



متفکران بزرگ

جامعه‌شناسی

ماکس وبر
امیل دورکیم
میشل فوکو
لویی آلتوسر
کارل مارکس

آنتونی گیدنز
یورگن هابرماس
زیگموند فروید
تالکت پارسنز
سیمون دوبوار
...

راب استونز

ترجمه مهرداد میردامادی

متفکران بزرگ جامعه‌شناسی



نشر مرکز

راب استونز

متفکران بزرگ جامعه‌شناسی

ترجمه‌ی مهرداد میردامادی



نشر مرکز

**Key Sociological
Thinkers**

edited by Rob Stones
1998
A Persian translation by
Mehrdād Mirdāmādi

استونز، راب،
متفکران بزرگ جامعه‌شناسی / راب استونز؛ ترجمه مهرداد میردامادی. - تهران:
نشرمرکز، ۱۳۷۹.
۴۹۰ ص. - (نشرمرکز؛ شماره نشر ۴۸۴)

ISBN: 964-305-511-6

۱. جامعه‌شناسان. ۲. جامعه‌شناسی - تاریخ. الف. میردامادی، مهرداد، مترجم. ب.
عنوان.

م ۴۹۲ الف ۹۲۲ / ۳۰۱

م ۲ الف ۱۹ / HM



متفکران بزرگ جامعه‌شناسی

راب استونز

ترجمه مهرداد میردامادی

طرح جلد از ابراهیم حقیقی

چاپ اول ۱۳۷۹، شماره نشر ۴۸۴

۲۰۰۰ نسخه، چاپ غزال

کلیه حقوق برای نشرمرکز محفوظ است

نشرمرکز، تهران، صندوق پستی ۱۴۱۵۵-۵۵۴۱

ISBN: 964-305-511-6

شابک: ۹۶۴-۳۰۵-۵۱۱-۶

فهرست

مقدمه : جامعه به مثابه مجموعه‌ای فراتر از تجمع افراد بی‌تقید ۱۱

بخش اول

- ۳۵ فهرست مطالب
- ۳۷ ۱. کارل مارکس
باب چسپ (دانشگاه لنکستر)
- ۵۶ ۲. ماکس وبر
لارنس ای. اسکاف (دانشگاه ایالتی پنسیلوانیا)
- ۷۴ ۳. امیل دورکم
ویتنی پوپ (دانشگاه ایندیانا)
- ۹۳ ۴. زیگموند فروید
ایان کرایب (دانشگاه اسکس)
- ۱۱۱ ۵. گتورگ زیمل
پاتریک واتسیر (دانشگاه استراسبورگ)
- ۱۳۰ ۶. هربرت بلومر
کین پلامر (دانشگاه اسکس)
- ۱۴۹ ۷. تالکُت پارسنز
رابرت هولثن (دانشگاه فلیندرز استرالیای جنوبی)

بخش دوم

- ۱۶۹ فهرست مطالب
- ۱۷۱ ۸. رابرت کی. مرتن
آلن سیکا (دانشگاه ایالتی پنسیلوانیا)
- ۱۹۲ ۹. سیمون دوبووار
مری اوانز (دانشگاه کنت)
- ۲۱۳ ۱۰. نوربرت الیاس
جیسون هیوز (دانشگاه لستر)
- ۲۳۳ ۱۱. اروینگ گافمن
رابین ویلیامز (دانشگاه دارم)
- ۲۵۱ ۱۲. دیوید لاک وود
نیکوس موزلیس (مدرسه‌ی اقتصاد لندن)
- ۲۶۸ ۱۳. هارولد گارفینکل
جان هریتیج (دانشگاه کالیفرنیا، لس‌آنجلس)
- ۲۸۹ ۱۴. لویی آلتوسر
تد بنتن (دانشگاه اسکس)

بخش سوم

- ۳۰۹ فهرست مطالب
- ۳۱۱ ۱۵. یورگن هابرماس
ویلیام آوت ویت (دانشگاه ساسکس)
- ۳۳۵ ۱۶. پیر بوردیو
لویک جی. دی. واکووانت (دانشگاه کالیفرنیا، برکلی)
- ۳۴۹ ۱۷. نَنسی جی. چودورو
کَرین ای. مارتین (دانشگاه میشیگان)
- ۳۶۴ ۱۸. آرلی راسل هاکشیلد
سایمون جی ویلیامز (دانشگاه وارویک)
- ۳۸۲ ۱۹. میشل فوکو
لارنس بارث (دانشگاه کالیفرنیا، لس‌آنجلس)

۲۰۳	۲۰. استوارت هال
	میشل برت (سیتی یونیورسیتی، لندن)
۲۲۲	۲۱. آنتونی گیدنز
	ایرا چی. کوهن (دانشگاه راتگرز)
۲۲۱	نتیجه گیری: رواداری، چندگانگی و سنتز خلاق در تفکر جامعه‌شناختی
	راب استونز (دانشگاه اسکس)
۲۶۳	یادداشت‌ها
۲۹۱	نمایه

فهرست بخش‌های ویژه (با نگاهی دیگر)

این فهرست مطالب جداگانه‌ای است، که تنها به بخشی اشاره دارد که در اکثر فصل‌های این کتاب تحت عنوان «با نگاهی دیگر» آمده است. در این بخش نویسندگان هر فصل بیان می‌کنند که دیدگاه متفکر مورد بحث چگونه باعث گردیده که دید آنها به حیطه و قلمرو اجتماعی صورت تازه و روشنگرانه‌ای به خود بگیرد، و اینکه چگونه این دیدگاه منجر به جلب توجه‌شان به ابعادی از جهان شده، که در صورت عدم آشنایی با این منظر فکری بی‌توجه از کنار آن می‌گذشتند. در این بخش آنها اشاره‌ای مستقیم به نمونه‌هایی که این متفکران در کار خود مورد استفاده قرار داده‌اند، نمی‌کنند، بلکه به جای آن به نمونه‌هایی که به زندگی روزمره، ادبیات و سینما می‌پردازد، یا از کارهایی که جامعه‌شناسان بعدی در سنت فکری این اندیشه‌گر بدان پرداخته‌اند، بهره می‌گیرند. قصد آن بوده که مثال‌های روشن و زنده ارائه شود. از این رو ایده‌ای که در پس ارائه فهرست مطالب جداگانه وجود داشته آن بوده که خوانندگانی را که مایلند در آغاز درک و برداشتی از متفکری جدید (یا حتی آنهایی که چندان جدید هم نیستند) پیدا کنند، بتوانند در ابتدا به راحتی، قبل از مطالعه یک فصل از آغاز تا انجام آن، به مطالعه‌ی این بخش پردازند. برای هر یک از این بخش‌ها که در متن با عنوان «با نگاهی دیگر» آمده‌اند من خود عنوانی تکمیلی برگزیده‌ام که در فهرست زیر مشاهده می‌کنید. در یک یا دو

مورد نویسنده بخش خاصی را تحت عنوان «با نگاهی دیگر» در کار خود نگنجانده که من در این صورت با ابداع عنوانی مناسب بخشی از فصل مربوطه را برگزیده و خواننده را بدان ارجاع داده‌ام. در این موارد، بعد از عنوانی که خود برگزیده‌ام، عنوانی را که نویسنده برای آن بخش برگزیده در داخل آن پراکنش آورده‌ام.

۱. کارل مارکس (باب جسپ): در دوران پایانی این قرن با جامعه پسا - صنعتی مواجهیم یا با رواج و شیوع سرمایه‌داری؟

۲. ماکس وبر (لارنس ای. اسکاف): ادارات خفقان‌آور، و فقر امکانات و شرایط، در محیط کار

۳. امیل دورکم (ویتنی پوپ): مناسک و نمادهای جمعی در مسابقات فوتبال کالج‌های آمریکا

۴. زیگموند فروید (ایان کرایپ): جنایت و هتک حرمت اخلاقی

۵. جرج زیمل (پاتریک وایتر): شکل و محتوا: از روابط عاشقانه، تا صرف غذا بدون احساس گرسنگی (شکل و محتوا)

۶. هربرت بلومر (کن پلامر): مطالعه‌ی جنسیت

۷. تالکوت پارسنز (رابرت هولثن): تجلی از نوع پارسنزی آن در جلسه گروه آموزشی دانشکده

۸. رابرت کی. مرتن (آلن سیکا): آیا جهان کاترین هیپورن و «سرباز آمریکایی» را فراموش کرده‌ایم؟ (الهام جامعه‌شناختی از جهانی فراموش شده)

۹. سیمون دوبووار (مری اوانز): نمادی قدرتمند از امکاناتی که زنان در اختیار دارند

۱۰. نوربرت الیاس (جیسون هیوز): از به کارگیری توتون به عنوان وسیله‌ای برای بی‌خویشی تا استفاده از آن به عنوان وسیله‌ای برای خویشنداری

۱۱. اروینگ گافمن (رابین ویلیامز): چه چیز باعث می‌شود که در کافه‌های مجاز رفتار متفاوتی داشته باشیم.

۱۲. دیوید لاک وود (نیکوس موزلیس): رابطه بین عروسک‌های خیمه‌شب‌بازی و تفاهم چهره‌ها

۱۳. هارولد گارفینکل (جان هریتیج): وینستون چرچیل و جان‌اف‌کندی چگونه شنوندگان خود را به ابراز احساسات و تحسین وامی‌داشتند؟

۱۴. لویی آلتوسر (تد بثن): پیوند نظریه پردازي اجتماعي و تعهد سياسي
۱۵. یورگن هابرماس (ویلیام آوت ویت): از «رفیقان» جهانی تخیلی تا هویت‌های پسا-

ملیتی

۱۶. پیر بوردیو (لویک واگوانت): لباس تولید یا جین؟ گلف یا فوتبال؟ شعر یا سریال
کمدی؟ ذوق و سلیقه در حکم بیزاری از سلائق دیگران (سلیقه، طبقه و طبقه‌بندی)
۱۷. نَنسی جی. چودورو (کرین ای. مارتین): تفنگداران دریایی آمریکا و زن ستیزی:
چرا با بوسه‌ی خدا حافظی از مادران خود جدا می‌شوند.
۱۸. آرلی راسل هاکشیلد (سایمون جی. ویلیامز): آیا زخم‌های عمیق و بیماری ثمره‌ی
کار عاطفی است که جامعه خواستار آن است؟
۱۹. میشل فوکو (لارنس بارث): تربیت کردن روح شخصی
۲۰. استوارت هال (میشل برت): شهرت ناشی از حضور در برنامه‌های تلویزیونی
۲۱. آنتونی گیدنز (ایرا جی. کوهن): زمان، مکان، و پرداختن به سر و شکل در بزرگراه

مقدمه: جامعه به مثابه مجموعه‌ای فراتر از تجمع افراد بی‌تقید

جهان‌بینی جامعه‌شناختی

اندیشیدن بدان‌سان که افراد بالغ باید بیندیشند

روزی مطلبی از ای. پی. تامپسون تاریخدان ژرف‌نگر مشهور و نویسنده‌ی شکل‌گیری طبقه‌کارگر در انگلیس (سندی برجسته و بدیع از زندگی انسان‌هایی که تاریخ سنتی حرفی از آنها به میان نمی‌آورد)، خواندم که در آن این پرسش مطرح شده بود؛ چرا سطح دقت و پرداختگی برنامه‌ی رادیویی پاسخ به پرسش‌های باغبانی بسیار بالاتر از برنامه‌ی سیاسی پرسش و پاسخ است که به سیاست و مسائل جاری می‌پردازد. به عقیده‌ی وی برنامه پرسش و پاسخ برای کودکان هم توهین‌آمیز است، اما برنامه پاسخ به پرسش‌های باغبانی به شکلی شایسته باعث بسط افکار می‌شود. افراد آمادگی آن را پیدا می‌کنند که به باغچه‌هایشان رسیدگی کنند، اما برای مسئولیت‌پذیری درباره‌ی جامعه‌ای که خود – و باغچه‌هایشان – در آن زندگی می‌کنند، هیچ آمادگی کسب نمی‌کنند. چنانچه حق با ای. پی. تامپسون باشد، که به اعتقاد من هست، این امر دلیلی بر ناپختگی اطلاعات و هوش شرکت‌کنندگان در میزگرد پرسش و پاسخ نیست چرا که مسلماً بسیاری از آنها افرادی باهوش و دارای قدرت بیان‌اند و قطعاً «بر موضوعات کاری خود تسلط دارند.» اما می‌توان این پرسش را مطرح ساخت که آیا در «موضوعاتی که بر آن مسلط‌اند» اشکالی وجود ندارد؟ بسیاری از ما به جامعه و زندگی اجتماعی می‌اندیشیم بدون آنکه

درباره‌ی چگونگی تفکر درباره‌ی جامعه و زندگی اجتماعی آموزش دیده باشیم. در واقع به نظر می‌رسد که فرهنگ غالب بر باوری ارجح می‌گذارد که در آن برای تفکر درباره‌ی جامعه و زندگی اجتماعی نیازی به آموزش و تحصیلات احساس نمی‌شود. بر مبنای این باور، ما جزئی از زندگی اجتماعی هستیم و کاملاً روشن است که باید دارای درک لازم برای فهم آن باشیم. قطعاً پیامد این نگرش مخالفت صریح با هرگونه عقیده و نظری است که می‌گوید: جامعه‌شناسان - یعنی «متخصصان» بررسی جامعه - ممکن است چیزی برای یاد دادن به مردم عادی داشته باشند. هر فصلی از این کتاب براساس این دیدگاه نوشته شده که همه‌ی ما به طور حتم می‌توانیم مطالبی را از متفکران جامعه‌شناسی فرا بگیریم. متفکرانی که وقت صرف کرده و (با نظم، صبوری، سرسختی و سعه‌ی صدر) تلاش کرده‌اند تا درباره‌ی تمام ابعاد مهم جامعه به تفکری طولانی و سخت بنشینند، ابعادی که ما به سختی آن را درک کرده‌ایم چه برسد به آنکه وقت و انرژی چندانی صرف توجه و تفکر درباره‌ی آن کرده باشیم. ما موجودات پیچیده‌ای هستیم و زندگی اجتماعی که ما، و نسل‌های پیشین، به شکلی جمعی ساخته‌ایم نیز، پیچیده است. با در نظر گرفتن این پیچیدگی، به جز از دید افراد کوتاه‌بین و بی‌فرهنگ، جای تعجبی باقی نمی‌ماند که طرز کار و نحوه‌ی عمل جامعه هم چیز پیش پا افتاده و روشنی نیست. بدون آموختن و تحصیل جامعه‌شناسی از فردی متخصص، نگرش ما - و دوستانمان در برنامه‌ی پرسش و پاسخ - به مسائل اجتماعی نگرشی نوعاً بی‌مایه، و اغلب بچه‌گانه خواهد بود. چنین نگرشی مسائل اجتماعی را به صورت تخطی از اصول اخلاقی، و یا تحقق آرزوهای آرمانی می‌انگارد. در نوعی از این نگرش به مسائل اجتماعی، افراد یا قهرمان‌اند و یا تبهکار، لذا چگونگی قرار گرفتن اعمال این افراد در قالب فشارها و محدودیت‌های اجتماعی و یا در نظر گرفتن امکانات بافت اجتماعی آنها، مطرح نیست. در چنین سناریوهایی، آنها که قهرمانی بسیار ستوده بودند، چون نتوانستند از عهده وظیفه و تعهدی که داشته‌اند برآیند، یک شبه تبهکار شده‌اند، در حالی که یک بررسی جامعه‌شناسانه می‌توانست به راحتی روشن سازد که به انجام رساندن این وظیفه و تعهد امری ناممکن است. زیرا به آسانی ممکن بود که از تبهکار شناخته شدن یک قهرمان جلوگیری کرد، چرا که وی قدرت انجام آنچه را که از عهده‌ی آن برنیامده و به خاطر آن سرزنش می‌شود را نداشته است. برعکس، ممکن است یک قهرمان واقعی را قهرمان نشناسد، چرا که فرهنگی که قادر به تفکر در چنین مواردی نیست، کوچکترین توجهی به

محدودیت‌ها و موانع اجتماعی که وی بر آنان غلبه یافته ندارد. به عبارت دیگر فرهنگ فیر جامعه‌شناختی ما آنچه از جامعه می‌داند، تنها ذره‌ای از آن چیزی است که برای تفکر مسئولانه و سنجیده درباره‌ی جامعه بدان نیاز داریم. و مسئله تنها این نیست که باید «بر موضوعات بیشتری تسلط پیدا کنیم» بلکه مسئله آن است که چگونه «موضوعاتی که بر آن تسلط داریم» را به شکلی قاعده‌مند و بسیار دقیق منظم کنیم. به عبارت دیگر ما به نظریه، و لذا به متفکران، و به نظریه‌هایی در باب جامعه و راه‌هایی برای تفکر درباره‌ی آن نیاز داریم. ما به متفکران جامعه‌شناس احتیاج داریم.

دیر زمانی است که متفکران جامعه‌شناسی به ما می‌گویند که جامعه چیزی بیش از مجموعه‌ای از افراد است، یعنی با وجودی که افراد و گروه‌ها به وضوح جزئی از جامعه‌اند، اما جامعه چیزی بیش از این است. اگر کمی از سطح بگذریم، ابتدا تعاملات اجتماعی ساختارمندی را بین افراد مشاهده می‌کنیم، که در این تعاملات بازیگران عرصه‌ی اجتماع (علیرغم محدودیت و ساختارمندی) به شکلی خلاق اصلاحاتی در وضعیت اجتماعی به وجود می‌آورند (نگاه کنید به زیمل، فصل ۴؛ بلومر فصل ۶؛ گافمن، فصل ۱۱). پس از این تعاملات، روال‌های اجتماعی ساختارمندی وجود دارد که نمی‌گذارد بازیگران عرصه‌ی اجتماع تأثیراتی را که می‌خواهند بر جامعه اعمال کنند، چرا که یا درک کاملی از این تأثیرگذاری ندارند، و یا به این دلیل که در رویارویی با دشواری بار سنگین بنای جامعه، که نسل‌های پیشین پی‌ریزی کرده‌اند، یعنی همان جرم سخت و سنگین ساختار اجتماعی که کریستالیزه شده و شکل یافته، خود را فاقد قدرت لازم برای تأثیرگذاری بر آن می‌بینند (نگاه کنید به مارکس، فصل ۱؛ مرتن، فصل ۸؛ گیدنز، فصل ۲۱). برای درک طرز کار و نحوه‌ی عمل جامعه، و وضعیت‌هایی که افراد خود را در آن می‌یابند، و نیز فهم تعاملاتی که به محض قرار گرفتن اشخاص در وضعیت اجتماعی روی می‌دهد، چیزهای بسیاری باید آموخت (و تمام این موضوعات جدای از آن مطالبی است که باید درباره‌ی این اشخاص، به عنوان فرد، فراگرفت).

این وضعیت‌های اجتماعی، زمینه را برای به وجود آوردن فشارها، محدودیت‌ها و فرصت‌هایی که در بالا بدان اشاره شد، فراهم می‌کند. و ما به حسب مسئولیت اجتماعی خود، باید در این فکر باشیم که چه باید کرد، و این بدون تفکری عمیق درباره‌ی مسائل اجتماعی امکان‌پذیر نیست. تا زمانی که به ناکافی بودن قدرت آرمان و اراده‌ی افراد به ظاهر «آزاد» - در جهانی از قهرمانان و تبهکاران بی‌تقید - پی نبریم هیچگاه قادر نخواهیم

بود که مسئولانه به جامعه و کنش اجتماعی، سیاست‌های اجتماعی و تصمیمات سیاسی بیندیشیم. همه‌ی ما تا حدی آزاد هستیم، اما همین آزادی ما مسئله‌ای قابل بحث و مورد اختلاف است. جامعه خود به افراد شکل داده، و آنها را ساختارمند و محدود می‌کند. اما این موضوع در شیوه‌ی غالب تفکر درباره‌ی مسئولیت اجتماعی، که مطمئناً در ایالات متحده و بریتانیا وجود دارد، با نزدیک شدن به هزاره جدید، نادیده گرفته می‌شود. این شیوه‌ی تفکر را می‌توان «فردگرایی نیندیشیده» نامید - این شیوه‌ی تفکر باوری اظهار نشده است (و چنین باور باطلی تداوم اثربخشی خود را مدیون همین عدم اظهار علنی است) که بر مبنای آن، زندگی اجتماعی صرفاً با اراده‌ی تک‌تک افراد بی‌تقید به وجود آمده است، و این افراد مهارت‌ها، فرهنگ، آموزش، زبان، درک و فهم، و فرصت‌های موجود در زندگی اجتماعی را به شکلی نیندیشیده به دست آورده‌اند. این مهم، به گونه‌ای نامشخص بدون هدایت هیچ واقعیت اجتماعی خاصی، که این افراد در آن به دنیا آمده‌اند، روی داده است. یعنی بدون هدایتگری والدین خاص (بدون توجه به اینکه شاغل‌اند یا بیکار؟ اینکه از طبقه کارگراند یا پیشه‌ور؟ با سواد هستند و یا بی‌سواد؟ آیا ارتباطات اجتماعی دارند یا فاقد آن هستند؟)، بدون هدایتگری بخشی از شهر که در آن ساکن‌اند (آیا در مرکز شهر در منطقه‌ای ممنوعه سکونت دارند یا در حومه اعیانی و سرسبز شهر؟)، بدون هدایتگری قسمتی از جهان که در آن متولد شده‌اند (آیا در کشورهای مصرف‌کننده نفت و «توسعه‌یافته» شمال دنیا آمده‌اند، یا در کشورهای بیرها و ازدهای آسیایی که پیوسته در حال شکوفایی و رکوداند، و یا در کشورهای فقیر جنوب؟). «فردگرایی نیندیشیده» تمام این واقعیات را نادیده می‌گیرد، چرا که نمی‌داند چگونه باید آنان را مورد توجه قرار دهد - و به همین ترتیب اعتنایی به روند خاص اجتماعی شدن افراد که بر حسب آموزش، جنسیت، قومیت، طبقه و منطقه جغرافیایی صورت پذیرفته، ندارد. همچنین می‌توان گفت که این «فردگرایی نیندیشیده» به انگاره‌های خاص فرهنگی، داستان‌ها، پیام‌های تلویزیونی، فیلم‌ها، سیاست‌ها، مجله‌ها، روزنامه‌ها، داستان‌های مصوّر و تبلیغاتی که در فرهنگ و خرده فرهنگ گروهی چیرگی و نفوذ دارد، بی‌توجه است. همچنان می‌توان این موارد را برشمرد. این شیوه‌ی تفکر پرورش نایافته و آموزش ندیده، افرادی بی‌تقید (نیندیشیده) را به ما معرفی می‌کند، که چنانچه وجود داشته باشند و اگر روزی با آنها برخورد کنیم، آنها را در حکم موجود انسانی نخواهیم شناخت. انسان‌ها موجوداتی اجتماعی‌اند و فرصت‌ها و بخت‌های

زندگی‌شان، حتی ژرف‌ترین آرزوها و دلبستگی‌های ناآگاهانه، ناکامی‌ها و حسرت‌های آنها آکنده و مملو از آثار و نشانه‌های اثرگذاری اجتماعی، شکل‌دهی اجتماعی و معنای اجتماعی است.

این وظیفه‌ی ماست که با کار سخت خود بتوانیم در ورای فهم فرهنگی همگانی حرکت کنیم. این فهم فرهنگی گمراه‌کننده است و بر مبنای این تصور بنا شده که جامعه از قهرمانان و تبهکاران بی‌تقید شکل گرفته است. لذا برای آنکه به هر شکل بتوانیم مسئولیت زندگی خود و کسانی را که سرنوشت‌شان به شکل تفکیک‌ناپذیری با سرنوشت ما پیوند خورده است به عهده بگیریم، باید سطح تفکرمان درباره‌ی جامعه بالاتر از میزگردهای رادیو تلویزیونی قرار گیرد. این نوع برنامه‌ها برای سرگرمی ساخته شده، راه‌حلی موجّه اما مقطعی ارائه کرده و متکی بر عقایدی است که به گونه‌ای نامناسب شکل گرفته - و از دیدگاه جامعه‌شناسی، بی‌مایه است. در واقع همانگونه که ای. پی. تامپسون اشاره می‌کند لازم نیست که به برنامه‌های سطح پایین توجه کنیم، اخبار و برنامه‌های مستند، و مصاحبه‌های جدی خبری نیز اینگونه‌اند. چنانچه کار خود را به گزیده‌گویی و لفاظی ساده تقلیل دهیم، راه خود را گم کرده‌ایم. اما چنانچه چیزی بیش از این، یعنی مطلبی مناسب‌تر به دست آوریم، چگونه از مناسب بودن آن اطمینان حاصل کنیم؟ چگونه باید درباره‌ی درستی معلومات و شناختی که به دست می‌آوریم، داوری کنیم؟ چگونه باید درباره‌ی تفکراتی که سیاستمداران و مسئولان حقوق‌بگیر جامعه، درباره‌ی جامعه اظهار می‌کنند قضاوت کرد؟ لازم به تذکری دوباره است که ما باید توانایی آن را داشته باشیم که درباره‌ی مطالب ارائه شده قضاوت کنیم، و دریابیم چه مقدار از این مطالب مورد نیاز ماست. برای حل این مشکل به منابع فکری نیاز داریم که آگاهی و دانش ما را نظم ببخشد، اطلاعات (داده‌ها و ارقام متغیر) را به شیوه‌ای قاعده‌مند و بسیار دقیق مرتب کند. متفکران بزرگ جامعه‌شناسی که در این کتاب به آنها پرداخته‌ایم زندگی - و یا عمر - خود را صرف به وجود آوردن منابع فکری کرده‌اند که ما را قادر می‌سازد تا چنین داوری‌ها و قضاوت‌هایی را انجام دهیم. آنچه این متفکران انجام داده‌اند به تفکر درباره‌ی جامعه کیفیت بخشیده، و ملاک و معیاری ارائه داده که باید در تفکری که در سر داریم از آن بهره بگیریم.

ماهیت غیرجامعه‌شناسانه‌ی فرهنگ غالب می‌خواهد نشان دهد که تفکر جامعه - شناختی چند مضمون و موضوع اصلی بیش ندارد - به تمام این موارد در این کتاب اشاره

شده است - موضوعاتی که در برخورد اول عجیب و ناخوشایند به نظر می‌آید. برخی از این موضوعات عبارتند از:

- الف. شیوه‌هایی که جامعه از طریق آن به خلق و آفرینش افراد کمک می‌کند؛
- ب. شیوه‌هایی که رویدادهای اجتماعی از طریق آن، به واسطه‌ی یک رشته شرایط و گرایش‌ها، ساختارمند می‌شود، شرایط و گرایش‌هایی که برای چند لحظه، چند سال یا چند قرن؛ با یکدیگر سازگاری و همخوانی پیدا می‌کنند؛
- ج. ماهیت پیچیده پیامدهای خواسته و ناخواسته‌ی کنش‌هایی که شرایط اجتماعی را برای کنش‌های آتی فراهم می‌سازد؛
- د. ماهیت محدودیت‌ها و فرصت‌های اجتماعی؛
- ه. روابط بین رویدادهای اجتماعی کوچک و محلی «خرد» و رویدادهای ملی یا جهانی «کلان» جامعه. شیوه‌هایی که در واقع به نظر می‌رسد می‌تواند رویدادهای «خرد» را به رویدادهای «کلان» تبدیل کند، چرا که تمام افراد - یا تقریباً تمامی افراد - در بسیاری از مناطق به انجام کارهای مشابهی گرایش دارند که جنبه‌ی «منطقه‌ای» دارد (مثل دست دادن در موقع سلام و احوالپرسی به جای به طور مثال شیوه سلام دادن تایلندی یعنی وای، که در آن کف دست‌ها مقابل هم قرار گرفته و افراد به یکدیگر تعظیم می‌کنند، یا مانند واریز کردن چک‌های حقوق به بانک در آخر هر ماه، یا به گونه‌ای مشابه جنسیت‌گرا یا قوم‌گرا بودن، یا ضربدر زدن در مقابل اسامی موجود بر روی برگه‌های رأی در شعبات مختلفی که در سرتاسر یک منطقه جغرافیایی وجود دارند)، و بدین ترتیب یک کشور، ملت، یا جامعه به واسطه‌ی تجمع این مناطق به وجود می‌آید؛
- و. رابطه بین «اجزاء» قاعده‌مند جامعه و «افراد» جامعه.

این واقعیت که چنین موضوعاتی در بسیاری از مواقع عجیب و ناخوشایند به نظر می‌رسد شاهده‌ی است بر عدم توانایی ما در تفکر درباره‌ی جامعه، مگر به شیوه‌ای بسیار سطحی. عدم توجه به این موضوعات تحت این عنوان که چیزی جز زبانی نامفهوم و غیرضروری نیستند، یا اینکه این موضوعات روندهای اساساً ساده موجود در جامعه را بغرنج و گیج‌کننده می‌کنند، کاری بسیار ساده‌انگارانه و خطایی بسیار جدی است.

بازگشت به سطحی‌نگری فهم‌همگانی ممکن است در کوتاه‌مدت احساس خوبی به انسان بدهد، همین فهم‌همگانی بدون آنکه بهای زیادی برای آن بپردازیم موجب راحتی و اطمینان خاطر ما می‌شود و احساس می‌کنیم که به اندازه متخصصان و کارشناسان، از جامعه‌ای که در آن زندگی می‌کنیم آگاهی داریم. اما این احساس آرامش، کاذب و گمراه‌کننده است. بی‌دانشی درباره‌ی مسائل اجتماعی و اندیشمند ستیزی، بهای گزافی در پی خواهد داشت. موضوعات اصلی جامعه‌شناسی، ابعاد مهم جامعه را دربرمی‌گیرد، و این جنبه‌هایی است که معمولاً راجع به آن سخنی نمی‌گوئیم، همان جنبه‌هایی که با زبان عادی و معمولی بیان نمی‌شود. موضوع‌هایی که فهرستی از آن در بالا آمد، بعلاوه موضوع‌هایی دیگر، با نگرش‌هایی متفاوت و از زبان متفکران مختلف، به تناوب در این کتاب مطرح خواهد شد. چنانچه این موضوع‌ها، و زبانی را که متفکرین بزرگ برای بیان آن مورد استفاده قرار می‌دهند، راه خود را به تفکر معمول، درباره‌ی جامعه و نیز به زبان رایج ما باز کند، به موفقیت بزرگی دست یافته‌ایم.

هر متفکر بزرگی در جامعه‌شناسی از منظر خاص خود به حوزه و قلمرو اجتماعی نگاه می‌کند، و بر بخشی از آن نور می‌تاباند و آن را روشن می‌کند، و سایر قسمت‌های آن را در تاریکی باقی می‌گذارد، تا نظریه‌پردازی دیگر از زاویه‌ای متفاوت آن را روشن کند. هر یک از این متفکران با وسواسی نامتعارف قلمرو اجتماعی را رنگ‌آمیزی می‌کند تا بدان درخششی دهد و ابعادی از جهان اجتماعی پیرامون ما را روشن سازد، که اگر چنین نمی‌کردند این ابعاد جلب توجه نمی‌کرد. این متفکران، فیزیکدانان و شیمی‌دانان قلمرو اجتماعی‌اند که عناصر، نیروها، ذرات و ترکیبات اجتماعی را درک کرده و توصیف می‌کنند، واکنش‌ها، رفتارها، و ساز-و-کارها را توضیح می‌دهند، آمارهای مربوط به سامان‌ها و نابسامانی‌های اجتماعی را بازنمایی می‌کنند تا در معرض دید چشمانی متخصص، خلاق و علمی قرار گیرند تا به‌گونه آن پی برده شود.

روشن و قابل فهم بودن، و داشتن روحیه آزاداندیشی

هدف متفکران بزرگ جامعه‌شناسی آن است که با فراهم آوردن نظری اجمالی، روشن، قابل فهم و معقول از تحولات عمده‌ی این حوزه که از مارکس به بعد صورت گرفته، خواننده را با این منابع تفکر جامعه‌شناختی آشنا کند، و این مهم را به شکلی انجام دهد که عطش مطالعه و خواندن آثار بیشتری را در زمینه جامعه‌شناسی در وی برانگیزاند و او

را قادر سازد که بین درس‌های جامعه‌شناسی و زندگی روزمره ارتباط برقرار کند. اختصار نسبی هر فصل به شکلی طراحی شده تا فردی که به تازگی با این حوزه، یا با متفکری خاص آشنا شده، بتواند فصل مربوطه را تا انتها ادامه دهد و در عین حال بتواند تصویر روشنی از اهمیت خاص آن نظریه‌پرداز، به دست آورد. با آن که اختصار هر فصل تا حد لازم رعایت شده تا برای فرد مبتدی در حوزه جامعه‌شناسی، قابل فهم باشد، اما با وجود این خواننده ترغیب شده تا مطالب ارائه شده را پی‌گیری کند و برای آسان‌تر شدن این امر فهرستی برای مطالعه‌ی بیشتر در انتهای هر فصل ارائه شده است. هدف از ارائه این قالب پیش از آنکه ارائه پوششی جامع از مطلب مورد نظر باشد آن بوده که نظر خواننده به موضوع مورد نظر جلب شود. تصور ما این بود که اگر بدین ترتیب نظر خواننده جلب شود اشتغال و درگیری گسترده‌تر و مستدام‌تر وی با موضوعات مربوطه، تا آنجائی که خواننده در پی آن باشد به طور طبیعی حاصل خواهد شد. همچنین امیدوار بودیم که صرف نظر کردن از ارائه شرحی تفصیلی از هر موضوع باعث خواهد شد که نویسنده در نگارش هر فصل لذت و راحتی بیشتری را احساس کند.

نگارش اختصاصی هر فصل این کتاب به عهده‌ی نویسنده‌ای گذاشته شده که شناخت دقیق‌تری نسبت به موضوع دارد. ویژگی در خور توجه نویسندگان این کتاب را شاید بتوان به بهترین صورت با توجه به این نکته ساده بیان کرد که اکثر آنها – اگر این را بر من ببخشند، تمامی آنهایی که به «سن معینی» رسیده‌اند – معمولاً خود، در زمره‌ی نظریه‌پردازان خلاق جامعه‌شناسی، به شمار می‌روند. فهرست اسامی نویسندگان این کتاب نشان‌دهنده‌ی تصمیم‌گیری آگاهانه گردآورنده‌ی آن است که تنها با نویسندگانی تماس گرفته که خود به اندیشمندان مورد نظر علاقه داشته‌اند، این کار بدین امید انجام گرفته که این علاقه به خواننده منتقل شده و بدین ترتیب مشکل اجتناب‌ناپذیر تک مؤلف بودن کتاب‌هایی از این دست مرتفع شود. مشکل مذکور آن است که مؤلف نسبت به اندیشمندی که با او اتفاق نظر ندارد در بهترین حالت اشتیاق چندانی نشان نمی‌دهد و در بدترین حالت هیچ اعتنایی به او نمی‌کند. وقتی در یک کتاب درسی متفکری به دانشجو معرفی می‌شود، هیجان اولیه برخورد با یک دیدگاه جدید با یک انتقاد سفت و سخت از آن «به اصطلاح متفکر» از بین می‌رود و باعث بروز سندروم «ارزشش را ندارد» در دانشجو می‌شود. در بدو تولد تفکری جدید که شکل‌گیری آن مدتی به درازا خواهد کشید، انتقادات کشنده و بی‌امانی آغاز شده و آن را از بین می‌برد. به باور من باید تا حد

ممکن و تا جایی که امکان دارد هیجان برخورد با یک دیدگاه جدید را ادامه داد تا جایی که شخص تجربه کننده خود به موانع و محدودیت‌های این دیدگاه واقف شود و دریابد که این نظریه‌ی جدید، حداقل به خودی خود قادر به برطرف کردن این موانع و محدودیت‌ها نیست. آنگاه زمان خوبی برای مطالعه‌ی نقدهای آن دیدگاه است. سپس وقت آن می‌رسد که دریابد آیا این نقدها چیزی برای رفع مشکلی که با این متفکر پیدا کرده، ارائه می‌دهند یا خیر. در این مرحله فرد منتقد دیگر در نقش کشنده‌ی یک دیدگاه دیده نمی‌شود؛ بلکه بهترین آنها کسی مانند خود شماست، همسرانی که به همراه شما به کناره‌ی این چشم‌انداز خاص رسیده‌اند. آنها نیز مانند شما می‌خواهند بیشتر ببینند، می‌خواهند بیشتر کشف کنند، می‌خواهند دریابند که چرا چنین احساسی دارند، چه بر سر این چشم‌انداز آشنا آمده که دیگر نمی‌تواند نیازهای آنها را برآورده سازد.

اما این امر بر اثر استمرار و پیشرفت حاصل می‌شود، این حالت چیزی نیست که در روزهای اولیه‌ی حضور در سرزمینی جدید پیش آید. متفکران بزرگ جامعه‌شناسی در وهله‌ی اول راهنمای روزهای اولیه‌ی اقامت در سرزمینی جدید است. در واقع هدف و منظور آن فراهم آوردن امکان سپری کردن روزهایی نو در سرزمین‌هایی جدید است. دومین هدف این کتاب انتقال یک روحیه‌ی آزاداندیشی در کار جامعه‌شناسی است که به واسطه‌ی آن فرد مجبور نباشد همیشه بین این سرزمین‌های متفاوت و این نظریه‌های مختلف، دست به انتخاب و گزینش بزند. چرا که اکثر این نظریه‌ها از درون طیفی از ملاحظات و گستره‌ی متنوع و غنی از پرسش‌ها و مسائل مختلف به وجود آمده است. در اغلب اوقات می‌توان هم‌پوشانی‌های جالب و سودمندی را بین این نظریه‌ها پیدا کرد اما به ندرت می‌توان کانون توجه یکسان و مشابهی در بین آنان یافت. از این رو اگر دو اندیشمند در پی یافتن پاسخ برای پرسش‌های مختلف هستند لازم نیست که برای ستایش از یکی از آنها، دیگری را کنار گذاشت. با استفاده از این مقدمه می‌توان گفت که فصل‌های مختلف این کتاب به مثابه کوششی است برای گسترش و تعمیق جهان‌بینی جامعه‌شناسی. اذعان به این مطلب که نظریه‌های هم‌پوشان گاهی با یکدیگر برخورد می‌کنند و این نقطه‌ی تعارض جایگاه مناسبی برای بحث و مجادله جهت تدوین دوباره‌ی آراء و نظریات فراهم می‌کند، به راحتی می‌تواند در کنار این مفهوم از آزاداندیشی و تحقیق و مطالعه‌ی مشترک قرار بگیرد.

آثار معیار؟

منبعی غنی برای آیندگان

اینکه آیا رشته‌ای مانند جامعه‌شناسی باید مجموعه‌ای مشخص و معین از آثار معیار و متفکران معتبر در اختیار داشته باشد که به یک معنا هسته و مرکز این رشته محسوب شود، پرسشی بغرنج و دشوار است. چنانچه وانمود کنم که در نظر من متفکران بزرگی که در این کتاب معرفی شده‌اند شیوه‌ای متمایز و مخصوص به خود در توسعه جامعه‌شناسی نداشته و نقش آنها در این راه مهم و اساسی نبوده - اگر نگوئیم که بیان چنین سخنی بیهوده و عبث است - قطعاً عمل ریاکارانه‌ای است. این متفکران منبع غنی برای بهره‌مندی آیندگان فراهم آورده‌اند، آنها وجوه مشترکی را به وجود آورده‌اند که جامعه‌شناسان می‌توانند با استفاده‌ی از آن شیوه‌ی رویکرد به مسائل و موضوعات جدید را به بحث بگذارند. وجود این متفکران به معنای آن است که همیشه نیازی به این نیست که کار خود را از صفر و بدون آمادگی قبلی شروع کنیم. شکل‌های ۱ و ۲ که در ادامه خواهد آمد به نحوی گزینشی، و به شکلی بسیار ساده، تأثیر مستمر موج اول متفکران کلاسیک جامعه‌شناسی (کسانی که در بخش اول این کتاب از آنها یاد شده) را بر موج دوم و سوم متفکران (آنهايي که در بخش دوم و سوم این کتاب گنجانده شده‌اند) نشان می‌دهد. این شکل‌ها نشان‌دهنده‌ی آن است که متفکران جامعه‌شناسی، مانند بقیه افراد به تأثیراتی که از جاهای دیگر می‌گیرند متکی‌اند. آنها افرادی فردنگر، تک‌رو و خودانگیخته نیستند، کسانی نیستند که از هیچ، نظریه‌های جدید به وجود آورند، متفکران جامعه‌شناسی، مانند دیگران، به واسطه‌ی تأثیرات بسیاری که در زمینه‌های متفاوتی از زندگی خود پذیرفته‌اند شکل گرفته و ساخته شده‌اند، اما در زمینه‌ی خاصی از زندگی خود، زمانی که جامعه‌شناسانه فکر می‌کنند و می‌نویسند به شدت و به مقدار زیادی وامدار جامعه‌شناسانی هستند که پیش از آنها پای به این عرصه گذاشته‌اند. اگر جامعه‌شناسان کار خود را از صفر - از هیچ - شروع می‌کردند، درواقع توانایی ما برای درک جامعه بی‌مایه و ضعیف می‌بود.

به طور مثال کارها و آثار کارل مارکس همچنان تأثیر به‌سزایی بر بسیاری از نظریه - پردازان بزرگ امروز دارد. نظریه‌های او درباره‌ی نقش نظام سرمایه‌داری در شکل‌دهی به جوامع امروز و نقش آن بر زندگی که در درون این جوامع جریان دارد به مانند تأکید او

بر نقش طبقه اجتماعی و اقتصادی به عنوان نیرویی سازنده و مؤثر در شکل‌دهی به جوامع و آگاهی افراد، منبع قابل‌انتکاء و مستدلی محسوب می‌شود. شکل ۱ نشان‌دهنده‌ی انحاء گوناگون اثرگذاری نظریه‌های مارکس بر نظریه‌پردازان بعد از وی است. نظریه‌های مارکس نقطه‌ی شروعی بوده است برای:

الف. نظریه‌پردازان مارکسیستی که خواسته‌اند نظریه‌های وی را بسط داده و آن را فنی سازند (و آنچه به نظر آنها سوء تعبیر و درک نادرست کارهای مارکس بوده است را اصلاح کنند).

ب. نظریه‌پردازان غیر مارکسیست که کارهای او را خردمندانه و با بصیرت یافته‌اند اما در عین حال آن را نیازمند ترکیب با نظریه‌های دیگر دیده‌اند به گونه‌ای که مشخصاً شکل حاصل، دیگر مارکسیسم نیست.

ج. دیگرانی که به نظر خود در تعریفی که از مارکس ارائه کرده‌اند روح رادیکال نقد اجتماعی او را حفظ کرده، و قطعاً بدین ترتیب و امرداری خود به سنت فکری او را تصدیق می‌کنند، اما به وراي مارکسیسم قدم گذارده‌اند. این دسته از نویسندگان گاهی خود را «پست-مارکسیست» می‌نامند.

الف. لویی آلتوسر (فصل ۱۴)		
الف. یورگن هابرماس (فصل ۱۵)		
ب. دیوید لاک وود (فصل ۱۲)	←	کارل مارکس (فصل ۱)
ب. آنتونی گیدنز (فصل ۲۱)		
ج. استوارت هال (فصل ۲۰)		

شکل ۱

برای تقویت اصل تأثیرگذاری موج اول متفکران جامعه‌شناسی، می‌توان به کارهای امیل دورکم اشاره کرد که همچنان تأثیر قابل توجهی بر برخی از بانفوذترین نظریه‌پردازان امروز دارد (نگاه کنید به شکل ۲). دیوید لاک وود کار خود را نه تنها با لحاظ کردن نقش نظام سرمایه‌داری و تضاد طبقاتی در نابسامانی اجتماعی شکل می‌دهد، بلکه به واسطه نظریه‌های دورکم، نقش همبستگی اجتماعی و آیین‌های جمعی در حفظ نظم اجتماعی

را نیز مدنظر دارد. نفوذ دورکم بر کارهای پیروردیو، میشل فوکو و استوارت هال به واسطه‌ی اثری است که وی بر شکوفایی فکری ساخت‌گرایی، و سپس بر پسا-ساخت‌گرایی داشت. چهره‌ی شاخص «خیزش» ساخت‌گرایی زبان‌شناس سوئیسی، فردیناند دوسوسور (۱۸۵۷-۱۹۱۳) بود. به عقیده‌ی سوسور زبان-زبانی که ما در زندگی روزمره‌ی خود از آن استفاده می‌کنیم - به عنوان یک شیء در ذات خود مستقل و به همان نسبت دارای میزانی از واقعیت است، و باید به عنوان یک سیستم مطالعه شود، این دربرگیرنده‌ی چیزی فراتر از یک بازتاب از اندیشه‌ی دورکم است. دورکم بر این نکته تأکید داشت که جامعه در ذات خود یک شیء است، یعنی جامعه یک واقعیت یگانه و منحصر به فرد است (واقعیتی که صرفاً اجتماعی است؛ جامعه واقعیتی مخصوص به خود دارد) واقعیتی که قابل تجزیه و تقلیل به افراد ساکن در جامعه، یا به تعامل بین این افراد نیست. جامعه از نظر دورکم دارای سطحی از واقعیت مختص به خود است و از این رو جامعه به عنوان شیئی که باید مورد مطالعه قرار بگیرد کاملاً از آنچه در روان‌شناسی (که به مطالعه آنچه در ذهن افراد می‌گذرد می‌پردازد) و زیست‌شناسی مطالعه می‌شود، متمایز است. فوکو و هال هر دو مایلند که زبان را دارای استقلال و آزادی عمل قابل توجهی (اگرچه نه استقلال و آزادی عمل کامل) بدانند، نیروی اجتماعی که به درستی در راه خود در حرکت است، دارای رویه‌های باز نمودن (یا به زبان ساخت‌گرایی، دارای «بار معنایی») است که می‌تواند شیوه‌ی درک جامعه از نژاد، نقش جنسی، طبقه، سیاست، جنسیت، تنبیه، دیوانگی و غیره را شکل دهد. ادراکات به نوبه‌ی خود رویه‌ها و روال‌های اجتماعی را می‌سازند، هم فوکو و هم هال، با شیوه‌های خاص و متفاوت خود در پی آنند که چگونگی ترکیب زبان با دیگر جنبه‌های زندگی اجتماعی را در درون رویه‌ها و روال‌های گنجانده شده در جامعه، بررسی کنند. بوردیو نیز به زبان و وجه سمبلیک آن به عنوان یک قلمرو مستقل توجه دارد اما - و دقیقاً در همین نقطه است که کار بوردیو شکاف بین انسان‌شناسی و جامعه‌شناسی را پر کرده و احتمالاً کاری که وی انجام داده موثر و چشمگیر بوده است - آنچه وی بیشتر بدان توجه دارد محدودیت‌های اجتماعی به وجود آمده است که به وسیله‌ی تنش بین این زبان‌های ساخت‌ساز یا گفتمان‌های جایگیر شده در بین افرادی که در درون فضاهای اجتماعی خاص اجتماعی شده‌اند (به طور مثال نحوه‌ی لباس پوشیدن یا صحبت کردن آنها) از یک طرف، و از طرف دیگر فضاهای - به لحاظ فرهنگ، طبقه، جایگاه، اقتصاد یا قومیت - ناآشنای اجتماعی که

نسبت به این زبان‌های ارثی، مهارت‌ها و شیوه‌های انجام کارها روی چندان خوشی نشان نمی‌دهند، روی می‌دهد. نفوذ و تأثیر اصلی دورکم بر کارگیدنز شکلی کاملاً واضح و روشن دارد. گیدنز بر این نکته پافشاری می‌کند که ساختار جامعه دارای واقعیتی مختص خود است که برای کنش‌کنش‌گران اجتماعی، شرایط، موقعیت و محدودیت ایجاد می‌کند. هم بورديو و هم گیدنز در کنار نظریه‌های دورکم از منابع دیگری نیز بهره جستند. اما نظریه‌های این دو بدون میراثی که دورکم برای ساختارگرایی از خود بر جای گذاشت شناخت‌ناپذیر می‌شد.

دیوید لاک وود (فصل ۱۲)		
پیر بورديو (فصل ۱۶)		
میشل فوکو (فصل ۱۹)	←	امیل دورکم (فصل ۳)
استوارت هال (فصل ۲۰)		
آنتونی گیدنز (فصل ۲۱)		

شکل ۲

معیاری گسترش‌یابنده، خود منتقدانه و انعطاف‌پذیر

همیشه تلاش‌ها و کوشش‌های پیشین، و موفقیت‌ها و شکست‌های قبلی، برای آموختن و یادگیری سودمنداند. برخی از متفکران پیشین (مانند مارکس، وبر [فصل ۲]، دورکم) اگرچه همچنان از توانایی بسیار بالا و قدرتمند در ارائه دیدگاه و نظریه درباره‌ی پدیده‌های دوران معاصر برخوردارند، اما نظریه‌های آنها در برخی موضوعات نسبت به موضوعات دیگر از تناسب بیشتری برخوردار است - تا اینجا موضوع کاملاً روشن و قابل فهم است. بعضی از موضوعات جدید - «جدید» حداقل به معنای اینکه درک عمومی از این موضوع‌ها در قالب حوزه‌های مطالعاتی مورد علاقه، امری تازه و نو است - به قدری جدید، و به قدری بدیع‌اند که بسیاری از سنت‌های فکری قدیمی‌تر مطلب‌چندانی برای ارائه درباره‌ی آن ندارند (نمونه‌ای از این موضوع‌ها، مسائلی است که دوبووار درباره‌ی فمینیسم، هال درباره‌ی استعمار، هاکشیلد درباره‌ی جامعه‌شناسی احساسات، گیدنز درباره‌ی - حداقل برخی از جنبه‌های بدیع - دوران متأخر مدرنیته،

بیان می‌کنند). اینجاست که فضایی فکری برای متفکران جدید، برای سنت‌های فکری جدید باز می‌شود تا این موضوعات را تحت نظر گرفته و به کندوکاو در آن پردازند. با وجود اینکه فضای نهادین محیط‌های دانشگاهی، این فضای فکری را از خود دور می‌کند و علیرغم اینکه چنین تبری جستنی بی‌ارتباط با منافع - دانشگاهی و غیر دانشگاهی - کسانی که با معیارهای موجود آموزش دیده و بدان وابسته‌اند، نیست، اما توجه به این نکته بسیار حائز اهمیت است که وقوع چنین امری الزاماً به معنی انتخاب از نوع همه یا هیچ بین موضوعات قدیم یا جدید و عدم پذیرش سایر معیارها از هر نوع و رنگی که باشد، نیست. این تنها انتخاب موجود نیست. می‌توان معیارها و ملاک‌هایی داشت بدون آنکه این معیارها قالبی سنگی (یا فلزی!) داشته باشند. وجود معیار به دلائلی که ذکر شد مفید فایده و سودمند است، اما چنانچه این معیارها گسترش یابنده، خود متقدانه و انعطاف‌پذیر باشد، بسیار ارزشمندتر خواهد بود. همچنین درست همانگونه که متفکران قدیمی‌تر همیشه در معرض نقدها و تحولات جدید خواهند بود، سنت‌های نوپای واکنش نسبت به مسائل و موضوعات جدید نیز روزی در معرض نقدها و تحولات قرار خواهد گرفت و در طول زمان میزان پیچیدگی و عمق و نیز گستره‌ی شمول آنان افزایش خواهد یافت. از این‌رو نه تنها باید نسبت به سنت‌های فکری جدیدتر حد مشخصی از آزادی عمل - با فرض درستی و سودمندی آنان - را روا دانست، بلکه باید برای انجام چنین مهمی، از یک طرف بین حوزه‌ی تحقیق، اهمیت مطالعه، و کسب شناخت از آن حوزه، و از طرف دیگر بین موضوع کیفیت دریافت حاصل شده، و کیفیت اقدامات انجام شده برای انتقال این دریافت، تمایز آشکاری قائل شد. به عبارت دیگر این بدان معنی است که فرد باید بین اهمیت ذاتی حوزه‌ی مطالعاتی و تفکر جامعه‌شناختی درباره‌ی این حوزه تفاوت و تمایز مشخص و روشنی قائل شود.

علیرغم تفاوت آشکاری که بین نقد ادبی و جامعه‌شناسی وجود دارد می‌توان با توجه به بحثی که در نقد ادبی مطرح است تشابه آموزنده‌ای بین این دو حوزه پیدا کرد. سُل بلو داستان‌نویس امریکایی و برنده‌ی جایزه‌ی نوبل کنایه‌ای دارد که زیاد تکرار می‌شود: «هر وقت یک زولو* رُمان بزرگی بنویسد آن را می‌خوانم». با وجود نظریات مختلفی که پیرامون این سخن وجود دارد، باید اضمینان داشت که بین خواندن آثار ادبی

به دلیل کیفیت ادبی آن و خواندن آثار ادبی برای افزایش دانش و شناخت نسبت به موضوعی خاص (به عنوان مثال شیوه‌ی زندگی زولوها در دورانی خاص) تفاوت وجود دارد. بی‌اینکه فرض کنیم که خواست اصلی، افزایش گستره‌ی دانش و شناخت باشد. در این صورت «اگر» داستان خوب و مهمی توسط یک زولو درباره‌ی شیوه‌ی زندگی زولوها نوشته نشده باشد، ممکن است بخواهیم داستان نه چندان جالبی را که یک زولو یا یک غیر زولو درباره‌ی شیوه‌ی زندگی زولوها نوشته است بخوانیم. به نظر می‌رسد که این امر بهترین راه برای افزایش معلومات و شناخت درباره‌ی یک موضوع فراموش شده باشد. به همین ترتیب «اگر» کارهای جامعه‌شناسانه‌ای که درباره‌ی جسم انسان یا احساسات یا زمان و مکان یا دوران پسا-استعمار صورت گرفته، کیفیت «کلاسیک» نداشته باشد، شاید آنگاه بخواهیم متون نیمه‌کلاسیک یا متونی که کلاسیک بودن آن «همچنان مورد اختلاف است» را بخوانیم و آموزش دهیم تا بدین ترتیب فضایی نهادی و سنت فکری به وجود آید که متون «کلاسیک» آینده در چنین محیطی نوشته شود. کار نظریه‌پردازان مهمی مانند دبووار، هاکشیلد (فصل ۱۸) و هال، تنها نمونه‌ای از کارهایی است که می‌توان آن را تنها در یک محیط فکری انعطاف‌پذیر و گسترش‌یابنده به وجود آورد. بدون چنین فضای فکری، انعطاف‌ناپذیری سنت‌های نهادی شده نه تنها مورد نقد و بررسی قرار نمی‌گرفت بلکه حتی از وجود آن هم با خبر و آگاه نمی‌شدیم. آنچه در منطق این بحث می‌گنجد محیطی خلاق، تعاریف مربوط به مفاهیم و اصطلاحات اصلی، تحول و پیشرفت سنخ‌شناسی‌های جدید، توجه به دامنه‌ی تأثیرات اجتماعی، مقایسه فرایندهای به ظاهر مشابه فرهنگ‌ها و دوران‌های تاریخی مختلف و مواردی نظیر آن است که با طرح پرسش‌ها و موضوعات جدید به وجود می‌آید، اما در عین حال منطق این بحث به هیچ عنوان به معنی نادیده گرفتن جدیت و دقت تفکر سیستمی و نظام‌مند، و نیز توجه نکردن به معیارهای فکری که در یک حوزه خاص وضع می‌شوند، نیست، زیرا با این تفکر و ملاک است که می‌توان به بهترین شکل به موضوعات مطرح شده پرداخت. در کنار عنصر اصلی خلاقیت باید عنصر نظم و روش نیز وجود داشته باشد. برای اینکه مجموعه معیارهای یک رشته پذیرای موضوعات و مسائل جدید باشد باید توسعه و گسترش یابد، بی‌شک چنین امری گسترش و بسط یافتگی خلاقیت و نظم و روش را نیز دربرمی‌گیرد.

مجموعه معیارهای جامعه‌شناسی و نقاط قوت میان رشته‌ای بودن

رویکرد به دیدگاه‌های تئوریک می‌تواند بر اساس افراد «بزرگ» یا «اصلی» آن دیدگاه یا بر اساس سنت یا مکتب خاص آن دیدگاه باشد. کتاب‌های مختلف روش‌های مختلفی را برمی‌گزیند^۱. اگرچه راه‌های متفاوتی برای سامان دادن به یک حوزه علمی وجود دارد اما این راه‌ها و شیوه‌ها از یک نظر، تفاوت چندانی با یکدیگر ندارند. بیشتر دیدگاه‌های تئوریک به بنیان‌گذاران و چهره‌های مهم و شاخص وابسته‌اند. با این همه، اگرچه این امر واقعیت دارد که دیدگاه‌های تئوریک اغلب به سرعت اشخاص خاصی را تداعی می‌کنند، و اینکه در ابتدای ظهور این دیدگاه‌ها تغییر در مفهوم رایج آنان و تبدیل‌شان به یک اقدام جمعی امر بسیار مشکلی است (نظریه ساخت‌یابی و ارتباط و تداعی آن با آنتونی گیدنز نمونه‌ی خوبی در این باره است، نمونه‌ای بهتر از این - به دلیل قدمت بیشتر آن - جامعه‌شناسی پارسنزی [فصل ۷] است). اما گفتن این حرف هم خالی از حقیقت نیست که «موفق‌ترین» این دیدگاه‌ها، یعنی دیدگاه‌هایی که اعتباری به دست آورده و تثبیت شده‌اند، به تدریج از دیدگاه یک شخص به یک مکتب تبدیل شده‌اند. این موضوع بدین معنی نیست که نقش فرد به کلی از یک دیدگاه پاک می‌شود بلکه اهمیت و وزن نسبی او در شکل‌گیری بدنه‌ی اصلی آثار و نوشته‌های یک دیدگاه، به تدریج رنگ می‌بازد و تحلیل می‌رود. گاهی اوقات شناسایی متفکری خاص به عنوان بنیان‌گذار یک سنت فکری با ظلم و بی‌انصافی نسبت به دیگران توأم می‌شود چراکه این سنت حاصل یک کار جمعی بوده است - شاید هم این امر با تداوم گسترش و تعمیق تفکر جامعه‌شناختی پیش از آنکه به عنوان یک استثناء تلقی شود به صورت یک قاعده درآید. به عنوان مثال، فمینیسم با خیل چهره‌ها و افراد مطرح آن - که اغلب به رشته‌های دیگری به غیر از جامعه‌شناسی مربوط می‌شوند - و بحث‌های زیادی که درباره‌ی برجسته‌ترین این افراد وجود دارد، مکتبی جمعی به حساب می‌آید. شاید این معنی دوگانه فمینیسم یعنی جمعی بودن و پراکندگی آن، بخشی به این دلیل است که پیدایش آن در فضای دانشگاهی از طریق نادیده گرفته شدن مرزهای سنتی میان رشته‌ای میسر شد، و از این رو اثر و نشانه‌های آن به تدریج اما به شکلی قاطعانه در حوزه‌های بسیار زیادی ظاهر شد، به گونه‌ای که به طور مثال، اگرچه تأثیر ویر بر شاخه‌هایی از علوم سیاسی و تأثیر وی و دورکم بر انسان‌شناسی جای بحث و تردید ندارد، اما سنت‌های

وبری و دورکیمی نتوانسته‌اند که تا بدین حد بر حوزه‌های دیگر اثر گذار باشند. انتخاب متفکران فمینیست برای این کتاب بازتاب بخشی از تبارشناسی خاص فمینیسم است که معمولاً سیمون دوبووار در آن به عنوان اولین و معروف‌ترین متفکر در زمینه ادبیات و فلسفه شناخته می‌شود، با این همه اثرگذاری وی بر تفکر فمینیستی در درون جامعه‌شناسی، حداقل با در نظر گرفتن کتاب نوآورانه و به لحاظ موضوعی همه‌جانبه‌ی جنس دوم، فوق‌العاده بوده است. نَنسی چودورو (فصل ۱۷) با نوشتن کتاب‌هایی نظیر *پارتولید حس مادری*، *روانکاوی و جامعه‌شناسی الگوی جنسی و فمینیسم* و نظریه *روانکاوی*، نیز به همین ترتیب به قلمرویی می‌پردازد که حدود رسمی رشته‌های روانکاوی و جامعه‌شناسی را درمی‌نوردد. و کار آرلی هاکشیلد درباره‌ی جامعه‌شناسی احساسات بر اساس منابع متعددی است که از مرزهای مرسوم بین رشته‌ای پا فراتر گذاشته است (نگاه کنید به شکل ۳). در برخی موارد تأثیر رشته‌ای خاص به واسطه‌ی چهره‌ای شاخص بروز کرده و در موارد دیگر متفکرانی از رشته‌ای خاص هر یک سهمی کوچک در به وجود آوردن تأثیری شگرف از خود برجای گذاشته‌اند.

کارها و آثار استوارت هال در زمینه مطالعات فرهنگی و استعمار هم به همین ترتیب از تأثیرات میان رشته‌ای - ادبیات، سینما، فلسفه، جامعه‌شناسی، سیاست، زبان‌شناسی - برخوردار بوده و براساس این تأثیرات شکل گرفته و لذا آثار او را نمی‌توان در زمره‌ی کارهای رشته‌ای خاص و از جمله جامعه‌شناسی گنجانند. آثار وی قطعاً دارای جنبه‌های جامعه‌شناختی است، و برای جامعه‌شناسی نیز حائز اهمیت است. اما در عین حال کارهای او در مرزهای جامعه‌شناسی، چنانچه در حدود دیگر حوزه‌های علمی، نمی‌گنجد. همانگونه که میشل بارت در فصل مربوط به هال عنوان می‌کند مطالعات فرهنگی اکنون به رشته‌ای تبدیل شده که از حدود و حقوق مخصوص به خود برخوردار است. مسلماً برخی از دانشگاه‌ها نگرش خود به مرزهای سنتی بین علوم انسانی و علوم اجتماعی را در پرتو پیشرفت‌هایی که اخیراً در مطالعات فرهنگی پیش آمده، مورد بازنگری و بازاندیشی قرار می‌دهند. برخی از تأثیرات عمده‌ای که بر کار هال اثر گذاشته در شکل ۴ نشان داده شده است. با نگاهی به این فهرست به نظر می‌رسد که نه تنها هال به این موضوع پی برد که برای بیان آنچه برای زندگی امروز حائز اهمیت و قابل توجه است، باید از منابع میان رشته‌ای بسیاری استفاده کرد، بلکه شماری از نویسندگانی که وی از آثار آنها بهره‌جسته نیز به وجود چنین ضرورتی پی برده بودند.

هایدی هارتمن، دوروثی اسمیت، نسی چودورو (فمینیسم)		
سی. رایت میلر (جامعه‌شناسی)		
اروینگ کافمن (جامعه‌شناسی)		
زیگموند فروید (ابتدا به لحاظ روانشناسی - سپس به لحاظ جامعه‌شناسی)	→	آرلی هاکشیلد جامعه‌شناسی احساسات
چارلز داروین (زیست‌شناسی)		
روث بندیکت، مری دوگلاس، هیلدرد جیتس (انسان‌شناسی)		
جان دیویی (فلسفه)		

شکل ۳

آنتونی گرامشی (فلسفه و سیاست مارکسیستی)		
فردیناند دوسوسور (زبان‌شناسی)		
میشل فوکو (فلسفه، تاریخ عقاید، جامعه‌شناسی)	→	استوارت هال: مطالعات فرهنگی و جامعه‌شناسی فرهنگ
ژاک دریدار (فلسفه، پسا - ساخت‌گرایی، ادبیات)		
ژاک لاکان (روانکاوی)		
جودیث باتلر (فمینیسم، مطالعات بر روی زنان و مردان همجنس‌باز، روانکاوی، پسا - ساخت‌گرایی، فلسفه)		

شکل ۴

لازم است که جامعه‌شناسی به این دریافت برسد که نه می‌تواند، و نه باید در پی آن باشد که رشته‌ای مصنوعی از هر گونه تأثیری از سایر رشته‌ها به وجود آورد. جامعه‌شناسی تحت تأثیر نیروهای اثرگذار «بیرونی» است و همیشه نیز چنین بوده است. از طرف دیگر باید این نکته را نیز به‌خاطر داشت که جامعه‌شناسی (به هر صورتی که شکل گرفته باشد) به شکل مشخص و منحصر به فردی تجهیز شده تا به کار خود ادامه دهد. باید نیرو و توانی را که از توجه جامعه‌شناسی به جامعه و زندگی اجتماعی نشأت می‌گیرد به‌خاطر

داشته باشیم و این نکته را نیز فراموش نکنیم که جامعه‌شناسی به واسطه‌ی چنین توجهی قادر شده‌است که جامعه را به مثابه‌ی چیزی فراتر از مجموعه‌ای از افراد ببیند. این موضوع را می‌توان به راحتی از طریق مقایسه‌ی جامعه‌شناسی با مطالعات فرهنگی مشاهده کرد. یکی از پیشرفت‌های اساسی که اخیراً در مطالعات فرهنگی به وجود آمده (پیشرفتی که حال - نگاه کنید به فصل ۲۱ - نیروی پیشرو آن بوده است) دربرگیرنده‌ی کوششی است که می‌خواهد از مطالعه‌ی معطوف به معنای درون‌متن (چه این متن فیلم، یا برنامه تلویزیونی یا آگهی تجاری، سخنرانی یا متنی مکتوب باشد) فراتر رفته و به علاقه و دلبستگی که در تولید متن وجود دارد و به دریافت مخاطبان و تعبیر و تفسیری که از متن می‌شود بپردازد. در واقع یکی از ابداعات اصلی حال این بوده که این «پاره‌های اصلی» دریافت تولید، متن و مخاطب را در یک «چرخه» قرار دهد. مارکسیست‌ها و دیگرانی که به جامعه‌شناسی هنر و ادبیات پرداخته‌اند، دیر زمانی است که به نحوه‌ی تولید متن و تصویر علاقه نشان داده‌اند و، آنگونه که بارت (فصل ۲۰) خاطر نشان می‌کند، تحلیل‌های آنها کم‌وبیش ساده و پیش پا افتاده بوده، و کارهای هنری و فرهنگی را به یک بازتاب یا بیان صرف از طبقه‌ی تاریخی یا نیروی اجتماعی تقلیل می‌داده، و برای خلاقیت، نوآوری استعداد و مهارت فردی و مربوط به متن در شکل فرهنگی مورد مطالعه‌ی آن اهمیت چندانی قائل نمی‌شدند. اگرچه این امر احتمالاً واقعیت دارد که مطالعات پیشین جامعه‌شناختی به قدر لازم و کافی نسبت به میزان آزادی عمل و اختیار سطح فرهنگی درون جامعه حساسیت نداشته‌اند، اما این نیز واقعیت دارد که مطالعات فرهنگی برای مطالعه‌ی تولید متن (زمینه‌های اجتماعی و رویه‌ها و روال‌های نمادی ساختمندی که فیلم‌ها، اخبار، گفتگوهای رادیویی، داستان‌ها، آگهی‌های تجاری و سایر متون تولیدی) و نحوه‌ی دریافت متن (پیشینه و زمینه اجتماعی طبقه، جنس، قومیت، حرفه یا شغل، منطقه، و برداشت فرهنگی از مخاطبان مختلف) بازگشت به جامعه‌شناسی را امری ضروری و لازم یافته‌اند.

این موضوع باید روشن شده باشد که جامعه‌شناسی به تمام معنی حوزه و قلمرو تولید رویه‌ها و روال‌های اجتماعی است. هر فصلی از این کتاب مطلبی متناسب با آنچه در اینجا گفته شده ارائه می‌کند. تا اینجا مطلب مورد نظر ما روشن است. با این همه موضوع مورد نظر ما آن است که جامعه‌شناسی در حوزه دریافت متن نیز مطالب زیادی برای عرضه کردن در اختیار دارد. در واقع درک این موضوع که یک تحلیل غیرسطحی درباره‌ی دریافت پیام چگونه ممکن است بدون استفاده و بهره‌گیری از تفکر

جامعه‌شناختی انجام شود، بسیار مشکل است. چرا که ما در اینجا به ادراکات و برداشت‌ها در جایی که مخصوص آن است می‌پردازیم، برداشت‌ها به نحو اجتماعی معین و مشخص نمی‌گردند اما به طور قطع به شکل اجتماعی ساختمانده می‌شوند. مجموعه‌ی پیشداوری‌های فرهنگی و اجتماعی رفتگری که در بارانداز شهر کاردیف کار می‌کند با رفتگری که در مرکز شهر لوس آنجلس مشغول به کار است تفاوت دارد. مادری که به تنهایی از فرزندان خود سرپرستی کرده و در عین حال برای نمایندگی در مجلس سنا فعالیت می‌کند درک و بینش اجتماعی دارد که بسیار متفاوت و دور از درک و بینش اجتماعی زنی است که با همین وضعیت خانوادگی در آپارتمان تک اتاقه‌ی نموری بدون آب گرم، قرض بسیار زیاد و بدون آنکه بختی برای یافتن کاری معمولی داشته باشد، زندگی می‌کند. در این موارد با حوزه‌ی جامعه‌شناسی سروکار داریم، با قلمروی مواجهیم که دیرزمانی است حیطه‌ی کار جامعه‌شناسی به شمار می‌رود. جامعه‌شناسی برای اینکه به چنین موضوعاتی پردازد - جدای از تقلیل‌گرایی فرهنگی مارکسیستی - منابع زیادی در اختیار دارد که دیدگاه‌های رهگشای ماکس وبر در اهمیت گونه‌های مختلف برداشت در زندگی اجتماعی، تأکید هربرت بلومر بر اهمیت نمادها، زمینه‌سازی اروینگ گافمن درباره‌ی عملکرد نظم تعاملی، و روش اسنادی تفسیر هارولد گارفینکل (نگاه کنید به فصل ۱۳) را دربرمی‌گیرد. تأکید استوارت هال بر چرخه‌ی کامل فرهنگی به نقش عمده‌ای که جامعه‌شناسی در این زمینه ایفا می‌کند دلالت دارد، نظریه‌ی او ورای نگرش‌های غالب پیشین در جامعه‌شناسی نسبت به قلمرو فرهنگی قرار گرفته، و به گونه‌ای بر پایه‌ی سنت فکری مارکسیستی - در شکل کارهای آنتونیو گرامشی (همچنین درباره‌ی تأثیر گرامشی بر آلتوسر به فصل ۱۴ نگاه کنید) - بنا شده که دیگر تقلیل‌گرا به شمار نمی‌رود. مشاهده‌ی ترکیب کارهای هال با سنت فکری جامعه‌شناسی، از جمله متفکرانی که ذکر آنها به میان آمد، زمانی بیشتر جلب نظر کرده و باعث تعجب می‌شود که بدانیم مطالعات فرهنگی تاکنون از این ترکیب بهره نبرده است.

از فصل‌های این کتاب چه انتظاری می‌توان داشت - چگونه می‌توان نقطه‌ی شروع را انتخاب کرد؟

بیست و یک فصل مجزای این کتاب به سه بخش کلی تقسیم شده است (نگاه کنید به فهرست مطالب) تا بدین ترتیب برداشتی هرچند ساده از ترتیب زمانی متفکران بزرگ

جامعه‌شناسی ارائه و نشانه‌هایی برای دادن نوعی حس جهت‌گیری به خواننده عرضه شود. نظم و ترتیب ارائه مطالب شکلی بسیار ساده دارد و هدف از آن ارائه حقایقی ساده درباره‌ی زمان تحریر نظریه‌ها توسط نظریه‌پردازان و تأثیری که این نظریه‌ها به لحاظ زمانی بر تفکر جامعه‌شناختی داشته‌اند، بوده است.

طرح کلی چارچوب مشترک فصل‌ها

از نویسندگان فصل‌های این کتاب خواسته شد که چارچوب مشترکی را که طرح کلی آن در اینجا خواهد آمد را تا حد امکان دنبال کنند و چنانچه این امکان فراهم نبود (یا اینکه موردپسند نبود) به روح این چارچوب وفادار بمانند. نویسندگان این کتاب در برخی موارد با کمال میل این چارچوب را مراعات کردند.

بخش ۱. انگیزه‌های محرک

عوامل مؤثر و انگیزه‌های محرک - اعم از تأثیرات فکری و عوامل مؤثر اجتماعی (جامعه، سیاست، فرهنگ) - که این متفکر را ترغیب کرده تا زمان و توان زیادی را صرف کند تا به یک سری موضوعات مشخص پردازد چه بوده است؟ این شور نهفته و عشق فراوان، این کنجکاوی و سواس‌آمیز که لازمی تفکر و نگارش در این رشته در طول ده‌ها سال بوده، از کجا ناشی شده است؟ این بخش مروری کلی و اجمالی از وضعیت اجتماعی و فکری که نظریه‌پرداز در آن مشغول به کار بوده نیست بلکه بیشتر توجه آن به عوامل مؤثر فکری و اجتماعی بوده که در شکل‌گیری پیش-پنداشت‌های نظریه‌پرداز معطوف شده است، پیش-پنداشت‌هایی که در بخش بعدی فصل توضیح و شرح داده خواهد شد.

بخش ۲. موضوعات اصلی

چهار یا پنج موضوع که در کار نظریه‌پرداز موضوعات اصلی به شمار می‌روند در این بخش قید می‌شود. این موضوعات فلسفی، روش‌شناختی یا بنیادی است. معمولاً این موضوعات ترکیبی از مفاهیم فوق است اما اکثر این موضوعات حالتی بنیادی دارند. روشن است که محدود کردن تعداد موضوعات به پنج مورد کاملاً اختیاری است اما این مزیت را دارد که از مطرح شدن موضوعات، به شکلی فراگیر، جلوگیری کرده و تنها به موضوعات کانونی پرداخته می‌شود که بیش از آنکه باعث تشویش خواننده شود زمینه تفکر و برانگیختگی را در وی به وجود می‌آورد.

بخش ۳. با نگاهی دیگر

این بخش مفهوم گویایی از نظریات متفکر مورد بحث و این که چگونه دیدگاه وی در جامعه اثر گذاشته ارائه خواهد داد و این کار را با ارائه یک مثال / تصویر مشخص که از نوشته‌های دیگر جامعه‌شناسی (نمونه‌ای که از کار متفکر مورد بحث نیست چرا که این نمونه می‌تواند در بخش ۲ بیاید) یا از منبع دیگری نظیر یک داستان، فیلمی داستانی، یا فیلمی مستند، گرفته شده، ارائه خواهد شد.

بخش ۴. میراث فکری و کارهای ناتمام

این بخش به پرسش‌هایی از این دست می‌پردازد: میراث اصلی فکری و اجتماعی این متفکر چیست؟ کدام بخش از این میراث فکری همچنان مورد بررسی قرار گرفته و همچنان از ماحصل آن بهره‌گیری می‌شود، و یا اینکه کدام بخش آن هنوز مورد بررسی کامل قرار نگرفته است؟ آیا این متفکر رهگشای مورد خاصی بوده که هنوز باید پیموده شود اما به دلیلی نادیده گرفته شده است؟ آیا مضمون‌هایی از این متفکر بعدها توسط متفکر دیگری مورد نقد، تدوین و تنظیم مجدد قرار گرفته به گونه‌ای که مسئله برانگیزاننده‌ی متفکر مورد بحث را روشن‌تر کند؟ کدام متفکر از مضمون‌های فکری و موضوعات این نظریه‌پرداز استفاده کرده و آن را به پیش برده است؟

بخش ۵. منابعی برای مطالعه‌ی بیشتر

فهرست کوتاهی از مطالب خواندنی، شامل سه کتاب و سه مقاله از مجلات تخصصی، ارائه گردیده تا خواننده از طریق مطالعه آنان موضوع مورد علاقه خود را پیگیری کند.

دگرگونی‌هایی در طرح کلی

از نویسندگانی که در تهیه این کتاب همکاری داشتند تعداد معدودی احساس کردند که بدون دنباله‌روی از طرح کلی ارائه شده، اما با وفادار ماندن به روح آن، بهتر می‌توانند به متفکر مورد بحث خود بپردازند. از این رو به طور مثال، مری‌اوانز در فصلی که به سیمون دوبووار پرداخته با برجسته ساختن تعدادی از مضمون‌های اصلی کار او به طرح کلی ارائه شده برای آن فصل وفادار مانده اما مانند دیگران مورد به مورد به این مضمون‌ها نمی‌پردازد. در عوض این مضمون در قالب بحثی که به موضوع دیگری می‌پردازد در هم تنیده می‌شوند. این مضمون‌های اصلی کم و بیش به هر موضوع مربوط شده، گاهی در بحث همدیگر را قطع می‌کنند، گاهی حالت همگرا پیدا می‌کنند و گاهی به صورت جدا و

مستقل مطرح می‌شوند. این مضمون‌ها اشتغال ذهنی دائم دویووار بوده‌اند، و هیچگاه حضور آنان در موضوعات مورد توجه دویووار کم‌رنگ نشده است. از آنجایی که سرفصل‌های فرعی این بخش به جای پرداختن به موضوعات اصلی اندیشه‌ی دویووار، به عنوان بحث‌هایی که او مطرح می‌کند می‌پردازد، من برای سهولت در ارجاع به موضوعات، فهرستی موجز از این چهار موضوع اصلی را در ابتدای آن بخش گنجانده‌ام. به همین ترتیب فصلی که آلن سیکا با ظرافت و دقت درباره‌ی رابرت کی مرتن نوشته کاملاً از چارچوب اصلی طراحی شده دور می‌شود. سیکا برای نشان دادن دل‌بستگی و توجه خود به مرتن و انتقال این حس شیوه‌ی جالب و گیرایی را برگزیده است، شیوه‌ای که با ظرافت از طرحی که برای پرداختن به مفاهیم اصلی و ذکر مثالی درباره‌ی آن دوری کرده، و در عوض با دادن امیدهایی جذاب و اغواکننده به آنچه در جهان مرتن خواهیم یافت، خواننده را به اعماق این جهان می‌کشاند (جهانی که به گفته‌ی سیکا، بسیاری از ما سال‌هاست بدون آنکه از آن مطلع باشیم بر کناره‌های آن قرار داشته‌ایم). برای مثال وی ما را به سمت کتاب‌ها و مقاله‌هایی هدایت می‌کند که مرتن در آنان به تحلیل و بررسی جامعه‌ی آمریکا در دهه‌های ۱۹۳۰ و ۱۹۴۰ پرداخته و از ما می‌خواهد که آنچه را امروزه در اطراف خود می‌بینیم با آن دوران مقایسه کنیم. سیکا در مقاله‌ی خود به مقایسه‌ی مرتن با شعبده‌بازان و تردستان می‌پردازد، از دقت زیادی که «بسیاری از اصطلاحات خلاق» او دارد سخن می‌گوید، و در نهایت او را در واژه‌ی «کیفیت» خلاصه می‌کند، جاودان‌ترین ویژگی مرتن «هوشمندی محض و کوشش و تلاش جدی وی در طول بیش از ۶۰ سال، برای تشریح دقیق پدیده‌های اجتماعی بوده است». سیکا در کار خود برای اینکه ما را به «مطالعه‌ی بیشتر» ترغیب کند موفق بوده است.

صفحات فهرست مطالب: راهنمایی کاربرپسند برای بخش‌های مختلف و انتخاب نقطه شروع

علاوه بر صفحه‌ی مرسوم فهرست مطالب که نام متفکر و نویسنده‌ی هر فصل در آن داده شده، صفحات جداگانه و مفصل‌تر فهرست مطالب، به ترتیب در ابتدای بخش‌های اول، دوم و سوم آمده است. در این فهرست مطالب تمام عنوان‌های اصلی و فرعی هر فصل آورده شده تا خواننده بتواند با یک نظر از تمام موضوعات مطرح در آن فصل آگاه شود. همچنین امید است که این فهرست مطالب، بعدها در حکم یک یادآور سودمند در

خدمت خوانندگانی باشد که مایلند آنچه را درباره‌ی محتوای یک فصل خاص فرا گرفته‌اند مجدداً در ذهن خود مرور کنند. یک فهرست مطالب دیگر درباره‌ی بخش‌های «نگاهی دیگر» است و فرصت دیگری در اختیار خواننده قرار می‌دهد تا نقطه شروع دیگری را در هر فصل برای آغاز مطالعه خود انتخاب کند، نقطه شروعی که بلافاصله نشان می‌دهد چگونه یک تفکر انتزاعی و مفهومی از متفکری بزرگ را می‌توان برای موقعیت‌های واقعی به کار بست، و بدین ترتیب شیوه‌ی درک این تفکرات آگاهانه و روشن‌گر خواهد بود. امید است که توجه به این فهرست و شیوه‌ی آن برای شروع هر فصل ذهن خواننده را متوجه متفکری کند که اندیشه او توانسته بسیار سودمند باشد. نکته آخر آنکه تقریباً در نیمی از فصل‌های این کتاب، با موافقت نویسندگان آن، یک یا دو خانه‌ی چهارگوش گنجانده شده که به واژه‌ها اختصاص یافته است، قصد من از ارائه این واژه‌ها روشن ساختن مفاهیم اصلی است که برای خوانندگان تازه‌کار در زمینه جامعه‌شناسی، احتمالاً ناآشنا و مشکل‌اند. این خانه‌ها شکل کاملاً برجسته‌ای در متن دارد و در نمایه آخر کتاب با حروف درشت آورده شده است.

