ی اقتصادی و

^{۳۶} - یک پلی‌تکنیکی به فارغ‌التحصیلی از مدرسه‌ی پلی‌تکنیک، یکی از بهترین مدارس سرآمد فرانسوی گفته می‌شود که میدان اصلی استخدام برای رهبران شرکت‌های بزرگ و مدیران دولتی است (بنگرید به: بورديو، ۱۹۹۶). [مترجم انگلیسی]

سرمایه‌ی نمادین، از خلال عمق و کیفیت «خویشاوندی»^{۳۷} ای که به واسطه‌ی ازدواج به دست می‌آمد (بورديو، ۱۹۸۶).

اما این کلیت روش من برای درک وجود گروه‌ها - کلان‌ها، قبایل، مناطق، طبقات یا اقوام - بود که به تدریج در این فرآیند دگرگون شد (بنگرید به: بورديو، ۱۹۸۵): به‌جای موجودات «واقعی»، که در واقعیت و در توصیف مردم‌نگارانه متمایز می‌شوند، یا رسته‌های تبارشناسانه که مطابق با معیارهای دقیقاً تبارشناسانه به‌عنوان چیزهایی که اسناد و مدارک نشان می‌دهند^{۳۸} مشخص می‌گردند، برای من [این گروه‌ها] در قامت برساخته‌هایی اجتماعی و دست‌ساخته‌هایی کم‌وبیش مصنوعی ظاهر شدند، که به‌وسیله‌ی مبادلات پایدار و با کار مادی و نمادین تمام‌وکمال «گروه‌سازی»، که اغلب به زنان محول می‌شود، حفظ می‌شوند. (در این جا مثالی از حرکت رفت و برگشتی که لحظاتی قبل به آن اشاره کردم وجود دارد: به کار یک انسان‌شناس آمریکایی، میکائلا دی‌لئوناردو^{۳۹} (۱۹۸۷) می‌اندیشم، که نشان داد زنان این روزها در ایالات متحده، استفاده‌کنندگان مهم تلفن هستند - چیزی که برای آن‌ها آوازه‌ی پرحرفی‌شان را به همراه داشته است - زیرا حفظ روابط خویشاوندی، نه تنها برای خانواده‌ی خودشان، بلکه برای خانواده‌ی شوهرشان نیز به آن‌ها محول شده است.) و می‌توانستم شباهتی را

^{۳۷} connections

^{۳۸} - on paper

^{۳۹} - micaela di leonardo

نشان دهم که چگونه تحلیل من از خانه‌ی بی‌آرن در مقام دارایی و خانوار، و تمام استراتژی‌هایی که به موجب آن‌ها، خودش را فراتر و در برابر «خانه‌ها»ی رقیب تعریف می‌کند، مرا قادر می‌کرد تا به طریقی که فکر می‌کنم نوآورانه است چیزی را که بعدها «خانه‌ی پادشاه» نامیده شد بفهمم، و دریابم که چگونه پیش از ابداع تدریجی منطق خاصی که *raison d'Etat* یا منطق دولت بوروکراتیک عقلانی خوانده شد، «خانه‌ها»ی سلطنتی می‌توانستند با توسل به بازتولید استراتژی‌هایی که هم در مبنا و هم در اجرا کاملاً با استراتژی‌هایی که «خانه‌ها»ی بی‌آرن و «رؤسای خانوار» در این خانه‌ها اجرا می‌کردند مشابه بود، مایملک خود را حفظ کنند یا آن را افزایش دهند (بورديو، ۱۹۹۷).

از نیک‌نامی^{۴۰} صحبت کردم و اگر وقت بیشتری داشتم، می‌کوشیدم تا در حضور شما از زحمات دنباله‌دار مشاهده‌ی تجربی، تحلیل و تفکر نظری‌ای یاد کنم که باعث شد من از تصور پیش‌پا افتاده‌ی نیک‌نامی، که موضوع بررسی من در جستارهای اولیه‌ی انسان‌شناسانه‌ام بود و به کسانی که در ورود من به حرفه، مرا همراهی و حمایت کردند، یعنی جولیان پیت - ریورز^{۴۱}، خولیو کارو باروجا^{۴۲} و جان جی. پریستیانی^{۴۳} -

