

شکندگی ساختارها: جستاری در باب ساختیابی و عادت‌واره‌های زیست‌بوم ایرانی

بخش اول: در باب قامت متفکر، تعلیق پدیدارشناختی و عریان‌سازی جهان

ورود به ساحت اندیشه و قرار گرفتن در قامت متفکر و پژوهشگر، نیازمند اتخاذ وضعیتی نخستین و گذر از یک گسست معرفت‌شناختی بنیادین است. انسان هنگامی که در مقام فاعل شناسایی می‌خواهد به جهان نگاه کند و در دورهمی‌ها یا نشست‌های معرفتی به بحث بپردازد، سخن او نه از سر انفعال، بلکه باید دقیقاً در قامت یک متفکر، یک پژوهشگر و به عنوان کسی صورت پذیرد که در صدد به تماشا کشیدن و فهم جهان است. وقتی ما در این وضعیت ابتدایی اندیشه قرار می‌گیریم، تکیه بر دانسته‌های پیشین میسر نیست؛ بلکه نیازمند نوعی «شکست نفسی» و محتاج اعترافی صادقانه هستیم مبنی بر اینکه ما هیچ نمی‌دانیم. این اعتراف، دستیابی به همان «نقطه صفری» است که رنه دکارت آن را نه صرفاً به عنوان یک نظرگاه، بلکه به مثابه یک «روش» برای اندیشیدن پیشنهاد می‌دهد. این پیشنهاد روش‌شناختی دکارت چنان در تاریخ اندیشه اهمیت دارد که محمدعلی فروغی نیز در کتاب سیر حکمت در اروپا، هنگام ترجمه و در چاپ‌های بعدی و تجدیدچاپ‌های اثر خود، مسئله دکارت را به انتهای کتاب اضافه می‌کند تا نشان دهد که چگونه «منِ اندیشنده» (کوجیتو) به عنوان یک روش شناختی در مدرنیته رخ‌نمایی می‌کند.

حرف بنیادین دکارت این بود که انسان باید به آن نقطه صفر مطلق برسد؛ نقطه‌ای که در آن، نسبت به هر آن چیزی که تاکنون می‌دانسته و در نسبت با هر آنچه در جهان وجود دارد، تردیدی جدی و قابل توجه ایجاد کند. اما چرا از نظر دکارت این شک در نقطه آغازین تفکر تا این حد حیاتی است؟ زیرا او متوجه این حقیقت باریک بینانه است که ما نه تنها بسیاری از روابط، مفاهیم و درکمان از جهان را مدیون فرهنگ، پیشینیان و موروثاتی هستیم که به ما به ارث رسیده و بدون هیچ‌گونه اندیشه و سنجشی آن‌ها را پذیرفته‌ایم،

بلکه افزون بر این، ما همواره یک نسبت ارزشی و اخلاقی نیز با جهان برقرار می‌سازیم. پیشنهاد دکارت دقیقاً این است که انسان یک بار برای همواره، در قامت متفکر، و نه در قامت یک کنشگر یا یک شهروند، دوباره تمام این مفاهیم پذیرفته‌شده را موضوع تفکر قرار دهد و تمام این نسبت‌های پیشینی و تعلقات خود را با جهان از بین ببرد و معلق سازد.

این پیشنهاد دکارتی در سیر تحولات فلسفی، بعدها وارد سنت فنومنولوژی شده و بدل به اصلی محوری می‌گردد؛ اصلی که به عنوان نمونه نزد ادموند هوسرل می‌توان سراغ آن را در روش‌شناسی پژوهش گرفت. طبق این اصل، اگر فرض کنیم متفکر در برابر شیئی ساده، مثلاً یک «نوشابه» قرار دارد و می‌خواهد به آن بیندیشد، باید بداند که پیش از او در باب این شیء بارها و بارها فکر شده است. نه تنها فرهنگ عمومی در باب آن اندیشیده، بلکه تمدن، تبلیغات، رسانه‌ها و گفتمان‌های تخصصی همچون «گفتمان پزشکی» پیشاپیش آن را صورت‌بندی کرده‌اند. بدین معنا که اگر شما به محض مواجهه با این شیء، احساس کنید که «من دارم قند زیادی مصرف می‌کنم و به سلامت خودم ضربه می‌زنم»، این شیء را مستقیماً به درون گفتمان بهداشت برده‌اید و همان ادراکاتی را تکرار می‌کنید که پیشتر توسط گفتمان بهداشت تولید شده است. اما آنگاه که در قامت یک متفکر اصیل ظاهر می‌شوید، باید توانایی قطع ارتباط را داشته باشید؛ یعنی این شیء را از تمامی گفتمان‌هایی که قبلاً آن را احاطه کرده و توضیح داده‌اند جدا سازید. متفکر مجبور است با گفتمان پزشکی و سلامت قطع ارتباط کند تا به لایه‌های پنهان‌تر آن دست یابد: اینکه این شیء چه نقشی در ساختار زندگی افراد ایفا می‌کند؟ انسان‌هایی که با این شیء و وضعیت در ارتباط هستند، آن را چگونه در زیست خود دریافت می‌کنند؟ چه میزان و چه کیفیتی از لذت را از آن می‌برند؟ این پدیده چه نقشی در مواجهات روزمره‌شان دارد؟ در چه موقعیت‌هایی بیشتر به سراغ آن می‌روند؟ آیا پس از مصرف آن، هوس میل به خوراکی دیگر یا استعمال سیگار در آن‌ها شکل می‌گیرد یا خیر و چرا چنین میلی پدید می‌آید؟ و اساساً در وضعیت‌های گوناگونی چون خستگی، هنگام بیدار شدن از خواب یا در آن دم که به شیء فکر می‌کنند، آن را چگونه در افق ادراکی خود دریافت می‌دارند؟

البته متفکران پدیدارشناس بر این واقعیت واقفند که این قطع ارتباط‌های اخلاقی، فرهنگی و گفتمانی با جهان نمی‌تواند تا ابد و به صورتی یکنواخت ادامه یابد. اما در لحظه تفکر و در طول یک پروژه اندیشه‌ورزی، متفکر از سازوکاری به نام «اپوخه» یا «در پرانتز نهادن» بهره می‌جوید. اپوخه پرانتزی است که در ساحت تفکر باز می‌شود و پس از طی فرایند تحلیل، بسته می‌شود. شما در اثنای تفکر به شیوه‌ای دگرگون و تعلیق‌یافته به شیء می‌اندیشید، اما از آنجا که نمی‌توان این اپوخه را در تمامی ابعاد و طول زندگی به همراه داشت، با بسته شدن پرانتز، دوباره به همان نسبت‌های اخلاقی، پزشکی و ارزشی که با آن شیء داشتید بازمی‌گردید. با این تفاوت که این بازگشت، دیگر بازگشتی ساده نیست و مواجهه شما را متحول کرده است.