فهرست اشخاص بخش اول

۱. کارل مارکس (۱۸۱۸-۱۸۸۳)
کشور زادگاه: آلمان
انگیزه‌های محرک
موضوعات اصلی: هستی‌شناسی اجتماعی ماتریالیستی؛ ماتریالیسم تاریخی، نقد سرمایه‌داری، طبقه به عنوان یک رابطه‌ی اجتماعی، دولت و سیاست
با نگاهی دیگر
میراث فکری و کارهای ناتمام
منابعی برای مطالعه‌ی بیشتر
۲. ماکس وبر (۱۸۶۴-۱۹۲۰)
کشور زادگاه: آلمان
انگیزه‌های محرک، زندگی و جهت‌گیری
موضوعات اصلی: رابطه بین دین و اقتصاد؛ وهم‌زدایی از جهان و عقلانی شدن زندگی؛ روش و فلسفه‌ی علم؛ اقتدار یا «سلطه قانونی»
با نگاهی دیگر
میراث فکری و کارهای ناتمام
منابعی برای مطالعه‌ی بیشتر
۳. امیل دورکم (۱۸۵۸-۱۹۱۷)
کشور زادگاه: فرانسه
انگیزه‌های محرک
موضوعات اصلی: مشروعیت بخشیدن به یک رشته علمی، جامعه‌شناسی، علم و تکوین؛ رابطه‌ی بین فرد و جامعه؛ انگاره‌هایی از جامعه؛ سه تحقیق درباره‌ی همبستگی اجتماعی
با نگاهی دیگر
میراث فکری و کارهای ناتمام
منابعی برای مطالعه‌ی بیشتر
۴. زیگموند فروید (۱۸۵۶-۱۹۳۹)
کشور زادگاه: اتریش - مجارستان
انگیزه‌های محرک
موضوعات اصلی: ناخودآگاه؛ ساختار روان؛ فروید و جامعه؛ جنسیت و الگوی جنسی
با نگاهی دیگر
میراث فکری و کارهای ناتمام
منابعی برای مطالعه‌ی بیشتر

کشور زادگاه: آلمان

۵. گنورگ زیمل (۱۸۵۸-۱۹۱۸)

انگیزه‌های محرک

موضوعات اصلی: چندگانگی در نگرش؛ چندگانگی در صورت؛ دیدگاه جامعه‌شناسانه‌ی زیمل؛ صورت و معنا؛ روابط خرد: فرضیه - بنیاد اجتماعی شدن
منابعی برای مطالعه‌ی بیشتر

کشور زادگاه: ایالات متحده آمریکا

۶. هربرت بلومر (۱۹۰۰-۱۹۸۷)

انگیزه‌های محرک

مشکل جامعه‌شناسی؛ پیشینه و شیوه‌ی کار

موضوعات اصلی: نظریه‌پردازی در جهانی تجربی: نمونه‌ای از کار بلومر به وجود آوردن تعامل‌گرایی نمادین و تدوین نظریه‌ای درباره‌ی «خود»؛ به وجود آوردن «دقت طبیعی» به مثابه‌ی یک دیدگاه روش‌شناختی؛ مطالعه‌ی جهان تجربی؛ یک نمونه - رفتن به سینما؛ به وجود آوردن یک فلسفه عمومی: یک نمونه - مسئله روابط نژادی

با نگاهی دیگر

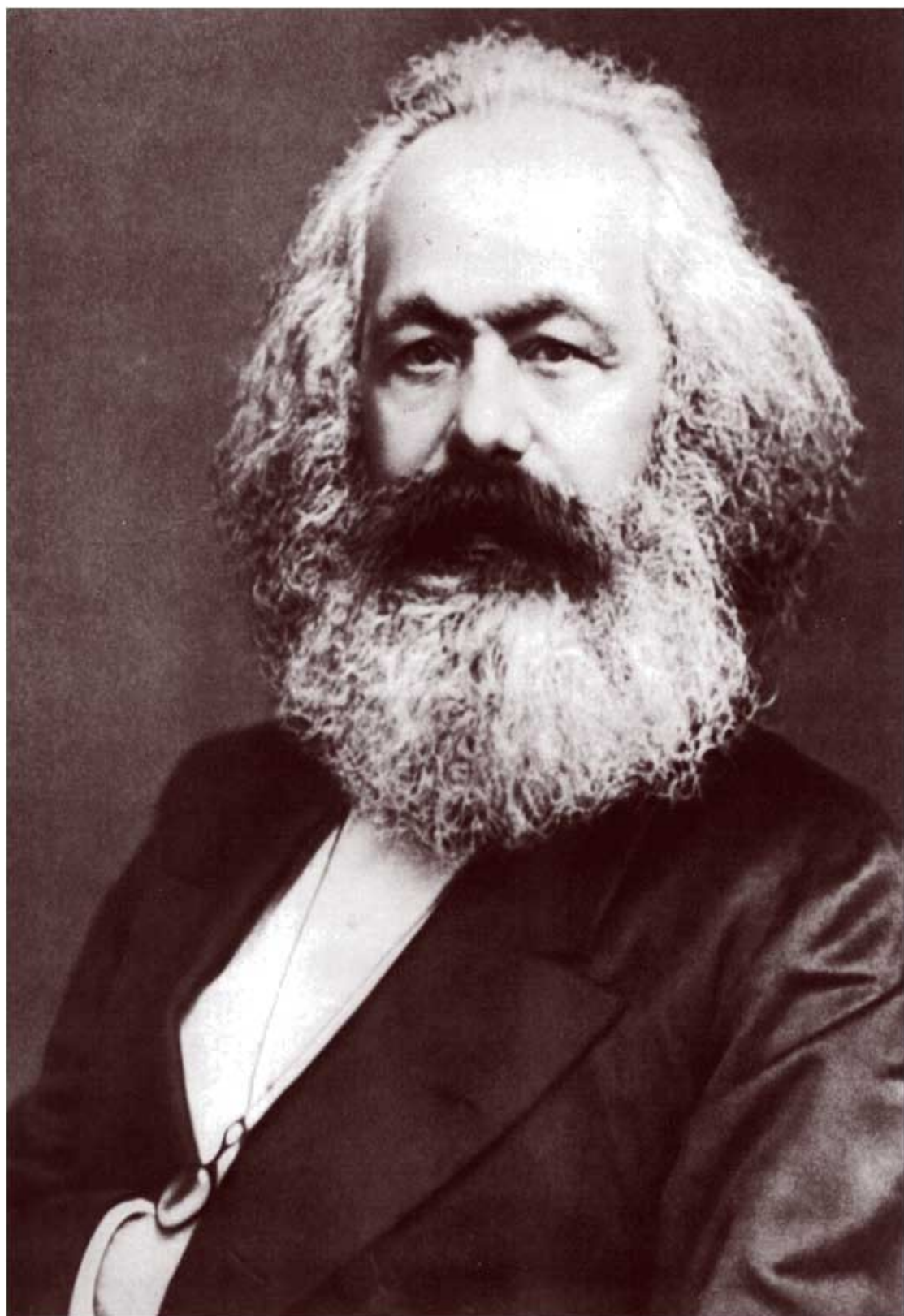
میراث فکری و کارهای ناتمام - بلومر در آغاز قرن جدید
منابعی برای مطالعه‌ی بیشتر

کشور زادگاه: ایالات متحده آمریکا

۷. تالکنت پارسنز (۱۹۰۲-۱۹۷۹)

انگیزه‌های محرک

موضوعات اصلی: کنش اجتماعی و نظام اجتماعی؛ تکامل و مدرنیته؛ حرفه و شغل؛ نقش بیمار
با نگاهی دیگر
میراث فکری و کارهای ناتمام
منابعی برای مطالعه‌ی بیشتر





کارل مارکس

باب چشپ

انگیزه‌های محرک

صحبت از کارل مارکس در آغاز کتابی درباره‌ی متفکران بزرگ جامعه‌شناسی، امری عجیب و غیرعادی است. مارکس در دوران تحصیل دو هدف شغلی برای خود در نظر داشت: روزنامه‌نگاری یا تدریس در دانشگاه. پس از بی‌نظمی‌ها و اختلالاتی که در کار روزنامه‌نگاری او به دلیل سانسور، سرکوب و فعالیت سیاسی رخ داد، وی در نهایت از طریق گزارشگری سیاسی و اقتصادی، به سختی زندگی خود را گذراند. دومین هدف وی نیز تحقق نیافت و مارکس هرگز نتوانست کار دانشگاهی برای خود دست و پا کند، و اگر چنانچه می‌توانست، هرگز به جامعه‌شناسی نمی‌پرداخت. زیرا مارکس پس از خواندن نوشته‌های کنت، یعنی بانی و مؤسس جامعه‌شناسی، این رشته را «چرند» خواند و به آن اعتنایی نکرد، از طرف دیگر، «خیزش» واقعی و خردمندانه جامعه‌شناسی به عنوان یک رشته‌ی علمی، در اواخر قرن نوزدهم اتفاق افتاد. به علاوه برخلاف آنچه از تاریخ مارکسیسم پس از مارکس ممکن است برداشت شود، وی در زمان حیات خود تأثیر سیاسی و تئوریک چندانی بر روزگار خویش نداشت. مانیفست کمونیست که به قصد ارائه‌ی شرحی عام از سوسیالیسم علمی نوشته شد، در زمان انتشار، اثر اندکی از خود بر جای گذاشت. همکار وی، انگلس، به ویژه به خاطر نگارش شرح و گزارش مستدلی از شرایط طبقه کارگر انگلستان، در دهه‌های ۱۸۴۰ و ۱۸۵۰ از مارکس شناخته شده‌تر بود.

حتی پس از انتشار سرمایه، این کارهای ساده و همه فهم انگلس درباره‌ی ماتریالیسم تاریخی بود که مطالعه و مباحثه درباره‌ی سوسیالیسم بین‌الملل را برانگیخت. جان کلام آنکه چون به نظر می‌رسد که مارکس در این زمینه فردی ناموفق بوده و به جامعه‌شناسی هم اعتقادی نداشته، از وی نمی‌توان به عنوان یک جامعه‌شناس پیشرو نام برد.

با این همه از مارکس اغلب به عنوان پایه‌گذار جامعه‌شناسی یاد می‌شود و مطالعات وی (با شرح‌هایی که از آن، هرچند به شکلی تحریف‌شده ارائه شده) برای بیشتر نظریات و تحقیقات جامعه‌شناسانه‌ای که بعد از وی پدید آمده، وجه عمده‌ی مقایسه بوده است. ماکس وبر و امیل دورکم، اغلب رهیافت‌های جامعه‌شناسانه خود را در مباحثه با روح مارکس پروراندند - و در تقابل با تحلیل‌های این متفکر کمونیست تحلیل‌های بورژوازی خود را ارائه کردند. و با وجود آنکه مارکسیسم غالباً به عنوان (نظریه‌ای) در حال احتضار تلقی شده، اما به همین نسبت نیروی تازه‌ای نیز یافته و با تفکر کنونی جامعه‌شناسی ترکیب شده است. از این رو، مارکس قطعاً یک «متفکر بزرگ جامعه‌شناسی»، به شمار می‌رود.

مارکس در ۱۸۱۸ در تری‌یر، شهری در منطقه وست‌فی‌لیا، در نزدیکی فرانسه به دنیا آمد. در دانشگاه بن به تحصیل علوم انسانی پرداخت و سپس حقوق و فلسفه را در برلین فراگرفت. در برلین به باشگاه هگلی‌های جوان پیوست که وقت خود را صرف مسائل ادبی و فلسفی می‌کردند و در پی آن بودند تا در تقابل با شکل محافظه‌کارانه‌ای که هگل به فلسفه خود داده بود، توانمندی بنیادین آن را بسط و گسترش دهند. ماهیت دین، موضوع مورد منازعه هگلی‌های جوان با هگلیسم دست‌راستی بود. بعدها تحت تأثیر فویرباخ، توجه آنها به تفاوت بین ایده‌آلیسم و ماتریالیسم معطوف گردید. مارکس در این دوران در نوشته‌های خود عمدتاً به فلسفه، حقوق و سیاست پرداخت و عقایدی را ابراز داشت که در اصل جمهوری - خواهانه و دموکراتیک بود. در واقع مطالعات مارکس درباره‌ی اقتصاد سیاسی، پدید آمدن و شکل‌گیری مفهوم «سوسیالیسم علمی» و تبلیغ کمونیسم از جانب وی از اواسط دهه ۱۸۴۰ شروع شد.

این دگرگونی در کار او پیرو چند عامل سیاسی و تئوریک بود. مارکس از همتایان فیلسوف خود، به دلیل آنکه به جای تغییر جهان صرفاً به تفسیر آن می‌پرداختند، دلسرد شده و کم‌کم به طور فزاینده‌ای درگیر فعالیت‌های سیاسی در آلمان و فرانسه شد. همچنین برای گسترش و توسعه‌ی ریشه‌ای دموکراسی و برابری اجتماعی به توانمندی انقلابی توده‌های پرولتریایی اعتقاد پیدا کرد و از مبارزه روی برگردانید. در نظر مارکس

شهری شدن و صنعتی شدن این توده‌های پرولتاریایی را بی‌ریشه ساخته، از آنها سلب مالکیت کرده و در عوض آنها را به داشتن زندگی توأم با فقر، ستم‌دگی و بی‌خویشنتی محکوم کرده است. از آنجایی که جامعه برای این توده‌ها منافی دربر نداشته و آنها تنها در معرض مصیبت‌های آن قرار دارند، دیر یا زود متحد شده و آن را برمی‌اندازند. اگرچه در ابتدا «پرولتاریا» - که در لغت به معنای کسی است که تنها بر فرزندان مالکیت دارد - در نظر مارکس توده‌هایی از افراد رنج کشیده بودند که هیچگونه ویژگی خاصی نداشتند، اما مطالعات بعدی وی درباره‌ی اقتصاددانان انگلیسی (به ویژه اسمیت و ریکاردو) و اقتصاد انگلستان (که در آن زمان پیشرفته‌ترین اقتصاد سرمایه‌داری بود) در دیدگاه وی تغییر عمده‌ای بوجود آورد. (در دیدگاه جدید مارکس) پرولتاریا در واقع دربرگیرنده‌ی طبقه‌ای مشخص با منافع مشخص بود که توسط طبقه سرمایه‌دار حاکم، با شیوه‌ای پیوسته در حال گسترش، اما فی‌نفسه ناهم‌ساز تولید سرمایه‌داری، استثمار می‌شد. بدین ترتیب مارکس به این نتیجه رسید که توجه و تأکید خود را بر پویایی انقلابی و دگرگون‌کننده‌ی سرمایه‌داری و نیز بر مخلوق آن، یعنی طبقه‌ی بالنده و جهانی کارگر که دیر یا زود سرمایه‌داری را برمی‌اندازد، معطوف کند.

آنچه در اینجا به اختصار گفته شد توضیحی است بر این مطلب که مارکسیسم دارای سه منشاء فلسفه آلمانی، سیاست فرانسوی (به خصوص سوسیالیسم فرانسوی) و اقتصاد انگلیسی است. اما توانایی مارکس برای ترکیب این اجزاء و بوجود آوردن مارکسیسم متکی به انگیزه وی در شناخت دقیق هویت طبقه کارگر و تلاش در جهت تأمین شالوده‌ای استوار و عقلانی، و دادن جهتی سیاسی به این طبقه بود. در پی نقد مارکس از سرمایه‌داری، جامعه‌شناسی نیز بسط و گسترش یافت. جامعه‌شناسی شرح و توصیف دیگری از جوامع مدرن صنعتی ارائه داد که اساس اطلاعات اقتصادی، اجتماعی و سیاسی قرار گرفت. بدین ترتیب با انجام این اصلاحات، یعنی همان هدفی که طبقه در حال رشد کارگر برای رسیدن به آن بسیج شده بود، از انقلابی که مارکس پیش‌بینی می‌کرد جلوگیری شد.^۱

موضوعات اصلی

اولین موضوع اصلی در کار مارکس توجه به ماهیت قلمرو اجتماعی بود که در قالب مباحث فلسفی بین ایده‌آلیسم و ماتریالیسم مطرح شد. درس‌های روش‌شناختی که وی

از روایت خاص خود از ماتریالیسم گرفته (که گاهی به نام «ماتریالیسم تاریخی» خوانده می‌شود) و پیامدهای آن در تحلیل‌های اجتماعی، دومین موضوع مهم در کار مارکس است. بخش اساسی‌تر «جامعه‌شناسی» مارکسیستی را می‌توان در چارچوب سه مضمون سرمایه‌داری به مثابه شیوه‌ی تولید، روابط طبقاتی و نبرد طبقاتی، و استقلال نسبی دولت در جوامع طبقاتی، بیان کرد.

هستی‌شناسی اجتماعی ماتریالیستی

بحث رابطه‌ی ماده و ذهن دیرزمانی است که فلسفه و علوم اجتماعی را به خودمشغول داشته است. این بحث در دو حیطه‌ی ایده‌آلیسم و ماتریالیسم مطرح می‌شود. با این همه به نظر می‌رسد که در حیطه‌های بی‌شمار دیگری نیز می‌توان به آن پرداخت. در اینجا با توجه به موضوع کافی است که به مقایسه بین ایده‌آلیسم هگلی و ماتریالیسم مارکسی بپردازیم. اگرچه فهم عقاید هگل در وهله‌ی اول مشکل است اما داشتن درکی کلی و مجمل از دیدگاه وی ضرورت دارد. در تلقی هگل خودآگاهی ذهن در حکم یک موجودیت قائم به ذات، هستی‌دار و ناشناخته‌بوده و ذهن فرد جزئی از یک ذهن راستین (روح مطلق) است. هگل با جدا کردن جهان طبیعی از روح، ارزش‌ها و ایده‌ها، جهان طبیعی را محصول خود-تحقیق^{*} روح مطلق فرض می‌کند. هگل همچنین ادعا می‌کرد که «آنچه واقعی است بنیاد عقلی دارد». در مقابل، گروه هگلی‌های جوان، با مردود دانستن فقر، بیچارگی و بیدادگری سیاسی ادعا کردند که این حکم هگل در بیشتر مواقع چندان هم عقلانی نیست. با وجود این گروه هگلی‌های جوان، به گونه‌ای کاملاً ایده‌آلیستی افکار نادرست، به خصوص افکار رازآلود و تصورات غلطی را که دین ارائه می‌کرد، بانی این مصیبت‌ها و بلایا می‌دانستند. از این رو از نظر آنها آزادی انسان در گرو غلبه وی بر چنین افکار کاذبی است.

طولی نکشید که مارکس از هگلی‌های جوان جدا شده و بعدها ادعا کرد هگل را که از دید او به حالتی وارونه بر روی سر خود ایستاده بود، سر و ته کرده و به حالت طبیعی بر روی پاهای خود قرار داده است. نقطه آغاز کار مارکس بررسی و تحلیل فعالیت واقعی انسان بود، بر طبق استدلال وی آگاهی محصول چنین فعالیتی است. بدین ترتیب مارکس مسئله را اینگونه مطرح کرد: «این آگاهی انسان نیست که هستی و وجود وی را تعیین

می‌کند، بلکه زندگی اجتماعی او تعیین‌کننده‌ی آگاهی وی است^۲. جوهر هستی انسان ماهیت اجتماعی اوست. انسان تنها در یک جامعه آزاد می‌تواند کارآیی و توانمندی خود را پرورش داده و استعدادهای خود را به طور کامل محقق سازد. در صورت وجود فقر، بیهوشی و بیدادگری سیاسی در یک جامعه، باید به جای مقصر قلمداد کردن افکار ناپه‌دجار، گناه آن را به گردن سازمان اجتماعی بیمار جامعه انداخت. رهایی انسان مستلزم دگرگونی شرایط مادی جامعه است، صرف تغییر در آگاهی انسان منجر به رهایی وی نمی‌شود. در همین زمینه مارکس استدلال می‌کند که ویژگی عمده‌ی جوامع، چگونگی سازمان‌دهی تولید مادی آنان است. او این مطلب را به شیوه‌های مختلفی بررسی می‌کند، اما به طور کلی می‌توان گفت که درک مارکس از جهان مادی با دیدی ماتریالیستی و با توجه به هستی‌شناسی نیروی کار^۳ صورت می‌گیرد. بر طبق هستی‌شناسی ماتریالیستی نیروی کار، انسان حیوانی اجتماعی است که خود و جامعه‌ی خود را با کار اجتماعی می‌سازد و تولید می‌کند (کار اجتماعی در شکل گسترده خود همه‌ی اعمال اجتماعی را دربرمی‌گیرد). بدین ترتیب در حالیکه هگل عامل نهایی تعیین‌کننده‌ی تاریخ را حیطه‌ی عقلانی خرد، ایده و روح می‌دانست اما مارکس عقیده داشت که حیطه‌ی اقتصاد، در مفهوم کلی آن، کلید دگرگونی و فهم تحولات تاریخی است.

هستی‌شناسی

هستی‌شناسی دیدگاهی فلسفی و نظری است که به انواع موجودیت در جهان، موجودیت‌هایی که به جهان شکل می‌دهند، نظر دارد. چون به نظر می‌رسد که بعضی از موجودیت‌های موجود در جهان تغییر نیافته‌اند هستی‌شناسی نوعاً شکلی بسیار کلی داشته و به تمام زمان‌ها و مکان‌ها یا، حداقل، به دوره‌های طولانی تاریخی نظر دارد. نمونه‌هایی از هستی‌شناسی عبارتند از: ماهیت انسان، ماهیت جنبه‌های اساسی زندگی انسان و جوامع انسانی، ماهیت ساختار و عمل، زمان و مکان، یا جسم انسان. هستی‌شناسی از یک جهت می‌تواند شامل دیدگاه‌هایی درباره‌ی اهمیت نسبی آراء و عقاید شود و از جهتی دیگر ابعاد مادی زندگی اجتماعی را دربر بگیرد. بنابراین هستی‌شناسی اجتماعی ماتریالیستی، دیدگاهی است درباره‌ی ماهیت قلمرو اجتماعی که بر جنبه‌های مادی تأکید بسیار دارد. بدین ترتیب هستی‌شناسی ماتریالیستی نیروی کار دیدگاهی است درباره‌ی نیروی کار (یعنی دیدگاهی است درباره‌ی نوع موجودیتی که نیروی کار نامیده می‌شود) با تأکید بر رابطه نیروی کار با جهان مادی.

ماتریالیسم تاریخی

مارکس برای بررسی تحولات تاریخی، روشی متفاوت، یعنی ماتریالیسم تاریخی را ابداع کرد. در اینکه درون مایه و محتوای دقیق ماتریالیسم تاریخی چیست، اختلاف نظرهایی وجود دارد. برای برخی، ماتریالیسم تاریخی با توجه به تحولات ناپیوسته در تولید مادی، به شرح کلی دوران تاریخ می‌پردازد و از این رو چیزی نیست جز وارونه کردن ایده آلیسم هگلی. برخی دیگر معتقدند که ماتریالیسم تاریخی متضمن استفاده از دیالکتیک هگلی برای توضیح و تبیین روابط و تضادهای درونی سرمایه‌داری است. اولین دیدگاه را می‌توان در مارکس جوان و بررسی‌های گسترده تاریخی که وی بعدها انجام داد، سراغ گرفت. دیدگاه دوم بیشتر به دوران پختگی مارکس و نقد نظری وی بر سرمایه‌داری مربوط می‌شود. علاوه بر این، مارکس سعی کرد که ماتریالیسم تاریخی را به شیوه‌های مختلفی ارائه کند، به طور مثال، دیدگاه عامه‌پسند مارکس در مانیفیست کمونیست (۱۸۴۸) در تقابل آشکار با کارهای نظری وی درباره‌ی سرمایه‌داری است. انگلس بعدها صحت تعابیر افراطی‌تر از ماتریالیسم تاریخی را که بر نقش تعیین‌کننده تکنولوژی و یا بطور کلی‌تر بر نقش اقتصاد تأکید بیش از حدی داشت، مورد تردید قرار داد.

مارکس در مانیفیست به صراحت تمام می‌گوید «تاکنون تاریخ همه جوامع، تاریخ مبارزه طبقاتی بوده است». مبارزه طبقاتی عامل حرکت تاریخ است. برای درک روند تاریخ باید روابط طبقاتی معرف هر دوره از تاریخ، هم‌ستیزی و اشکال موجود مبارزه‌ی طبقاتی در چنین روابط طبقاتی، گسترش آگاهی طبقاتی و جنبش‌های انقلابی که با طبقه (یا طبقه‌های) حاکم به ستیز برمی‌خیزند، و نقش انقلاباتی را که موفق شدند بوجود آورنده‌ی شیوه‌ی تولید و سازمان‌های اجتماعی جدیدی باشند، مورد بررسی و تجزیه و تحلیل قرار داد.

شیوه تولید

بطور کلی شیوه تولید در نوشته‌های مارکس همان ساختار و شالوده اقتصادی است. شیوه تولید دربرگیرنده دو ویژگی اصلی است: (۱) روابط اجتماعی تولید؛ و (۲) نیروهای تولید. روابط اجتماعی تولید به شیوه‌های سازمان‌دهی تولید در یک جامعه خاص اشاره دارد. مهمترین این شیوه‌ها شامل ابزارهای تولید و کنترل بر جریان کار می‌شود (بطور مثال ارباب و سرف/کشاورز؛ مالکین سرمایه‌دار و کارگران غیرمالک پروولتر؛ مالکیت دولت کمونیست) نیروهای تولید به تمام

هوامل اجتماعی و مادی گفته می‌شود که مالکین و یا کارگران برای تولید، توزیع و گردش کالا و خدمات از آن استفاده کرده یا به کار گیرند. نیروهای تولید شامل لوازم تولید (ابزارها، ماشین‌آلات و غیره)، موادخام، نیروی کار (نیروی جسمی، مهارت، همکاری، اطلاعات) و زیرساخت (جاده‌ها، شاه راه‌های اطلاعاتی، نیروی برق و نظایر آن) می‌شود.

شالوده اقتصادی و روساخت سیاسی و ایدئولوژیک

مارکس در مقدمه ۱۸۵۹ (نگاه کنید به متن زیر) عنوان می‌کند که رابطه نزدیکی بین شالوده‌ی اقتصادی یا شیوه‌ی تولید یک جامعه (به عنوان مثال شیوه‌ی سرمایه‌داری) و جنبه‌های سیاسی و ایدئولوژیک آن جامعه وجود دارد. اینکه شالوده‌ی اقتصادی به تنهایی تا چه حد نقش تعیین‌کننده‌ای بر سیاست و افکار یک جامعه دارد و تا چه حد در شکل‌گیری آنان مؤثر است، موضوعی بحث‌انگیز و مورد اختلاف است. به نظر برخی از افراد این تأثیر کاملاً قطعی است اما برخی دیگر معتقدند که به باور مارکس سطوحی از افکار ایدئولوژیک و سیاسی در رابطه‌ی خود با شالوده‌ی اقتصادی از یک «استقلال و آزادی عمل نسبی» برخوردار است.

مارکس در شرح دیگری که از تحولات تاریخی ارائه می‌کند، و آشکارا وامدار دیالکتیک هگلی است، بر تضادهای خود-ویرانگرو «قوانین حرکت»^{*} شیوه‌های خاصی از تولید تأکید می‌کند. مارکس دو روایت از این نگرش و رویکرد را ارائه کرد: یکی در کتاب مقدمه‌ای بر مبانی نقد اقتصاد سیاسی ۱۸۵۹، و دیگری در کتاب سرمایه.

در مقدمه استدلال می‌شود که سازمان اقتصادی جامعه (یا شیوه‌ی تولید آن) مبتنی بر الگوی خاصی از نیروها و روابط تولید است. روساخت پیچیده‌ی سیاسی و ایدئولوژیک بر این اساس (یا شالوده) برپا شده است و این اساس، اشکال و صورت‌های آگاهی اجتماعی را تعیین و مشخص می‌کند؛ اساساً در هر شیوه‌ی تولیدی، روابط تولید رشد نیروهای تولیدی را تسهیل می‌کند؛ اما همین روابط بعدها در حکم مانع و قید و بند این رشد عمل می‌کنند؛ این امر باعث شروع دورانی از انقلابات اجتماعی می‌شود که در این انقلابات روابط تولیدی غالب (و نمود آن که در حقوق مالکیت متجلی است) تغییر می‌کند؛ هر گونه تغییری در شالوده اقتصادی دیر یا زود باعث تغییرات روساختی می‌شود. این الگو برای تمام جوامع، از کمونیسم ابتدایی، روزگار باستان و فئودالیسم تا سرمایه‌داری معاصر - که به عنوان آخرین شیوه‌ی تولید ستیزگرانه مطرح می‌شود -

صادق است. سرمایه بیشتر به پیدایش و پویایی سرمایه‌داری توجه داشته و مطالب و ادعاهای کمتری با ماهیت فراتاریخی ارائه می‌کند. سرمایه در بستری از جدال بین سرمایه و کار در درون نظام سرمایه‌داری به موضوع مبارزه طبقاتی می‌پردازد و اشاره‌ای به فرونشانی و سرکوب آن نمی‌کند. لذا، بدین ترتیب به جای ارائه‌ی یک جامعه‌شناسی سیاسی از مبارزه انقلابی طبقاتی، یک اقتصاد سیاسی دقیق و نقادانه از نظام سرمایه‌داری و تضادهای آن عرضه می‌کند. این کتاب‌ها برخلاف مانیفست به جای توجه به مبارزه طبقاتی در پی آن هستند که منطق یک نظام را آشکار کنند.^۳

نقد سرمایه‌داری

پیش‌بینی چگونگی انقراض سرمایه‌داری (اگرچه مارکس همچنان به وقوع چنین امری اعتقاد داشت) چندان در سرمایه مورد توجه قرار نگرفته اما آنچه بدان پرداخته شده چگونگی شکل‌گیری و چگونگی کارکرد سرمایه‌داری است. بسیاری از اطلاعات روشنگرانه‌ای که مارکس ارائه می‌کند مربوط به انگلستان است. با این همه مارکس پیش‌بینی می‌کرد که سایر کشورها نیز در معرض چنین رویدادها و تجاربی قرار خواهند گرفت چرا که نظام سرمایه‌داری فارغ از آنچه در هر کشور خاصی بروز کند دارای منطق ذاتی خاص خود است. کلید فهم این منطق شکل «کالایی» روابط اجتماعی است - شکلی از رابطه که تنها در نظام سرمایه‌داری به رشد کامل خود می‌رسد.

مارکس سرمایه‌داری را به عنوان یک شیوه‌ی تولید که دارای دو ویژگی عمده و اساسی است، مورد بررسی و تحلیل قرار داد. اولین ویژگی آن اجناس و خدماتی است که به عنوان کالا تولید می‌شود. یعنی اجناس و خدمات با این دید تولید می‌شوند که منفعتی پولی نصیب تولیدکنندگان خود کنند و به اینکه این اجناس و خدمات چه مصرف آنی دارند، توجهی نمی‌شود. دومین ویژگی سرمایه‌داری آن است که نیروی کار فرد (یعنی توانایی فرد برای کار) شکل یک کالا را به خود می‌گیرد که در بازار کار خرید و فروش می‌شود. مارکس کالایی شدن نیروی کار را ویژگی مشخصه‌ی سرمایه‌داری می‌دید. مسلماً برده‌گان نیز خرید و فروش می‌شدند؛ اما برده‌داران برای کشیدن کار اضافه از بردگان به زور و فشار متکی بوده و بدون توجه به بازدهی که بردگان داشتند مجبور بودند از آنها نگهداری کنند. کارگران مزدبَر آزادی فردی خود را حفظ می‌کنند و در اصل آزادند تا کارفرمای خود را انتخاب کنند؛ از این رو سرمایه‌داری مستلزم مبادله و

تبادل آزاد است و نه زور و اجبار. با وجود این کارگران مجبورند به دلیل نداشتن وسیله‌ی دهگری برای امرار معاش و برای ادامه‌ی حیات، نیروی کار خود را به فرد سرمایه‌دار بفروشند. بدین ترتیب کارگران، «برده-مزدبَر»^{*} می‌شوند.

مارکس مدعی شد که «ارزش افزوده» (به زبان امروز) تماماً ناشی از نیروی کار است. ماشین‌آلات، ابزارها، ساختمان، و غیره، بخشی از ارزش خود را همزمان با به کار رفتن و مستهلک شدن در تولید، منتقل می‌کنند. فرد سرمایه‌دار ممکن است از طریق ابداع و ابتکار یا نوسانات بازار منفعت و سودی بالاتر از میزان میانگین به دست آورد. اما این ساز-و-کارها فقط ارزش افزوده تولید شده به وسیله‌ی طبقه کارگر، به عنوان یک حمایت، را به شکلی تازه تقسیم می‌کنند. با پذیرفته شدن و اتخاذ ابداعات یا با تعادل مجدد عرضه و تقاضا، مزیت ابداع و ابتکار و نیز امتیاز نوسانات بازار از بین می‌رود، و آنچه باز ارزشی حیاتی به دست می‌آورد قدرت تولید و هزینه‌ی مزد کارگر است. جان کلام آنکه، در سرمایه‌داری این تنها نیروی کار است که می‌تواند ارزش افزوده بیافریند. با وجود این، اینکه نیروی کار واقعاً بتواند ارزش افزوده بیافریند به توانایی سرمایه‌دار کنترل کارگران در فرایند کار بستگی دارد. آنچه حائز اهمیت است قدرت تولید کارگر است و نه میزان ساعاتی که صرف انجام کار می‌کند. بنابراین کشاکش بین سرمایه و کارگران برای افزایش قدرت تولید (با افزایش روزِ کاری، تشدید فعالیت در طول این زمان یا افزایش تولید از طریق به کار بردن تکنیک‌های صرفه‌دار کاراندوزی^{**}) شالوده‌ی بیادین مبارزه‌ی طبقاتی اقتصادی در نظام سرمایه‌داری است. مبارزه‌ی طبقاتی صرفاً بر سر میزان سهم‌بری از منافع نیست. مبارزه‌ی طبقاتی نه فقط در روابط بازار (از جمله مبارزه بر سر دستمزد) یا توزیع (از جمله تقسیم و توزیع مجدد ثروت و ... از طریق دولت) بلکه در خود سازمان تولید (فرایند کار) ریشه دارد. مبارزه‌ی طبقاتی نه تنها با اباشت پول به عنوان سرمایه بلکه با بازآفرینی کلی سلطه‌ی سرمایه بر کارگر مزدبَر در اقتصاد و در مقیاس وسیع‌تر اجتماعی، ارتباط دارد.

مارکس از نقطه نظر خود، بسیاری از جنبه‌های مختلف سرمایه‌داری را مورد بررسی و تحلیل قرار داد، جنبه‌هایی نظیر: ماهیت کالاها، پول، سرمایه، دستمزد، رقابت، قیمت، سود اجاره زمین، و نظایر آن. اما همه‌ی این جنبه‌ها به سازمان فرایند کار به عنوان

یک فرایند انتفاع* یا «افزودن ارزش» مربوط می‌شود. مارکس همچنین برخی از قانون‌های بنیادی را که ریشه در کالایی شدن نیروی کار و تلفیق این موضوع در عملکرد سرمایه‌داری دارد، مشخص و تعریف کرد. این قوانین مستقل از مبارزه طبقاتی و با الزامی خشک و انعطاف‌ناپذیر همراه نیست. این قوانین در عوض، گرایش‌ها و جهت‌گیری‌هایی هستند که در درون مبارزه‌ی طبقاتی و در مجموعه‌ای خاص، شناخته شده و در آن جریان دارد^۴.

طبقه به عنوان یک رابطه‌ی اجتماعی

مارکس بارها به تحلیل روابط و مبارزات طبقاتی، نه تنها در اقتصاد بلکه در سیاست، دین، خانواده، اخلاق و مقولاتی نظیر آن، بازگشت و به آن توجه کرد. با این همه وی هیچگاه کتابی خاص درباره‌ی طبقه و روابط طبقاتی به رشته تحریر درنیاورد اگرچه کار تئوریک و فعالیت سیاسی وی آشکارا از دیدگاه پرولتاریایی بسط پیدا کرد و شکل گرفت، اما حجم نوشته‌های وی درباره‌ی این طبقه در مقایسه با آنچه وی درباره‌ی بورژوازی، زمین‌داران، خرده بورژوازی، کشاورزان، لمپن پرولتاریا** نوشت، بسیار کمتر بود. به علاوه، زمانی که مارکس در سرمایه در آستانه‌ی ورود به بحث طبقات در نظام سرمایه‌داری است، عبارتی پدیدار می‌شود که باعث حسرت و آزار است «در اینجا متن دست‌نویس تمام می‌شود».

مارکس منکر کشف و پی بردن به وجود طبقات یا مبارزه طبقاتی است. اما وی به واقع مدعی بود که افتخار فاش ساختن این مطلب را دارد که «وجود و حیات طبقات صرفاً به دوران‌های تاریخی خاص در تحولات تولید مربوط می‌شود^۳». مارکس، به طور مشخص راز بهره‌کشی اقتصادی سرمایه‌داری را مشخص ساخت و نیز دلیل وجود آمدن صورت‌هایی از مبارزه طبقاتی به وسیله‌ی اقتصاد سرمایه‌داری را توضیح داد. تنها در نظام سرمایه‌داری است که مرز طبقات بر حسب روابط تولید مشخص می‌شود و طبقات از اشکال گسترده‌تر نهادی (مانند خانواده یا خویشاوندی، پیوندهای سیاسی، یا دین)

* valorization

** lompentproletariat

طبقه ناآگاه و پایین اجتماعی که هیچ علاقه‌ای به پیشرفت و ترقی انقلابی ندارد.

جدامی گردند. سرمایه‌داری با ارائه روابط بازار و شبکه ارتباط نقدی* در تمام حوزه‌های جامعه و در تمام جهان، پیوندهای سنتی اجتماعی را در بین اعضاء جامعه از بین برد. از این‌رو روابط اجتماعی در جوامع سرمایه‌داری عمدتاً به واسطه‌ی روابط سرمایه-کار و پویایی انباشت سرمایه، شکل می‌گیرد.

مانیفست این دیدگاه را به صریح‌ترین شکل بیان می‌کند. به ادعای مانیفست، سرمایه‌داری با بوجود آوردن پرولتاریای صنعتی کسانی را می‌آفریند که گور او را خواهند کند. با تثبیت موقعیت نظام سرمایه‌داری در جهان، طبقات غیرسرمایه‌دار حذف می‌شوند و پرولتاریا توسعه و رشد پیدا می‌کند. با بسط و توسعه‌ی کارخانجات و شهرهای صنعتی، پرولتاریا با شمار زیادتری تمرکز پیدا می‌کند. ابتدا افراد، سپس گروه‌های کارگری در کارخانجات و پیشه‌وران و عاقبت کارگران یک کشور (حتی کل کارگران جهان) بسیج می‌شوند تا در مقابل بهره‌کشی سرمایه‌داری مقاومت کنند، اینان هر روز نسبت به موقعیت طبقاتی مشترکشان و منافع جمعی‌شان در سرنگونی سرمایه‌داری آگاه‌تر می‌شوند. سرمایه‌داران و دولت در مقابل مبارزه‌ی اقتصادی پرولتاریا ایستادگی می‌کنند. سپس طبقات کارگر از اتحادیه‌گرایی کارگری به سازمان‌های سیاسی حزبی روی می‌آورند و آگاهی انقلابی آنها نیز افزایش پیدا می‌کند. در اینجا است که کمونیست‌ها باید رهبری فکری و سیاسی را بدون توجه به تفوق و برتری آنی حزبی و تفاوت‌های ملیتی تأمین کنند و در اختیار آنها قرار دهند. با بدتر شدن اوضاع اقتصادی و قدرتمند شدن پرولتاریا، انقلاب سرانجام روی خواهد داد. آنگاه پرولتاریا با در اختیار گرفتن دولت از مالکیت سرمایه بر ابزار تولید خلع ید می‌کند و اقتصاد را به زیر کنترل اجتماعی درمی‌آورد.

مانیفست برای دیگران شالوده‌ای را فراهم آورد تا نظریه‌ای جامعه‌شناسانه درباره‌ی شکل‌گیری طبقه، آگاهی طبقاتی و فعالیت سیاسی تدوین کنند. اما گفته شد که این شالوده پس از پنجاه سال دستخوش تحریف شده است (به طور مثال، در کار برنشتاین که یک سوسیال دموکرات آلمانی بود^۴)، اما مارکس خود این نگرش و رویکرد را در کارهای علمی‌تر و نیز در کارهای مفصل‌تر تاریخی خود درباره‌ی دوران‌های خاص سیاسی جرح و تعدیل کرد و در آن اصلاحاتی انجام داد. بدین ترتیب سرمایه از جمله

مباحثی تلقی شد که به بحث درباره‌ی قطبی شدن روابط اجتماعی می‌پردازد. زیرا مارکس خاطر نشان ساخت که سرمایه‌داری با گسترش خود، به طبقه‌ی متوسط در حال رشد متشکل از کارمندان، مهندسان، مدیران، حسابداران و غیره نیاز پیدا می‌کند. همچنین مطالعات تاریخی مارکس چندین طبقه مشخص یا بخش‌های طبقاتی و نیز جنبش‌های غیر طبقاتی که می‌تواند نقش تاریخی مهمی را در ساختن انقلاب یا از بین بردن آن ایفاء کند، توصیف کرد و درباره‌ی آنان به شرح و تفصیل پرداخت. بعدها مشاهده‌ی تجربیات دموکراتیک در ایالات متحده، بریتانیا و آلمان باعث شد که مارکس ابراز عقیده کند که ممکن است از طریق شیوه‌های پارلمانی به سوسیالیسم دست پیدا کرد. مطالعات وی درباره‌ی روسیه، برعکس او را به این باور ترغیب کرد که یک انقلاب دهقانی ممکن است شکل متفاوتی از کمونیسم را که ریشه در بقای الگوهای اجتماعی زندگی روستایی داشته باشد، برقرار سازد.

دولت و سیاست

کار مارکس درباره‌ی دولت و سیاست نیز به همین ترتیب ناقص، پراکنده و متناقض است. نه مارکس و نه انگلس نظریه منسجم و روشنی درباره‌ی دولت به عنوان دستگاهی وابسته به سلطه طبقاتی، دولت به عنوان ارگان حزب که شکلی از یک سازمان است یا دولت به عنوان راهبر و یا راهکار انقلاب (به خصوص درباره‌ی اینکه آیا دولت باید همیشه بی‌رحم و خشن باشد یا اینکه می‌توان تصویری از شکل پارلمانی‌تر آن نیز داشت) ارائه ندادند. همچنین این دو، نظریه‌ای درباره‌ی ماهیت «دیکتاتوری پرولتاریا» و «از بین رفتن اهمیت دولت» که جانشین شکل سرمایه‌داری دولت می‌شود نیز عرضه نکردند. با در نظر گرفتن اینکه برنامه‌ی این دو به همان اندازه که سیاسی بود جنبه نظری و تئوریک هم داشت، قصور و غفلت از این مباحث بسیار جدی و در عین حال باعث تعجب است.

اگر بخواهیم به زبانی ساده سخن بگوئیم مارکس و انگلس دو دیدگاه کلی درباره‌ی دولت ارائه کردند. یکی از این دیدگاه‌ها به دولت به عنوان ابزار سلطه طبقاتی نگاه می‌کند که کم و بیش به گونه‌ای موفقیت‌آمیز توسط طبقه اقتصادی حاکم برای تأمین امنیت بهره‌کشی مستمر اقتصادی و کنترل سیاسی، مورد استفاده قرار گرفته و به کار برده می‌شود. دیدگاه دیگر دولت را به مثابه یک اقتدار و سلطه‌ی بالقوه مستقل و خودمختار

می‌بیند که می‌تواند مبارزه‌ی طبقاتی را در جهت منافع همگانی تنظیم کند و یا حتی این مبارزه را در جهت تفوق یک قشر سیاسی خاص مهار کرده و آن را منحرف کند. دیدگاه اول به روشنی در مانیفست ابراز شده، دیدگاه دوم در تحلیل مارکس از دولت فرانسه تحت حاکمیت لویی بناپارت توضیح داده شده است. بر پایه این تقسیم دوگانه، برخی از مفسران می‌گویند که دیدگاه اول مشخصه و ویژگی دوران‌های طبیعی‌تر مبارزه طبقاتی را برمی‌شمارد. اما دیدگاه دوم به دوران‌های «استثنایی» می‌پردازد که مبارزه طبقاتی به بن‌بست رسیده و یا در حکم یک فاجعه‌ی خطرناک اجتماعی قلمداد می‌شود. این تفسیر از آراء مارکس، از آن زمان توسط مارکسیست‌ها درباره‌ی فاشیسم، دیکتاتورهای نظامی، و اتحاد جماهیر شوروی، به کار رفته است. یک دیدگاه دیگر درباره‌ی دولت وجود دارد که باید به دو دیدگاه پیشین اضافه شود. این دیدگاه ریشه در انتقادات اولیه مارکس از هگل دارد، اما در جریان مطالعات بعدی او این دیدگاه دستخوش تغییراتی شد و در پرتو استقرار رژیم کمون پاریس در ۱۸۷۰ از نو بیان شد. این دیدگاه می‌گوید که دولت همیشه یک شکل منزوی و از خود بیگانه از سازمان سیاسی است چرا که بر پایه انفکاک بین فرمان‌روا و فرمان‌بر بنا شده است. تنها زمانی که این انفکاک از طریق خود-سامان‌دهی^۴ جامعه برچیده شود، بیگانگی سیاسی از بین خواهد رفت.^۵

با نگاهی دیگر

این بخش به دو دیدگاه متفاوت در آینده‌ی سرمایه‌داری توجه دارد. اگر مارکسیسم تمایل دارد که برای توصیف و توضیح پویایی سرمایه‌داری مزیت ویژه‌ای را به روابط تولید بدهد، برخی از جامعه‌شناسان اهمیت بیشتری به نیروهای تولید داده‌اند. بدین ترتیب مراحل رشد و توسعه‌ی اجتماعی نه با روابط طبقاتی بلکه به وسیله‌ی شالوده مادی تولید از یکدیگر متمایز می‌شود. از این رو دو دگرگونی عمده تاریخی تشخیص داده می‌شود: گذار از جامعه کشتگرانه^۶ به جامعه صنعتی، و سپس از جامعه صنعتی به جامعه پسا-صنعتی. این گونه نظریات همچنین استدلال می‌کنند که اگرچه جوامع صنعتی به بهره‌کشی از کارگران مزدبدر وابسته هستند اما رشد جوامع پسا-صنعتی به تولید و بهره‌گیری از دانش متکی است. مارکسیست‌ها این نظریات را کاملاً گمراه‌کننده

تلقى می‌کنند. با کنار هم گذاشتن و سنجش نظریات ارنست مندل، مارکسیست بلژیکی دهه ۱۹۷۰ و دنیل بل، جامعه‌شناس امریکایی، نمونه‌ی جالبی برای آزمون پیش‌بینی‌هایی که درباره‌ی آینده سرمایه‌داری صورت گرفته در اختیار خواهیم داشت. در حالی که مندل پیش‌بینی می‌کرد «کاپیتالیسم جدید» در سطحی جهانی گسترش یافته و باعث افزایش نابرابری و بی‌ثباتی می‌شود، اما به گمان بل جامعه صنعتی که بر پایه بهره‌کشی اقتصادی و کم‌توجهی به سود-و-زیان، شخصی بنا شده مضمحل گردیده و جامعه‌ی دانش-بنیادِ پسا-صنعتی که به منافع همگانی و همکاری و هم‌یاری گرایش دارد ایجاد می‌شود.

بل پیش‌بینی کرد که اقتصاد از حالتی که عمدتاً تولیدکننده‌ی کالا است به وضعیتی تغییر پیدا می‌کند که در آن خدماتی نظیر بهداشت، آموزش، تحقیقات و نیز امور دولتی از اهمیت روزافزونی برخوردار می‌شوند. بنگاه‌های تجاری به عنوان نهاد اصلی و هسته‌ای، جای خود را به دانشگاه‌ها می‌دهند. از لحاظ شغلی و حرفه‌ای تغییر جهتی قطعی به سوی طبقات حرفه‌ای و فنی - بخصوص دانشمندان و مهندسان - صورت خواهد گرفت. مهارت و تفوق بر دانش تثوریک اهمیت بیشتری نسبت به سامان‌دهی تولید مادی پیدا می‌کند، تا بدین ترتیب نوآوری‌های هدفدار، و کنترل اجتماعی به انجام برسد. با رشد و گسترش چنین دانش و شناختی، جامعه‌ی پسا-صنعتی قادر خواهد بود که نیازهای تکنولوژیک خود را برآورده کند و رشد تکنولوژیک خود را برنامه‌ریزی کرده و آن را تحت کنترل درآورد. از توان نیروهای بازار به نفع برنامه‌ریزی همگانی بر پایه یک تکنولوژی عقلانی جدید برای تصمیم‌گیری‌های عقلایی، کاسته می‌شود. دانش آزادانه قابل دسترسی خواهد بود و برای گسترش و بسط آسایش همگان به کار گرفته خواهد شد.^۶

با بازنگری در نظریات بل درخواهیم یافت که بسیاری از پیش‌بینی‌های او نادرست بوده است. بخشی از این نادرستی به دلیل آن است که ایالات متحده امریکا به عنوان کشور پیشرو سرمایه‌داری^۷، ملاک تجربی او قرار گرفته و استنباط‌های وی ملهم از این کشور است، و از این‌رو به ماهیت جهانی انباشت سرمایه توجهی ندارد. صرفاً به این دلیل ساده که شرکت‌های امریکایی صنایع خود را به خارج از کشور انتقال داده تا از هزینه‌های کمتر و یا بازارهای جدیدتر استفاده کنند اما عملیات اصلی و مرکزی شرکت‌ها را در داخل کشور انجام می‌دهند، این معنی برداشت نمی‌شود که آنان از

سرمایه‌دار بودن دست برداشته‌اند. بلکه برعکس اینان منطق سرمایه را به شکل وسیع‌تری گسترش دادند. در واقع با مشاهده جهان امروز می‌توان شواهد زیادی در تأیید پیش‌بینی‌های مارکس به دست آورد از جمله آنکه مواردی نظیر نابودی روابط پیش-سرمایه‌داری، افزایش قطبی شدن جامعه، رشد و افزایش ارتش ذخیره‌ی کارگران، و بحران‌های همیشگی و مکرر، مستلزم به وجود آمدن سرمایه‌داری است. بل همچنین به واسطه‌ی این باور که رشد و توسعه تکنولوژی شرایطی را به وجود می‌آورد که افراد می‌توانند بین بهره‌کشی اقتصادی تحت سلطه‌ی نظام سرمایه‌داری و آزادی اجتماعی در یک جامعه مبتنی بر دانش و برنامه‌ریزی یکی را برگزینند، دچار اشتباه و خطا شده بود. در این معنی دیدگاه‌های پل یادآور نظریات هگلی‌های جوان است که اعتقاد داشتند تغییر در آگاهی اجتماعی برای اثر گذاشتن روی دگرسانی و دگرگشت مادی جهان کافی خواهد بود.

بعضی از پیش‌بینی‌های مندل نیز در عمل نادرست بود. اما او به واقع توانست این مطلب را توضیح دهد که سود چگونه می‌تواند رشد تکنولوژیک را هدایت کرده و آن را به حرکت درآورد و نیز توانست این موضوع را روشن کند که چگونه منطق انباشت به جامعه، به معنای گسترده‌ی آن، شکل می‌دهد. برای مندل شرکت‌های چند ملیتی به صورت نهاد اصلی و هسته سرمایه‌داری جدید درخواهد آمد (و نه دانشگاه‌ها)، و بازتاب این امر در ضدیت و تضاد بین سرمایه‌دارهای امریکایی، ژاپنی و اروپایی خواهد بود. به علاوه، در حالی که بل نوآوری تکنولوژیک را امری بدیهی انگاشته بود، مندل از مارکسیسم استفاده کرد تا گسترش و توسعه موج‌وار آن را در طول زمان توضیح دهد. این امر در نظام سرمایه‌داری جدید به افزایش شدید در $R \& D^*$ ، توسعه و گسترش کارهای تخصصی و فکری، رشد خدمات تولیدکنندگان و کالایی شدن فراخت طبقه کارگر و مواردی از این دست مربوط می‌شود. مندل همچنین اظهار داشت که پیشرفت تکنولوژیک به صورت مضمون اصلی ایدئولوژی سرمایه‌داری جدید درخواهد آمد (پیش‌بینی که به لحاظ ایدئولوژیک در کارهای بل نیز منعکس شده است). صورت‌ها و اشکال جدید مداخله دولت بازتاب اشکال جدید توسعه و گسترش جهانی سرمایه‌داری خواهد بود چرا که اقتصاد ملی بازتر و پذیراتر شده و رقابت نیز شدیدتر خواهد شد.

اگر تحلیل‌های مندل در جنبه‌ها و ابعادی دچار خطا شود، به دلیل آن است که وی بیش از حد به دیدگاه مارکسیستی وابسته و متعهد بود. بر طبق این دیدگاه منطق سرمایه‌داری می‌توانست بیشتر تغییرات در سازمان‌های اقتصادی، سیاسی و فرهنگی، اجتماعی را توضیح دهد.

یک تحلیل مارکسیستی متعادل‌تر باید بتواند نشان دهد که خطا و اشتباه بل و مندل در کجا بود. این نوع تحلیل به طور مشخص نشان خواهد داد که تضاد بین جامعه اطلاعاتی و اقتصاد اطلاعاتی نوع خاصی از تضاد و تعارض بین نیروها و روابط تولید است. به نظر می‌رسد که بل اعتقاد دارد زمانی که دانش نیرو و توان اصلی رشد اقتصادی شود، همه می‌توانند مالک آن شوند و دانش شالوده‌ی کنترل دموکراتیک خواهد شد. اما به نظر می‌رسد که سرمایه بر حقوق مالکیت در تمام اشکال اطلاعات و دانش تأکید دارد. از این رو حقوق مالکیت فکری به صورت بخش عمده‌ای از کشمکش‌های بین‌المللی (به طور مثال با آمریکا، یعنی نمونه بل از جامعه پسا-صنعتی، و پیشرو این گونه منازعات) را تشکیل می‌دهد. به همین ترتیب، سرمایه منازعات روزافزونی را برای بسط و گسترش حقوق مالکیت (و بدین ترتیب حق مالکیت خصوصی) به راه می‌اندازد. این منازعات و کشمکش‌های مربوط به حقوق مالکیت دربرگیرنده مواردی نظیر ژنوم انسانی، گیاهان وحشی، حیوانات، داروهای قبیله‌ای، فضا، ژرفای دریاها و غیره می‌شود. مورد جالب در این میان تلاش جاری برای کالایی کردن اینترنت است - فضایی از سیستم‌ها که تحت هیچ قانونی نیست و از اصل خود از کنترل دولت و اقتصاد خصوصی آزاد است اما اکنون در معرض تلاش‌های روزافزون برای سانسور یا تبدیل شدن آن به یک کانال بازاریابی قرار دارد.

میراث فکری و کارهای ناتمام

موضوعاتی که مارکس مطرح کرد هنوز بر بسیاری از کندوکاوها و بررسی‌های جامعه‌شناسانه درباره‌ی ماهیت، تاریخ، منطق کلی و گسترش آتی سرمایه‌داری سایه افکنده و آنها را تحت الشعاع خود قرار داده است. اما برداشتی که از کارهای او می‌شود اغلب ضد و نقیض بوده و با سیاست درآمیخته است. به لحاظ فکری این موضوع به دلیل غنی بودن، پیچیدگی و گسسته بودن کارهای مارکس است، همچنین برخی از کتاب‌ها و نوشته‌های او ناقص بوده و برخی نیز پس از مرگ نویسنده به چاپ رسیده است. به لحاظ

سیاسی، این برداشت ضد و نقیض و سیاست‌زده، بخشی مربوط به انتقاد وی از کاپیتالیسم، حمایت از سوسیالیسم و طرفداری و حمایت گنج‌کننده و ضد و نقیض او از دموکراسی، «دیکتاتوری پرولتاریا» است، و بخشی از آن به دلیل انتساب نام وی (و نه الزاماً آراء و نظریات او) به مارکسیسم-لنینیسم و ارتباط آن با استالینیسم است. با وجود این حتی در جایی که عقاید واقعی مارکس یا نظریات منتسب به او باعث بروز مخالفت شده، این نظرها ارجاعات اصلی در تحلیل‌های اجتماعی را به خود اختصاص می‌دهند. این موضوع در آثار موجود در سنتِ وبری و دورکمی، در جامعه‌شناسی کارکردگرایی، در مباحث مربوط به گذار از صنعت‌گرایی به پسا-صنعت‌گرایی، و در جامعه‌شناسی‌های گوناگون پست مدرن، قابل بررسی و مشهود است.

جایگاه مارکس به عنوان یک «متفکر بزرگ جامعه‌شناسی» بیشتر به کار وی بر روی اقتصاد سیاسی سرمایه‌داری مربوط است و اعتقاد وی به نقش پرولتاریا در کندن گور سرمایه‌داری ارتباطی با این موضوع ندارد. به طور مشخص، تحلیل وی از شکل کالایی شدن (به خصوص تعمیم دادن آن به کارگر مزدبهر) هنوز برای درک پویایی کاپیتالیسم، ضروری و لازم است. مشکل زمانی بروز می‌کند که این نقد را در تحلیل کل جامعه به کار ببریم. اهمیت اساسی نیروی کار و روند کار در داخل سرمایه‌داری به معنی آن نیست که سرمایه‌داری (به معنای وسیع آن) نیز به همین ترتیب برای تبیین و بررسی پویایی تمام جوامع نقشی اساسی ایفا می‌کند. این موضوعی است که قطعاً باید بررسی شود و تحقیقات تجربی به آن پردازند. در واقع باور رو به گسترشی در بین دانشمندان علوم اجتماعی وجود دارد مبنی بر اینکه هیچ سیستمی به تنهایی (چه این سیستم اقتصاد باشد و چه دولت، قانون، دین یا دیگر سیستم‌ها) قادر نخواهد بود که منطق کلی تحولات و پیشرفت‌های اجتماعی و جامعه‌گی را معین کرده یا آن چنان قدرتمند شود که بتواند به شکلی مؤثر به تمامی با آن مخالفت کند. شق افراطی این امر ممکن است به باتلاقی از نوع پست مدرنیسم منتهی شود که همه چیز در آن راه پیدا می‌کند. با وجود این، اگر این نظریه‌ی وی با احتیاط و به دقت تفسیر شود شالوده‌ای برای مطالعه وابستگی چندسویه و تحول توأمان نظام‌های مختلف نهادی در داخل بافت یک جامعه جهانی در حال ظهور، به وجود خواهد آمد.

هلیرغم مباحث و اختلاف نظرهایی که در طول یک قرن و نیم گذشته درباره‌ی آثار مارکس وجود داشته، هنوز کارهای ناتمام بسیاری وجود دارد. چنانچه مارکس را به

هنوان اولین و برجسته‌ترین نظریه‌پرداز شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری مورد توجه قرار دهیم، حداقل دو موضوع همچنان بحث‌انگیز و مورد اختلاف باقی می‌ماند. اولین موضوع دربرگیرنده‌ی مباحث مشکل و اسرارآمیز «نظریه ارزش-کار» است، یعنی دیدگاهی که بر مبنای آن ارزش هر کالایی، مجموع ارزش کالاهایی است که برای تولید آن به کار می‌رود. گفته می‌شود که از جمله این کالاها نیروی کار است، لذا ارزش آن به ارزش کالاهایی بستگی دارد که برای احیاء ظرفیت کاری نیروی کار مورد احتیاج است. امروزه این دیدگاه طرفداران معدودی دارد. برای برخی، مشکلات این موضوع بیشتر تجربی است. بدین ترتیب دستمزدها به سطحی بالاتر از حداقل لازم برای امرار معاش رسیده‌اند و شامل «مؤلفه‌های اخلاقی و تاریخی» نیز می‌شوند. همچنین گفته می‌شود که نظریه ارزش-کار، کارگران خانگی بدون دستمزد (و نوعاً زنان) را در بازتولید نیروی کار نادیده می‌گیرد. آنچه کار غیرتولیدی نامیده شده و دولت (تا همین اواخر) هزینه‌ی آن را بر عهده داشته تا خدمات غیرکالایی نظیر خدمات آموزشی، بهداشتی و سایر خدمات را تأمین کند، ایفاکننده‌ی نقشی است که به نوبه‌ی خود برای «نظریه‌ی ارزش-کار» مشکل ایجاد می‌کند. برای برخی دیگر این مسئله بیشتر جنبه نظری و تئوریک دارد. بدین معنی که این مسئله ناشی از این واقعیت است که نیروی کار زنده خرید و فروش می‌شود و باید دارای همان ویژگی کالایی ماشین‌آلات ساکن و بی‌حرکت باشد. با این همه در هر دو نظر، کافی است که نیروی کار را به عنوان کالای خیالی مورد توجه قرار دهیم، یعنی کالایی که دارای صورت خارجی است اما محتوای واقعی یک کالا را ندارد و بدین ترتیب به بیشتر نتیجه‌گیری‌های مارکس راجع به روند کار، بهره‌کشی سرمایه‌داری، تضاد طبقاتی، و منطقی‌کمی سرمایه، دست خواهیم یافت.

دومین موضوع، برداشتی است که بر مبنای آن اگرچه سرمایه‌داری دارای پویایی مشخص و خاصی است، اما آینده آن مشخص نیست. مارکس در تحلیل خود از رشد سرمایه‌داری مطلبی که دربرگیرنده معنی اضمحلال قطعی سرمایه‌داری باشد بیان نمی‌کند و در مقدمه ۱۸۵۹ بر این نکته تأکید دارد که هیچ شیوه‌ی تولیدی پیش از آنکه توانایی و پتانسیل آن تمام نشود، به انتهای دوران خود نمی‌رسد. سرمایه‌داری به گونه‌ای مهار نشدنی و اجتناب‌ناپذیر به سمت نوعی بحران بنیادی از پیش تعیین‌شده پیش نمی‌رود (اگرچه پویایی رشد و گسترش آن به ظاهر به لحاظ بوم‌شناختی دارای محدودیت‌هایی است) اما در عوض استعدادها و توانایی‌های نوزایشی و نوآفرینی قابل

توجهی از خود بروز داده است. این موضوع در رقابت بین شیوه‌های سامان‌دهی سرمایه‌داری و نشانیدن آن در روابط اجتماعی گسترده‌تر، به خوبی بازتاب یافته است. به عنوان مثال می‌توان به مبارزه‌ای اشاره کرد که امروزه بین نظام‌های سرمایه‌داری انگلیسی-آمریکایی، قاره اروپا (به جز بریتانیا) و کشورهای کنفیسوسی در جریان است. کارهای خود مارکس نیز راه‌های متفاوت توسعه را خاطر نشان ساخته اما در عین حال نقش مهم واسطه‌ای را به مبارزه‌ی طبقاتی داده است.

مارکس به عنوان نظریه‌پردازی که درباره‌ی جامعه و نه سرمایه‌داری عقایدی ابراز کرده است، گاهی در معرض این اتهام قرار می‌گیرد که همه چیز را بر حسب روابط طبقاتی یا حتی بدتر، بر حسب رشد تکنولوژی، توضیح می‌دهد و تبیین می‌کند و یا اینکه درباره‌ی کنش - و - واکنش زیر ساخت و روساخت چنان مبهم صحبت کرده که دیدگاه وی در معرض هر گونه تفسیری قرار می‌گیرد. با وجود این هنوز در هر وضعیت و موقعیتی میدانی برای بحث درباره‌ی اهمیت نسبی طبقه در مقایسه با جنسیت، قومیت، ملیت و روابط، و نیز اهمیت آگاهی طبقاتی در مقایسه با سایر هویت‌ها، و همچنین اهمیت مبارزه طبقاتی در مقایسه با سایر جنبش‌های اجتماعی وجود دارد. به همین ترتیب در تقابل با مباحثی نظیر تکنولوژی، نظام بین ایالتی، نظام مردم‌سالاری، مبارزات در جوامع مدنی، و امثال آن، روابط سرمایه‌ای از اهمیت نسبی برای بحث پیرامون آینده جامعه امروزی، برخوردار است. از این منظر مارکس طرح تحقیقاتی پرمحتوایی در سطوح مختلف و در بسیاری از حوزه‌ها برای ما باقی گذارده است.

منابع برای مطالعه بیشتر

برای کارهایی که مارکس خود انجام داده به ارجاعات و مآخذ درون فصل مراجعه کنید. آنچه در پی می‌آید تفسیرهای عالی است که یا بر کار مارکس به طور کلی یا بر جنبه‌های خاصی از کار وی انجام پذیرفته است.

S. Avineri, *The Social and Political Thought of Karl Marx* (Cambridge: Cambridge University Press, 1968).

D. J. Friedman, 'Marx's Perspective on the Objective Class Structure', *Polity*, 6, (1974), 318-44.

Eric Hobsbawm, 'Marx and History', *New Left Review*, 143, (1984), 39-50.

D. Mc Lellan, *Karl Marx: His Life and Thought* (Basingstoke: Macmillan, 1974).

Ralph Milliband, 'Marx and the State', *Socialist Register*, 1965, (London: Merlin Press, 1965), 278-96.





ماکس وبر

ارنس ای. اسکاف

انگیزه‌های محرک: زندگی و جهت‌گیری

ماکس وبر از اصیل‌ترین چهره‌های تفکر اجتماعی به شمار می‌رود. وبر در ۱۸۶۴ در خانواده‌ای از طبقه بالای متوسط و پروتستان متولد شد. نیاکان او از طرف پدر تجار و بازرگانان آلمانی، و از طرف مادر هیوگنوهای^۱ فرانسوی بودند. پدر او، ماکس وبر پدر، در برلین وکیلی موفق و سیاستمداری لیبرال و ملی بود. وی پسر خود را با جهان مهیج سیاست اروپا و سیاست‌مداری در دوران بیسمارک آشنا کرد. مادر او، هلن، زنی تحصیل کرده، با باورهای عمیق دینی و معتقد به انجام کارهایی در زمینه بهزیستی و رفاه اجتماعی بود، و باعث ترغیب رشد فکری و روحی وبر شد. بدین ترتیب دو قطب وجودی ماکس جوان مشخص می‌شود: یا باید در پی کسب قدرت بوده و با کارهای دولتی گذران کند و یا زندگی خود را وقف روح^۲ کرده و کار فکری داشته باشد. این دو گزینه و انتخاب، تمام دوران زندگی و کارهای او را شکل داد و در آخرین کار او: خطابه‌هایی درباره‌ی علم و سیاست به مثابه حرفه به اوج خود رسید.

وبر در دانشگاه‌های هامبولدت و برلین به تحصیل تاریخ اقتصاد پرداخت و رساله‌اش

① Huguenot، فرقه فرانسوی پروتستان‌های کالونیست که در ۱۵۶۰ به وجود آمد.

② Geist، (آلمانی) روح، فکر، ذهن، شعور

را در ۱۸۸۹ و دوره‌ی آموزشی تدریس در دانشگاه را در ۱۸۹۱ به پایان برد. بعد از این دوران، وبر با بی‌میلی وارد دنیای تدریس و دانش دانشگاهی شد. با این همه آرزو داشت که درگیر کارهای سیاسی نیز بشود. اما با مبتلا شدن به ضعف اعصاب در ۱۸۹۸ یعنی زمانی که دهه‌ی سوم عمر خود را سپری می‌کرد، امیدهای شغلی و حرفه‌ای که در سر داشت به یأس مبدل شد. به گفته‌ی همکار وی فردریش مانیکه بحران روانی وبر به دلیل کار زیاد و درگیری‌های خانوادگی به وجود آمد که از دیدگاه فرویدی ویژگی‌های برونی تعارض و عقده‌ی مشهور ادیپ را در خود داشت. دوره‌ی نقاهت او متأسفانه به کندی سپری می‌شد، و پس از شروعی درخشان در دانشگاه‌های فرایبورگ و هایدبرگ، سرانجام دو سال آخر عمر خود را در وین و مونیخ به تدریس مشغول شد. تمام کارهای عمده‌ای که وبر امروز با آن شناخته می‌شود از اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری (۵-۱۹۰۴) گرفته تا کتاب ناتمام، اقتصاد و جامعه (که پس از مرگ نویسنده‌ی آن در ۱۹۲۲ به چاپ رسید) در دورانی که می‌توان آن را دوران آوارگی وی نامید، یعنی دو دهه‌ای که او دور از محیط‌امن دانشگاهی سپری کرد، نوشته شد. این کارهای پخته و جاافتاده را می‌توان نتیجه‌ی فرایند سخت بهبودی و حاصل پیروزی و غلبه بر خود، به حساب آورد.

تنش‌های سازش‌ناپذیر و تضادهای عمیق فرهنگی و اجتماعی وجه مشخصه‌ی محیط پیرامونی وبر به‌شمار می‌آید. گویی تمامی این رُخدادهای آینه‌ای از بحران‌های فردی و شخصی او بود. این نکته‌ای بارز و روشن است که انقلاب صنعتی، پس از اتحاد آلمان در ۱۸۷۱، قاره اروپا را به شدت تحت تأثیر قرار داد، و در نتیجه منجر به درهم ریختگی گسترده‌ی اجتماعی، توسعه‌ی سریع شهرها، آغاز تضادهای طبقاتی، و شکل‌گیری جنبش‌های سیاسی انقلابی شد. اما باید به خاطر داشته باشیم که در اواخر این قرن جنبش‌های فرهنگی جدیدی نیز در جریان بوده و از راه می‌رسیدند - از جمله در هنر و معماری، ادبیات و تئاتر، و نیز در آداب و رسوم مربوط به الگوهای جنسی و جنسیت. وبر این تنش‌ها را عمیقاً حس می‌کرد و از نزدیک نظاره‌گر آن بود. و به دلیل علاقه، خلق و خو، و روابط شخصی، وبر خود را در مرکز این جریان‌ات متلاطم می‌دید، و اغلب در صدد فهم و درک آنان، پاسخگویی و واکنش نسبت به آنان، یا مقاومت و مخالفت بر علیه این جریان‌ات بود. چرا انسان‌ها این گونه زندگی می‌کنند، و چرا شیوه زندگی آنها تا بدین حد متفاوت است؟ نیروهای مادی که فرصت‌هایی را در زندگی

انسان‌ها به وجود آورده و باعث ایجاد محدودیت یا گشایش در زندگی آنها می‌شود، کدام است؟ افراد در مواجهه با درخواست‌ها و نیازها از چه نیروهای اخلاقی استفاده می‌کنند؟ حتی کارهای تاریخی و مقایسه‌ای وی که به نظر می‌رسد کمترین ارتباطی با روزگار ما ندارد، نظیر مطالعه‌ی جامعه و دین در چین و هند، ناشی از کنجکاوی شدید وی و علاقه‌ی زیاد او به این موضوعات است، که در نهایت به توجه وی به سرنوشت و سرانجام تمدن می‌انجامد.

در ۱۹۲۰، یعنی در آخرین سال زندگی وبر، مناظره‌ای از طرف دانشجویان بین او و اسوالد اشپنگلر که تز خود را درباره‌ی «افول غرب» ارائه کرده بود، ترتیب داده شد. وبر در پی این مناظره اظهار عقیده کرد که قلمرو فکری زمان او عمدتاً به وسیله‌ی نوشته‌های مارکس و نیچه شکل گرفته است. این دو تن، مضامین اصلی قرن بیستم را مشخص کرده بودند: موضوع عدالت اجتماعی، ماهیت اقتصاد سرمایه‌داری، سرنوشت و سرانجام تمدن غربی، مسئله‌ی ارتباط ما با دانش و تاریخ، مدرنیته و عوامل نارضایتی از آن. وبر آثار این دو را مطالعه کرده، به مضامین و موضوعات مطرح شده آنها پرداخته و با پیروان آنها به گفت و شنود نشست. وبر نیز مانند مارکس در تمام طول زندگی اش خود را یک اقتصاددان سیاسی می‌شناخت. بسیاری از بحث‌های وی درباره‌ی ارتباط بین اقتصاد و جامعه، شامل کندوکاو و بررسی پیگیر «برداشت ماتریالیستی از تاریخ» می‌شد، برداشتی که توسط فردی که وبر او را «متفکری بزرگ»^۱ می‌نامید، معرفی و باب شده بود. وبر نیز مانند نیچه مجذوب نموده‌ها و مسائل فرهنگی، اعم از فرهنگ سنتی و مدرن، و بخصوص تأثیر آن بر شخصیت و شیوه‌ی زندگی انسان شد. لذا بسیاری از مطالب جامعه‌شناختی و فرهنگی وی به صورت واکنشی موشکافانه به آنچه وی آن را تعابیر «درخشان» نیچه می‌خواند، درآمد.^۲

اگر وبر نظریات فروید را نیز به مطالب خود افزوده بود، آنگاه اظهار نظر وی در مناظره با اشپنگلر دربرگیرنده‌ی مسائل زمان ما نیز می‌شد. در واقع وبر برخی از مقاله‌های فروید را خوانده بود، و از کار روان‌شناسان تجربی نظیر وونت و ویلیام جیمز نیز اطلاع داشت. اما حوصله چندانی برای «درمان از طریق گفتگو» و دیگر راه‌های درمانی جدید نداشت. در عوض وی مسئله‌ی خردگرایی که زمانی آن را «مفهومی به ظاهر ساده» خوانده بود^۳ - ماهیت، انواع و پیامدهای آن را از مباحث ذهنیت و روان استخراج کرد. زندگی و کار وبر تلاشی بود برای مشخص کردن این حیطة‌ی بحث‌انگیز مباحث خردگرایی.

موضوعات اصلی

وبر درباره‌ی دامنه‌ی وسیعی از موضوعات، از حوزه‌ی تمدن جهانی گرفته تا ماهیت پژوهش انسانی، به تفکری عمیق دست زد. برجسته‌ترین پرسش تحقیق سه جلدی وی درباره‌ی ادیان جهان - یعنی اینکه چرا سرمایه‌داری در غرب وجود دارد؟ - هسته‌ی اصلی و کانون توجه، شاهکار وی یعنی بررسی مقایسه‌ای رابطه‌ی بین دین و اقتصاد بود. وبر سپس از این مطالعات بهره برد تا درباره‌ی ماهیت آنچه وی آن را «وهم‌زدایی از جهان» و «خردگرایی» زندگی می‌نامید تحقیق کند. منظور از «وهم‌زدایی از جهان» و «خردگرایی» تمایل و گرایش کلی در فعالیت‌ها و اعمال ما است به این که شکلی عقلانی و محاسبه‌گرانه پیدا کرده، وجه مشخصه آن تکنیک و مهارت شود و تابع آزمون وسیله - هدف باشد. در جریان این بررسی‌ها، وی همچنین در جستجوی روشن شدن ویژگی و خصیصه‌ی کار و حرفه در جهان مدرن بود، همانگونه که موضوع ماهیت اقتدار و قدرت و مسئله شناخت و شناختگر در علوم انسانی نیز فکر او را به خود مشغول می‌داشت.

رابطه بین دین و اقتصاد

شهرت وبر پیش از همه مدیون مطالعات وی درباره‌ی اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری (۱۹۰۴-۵) است. وبر تزی را مطرح کرد که پویایی شیوه‌ی تولید «سرمایه‌داری» را با ویژگی کار و خویشتن‌داری برگرفته از دین مرتبط ساخته و آنان را در یک حالت تبادلی با یکدیگر قرار می‌داد و به تبع آن بحث و تحقیقات و پژوهش‌های بی‌شماری آغاز شد و هنوز نیز نشانی از پایان آن نیست. وبر خویشتن‌داری را نوعی ریاضت خواند که متوجه عمل و کنش در اینجا و اکنون است، وی این ویژگی را به طور خاص، خصیصه‌ی اعضای فرقه پروتستان دانست. با توجه به این رابطه فرضی بین یک سیستم اقتصادی خاص و دینی خاص، وبر ادعا کرد که «قربانی‌گزینشی»^{*} را کشف کرده که به ماکمک می‌کند تا یکی از دلایل پیدایش و موفقیت سرمایه‌داری مدرن را بشناسیم. وبر منکر ارائه‌ی ارتباطی علت و معلولی یا بر شمردن شرایط لازم برای ظهور و پیدایش سرمایه‌داری بود، و این نکته‌ای است که اغلب مورد غفلت قرار می‌گیرد. با این همه وی به واقع معتقد

بود که یکی از عوامل تسهیل‌کننده و پشتیبان اقتصادهای پویا و بازارگرا، که نوها در غرب دیده می‌شود در جنبش دین‌پیرایی و نظام‌های اعتقادی ضدسستی نهفته است. در این نظام‌های اعتقادی، کار، پس‌انداز، سرمایه‌گذاری، و موفقیت در کارفرمایی، تصدیق و تأیید شده و به طور خلاصه آنکه ایجاد ثروت یک تکلیف محسوب می‌شود. متعهد بودن به «تکلیف» یا «حرفه» وظیفه و مسئولیتی بی‌چون و چرا بوده و به معنی برآوردن خواست‌ها و نیازهای اخلاق عملی و تحقق شیوه‌ی زندگی است. این عقیده‌ی تکلیف‌که در اصل به معنی جستجو برای یافتن رستگاری دینی است، در طول زمان معنایی گسترده‌تر یافته و به معنی جستجو برای یافتن موفقیت و شهرت مادی درآمده است.

البته وبر دریافت که در زیر لوای «سرمایه‌داری» که وی آن را «تعیین‌کننده‌ترین نیروی زندگی مدرن^۴» می‌نامید، ویژگی‌ها و خصیصه‌های گوناگونی وجود دارد. سرمایه‌داری نیز مانند بیشتر اسامی انتزاعی در واژگان علم (مانند فتودالیسم، سوداگری (مرکانتالیسم)، سوسیالیسم و نظایر آن) می‌تواند تنها یک نمونه‌ی «مثالی» یا محض باشد، و نه یک موجودیت واقعی. پژوهشگر این نمونه‌ی مثالی را از میان رویدادهای پیچیده بیرون آورده و آن را برای مقاصد تحلیلی خود تدوین می‌کند. سرمایه‌داری به مثابه تولید برای بازار، جایی دیگر در تاریخ - به طور مثال در رُم باستان - ظاهر شده بود. سرمایه‌داری به مثابه فعالیتی کارفرمایانه که هدف آن انباشتن پس‌انداز است، در دولت - شهرهای ایتالیا در دوران رنسانس اهمیت پیدا کرده بود. همچنین سرمایه‌داری را می‌توان در طول تاریخ به عنوان مصادره اجباری اموال در همه جا یافت. اما نکته‌ای که وبر به آن اشاره دارد این است که این ترکیب و مجموعه‌ی مدرن و خاص نیروها - تولید برای بازار، انفکاک کار و تجارت از امور مربوط به خانه، سازمان عقلانی نیروی به ظاهر «آزاد» کار، شیوه‌ها و روش‌های تکنیکی دفترداری، محاسبه عقلانی سود برای سرمایه‌گذاری مجدد - به معنی یک نظام جدید و پویاست، که با به کار افتادن آن جوامع سنتی در سرتاسر جهان دستخوش تحول و دگرگونی می‌شوند. در نظر وبر نقطه‌ی شروع این دگرگشت و دگرسانی جوامع (و نه البته تنها عامل آن) در دگرگونی نظام اخلاقی - و به بیان دقیق‌تر در چیرگی و تفوق جهت‌گیری تمایلات ریاضت‌گرایانه به سمت کار در این جهان و دستیابی به موفقیت‌های مادی - نهفته است. این طرز فکر و خصیلت، یعنی تمایل پیدا کردن به کار و فعالیت، مقدمات کار برای به وجود آمدن ویژگی خاص و متمایز فرهنگ غرب به عنوان یک کُل و به عنوان یک تمامیت را فراهم می‌کند - در کلام وبر این ویژگی

بهارت است از «خردگرایی ویژه و خاص» این فرهنگ^۵. بدین ترتیب این طرز فکر و حاصلت نه تنها بر شیوه‌های تولید و مبادله فرهنگ غرب تأثیر گذاشت، بلکه علم و تکنولوژی، ترتیبات حقوقی و سیاسی، نظام‌های اداری، و در کل زندگی فرهنگی را تحت تأثیر قرار دارد.