honor-^{۴۰}

^{۴۱} - Julian Pitt - Rivers

^{۴۲} - Julio Caro Baroja

^{۴۳} - John G. Peristiany

ارائه کردم، به مفهوم سرمایه‌ی نمادین برسم، که به شدت مفید است و حتی در نظر من برای تحلیل سرشت‌نماترین پدیده‌های اقتصاد کالاهای نمادین حیاتی است، [یعنی برای تحلیل پدیده‌هایی] که خودشان را در در اقتصاد مدرن نیز جاودانه ساخته‌اند. صرفاً به عنوان یک نمونه، مثال سیاست ویژه‌ی سرمایه‌گذاری نمادین^{۴۴} که توسط شرکت‌ها و بنیادهای بزرگ و اشکال اسپانسرینگ مرتبط با آن‌ها اعمال می‌شود [را در نظر بیاورید]. اما می‌خواهم خیلی سریع نمونه‌ای دیگر از رفت و برگشت فوق‌العاده مفید را به شما بگویم: پی‌بردن به ساختار اسطوره‌شناسانه‌ی به‌سوی فانوس دریایی ویرجینیا ولف^{۴۴} (۱۹۲۹)، که اگر آشنایی با بینش کابیلی‌ها (و عام‌تر، مدیترانه‌ای‌ها) از تقسیم کار جنسیتی چشمانم را تیز نکرده بود، به آن توجه نمی‌کردم. با بهره‌گیری از تحلیل فوق‌العاده ظریفی که ویرجینیا ولف در این رمان از این‌که چگونه جنس مذکر^{۴۵} مسلط تحت سیطره‌ی سلطه‌ی خودش قرار می‌گیرد، به دست داده است، من توانستم متقابلاً، محدودیت‌های روشن‌بینی یک انسان‌شناس را که به تمامی موفق نشده بود انسان‌شناسی را با خودش^{۴۶} دشمن کند دریابم. به‌طور خاص، از یادآوری به حد اعلا ظالمانه و در عین حال ظریف ولف از لیبیدوی

^{۴۴} - Virginia Woolf
- masculine

^{۴۶} مرجع ضمیر متمصل «ش» رشته‌ی انسان‌شناسی است نه شخص انسان‌شناس. م.

دانشگاهی^{۴۷} بهره بردم. *لیبیدوی* دانشگاهی یکی از فرم‌های خاصی که است که پویایی‌های مردانگی به خود می‌گیرند، پویایی‌هایی که می‌توانست و می‌بایست در نسخه‌ای کم‌تر عینی‌گرا و خونسرد از *انسان* دانشگاهی متجسد شود، نسخه‌ای که به ابژه و سوژه‌ی عینی‌سازی نزدیک‌تر است.

به‌عنوان آخرین مثال از استفاده‌ی کنترل‌شده از انسان‌شناسی - که باید تا الان روشن شده باشد که از بنیان، با استفاده‌ی حساب‌نشده‌ای^{۴۸} که این روزها برخی از انسان‌شناسان به خصوص در فرانسه، در طلب موقعیت‌های اگزوتیک، از قیاس قوم‌شناختی^{۴۹} می‌کنند در تضاد است: در شروع از بازتعریف «مناسک گذر» به‌عنوان *مناسک نهاد*، من قادر بودم که یکی از کارکردهای «مدارس سرآمد» فرانسوی را که کاملاً پنهان مانده بود تشخیص دهم و تشریح کنم (به‌خصوص توسط کارکرد تعلیم‌دهی و گزینش)، یعنی این که آن‌ها، کسانی را که به آن‌ها سپرده شده‌اند تقدس می‌بخشند^{۵۰}، و با نهادی کردن آن‌ها به‌عنوان [گروهی] ممتاز و جداشده از انسانیت معمولی توسط مرزی غیرقابل عبور، به آن‌ها *ذات ممتاز*^{۵۱} عطا می‌کنند (بوردیو، ۱۹۹۲ و ۱۹۹۶). از این گسترده‌تر، من توانستم به شکلی بی‌واسطه‌تر، و به گمان خودم ژرف‌تر،

^{۴۷} - *libido academica*

^{۴۸} - wild

^{۴۹} ethnological analogy

- consecrate

^{۵۱} - superior essence

مجموعه‌ی کاملی از مناسک سنت آکادمیک را درک کنم که کارکرد و نتیجه‌ی دادن جواز رسمی از سوی جمع هیئت حاکم به نوآموزان را دارند، اعطای جوازی که این جمع [حاکم] در عین حال هم مجری و هم متقاضی آن است - «جشن فارغ‌التحصیلی» و مراسم‌های دانش‌آموختگی دانشگاه‌های بریتانیایی و آمریکایی را به یاد بیاورید، که به‌صورت رسمی، پایان یک تشریف‌مقدماتی را مشخص می‌کنند و با عملی رسمی، استحاله‌ی آرامی را که همراه با چشم‌داشت [نوعی] تقدس و از خلال چنین چشم‌داشتی عملی شده است به تصویب می‌رسانند؛ یا سخنرانی افتتاحیه، یا حتی، اگر به من اجازه بدهید که بگویم، مناسک گردهم‌آیی در کالج نامرئی انسان‌شناسان به‌مقام قدیسی رسیده، مانند [منسکی] که من اکنون در مقابل شما و همراه شما در حال اجرای آن هستم.