در همین چارچوب، ما برای فهم جهان نیازمند اتخاذ یک متدولوژی ویژه هستیم؛ متدی که بر اساس آن باید «از جهان، تصویر لخت یا عریان را طلب کنیم». خواستنِ عریانِ جهان بدین معناست که بتوانیم وضعیت‌ها، چیزها و خودِ جهان را برای یک بار هم که شده، لخت و بی‌پرده به تماشا بنشینیم؛ لختی و عریانیِ مطلق، فارغ از «لباس معنا»، فارغ از «لباس ارزش»، فارغ از «لباس فرهنگ» و فارغ از تمام دیسکورس‌ها و گفتمان‌هایی که بر پیکر آن پوشانده شده است. اگرچه هنگامی که متفکر آن جهانِ معرفتی و شناختی را ترک می‌گوید، دوباره جامه معنا را بر تن چیزها می‌پوشاند، چرا که جهان انسانی اساساً بدون این لباس‌های معنایی توانایی ادامه زیست خود را ندارد، اما خاصیت و ثمره شگرفِ این متدولوژی در آن است که انسان دست‌کم برای یک بار توانسته است به جهان، بدون لباسِ معرفت، فرهنگ و معنا نگاهی بیندازد تا بیازماید که آیا اصلاً توانایی تاب آوردنِ این عریانیِ محض را دارد یا خیر. پس از این آزمون، او چاره‌ای جز بازگرداندنِ جامه معنا به جهان ندارد، زیرا آن لباس مال او نیست که بخواهد برای همیشه برش دارد و دیگران نیز در حیات جمعی، چیزها را همواره پوشیده در لباس معنا مشاهده می‌کنند. با این حال، درک این تمایز نشان می‌دهد که میان این دو ساحت هیچ منافاتی وجود ندارد، مشروط بر آنکه متفکر بداند دقیقاً در کدام بستر و از چه موضعی به جهان می‌نگرد.

همین نسبت روش‌شناختی و لزوم شفاف‌سازیِ بسترِ تحلیل، در مسئله «کنشگری» نیز به تمامی جاری است. سوژه اندیشنده پیش از ورود به تحلیلِ حیاتِ کنشگرانه، نخست باید نسبت دقیق خود را با مفاهیم بنیادینی چون «جبر و اختیار» مشخص سازد یا دست‌کم ساحت جبر و اختیار را به درستی بشناسد. اهمیت حیاتی این شناخت در آن است که حدود و ثغور امکان‌پذیریِ کنشگری را برای فاعل شناسا روشن می‌سازد. زمانی که متفکر به این حدودِ واقعیِ کنشگری واقف گردد، در فهمِ روایت‌مندی‌های تاریخی، در درکِ روایت‌مندی‌های تمدنی و در تبیینِ مناسباتِ انسانیِ دچار اختلال ناخواسته نمی‌شود و آن روایات را به انحراف و نادرستی برداشت نمی‌کند. این آگاهی از حدود، نوعی تواناییِ «تفسیر» به ما اعطا می‌کند؛ تفسیری از این جنس که وقتی ناظر، حدودِ امکانِ کنشگریِ انسان‌ها را با توجه به تمامی موانعِ سختِ فرهنگ، تاریخ و تمدن درک می‌کند، از شکست‌هایی که پیشتر احتمال وقوع آن‌ها را می‌داده، دچار ناراحتی، سردرگمی و سوگواری منفعلانه نمی‌گردد. در واقع، اندیشمند در کمال آگاهی متوجه می‌شود که وقتی جبرِ ساختارها و جبرِ عریانِ حیات درک شود، باید حتی کوچک‌ترین دستاوردها و پیروزی‌های کم‌رنگ، یعنی همان «نیمچه پیروزی‌ها» را به دیده‌ی قدرشناسی نگریست و برای آن‌ها ارزشی بس شگرف قائل شد.

برای تبیینِ ملموس‌تر این معنا، می‌توان مسئله کنشگری در جامعه ایران را به عنوان مثال مورد مذاقه قرار داد. بسیار متفاوت است که ناظر ناآگاه بگوید جامعه مدنی در مقاطع تاریخیِ گوناگون نظیر سال‌های ۱۳۸۸، ۱۳۹۶، ۱۳۹۸ یا ۱۴۰۱ پیروز شده یا شکست خورده است. اما زمانی که متفکر با نگاهی ساختاری، تمامِ اجبارِ هولناک ساختارها، زورِ ساختارها و قدرتِ انباشته‌شده تاریخی را به نظاره می‌نشیند، درمی‌یابد که تمامی تغییراتِ بنیادینِ اجتماعیِ ماهیتی کاملاً تدریجی دارند. این تغییرات ممکن است قطره به قطره، ذره به ذره و اتم به اتم روی هم سوار شوند و در بستر زمان انباشته گردند تا در نهایت، حجمی عظیم و دگرگون‌کننده را شکل دهند. از سوی دیگر، متفکر متوجه این حقیقت می‌شود که کنشگری هرگز در یک میدانِ خاص (مانند میدانِ سیاستِ رسمی) خلاصه

نمی‌شود و این‌گونه نیست که کنشگری حتماً منوط به یک «اکت عملی و مستقیم در میدان» باشد؛ بلکه در تمام میادین حیات اجتماعی می‌توان حضور کنشگری را ردیابی کرد. کنشگری‌هایی که در بسیاری از مواقع ناخودآگاه، غیرارادی، غیرمستقیم و حتی بدون داشتن قصد و نیت قبلی کنشگر برای کنشگری انجام می‌پذیرند.

از همین روست که تأکید میکنم باید در برابر نسل جدید بسیار هوشیار بود، برای زیست آن‌ها ارزش قائل شد و بر دستاوردهایشان دست زد و تمجیدشان کرد؛ چرا که «سبک زندگی» این نسل، بی‌آنکه خود حتی قصد کنشگری سیاسی داشته باشد، در ذات خود یک کنشگریِ رادیکال است. این سبک زندگی فارغ از تمام ارزش‌هایی شکل گرفته که ساختار رسمی، ۵۰ سال است میلیاردها دلار بودجه خرج القای آن کرده تا فرهنگ را بر اساس ایدئولوژی بازسازی کند. هنگامی که نسل جدید جان سالم از این بودجه‌ها و ساختارهای ایدئولوژی‌زده به در می‌برد، متفکر برای این ایستادگی زیستی کف می‌زند. بنابراین، درک جبر ساختاری و شناخت قدرت ساختارها در نهایت به متفکر می‌آموزد که برای کنشگری‌های ریز و روزمره ارزش قائل شود و تصور نکند که حتماً باید اتفاقاتی خارق‌العاده و انقلاب‌هایی بنیادین در جامعه رخ دهد تا بتوان احساس پیروزی تاریخی کرد.

حال اگر به پرسش نخستین بازگردیم که «چگونه می‌توان بن‌مایه و عصاره اصلی یک مسئله را شناخت؟»، پاسخ در این واقعیت نهفته است که کشف بن‌مایه، نیازمند تمرین و ورزیدگی فکری مستمر است. پدیدارها (فنون‌ها) به دلیل طبیعت خود، وجوه و ابعاد متعددی دارند و هیچ پدیده‌ای تک‌بعدی نیست. این یک ورزش فکری بنیادین است که یاد بگیریم اگر با پدیده‌ای، مثلاً یک گوشی تلفن همراه مواجه شدیم، ابعاد گوناگون آن را بازشناسیم: سخت‌افزار آن، نرم‌افزارهای روی آن و اتصال آن نرم‌افزارها به جهان‌های دیگر. اتخاذ پرسپکتیو و مشخص ساختن اینکه متفکر از کدام وجه به پدیده می‌نگرد، «چارچوب نظری» او را شکل می‌دهد که تفکری منظم و روش‌مند به او می‌بخشد.

در این ساحت، دو چارچوب نظری کلان را می‌توان در مواجهه با جهان صورت‌بندی کرد:

- رویکرد لیبرالی (تمرکز بر نظم): اگر تحلیل‌گر دارای چارچوب نظری لیبرالی باشد، مطالعه و تحلیل «نظم» بن‌مایه کار او را می‌سازد؛ اینکه نظم یک پدیده چگونه شکل گرفته و چگونه وارد ساحت بی‌نظمی می‌شود. چنین متفکری به جای غر زدن بر سر جهان، به درون جهان می‌رود، در جامعه زیست می‌کند و شاه‌رگ‌ها و مویرگ‌های تاریخی، مراودات اجتماعی، زبان و زیست روزمره برایش اهمیت می‌یابد تا منشأ نظم و علل پوشش و رفتار انسان‌ها را درک کند.