مطالعه‌ی مقایسه‌ای وبر درباره‌ی ادیان جهان - در چین، هند، در یهودیت باستان، و مطالعه‌ی برنامه‌ریزی شده‌ی درباره‌ی اسلام که ناتمام باقی ماند - به این منظور انجام شد تا نشان دهد که چرا و چگونه شرایط لازم برای بروز و ظهور طبیعی سرمایه‌داری مدرن در محیط‌هایی متفاوت از محیط فرهنگ غرب وجود نداشته است. در این ادیان ترکیبی از تصوف و ریاضت که جهان دیگر، بهشت یا نیروانا، در کانون توجه آن قرار داشت به پیامدهای متفاوتی که در تمدن آنان بروز کرد، مربوط است. در واقع به نظر وبر ریاضت و تصوف به طور ریشه‌ای با کاری که برای دستیابی به اهداف زندگی انجام می‌دهیم در تقابل قرار می‌گیرد. به همین ترتیب به عقیده‌ی او بین عملی که جهت آن به سمت دنیایی است که در آن زندگی می‌کنیم و عملی که جهت آن به سمت جهانی خیالی در ورای تجربه و زمان انسانی قرار دارد، تضاد اساسی و عمده‌ای وجود دارد. حداقل می‌توان گفت که پیامدهای این تفاوت جهت‌گیری‌ها وسیع و دامنه‌دار بوده، چرا که همانگونه که بارها شاهد آن بودیم بسط و گسترش صورت‌های غربی در دیگر بافت‌ها - چه این صورت‌ها طرد شده و چه از آنان تقلید شود - نوعاً باعث ایجاد مناقشه و تضاد در تمام سامان‌های سنتی می‌شود.

وهم‌زدایی از جهان و عقلانی شدن زندگی

اگرچه بررسی و کندوکاو وبر در نظام جهانی سرمایه‌داری باعث بسط یافتن رأی و نظری شد که بیشتر جنبه‌ی تاریخی دارد، اما وی از معانی ضمنی این نظر برای حال و آینده نیز آگاه بود. این نظر و فرض امروز برای ما که قرن‌ها بعد از جنبش دین‌پیرایی و انقلاب علمی عصر روشنگری زندگی می‌کنیم چه معنایی دربردارد؟ پاسخ به این پرسش ما را با یکی از مضامین اصلی وبر که در صفحات پایانی اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری آمده، آشنا می‌سازد. وی خاطر نشان می‌سازد «محدود شدن به کار تخصصی که کلیت‌دهی «فاوستی»^۶ درباره‌ی انسان را نفی می‌کند، شرط هر کار با ارزش در جهان

* faustian، اشاره‌ای است به شخصیت ناپسندنامه‌ای از گوته.

مدرن است». در دوران گذشته، پیوریتن‌ها* به حسب تکلیف کار می‌کردند، امروزه ما نیز مجبور به انجام این کار هستیم. امروز نظام جدید اقتصادی «مقید به شرایط اقتصادی و تکنیکی است که تولید ماشینی» به همراه دارد. این شرایط زندگی ما را با نیروی تقدیری گریزناپذیر تعیین و مشخص می‌سازد. تقدیری که از محدود شدن ما در «قفسی آهنین» خبر می‌دهد. ویر در اوایل این قرن با نگاهی که به سال‌های آتی آن دارد، با لحنی جدی که یادآور عبارات نیچه است می‌گوید:

هیچکس نمی‌داند که چه کسی در آینده در این قفس خواهد بود، و نمی‌داند آیا در انتهای این رشد و توسعه‌ی فوق‌العاده پیامبران جدیدی ظهور خواهند کرد یا نه، و آیا ایده‌ها و آرمان‌های کهن تولدی دوباره خواهند یافت یا نه، و اگر نه، آیا تحجری ماشینی که با نوعی خود-والابینی زینت یافته به وجود خواهد آمد. درباره‌ی آخرین مرحله این توسعه فرهنگی به واقع می‌توان گفت: «متخصصان فاقد روح و لذت پرستان فاقد احساس‌اند؛ این پوچی تصور می‌کند که به سطحی از تمدن دست یافته که پیش از این کسی به آن نایل نشده بوده است».^۶

استعاره‌ی «قفس آهنین» یکی از برجسته‌ترین انگاره‌های وبر برای توصیف شرایط انسان در جهانی بوروکراتیزه شده است، یا اگر بخواهیم به شکلی انتزاعی‌تر بگوئیم، شرایط انسان را در محدودیت امکانات و موقعیت‌ها، در جهانی که تحت سلطه‌ی «هدف‌مندی» یا «عقلانیت ابزاری»^{***} است، توصیف می‌کند. عقلانیت ابزاری نوعی عقلانیت است که صرفاً در جهت عملی شدن حداکثر اهداف به کار می‌رود. چنین دید و تصویری عمق مسئله‌ی کار و تکلیف در دوران مدرن را آشکار می‌کند و در واقع بیشتر توجه وبر به تأمل درباره‌ی شرایط فعالیت کاری و اثر خواست‌های درونی بر روی رفتار و شخصیت افراد در حرفه‌های گوناگون معطوف می‌شود. این افراد نماینده حرفه‌ها و مشاغل مختلف بودند مانند دانشمندان، معلمان، محققان، روحانیان، مقام‌های اداری، مدیران، وکلا، روزنامه‌نگاران، هنرمندان، متفکران و تجار. وبر در «علم به مثابه یک حرفه» و «سیاست به مثابه یک حرفه» کلام آخر خود را درباره‌ی این موضوع بیان کرد.

* puritans، اعضای فرقه پروتستان در انگلستان و امریکای قرن شانزدهم و هفدهم که خواستار آسان‌گیری مراسم مذهبی از جانب کلیسای انگلستان و سخت‌تر شدن اصول اخلاقی بودند.

وی در هر دو متن درخواست‌های گویا و روشنی را بیان می‌کند که متضمن تعهد اخلاقی و فردی-تقاضایی برای تشخیص و برای یک نظام اخلاقی مبتنی بر مسئولیت - و در برگیرنده‌ی سهم کردن دانش و شناخت برای رسیدن به «روشنگریِ خویش» باشد.^۷

اگر پاسخی که وبر برای مفهوم «قفس آهنین» دارد به نظر ساده می‌آید و باعث تعجب نمی‌شود، لازم است به این نکته نیز توجه شود که وی بیشتر از هر نظریه‌پرداز اجتماعی دیگر، موارد روشن‌تری را برای ارائه پاسخی به این موضوع مطرح ساخت. به طور مثال وی برخلاف مارکس یا دورکم، دریافته بود که کار علمی و دنبال کردن دانش به عنوان فعالیت مفید، بالنده و پیشرواست اما در عین حال فعالیت «وهم‌زدا» نیز هست - در کلام وبر وهم‌زدایی مهم‌ترین بخش فرایند عقلانی‌گری است که ما هزاران سال است مشغول طی کردن آن هستیم.^۸ همانگونه که سیاست بالاجبار در برابر پیامدهای «شیطانی» استفاده از قدرت قرار گرفته، علم نیز مجبور شده است که با پیامدهای وهم‌زدای «توجیهات عقل باورانه» مواجه شود.

وبر برای مطرح کردن نظریات خود و اظهار پای‌بندی به علمی «وهم‌زدا» و مخالفت با باور ساده‌اندیشانه درباره‌ی پیشرفت، زبانی با بار دراماتیک و کلامی را برگزید:

تقدیر دوران و عصری که از درخت دانش تمتعی برگرفته آن است که بداند نمی‌توان معنای جهان را از نتایج تحلیل آن، هرچند این تحلیل دقیق و درست باشد، دریافت، بلکه خود باید در موقعیت خلق و به‌وجود آمدن معنا قرار گیرد. باید این موضوع را دریابد که جهان‌بینی هیچگاه نمی‌تواند محصول پیشرفت دانش تجربی باشد، و از این رو والاترین آرمان‌ها که ما را با قدرت به حرکت درمی‌آورد، در تمام زمان‌ها تنها در مبارزه با دیگر آرمان‌ها شکل می‌گیرد. این آرمان‌های دیگر به همان میزانی برای دیگران مقدس‌اند که آرمان‌های ما برای ما.^۹

از این دیدگاه یکی از پیامدهای وهم‌زدایی، حاکمیت تکنیک، یعنی این قطعیت که انسان می‌تواند با محاسبه و حسابگری بر طبیعت تسلط پیدا کند، بود. اما به گفته‌ی وبر هرور و بلندپروازی نابخردانه‌ی جهان‌سروری^{*} این معنا را نیز در پی دارد که «حالت و رفتار انسان از نقش‌پذیری باطنی و عرفانی واقعی خود محروم گشته و از رفتار و حالت او

افسون‌زدایی شده است»، معنی دیگر این حس جهان‌سروری «کناره‌گرفتن والاترین و متعالی‌ترین ارزش‌ها از زندگی اجتماعی است به گونه‌ای که این ارزش‌ها یا به قلمرو زندگی باطنی موکول شده و یا به صورت برادری در روابط شخصی و رودرروی انسانی بروز می‌کند»^{۱۰}. مشکل و معضلی که در اینجا با آن مواجه می‌شویم آن است که علم تنها یکی از نظام‌های زندگی است، و اگرچه منحصراً صلاحیت کسب دانش درباره‌ی طبیعت و حیطة‌ی انسانی را دارد، اما علم فی‌نفسه قابلیت آن را ندارد که به فوری‌ترین و ضروری‌ترین پرسش‌ها پاسخ گوید: به چه چیز باید باور داشته باشیم؟ چگونه باید رفتار کنیم؟ چه نوع زندگی باید داشته باشیم؟ نظام بسیار مهم، اما افسون‌زدایی علم نمی‌تواند به پرسش‌های ما درباره‌ی معنای زندگی و جهان پاسخی بدهد. به گفته‌ی وبر سایر قلمروهای ارزشی مطالب قانع‌کننده و محکمی درباره‌ی این موضوع‌ها ارائه می‌دهند، و پاسخ‌های گوناگون آنان در نزاعی پایان‌ناپذیر و سازش‌ناپذیر با یکدیگر تلاقی می‌کنند.

روش و فلسفه‌ی علم

از این موضوع و از این دیدگاه به چه نتایجی می‌توان دست یافت؟ وبر در آثاری که درباره‌ی روش و فلسفه‌ی علم به رشته تحریر درآورده، دست به تدوین و پرداخت پاسخی پیچیده زد، که در عین حال به لحاظ معنا تفاوت ظریفی با سایر پاسخ‌ها داشت. اما این پاسخ وی اغلب به غلط تعبیر شده است. اگر بخواهیم به طور خلاصه به این موضوع بپردازیم، وبر از یک سو این مفهوم را بیان می‌کند که علم باید «عالم‌عینی»^{*} را هدف خود قرار دهد و باید این کار را با خلق گفت-و-گویی که در آن گرایش‌ها و پیش‌داوری‌های شخصی و تحریف‌های ایدئولوژیک تحت کنترل قرار می‌گیرد، انجام دهد. این توصیه و تجویز برای پژوهش بی‌طرف و بی‌نظر ایده‌آل است. اما از طرف دیگر اذعان می‌کند که علم تجربی غربی، آنگونه که در دوران مدرن به کار بسته می‌شود، مشخصه‌ی فرهنگی و تاریخی خاصی دارد. علم بیش از همه چیز یک فعالیت انسانی و محصول یک سلسله از پیشامدهاست، و کاوشی نیست که ریشه در طبیعت اشیاء و چیزها داشته باشد. با وجود این، علم، در تقابل با سایر بدیل‌ها، همچنان بهترین وسیله‌ی ممکن برای جستجوی «حقیقت» خود، تاریخ و آینده‌ی انسان است.

وبر سپس به شکلی انتزاعی بیان می‌کند که بدنه‌ی دانش که به عنوان «علم» شناخته می‌شود، چون به وسیله‌ی ارزش‌های فرهنگی، منافع اجتماعی و تحولات تاریخی تنظیم شده. حالتی موقتی و گذرا دارد. اما در عین حال «معتبر» است چرا که به واسطه‌ی روش‌های انتقادی و خود-اصلاح‌گر* و ملاک‌های عقلانی پژوهش، تدوین و تنظیم گردیده، و در معرض بحث‌های نظارتی و بازبینی مجامع علمی قرار می‌گیرد. وبر این مطلب را به طوری موجز این‌گونه بیان می‌کند: «حقیقت علمی دقیقاً آن چیزی است که برای جوینده حقیقت، معتبر است».^{۱۱} اگر بخواهیم در قالب وبری سخن بگوئیم نتایج علمی نتایجی ارادی هستند و نه نتایجی نسبی. وبر قطعاً با این حکم جی. اس. میل، که بر اهمیت انتخاب آگاهانه تأکید دارد، موافق بود که می‌گفت «قابلیت‌ها و توانایی‌های ادراک، قضاوت، احساس تشخیص، فعالیت ذهنی و حتی ترجیح و رجحان اخلاقی در انسان تنها از طریق انتخاب کردن پرورش می‌یابد».^{۱۲}

اراده‌گرا و نسبیت‌گرا

نگرش وبر نسبت به جایگاه و وضعیت دانش، نگرشی اراده‌گرا بود. چرا که به عقیده‌ی او مناسب‌ترین صورت‌های دانش به وسیله‌ی مجامع علمی اجتماعی که از قوانین ارادی و معیارهای تحلیل انتقادی، بحث و ادله بهره می‌گیرند، تولید می‌شود. چنین معیارهایی همیشه نتیجه رقابت پیوسته و بی‌امان بین نظرگاه‌های متفاوت است. اراده‌گرایی به تصمیمات مشخصی اشاره دارد که در چنین فرایندی اتخاذ می‌شود. وبر اذعان می‌کند که چنین معیارهایی به لحاظ فرهنگی و تاریخی شکل می‌گیرد. نگرش نسبیت‌گرا وضعیت متفاوتی دارد. بنا بر این دیدگاه هر ادعا و حکمی در دانش به یک نسبت خوب و مناسب است. فرد نسبیت‌گرا عقیده ندارد که در دانش بعضی از احکام و ادعاها از بقیه مناسب‌تر و مفیدتر باشد. وی اعتقاد ندارد که بین یک عقیده‌ی فاقد ادله‌ی لازم از یک طرف، و از طرف دیگر عقیده‌ای که در معرض روش‌های خود-اصلاح‌گر و انتقادی و معیارهای عقلانی قرار گرفته، تفاوت کیفی وجود داشته باشد. وبر خود قطعاً قائل به وجود چنین تفاوتی بود.

به رغم کوشش زیادی که وبر روی این موضوعات به خرج داد، وی همچنان یک فیلسوف علم فوق‌العاده شکاک باقی ماند، و عقیده داشت که هیچ مسئله‌ی مهم علمی را هیچگاه نمی‌توان با دخالت‌های روش‌شناختی یا فلسفی صرف حل کرد. از این رو، لازم به ذکر است که کار اساسی وبر نشان‌دهنده‌ی دلبستگی او به دانش تاریخی، درک و فهم

کنش اجتماعی و اشکال نهادی است - یا آنگونه که وی بیان می‌کند پژوهش واقع‌بینانه درباره‌ی «آنچه هست»، محتوای مقاله‌های وی درباره‌ی جامعه‌شناسی دین و بعدها، محتوای جامعه‌شناسی و اقتصاد اجتماعی مطرح در اقتصاد و جامعه را تشکیل می‌دهد.

اقتدار یا «سلطه‌ی قانونی»

یکی از جنبه‌های بسیار مهم کارهای آخر وبر تحلیل و بررسی اقتدار یا «سلطه‌ی قانونی» - *Herrschaft* در کاربرد اصلی اصطلاحی آن - است. نکته‌ی اصلی این تحلیل که به طور گسترده مورد استفاده قرار می‌گیرد - یعنی سنخ‌شناسی سه‌گانه‌ی اقتدار قانونی - عقلانی، سنتی و فرماندانه* - به وسیله‌ی وبر به عنوان طرح کلی برای تحلیل اشکال خاص قدرت مورد استفاده قرار گرفت. این طرح همچنین چارچوب کلی برای بیشتر مطالبی بود که وبر در حوزه‌های بررسی جامعه‌شناسانه بیان داشت، حوزه‌هایی که با کمک او یافت شد: یعنی مطالعات درباره‌ی بوروکراسی، قانون، رهبری، دولت، لایه‌بندی اجتماعی، و شهر به عنوان یک اجتماع سیاسی. اگرچه جدول ۱-۲ جدولی بسیار ساده و بیش از حد کلی است، اما گروه‌بندی ارائه شده در آن حیطة‌ی تلاش‌ها و نوع اصطلاحاتی را که وبر مورد استفاده قرار داد، نشان می‌دهد.

اقتدار قانونی - عقلانی، سنتی و فرماندانه

در بخشی با عنوان «سه نوع محض اقتدار» در کتاب جامعه و اقتصاد، وبر می‌نویسد: سه نوع محض از اقتدار قانونی وجود دارد. اعتبار قانونی بودن هر یک از این اقتدارها بر پایه‌ی یکی از موقعیت‌های زیر است:

۱. موقعیت عقلانی - بر پایه این باور است که قوانین وضع شده و حقوق آنهایی که ارتقاء پیدا کردند تا تحت چنین قوانینی اقتدار داشته و فرمان بدهند، از قانونیت و مشروعیت برخوردار است (اقتدار قانونی).
۲. موقعیت سنتی - بر پایه‌ی این اعتقاد تثبیت شده است که سنت‌های کهن و مشروعیت آنها که تحت چنین سنت‌هایی اعمال قدرت می‌کنند، از تقدس برخوردارند (اقتدار سنتی).
۳. موقعیت فرمند - بر پایه‌ی دلبستگی و وفاداری به قداست، دلیری استثنایی یا شخصیت نمونه‌ی یک فرد و نظم و الگویی که به وسیله‌ی او اجرا یا مقدر شده استوار است (اقتدار فرماندانه) (اقتصاد و جامعه برکلی، انتشارات دانشگاه کالیفرنیا ۱۹۷۸ ص ۲۱۵).

جدول ۱-۲ ویژگی‌های اساسی سه نوع محض از اقتدار با سلطه‌ی مشروع و قانونی
(العباس از کتاب اقتصاد و جامعه)

سازمان	عضویت	قانون	مسئولیت	رهبری
۱. اقتدار قانونی طلالت‌ابزاری	بوروکراتیک	تخصصی	صورت‌گرایی قانونی	بگه‌سالارانه ^{۱۱} غیرشخصی
طلالت‌ارزشی	حرفه‌ای	شایستگی عقلانی	قانون طبیعی	خدمات همگانی
۱۱. اقتدار سنتی پدرسالاری / ارثی	بدون سازمان پدرسالاری / کارکنان خصوصی	به واسطه‌ی تولد، افتخاری	هنجارگذاری سنن و رسوم	بگه‌سالارانه / دانشگاهی
طلاتی	کارکنان خصوصی	وفاداری، انقیاد شخصی	هنجارگذاری	دانشگاهی (دانشگاهی هم طبقه)
۱۱۱. اقتدار فرمندان	اختیاری	شیفتگی شخصی	اصول اساسی قانون	بگه‌سالارانه / مردم‌سالارانه

تنش‌ها و تضادهای بین مبناهای مختلف قدرت، و قانونیت و مشروعیت در زندگی اجتماعی برای ویر بسیار مجذوب‌کننده بود، و به نظر وی این نکته بسیار حائز اهمیت است که شیوه‌های متفاوت عقلانی کردن این مبناها شناخته شود:

اقتدار بوروکراتیک به این معنی که به قواعد عقلانی قابل تحلیل مقید و وابسته است مشخصاً اقتداری عقلانی است، در حالی که اقتدار فرمند، به این مفهوم که نسبت به همه‌ی قواعد بیگانه بوده و دور از هر قاعده‌ای است به طور مشخص حالتی غیرعقلانی دارد. اقتدار سنتی به سنت‌ها و رسومی وابسته است که از گذشته رسیده... [در حالیکه] اقتدار فرمندان در جایگاه اجتماعی مورد ادعای خود، گذشته را نفی می‌کند، و بدین معنا یک نیروی انقلابی است.^{۱۳}

هر جامعه‌ای از ترکیب پیچیده‌ای از این سه نوع تشکیل شده، و بین آنان رابطه‌ای پویا وجود دارد که می‌توان آن را مشاهده کرد: اشکال عادی قانونی و سنتی با فرمندی غیرعادی وارد چالش می‌شوند. اما اقتدار فرمندی خود به روند و برنامه‌ای «عقلانی» و قاعده‌مند تغییر شکل می‌دهد. بخشی از دگرگونی اجتماعی به دلیل وقوع چنین برخوردهایی بین ساختارهای متناقض قدرت است، که در سطح واقعیت اجتماعی به صورت ادعای ضد و نقیض قانونیت و مشروعیت بروز می‌کند. از دیدگاه وبر پی‌گیری فرایندها و روابط پویا در قلمروهای مختلف کُنشی، موضوع جامعه‌شناسی بوروکراسی، قانون یا جامعه‌شناسی دولت است.

وبر برخلاف دورکم و مارکس، پیشگام مکتب خاص فکری یا مؤسس جرگه‌ای از هواداران فکری خود نبود. با وجود این، جنبه‌هایی از جامعه‌شناسی سیاسی وی به تسلط قدرتمندی بر پنداشت‌های مدرن دست یافت، به خصوص در زمینه‌ی: عقلانیت ابزاری به عنوان یک عامل مؤثر در تغییرات، بوروکراسی به عنوان ساز-و-کار بسیار مؤثر در کنترل، حرفه‌ای‌گرایی به عنوان ملاکی برای اداره و اجراء امور، و «فرمندی» به عنوان ویژگی اسطوره‌ای شخصیت و رهبری. ما در دغدغه‌های خود درباره‌ی «بوروکراسی» تا تلاشی که در جستجو برای یافتن «فرمندی» به کار می‌بریم، از روش‌ها و عبارات وبری بهره می‌جویم. یکی از دلایل این امر آن است که با وجود تأثیر حال بر گذشته و علیرغم اینکه دیدگاه‌های ما تحت الشعاع زمان حال قرار گرفته، اما سال‌های آخرین قرن بیستم شباهت‌های اساسی و مهمی با سال‌های آغازین خود دارد.

با نگاهی دیگر

تشخیص و تعیین شباهت‌ها و همانندی‌ها کار چندان مشکلی نیست. به عنوان مثال، یکی از دلایل عادی بودن کاربرد نظریات وبر و استفاده از استدلالات او، تجربه‌ی روزمره‌ای است که از محیط‌های مدیریتی داریم. موضوع گرایش‌ها و ویژگی‌هایی که وبر تحت عنوان عقل‌گرایی به بحث می‌گذارد به نظر می‌رسد که در همه جا - در برنامه‌های تفریحی و فرهنگ همگانی، در گرایش‌ها مربوط به «جهانی شدن» اقتصاد، در عرضه‌ی همه چیز از کاندیداهای سیاسی تا باورهای معنوی به بازار، و در عملکرد سازمان‌های مختلف مدرن - وجود دارد.

این تجربه‌ی هادی را به عنوان نمونه در نظر بگیرید: اخیراً یکی از دانشجویان من فصل پردرآمدی را در یکی از شرکت‌های صاحب نام بخش «خدمات»، که به لحاظ اقتصادی بخش پررونقی است، پذیرفت. پس از مدت کوتاهی، شرکت به ساختمان جدیدی که اداره‌ی مرکزی آن به حساب می‌آمد و به جدیدترین لوازم الکترونیکی مجهز بود و از آخرین طرح‌های دکوراسیونی بهره می‌برد، منتقل شد. یکی از ابداعات و نوآوری‌های مدیریت استفاده از پلان باز در ساختمان دفاتر این شرکت بود - یعنی فضای بسیار بزرگی که در مقابل صداهای محیط بیرون عایق‌بندی شده و هیچ صدایی از بیرون به داخل ساختمان نمی‌آمد. کارکنان زیادی در این مکان به کار اشتغال داشتند و فضای کار آنها اتاقک‌هایی بود که به جای استفاده از دیوارهای کامل از زمین تا سقف و نصب پنجره و استفاده از راهروهای ارتباطی، با دیواره‌هایی از یکدیگر جدا شده بودند. البته هدف از این کار بهبود یافتن ارتباط بین افراد، بهتر شدن وضعیت مشاوره و مراجعه، و در نتیجه بالا بردن سطح بهره‌وری، عنوان شده بود. اما در عمل آنچه کارکنان تجربه می‌کردند فضایی تنگ و پرسروصدا بود که نتیجه و حاصلی از آن به دست نمی‌آمد، عجیب اینکه این محیط در عین حال که حس تنهایی و جداافتادگی را به وجود آورده بود اما کارکنان و کارمندان خلوت خود را از دست داده و احساس آرامش نمی‌کردند. به دست آوردن مجدد حس آزادی و آرامش نیازمند تغییر فضا بود. واکنش مدیریت شرکت نسبت به این امر انسانی تر کردن شیوه و روش کار یا بازنگری در مناسب بودن اهدافی که محیط کار در پی داشت نبود، بلکه آنها در عوض از وسایل و عوامل پیچیده دیگری استفاده کردند، «صداهای بی‌اثر»^{*} حاشیه‌ای پخش شد تا حس محیطی انسانی را به طور «طبیعی» برانگیزد، حسی که در واقع پیش از این نادیده گرفته شده بود. چند هفته‌ای این «تنظیم و سازگاری صدا» ادامه یافت و به واسطه‌ی آن صداهای پارازیتی گوشخراش به صداهایی غیرقابل تشخیص و قابل تحمل‌تر و تعدیل و تغییر پیدا کرد. همانگونه که ژاک آتالی اظهار می‌دارد «در جهانی که اکنون عاری از معناست، صداهای حاشیه‌ای ضرورت روزافزونی پیدا می‌کنند تا بدین ترتیب احساس امنیتی در افراد ایجاد کنند». این صداهای حاشیه‌ای وسیله‌ای هستند برای از بین بردن صدای اشیاء و لوازمی که به جای انسان حرف می‌زنند و نیز وسیله‌ای هستند برای خاموش کردن تک‌گویی نهادها.^{۱۲}

* white noise صدایی که از فرکانس‌های متفاوت تشکیل شده اما همگی طول موجی مشابه داشته و باعث جلب توجه نمی‌شود.

آنچه در چنین مواردی قابل توجه و جالب می‌نماید عقل ستیزی پیوند یافته با عقلانیت ابزاری است، یعنی روشی که با عقلانی کردن فعالیت تحت عنوان عمل هدفدار، نیازهای انسانی را زیر پا می‌گذارد و مقتضیات او را نادیده می‌گیرد. وضعیتی که گاهی اوقات بر دانشگاه‌های روزگار ما حاکم است، را به عنوان یک نمونه در نظر بگیرید. در گذشته‌ای نه چندان دور دانشگاه‌ها، نهادهایی بودند که حداقل در بعضی اوقات، اگر بخواهیم از مقوله‌ی ویر استفاده کنیم، اصول «دانشگاهی» بر آن حاکم بود. بدین معنی که، تصمیم‌گیری‌های معتبر متکی به برخی شیوه‌های مهم و زمینه‌هایی از بحث و تبادل نظر بود و تلاش‌هایی صورت می‌گرفت تا توافق نظری شکل بگیرد و یا حداقل به یک هم رأیی نزدیک شوند. با استفاده از مدل «کنش ارتباطی» یورگن هابرماس می‌توان این شیوه‌ی اداره و کنترل را تفسیر کرد. علاوه بر شیوه‌ی اداره‌ی دانشگاه، حوزه‌هایی از فعالیت‌های علمی و تحقیقی و زندگی دانشجویی وجود دارد که ارتباط چندانی با اهداف عقلانی، نظیر «کارآیی» یا «بازدهی» ندارد. با این وجود از زمانی که ضرورت «برنامه‌ریزی»، «بهره‌وری» و «کارآیی» مطرح شده، دانشگاه مدرن، هر عمل و کاری را در معرض عقل‌گرایی مبتنی بر وسیله - و - هدف قرار داده است. در اصطلاح ویر این نوع عقل‌گرایی بر به کارگیری عقلانیت ابزاری در خدمت اقتدار بوروکراتیک، دلالت دارد. در بازارگاه* خط مشی‌ها و سیاست‌های دانشگاهی، استفاده از «تمامی ویژگی‌های مدیریتی» برای از بین بردن عدم کارآیی، ارزیابی دانش و تحصیل با بهره‌گیری از معیارهای بهره‌وری، در نظر گرفتن هدف، و حد و میزان برای به انجام رساندن کارهای آتی، قضاوت درباره‌ی خط مشی‌ها و سیاست‌ها با استفاده از «الگوریتم»، رفتار با دانشجو به عنوان «مصرف‌کننده‌ی یک محصول» یا «مشتری» یک «کالا» یا «خریدار» خدماتی خاص، درک و تلقی از استاد به عنوان «ارائه‌کننده» ی خدمات یا تسهیل‌کننده‌ی امور، و اندازه‌گیری «نتایج» یادگیری و آموخته‌ها برای موجه جلوه دادن ادامه‌ی حمایت مالی، جملگی از مواردی است که عقلانیت ابزاری را در خدمت اقتدار بوروکراتیک قرار می‌دهد.

انسان موجودی خلاق و مبتکر است و از این رو با مجموعه‌ای از اعمال و کارهای تأثیرگذار نسبت به این ساز-و-کارهایی که برای سلطه و کنترل به کار گرفته می‌شود و

نسبت به زبانی که در این موارد استفاده می‌شود، از خود واکنش نشان می‌دهد. ایجاد جرح و تعدیل، سوءاستفاده، تضعیف، و یا حتی به کار بردن حيله و ترفند از جمله کارهای تأثیرگذاری است که انسان می‌تواند انجام دهد. با این همه پیش از آنکه هوشمندی و شعور به داد انسان برسد، زندگی نهادی بیش از پیش باعث تضعیف و تحلیل وی می‌شود، و تنش بین زندگی و حرفه، که وبر با تیزبینی خاصی از آن آگاهی یافته بود، ممکن است همچنان در وضعیتی بحرانی‌تر از گذشته باقی بماند.

میراثِ وبری

در طول ده‌ها سالی که از مرگ وبر گذشته توانمندی کارها و آثار او بیشتر آشکار گشته و بر مطالعاتی که در حوزه جامعه‌شناسی دین، جامعه‌شناسی سیاسی و تاریخی، جامعه‌شناسی حقوق و دولت، روش‌شناسی و فلسفه‌ی علوم اجتماعی، نظریه‌گنش اجتماعی (از پارسنز، تا هابرماس)، و حتی فلسفه‌ی سیاسی و اخلاق، اثر گذاشته است. تفکرات و بردرباره‌ی وهم‌زدایی، عقل‌گرایی، و رابطه‌ی بین ایده و دل‌بستگی مادی بر مباحثی که در داخل مکتب فرانکفورت و برخی از شاخه‌های تجدیدنظر طلب مارکسیستی، که لوکاچ و نظریات اولیه‌ی میشل نماینده آن است، اثرگذار بوده است. امروزه «رویکردی وبری» به نظریه‌ی اجتماعی مقبولیت خاصی دارد، این رویکرد به طور معمول به تحلیل‌های مقایسه‌ای و چند علی نظر داشته که توجه خاصی به تعامل بین عوامل ساختاری و باورها و نیات فردی دارد. به همین ترتیب، باید این نکته مهم را نیز مدنظر داشت که مباحث قدیمی‌تری که ماتریالیسم را در تقابل با ایده‌آلیسم، پوزیتویسم را در مقابل تاریخ‌باوری، یا نظریه‌ی صوری را در تقابل با تاریخ تجربی قرار می‌داد، با پیروزی رویکردهای نو-وبری به پایان رسید. کارها و آثاری که توجه خود را به موضوعات مقایسه‌ای تاریخی در سطحی کلان با پرداختن به تغییرات و دگرگونی‌های نهادی معطوف داشته‌اند و همچنین کارها و مطالعاتی که دگرگشت‌های سیاسی و اقتصادی، بسط جهانی کاپیتالیسم مدرن، یا رابطه‌ی پویای بین دولت و جامعه‌ی مدنی را مدنظر قرار داده‌اند، همگی بر شالوده‌ی رویکردهای وبری بنا شده‌اند. در تلاش‌هایی که در پی «ارائه و باب کردن مفهوم جدیدی از دولت»، و «نهادگرایی جدید»^{*} هستند، و

کارهایی که در زمینه‌ی جامعه‌شناسی اقتصادی، که وبر خود در تعیین و مشخص کردن آن سهیم بود^{۱۵}، ردّ پای تفکرات وبر دیده می‌شود. دانش جدید، با استفاده از مدل‌های روشن عقلانیت و گونه‌های مختلف فرضیه‌های بیانگر*، قدم در راهی گذاشته که وبر گشوده است.

با وجود این، باید به این موضوع نیز توجه داشت که برخی از جنبه‌های کاری و آثار وبر یا به درستی درک نشده و یا از آن غفلت شده است. وبر به عنوان یک اقتصاددان سیاسی از محل تلاقی پوزیتویسم و تاریخ باوری سربرآورد و با ردّ این دو در پی آن بود که سنتز جدیدی پیدا کند، از این رو وی موقعیت مستقلی پیدا کرد که درک آن مشکل است، چنانچه برای معاصران وی نیز چنین بود.

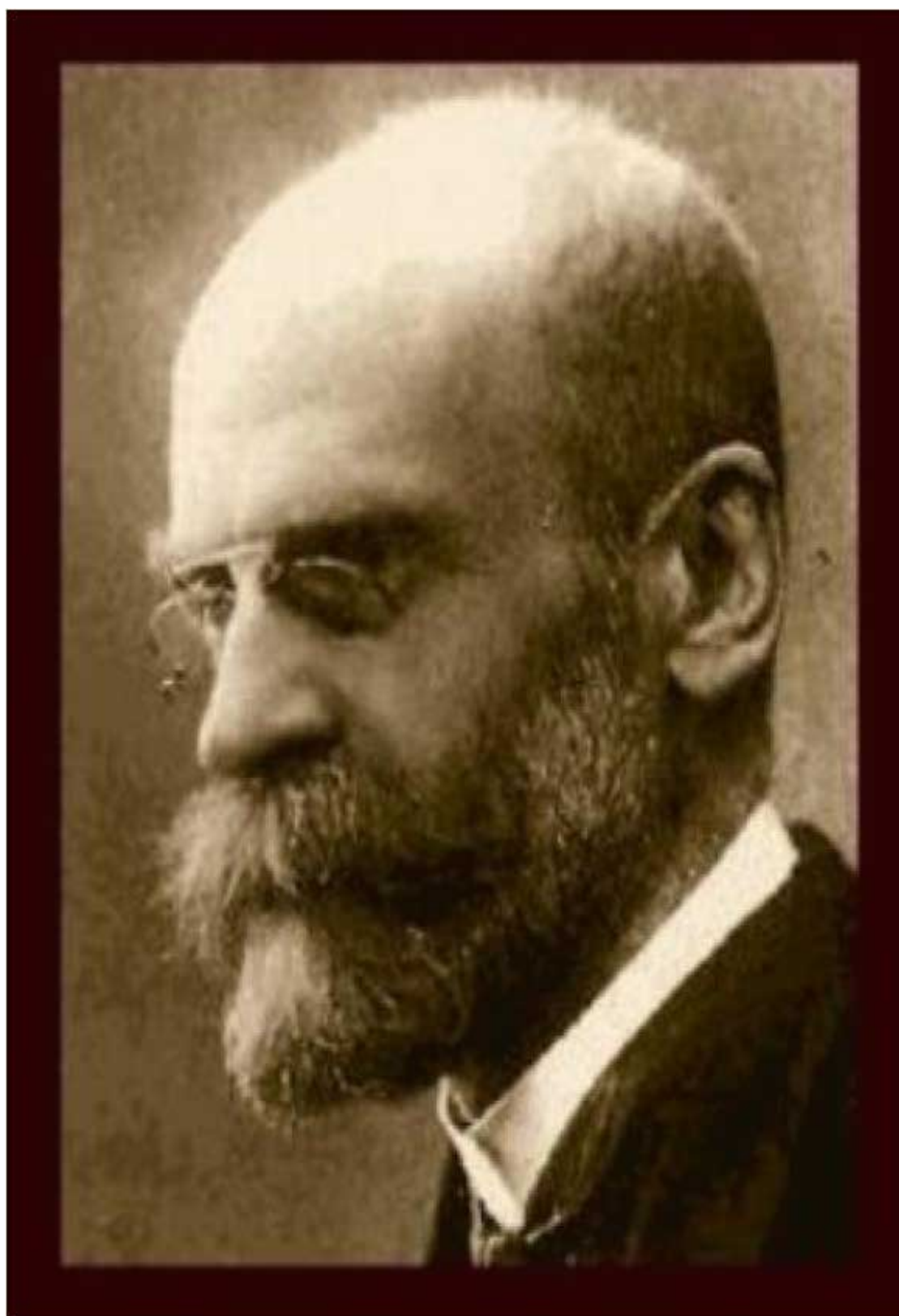
امروزه دو حوزه‌ی نسبتاً جدید تحقیق به وجود آمده که کار وبر ممکن است در آن مفید و تأمل برانگیز باشد: جامعه‌شناسی اقتصادی یا اقتصاد اجتماعی، و جامعه‌شناسی فرهنگی. آنچه درباره‌ی موضوع اول می‌توان بیان داشت آن است که تلاش قابل توجه وبر در اقتصاد و جامعه معمولاً نادیده گرفته می‌شود. وی در این کتاب «مقوله‌های کنش اقتصادی» را مشخص کرد. این مقوله‌ها منجر به درک کنش‌های عقلانی، که هم جنبه اقتصادی و هم جنبه اجتماعی دارد، می‌شود و از این رو به عنوان پلی بین جامعه‌شناسی و اقتصاد عمل می‌کند^{۱۶}. توجه به انواع و مدل‌های کنش عقلانی همیشه در کانون توجه علوم اجتماعی قرار داشته است. اگر اقتصاد مدرن تلاشی را آغاز کند، تا به قول رابرت سولو «به جامعه‌شناسی به عنوان یکی از راه‌های گریز از دیدگاه تنگ‌نظرانه‌ی عقلانیت توجه کند»^{۱۷}، آنگاه مقولات و رویکرد وبر ارزش نگرش و بررسی مجدد را خواهد داشت.

بر همین قیاس، بسیاری از نوشته‌ها و نیز بسیاری از افکار بدیع وبر، مانند مقاله‌های ناتمام وی درباره‌ی موسیقی^{۱۸}، به مضامین و موضوعاتی در جامعه‌شناسی فرهنگی می‌پردازد. با این همه، در جامعه‌شناسی گرایشی وجود دارد که این اثر وبر را در زمره‌ی موضوعات تخصصی جامعه‌شناسی به حساب آورده و این موضوع را در چارچوب این رشته درک کند^{۱۹}. اما رواج مجدد مسئله «فرهنگ» و علاقه‌مندی به آن در تمامی علوم انسانی فرصتی را پدید آورد تا این جنبه از دیدگاه وبر در زمینه‌هایی نظیر هنر و ادبیات،

که وی در اواخر عمر خود شروع به مطالعه‌ی آنان کرده بود، بسط پیدا کند. بررسی و مطالعه‌ی پیدایش، توسعه و تحول، و عقلانی شدن حوزه‌ی خاصی از فرهنگ، نظیر موسیقی یا نقاشی، یکی از مضامین اصلی تمدن است که نشان‌دهنده‌ی یکی از جالب‌ترین میراث‌های وبری است.

منابع برای مطالعه‌ی بیشتر

آثار جامع و در حال رشدی درباره‌ی زندگی و کار وبر وجود دارد. مقدمه‌ای خوب و موجز کتاب Max Weber (tr. 1988) نوشته‌ی دیرک کاسلر. کتاب Weberian Sociological Theory (1986) نوشته‌ی راندال کالینز علائق جامعه‌شناختی وبر را مورد بررسی و مطالعه قرار می‌دهد. (1989) *Envisioning the Iron Cage* نوشته‌ی لارنس اسکاف به مضمون فرهنگ و مدرنیته پرداخته است. در میان مطالعات اخیر Max Weber and Democratic Politics نوشته‌ی پیتر برینر به‌کند و کاو در موضوعات سیاسی می‌پردازد در حالی که کتاب Max Weber's Comparative-Historical Sociology (1994) نوشته‌ی استیفن کالبرگ سهم وی را در مطالعات تطبیقی سامان بخشیده است.





امیل دورکم

ویتنی پوپ

انگیزه‌های محرک

امیل دورکم در پی آن بود که جامعه‌شناسی علمی و جدیدی را پایه‌گذاری کند تا بتواند به فرانسه برای غلبه بر بحران اخلاقی که دست به گریبان آن بود کمک کند. بازتاب این بحران که بر جامعه‌ی فرانسه سایه افکنده بود در موجی از آشوب، خشونت و نارضایتی دیده می‌شد. فرانسه بعد از انقلاب به واسطه‌ی کشمکش بین سلطنت‌طلبان و ضد سلطنت‌طلبان، کاتولیک‌ها و مخالفان غیرمذهبی آنها و تعارض بین سرمایه و کار، رنج و عذاب فراوانی را تحمل می‌کرد. در چنین اوضاع و احوالی روشنفکران در فکر ماهیت این بحران و چاره و علاج احتمالی آن بودند. محافظه‌کاران آرزوی بازگشت به دین، اقتدار و سلسله‌مراتب را در سر می‌پروراندند، یعنی جامعه‌ای که ثبات گذشته را داشته باشد؛ لیبرال‌ها به آزادی و حقوق فردی و استفاده از روش‌های صلح‌آمیز برای رسیدن به جمهوری دموکراتیک، غیرمذهبی و آزاد، اعتقاد داشتند؛ افراطیون و تندروها نیز فکر می‌کردند که برای رسیدن به عدالت اجتماعی یک دگرگونی انقلابی ضروری و لازم است. طبقات پایین جامعه خواستار برابری بیشتر بودند و در همین حال طبقات بالا سعی در حفظ و بازیافتن قدرت و امتیازات خود داشتند. دولت‌ها و حکومت‌های مختلف یکی بعد از دیگری روی کار می‌آمدند: جمهوری اول، امپراتوری اول، مجلس بوربون‌ها و اورلئان‌ها، جمهوری دوم، امپراتوری دوم و سرانجام جمهوری سوم (۱۸۷۱-۱۹۴۰).

فرانسه در ۱۸۷۰ در جنگ با آلمان شکست خورد و در اواخر همان قرن به واسطه رسوایی دریفوس دچار چند دستگی شد به گونه‌ای که این شکاف اجتماعی کشور را در آستانه وقوع یک جنگ داخلی قرار داد. فرانسه در جنگ جهانی اول ویران شد، در این جنگ شش میلیون از مجموع هشت میلیون مرد فرانسوی که برای جنگ بسیج شده بودند در شمار مجروحان و کشته شدگان آن جنگ درآمدند.^۱ در سطح فردی بالا رفتن نرخ خودکشی بازتاب حس نارضایتی افراد بود. هدف دورکم تدوین و پرداخت جامعه‌شناسی‌ای بود که به فرانسه کمک کند تا بر بحران اخلاقی موجود خود فائق آید. برای انجام این کار وی با اذعان به وامداری ذهنی و فکری به اسلاف و پیشینیان خود، مضامین بسیاری را از آنها به عاریت گرفته و با یکدیگر تلفیق کرد. اگوست کنت به ماهیت منحصر به فرد جامعه پی برده و آن را به عنوان یک ارگانیسم زنده تعریف کرد و از گسترش یک جامعه‌شناسی علمی که از روش‌های مورد استفاده‌ی علوم طبیعی استفاده می‌کند، حمایت کرد. شارل مونتسکیو تفاوت جوامع به لحاظ آداب و رسوم را تحلیل کرد. آلکسی دو توکویل حامی گسترش گروه‌های ثانویه به عنوان خاستگاه جامعه بود و از قدرت محلی که منجر به ایجاد تعادل با حکومت شده و بدین ترتیب زمینه افزایش آزادی را فراهم می‌کند، پشتیبانی می‌کرد. به رغم اینکه دورکم بر اهمیت نظریات و آراء این متفکرین و دیگر تبارهای فرانسوی جامعه‌شناسی تأکید می‌ورزید، اما در عین حال تحت تأثیر متفکران آلمانی نیز بود. دورکم مجذوب بنیادهای تجربی روان‌شناسی تجربی آلمانی شد و فکر می‌کرد که این دسته از محققان و دانش پژوهان آلمانی که بر اهمیت زندگی اخلاقی جمعی تأکید داشتند - یعنی قواعد، آداب و رسوم و اصول اخلاقی را اساس زندگی اجتماعی می‌دانستند و نه خردمندی و منافع فردی را - راه درستی را برگزیده‌اند.^۲ فیلسوف و جامعه‌شناس انگلیسی هربرت اسپنسر، که افکارش در آن دوران جریان فکری قدرتمندی در اروپا و آمریکا به وجود آورده بود، برای اولین بار به رویکرد ساختی - کارکردی جامعه‌شناسی پرداخت. دورکم بعدها این رویکرد به جامعه‌شناسی را بسط و گسترش داد.

دورکم در همان حال که از رشته‌های علمی دیگر برای به وجود آوردن جامعه‌شناسی بهره می‌گرفت، اما در پی آن بود که با کنار گذاشتن نواقص و کمبودهای سایر رشته‌ها، جامعه‌شناسی را از آنان متمایز گرداند. به نظر دورکم فلسفه بیش از حد انتزاعی شده و در تأملات و تفکرات بی‌پایان متافیزیکی گم‌گشته است، اهل فلسفه نیز به جای آنکه کار

خود را با واقعیت شروع کرده و سپس به شیوه‌ای استقرایی آن را ادامه دهند، بیشتر مستعد آن هستند که یک تفکر را در تقابل با تفکر دیگری قرار داده و به شیوه‌ای قیاسی به نتایجی دست پیدا کرده و سپس این نتایج را در فرضیات کلی خود به کار گیرند. جامعه‌شناسان باید روان‌شناسانی را که اساس کار خود را بر روی شواهد تجربی قرار داده بودند سرمشق خود قرار دهند، با این همه ایراد او بر روان‌شناسی این بود که این رشته توجه خود را به فرد معطوف کرده و لذا نتوانسته به این موضوع پی ببرد که پدیده‌ی اجتماعی را باید بر حسب دیگر پدیده‌های اجتماعی تبیین کرد. اقتصاددانان نیز به نظر وی در آغاز و انجام کار خود که به تبیین و تشریح فرد می‌پردازند دچار اشتباه می‌شوند، و از این رو به غلط در پی آن هستند که مسائل اجتماعی را ناشی از مسائل فردی بدانند. اقتصاددانان در پی به کارگیری مفهومی بسیار کلی از فرد هستند، فردی که صورتی انتزاعی، عام و منفعت‌طلب دارد و در انجام چنین کاری از این مطلب غافل‌اند که افراد هر جامعه نسبت به جامعه‌ی دیگر و نیز نسبت به جایی که در آن جامعه به خود اختصاص داده‌اند با یکدیگر تفاوت دارند^۳. بدین ترتیب دلبستگی فکری دورکم به وجود آوردن علم جدید جامعه‌شناسی بود، علمی که از نقصان و کمبودهای رویکردهای دیگر به زندگی اجتماعی بری باشد و به فرانسه کمک کند تا بر بحران خود که گونه‌ای از بحران عام گسترده در تمام اروپا بود چیره شود، بحرانی که به نظر دورکم بزرگترین بحران اخلاقی تاریخ بود^۴.

موضوعات اصلی

مشروعیت بخشیدن به یک رشته علمی: جامعه‌شناسی، علم و تکوین

تأسیس جامعه‌شناسی به عنوان یک رشته‌ی علمی درست و منطقی نیازمند تحقق چند مورد بود. ابتدا ضرورت داشت که جامعه‌شناسی موضوع پژوهشی خاص خود را داشته باشد، دوم آنکه این موضوع به صورتی علمی مورد مطالعه قرار گیرد، یعنی جامعه‌شناسی دارای ابزارهای مطالعاتی قدرتمندی باشد که آن را از دیگر رشته‌های علمی که امکان خلط مبحث با آنان وجود داشت، متمایز گرداند، و به عنوان یک رشته علمی باید به گونه‌ای تثبیت شود که در کنار دیگر علوم ریشه‌دار مانند فیزیک و شیمی از مشروعیت برخوردار باشد.

تعریف دورکم از حیطه‌ی اختصاصی جامعه‌شناسی بر پایه‌ی نظریه‌ی تکوین بنا شده که سطوح واقعیت را از یکدیگر متمایز می‌گرداند. تعامل، سازمان‌دهی، روابط ساختاری، و ارتباط دو سویه‌ی پدیده‌ها در سطحی از واقعیت، باعث بروز پدیده‌های جدید و در حال تکوین در سطحی بالاتر می‌شود؛ مهم‌ترین این بروزها از سطح فیزیکی به سطح شیمیایی، از سطح شیمیایی به سطح زیستی، از سطح زیستی به سطح روانی، و از سطح روانی به سطح اجتماعی واقع می‌شود. پدیده‌های در حال تکوین را باید بر حسب موجبات و عللی که در سطح واقعیت خودشان قرار دارد توضیح داد و نمی‌توان آنان را بر حسب علل و موجباتی که در سطوح پایین‌تر قرار دارد تبیین کرد، به عبارت دیگر نمی‌توان پدیده‌ها را برای تبیین به سطحی پائین‌تر از سطح واقعی آن تنزل داد. دقیقاً همانطور که نمی‌توان آب را بر حسب ویژگی‌های جداگانه اکسیژن و هیدروژن تبیین کرد، پدیده اجتماعی را نیز نمی‌توان بر حسب خصیصه‌ها و ویژگی‌های افراد بیان کرد و توضیح داد. بلکه آب و جامعه نسبت به ویژگی اجزای خود، که تعامل و روابط آنان باعث به وجود آمدن این دو شده، پدیده‌های در حال تکوین به شمار می‌روند.

دورکم پدیده‌های اجتماعی را به عنوان پدیده‌های طبیعی، یعنی بخشی از طبیعت، می‌دید. و چون اینگونه بود وی این پدیده‌ها را با استفاده از همان روش‌های علمی مطالعه می‌کرد که قدرت آن در سایر رشته‌ها به اثبات رسیده بود. مانند روش‌های علمی مورد استفاده فیزیک، شیمی و زیست‌شناسی که به مطالعه‌ی جنبه‌های دیگر طبیعت می‌پردازند، علم معلول‌ها را بر حسب علل خاص‌شان مطالعه می‌کند تا بدین ترتیب قوانین و نظریه‌های حاکم بر این روابط علت-و-معلول را کشف کند. دانشمندان و اهل علم نباید کار خود را به شکل قیاسی پیش ببرند، و مفاهیم و نتیجه‌گیری‌های پیش‌پنداشته را درباره‌ی واقعیت به کار بگیرند، بلکه باید کار خود را با جهان طبیعت شروع کرده، و واقعیات را طبقه‌بندی کنند و آنگاه کار خود را به شیوه‌ای استقرایی به پیش ببرند تا روابط علت-و-معلولی را که به واسطه‌ی این واقعیات آشکار می‌شود دریابند و آن را مشخص سازند.

رابطه‌ی بین فرد و جامعه: انگاره‌هایی از جامعه

دورکم از دو انگاره‌ی راجع به جامعه به شکلی مؤثر استفاده کرد، یکی از این انگاره‌ها با استفاده از زبان و پنداشت‌های علوم طبیعی روزگار او، فرد و جامعه را به مثابه دو نیروی

مخالف یکدیگر می‌دید. این تقابل در نظریه‌ی دورکم منشاء تضاد، تنش و انرژی است. هرچه نظام‌های علت-و-معلولی فرضی قدرتمندتر باشند، اهمیت علمی که این نظام‌ها را مورد مطالعه قرار می‌دهد، بیشتر است. بنابراین، دورکم با نشان دادن اینکه نیروهای اجتماعی چگونه بر نیروهای فردی غلبه کرده و در جهت‌گیری، تحت فشار قرارداد، مهار، کنترل و اجتماعی کردن فرد نقش دارند، نه تنها این نکته را به اثبات رساند که جامعه‌شناسی مستقل از روان‌شناسی است بلکه قدرت نیروی اجتماعی، نسبت به نیروی فردی را نیز آشکار ساخت و بدین ترتیب مشروعیت علمی جامعه‌شناسی را ثابت کرد. «فرد» در نظریه‌ی دورکم یک مفهوم نظری است که کاملاً با فردی که در جامعه با آن برخورد داریم متفاوت است. این مفهوم به بخش اجتماعی نشده‌ی شخصیت فرد، به فردی که از زندگی اجتماعی جدا شده، و گاهی به فردی که در پی تحقق تمایلات و منافع خودخواهانه است، اطلاق می‌شود. در مقایسه با این مفهوم، افرادی که ساکن یک جامعه‌اند، موجودات اجتماعی هستند که به وسیله‌ی قواعد اخلاقی راهنمایی می‌شوند. در واقع دورکم فکر می‌کرد که ما در وجود خود بهترین چیزها را داریم، چیزهایی که ما را از سایر حیوانات، از هستی اجتماعی مان جدا می‌کند. تفکر، زبان، جهان‌بینی‌ها، عقلانیت، اخلاق، آرمان‌ها و خلاصه فرهنگ از جامعه منتج می‌شود. از این‌رو «فرد» اجتماعی نشده. «فرد» جدا شده از جامعه، یعنی خصلت حیوانی که در درون ماست، شباهت ناچیزی با موجودات اجتماعی شده‌ای که جامعه را تشکیل می‌دهند، دارد.

دومین انگاره‌ی دورکم از جامعه نه از فیزیک که از زیست‌شناسی گرفته شده است؛ یعنی جامعه مانند بدن انسان یک سیستم ساختی-کارکردی است که اجزاء آن از طریق تعامل، مبادله، تنظیم و تعدیل دو سویه، و یاری رساندن به یکدیگر مشارکت لازم برای بقاء و حیات کل را به انجام می‌رسانند. ساختارها (اجزاء) بر حسب تأثیرات یا کارکردهایشان، یعنی بر حسب خدمتی که به سیستم می‌کنند، تحلیل و بررسی می‌شوند. خانواده بچه به دنیا آورده، به او مشروعیت بخشیده و او را اجتماعی می‌کند، دین جامعه را یکپارچه می‌سازد، دولت اعمال قانون کرده، مناقشات را داوری کرده و تصمیماتی اتخاذ می‌کند که به کل جامعه مربوط می‌شود، و اقتصاد کالاها و خدمات لازم برای بقاء جامعه را فراهم می‌کند.

سه تحقیق درباره‌ی همبستگی اجتماعی

تقسیم کار در جامعه

دورکم در جهت تحقق هدفش برای تأسیس یک جامعه‌شناسی علمی و مفید، مطالعاتی را درباره‌ی همبستگی اجتماعی انجام داد. دورکم در اولین کتاب مهم خود یعنی تقسیم کار در جامعه با استفاده از کارکردگرایی تکاملی شالوده‌های متحول شده‌ی همبستگی اجتماعی را مورد مطالعه قرار می‌دهد. جوامع ابتدایی به واسطه‌ی تشابهات نهفته در همبستگی مکانیکی به صورت یکپارچه درمی‌آیند و سپس این جوامع به جوامع پیشرفته تکامل پیدا می‌کنند، در جوامع پیشرفته تمایزات نهفته در همبستگی ارگانیکی باعث یکپارچگی آنان می‌شود. جوامع ابتدایی از تعداد کمی از افراد شبیه به هم تشکیل یافته که یک توده همگون و یکپارچه را به وجود می‌آورند. واکنش شدید احساسی در قبال تخطی از اصول اخلاقی سخت و بی‌رحم، در درون وجدان جمعی - یعنی اعتقادات، ارزش‌ها، عقاید و احساسات مشترک - گنجانیده شده است، و قانون سرکوب‌گری که در کانون این وجدان جمعی قرار دارد شالوده‌ی کیفرهای بی‌رحمانه و مجازات‌های شدیدی را تشکیل می‌دهد که به تشابهات نهفته در همبستگی مکانیکی تداوم می‌بخشد.

در طول زمان جوامع رشد پیدا می‌کنند و فشار بر منابعی که به شکل روزافزون کمیاب‌تر می‌شوند، بیشتر می‌شود. به اعتقاد دورکم افزایش این نبرد برای ادامه‌ی حیات باعث تخصصی شدن و تقسیم کار می‌شود و امکان می‌دهد که همین منابع محدود در اختیار افراد بیشتری قرار بگیرد. با دسته‌بندی شدن فعالیت‌های مختلف فردی در نهادهای مختلفی که در کار خود تخصص دارند، جامعه به لحاظ ساختاری و کارکردی دستخوش دگرگونی و تفکیک می‌شود. افراد و نهادها بر اساس تمایزها و ناهمسانی مکمل، که آنان را به مشکلی متقابل به یکدیگر وابسته می‌کند، به یکدیگر مرتبط می‌شوند. وجدان جمعی ضعیف‌تر شده و حالتی انتزاعی‌تر پیدا می‌کند، و امکان رشد فردیت و آزادی را فراهم می‌سازد. همبستگی مکانیکی که بر پایه‌ی مشابهت و وجدان جمعی قدرتمند بنا شده به طور فزاینده‌ای جای خود را به تقسیم‌کاری می‌دهد که محصول یک همبستگی ارگانیکی است. این همبستگی ارگانیکی بر اساس وابستگی متقابل دوسویه افراد و گروه‌ها به یکدیگر شکل می‌گیرد. قانون بازدارنده عمدتاً جایگزین

قانون سرکوبگر می‌شود. قانونی که دیگر در پی انتقام گرفتن نیست بلکه قصد دارد امور را به وضعیتی برگرداند که گویی تخطی از قانون اتفاق نیفتاده است. به طور کلی مشخصه تکامل اجتماعی حرکت از جوامع کوچک، ساده، و همگون قبیله‌ای که یکپارچگی آنان به واسطه‌ی شباهت و وجدان جمعی قدرتمند و ملموس به وجود می‌آید به سمت جوامعی است که بزرگ، مدرن، متمایز و صنعتی هستند، یکپارچگی این جوامع به واسطه‌ی وابستگی متقابل افراد و ساختارهایی است که به وسیله‌ی تقسیم کار به وجود آمده‌اند. همبستگی مکانیکی و همبستگی ارگانیکی با وجود تفاوت‌هایی که با یکدیگر دارند، شباهت‌های اساسی نیز با یکدیگر دارند که در نمودار زیر دیده می‌شود:

همبستگی مکانیکی

شبهات و همانندی ← تعامل ← وجدان جمعی ملموس، ← یکپارچگی
قانون سرکوبگر.

همبستگی ارگانیکی

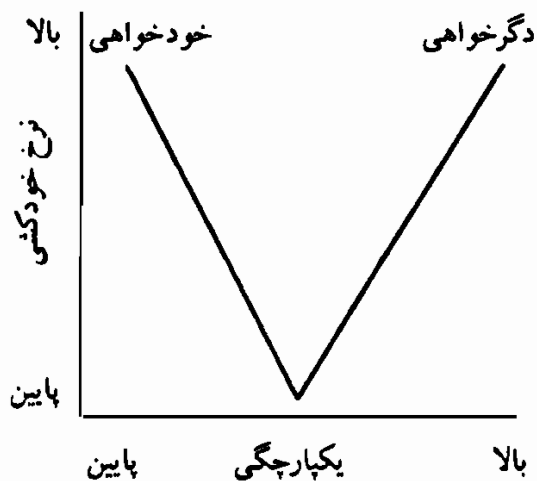
تمایزات مکمل ← دو سویه و متقابل ← تعامل ← وجدان جمعی انتزاعی تر، ← یکپارچگی
(تقسیم کار)
ضعیف تر بودن قواعد اخلاقی،
قانون بازدارنده.

یکی از تفاوت‌های بین همبستگی مکانیکی و ارگانیکی در انگیزه‌ی تعامل است: شباهت و همانندی در مقابل تمایز و ناهمسانی. تفاوت‌های دیگر بین این دو، تغییر در اصول اخلاقی موجود در درون ماهیت در حال تغییر وجدان جمعی و نیز گذار از قانون سرکوبگر به قانون بازدارنده است. به جز این تفاوت‌ها، ترتیب اتفاقات و پیشامدها یکسان است، هم همبستگی مکانیکی و هم همبستگی ارگانیکی با نرخ تعامل متناسب است و از این رو با شدت قواعد اخلاقی که جامعه را یکپارچه می‌کند، تناسب دارد.

خودکشی

دورکم در پی مطالعه‌ی همبستگی اجتماعی، مشهورترین کار و اثر خود یعنی خودکشی را به انجام رساند. انتخاب خودکشی انتخابی بسیار هوشمندانه بود، چرا که مطالعه‌ی خودکشی این امکان را در اختیار دورکم قرار می‌داد که در زمینه و جایگاه مخصوص

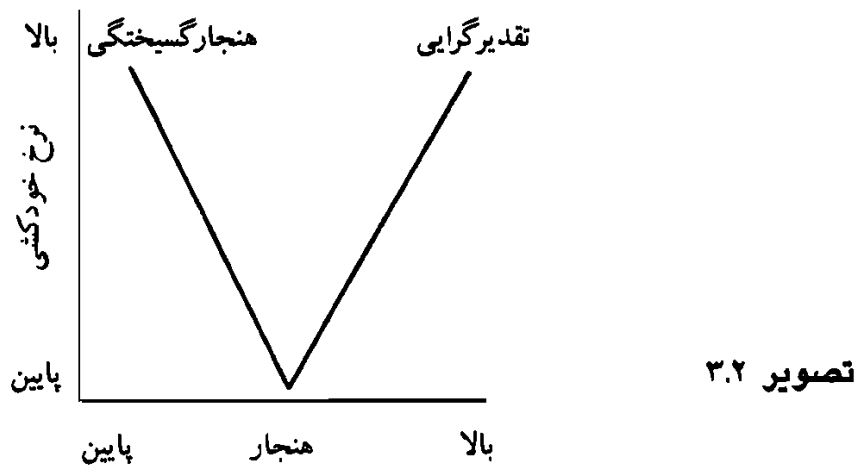
روان‌شناسی به این موضوع بپردازد. فردی که اقدام به خودکشی می‌کند دلیل خاصی برای انجام آن دارد و از این رو خودکشی عمدتاً به عنوان عملی شخصی تلقی می‌شود. با این وجود چنانچه اثبات می‌شد که خودکشی پدیده‌ای اجتماعی بوده و لذا دارای علتی اجتماعی است، آنگاه دلیل محکمی بر اهمیت عوامل اجتماعی به دست می‌آید و بر اعتبار جامعه‌شناسی افزوده می‌شود. بعلاوه، اگر چنین امری اتفاق می‌افتاد، دورکم می‌توانست برای خودکشی یک نظریه‌ی جامعه‌شناسانه تدوین کند و این به معنی آن بود که توضیح و تبیین خودکشی باید بر حسب علل اجتماعی آن صورت می‌گرفت. دورکم در پی آن نبود که نمونه‌های فردی خودکشی را تبیین و تشریح کند. برای توضیح اینکه چرا برخی دست به خودکشی می‌زنند و برخی بدین کار اقدام نمی‌کنند، دورکم به تفاوت‌های فردی که در انگیزه شخصیت، میزان افسردگی یا سلامت روانی افراد وجود دارد، توجهی نکرد بلکه در صدد آن بود که تفاوت‌های موجود در نرخ‌های خودکشی را توضیح دهد. یعنی اینکه چرا این نرخ در یک گروه نسبت به گروهی دیگر پایین‌تر است، یا اینکه چرا نرخ خودکشی مربوط به یک گروه خاص در طول زمان دستخوش تغییر می‌شود، یا اینکه چرا نرخ خودکشی افراد در یک وضعیت اجتماعی نسبت به وضعیت دیگر بالاتر است.



تصویر ۳.۱

دورکم خودکشی را بر حسب دو متغیر مستقل، یعنی یکپارچگی و هنجار، تشریح و تبیین می‌کند. یکپارچگی و هنجار اگر بیش یا کمتر از حد معمول باشند باعث خودکشی می‌شوند. از این رو بالا بودن میزان یکپارچگی (دگرخواهی*) و پایین بودن میزان

یکپارچگی (خودخواهی*) (نگاه کنید به تصویر ۳.۱) و نیز بالا بودن میزان هنجارها (تقدیرگرایی**) و پایین بودن میزان هنجارها (هنجارگسیختگی[○]) (نگاه کنید به تصویر ۳.۲) باعث خودکشی می‌شود.



خودخواهی و هنجارگسیختگی علل اصلی خودکشی در دنیای مدرن است. دورکم با به کار بردن نظریه‌ی خودخواهی در «جامعه» دینی، خانوادگی، و سیاسی، نشان داد که در هر یک از این موارد رابطه‌ی مشابهی وجود دارد: هرچه خودخواهی بیشتر، میزان نرخ خودکشی بالاتر است. در مقایسه با سایر گروه‌های یکپارچه، گروه‌های خودخواهانه دارای نرخ تعامل کمتری هستند. افراد آن بیش از آنکه به دیگری فکر کنند به خود فکر می‌کنند و تعهد و پیوند کمتری با یکدیگر دارند، معاشرت و حشر و نشر کمتری در بین آنها وجود دارد، و کنترل اجتماعی ضعیف‌تر است. هنجارگسیختگی به معنی ضعیف بودن قانون یا نبودن هنجار است. هنجارگسیختگی مزمن به وسیله‌ی ضعف تدریجی کنترل اجتماعی به وجود می‌آید. در مقابل، هنجارگسیختگی بحرانی به واسطه‌ی تغییرات ناگهانی در وضعیت فردی خاص، مثل طلاق یا از دست دادن همسر، یا در نهادهای اجتماعی، به طور مثال رونق و رکود اقتصادی، به وجود می‌آید. دورکم با به کارگیری هنجارگسیختگی مزمن درباره‌ی ازدواج و نهادهای اقتصادی استدلال می‌کند که کاهش کنترل اجتماعی در هر یک از این موارد باعث بالا رفتن میزان خودکشی می‌شود. دورکم با به کارگیری هنجارگسیختگی بحرانی درباره‌ی طلاق و از دست دادن همسر و زمان‌هایی که تغییرات اقتصادی سریعی اتفاق می‌افتد، ادعا می‌کند

که این تغییرات ناگهانی باعث تضعیف کنترل اجتماعی می‌شوند، چراکه در این شرایط جدید قواعد قدیمی دیگر کاربرد نداشته و قواعد جدید نیز هنوز فرصت آن را نیافته‌اند که قوام پیدا کنند. از این رو با تضعیف کنترل اجتماعی میزان خودکشی برای افرادی که طلاق گرفته یا همسر خود را از دست داده‌اند، در مقایسه با کسانی که از وضعیت تأهلی با ثباتی برخوردارند، افزایش پیدا می‌کند. تضعیف کنترل اجتماعی در طول زمان رکود و یا رونق اقتصادی، در مقایسه با دوران ثبات، باعث افزایش و بالا رفتن میزان خودکشی می‌شود. دورکم برای توضیح اینکه چگونه هنجار گسیختگی باعث بالا رفتن میزان خودکشی می‌شود به امیال و آرزوها اشاره می‌کند. انسان‌ها به‌عنوان موجوداتی اجتماعی در پی دست یافتن به آرزوها و اهداف خود هستند. اما این اهداف و آرزوها ذاتاً قابل افزایش و بسط یافتن بوده و دستیابی به آنان تنها باعث برانگیخته شدن میل و خواهش برای آرزوهای بیشتر می‌شود. تنها چیزی که می‌تواند خواهش‌های ذاتاً سیری‌ناپذیر را کنترل کند هنجار اجتماعی است. از این رو زمانی که هنجار اجتماعی تضعیف می‌شود، خواهش‌ها از امکانات مربوط به برآورده شدن و تحقق پیشی می‌گیرند و باعث نومیدی و ناراحتی افراد شده و آنها را مستعد خودکشی می‌کند.

اکنون که بیش از یکصد سال از انتشار خودکشی در ۱۸۹۷ می‌گذرد همچنان به‌عنوان نقطه‌ی عطفی در کار جامعه‌شناسی از آن یاد می‌شود، و اغلب در حکم تحقیقی نمونه تلقی می‌شود چراکه با مهارت تمام و به‌شکلی استادانه نظریه‌ها و داده‌ها را به یکدیگر مرتبط ساخته است، و از داده‌ها برای آزمون و تدوین نظریه و از نظریه برای توضیح داده‌ها بهره برده است، و چنین رویکردی این امکان را به دورکم داد که در عین رد نظریات روان‌شناختی و زیست‌شناختی به نظریه‌ی جامعه‌شناختی خود درباره‌ی تغییرات میزان خودکشی اعتبار ببخشد. مطالعات بی‌شماری که پس از آن به عمل آمد مکرراً بر بیشتر یافته‌های دورکم صحه گذاشت، و در عین حال با انجام این تحقیق، جامعه‌شناسی برای کار در ورای نظریه و یافته‌هایی که به‌طور مستدل در خودکشی عرضه شده است، با مشکل مواجه شد.

صور بنیانی حیات دینی

آخرین کار اصلی و اساسی دورکم، یعنی صور بنیانی حیات دینی، یکی از اساسی‌ترین کارهای انجام شده در قرن بیستم است. دورکم در این اثر با بسط دادن تحلیلی که از

احساسات ارائه می‌دهد و با نشان دادن اهمیتِ نمادها و سمبل‌ها، به شرح خود از تعامل به عنوان منشاء همبستگی و یکپارچگی، عمق و غنای بیشتری بخشید. دورکم این گونه می‌پنداشت که ماهیت اصلی دین را می‌توان در ساده‌ترین صورت دین که در ساده‌ترین جوامع یافت می‌شود، مشاهده کرد. بدین ترتیب وی از مطالعاتی که بر روی قبیله‌ی آروتتا، یکی از قبایل بومی بدوی استرالیا، صورت گرفته بود، استفاده‌ی زیادی کرد. به گفته‌ی دورکم دین را نمی‌توان بر حسب ماوراء طبیعی بودن آن، یعنی نظری که بر مبنای آن دین آخرین تحول در فکر انسانی است، و یا بر حسب مفاهیمی که از خدایان و ارواح وجود دارد، تعریف کرد. چرا که چنین عقایدی در برخی از ادیان بزرگ مانند بودائی و جینی*، یا اساساً وجود ندارد، یا باوری ثانویه است. دورکم دین را بر حسب آنچه وی اساسی‌ترین فرق‌گذاری که انسان می‌شناسد، یعنی مقدس و نامقدس، تعریف می‌کند. نمادهای دینی موضوعاتی مقدس‌اند، باورهای دینی درباره‌ی موضوعاتی مقدس هستند، و اعمال دینی به سمت موضوعات مقدس جهت‌گیری شده‌اند.

دورکم با شناسایی دین به عنوان منشاء اصلی اصول اخلاقی و همبستگی اجتماعی در میان قبیله‌ی آروتتا، دین را در حکم یک فرایند دوره‌ای تحلیل کرد. افراد با دنبال کردن زندگی غیرمذهبی باعث تضعیف احساسات مذهبی می‌شوند، و با توجه به اینکه بازسازی ادواری در دین صورت نمی‌گیرد، اینگونه احساسات بتدریج از بین می‌رود. نمادهای دینی باورها و تعهدات افراد را به آنها یادآوری می‌کند و بدین ترتیب افراد برای اجرای آیین مذهبی گرد هم می‌آیند. در طول این مراسم که میزان تعامل در آن زیاد بوده و در کانون توجه همگانی قرار دارد، شرکت‌کنندگان به طور جمعی درگیر رفتارهای آیینی می‌شوند که نمادی از باورهای دینی آنهاست. این تصریح همگانی باعث قرار گرفتن باورها در بخش مقدم آگاهی شده و از این رو باورهای دینی تقویت می‌شود. آیین‌های جمعی همچنین موجب به وجود آمدن احساسات پرشور و شدید می‌شود، که این احساسات با پیوند یافتن به باورهای نمادین شده در این آیین‌ها و همچنین با پیوند خوردن به افراد شرکت‌کننده در این مراسم باعث تقویت آنان می‌شود، و در عین حال شرکت‌کنندگان را به یکدیگر پیوند می‌دهد. بدین ترتیب آئین‌های دینی با تقویت باورهای جمعی و اخلاقیات و نیز با پیوند شرکت‌کنندگان به یکدیگر، باعث

همبستگی جامعه می‌شود. کارکرد دین در جامعه، یکپارچه کردن و انسجام آن است. دین نظامی است از تقویت متقابل باورها، آئین‌ها (رفتار)، و نمادها (که دربرگیرنده‌ی خود آیین‌ها و اشیاء می‌شود). باورها با خاطر نشان ساختن وظائف و مسئولیت‌های افراد به آنها باعث به وجود آمدن آیین‌ها می‌شود. آئین‌ها در حکم اجراء (نماد) فیزیکی قابل مشاهده هستند و باورها را تقویت می‌کنند. با توجه به گستره‌ی باورها، محتوای آنان در درجه‌ی دوم اهمیت قرار دارد، آنچه حائز اهمیت است خود باورهاست که باعث می‌شود افراد معتقد آئین‌ها را اجراء کرده و بدین ترتیب باورها و احساسات جمعی را که باعث همبستگی اجتماعی می‌شوند تقویت کنند. اشیاء و موضوعات نمادین از اهمیت زیادی برخوردارند چون علیرغم آنکه جامعه نمی‌تواند به طور پیوسته برای اجراء آئین‌ها گردهم آید، اما اشیاء و موضوعات می‌توانند در حکم یادآوری‌کننده‌ی باورها و تعهدات دینی عمل کنند.

نظریات و دیدگاه‌های دورکم تقدس عَرَضی نمادهای دینی و نیز پیوند ذاتی بین گروه‌ها و نمادها را تشریح می‌کند. سازمان قبیله‌ی آروتا به صورت طایفه‌ای (گروه‌های خویشاوندی) بوده و هر کدام دارای نماد دینی مقدس خاص خود یا توتم (نشان) است. اما منشاء تقدس توتم، یعنی احساس احترام و خوفی که برمی‌انگیزد، چیست؟ دورکم این نظر را که آنچه توتم مظهر آن است دارای ویژگی‌های ذاتی است و این ویژگی‌ها باعث بروز احساس احترام و خوف می‌شود رد می‌کند، چرا که توتم‌ها مظهر نیروهای مخوف طبیعت مثل رعد و برق نیستند بلکه مظهر چیزهای مادی و بسیار معمولی زندگی روزمره مانند گیاهان و یا نوعاً بیشتر مظهر حیوانات خاصی مثل کانگورو و کلاغ هستند. علاوه بر این خود این چیزها مقدس نیستند، بلکه تنها مظهر نمادین آنان یعنی توتم حالتی مقدس دارد. روشن است که تقدس توتم ذاتی نیست بلکه این حالت تقدس به آن اطلاق می‌شود. اما چه چیز این حالت تقدس را به توتم می‌دهد؟ شرکت‌کنندگان در آیین‌های مذهبی احساس می‌کنند که این قدرت و احساس توسط این آیین‌ها به وجود می‌آید. آنها قادر نیستند که منشاء این قدرت را توضیح دهند، لذا آن را به شیء و موضوعی که در اطرافشان قرار دارد نسبت می‌دهند و این شیء یا موضوع حالتی مقدس پیدا می‌کند. علاوه بر این به عقیده دورکم، اگر توتم مظهر طایفه‌ای قرار گیرد، آیا این به معنی آن نیست که این طایفه و توتم در نهایت یک چیزاند، و آیا به این معنی نیست که توتم مظهر قدرت این جامعه است که به طور مشخص در جریان آیین‌های جمعی دینی

به نمایش درمی‌آید؟ دورکم نتیجه گرفت که این صرفاً جامعه است که خود را می‌پرستد. کتاب اول دورکم تقسیم‌کار اجتماعی، بر نقش تعامل در به وجود آوردن انسجام اجتماعی تأکید می‌ورزد، آخرین کتاب او صور بنیادی حیات دینی بر این نکته تأکید دارد که شکل خاص یک تعامل عمیق، مانند دین یا تعاملی آیینی، چگونه باعث به وجود آمدن شکل قدرتمند خاصی از تعامل می‌شود.

با نگاهی دیگر

می‌توانیم از آرا و دیدگاه‌های دورکم در تحلیل ورزش به عنوان نظامی از تقویت متقابل باورها، آیین‌ها، نمادها و احساساتی که افراد در قالب اجتماعات به یکدیگر پیوند می‌دهد، استفاده کنیم. بدین ترتیب می‌توان پرسش‌هایی نظیر اهمیت ورزش، اینکه افراد چرا تا بدین اندازه درباره‌ی آن صحبت می‌کنند و چنین احساس شدیدی نسبت به آن ابراز می‌دارند، عمق دل‌بستگی افراد به تیم‌های مورد علاقه‌ی خود، تأثیر احساسی حضور در میدان بازی و اینکه چرا هواداران و طرفداران تیم‌های مختلف، که یکدیگر را نیز نمی‌شناسند، صحبت کردن از ورزش برایشان راحت‌تر از هر موضوع دیگری است، را مطرح ساخت و به تحلیل و بررسی آنها پرداخت. اگرچه مثال و نمونه‌ای که بدان خواهیم پرداخت به مسابقات فوتبال آمریکایی در دانشگاه‌های آمریکا مربوط می‌شود، اما دیدگاه‌ها و نظریات دورکم بیان‌کننده‌ی این مطلب است که آنچه به ظاهر تنها یک سرگرمی ساده به نظر می‌رسد، از اهمیت زیادی برخوردار است.