می‌خواهم با بحث درباره‌ی یک نتیجه‌ی دیگر بازانديشی سخنانم را به پایان برسانم، نتیجه‌ای شخصی‌تر اما به‌نظر من پراهمیت‌تر برای پیشرفت تحقیق علمی، نتیجه‌ای که خوب که فکرش را می‌کنم - گویی برخلاف خودم و علی‌رغم اصول تصور اولیه‌ی من نسبت به جهان - دارای مایه‌ای از جستجوی آغازگرانه است. بر کسی پوشیده نیست که دست و پای هر کدام از ما به خاطر گذشته‌ای، گذشته‌ای متعلق به هر کس، و گذشته‌ای اجتماعی، بسته شده است، خواه «طبقه‌ی کارگر» باشد یا «بورژوازی»، مردانه باشد یا زنانه، و همیشه گرفتار در

گذشته‌ای است که روان‌کاوی آن را کاوش می‌کند. وقتی کسی درگیر علم اجتماعی می‌شود، این مسئله به شکل خاصی گران‌بار و مزاحمت‌آفرین می‌شود. در تقابل با عقیده‌ی روش‌شناختی راست‌کیشانه‌ای که زیر مرجعیت ماکس وبر و اصل «بی‌طرفی ارزشی»^{۵۲} (*Wertfreiheit*) او پناه گرفته‌است، گفته‌ام که من باور دارم که محقق می‌تواند و باید تجربه‌اش را، یعنی همین گذشته را، در تمام کنش‌های تحقیقی‌اش بسیج کند، اما تنها به شرطی محق است که این کار را انجام دهد که تمام این رجعت‌های گذشته را تسلیم بررسی علمی همه‌جانبه نماید، به این دلیل که آنچه باید مورد واریسی قرار گیرد نه فقط این گذشته‌ی بازفعال شده، که کلیت نسبت فرد با این گذشته نیز هست، [نسبتی که] که وقتی بیرون از کنترل آگاهی عمل کنند، ممکن است منبع تحریف سیستماتیک یادآوری و در نتیجه خاطرات فراخوانده شده بشوند. فقط یک تحلیل اجتماعی^{۵۳} اصیل از این نسبت، تحلیلی که پیش خودش^{۵۴} عمیقاً مبهم خواهد بود، می‌تواند ما را قادر سازد که به نوعی سازش بین محقق با خودش و ویژگی‌های اجتماعی‌اش دست پیدا کنیم، سازشی که محصول نوعی یادآوری رهایی‌بخش است (بورديو، ۲۰۰۱).

^{۵۲} - axiological neutrality

-socio-analysis

^{۵۴} خود تحلیل، نه خود محقق. م.

می‌دانم که یک بار دیگر، به خطر هم‌زمان انتزاعی و متکبر به‌نظر رسیدن تن می‌دهم. با این حال [صرفاً] آزمایش ساده‌ای را در ذهن دارم که هر محقق، به‌نظر من، می‌تواند آن را با بهره‌ی زیاد علمی و شخصی برای خودش انجام بدهد. ابزار بازنمایشی که من با انجام هم‌زمان تحقیق مردم‌نگارانه در میان کابیلی‌ها و در بی‌آرن، یعنی در یک کولونی دورافتاده و در روستای خودم، مورد استفاده قرار دادم، این تأثیر را داشت که مرا وادار کند که در مقام یک انسان‌شناس به بیان دیگر، با احترام علمی و اخلاقی تفکیک‌نشده‌ی نسبت به همه‌ی موضوعات مطالعه - اجتماع خاستگاه خودم را مطالعه کنم، [اجتماعی] هم به لحاظ مردمی و هم به عنوان یک استان «عقب‌مانده»، حتی به بیان برخی باستانی^{۵۵}، که من به حقیر شمردن و انکار کردن آن، و حتی بدتر، سرکوب آن در مرحله‌ی ادغام مضطربانه (و حتی مشتاقانه و ذوق‌زده) در مرکز فرهنگی^{۵۶}، هدایت (یا وادار) شده بودم. بدون شک این امر به خاطر این بود که من خودم را در جایگاه پروراندن یک نظرگاه حرفه‌ای، هم برای فهمیدن و هم برای عینی کردن، در مواجهه با جهان خاستگاهم یافتم که قادر بودم بدون گرفتار شدن در دام نوعی رواداری پوپولیستی نسبت به یک «مردم» تخیلی، دامی که معمولاً روشنفکران اسیر آن می‌شوند، خودم را از دشواری رابطه‌ی دوسویه‌ای