- رویکرد تضادگرا/مارکسیستی (تمرکز بر بی‌نظمی): در مقابل، اگر تحلیل‌گر تضادگرا یا مارکسیست باشد، بن‌مایه تحلیلی او بر «بی‌نظمی» استوار می‌شود. این رویکرد گفتمانی را می‌سازد که بالای سر جهان می‌ایستد و مدام بر سر جهان غر می‌زند که جهان خوبی نیست. از آنجا که این نگرش بی‌نظمی را تاب نمی‌آورد و جهان را مطلقاً بدون آسیب طلب می‌کند، ناچار به ایده‌های اتوپیایی و آرمان‌شهری پناه می‌برد و از وضعیت موجود ناخشنود است.

نقطه اوج نقد لیبرال، دکارتی در پدیدارشناسی آنجاست که متفکر مستقر در درون جهان، بی‌آنکه مایل به نابودی جهان باشد، سر در پی آن می‌گذارد تا ببیند چرا یک پدیده با وجود دچار شدن به بی‌نظمی، همچنان به کارکرد خود ادامه می‌دهد و چگونه آن بی‌نظمی، خود بدل به یک «نظم جدید» می‌شود. این دغدغه فکری که «کجا بی‌نظمی به نظم بدل می‌گردد»، همان بن‌مایه اصلی تحلیلی است که افق اندیشه‌ورزی متفکر را شکل می‌دهد.

پژوهش در تبارشناسی علوم انسانی و مواجهه با حقیقت ساحت اجتماعی، ما را به بازخوانی آرزویی بنیادین در سده‌ی نوزدهم میلادی فرا می‌خواند. این آرزو، برآمده از خاستگاه و فضای سیطره‌ی پوزیتیویسم بود؛ جریانی که اندیشمندان و جامعه‌شناسان نخستین، به‌ویژه آگوست کنت را در بر گرفته بود. کنت که خود در قامت یک ریاضی‌دان ظاهر شده

بود، در روزگاری که سنت فکری، جامعیت میان فلسفه و ریاضیات را رقم می‌زد، تصور و امیدی در سر می‌پروراند که برپایه‌ی آن، با پیروزی بر جهان طبیعی و سیادت پوزیتیویسم، راه حلی نهایی برای توضیح و تبیین جامع جهان به دست آمده است. مفروض این دیسکورس آن بود که چون دستِ جهانِ اسکولاستیک (مدرسی) در تبیین عالم کوتاه گشته و گفتمان اسکولاستیک در چرخه توضیح جهان شکست خورده و بی‌اثر شده است، اکنون اندیشه‌ی بشری قادر است به واسطه‌ی «ساینس» (علم تجربی) جهان را توضیح دهد و از همین رو، تلاش برای تبیین جهان آغاز گردید. کنت هنگامی که بنیان جامعه‌شناسی را بنا نهاد، در بدو امر آن را «فیزیک اجتماعی» نامید؛ نام‌گذاری‌ای که به روشنی نشان از آن امیدواریِ دیرین داشت که بتوان جهان اجتماعی را نیز همانند جهان طبیعی، بر مبنای فرمول‌هایی متقن، نظیر فرمول‌های ریاضی یا فیزیک، صورت‌بندی و تبیین کرد. اما این آرزوی پوزیتیویستی، شکست خورد، شکستی که شاید بتوان آن را خوشبختانه یا متأسفانه قلمداد کرد. علت این امتناع و شکست در آنجا نهفته بود که متفکران دریافته‌اند جهان اجتماعی از سنخ و سنخیتِ جهان طبیعی نیست. اگرچه امکان فرموله کردنِ جهان طبیعی فراهم است، اما جهان اجتماعی ذاتاً تن به فرمول‌پذیری نمی‌دهد. سوژه‌ای که با ذهنیتِ قیاسی جهانِ طبیعی به سراغ فلسفه یا جامعه‌شناسی می‌آید، در پیِ کشف یک فرمول یا نیل به «حرف آخر» است؛ حال آنکه در ساحت اجتماعی و انسانی، هیچ حرفِ آخری وجود ندارد. این حرفِ آخر، تماماً معطوف به آن موضع و تعبیری است که از سوی ناظر وضع می‌شود. به بیان دیگر، از منظر پدیدارشناسانه، شما به هر صورتی که به سراغ جهان بروید، جهان همان وجه و همان رو را به سمت شما می‌گرداند. همین امر بود که کانت را وامی‌داشت تا پیوسته هشدار دهد که باید مراقب پرسش‌هایی که از جهان می‌پرسید باشید، چرا که جهان دقیقاً به سنخ پرسش‌های شما پاسخ می‌دهد.

مراد کانت از این هشدار بنیادین آن بود که اگر هستی انسان و وضعیتِ طبیعتِ او به‌گونه‌ای تعریف شود که موجودی نرم‌خو، مهربان و همسایه‌دوست انگاشته شود، در مقام

تقنین و قانون‌گذاری، تمام تبصره‌ها و دقایق حقوقی به نحوی نگاشته خواهند شد که گویی برای انسان‌هایی صلح‌طلب و مهربان تدوین می‌گردند. در مقابل، اگر همانند توماس هابز به وضعیت طبیعی نگریسته شود و انسان موجودی قلمداد گردد که «گرگِ انسان» است، آن‌گاه تمامی دستگاه‌های آموزشی، نهاد خانواده، فرهنگ، اقتصاد و قوانین حقوقی به گونه‌ای طراحی می‌شوند که برای انسانی پاسخ‌گو باشند که می‌دانیم در غیاب قانون و در وضعیت گسستِ حقوقی، یا همان «وضعیت طبیعی» هابزی —هم‌نوعان خود را درنده و پاره‌پاره می‌کند. ریشه‌ی این مسئله در مرتبه‌ی «هستی‌شناسی» نهفته است. در علوم اجتماعی، نخست با یک هستی‌شناسی مواجهیم که به پرسش‌های بنیادینی چون «هستی چیست؟»، «انسان چیست؟»، «جامعه چیست؟» و «تاریخ چیست؟» پاسخ می‌دهد. هر پاسخی که در این دستگاه هستی‌شناختی به جهان اجتماعی داده شود، در لایه‌ی فروتر، قوام‌بخش و شکل‌دهنده‌ی «معرفت‌شناسی» ما خواهد بود. دستگاه‌های معرفتی دقیقاً از نقطه‌ای آغاز می‌شوند که طبقه بالادستِ آن‌ها (هستی‌شناسی)، ماهیت انسان، جهان، جامعه و تاریخ را تعریف کرده است.

در کنار این ساختار، باید به یک نزاع چند هزار ساله اشاره کرد که اگرچه گمان می‌رود پرونده‌ی آن بسته شده، اما همچنان زنده و جاری است؛ کشاکش میان سوفسطاییان یونان باستان در بدو پیدایش فلسفه، و کسانی چون سقراط، افلاطون و ارسطو. فیلسوفان خود را متمایز از سوفسطاییانی می‌دانستند که کارشان را صرفاً «کلام» می‌انگاشتند. سوفسطاییان مدعی بودند که حقیقتِ استعلایی و برتر وجود ندارد، بلکه حقیقت عبارت است از دفاعِ رتوریک (فن بیان) من از امر واقعی؛ یعنی هر اندازه که من بتوانم جهان را به کلمه دعوت کنم، آن را به کلمه بدل سازم و این کار را حرفه‌ای‌تر انجام دهم، در نبرد معنا پیروز خواهم شد.