با نزدیک‌تر شدن بازی بزرگ صحبت‌ها درباره‌ی بازی، به همراه احساسات صمیمانه‌ای که در حمایت از تیم همشهری ابراز می‌شود، افزایش می‌یابد. اجتماعات پرشور و هیجان‌انگیز جمعه شب‌ها باعث ایجاد انگیزه در تیم و هواداران و طرفداران آن می‌شود. صبح روز شنبه پرچم‌های دانشگاه بر سردر خانه‌ها و در محوطه‌های جلوخانه و بر روی ماشین‌هایی که به شکل گروهی به سمت استادیوم می‌روند، برافراشته می‌شود، چراکه افراد می‌خواهند به خود و دیگران وفاداری به تیم مورد علاقه‌شان را یادآوری کنند. جشن‌ها و شادمانی‌هایی که در پشت ماشین‌ها برقرار می‌شود به تقویت این حس وفاداری کمک می‌کند. با پر شدن استادیوم از تماشاچیان و تقسیم شدن آنها به دو گروه مخالف، هواداران و طرفداران تیم‌ها هیجان بیشتری را تجربه می‌کنند، و اگرچه به لحاظ تعداد این دو گروه با یکدیگر متفاوت‌اند، اما هر دو به یک اندازه به تیم‌ها

دلبستگی و علاقه داشته و خود را به کلاه و دیگر وسایل همرنگ تیم مورد علاقه‌شان مجهز ساخته‌اند تا بدین ترتیب نمادی از وفاداری به تیم باشند. طرفداران تیم میزبان از اینکه آرم و علامت تیم‌شان را در درون زمین می‌بینند و از اینکه انتهای زمین با نام دانشگاه، و با حروفی برجسته، تزیین شده، بسیار خوشحال‌اند. با وارد شدن اعضاء تیم‌ها به زمین، در حالیکه هر یک لباس خاصی را به تن داشته و کلاه‌خودی با نام دانشگاه بر سر دارند، فریاد شادی طرفداران تیم‌ها به هوا برمی‌خیزد. در پی معرفی اعضاء تیم مهمان فریاد «قابل نیستند» از میان تماشاگران تیم میزبان بلند می‌شود، اما با معرفی اعضاء تیم میزبان جمعیت غرق فریادهای شادی می‌گردد. قبل از سوت شروع بازی همه‌ی افراد حاضر در ورزشگاه در آیین دیگری شرکت کرده و با احترام به پرچم کشور، سرود ملی را می‌خوانند. با تمام شدن این مراسم کوتاه که هدف از آن تقویت حس وفاداری به یک جامعه‌ی بزرگتر و ملی است، جمعیت با غریو شادی که ویژگی آغاز بازی و اوج ابراز احساسات آنهاست با سوت شروع بازی همراهی می‌کنند. در طول بازی طرفداران تیم‌ها از هر فرصتی برای مشارکت جمعی در فعالیت‌هایی که نمایانگر باورها، احساسات و همبستگی مشترک آنهاست استفاده می‌کنند: تیم خود را تشویق می‌کنند، پس از کسب امتیاز برمی‌خیزند و هورا می‌کشند. نسبت به تصمیم داور اعتراض می‌کنند، و زمانی که سردسته‌ی تشویق‌کنندگان با پرچم تیم‌ها به دور استادیوم می‌چرخند صدای تشویق حتی بیش از پیش می‌گردد. نمایش‌های بین دو نیمه به وسیله گروه‌های موسیقی مربوط به دو تیم دانشگاهی، در حالیکه لباس‌های مخصوص دانشگاه را به تن کرده‌اند، فرصتی را برای هواداران به وجود می‌آورد تا سرودهای دانشگاهی را با یکدیگر بخوانند. پس از پایان بازی جمعیت از ورزشگاه خارج می‌شود، هواداران تیم بازنده ناراحت و آرام، و طرفداران تیم پیروز با شور و حرارت گرم صحبت می‌شوند و گاهی عجله‌ای برای رفتن به خرج نمی‌دهند تا این لحظه‌ی شادی را طولانی‌تر کنند.

کوتاه سخن آنکه، رویدادهای ورزشی نشان‌دهنده‌ی شرایط آیین‌های دینی است چراکه میزان تعامل گروهی در آن بالاست، به نمادهای مقدس پرداخته و بر آنان تکیه می‌کنند، و رفتارهای جمعی و آیینی آن نمادی است از عضویت در گروه و تقویت باورها، ارزش‌ها، آرمان‌ها و احساسات مشترک. هیجان عمومی که در چنین بازی‌هایی انتظار آن می‌رود، شادی محض و تحریک ناشی از حضور دیگرانی که علائق مشترک

دارند، و فزونی گرفتن و افول احساسات که استفاده یا هدر دادن موقعیت‌ها را به دنبال دارد، کاملاً توسط شرکت‌کنندگان در مسابقات ورزشی، تجربه می‌شوند. هواداران و طرفداران تیم‌ها جدای از تجربه‌ی هیجان ناشی از پیروزی تیم مورد علاقه‌ی خود یا احساس درد و رنجی که شکست تیم‌شان نصیب آنها می‌کند، همچنان به تیم خود امید دارند و نسبت به تیم و آن ورزش خاص احساس تعهد و وفاداری می‌کنند.

دورکم به اوج رسیدن و کاهش یافتن قدرت و توان دینی در بین قبایل آرونتا را نتیجه‌ی کارکرد چرخه‌ی زندگی دینی می‌داند و آن را در همان چارچوب بررسی و تحلیل می‌کند. به همین ترتیب شدت اعتقاد و وفاداری به ورزش‌های پرتماشگر نتیجه‌ی کارکرد چرخه‌هاست. این چرخه‌ها در هر هفته با توجه بازی که در پیش است شروع می‌شود و در جریان بازی به اوج خود می‌رسد. چرخه‌های فصلی، با انجام یافتن بازی‌ها، و تأثیر آن بر شانس تیم‌ها برای بردن لیگ و بازی‌های بعد از پایان فصل، هواداران و طرفداران تیم‌ها را به خود مشغول می‌دارد. علاوه بر این، «مسابقه بزرگ» که سالی یکبار انجام می‌شود توجه زیادی را به خود جلب می‌کند، برندگان این مسابقه نشانه‌ی مخصوص بازی‌ها - یعنی یک تبر، سطلی قدیمی که از چوب درخت بلوط ساخته شده، یا هر گونه نشان افتخار دیگر - را برای یک سال تا مسابقه‌ی بزرگ بعدی در نزد خود نگه می‌دارند. بالاخره آنکه چرخه‌ی سالانه در آخر فصل بتدریج تضعیف می‌شود.

اگر رویدادهای ورزشی شباهت بسیاری با آنچه می‌نمایند داشته باشند - یعنی ایجاد سرگرمی برای میلیون‌ها هوادار این گونه بازی‌ها - می‌توان گفت که کارکردهای بسیار دیگری نیز دارد. این رویدادها گروه‌ها و زیرگروه‌هایی را به وجود می‌آورد. افراد از تیم مورد علاقه‌ی خود در مقابل رقبای آن طرفداری می‌کنند اما در مسابقه‌ای که پس از پایان لیگ بین تیم آخر لیگ و تیمی که در لیگ قرار ندارد و برای رسیدن به آن تلاش می‌کند برگزار می‌شود، از تیم دیگری هواداری می‌کنند، و در مسابقات بین‌المللی نیز طرفدار یکی از تیم‌های ملی می‌شوند. این افراد اگرچه در طرفداری از تیم‌های مورد علاقه خود به گروه‌های مختلف تقسیم می‌شوند، اما در عین حال اجزاء گروه بزرگ‌تری هستند که رویدادهای ورزشی رشته‌ای خاص را تعقیب کرده و راجع به آن حرف می‌زنند. تماشاگران مسابقات ورزشی گروه‌های عاطفی را شکل می‌دهند که از دیدن صحنه‌های ورزشی و بسیاری از کارهای مشترک دیگر که تحت لوای نمادهای مقدس انجام

می‌شود، لذت می‌برند و این احساس لذت آنها را به یکدیگر پیوند می‌دهد. در مجموع مسابقات فوتبال، مانند دیگر رویدادهای ورزشی دستداران و پیروان خود را به صورت گروه‌های هوادار تیم‌ها، با یکدیگر متحد می‌سازد.

میراث فکری و کارهای ناتمام

دورکم تأثیر آنی و مؤثر خود را در فرانسه بر جای گذاشت، چرا که اولین دوره‌ی دانشگاهی در علوم اجتماعی را ارائه کرد و نیروی محرک نهادی کردن جامعه‌شناسی در بین رشته‌های دانشگاهی بود. دورکم به واسطه‌ی قدرت شخصیتی، توان و نیروی افکار و نظریاتش، قدرت قانع‌کنندگی بیانات و استدلال‌هایش، گستردگی و نوآوری در نوشته‌هایش، جذبه جادویی تدریس‌اش، تأثیر و نفوذ دانشجویانش، و وسعت ارتباطات وی در درون و بیرون محیط دانشگاهی، دامنه‌ی نفوذ و تأثیرش به ورای محدوده‌ی جامعه‌شناسی گسترش یافت و به رشته‌های مربوط به آن، به خصوص به رشته‌های انسان‌شناسی، تاریخ و زبان‌شناسی تعمیم پیدا کرد. در انگلستان تأثیر به سزای او بر انسان‌شناسی اجتماعی بریتانیا، و به طور مشخص بر کارهای رادکلیف براون، قابل ذکر است. این تأثیر در عنوان مجموعه مقاله‌های رادکلیف براون یعنی ساختار و کارکرد جامعه ابتدایی به وضوح قابل مشاهده است. دورکم، جامعه‌شناسی آمریکا را نیز در قبل و به خصوص بعد از جنگ جهانی دوم به شدت تحت تأثیر خود قرار داد. نظریات دورکم در ابتدای روند تأثیرگذاری خود، بر روی کارکردگرایی نظریه‌پردازان اصلی آن یعنی تالکوت پارسنز و رابرت مرتن اثر گذاشت. پارسنز در اولین اثر اصلی خود یعنی ساختارکنش اجتماعی در پی آن بود که نظریات دورکم و وبر (و چندین نفر دیگر) را در قالب نظریه‌ی کنش با یکدیگر ترکیب سازد. بعدها پارسنز این نظریه را به واسطه‌ی ترکیب آن با پنداشت ساختی-کارکردی، بسیار گسترش داد و در آن به یکی از پرسش‌های اصلی دورکم پرداخت: چگونه نهادهای اجتماعی کارهایی را که برای بقای جامعه لازم است، انجام می‌دهند؟ معروف‌ترین دانشجوی پارسنز یعنی مرتن، بر پایه‌ی نظریه‌ی هنجارگسیختگی دورکم، نظریه‌ی خود راجع به هنجارگسیختگی و انحراف اجتماعی را بنا نهاد. نظر به اینکه مفاهیم کلی دورکم درباره‌ی وجدان جمعی و همبستگی در تقسیم کار اجتماعی، یکپارچگی و هنجار در خودکشی، و نمایش‌های جمعی در صورت بنیادی حیات دینی نمی‌تواند بین هنجارها و آرمان‌ها و اهداف تمایزی بگذارد، مرتن از طریق

این فرق‌گذاری توانست چهار نوع انحراف را مشخص سازد - نوآوری، آیین‌باوری، عزلت‌باوری و نافرمانی - و بدین ترتیب یکی از مؤثرترین نظریات جامعه‌شناسی درباره‌ی انطباق و انحراف را ارائه داد.^۵

اروینگ گافمن، دیگر جامعه‌شناس آمریکایی، در تداوم توجه دورکم نسبت به تعامل، این پرسش را مطرح می‌سازد که: افراد در تعاملی که انجام می‌دهند از چه خویشتن، احساس و راهبردی استفاده می‌کنند، این موارد چه تأثیری بر تعامل می‌گذارد، و به واسطه‌ی تعامل چه تغییراتی در آنان داده شده و چگونه تقویت می‌شوند؟ تحلیل و بررسی گافمن درباره‌ی تفاوت‌ها و رفتارها بر پایه‌ی این دیدگاه دورکم بنا شده که فرد در دنیای مدرن دارای احترام است؟^۶ افراد به مثابه موجوداتی که مورد احترام‌اند، از یک طرف، حق دارند که متفاوت و متمایز باشند، چرا که هر موضوع یا شیء مورد تکریم و احترامی چنین تمایزی را طلب می‌کند، از طرف دیگر، چون با افراد اینگونه رفتار می‌شود، آنها در معرض فشار قرار می‌گیرند تا رفتاری از خود بروز دهند که ارزش احترام و تکریم را داشته باشد. گافمن با نشان دادن اینکه آنچه که برخوردهای ساده روزمره تلقی می‌شود، می‌توان در حکم مراسم و تشریفات مورد احترام و تقدس، تحلیل و بررسی کرد، نظریه‌ی خود راجع به تفاوت‌ها و رفتارها را بسط و گسترش می‌دهد. زمانی که دو نفر یکدیگر را ملاقات می‌کنند، هر یک از آن دو فشاری مبنی بر اعتنا کردن به دیگری را تجربه می‌کند. هر دو این افراد می‌پرسند «حال شما چطور است؟» این کار الزاماً نشان‌دهنده‌ی توجه آنها به حال و روز طرف مقابل نیست، بلکه این دو مقتضای یک مراسم و تشریفات مربوط به احوالپرسی را به جا می‌آورند. با گفتن «خدا حافظ» این مراسم پایان می‌یابد، و هر یک از این دو در چنین وضعیتی برخورد مجدد و دوباره روبرو شدن با طرف مقابل را بسیار ناراحت‌کننده تلقی می‌کند. پس از انجام مراسم احوالپرسی و به پایان رساندنِ مطلوب آن، تکرار این مراسم کار بیهوده‌ای به نظر می‌آید، با این همه نادیده گرفتن و توجه نکردن به دیگران نیز کار ناشایستی است. به همین ترتیب، چنانچه از میزبان تشکر کرده و با آنها خداحافظی کنیم، برگشتن مجدد به محل مهمانی و برداشتن چیزی که جا گذاشته‌ایم، کار ناراحت‌کننده‌ای است. تعریف و مشخص کردن اینگونه برخوردها و رویارویی‌های هر روزه و شناخته شدن آنان به عنوان مراسم مورد احترام و تکریم به گافمن کمک می‌کند تا از سطح و لایه‌ی رویی این مراسم فراتر رفته و ساز-و-کار نهفته‌ی آن را آشکار سازد.

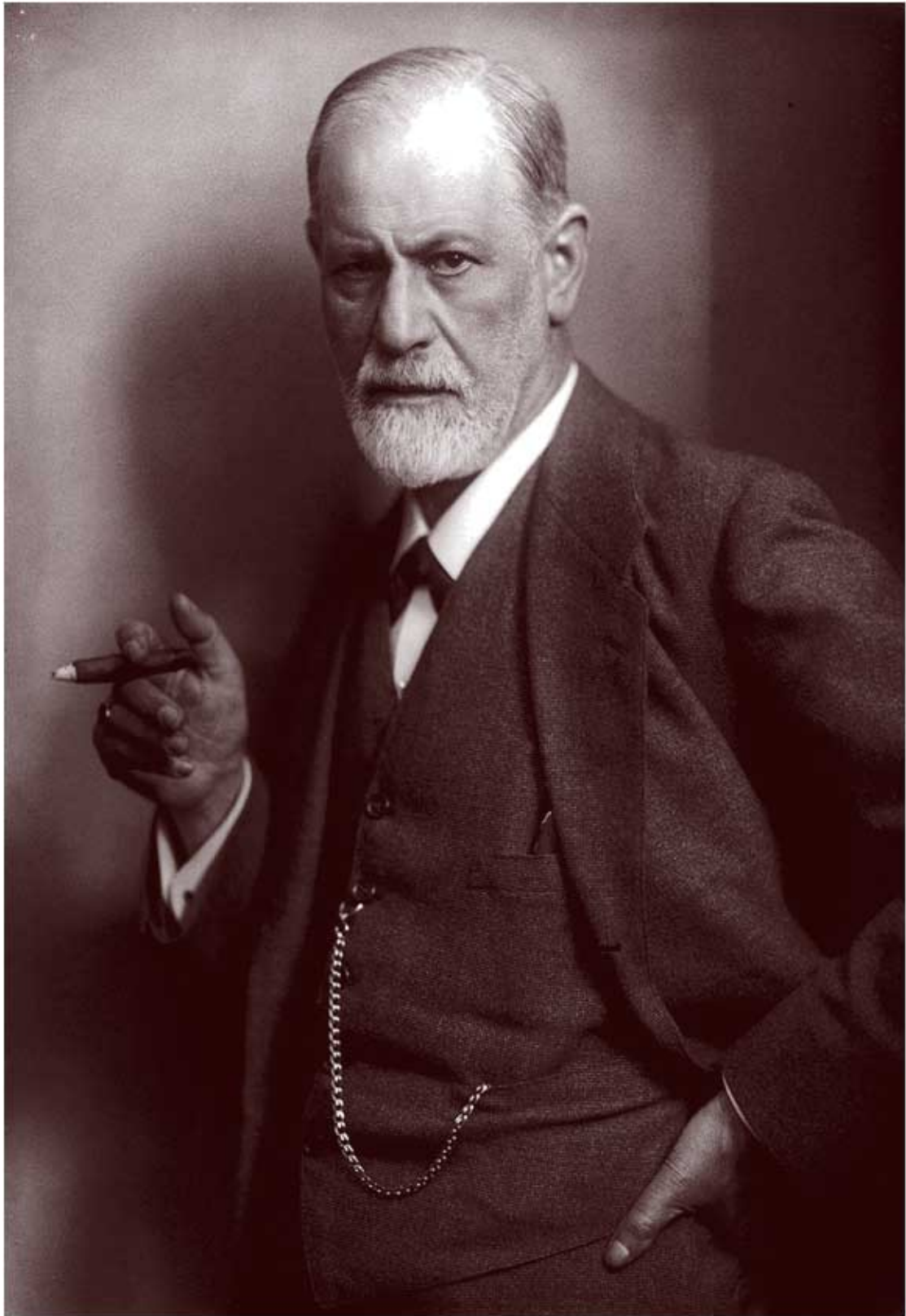
رن‌دال کالینز، شاید به عنوان با نفوذترین نظریه‌پرداز جامعه‌شناسی در بین معاصران خودشناخته شود، وی تحلیل‌های دورکم و گافمن درباره‌ی تعامل آیینی را بسط و گسترش داد و دو بعد افقی و عمودی را در تعامل اجتماعی تعریف کرد. کالینز از بُعد عمودی تعامل اجتماعی برای ساختن نظریه‌ی لایه‌بندی اجتماعی بهره می‌برد. فرمان دادن باعث غرور و اعتماد به نفس فرد شده و وی را ترغیب می‌کند که به واسطه‌ی سازمانی که با استفاده از نام آن توانسته فرمان بدهد، سازمانی که از وی حمایت و پشتیبانی می‌کند، هویت خود را تعیین کند. در مقابل، فرمانبری باعث کم شدن اعتماد به نفس، انفعال بیشتر، بیگانه شدن و بدبینی بیشتر افراد نسبت به سازمانی می‌شود که از آن فرمان می‌برند. فرمان‌دهندگان در فرهنگ طبقه‌ی فرادست که در سلسله مراتب اجتماعی ساخته شده شریک‌اند و فرمانبران نیز در فرهنگ طبقه‌ی کارگر اشتراک دارند. بُعد عمودی تعامل اجتماعی به وسیله‌ی بُعد افقی، یعنی تراکم آیینی، قطع می‌شود. تراکم آیینی دارای دو مؤلفه است: اول آنکه فرد چه مدت زمانی در حضور دیگران است و دوم آیا این دیگران افرادی مشابه او هستند یا با وی تفاوت دارند؟ میزان بالای تعامل با افراد مشابه باعث همبستگی مستحکم گروهی با میزان بالای سازگاری و ایجاد حس قوی درون گروهی در مقابل افرادی می‌شود که در بیرون از گروه قرار دارند (همبستگی مکانیکی دورکم). در مقابل، در جایی که افراد زمان کمتری را با دیگران می‌گذرانند، و بیشتر به زندگی خصوصی خود می‌پردازند، و یا با افراد گوناگونی وارد تعامل می‌شوند، همبستگی و سازگاری کمتری وجود دارد، فردگرایی در آنجا بیشتر است و تفکر افراد بیشتر حالت نسبییت باورانه و انتزاعی‌تر دارد. کالینز سپس با بهره‌گیری از دو بُعد عمودی و افقی تعامل، همبستگی گروهی، و اینکه تعامل چگونه بر جهان‌بینی تأثیر می‌گذارد، و اینکه افراد دارای جهان‌بینی مشابه چگونه به ساختارهای طبقاتی متمایز از هم تداوم می‌بخشند، را توضیح می‌دهد و این موارد را تشریح می‌کند. بدین ترتیب کالینز دیدگاه‌های نظریه‌پرداز کارکردگرا (دورکم) را بسط داده و متحول می‌کند. وی سپس این دیدگاه را در قلب نظریه‌ی تضاد خود به کار می‌گیرد.^۷

حتی همین نظراجمالی بر میراث فکری دورکم در جامعه‌شناسی آمریکا نشان‌دهنده‌ی دامنه‌ی اثرگذاری وی است، گستره‌ای که از کارکردگرایانی چون پارسنز شروع شده و به نظریه‌پردازان نظریه‌ی تضاد مانند کالینز، که مؤکداً کارکردگرایی را نفی می‌کرد، ختم می‌شود. کاربرد و بسط نظریات دورکم را می‌توان در کار جامعه‌شناسان مختلف مشاهده

کرد؛ درباره‌ی جامعه در کار پارسنز، انطباق و انحراف در نظریه‌ی هنجار گسیختگی و انحراف مرتن، تعامل آیینی در کار گافمن، و درباره‌ی باورها، آیین‌ها، احساسات، همبستگی، فرهنگ‌های طبقاتی و لایه‌بندی اجتماعی در کار کالینز. نظریات عمیق و چند وجهی دورکم توانایی آن را دارد که منبع الهام جامعه‌شناسان نسل‌های آتی در نظریه‌پردازی‌شان درباره‌ی موضوعات مختلف از ساختار اجتماعی گرفته تا عامل انسانی و تا رابطه‌ی بین دو فرد، باشد.

منابع برای مطالعه‌ی بیشتر

- R. Collins and M. Makowsky, *The Discovery of Society*, 5th edn (New York: McGraw Hill, 1993), pp. 272-9.
- E. Durkheim, "The Dualism of Human Nature and Its Social Conditions". *Emile Durkheim on Morality and Society* (Chicago: The University of Chicago Press, 1973), pp. 149-63.
- E. Goffman, *Interaction Ritual* (Garden City, Ny: Anchor Books, 1967).
- S. Lukes, *emile Durkheim: His Life and Work* (New York: Haper & Row, 1972).
- R. Merton, 'Social Structure and Anomie'. *Social Theory and Social Structure*, rev. and enl. edn (Glencoe, IL: The Free Press, 1957), pp. 131-60.
- W. Pope, *Durkheim's 'Suicide'* (Chicago: The University of Chicago Press, 1976).



زیگموند فروید

ایان کرایب



انگیزه‌های محرک

از میان متفکرانی که در این کتاب به آنها پرداخته شده، مارکس تنها کسی است که می‌توان فروید را با وی مقایسه کرد. افکار فروید نه تنها بر نظریات مطرح در رشته‌ی خودش، که خود به واقع بنیانگذار آن بود، تأثیر داشته، بلکه نظریه‌های وی بر آراء اندیشمندان علوم اجتماعی و انسانی، پزشکی و زیست‌شناسی نیز اثرگذار بوده است. جدای از این تأثیر، فروید فهم همگانی از جنبه‌های مهم زندگی را نیز تغییر داده است: بدین معنی که در زندگی روزمره‌ی خود با مهم‌ترین نظریات وی که «سهوهای فرویدی» خوانده می‌شود مواجه می‌شویم، اما این تنها مورد تأثیر وی بر درک و فهم ما نیست. افکار فروید بر دیدگاهی که نسبت به جنسیت، کودکی، بیماری و سلامت روانی داریم نیز نفوذ کرده و این نفوذ تا به حدی است که نظریه‌ها و آراء منتقدین و مخالفان روانکاوی، بدون آنکه خود متوجه باشند، عمیقاً تحت تأثیر افکار فروید است. فروید نیز مانند مارکس جهان را دگرگون کرد و مانند مارکس، یک قرن بعد از مطرح کردن نظریاتش، نه تنها از لحاظ فکری مورد انتقاد قرار گرفته بلکه زندگی شخصی وی نیز در معرض بدگویی بوده است. گفته‌هایی نظیر اینکه وی به کوکائین اعتیاد داشته، فردی فریب‌کار بوده، از افشای آنچه درباره‌ی زنای با محارم می‌دانسته و اهمه داشته، و اینکه شیوه‌ی درمانی ریاکارانه‌ای را به وجود آورده تا افراد ساده‌لوح را سرکیسه کند، از جمله مطالبی است که برای بدنام کردن

فروید مطرح می‌کنند. در زندگی و فعالیت فکری روشنفکرانه قاعده معتبری هست که می‌گوید اگر کسی برای مدت مدیدی، در حدود یک قرن، تحت چنین حملات شخصی قرار گیرد، احتمالاً حرف مهمی برای گفتن دارد.

فروید در ۱۸۵۶ در فرایبرگ در موراویا متولد شد. وی فرزند یک تاجر یهودی پشم بود و در چهارسالگی خانواده وی به وین نقل مکان کرد. خانواده همیشه شبکه بفرنج و پیچیده‌ای است و به برکت کارهای فروید دریافته‌ایم که در کودکی و بزرگسالی، چه توان و نیروی احساسی و چه میزان خلاقیت فکری را صرف درک جایگاه خود در خانواده می‌کنیم. اگرچه در اواخر قرن بیستم طلاق، ناتن والدی و تک والدی به پیچیدگی پنداری که از خانواده «بهنجار» وجود دارد افزوده است، اما در اواخر قرن نوزدهم این بیماری و مرگ بود که باعث بوجود آمدن ناتن والدی و تک والدی شد. فروید فرزند پدر و مادری بود که بیست سال با یکدیگر اختلاف سن داشتند. مادر که همسر سوم پدر به شمار می‌آمد از برادر ناتنی فروید هم جوان‌تر بود و این روابط الگوی کارهای بعدی فروید شد.

فروید در کشوری پرورش یافت که بعدها اتریش نامیده شد و توانست از لیبرالیسمی که تا چهار دهه بر این منطقه حاکم بود، بهترین استفاده را ببرد. با این همه جو یهودستیزی همیشه وجود داشت و در اواخر قرن نوزدهم این جو سنگین‌تر هم شد. سال‌های اولیه زندگی فروید در خانواده‌ای سپری گردید که عمیقاً به دین یهود معتقد بود و آنچه در این محیط به سردرگمی‌های وی می‌افزود، شخصیت با نفوذ زن کاتولیکی بود که پرستاری بچه‌های خانواده را بر عهده داشت. با همه‌ی این احوال تأثیر مادر از همه بیشتر بود. مادر فروید او را بسیار دوست می‌داشت و فکر می‌کرد که در سرنوشت وی رویدادهای بزرگی مقدر شده است. چیزی که در واقع به هنگام تولد وی نیز برای او پیش‌بینی شده بود. فروید عاشق مادر جوان خود بود و شاید گمان می‌کرد که می‌تواند، نسبت به پدر پیر خود، شریک زندگی مناسب‌تری برای او باشد.

معمولاً کودکی که چنین مورد محبت قرار گیرد، خود را فرد خاصی تلقی کرده و احساس می‌کند که در آینده به شهرت زیادی دست پیدا خواهد کرد. با توجه به اینکه فروید مجبور بود نقش خود را در خانواده‌ای با روابط پیچیده مشخص سازد، و اینکه خانواده وی، مانند بسیاری از خانواده‌های یهودی طبقه‌ی متوسط، داشتن تحصیلات منظم و برنامه‌ریزی شده را تشویق و تأیید می‌کرد، و نیز، با در نظر گرفتن این مطلب که

دست و پا کردن شغل و حرفه‌ای موفق در زمان تحصیل وی هنوز برای یهودیان طبقه متوسط ممکن و شدنی بود، موفقیت تحصیلی فروید جای تعجب چندانی باقی نمی‌گذارد. زمانی که فروید تصمیم گرفت که در رشته‌ی پزشکی تحصیل کند قصد وی نه تخفیف سختی‌های زندگی بلکه آن چیزی بود که وی آن را «ولع کسب علم» می‌نامید. در روانکاوی وی بین شوق به دانستن و شوق یاری رساندن دو سویگی (ناهمخوانی) وجود دارد و اگرچه فروید از راه روانکاوی گذران زندگی می‌کرد اما آنچه به واقع نیروی وی را به خود مشغول می‌داشت تلاش و جستجوی وی برای کسب دانش بود و لذا توجه چندانی به بیماران خویش نمی‌کرد.

فروید در تحصیلات پزشکی خود به عصب‌شناسی پرداخت و سپس تحت تعلیم شارکو روان‌شناس معروف در پاریس قرار گرفت و جذب روان‌شناسی شد. مشخص ساختن و تعیین اینکه چه افکار و نظریات مشخصی از لحاظ فکری بر فروید تأثیرگذار بوده، کار مشکلی است. فروید حریصانه و بطور گسترده‌ای به مطالعه در فلسفه و ادبیات و نیز پزشکی و علوم طبیعی پرداخت. مانند مارکس که از سنت هگلی بیرون آمد و سنت جدیدی را پایه گذاشت، فروید نیز سنت خود را بنیان گذارد و هر روز بیشتر بر این موضوع آگاهی می‌یافت که حوزه‌ی جدیدی را در دانش گشوده‌است. وی غیرتمندانه پیروان خود را به گونه‌ای نظم و سازمان داد که از این دانش جدید در مقابل تهاجم‌های اولیه محافظت کنند. این رشته بیرون از محیط‌های دانشگاهی توسعه یافت و حتی امروزه در اروپا (و بخصوص در بریتانیا) سازمان‌های اصلی آموزش دهنده‌ی این رشته، مؤسسات خصوصی هستند. اگرچه این مؤسسات به تازگی ارتباط خود را با محیط‌های دانشگاهی برقرار کرده‌اند اما همچنان میراث تنگ‌نظرانه و فرقه‌گرایی فروید در دفاع جانانه از نظریات و عقایدش را پاس می‌دارند.

فروید پس از عمری جدال برای پاسداری از نظریات خود که منجر به جدایی وی از همکارانش^۱— که شاخص‌ترین آنها یونگ بود— شد، از چنگ حکومت نازی‌ها فرار کرد و به خاطر دلیلی تعصب‌آمیز و تنگ‌نظرانه انگلستان را به جای امریکا برای اقامت خود برگزید. دلیل وی برای اقامت در انگلستان آن بود که به شدت با نظر آمریکائی‌ها درباره‌ی ضرورت تحصیل پزشکی برای روانکاوان مخالف بود. به نظر فروید این امری حیاتی برای روانکاوی است که روانکاوان نه تنها از پزشکی بلکه از رشته‌های مختلف بدان روی آورند. وی سال‌های چندی را به روانکاوی در لندن پرداخت و در ۱۹۳۹ در آنجا درگذشت.

بهتر است به جای آنکه فروید را ماحصل یک پیشینه‌ی فکری خاص بدانیم، وی را نتیجه‌ی یک تحول اجتماعی - یعنی توسعه‌ی شهر و زندگی مدرن در شهرهای بزرگ - بدانیم. اگر از منظری جامعه‌شناسانه به موضوع نگاه کنیم به عقیده‌ی زیمل زندگی شهری، افراد را با انواع انگیزه‌ها و محرک‌ها بمباران کرده و هر یک را درگیر روابط سطحی و کوتاه می‌کند - و این همان چیزی است که تحول سرمایه‌داری در دنیای امروز باعث تشدید آن شده است. در چنین شرایطی فرد پوسته‌های محافظتی به دور خود می‌کشد. اگرچه این پوسته‌ها دقیقاً آن چیزی نیست که روانکاوان آن را مکانیسم دفاعی می‌نامند، اما می‌توان به این مسئله توجه کرد که فروید به آنچه در لوائی این پوسته‌ها و این پوشش دفاعی در جریان است نظر دارد.

موضوعات اصلی

اغلب تصور می‌شود که روان‌شناسی فروید در تقابل با جامعه‌شناسی قرار می‌گیرد، یعنی به جای توجه به جامعه به فرد توجه می‌کند. این برداشتی کاملاً اشتباه است. حتی می‌توان پا را از این نیز فراتر گذاشت و ادعا کرد حتی زمانی که فروید توجه خود را بیشتر به روان‌شناسی فردی معطوف می‌دارد، پیامی نیز برای جامعه‌شناسی دارد.

ناخودآگاه

ناخودآگاه مهم‌ترین «کشف» فروید بود. واژه‌ی «کشف» را به عمد در داخل گیومه قرار داده‌ام چرا که همانگونه که فروید خاطر نشان می‌سازد، وجود یک بعد ناخودآگاه در روان‌انسان، قرن‌ها برای فیلسوفان و هنرمندان امری معلوم و آشکار بود. آنچه تلاش فروید را متمایز می‌گرداند معنا دادن به ناخودآگاه و درک و فهم آن به صورتی علمی و عقلانی است. ناخودآگاه دربرگیرنده‌ی آرزوها، خواسته‌ها و تفکراتی است که چه از لحاظ فردی و چه از لحاظ اجتماعی خطرناک‌تر از آن است که به خودآگاه وارد شود یعنی به معنای دقیق کلمه «غیرقابل تصور» است. فروید گمان می‌کرد که این دسته از افکار صرفاً افکاری جنسی است اما بعدها روانکاوان افکار ویرانگر و آگاهی ما نسبت به آسیب‌پذیر بودنمان را نیز به آنچه در ناخودآگاه است، افزودند.

البته ناخودآگاه، کاملاً هم ناخودآگاه نیست چرا که می‌توان از برخی اتفاقات در حال وقوع در سطوح ناخودآگاه، آگاه شد. یکی از روانکاوان جدید ناخودآگاه را «دانسته‌های

باور نکرده‌ی «می‌نامد. یعنی چیزی که آن را می‌دانیم اما اجازه ورود آن را به فکر نمی‌دهیم. البته علیرغم این جلوگیری، «دانسته‌های باور نکرده‌ی» به زور وارد خود آگاهی (هوشیاری) می‌شوند. فروید خواسته و میل ناخودآگاه را به «مهمان ناخوانده» تعبیر می‌کند: او را از در بیرون می‌کنید اما وی با ضربه زدن به پنجره توجه شما را به خود جلب می‌کند، وقتی کرکره‌ها را می‌کشید صدای پای او را می‌شنوید که به پشت‌بام می‌رود و سعی می‌کند از دودکش وارد شود، اگر بخاری دیواری را روشن کنید، وی سر از باغچه درآورده و برای رسیدن به خانه نقب می‌زند.

خواسته و میل ناخودآگاه از راه‌هایی که انتظار آن نمی‌رود دزدانه به بیرون درز می‌کند و از این جاست که سهوهای فرویدی بروز می‌کند. لحظه‌ای درمی‌یابید چیزی درباره‌ی خود بروز داده‌اید و متوجه معنی گفته خود می‌شوید که این معنی را هیچگاه در خود آگاه خود فاش نمی‌کردید، این زمانی است که یک سهو فرویدی واقعی اتفاق می‌افتد. بیان این سهوهای فرویدی می‌تواند باعث شرمساری و خجالت زیاد شود. نمونه‌ای از سهوهای فرویدی که چند سال پیش زمانی که شدیداً بیمار بودم برای من اتفاق افتاد، نمونه‌ی بسیار جالبی است. همکاری که زمانی با وی برخورد لفظی شدیدی داشتم، کارتی برای من فرستاد و در آن نسبت به مصیبت وارده اظهار همدردی کرد، مطمئن هستم که اگر این شخص متوجه می‌گردید که چه اصطلاحی را درباره‌ی من بکار برده، حتماً خجالت‌زده می‌شد.

ناخودآگاه، در خواب هم بروز می‌کند اما معنی سمبل‌های خواب و رویا مانند سهوهای فرویدی واضح و روشن نیست. به گفته‌ی فروید ناخودآگاه هیچ تاریخ و پیشینه‌ای ندارد، تغییر نمی‌کند و در عین حال خواسته‌ها و امیال آن در پی ارضای آنی و فوری هستند: حسی در درون ماست که گویی بخشی از ما مانند نوزاد شیرخواره‌ای جیغ می‌کشد و گریه می‌کند و از اطرافیانش می‌خواهد که خواسته‌ی او را اجابت کنند. فروید همچنین اظهار می‌دارد که ناخودآگاه از قاعده‌های منطقی پیروی نمی‌کند: ممکن است در آن واحد چیزهای متضادی را درخواست کنیم، به عنوان نمونه در آن واحد نسبت به فردی خاص تنفر داشته باشیم یا به او عشق بورزیم، در یک لحظه هم نزدیکی را بپذیریم هم زیر بار آن نرویم. در زمان خواب و رویا بیش از بیداری به ناخودآگاه نزدیک می‌شویم اما سمبل‌های خواب باید رمزگشایی شوند. زمانی که بیدار می‌شویم مضمون آشکار خواب را به یاد می‌آوریم اما لازم است که به معنای پنهان آن پی ببریم. فروید متوجه شد

که بیمارانش مرتب با وی از رویاهایشان صحبت می‌کنند و زمانی که وی از آنها می‌خواست تا رویاهای خود را آزادانه تداعی معنا کنند - یعنی آنچه را صرفاً با فکر کردن راجع به سمبل‌های خواب به ذهنشان می‌آمد بیان کنند - رمز رویا که پنهان‌کننده‌ی معنی آن بود فاش می‌گردید. روندی که در جریان رویا اتفاق می‌افتد دربرگیرنده‌ی موارد زیر است:

الف) ادغام. یعنی گردآوری معانی مختلف در یک سمبل. بنابراین اگر در خواب پلیسی را ببینیم، وی می‌تواند نمادی از پدر، رئیس یا روانکاو من باشد، اما بیان‌کننده و نشان‌دهنده‌ی «ابرمن» نیست (مفهوم «ابرمن» در زیر توضیح داده شده است).

ب) جابجایی. سمبل رویا به جای اُبژه و موضوعی که در ناخودآگاه قرار می‌گیرد، یعنی از طریق شباهت یا تقارن اتفاقی یا برخی ارتباط‌های زبانی به جای موضوعی که در ناخودآگاه وجود دارد، ظاهر می‌شود. نمونه‌ی ورود قطار به تونل که بیان‌کننده نزدیکی جنسی است نمونه‌ی شناخته شده‌ای از شباهت سمبل رویا با موضوع موجود در ناخودآگاه است. تقارن اتفاقی می‌تواند دیدن میزی در خواب باشد به جای دیدن زن زیبایی که در بیداری و در عالم واقع کنار آن ایستاده بود. ارتباط زبانی، در خوابی که یکی از همکاران من به تازگی دیده بود مشخص است: تصویر خواب این گونه بود که وی با پوتینی که به پای فردی بوده مضروب می‌شود، این خواب انعکاس واقعیتی در بیداری بود. بدین ترتیب که شخصی به نام دکتر مارتین که دوست من با وی آشنایی داشت کار او را مزخرف خوانده و نپذیرفته بود. در اینجا بین نام دکتر مارتین و دکتر مارتن که نام کارخانه‌ی سازنده‌ی پوتین است، ارتباطی زبانی وجود دارد.

ج) نمادی کردن یا تبدیل یک ایده به یک تصویر. همکاری خواب دیده بود که مشغول چیدن میز است اما کارد و چنگالی که روی میز می‌گذارد، دسته ندارد. این خواب می‌خواست بگوید که وی کنترلی بر وضعیتی که برایش پیش آمده بود نداشت.

د) بازنگری. فریود تصور می‌کرد که فرد در بیداری برای پنهان ساختن معنای خواب خود «داستانی» را سرهم می‌کند، با این همه بسیاری از روانکاوان معاصر این بازنگری، یعنی داستان رویا را نیز با اهمیت می‌بینند.

بدین ترتیب مشخص می‌شود که ناخودآگاه تنها گنجینه‌ای از مهمانان ناخوانده نیست. همانگونه که دیدیم، رویا حاصل قدرت قوه‌ی تخیل ماست، کار خلاقانه‌ای است که در جریان خواب اتفاق می‌افتد. علت این امر و آنچه انگیزه‌ی این کار است، نیاز ما به زندگی کردن با خود است. همچنین رویا جنبه‌ای از زندگی ماست که جریان دارد، جنبه‌ای که معمولاً در زمان بیداری از دید ما پنهان است. در رویا روابط و محیط پیرامونی ما در سطوح مختلف معنایی به صورت متمرکز درآمده و در گذشته خود و والدین مان امتداد پیدا می‌کند.

ساختار روان

فروید با نقل مجدد ایده مهمان ناخوانده بیان می‌کند که ما برای مقابله با حضور این مهمان، یک ساختارِ درونیِ روانی بوجود آورده‌ایم. مشکل و مسئله‌ی اساسی روانی هر فرد مقابله با خواست ارضاء فوری و آنی در محیط خارجی است که ارضاء فوری در آن امری غیرممکن است. همین امر ما را درگیر تعارضی می‌کند که درون ما جریان دارد. به گفته‌ی فروید سه ساختار روانی در درون ما وجود دارد. در اولین ترجمه‌ای که از آثار فروید به زبان انگلیسی شد به این ساختارها اسامی لاتین داده شده تا در رشته پزشکی اعتباری به دست آورد. اما فروید خود از کلمات روزمره‌ی آلمانی که معنای روشن‌تری دارد استفاده کرد.

پایه و شالوده‌ی این ساختارها "id" یا «نهاد» است. یعنی منشاء رانش‌ها و سائق‌هایی است که میل به ارضاء شدن دارند. فهم و درک این نکته حائز اهمیت است که منظور فروید از رانش یا سائق‌های بیولوژیک نیست. بلکه مراد وی انرژی‌هایی بیولوژیکی است که به سمبل‌ها و نمادهای روانی وابسته است - غریزه جنبه بیولوژیک داشته اما سائق یا رانش، روانی و تا حدودی اجتماعی است، چرا که نمادها دارای منشاء اجتماعی بوده و هر یک معنی خاصی داشته و مانند ساختارهای دیگر بخشی از نهادِ خودآگاه و بخشی از آن ناخودآگاه است. یعنی من می‌دانم که دارای سائق جنسی هستم اما از تمام ابعاد و بفرنجی‌های آن، بخصوص از جنبه‌های زیان‌بار آن اطلاع ندارم. نهاد با جسم ما ارتباط نزدیکی دارد. نهاد چیزی غیر از خود ماست، چیزی است که گاهی ما را در کنترل خود گرفته و به انجام کارهایی وامی‌دارد که احساس می‌کنیم چاره‌ی دیگری جز انجام آن نداریم.

می‌توان گفت که در طرف دیگر روان ما super-ego یا «فرامن» قرار دارد که تا حدودی نشانگر اقتدار خارجی و واقعیت بیرونی است. وظیفه‌ی «فرامن» کنترل دانش‌ها بوسیله‌ی سرکوب یا واپس‌رانی است. در بین این دو ساختار "ego" یا «من» وجود دارد، یعنی بخشی از روان که با بکار بردن کلمه‌ی «من» به آن اشاره می‌کنیم. این بخش تلاش می‌کند تا بین سائق‌های درونی و مقتضیات محیط پیرامون میانجی‌گری کرده و در آن تعدیلی بوجود آورد. امروزه استفاده از کلمه‌ی «پویایی روانی» متداول شده و به وسیله‌ی آن نظریه‌های روانکاوی تشریح و توصیف می‌شود. این کلمه فهم این را که روان ما چگونه پیوسته در حال حرکت است ساده می‌کند. این سه ساختار مانند سه ارتش در حال جنگ عمل می‌کنند، که مُدام در تضادهای درونی ما در حال شکل‌دهی و از هم گسستن اتحاد بین خود هستند.

این سه ساختار صرفاً شالوده‌ی پویایی درونی روان هستند؛ فروید درباره‌ی «اُبژه» سائق‌ها که منظور از آن افرادی است که رانش‌های ما به سمت آنها جهت‌گیری شده، نیز مطالبی بیان داشته است. این افراد «اُبژه» نامیده می‌شوند چرا که در ابتدایی‌ترین حالت - یعنی زمان نوزادی - ما این اُبژه‌ها را تنها برای ارضاء نیازهای خود می‌خواهیم. زمانی که بزرگتر می‌شویم امکان دارد با اُبژه‌های خود به عنوان انسان رفتار کنیم، اما همیشه در هر رابطه‌ای بُعدی وجود دارد که ما از افراد تنها برای ارضاء نیازهای خود استفاده می‌کنیم. با این وجودگاهی اُبژه‌های امیال و خواسته‌های ما «درون‌فکن» می‌شود. این مفهوم معنایی بیش از «درونی شدن» دارد که مفهومی جامعه‌شناختی است، «درونی شدن» به معنی اجتماعی شدن بوده و معمولاً درباره‌ی تفکرات و ایده‌ها بکار می‌رود. ما افراد، و عمدتاً والدین و فرزندان خود را، درون‌فکنی می‌کنیم و این کار از طریق اختصاص بخشی از درون خود به آنها و تعیین هویت آن بخش بوسیله‌ی آنها صورت می‌گیرد و بدین ترتیب خانواده‌ی خود و عشق یا نفرتی که نسبت به آنها داریم، دوستی‌ها و دشمنی‌ها را به عنوان بخشی از وجود خود برای تمام طول زندگی با خود همراه می‌کنیم و بدین ترتیب اینان در فعالیت و پویایی نهاد، من و فرامن درگیر می‌شوند. فروید این قسمت از کار خود را که به روابط اُبژه اختصاص داشت چندان بسط و گسترش نداد، اما ملانی کلین و مکتب اصلی روانکاوی بریتانیا، کار بیشتری روی روابط اُبژه انجام داد. برخی روابط اُبژه را جایگزین و بدیل تأکید فروید بر سائق‌های دانند، اما من فکر نمی‌کنم که این دو موضوع بایکدیگر مغایرتی داشته باشد. بلکه این دو به شکل توأمان مدل ژرف پیچیده‌ای از روان انسانی را ارائه می‌دهند.

فروید و جامعه

آنچه گفته شد کافی است تا ما را قادر سازد که برداشت فروید از جامعه و زندگی اجتماعی را مورد بررسی قرار دهیم. این برداشت در دو سطح مطرح می‌شود: سطح فرا-نظری که سطحی تقریباً متافیزیکی است و دیگری سطح خرد روابط روزمره.

فروانظری

این کلمه به برداشتی اشاره دارد که حاصل اندیشه‌ی انتزاعی یا فلسفی است. هستی‌شناسی (برداشت‌هایی درباره‌ی انواع چیزهای موجود در جهان- معروف به «نظریه هستی») و شناخت‌شناسی (برداشت‌هایی درباره‌ی چگونگی شناخت نسبت به انواع موجود در جهان- معروف به «نظریه شناخت») هر دو جنبه‌هایی از فرا-نظریه هستند.

مفهوم فروید از سائق و نیاز آن به ارضاء فوری و لزوم سرکوب آن منجر به طرح یک فرانظریه می‌شود. در نظر فروید در یک فرآیند آبرزه غیرقابل قبول - ایده‌ای که مربوط به آن است (بطور مثال، هم جنس‌گرایی در برخی جوامع) - یک سائق، سرکوب می‌شود و انرژی آن (مؤلفه بیولوژیک سائق) به چیز دیگری (دوستی با همجنس) می‌پیوندد. این فرآیند امکان دارد به شکل‌گیری یک روان نژندی بینجامد - چنانچه من به طور مثال میل به ارضاء دهانی را با افراط در خوردن پاسخ بگویم، چنین حالتی پیش می‌آید - یا ممکن است به شکل‌گیری فعالیتی منجر شود که از لحاظ اجتماعی مفید باشد (برکشیدن*). به طور مثال در میل به ارضاء دهانی تغییری داده و خواننده اپرا شوم. برخی افراد در آن واحد هر دو عمل را انجام می‌دهند. جالب است که فعالیت‌هایی را که ما به لحاظ اجتماعی مفید می‌دانیم و فعالیت‌هایی را که به عنوان نشانی از بیماری روانی می‌شناسیم، هر دو دارای ساختار مشابهی هستند و بین این دو مرز باریک و قابل تغییری وجود دارد. برخی نظریه‌پردازان استدلال کرده‌اند که جامعه خود گونه و شکلی از روان نژندی است.

در اینجا من قصد ادامه‌ی این بحث را ندارم. نکته حائز اهمیت رابطه بین جامعه،

* sublimation، در روان‌شناسی تغییر جهت انرژی یک احساس یا انگیزه برخاسته از غریزه‌ای اصلی و سوق دادن آن به یک فعالیت بهتر فرهنگی را برکشیدن گویند.

تمدن و رنج است. شاید مهمترین دیدگا، فروید آن است که ما برای زندگی با یکدیگر چیزهایی را فدا می‌کنیم، چرا که نمی‌توانیم همه‌ی آنچه را که می‌خواهیم بدست آوریم. هرچه جامعه پیچیده‌تر باشد، تمدن از سطح پیچیده‌تری برخوردار است، و ما بیشتر از ارضاء خود دست می‌کشیم و مجبوریم رنج بیشتری تحمل کنیم. این امر امکان یک جامعه کامل و بی‌نقص را از بین می‌برد. اگر نظریات مارکس و فروید را با یکدیگر مقایسه کنیم، طبق نظر مارکس اساس و شالوده جامعه‌ی انسانی کار مشترک است و آنچه نوع انسان را متمایز می‌سازد آن است که ما محیط خود را تغییر می‌دهیم و سپس خود را تغییر می‌دهیم تا با محیط جدیدمان سازگاری پیدا کنیم. اما به گفته فروید کار، اساس یک جامعه انسانی نیست بلکه دستاورد آن است، برای آنکه روز خود را به کار کردن بگذرانیم باید از ارضاء سایر نیازهایی که شدیداً و فوراً بدان نیاز داریم صرف‌نظر کنیم. هربرت مارکوزه (۱۹۶۹) فیلسوف مارکسیست می‌گوید جوامع مختلف به سطوح مختلفی از سرگوب و رنج نیاز دارند و توسعه سرمایه‌داری بخصوص به سرگوب شدیدتری نیازمند است. سیستم سرمایه‌داری پیشرفته از سرگوب می‌کاهد و دانش جنسی را بطور مشخص به سمت مصرف سوق می‌دهد.

اگرچه این نوع تحلیل امروزه مقبولیت چندانی ندارد، اما به نظر تحلیل معنی‌داری می‌آید. تلاش‌های گوناگونی صورت گرفته که آزادی جنسی هم سنگ آزادی سیاسی پنداشته شود. بطور مثال در دهه‌ی ۱۹۲۰ و ۱۹۳۰، ویلهلم رایش (۱۹۵۷) روانکاو و کمونیست آلمانی بین این دو ارتباط مستقیمی برقرار ساخت و ترتیب جنسی و بخصوص آموختن رسیدن به ارگاسم کامل را بخش مهمی از تعلیم و تربیت سوسیالیستی تلقی کرد. مارکوزه و رایش عملاً فاقد این بینش بودند که تمدن و رنج کاملاً به یکدیگر مربوطند و، همانگونه که فروید خاطر نشان ساخت، سازمان‌دهی دوباره‌ی حقوق مالکیت و ثروت به شکلی بنیادین ممکن است زندگانی را سهل‌تر کند، اما نمی‌تواند میل ویران‌سازی انسان را که به فدا کردن ارضاء آنی تبدیل شده بطور اساسی تغییر دهد. در بهترین حالت این ویرانگری را می‌توان در جنگ علیه تهدیدهای طبیعی و یا در نبرد با دشمنان جامعه‌ی خویش بکار گرفت. فروید پس از جنگ جهانی اول نظریه، «سائق مرگ» را ارائه کرد تا این واقعیت را توضیح دهد که بسیاری از افراد به ظاهر عاقل بدون آنکه اعتراضی بکنند، می‌توانند در ویرانی جمعی شرکت کنند. سال‌ها بعد، ملانی کلین با مفهوم حسادت خود توضیح بالینی بسیار دقیقی در این باره ارائه کرد.

بر پایه ابعاد روابط اُبژه در کارهای فروید، در سطح فرد با تصویر نسبتاً متفاوتی مواجه هستیم. در این مورد نیز فروید خود چندان موضوع را بسط نداد و ما برای درک بیشتر مطالبی که وی قاعدتاً باید در این موضوع بازگو می‌کرده، ضروری است که به بحث درباره گروه پردازیم. فروید در این باره از روشی صحبت می‌کند که در آن عضو گروه بخشی از خود - من ایده‌آل - را به رهبر گروه اختصاص می‌دهد. فروید در تلاشی که برای بسط و گسترش تکنیک‌های درمانی خود انجام داد به تعریفی از «انتقال» دست یافت. از این مفهوم درمی‌یابیم که بیمار در مرحله‌ای روانکاو را به عنوان پدر یا مادر خود ادراک کرده و سعی دارد با نسبت دادن خصوصیات خاصی به او مشکلات کودکی خود را حل کند. با توجه به این فرافکنی‌ها کار درمان ادامه یافته و کامل می‌شود.

بدین ترتیب درکی از تعاملات روزمره بدست می‌آید و ما را با جنبه‌هایی از رفتارمان که جنبه عقلانی کمتری دارد، آشنا می‌سازد. فرض اصلی برداشت‌های جامعه‌شناسی درباره‌ی کنش آن است که فرد نقش اجتماعی خود را بازی می‌کند و اینکه اعمال ما به عنوان نتیجه تفکر، درباره‌ی جهان قابل درک است، و اینکه بین تفکرات و کنش‌های ما ارتباطی کم و بیش منطقی وجود دارد. جامعه‌شناسی برای فهم و درک کنش‌های افراد گرایشی شناختی دارد. جامعه‌شناسی توجه خود را به شناخت معطوف می‌کند، در حالی که روانکاوی ما را با عمق وابستگی احساسی به محیط پیرامون‌مان یعنی نیرویی که می‌تواند ما را به انجام عملی مجبور کرده و یا از انجام آن باز دارد، عملی که ممکن است ارتباط چندانی با آگاهی که نسبت به خود داریم نداشته باشد، آشنا می‌سازد.

جنسیت و الگوی جنسی

نوشتن مطلبی درباره فروید بدون بیان برداشت وی از جنسیت و نظر او درباره‌ی زنان امری ناممکن است. از سوی دیگر اندیشیدن درباره برداشت مدرن از جنسیت بدون اشاره به کارهای فروید غیرممکن است. امیدوارم آنچه که تاکنون گفته شد نشان بدهد که فروید جبرگرایی جنسی نیست و این که این نکته مهم را در افکار وی معلوم کند که سائق جنسی همیشه به برخی ایده‌ها، برخی اُبژه‌های نمادین وابسته است. در این مورد شباهتی با سایر حیوانات نداریم. تمایلات جنسی انسان، علاوه بر جسم در ذهن وی نیز جریان دارد و در اصل می‌تواند به هر اُبژه‌ای، اهم از اینکه این اُبژه هم جنس، غیر هم جنس، حیوانات، اشیاء و نظایر آن باشد، وابسته بوده و پیوند داشته باشد. انسان در

کودکی حداقل دو جنسی است، و اگر چنین نباشد، در اصطلاح مناسب فرویدی دارای «چندگانگی میل جنسی» است. در تمام طول زندگی، بخشی از ما، اعم از آنکه نسبت به آن آگاه و یا ناآگاه باشیم، و خواه شکل خاصی از تمایلات جنسی را بروز بدهیم یا از این کار سرباز بزنیم، دارای چنین میلی خواهد بود.

اگر قرار است که جامعه‌ای به بقاء خود ادامه دهد، باید اطمینان حاصل کند که تعداد کافی از اعضاء آن، در زمان مقتضی جذب جنس مخالف خود بشوند تا بدین ترتیب جامعه بتواند خود را باز تولید کند. نظریه‌ی فروید درباره‌ی رشد جنسی به این موضوع می‌پردازد که نوزاد اعم از آنکه پسر یا دختر باشد، چگونه میل جنسی خود نسبت به مادر، به عنوان اولین «ابژه عشقی» را به جنس مخالف - و درباره‌ی پسر بچه به فرد دیگری از جنس مخالف - منتقل می‌کند. زمانی که فروید این روند را تشریح می‌کند از زن به گونه‌ای یاد می‌کند که گویی به دلیل نداشتن آلت تناسلی مردانه، از توانایی کمتری نسبت به مرد برخوردار است. با این همه، فمینیست‌های مدرن این موضوع را ورای تقبیح صرف گفته‌های فروید تعقیب می‌کنند. جولیت میچل (۱۹۷۵) در کتاب معروف خود، روانکاوی و فمینیسم، می‌گوید با مطالعه‌ی کارهای فروید می‌توان فهمید که پدر سالاری چگونه خود را به انحاء مختلف نشان می‌دهد. در همین حال نَنسی چودورو از نظریه‌های مدرن‌تر مربوط به روابط ابژه استفاده می‌کند تا نشان دهد که ستمگری و تعدی نسبت به زنان ریشه در پیامد منطقی این امر دارد که نقش اصلی در تربیت و پرورش کودک به آنها محول شده است.

با نگاهی دیگر

در اینجا من شرح نسبتاً باز و بی‌پرده‌ای از افکار فروید را ارائه کردم چرا که فکر می‌کنم شیوه‌ای که بهترین روانکاوان مدرن برای بسط و توسعه‌ی کارهای وی اتخاذ کرده‌اند بر عمق پیچیدگی برداشت ما نسبت به آنچه هستیم تأکید داشته، و در عین حال یک نوع آزاداندیشی و رواداری را ترغیب می‌کند. به نظر می‌رسد که این آزاداندیشی و رواداری هرچه به اواخر دوران مدرنیته، یا دورانی که من ترجیح می‌دهم آن را اواخر کاپیتالیسم بنامم، نزدیک می‌شویم، نادرتر و کمیاب‌تر می‌شود. خود فروید نحوه‌ی تفکر ما درباره‌ی جنسیت را تغییر داد، و این تغییر و دگرگونی موضوعی است که حتی در زمان حیات وی نیز کاملاً شناخته شده و معلوم بود. اخیراً گفته شده که فروید را می‌توان در

ردیف مهره‌های شاخصی قرار داد که برداشت ما از انسان را «تمرکززدایی» کرده‌اند. اولین این افراد گالیله بود که نشان داد زمین مرکز عالم نیست و تنها سیاره‌ای است در میان سیارات دیگر. مدتی پس از وی داروین نشان داد که انسان در مرکز خلقت خداوند قرار ندارد، بلکه نتیجه یک تصادف احتمالی در فرآیند طولانی تکامل است. سپس مارکس نشان داد که انسان‌ها بوجود آورنده‌ی جامعه نبوده بلکه مخلوق آن هستند و در آخر فروید نشان داد که حتی فرد نیز وجودی یکپارچه و متمرکز نیست بلکه ماهیتی بفرنج است که در معرض نیروهای درونی قرار گرفته و سعی در کنترل و مهار آنان دارد. یکی از راه‌های مطالعه و بررسی کارهای فروید شیوه‌ای است که فوکو پیشنهاد می‌کند. فوکو، فروید را به عنوان کسی تلقی می‌کند که شیوه‌ی دیگری برای کنترل اجتماعی ارائه داده است؛ این گفته تا حدی حقیقت دارد و این تعریف و توصیف یقیناً درباره‌ی روان‌کاوانی که خود را متخصص درمان افراد می‌دانند صدق می‌کند. اما من نیز عقیده دارم که راه اساسی‌تری برای استفاده از نظریه‌های فروید وجود دارد، شیوه‌ای که ما را قادر می‌سازد برداشت‌هایی را که از خود و روابطمان داریم تغییر دهیم و از آزادی‌ها و توانایی‌های محدود خود به بهترین شکل استفاده کنیم.

بفرنجی و پیچیدگی روان انسان، ساختارهای گوناگون آن، امیال و اُبژه‌های درونی چیزی است که در همه ما مشترک است. آنچه از جامعه‌ای به جامعه دیگر، از دورانی تاریخی به دوران تاریخی دیگر و از فردی به فرد دیگر متفاوت است توانایی ما در رواداری این پیچیدگی و غنای وجود انسان است. نمونه‌ی خوبی از مؤثر بودن چنین دیدگاهی نسبت به جهان، تغییری است که این دیدگاه در برداشت ما از مباحث جاری مربوط به تبهکاری و اخلاق ایجاد می‌کند. از طرفی، بحثی «اخلاقی» درباره‌ی مسئولیت فردی، خیر و شر، ضرورت وجود رهنمودهای اخلاقی و وظایف مشخص و روشن اجتماعی وجود دارد. تبهکاری امری شیطانی، شر و مستحق کیفر است. از طرف دیگر، آنچه می‌توان آن را بحث جامعه‌شناسانه خواند (یا حداقل بحثی است که انتظار می‌رود جامعه‌شناسان هوادار آن باشند) می‌گوید که جوامع مدرن به شکل اجتناب‌ناپذیری متکثرند و ممکن نیست که هیچ نظام اخلاقی نهایی و مشترکی وجود داشته باشد، و لذا باید اساساً تبهکاری را به عنوان محصول فقر و بیکاری تصور کرد. آنچه در بحث جامعه‌شناسانه مطرح می‌شود گرایش به سمت اصلاحات است و نه کیفر تبهکاران. اگرچه شواهد و دلایل زیادی در حمایت از این دیدگاه وجود دارد، اما اگر نگوئیم بیشتر

افراد، حداقل بسیاری به طور ناخودآگاه طرفدار دیدگاه اخلاقی هستند و این طرفداری و علاقمندی، بخصوص زمانی که تبهکاری با تعدی و خشونت همراه شده و پیرامون جنایتکاران وحشی و بی‌منطق جار و جنجال بپا خاسته و خبر آن در رسانه‌ها مطرح می‌شود، بیشتر مشهود است.

آنچه در این بخش از آرا و افکار فروید مطرح شد، ما را قادر می‌سازد که نسبت به دو طرف این بحث، رویکردی انتقادی داشته باشیم. ابتدا به دیدگاه اخلاقی می‌پردازیم و این سوال را مطرح می‌کنیم که این دیدگاه چگونه چنین انرژی را به هواداران خود می‌دهد و چگونه اغلب باعث درخواست آنها برای اعمال تنبیه‌بدنی، مجازات مرگ و حبس با اعمال شاقه می‌شود. اگر از دیدگاه فرویدی به این موضوع نگاه کنیم هیچ فردی ذاتاً خوب یا بد نیست (همانگونه که هیچ فردی صرفاً هم‌جنس‌گرا یا ناهم‌جنس‌گرا نیست) و ظرفیت اعمال خوب و بد را دارد. حال اگر ظرفیت ما برای اعمال بد دچار اختلال بشود. آنگاه یکی از راه‌های مقابله با آن، فرافکنی بدی به دیگری و مقابله با آن از طریق سرکوب یا مجازات است. همین مکانیسم درباره‌ی ترس از هم‌جنس‌گرایی نیز وجود دارد. خشمی که در دیدگاه اخلاقی نسبت به اعمال دیگران وجود دارد همان کارکردی است که برای مقابله با امیال شرّ خود داریم - به عبارت دیگر یکی از ابتدایی‌ترین کارکردهای این دیدگاه دادن حسی خوشایند به طرفداران خود است. اگر از وجود چنین نیروی هیجانی آگاه باشیم و اجازه بروز به آن بدهیم، آنگاه می‌توانیم جایی را به مباحث و دیدگاه‌های مخالف جامعه‌شناسانه اختصاص دهیم - دیدگاهی که می‌گوید جوامع مدرن به اندازه‌ای پیچیده و متنوع‌اند که بوجود آوردن یک نظام اخلاقی واحد مگر در سطحی بسیار کلی امری غیرممکن است، حتی اگر چنین نظامی در چنین سطحی هم مطرح شود بسیار بی‌معنا خواهد بود. دیدگاه جامعه‌شناسانه همچنین اظهار می‌دارد که بین سطوح فقر و سطوح تبهکاری رابطه‌ی روشن و واضحی وجود دارد.

همین نظر را درباره‌ی جنبه‌ی دیگر بحث، یعنی دیدگاه جامعه‌شناسانه نیز می‌توان مطرح کرد. این دیدگاه نیز باید جایی را به درک و فهم و واکنش‌ها و فرآیندهای روانی اختصاص دهد. در جهانی بفرنج و پیچیده که بیشتر اوقات ناهمسازی نیز در آن وجود دارد، اخلاق مسائل دشواری را مطرح می‌سازد که حل آن دشوارتر و اغلب غیرممکن به نظر می‌رسد. نسبت‌گرایی اخلاقی و تساهل در جبرگرایی که جامعه‌شناسی مدعی ترغیب و ترویج آن است، اضطرابی که چنین مسائلی و مشکلاتی به بار می‌آورد و نیز

اضطراب ناشی از واکنش‌های درونی نسبت به این مسائل را تخفیف و کاهش می‌دهد. اگر نسبت‌گرایی اخلاقی صحیح باشد، نباید نگرانی چندانی درباره‌ی گناه و محدودیت‌های اخلاقی که بر اعمالمان اعمال می‌شود داشته باشیم؛ و اگر دیدگاه جبرگرایانه درست باشد، نیازی نیست که نگران ناهمخوانی و ابهام اصول اخلاقی و داوری‌های اخلاقی باشیم. به عبارت دیگر دیدگاه جامعه‌شناسانه نیز مانند دیدگاه اخلاقی، اما از نقطه‌نظر دیگری، حس خوشایندی بدست می‌دهد اما در هر صورت این تنها یک حس است که منتقل می‌شود. و لذا اگر موضوع را اینگونه دریابیم، امکان آن وجود خواهد داشت که نقاط قوت دیدگاه اخلاقی را نیز درک کنیم. یعنی اینکه بطور مثال، داشتن یک زندگی منسجم و منطقی بدون وجود یک نوع نظام اخلاقی، یعنی نظامی که فرد را به اجتماع انسانی پیوند داده و از او حمایت می‌کند، غیرممکن است و اینکه هر کس که فقیر یا بیکار بود الزاماً تبهکار نمی‌شود.

زمانی که محدودیت‌های هر یک از این دو دیدگاه را شناختیم، آنگاه می‌توان پرسش‌های هوشمندانه‌ای را درباره‌ی گروه‌های هم مسلک در جوامع مدرن، گروه‌هایی که در پی ایجاد نظامی اخلاقی هستند تا همه‌ی افراد را تحت انقیاد خود درآورند، مطرح ساخت. مبنا و شالوده‌ی این گروه‌ها چیست؟ آیا مبنایی جغرافیایی دارند، یا شالوده‌های دیگری نظیر طبقه، حرفه و یا الگوهای جنسی در شکل‌گیری آنان مؤثر است؟ در اینجا «اخلاق‌شناسی فرایندی» هابرماس (۱۹۸۷، ۱۹۸۴) اهمیت پیدا می‌کند: محتوای تصمیمات جمعی درباره‌ی زندگی همگان از اهمیت چندانی برخوردار نیست، آنچه حائز اهمیت است دستیابی به این تصمیمات و این موضوع است که آیا فرایند تصمیم‌گیری دربرگیرنده‌ی مشارکت آگاهانه‌ی کسانی که از این تصمیمات متأثر می‌شوند، هست یا نه. همچنین می‌توان پرسش‌هایی درباره‌ی روانی اخلاق فردی و شرایط اجتماعی که باعث بوجود آمدن حساسیت اخلاقی و نیز کم‌رنگ شدن این گونه حساسیت‌ها می‌شود مطرح کرد. این شرایط اجتماعی شاید مشابه همان شرایطی باشد که باعث افزایش نرخ تبهکاری و جنایت می‌شود.

میراث فکری و کارهای ناتمام

شاید بیشتر مطالبی که در بخش پیشین مطرح شد، دور از انتظار کسانی باشد که پیش از این درباره‌ی فروید شناختی داشتند. میراث فکری فروید همیشه، آن چنان که من تشریح

کردم، آزاد و بی‌پرده مورد بحث قرار نگرفته است - روان‌کاوی تقریباً همیشه حالتی جزمی، انحصاری و حتی مرتجعانه داشته است (این مسئله بخصوص در نگرش روان‌کاوی به هم جنس‌خواهی، که به تازگی در حال دگرگون شدن است. مشهود است). روان‌کاوی تقریباً همیشه به شرایطی که در جامعه موجود بوده و کسانی که در رأس قدرت بوده‌اند، نگرشی مقلدانه و محافظه‌کارانه داشته است. این دو سنت، یعنی سنت رادیکال و باز و سنت بسته و محافظه‌کارانه را می‌توان در تاریخ جامعه‌شناسی نیز سراغ گرفت.

روان‌شناسی رشد

شاخه‌ای از تفکر روان‌شناسانه است که به رشد روانی نوزادان و کودکان در مراحل رشد و بلوغ توجه دارد و آن را بررسی می‌کند.

در جنبه‌ی رادیکال روان‌کاوی ابتدا متفکرانی قرار می‌گیرند که پیش از این مطالبی را درباره‌ی آنها خاطر نشان ساختم، کسانی که سعی کرده‌اند سرکوب جنسی و ستمگری اجتماعی را هم سنگ تلقی کنند. دوم افرادی هستند که از روان‌شناسی رشد فروید استفاده کرده تا ساختار مدرن خانواده را نقد کنند، اما توسعه‌ی بازار و کاپیتالیسم مدرن بتدریج موضع آنها را تضعیف کرده است. نظریه‌ی انتقادی که آدرنو و دیگران در اواسط این قرن واضح آن بودند بیانگر این مطلب است که تغییر در ساختار اجتماعی (یعنی توسعه فن‌آوری مدرن و سازمان‌های کلان بوروکراتیک از جمله دولت مدرن) نقش پدر خانواده و کارکرد مؤثر خود خانواده را به عنوان یکی از عوامل اجتماعی کردن، بتدریج تضعیف کرده است. این ساختار تضعیف شده خانواده شخصیتی را تولید می‌کند که پذیرای رهبری مستبد سیاسی است. اخیراً در همین سنت و سیاق، کریستوفر لاش (۱۹۸۰) اظهار داشته که ادامه یافتن این تغییرات منجر به خلق افرادی شده که نوعاً خودشیفته و وابسته هستند و توانایی آن را ندارند که به لحاظ اخلاقی، سیاسی و یا فکری، مستقل باشند. چنین شخصیت‌هایی فضای روانی درون خود را از دست می‌دهند. همانگونه که پیش از این گفتیم معنی ضمنی دیدگاه فروید آن است که ما باید فضای درونی خود را باز کنیم و پذیرای چیزهایی باشیم که نمی‌خواهیم درباره‌ی خود بپذیریم. از این لحاظ فروید ملاکی برای آزاداندیشی احساسی و فکری ارائه می‌دهد، که بوسیله‌ی آن می‌توانیم درباره‌ی جوامع مدرن امروز داوری کنیم.

جنبه‌ی محافظه‌کارانه‌ی روان‌کاوی به واسطه‌ی کاربردی که در نظریات مربوط به اجتماعی شدن دارد، و بارزترین آن توسط تالکُت پارسنز (به طور مثال نگاه کنید به پارسنز ۱۹۷۳) صورت گرفته، در جامعه‌شناسی رشد پیدا کرده است. پارسنز در عمل توانست کاری را که فروید بر اجتماعی شدن انجام داده بود تغییر داده و آن را به مفهومی تبدیل کند که به نظریه‌های جرج هربرت مید (مید ۱۹۷۳) نزدیکتر است. به اعتقاد وی روند اجتماعی شدن باید سائق‌های بیولوژیک را مهار کرده و برکشیدن آن را به صورت فعالیتی که از لحاظ اجتماعی مفید باشد، ترغیب کند و بدین ترتیب اجتماعی شدن اقدام فرد در سیستم اجتماعی را میسر می‌کند. به نظر می‌رسد که نتیجه این امر از نظر پارسنز فرونشاندن تضاد بین امیال فردی و محدودیت‌های اجتماعی، و نیز جلوگیری از پیچیدگی و کشاکش‌های درونی خواهد بود.

به نظر من اگرچه تأثیرات روان‌کاوی در نظریه‌ی اجتماعی بطور کامل جالب و گیرا بوده و راهگشای نظریات بعدی است، اما سهمی که می‌تواند در تحلیل اجتماعی خرد و درک و فهم جامعه‌شناسانه‌ی شخصیت داشته باشد، هنوز شناخته نشده است. برای جامعه‌شناس بسیار آسان‌تر خواهد بود که به جای آنکه افراد را دارای هویت پیچیده و بفرنج ببیند، آنها را موجوداتی بداند که اعمالشان بر پایه‌ی شناخت و عقلانیت صورت می‌گیرد، و به گمان من این امر یکی از دلایل عدم موفقیت بررسی و کندوکاو و در این زمینه‌ی مطالعاتی است. شاید واهمه‌ی جامعه‌شناس این باشد که اگر واقعیت موضوع مورد مطالعه با آنچه برداشت وی است متفاوت باشد، آنگاه هرگونه درک و استنباط جامعه‌شناسانه در سطحی فرهنگی و ساختاری متزلزل و تضعیف خواهد شد. به باور من چنین برداشتی صحیح نیست. تحلیل‌هایی که در سطح عام‌تر ارائه می‌شود ما را درباره‌ی صحنه‌ای که در آن بازیگری می‌کنیم آگاه می‌کند، اما این صحنه‌ی بازی درباره‌ی عمق راه‌های ارتباط ما با یکدیگر، در محدوده‌ی خود چیزی به ما نمی‌گوید.

منابع برای مطالعه بیشتر

مقدمه‌ی نسبتاً روشنی که به مفهوم روانکاوانه از «خود» پرداخته را می‌توان در *R. Stevens (ed.) Understanding the Self (London: Sage 1996)* یافت. این کتاب مقایسه مفیدی را با دیگر مفاهیمی که از «خود» ارائه شده، عرضه می‌کند.

مباحث و بحث‌های همه کس فهمی درباره‌ی فروید، روانکاوی، جامعه و جامعه‌شناسی را می‌توان در کتاب‌های زیر یافت:

R. Bocoock, *Freud and Modern Society* (Walton-on-Thames, Surrey: Nelson, 1976).

I. Craib, *Psychoanalysis and Social Theory* (Brighton: Harvester Wheatsheaf, 1989).

I. Craib, *The Importance of Disappointment* (London: Routledge, 1994).

کاربرد برانگیزنده و بحث‌انگیزی از آراء و نظریات روانکاوری برای نقد جوامع مدرن را می‌توان در کتاب زیر یافت:

C. Lasch, *The Culture of Narcissism* (London: Sphere Books, 1980).

گئورگ زیمل

پاتریک وا



انگیزه‌های محرک

گئورگ زیمل همواره جایگاه خاصی را در جمع بنیانگذاران جامعه‌شناسی به خود اختصاص داده است. اینکه لوئیس کوزر او را غریبه، و بیگانه‌ای در حوزه جامعه‌شناسی توصیف می‌کند، تنها زمانی درست به نظر می‌رسد که توجه ما به موقعیت او در این حوزه و در جمع بزرگان این رشته شکل صوری به خود بگیرد. اما این توصیف کوزر دربرگیرنده‌ی موقعیت زیمل در یک حوزه گسترده‌تر فکری نبوده و نیز نقش او را در تثبیت نهادی پژوهش‌های جامعه‌شناسانه در بر نمی‌گیرد. جایگاه زیمل جایگاهی ایهامی است، بدین معنی که از نقطه‌نظر یک حوزه علمی و دانشگاهی خاص نقشی حاشیه‌ای دارد و در همان حال در یک حوزه فکری نقشی محوری و کانونی به خود اختصاص داده است. در این برداشتی که از جایگاه و از کارهای وی می‌شود، عوامل زیادی دخیل است، که روش التقاط‌گرانه و آمیزگری زیمل بی‌شک از جمله‌ی این عوامل به شمار می‌رود - گستره‌ی کارهای زیمل از تاریخ‌نگاری شروع شده و جامعه‌شناسی، روان‌شناسی و زیبایی‌شناسی را نیز دربرمی‌گیرد. کتاب *soziologie* (۱۹۹۲) زیمل بالغ بر ۷۰۰ صفحه است، اما وی برعکس گنت، برای لحظه‌ای هم به این باور نرسید که جامعه‌شناسی باید ملکه‌ی علوم، و نقطه اوج خلاقیت فکری قلمداد شود. عجیب آنکه، آنچه باعث شد که زیمل در سال‌های آغازین قرن بیستم جایگاه مهمی در تاریخ اندیشه و

عقاید پیدا کند، و نیز در نوردیدن مرزهای جامعه‌شناسی، فلسفه و زیبایی‌شناسی در سفرهای خلاق، جسورانه و اکتشافی از سوی وی، به همراه تأملاتی که درباره‌ی فرهنگ به خرج داد، همگی تا حدودی در ناشناخته ماندن وی در محیط‌های دانشگاهی سهیم بوده و نقش داشته است.

زیمل در ۱۸۵۸، در برلین، در خانواده‌ای که به طبقه‌ی بالای متوسط تعلق داشت و در خانه‌ای در تقاطع دو خیابان اصلی که در عین حال شلوغ‌ترین خیابان‌های شهر نیز بودند، یعنی خیابان‌های فردریش و لایپزیک، دنیا آمد. زیمل از یهودیت به مسیحیت گروید و سپس در دبیرستان وردر و سپس در دانشگاه تحصیل کرد و در سال ۱۸۸۵ فارغ‌التحصیل شد. وی در طول اقامت در برلین پایه‌های اشتغال بعدی خود را پی‌ریزی کرد. در ۱۸۹۵ به سمت مربی، در ۱۹۰۱ به سمت استادیار منصوب شد، اما انتصاب وی به سمت استادی در دانشگاه استراسبورگ، که در آن زمان هنوز پس از اشغال ۱۸۷۰ در جنگ فرانسه و پروس، بخشی از خاک آلمان محسوب می‌شد، تا ۱۹۱۴ محقق نشد. زیمل سال‌های آخر عمر خود را در استراسبورگ سپری کرد و همیشه از اینکه فضای فکری این شهر هم تراز برلین نبود، تأسف می‌خورد. دانستن این نکته هم حائز اهمیت است که او در کار دانشگاهی نیز با مخالفت‌های جدی روبرو شد، چرا که برخی از همکارانش معتقد بودند که نحوه‌ی تدریس او اثر مخربی بر روی دانشجویان می‌گذارد، هم زمان با این مخالفت‌ها زیمل با جریان تکراری و همیشگی یهودی ستیزی نیز مواجه بود. زندگی وی در برلین، به عنوان یکی از بزرگترین شهرهای جریان، به طور قطع نقش مؤثری در علاقه‌مندی وی به روابط اجتماعی جدید داشت. در این روابط اجتماعی، افراد بر حسب ضرورت، بیشتر معاشرت‌ها و حشر و نشرشان با غریبه‌ها به مفهوم گسترده‌ی آن، یعنی با کسانی است که نمی‌شناسند، کسانی که در حلقه دوستان و آشنایان قرار ندارند.

موضوعات اصلی

چندگانگی در نگرش، چندگانگی در صورت

زیمل از همان ابتدای کار یعنی در ۱۸۹۴ که کتاب مسائل جامعه‌شناسی را به رشته تحریر درآورد بر ضرورت مرزبندی پیرامون قلمرو این رشته جدید تأکید داشت. اما ساده‌انگارانه خواهد بود که او را یک جامعه‌شناس صرف، به معنی کسی که خود را در

حد و مرز این رشته محدود می‌کند، بدانیم. بررسی کامل کارهای زپمل و نیز گستره‌ی مضامینی که وی به آنها پرداخته، هر دو نشان‌دهنده‌ی آن است که او به حیطه‌ی گسترده‌تر از حوزه جامعه‌شناسی اشراف داشته است. مجموعه‌ی آثار زپمل دربرگیرنده‌ی بحث‌های عالمانه‌ای درباره‌ی ارزش‌ها، پول، فرد، شخصیت هنرمندانه و مُد است. در آثار وی موضوعاتی درباره‌ی تغییر و دگرگونی شهرهای بزرگ، و آنچه این دگرگونی برای زندگی افراد دربرداشته، مطرح شده است. همچنین در این آثار روابط جدید بین زن و مرد، که برخاسته از شکل مدرن معاشرت است، مورد تحقیق و بررسی قرار گرفته است. زپمل سعی داشت که از طریق طرح پرسش‌هایی در زمینه‌ی مسائل فرهنگی و اجتماعی، به روح زمانه دست بیابد، و دگرگشتن روح جامعه‌ی مدرن را توصیف کند. او نسبت به مسئله‌ی زن و جنبش فمینیستی حساس بود، و به امکان بوجود آمدن یک فرهنگ خاص فمینیستی، و به رابطه‌ی بین خواسته‌های زنان و مبارزات کارگری می‌اندیشید. زپمل نسبت به پیدایش یک قلمرو اجتماعی و نحوه‌ی نهادی شدن آن، که بطور فزاینده‌ای شکل عقلایی و محاسبه‌گرانه به خود می‌گیرد، دقیق شد و در پی آن برآمد که بین قلمرو اجتماعی و شیوه‌ی زندگی انسان مدرن ارتباطی برقرار کند. در عین حال این موضوع فکر او را به خود مشغول داشته بود که چه روابط جدیدی از میان فرهنگ‌های عینی و ذهنی ظهور پیدا خواهد کرد. در این مرحله بود که زپمل به طرح‌ریزی یک نوع جامعه‌شناسی احساسات پرداخت و بر این برداشت اصرار می‌ورزید که مقولات روان‌شناسی اجتماعی مانند حق‌شناسی و وفادارای تکیه‌گامی ضروری برای اجتماعی شدن به شمار می‌روند. بطور خلاصه وی در پی توصیف و تشریح روابط و ارتباطاتی است که افراد در صورت‌های مختلف جامعه‌پذیری به وجود می‌آورند. همچنین این نکته نیز حائز اهمیت و تاکید است که زپمل از ۱۸۹۰ تا ۱۹۱۸ تلاش داشت که با توجه به اهمیت روزافزون تکنولوژی و نیز با دقت نظر درباره‌ی وسیله‌ای که تکنولوژی، بدون روشن بودن هدف خود، در اختیار داشت به تأمل و تعمق پردازد و امکانات آن برای آزادسازی فرد، و نیز قید و بندهای آن برای رشد فرد را بررسی کند.