^{۵۵} - archaic

^{۵۶} - cultural centre

که در آن آشنایی و بیگانگی، همدلی و وحشت، و حتی انزجار، در هم تنیده بود، جدا کنم. و این تغییر کامل شخص، که از تمامی ملزومات دشوارترین رساله‌های روش‌شناختی [نیز] بسیار فراتر می‌رود، در بنیان تغییر تئوریکی قرار داشت که مرا قادر ساخت تا دوباره رابطه‌ی عملی با جهان را، بسیار کامل‌تر از تحلیل‌های هم‌چنان بیش از حد انتزاعی^{۵۷} پدیدارشناسی، مال خود بکنم. این تغییر اساسی، یک‌شبه و از خلال اشراقی ناگهانی حاصل نشد، و [با این‌که] بسیاری از مراجعات من به کار میدانی‌ام در بی‌آرن-من مطالعه‌ام در خصوص تجرد مردان را سه بار از اول انجام دادم- هم به دلایل تکنیکی و هم به دلایل نظری ضروری بودند؛ اما علاوه بر آن دلیل [این بازگشت‌ها] این بود که زحمت تحلیل^{۵۸}، هر بار با زحمت بطئی و دشوار تحلیل خویشتن همراه بود (بورديو، ۲۰۰۲).

بنابراین دلیل این‌که من همواره کوشیده‌ام انسان‌شناسی و جامعه‌شناسی را آشتی دهم این است که عمیقاً متقاعد شده‌ام که این تقسیم به لحاظ علمی مخرب باید سرنگون و ناپدید شود؛ هم‌چنین، همان‌گونه که خواهید دید، به این دلیل که این [آشتی] راهی بود برای دفع شقاقی دردناک که بین دو بخش از من، شقاقی که هرگز نتوانستم به کلی بر آن فائق آیم، و [برای غلبه بر] تناقضات یا تنش‌هایی که این شقاق به

^{۵۷} still-too-distant^{۵۸} labour of analysis

کار علمی و شاید به کل زندگی من وارد می‌کرد. قبلاً بر این باور بودم که یک «کودتا»ی استراتژیک باعث موفقیت اجتماعی (یا محفلی)^{۵۹} انسان‌شناسی ساختاری (۱۹۶۸) لوی-استروس شده است، به این خاطر که این [اثر] واژه‌ی فرانسوی «مردم‌شناسی»^{۶۰} را، که احتمالاً بیش از حد تنگ‌دامنه قلمداد شده بود، با واژه‌ی «انسان‌شناسی»^{۶۱} تعویض کرد، که برای یک خواننده‌ی تحصیل‌کرده‌ی فرانسوی، هم یادآور ژرفای «Anthropologie» آلمانی بود و هم تازگی «anthropology» انگلیسی. اما با این حال، من نمی‌توانم جلوی خودم را از داشتن این آرزو بگیرم که تحقق وحدت علوم انسان^{۶۲} تحت لوای نوعی انسان‌شناسی^{۶۳} را ببینم، [انسان‌شناسی‌ای] که در همه‌ی زبان‌های دنیا نامی باشد برای آنچه از قوم‌شناسی و جامعه‌شناسی مراد می‌کنیم.

این مقاله ترجمه‌ای است از:

^{۵۹} salon

^{۶۰} -ethnologie

^{۶۱} - anthropologie

^{۶۲} sciences of man

^{۶۳} Anthropology

: “Participant Objectivation”, ۲۰۰۳ (Bourdieu, Pierre
journal of the Royal Anthropological Institute, ۹, pp.
 ۲۸۱-۲۹۴.