ناظر بر این دیدگاه، اگر کسی به یک حقیقتِ غایی یا فرمول‌نهایی باور نداشته باشد، درمی‌یابد که کل تاریخ فلسفه و نظریه‌های اجتماعی، نزاع بر سر نحوه نام‌گذاری وضعیت‌ها

است. اینکه من این وضعیت را چگونه بفهمم، چگونه تعبیر، تبیین و تفسیر کنم؛ آیا به این موقعیت بگویم «شکست»، بگویم «پیروزی»، بگویم «هیچ کدام»، یا آن را «ابتذال» بخوانم یا بخشی طبیعی از جهان اجتماعی؟

تفاوت نگرش‌ها دقیقاً در همین فرآیند نام‌گذاری آشکار می‌شود؛ چنان‌که ممکن است یک چپ‌لنینیستی یا استالینیستی با دیدن رقص زنان، آن را «ابتذال» نام‌گذاری کند، در حالی که یک لیبرال، همان پدیده را «هنر»، «زیبایی» و بخشی از تکثر جهان بشری بنامد. تمام این نزاع چند هزار ساله را می‌توان در این عبارت خلاصه کرد، عبارتی که شاید بیان آن در میان ناظران متعصب فلسفه خشم‌آگین باشد، که فلسفه، در نهایت ژانری از ادبیات است. این ادراک حتی در اندیشه‌ی مارتین هایدگر نیز تجلی می‌یابد آن‌جا که می‌گوید: «تفکر، یعنی نامیدن چیزها».

مواجهه با مکاتب جامعه‌شناسی و نظریه‌های اجتماعی، پرده از این واقعیت برمی‌دارد که تمامی آن‌ها تلاش‌هایی برای نام‌گذاری وضعیت‌های متکثر بشری و بدل ساختن آن‌ها به «کلمه» هستند. دشوارترین کارِ متفکر همین است که بتواند پدیده‌های پیچیده را به ساحتِ زبان و کلمه درآورد تا امکانِ ورود به ساحتِ شناخت فراهم گردد؛ چرا که تا چیزی نام‌گذاری نشود و در سازوکارهای زبانی تئوریزه نگردد، قابلیت انتقال و توضیح به «دیگری» را نخواهد داشت. علت آنکه انسان‌ها در مواجهه با تجارب عمیق زیسته، همچون شرح یک رابطه عاشقانه، سوگِ مرگِ یک عزیز، شهود عرفانی، رنجی عمیق، جدایی، یا شادی بی‌حد، هنگامی که از بدل ساختن وضعیت به کلمه عاجز می‌شوند، به لکنت می‌افتند، گریه می‌کنند یا سکوت می‌گزینند، همین عجز شناختی است. کار متفکر در عرصه نظری دقیقاً پیشگیری از این عجز شناختی است؛ او وضعیت زیسته‌شده‌ای را که سوژه از نام‌گذاری‌اش عاجز بوده، نام می‌نهد و تبیین می‌کند، به گونه‌ای که مخاطب با خواندن متن درمی‌یابد که این دقیقاً همان چیزی بوده که می‌خواسته بگوید اما توان بیانش را نداشته است.

بنابراین، امتناع فرمول‌بندی، نشانه‌ی ضعف علوم اجتماعی نیست، بلکه خاصیت ذاتی جهان اجتماعی و ماهیت سیال انسان است. انسان‌ها ماده‌ی صلب (متریال) نیستند که بتوان آن‌ها را برش زد، بلکه موجوداتی همواره در حال دگرگونی‌اند که تحت تأثیر شبکه‌ای درهم‌تنیده از شرایط گوناگون قرار دارند: از فرهنگ، تاریخ و شرایط روز گرفته تا ابعاد زیست‌شناختی، هورمون‌ها و متغیرهای بیولوژیک. انسانی که در سیطره‌ی زیست‌شناسی، ژنتیک، تاریخ، فرهنگ، زمانه‌ی حال و حتی تغذیه‌ی خویش قرار دارد، هرگز تن به فرموله‌شدن نمی‌دهد.

از همین روست که ممکن است فردی پس از بیست سال زندگی مشترک با انسانی دیگر، ناگهان در یک ثانیه احساس کند او کاملاً غریبه و ناشناخته است؛ زیرا انسان برخلاف اشیائی چون میز یا آهن نیست که فرمی ثابت داشته باشد و تنها تحت تأثیر اکسیداسیون قرار گیرد، بلکه وجودی است سراسر معلول شرایط متکثر و مدام در حال تحول است.

در تداوم مباحث پیشین و گذر از تبیین «جبر الهیاتی»، اکنون پدیدارشناسی مناسبات اجتماعی ما را به فراز تازه‌ای از تحلیل رهنمون می‌سازد؛ ساحتی که در آن، مناسبات انسانی نه در قالب الهیات، بلکه در هیئت متصلب و قاهره‌ای به نام «ساختارهای جامعه‌شناختی» تجلی می‌یابند. این ساختارها، نشان‌دهنده و تجسد محدودیت‌های عمیق اجتماعی و تاریخی هستند که بر کل جامعه حکم‌فرما شده‌اند و زیست‌جهان سوژه را در تارهای ناگسستنی خویش محصور و گرفتار کرده‌اند. برای گشودن ابعاد این مفهوم، باید شاکله‌ی این ساختارها را تبیین نمود؛ ساختار در معنای جامع جامعه‌شناختی آن، ترکیبی است درهم‌تنیده از نهادهای گوناگون: از مناسبات پیچیده‌ی اقتصادی، سامانه‌های آموزش و پرورش، دستگاه قاهره‌ی دولت و قوانین حقوقی گرفته تا نورم‌ها، هنجارها، سنت‌ها و چارچوب‌های عرفی. تمامی این عناصر، چارچوبی صلابتمند و استوار را شکل می‌دهند که غایت بنیادین آن، محدود ساختن، انضباط‌بخشی و کانالیزه کردن رفتارهای بشری است. در واقع، ساختارهای جامعه‌شناختی، کلیتی از روابط، چارچوب‌ها، هنجارها، الگوهای

رفتاری و تکالیفِ «باید و نبایدی» هستند که فرمی خاص از زیستن را به انسان هبه می‌کنند؛ آن‌ها در عین حال که حد و حدود و مرزهایی نامنعطف بر گردِ کنش‌های ما می‌کشند، به نحو پاراداوکیکالی، فضایی محدود و مشخص را نیز برای مانور دادن و بازیگریِ سوژه گشوده می‌گذارند.