هم زمان با مطرح کردن موضوعات اساسی توسعه‌ی اجتماعی، شیوه‌های رابطه‌ی فرد و جامعه، رابطه‌ی فرهنگ عینی و فرهنگ ذهنی هر چه بیشتر برای زپمل روشن و آشکار می‌شد. وی در تلاش برای درک این روابط اصطلاح «تراژدی

فرهنگ*» را وضع کرد. تراژدی فرهنگ ناظر به این معنی است که زندگی و آفرینندگی در پی بروز یافتن‌اند، اما این ابراز و بیان شکل و صورتی به خود می‌گیرد که ویژگی آن دوری و فاصله یافتن از منشاء فیاض زندگی و آفرینندگی است.

از کار زیمل برداشتی بسیار غنی و متنوع می‌توان داشت اما این کار زمانی شدنی است که بتوانیم دیدگاه وی را بپذیریم. از دیدگاه زیمل تأمل و تعمق درباره‌ی قلمرو اجتماعی و واقعیات آن از زوایای مختلف امکان‌پذیر است. زیمل در فلسفه‌ی پول چندین مقوله اساسی را در شناخت‌شناسی مطرح می‌کند و این نکته را خاطر نشان می‌سازد که برای بررسی قلمرو اجتماعی و واقعیات مربوط به آن، صورت‌های متفاوت پژوهشی را می‌توان بکار برد. اگر بتوان به روح نظر اصلی زیمل درباره‌ی چندگانگی صورت‌های پژوهشی پی برد آنگاه ویژگی غیرقطعی و گسیخته بودن برخی از کارهای او، نظریات شرطی او و معنای ظریف آنها، برداشت‌های نسبییت‌باورانه‌ی او، و علاقه‌مندی‌اش به پدیده‌های به ظاهر سطحی، همگی به آسانی قابل توجیه خواهد بود. به طور مثال صورت تاریخی-اجتماعی یک امر، راه را برای ظهور و پدید آمدن آنچه وی «صورت محض**» می‌نامید هموار کرد. وی توانست با همین مفهوم به نظریه‌سازی درباره‌ی تأثیر پول بر شیوه‌های زندگی و جامعه‌ی مدرن بپردازد. پول خود شرط دگرگونی و تغییر در صورت‌های ارتباط و معاشرت است. اما اگر از جنبه دیگری به این مسئله نگاه کنیم، تغییر و دگرگون شدن همین صورت‌های زندگی گروهی بود که اجازه داد اقتصاد مبتنی بر پول رشد و توسعه پیدا کند.

این تغییرات و دگرگونی‌ها بوسیله‌ی یک سلسله دلایل فرضی و در عین حال معقول و ظریف، بررسی می‌شود، و لذا آشفتگی ذهنی بسیاری از جامعه‌شناسان سنتی در مواجهه با مهارت غیرمعارف زیمل، امری طبیعی و قابل پیش‌بینی است. علاوه بر آشفتگی که معلول مفهوم چندگانگی صورت‌های پژوهشی است، تنوع موضوعات مورد مطالعه نیز، زمینه را برای بروز سردرگمی و آشفتگی ذهنی فراهم می‌آورد، و به واقع همین موارد مایه‌ی سردرگمی خوانندگان کارهای زیمل شد. او در بحث خود از چندگانگی صورت‌ها، به طور فزاینده‌ای به هنر و دین اهمیت داد، و همین امر نقطه‌ی اصلی در

جهت‌گیری جدید زیمل بود، یعنی گرایش به تحلیل جهانِ مدرن از دیدگاهی فرهنگی، و بررسی ناهمسازی‌های موجود در آن.

پیش از آنکه به تفصیل به جامعه‌شناسی زیمل پردازیم، ابتدا مایلیم به اتهام شناخته شده‌ای که نسبت به این بخش از کارهای زیمل وارد می‌شود پاسخگو باشم. اتهامی که به جامعه‌شناسی زیمل زده می‌شود از این قرار است که کار وی تفکر و تعمقی افسار گسیخته بوده و ابهام و گنگی آن شکلی چاره‌ناپذیر و مایوس‌کننده بخود گرفته و اینکه برداشت وی از جامعه‌شناسی برداشتی آشفته و نامشخص است. این اتهام عمدتاً از ناحیه جامعه‌شناسان حرفه‌ای، و بطور مشخص از ناحیه دورکم، مطرح شده است. سلسنتین بوگله شجاعت و جسارت زیادی به خرج داد و در انتهای نقد خود بر *soziologie* زیمل، در *L'Année Sociologique* نوشت: «نکات و نوشته‌های وی فاقد ادله لازم است با این همه جای خاص خود را در قلمرو جامعه‌شناسی، به معنای گسترده آن، دارد». اما آیا بوگله با گفتن این عبارات و اهمیت دادن بیش از حد به ادله و شواهد همچنان در جبهه مخالفان زیمل قرار نمی‌گیرد؟ آیا قلمرو جامعه‌شناسی به معنای گسترده آن، به نوع خاصی از فلسفه‌ی اجتماعی، که همیشه از ناحیه‌ی مکتب دورکیمی رد می‌شد، نظر ندارد؟ با این فرض که هدف زیمل به وجود آوردن «جامعه‌شناسی محض»^۳ بود که وی آن را به روشنی از حوزه نظری موضوعات فلسفی-اجتماعی جدا می‌دانست، آیا درست نیست که بگوییم این ایرادات به حوزه‌ی موردنظر زیمل مربوط نمی‌شود؟ به نظر من بوگله در تلاش برای اختصاص دادن مکانی موجه در جامعه‌شناسی به زیمل، او را در جایی قرار داده که در حیطه‌ی جامعه‌شناسی رسمی قرار نمی‌گیرد، یعنی درست همان حیطه‌ای که زیمل در پی به وجود آوردن آن بود.

برداشتِ جامعه‌شناسانه زیمل

زیمل از ابتدای کار خود در پی به وجود آوردن گونه‌ای جدید از تحلیل و بررسی بود که بر دیدگاهی معین و مشخص از واقعیت مبتنی باشد. اگر امکان جدا ساختن و به وجود آوردن چنین پایه‌ی انتزاعی فراهم می‌شد آنگاه جامعه‌شناسی از چنین نقطه‌نظری می‌توانست به تحلیل صورت‌های جامعه‌پذیری پردازد (این مطلب در نامه‌ای آمده که

۳ pure sociology - pure (محض) در این متن به معنی نظری و فرضی بودن، بدون داشتن کاربرتی عملی است.

زیمل در تاریخ ۲۲ نوامبر ۱۸۹۶ به بوگله نوشته و در آن از تحصیل دیدگاهی جامعه‌شناسانه صحبت کرده): و چنین انتزاع خاصی از واقعیت اجتماعی دربرگیرنده‌ی جداسازی صورتِ جامعه‌پذیری از معنای آن و بررسی و تحلیل جامعه از فاصله‌ای مشخص و معین می‌شود، و بدین ترتیب قادر خواهیم بود که معاشرت و عمل دو سویه را، به عنوان مؤلفه‌های اساسی درون جامعه، جامعه‌ای که حالتی محض داشته و چیزی بیش از این نیست، تشخیص دهیم.

این سه اصطلاح - یعنی دیدگاه جامعه‌شناسان، انتزاع و فاصله‌ی تغییرپذیر - نشان‌دهنده‌ی انجام یک کار فکری برای پیکربندی و طراحی واقعیت اجتماعی است، و از این رو به معنی به وجود آوردن اُبژه‌ای جامعه‌شناسانه است که پیش از این وجود نداشت. به اعتقاد زیمل اگر جامعه‌شناسی بخواهد خود را در حکم علم واقعیت اجتماعی تثبیت کند باید تمام مفاهیم مربوط به رئالیسم را طرد کند. او برای پروراندن این دیدگاه، از بحث‌های مشهور درباره‌ی بنیان دانش و شناخت تاریخی بهره برد. در واقع کتاب *مسائل فلسفه تاریخ* (زیمل [۱۹۰۷]، ۱۹۷۷) در فصل اول خود صراحتاً موضوع رئالیسم را مطرح کرده و به «ذات و وضعیت درونی تحقیقات تاریخی» می‌پردازد زیمل در این بحث اظهار عقیده می‌کند که شناخت و دانش به تمامی واگردان داده‌های بی‌واسطه و آنی تجربه، به زبانی جدید است. زبانی که دارای صورت‌ها، مقولات و قوانین ذاتی و مختص به خود است^۱. ساختن یک زبان مختص به خود، دقیقاً همان مسئله‌ای است که جامعه‌شناسی با آن مواجه است، یعنی به وجود آوردن مقولاتی که به واسطه‌ی آن واقعیت - رخدادها و تجربیات اجتماعی - مرتبه و جایگاه‌شناختی به دست آورد. از این جنبه، دانش و شناخت برداشتی است که مرتبه‌ای ثانویه دارد، و آنگونه که رئالیسم همیشه ادعای آن را داشته تصویری آئینه‌ای و نسخه‌ای عینی از واقعیت نیست. لذا جامعه‌شناسی باید برای آنکه موضوع خود را بشناسد، ابزارهای فرضیه - بنیادی* که تمام شناخت‌ها به آن نیاز دارند را بسازد، چرا که روشن است «معنای هر علمی به واقعیات عینی ساده متکی نیست، و همیشه به عنوان آخرین راه‌حل از تفسیر (Deutung) و شکل‌دهی (Formung) واقعیات عینی بر طبق مقولات و قوانین فرضیه - بنیاد خود، بهره می‌گیرد^۲.

صورت و معنا

دانش جامعه‌شناختی پیشین، که نتیجه مطالعات شناخت‌شناسی شناخت تاریخ بود، را می‌توان نقطه‌ی شروع کار زیمل فرض کرد. پس از آن وی به نظریه نسبیت‌باور شناخت^{۱۰} که در فلسفه‌ی پول مطرح شده توجه کرد و سپس در اثر بزرگ خود *Soziologie* به طرح پرسش‌ها و موضوعاتی درباره‌ی ماهیت جامعه‌شناسی و نیز تعیین حوزه‌ی مطالعاتی آن پرداخت. روند تجرید و انتزاع که در چند و چون «جامعه‌شناسی محض» زیمل وجود دارد تنها درباره‌ی عناصر موجود در جامعه که عناصری صرفاً جامعه‌گانی بوده و چیزی پیش از آن نیستند به کار می‌رود. این روندها متضمن جدایی صورت از معنای جامعه‌پذیری می‌شود. جامعه‌پذیری شکلی از روابط است که در آن تعدادی از افراد وارد کنش دو سویه می‌شوند، منشأ عمل دو سویه ابراز غرایض یا امیالی خاص برای رسیدن به اهدافی مشخص است. سطحی از روابط اجتماعی، که زیمل سعی در روشن کردن و قابل فهم نمودن آن می‌کرد، الزاماً نتیجه‌ی تعاملات (کنش - و - واکنش) بین افراد است، اما این سطح از روابط دارای ویژگی‌ها و پیامدهای مشخصی است که پیش از آن هیچ پژوهشی درباره‌ی آن صورت نگرفته بود. انجام چنین پروژه‌ای مستلزم آن است که از یک طرف بین غرائض، علایق، گرایش‌ها، و نیز اهداف و آرمان‌هایی که به وسیله‌ی افراد بروز داده شده و آشکار می‌شود، یعنی معنا و ساختمایه‌ی جامعه‌پذیری، تفکیک قائل شده و آنان را بازشناسیم، و از طرف دیگر باید به بازشناخت و فرق‌گذاری بین صورت‌ها، که افراد برای درک معنای درون آن اجتماعی می‌شوند، پردازیم. زیمل بارها و بارها بر اکتشافی بودن بازشناخت صورت - معنا تأکید می‌ورزد. بازشناخت و فرق‌گذاری صورت - معنا به مجموعه‌ای از مقولات وابسته است، این مقولات برای یاری رساندن به خرد انسان ساخته و طراحی شده تا آنچه در تجربه‌ی آنی و بی‌واسطه به دست می‌آید سامان یافته و به نظم درآید: «درست همانگونه که صورت‌های جامعه‌شناسی بر اساس شمار نامحدودی از معناها ساخته - و پرداخته شده، به همین ترتیب خود صورت‌ها نیز از میان کلی‌ترین و ریشه‌دارترین کارکردهای بنیادین روان سربرمی‌آورد. صورت و معنا در همه جا مفاهیم نسبی هستند، مقولات شناختی هستند

که برای پرداختن به پدیده‌ها و سامان بخشیدن به آنان به شکلی عقلانی به وجود آمده‌اند. از این رو ویژگی که از بالا مورد مشاهده قرار گرفته و در رابطه‌ای به عنوان صورت درک شده، در رابطه‌ای دیگر، چنانچه از پائین به آن نگاه شود، باید به عنوان معنا توصیف شود.^۳

معناها، عادات و گرایش‌ها، مانند گرسنگی، عشق، کار، دین یا کشش به مردم‌آمیزی^۴، فی‌الذاته جنبه‌ی اجتماعی ندارند. این‌ها در جامعه هستند زیرا در درون افراد یافت می‌شوند، و در این معنی شرایطی را برای تمام روندهای جامعه‌پذیری فراهم می‌آورند. اما همه این موارد تنها از طریق صورت‌های مختلف کنش دوسویه اجتماعی می‌شوند، کنش دوسویه‌ای که از طریق آن، و در درون آن افراد با یکدیگر معاشرت کرده و بر یکدیگر تأثیر می‌گذارند. مفهوم «پیوند» در کار زیمل مفهومی اساسی و بنیادین است، چرا که جامعه‌شناسی صورت‌هایی را مطالعه می‌کند که به وجود آوردن آن زمانی میسر می‌شود که افراد از طریق تعامل، بر یکدیگر تأثیری دو سویه داشته و اتحادهای اجتماعی را شکل می‌دهند. زیمل در بازی با خصوصیت تغییرپذیر معنی کلمه "liaison" (پیوند)، بخصوص زمانی که به صورت محاوره‌ای در زبان آلمانی تلفظ شود، و نیز گستره‌ی فعالیت‌هایی که این کلمه دربرمی‌گیرد، هیچ تردیدی به خود راه نمی‌دهد و می‌نویسد:

هرچه یک مفهوم محض در جامعه‌شناسی شکلی قطعی‌تر به خود بگیرد (و البته این به معنای آن نیست که چنین مفهومی باید جزئی‌نگر و واقعی باشد، بلکه باید به صورت ساده‌ای از یک رابطه اشاره کند) با راحتی و سادگی بیشتری معنا و واقعیت‌یافتگی خود را به لحاظ زبان‌شناختی تعیین و مشخص می‌کند. ... آنچه گفته شد در ویژگی یکی از محض‌ترین کلمات جامعه‌شناسی یعنی «پیوند» وجود دارد. در زبان رایج و در کاربرد کلی آن، این کلمه به معنی یک رابطه‌ی کام‌جویانه است. این نشان‌دهنده‌ی توان بالقوه این کلمه در کشیده شدن به یک سمت و حداکثر بهره‌برداری کردن از آن است. عشاق با یکدیگر پیوند «دارند»، آنها به عنوان یک واحد جامعه‌شناختی یک پیوند «هستند» و آخر اینکه مرد در «پیوند زن» است و زن در «پیوند مرد». (soziologie، ص ۷۱۰).

زپمل وجود عادات را نقطه‌ی شروع کار خود قرار می‌دهد. این عادات انعطاف‌پذیری آن را دارند که وارد صورت‌های گوناگون جامعه‌پذیری شوند. به طور مثال فداکاری یکی از این عادت‌هاست که در روابط خانوادگی، در رابطه‌ای که افراد ممکن است با یک گروه داشته باشند، یا رابطه‌ی کارگران با حزب و نیز رابطه‌ای که افراد با وطن خود دارند دیده می‌شود. این عادت‌ها ممکن است در روابط زیادی وجود داشته باشند اما تنها زمانی از طرق مختلف به ارضاء کامل می‌رسند که شالوده اساسی یک روند فعال جامعه‌پذیری را تشکیل بدهند. همین امر درباره‌ی مردم‌آمیزی نیز صدق می‌کند. مردم‌آمیزی نیز در روابط بسیاری وجود دارد اما تحقق کامل خود را در گُنش-و-واکنش یک جامعه‌گرایی محض، به دست می‌آورد. به همین ترتیب فداکاری نیز زمانی که به صورتی دینی بروز کند ارضاء نهایی خود را تحصیل می‌کند. جامعه‌شناسی صرف غذا نشان می‌دهد که روند جامعه‌پذیری چگونه معنا، یعنی گرسنگی که نیاز به ارضاء دارد، را تا حدی در سطح دوم اهمیت قرار داده و آن را در مقایسه با ارتباطات دو سویه‌ای که بین میهمانان و یا در درون خانواده ایجاد می‌شود، به حاشیه می‌راند. گرسنگی در پیکربندی صرف غذا به عنوان صورت مطرح می‌شود، یعنی جهت‌گیری خاصی است که دست-اندر-کاران آن نسبت به یکدیگر دارند. از این رو افراد در این صورت به یکدیگر مرتبط می‌شوند، که این صورت به نوبه‌ی خود شیوه‌ی غالب جهت‌گیری دو سویه شده و اعمال مشترک و متقابلی را که در درون آن صورت می‌گیرد، تحت تأثیر قرار می‌دهد.

جامعه‌پذیری در معنای گسترده‌ی خود، دربرگیرنده‌ی هر معنایی که باشد بیانگر یک صورت است «که خود را از طریق هزاران شیوه مختلف نشان می‌دهد، و به دلیل تمایلات و علائق افراد - چه این تمایلات جسمانی باشد و چه ذهنی، گذرا باشد یا پایدار، آگاهانه باشد یا ناآگاهانه، تصادفی باشد یا هدفدار - این صورت‌ها به یک واحد تبدیل شده و تمایلات و علائق در این واحد شناخته می‌شود»^۴، معناداری این بازشناخت و فرق‌گذاری تحلیلی بین صورت و معنا (که البته آن را در یک واقعیت اجتماعی نمی‌توان تفکیک کرد) تا حدی است که نشان می‌دهد معناهای مختلف را به وسیله‌ی یک صورت مشابه و در درون این صورت می‌توان نشان داد، و برعکس، یک معنا می‌تواند باعث ایجاد صورت‌های متفاوت جامعه‌پذیری بشود. برتری اقتصادی و هشق را می‌توان به عنوان مثالی برای نشان دادن ممکن بودن این امر به کار برد. این

معناها می‌تواند به واقع باعث ایجاد صورت‌های گوناگون‌کنش دو سویه شود. گستره‌ای از روابط تجاری و خانوادگی از جمله این صورت‌هاست. اما همین صورت‌ها در یک رابطه تبادلی سرمشق برخی صورت‌های فراگیرتر و کلی‌تر قرار می‌گیرند. از طرف دیگر، روابط صوری مانند تقلید و رقابت در جامعه‌پذیری افراد، به سمت مجموعه‌ای از اهداف و علائق سوق پیدا می‌کند که تنوع و گوناگونی آن در احزاب سیاسی و اجتماعات دینی نیز دیده می‌شود، لذا می‌تواند حالتی ابزاری پیدا کند. به همین ترتیب انگیزه‌ی دینی به عنوان یک معنا می‌تواند باعث ایجاد صورت‌های غیردینی جامعه‌پذیری بشود، همانگونه که در محض‌ترین صورت خود می‌تواند خود را به صورت دین بروز بدهد.

کنش دوسویه واقعیت بخشیدن به یک واحد، یک جامعه یا یک جامعه‌پذیری است. از این روبه اعتقاد زیمل به جای صحبت از یک جامعه، مناسب‌تر آن خواهد بود که از فرایند جامعه‌پذیری، «صورت‌های محض اجتماعی» صحبت کرد. از ابتدا باید به این نکته توجه داشت که جامعه‌پذیری بر حسب نوع و عمق و نزدیکی کنش دو سویه می‌تواند شدت متفاوتی داشته باشد، و همچنین باید این مسئله را نیز مورد توجه قرار داد که حتی حداقل روابط بین انسان‌ها هم حائز اهمیت است.

روابط خرد

آنچه در پی خواهد آمد بی‌تردید یکی از اصلی‌ترین مباحث زیمل است: دیدگاه جامعه‌شناسانه از جامعه‌پذیری به عنوان یک فرایند پرده برمی‌دارد، فرایندی که به صورت شبکه‌ای از روابط بین فردی شکل می‌گیرد، از بین می‌رود و به صورتی تازه دوباره شکل می‌گیرد. این دیدگاه به ما امکان می‌دهد که به «فرایندهای بسیار ریز مولکولی» که ما را به یکدیگر پیوند می‌دهد، نظری بیندازیم. سلسلتین بوگله در مروری انتقادی بر *soziologie*، به وضوح به این نکته پی برد که جامعه‌شناسی برای زیمل

باید در برگیرنده‌ی چیزی بیش از ... عادات و اعمال جمعی باشد. این جامعه‌شناسی هرگاه رابطه‌ای از هر نوع بین افراد شکل بگیرد، هر کجا که کنش دو سویه بین یک فرد با فردی دیگر واقع شود، موضوع خود را پیدا خواهد کرد. در مجموع، تحلیل تعاملات، برای آقای زیمل و تارد (با مطالعه‌ی آثار آنها می‌توان متوجه شد که بین شیوه‌ها و حساسیت‌ها، این دو متفکر چقدر تشابه وجود دارد)، اصل و اساس جامعه‌شناسی است. جامعه‌شناسی باید البته توجه خود را به نهادهای بزرگ - کلیساهای قدرت‌های سیاسی، سازمان‌های تجاری - معطوف کند، چرا که این نهادها افراد را تحت نفوذ خود

داشته، و همانگونه که یک بار عنوان شد، دارای زلدگی مختص به خود هستند. اما تحقیق و مطالعه‌ی آنچه آقای زیمل آن را معاشرت «در مرحله‌ی آغازین آن» می‌نامد، یعنی روابط بین افراد، و تأثیری که بر یکدیگر می‌گذارند، بسیار مثمرتر و مفیدتر خواهد بود.^۵

در نظر زیمل، تا آن زمان رشته جامعه‌شناسی، توجه خود را تنها به روندهای کلان جامعه‌پذیری که در صورت‌های کلان اجتماعی شکل گرفته بود، معطوف می‌داشت، در حالی که کوچکترین پیوندهای بین افراد، در چنین صورت‌های کلان اجتماعی جریان دارد.

ظاهراً همین صورت‌های خرد بی‌اهمیت در کانون توجه زیمل قرار می‌گیرد، زیرا این صورت‌های خرد به جامعه حالتی انعطاف‌پذیر داده و به آن قوام می‌بخشد. در جریان این روندها - مانند صرف غذا با یکدیگر، قدم زدن، رد و بدل کردن نگاه، و صحبت کردن در کوچه و خیابان - جامعه بطور فزاینده‌ی «جامعه» شده و هستی‌های اجتماعی مستحکم می‌شود. کسی که پیرو دورکم باشد تعداد و شدت روابط را بر پیچیدگی اخلاقی جامعه مؤثر می‌داند، چیزی که زیمل به این مطلب اضافه می‌کند آن است که تعداد و رشد روابط امکان رشد و رضایت خاطر فردی را فراهم می‌آورد.

صورت‌های مختلف جامعه‌پذیری مراحل رشد جامعه است، و این به معنی آن است که می‌توان حدود گوناگون به وجود آمدن واحدهای اجتماعی، و اینکه این واحدها چگونه از طریق معاشرت‌های متعدد شکل می‌گیرند را مطالعه کرد. شکل‌گیری اجتماعی واحدها یعنی اینکه «یک گروه از آنچه قبلاً بوده «جامعه» تر می‌شود».^۶ پس به طور مثال یک گروه ویژگی جامعه‌گانی خود را از طریق اجتماعی کردن کنش دوسویه مبارزه با گروه دیگر مستحکم می‌کند، همین عمل تثبیت و تحکیم می‌تواند به وسیله‌ی صورت‌های مخفی جامعه‌پذیری یا از طریق مُد یا صرف غذا، انجام شود. چنانچه یک گروه مخفی صورتی از جامعه‌پذیری باشد، این به آن دلیل است که «این امر مخفی، روابط دوسویه‌ی کسانی که در این رابطه دخیل‌اند را تعیین می‌کند».^۷ سهم بودن در یک امر مخفی باعث می‌شود که روابط خاصی، به طور مثال رابطه‌ای برای حفظ خود، با گروه‌های همجوار شکل بگیرد، و نیز همین امر بر روابط درون گروهی نیز اثر می‌گذارد. این مثال‌ها نشان‌دهنده‌ی ویژگی تدریجی بودن است. ویژگی که زیمل آن را به جامعه‌پذیری نسبت می‌دهد و بدین معنی است که روندهای گوناگون جامعه‌پذیری اعضا گروه‌ها را در درجات مختلف به یکدیگر پیوند می‌دهد، و درجات مختلفی از همبستگی را بین افراد

باعث می‌شود. به علاوه میزان آگاهی اعضای گروه از صورت‌ها نیز متفاوت است. معنای عمل جامعه‌پذیری آنچنان در عمق آگاهی فرد قرار می‌گیرد که افراد به واقع واقعبیت و ماهیت جامعه‌پذیری را فراموش می‌کنند. به اعتقاد زیمل، معنای عملی که اعضای گروه درگیر انجام آن هستند، اغلب باعث آن می‌شود که صورت جامعه‌پذیری که این عمل در آن واقع می‌شود به فراموشی سپرده شود. به ادعای زیمل، این امر یک پدیده‌ی معمول و بسیار شایع است. از طرف دیگر، هر گروهی که در حلقه‌ای بزرگتر، بخصوص در جایی که مرزهای کاملاً تعریف شده‌ای وجود دارد، شکل بگیرد، مانند زمانی که افراد در امری مخفی یا در یک آئین شریک می‌شوند، حد و مرزهای خود را تقویت کرده و آگاهی اعضا را از این واقعبیت که در حال شکل دهی به یک جامعه هستند، تشدید می‌کند. با این همه بیشتر جامعه‌پذیری‌ها در روندی بروز می‌کند که بر پایه‌ی شناختی ضمنی و توجه به اهداف یک عمل بناشده، و لذا این عمل که در درون‌روند جامعه‌پذیری واقع می‌شود، خود جامعه‌پذیری را از نظر دور می‌سازد. صورت‌های جامعه‌پذیری را می‌توان بر حسب میزان آگاهی از روابط صوری که دست-اندر-کاران را به یکدیگر می‌پیوندد، از یکدیگر متمایز و تفکیک کرد. هرچه میزان این آگاهی از روابط صوری، در مقایسه با معنای محض آن، یعنی عملی که ساختمایه‌ی معاشرت است، بیشتر باشد، شیوه‌ی روابط دو سویه ارزش صریح‌تر و آشکارتری به خود می‌گیرد.

صورت‌های جامعه‌پذیری بر پایه معنایی است که بالذاته اجتماعی نیستند، بلکه بخشی از ترکیب جسمی-روانی انسان هستند. این معناها از وجود امکان روابط روانی که افراد را قادر می‌سازد با یکدیگر همکاری کرده و یا بر علیه یکدیگر عمل کنند، و بدین ترتیب معاشرت‌ها، اتحادیه‌ها و جوامع را به وجود آورند، خبر می‌دهند. یکی از پربرترین جنبه‌های جامعه‌شناسی زیمل شرح و تفضیل پیش‌انگاره‌هایی است که معاشرت‌ها بر اساس آن بنا می‌شود و نیز تأکید بر نقشی است که سائق‌های روانی-اجتماعی در صورت‌های جامعه‌پذیری بازی می‌کنند. اعتماد، وفاداری، قدردانی، فداکاری، و اعتقاد به سرشت انسان، از جمله این سائق‌هاست. جامعه‌شناسی خُرد به ما امکان می‌دهد که به زندگی روزمره بسیار نزدیک شویم، تا هم پیچیدگی شبکه‌بایست‌های دوسویه، و هم اهمیت نیروها و عادات خاصی که به وجود آمدن جامعه را امکان‌پذیر می‌کند، درک کنیم. افراد به حسب عادات خاصی که روابطشان را آکنده می‌سازد به یکدیگر اعتماد و اطمینان پیدا می‌کنند و لذا در اینجا نمی‌توان از قاعده یا

هنجار سخنی به میان آورد. نبود این احساسات اجتماعی به وجود آمدن روابط اجتماعی را غیر ممکن می‌سازد.

با وجود این، چنین عاداتی ثابت و ابدی نیستند و باید به این نکته توجه داشت که هینیت‌یافتگی روزافزون فرهنگ، شیوه‌های اعتماد کردن را تغییر می‌دهد و این نیز به نوبه‌ی خود دانسته‌ها و نادانسته‌های افراد از یکدیگر را اصلاح می‌کند. مغازه‌دار امروزی که با مغازه‌دار دیگر وارد معامله می‌شود، پژوهشگری که در انجام یک طرح تحقیقی با پژوهشگری دیگر همکاری می‌کند، رهبر یک حزب سیاسی که با رهبر حزبی دیگر بر سر مسائل انتخاباتی و طرح‌های قانون‌گذاری ائتلاف می‌کند، همه - به استثناء چند مورد - دقیقاً آنچه را که لازم است درباره‌ی طرف خود بدانند، می‌دانند تا رابطه‌ای را که مایل به انجام آن هستند برقرار سازند.^۸

این دگرگونی در توزیع شناخت‌ها و ناشناخت‌ها ناشی از تکامل کمی و کیفی روابط است و از این رو فقدان چنین تکاملی باعث می‌شود که در بیشتر مواقع شناخت چندانی از افرادی که با آنها ارتباط داریم، نداشته باشیم.

هرچه تعداد پیوندها بیشتر باشد، فردی که ابعاد وجودی‌اش به لحاظ روانی تفکیک یافته بیشتر می‌تواند توانمندی‌های گوناگون یک شخصیت چند بعدی را دریابد. زپمل در اولین نوشته‌هایش درباره‌ی فرق‌گذاری اجتماعی، جنبه‌های تفاوت جامعه مدرن و جوامع سنتی را مورد بررسی قرار داد، و کثرت وابستگی‌ها و ارتباطات ممکن و همبستگی‌های جدید بین حلقه‌های اجتماعی را حائز اهمیت دید. به هم بافتگی گروه‌های اجتماعی مدلی از فرق‌گذاری اجتماعی را عرضه می‌کند و منجر به ارائه توصیفی از جامعه می‌شود که ویژگی آن انعطاف‌پذیری بیشتر اعضای جامعه است. اعضای جامعه، دیگر در مدلی از حلقه‌های هم‌کانون قرار نمی‌گیرند، بلکه در حلقه‌هایی قرار می‌گیرند که یکدیگر را قطع کرده، متقاطع بوده و بر یکدیگر هم پوشی دارند. فرض آن است که فرد در بیرون این حلقه‌ها قادر است که فردیت خود را بنا کند و بسازد. در چنین مدلی حدود آزادی فردی گسترش می‌یابد چرا که فرد کمتر در معرض نظارت دقیق یک گروه خاص قرار می‌گیرد، در عین حال این مدل بفرنجی‌های اخلاقی جدیدی را نیز به وجود می‌آورد زیرا فرد با تناقضات بالقوه‌ای که نتیجه این عضویت‌های چندگانه است، مواجه می‌شود. در کارهای زپمل، این نوع مدل که توجه ما را به روشنی به آنچه از دست می‌دهیم و به دست می‌آوریم معطوف می‌کند، بسیار زیاد است. از این رو زپمل

نه صرفاً یک توجیه‌گر محض و ساده‌ی مدرنیته است و نه یک منتقد یک سو نگر آن. دیدگاه زیملی که بر صورت‌های اجتماعی شدن در مراحل آغازین آن توجه دارد، متفاوت از رویکردهای کلاسیک جامعه‌شناسی است. بنابراین دیدگاه مطالعه‌ی صورت‌های جامعه‌پذیری مطالعه‌ی جامعه است و جامعه‌شناسی نمی‌تواند تنها به تحلیل و بررسی نهادهای بزرگی که روابط اجتماعی را سازماندهی می‌کنند، محدود شود. چراکه این نهادها خود آکنده از روابط متقابل و کنش‌های دوسویه، و صورت‌های ظاهراً کم‌اهمیت پیوند است، و افراد از طریق این صورت‌ها جامعه‌پذیر شده و جوامعی را به وجود می‌آورند که میزان پایداری یا ناپایداری آن متفاوت است.

رسیدن به چنین هدفی، یعنی مطالعه‌ی صورت‌های جامعه‌پذیری، مستلزم بررسی و تحلیل شرایط توانمندی جامعه - شرایط امکان جامعه - است، و زیمل با آوردن جمله معترضه‌ای در فصل اول *soziologie*، کمک شایان توجهی به تحلیل مسئله ترکیب و ساخت جامعه می‌کند.

فرضیه - بنیاد اجتماعی شدن

فرضیه - بنیاد

فرضیه - بنیاد نظر و عقیده‌ای مقدماتی درباره‌ی چیزی است. این نظر به جای آنکه حاصل تجربه‌ای مستقیم یا نوعی تماس مستقیم با جهان تجربی باشد، ناشی از برداشتی فلسفی یا انتزاعی است. اکنون افراد کمی هستند که اعتقاد داشته باشند می‌توان از جهان تجربی، تجربه‌ای بی‌واسطه و آنی کسب کرد، چراکه به پیروی از امانوئل کانت فیلسوف فرانسوی، عموماً اعتقاد بر این است که تمام تجربیات ما، حداقل در بخشی، به وسیله اعتقادات قبلی یا پیش‌انگاره‌ای که از جهان داریم نظام یافته است (می‌دانیم که توپ در مسافتی دور از ما قرار دارد و رفتن و آوردن آن مستلزم صرف وقت است، یعنی به طور ضمنی با تصور و برداشتی که از زمان و مکان داریم، کار می‌کنیم). زمان و مکان دو مقوله‌ی فرضیه - بنیاد هستند که ما به وسیله‌ی آن تجربیات حسی خود را درک می‌کنیم، همانگونه که می‌دانیم برای امکان درک تجربیات، این دو پیش - شرط اساسی است. مقوله‌ی اساسی دیگر جسم و ماده است. بدون فهم اولیه از مفهوم یا مقوله‌ی کلی جسم و ماده تجربه کردن توپ به عنوان یک جسم و ماده برای ما امری غیرممکن خواهد بود. بر همین قیاس، زیمل می‌خواهد که پیش - شرط‌های جامعه‌پذیری را بررسی کند. اگر اجتماعی شدن واقع می‌شود، چه پیش - شرط‌هایی برای وقوع آن باید وجود داشته باشد؟ این پیش - شرط‌ها، فرضیه - بنیاد جامعه‌پذیری هستند. بنابراین برای آنکه بتوانیم درباره‌ی جامعه شناخت به دست آوریم، و همچنین برای آنکه بتوانیم جامعه را عملاً باز تولید کرده و بسازیم، پیش - شرط‌ها یا فرضیه - بنیادهایی وجود دارد.

جمله معترضه‌ای که در بخشی از فصل اول *soziologie* آمده به طور موجز به توضیح فرضیه - بنیادهایی که زیربنای مطالعه‌ی صورت‌های جامعه‌پذیری را تشکیل می‌دهند، می‌پردازد. مطالعه‌ی صورت‌های جامعه‌پذیری بر پایه‌ی فرق‌گذاری بین صورت و معنای جامعه‌پذیری است. این فرق‌گذاری به وسیله‌ی دیدگاه جامعه‌شناختی ساخته - و - پرداخته شده است، اما انجام صحیح این مرحله مستلزم برآوردن یک نیاز است، نیازی که هم جنبه هستی‌شناختی دارد و هم جنبه شناخت‌شناسی، و عبارت است از: تحلیل روابط خاصی که بین شرایط ساخت جامعه و شرایط کسب شناخت جامعه وجود دارد. مقصود از نوشتن «جمله‌ای معترضه درباره‌ی این پرسش که چگونه جامعه ممکن و شدنی است؟» دقیقاً نشان دادن این مطلب است که پاسخ به چنین سؤالی نیازمند نوعی پژوهش است که از پژوهش برای پاسخ به پرسش «چگونه طبیعت ممکن و شدنی است؟» متفاوت است. هستی‌جامعه بر این فرض استوار است که عناصر تشکیل‌دهنده‌ی جامعه، از جامعه شناخت داشته و جامعه را می‌شناسند، اما این شناخت از بیرون به دست نمی‌آید، یعنی این شناخت از سنخ شناخت مشاهده‌گر جهان مادی، برای شناخت پدیده‌های آن نیست. بلکه این عناصر به عنوان اعضای جامعه این شناخت را از درون کسب می‌کنند. در واقع زپمل تصریح کرد که ترجیح می‌دهد به جای استفاده از شناخت در معنی گنیش‌پذیر آن (*connaissance*) از توانایی یا مهارت عملی (*savoir*) استفاده کند. چرا که ترکیب و ساخت جامعه بر این فرض قرار دارد که فرد شناختگر از یک حداقل توانایی عملی (از دانشی برای «چگونگی عمل») برخوردار است تا با فرد دیگری ارتباط برقرار کند. هر تحلیل و بررسی شرایط ساخت، و ترکیب هر جامعه‌ای باید روش‌های شناخت و روش‌های فعلیت بخشیدن جامعه را مورد مطالعه قرار دهد. لذا فرضیه - بنیادی که در اینجا وجود دارد نه تنها به شناخت جامعه مربوط است بلکه حقیقتاً هستی خود جامعه را تحت تأثیر قرار می‌دهد. به طور مشخص‌تری می‌توان گفت که این فرضیه - بنیادها با روش‌های شکل‌گیری پیوندهای اجتماعی ارتباط داشته و به آنان مربوط می‌شود. وجود و هستی اجتماعات بر فرض به فعلیت درآمدن توانایی‌ها و مهارت‌ها، احساسات و درک روابط دوسویه‌ی افراد خود قرار گرفته است، به عبارت دیگر هستی و وجود جامعه مهارت جامعه‌پذیری اعضا خود را امری بدیهی فرض می‌کند. به علاوه باید موقعیت خاصی را که این عناصر سازنده در جامعه‌پذیری به خود اختصاص می‌دهند، به خاطر سپرد. یعنی اینکه پیوندها در یک آن و هم زمان افراد را

دربرگرفته و شامل می‌شود اما با این وجود هیچگاه آنان را به تمامی، یا به طور کامل دربر نمی‌گیرد. وجود روابط اجتماعی به حداقلی از هرمنوتیک به مفهوم عام نیاز دارد، یعنی بر فرض توانایی عملی فرد برای تفسیر کنش‌ها و واکنش‌های فرد دیگر استوار است. وضعیت و جایگاه این نوع تفسیر و شالوده‌ی بروز آن باید در کانون توجه یک مطالعه قرار بگیرد. جامعه به مثابه مجموعه‌ای از کنش‌های دوسویه تنها از طریق عمل پیوسته‌ی جامعه‌پذیری افراد امکان‌پذیر است. در تفسیر کار زیمل، و با کمی سوق دادن آن به سمت مفاهیم روش‌شناسی قومی (نگاه کنید به گارفینکل، فصل سیزدهم)، می‌توان گفت که جامعه به وسیله‌ی کنش‌های دوسویه افراد (*verbindungen*) امکان وجود می‌یابد، افرادی که باید یکدیگر را بفهمند، شناخت خاصی از این اعمال را فعال سازند، و از توانایی‌های فردی برای فهم، شناخت و تولید جامعه، بهره بگیرند. تمام پیوندهای اجتماعی، به عنوان کنش‌های دوسویه، از یک طرف شامل روند تأثیرگذاری افراد بر یکدیگر، یعنی روند جفت-و-جور شدن افراد با یکدیگر می‌شود همان مضمونی که روان‌شناسی اجتماعی باید به آن پردازد، و از این لحاظ زیمل را باید یکی از بنیانگذاران این رشته محسوب کرد - و از طرف دیگر، این پیوندهای اجتماعی به واسطه‌ی آگاهی واحد اجتماعی از شکل‌گیری خود، یعنی آگاهی از روند جامعه‌پذیری، به وجود می‌آید. در واقع واحد اجتماعی از طریق «چندگانگی روابط مشخص، و از طریق احساس و شناختی که فرد از دیگران و دیگران از فرد دارند» تولید می‌شود^۹. باز هم در «جمله معترضه‌ای درباره‌ی این پرسش که: جامعه چگونه ممکن و شدنی است؟» زیمل می‌گوید که معنای جامعه‌شناسی مطالعه‌ی روش‌ها و روندهای جامعه‌پذیری است. صورت‌های جامعه‌پذیری هم زمان زمینه و برآمد اعمال اجتماعی شدن افراد را دربر می‌گیرد. اجتماعی شدن انرژی اجتماعی را به فعلیت درمی‌آورد و به همین خاطر است که زیمل در تعریف و معنی که از یک جامعه ارائه می‌کند آن را نه صرفاً یک حالت بلکه یک شدن، می‌داند. در این معنی جامعه یک روند آفرینش و بازآفرینش است. افراد بر حسب تعریف، موجوداتی اجتماعی هستند و از این رو از ابتدا با عاداتی ذاتی درگیر کنش‌های دوسویه می‌شوند، اما این جفت-و-جور شدن دوسویه مخصوص به جامعه‌پذیری است که باعث آفرینش و به وجود آمدن جامعه می‌شود. لذا چیزی که معمولاً به آن تحت عنوان «جامعه» اشاره می‌کنیم، کم و بیش برابند کلیه صورت‌های جامعه‌پذیری است. جامعه‌شناسی از دیدگاه زیمل به فرایندهای فعال در آفرینش

جوامع، به کلیت پیوندهای اجتماعی که ما، به شکل انتزاعی، در جامعه بنا می‌کنیم، توجه داشته و آنان را مورد مطالعه قرار می‌دهد. زبمل در پی آن بود که اهمیت این فرایندها و پیوندها را با ابزار ساده‌ی تجربه‌ی فکری اثبات کند: اگر می‌توانستیم تصور کنیم که این فرایندها و پیوندها را با ابزار ساده‌ی تجربه‌ی فکری اثبات کند: اگر می‌توانستیم تصور کنیم که این فرایندها و پیوندها وجود نداشته باشند، آنچه بر ما آشکار می‌شد از بین رفتن و نابودی جامعه به معنی معمول کلمه بود.

در واقع با استفاده از کلماتی متفاوت و با بهره‌گیری از دیدگاه آلفرد شوتز (نگاه کنید به گارفینکل، فصل سیزدهم) می‌توان گفت که افراد یکدیگر را بر اساس «نگرش طبیعی» درک می‌کنند و زبمل برای توصیف پیش‌انگاره‌های ضمنی این ادراک خود را در جایگاه برون‌نگر قرار می‌دهد، چرا که بدون این نگرش طبیعی کنش‌های دوسویه نمی‌تواند واقع شود. زبمل توضیح می‌دهد که ما به سمتی سوق داده می‌شویم که دیگری را به عنوان یک شخصیت، به عنوان یک تمامیت روانی، بسازیم. و برای انجام این کار باز نمودی فرضیه-بنیاد را تصویر می‌کنیم، که دربرگیرنده‌ی نسبت دادن مجموعه‌ای از برداشت‌های پراکنده‌ای است که از یک شخص داریم. چنین فرایندی را ادراک می‌خوانیم. ادراک و انتساب به یکدیگر متصل و وابسته است، چرا که با درکی که از یک شخصیت پیدا می‌کنیم و با نسبت دادن مفاهیم چنین و چنان به آن یک «نمونه» مثالی را به وجود می‌آوریم، یا اگر بخواهیم از اصطلاح شوتز استفاده کنیم یک سنخ نمود* می‌سازیم. درک دیگران به واسطه‌ی سنخ نمود یک فرضیه-بنیاد جامعه‌پذیری است، که ارزش آن در سودمندی و مفید بودن آن در کسب شناخت و قبول انجام عمل، و البته مهم‌تر از آن، به کار بستن آن در زندگی روزمره است. کلیه صورت‌های جامعه‌پذیری بر فرض پیش‌بینی و هنجارهای متقابل و رفتاری استوار است. از این رو فرایند تأثیر و کنش دوسویه الزاماً از طریق روان‌شناسی افراد انجام می‌شود. جامعه‌پذیری یک واحد روانی است که به وسیله‌ی عناصر مجزای جای گرفته در آن که در حال شکل دادن به یک واحد جدید هستند، و از همه مهم‌تر، از شکل‌گیری این واحد جدید آگاهی دارند، تولید می‌شود. چنین مواردی است که واحدهای اجتماعی را از پدیده‌های طبیعی متمایز می‌سازد. چرا که در پدیده‌های

طبیعی همزیستی مکانی با آگاهی از همزیستی در یک واحد همراه نیست، و یا حداقل امکان چنین آگاهی وجود ندارد. پذیرش این تفاوت و تمایز به این نتیجه‌گیری و برداشت منتهی می‌شود که برای تفسیر و درک جامعه به یک شناخت روان‌شناسانه، که در عین حال روان‌شناسی نیست، نیاز است. اگر جنبه‌ی روانی جامعه‌پذیری به حساب نیاید، «جامعه یک نمایش عروسکی خواهد بود که معنی آن چیزی بیش از ادغام توده‌های ابر در یکدیگر یا فرو رفتن شاخه‌های یک درخت در یکدیگر نیست. لذا انگیزه‌های روانی - احساسات، افکار و نیازها - باید، نه صرفاً به عنوان زیربنای هرگونه جامعه‌پذیری بلکه به عنوان جوهر آن و به عنوان تنها صورت‌شناختی که مورد توجه ماست، شناخته شود»^۱. کلیه‌ی صورت‌های جامعه‌پذیری فرض وجود شناختی روان‌شناسانه و مهارت‌های تعاملی، مبادله‌ی بین من و دیگری، «تبادلی که بین من و دیگری انجام می‌شود» را بدیهی می‌داند، و همانگونه که کنش دوسویه از ویژگی‌های جامعه‌پذیری به شمار می‌رود، جامعه‌پذیری تنها بر اساس معنای مهارت‌های روانی به وجود می‌آید. اگر افراد خود را با انتظارات، انگاره‌ها، پیش‌بینی‌ها و سنخ نمودها که باز نمود رفتارهای متقابل آنهاست تطبیق نمی‌دادند، زندگی اجتماعی‌آنگونه که ما آن را می‌شناسیم وجود نمی‌داشت.

تمام صورت‌های جامعه‌پذیری از ساز-و-کارهایی برای تفسیر دیگران و موقعیت‌ها، ساز-و-کارهایی که به کارکردهای ذهن مربوط شده، و در ورای واحدهای منفرد، صورتی اجتماعی را تولید می‌کند که در حکم نوعی قالب برای شکل‌دهی جهت‌گیری افراد است. اگر در مقام مقایسه بخواهیم از مضمون‌های اروین گافمن استفاده کنیم، جامعه‌پذیری دربرگیرنده‌ی توافق بر سر خط کلی رفتار است. با درجات متفاوتی از آشنایی، و با درجات متفاوتی از بدایع و تازگی می‌توان به این توافق دست یافت، اما این توافق همیشه به توجه و دوسویگی نیاز دارد. جامعه‌پذیری بین غریبه‌ها و بیگانه‌ها، نسبت به زوج سالخورده‌ای که گذشته‌ای طولانی و مشترک چارچوب سنخ نمود آنهاست، به سازگاری و انطباق بیشتر، و حساسیت و مهارت‌های عملی‌زیادتر، نیاز دارد. تثبیت رابطه‌ای بین افراد ناآشنا متضمن پیشروی محتاطانه‌ی هر یک به سمت دیگری برای کسب اطمینان خاطر درباره‌ی یک چارچوب مشترک است، در حالی که این چارچوب مشترک بین آشنایان، و به طور قطع بین دوستان صمیمی امری بدیهی تلقی می‌شود. مطابق مقتضیات عمل و هدفی که باید تعقیب شود، سنخ نمودی ادامه پیدا

می‌کند و این امر بر اساس شناختی از فرضیات پیشین، یا آنچه ماکس وبر به عنوان شناخت قانون‌شناسانه‌ی* شیوه‌های عادت‌ی رفتار در وضعیتی خاص از آن نام می‌برد، صورت می‌گیرد.

از مطالبی که گفته شد معلوم می‌شود که ادراک نقشی اساسی در زندگی اجتماعی بازی می‌کند. بدین ترتیب زپمل به ادراک در علوم اجتماعی صرفاً به عنوان یک روش نمی‌نگریست، بلکه ادراک درون مایه کار او بود. و بعدها شوتز به همین مضمون در جامعه‌شناسی پدیدار شناسانه‌ی خود پرداخت. در اینجا زمانی که از ادراک سخن به میان می‌آید توجه به سمت سطح معمول و روزمره‌ی درک و شناختی که همه، بر اساس سنخ نمودها از یکدیگر دارند، معطوف می‌شود. ادراک فعلیت بخشیدن به تلفیقی از سنخ نمودهاست، و پیش از آنکه روشی در علوم اجتماعی باشد، روش تفکری است که به وسیله‌ی آن افراد از روابط خود و بالاتر از آن از واقعیت اجتماعی آگاهی پیدا می‌کنند. زپمل یک جامعه‌شناسی نظام‌مند را به وجود نیاورده اما دیدگاه جامعه‌شناسانه‌ای که وی درباره‌ی روابط دوسویه بین افراد عرضه داشت بسیار پرثمر و تأثیرگذار بوده است، و اکنون مدتی است که وی بار دیگر به عنوان اندیشمندی مطرح شده که آراء او همچنان برای الهام بخشیدن به پژوهش درباره‌ی جهان معاصر، بخردانه و تازه است.

منابعی برای مطالعه‌ی بیشتر

- D. Frisby, *Simmel and Since: Essays on Georg Simmel's Social Theory* (London: Routledge & Kegan Paul, 1991).
- II. Helle, *Simmel on Religion* (Yale University Press [in Press]).
- D. Levine, *Georg Simmel: On Individuality and Social Forms* (Chicago: Chicago University Press, 1971).
- G. Oakes, *Essays on Interpretation in the Social Sciences* (Totowa, NJ: Rowman & Littlefield, 1980).
- G. Simmel, *Conflict and the Web of Group Affiliations* (Glencoe, IL: The Free Press, 1955).
- K. Wolff, *The Sociology of Georg Simmel* (Glencoe, IL: The Free Press, 1950).

 هربرت بلومر

 کین پلامر



کارهای وی (بلومر) در چارچوب سنت عمل‌گرایی^۱ آمریکایی، یعنی سنت جیمز، دیوی و مید، انجام گرفت. به واقع می‌توان گفت که هربرت بلومر آخرین صدای پرطنین این سنت در قرن حاضر بود. (داستر ۱۹۸۷، ص ۱۶)

اگرچه به ندرت بر تأثیر فوق‌العاده‌ای که وی از خود بر جای گذاشت اذعان می‌شود، اما تنها معدودی از جامعه‌شناسان تحت تأثیر افکار او قرار نگرفته‌اند. (بیکر ۱۹۸۸، ص ۱۵)

انگیزه‌های محرک

مشکل جامعه‌شناسی

هربرت بلومر - «معلمی مشوق، نویسنده‌ای متعهد، مدیری باهوش، شخصیتی فرمند، و متفکری عمیق»^۱ - احتمالاً برای دانشجویانی که این کتاب را مطالعه می‌کنند جامعه‌شناس چندان شناخته شده‌ای نیست. با این همه وی ارائه‌کننده‌ی یکی از شاخص‌ترین سنت‌های جامعه‌شناسی - یعنی تعامل‌گرایی نمادین، با مجموعه‌ی بسیار مشخصی از مسائل که به طور عملی در مرکز توجه آن قرار دارد - است، سنتی که به وسیله‌ی آن می‌توان تحقیقات و کار جامعه‌شناسی را به شکلی

«طبیعی» انجام داد. هدف این مقاله‌ی کوتاه معرفی برخی از آراء و نظریات بلومر است. محرک بلومر ناخشنودی وی از بسیاری از عرف‌های جامعه‌شناختی روزگارش بود و لذا در پی تدوین و پرداختِ نگرشِ انسان باورانه^{۳۳} و عمل‌گرایانه‌ی خاص خود برآمد، نگرشی که به «تعامل‌گرایی نمادین» (اصطلاحی که بلومر خود در ۱۹۳۷ آن را وضع کرد) معروف شد. بلومر از ابتدا تا انتهای دورانِ کار حرفه‌ای خود منتقد دائمی و پرشور تمام سنت‌های عقل‌ورزی در حیطه‌ی جامعه‌شناسی بود. از یک سو در مقام مخالفت با هر گونه تلاشِ سطحی و کاملاً گمراه‌کننده برای ساده‌سازی زندگی اجتماعی، تلاشی که در پی آن بود تا زندگی اجتماعی را تا حد پژوهش و اندازه‌گیری ساده کند، تلاشی که به واقع هیچ نتیجه‌ای دربرنداشت، برآمد و از سوی دیگر با اطلاق مفاهیم انتزاعی و ذهنی نظیر فرهنگ، ساختار، رویکرد یا صنعتی شدن به زندگی اجتماعی، به گونه‌ای که گویی چنین مفاهیمی می‌تواند وضعیت و موضوعی را توضیح بدهد، مخالفت کرده و درباره‌ی آن تشکیک کرد. از نظر وی کار مناسب برای جامعه‌شناسی نگاهی دقیق و نزدیک به زندگی گروهی انسان و رفتار جمعی است که به واسطه‌ی «کردار»^{۳۴} بروز می‌کند: «کردار باید برای هر طرح و برنامه‌ای که ادعای بررسی و پرداختن تجربی به جامعه‌ی انسانی را دارد نقطه شروع (و نیز نقطه بازگشت) باشد» (بلومر ۱۹۶۹، ص ۶).

وی در بحثی این موضوع را چنین مطرح می‌کند:

در طول سال‌ها در موقعیت‌هایی به تفکر درباره‌ی آنچه در جامعه‌شناسی اتفاق می‌افتد پرداخته‌ام، هرچه بیشتر در این باره تأمل کردم بیشتر به ضرورت اجتناب‌ناپذیر اذعان به این مطلب پی بردم که گروه‌های انسانی دربرگیرنده‌ی افرادی هستند که زندگی می‌کنند. جای تعجب است که چنین تصویری در تصور غالب جامعه‌شناسی امروز وجود ندارد. در نظر جامعه‌شناسان جامعه و گروه چیزی است که صورت یک ساختار قانونمند را دارد و افراد در درون این ساختار قرار می‌گیرند. و این افراد بر اساس تأثیری که ساختار بر روی آنها دارد عمل می‌کنند. این امر کاملاً عکس آن چیزی است که اتفاق می‌افتد... افراد درگیر و مشغول زندگی هستند، با وضعیت‌هایی که ناشی از تجربه‌های آنهاست سر و کار دارند. در پرتو وضعیت‌هایی که با آن مواجه می‌شوند رفتارها و کردارهای خود را

سامان می‌دهند. بر این اساس انواع آرایش‌ها و ترکیب‌ها شکل می‌گیرد، خود این آرایش‌ها و ترکیب‌ها اموری هستند که جریان دارند... در اینجا مایلم از استعاره‌ای استفاده کنم و آن این است که برای دیدن آنچه در حال روی دادن است کافی است «پرده را کنار بزنیم». (بلومر، نقل از لوفلاند ۱۹۸۰، ص ۱۸۹ تا ۱۹۰)

این هسته‌ی اصلی تفکر بلومر است، که هنوز هم موضوعی مطرح به شمار می‌آید. جامعه‌شناسی در بیشتر موارد شیوه‌های جاری زندگی را تقطیع کرده و در عوض پرداختن به تحلیل‌های خرد به طرح‌های کلی‌تر تحلیل و بررسی، از ساختارها و متغیرها گرفته تا گفتمان و روش‌های پیشرفته، می‌پردازد. بلومر می‌خواهد افراد حقیقی و زنده را که در حال انجام و عمل و کردار اجتماعی هستند به جامعه‌شناسی بازگرداند.

امروزه این دیدگاه رایج و متداولی نیست. لذا باید در قرائت آراء بلومر جانب احتیاط را رعایت کنیم تا دچار اشتباه نشویم. همانگونه که بکر می‌گوید، «بلومر هیچگاه مخالف نظریه، مخالف تجربه و مخالف اندازه‌گیری نبود» (۱۹۸۸، ص ۱۴) و در عین حال پیوسته به سازمان اجتماعی، قدرت و تاریخ اهمیت می‌داد. اما مسئله‌ی مورد توجه وی آن بود که نظریه‌ها و مشاهدات باید درباره‌ی موضوعاتی باشد که در عالم واقع جریان دارد. «توجه تحقیقات و مطالعات تجربی (باید) به ماهیت موضوع مورد مطالعه معطوف شود... و کمیّت‌ها و مقدارهای واقعی (باید) اندازه‌گیری شود» (۱۹۸۸، ص ۱۴). وی همیشه از جامعه‌شناسان می‌خواست که درباره‌ی موضوعات و چیزهای «حقیقی» با شواهد و ادله‌ی «حقیقی» سخن بگویند و این موضوعی بود که همیشه مورد توجه او بود. به طور مثال اگر می‌خواهید فعالیت و عمل فرد معتاد به مواد مخدر را درک کنید باید از نزدیک و با دقت زندگی او را از هر جنبه ممکن بررسی و مطالعه کنید، و از این طریق به فهم و درک خود از این رویداد شکل داده و آن را بسازید. اینکه با ساختن طرح و قالب‌های نظری انتزاعی بخواهیم کار خود برای آشنایی با «مواد مخدر» را ساده‌تر کنیم، بسیار اشتباه است، و به همین ترتیب چنانچه فکر کنید که صرفاً می‌توان از طریق مصاحبه‌ها و پرسشنامه‌هایی انتزاعی که از راه دور هدایت می‌شوند، فعالیت‌های مربوط به مواد مخدر را اندازه‌گیری کرد، دچار اشتباه بزرگی شده‌اید. یکی از دانشجویان بلومر، هوارد بکر، مطالعه و تحقیقی، که نمونه‌ی کلاسیک این روش است درباره‌ی

مصرف ماری جوانا انجام داد و آن را در کتاب *بیگانه‌ها** (۱۹۶۳) به چاپ رساند. در این تحقیق وی بدون واسطه در حیطه‌ی اجتماعی موضوع قرار گرفت و سپس توجه دقیق خود را به ساختمان مفهومی معطوف داشت (وی مجموعه‌ای از نظریه‌ها و مفاهیم قوی و مستدل برچسب‌هایی نظیر: «انگیزه‌ها»، «فرهنگ»، «مبارزان اخلاقی»، «شدن و زندگانی» را در کتاب خود ارائه می‌کند)^۲. و همین امر درباره‌ی موضوعات دیگری که بلومر خود بدان پرداخت، یعنی روابط نژادی یا فعالیت اتحادیه‌های کارگری یا فرایند صنعتی شدن در آمریکای لاتین، نیز صدق می‌کند. خواست قلبی بلومر پیشرفت جامعه‌شناسی بود و برای انجام این کار قبای یک منتقد دائمی را به تن کرده بود. او با اندازه‌گیری بدون تفکر و نیز با نظریه‌ی انتزاعی مبهم و نامفهوم مخالف بود. و تا زمانی که زنده بود با دو گرایش عمده در انجام کار جامعه‌شناسی مخالفت می‌کرد. این مسئله همچنان به قوت خود باقی است که جامعه‌شناسی را می‌توان عمدتاً به دانش دو بخش تقسیم کرد. اول گرایشی که در نظریه‌پردازی به مسائل تجربی چندان توجهی نمی‌کند، دوم گرایشی است که در کار خود مجموعه‌ای از داده‌های تفضیلی را بدون آنکه چندان به نظریه پردازد، به وجود می‌آورد. آنچه بلومر، در طول مدتی در حدود شصت سال از آن گلایه می‌کرد هنوز اصلاح نشده است!

پیشینه و شیوه‌ی کار

هربرت بلومر را باید به عنوان فردی که دارای دو جایگاه فکری است در نظر آورد تا بدین ترتیب بتوان کار او را درک کرد. او سنت فکری مربوط به این دو جایگاه را در دانشگاه شیکاگو، که در بیشتر سال‌های اوائل این قرن مهم‌ترین کانون جامعه‌شناسی به حساب می‌آمد، درک کرد (پلامر ۱۹۹۷).

بلومر معلم بزرگ خود، جرج هربرت مید که یک عمل‌گرای فلسفی بود را تحسین می‌کرد و این امر به وضوح منشأ علاقه و دل‌بستگی بعدی او شد. بلومر در جلسات سخنرانی مید شرکت می‌کرد، به انتشار این سخنرانی‌ها پس از مرگ او کمک کرد و در طول سال‌های پس از مرگ مید مبلغ جامعه‌شناسی وی شد (این امر به خصوص در دو کتاب بلومر ۱۹۶۶ و ۱۹۷۹ دیده می‌شود). برای بلومر، مید احتمالاً «تنها استاد» حقیقی بود که وی

در عمر خود دیده بود، و قطعاً تأثیر زیادی بر او گذاشت. بلومر در تمام طول زندگی اش آراء و نظریات او را تدریس می‌کرد...^۳. از نظر بلومر و مید «علم» صورت اصلی تفکر دنیای مدرن به شمار می‌آمد، علمی که بر پایه رویکرد عمل‌گرایانه قرار گرفته است. منشاء دیگر علاقه و دلبستگی بلومر به طور کلی مربوط به این موضوع است که وی عضوی از جامعه‌شناسی مکتب شیکاگو به شمار می‌آمد. او در این دانشگاه تحصیل و دکترای خود را در ۱۹۲۸ از آنجا اخذ کرد؛ از ۱۹۳۱ همان جا به تدریس پرداخت و تا ۱۹۵۳ که آنجا را ترک کرد ریاست بخش جامعه‌شناسی دانشگاه کالیفرنیا در برکلی را به عهده گیرد، این میراث را با خود همراه کرد. مسئله‌ی اصلی مورد توجه جامعه‌شناسی شیکاگو - که در کارهای توماس، رابرت پارک و دیگران دیده می‌شد - مطالعه‌ی شهر به عنوان یک موزائیک است که اجزاء آن را حیطه‌های مختلف اجتماعی تشکیل می‌دهند، با بیرون رفتن از کتابخانه و انجام تحقیق واقعی در درون شهر است که ساختمانی مفهومی و نظریه‌ای به وجود می‌آید که شالوده‌ی آن مشاهده‌ی زندگی اجتماعی است. گرایش فلسفی مید و اشتغال ذهنی مکتب شیکاگو به تجربه‌گرایی، تأثیر چشمگیری بر بلومر گذاشت.

به نظر من این دو پیشینه باعث به وجود آمدن تنش در کارهای بلومر شد. چون اثر نظریات مید همیشه با میراث مکتب شیکاگو که بر کار میدانی تأکید داشت سازگاری و هماهنگی نداشت. چرا که نظریات مید موضوعات فلسفی را برجسته می‌دید و میراث فکری شیکاگو بر موضوعات تجربی اصرار داشت^۴. این تناقض را در طرفداری بلومر از کار تجربی و در عین حال عدم انجام آن، می‌توان مشاهده کرد. بلومر از ابتدای کار بر روی رساله‌ی دکترای خود درباره‌ی روان‌شناسی اجتماعی تا آخرین تأملات خود، با وسواس خاصی در پی یافتن بهترین راه برای مطالعه‌ی رفتار جمعی و تجربه‌های گروهی است، تجربه‌ها و رفتارهایی که هر روز در حال انجام است. وی در پی آن بود که این کار را تا حد ممکن به شکلی علمی صورت دهد، اما در عین حال اغلب به نظر می‌رسید که وی به واقع نسبت به اینکه این کار را خود انجام دهد چندان تمایلی ندارد. بلومر مطالعاتی درباره‌ی رسانه‌ها، مد، نژاد و فرایند صنعتی شدن انجام داد اما در مجموع کارهای تجربی وی نقطه‌ی قوت او نبود - اگرچه که همیشه طرفدار انجام چنین کارهایی بود. همانگونه که منتقدی در اوایل دهه‌ی ۱۹۵۰ به وی گفت «به نظر می‌رسد که شما مبلغ یک خودبیمارانگاری فکری هستید که بر مبنای آن ما باید همیشه

به چیزهایی وحشتناکی بیندیشیم که با بروز احتمالی اشتباه یا خطایی در تحقیق، با آن مواجه خواهیم شد (آبوت و گازیانو ۱۹۵۵، ص ۲۴۸) و در حقیقت موضوع اصلی می‌تواند این باشد که بلومر انجام جامعه‌شناسی را چنان دشوار تلقی می‌کرد، و «درست انجام دادن» آن را چنان مشکل‌ساز می‌پنداشت که خود را در انجام آن عاجز و ناتوان می‌دید (نگاه کنید به هامرسلی ۱۹۸۹). عجیب آنکه در عین حال که وی یک «مطلق‌گرای علمی» به حساب می‌آید (نگاه کنید به آبوت و گازیانو ۱۹۵۵، ص ۲۵۳) و آثار وی آکنده از اطمینان به آنچه جامعه‌شناسی باید باشد و آنچه باید بدان پردازد، است، اما در همان حال طرفدار یک رویکرد انتقادی و یک شکاکیت عمیق نسبت به همه‌ی موضوعات است. شاید بهتر باشد که بگوئیم، بلومر به نامطمئن بودن خود مطمئن بود!

او همچنین با سامان بخشی (سیستم‌بندی*) و تلفیق (سنتز) مخالف بود. در بیشتر کارها و آثار وی موضوعات به صورتی پراکنده مطرح می‌شود، مشهورترین کتاب وی، یعنی تعامل‌گرایی نمادین، بالاجبار و به تشویق دانشجویانش نوشته شد. وی با ارائه‌ی مدل، شیوه‌ی اجرا و نتیجه‌گیری مخالف است. دیگران این کارها را برای وی انجام دادند. اما روشن است که وی به شخصه چنین چیزی را دوست نداشت. سیستم‌بندی و انتزاع باعث تضعیف عمل‌گرایی و مخالف آن است (نگاه کنید به راک ۱۹۷۹). اما بکر، یکی از بهترین دانشجویان بلومر، بعد از مرگ او اظهار می‌دارد که کارهای او بیشتر در پی ارائه یک نظریه‌ی استنتاجی مبتنی بر واقعیت بدیهی** بود. نظریه‌ای که حول ایده‌ی عمل جمعی شکل می‌گرفت، «هر رویداد انسانی را می‌توان نتیجه تعدیل و اصلاحی دانست که افراد در عمل خود انجام می‌دهند. این تعدیل و اصلاح در پرتو کاری که دیگران می‌کنند صورت می‌گیرد، بدین ترتیب مجموعه فعالیت‌های هر فرد با آنچه دیگران به انجام می‌رسانند 'جور درمی‌آید'». (بکر ۱۹۸۸، ص ۱۸)

موضوعات اصلی — نظریه‌پردازی در جهانی تجربی:

نمونه‌ای از کار بلومر

اگرچه هربرت بلومر، احتمالاً بیشتر به دلیل نوشته‌هایش درباره‌ی جرج هربرت مید و به‌وجود آوردن نظریه‌ی تعامل‌گرایی نمادین شناخته می‌شود اما وی کارهای بی‌شماری

انجام داده است و هنوز جای آن وجود دارد که ارزیابی کاملی از کار وی صورت پذیرد. از جمله دستاوردهای بلومر به وجود آوردن یک سبک خاص روش شناختی یعنی بررسی و کند و کاو در حیطه‌های اصلی زندگی اجتماعی است، حیطه‌هایی نظیر روابط صنعتی، نژاد و نژادگرایی، رسانه‌های همگانی، رفتار جمعی، جنبش‌های اجتماعی، مشکلات اجتماعی، و نیز توجه به صنعتی شدن، ساختار اجتماعی، تغییرات اجتماعی، و جامعه‌شناسی تطبیقی، به خصوص در آمریکای لاتین از جمله این موضوعات است. (برخی از موارد ذکر شده و به خصوص موارد اخیر تقریباً چندان شناخته شده نیست: نگاه کنید به ماینز ۱۹۸۸). اگرچه بلومر شخصاً هیچگاه از جایگاه تعامل‌گرایی که خود قهرمان آن محسوب می‌شد عدول نکرد، اما ویژگی ریاست وی در برکلی حمایت گسترده از شیوه‌های متنوع انجام کار جامعه‌شناسی بود. در این بازنگری مختصر تنها می‌توانم برخی از کارهای وی را به طور خلاصه ذکر کنم.

به وجود آوردن تعامل‌گرایی نمادین و تدوین نظریه‌ای درباره‌ی «خود»*

از نظر بلومر:

زندگی گروهی انسانی شامل هماهنگی مجموعه کردارهای شرکت‌کنندگان در گروه است: شرکت‌کنندگانی که چنین کردارهایی را تنظیم و تعدیل می‌کنند عمدتاً به دیگران نشان می‌دهند که چگونه باید عمل کنند و در مقابل، نشانه‌هایی را که از دیگران می‌رسد تفسیر و تعبیر می‌کنند، از طریق چنین تعاملی است که افراد اهدافی را که تشکیل‌دهنده‌ی زندگی و دنیای‌شان است، پیدا می‌کنند. افراد آمادگی آن را دارند که بر اساس معنایی که این اهداف دربردارند عمل کنند. انسان‌ها با جهان خود به عنوان ارگانیک‌سیمی که از «خود»ها شکل یافته مواجه و رودررو می‌شوند، از این رو به یکدیگر این امکان را می‌دهند که مسائلی را به خود خاطر نشان ساخته و نشان دهند؛ عمل انسان به وسیله‌ی فرد عمل‌کننده بر اساس آنچه وی ملاحظه، تعبیر و تفسیر و ارزیابی کرده، ساخته می‌شود؛ پیوند بین چنین اعمالی که در جریان است به سازمان‌ها، نهادها، و مجموعه‌ی گسترده‌ای از وابستگی‌های چند سویه شکل می‌دهد. برای سنجش و آزمون این فرضیه‌ها باید

به بررسی و مطالعه‌ی مستقیم زندگی گروهی انسانی و آنچه به واقع در آن جریان دارد پرداخت ... (بلومر ۱۹۶۹، ص ۴۹)

در اینجا با مجموعه‌ای از مفاهیم قابل توجه مواجه‌ایم: خودها، اعمال مشترک، اهداف، تعاملات، تفسیرها، سازمان‌ها و وابستگی‌های چند سویه^۵. آنچه در کانون تعامل‌گرایی نمادین وجود دارد تصویری از جهان است که می‌گوید:

● پیوسته در پی فرایندها، تغییرات، و چگونگی شکل‌گیری زندگی‌ها، گروه‌ها و کل جامعه باشید. هیچ چیز هیچگاه ثابت و ایستا نیست: زندگی اجتماعی همیشه در حال تکوین است. «جهان تجربی و پیوسته در حال دگرگونی و تغییر شکل است» (بلومر ۱۹۶۹، ص ۲۳)

● پیوسته در پی معانی، نمادها، و زبان‌هایی باشید که زندگی اجتماعی به واسطه‌ی آن انجام می‌شود. این موارد به واقع باعث شاخص شدن زندگی انسانی می‌شود، و مشخص می‌کند که چرا برای «کاویدن» این معانی در حال تغییر، به انواع خاصی از روش‌ها نیازمندیم.

● پیوسته در پی تعاملات و ارتباطات دو سویه باشید. در این دیدگاه چیزی به عنوان فرد وجود ندارد، فرد همیشه در تعامل با دیگری است. جامعه شبکه‌هایی تعاملی از افراد است که «با یکدیگر عمل می‌کنند» (نگاه کنید به بکر ۱۹۸۶).

مفهوم اصلی که بسیاری از این موارد را به یکدیگر پیوند می‌دهد مفهوم خود است که به وسیله‌ی مید به وجود آمده است. آنچه باعث شاخص شدن انسان می‌شود آن است که وی به واسطه‌ی ارتباط با خود و دیگری، این ایده‌ی انعکاسی و منعکس‌کننده که چه کسی است را به وجود می‌آورد. افراد توانایی آن را دارند که نشان دهند چه کسی هستند، قادرند خود را از دریچه نگاه دیگران ببینند، می‌توانند به دیگران بفهمانند که چه کسی هستند، آنها قادرند که «خودها» را به وجود آورده، اجرا کرده، تغییر داده و بر روی آن کار کنند. خودها از نظر بلومر و مید فرایندهایی است که به زبان، ارتباطات، نقش‌پذیری و تعامل با دیگران وابسته است.

توجه به این نکته حائز اهمیت است که بلومر در کارهای خود نه اهمیت نیروهای گسترده‌تر اجتماعی، و نه تاریخ، قدرت و اقتصاد را نادیده گرفته و نه اینکه آنان را

کم‌اهمیت جلوه می‌دهد. وی قطعاً مخالف تئوری‌های کلان‌انتزاعی بود و چنانچه زنده می‌بود هیچ‌گونه نزدیکی و قرابتی با موج جدید تحلیل‌گفتمان که اغلب از زبان تجربی قابل مشاهده به دور است، احساس نمی‌کرد. اما بلومر تا آن جایی که یک جامعه از تعامل نمادی شکل می‌گیرد با ساختار اجتماعی به معنی گسترده‌تر آن مخالف نیست. «جامعه‌ی انسانی باید به گونه‌ای که افراد آن در حال انجام کاراند دیده شود، و زندگی جامعه باید به صورت مجموعه‌ای دیده شود که دربرگیرنده‌ی اعمال و کردار افراد آن باشد» (بلومر ۱۹۶۹، ص ۸۵).

از نظر بلومر، جامعه چارچوبی است که عمل اجتماعی در درون آن انجام می‌شود اما این چارچوب عامل موثر و تعیین‌کننده‌ی آن جامعه نیست» (بلومر ۱۹۶۲، ص ۱۸۹). اعمال و کردارهای جمعی مسئله‌ای است که باید مورد توجه قرار گیرد. بلومر همواره بر اهمیت «محیط گروهی» که زندگی اجتماعی به تمامی در آن اجرا می‌شود، تأکید می‌کند.

به وجود آوردن «دقت طبیعی» به مثابه یک دیدگاه روش‌شناختی

کار بلومر درباره‌ی روش، کاری یکپارچه و هماهنگ است. او «گرایش عملی» را به وجود آورد که بر اهمیت قرار گرفتن تحلیل بر روی مجموعه‌ی معینی از تجارب تأکید دارد. عمل‌گرایی دیدگاهی فلسفی است که از انتزاعات کلان، دوگانه‌انگاری و تفکر چندگانه اجتناب کرده و ترجیح می‌دهد که به حقایق محدود و محلی که حاصل تجربه‌ای معین است پردازد.^۶ به طور مثال «خود» مفهومی است که در قالب عین و ذهن، و فرد و جامعه‌نگاهی دوگانه به آن می‌شود. هیچیک از اینان بر دیگری اولویت و ارجحیت ندارد، هر دو شق این مفهوم همیشه وجود داشته و با یکدیگر تنشی دیالکتیکی داشته‌است. چنانچه در موقعیت‌هایی مشخص و معین به «خود» نگاه کنیم روشن می‌شود که این مفهوم حالتی عینی و ذهنی داشته‌است. تنها فلسفه‌ی انتزاعی می‌تواند خلاف این مطلب را بیان دارد!

پس به نظر بلومر شرط لازم آن است که «جهان تجربی چیزی است که امکان مشاهده، مطالعه و تحلیل را در اختیار و دسترس ما می‌گذارد». بعلاوه «این جهان تجربی با ویژگی قابل کاوش خود در مقابل مشاهده‌گر علمی قدامت کرده و می‌ایستد». «واقعیت برای علم تجربی تنها در جهانی تجربی وجود داشته، و تنها باید در آنجا به دنبال آن بود،

و تنها در آنجا می‌توان درباره‌ی آن تحقیق کرد (بلومر ۱۹۶۹، ص ۲۲-۲۱). یک مطالعه و بررسی باید این جهان تجربی سرکش و سرسخت را در کانون توجه خود قرار دهد.

همین توجه است که باعث می‌شود که قسمت اعظم کار بلومر به روش اختصاص پیدا کند.^۷ یکی از مشهورترین آثار وی که به این موضوع پرداخته، نقدی است که او بر یکی از کارهای معروف جامعه‌شناسی در ۱۹۳۹ نوشت. در همین زمان در ایالات متحده آمریکا، وضعیت جامعه‌شناسی آمریکایی در حال ارزیابی بود، و مطالعه‌ی توماس و ژنانیکی، روستائیان لهستانی در اروپا و آمریکا، به عنوان بهترین نمونه‌ی یک کار خوب جامعه‌شناسی انتخاب شد. این مطالعه و تحقیق که بالغ بر ۲۰۰۰ صفحه بود مهاجرت روستائیان لهستانی را از جوامع قدیمی خود به شهرهای جدید آمریکا دنبال می‌کرد. این مطالعه تاریخچه‌ی زندگی افراد، نامه‌ها، انواع مدارک را به عنوان شیوه‌ای برای گردآوری داده‌ها مورد استفاده قرار داده بود، و انجمن تحقیقات علوم اجتماعی از بلومر خواست که نقد و گزارشی درباره‌ی آن بنویسد. اگرچه وی به طور معمول، انتقادات زیادی بر این مطالعه داشت، اما دامنه و گستره‌ی روش‌های مورد استفاده در آن، و توجهی که به جزئیات شده بود، و نیز اهمیتی که به عوامل ذهنی داده شده بود را تحسین می‌کرد. این به معنی آن نیست که وی «عوامل عینی» را نفی می‌کرد، بلکه به معنی آن است که وی هر نوع جامعه‌شناسی که این واقعیت را جدی نمی‌گیرد با دیده تردید و نگرانی می‌نگرد، این واقعیت که انسان «همیشه در وضعیت‌های اجتماعی عمل می‌کند». در این موقعیت‌ها عمل‌کننده‌ها همیشه به وسیله‌ی گرایش‌ها ذهنی راهنمایی و جهت داده می‌شوند (بلومر ۱۹۷۹، ص ۸۵). وی با نظر موافقی که نسبت به کار توماس و ژنانیکی دارد و با استفاده از نحوه‌ی بیان آنها می‌گوید:

- (۱) زندگی گروهی همیشه دربرگیرنده‌ی کردار و عمل انسان‌های عمل‌کننده است.
- (۲) چنین اعمال و کردارهایی همیشه به صورت تعدیل و اصلاح افراد نسبت به موقعیت‌های اجتماعی روی می‌دهد و (۳) بروز هر کردار در موقعیت همیشه به صورت ابراز گرایش‌های فردی است. از این رو تحقیق جامعه‌شناسانه باید به تأثیر گرایش‌ها ذهنی پی برده، و فرضیه‌های جامعه‌شناسی باید دربرگیرنده‌ی ثبت این تأثیر باشند (بلومر ۱۹۷۹، ص ۸۹)

سندهای انسانی، مطالعه‌ی طبیعی و تاریخچه‌ی زندگی، همه‌ی اینان ابزارهایی است که بلومر مایل است در فهم گرایش‌های ذهنی از آنان استفاده کند. این ابزارها به منطق روش‌شناختی خاص خود نیز نیاز دارند: زمانی که «گرایش‌ها ذهنی» موضوع مورد مطالعه قرار می‌گیرد، بسیاری از صحبت‌هایی که درباره‌ی نمونگی*، بسندگی داده‌ها**، اعتبار و منطقی بودن نظریه ارائه می‌شود راه به بیراهه می‌برد. به طور مثال نمونگی معمولاً باعث بروز مشکل در نمونه‌گیری می‌شود. اما از نظر بلومر نظریه‌ی مدرن نمونه‌گیری معمولاً این واقعیت را مدنظر قرار نمی‌دهد که «همه افرادی که در یک حیطه‌ی مشخص عمل اجتماعی درگیر هستند، درگیری و اشتغال آنها به یک نسبت و مساوی یکدیگر نیست، همچنین همه‌ی آنها نسبت به آنچه در حال وقوع است شناخت یکسانی ندارند، از این رو نمی‌توان تصور کرد که همه‌ی آنها می‌توانند به یک نسبت درباره‌ی شکل عمل اجتماعی مورد مطالعه، اطلاعاتی ارائه دهند. برخی از این افراد ... در حاشیه‌اند، دیگران ... ممکن است در کوران قضایا بوده ... (اما) مشاهده‌گرانی ناتوان باشند. به حساب آوردن آنها ... ممکن است باعث تضعیف یک مطالعه و تحقیق شود (ب ۱۹۷۹، ص ۹۴). اگر موضوع فهم و درک ذهنیت باشد ویژگی و خصوصیت نمونگی تغییر می‌کند، به طور مثال بلومر در تحقیقی که درباره‌ی داوری و قضاوت کارگران انجام می‌دهد، نمونه‌گیری تصادفی را توصیه نمی‌کند بلکه اظهار می‌دارد که باید به «افراد اصلی مطلع» که درباره‌ی آنچه در جریان است آگاهی بیشتری دارند، بدقت گوش سپرد، کاری که درباره‌ی بقیه نباید انجام داد! تمام این موارد به معنی آن است که برداشت‌های معمول و همیشگی درباره‌ی «نمونه‌های انتخابی» باید مورد سؤال قرار بگیرد.