منابع مترجم:

- بوردیو، پیر (۱۳۸۶): علم علم و تأمل‌پذیری، ترجمه یحیی امامی، تهران: مرکز تحقیقات سیاست علمی کشور.
- فی، برایان (۱۳۸۹): فلسفه امروزی علوم اجتماعی: نگرش چندفرهنگی، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران: طرح نو.
- وبر، ماکس (۱۳۸۲): «عینیت» در علوم اجتماعی و سیاست اجتماعی» در: روش‌شناسی علوم اجتماعی، ترجمه حسن چاوشیان، تهران: نشر مرکز، صص: ۸۵-۱۷۱.

- Bourdieu, Pierre (۲۰۰۳): «Participant Objectivation» in: *Journal of the Royal Anthropological Institute*, ۹, pp. ۲۸۱-۲۹۴
- Novick, Peter (۱۹۹۸): *That Noble Dream: The “Objectivity Question” and the American Historical Profession*, Cambridge: Cambridge University Press.

منابع متن عینیت بخشی مشارکتی:

Austin, J.L. 1962. *Sense and sensibilia*. Oxford: University Press.

Bourdieu, P. 1962. Célibat et condition paysanne. *Études Rurales* 5, 32-136.

- 1977. *Outline of a theory of practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- [1985] 1986. From rules to strategies. *Cultural Anthropology* 1, 110-20.
- 1985 [1984]. Social space and the genesis of groups. *Theory and Society* 14, 723-44 [reprinted in *Language and symbolic power*, Cambridge, Polity Press, 1991].
- [1989] 1996. *The state nobility*. Cambridge: Polity Press.
- 1997. De la maison du roi à la raison d'État: un modèle de la genèse du champ bureaucratique. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* 188, 55-68.
- [1984] 1988. *Homo academicus*. Cambridge: Polity Press.
- 1990. The scholastic point of view. *Cultural Anthropology* 5, 380-91.
- 1992. Rites as acts of institution. In *Honor and grace in anthropology* (eds) J.G. Peristiany & J. Pitt-Rivers, 79-89. Cambridge: University Press.
- [1993] 1996. 'Understanding'. *Theory, Culture, and Society* 13, 13-37.
- [1998] 2000. *Pascalian meditations*. Cambridge: Polity Press.
- 2001. *Science de la science et réflexivité*. (Cours et travaux). Paris: Raisons d'agir Editions.
- 2002. *Le Bal des célibataires. Crise de la société paysanne en Béarn*. Paris: Seuil/Points.
- & M. de Saint Martin [1975] 1988. The categories of professorial understanding. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* [reprinted as Appendix to *Homo academicus*, Cambridge, Polity Press, 1988].
- Clifford, J. & G. Marcus (eds) 1986. *Writing culture: the poetics and politics of ethnography*. Berkeley: University of California Press.
- Di Leonardo, M. 1987. The female world of cards and holidays: women, families, and the work of kinship. *Signs* 12, 410-53.
- Durkheim, É. 1977. *The evolution of educational thought: lectures on the formation and development of secondary education in France*. London: Routledge & Kegan Paul.
- & M. Mauss [1903] 1976. *Primitive forms of classification*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Garnett, D. 1960. *Lady into fox and A man in the zoo*. London: Chatto & Windus.
- Geertz, C. 1988. *Works and lives: the anthropologist as author*. Stanford: University Press.
- Gouldner, A. 1971. *The coming crisis of Western sociology*. London: Heinemann.
- Gupta, A. & J. Ferguson (eds) 1997. *Anthropological locations: boundaries and grounds of a field science*. Berkeley: University of California Press.
- Lévi-Strauss, C. [1958] 1968. *Structural anthropology*. Harmondsworth: Penguin.
- [1963] 1969. *The savage mind*. Chicago: University Press.
- Marcus, G. & M. Fischer 1986. *Anthropology as cultural critique*. Chicago: University Press.
- Rosaldo, R. 1989. *Culture and truth: the remaking of social analysis*. Boston: Beacon Press.
- Soulié, C. 1995. L'anatomie du goût philosophique. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* 109, 3-21.
- Wittgenstein, L. 1967. *Philosophical investigations*. Oxford: Blackwell.
- 1993. Remarks on Frazer's *Golden Bough*. In *Philosophical occasions, 1912-1951*, L. Wittgenstein, 119-55. Indianapolis: Hackett.
- Wolf, V. [1929] 1990. *To the lighthouse*. New York: Harvest Books.
- Woolgar, S. 1988. Reflexivity is the ethnographer of the text. In *Knowledge and reflexivity: new frontiers in the sociology of knowledge* (ed.), S. Woolgar, 14-34. London: Sage.