برای تقریبِ ذهنیِ این وضعیتِ پدیدارشناسانه، می‌توان ساختار را به یک «زمین بازی» یا «زمین فوتبال» تشبیه کرد. هنگامی که سوژه وارد این زمین می‌شود، با بستری مواجه می‌گردد که قواعد، قوانین و مناسباتی متصلب بر آن حکمرانی می‌کنند؛ زمین بازی دارای ناظران، مشاهده‌گران، داوران، تشویق‌کنندگان، سیستم‌های کنترلی ساختاری و کارگزاری فعال، چون مربیان فوتبال یا فدراسیون‌ها که قدرت تغییر یا تثبیت قوانین را دارند، است. انسان از همان بدو تکوین خویش، در این چارچوب پرتاب شده است. این جبرِ ساختاری حتی پیش از پای نهادنِ سوژه به عالم ماده آغاز می‌شود؛ از نخستین لحظاتِ انعقاد نطفه در رحم مادر، سوژه به درون یک جهانِ فرهنگی و ساختاریِ ازپیش‌موجود پرتاب می‌گردد. اسباب‌بازی‌های تدارک‌دیده‌شده، سیسمونی خریده‌شده و لالایی‌هایی که مادر در دوران بارداری زمزمه می‌کند، همگی نخستین زنجیره‌های این جبر هستند. پس از تولد نیز سوژه به درون یک طبقه اجتماعی خاص با تمام بایدها و نبایدهای ازپیش‌تعریف‌شده‌اش هبوط می‌کند. بر پایه جنسیت، نقش‌های اجتماعی و تربیتیِ مشخصی برای او طراحی می‌شود و حتی زبان و گنجینه واژگانِ مجاز او مرزبندی می‌گردد؛ چنان‌که زن یا مرد بودن، محدودیت‌های گفتاریِ خاصی را بر فرد تحمیل می‌کند و حق استفاده از برخی کلمات را از او سلب می‌نماید. نوع اسباب‌بازی‌ها و بازی‌های دوران کودکی نیز تماماً ذیل این جبر چیده شده‌اند؛ اگر فرد پسر باشد، از بازی با عروسک منع می‌شود و اگر دختر باشد، حق جولان دادن در بازی‌های خیابانی چون گل‌کوچک، سر و صدا کردن یا شیطنت‌های کودکانه از او سلب می‌گردد و مدام با نهیب‌های تربیتی نظیر «تو دختری، دختر که این‌طور نمی‌خندد» یا «تو پسری، پسر که گریه نمی‌کند» سرکوب و انضباط‌بخشی می‌شود.

شگفت آنکه این سیطره‌ی ساختاری حتی با خروج سوژه از هستی مادی و وقوع مرگ نیز پایان نمی‌پذیرد. انسانی که تصور می‌کند با مرگ، این جهان فرهنگی و تاریخی را ترک کرده، همچنان ذیل سلطه بی‌رحمانه‌ی فرهنگ و ساختار باقی می‌ماند. اگر فردی در طول حیات خویش سال‌ها با خرافات مبارزه کرده باشد و وصیت کند که پس از مرگ، پیکرش را بسوزانند و خاکسترش را در دریاچه خزر بریزند، پس از مرگ او، هیچ‌کس برای وصیتش ارزشی قائل نخواهد شد و او را دقیقاً مطابق با آداب، رسوم و مناسک پذیرفته‌شده‌ی همان جامعه به خاک خواهند سپرد. حتی اگر وصیت کرده باشد که هیچ روحانی یا واعظی بر سر مزارش حاضر نشود، بازماندگان (مثلاً مادر بزرگ خانواده) با این یاوه‌نگاری که «مرحوم اشتباه کرده است»، روحانی را بالای سر مزار می‌آورند تا قضاوت و حرف‌وحدیث دیگران را خنثی کنند. عنوان‌های درج‌شده بر روی سنگ مزار، برگزاری مراسم‌های نذری، هفته، چهلم و سال، همگی نشان از آن دارند که انسان پس از مرگ نیز از ذیل نفوذ، فشار و سیطره‌ی ساختارهای فرهنگی خلاص نمی‌شود.

این میزان از سیطره‌ی ساختاری، نشان از کنترلی همه‌جانبه بر مقدرات انسان دارد؛ با این حال، پرسشی بنیادین مطرح می‌شود که آیا نبود این ساختارها، زیست بشری را بهتر می‌ساخت؟ در طول تاریخ اندیشه، انسان‌های متعددی وسوسه شده‌اند تا دست به نابودی، و نه صرفاً اصلاح این ساختارها بزنند. متفکران و مصلحانی بوده‌اند که تصمیم گرفتند تمامی قواعد موجود را برهم بریزند، آرمان‌شهری نو یا کلونی جداگانه‌ای در یک جزیره دورافتاده بنا نهند که در آن نهاد خانواده، نظام آموزشی متصلب، دولت و پلیس وجود نداشته باشد و مناسبات صرفاً بر پایه‌ی انسان‌دوستی، پیوندهای اخلاقی و عواطف پاک انسانی شکل گیرد. اما هیچ‌یک از این طرح‌ها در عمل با موفقیت مواجه نشدند. علت این ناکامی پایدار در آن است که ساختارها، همانند جبر الهیاتی که در مباحث پیشین تبیین شد، کارکرد و «فانکشن» حیاتی و معنابخشی در سامان دادن به زیست بشری دارند. ساختارها زندگی ما را منظم می‌سازند و سوژه را در درون یک بستر امن و پیش‌بینی‌شده قرار می‌دهند.

بزرگ‌ترین خدمتِ ساختار به انسان این است که الگوهایی حاضر و آماده برای رفتارهای او خلق می‌کند و او را از بارِ سنگینِ «طراحی مجدد و ابداعِ مدامِ قواعد برای هر لحظه از زندگی» رها می‌سازد. پدیدارشناسی رفتار روزمره نشان می‌دهد که چه چیز سودمندتر از آن است که انسان به جهانی پرتاب شود که قواعدِ زیستن و الگوی «زندگی نیک و مطلوب» از پیش توسط دیگران نگاشته شده باشد؟ البته این پدیده تیغی دو لبه است؛ از یک سو، جاده‌ای هموار است که حاصل تجربیات، آزمون و خطاهایش و شکست‌های متعدد نیاکان بوده و الگوهای رفتاری مناسب اجتماعی و اخلاقی را به صورت قوانین به ارث گذاشته است؛ اما از سوی دیگر، وضعیتی هولناک را رقم می‌زند. ما در جهانی تنفس می‌کنیم که تمامی قوانین آن توسط «مردگان» نوشته شده است؛ ما مقهور نیاکانی هستیم که هزاران سال با ما فاصله زمانی دارند و امکان گفتگو یا چانه‌زنی مستقیم با آنان یا ساختارهای برآمده از آنان تماماً سلب شده است. این ساختارها در قالب نورم‌ها و هنجارهایی استعلایی بالای سر ما قرار می‌گیرند و بر تمام کنش‌های ما نظارت می‌کنند.

نکته باریک‌تر آنکه خودِ ما نیز به عنوان سوژه‌های انسانی، در بازتولید و حفظ این نظام نظارتی نقشی بس فعال و اساسی ایفا می‌کنیم. ما برای بهره‌مندی از امنیتِ ساختار، از مکانیزم‌های کنترلی همچون پیچ‌بچ کردن، غیبت کردن، طرد نمودن و انگ زدن به کسانی که از خطوط ساختار عدول می‌کنند، استفاده می‌کنیم تا تخطی‌کنندگان را سرکوب نماییم. بدین ترتیب، نهادها و ساختارها به مرور زمان به لایه‌های زیرینِ وجودی انسان نفوذ کرده و به یک «غریزه اجتماعی» بدل می‌گردند. این همان مفهومی است که پی‌یر بوردیو آن را «هَبیتوس» یا «عادت‌واره» می‌نامد؛ سازوکاری که در آن، سوژه بی‌آنکه خود آگاه باشد، از قوانین ساختار تبعیت کرده و آن را در قالب اطاعت و انقیاد به جهان اجتماعی بازپس می‌دهد.