مطالعه‌ی جهان تجربی: مثال - رفتن به سینما

بلومر در چندین حیطه دست به تحقیق زد، اما از جمله اولین افرادی بود که به تحقیق درباره‌ی تماشاگران سینما پرداخت، و با انجام آن در کاری که بعدها به نام «قوم‌نگاری تماشاگران» خوانده شده و در کارهایی نظیر خواندن افسانه^۳ اثر جانیس رادوی دیده می‌شود، پیشقدم شد. در اواخر دهه‌ی ۱۹۲۰ و اوائل دهه‌ی ۱۹۳۰ تحقیقاتی در زمینه‌ی تأثیر سینما بر جوانان، به عنوان بخشی از توجه گسترده به این موضوع، صورت پذیرفت

(این تحقیقات به مطالعات پین* معروف است، و توسط گروه هواداران سانسور فیلم‌ها، یعنی انجمن تحقیقاتی تصاویر متحرک، آغاز شد). بلومر در یکی از این تحقیقات که به جوانان اختصاص داشت، مشغول به کار شد. وی بلافاصله از حدود هزار و پانصد جوان خواست که «تجارب خود از تصاویر متحرک» را بنویسند و سپس به صورت گزینشی با آنها مصاحبه کرد و بحث‌ها و مشاهدات گروهی ترتیب داد. او در تمام این موارد تعهدی را که نسبت به جهان تجربی داشت به نمایش گذاشت. اگر باید تأثیر رسانه‌ها را روی زندگی جوانان مطالعه کنیم، بهترین راه آن است که این سوال را به راحتی با آنها در میان بگذاریم. در پی این موضوع، بخش اعظم کتاب بعدی او سینما و رفتار، به گزارش‌ها دست اول و بدون واسطه‌ی جوانان درباره‌ی فیلم‌هایی که دیدند اختصاص دارد - یعنی اینکه این فیلم‌ها چگونه باعث سرمشق‌گیری، تأثیر، رویا، گسترش احساسات، و «طرح‌ریزی زندگی» می‌شود. برای بلومر هدف از انجام این تحقیق تحمیل چارچوب‌های نظریه‌ای مقدر بر موضوع مورد مطالعه‌اش نبود (مانند شیوه‌ای که امروزه بسیاری از قوم‌نگاری‌های تماشاگران انجام می‌دهند و معمولاً از چارچوب و قالبی روان‌کاوانه استفاده می‌کنند) بلکه مایل بود که افراد مورد مطالعه، خود سخن بگویند. یکی از شرکت‌کنندگان در این تحقیق - درباره‌ی پندارهای کلیشه‌ای که فیلم‌ها به وجود می‌آورند - می‌گوید:

زن، ۱۹ ساله، سفیدپوست... از جمله تأثیراتی که این فیلم‌ها بر من داشتند آن بود که ترسی دائمی از چینی‌ها در من باقی گذاشتند. امروز بر اساس این ترس من یک چینی را صرفاً به صورت یک انسان نمی‌بینم بلکه آنچه از وی به ذهنم خطور می‌کند آن است که وی درگیر نوعی کارهای خلاف و شیطانی است. هر وقت که آنها را در خیابان می‌بینم، سریع از مقابلشان می‌گذرم، و حاضر نیستم به رستوران چینی‌ها یا خشک‌شوئی که به وسیله‌ی آنها اداره می‌شود بروم... (بلومر، ۱۹۳۳، ص ۱۴۵)

دیگران اخیراً به درستی انتقاداتی را به نگرش ساده و ساده‌انگارانه وی، فقط کافی است از افراد سؤال شود!، وارد دانسته‌اند. به طور مثال دتزین اخیراً در این حوزه

انتقادات زیادی از کار بلومر کرده و عقیده دارد که اگرچه به لحاظ روش کار او کاری پیشرو محسوب می‌شود اما در برگیرنده‌ی پیش‌فرض‌های زیادی از بلومر (طرفداری از طبقه‌ی متوسط و مخالفت با فیلم) است (دنزین ۱۹۹۲، ص ۱۰۷) و می‌توان از آن برای مبارزه با مضمون یا محتوای فیلم‌ها استفاده کرد، و در عین حال این کار تحقیقاتی به گزارش‌ها به گونه‌ای نگاه می‌کند که گویی کاملاً بدون اشکال و مسئله‌اند (کیلاف ۱۹۹۲). در حقیقت، مطالعات اولیه‌ی بلومر در دهه‌ی ۱۹۳۰ امروزه بسیار ساده به نظر می‌رسند: اما وی اولین کسی بود که واکنش‌ها و پاسخ‌های تماشاگران را جدی تلقی کرد.

به وجود آوردن یک فلسفه‌ی عمومی: مثال - مسئله‌ی روابط نژادی

لیمان و ویدیچ، در تحلیلی که از کار هربرت بلومر ارائه می‌دهند، عقیده دارند که کار وی را باید مظهر «فلسفه عمومی» جدید و خلاق در آمریکای شمالی که در طول این قرن به وجود آمده، به حساب آورد. بلومر اعتقاد داشت که آراء و نظریات پیشین، و به خصوص آراء مطرح در علوم اجتماعی ناکام مانده و شکست خورده‌اند. وی بر اساس روش عمل‌گرایانه‌ی فیلسوفان مکتب شیکاگو نیاز به بررسی و تحقیق نظام‌مند از مشکلات زندگی عمومی آمریکایی را احساس کرد: مشکلاتی که نژاد و روابط صنعتی، رسانه‌ها و پیامدهای صنعتی شدن را دربرمی‌گرفت. این کار خاص کمتر از شرحی که از «خود» مید ارائه می‌دهد شناخته شده است، اما این نیز جزئی از رویکرد هماهنگ و به هم پیوسته‌ی اوست.^۱ در مواجهه با بسیاری از مشکلات اجتماعی رویکرد بلومر به عنوان راه‌حل نهایی تلقی نمی‌شد؛ و در عین حال رویکرد وی خواستار تغییرات و دگرگونی انقلابی نیز نبود. بلکه برعکس، باید فلسفه‌ای عمومی - عمل‌گرا، مردم‌گرا، دموکراتیک - ساخته می‌شد تا جهان تجربی را به رسمیت شناخته و موضوعاتی را در پیرامون آن مطرح سازد. همانگونه که لیمان و ویدیچ اظهار می‌دارند:

رویکرد و نگرش بلومر، بر ساخت جمعی معنا که ترکیب‌های گوناگون واقعیت اجتماعی را مشخص می‌سازد تاکید دارد، آنچه تأثیرات غیرقابل تغییر ترتیب‌های ساختاری خوانده می‌شود را نمی‌پذیرد، و امکان تقابل، فردیت، و خصیصه‌های فردی را در درون نظم اجتماعی فراهم کرده - و به واقع آن را ترغیب و تشویق می‌کند. (۱۹۸۸، ص ۷)

نمونه‌ای از تمام این موارد را در توجه همیشگی او به روابط نژادی - یعنی موضوع اصلی در آمریکای شمالی - می‌توان دید. بلومر از همان نوشته‌های اولیه‌ی خود، و تحت تأثیر رابرت پارک توجه اثربخشی به مطالعه روابط نژادی کرد (اگرچه مطالعات اخیر کم و بیش تمام کارهای وی در این مورد را نادیده می‌گیرد). از نظر بلومر تعصب تاریخچه‌ای دارد، و این تاریخ، تاریخی جمعی است^۹، «در مطالعه‌ی روابط نژادی فرایند تعریف و تشریح باید موضوع اصلی مورد توجه باشد»^{۱۰}. بلومر نظریه‌ی جامعی درباره‌ی روابط نژادی به وجود آورد که روند شکل‌گیری آن از مقاله‌ای در ۱۹۳۷ درباره‌ی «ماهیت تعصب نژادی» شروع شد و با خلاصه مقاله‌ای درباره‌ی نظریه‌های نژادی و عمل اجتماعی» (با همکاری ترووی داستر) که در ۱۹۸۰ منتشر شد، به پایان رسید. نظریه‌ی وی در باب روابط نژادی یک نظریه‌ی کاملاً اجتماعی بود - بلومر به توصیف و تشریح مسائل زیست‌شناختی مربوط به نژاد پرداخته و کل مسئله را به عنوان یک مسئله‌ی اجتماعی، که دربرگیرنده‌ی روابط و مقوله‌بندی است، در نظر می‌گیرد و بر این تأکید دارد که مباحث عمومی باید تفکیک نژادی و تبعیض نژادی را تضعیف کرده و در آن تغییر ایجاد کند. با استفاده از عبارات بلومر، موارد زیر را می‌توان به عنوان چکیده‌ی دیدگاه و نظر وی در این مورد، در نظر گرفت:

۱. تعصب نژادی اساساً به رابطه‌ی گروه‌های نژادی مربوط می‌شود (و مجموعه‌ای از احساساتی که اعضاء یک گروه نسبت به گروه دیگر دارند نیست)... این امر ما را راهنمایی می‌کند که به این مسئله در سطح جامعه‌شناختی آن بنگریم و آن را مسئله‌ای فردی تلقی نکنیم.
۲. جهت تعصب نژادی یک «گروه متصور»^{*} یا یک گروه انتزاعی است؛ تعصب نژادی به عنوان نگرش به سوی چیزی که منطقیاً یک انتزاع است (گروه یهودیان، گروه زردپرستان، گروه سیاهپوستان) سوق داده می‌شود... این موضوع باعث می‌شود که ما به انتزاع، مقوله‌بندی و نظام توصیفی که پیرامون گروه‌ها وجود دارد توجه کنیم.
۳. تعصب نژادی پدیده‌ای بفرنج، متغیر و به شدت تغییرپذیر است؛ از مکانی به مکانی دیگر و از زمانی به زمانی دیگر شکل متفاوتی به خود می‌گیرد... همین امر باعث می‌شود که به ماهیت تاریخی در حال تغییر آن، متغیر بودن آن در بین گروه‌ها و در

طول زمان، و این واقعیت که هیچ چیز درباره‌ی آن از ثبات برخوردار نیست، توجه پیدا کنیم. ممکن است زمانی گروهی نسبت به «یهودیان»، زمانی دیگر و گروهی دیگر نسبت به «سیاهپوستان»، گروهی دیگر و در زمانی دیگر نسبت به «عرب‌ها» یا «مسلمانان» تعصب بورزند و نظری منفی درباره‌ی آنها داشته باشند^{۱۱}.

۴. پیش‌داوری و تعصب نژادی یک فرایند جمعی است که گروه‌های نژادی با تصویری که از خود و دیگران دارند به آن شکل می‌دهند، این روندی است که در آن دو گروه جایگاه و موقعیت خود را نسبت به یکدیگر مشخص می‌سازند، موقعیت اجتماعی باعث به وجود آمدن این فرایند جمعی و ویژگی‌نمایی* می‌شود که خود پایه‌ای برای تعصب و پیش‌داوری نژادی است... این موضوع ما را به سمت توجه به برچسب‌زنی، نژادگرایی و خلق «دیگران» راهنمایی می‌کند.

۵. پیش‌داوری و تعصب نژادی یک فرایند جمعی است که متضمن چهار الگو در دو گروه غالب است: (۱) احساس برتری و والاتری (۲) احساس اینکه نژاد زیردست ذاتاً و به طور طبیعی متفاوت بوده و با آنها فرق دارند، (۳) احساس مالکیت نسبت به حیطه‌های مشخصی از مزایا و امتیازات و (۴) ترس و تردید نسبت به اینکه نژاد زیردست ممکن است برای به دست آوردن امتیازات نژاد غالب نقشه‌هایی در سر داشته باشد... این موضوعات توجه ما را به سلسله مراتب، اقتدار، تفاوت و امتیاز نژادی به عنوان شالوده‌ای برای پیش‌داوری و تعصب نژادی، معطوف می‌سازد.

۶. منشاء و سرچشمه‌ی تعصب نژادی در چالش حسی که نسبت به وضعیت گروه وجود دارد نهفته است. تعصب نژادی منشأهای بسیاری دارد. بی‌شک یکی از این منشأها قوم‌مداری و نژادگرایی گروه‌هاست، اما مهم‌تر از آن احساس خطر و تهدیدی است که به گروه غالب دست می‌دهد، گروه غالب احساس ناامنی کرده و موقعیت و شرایط اقتصادی خود را در معرض تهدید می‌بیند. این موضوع باعث می‌شود که ما به این واقعیت پی ببریم که شالوده و پایه تضاد را در گروه بینیم و نه در فرد.

آنچه که ارائه شد تنها خلاصه‌ای از دیدگاه بلومر است، اما مانند بسیاری از کارهای وی، اگر این نظریات به طور کامل بررسی شود، می‌تواند کاملاً دلالت‌کننده به تغییرات و دگرگونی‌هایی در سطح عمومی باشد.

با نگاهی دیگر

بلومر دیدگاهی را برای نگرستن به جهان، به جامعه‌شناسی ارائه می‌کند، که بر بسیاری از مطالعات و تحقیقات: از بیماری و مرگ گرفته تا اشتغال و تعامل داخل کلاس درس، از جنبش‌های اجتماعی و رفتارهای جمعی تا الگودهی و سازمان‌دهی و مشکلات اجتماعی، از جنایت و انحراف تا روابط کارگری و صنعتی، از مطالعات رسانه‌ای تا تحقیق درباره‌ی تاریخچه‌ی زندگی، از نظریه‌ی مربوط به خود تا روابط نژادی، اثر گذاشته است. توجه گسترده‌ی بلومر نسبت به جهان تجربی و ارائه یک روش‌شناسی دقیق برای کند و کاو و بررسی آن باعث هدایت و راهنمایی جامعه‌شناسان بسیاری شده است. مجموعه‌ی گسترده‌ای از کارهای تحقیقاتی و مطالعاتی، به طور آگاهانه یا ناآگاهانه، از ایده‌ها و نظریات اثرگذار بلومر سرچشمه گرفته است.

در ۱۹۷۰، اندک زمانی پس از شروع کار بر روی رساله‌ی دکترای خود که به کند و کاو و بررسی جامعه‌شناسی رفتار جنسی می‌پرداخت، به مطالعه‌ی کارهای بلومر پرداختم. در آن زمان من به لحاظ فکری تحت تأثیر کتاب بیگانه‌ها هوارد بکر و کتاب «منحرف شدن» اثر دیوید ماتزا بودم که آراء و نظریات عمده نظریه بر چسب‌زنی را به من معرفی می‌کرد؛ بعداً دریافتم که این دو به شدت تحت تأثیر آراء و نظریات بلومر بودند. با این همه، هر دو این مطالعات، مطالعاتی «قائم به ذات» یا قائم به موضوع* خود بودند، و در واقع تنها زمانی که کتاب تعامل‌گرایی نمادین بلومر را خواندم نظریات وی به تمامی برایم روشن شد. خود این کتاب نقاط ضعف اساسی دارد: تکرار در آن زیاد است (در واقع می‌توان انتظار آن را هم داشت چون مجموعه‌ای از مقاله‌های است که قبلاً به چاپ رسیده است)؛ بخش‌هایی از آن کهنه و قدیمی به حساب می‌آید (بیشتر مطالب آن مربوط به دهه ۱۹۳۰ و ۱۹۴۰ می‌شد و برای کسی که در دهه‌ی ۱۹۶۰ زندگی کرده بسیار از مد افتاده بود)؛ و در عین حال ارجاعات، پاورقی‌ها، سپاسگزاری‌های آن بسیار کم بود به گونه‌ای که امکان مطالعات بیشتر را برای خواننده کتاب فراهم نمی‌ساخت. اما به طور جدی مرا ترغیب کرد که نسبت به آنچه در صدد انجام آن بودم تفکری جامعه‌شناسانه داشته باشم. این کتاب مجموعه‌ای از موضوعات و مضامین (نظیر فرایند، نمادها، تعامل)، تصویری از

جامعه (شبکه‌ای بی‌ثبات و متغیر از تعاملات) و انسان‌ها (به عنوان به وجود آورندگان نمادین و اثر بخش حیطه اجتماعی که ساکن بودن آنها در این حیطه اعمال اجتماعی تکراری را هماهنگ کرده و بدان نظم می‌بخشد)، و دیدگاهی روش‌شناختی (که عمدتاً تکرار ضرب‌المثل معروف پارک بود که می‌گفت «از جای خود بلند شو، برو و ببین که در اطرافت چه می‌گذرد»، اما در عین حال این اظهارنظر را با این دید که باید به منطق و روش نیز توجه داشت، تعدیل می‌کرد)، و روش‌های لازم برای مطالعه جامعه (که بیشتر طرفدار آشنا شدن با حیطه‌ی اجتماعی از طریق مطالعه‌ی میدانی و به خصوص تاریخ و سابقه‌ی زندگی در آن بود) را در اختیار من قرار داد. تمام این موضوعات به من در شکل‌دهی دیدگاهم درباره‌ی جامعه‌شناسی و نیز رفتارجنسی به‌طورکلی و هم‌جنس‌گرایی به‌طور خاص کمک کرد.

برای مطالعه‌ی رفتار جنسی چند سنت و رسم عمده وجود داشت: مطالعات کینزی، روش‌های درمانی جانسون و مسترز، نظریات پویایی روانی با نگرش به ناخودآگاه، یادداشت‌های مربوط به رفتارهای جنسی در جزایر دورافتاده که از سفرهای انسان‌شناختی در دسترس بود. من به عنوان دانشجوی تمام این مطالعات را به‌طور جدی خواندم، اما احساس می‌کردم که هر یک از آنان کمبودها و نقص‌هایی دارد. بیشتر این مطالعات بر اهمیت زیست‌شناسی، و مفهوم طبیعی و الزاماً بلامنازع بودن رفتار جنسی تأکید داشته، و درباره‌ی جنبه اجتماعی آن نظریه‌پردازی نکرده و آن را بدیهی پنداشته بودند. تنها رویکرد انسان‌شناختی بود که به درک و فهم خاص بودن ویژگی‌های رفتار جنسی انسان، نزدیک شده بود. از این‌رو تأملات بلومر مجموعه‌ای هوشمندانه و در عین حال بسیار تکان‌دهنده بود که چگونگی مطالعه‌ی رفتار جنسی را روشن می‌کرد. بر این اساس وی از من خواست که رفتارهای جنسی را در محیط‌های طبیعی آن مورد مشاهده قرار داده (تقریباً شبیه کاری که انسان‌شناسان انجام می‌دهند) و داستان زندگی رفتار جنسی افراد را بنویسیم. او به من توصیه می‌کرد که رویکرد من نسبت به رفتار جنسی انسان باید به گونه‌ای باشد که آن را اقدامی نمادی تلقی کنم، یعنی چیزی که به واسطه‌ی تعاملات انسانی به وجود آمده و چیزی است که ما باید آن را به عنوان اعمالی مرتبط به هم در کنار یکدیگر قرار دهیم. این رفتار بر اساس یک الگو انجام شده اما خلاقانه است، در عین حال که زیستی است حالتی نمادین هم دارد و همیشه رفتاری اجتماعی است - که معنی آن در زمان، مکان، و برخوردها تغییر می‌کند (نگاه کنید به پلامر ۱۹۷۵، ۱۹۹۵).

در فهم این موارد من تنها نبودم. کمی پیش از این گاگون و سایمون (۱۹۷۳) با ارائه کار راهگشای خود به نتایج مشابهی دست پیدا کردند و رویکردی را به رفتارهای جنسی به وجود آوردند که آن را رویکرد تحریر جنسی* نامیدند. این رویکرد شالوده چیزی شد که برخی اکنون آن را (شاید به شکلی نامناسب) رویکرد ساخت‌گرایی** به رفتارهای جنسی می‌نامند.

میراث فکری و کارهای ناتمام — بلومر در آغاز قرن جدید

بلومر، جامعه‌شناسی متعلق به قرن بیستم بود. تأثیرات وی — عمدتاً به دلیل پایه‌گذاری نظریه تعامل‌گرایی نمادی — بسیار گسترده بوده است. وی اگرچه نویسنده و محقق پرکار نبود اما به واسطه جهان‌نگری خاص خود نسلی از جامعه‌شناسان را تربیت کرد^{۱۲}. وی میراث عمل‌گرایی را به همی آنها انتقال داد.

با وجود این، تا پیش از مرگ وی، بسیاری از آراء و نظریات او جای خود را به نظریات جدیدی داد. ما اکنون وارد «جهان پسا-بلومری»^{۱۰} شده‌ایم (فاین ۱۹۹۰). تعامل‌گرایی نمادین به واقع به نظریه‌ای قوی تبدیل شده که مجله‌ای تخصصی، سالنامه‌ای تخصصی، اجتماعات و گروهی متخصص مخصوص به خود را دارد^{۱۳}. و به همین ترتیب بسیاری از سرمشق‌ها و نمونه‌های وی نیز همچنان در حال تغییر و تحول‌اند. از این‌رو نظریه‌ی مربوط به عمل و کردار همچنان در حال اصلاح و پالایش است (به طور مثال نگاه کنید به استراوس ۱۹۹۳، جوآس ۱۹۹۷). توجه و ملاحظه‌ی همیشگی مید و بلومر نسبت به «خود» و هویت به عنوان موضوعاتی که پیوسته در حال تغییر بوده و امری فرایندی هستند، بیشتر و بیشتر مورد توجه اندیشمندان قرار گرفته است (در واقع در دهه‌ی ۱۹۹۰ نظریه‌ی هویت بسیار مورد استقبال قرار گرفت). قوم‌نگاری و کار بر روی تاریخچه زندگی همچنان ادامه داشته و پیشرفته‌تر و عالمانه‌تر گشته است، و برخی با بازبینی و کار مجدد بر روی این نظریه این توانایی را به آن بخشیده‌اند که بتواند به احساسات، ساختارها و معناشناسی‌ها نگاه بهتری بیندازد. برخی دیگر نه تنها آن را متحول و گسترده‌تر کرده‌اند، بلکه از آن در زمینه‌هایی که تاکنون ناشناخته بوده، استفاده کرده‌اند. برای بعضی این نظریه پیام‌آور نظریه‌ی اجتماعی پست مدرن است (دنزین

* sexual scripting approach ** constructionist approach

() Post-Belumerian world

۱۹۹۲). فمینیسم (دیگان و هیل ۱۹۸۷)، نظریه‌ی فعل‌گرایی همجنس‌بازان^{۳۳} (پلامر ۱۹۹۵) و سیاست نژادی (لال ۱۹۹۰)، همگی اخیراً با این نظریه ارتباط پیدا کرده‌اند. با این همه اگرچه بلومر ممکن بود که تمام این تحولات را تأیید نکند اما قطعاً از به وجود آمدن این تغییرات تعجب نمی‌کرد. جامعه‌شناسان، و نیز «مدهای» جامعه‌شناسی می‌آیند و می‌روند - در واقع این هم یکی از موضوعات مورد مطالعه‌ی بلومر بود! - و بلومر آخرین فردی بود که مدعی شد نسل‌های جدید باید به سنت‌های کهن وفادار بمانند. از آنجایی که بلومر شاهد تغییرات سریع و اجتناب‌ناپذیر بود. چندان از وقوع آن دچار سردرگمی و تعجب نشد. وی اظهار داشت: «تغییرات اجتماعی در تار و پود زندگی مدرن تنیده شده است ... تغییرات اجتماعی نمایانگر فعال بودن جامعه مدرن است» (۱۹۶۲ ص ۳۵۶). ما باید ذهنیت خویش را تغییر دهیم تا با جهان جدید تناسب پیدا کند (و) بدین ترتیب از همه خواسته می‌شود که دست به شروع این تغییرات بزنند» (ص ۳۵۹). بلومر ما را ترک کرد و میراث گرانبغری برای ما باقی گذاشت تا این تغییرات را به پیش ببریم.

منابعی برای مطالعه‌ی بیشتر

- H. Blumer, *Symbolic Interactionism: Perspective and Method* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1969).
- H. Blumer and T. Duster, 'Theories of Race and Social Action', in *Sociological Theories: Race and Colonialism* (Paris: UNESCO, 1980), pp. 211-38.
- N. Denzin, *Symbolic Interactionism and Cultural Studies* (Oxford: Blackwell, 1992).
- G. A. Fine (ed.), Special issue on Herbert Blumer's legacy, *Symbolic Interaction*, 11 (1), Spring (1988).
- S. Lyman and A. Vidich, *Social Order and Public Philosophy: The Analysis and Interpretation of the Work of Herbert Blumer* (Fayetteville, AR: University of Arkansas Press, 1988).
- G. H. Mead, *Mind, Self and Society* (Chicago: University of Chicago Press, 1934).

تالکُت پارسنز

رابرت مُلتن



انگیزه‌های محرک

برخی تالکُت پارسنز (۱۹۰۲-۱۹۷۹) را پیشرو جامعه‌شناسان آمریکایی قرن بیستم می‌دانند، برخی دیگر او را نظریه‌پردازی تلقی می‌کنند که کارهایش دارای نقاط ضعف اساسی است. اما آنچه برای بیشتر اندیشمندان جامعه‌شناسی جای تردیدی باقی نمی‌گذارد، آن است که پارسنز در صدد حل پرسش‌های اساسی که جامعه‌شناسی قرن نوزدهم مطرح کرده بود برآمد و در همان حال در پی آن بود که پاسخگوی موضوعات سیاسی و فکری باشد که در دوران معاصر وی مطرح شده بود. وی از همان ابتدا به مسئله‌ی نظم اجتماعی پرداخت و تلاش کرد که پاسخی برای این پرسش بیابد که «چگونه است که جامعه انسجام خود را حفظ می‌کند؟» جستجوی وی برای یافتن پاسخی به این پرسش منجر شد که او مسئله مورد تأکید اقتصاددانان یعنی سود شخصی^{۱۱} را مردود بداند، و بر اهمیت هنجارها و ارزش‌ها در زندگی اجتماعی پافشاری کند. در این بین پارسنز عمیقاً به مسائل و موضوعات سیاسی که جهان پیرامون وی با آن مواجه بود توجه داشت. این موضوعات مسائلی چند از جمله جدال بین سرمایه‌داری کمونیسم، ظهور فاشیسم و جنگ جهانی، تضادهای قومی و نژادی، و نبود محیط با ثبات جهانی لازم برای امنیت سیاسی، را دربرمی‌گرفت.

پارسنز در محیط مذهبی دنیا آمد^۱، و به موضوعات و پرسش‌هایی اساسی که پیرامون تعریف وضعیت انسان مطرح می‌شد علاقه پیدا کرد، و همواره آرزو و خواست وی آن بود که در یک چارچوب فراگیر نظریه‌ای به این موضوعات بپردازد. این ملاحظات باعث شد که وی پیوسته به ساخت نظریاتی درباره‌ی نظام اجتماعی، به طوری که این نظریات بتواند در نهایت طرح جامعی از جامعه‌ی انسانی به دست دهد، توجه داشته باشد. این نظریه‌ی جامع باید به گونه‌ای تدوین می‌شد که ساختارهای اجتماعی که افراد خود را در درون آن می‌یافتند، و نیز کنش‌های افراد و سازمان‌هایی که در صدد یافتن راهی برای رسیدن به اهداف‌شان بودند، را دربرگیرد. برخی از جامعه‌شناسان عمدتاً بر پدیده‌های «کلان» یا دارای مقیاسی وسیع مانند بازار و دستگاه اداری نظر داشتند، در حالیکه برخی دیگر بیشتر بر پدیده‌های «خرد» یا دارای مقیاس محدود نظیر روابط صمیمی میان فردی و شکل‌گیری شخصیت، توجه می‌کردند. اما پارسنز تلاش می‌کرد که به هر دو نوع پدیده بپردازد و بین آنچه تفکر اجتماعی را به دو دسته خرد و کلان تقسیم کرده بود، پلی برقرار کند.

تلاش پارسنز برای ترسیم طرح‌ها و اشکالی برای زندگی اجتماعی همچنین باعث شد که وی گسترش و تخصصی شدن بیش از حد حوزه‌های فکری را مردود بشمارد. تخصصی شدن حوزه‌های فکری به معنای آن بود که اقتصاددانان کارشناس مسائل اقتصادی، عالمان سیاست کارشناس نظام سیاسی، و روان‌شناسان کارشناس مسائل شخصیتی باشند. مشکل این نگرش آن بود که نمی‌توانست به تعاملات و مبادلات بین بخش‌های متفاوت جامعه بپردازد، بطور مثال نحوه‌ی تأثیرگذاری پدیده‌های سیاسی و فرهنگی بر پدیده‌های اقتصادی و برعکس در این نگرش مورد توجه قرار نمی‌گیرد. یکی از کارهای اساسی جامعه‌شناسی آن بود که چنین روابط متقابلی را توضیح دهد. این امر مستلزم ترکیب و تلفیقی بود که عناصر رشته‌های مختلف از جمله اقتصاد، روان‌شناسی اجتماعی، روان‌پزشکی، علم سیاست و نیز جامعه‌شناسی را به یکدیگر پیوند دهد و همچنین بین گستره‌ای از متفکران نظیر وبر، دورکم، فروید، آلفرد مارشال و کینز ارتباط برقرار کند^۲.

پارسنز نظریه‌پردازی بود که به پرسش‌ها و موضوعات کلان در سطح بالایی از تعمیم‌دهی می‌پرداخت. با این وجود، این به معنی آن نیست که وی هیچگاه دست به انجام تحقیق نزد یا به پیشامدهایی که در پیرامون وی در جریان بود توجهی نداشت. بلکه

برهکس کار نظری وی به گونه‌ای تدوین شده بود که رموز موجود در زندگی روزمره‌ی افراد و جوامع را روشن کرده و ابهامات آن را برطرف کند. وضعیت‌ها و موقعیت‌هایی که پارسنز در صدد بررسی و کندوکاو پیرامون آن برآمد دربرگیرنده‌ی موضوعاتی نظیر؛ بیماری و تعاملات بین پزشک و بیمار، و تقسیم کار و مسئولیت بین زن و مرد در درون خانواده می‌شد. در ورای این ملاحظات درک و فهم ماهیت جامعه‌ی مدرن، و نیز پی بردن به جهت تغییرات اجتماعی معاصر، قرار داشت.

اگرچه تفکر پارسنز با وضعیت‌های موجود در عالم واقع تناسب زیادی دارد، اما اهمیت وی در درجه‌ی اول به روشنی به مطرح شدن وی به عنوان یک نظریه‌پرداز کلان برمی‌گردد. بسیاری از کارهای وی عمداً به زبانی کاملاً انتزاعی نوشته شده و در قالب‌های مفهومی بسیار پیچیده و نامأنوس ارائه شده است. همین امر باعث شد که کارهای او برای برخی غیرقابل خواندن باشد، اما پاداش کسانی که آمادگی آن را داشتند تا به ژرفای نوشته‌های وی بروند آن بود که با دیدگاه‌های برجسته‌ای درباره‌ی ماهیت زندگی اجتماعی آشنا شوند. عذر موجه و دلیل پارسنز، و برخی از متفکران عمده‌ای که در این کتاب به آنها پرداخته شده، برای انجام چنین نظریه‌پردازی‌های انتزاعی آن است که این نوع نظریه‌پردازی می‌تواند راهگشای نحوه‌ی درک و فهمی باشد که در عقل همگانی و شعور عادی موجود نبوده و در دسترس نیست.

درک جامعه‌ی انسانی به عنوان یک ماهیت نظام‌مند قطعاً انگیزه‌ی محرک جامعه‌شناسی پارسنزی بود. اما در کنار آن ملاحظات اخلاقی درباره‌ی مطلوبیت اصلاحات اجتماعی نیز وجود داشت. پارسنز برای مقابله با نژادپرستی و توتالیتاریسم از ارزش‌های لیبرال-دموکراتیک هواداری می‌کرد. شمول اجتماعی* عنصر اصلی این دیدگاه اخلاقی بود. هیچ فرد یا گروه اجتماعی نباید از عضویت کامل در آنچه وی «اجتماع جامعه‌گانی»** می‌خواند، به واسطه‌ی نسبت دادن خصیصه‌هایی به وی که برگرفته از موقعیت اجتماعی یا نژاد است، محروم شود. به همین ترتیب هیچ قدرت سیاسی نباید نهادهای غیردولتی جامعه، مانند تجارت، مشاغل یا دانشگاه‌ها که امکان افزایش دادن آزادی عمل فردی، ارتقاء اخلاقیات حرفه‌ای و بالا بردن آزادی فکری را دارند، تحت نفوذ و سلطه‌ی خود درآورد، چرا که این امر باعث تضعیف تدریجی این

نهادها می‌شود. شرح و توصیف جامعه‌شناسانه‌ی پارسنز درباره‌ی چگونگی عمل جامعه‌ی مدرن در عین حال توصیفی بود بر اینکه جامعه چگونه باید سامان یابد تا ارزش‌هایی که وی بدان باور داشت محقق شود.

موضوعات اصلی

کنش اجتماعی و نظام اجتماعی

پارسنز در ساخت بنای نظریه‌ی عمومی خود درباره‌ی زندگی اجتماعی از بلوک‌هایی استفاده می‌کند که بسیار کلی و انتزاعی هستند. با این همه تلاشی که برای درک آنان می‌شود، تلاش با ارزشی است چرا که این مفاهیم تقریباً تمام موضوعات اصلی نظریه‌ای را که جامعه‌شناسی تاکنون بدان پرداخته است دربرمی‌گیرد. مفاهیم دوگانه‌ی کنش اجتماعی و نظام اجتماعی نقطه‌ی شروع مناسبی برای انجام این کار است. یکی از بنیادی‌ترین موضوعات جامعه‌شناسی به مسئله ساختار / عامل معروف است. آیا کردار و عمل افراد و گروه‌ها به وسیله‌ی ساختارهای عظیم زندگی اجتماعی مشخص می‌شوند؟ یا کنشگران مطابق با اهداف و ارزش‌های مورد نظر خود، از روی اراده و اختیار دست به انتخاب می‌زنند؟ نمونه‌ای از تعیین‌کنندگی ساختار را می‌توان در تأکید مارکس بر شیوه‌ی تولید، یا پافشاری دورکم بر مسئله‌ی شیوه‌ی انسجام اجتماعی، ملاحظه کرد. نمونه‌ای از انتخاب اختیاری و ارادی دربرگیرنده‌ی تأکید اقتصاددانان بر حاکمیت خریداران بر بازار است به نحوی که بازار همیشه مطابق سلیقه‌ی خریداران عمل می‌کند. پارسنز در نگرش مقدماتی به این مسئله، آن را در قالب آنچه نظریه‌ی کنش اراده‌گرایانه می‌نامید، بیان کرد.^۳ کنش اجتماعی در واقع دربرگیرنده‌ی گزینش‌های ارادی افراد و گروه‌ها برای محقق ساختن اهداف مورد نظرشان است. در این معنا کنش اجتماعی باید برای آنهایی که درگیر آن هستند معنادار باشد. اما این موضوع در همین جا خاتمه پیدا نمی‌کند چرا که برای برنامه‌ریزی عمومی زندگی اجتماعی به سه عنصر حیاتی و بسیار مهم دیگر نیز احتیاج است.

اول، مسئله‌ی اجزاء تشکیل‌دهنده‌ی کنش اراده‌گرایانه، از جمله اشکال خاص انگیزه در آن است. مدل فایده‌باوری* که اقتصاددانان ارائه می‌دادند بر اهمیت سود شخصی که

در بیرون جامعه به وجود آمده، و در پی برآوردن سلیقه‌ها و امیال فردی است، تأکید دارد. پارسنز در اهمیت سود شخصی تردیدی به خود راه نمی‌دهد، اما این مطلب را نمی‌پذیرد که این موضوع در کانون کنش اجتماعی قرار داشته باشد. یکی از مشکلات این دیدگاه آن بود که سود شخصی به جای پرداختن به منشاء نیازهای کنشگران، که منظور از آن چیزهایی است که کنشگران به آن ارزش می‌نهند، تنها به ابزارها و وسایلی که آنها برای رسیدن به اهداف‌شان از آن استفاده می‌کنند، می‌پردازد. در نتیجه فایده‌باوری توصیفی ناقص و کاملاً محدود از کنش اجتماعی را ارائه می‌کند و به طریقی که ارزش‌ها و نقش‌های اجتماعی موجود در تعامل انسانی بر نیازها و خواسته‌های فرد تأثیر می‌گذارد توجهی ندارد. مُد یکی از نمونه‌های شناخته شده‌ی نیاز است که ریشه در جامعه دارد.

در اینجا دومین نکته‌ی مربوط به برنامه‌ریزی عمومی زندگی اجتماعی مطرح می‌شود. اشکال فایده‌باوری تنها آن نیست که از پرمایگی و غنای فرهنگی زندگی انسان شرح موجز و خلاصه شده‌ای ارائه می‌کند، بلکه این دیدگاه توانایی آن را ندارد که شرح و توصیفی از نظم اجتماعی عرضه کند. در این مرحله پارسنز آنچه را که معضل فایده‌باوری می‌نامد مطرح می‌سازد.^۴ اگر هدف کنش اجتماعی اتفافی و تصادفی بوده و به وضعیت روانی و زیستی فرد بستگی داشته باشد، آنگاه چگونه ممکن است چنین کنش‌های فردی به نحوی منظم و قابل پیش‌بینی با یکدیگر انطباق داشته باشند؟ چنانچه سود شخصی بر جامعه‌ای حاکم باشد، از آنجایی که افراد پیوسته در نزاع با یکدیگر هستند، جامعه در وضعیتی جنگی به سر خواهد برد.

یکی از شیوه‌هایی که دیدگاه فایده‌باورانه سعی دارد با استفاده از آن این مشکل را حل کند، توصیف کنش اجتماعی به مثابه‌ی واکنش عقلانی کنشگر در مواجهه با محیط خارجی و بیرونی است. فرد عاقل با در نظر گرفتن محدودیت‌های وضعیتی که با آن مواجه است، نظیر محدود بودن منابع طبیعی، به شیوه‌ای که مبتنی بر سود شخصی است عمل می‌کند تا هزینه‌ها را به حداقل رسانده و سود را به حداکثر مقدار آن افزایش دهد. از نظر اقتصاددانان، نهاد بازار یکی از ابزارهایی است که طلب عقلانی سود شخصی در آن باعث به وجود آمدن نظم و ایجاد الگوهایی برای عمل می‌شود. در درون شرایط خاص بیرونی، تعادل بین عرضه و تقاضا از طریق ساز-و-کار قیمت برقرار می‌شود. نظم به جای آنکه نتیجه‌ی وضع آگاهانه‌ی مقررات و قوانین نظارتی باشد، گویی به وسیله‌ی یک دست پنهان، اعمال می‌شود.

این گونه پاسخ‌ها پارسنز را راضی نمی‌کرد. اول آنکه وی صحت این قضیه را که عقلانیت و سود شخصی الزاماً نتیجه هم‌آهنگی بین کنش‌های مختلف است، مورد تردید قرار داد. افراد به دلایل مختلفی که مبتنی بر ارزش‌هاست، و بر طبق تعریف اجتماعی که از موقعیت خود دارند، دست به انتخاب می‌زنند. برای ایجاد هماهنگی در درون مدل با ثباتی از قاعده‌ها و مقررات نه عقلانیت کافی به نظر می‌رسد و نه سود شخصی. نکته‌ی دوم آنکه پارسنز فکر می‌کرد تأکید بیش از حد بر شرایطی که کنش تحت آن صورت می‌گرفت، باعث نادیده گرفتن رویکرد اراده‌باورانه نسبت به کنش می‌گردد. به عبارت دیگر زمانی که کنش‌های فردی را بر حسب محیط پیرامونی تشریح و توصیف کنید، انتخاب و آزادی عمل فردی را نادیده گرفته و باز مجدداً بر اهمیت تعیین‌کننده بودن ساختار تأکید ورزیده‌اید.

در نظر، پارسنز راه‌حل این مشکل در نظر گرفتن ارزش‌های اجتماعی و قاعده‌های رفتار (یا هنجارها) و اهمیت دادن به آنها بود. این امر به جامعه‌شناسی کمک می‌کند که با توضیح اینکه اهداف کنش از کجا سرچشمه می‌گیرد، بتواند بهتر از اقتصاد عمل کند. اهداف کنش از جامعه حاصل می‌شود و نه از امیال و خواسته‌های فردی. نظم اجتماعی از قاعده‌هایی که بر سود شخصی نظارت دارد، و از توسعه نظام‌های ارزشی مشترک که شیوه‌های معناداری را در اختیار فرد قرار می‌دهد که بین مجموعه‌ای از کردارها، کردار مناسب را انتخاب کند، ناشی می‌شود.

پارسنز با تأکید بر جنبه‌ی سودجویانه و هنجارگذار کنش اجتماعی، این نکته را می‌پذیرد که به واقع محدودیت‌های اجتماعی بر کنش اجتماعی اعمال می‌شود. در اینجا بود که سومین عنصر لازم برای تکمیل برنامه‌ریزی عمومی زندگی اجتماعی، لازم به نظر رسید، یعنی راهی برای نظام‌بندی انواع کنش اجتماعی که افراد بدان مشغول‌اند، و انواع محدودیت‌ها و چالش‌هایی که جوامع انسانی باید با آن روبرو شوند. این موضوعات و این مسائل باعث شد که پارسنز به جای صحبت از کنش اجتماعی، از سیستم اجتماعی سخن بگوید.^۵

یک سیستم را می‌توان موجودیتی تلقی کرد که در ارتباط با موجودیت‌های دیگر از استقلال نسبی برخوردار است. اینکه بطور مثال کشور را به مثابه‌ی یک سیستم اجتماعی در نظر بگیریم به معنای آن است که کشور در شیوه‌ی کارکرد خود و در شیوه‌ی سازگاری بخش‌های مختلف خود مانند اقتصاد، دولت، قانون و نظائر آن،

الگوهای را به نمایش می‌گذارند که به شکلی اجتماعی به وجود آمده است. ایده‌ی سیستم اجتماعی پارسنز ناشی از علاقه‌ای بود که وی پیش از این به زیست‌شناسی به طور عام و به بدن انسان به طور خاص پیدا کرده بود. درست همان‌گونه که بدن از یک رشته اندام‌های مختلف (قلب، ریه، کبد و نظائر آن) تشکیل یافته تا کارکردهای حیاتی لازم برای بقاء و رشد خود را داشته باشد، جامعه نیز بر همین منوال به نهادهایی (نظیر خانواده، مؤسسات بازرگانی، دولت و نظائر آن) نیاز دارد تا بتواند کارکردهای لازم برای توازن و توسعه‌ی خود را به وجود آورد. جذابیت این مدل در آن بود که بر اهمیت همدهی فرق‌گذاری بین انواع تخصصی کارکرد و سازمان اجتماعی پافشاری می‌کند.

قدم بعدی شناخت کارکردهای بنیادی اجتماعی است، کارکردهایی که سیستم‌های اجتماعی، چنانچه بخواهند به بقای خود ادامه دهند لازم است آن را با موفقیت به انجام برسانند. پارسنز توجه خود را بر چهار کارکرد معطوف ساخت. اولین کارکرد دربرگیرنده‌ی سازگاری* (A) با محیط طبیعی و خارجی است، محیطی که از آن منابع کمیاب مادی حاصل می‌شود، به بیان ساده‌تر، اولین کارکرد، کارکرد اقتصادی است. دومین کارکرد هدف‌گزینی** (G) نامیده شد، که معنی آن بهره‌گیری سیاسی از منابع برای رسیدن به اهداف مشخص است. سومین کارکرد یکپارچگی^o (I) است که به معنای تحقق قواعد و مقررات یا هنجارهای قانونی و مشروع برای اداره و کنترل کل سیستم است که می‌توانیم بازتاب آن را به طور مثال در قانون مشاهده کنیم. چهارمین کارکرد حفظ الگوهای نهفته^{oo} (L) است که به دگرسانی ارزش‌های شخصی و تبدیل آن به ارزش‌های فردی، که به صورت جزئی از الگوهای ارزشی مشترک و ثابت یک سیستم مشخص درمی‌آید، مربوط می‌شود.

اغلب در اشاره به این نظریه‌ی چهار کارکردی پارسنز از سرواژه‌های AGIL استفاده می‌شود. این نظریه‌ی به طور کلی در پی آن است که شرح و توصیفی جامع و مبسوط از چالش‌هایی که کنشگران در درون سیستم اجتماعی با آن مواجه‌اند ارائه دهد، اعم از آنکه این سیستم کوچک یا بزرگ باشد. از این رو هر موجودیت اجتماعی به شرط داشتن آزادی عمل از محیط پیرامونی و وسیع‌تر اطراف خود، در حکم یک سیستم اجتماعی است. پارسنز تنها از سیستم اجتماعی دولت-ملت‌ها صحبت نمی‌کند، بلکه از

* adaptation

*** goal attainment

o) integration

oo) latent pattern maintenance

سیستم‌های اجتماعی سازمانی که در سطح خردتری هستند و نیز از سیستم کلان‌تر، یعنی از آنچه جامعه جهانی خوانده می‌شود هم صحبت به میان می‌آورد.

خواننده‌ای که حوصله کرده و کار پارسنز را تا این مرحله دنبال می‌کند حق دارد این پرسش را مطرح کند که آیا این بنای تئوریک توانایی آن را دارد که پاسخگوی شرایط جهان خارج باشد یا نه. همان‌گونه که خواهیم دید پارسنز اعتقاد داشت که این نظریه توانایی انجام این کار را دارد.

تکامل و مدرنیته

پارسنز نیز مانند جامعه‌شناسان نسل‌های قبل در تلاش بود تا ویژگی و خصیصه‌ی متمایز جامعه‌ی مدرن را که در اروپا غربی و آمریکای شمالی از قرن شانزدهم به بعد به وجود آمده بود، درک کند. تا همین اواخر بیشتر متفکران غربی از جنبه‌ی تکاملی به این موضوع می‌نگریستند. تکامل‌گرایی اجتماعی به نظریه‌ای اشاره دارد که بر مبنای آن جامعه‌ی انسانی در درون خود دارای استعدادها و توانایی‌هایی است که نهادها و شیوه‌های جدید زندگی را به وجود می‌آورد. تصویری که از این استعداد و توانایی وجود دارد آن است که نظم اجتماعی امروز، بهتر از آنچه که در گذشته وجود داشته، قادر است به نیازهای انسان پاسخ گوید. تغییرات تکاملی نوعاً در طی مراحل به وجود می‌آیند. تلقی که از این مراحل می‌شود به گونه‌ای است که آن را مراحل پیشرفت و دارای حرکتی روبه جلو محسوب می‌کنند و بدین ترتیب تکامل‌گرایی در عین داشتن یک مضمون علمی دارای درون مایه‌ای هنجارگذار نیز شده است. به عبارت ساده‌تر، پیشرفت و تکامل امری مطلوب است.

جامعه‌شناسان پیش از پارسنز توجه خود را به مجموعه‌ی گسترده‌ای از شاخص‌های مدرنیته معطوف کرده بودند، مجموعه‌ای که گستره‌ی آن از سلطه‌ی جامعه بر طبیعت به واسطه‌ی تغییرات تکنولوژیک شروع شده و تا آزادی عمل بیشتر فرد نسبت به قواعد اجتماعی ادامه پیدا می‌کند. پارسنز بسیاری از این مولفه‌های پیشین را در دیدگاه خود منظور می‌کند. با این همه وی دریافت که تغییرات و دگرگونی‌های تکاملی به نگرش پیچیده‌تر و چند بُعدی‌تری نیاز دارد.^۶ سرگذشت زندگی انسان صرفاً دربرگیرنده‌ی یک فرایند تکاملی نظیر تغییرات تکنولوژیک، یا فردگرایی اقتصادی نبوده بلکه متضمن مجموعه‌ی گسترده‌تری از عوامل است. در سطح سیستمی این عوامل دربرگیرنده‌ی

تمام جنبه‌های چارچوب AGIL از جمله نهادهای اقتصادی، سیاسی، حقوقی و فرهنگی می‌شود. این تغییرات، در سطح تعاملات اجتماعی که در عالم واقع روی می‌دهد، در چالش‌ها و گزینش‌هایی که در فرا روی افراد قرار می‌گیرد تا از این طریق به اعمال خود معنا بدهند، کاملاً مشهود است.

پارسنز سعی داشت که «سیستم»، «کنش» را در چهار دسته از متغیرهای ساختی^{۷*} یعنی عام‌گرایی / خاص‌گرایی^{**}، ایفائی / انتسابی[○]، خاصگی / پخشیدگی[○] و بی‌طرفی / پرعاطفگی[●]، گرد هم آورد. مدرنیته بر حسب تقابل بین هر دو مفهومی که در هر دسته قرار دارد تعریف می‌شود. مدرنیته بیش از آنکه به معنی خاص‌گرایی باشد معنی عام‌گرایی می‌دهد، بیش از آنکه بر انتساب تأکید کند بر ایفاء تأکید دارد، مدرنیته در نقش‌های اجتماعی به جای اهمیت دادن به پخشیدگی به خاصگی اهمیت می‌دهد، و بیش از آنکه بر پرعاطفگی اصرار بورزد بر بی‌طرفی اصرار دارد.

متغیرهای ساختی

۱. عام‌گرایی در مقابل خاص‌گرایی: کنشگر باید تصمیم بگیرد که آیا شخص را بر اساس ملاک‌های کلی (عام‌گرایی) مورد قضاوت قرار دهد و یا بر اساس معیارهای خاص (خاص‌گرایی).
 ۲. ایفائی در مقابل انتسابی: کنشگر باید تصمیم بگیرد که آیا اساس قضاوت درباره‌ی افراد ملاک‌های عملکردی (مانند شایستگی‌های تحصیلی، صلاحیت‌های حرفه‌ای، «موفقیت» شغلی، و نظائر آن) است یا آنکه قضاوت درباره‌ی آنها باید دارای ویژگی انتسابی بر اساس وراثت یا دیگر صور موهبتی (نظیر سن، جنس، نژاد، طبقه و نظائر آن) باشد که فاقد ملاک عملکردی است.
 ۳. خاصگی در مقابل پخشیدگی: کنشگر، در هر وضعیت خاصی، باید انتخاب کند که آیا با دیگران با نگرشی کل‌گرایانه کار کند و بسیاری از جنبه‌های فعالیت و خوشی وی را در انجام کار مورد توجه قرار دهد و یا آنکه تنها اهداف محدود و مشخصی را در نظر بگیرد. نمونه‌ای از نگرش دوم کار دندان‌پزشک است که بدون در نظر گرفتن سایر جنبه‌های زندگی بیمار، تنها بر روی دندان‌های او کار می‌کند.
 ۴. بی‌طرفی در مقابل پرعاطفگی: کنشگر رابطه‌ای را تنها به دلایل ابزاری بدون دخیل کردن احساسات انجام می‌دهد (بیطرفی) یا آنکه برای برقراری رابطه دلایل احساسی دارد (پرعاطفگی).
- منابع: برگرفته از فرهنگ جامعه‌شناسی (وبراست دوم) (انتشارات پنگونن ۱۹۸۸ ص ۱۷۸)، و کتاب تالگت پارسنز نوشته پی. هیلتون (لندن: انتشارات الیس وود و تاویستاک، ۱۹۸۳، ص ۱۰۳)

* pattern variables

** universalism / particularism

○ achievement / ascription

○ specificity / diffuseness

● neutrality / affectivity

اگر مدرنیته شامل این مؤلفه‌ها باشد، پس چگونه می‌توان تحول تاریخی آن را درک کرد؟ بنابر استدلال پارسنز سیستم‌های اجتماعی که توانسته‌اند نهادهایی را به وجود آورند که قادر باشند چهار کارکرد AGIL را بهتر به انجام برسانند، به لحاظ تکاملی بر سیستم‌هایی که نتوانسته‌اند این چهار کارکرد را انجام بدهند، برتری و تفوق دارند. پارسنز این استدلال را درباره‌ی تاریخ غرب به کار می‌گیرد، یعنی جایی که وی موقعیت نهادهای عمده‌ای را که باعث تفوق و برتری تکاملی برخی جوامع خاص بر جوامع دیگر شده تعیین و مشخص کرده بود.^۸ از جمله مثال‌هایی که پارسنز بیان می‌کند تحول و توسعه‌ی حقوق عرفی در انگلستان قرن هفدهم است که مجموعه‌ای کلی از هنجارها و قاعده‌ها را به دست داد که به تأمین حقوق فردی و حقوق مالکیت کمک کرده و آنان را از دخالت خودسرانه‌ی شخصی خانواده‌ی سلطنتی مصون نگه داشت. به عقیده‌ی پارسنز همین نوآوری نسبت به صور قبلی قانونی راه‌حل بهتری را برای مشکل یکپارچگی (I) جامعه ارائه داد، و باعث شد که انگلستان، در مقایسه با کشورهای دیگری که قانون در آنها از تضمین و استحکام کمتری برخوردار بود، از تفوق و برتری تکاملی بهره‌مند شود. در پاسخ به این پرسش که چرا اولین انقلاب صنعتی در انگلستان روی داد، به طور معمول و مرسوم به تغییرات تکنولوژیک توجه می‌شود، اما مطابق نظر پارسنز قانون و یکپارچگی می‌تواند به تبیین و تشریح علل این انقلاب کمک کند.

حرفه و شغل

شغل به عنوان جنبه‌ی مهمی از مدرنیته موضوع عینی‌تر و جدیدتری بود که توجه پارسنز را به خود جلب کرد. آنچه پیش از این تحت عنوان «متغیرهای ساختی»^۹ به آن اشاره شد، اول بار در مطالعه و بررسی پارسنز درباره‌ی شغل و حرفه شکل گرفت. پارسنز در ادامه‌ی تاکید کلی خود بر هنجارگذاری‌کنش اجتماعی، شغل را اساساً در حکم عامل اقتصادی برای کسب سود شخصی نمی‌بیند، بلکه تلقی او از شغل کاری است که به واسطه‌ی اصول هنجارین رفتاری که نسبت به بهره‌وران از خدمات شغل (مراجعین و مشتری‌ها) وضع گردیده، تبدیل می‌شود. رابطه‌ی شغلی و حرفه‌ای با بهره‌وران، نمونه‌ای از ویژگی‌هایی نظیر عام‌گرایی و بی‌طرفی است که به موجب آن خدمات شغلی و حرفه‌ای بر اساس معیارهایی یکسان و مشخص، فارغ از هر گونه جانبداری و بدون توجه به شرایطی که فرد بهره‌ور به آن منتسب است و بدون توجه به ویژگی اجتماعی او، به وی

ارائه می‌شود. مهم نیست که فرد بهره‌ور به چه گروه اجتماعی تعلق داشته باشد، آنچه حائز اهمیت است قرار گرفتن او در معرض شناخت حرفه‌ای عام گرایانه است. شناختی که توسط تأمین‌کننده‌ی خدمات ارائه شده و انگیزه‌ی آن چیزی بیش از سود شخصی است.

از آنجا که بحث پارسنز بر اساس شواهد و مدارکی است که در ایالات متحده، که مداخلات دولت در امور درمانی و پزشکی بسیار محدود بوده، جمع‌آوری شده، از این رو در این بحث، ارائه‌ی خدمات درمانی و بهداشتی در بافتی مبتنی بر روابط حاکم بر بازار انجام می‌شود و لذا این روابط در حکم معیار تحلیل پارسنز قرار می‌گیرد. همین امر بحث کلی‌تر او را درباره‌ی ناکافی بودن سود شخصی به عنوان شالوده‌ی نظم اجتماعی، مشخص و برجسته می‌سازد. بازاری که تحت نفوذ و تأثیر سود شخصی افراد است نمی‌تواند الگوهای قاعده‌مند و ثابت تعامل اجتماعی را که در عملکرد روابط بین متخصصان و بهره‌وران دیده می‌شود، توضیح دهد. این الگوها بیشتر به اعتقادات و تمهیدات هنجارگذار، نظیر اخلاق‌کاری و رسالت و تعهد نسبت به بیان و ابراز آن، بستگی دارد. بنابه نظر وی، پاداش تخصص افراد تنها به واسطه‌ی پرداخت‌های مالی محقق نمی‌شود. این پاداش به پیشینه‌ی نسبی اجتماعی افراد نیز بستگی ندارد، چنانچه این پاداش به خویشاوندان حکمای سنتی تعلق نمی‌گرفت. در عوض این پاداش به دستاوردها و ایفاء نقش فرد بستگی دارد که به واسطه‌ی معیارهای شغلی و حرفه‌ای، سنجیده و اندازه‌گیری می‌شود. رضایت بهره‌وران در چنین تعاملاتی به واسطه‌ی محقق شدن این معیارها حاصل شود.

پارسنز این مدل مربوط به حرفه و شغل را عمدتاً درباره‌ی جامعه‌ی مدرن به کار گرفت. این مدل را نشانه‌ی دیگری از محدودیت عامل سود شخصی و اهمیت قواعد اخلاقی هنجارین در به وجود آوردن نظم اجتماعی برشمرد. از این نظر، به کار گرفتن این مدل برای زندگی اقتصادی به طور عام، و عملکرد شرکت‌های بزرگ به طور خاص سخت‌ترین چالشی محسوب می‌شد که پارسنز با آن مواجه بود. زمانی این شرکت‌های بزرگ تحت مالکیت و مدیریت اعضای یک خانواده بودند و به عنوان یک شرکت خانوادگی اداره می‌شدند، شرکت‌های جدید نوعاً دارای مسئولیت محدود هستند، مالکیت آن در اختیار گروه وسیعی از سهامداران است اما اداره‌ی آن بر عهده مدیران متخصص است.

این موضوع از نظر او دارای دو نکته‌ی حائز اهمیت بود. اول آنکه اشکال پیشین تضادهای تفرقه‌افکنانه طبقاتی بین مالکان سرمایه‌دار و پرولتاریای فاقد دارایی و مالکیت، دیگر موضوع اصلی جامعه‌ی مدرن نخواهد بود.^{۱۰} دو دستگی بین کار و سرمایه یادآور تقسیم و دو دستگی اجتماعی و اقتصادی بین ارباب و رعیت بود. این دو دستگی به واسطه‌ی فرصت‌هایی که برای تحرک اجتماعی روبه بالا، از طریق دسترسی همگانی به آموزش و تحصیل، و فرایندهای تخصصی شدن مشاغل، فراهم شده بود کنار گذاشته شده است.

دومین نکته‌ی مهم از نظر پارسنز این بود که انتظار داشت آزادی عمل روبه تزايد در مدیریت به عنوان یک حرفه، همان نوع قواعد اخلاقی هنجارین را که وی در مشاغل و حرفه‌های پزشکی یافته بود، به وجود آورد. قطعاً سود شخصی و طلب منافع در داخل شرکت تضعیف نخواهد شد، بلکه این دو در معرض نظم اخلاقی قرار می‌گیرند که از ناحیه‌ی مدیران صادر می‌شود. همانگونه که خود پارسنز اولین نفری بود که به این مسئله اذعان کرد، این استدلال به طور خاص پیش از آنکه بر اساس مشاهده صورت گرفته باشد، ناشی از توقع و انتظار وی بود.

نقش بیمار

آخرین جنبه‌ی اساسی مطرح در جامعه‌شناسی پارسنز کاری بود که در تحلیل و بررسی سلامتی و بیماری انجام داد. این کار از اهمیت بسیار زیادی برخوردار است چرا که نشان‌دهنده‌ی خواست او در به رسمیت شناخته شدن زمینه‌هایی از تحقیق و مطالعه برای جامعه‌شناسی است که پیش از این به طور سنتی در اختیار زیست‌شناسی و پزشکی قرار داشته است. ویژگی اصلی این خواست تصویری بود که وی از نقش بیمار داشت.^{۱۱}

از نظر پارسنز بیماری تنها یک وضعیت زیست‌شناختی نیست، بلکه مسئله‌ای است که به لحاظ اجتماعی نیز حائز اهمیت می‌باشد. فرد، مستقل از سیستم اجتماعی بیمار نمی‌شود، به بیان دقیق‌تر شخص به لحاظ اجتماعی به عنوان فردی بیمار معرفی و مشخص می‌شود. در نظر وی تعریف بیماری به لحاظ اجتماعی توضیح این مطلب است که بیماری نقشی اجتماعی است که دارای مجموعه‌ی خاصی از خصوصیات و ویژگی‌هاست.

چهار خصیصه و ویژگی مربوط به نقش فرد بیمار مورد شناسایی قرار گرفت و تعریف شد. اولین ویژگی این نقش کناره‌گیریِ موجه بیمار از کارهای عادی و وظایف خانوادگی بود. دومین ویژگی نقش بیمار آن بود که وی مسئول وضعیتی که برایش پیش آمده شناخته نمی‌شود و از این رو بدون آنکه مداخله‌ای از خارج صورت بگیرد بهبودی وی ممکن نیست. سومین ویژگی این نقش آن است که فرد بیمار مسئول است که بهبود یابد. کناره‌گیری از کار تا زمانی موجه است که بازگشت به کار به عنوان یک وظیفه تلقی شود. چهارمین ویژگی آن است که شخص بیمار باید در پی فردی باشد که به لحاظ حرفه‌ای در امر بهداشت و درمان واجد صلاحیت است. این انتظارات و توقعات از نقش، به تحلیل و بررسی گسترده‌تر نظم اجتماعی نیز مربوط می‌شود، در این تحلیل، عمل اجتماعی در سطح فردی آن، با سیستم اجتماعی گسترده‌تر پیوند می‌خورد. تلقی پارسنز از بیماری در این معنا یک نوع انحراف است، در حالی که کنترل‌های هنجارین، نظیر این بایست اخلاقی که فرد باید با استفاده از درمان‌های پزشکی بهبود یابد، برای اعاده‌ی کارکرد طبیعی به فرد و جامعه، امری ضروری است. با وجود این، اینکه بگوئیم پارسنز عقیده دارد تمام بیماران به بایست‌های اخلاقی نقش بیمار گردن نهاده و باید در پی بهبودی خویش قدم بردارند، تعبیر غلطی از نظریات اوست. برعکس به عقیده‌ی وی انواع خاصی از بیماری‌های مزمن، و بسیاری از بیماری‌های روانی، واکنشی به تنش‌های اجتماعی است که فرد در مواجهه با آن احساس ناتوانی می‌کند. در این معنا، بیماری با فراهم آوردن امکان کناره‌گیری فرد از وضعیت‌های تنش‌زا، نقشی درست و منطقی را ارائه می‌دهد.

در بحث پارسنز درباره‌ی نقش فرد بیمار هم می‌توان خواست کلی تئوریک وی را مشاهده کرد و هم می‌توان به توجه وی نسبت به تعاملات عینی و ملموس زندگی روزمره در محیط کار پی برد. وی با این نظر که «میکروب‌مهاجم» ریشه‌ی علت تمام بیماری‌هاست مخالفت می‌کند و هم‌زمان خواهان آن است که جامعه‌شناسی نقش شایسته‌ای در تحلیل بیماری و سلامتی، در محدوده‌ی جامعه - و نه خارج از آن - پیدا کند.

نگاهی دیگر

متفکران بزرگ اجتماعی نه تنها به لحاظ مجموعه مفاهیم و نظریاتی که به وجود آورده‌اند، بلکه به لحاظ قابلیت و توانایی اخلاقی که دارند و توانسته‌اند به کمک آن مسائل را با نگاه

دیگری ببینند، در خور توجه‌اند. گاهی اوقات تا زمانی که به شخصه برای فهم یک مسئله دست به تجربه نزنیم از بینش و بصیرتی که در کار متفکران اجتماعی وجود دارد آگاه نمی‌شویم. آنچه در پی خواهد آمد رویداد و پیشامدی است که در زندگی شخصی من روی داد و نشان می‌دهد که گاهی جامعه‌شناس آخرین نفری است که جامعه‌شناسی را درباره‌ی زندگی شخصی خود به کار می‌گیرد، اما در عین حال نشان‌دهنده‌ی آن است که متفکر عمده‌ای مانند پارسنز گاهی اوقات خیلی دیرتر از آنچه که باید به کمک می‌آید. مدرسین دانشگاهی زمان زیادی را در جلسات می‌گذرانند، و تلاش می‌کنند که برای آزادی عمل حرفه‌ای خود از استقلال مناسبی برخوردار شوند. در دانشگاهی که من کار می‌کنم جلسات مدرسین مرتب برگزار می‌شود و در آنجا به بحث درباره‌ی تحقیق و تدریس مان می‌پردازیم، و در این بین مسائل زیادی درباره‌ی امکاناتی که داریم، نظیر اتاق‌ها و رایانه‌ها، مطرح می‌شود. من گاهی احساس می‌کنم که این جلسات در کار من به عنوان یک جامعه‌شناس وقفه ایجاد کرده و باعث مزاحمت می‌شود.

در این جلسات به جر و بحث‌های همکارانم گوش می‌دهم. بعضی از آنها به صراحت در تلاش‌اند تا دیگران ارزش‌های مورد نظر ایشان را بپذیرند، و ادعا می‌کنند که این یا آن فلسفه‌ی تدریس خوب است و بقیه به شکلی دارای نقاط ضعف‌اند. آنها در پی آن هستند که درباره‌ی ارزش‌ها به یک اجماع و اتفاق نظری برسند اما اغلب از اینکه تقابل و تضاد ارزش‌ها به شکل لاینحلی بروز می‌کند، احساس عجز و آزرده‌گی می‌کنند. یکی دیگر از شیوه‌های به کار گرفته‌شده در جر و بحث‌ها سخن گفتن از راهبردها و برنامه‌های خاصی است که احساس می‌شود می‌توانند به مجموعه‌ی پیچیده‌ای از اهداف که در بین تنی چند افراد مصمم وجود دارد، تحقق ببخشند. چنانچه اکثریت افراد به یک برنامه رأی بدهند، به طور مثال تصمیم بگیرند که امکانات بیشتری را در اختیار سال اولی‌ها قرار دهند و در عوض به دروس مربوط به سال‌های آخر امکانات کمتری اختصاص دهند، آنگاه این برنامه از مشروعیت برخوردار خواهد بود. برای تحقق برنامه‌های اعلام شده بدون آگاهی از میزان امکانات انسانی و مالی که در اختیار ما قرار می‌گیرد و با بحث‌هایی از این گونه نمی‌توان به اهداف زیادی دست یافت. بحث‌هایی که با انگیزه‌های سیاسی و اخلاقی صورت می‌گیرد تا اهداف گروه و اولویت‌های آن را بررسی و تعیین کند، بحث‌های خوبی است، اما آیا واقعاً توان آن را داریم که آنها را انجام دهیم؟

و البته گاهی این بحث‌ها کمی پرهیجان و داغ می‌شود، اگرچه این هیجان‌زدگی به

حدی نمی‌رسد که افراد خلاف آنچه از خود انتظار دارند انجام دهند. در چنین وضعیتی تلاش‌هایی صورت می‌گیرد تا امور از حالت مؤدبانه و منصفانه خارج نشود، تا بدین ترتیب کسانی که زُک‌تر و خودرأی‌تراند دیگران را از میدان به در نکنند. اگرچه مجموعه‌ی قواعد مربوط به اینگونه بحث‌ها و مجادله‌ها نوشته شده نیست، اما واقعی است. چنین قواعدی، نوعی حس اجبار و تعهد در سازمان‌هایی این چنین به وجود می‌آورد و معمولاً جلوی منافع زیاده‌طلبانه‌ی سیاسی و اخلاقی شخصی را می‌گیرد.

جلسات گروه جلسات خوبی است، اما زمانی که تمام می‌شود و می‌توانم به کار تدریس و تحقیق خود برگردم، معمولاً حس خوبی به من دست می‌دهد. اما یک روز مسئله‌ای به ذهنم خطور کرد. گروه کاری ما یک سیستم اجتماعی است و به خودی خود دارای حقوقی است زیرا با توجه به محدودیت‌های خود توانایی آن را دارد که جهت خود را تعیین و مشخص کند. اما علاوه بر این، این سیستم دارای مجموعه‌ای از خرده سیستم‌هاست که دارای وظایف و کارکردهایی AGIL مانند است. هر سیستمی برای آنکه به بقا و توسعه خود ادامه دهد باید این وظایف و کارکردها را با موفقیت به انجام برساند. چنانچه ما G (تعیین برنامه) و L (ارزش‌گذاری) را به شدت پیگیری کنیم اما فکری به حال کارکردهای A (امکانات) یا I (یکپارچگی کلی گروه) نکنیم آنگاه دچار مشکل و دردسر خواهیم شد. این مشکل ممکن است به صورت بحران در A (امکانات)، یا بحران در I (یکپارچگی) بروز کند. از آنجایی که گروه ما به تازگی بیستمین سالگرد تأسیس خود را جشن گرفته تصور من آن است که این گروه در طول دروان کاری خود بر چنین بحران‌هایی فائق آمده است.

از آن پس هر گاه که در جلسه گروه شرکت می‌کنم، دیگر کار جامعه‌شناسی برای دو ساعت به حالت تعلیق در نمی‌آید! نه، شیوه‌ی جامعه‌شناسانه‌ی نگاه به رویدادها در همه‌ی اوقات و در تمام وضعیت‌ها شیوه‌ای مطرح است. نظریه‌ی سیستمی AGIL پارسنز که شکلی کاملاً انتزاعی دارد این امکان را برای من فراهم ساخت که واقعیت را در زندگی کاری هر روزه‌ی خود ببینم.

میراث فکری و کارهای ناتمام

حوزه‌های معدودی از تأثیر میراث فکری پارسنز برکنار مانده است. اما چشمگیرترین این تأثیرات در دو حوزه دیده می‌شود. اول آنکه، وی تأثیر بسزایی در تئوری سیستم

گذاشته است. بخش اعظمی از این تأثیر ترکیبی است که پارسنز از گرایش‌های فکری جامعه‌شناختی اروپایی و آمریکایی ساخته است. برای کمک به انجام چنین امری پارسنز متون بسیاری را از زبان‌های دیگر به انگلیسی برگرداند، که به عنوان مثال می‌توان به کتاب اخلاق پروتستان و روحیه سرمایه‌داری ماکس وبر اشاره کرد^{۱۲}. تئوری‌های عمومی پارسنز درباره‌ی کنش و سیستم اجتماعی بسیاری از متفکران عمده‌ی دوران پس از جنگ را تحت تأثیر قرارداد، با این همه برخی از این متفکران تئوری اجتماعی را به جهاتی متفاوت از آنچه پارسنز طی نمود، سوق دادند. این امر درباره‌ی یورگن هابرماس که گونه‌ای افراطی‌تر از تئوری سیستم را وضع کرد و در آن بر بحران به اندازه‌ی تعادل تأکید نمود، صدق می‌کند^{۱۳}. همچنین روانکاوی فمینیست نسی چودورو، که به بررسی الگوی جنسی در شکل‌گیری شخصیت پرداخت و در این تحلیل به ورای تفسیر محافظه‌کارانه‌ی پارسنز از اجتماعی شدن کودک و خانواده‌ی هسته‌ای قدم گذارد، از این تئوری بهره برده است^{۱۴}.

نوع دوم تأثیری که پارسنز از خود به جای گذاشت در حوزه‌هایی مشخص‌تر نظیر جامعه‌شناسی مشاغل، جامعه‌شناسی خانواده، جامعه‌شناسی پزشکی، جامعه‌شناسی آموزش و پرورش، جامعه‌شناسی اقتصادی و قشربندی اجتماعی، دیده می‌شود. کار پارسنز در هر یک از این حوزه‌ها به عنوان نقطه‌ی عطف سایر تحقیقات محسوب می‌شود، اگرچه این نیز واقعیت دارد که بسیاری از کارهای پارسنز در پرتو مطالعات بعدی که صورت گرفت، شکلی مهجور و قدیمی به خود گرفته است. یکی از دلایل عمده این امر ضعف کارهای وی در بحث درباره‌ی قدرت و نابرابری است^{۱۵}. در حوزه‌هایی که پیش از این نام بردیم، نقدهایی صورت گرفته که همگی بر این نکته‌ی کلی تأکید دارند. به طور مثال جامعه‌شناسانی که در زمینه‌ی کار و شغل کار کرده‌اند مدعی‌اند که پارسنز در حالیکه درباره‌ی تأثیر قواعد هنجارگذار در تنظیم کنش حرفه‌ای مبالغه می‌کند، اما سود شخصی و قدرتی را که فرد حرفه‌ای بر افراد بهره‌مند اعمال می‌کند دست کم می‌گیرد. در این بین جامعه‌شناسان اقتصادی اینگونه استدلال می‌کنند که او برخلاف دیدگاه نسبتاً معتدل خود درباره‌ی زندگی اقتصادی که در آن بر استمرار نابرابری قدرت و شانس‌های زندگی شخصی که از حق مالکیت اقتصادی ناشی می‌شود، اضمحلال سرمایه‌داری را به شکلی ناپخته اعلان می‌کند.

اگرچه پارسنز در دهه‌ی ۱۹۵۰ و اوائل دهه‌ی ۱۹۶۰ چهره‌ی تئوریک غالب در جامعه‌شناسی آمریکا به حساب می‌آمد، اما موج انتقاداتی که در اواخر دهه‌ی ۱۹۶۰ و

اوائل دهه‌ی ۱۹۷۰ علیه کارهای وی به راه افتاد، باعث افول و فراموشی سریع وی شد.^{۱۶} این امر در بستر آشوب‌های افراطی که در جامعه‌ی آمریکا بروز کرده بود، و به اعتراضات دانشجویان به جنگ ویتنام و مجتمع‌های صنعتی-نظامی، تظاهرات سیاهپوستان در مراکز شهری، و ظهور جنبش‌های فمینیستی برای چالش با تقسیم کار بر اساس الگوهای جنسیتی و اشکال مرسوم جنسیت‌گرایی، مربوط می‌شد، اتفاق افتاد. جریانات مشابهی در سایر جوامع غربی نیز بروز کرده بود. اثر مشخص این رویدادها موجب شد که بحث پارسنز درباره‌ی نظم اجتماعی، که به واسطه‌ی اتفاق نظر درباره‌ی ارزش‌ها و وفاداری به یکپارچگی هنجارین به دست می‌آمد، به شدت تضعیف شود. جامعه‌شناسان در این هنگام به آنچه تئوری تضاد خوانده می‌شد، و در تقابل با تأکید پارسنز بر نظم قرار داشت، روی آوردند.

با وجود این ایالات متحده‌ی آمریکا و جامعه‌ی غرب در سال‌های بین اواسط دهه‌ی ۱۹۷۰ و اواسط دهه‌ی ۱۹۹۰ مجدداً راه ثبات یا تحت کنترل را پیش گرفت. نهادهایی نظیر بازار تنظیم شده، نظام حکومتی دموکراتیک، و حکومت قانون که در نظر پارسنز باعث تفوق تکاملی سیستم‌های اجتماعی می‌شوند، در غربی که مجدداً به دوران ثبات خود بازگشته بود، احیاء شد و این روند با سقوط حکومت‌های کمونیستی در اتحاد شوروی و اروپای شرقی تقویت گردید. این روندها باعث رواج مجدد جامعه‌شناسی پارسنزی شد، که همچنان ادامه دارد. ویژگی برجسته‌ی مباحث تئوریک جدید تطبیق دادن و مقابله کردن نظریات پارسنز با نظریات منتقدان اوست. این کار دربرگیرنده‌ی بازگشتی مجدد و مروری دوباره بر آثار پارسنز است تا بدین ترتیب نقاط ضعف و قوت آن که پیش از این مورد ملاحظه قرار نگرفته بود، مورد توجه قرار گیرد. یکی از این ابتکارات پارسنز که پیش از این توجه چندانی بدان نشده، شرح متفاوتی است که وی از اجتماعی شدن ارائه می‌دهد. پیشتر اینگونه برداشت می‌شد که اجتماعی شدن از نظر پارسنز اثری است که خودبه‌خود بر اثر عمل سیستم اجتماعی صورت می‌پذیرد. و لذا در معرض این انتقاد قرار می‌گرفت که وی در کار خود مفهومی از کنشگر انسانی دارد که مفهومی است که بیش از حد تحت تأثیر اجتماع و جامعه‌ی خود است. به عبارت دیگر اینگونه تصور می‌شد که تئوری او درباره‌ی سیستم اجتماعی افراد را در حکم روبات‌هایی فرض می‌کند که توسط مجموعه‌ای مقتدر و قدرتمند از قواعد، برنامه‌ریزی می‌شوند.^{۱۷} این تعبیر و تفسیر از نظریه‌ی پارسنز کاملاً اشتباه است. آنچه وی در پی بیان آن بود

هوشمندانه‌تر از چیزی بود که منتقدان او فرض کرده بودند. درست است که اجتماعی شدن در یک سطحی، به واسطه‌ی نهادهای اصلی جامعه که بر اساس ارزش‌ها و قواعد بنا شده‌اند، به صورت سیستمی عمل می‌کند، اما برای فرد و فردگرایی، که وی آن را ویژگی بسیار مهم جامعه‌ی مدرن می‌دید، هم جانی قائل بود. وی با این ادعا که ما فرد بودن را فرا می‌گیریم، آزادی عمل فردی را با سیستم اجتماعی منطبق می‌کند، اما این روند فراگیری نه خودبه‌خودی است و نه خالی از هرگونه تنش و تضاد. یکی از دلایل این امر آن است که فرد هیچگاه نمی‌تواند در چنین سیستم اجتماعی، تنها در یک چارچوب خاصی از زندگی، در درون خانه، مدرسه، و محل کار، اجتماعی شود. فرایندهایی که در اینجا مشغول کار بوده و عمل می‌کنند روبات خلق نمی‌کنند بلکه افرادی را به وجود می‌آورند که در طول زندگی خود دارای سرگذشت و مسیری مشخص هستند. اجتماعی شدن روندی کامل، آرام و خالی از زحمت و دردسر نیست^{۱۸}. به عنوان مثال، بسیاری از درگیری‌هایی که در دهه‌ی ۱۹۶۰ روی داد از نظر پارسنز مسائل و معضلات مربوط به یکپارچگی (کارکرد I) بود، که ریشه در محرومیت و کنارگذاری پیوسته‌ی گروه‌های مشخص (دانشجویان، سیاهپوستان) داشت، یعنی از هدف‌گزینی (کارکرد G) روندهای سیاسی ناشی می‌شد. دموکراسی مطلوب‌ترین شیوه‌ی برخورد با کارکرد هدف‌گزینی (G) است، اما به شرط آنکه اجزاء مهم و مشخص جامعه کنار گذاشته نشوند. چنانچه حقوق شهروندی و ساختارهای جدید مشارکت سیاسی بسط یابد و بدین ترتیب افراد کنار گذاشته شده دوباره در عرصه‌ی تصمیم‌گیری وارد شوند، یکپارچگی مجدداً محقق خواهد شد.