این فرایند، مسئولیت ابداعِ مداوم را از دوش انسان برمی‌دارد. ساختار پیشاپیش به فرد آموخته است که در شب عروسی چه لباسی بپوشد، چه لباسی نپوشد، چه شبی عروسی

بگیرد، چه زمانی به خواستگاری برود، در مراسم عزاداری چه بگوید، چه رنگی بپوشد و چگونه تسلیت بگوید. در نتیجه، ساختارها رفتارهای بشری را به الگوهای تکرارشونده و مطلوب تبدیل می‌کنند و مهم‌ترین خصیصه جهان اجتماعی یعنی «قابلیت پیش‌بینی‌پذیری رفتارها» را امکان‌پذیر می‌سازند. این پیش‌بینی‌پذیری نیازمند متصلب بودن الگوهاست تا اگر کسی از چارچوب‌ها تخطی کرد، بتوان او را انگشت‌نما، طرد یا محکوم ساخت و ناکارآمدی پیش‌بینی را به عدم رعایت ساختار توسط فرد سرکش منتسب نمود. با تمرکز بر ساحت وظایف و نقش‌های بنیادین جبر جامعه‌شناختی، می‌توان سه مؤلفه‌ی کلیدی را در صورت‌بندی عملکرد ساختارها بازشناخت. نخستین نقش، همان «شکل‌دهی به رفتارها» است؛ ساختارها در وهله‌ی اول، صورت‌بندی کنش‌های ما را تسخیر می‌کنند، مرزهای مشروعیت و مقبولیت رفتاری را ترسیم می‌نمایند و دست به تعیین حد و حدود و ثغور زیست‌شناختی و اجتماعی می‌زنند. دومین کارکرد ساختارها که نظامی پایدار را تضمین می‌کند، «ایجاد انسجام و نظم اجتماعی» است. ساختارها با اعطای انسجامی درونی به پیکره‌ی جامعه، نظامی استوار پدید می‌آورند؛ نظامی که در نهادهای قوام‌یافته‌ای چون ساختار خانواده، نهاد دین و مناسبات پیچیده‌ی اقتصادی تجلی می‌یابد.

سومین ساحت حیاتی در تحلیل ساختارها، مسئله‌ی «توزیع منابع و توزیع قدرت» است. ساختارها به نحوی دقیق، نحوه و میزان دسترسی سوژه‌ها به منابع و منافع را تعیین می‌کنند و همزمان، سلسله‌مراتب قدرت را صورت‌بندی می‌نمایند. برای تحقق این ایجاد نظم و شکل‌دهی به رفتار، نهادها ناگزیرند توزیع قدرت را درون خویش تثبیت کنند. به عنوان مثال، در ساختار نهاد خانواده، سلسله‌مراتبی هرمی از قدرت چیده می‌شود که در رأس آن پدر، سپس مادر، پس از آن فرزندان یا پسر بزرگ‌تر و بدین ترتیب دیگر اعضا قرار می‌گیرند؛ ترتیبی که تنها برای تسهیل دسترسی به منابع، منافع و تثبیت نظم ساختاری سامان یافته است. پدیدارشناسی این هرم نشان می‌دهد که این توزیع قدرت، فارغ از ارزش‌گذاری‌های اخلاقی یا نیت لطف به فردی خاص انجام می‌پذیرد. از این‌رو، خرده‌گیری محض بر اصل وجود سلسله‌مراتب، رویکردی سطحی است؛ چه بسا اگر قدرت به جای

پدر به مادر اعطا می‌شد، یا به جای پسر بزرگ‌تر به پسر دوم یا دختر خانواده واگذار می‌گشت، همچنان اصل وجودِ هرم قدرت موضوع نقد و شکوه‌های مداوم قرار می‌گرفت. هر جا که سلسله‌مراتبی از قدرت استقرار یابد، امکان نقدِ آن وجود دارد، اما نباید نادیده گرفت که هر ساختاری در مقام یک سازمان، نهایتاً نیازمندِ درجه‌ای از سلسله‌مراتبِ قدرت است تا پایداریِ خویش را حفظ کند.

مرورِ طولانی این سازوکار به ما اثبات می‌کند که جبر جامعه‌شناختی مستتر در دل ساختارها، تاکنون کارکردی ایفا کرده است که زیستِ جمعی را در کنار ما تداوم بخشد. برخلاف پندارِ ساده‌انگارانه‌ای که رهایی، تخریب یا پس زدن کامل این ساختارها را یگانه مسیرِ تحققِ کنشگری می‌داند، اندیشه‌ی جامعه‌شناختی به این رهایی مطلق دست نیافته است. برهم زدن و انهدامِ کامل ساختارهای چند هزار ساله و دیرپا، امری ممتنع و محال است؛ هرچند جامعه ممکن است در کوتاه‌مدت دستخوش دگرگونی‌ها یا شورش‌ها گردد، اما ساختارها سرانجام با شکلی بازتولیدشده اعمال قدرت می‌کنند و بر زیست‌جهانِ سوژه بازمی‌گردند. نابودی کامل ساختارها به معنای نابودی خودِ جامعه است و در غیاب جامعه، ساحت و بستری برای کنشگری بشری باقی نخواهد ماند. از این‌رو، چاره‌ی کار نه در نفی مطلق، بلکه در وارد ساختن و ادغامِ «کنش» در درونِ خودِ «ساختار» نهفته است.

در طول بیش از یک سده گذشته، تقابلِ میانِ نظریه‌پردازانی که بر صلابت و اولویتِ بی‌چون‌وچرای ساختارها پای می‌فشارند و مبلغان یا تربیون‌دارانی که با شعارهای تهیِ «تو می‌توانی» سوژه را به شورش فردی یا ثروت‌آفرینیِ فارغ از ساختارها فرامی‌خوانند، چالش‌برانگیز بوده است. با این حال، ژرف‌اندیشی در مناسبات اجتماعی آشکار می‌سازد که تصورِ سوژه‌ی مختارِ مطلق، سرابی بیش نیست. ساختارها، به‌ویژه ساختارهای صلابتمندِ اقتصادی، صرفاً با انکار آن‌ها از میان نمی‌روند. تلاشی ناآگاهانه برای بی‌توجهی به مناسبات مالی، فشار اقتصادی و ساختارهای حاکم بر سرمایه، مانع از سیطره‌ی آن‌ها نخواهد شد؛ این ساختارها بدون آنکه لحظه‌ای به عقب بنگرند، از روی پیکرِ کنشگرِ سرکش عبور کرده

و او را محو می‌سازند. با درک این ضرورت، مسئله‌ی اساسی برای جامعه‌شناسان و فیلسوفان، چگونگی برقراری تناسب و تعادلی کارآمد میان این جبرِ قاهر اجتماعی و امکانیتِ کنشگری انسانی است؛ اینکه سوژه در میانه‌ی این تارهای سخت، چگونه می‌تواند کنشِ خویش را صورتبندی کند.

جامعه‌شناسی در نخستین خاستگاه‌های تفکر کلاسیک خود، با درک و دریافتی کلان‌نگر از ساختارها آغاز می‌شود؛ ساختارهایی که بر افق کنش انسان‌ها سایه افکنده‌اند و اصالت را به ضرورت‌های فرادست می‌دهند. آگوست کنت خود بر این باور بود که تحلیل جامعه‌شناختی را باید به دو سطح متمایز تفکیک کرد: سطح کلان که به مطالعه نهادها و ساختارهای برساخته می‌پردازد، و سطح خرد که به بررسی کنش‌ها و رفتارهای فردی اختصاص می‌یابد. در این منظومه، امیل دورکیم ناشی از تمایل به تبیین ذاتِ واقعیت اجتماعی، ساختارها را نه در امور مادی محض، بلکه در هنجارها، قواعد، فرهنگ، وجدان جمعی و انسجام گروهی باز می‌یافت. برای دورکیم، آن «بایدها و نبایدهایی» که جامعه پیش‌پای فرد می‌نهد، چنان خصلت قاهرانه‌ای دارد که حتی شخصی‌ترین و نهانی‌ترین رفتارهای سوژه را شکل داده و هدایت می‌کند. مبنای نظری دورکیم بر این اصل استوار است که واقعیت اجتماعی در نهایت نیل‌ناپذیر و دور از دسترس مستقیم انسان‌هاست؛ امری فرادست که از انسان فاصله می‌گیرد و دست‌آویزی مستقیم برای تصرف فردی باقی نمی‌گذارد. دقیقاً از همین‌روست که چنین ساختارهای انتزاعی و دوری‌گزینی بر انسان فشار وارد می‌آورند، بر وی نظارت می‌کنند و به‌طور مستمر و بی‌آنکه فرد آگاه باشد، در خردترین و خصوصی‌ترین وجوه زیست او بازتاب می‌یابند.

دورکیم برای تجسم‌بخشی به این جبرِ ساختاری و اثبات پدیدارشناسانه آن، پدیده‌ای چون «خودکشی» را به میدان تحلیل می‌آورد. پدیده‌ای که تا پیش از او صرفاً در حوزه روان‌شناسی یا به‌عنوان نوعی بیماری روانی صورت‌بندی می‌شد. او خودکشی را به چهار دسته متمایز (از جمله دیگرخواهانه، خودخواهانه و آنومیک) تقسیم می‌کند تا نشان دهد

که چگونه یک امر کاملاً فردی، ریشه در مناسبات اجتماعی دارد. در «خودکشی خودخواهانه»، پیوند و انسجام فرد با کلِ گروه از هم می‌گسلد و او در انزوای خود فرو می‌ریزد. در مقابل، در «خودکشی دیگرخواهانه»، کلِ اجتماعی چنان مقدس، والا و عظیم جلوه می‌کند که سوژه فدا کردن وجود خویش را هدیه‌ای به آستان جمع و گامی در جهت بقای آن تلقی می‌نماید. اما در «خودکشی آنومیک»، گسست در ساحت ارزش‌ها رخ می‌دهد؛ زمانی که نسبت‌های ارزشی فرد با جهان پیرامونش فرو می‌پاشد و او احساس می‌کند در جهانی که زیست می‌کند، هیچ بنیاد اخلاقی و ارزشی برای تنظیم رفتار و بودنِ خود در میان جمع ندارد. سوژه واجد اخلاقیاتی بوده، اما اکنون می‌بیند که آن اخلاق در جامعه پاس داشته نمی‌شود، صداقت و فداکاری‌اش فهم نمی‌گردد و در ساحت آنومی و بی‌هنجاری رها می‌شود. دورکیم برای اثبات این امر حتی به داده‌های تاریخی و مذهبی متوسل می‌شود و نشان می‌دهد که آمار خودکشی در میان کاتولیک‌ها به مراتب کمتر از پروتستان‌هاست؛ چراکه کاتولیک‌ها به واسطه مناسک کلیسایی، انسجام اجتماعی و پیوند زنده با امر قدسی را حفظ کرده‌اند و ایده خودکشی در نظام الهیاتی آنان گناهی شیطانی تلقی می‌شود. بدین ترتیب، دورکیم تبیین می‌کند که واقعیت اجتماعی بیرون از ما، چگونه جبارانه زندگی فرد را تحت شعاع قرار می‌دهد.

در سوی دیگر این ساختارگرایی کلان، کارل مارکس قرار دارد که اگرچه همانند دورکیم به تقدم ساختار بر کنش باور دارد، اما بن‌مایه این ساختار را نه در اموری انتزاعی یا هنجاری، بلکه در زیربنای مادی و اقتصادی جستجو می‌کند. گسست نظری مارکس از ایده‌آلیست‌های آلمانی، چون هگل، فوئرباخ و فیشته، دقیقاً در همین نقطه شکل می‌گیرد. مارکس بر آن بود که ایده‌آلیست‌ها تمامی تاریخ، فرهنگ و تحولات انسانی را بر مبنای «ایده» و امور ذهنی تبیین می‌کنند؛ چنان‌که فوئرباخ تاریخ را بر بنیاد دین می‌فهمید و هگل آن را تجلی حرکت «گایست» (روح) به سوی درک ذات آزادی و روشنگری در نظر می‌گرفت. مارکس با نقدی تند بر این نگاه، مطرح ساخت که این ایده‌ها، دین یا مفاهیم انتزاعی نیستند که جبر تاریخی و ساختارهای ما را می‌سازند، بلکه این نهاد «اقتصاد» و

ابزارهای تولید هستند که فرادست ایستاده‌اند. وجه تسمیه فلسفه مارکس به متریالیسم از همین جاست: او جهان انسانی را بر مبنای عینیات مادی تبیین می‌کند، نه ذهنیات؛ چراکه خود ایده‌ها و فرهنگ را وابسته و تابع شرایط اقتصادی و مناسبات تولید می‌داند. در این نگاه، جهان اجتماعی و تاریخی به دو ساختار و دو طبقه متعارض تقسیم می‌شود: توانمندان و زورمندانی که مالک ابزار تولیدند، و ستم‌دیدگان و محرومانی که توسط مالکان به بردگی و بندگی کشیده شده‌اند. برای مارکس، تمامی تحولات تاریخی، جنگ‌ها، لشکرکشی‌ها و اشکال فرهنگی، خاستگاهی ساختاری در مناسبات مادی و اقتصادی دارند.

با این حال، نگاه تک‌بعدی و تقلیل‌گرایانه به ساختارها، چه از نوع انتزاعی دورکیمی و چه از نوع مادی مارکسیستی، در اندیشه متفکران بعدی مورد چالش قرار گرفت. پیتر برگر در آثاری چون «دعوت به جامعه‌شناسی» و «ساخت اجتماعی واقعیت»، با نقدی پدیدارشناسانه بر ایده دورکیم، در صدد برآمد نشان دهد که واقعیت اجتماعی صرفاً امری دور از دست و بیرون از سوژه نیست. برگر مطرح می‌سازد که اگرچه جامعه و جبر ساختاری بر انسان حاکم است («انسان در جامعه»)، اما هم‌زمان، این جامعه و ساختارهایش در درونی‌ترین لایه‌های ذهن و وجود انسان نیز حضور دارند («جامعه در انسان»). انسان موجودی کاملاً منفعل در برابر جبر نیست، بلکه سوژه به‌طور مداوم در حال دست‌کاری، بازآفرینی و تغییر این ساختارهاست. بدین ترتیب، برگر تقابل صلب میان ساختار بیرونی و ذهنیت درونی را تعدیل می‌کند. در همین مسیر، ماکس وبر نیز در برابر تک‌عاملی نگریستنِ مارکس به اقتصاد قد علم می‌کند. وبر با تأکید بر لزوم اتخاذ نگاهی چندبعدی، یادآور می‌شود که ساختار جامعه تنها به اقتصاد محدود نمی‌گردد، بلکه فرهنگ، مذهب، ساختارهای دیوان‌سالارانه (بروکراسی) و ایده‌ها نیز هر یک واجد نیرویی ساختارپژوهانه و تعیین‌کننده هستند. وبر با نگارش اثر برجسته خود درباره نسبت پروتستانیسم و روح سرمایه‌داری، نشان می‌دهد که چگونه یک ایده مذهبی و باور فرهنگی می‌تواند بستر سازنده و شکل‌دهنده یک نظام عظیم اقتصادی چون سرمایه‌داری باشد. نکته حائز اهمیت در اندیشه متفکران آلمانی همچون وبر و هگل، زیست‌بوم نظری و دغدغه وطن‌محور آنان

است. آنان مسائل روز و دغدغه‌های تاریخی و فرهنگی جامعه خویش را به «مسأله فلسفی» بدل می‌ساختند؛ حتی زمانی که هگل در درس‌های فلسفه تاریخ خود به بررسی ایران می‌پردازد، این کار را برای گنجاندن آن در درون دستگاه نظری جامع خویش برای تبیین حرکت کلی تاریخ انجام می‌دهد. از این‌رو، وبر ناپذیرا بودنِ ابتدای محض بر اقتصاد را اثبات کرده و نقش برجسته ایده‌ها و مذهب را در تکوین ساختارهای اجتماعی بازمی‌گرداند.