تأثیر مشخص احیای آراء و نظریات پارسنز آن بود که جامعه‌شناسی باز و غیر جهت‌گرایانه مورد تأکید و ترغیب قرار گرفت، جامعه‌شناسی که به ورای مخالفت‌های قطبی شده، نظیر تقابل بین محافظه‌کاری پارسنزی با جامعه‌شناسی بنیادگرا، یا مقابله‌ی جامعه‌شناسی تضاد با جامعه‌شناسی نظم، نظر دارد. جستجو برای یافتن ترکیبی از سنت‌های متفاوت جامعه‌شناسی که شکلی قانع‌کننده‌تر داشته باشد، امری است که کاملاً در جانمایه‌ی کارهای پارسنز و متفکران بزرگ پیش از او نظیر مارکس و وبر، به چشم می‌خورد. از این رو میراثی که پارسنز از خود بر جای گذاشته، همچنان بسیار پرمعنا، غنی و برانگیزنده است. آراء و نظریات پارسنز میراثی است که همچنان ارزشمند و پذیرفتنی است.

منابعی برای مطالعه بیشتر

- P. Hamilton, *Talcott Parsons* (London/Chichester: Tavistock/Horwood Ellis, 1983).
- P. Hamilton (ed.) *Talcott Parsons: Critical Assessments*, 4 Vols (London: Routledge, 1992).
- R. Holton, 'Talcott Parsons and the Integration of Economic and Sociological Theory', *Sociological Inquiry*, 61 (1), (1991), 102-14.
- R. Robertson and B.S. Turner (eds), *Talcott Parsons: Theorist of Modernity* (London: Sage, 1991).
- D. Wrong, 'The Oversocialised Conception of Man in Modern Sociology', *American Sociological Review*, 26, (1961), 183-93.

بخش دوم

۸. رابرت کی. مرتن (۱۹۱۰-)
کشور زادگاه: ایالات متحده
آشنایی با مرتن
بی نظیر بودن جامعه شناسی مرتن
خاستگاه مرتن
آراء و نظریات مرتن و میراث فکری آن
چهل سال سخن گفتن از مرتن بدون شناخت وی: غنای مفاهیم مرتنی؛ مهارت فکری و ذوق
زبانی؛ الهام جامعه شناختی از جهانی که دیگر اثری از آن نیست؛ نظریه و تحقیق میان - مدت.

۹. سیمون دوبووار (۱۹۰۸-۱۹۸۶)
کشور زادگاه: فرانسه
انگیزه های محرک
موضوعات اصلی: عقل، مدرنیسم، ژان - پل سارتر؛ انسان به عنوان کانون تهاجم و ملاکی برای موفقیت؛
استقلال و فاعلیت زنان در مقابل زن ستیزی و امتناع فضای همگانی؛ تنش بین
مدرنیسم روشنگری دوبووار و دیدگاه های فمینیست ها و روشنفکران پایان قرن بیستم؛
زن، شناخت و زندگی به مثابه پروژه ای خاص
با نگاهی دیگر
میراث فکری و کارهای ناتمام
منابعی برای مطالعه ی بیشتر

۱۰. نوربرت الیاس (۱۸۹۷-۱۹۹۰)
کشور زادگاه: آلمان
انگیزه های محرک
موضوعات اصلی: تمدن؛ پدید آیی اجتماعی و پدید آیی روانی؛ از محدودیت اجتماعی به محدودیت
فردی؛ انسان بسته در تقابل با انسان های باز: آیا دو راهی ساختار - عامل پشت سر
گذاشته خواهد شد؟ قدرت و وابستگی متقابل؛ شکل نمود.
با نگاهی دیگر
میراث فکری و کارهای ناتمام
منابعی برای مطالعه ی بیشتر

۱۱. اروینگ گافمن (۱۹۲۲-۸۲)
کشور زادگاه: کانادا
انگیزه های محرک
موضوعات اصلی: ساختارهای تعامل؛ ساختارهای خود؛ ساختارهای تجربه؛ مشاهده ی طبیعی و
توصیف جامعه شناختی؛ استفاده ی مفید از استعارات.

با نگاهی دیگر
 میراث فکری و کارهای ناتمام
 اخلاق، خود و تعامل؛ کاوش‌ها و مطالعات بیشتر در نظم تعاملی؛ مشخص کردن موقعیت نظم
 تعاملی
 منابعی برای مطالعه‌ی بیشتر

۱۲. دیوید لاک وود (۱۹۲۹-) کشور زادگاه: بریتانیا

انگیزه‌های محرک
 موضوعات اصلی: آیا کارگران یقه سفید به پرولتاریا تبدیل خواهند شد؟ آیا کارگران متمکن به طبقه‌ی
 متوسط تبدیل خواهد شد؟؛ تکنولوژی، محیط کار، گروه با منافع مشترک، جامعه:
 رویکردی کل‌نگرانه؛ یکپارچگی اجتماعی و سیستمی؛ ساز و کارهای تغییر اجتماعی

با نگاهی دیگر
 میراث فکری و کارهای ناتمام
 تلاش‌های جدید برای رفتن به فراسوی وجه تمایز بین یکپارچگی اجتماعی / سیستمی: الیاس،
 گیدنز، بوردیو: تلاش‌های جدید برای برجیدن وجه تمایز بین یکپارچگی اجتماعی / سیستمی:
 فوکو، دریدا، بودریار؛ سردرگمی و آشفتگی جدید درباره‌ی یکپارچگی اجتماعی و سیستمی:
 هابرماس؛ ضعف مفهوم لاک وود از یکپارچگی اجتماعی / سیستمی و ارائه‌ی راهی به پیش
 منابعی برای مطالعه‌ی بیشتر

۱۳. هارولد مارفینکل (۱۹۱۷-) کشور زادگاه: آمریکا

انگیزه‌های محرک
 موضوعات اصلی: قواعد و استدلال‌های مشترک؛ استدلال کردن با استفاده از شناخت پیشین؛ به وجود
 آمدن معنا در یک متن: روش تفسیر مستند؛ به وجود آمدن واقعیت؛ به وجود آمدن
 افراد و نهادها؛

با نگاهی دیگر
 میراث فکری و کارهای ناتمام
 منابعی برای مطالعه‌ی بیشتر

۱۴. لویی آلتوسر (۱۹۱۸-۱۹۹۰) کشور زادگاه: فرانسه

انگیزه‌های محرک
 موضوعات اصلی: رابطه‌ی بین کارهای اولیه و بعدی مارکس؛ ضدتاریخ‌گرایی؛ ضد انسان‌گرایی؛
 ساخت‌گرایی؛ ایدئولوژی و هویت شخصی

با نگاهی دیگر
 میراث فکری و کارهای ناتمام



رابرت کی. مرثن

آلن سیکا

آشنایی با مرثن

چنانچه تمام کتاب‌ها و مقاله‌هایی را که به سهم و نقش رابرت کی مرثن در جامعه‌شناسی پرداخته‌اند در فهرستی جمع‌آوری کنیم، فهرستی طولانی به دست خواهد آمد و این کار خود دستاورد بزرگی محسوب خواهد شد. کتاب اصلی مرثن یعنی *تئوری اجتماعی و ساختار اجتماعی*، ابتدا در ۱۹۳۶ به زبان انگلیسی منتشر شد و از آن پس به چندین زبان ترجمه شده و برای پاسخگویی به نیاز بازار جهانی ۳۰ بار تجدید چاپ شده است.^۱ اگر تئوری‌های اجتماعی که منشاء الهام و ارائه‌کننده‌ی رهنمودهای فکری برای پربرترین تحقیقات اجتماعی انجام شده در بعد از جنگ جهانی دوم را مورد بررسی قرار دهیم، این مجموعه از نوشته‌های اولیه مرثن و شاید کتاب دیگری که در همان زمان به چاپ رسید - یعنی از طرف ماکس وبر: *مقاله‌های در باب جامعه‌شناسی*، که در ۱۹۶۴ به وسیله‌ی گِرت و میلز تدوین شد - در حکم کتاب مقدس این رشته محسوب می‌شوند.

اگرچه مطالب فوق به شکلی فشرده و موجز تحسین و احترام به کار مرثن تلقی شده، و باعث خشنودی وی و خیل پیروان او می‌شود، اما در عین حال برای شارحی که امیدوار است فردی تازه‌وارد به حیطه‌ی جامعه‌شناسی را با روندی آشنا سازد که در آن نام مرثن با فردی که در بالاترین حد خود تحلیل‌گر است و با معنی نوآوری فکری و خردورزی مترادف گشته، مشکل و معضل جدی را به وجود می‌آورد. به عبارتی ساده‌تر، کارهای

مرثن به حدی زیاد است که نمی‌توان آن را در محدوده‌ی یک فصل مختصر گنجاند. تعداد کتاب‌ها، مقاله‌ها، رساله‌ها و درآمد‌هایی که وی به رشته تحریر درآورده بسیار زیاد است: شمار آراء و نظریات، شیوه‌های تحقیق، و طرح‌های تحقیقاتی وی که هنوز به مرحله‌ی اجرا نرسیده بسیار زیاد است؛ تعداد دانشجویان، مفسران و محققان مشخص و بی‌نظیری که جنبه‌هایی از کارهای فکری و تجربی او را روشن ساخته‌اند نیز بسیار زیاد است. (از میان شواهد و ادله‌ای که موقعیت بی‌همتا و بی‌رقیب مرثن را در حیطه‌ی جامعه‌شناسی نشان می‌دهد، تنها به یک مورد اکتفا می‌کنیم. در ۱۹۹۰، ۵۲ سال بعد از آنکه پایان‌نامه‌ی وی به چاپ رسید، یک کتاب به تمامی به بررسی اهمیتی که این رساله همچنان از آن برخوردار است پرداخته و چنانچه بخواهیم آن را بر حسب فصل‌های موجود در آن تشریح کنیم توسط ۱۸ محقق و دانشمند نوشته شده، چهار فصل آن نوشته‌ی خود مرثن است که تجدید چاپ شده، به علاوه فصل جدیدی که باز نوشته‌ی خود اوست!)^۲

بدین ترتیب برای معرفی اجمالی کارهای مرثن باید راه ساده‌تری انتخاب کرد. انجام چنین عمل ساده‌سازی الزاماً به معنی ارجحیت دادن یک شیوه به شیوه‌های دیگر نیست، بلکه شیوه‌ای است که خواننده ممکن است آن را توصیفی ساختگی از دنیای جامعه‌شناسی مرثن، و به همین ترتیب بازگفت تصنعی جهان‌بینی وی، تلقی کند. از این رو این فصل ادعای آن را ندارد که تمام دستاوردهای او در جامعه‌شناسی یا موفقیت‌هایش در زمینه تئوری‌های جامعه‌شناسی را عرضه کرده، و یا حتی آن را به شکلی کلی توضیح داده است. بلکه این فصل در پی آن است که استفاده‌ی خاص او از زبان تئوریک را برجسته سازد. خلق و ایجاد این زبان به تنهایی نشان‌دهنده‌ی برتری و تفوق کار وی بر سایر نظریه‌پردازان اجتماعی در حیطه‌ی مفهوم‌سازی، به عنوان یک نوآوری زبانی است.

در عین حال باید بر این نکته تأکید شود که مرثن خود در حیطه‌ی کارهای تئوریک این شیوه توضیح را نمی‌پسندد. همانگونه که وی قریب به ۵۰ سال پیش نوشته «جامعه‌شناسان با مطالعه‌ی پیامدهای ناخواسته‌ی اعمال و رویه‌های اجتماعی (که دربرگیرنده‌ی کارکردهای نهفته و پنهان نیز هست) و نیز با مطالعه‌ی پیامدهای موردانتظار این اعمال (که کارکردهای آشکار جزئی از آن است) به لحاظ فکری نقش و سهم متمایزی پیدا می‌کنند.» این مطلب در ۱۹۹۱ در کتاب مرجعی درباره‌ی نقل قول‌های پرمغز جامعه‌شناختی که مرثن خود در

گردآوری آن همکاری داشت^۳ مجدداً تجدید چاپ شد، و لذا می‌توان آن را در حکم خودانگاره‌ی جامعه‌شناختی شخصِ وی تلقی کرد. ارزیابی که از کارهای او در اینجا ارائه می‌شود با این خود-انگاره دارای وجوه مشترکی است.

شاید یادآوری «پیشینه‌ی» این موضوع، به عنوان پیش درآمدی به آموزش این شیوه‌ی نامتعارف در درک و فهم جایگاهِ خاصِ مرلین در تاریخ نظریه‌های معاصر، مفید و سودمند باشد. در ۱۹۴۹، زمانی که وی ۳۹ سال بیشتر نداشت، مرلین به طور معنی‌داری اهداف خود به عنوان یک نظریه‌پرداز و پژوهشگر علمی را از اهداف یک هنرمند متمایز ساخت. وی در نوشتاری که در بین خیل خوانندگان او معروف است و به موضوع نمونه‌نما* (پیش از آنکه گُن آن را به کار گیرد) می‌پردازد، می‌نویسد:

در نوشته‌های جامعه‌شناسی، توضیحات ارائه شده سنتاً، به جای آنکه قابل فهم باشند، مطّول و خسته‌کننده‌اند - این خصوصیت تا حدی از فلسفه، به مقدار قابل توجهی از تاریخ، و عمدتاً از ادبیات به ارث رسیده است -، در این نوشته‌ها برای انتقالِ غنایِ کاملِ صحنه‌ی عمل انسان توضیحات ارائه شده عمیق و روشن است. جامعه‌شناسی که این میراثِ غریب‌اما قابل ملاحظه را انکار نمی‌کند، مصمم می‌شود که، به جای جستجو برای یافتنِ مفاهیمِ عینی‌نگر و قابل تعمیم‌دهی و نیز یافتنِ روابطی که نشان‌دهنده‌ی این مفاهیم باشد، در پی مجموعه‌ی استثنایی از لغات برآید تا به بهترین صورت ویژگیِ موضوعِ جامعه‌شناختیِ مورد مطالعه را بیان کند - و این هسته‌ی اصلی تمایز علم و هنر است. در اغلب موارد استفاده‌ی نابجا از مهارت‌های اصیل هنری مورد تحسین افراد غیرحرفه‌ای و عامی قرار می‌گیرد و با تمجید از نویسندگانی جامعه‌شناس اظهار می‌دارند که وی بیش از آنکه به مانند یک دکترای رشته‌ی خود که به شدت تحت تأثیر محیط علمی و دانشگاهی قرار دارد بنویسد، به شیوه‌ی یک داستان‌نویس قلم می‌زند. در بسیاری از این موارد جامعه‌شناس به تحسین و تمجید عوام بها می‌دهد و لذا هر چه به بلاغت و زبان‌آوری نزدیک می‌شود از کار روشمند خود به دور می‌افتد... چنانچه هنر واقعی بر در پرده نگه داشتن نشانه‌ها و اشاره‌های هنری مبتنی باشد، علم واقعی عبارت خواهد بود از آشکارسازی و نمایاندن چارچوب‌ها و ساختارهای نظری^۱.

برای آنچه مورد نظر و هدف من است، این متن صریح و روشن‌گر با کلمات‌گیرا و گویای خود نشان‌دهنده‌ی باور و عقیده‌ی مرثن است، به عقیده‌ی وی جامعه‌شناسانی که «این میراث غریب اما قابل ملاحظه» (تاکید از من است) را می‌پذیرند - میراثی که به واقع به شکلی هنرمندانه از نثر گرفته شده - به شدت در خطر از دست دادن اعتبار خود به عنوان «دانشمندانی» هستند که باید در جستجوی «مفاهیم قابل تعمیم‌دهی و عینی‌نگر» باشند. و با این همه نام مرثن به طور خاص با نثر بی‌نظیر جامعه‌شناسانه مترادف گشته است. آنچه در پی خواهد آمد پیرامون این دوگانگی و تناقض آشکار نوشته شده، و تلاش دارد که بخشی از جاذبه و اهمیتی را که کارهای مرثن، از یک طرف برای دانشجویان حقیقی، و از طرف دیگر برای پژوهشگران اجتماعی دارد روشن کند.

بی‌نظیر بودن جامعه‌شناسی مرثن

نوشتن متنی موجز در ستایش رابرت کی. مرثن، که در جامعه‌شناسی و تئوری اجتماعی سابقه‌ای ۶۰ ساله دارد، کار مشکلی است، و حاصل کار بهتر از آنچه پیوتر استومپکا، یکی از شارحان آگاه و با اطلاع مرثن انجام داده نخواهد بود. او در پاراگراف آغازین مقدمه‌ای که بر جدیدترین مجموعه‌ی کارهای مرثن نوشته، می‌آورد:

میراث موجود در جامعه‌شناسی به ندرت با چنین حدّت و شدّتی، آنگونه که زندگی و کار رابرت کی مرثن بر آن اثر گذاشته، تحت تأثیر قرار گرفته است. مرثن با تغذیه از نویسندگان بزرگ جامعه‌شناسی و برخورداری از راهنمایی مریبان و معلمان استثنایی، حوزه‌های تحقیق پرباری را گشود که تا ده‌ها سال مورد استفاده‌ی او و دیگر نسل‌ها خواهد بود. برخی از مفاهیم خلاق و ابتکاری او عبارتند از: پیشگویی کامبخش، مصاحبه‌ی متمرکز (و به واسطه‌ی آن گروه تمرکز)، ساختار فرصت، تئوری میان-مدت، کارکرد پنهان و آشکار، گروه‌های نقشی و گروه‌های وضعی، کارکرد بد اجتماعی، محل گرایان و جهان‌گرایان، نمونه نماهای علمی، تأثیر متیو^{۱۱}، انباشت سود و زیان، و الگوی خوش اقبالی در تحقیق. برخی از این مفاهیم آنچنان در عمل مفید فایده بودند که وقتی در جامعه‌شناسی پذیرفته شدند و وارد اصطلاحات رایج گردیدند منشاء آنان از نظر پنهان و نادیده

۱۱ Matthew effect

گرفته شده یعنی فرایندی که مرئن آن را آشکارا به عنوان «محو شدگی به واسطه‌ی درآمیختن» توصیف کرده است.^۵

«پیامدهای پیش‌بینی نشده‌ی کنش اجتماعی» یکی از معروف‌ترین و «محو»ترین اصطلاحات تحلیلی مرئن است. اصطلاحی که به شکلی قدرناشناخته تنزل مقام داده شد و از نثر علمی به زبان خاص روزنامه نگارانه وارد شده است. این اصطلاح به عنوان یک مفهوم خلاق به ذهن دانشجوی ۲۶ ساله‌ی هاروارد خطور کرد، وی هوشمندانه این فرایند اجتماعی فرهنگی را در اولین شماره‌ی مجله‌ی آمریکایی بررسی جامعه‌شناسی به کاربرد. این مجله‌ی از آن زمان به عنوان برجسته‌ترین مجله‌ی تخصصی این رشته درآمده است.^۶

مرئن همیشه در موقع‌شناسی، پیوندهای شفلی، و تطبیق برداشت‌هایش کاملاً هاقلاانه عمل کرده و در عین حال خوش اقبال هم بوده است. علاوه بر مقاله‌ای که ذکر آن رفت مرئن تا قبل از ۳۰ سالگی چندین کار پرمغز و موجز «کلاسیک» - کلمه‌ای که مطمئناً امروزه به دلیل کاربرد زیاد فرسوده و خسته‌کننده شده، اما در این موضوع خاص بسیار مناسب است - به وجود آورد. از جمله این کارها بسط نظریه‌ی هنجارگسیختگی دورکم است که تا سال ۱۹۷۵، ۲۸ بار تجدید چاپ شده^۷، و دیگری کاری است که به شخصیت بوروکراتیک پرداخته و متعاقب آن در ۱۹ محل تجدید چاپ شده است.^۸ حال اگر به این موارد رساله‌ی استادانه‌ی او را که کاری بنیادی در جامعه‌شناسی علم محسوب می‌شود^۹، اضافه کنیم و نیز اگر ۱۵ مقاله و فصولی را که در کتاب‌های مختلف به چاپ رسیده و مورد استقبال قرار گرفته، بعلاوه حدود ۵۰ نقد و بررسی کتاب، که همگی پیش از ۱۹۴۰ و ۳۰ سالگی مرئن به چاپ رسیده را به این مجموعه بیفزاییم، قطعاً درخواهیم یافت که استادی (به مفهوم وبری آن) در جامعه‌شناسی پا به عرصه وجود گذاشته است.

از این رو به واقع در تأیید و تقویت اظهارات استومپکا می‌توان گفت که مشخصاً اگر دانشمندی بتواند مظهر جامعه‌شناسی آمریکا در بهترین دوران تکامل فکری و حرفه‌ای آن (از حدود ۱۹۳۷ تا ۱۹۷۰) باشد^{۱۰}، این فرد کسی جز مرئن نخواهد بود. این امر دلایل روانی، اجتماعی، تاریخی و نیز سیاسی زیادی دارد. اما ویژگی عمده و مشخصی که گاهی منحصرأ به او تعلق داشته، ویژگی که باعث ماندگاری و جاذبه‌ی استثنایی کارهای

مرتن، در بین عالمان علوم اجتماعی باگرایش‌ها مختلف، در طول ۶۰ سال گذشته شده، تنها به دلیل کیفیت تحلیل و دانش و شناخت بالای او نبوده، بلکه توجه و عنایت خاصی بوده که وی به مسئله‌ی زبان معطوف داشته است. بسیاری از جامعه‌شناسان هم عصر و نسل بعد از مرتن بر ماهیت «علمی» کارهای خود اصرار دارند و به همین دلیل برای تأکید بر مهارت خود در خلاصه کردن بحث‌ها و استدلال‌ات، نثر را ناچیز شمرده و نسبت به آن بی‌اعتنا هستند. مرتن، به عنوان کسی که به یک نسبت تاریخدان و زبان‌شناس و جامعه‌شناس است، هیچگاه این شیوه را برنگزید، و همین امر موقعیت و فرصتی را در اختیار وی گذاشت که کار خود را در ورای محیط جامعه‌شناسی دنبال کند و مستقیماً به مسئله‌ی موردعلاقه‌ی عالمانی بپردازد که با شیوه‌ی او مخالف بوده و آن را رد می‌کردند. ورود مرتن به مجامع علمی جهانی به همان میزان که به گیرایی کلام و تفکرات او مربوط می‌شود، به خاطر موضوعی است که می‌توان آن را به زبانی ساده‌تر، «ذات آراء و نظریات او» دانست. این اصطلاح تکراری و قدیمی زمانی که درباره‌ی مرتن به کار رود به نوعی طنین بیشتری پیدا می‌کند.

جامعه‌شناس ریاضی* جیمز اس کلمن ۴۰ سال بعد از درس مرتن، روشی را که وی برگزیده بود تا به وسیله‌ی آن توجه و عنایت خاص خود به زبان و کشف سیستماتیک را به دانشجویان انتقال دهد، اینگونه و بدین سان به خاطر می‌آورد: «مرتن تنها به این قانع نبود که مقولات تئوریک خود را بسط داده و معنای آن را برای ما بازگو کند»، بلکه آن را مستقیماً به شکلی تحلیلی و تجربی به کار می‌گرفت^{۱۱}. علاوه بر این موضوع، مرتن در تمام طول زندگی‌اش تحت تأثیر استاد خود در هاروارد، یعنی جرج سارتن قرار داشت. مرتن در دانشگاه کلمبیا دانشجویان جامعه‌شناسی مانند کلمن را به این سمت هدایت و راهنمایی می‌کرد که در کار خود به مطالعه درباره‌ی اکتشافات علمی و رشد زمینه‌های گوناگون علمی نیز بپردازند تا بدین ترتیب دریابند که جای جامعه‌شناسی در پیوستار رشته‌های علمی دقیقاً در کجا قرار می‌گیرد. سخت‌گیری شدید سارتن به عنوان مورخ علم باعث شد که مرتن احساس تعهد و از خودگذشتگی زیادی را از افرادی که تحت مسئولیت وی بودند انتظار داشته باشد. مرتن در عین حال از دانشجویان خود می‌خواست که اثر جدید پارسنز یعنی سیستم اجتماعی را نیز به دقت مورد بررسی قرار دهند و در این

بررسی حدی از دقت هرمنوتیک را نیز اعمال کنند. بررسی هرمنوتیک در آن زمان در جامعه‌شناسی آمریکایی به ندرت انجام می‌گرفت و از آن زمان به بعد نیز کمتر مورد استفاده قرار گرفته است. تا قبل از ظهور مرثن، جامعه‌شناسان مدرن معمولاً تمایل چندانی به خواندن متون مشکل و سخت نداشتند: چراکه در کتاب‌های روش‌شناسی آنها ذکری از «مطالعه‌ی دقیق» به میان نیامده بود. یکی از نوآوری‌های مرثن که در ارتباط با نقش زبان در نظریه‌ی اجتماعی مطرح می‌شود تأکید وی بر گنجاندن شیوه‌های بررسی هرمنوتیکی در برنامه‌ی درسی دوره‌های تحصیلات تکمیلی است. با این همه جالب است که ارتباط و پیوند آشکاری که بین شیوه‌ی آموزشی نوآورانه‌ی مرثن در دانشگاه کلمبیا و سنت صد‌ها ساله هرمنوتیک وجود دارد، اغلب چندان مورد توجه قرار نمی‌گیرد. درباره‌ی علاقه‌ی شدید مرثن به خلاقیت و نوآوری زبان‌شناختی (علاقه‌ای که به‌طور مستند و آشکار در کتاب «برشانه‌ی غول‌ها»^{۱۲} مورد اشاره قرار گرفته و بیشتر در نزد غیر جامعه‌شناسان معروف است) بسیار بیش از این می‌توان نوشت. آنچه ۴۰ سال پیش از این درباره‌ی مورخ معروف قرون وسطی یعنی هنری آژبرن تیلور - او نیز مدتی هرچند کوتاه در دانشگاه کلمبیا به تدریس اشتغال داشت - گفته شده، عیناً درباره‌ی مرثن نیز صادق است:

[او] استادی ادیب بود. البته زمان تغییر می‌کند، و شواهد جدید تاریخی به سنتزهای جدیدی نیاز پیدا می‌کند. زیبایی یک اثر به تنهایی برای ماندگاری آن کافی نیست. هرچند کتابی که در خود موهبت نثری فصیح و اندیشندگی فرهیخته را با هم ترکیب کرده می‌تواند به سهم خود فارغ از زمانی خاص باشد.^{۱۳}

آنچه مرثن در تمام کارهای خود به کار بسته «یک اندیشندگی فرهیخته» است که با نثری به یاد ماندنی و فصیح ترکیب شده و برای کسانی که آثار او را به دقت مطالعه می‌کنند به صورت الگو و کلیشه درآمده است. حتی مخالفان (نسبتاً معدود) وی بر جذاب بودن نوشته‌هایش، نه تنها برای خوانندگان موافق بلکه حتی برای کسانی که نسبت به کارهای او شک دارند، اذعان دارند.

در اینجا نمونه‌ای از نثر مرثن که برگرفته از یکی از نوشته‌های معروف اوست و بیش از سی سال است که در فهرست مطالعاتی مرکز آموزش تحصیلات تکمیلی قرار گرفته، آورده می‌شود:

اخیراً فیزیكدانی به نام ای. ای. مولز این نکته را تصریح کرده است، وی می‌گوید دانشمندان «به شکلی حرفه‌ای آموزش دیده‌اند که ژرف‌ترین تفکرات خود را پنهان کنند» و «به طور ناخودآگاه مبالغه بر جنبه عقلانی» کارهایی که در گذشته صورت پذیرفته را پیشه‌ی خود کنند. آنچه در اینجا باید بدان تأکید ورزید آن است که عمل شرح و تفسیر در یک تحقیق عمدتاً ناشی از آداب- و-رسوم نشر مطالب علمی است. این آداب- و-رسوم اصطلاحات و چارچوب‌های گزارشی را به شکلی منفعل و گُنش‌پذیر می‌طلبند که معنای ضمنی آن توسعه و تحول آراء و نظریات بدون استفاده و بهره‌گیری از مغز انسان و انجام تحقیقات و بررسی‌ها بدون بهره‌گیری از دست انسان است.^{۱۴}

بسیاری از آنچه بعدها به عنوان جنبه‌های استاندارد بلاغت مرثئی تلقی شد در این متن آمده است: درآمدی و سوسه‌انگیز با اشاره به دانشوری ناشناخته در حیطه‌ی جامعه‌شناسی، بی‌طرفی طعنه‌آمیز (مطلبی که دانشجویان مرثئی اغلب بدان اشاره دارند) در نگرش توأم با دقت نویسنده نسبت به رویه و شیوه‌ی رایج عمل محققان، به گونه‌ای که به جای قرار دادن صریح خود در معرض فرایندهای ذهنی آنها در کشف مطالب، تنها به گزارش و شرح جهت و مسیر تحقیق می‌پردازد؛ نثر انگلیسی شفاف و محکم در قالب جملات چندبندی در ترکیبی ژرمنی؛ و در پس همه‌ی این‌ها، تعهد و نوید رازگشایی ابهامات و معماها قرار دارد. چیزی که از یک شعبده‌باز یا از یک جادوگر انتظار می‌رود، و این نکته‌ای است که خوانندگان کارهای مرثئی از وجود آن خبر نداشتند، اما خود نویسنده آن را تشخیص داده و به وسیله‌ی نگارش متنی استادانه و افزودن پانوشت‌ها و جملات معترضه جالب‌تر، در صدد حل این معماها برآمده است.

اجرای ماهرانه‌ی نقش، به پنهان کردن تکنیک از دید تماشاچیان بستگی دارد تا بدین ترتیب تنها نقشی که ایفا می‌شود قابل درک و مشاهده باشد. همین امر درباره‌ی نوشته‌های ماهرانه نیز صادق است. مرثئی به عنوان نویسنده و مدرس در خواسته‌ها و یافته‌های خود مطمئن و مصمم و تا حدودی آرام به نظر می‌آمد. اما با نگاهی دقیق‌تر خصوصیت جیوه مانند تفکر وی، و نوشته‌هایی که این تفکرات را در حیطه‌ی عمومی مطرح می‌کند کاملاً روشن می‌شود. لذا برای گروهی علاقه‌مند به کارهای مرثئی

تفکرات او ممکن است شکلی «روشن و مشخص» به خود بگیرد - اما در برداشتی هرمنوتیک و طنزآمیز - به نظر گروهی دیگر کاملاً نادرست است. مرئن در اینکه می‌توان تاریخ و سیستم‌بندی نظریه‌پردازی را به شکلی مفید و سودمند از یکدیگر جدا ساخت و اینکه در نهایت با تحول یافتن جامعه‌شناسی و تبدیل شدن آن به یک علم «واقعی» سیستم‌بندی نظریه‌پردازی از مزیت بالاتری برخوردار خواهد شد، بسیار جدی بود. اما چرا مرئن علیرغم این ادعا چنین نیرو و انرژی را، نه تنها در جامعه‌شناسی به معنای واقعی کلمه بلکه در چند زمینه‌ی دیگر، صرف پرداختن به جزئیات تاریخی کرد؟^{۱۵} به راحتی می‌توان مشاهده کرد که اگر مرئن سرمشق قرار بگیرد، خوانندگان آثارش اعم از مورخان آراء و عقاید یا محققان پیمایشی به یک نسبت احساس غرور خواهند کرد و همزمان ادعا خواهند کرد که مرئن پدر فکری آنها محسوب می‌شود. بخشی از آنچه باعث اسرارآمیزی مرئن شد و به حفظ نفوذ وی در طول پنج دهه‌ی گذشته کمک کرد، دقیقاً مدیون همین ابهام و ناهمخوانی در پیام اوست.

خاستگاه مرئن

تنها در این اواخر - یعنی در سن ۸۴ سالگی - بود که مرئن کلیاتی را از سال‌های اولیه زندگی‌اش بیان کرد، بنابه اظهار او به همان نسبت که حافظه‌اش در ذکر رویدادهای با اهمیت زندگی شخصی مخدوش و نادقیق است، در بیان جزئیات امور علمی دقیق و روشن عمل می‌کند. می‌یر آر. اسکلیک در چهارم ژوئیه ۱۹۱۰ در «محل‌های فقیرنشین در جنوب فیلادلفیا» بدنیا آمد، و در سال‌های بعد جذب مراکز فرهنگی بسیاری شد که در نزدیکی محل زندگی‌اش قرار داشت. از جمله این مراکز ارکستر سمفونیک استوکفسکی و کتابخانه‌ی کارنگی با ۱۰,۰۰۰ جلد کتاب بود. به واسطه‌ی تشویق و دلگرمی کتابداران، این کتابخانه به مکانی تبدیل شد که وی آن را مخزن «خصوصی» دانش خود می‌خواند. تمام این موارد و امکانات بیشتری که در اختیار او قرار داشت به صورت مجموعه‌ای درآمد که مرئن آن را «سرمایه‌ی همگانی» می‌نامد، این سرمایه جزء سازنده و ضروری «ساختار فرصت» است^{۱۶}، ساختاری که او و عده‌ی بی‌شمار دیگری را از آنچه بعدها «نظم اجتماعی محله‌ی فقیرنشین»^{۱۷} نامیده شد، نجات داد. در ۱۴ سالگی وی نام خود را به رابرت کی.

مرلین^{۱۸} (اسمی هنری برای انجام شعبده‌بازی)، و تقریباً بلافاصله به «مرتن»، که نامی غیرکلیشه‌ای برای یک شعبده‌باز بود، تغییر داد. چند سال بعد وی با همین نام به کالج تمپل (در دانشگاه تمپل) وارد شد. مانند جوانان نوحاسته بسیاری که به «اقلیت‌های قومی» تعلق داشتند، مرتن در دهه‌ی ۱۹۲۰ داشتن نامی «آمریکایی» را امری مهم تلقی می‌کرد، وی در این باره می‌گوید: «در آن زمان اسم‌هایی که در هنرهای نمایشی وجود داشت به طور معمول آمریکایی می‌شد: یعنی اینکه اسامی به شکلی انگلیسی-آمریکایی تبدیل می‌گردید. این امر البته در دوران تفوق روند آمریکایی شدن، یعنی قبل از ظهور پدیده‌ای که امروز چند فرهنگی نامیده می‌شود، وجود داشت». امروز بررسی تغییر وضعیت این کودک که از خانواده‌ای مهاجر و فقیر برخاسته و تبدیل او به معروف‌ترین جامعه‌شناس جهان، که خود حاصل یک شعبده‌بازی (آمریکایی) خاصی است، امری پیش پا افتاده به شمار می‌رود، همین امر که روند رایج و شایعی محسوب می‌شود چند سالی تصورات مرتن را به خود مشغول داشته بود.

روند فکری خیره‌کننده‌ی مرتن از تمپل به هاروارد کاملاً ثبت شده است، و همانگونه که استومپکا پیش از این اشاره کرده او از نعمت چندین مربی و استاد عالی و «مدل‌های نقشی» جدای از همتایان برجسته‌ای که در کمبریج با وی بودند، برخوردار بود. روی آوردن شانس و اقبال به مرتن با داشتن استادی در جامعه‌شناسی به نام جرج ای. سیمپسون در دانشگاه تمپل شروع شد. سیمپسون محبت زیادی به مرتن کرد و از جمله در جلسه‌ای رسمی این نکته را خاطر نشان ساخت که وی بزودی با رئیس گروه تازه تأسیس جامعه‌شناسی در هاروارد، یعنی پتیریم سوروکین، که مرتن اثر جاودان و ماندگار او یعنی *تئوری‌های جامعه‌شناسی معاصر* (۱۹۲۸) را خوانده بود، ملاقات خواهد کرد. فرار بی‌باکانه‌ی سوروکین از روسیه‌ی بلشویکی، جهان وطنی برجسته‌ی او و کتاب مبانی نظری او باعث شد که مرتن اطمینان حاصل کند که این «مطمناً همان استادی است که من به دنبالش می‌گشتم»^{۱۸}. مرتن به طوری معجزه‌آسا موفق به دریافت بورسیه شد و بدین ترتیب به «محیط بخت‌یافتی»^{۱۹*} و مسرورکننده‌ی هاروارد وارد شد. علیرغم این واقعیت که سوروکین وقتی مسائل فکری و اندیشگی مطرح بودند نه برای

* Merlin، شعبده‌باز و غیب‌گوی آرتور پادشاه افسانه‌ای قرن ششم انگلستان.

کسی تقاضای بورسیه می‌کرد و نه مکانی را برای کسی بازمی‌گذاشت، و با توجه به سن و سال وی که دو برابر سن مرثن بود، روابطی بسیار پر بار و مثمر ثمر داشتند. ابتدا مسئولیت فصول مربوط به علم و تکنولوژی در شاهکار سوروکین، یعنی دینامیک اجتماعی و فرهنگی (منتشر شده در چهار جلد بزرگ در ۱۹۴۱-۱۹۳۷) به مرثن واگذار شد، سپس وی با سوروکین دو مقاله منتشر کردند (که یکی به توسعه تفکر عرب در قرون وسطی می‌پرداخت و دیگری درباره‌ی «زمان اجتماع» بود). در همین مدت وی اولین و احتمالاً بهترین کتاب پارسنز، یعنی ساختار کنش اجتماعی (۱۹۳۷) را بازخوانی و ویرایش کرد.

در این بین مرثن از تحرک چشمگیری که در جریانات و زندگی علمی در کمبریج پیش آمده بود نهایت استفاده را کرد و بدون آنکه احساس گناه کند مرزهای بین رشته‌های علمی را در نوردید. مهمترین انحراف مرثن از جامعه‌شناسی به معنای اخص کلمه متقاعد کردن اندیشمند بزرگ تاریخ علم یعنی جرج سارثن برای کار با وی بود و بدین ترتیب صفحات *ISIS*، مجله‌ی تاریخ علم سارثن، به روی آن محقق جوان گشوده شد. مرثن از او پیشینه‌ی انسانی کشف و فرایند علمی را فراگرفت، و این شناخت جدید به مرثن کمک کرد تا گونه‌ی آمریکایی «جامعه‌شناسی علم» را به وجود آورد.^{۲۰} به طور کلی، کادر درجه یک استادان و دانشجویان در هاروارد در زمانی که مرثن در آنجا حضور داشت از چنان کیفیتی برخوردار بود که جامعه‌شناسی حول محور بسیاری از آنها تحول پیدا کرد، و مرثن به سرعت در رأس این عده قرار گرفت. مرثن این بار نیز در مکان و زمان مناسب قرار گرفته بود و می‌توان گفت که این امر مدیون توان و استعداد خود او بود اما در عین حال نمی‌توان اقبال و شانس وی را در مواجهه با ملاقات‌ها، نوشته‌ها و مطالعات مناسب نادیده گرفت. اگر از دیدگاه مرثن به موضوع نگاه کنیم، امکانات ساختاری باز در ورای امکانات صرفاً روانی در اجرای این رویه مؤثر بوده است. با این همه می‌توان نشان داد که افراد زیادی بین سال‌های ۱۹۳۰ تا ۱۹۴۰ از موقعیت‌های مشابهی برخوردار بودند، اما از میان آنها تنها یک مرثن پدیدار شد. با وجود این، وی از ماهیت «بخت یافتی» رویدادهای مشخصی که در زندگی‌اش روی داده بود - از تمپل به هاروارد و سپس برای دو سال به تولین و پس از آن برای بیش از پنجاه سال به دانشگاه کلمبیا - بسیار آگاه بود.

آراء و نظریات مرثن و میراث فکری آن

چهل سال سخن گفتن از آراء و نظریات مرثن بدون شناخت آن: غنای مفاهیم مرثنی سی سال پیش این مطلب شتاب‌زده از جامعه‌شناسانی که فکر می‌کردند «آگاه» اند - یکی از صفت‌های مورد علاقه‌ی مرثن - شنیده می‌شد که «او قربانی موفقیت‌های خود شده است»؛ یعنی پیامد ناخواسته‌ی ذکاوت و استعداد استثنایی، اساسی و سبک‌آورانه باعث شد که مرثن با ولع یادگیری، که به واقع اینگونه هم بود، زمینه نابودی نابهنگام خود را فراهم آورد. اگر مرثن با در نظر داشتن آراء و نظریات فریزر و فروید، با دیدی اسطوره‌ای به این مطالب نگاه می‌کرد، درمی‌یافت که فرزندان پدر، خود و میراث او را از بین می‌برند. اگر تداخل‌های* (شاید بتوان امروزه چنین اصطلاحی را به کاربرد) چند جانبه‌ی تئوریک او که از اواخر دهه‌ی ۱۹۳۰ آغاز شد، را بتوان به جامعه‌شناسی شناخت، ارتباطات جمعی، روان‌شناسی اجتماعی، جامعه‌شناسی علم، یا تاریخ نظریه‌پردازی مربوط دانست، این تداخل‌ها در ۱۹۷۰ آنچنان در حوزه‌ی جامعه‌شناسی رایج شد، که خوانندگان معدودی از منشاء اصلی آن آگاهی دارند و از آنجایی که جامعه‌شناسی بر موج محبوبیت ناشی از شور و علاقه جامعه‌گانی و دانشگاهی سوار شده بود، تحسین و تمجید از بانی این تداخل‌ها اهمیت چندانی نداشت. اما زمانی که این وضعیت تثبیت شد و کار نسلی که مرثن به آن تعلق داشت به دقت مورد ارزیابی قرار گرفت، این امر اهمیت خود را بازیافت.

معنی این امر آن است که امروزه هر کتاب درسی مبانی جامعه‌شناسی بدون آنکه اذهان کند مملو از مفاهیم مرثنی است، مفاهیمی که مشخصاً از آن اوست یا توسط دانشجویانش بسط یافته است، از این رو مانند آقای جوردن، شخصیتی در نمایشنامه «شهروند»، مولیر، ممکن است با تعجب گفته شود «چهل سال است بدون اینکه متوجه باشم از آراء و نظریات مرثن سخن گفته‌ام!»^{۲۱} بدتر از این کلمات و اصطلاحات عجیب و غریبی است که از زبان روزنامه‌ای به زبان افراد «تحصیل‌کرده» وارد شده و کلماتی مانند «پیش‌بینی کامبخش» و «بدکاری» را دربرمی‌گیرد. این کلمات بقدری بی‌محتوا شده‌اند که شعار «من بدکاره‌ام، تو بدکاره‌ای!» به صورت جوک کاباره‌ای درآمده است^{۲۲}. همه‌ی این

موارد بیان‌کننده‌ی آن است که سهم مرثن در تفکر جامعه‌شناختی به اندازه‌ای جالب و جذاب است که - حداقل جنبه‌های طنزآمیز آن که در انتقال و خلاصه کردن‌های مفاهیم به کار می‌رود - عملاً به عنوان تفکر جامعه‌شناختی تلقی و محسوب نمی‌شود.

اگرچه نویسندگانی که امروزه در عرصه‌ی نظریه‌ها قلم می‌زنند به خود اجازه نمی‌دهند اصطلاحات خاصی - نظیر «سرمایه‌ی فرهنگی» بوردیو، «ساخت‌یابی» گیدنز، «قابلیت ارتباطی» هابرماس، یا «رژیم‌های قدرت - دانش - لذت» فوکو - را بدون قید ذکر از مرجع آن مورد استفاده قرار دهند، اما این امر درباره‌ی اصطلاحات مرثن صادق نیست. از آنجائی که کارکردهای آشکار و پنهان، گروه‌های نقشی، و شرایط لازم کارکرد، «برای همه شناخته شده است»، اعلام و تأیید مبدع و مبتکر این اصطلاحات کاری فضل‌فروشانه به حساب می‌آید. نویسنده‌ای از معاصران مرثن در ارزیابی تاریخ نظریه در آمریکا با هوشمندی و ذکاوت در خور توجهی^{۲۳} بدرستی اظهار می‌دارد که: «آوازه و اعتبار مرثن نه بر اساس ارائه‌ی نظریه‌ی عمومی سیستمی بلکه بر پایه عبارات و اصطلاحات خلاق بسیاری است که وی به ادبیات جامعه‌شناسی ارائه کرده است - اصطلاحاتی نظیر تئوری‌های میان-مدت، نمونه‌نما، پیامدهای پیش‌بینی نشده‌ی گنش اجتماعی هدف‌مند، تعادل اجتماعی، گروه نقشی، کارکردهای آشکار و پنهان، پیش‌بینی کامبخش، اجتماعی شدن مورد انتظار، گروه مرجع (در واقع این اصطلاح از آن هربرت هیمن است که توسط مرثن و آلیس اس. رُسی سامان یافت) و بسیاری اصطلاحات دیگر»^{۲۴}. بیراشتید، در مخالفت آشکار با استومپکا عقیده دارد که فهرست مفصل آثار مرثن تنها دربرگیرنده‌ی یک شاهکار «درباره‌ی جامعه» نیست، بلکه مقاله‌های زیادی را شامل می‌شود که به گستره‌ی نامحدودی از موضوعات تئوریک و اساسی می‌پردازد و این امر بررسی و ارزیابی اهمیت مرثن به عنوان یک نظریه‌پرداز را در درازمدت با مشکل مواجه می‌کند. وی نیز که مانند مرثن قلم توانایی در نوشتن دارد، دیدگاه خود درباره‌ی وضعیت منحصر بفرد مرثن را در تصویری به یادماندنی که از وی ترسیم می‌کند، بیان می‌دارد: «اولین مزیت کارهای مرثن گستره‌ی شگفت‌علائق وی است، او با شتاب و وقار به سان پرنده‌ای بیقرار از شکوفه‌ای به شکوفه‌ای دیگر پرواز می‌کند، و هیچگاه آرام نمی‌گیرد و همیشه در حال پرواز است»^{۲۵}. اگرچه استومپکا عین همین مطلب را در جائی دیگر از قول بیراشتید نقل می‌کند، اما مانند دیگران، نظری خلاف نظر او داشته و به شدت از آن دفاع می‌کند^{۲۶}.

البته زمانی که نویسنده‌ای قدم در دهه‌ی نهم زندگی‌اش می‌گذارد، محدودیت‌هایِ خاصِ «حق انحصاری اثر» به صورت احترام و ملاحظه پدیدآورنده‌ی اثر درمی‌آید. با وجود این زمانی که بسیاری از این نظریه‌پردازان جوان به سن کنونی مرثن برسند ممکن است ابداعات و نوآوری‌های اصطلاحی آنها به صورت «مجموعه‌ای از لغات و عبارات بی‌اهمیت» در آید. این دقیقاً همان مطلبی است که اِزرا پاوند* در هنگام تجدید چاپ اشعارش، ۵۵ سال بعد از انقلابی که در دوران خشک و بی‌روح پادشاهی ادوارد** پدید آورد، بدان اذعان کرده است.^{۲۷} چنانچه بین این دو نوآور عرصه‌ی زبان شباهت و همانندی قائل شویم، و چنانچه به این نکته توجه داشته باشیم که جامعه‌شناسی در دهه‌ی ۱۹۳۰ فاقد معانی و بیان تعلیم یافته بود، به بیراهه نرفته‌ایم. اما بلاغت سنجیده‌ی مرثن جامعه‌شناسی را از آن وضعیت بدر آورد. این نظر بیراشتد که آنچه باعث تداوم شهرت و آوازه‌ی مرثن در آینده خواهد شد نه یک تئوری جامع بلکه «مجموعه‌ی غنی از عبارات خلاق» است، در صورت ظاهر حداقل از نظر فردی که در زمینه‌ی نظریه تخصصی ندارد قابل قبول‌تر و پذیرفتنی‌تر از دیدگاه مخالف است. گو اینکه اصطلاح «عبارات» به درستی کارهای تحلیلی را که برای اصلاح و پالایش مفاهیم مرثن در طول پنج دهه‌ی اخیر شده، بیان نمی‌کند.

با وجود این، صرف‌نظر از دقت اصطلاحات، مشاهدات و بررسی‌هایی از این دست موضوع آزاردهنده‌ای را با توجه به پدیده‌هایی که مرثن متخصص و کارشناس پیشرو آن است: OBI[○] (محوشدگی به واسطه‌ی درآمیختن) و نام بخشی^{○○} (نامیدن یک کشف یا یک یافته در یک رشته علمی به نام چهره‌ای شاخص)، به وجود می‌آورد. چرا رسم آوردن نقل قول به جای آنکه، یا آنگونه که باید، به بازاندیشی دقیق آراء و نظریه‌های بنیادین بینجامد، به چیزی بیشتر از تلاش برای سندیت دادن به یک تحقیق منجر نمی‌شود؟ مشخص‌تر بگوئیم، امروزه محققانی که به شکلی اجتناب‌ناپذیر و به منظور احترام نوشته‌ها و مقاله‌های مرثن را در کتابنامه‌های خود می‌گنجانند، چندبار مقاله‌های و

* Ezra Pound، شاعر آمریکایی (۱۸۷۲-۱۸۸۵) که در ۱۹۰۸ به اروپا مهاجرت کرد.

** Edwardian Stiffness، دوران پادشاهی ادوارد هشتم در انگلستان (۱۹۰۰-۱۴)، در این دوران سبک نگارش و شعر به شدت سنتی بود.

(به نقل از The Concise Oxford Companion to English Literature)

○ OBI (obliteration by incorporation)

○○ eponymy

نوشته‌های دهه‌ی ۱۹۳۰، ۱۹۴۰ و ۱۹۵۰ او را مطالعه کرده‌اند؟ اگرچه این موضوع تنها به میراث فکری مرئن منحصر نشده و معمولاً در موارد دیگر نیز پیش می‌آید اما با توجه به اینکه این پرسش‌ها در بحث مربوط به مرئن مطرح می‌شود و به این دلیل مشخص که او این‌گونه اعمال و رویه‌ها را به شکلی حساب شده زمینه‌یابی کرده و آن را روندی فکری و اجتماعی نامیده، این موضوع بسیار آزاردهنده جلوه می‌کند.

مهارت فکری و ذوق زبانی

بنابر آنچه گفته شد، اگر عقایدی نظیر آنچه بیراشتید بیان می‌کند کاملاً اشتباه نباشد، حداقل دو مسئله را بوجود می‌آورد. یک مسئله روند آشکار مردم‌آمیزی* و سواد است که تحت تأثیر ارتباطات الکترونیکی قرار می‌گیرد، و دیگری سرنوشت دانش‌پژوهی «سنّتی» که تسلیم این روند خواهد شد. در دنیای جدید معروف به پُست مدرن کلمات نسبت به تصاویر اهمیت کمتری دارند، و داشتن این توقع که به زبان، به عنوان بازنمودی از یک واقعیت مورد قبول و اجماع توجه شود بسیار نادر خواهد بود - حداقل این قرائنی است که از تحلیل‌های معمول پُست مدرنیته می‌شود. بدین ترتیب، بنابر آنچه گفته شد آن نوع مهارت فکری لازم برای مقوله‌بندی و فرق‌گذاری دقیق و یا تقریباً آنچه توجه ارسطویی خوانده می‌شود، توجه و مهارتی که مرئن بدان معروف است، اهمیت و آوازه‌ی خود را تا حدودی از دست خواهد داد. البته همین امر درباره‌ی شماری دیگر از نظریه‌پردازان نیز صادق است، اما به این دلیل مشخص که وی در زمان خلق آثارش چنین دقت و ملاحظه‌ای را اعمال می‌کرد این بحث به خصوص درباره‌ی مرئن مناسبت پیدا می‌کند. این ادعایی که از جانب من مطرح می‌شود بیشتر بر پایه‌ی مطالعه و بررسی نظریه‌ی فرهنگی جدید است. نظریه‌ی فرهنگی ادعا می‌کند که دارای شناخت و دانشی از وضعیت‌ها و شرایط جدید است، که به جای پرداختن به پژوهش «تجربی» بر بدیهیات پیشی گرفته و از این رو باید با در نظر گرفتن این موضوع ارزیابی شود.

مرئن اغلب در مکاتبات خصوصی خود مدعی شده که نویسنده گُند دستی است، یعنی دقتِ موشکافانه‌ای (به معنای واقعی کلمه) در کار و بیان خود به کار می‌گیرد. او در مقاله‌ی تعیین‌کننده‌ای که در ۱۹۴۹ نوشته مسئله را اینگونه مطرح کرده است: «در بیشتر

مواقع، یک اصطلاح به تنهایی برای دلالت داشتن بر مفاهیم مختلف به کار رفته است، و درست به همین ترتیب یک مفهوم با چندین اصطلاح بیان شده است. روشن بودن تحلیل و بسندگی پیام هردو قربانی این استفاده سرسری و سطحی از کلمات بوده‌اند»^{۲۸}. در یک فرهنگ کلمات متضاد، کلمه‌ی «سرسری» در مقابل «مرثن» قرار می‌گیرد و بدین ترتیب معنی هردوی آنان روشن می‌شود. با این همه از آنجا که «وضعیت پُست مدرن» بر «تأثیر کلمات» به جای سنجیده بودن آن، و بر بی‌پروایی در زندگی اجتماعی به جای خویشتن‌داری در آن تأکید دارد^{۲۹}، مزیت‌ها و فضیلت‌هایی نظیر جدیت، دقت، متانت، جامعیت - که مرثن به عنوان نویسنده‌ای جوان در پی به وجود آوردن و پروراندن آن بود، به ویژگی‌هایی تبدیل شد که وی باید از آن صرف‌نظر می‌کرد، چرا که این خصیصه‌ها هرچند برای هم قطاران و معلمان او در ۶۰ سال پیش از این جذاب و زیبا بود اما چشم‌ها و گوش‌های امروزی آن را کوچک شمرده و به آن اهمیت نمی‌دهد. به طور مثال به این قطعه از رساله‌ای که وی در حدود ۱۹۳۵ نوشته و نشانه‌ای از ذوق شکوهمند وی است توجه کنید:

روشن است که پیوریتنیسم (پاک‌دینی) سازمانی رسمی از ارزش‌ها به وجود آورده، که منجر به تحقق نادانسته‌ی علم جدید شده است. مجموعه‌ی درهم تافته‌ی پیوریتن دربرگیرنده‌ی سودگرایی آشکار؛ دلبستگی‌های درون‌جهانی، کنش بی‌وقفه و روشمندان، تجربه‌گرایی تمام‌عیار، حق و حتی وظیفه‌سنجش‌گری موزون، ضدیت با سنت‌گرایی می‌شود. همه‌ی این موارد موافق ارزش‌هایی مشابه در علم بود. پیوند فرخنده این دو جنبش بر پایه‌ی یک سازگاری ذاتی شکل گرفت، چنانچه حتی در قرن نوزدهم متارکه‌ی آنان قطعی و حتمی نمی‌نمود^{۳۰}.

آیا کسی امروزه این سبک نگارش را از یک دانشجوی ۲۵ ساله فارغ‌التحصیل جامعه‌شناسی انتظار دارد؟ «درون‌جهانی» (Intramundane) واژه‌ای است که در فرهنگ واژه‌پرداز من وجود ندارد، اما بهتر از هر ترجمه استاندارد تصور ویر از مفهوم پیوریتنی جهت‌گیری این جهانی را می‌رساند؛ «بی‌وقفه» (unremitting) نیز در حال حاضر در بین «عالمان علوم اجتماعی» کاربرد چندانی ندارد. به بیان مک‌لوهان این واژه برای یک تحلیل «خشک» واژه بسیار «پرشوری» است؛ سنجش‌گری موزون (libre examen) واژه‌ای است که البته در بیان و در عمل در حال انقراض است؛ و دیگر اینکه

دانشمندان علوم اجتماعی امروزه کمتر به خود اجازه می‌دهند که به وضعیت شاق و دردآور «متارکه» (divorce) اشاره‌ای استعاری بکنند چرا که این وضعیت به همان اندازه که در دوران جوانی مرثن امری نادر بوده، امروزه امری شایع است. از همه مهمتر آنکه صدای نویسنده‌ای که در این قطعه خاص به شکلی رسا و شفاف شنیده می‌شود هیچ تشابه و تناسبی با گفتار «تئوریک» یا نظری که در مقیاس گسترده توأم با تردیدی مبهم بیان می‌شود، ندارد. خواندن شاهکاری از مرثن بی‌شبهت به گوش دادن به صدای کاروسو* بر روی صفحه‌ی گرامافون نیست: صدایی که به شکلی سرفرازانه واضح است، مشتاقی خطر کردن است، و صدایی است که به طرز شگفت‌آوری از جهانی دیگر می‌آید.

مرثن با گذشت ایام نیز تغییر چندانی نکرد. در ۱۹۷۰ در پیشگفتاری که بر رساله‌ی تجدید چاپ شده‌اش نوشت، کار ایام جوانی خود را در قالب سوم شخص به یاد می‌آورد:

تحقیق و کندوکاو زمانی شروع شد که وی در انگلستان قرن هفدهم در جستجو بود تا شکوفایی شگفت‌انگیز علم را در آن زمان و مکان درک کند. در این جستجو جهت‌گیری جامعه‌شناسی راهنمای او بود. این جهت‌گیری به اندازه‌ی کافی ساده بود: نهادهای گوناگون جامعه به طرق مختلف به یکدیگر وابسته‌اند لذا آنچه در قلمرو اقتصاد یا مذهب روی دهد، ارتباط قابل ملاحظه و محسوسی با آنچه در علم اتفاق می‌افتد دارد، و برعکس. او با خواندن نامه‌ها، یادداشت‌های روزانه، خاطرات و اوراق مربوط به عالمان قرن هفدهم به تدریج دریافت که عالمان این دوران اعتقادات مذهبی داشته‌اند و حتی مهمتر از آن، به نظر می‌رسید دارای گرایش‌ها پیوریتنی هستند. تنها در آن موقع، و اگرچه به شکلی دیر هنگام، اما سنت فکری را که به وسیله‌ی ماکس وبر، تروالچ، تاوونی و دیگران بنیان گذاشته شده و به تعامل بین اخلاق پروتستانی و ظهور سرمایه‌داری مدرن پرداخته بود، به خاطر آورد، گویی هیچگاه در طول تحصیل اینگونه راه خود را باز نیافته بود. وی به سرعت برای اصلاح و جبران این نسیان موقت خط به خط به خواندن کار وبر

* Caruso، انریکو کاروسو (۱۸۷۳-۱۹۲۱) تنور ایتالیایی که به عنوان شاخص‌ترین چهره‌ی این رشته شناخته می‌شود.

پرداخت تا دریابد که آیا وی چیزی درباره‌ی ارتباط بین پیوریتنیسم و علم و تکنولوژی گفته است یا نه، و البته دریافت که وی چنین رابطه‌ای را دریافته بود.^{۳۱}

زمانی که در نظر می‌گیرم تمام این رویدادها در بین سال‌های ۱۹۳۳ تا ۱۹۳۵ انجام می‌گرفت - یعنی زمانی که وی در سر کلاس درس حاضر می‌شد، به سوروکین کمک می‌کرد، تدریس در هاروارد را فرامی‌گرفت، زندگی زناشویی خود را آغاز کرده بود و جدای از اینها مجبور بود مانند سایر دانشجویان در دوران رکود دهه‌ی ۱۹۳۰ برای ادامه‌ی زندگی کار هم بکند، آنگاه ادعاهای او درباره‌ی «نسیان موقت» یادآوری «دیر هنگام» مفید بودن و بر برای کار رساله‌اش، یک نوع تواضع و فروتنی نابجا را می‌رساند. با این همه، بلاغت به کار رفته در این قطعه، و جهد و کوششی را که توصیف می‌کند - می‌توان آن را نوعی اقدام قهرمانانه تفسیر کرد که اکنون برای جوانی به این سن ناممکن به نظر می‌آید - شرایط کار فکری و علمی او را در مقایسه با کاری که در روزگار ما انجام می‌شود، حتی در مقایسه با بهترین محققان و دانشمندان جوان دوران ما، «بسیار برجسته می‌سازد» (لقبی که مرثن هیچگاه خود را شایسته آن نمی‌بیند).

الهام جامعه‌شناختی از جهانی که دیگر اثری از آن نیست

با تأمل در نوشته‌های استادانه‌ی مرثن موضوع جالب دیگری بروز می‌کند که پیش از آنکه زبان‌شناختی باشد جامعه‌شناختی است، و از این رو بیشتر به حوزه‌ی تحلیلی که ترجیح می‌دهد مربوط می‌شود. مرثن در قطعه‌ای که حاکی از اعتماد به نفس معقول مرثنی است، می‌نویسد (تاکید از خود اوست): نظریه‌ی جامعه‌شناختی به فرایندهایی می‌پردازد که از طریق آنان ساختارهای اجتماعی شرایطی را به وجود می‌آورد، در این شرایط تضاد و ناهماهنگی در منزلت‌های خاص و مجموعه‌های منزلتی بخصوص و نیز در نقش‌های اجتماعی وابسته به این مجموعه‌ها و منزلت‌ها، جایگیر شده است.^{۳۲} اگر این جمله با حوصله مطالعه شود و نیز چنانچه فهرست طولانی مفاهیمی که مرتن از خود به جای گذاشته مرور گردد، هرچند بتدریج، اما این گمان به وجود می‌آید که حیطة و قلمرو اجتماعی با بینشی تحلیلی الهام‌بخش او بوده، قلمروی که با آنچه امروزه وجود دارد دقیقاً متناسب نیست. قلمرو اجتماعی که باعث پیدایش و تولد انبوهی از مفاهیم و تعاریف شد، همان اندازه غریب و دور از ذهن به نظر می‌رسد که نقش کاترین هیپورن در

فیلم‌های تربیت کودک (۱۹۳۸) یا *داستان نیلادلفیا* (۱۹۴۰). کاترین هیپورن در این فیلم‌ها نقش یک دختر ساده و معصوم را بازی می‌کند که در مقایسه با ستارگان فیلم‌های هلمه‌پسند امروزی که با خود اسلحه حمل می‌کنند، و حرمت‌شکن و خشن هستند، نقشی بعید به نظر می‌رسد. اگر گفته شود که قلمرو اجتماعی مرثن به همان اندازه دور از ذهن است که نقش‌های معصومانه کاترین هیپورن، آیا بیش از حد مبالغه کرده‌ایم؟ در حالی که بذله‌گویی‌های هیپورن صرفاً بخشی از بازی او بود، اما احساسات وی هیچگاه پایین‌تر از سطح یک خانم متشخص نبود. ستارگان سینما، به جز مواقعی که ادای زُبوت‌ها یا موجودات فضایی را درمی‌آوردند، سخن گفتن و رفتارشان بیش از آنکه مانند نوادگان پیوریتن‌های نیوانگلند باشد، شبیه رانندگان کامیون است. و اگر فیلم منعکس‌کننده و نشان‌دهنده‌ی متن و زمینه خود باشد – چنانچه از تأملات مرثن درباره‌ی جامعه‌شناسی شناخت و فرهنگ توده‌ای^{۳۳} می‌توان برداشت کرد – روابط اجتماعی امروز خواهان ابزاری تحلیلی است که احتمالاً با ابزاری که برای تفسیر و تعبیر تعاملات دهه‌های سوم و چهارم قرن حاضر به کار می‌رفت، مشترکات بالنسبه کمی دارد.

قطعاً مجموعه ادعاهایی که مطرح گردید، مورد اختلاف و بحث‌انگیز است. با این همه، به صورت یک تجربه‌ی ذهنی، کار استادانه‌ی مرثن را در «فهرست موقتِ ویژگی‌های گروه»، برگرفته از بخشی از کتاب «تداوم نظریه‌ی گروه‌های مرجع و ساختار اجتماعی»^{۳۲}، که خود کتاب مستقلی است، در نظر بگیرید. اگر هر یک از این ۲۶ ویژگی و خصیصه‌ی ارائه شده در این فهرست مطالعه شود – در عین حال پیرایشِ خلاقانه‌ی تفکرات زیملی را نیز در این ویژگی‌ها می‌توان یافت – و سپس زندگی امروزی در نموده‌های مشخص‌تر آن مورد دقت و ملاحظه قرار گیرد، شکافی بین «آن زمان» و زمان حاضر به وجود می‌آید. یا، در همین زمینه، تحلیل مرثن (و آلیس رُسی) از سرباز آمریکایی (۱۹۵۰)^{۳۵} را دوباره بررسی کنید، در این تحلیل محرومیت نسبی، رفتار گروه‌های مرجع، اجتماعی شدنِ پیش‌بینانه، و مفاهیم مربوطه، با استفاده از مطالعه‌ی استوفر به عنوان «داده» مورد بررسی قرار گرفت. همانگونه که بیراشتید در بررسی تفضیلی استدلالاتِ مرثن خاطر نشان می‌سازد^{۳۶}، بخش اعظم کار مرثن، کم و بیش در استمرار یافته‌های مطالعه‌ی ماندگار استوفر، منوط به این برداشت و ایده است که سربازان بر اساس الگوهای مشخص و قابل مشاهده‌ای رفتار می‌کنند. علاوه بر این، افراد یک جامعه در سطح کلان آن از هنجارهای گروهی پیروی کرده، یا از آن نافرمانی می‌کنند. مطالعه‌ی دقیق این دو رساله‌ای

که مرثن بدان پرداخته نشان‌دهنده‌ی انتظارات هنجارگذار، و فرایندهای شکل‌دهنده و به وجود آورنده‌ی آنان، در طول جنگ جهانی دوم و دوران پس از آن، توسط آمریکائیان است و همچنین نشان می‌دهد که این انتظارات و فرایندها تفاوت چشمگیری با آنچه امروزه می‌بینیم دارند. اگرچه من در اینجا نمی‌توانم این موضوع را «اثبات» کنم، اما در واقع ارتش «نوین» آمریکا - که به طور مثال تمرینات و مشق‌های نظامی خود را با افزایش دما به بالای ۳۲ درجه لغو می‌کند تا باعث ناراحتی سربازان جدیدی که به خدمت گرفته نشود - تقریباً در تمامی ابعاد خود با آنچه استوفر مطالعه کرده بود بسیار متفاوت است، به گونه‌ای که مطالعه‌ی مورد به مورد آن، بسته به دیدگاه فرد مطالعه‌کننده، برای تصورات و برداشت‌های تاریخی و یا برای بررسی خطاهای تحلیلی، جنبه آموزشی و تمرینی خواهد داشت. با این همه از دیدگاهی دیگر، زبان خاص مرثن برای تحلیل و بررسی جامعه‌گانی ممکن است باعث گردد که وی به دشواری عمیق هنجارگسیختگی بخش‌های قابل توجهی از زندگی مدرن بشر را درک کند. یا ممکن است این گونه استدلال شود که اگر فضای درک و فهم لازم و داده‌های قابل مشاهده در اختیار یک تحلیل و بررسی جامعه‌گانی قرار گیرد می‌توان این مهم را به انجام برساند.

نظریه و تحقیق میان مدت

حقیقت بدیهی دیگری که در کار و دستاوردهای فزاینده مرثن وجود دارد، پرداختن وی به نظریه‌پردازی از نوع «میان-مدت» آن است - که هم در نقطه‌ی مقابل طرح‌های بلندپروازانه و بزرگ پارسنز قرار می‌گیرد و هم مخالف نظریه‌های تعاملی با دامنه‌های خرد و محدود بیان شده است. نظریه‌های میان مدت مرثن بسیار مورد توجه آن دسته از محققانی قرار گرفت که به نظریه به معنی «محض» آن توجه چندانی نداشتند. از این رو درک نظریه‌های او به معنی بررسی مطالعات و تحقیقات «جدی و اساسی» است که وی مستقیماً در آن شرکت جسته و نیز بررسی صدها مطالعه‌ی دیگری است که با روش‌های مختلف در پی آزمون ادعاهای مختلف مرثن برآمده‌اند. تا آنجایی که من اطلاع دارم، مطالعه‌ای روش‌مند و سیستمی - یعنی «تأثیر مرثن بر تحقیقات تجربی» تاکنون صورت نگرفته، اگرچه مواد زیادی در این باره برای فردی که علاقه‌مند به انجام چنین مطالعه‌ای باشد وجود دارد^{۳۷}. مسئله‌ای که در اینجا باز با آن مواجه می‌شویم فراوانی و پرمایگی منابع است.

ممکن است گفته شود که پیراشتید به عنوان کسی که هم تراز مرئن است، نسبت به من، در موقعیت بهتری برای ارزیابی نقش غایی همکار خود در تاریخ اندیشه‌ی اجتماعی قرار دارد. پیراشتید بعضاً عبارات سختگیرانه و تندی درباره‌ی دیدگاه مرئن درباره‌ی آنچه جامعه‌شناسی و نظریه‌ی اجتماعی باید باشد، بیان می‌کند. با این همه او شرح و توضیح خود از کار مرئن را با بیان دو نظر که می‌توان آن را - به خصوص از آنجا که من این حس را بهتر از این نمی‌توانم بیان کنم - در اینجا نقل و تکرار کرد، ابراز می‌دارد: «ایده‌ها برای مرئن حالت اسباب‌بازی دارند، توپ‌های رنگارنگ با تردستی ظاهر می‌شوند، به هوا پرتاب شده و با ظرافت و ابتکار عمل یک شعبده‌باز دوباره به چنگ می‌آید». اگر تصویر مبهمی را که از یک شعبده‌باز وجود دارد به کناری بگذاریم، این موضوع در واقع عنصر اساسی در اهمیت پیوسته‌ی کارهای مرئن است، اینکه او آنچنان اغواکننده و قانع‌کننده می‌نوشت که خوانندگانش، حتی گاهی بدون آنکه بدانند آنچه تحسین می‌کنند به واقع چیست تصور نوشته‌های او می‌شدند. نکته‌ی مهمتر، و البته باز هم از زبان پیراشتید اینکه علی‌رغم آنچه گفته شد کلام آخر در مورد مرئن «کیفیت» است... او دانشمندی جدی و متفکر، جامعه‌شناسی فوق‌العاده، و کسی است که به هر موضوعی توجه نمود، آن موضوع را روشن ساخت و شرح و توضیح داد^{۳۸}. در آخر همین ویژگی و خصیصه بیش از هر خصوصیت دیگری - یعنی هوشمندی محض، کوشش و تلاشی جدی، در طول بیش از ۶۰ سال، برای تشریح دقیق پدیده‌های اجتماعی - موقعیت مرئن را در تاریخ جامعه‌شناسی تضمین خواهد کرد. مرئن در طول حیات خود رقیبی در ذکاوت و مهارت تئوریک و شیوه‌ی بدیع و خلاق عملی جامعه‌شناسی نداشته است. شاید مهمتر از آن نوع خاص ساختار اجتماعی بوده که به وی امکان ترقی داده است - ساختاری که علی‌رغم نبود ظاهری امکانات، بسیار امیدوارکننده بوده و به تحصیل و سواد اهمیت می‌داده - ساختاری که دیگر وجود ندارد، و با توجه به این تغییرات و دگرگونی‌های برگشت‌ناپذیر، به جد باید این پرسش را مطرح ساخت که آیا در آینده‌ای قابل پیش‌بینی امکان ظهور فردی با قابلیت‌ها و استعدادهای مرئن وجود دارد؟





سیمون دوبووار

مری اِونز

انگیزه‌های محرک

اگر کسی بخواهد تأثیرات مهم و اساسی بر زندگی و کار سیمون دوبووار را بشناسد با چالش بزرگی مواجه خواهد شد چراکه تمام این تأثیرات را می‌توان در مفهوم بسیار مهم آن در نام ژان-پل سارتر خلاصه کرد. این مسئله برخلاف آنچه در وهله‌ی اول ممکن است به نظر برسد به معنی آن نیست که سیمون دوبووار به عنوان نویسنده‌ای برجسته (و خلاق) تنها به خاطر نسبتی که با چنین مردی داشت به شهرت رسید. چنین امری کاملاً خلاف واقع است (و شواهدی نیز ما را به تأمل و تعمق وامی‌دارد که آنچه دوبووار به سارتر عرضه داشت بیشتر از آن چیزی است که از وی دریافت کرده است) اما آنچه را که باید بدان اذعان کنیم پیوند نزدیک بین این دو چهره (چه به لحاظ اجتماعی و چه به لحاظ فکری) و مبادله‌ی نظریات و مباحث بین این دو است که برای هر دو آنها بسیار حیاتی و مهم بود. با مروری بر زندگی دوبووار، شک چندانی باقی نمی‌ماند که سارتر دوبووار را از فلسفه ایده‌آلیستی دور کرده و به سمت اگزیستانسیالیسم سوق داده بود؛ در همین حال کار دوبووار پیرامون تدوین و پروراندن آراء سارتر درباره‌ی اخلاق و حدود مسئولیت فردی، چه به صورت داستانی و چه به صورت غیر داستانی، سامان یافته بود (در اینجا است که مفهوم تبادل نظر بین این دو، مفهومی اساسی و اصلی محسوب می‌شود) نکته‌ی شایان تأکید آن است که این دو چهره‌ی شاخص را باید در چارچوب مدرنیسم اروپایی جای داد. دوبووار و سارتر بخش اعظمی از دوران حیات و زندگی کاری خود،

چه در زمینه‌ی فلسفه و چه در زمینه‌ی سیاست، را صرف حمایت از امیدها و آرزوهای عصر روشنگری یعنی فرمان‌روایی، به واقع امکان فرمان‌روایی، خردمندان کردند. از دید دوبروار این گفتمان وی را نسبت به همه‌ی ادیان و نسبت به روانکاوی شکاک کرده بود: از نظر وی جهان را می‌توان به شکلی عقلانی درک کرده و به شکلی عقلانی سامان داد. اینکه زندگی عاطفی همیشه با چنین اصول عقلانی تناسب ندارد، مضمون ثابت و دائمی داستان‌های دوبروار بوده است: مسائل مربوط به ذهنیت و عقل‌ستیزی از زمان انتشار اولین زمان او، یعنی آمد که بماند*، پیوسته ذهن وی را به خود مشغول داشته بود^۱.

از نظر دوبروار این مسائل (ذهنیت و عقل‌ستیزی) به طور تلویحی مسائل جنسیتی هستند. از این رو مضمون ثابت و یکنواخت ادبیات داستانی او اتکاء عاطفی زنان به مردان است، مضمونی که وی پیوسته بدان بازمی‌گشت، همان مضمونی که وی در نتیجه‌گیری معروف کتاب جنس دوم در صدد تجزیه و حل آن برآمد. دوبروار در این نتیجه‌گیری از زنان می‌خواهد که الگوهای رفتار و تصورات مردانه را بپذیرند - البته این فراخوان با تصویری که از این زن به عنوان بارزترین چهره‌ی فمینیستی قرن بیستم وجود دارد عمیقاً در تضاد است. با این همه دیدگاهی که دوبروار را چهره‌ای فمینیستی می‌شناسد (اگرچه به درستی حضور فکری وی را پذیرفته و آن را تصدیق می‌کند) اما واقف نیست که وی مُبدع فمینیسم نبود بلکه این فمینیسم بود که دوبروار را کشف کرد. دوبروار در سال‌های پایانی عمر خود به مشکلات مربوط به حقایقی که جهان روا فرض شده و در پی رستگاری عام است پی برد. درست همانگونه که سارتر (تقریباً در همین زمان) به محدودیت‌های ادبیات پی می‌برد، دوبروار نیز درمی‌یافت که برنامه‌ی روشنگری درباره‌ی عقل و ادراک هم در مفهوم ضمنی خود که در دوگانه‌انگاری دکارتی مستتر است، و هم به واسطه‌ی رد استلزامات اجتماعی درباره‌ی تفاوت‌های جنسی مسئله‌آفرین است. با وجود این، روشن است که دوبروار - تا پایان زندگی اش - در برابر چندگانگی‌ها و چندگونگی‌های پُست مدرنیسم ایستادگی کرده و با آن مخالفت می‌کرد. از نظر دوبروار یک حقیقت وجود داشت اما شناسایی پذیر نبود. دوبروار در کار خود بر مضامین خاصی تأکید می‌ورزید که این مضامین در طول زندگی وی دستخوش تغییر و تحول گردید (مضامینی چون زن، کهن‌سالی و استعمار همگی موضوعاتی بودند که وی

در کارهای غیرداستانی خود به آنها می‌پرداخت)، اما دوبووار به واسطه‌ی شکل بسیار دقیق پژوهش‌های تجربی و اصول اخلاقی هستی‌شناختی خود به همگی این مضامین می‌پرداخت تا بدین ترتیب فهم بهتری از آنان ارائه کند.

دوگانه‌انگاری دکارتی

این مفهوم فلسفی، که از دکارت فیلسوف فرانسوی گرفته شده، مبتنی بر این موضوع است که ذهن و جسم مجزا و منفک از یکدیگر هستند. منتقدین معتقداند که چنین دوگانه‌انگاری به بهای کم‌اهمیت جلوه دادن جسم و جهان مادی و رابطه‌ی نزدیک بین جسم و ذهن، بر ذهن، روح، ایده‌ها و نظایر آن بیش از حد تأکید می‌ورزد.

دوبووار برای حفظ چنین موقعیتی، خود را به طور چشمگیری در وضعیتی مخالف معاصرین خود در روشنفکری فرانسه قرار داد. درست در زمانی که ژاک لاکان به ساخت نظریه‌ی خود درباره‌ی جنسیت و میشل فوکو به بحث درباره‌ی نظریه‌ی پیشرفت و خاستگاه‌های یگانه‌ی شناخت و قدرت مشغول بودند، دوبووار مصرانه در صدد رد ناخودآگاهی و دفاع کردن از اعتقاد به سلسله‌مراتب شناخت بود. نسل بعدی نویسندگان زن فرانسوی (از جمله کریستوا، ایریگاری، سیکسو، ویتیگ) که نظرها و عقاید مؤثری فی‌نفسه درباره‌ی تفاوت‌های جنسی و تفاوت جنسی در زبان ارائه کردند، هم از جنبه‌ی سیاسی و هم از جنبه‌ی فکری، کاملاً از دوبووار فاصله گرفتند. به عنوان مثال دوبووار هیچگاه نپذیرفت که زن و مرد زبان‌های متفاوتی را به کار گرفته و فرامی‌گیرند. با این همه نکته‌ی عجیب آن است که دوبووار با نپذیرفتن کارهای این نویسندگان موضعی را به دست آورده که بیش از آنچه خود ممکن بود بدان اذعان کند موضعی پست مدرن است. مشهورترین کتاب دوبووار یعنی جنس دوم، دربرگیرنده‌ی این استدلال است که بین زن و مرد (هم به لحاظ اجتماعی و هم به لحاظ زیست‌شناختی) تفاوت وجود دارد. هرچند که آنچه دوبووار بدین وسیله بیان می‌کند (همانگونه که در بالا بدان اشاره شد) آن است که زنان باید اعمال و انگارش‌های مردانه را همگون و درونی ساخته و آنان را ملکه‌ی ذهن خود کنند، اما وی با شناسایی علل و پیامدهای تفاوت‌های جنسی تأثیر و نفوذ مهمی در فرهنگ قرن بیستم از خود به جای گذاشت. بدین ترتیب دوبووار نقطه‌ی شروعی را برای قرائت و تفسیر مجدد تاریخ روابط جنسی در اختیار ما قرار می‌دهد.

موضوعات اصلی

خلاصه‌ای از موضوعات اصلی

- (I) فاعلیت زنان
 - (II) تفاوت جنسی
 - (III) نسبت زنان با شناخت
 - (IV) اعتقاد به تغییر اجتماعی و دگرسانی اجتماعی
- (برای یافتن توضیحی درباره‌ی ترتیب و سامان این فصل به مقدمه رجوع کنید.)

برای آنکه موضوعات مشخص و خاصی را در کارهای سیمون دوبووار شناسایی کنیم به ناچار ملزم به تکرار یک مضمون هستیم. مضمون اصلی کار دوبووار فاعلیت است و بحث بر سر اینکه زنان چگونه می‌توانند در بستر فرهنگی (اروپای غربی) که بی‌شک زن‌گریز است، عمل کنند. از این رو فاعلیت، در جهانی که زنان را شایسته هیچ یک از این موارد نمی‌داند، مضامین اصلی و سامان‌دهنده برای دوبووار است. در عین حال وی به شدت ماهیت و معنای تقسیمات جنسی را نیز مدنظر قرار داده بود. این نکته‌ی معروف دوبووار که «هیچ فردی زن زاده نمی‌شود، بلکه بعدها زن می‌شود»، به صورت بخشی از فرهنگ غرب درآمده و همیشه به عنوان خلاصه‌ای از دیدگاه ساخت‌گرایی اجتماعی* درباره‌ی تفاوت جنسی تلقی می‌گردد^۲. دوبووار در شرحی که درباره‌ی آنچه باعث به وجود آمدن زن می‌شود، بدون آنکه تردیدی به خود راه دهد با صراحت می‌گوید: «تمدن یک کلیت است که این موجود، موجودی واسطه و بینابینی بین مرد و خواجه، که زن نامیده می‌شود را به وجود می‌آورد»^۳.