با ورود به عصر متأخر، جامعه‌شناسانی چون آنتونی گیدنز کوشیدند تا با ارائه نظریاتی جامع‌تر، میان دوپاره‌ی صلب «جبر ساختاری» و «اختیار کنش‌گرانه»، پلی مفهومی برقرار سازند. گیدنز با طرح نظریه «ساختیابی»، کنش و ساختار را دو روی یک سکه واحد تلقی می‌کند. از نظر او، ساختارها و کنش‌ها وجودی جدا از یکدیگر ندارند؛ هیچ کنشی بدون وجود بستر ساختاری امکان تحقق نمی‌یابد، و هیچ ساختاری نیز بدون بازآفرینی مداوم از طریق کنش‌ها پایدار نمی‌ماند. تمام کنش‌گری‌های انسان در درون همین ساختارها و به‌واسطه محدودیت‌های ناشی از آن‌ها شکل می‌گیرد. کنش‌گر با حضور در درون نهادهایی چون دین، اقتصاد، آموزش و خانواده، و با بهره‌گیری از محدودیت‌های موجود، امکان اصلاح، تغییر و به‌روزرسانی همان نهادها را فراهم می‌آورد. برای نمونه، دسترسی به نقطه‌ای از مختصات قدرت در نهاد دین یا هر ساختار دیگر، منوط به حضور در درون آن نهاد است؛ چنان‌که بدون زیست در فضای دیجیتال، به کارگیری تکنولوژی و ابزارهایی چون تلفن هوشمند، امکان کنش‌گری در برابر محدودیت‌هایی نظیر فیلترینگ در جامعه‌ای چون ایران وجود ندارد. سوژه با ابزار فیلترشکن، دقیقاً در درون همان محدودیت ساختاری دست به دور زدن و کنش‌گری می‌زند. این امر نشان می‌دهد که انسان‌ها موجوداتی ذاتاً ناپذیرا و کنش‌گرند که جبر قانونی و سیاسی را به‌سادگی هضم نمی‌کنند، بلکه همواره در پی ایجاد ترک بر بدنه سخت ساختارها هستند. توهم ساختارهای سرکوبگر بر این پایه استوار است که با تنگ‌تر کردن دایره جبر، سوژه‌ها مرعوب می‌شوند؛ حال آنکه از منظر

گیدنز، سوژه‌ها با چکش زدن‌های پیوسته به لایه‌های منجمد ساختار، منافذی برای نفوذ و تغییر می‌گشایند.

پیوند میان جبر و اختیار در اندیشه پی‌یر بوردیو با مفهوم «نظریه میدان» و «عادت‌واره» به اوج شفافیت پدیدارشناسانه می‌رسد. بوردیو در اثر ارجمند خود، «تمایز»، تبیین می‌کند که هر میدان اجتماعی واجد قوانین و قواعدی تاریخ‌ساخته است که ممکن است حتی جعلی یا فرسوده به نظر برسند، اما سوژه با ورود به آن میدان، عادت‌واره‌های مربوط به آن را در وجود خود درونی‌سازی می‌کند. عادت‌واره، مجموعه زیسته‌شده‌ای از تمایلات، ادراکات و رفتارهای ناخودآگاه است که از فرهنگ و تاریخ یک جامعه به ارث رسیده و به جبر رفتاری فرد بدل می‌شود.

تجلی پدیدارشناسانه مفهوم عادت‌واره بوردیو را می‌توان به‌روشنی در فضای فرهنگی، سیاسی و اجتماعی ایران ردیابی کرد. در این زیست‌بوم، یکی از بارزترین عادت‌واره‌های نهادینه‌شده در ذهنیت جمعی در مواجهه با سوژه کنش‌گر، استفاده از گزاره‌هایی چون «کله‌اش بوی قورمه‌سبزی می‌دهد!» است.

این عبارت، تنها یک تمثیل عامیانه نیست، بلکه بازتاب یک جبر تاریخی، فرهنگی است که هشدار ناخودآگاه را برای بازداشتن فرد از کنش‌گری بازتولید می‌کند. سوژه‌ی کنش‌گر سیاسی یا اجتماعی در ایران، به‌طور مداوم با توصیه‌های مشفقانه، رفیقانه و خانوادگی پیرامون مهار کنش خویش مواجه است؛ عباراتی نظیر «مواظب خودت باش» یا «من نگرانتم»، در واقع بازتولید همان عادت‌واره‌ای هستند که وضعیت زیست‌کنش‌گر را دائماً به منزله یک «شرایط خطیر و خطرناک» صورت‌بندی می‌کنند.

این بازخوردها و ابراز نگرانی‌های مداوم، کارکردی دوگانه و منطبق بر جبر عادت‌واره دارند: از یک‌سو سوژه را دچار این احساس می‌کنند که در وضعیتی مخاطره‌آمیز زیست می‌کند که دیگران از آن آگاهند و او غافل است، و از سوی دیگر، نیروی کنش‌گری او را مستهلک می‌سازند. تا بدان‌جا که عدم واکنش یا بی‌توجهی به این هشدارهای ناشی از عادت‌واره،

منجر به بازتولید مکانیزم شک و تخریب در فرهنگ جمعی می‌شود. ناظران محصور در این عادت‌واره، اگر ببینند کنش‌گری از تله‌های آشکار خطر جان سالم به در برده، به جای درک پیچیدگی کنش او، بر اساس فقدان ظرفیت تاریخی فرهنگ خویش، دست به انباشت شک، اتهام و انگ‌زنی می‌زنند؛ گزاره‌هایی چون «چرا او را نمی‌گیرند؟»، «چرا سر به نیست نمی‌شود؟»، یا «چرا دست به مهاجرت نمی‌زند؟»، همگی برآمده از عادت‌واره‌ای هستند که توان تصور کنش‌گری بی‌خطر یا مستقل را ندارد. بدین ترتیب، ملغمه‌ای از مهرورزی ناشی از نگرانی و شک ناشی از عادت‌واره تاریخی، دست به دست هم داده و سوژه را از حیز انتفاع و کنش‌گری می‌اندازند. در چنین فضای تیره و تاریکی که مرزهای میان واقعیت، افترا و تهمت کمرنگ می‌گردد، ناامیدی بر سوژه چیره شده و او با خود می‌اندیشد که وقتی در هر صورت به وابستگی یا تبنانی متهم است، چرا از مواهب واقعی آن برخوردار نشود؟ این رخداد، نشان‌دهنده ابعاد عمیق و جابرانه عادت‌واره فرهنگی است که ناخودآگاه و به نام خیرخواهی یا از سر شکاکی، کنش‌گر را نابود می‌سازد. جامعه‌ای که افق تاریخی‌اش اجازه نمی‌دهد کنش‌گری مستقل را باور کند، پذیرا و تاب‌آور دیدن انسان کنش‌گری که بدون پرداخت هزینه‌های زیان‌بار مستقیم به راه خود ادامه می‌دهد نیست و حتماً باید مطمئن شود که آن فرد دچار سرنوشتی تراژیک شده است.

بدین‌سان، سیر اندیشه جامعه‌شناختی از جبر صلب ساختاری در نگاه دورکیم و مارکس، به سوی درک دیالکتیکی و پدیدارشناسانه کنش و ساختار در اندیشه گیدنز و بوردیو حرکت می‌کند؛ حرکتی که نشان می‌دهد انسان در عین محصور بودن در شبکه‌ای از عادت‌واره‌ها و جبرهای تاریخی، همواره در تلاش است تا با کنش‌گری ناپذیرای خود، بر پیکره صلب ساختارها ترک ایجاد کند.