از این رو فاعلیت و عمل، و ماهیت تفاوت جنسی دو مضمون اولیه‌ای هستند که کار دوبووار به واسطه‌ی آن شناخته می‌شود. در عین حال در گستره‌ی کارهای دوبووار سه مسئله قابل توجه دیگر را نیز می‌توان بازشناخت: بحث وی درباره‌ی نسبت زنان با شناخت (و شرطی که به همراه آن درباره‌ی فرهنگ پدرسالار غرب ارائه می‌شود)، مفهوم زندگی به منزله یک طرح و برنامه، و در آخر و شاید مهمتر از همه‌ی آنها، اعتقاد به تغییر اجتماعی و دگرسانی اجتماعی، که پیرامون مسئله‌ی سیاست حکومت نظم و سامان یافته است.

عقل، مدرنیسم، ژان - پل سارتر

درباره‌ی این مضامین، و در واقع درباره‌ی کلیت کار دوبوواری چه باید گفت، آیا وی جهان را در پرتو اعتقاد به عقل، اعتقادی که هیچگاه به واسطه‌ی حوادث و رویدادهای زندگی خصوصی و اجتماعی‌اش از بین نرفت، می‌نگریست و در مورد آن نظریه‌پردازی می‌کرد؟ دوبوواری در ۱۹۰۸ متولد شده و تا ۱۹۸۶ به زندگی ادامه داد. از این رو (هرچند به شکلی نه چندان دقیق) حوادث جنگ جهانی اول و خفت و سرافکندگی فرانسویان به دست آلمان‌ها را به یاد داشت. در دهه‌ی ۱۹۲۰ دانشجوی و معلم بود و در دهه‌ی ۱۹۳۰ رابطه‌ی بسیار مهم زندگی وی با ژان پل سارتر، زمانی که هردو آنها در سوربن بودند، شکل گرفت. این دو به رابطه‌ای طولانی و اغلب مشکل‌آفرین شکل دادند که تا زمان مرگ سارتر در ۱۹۸۰ ادامه داشت.^۴ اما در روند و جریان این رابطه پیمانی بین این دو علیه جهانی که اغلب به عنوان دشمنی سرسخت و قوی رُخ می‌نمود به وجود آمد، جهانی که به لحاظ توانایی که در نادیده‌گرفتن افراد در زندگی خصوصی‌شان داشتند و - در سطحی عمومی‌تر و صریح‌تر - به واسطه‌ی موقعیت فلسفی و سیاسی که برای خود تثبیت کرده بودند، با آنها سر ناسازگاری داشت. هردو آنها خیلی دیر به صحنه‌ی سیاست رسمی قدم گذاشتند: در ابتدای دوران پختگی این دو، کار سیاسی آنها به خاطر رفتار شخصی و بسط فلسفه‌ی اگزیستانسیالیسم، شکل مقاومت در برابر اصول و آیین بورژوازی را به خود گرفته بود. اما زمانی که به واقع به امکانات سیاست ملی و بین‌المللی پی بردند (دستاوردی که عمدتاً نتیجه‌ی جنگ جهانی دوم و اشغال فرانسه توسط قوای آلمان بود) هردو آنها به شکلی فعال در کارهای سیاسی سازمان‌یافته‌ی احزاب چپ به مشارکت پرداختند.

نکاتی که ذکر شد تنها به شکلی موجز، حقایق زندگی دو انسانی را بیان می‌دارد که در فرهنگ اروپایی جایگاه مهمی را به خود اختصاص داده‌اند. با این همه آنچه درباره‌ی زندگی دوبوواری اهمیت دارد را باید در بستر آن فرهنگ، و تغییراتی که در قرن بیستم در حال وقوع بود، مشاهده کرد. دوبوواری علیرغم آنکه در قرن بیستم متولد شده (و در این دوران به تحصیل پرداخته) اما از بسیاری جهات موجودی متعلق به اواخر قرن نوزدهم و اوایل دوران مدرنیته بود: عدم پذیرش روانکاوی، اعتقاد وی به عقلانیت فردی و بالاتر از همه امتناع وی از پذیرش حدود اغلب نامشخص بین عینیت و ذهنیت، همگی وی را در وضعیت جهان‌بینی دوران اولیه مدرنیسم قرار می‌دهد.

انسان کانون تهاجم و ملاکی برای موفقیت

همانگونه که می‌توان دید اولین مضمون در کار دوبووار (یعنی زن و فاعلیت) به موجب درک وی از شرایط اجتماعی و فرهنگی، شرایطی که در نظر او باعث محرومیت زنان از فاعلیت عمومی و همگانی شده است، مطرح گردید. در فرانسه، در مقایسه با کشورهای انگلوساکسون، آزادی زنان به شکل رسمی آن دیرتر حادث گردید و دوبووار (به گونه‌ای اجتناب‌ناپذیر) بخش اعظمی از زندگی خود را جدای از مسائل مربوط به فمینیسم سپری کرد. در واقع مطالعه‌ی جلد اول خود زندگی‌نامه‌ی دوبووار (خاطرات یک دختر وظیفه‌شناس)، مطالعه‌ی جامعه‌ای است که در نگرش و رویکرد خود به زنان آشکارا نگرشی غیرمدرن را دنبال می‌کند.^۵ نویسندگان آمریکایی و بریتانیایی منبع الهام دوبووار برای الگوی آتی وی بودند، از جمله قهرمانان مورد علاقه وی مگی تالیور شخصیت کتاب جرج الیوت و جو مارش شخصیت اصلی داستانی از لویسا آلتکت، می‌توان نام برد. درباره‌ی دوبووار به درستی می‌توان گفت که وی اگرچه کارهای زنان نویسنده‌ای مانند الیوت و آلتکت را مطالعه می‌کرد - نویسندگانی که کاملاً میزان کنترل پدرسالارانه در جامعه غرب را می‌شناختند - اما اساساً در کارهای خود فرضیه‌ای مبتنی بر هویت خاص زنان ارائه نداد. از این رو آنچه در کارهای دوبووار می‌توان مشاهده کرد آن است که وی نقش اساسی در بسط و توسعه‌ی فمینیسم ایفا نکرد بلکه خود به واقع توسط موج دوم فمینیست‌ها کشف شد. اگرچه جنس دوم (۱۹۴۹) در غرب به صورت کتاب پرفروشی درآمد اما این امر موجب نشد که دوبووار به عنوان سخنگوی جنبش فمینیستی مطرح گردد. در واقع پیامی که نتیجه‌گیری جنس دوم در برداشت، و بر مبنای آن فاعلیت زن تنها از طریق همانندسازی با الگوی رفتاری مردانه امکان‌پذیر می‌شد، برای جنبش فمینیستی و مسائلی که مورد توجه و علاقه‌ی آن قرار داشت سؤال برانگیز و نامشخص بود. با وجود این آنچه دوبووار انجام داد باعث شد که مسئله‌ی زنان، و به خصوص جایگاه درجه دوم آنها، در دستور کار محافل سیاسی و روشنفکری غربی قرار بگیرد (و یا مجدداً مطرح شود). از نظر دوبووار راهی که فراروی زنان قرار داشته و موجب پیشرفت آنها می‌شود ادغام و یکپارچه گشتن با حیطه‌ی همگانی، با فرض داشتن رفتاری کاملاً مستقل است. برای جامعه‌شناسان این نکته کاملاً حائز اهمیت بوده و باید خاطر نشان شود که مردان و مردانگی در گروه رهنمون دوبووار

همیشه به مردان سفیدپوست تحصیلکرده و طبقه متوسط اشاره دارد. دوبووار برای جامعه‌ای که خارج از محدوده‌ی زندگی وی بود مطلب چندانی ندارد. محدوده‌ای که دوبووار از آغاز تا پایان زندگی خود در آن بسر برد شهر پاریس بود و اگرچه وی مسافرت‌های زیادی کرد (و مطالب گسترده‌ای درباره‌ی این مسافرت‌ها به رشته تحریر درآورد) اما «دیگران» - اگر بتوان جهان خارج از محدوده‌ی زندگی وی را اینگونه توصیف و تعریف کرد - اثر مشخصی بر آگاهی او نداشتند.

بدین ترتیب ملاک دستیابی و کانون توجه دوبووار برای تعیین هویت زن به عنوان «دیگری» در فاعلیت غربی به گروه معرف این مسأله - یعنی مردان - معطوف گردید. از شرحی که دوبووار از زندگی شخصی خود می‌دهد روشن و مشخص می‌گردد که خصوصیات وی به خصوصیات پدرش - به ویژه روحانیت ستیزی و شیوه‌ی زندگی بسیار اجتماعی او - بسیار نزدیک بوده است. با وجود آنکه هر خواننده‌ای با خواندن زندگینامه‌ی دوبووار با غم و اندوه شدید وی در مرگ مادر و عدم توجه او به از دست دادن پدر مواجه می‌شود اما خانه دوستی و اهل خانه بودن مادر که شکلی دیندارانه به خود گرفته بود هیچ جذابیتی برای وی نداشت. آنچه دوبووار بدان علاقه داشته و آن را تحسین می‌کرد، شرایط خاص و مجموعه‌ی مشخصی از امکانات بود که در اختیار الگوی مردانه‌ی شهری قرار داشت. از این رو وی بسیاری از ویژگی‌ها و خصیصه‌هایی را که والتر بنیامین (و دیگران) تحت عنوان *flâneur**، فردی که آزاد است تا به هر جای شهر مدرن نقل مکان کند، تشریح کرده بود را در خود درونی کرد.^۶ اما همانگونه که جَینت وولف خاطر نشان می‌کند چنین چهره و شخصیتی همواره نشان‌دهنده‌ی یک مرد است و اگرچه مدرنیته و زن ممکن است که ارتباطی نزدیک با یکدیگر داشته باشند، اما فرد اجتماعی در شهر مدرن، در تمام قرن نوزدهم و اوائل قرن بیستم، مردان بوده‌اند.^۷ ویرجینیا وولف در مجموعه مقاله‌های به نام رقص پرازدهام شهر مدرن**، از علاقه‌ای که به لندن دارد و از جاذبه‌ی شهری که برای گذرانِ عمر ساخته شده و نه برای ماندگاری، می‌نویسد.^۸ به همین ترتیب دوبووار مجذوب زندگی‌ای بود که در خیابان‌های پاریس جریان داشت و چیزی را طلب می‌کرد که ممنوع بود - یعنی دست یافتن زن طبقه متوسط به این نوع زندگی.

* (در فرانسه به معنای) بیکاره، وقت‌گذران

استقلال و فاعلیت زنان در مقابل زن ستیزی و امتناع فضای همگانی

دوبووار به واسطه‌ی موفقیت چشمگیر و قابل توجهی که در تحصیلات عالی خویش به دست آورد توانست راه دست یافتن به حیطه‌ی زندگی شهری را که مشتاق آن بود به دست آورد. او توانست نقدینگی بسیار مهم و حیاتی برای زندگی در قرن بیستم - یعنی درآمدی مستقل - را به دست آورد و به واسطه‌ی تلاش‌های خود به شکلی رسمی به صورت فردی آزاد در حیطه‌ی زندگی شهری به حیات خود ادامه دهد. اما علیرغم همه‌ی این پیروزی‌ها آنچه که وی نمی‌توانست تنها به واسطه‌ی تلاش‌های خود تغییری در آن بدهد فرهنگی بود که وی در آن زندگی می‌کرد. این فرهنگ نه تنها جایگاه درجه دومی برای زنان قائل بود بلکه جایگاهی را هم که در اختیار آنها می‌گذاشت کاملاً متفاوت بود (به عنوان مثال تا پس از جنگ جهانی دوم دوبووار نیز مانند سایر زنان فرانسوی از حق رأی محروم بود). از این رو بود که در جنس دوم دو مضمون از تجربیات زندگی دوبووار با یکدیگر ترکیب شدند. مضمون اول زن‌ستیزی فرهنگ بورژوازی فرانسه و دیگری امتناع این فرهنگ از قبول فاعلیت اجتماعی و عمومی زنان بود. آمده که بماند اولین رمان منتشر شده‌ی دوبووار با انجام یک عمل خشن، و به واقع ستیزه‌جویانه، به پایان می‌رسد؛ بدین گونه که زنی حسود رقیب خود را به قتل می‌رساند. غیرممکن است که در ضمن خواندن رمان متوجه کشمکش دو زن (شخصیت‌های اصلی) بر سر تصاحب یک مرد و در عین حال تلاش بسیارشان برای انکار دل‌بستگی به یکدیگر، نشد. اما آنچه در پایان با آن روبرو می‌شویم بروز امکانی است که زنان قادر به عمل هستند، و روشن است از نظر دوبووار عمل قتل عملی است، که اگر معنایی اخلاقی نداشته باشد، معنایی احساسی و عاطفی دربردارد.

لذا اگر به زنان، در شکل تخیلی و داستانی آن، حق عمل کردن داده شود، برای برون رفت از فرهنگی که پیشفرض آن منفعل بودن زنان است، راهی نشان داده می‌شود. در جنس دوم عبارات شگفت‌انگیز و غیرعادی مبتنی بر یک ذات‌باوری زیستی^{۱۱} آورده شده (برجسته‌ترین این عبارات توصیف اسپرم «فعال» و تخمک «منفعل» است) و از پس این شرح ذات باورانه، دوبووار در دو بخش به پیامدهای آن حمله می‌کند. اولین استدلال

وی آن است که زنان فاقد تاریخ‌اند - نظری که در بسیاری از محفل‌های روزگار ما مضحک محسوب می‌شود. اما دوبووار هم زمان با این استدلال پیامدهای نبود حضور و قدرت زنان را تجزیه و تحلیل کرده و پی می‌برد که این عدم حضور علت آنچه را که وی زنانگی احمقانه زنان می‌داند، بیان می‌کند. این نداشتن قدرت زنان را دستخوش چند دستگی می‌کند و آنها مجبور می‌شوند که برای رسیدن به اهدافشان از دروغ‌ها و حیل‌های بی‌ارزش و کم‌اهمیت و از تظاهر و جلوه‌گری استفاده کنند. تنها از این طریق است که می‌توان در یک جامعه و یک فرهنگ فاعلیتی را یافت که ذاتاً ضد زن است. از این منظر است که دوبووار حمله‌ی قدرتمند - و تأثیرگذار - خود را علیه فرهنگ غربی آغاز می‌کند. دوبووار با بحث درباره‌ی کارهای ماترلان، دی. اچ. لارنس، کلودل، برتون و استندال توان آن را یافت که استدلال کند داستان‌های غربی - به استثناء کارهای استندال - عمیقاً ضد زن است. این بررسی که بطور بسیار مؤثری توسط کیت میلر در سیاست جنسی منعکس گردیده همچنان به صورت موضوعی که به شدت مورد مناقشه است باقی مانده و نشان می‌دهد که این نویسندگان زنان را به عنوان موجوداتی مستقل ندیده و نمی‌توانند ببینند.^۹

تنش‌های موجود میان مدرنیسم روشنگری دوبووار و دیدگاه‌های فمینیست‌ها و روشنفکران پایان قرن بیستم

این اظهارنظرها بر اهمیتی تأکید می‌کند که دوبووار به آزادی عمل و استقلال در حیات و هستی بشر می‌دهد. آنها ارزش‌هایی‌اند که دوبووار را در سنت غربی آزادی مدنی و حقوق شهروندی برای همگان قرار می‌دهد: ارزش‌هایی که اساساً به دموکراسی‌های غربی پیش از عصر روشنگری تعلق دارد. اینکه دوبووار فرزند چنین سنتی است را می‌توان به محض مطالعه‌ی هر یک از نوشته‌های وی دریافت: او هیچگاه در باور و اعتقاد خود به حقوق کلی و مطلق دچار تردید و تزلزل نشد و سفرنامه‌هایش (و برخی اشتغالات سیاسی‌اش) همگی نشان‌دهنده‌ی باوری منسجم درباره‌ی امکان مهندسی اجتماعی است. در واقع جز این نیست که این ارزش‌ها در جریان زندگی دوبووار تقویت شد. در ابتدای دوران پختگی دوبووار، وی توجه چندانی به سیاست در شکل رسمی آن نداشت اما در سال‌های بعد در زمینه‌ی مسائلی مانند سازمان خانواده، آموزش و پرورش و حقوق زنان به مداخله‌جویی مشتاق تبدیل شد. با وجود این، چنین

تغییر موضعی تأکیدی است بر گسیختگی بین دوبووار و حیات روشنفکری قرن بیستم. به طور مثال اگرچه دوبووار همیشه به عنوان معتقد به ارزش‌هایی نظیر آزادی عمل و استقلال باقی ماند، اما موج دوم فمینیسم (و تا حدودی تفکر سیاسی هوادار زندگی اشتراکی و هوادار محیط زیست) بر این نکته تأکید می‌ورزد که سازماندهی زندگی فردی یا اجتماعی بدین صورت امری غیرممکن است. از این رو قرائتی از آراء دوبووار می‌تواند اینگونه باشد که وی دقیقاً از اصول اخلاقی فردگرایی که بسیاری از تفسیرگران اجتماعی آن را به حال ثبات زندگی اجتماعی مضر و زیان‌بخش می‌دانند، حمایت می‌کرد. به همین ترتیب دوبووار صورتی از تجربه، و مردانگی را مورد تأیید قرار داده که در نقادانه‌ترین صورت خود توسط نویسندگان فمینیست ساخت‌شکنی شده است - این موضوع به‌خصوص از آن نظر حائز اهمیت است که آن را زمینه‌ی ارتباط دوبووار با فمینیسم و میراثی که برای آن باقی گذاشته مورد توجه قرار دهیم. در اینجا مقایسه مجددی بین دوبووار و ویرجینیا وولف جالب خواهد بود، زیرا اگرچه وولف نسبت به دوبووار به نسل قدیمی‌تری تعلق داشت اما مردانگی را به عنوان الگویی کارآمد و دلخواه نمی‌دید بلکه از نظر او مردانگی گستره‌ای است که از یک سو شدیداً مضحک و خنده‌دار بوده و از سوی دیگر به شدت خطرناک است.

با این همه آنچه دوبووار به قرن بیستم اعطاء کرد حس و درکی از جنسیت به عنوان شکل بنیادین تمایز اجتماعی بود. از این رو علاوه بر استدلال‌ها و عقاید دوبووار درباره‌ی فاعلیت زنان و زن‌ستیزی، این موضوع را نیز باید در فهرست دستاوردهای وی قید کرد. جنس دوم، و بسیاری از داستان‌های دوبووار حول این فرض سامان داده شده که زن و مرد حیظه‌ها و قلمروی‌های اجتماعی و عاطفی متفاوتی را به خود اختصاص داده‌اند. همانگونه که پیش از این دیدیم دوبووار در صدد دستیابی به سازگاری بیشتری بین رفتارهای زن و مرد است، با این همه علی‌رغم تلقی نادرستی که از این موضوع شده اما می‌توان اینگونه از آن برداشت کرد که فرض اساسی دوبووار در تأکید بر تفاوت جنسی برای هر دو جنس، مرد و زن، راهگشا بوده است. دوبووار، با ادراکی که به واسطه‌ی تجربیات دوران کودکی و بزرگسالی خود شکل یافته و دقت بیشتری پیدا کرده بود، به دینامیک موجود در روابط زن و مرد که تخریب آن به صورت دوجانبه و متقابل بود، می‌نگریست. ادبیات داستانی وی زنان حسود و مردان عیب‌جو و مزاحم زیادی را در خود جای داده است، درست مانند احساس حسادت و اندوه در زندگی شخصی وی با

سارتر که پیوسته انکار می‌شد. اما این تجربیات، چه آنهایی که مربوط به خود دوبروار می‌شد و چه آنهایی که به نزدیکان وی تعلق داشت شور و تعهدی به کارهای وی درباره‌ی تفاوت جنسی بخشید، شور و تعهدی که در تحلیل‌های خشک مربوط به وابستگی دنباله‌روی زنان و گفتمان پدرسالارانه به ندرت به یکدیگر مربوط دانسته می‌شود. در محافل روشنفکری پاریس معروف بود که میشل فوکو چندان دوبروار و نظریات وی را تحمل نمی‌کرد، همین دشمنی و خصومت نشانه‌ای از تفاوت آشکار بین آراء و نظریه‌های دوبروار و دیگران، درباره‌ی جنسیت و الگوی جنسی، در اواخر قرن بیستم است.^{۱۰}

شرح و تفسیرهای گوناگونی که از تأثیر زیست‌شناسی بر جنسیت ارائه می‌شود - یا آنگونه که فروید آن را تعریف می‌کند «پیامدهای جسمی آناتومی» - خاستگاه اصلی این تفاوت‌ها نیست. در این مورد اجماع کلی وجود دارد که جنسیت و الگوی جنسی در اشکال گوناگون بروز داده می‌شود و امری است که در تمام جوامع فراگرفته شده و ساخته می‌شود. مشکل بر سر سازمان جنسیت و تمایلات جنسی، و به خصوص بر سر کام‌جویی و خواهش، است و دقیقاً همین موضوع است که - از نظر برخی منتقدین - تفسیر دوبروار از تمایلات جنسی را مشکل‌آفرین می‌کند، چراکه وی در تفسیر و شرحی که ارائه می‌دهد هم دگرجنس‌خواهی را به عنوان شکل قطعی و نهایی عمل جنسی تأیید و تصدیق می‌کند و در همان حال دست به ساخت الگوهای رفتاری مردانه و زنانه در درون هنجار مردانگی می‌زند. از این رو آنچه که دوبروار ارائه می‌کند به یک معنا هم باعث روی‌گردانی تفسیرهای فمینیستی (یا زن‌مدارانه‌ی) تمایلات جنسی و هم تفسیرهایی هم‌جنس‌خواهی مردان از وی می‌شود. از نظر دوبروار کار فمینیست‌های «جدید» فرانسه (به خصوص کارهای ایریگاری، سیکسو و ویتیگ) نفرت‌انگیز بود چراکه به نظر می‌رسید یکی از مواضع نظری وی را که عمیقاً بدان اعتقاد داشت (و مباحث زیادی پیرامون آن مطرح شده بود) را به چالش فرامی‌خواند، موضعی که بر مبنای آن زنان می‌توانند به وضعیت و شرایطی از وجود و هستی دست یابند که به وضعیت و شرایط مردانگی نزدیک و شبیه باشد.^{۱۱} از نظر فوکو، کار دوبروار از دو جهت مسئله‌ساز و مشکل‌آفرین است زیرا نه تنها الگوی تلویحاً آزادی از تمایلات جنسی ارائه داده (الگویی که فوکو خود منکر آن بود) بلکه برای دگر جنس‌خواهی اولویتی هنجارگذار قائل شده بود. در جنس دوم برخورد و رفتاری که با زنان همجنس‌باز می‌شود

هیچ احساس همدردی و همفکری در خود ندارد و نحوه‌ی داستانی ارائه و نمایش همجنس‌خواهی مردانه نیز با هیچ‌گونه علاقمندی و اشتیاقی همراه نیست.

به طور کلی در تمام شرح‌ها و تفسیرهایی که دوبووار از جنسیت و الگوی جنسی ارائه می‌دهد یک تضاد و ناهمخوانی عمیق و یک تناقض شدید دیده می‌شود. از یک طرف وی نخستین نویسنده‌ی قرن بیستم است که به شکلی نظام‌مند با مسئله‌ی وابستگی زنان به مردان برخورد می‌کند. از طرف دیگر، دوگانگی شدیدی (و در واقع تضاد مضاعفی) است که به تصور او بین زن و مرد وجود دارد به گونه‌ای که این تصور در خلاف جهت اصلی مباحث پُست فرویدی درباره‌ی جنسیت و الگوی جنسی قرار می‌گیرد. بر اساس این مباحث مرد و زن بودن توافقی بغرنج و پیچیده است که شناسایی و تعیین وضعیتی مطلق در آن امری غیرممکن است. در واقع فروید تلاش می‌کرد تا نشان دهد که اعتقاد به اینکه ما می‌توانیم «تنها» یک مرد یا یک زن به معنای مطلق کلمه باشیم تنها یک افسانه و یک توهم خطرناک است. از این رو در قرائتی که دوبووار از مردانگی ارائه می‌دهد می‌توان طرحی منسجم از درونی بودن و فرازوندگی* آن را مشاهده کرد، چیزی که در واقعیت هیچ‌گاه تحقق نمی‌یابد. چنانچه بخواهیم این موضوع را برحسب زندگی دوبووار، بیان کنیم، بین آنچه فرض است که سارتر در توضیح و تبیین جهان گفته و آنچه فکر می‌شود و سارتر در تلاش بوده تا در تبیین و توضیح جهان بگوید، تفاوت وجود دارد. اکنون به واسطه‌ی تحقیق دقیقی که درباره‌ی رابطه‌ی سارتر / دوبووار منتشر شده، دریافته‌ایم که دوبووار نقش سازنده‌ای در شکل‌گیری اگزیستانسیالیسم سارتری داشته است.^{۱۲} اما از همین تحقیق این نکته را می‌توان فهمید که هر دو آنها به طرح تبیینی مشترک، اعتقاد داشتند. طرحی اساساً مدرن که گستره و جهان روایی خود را بدیهی می‌انگاشت.

زن، شناخت و زندگی به مثابه یک پروژه‌ی خاص

اگر بخواهیم کارهای دوبووار را به عنوان یک کل در نظر آوریم، موضوعات و مباحث زیادی وجود دارد که باید بدان پرداخت. گستره‌ی موضوعات و عقایدی که به آنها پرداخته بسیار زیاد است، و علیرغم مطالب زیادی که درباره‌ی کارهای وی به چاپ رسیده، هنوز موضوعات و دیدگاه‌های چندی از وی به جای مانده که به تفسیر و ارزیابی

مجدد نیازمند است. در اینجا با توجه به محدودیتی که وجود دارد، مروری جامع بر آثار دوبوواری امری غیرممکن است، اما دو موضوع – علاوه بر آنچه در فوق بدان اشاره شد – شایان توجه است چراکه این موضوعات پیوند نزدیکی به ارتباط دوبوواری با فمینیسم و جایگاه وی در تاریخ روشنفکری قرن بیستم دارد. اولین موضوع تفسیری است که وی از شناخت ارائه می‌دهد، به خصوص دیدگاه وی درباره‌ی ارتباطی که شناخت با زن پیدا می‌کند. دومین موضوع فرضی است که دوبوواری درباره‌ی زندگی به مثابه یک پروژه دارد: این فرض گفتمانی به شدت غربی است، و علیرغم آنکه دوبوواری آشکارا اعتقادات و باورهای دینی را مردود می‌دانست، اما این فرض عمیقاً ریشه در نگرش‌ها و ارزش‌های پروتستانی متعلق به اروپای شمالی دارد.

مسئله‌ی دوبوواری و شناخت – یا به بیان دقیق‌تر مسئله دوبوواری به عنوان یک زن و شناخت – یکی از مسائلی است که خود وی، گذشته از آنکه پاسخی برای آن نداشت، قادر به طرح آن نیز نبود. برای دوبوواری که دوران تحصیل‌اش در مدرسه و دانشگاه را در دهه‌ی ۱۹۲۰ و ۱۹۳۰ گذرانده بود، پرسش‌های چندانی درباره‌ی وضعیت شناخت و خاستگاه آن مطرح نبود. «شناخت» – به معنی پرسشگری آگاهانه، نقادانه و سنجشگرانه و مجموعه‌ی هم‌فهمی سنجیده و مقرر درباره‌ی جهان – باید کسب می‌شد و مورد ارزیابی قرار می‌گرفت. دوبوواری، مانند سارتر، پیوسته درباره‌ی بخش اعظم آنچه فراگرفته بود دیدی نقادانه داشت اما آنچه نگرش و رویکرد او را نسبت به فرایند یادگیری و آموزش یکپارچه و منسجم می‌ساخت عدم تلاش وی برای نظریه‌پردازی درباره‌ی جایگاهی بود که به عنوان جایگاه «نظریه‌ی دیدگاه»^{۱۳} شناخته می‌شود. نظریه‌ی دیدگاه مجموعه‌ای از نظرها – مرتبط با چهره‌های شاخصی در تاریخ علم نظیر سندرا هاردینگ و دونا هاراوی – است، و در پی استدلال و نشان دادن آن است که هر نظریه ضرورتاً ریشه در تجارب و نگرش‌های افرادی دارد که آن را به وجود می‌آورند.^{۱۳} این استدلال بر تفاوت تجارب زنان و مردان تأکید دارد، همانگونه که پاتریشیا هیل کالینز استدلال می‌کند که تجربه‌ی زندگی زنان سیاه‌پوست منجر به مجموعه‌ای از آراء و عقاید، و نظریه‌پردازی‌هایی می‌شود که به لحاظ کیفی با زنان سفیدپوست متفاوت است.^{۱۴} این نکته‌ها و ویژگی‌ها در متن نظریه‌های مربوط به جنسیت یافتگی شناخت که

در بیست ساله اخیر مطرح گردیده حائز اهمیت بوده و در عین حال شباهت‌هایی با نظر مارکس درباره‌ی محدودیت‌ها، یکسوگرایی‌ها، و پیش‌داوری‌های تفکر بورژوازی دارد که در قرن نوزدهم مطرح شد.

هاردینگ و هاروی کتاب خود را چند سالی پس از انتشار کارهای اصلی دوبووار، نوشتند اما نظریات مارکس، هرچند به طور ناقص، در دسترس دوبووار قرار داشت. با وجود این، دوبووار پیوسته به این دیدگاه متعهد بود که نه تنها دستیابی به شناخت متکثر و چندگانه اواخر قرن بیستم ممکن و شدنی است، بلکه رسیدن به قطعیت مطلق شناختی یگانه آنگونه که در اوائل قرن بیستم وجود داشت، نیز ممکن است. اگرچه نویسندگانی نظیر ویرجینیا وولف ایده‌ی تفاوت بنیادین بین تفکر مردانه و زنانه را فهمیده و به آن اذعان داشته‌اند (حتی با وجود اذعان و تصدیق اینکه چنین مقوله‌بندی الزاماً و به واقع بر فرد اعم از مرد یا زن منطبق نمی‌شود) اما دوبووار فرض می‌کرد، و همچنان به این فرض معتقد بود که ذهن محدوده‌ای فارغ از جنسیت و الگوی جنسی است. پژوهش‌های دانشگاهی که بر روی آثار دوبووار صورت گرفته خاطر نشان می‌سازد که دست‌یازی وی به این مباحثات تا حد زیادی به بحث‌های آگزیستانسیالیستی کمک کرده است، یعنی وی سارتر را متقاعد ساخته که نظریه‌ی خود را بر مبنای واقعیت بنا کند. اما آنچه این پژوهش‌ها قادر به انجام آن نیستند پیوند دادن دست‌یازی به این مباحث با تحلیل‌ها و بررسی‌های مشخصاً زن‌مدار و فمینیستی است. علیرغم این واقعیت که دوبووار توجه زیادی به «آزمون» نظریه‌های سارتر بر حسب تجربه‌ی فردی داشت (آمد که بباند، پیروس و سینه‌آ*، و خود دیگران** گواهی بر این امر است) معذالک وی تفاوت در موضوعات مورد توجه و حائز اهمیت را به تفاوت‌های جنسیتی مرتبط نمی‌ساخت^{۱۵}. با توجه به اینکه دوبووار تمام تفاسیر روانکاوانه‌ی مربوط به تجربه را مردود می‌دانست و هیچگاه احتمال آن را نمی‌پذیرفت که تفاوت‌های زیست‌شناختی بتواند سامان و ترتیب جهان نمادی و عاطفی فرد را متأثر سازد، شاید عدم پذیرش (یا چنانچه بخواهیم پا را فراتر بگذاریم، تکذیب) این نظریه‌ها امری اجتناب‌ناپذیر می‌نماید.

لذا در این معنا دوبووار چهره‌ای بود (و همچنان نیز هست) که به نوعی در تعارض با تغییرات و دگرگونی‌های کلی که در گفتمان‌های معاصر رُخ داده، قرار می‌گرفت. از نظر

وی زن مقوله‌ای کاملاً معین و تثبیت شده بوده، اما در عین حال مقوله‌ای فردی به حساب می‌آمد که با مردان متفاوت بود و بهترین راه مقابله با این تفاوت به حداقل رساندن آن است. قدرت یا شناخت زن مدار که آدرین راش، تونی ماریسون، لوس ایریگاری از چهره‌های شاخص آن هستند، در نظر دوبووار قادر به کاهش این تفاوت نیست. دوبووار زنان را تشویق می‌کند، و به واقع بر این امر تأکید دارد، که به شیوه‌ای شبیه شیوه‌ی مردان زندگی کنند. وی عقیده دارد که زنان باید در پی برنامه و پروژه دستیابی به تعالی، فردیت و شناخت مطلق باشند. در واقع زندگی آرمانی برای زن و مرد جستجو و طلب روایت و برداشتی از شناخت مطلق است. اما اعتقاد دوبووار، اینکه راهی پیش پای زنان قرار داده و امکان‌رهایی و آزادی حقیقی آنها را از امور پیش پا افتاده و کوتاه‌نظرانه فراهم کرده است، افکار وی را در وضعیتی تثبیت شده و معین در تقابل با دوگانگی‌های شدید اوائل قرن بیستم قرار می‌دهد. آنچه در آثار غیرداستانی (و بسیاری از داستان‌های) دوبووار غیبت آن به شدت احساس می‌شود رواداری ایهام است. اگرچه دوبووار مقاله‌ای فلسفی با عنوان «به سوی اخلاق ایهامی»^{۱۶} به رشته‌ی تحریر درآورد، اما پیوسته در مقابل امکان واقعی بروز چنین وضعیتی ایستادگی کرده است.^{۱۶} استحکام و قدرتی که این امر به آثار وی درباره‌ی زنان داده بسیار زیاد است، چراکه این امر ساختن مقوله‌ای مطلق را برای دوبووار امکان‌پذیر ساخت و اجازه داد که مباحثی درباره‌ی تأثیر جنسیت بر تجربه صورت گرفته و پیشرفتی در آن حاصل شود. ولی در عین حال انعطاف - ناپذیر بودن این مقوله‌بندی‌ها و پذیرش اینکه تجربه‌ی زن به شکل اجتناب‌ناپذیری حقیرتر و نازل‌تر از تجربه‌ی مرد است مانع غیرقابل عبوری را بر سر راه خوانش آثار و برداشت از کارهای او به عنوان راهنمایی برای رهایی و نجات قرار می‌دهد. از این رو آثار وی در محدوده‌ی تنگ محدوده‌ی مرسوم نظم اجتماعی مردانه قرار می‌گیرد.

با نگاهی دیگر

سیمون دوبووار برای نسلی از زنان غربی الگویی برای چگونه زندگی کردن ارائه کرد، و راهی پیش پای آنها قرار داد تا برخلاف بسیاری از انتظاراتی که در نیمه‌ی اول قرن بیستم

از زنان می‌رفت، زندگی کنند. اما بیان این موضوع خطر پذیرش و تأیید ضمنی این نظر را در خود دارد که گمان کنیم همیشه یک شیوه‌ی غالب، و قدرتمند رفتاری برای زنان وجود داشته است. روشن است که پیش فرض‌های هنجارگذار برای چگونگی رفتار زنان وجود داشته (و همچنان نیز وجود دارد) اما شواهد بسیاری در تاریخ فمینیستی دال بر این نکته وجود دارد که تاریخ زنان تاریخی با ویژگی عام، یا یکسان و یک شکل، و حاکی از ستمگری و بی‌قدرتی نبوده است. از این رو ساختن چهره‌ای از دوبووار و عرضه‌ی آن به عنوان مشعل‌دار حرکتی نامشخص برای نجات و رهایی زنان به معنی کوچک شمردن زنان دیگر و در عین حال بی‌انصافی نسبت به پیچیدگی‌ها و تناقضات وجودی اوست.

من بر این نکته تأکید کرده و نشان خواهم داد که آنچه دوبووار به زنان عرضه کرد کمتر از آنچه جایز می‌شمرد و معتبر می‌دانست جنبه‌ی نظری داشت و بیشتر از آنچه آرزو می‌کرد و می‌خواست جنبه‌ی نمادین پیدا کرد. دوبووار آشکارا به دنبال ارائه‌ی نظریه‌ای درباره‌ی جایگاه زنان بود، و در پی آن بود که در جنس دوم این موضوع را در قالب گزاره‌های مرسوم علوم طبیعی، یعنی گردآوری ادله و نشانه‌ها و نتیجه‌گیری، نشان دهد. دوبووار با انجام این کار، و تقلید و اقتباس دقیق از مدل علوم طبیعی، بسیاری از عیوب و نقاط ضعف این روش را نشان داد، از جمله اینکه شیوه‌ی گردآوری ادله و نشانه‌ها ارتباط بسیار نزدیکی با نتیجه‌گیری مطلوب و موردنظر محقق دارد. اکنون، نسبت به دورانی که دوبووار در کار نوشتن بود، شکاکیت بیشتری درباره‌ی روش‌ها، انگارش‌ها و پیشفرض‌های علوم طبیعی وجود دارد، لذا می‌توان ادعا کرد که اهمیت معنایی که جنس دوم (و در واقع کل کارهای دوبووار) در ذهن ما نسبت به امکانات موجود جهان، چه به لحاظ فکری و چه از جنبه‌های دیگر، ایجاد می‌شود به مراتب بیش از اهمیت نتیجه‌گیری این کتاب است. از این رو به نظر من دوبووار در درک زنان از مفهوم و معنای فاعلیت در حیطه‌ی زندگی عمومی سهم و نقش داشته است. به اعتقاد من شیوه‌هایی که وی با استفاده از آن چنین نقش و سهمی را ایفاء کرده، شیوه‌هایی عمیقاً سنتی بوده است (یکی از دلایل مشکل‌آفرین بودن نقطه‌نظریات دوبووار درباره‌ی حیطه‌ی زندگی و سیاست عمومی آن است که به دلیل قرابت دیدگاه‌های وی با سارتر، دوبووار نیازی احساس نمی‌کرده که این دیدگاه‌ها را خود بیان کند) اما با این همه دوبووار مخالفت‌های مستدل و محکمی در تقابل با انتظاراتی که در اروپای بعد از جنگ جهانی دوم از زنانگی و زنان می‌رفت ابراز داشت. همانگونه که نویسندگان بسیاری خاطر نشان

ساخته‌اند این انتظارات پیرامون فرضیات و انگاره‌های مربوط به آزادی جنسی سامان نیافته، بلکه در زمینه‌های سیاسی و فکری مطرح شده است. در واقع همانگونه که سیلوپا پلات در کتاب خود* خاطر نشان ساخته، جهان غرب در بعد از جنگ جهانی دوم می‌خواست که زنان در خانه باقی مانده و تفاوت‌های جنسیتی به شدت، پابرجا بوده و تثبیت شود.^{۱۷} اکنون می‌توانیم نشان دهیم که واقعیات جهان پس از جنگ بسیار بغرنج‌تر و پیچیده‌تر از چنین دیدگاه ایدئولوژیکی بودند، اما نکته‌ای که باید مورد توجه قرار بگیرد آن است که در دهه‌ی ۱۹۵۰ انتقاد چندانی درباره‌ی این دیدگاه وجود نداشت: در گفتمان همگن و یکسان مربوط به موضوعات جنسیتی در سال‌های زمامداری آیزنهاور، جنس دوم تنها صدای مخالف محسوب می‌شد.

از این رو بعد از انتشار جنس دوم زنان می‌توانستند به تفکر پیش از عصر روشنگری درباره‌ی زنان نگرسته و بیندیشند و بیش از کتاب‌های پیشین مانند اثبات حقوق زنان** و مطیع‌سازی زنان^{۱۸} نشانه‌های مربوط به این نگرش را در این کتاب ببینید.^{۱۸} فمینیسم تا قبل از دوبرووار عمدتاً پدیده‌ای انگلیسی-آمریکایی به شمار می‌رفت. و لذا جنس دوم علاوه بر عرضه‌ی «کتابی مهم» برای جنبش آزادی زنان، به فمینیسم ابعادی بخشید که آن را خارج از ملاحظات فمینیسم انگلیسی-آمریکایی، که عمدتاً به مسائل شهروندی و آزادی‌های قانونی مربوط می‌شد، قرار داد. جنس دوم آشکارا نشان می‌دهد که دوبرووار به این موضوعات توجه چندانی نداشته و با آنکه به هیچ عنوان آنان را مورد ملاحظه قرار نداده، تنفر و بی‌اعتنایی وی نسبت به سیاست به معنای مرسوم آن اجازه نمی‌داد که به ملاحظاتی نظیر نمایندگی زنان در مجالسی که از طریق انتخابات برپا می‌شد، توجه کند. نبود این توجه دقیقاً یکی از نقاط قوت درازمدت جنس دوم بود، به گونه‌ای که بحث درباره‌ی تفاوت‌های جنسیتی را از واقعیتی تجربی - و پیوسته در حال تغییر - خارج کرده و در سطحی متفاوت مطرح ساخت. دوبرووار تا اواخر زندگی خود به موضوعات عملی و پراگماتیستی سیاسی توجهی نداشت و حتی در این دوران نیز توجه وی به وضوح حالتی گذار و ناپایدار داشت.

به طور خلاصه می‌توان گفت که دوبرووار به زنان یک حس امکان‌پذیری و فاعلیت در زندگی فکری و سیاسی عرضه کرد. وی اولین مدعی ایجاد فضایی خاص در

* *The Bell Jar*** *The Vindication of the Rights of Woman*() *The Subjection of Women*

زندگی اجتماعی و همگانی نبود، و همانگونه که استدلال کردم ادعای وی فی نفسه به تجربه‌ی مردانه بیش از تجربه‌ی زنانه اعتبار می‌بخشید. با این همه او برای زنان در گفتمان‌های مربوط به قدرت و جنسیت که بعد از عصر روشنگری مطرح شده بود مکانی را برای زنان می‌طلبید و، هم در داستان‌ها و هم در کارهای غیرداستانی‌اش، موضوعاتی را درباره‌ی رابطه‌ی بین اخلاقی انتزاعی و عمل و رویه‌ی مشخص و خاص اجتماعی مطرح می‌سازد که همچنان باید آن را تجزیه و تحلیل کرده و راهی برای حل آن یافت. بسیاری از زمینه‌هایی که کارول جیلیان در *با صدایی متفاوت** مطرح می‌سازد به واقع مشابه موضوعاتی - نظیر کارآیی و عملی بودن اخلاق مناسب برای تمام وضعیت‌ها و موقعیت‌ها - است که اول بار توسط دوپووار مطرح شد^{۱۹}. دوپووار به سنت فکری تعلق داشت که وجود چنین اخلاقی را ممکن می‌شمرد، دیدگاهی که امروزه تنها فمینیست‌های معدودی آن می‌پذیرند. با این همه حتی وجود این تنوع در دیدگاه مربوط به ممکن بودن اخلاقی بدون زمینه^{**}، که ما مطابق نظر دوپووار و جنس دوم نمی‌توانیم آن را نادیده بگیریم، همان شناخت تفاوت‌های بین زن و مرد است: بیان معنای نمادین و اجتماعی این تفاوت‌ها ماندگارترین چیزی است که دوپووار از خود برجای گذاشته است.

میراث فکری و کارهای ناتمام

هر شرحی که از فمینیسم ارائه شود دربرگیرنده‌ی کارهای دوپووار خواهد بود. و از آنجا که فمینیسم بر دیگر رشته‌ها و سنن فکری تأثیرگذار است، کارهای وی در متن‌هایی غیر از متن‌های فمینیستی نیز به چشم می‌خورد. عجیب آنکه هرچه کارهای یار و همکار او یعنی ژان پل سارتر به تاریخ فلسفه تعلق پیدا می‌کند، نوشته‌های دوپووار در کانون توجه مباحث و نظریات مربوط به اواخر قرن بیستم قرار می‌گیرد. در اینجا نیز باز با یک تناقض مواجهیم. زمانی طول کشید که دوپووار برای دیگر زنان به عنوان یک زن شناخته شود، اما انجام این کار وی را در جایگاه تغییر موضع به سمت کثرت، چندگانگی و تنوع ارزش‌ها در اواخر قرن بیستم، قرار داد، جایگاهی که به کار وی طنین و بازتابی همیشگی می‌بخشد.

مهم‌ترین میراث دوبوووار (پیش از آنکه میراثی شخصی و سیاسی باشد) میراث فکری او در گشودن باب بحث درباره‌ی امکان ناهمسانی مطلق بین زنان و مردان است. همانگونه که در این فصل بدان اشاره شد، دوبوووار عقیده داشت که زنان باید در پی آن باشند که هر چه بیشتر به صورت مردان درآیند. اما این نتیجه‌ای که از کارهای وی به دست می‌آید به مانند بحث تفاوت و ناهمسانی زن و مرد، از آنچنان اهمیتی برخوردار نیست که میراث فکری او تلقی شود. دوبوووار این امکان را برای زنان میسر ساخت که خود را متفاوت از مردان ببینند، این تفاوت و ناهمسانی تنها به جنبه‌ای خاص یا به زمینه‌ای خاص مربوط نمی‌شود، بلکه شکلی کلی و قطعی دارد. این ایده و نظر به طور ضمنی و تلویحی معنایی کاملاً رادیکال داشت (معنایی که هنوز نیز صادق است)، چراکه ناهمسانی بین زن و مرد را در قالب کلی ناهمسانی اجتماعی مطرح می‌کند، و ناهمسانی و فرق‌های جنسیتی را در جایگاه مشخص‌تر و بسیار مهم‌تری نسبت به ناهمسانی‌های نژادی یا طبقاتی قرار می‌دهد. غلوآمیز نخواهد بود اگر که بگوئیم بعد از دوبوووار، بازگشت تفکر درباره‌ی ناهمسانی جنسیتی به جایگاهی که پیش از این در اختیار داشت، جایگاهی که آشکارا به سمت مردانگی و الگوی مردانه گرایش داشته و با توقعات مبهم لیبرالی درباره‌ی برابری همراه گشته بود، امری بی‌اندازه دشوار به نظر می‌رسد.

نویسندگان فمینیستی نظیر کیت میله، ادرین ریچ و - از نسلی جدیدتر و از موضعی متفاوت - جو دیت باتلر (اگرچه نه به طور قطعی و نهایی) نشان داده‌اند^{۲۰} که با موضع فکری که قاطعانه از ناهمسانی جنسیتی دفاع می‌کند، چگونه می‌توان برخورد کرد. دوبوووار حضور و شخصیت خود را در کارهای فمینیست‌های بسیار دیگری حفظ کرده است^{۲۱}، از جمله انکار و امتناع نقش مادری توسط دوبوووار در کتاب *دیالکتیک جنسیتی* نوشته‌ی شولامیت فایرستون (که به دلیل نقش وی در «حفظ شخصیت نویسنده» به دوبوووار اهداء شده بود) پی گرفته شده است (در اینجا باید این نکته را نیز خاطر نشان ساخت که شناخت ما از دوبوووار تنها به نقشی که وی در تفکر فمینیستی داشته منحصر شده، و سهمی که وی در جامعه‌شناسی، فلسفه یا سیاست داشته کمتر مورد بحث قرار گرفته است). اما مشکلی که درباره‌ی کار دوبوووار وجود دارد، و شاید مهم‌ترین مشکل آن، شیوه‌ای است که به واسطه‌ی آن کارهای وی بدون آنکه مورد نقد و سنجشگری قرار گیرد با فمینیسم معاصر تلفیق و ترکیب شده و باز بدون آنکه نقد شده و سنجیده شود پیشفرض‌ها و ارزش‌های مطرح در آن به بحث گذاشته شده است.

مشکل این میراث فکری - یعنی آنچه دوبووار برای آن ارزش قائل بود و مدلی که از جامعه ارائه می‌کرد - به خوبی در بحثی که در بخش نتیجه‌گیری دیالکتیک جنسیت ارائه شده، مطرح شده است. فایرستون در این بخش «تلفیق و ادغام کلی و کامل زنان و کودکان در جامعه‌ای بزرگتر، را پیشنهاد می‌کند؛ یعنی دیدگاهی که کاملاً مشابه آن چیزی است که دوبووار در قسمت پایانی جنس دوم مطرح می‌سازد. اما ماهیت مفهوم این جامعه کاملاً باز و ناشناخته باقی می‌ماند، که از نظر من ویژگی و خصوصیت کاملاً اساسی است. از این رو آنچه که برای ما باقی می‌ماند دیدگاهی کاملاً مشابه بحث انگلس درباره‌ی «رهایی به واسطه‌ی دریافت کار مُزد»^{*} است. بدین ترتیب زنان نقش بزرگتری در جامعه ایفاء می‌کنند که اساساً تغییری در آن پیش نیامده و یکسان باقی مانده است. توجه خاص به این موضوع باعث می‌شود که به ابعاد غیرقابل قبول چگونگی «ادغام و ترکیب» زنان در جامعه، کمتر توجه شود. فمینیسمی که با پیشفرض‌های مردانه به وجود آمده و در چنین محیطی قرار گرفته به حسب تعریف و شرحی که از آن ارائه شده قادر نخواهد بود ابعاد بسیاری از ناهمسانی و وابستگی زنان را شناسایی کند. آنچه در تفکر دوبووار و دیگر نویسندگانی که وی تأثیر بسیار زیادی بر آنها گذاشته به چشم می‌خورد لاینحل ماندن مسئله درک ماهیت جامعه، و ارزش‌هایی است که از زنان خواسته می‌شود بر آن، به عنوان بخش آشکار عضویت در شکل محسوس و مشهود آن، صحنه بگذارد.

آنکه وجود و هستی جامعه را منکر شد یک زن (یعنی مارگارت تاچر) بود. با این همه این دیدگاه از نظر زنان (که البته تقریباً هیچ یک از آنها مانند مارگارت تاچر نیستند) منطق خاص خود را داراست: چرا که اگر جامعه را بر حسب نهادهای اجتماعی و قوانین مربوط به آن تعریف کنیم، در غرب زنان نقش نسبتاً محدودی در ساخت جامعه داشته‌اند. از این رو به نظر من مفهوم محدود و محدودکننده‌ی وی از یکی شدن در جامعه، همچنان برای هرگونه قرائت از کار دوبووار از اهمیت بسیار زیادی برخوردار است. او زنان را قادر ساخت تا درکی از طرح و پروژه‌ی تاریخی زنانگی به دست آورند، اما در عین حال نتوانست امکان درک این موضوع را برای آنها فراهم آورد که زنان - و فمینیسم - بخشی از پروژه‌ی تاریخی فردگرایی و استقلال فردی است. این فردگرایی و استقلال فردی خود اموری محدودکننده بودند که پیشفرض‌های مردانه بر آنان حکم فرما بود.

تعریفی که دوبووار از حدود بین زن و مرد ارائه داد، پیشرفت‌های مهم فکری را ممکن ساخت. با وجود این، عدم موفقیت و ناتوانی وی در نام بردن از موارد و زمینه‌هایی که بین زنان و ارزش‌های اجتماعی غالب و مسلط مردانه حد و مرزی وجود ندارد، کار تشخیص و بازساخت کار دوبووار از زمینه و بستر آن را، گاهی، با مشکل مواجه می‌کند.

منابعی برای مطالعه بیشتر

سیمون دوبووار مطالب زیادی درباره‌ی سرگذشت و زندگی خود نوشته (زندگی‌نامه‌ی وی شامل چهار جلد است: خاطرات یک دختر وظیفه‌شناس، بهار زندگی، قدرت حادثه و همه‌ی آنچه به زبان آمد و انجام گرفت) داستان‌های بلند و رمان‌های متعددی را نیز به رشته تحریر درآورده است (آمد که بماند، صاحب منصبان از جمله‌ی معروفترین آنان است).

در حال حاضر آثار ثانویه قابل توجه و در خوری، شامل زندگی‌نامه‌ی مفیدی به قلم دیدر پر به نام: *Simone de Beauvoir: A Biography* (London: Cape 1990)، نیز درباره‌ی وی نوشته شده است.

دیگر کتاب‌های مربوط به دوبووار عبارتند از:

Mary Evans, *Simone de Beauvoir* (London: sage 1996).

Jane Heath, *Simone de Beauvoir* (Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf, 1999).

Tori Moi, *Simone de Beauvoir: The Making of an Intellectual Woman* (Oxford, Blackwell, 1994).

Judith Okley, *Simone de Beauvoir* (London: Virago, 1986).

فصلنامه‌ی Signs شماره‌ی مخصوص سیمون دوبووار ۱۸ (۱)، ۱۹۹۲.



نوربرت الیاس

جیسون میوز

انگیزه‌های محرک

نوربرت الیاس در ۱۸۹۷ در خانواده‌ای یهودی در برسلاو آلمان^۱ به دنیا آمد. مهم‌ترین اثر تحقیقاتی و مطالعاتی وی با عنوان فرایند متمدن شدن (عنوانی که در ترجمه انگلیسی این کتاب بدان داده شده) اول بار در ۱۹۳۹ در سوئیس به چاپ رسید. از نظر فردی که از بیرون نظاره‌گر امور است، اینکه یک یهودی آلمانی در آستانه‌ی جنگ جهانی دوم به موضوع «تمدن» پردازد اندکی غیرمعمول به نظر می‌رسد. شاید این غیرعادی بودن زمانی که به زندگی و سرگذشت الیاس پرداخته شود بیشتر نیز جلب توجه کند؛ در هجده سالگی، در جریان جنگ جهانی اول، در جبهه‌های غربی و شرقی جنگ با قتل‌عام‌ها و خونریزی‌های این دوران مواجه شد، در ۱۹۳۳ مجبور شد که از آلمان نازی بگریزد و دوران تبعید را سپری کند، پدر و مادر خود را برای آخرین بار در ۱۹۳۸ ملاقات کرد و پس از آن مادرش در آشویتس به قتل رسید. با این همه با شناخت بیشتری که نسبت به سرگذشت و زندگی الیاس، و رشد فکری وی پیدا می‌کنیم، فهم و درک اینکه چرا وی موضوع تمدن را به‌عنوان کانون توجه اصلی‌ترین کار خود قرار داده آسانتر خواهد شد؛ فرایند متمدن شدن تعادلی بین درآمیختگی و درگیری با امور و در عین حال بی‌طرفی را نشان می‌دهد که خود شاخص کارهای الیاس است. روشن است که الیاس در زمان نگارش این کتاب تا حدودی تحت تأثیر تغییرات شدید اجتماعی بود که در

روزگار وی به وقوع می‌پیوست. در مقدمه‌ی فرایند متمدن شدن «درآمیختگی» وی با موضوع به روشنی خاطر نشان شده است:

منشاء و خاستگاه موضوعاتی که در این کتاب مطرح شده پیش از آنکه در سنت علمی و تحقیقی – به معنای دقیق کلمه – باشد در تجاربی است که بر زندگی همه‌ی ما سایه‌افکننده، تجارب بحران‌ها و دگرگونی‌هایی که تمدن غرب آنها را زیسته است و در پی پاسخ به نیازی است که برای درک معنی این «تمدن» وجود دارد. اما نه این ایده و نظر که شیوه‌ی رفتار و عمل تمدنی ما پیشرفته‌ترین و مترقی‌ترین شکل ممکن به لحاظ انسانی است، و نه این عقیده که «تمدن» بدترین صورت زندگی بوده و شکلی از زندگی است که محکوم به شکست و دارای سرنوشتی محتوم است، هیچ یک راهنمای من در انجام این کار تحقیقی و مطالعاتی نبوده است. همه‌ی آنچه امروزه می‌توان مشاهده کرد آن است که در روند تدریجی تمدن برخی مشکلات خاص بروز می‌کند. اما اینکه خود را به واقع اینگونه عذاب داده و باعث رنج و آزار خود می‌شویم نکته‌ای است که هنوز قادر به درک آن نیستیم.^۲

هرچند الیاس قطعاً فرایند متمدن شدن را به مثابه پیروزی تدریجی عقلانیت، نمی‌دید، اما این باعث آن نشد که وی در برابر اغوای در غلتیدن به موضع تقدیرگرایانه تسلیم شود: الیاس از تغییراتی که در حال وقوع بود کناره گرفته و نسبت به آن موضعی بی‌طرفانه اتخاذ کرد که به لحاظ روحی و عاطفی برای او امری ناگوار بود، با وجود این موضع وی نسبت به این تغییرات «عینی‌گرایی» سطح بالایی داشت. الیاس پیش از آنکه خود را خودخواهانه در خدمت اهداف سیاسی، و عاطفی، و احساسی قرار دهد، در پی به وجود آوردن یک هم‌فهمی* از روندها و فرایندهای درازمدت بود که این «رویدادها» نیز بخشی از آن به شمار می‌آمد. علاوه بر این هدف وی در مطالعاتی که درباره‌ی فرایند متمدن شدن انجام داد پایه‌ریزی جامعه‌شناسی توسعه‌ای، رابطه‌مند و عمیقاً فرایندنگرانه بود.^۳ این مطالعه شکلی ترکیبی داشته، و در عین حال، از تأثیرات فکری که الیاس به طور مستقیم و غیرمستقیم از جامعه‌شناسانی نظیر اگوست کنت، کارل مانهایم، کارل

مارکس، گنورگ زیمل و ماکس وبر؛ از روانکاوی نظیر زیگموند فروید، از تاریخ‌دانی مانند یوهان هوبتزنکا، و احتمالاً به لحاظ فلسفی از ارنست کاسیرر، گرفته بود، گسستی بنیادی داشت.^۴

همانگونه که مشخص و روشن است درگیری‌های ذهنی الیاس که دارای سه کانون توجه - یعنی روابط، روند و ترکیب - بود را نمی‌توان به یک رویداد خاص یا به یک عامل خاص فکری نسبت داد. با وجود این بررسی کوتاهی از مراحل اولیه‌ی زندگی فکری الیاس به فهم دو موضوع مربوط به هم کمک می‌کند: اول آنکه انگیزه‌ای که ورای کار وی وجود دارد را توضیح می‌دهد، و دوم آنکه برخی مضامین اصلی را که وی در تلاش برای رشد و توسعه‌ی (آنچه امروز به) جامعه‌شناسی فرایندی^{*} (معروف گردیده) به کار برده و مورد بررسی قرار داده است را روشن و برجسته می‌سازد.^۵

وی در تبعیت از خواسته‌ی پدر که مایل بود پزشک شود، و به لحاظ علاقه‌ی شدیدی که به فلسفه داشت، در ۱۹۱۸ برای تحصیل در هر دو رشته در دانشگاه برسلاو ثبت‌نام کرد. بعد از گذراندن دوره‌ی عمومی پزشکی این رشته را رها کرده و تمام سعی و تلاش خود را به فلسفه معطوف کرد. با وجود این الیاس پیوسته بر اساس بینشی که از تحصیل پزشکی به دست آورده بود؛ موضع و جایگاه متمایز و شاخص جامعه‌شناسی خود را به وجود آورد. به عنوان مثال تشریح و تجزیه و تحلیل سیستم عضلانی صورت انسان او را دقیقاً نسبت به این مسئله آگاه گردانید که خنده و لبخند نشانه‌هایی عمده و مهم در چگونگی تحول و تکامل انسان به عنوان یک گونه‌ی اجتماعی است.^۶ از این رو، متوجه شد حتی در ابتدایی‌ترین و مقدماتی‌ترین وجوه هستی انسانی هیچ چیز و هیچ وجهی را نباید «معلوم»، «ذاتی» و «ثابت و لایتغیر» فرض کرد، بلکه همگی را باید بخشی از مجموعه فرایندهای درازمدت به شمار آورد. با توجه به اینگونه برداشت و استنباط است که وی به طور فزاینده از دیدن تضادها و اختلافات در نوشته‌های دانشگاهی، مانند اختلاف بین دیدگاه‌های «زیستی» و «اجتماعی»، بین «ذهن» و «جسم»، بین «فرد» و «جامعه» ناخرسند بود. الیاس، در جریان کار روی فرایند متمدن شدن، با بررسی و تحلیل روابط بنیادین میان رشد «اجتماعی» و «روانی» (یا در اصطلاح الیاس پدیدآیی اجتماعی^{**} و پدیدآیی روانی[○]) برداشتی جامعه‌شناختی درباره‌ی چگونگی رایج شدن و

موردپسند واقع شدن این گونه تقسیمات در محیط دانشگاهی و شکل‌گیری این برداشت، حداقل بعد از دوران رنسانس، ارائه داد. در بخش‌های بعدی چگونگی بسط و گسترش این بینش‌ها را در کار الیاس بررسی خواهیم کرد.

موضوعات اصلی

رویکرد الیاس به جامعه‌شناسی، رویکردی مبتنی بر تدوین و پرداختِ دلایل و مباحث «منطقی» برای اثبات نارسایی دیگر نظریه‌ها، و تأکید بر ارزش و مزیت کارهای خود، نبود. این رویکرد بیشتر در پی آن بود که مسائل نظری را به گونه‌ای ساخته و پرداخته کند تا خواننده به سنجشگری پیش‌فرض‌ها و انگارش‌های بدیهی انگاشته شده، ترغیب شود و در عین حال در صدد آن بود تا خواننده نسبت به مقولاتی که اغلب به هنگام پرداختن به این مسائل محلّ اتکاء قرار می‌گرفت، دیدی انتقادی داشته باشد.^۷ در واقع استفاده و بهره‌گیری از کار الیاس برای پرداخت و تدوین مباحث «منطقی» صرف یا نظریاتی انتزاعی کاری بسیار مشکل و مسأله‌آفرین است. دلیل این امر آن است که کارهای او پیوسته دربرگیرنده‌ی یک همزیستی، یا «مبادله‌ای دو سویه»، بین «نظریه» و «تحقیق» بوده است. این امر به نوبه‌ی خود ناشی از تلاش وی برای کنار ماندن از شکافِ نظری بین مواضع «خردگرایی» و «تجربه‌گرایی» است. پنج موضوع اصلی که در اینجا به بحث گذاشته می‌شود از تعداد زیادی اصطلاحات «ناآشنا» برخوردار است، که بخش اعظمی از آنان معادلِ دقیقی در واژگان جامعه‌شناسی ندارد. باید بار دیگر بر این مسئله تأکید کرد که چنین امری حاصلِ تلاشی است که الیاس برای ترغیب خواننده‌ی خود به برگزیدنِ نگرشی انتقادی و سنجش‌گرایانه نسبت به روش‌های ریشه‌دار تفکر و مفهوم‌سازی، به خرج می‌دهد. هدف وی به وجود آوردن مفاهیم جامعه‌شناختی بود که میزان و سطح «ارزش‌شناختی» آن بالا باشد. و یا به عبارت دیگر، هدف وی ترغیب و کمک به ایجاد همسازی و همخوانی بین (آنچه امروزه بر آن برجسب) «نظریه» و «تحقیق» (می‌زنیم) است.

تمدن^۸

یکی از اصلی‌ترین اهداف مطالعه‌ی الیاس تحت عنوان فرایند متمدن شدن حرکت به سوی درک و برداشتی رَسا از چگونگی ارتباط بین روند تغییر در ساختار روانی انسان و

روند روابط اجتماعی در حال تغییر، است. الیاس به منظور مطالعه و بررسی این روندها تغییرات و دگرگونی‌های درازمدتی را که در شیوه‌ها، اصول و ضوابط آداب معاشرت به وجود آمده بود را مورد مطالعه قرار داد. وی تحلیل و بررسی خود را با کتاب راهنمای آداب معاشرت یعنی *De civilitate morum puerilium* (در باب ادب و نزاکت کودکان) نوشته‌ی اراسموس به سال ۱۵۳۰، که کتابی بسیار مؤثر و تأثیرگذار بود، آغاز کرد. او اراسموس را دقیقاً بدین خاطر برگزیده بود که به لحاظ تاریخی در مقطع زمانی حساسی قرار داشت: یعنی بین دوران قرون وسطا و دوران مدرنیته. مشاهدات اراسموس هم به «آینده» نظر داشت و هم به «گذشته»، و نه تنها از نقطه نظر رفتارهایی که در دوران وی صورت می‌پذیرفت و «زمانی که سپری شده»، حاوی نکات مهمی است، بلکه به لحاظ محدودیت‌های فزاینده‌ای که بر رفتار اعمال می‌شود نیز شایان توجه است. از این رو اراسموس داده‌هایی را به دست می‌دهد (که مطابق عبارت مورد علاقه‌ی الیاس) نشان‌دهنده‌ی مسیری کاملاً روشن است، که در آن اصول و ضوابط آداب معاشرت دستخوش تغییر و تحول می‌شود. الیاس با استفاده از این منبع و سایر منابع، تغییرات تدریجی که در ملاک‌های انتظارات رفتاری در بین اعضاء طبقات بالای غیردینی اتفاق می‌افتاد را دنبال کرد، این انتظارات و ملاک‌های مربوط به آن، همه چیز از «آداب» مخصوص میز غذا، تا شیوه‌ی برخورد کردن و تجربه کردن احساسات و کارهای جسمانی، را دربرمی‌گرفت.

الیاس تصویری از زندگی اجتماعی قرون وسطی ارائه می‌دهد، که رفتارهای «ناشایست»، مطابق معیارهای امروزی غرب، از جمله مشخصه‌های آن به شمار می‌رود. به عنوان مثال دفع ادرار و مدفوع در انظار عمومی امری کاملاً شایع و رایج بود. در واقع در بعضی از متون مربوط به قرون وسطا به افراد توصیه می‌شود که «قبل از نشستن، از کثیف و آلوده نبودن جای خود اطمینان حاصل کنند»^۹. به همین ترتیب، صرف غذا با دست‌های آلوده و نشسته، و از ظرفی مشترک، تف کردن بر روی زمین، یا تیز دادن سر میز غذا امری عادی و پیش‌پاافتاده تلقی می‌شد^{۱۰}. متون اخلاقی علاوه بر تجویز آنچه که فرد نباید انجام دهد، مشخصاً روشن می‌ساختند که چه کارهایی معمولی و پذیرفته شده هستند. به عنوان نمونه در اینگونه کتاب‌ها توصیه می‌شد که فرد نباید بینی خود را با رومیزی پاک کند^{۱۱}. الیاس به بررسی این مسئله می‌پردازد که محدودیت‌های رفتاری، یعنی محدودیت‌هایی که ما امروزه آن را بدیهی می‌انگاریم، چگونه در طول زمان شکل

گرفته و گسترش یافته است. وی متوجه شد که به تدریج دامنه و ابعادِ رو به تزایدی از رفتار انسانی، رفتارهای «ناشایست» تلقی و به ناچار به پشت صحنه‌ی زندگی اجتماعی برده شد. متناسب با این دگرگونی و تغییر، آستانه‌ی نفرت و انزجار و شرمساری و خجالت نسبت به اعمالی که بدن و جسم انسان انجام می‌دهد نیز در افراد بالا رفت.

گسترش روبه تزاید ضوابط و قواعد حاکم بر آداب معاشرت و عادات اجتماعی با تغییر در رفتار افراد همراه بود: به طور مثال دفع ادرار، و مدفوع و مقاربت جنسی به طور فزاینده‌ای در «خفا»، و در مکان‌های بسته صورت می‌گرفت. از این رو مشخصه‌ی روشن فرایند متمدن شدن در غرب این بود که افراد بتدریج در اعمال و رفتار خود خویشتن‌داری بیشتری را به کار می‌بردند. این به معنای آن نیست که در بین افرادی که در قرون وسطا زندگی می‌کردند شواهدی دال بر خویشتن‌داری و نفس ستیزی دیده نمی‌شود. در واقع، برخلاف این تصور، الیاس به اشکال حاد و افراطی از زُهد و پارسایی و اعتکاف و کناره‌گیری در بخش‌های مشخصی از جامعه‌ی قرون وسطا (نظیر لذت‌گریزی راهبان) دست یافت. با این همه چنین رفتارهایی استثناء بودند و در تقابل با «دیگرانی که در لذت غوطه‌ور بوده و پیوسته... تحولات و تغییرات ناگهانی در رفتارهای زندگی فردی آنها دیده می‌شد»^{۱۲} قرار می‌گرفتند. از این رو به طور خلاصه می‌توان گفت که فرایند تمدن غرب دربرگیرنده‌ی یک ثبات تدریجی در رفتار انسان بوده است؛ مشخصه‌ی دیگری که برای این تمدن ذکر شده «کاستن از تضادها و افزایش چندگونگی‌هاست»^{۱۳}.

پدیدآیی اجتماعی و پدیدآیی روانی: «از محدودیت اجتماعی به محدودیت فردی»

علیرغم شرح مختصری که از فرایند تمدن ارائه شد، کماکان این سؤال باقی می‌ماند که این تغییرات به چه دلیل روی داده، و به واقع، (اگرچه در مسیری مشابه پی‌گیری نمی‌شوند اما) چگونه همچنان به طور پیوسته در حال انجام است. الیاس توانسته نشان دهد که تغییر در رفتار به مثابه‌ی جزئی از فرایند متمدن شدن را نمی‌توان بر حسب «سلامتی و بهداشت»، «دلایل مادی»، «دینداری و ملاحظه‌کاری» به درستی توضیح داد و تبیین کرد، بلکه، مطابق استدلال وی لازم است که ساز و -کارهای ذاتی تغییر در روابط اجتماعی که این تغییرات رفتاری بخشی از آن محسوب می‌شود را مورد بررسی و

مطالعه قرار داد. او به منظور روشن ساختن این امر، از ما می‌خواهد که با مقایسه‌ی شبکه راه‌ها در قرون وسطا و جوامع کنونی، تفاوت‌های بین آنها را مورد توجه قرار دهیم. در شبکه راه‌های جوامع قرون وسطایی به نوشته‌ی الیاس:

به جز در مواردی استثنایی رفت و آمد چندانی به چشم نمی‌خورد؛ خطر اصلی... مورد حمله واقع شدن از طرف راهزنان و سربازان است. زمانی که افراد به دور و بر خود نظر می‌کنند، درختان و تپه‌ها یا خود جاده را از نظر می‌گذرانند، این کار را در مرحله‌ی اول بدین خاطر انجام می‌دهند که همیشه باید مهیای مقابله با حملات مسلحانه باشند، احتیاط به منظور جلوگیری از برخورد و تصادف در درجه‌ی دوم اهمیت قرار می‌گیرد. در این جوامع رفت و آمد جاده‌ای، آمادگی پیوسته برای نزاع و بروز طبیعی هیجانانگیز برای دفاع از مال و جان در مقابل تهاجمات را می‌طلبد. رفت و آمد در راه‌های اصلی درون شهرهای بزرگ در جوامع پیچیده‌ی امروزی شکل متفاوتی به سیستم و دستگاه روانی داده‌است. در اینجا خطر تهاجمات فیزیکی [به نسبت] به حداقل رسیده است. اتومبیل‌ها در تمامی جهات به سرعت در حرکت‌اند؛ عابرین، موتورسواران و دوچرخه‌سواران راه خود را از میان انبوه اتومبیل‌ها پیدا می‌کنند؛ و پلیس بر سر چهارراه‌های اصلی با تلاشی که همیشه موفقیت‌آمیز نیست سهمی در تنظیم جریان عبور و مرور دارد. اما این کنترل بیرونی و خارجی بر اساس این فرض و گمان بنا شده که هر فرد به نوبه‌ی خود رفتار خویش را با دقت بسیار مطابق بایستگی‌ها و الزامات این شبکه، تنظیم می‌کند. در اینجا خطر اصلی که فراروی دیگران قرار دارد آن است که در این هیاهو و تکاپو فرد خویشتن‌داری و کنترل خود را از دست بدهد.^{۱۴}

مقایسه‌ای که الیاس انجام می‌دهد نشان‌دهنده‌ی آن است که در جامعه‌ی قرون وسطایی غرب، نوع شخصیت به گونه‌ای رشد کرده بود که فرد پیوسته آمادگی آن را داشت که مورد حمله و هجوم قرار گیرد. تهدید از طرف افراد مهاجم و خشن و از جانب محیط امری فراگیر و غالب بود، و از این رو اعمال محدودیت بر روی هیجانانگیز چندانی دربرنداشت. بلکه برعکس توانایی درگیری در نزاع و برخوردی خشن و بی‌حد و مرز، خشنود شدن از نابودی هر چیز و هر کس که متخاصم شمرده می‌شد، توانایی ارضاء هوس‌ها و پرواز احساسات، داشتن تفکری صریح و روشن در برخورد با احساسات

دیگران، تمامی از جمله امتیازات مثبت رفتار در جامعه‌ی قرون وسطایی غرب به شمار می‌آمد. با این همه با تثبیت و جا افتادن خدمات انحصاری در زمینه کنترل خشونت و اعمال سیستم مالیاتی، که خود به فرایندهای شکل‌گیری دولت مربوط می‌شد، و نیز با طولانی شدن زنجیره‌ی وابستگی متقابل افراد به یکدیگر^{۱۵}، به تدریج تهدید فرد نسبت به سایر افراد «فردیت‌زدایی»^{*} شده و به صورتی قابل پیش‌بینی درآمد. با پیچیده‌تر شدن جوامع، افراد ناچار و ناگزیر شدند که رفتار خود را به طور فزاینده‌ای به شکل پایدار، دگرگون شده، غیرارادی و حتی از روی عادت، با شرایط جدید وفق دهند و تنظیم‌کننده زندگی روزمره هر روز بیش از پیش از عدم‌امنیت‌رهایی می‌یافت و امکانات بیشتری برای آینده‌نگری پدید می‌آمد. در واقع، در جامعه‌ی کنونی غرب کسانی که قادر به تعدیل رفتار خود و آینده‌نگری باشند، آشکارا از برتری برخوردارند. تلاشی که برای رفتار «متمدنانه» به خرج داده‌شده قدری زیاد و جدی بود که سیستم و دستگاه کنترل «خود» و خویشتن‌داری «کارکردی کورکورانه» پیدا کرد. کنترل اجتماعی در ژرفنای ساختار روانی انسان تثبیت شده، و این کنترل به حدی جذب این ساختار شده که بخشی از کارکرد آن جدای از خودآگاهی فرد صورت می‌پذیرد. از این رو، بنابه استدلال الیاس فرایندهای پدیدآیی اجتماعی و پدیدآیی روانی در اساس مربوط به هم بوده و رابطه‌ای دو سویه با یکدیگر دارند.

انسان بسته^{**} در تقابل با انسان‌های باز[○]: آیا دو راهی ساختار — عامل^{○○}
پشت سر گذاشته خواهد شد؟

به نظر الیاس مطالعه‌ی وی روی فرایندهای تمدن شدن، باعث می‌شود که بسیاری از مسائل امروزی مطرح در جامعه‌شناسی حل شود. جامعه‌شناسی در مرحله‌ی کنونی رشد خود، رشته‌ای گسیخته و تجزیه شده است: این رشته شامل پارادایم‌های زیادی است که هر یک سر رقابت با دیگری را دارد. این پارادایم‌ها، هر یک به صورتی، بر حسب اشکال مختلف معضلی «ساختار-عامل» (واژه‌ای که امروزه برای اشاره به این معضل از آن استفاده می‌شود) در یک تقسیم‌بندی قرار گرفته‌اند. به اجمال می‌توان گفت که برخی دیدگاه‌ها و نظریات، مانند اشکال مختلف پارادایم ساختارگرایی، توجه خود را

به «ساختارهای اجتماعی» و اینکه این ساختارها چگونه به وجود می‌آیند، معطوف کرده‌اند. این توجه و دقت اغلب منتهی به این دیدگاه می‌شود که «افراد» صرفاً به وسیله‌ی نیروهای «بیرونی»، «هدایت» می‌شوند گروهی دیگر، مانند پارادیم‌های تعامل‌گرایی سمبلیک و روش‌شناسی قومی، توجه خود را به توانایی‌های «فعال» و «خلاق» در نزد «سوژه‌ی فردی»، که از نظر آنها دیگر پارادیم‌ها آن را نادیده گرفته‌اند، معطوف کرده‌اند. با وجود این، چنین توجهی اغلب به این دیدگاه منجر می‌شود که «افراد» در خلاء و به دور از یکدیگر به حیات خود ادامه می‌دهند. بدین ترتیب توضیح اینکه افراد چگونه ناگزیر می‌شوند بجای فعالیت به یک سیاق، شیوه‌ی دیگری را برگزینند، به صورت امری دشوار درمی‌آید. اخیراً نظریه‌پردازان بسیاری تلاش کرده‌اند نظریه‌هایی را با ترکیب و ادغام این دو دیدگاه افراطی تدوین کنند که شاید برجسته‌ترین این افراد آنتونی گیدنز و نظریه‌ی «ساخت‌یابی»^{۱۶} او باشد، با این همه حتی این نظریه‌ها نیز نمی‌توانند دو راهه‌ی «ساختار-عامل» را بدون تأکید بر یکی و کم‌بها دادن به دیگری، پشت سر بگذارند.

با بهره‌گیری از جامعه‌شناسی الیاس، درک اینکه چرا به نظر می‌رسد که جامعه‌شناسان بر سر این دو راهه متوقف شده‌اند، آسانتر خواهد بود. بیاید یک بار دیگر تغییرات و دگرگونی‌هایی که در دراز مدت در ساختار روانی انسان، که خود در درون فرایند تمدن قرار گرفته، روی می‌دهد را مورد توجه قرار دهیم.

الیاس می‌نویسد:

افرادی که به شیوه‌ی رایج و معمول قرون وسطا با یکدیگر زندگی می‌کردند... رابطه‌ای متفاوت از آن چیزی که ما با یکدیگر داریم، داشتند... آنچه در این حیطة و قلمرو وجود نداشت، یا اینکه حداقل تا بدین حد رشد نیافته بود، دیوار نامرئی انفعال* است که به نظر می‌رسد که اکنون بین انسان‌ها کشیده شده باشد، دیواری که باعث جدایی و رانده شدن افراد از یکدیگر می‌شود، دیواری که امروزه اغلب در مواجهه با چیزی که با دهان یا دست دیگری تماس داشته شکلی محسوس پیدا کرده، و نگاه صرف و گاه اشاره‌ای صرف به اعمال جسمانی دیگران خود را به صورت بروز ناراحتی و رنجش، نشان می‌دهد. شکل دیگر نمود این دیوار احساس شرمندگی و سرافکنندگی فرد در زمانی است که اعمال

جسمانی وی در معرض دید دیگران قرار بگیرد، احساسی که تنها در چنین وضعیتی بروز پیدا می‌کند.^{۱۷}

همین «دیوار نامرئی انفعال» است که باعث تجربه‌ی مشترک در نزد افرادی که در غرب زندگی می‌کنند، می‌شود. این دیوار خود را در این احساس نشان می‌دهد که گویی «خطی جداکننده» بین «من در اینجا» و «جامعه در بیرون» قرار دارد.^{۱۸} از آنجایی که نظریه پردازان خود مصون از روند متمدن شدن نیستند، جای تعجبی ندارد که تجربه‌ی مربوط به این خط جداکننده در مفاهیم، پرسش‌ها و تقسیمات موجود در بسیاری از نظریه‌های جامعه‌شناختی و فلسفی انعکاس یافته است. در واقع نشان می‌دهد که تمایزات آکادمیک بین «سوژه» و «ابژه»، بین «فرد» و «جامعه»، بین «هستی‌شناسی» و «شناخت‌شناسی»، و البته بین «عامل» و «ساختار» در حقیقت شیء-انگاری* است که بر پایه‌ی «خودتجربگی» افراد در مراحل مشخصی از رشد اجتماعی به وجود می‌آید. برخی از اساسی‌ترین پرسش‌هایی که توسط جامعه‌شناسان و فلاسفه مطرح می‌شود را می‌توان با این تجربه‌ی خاص «خود» مرتبط دانست. به طور مثال، نظریه‌پردازی ممکن است این پرسش را مطرح سازد «چگونه «من» به مثابه یک «سوژه» متفکر و منزوی در درون لاک خود می‌توانم چیزی از جهان «بیرون» بدانم؟» بعلاوه «چگونه «من» می‌توانم بفهمم که کسی دیگر («من» دیگری که در درون لاک خود است) در حال تفکر است؟» الیاس این دیدگاه معطوف به انسان محبوس در ظرف خود را انسان بسته می‌نامد. الیاس اعتقاد دارد که ما باید از این وضعیت که در ژرفای نظریه‌پردازی ما جاگیر شده است، بیرون بیاییم. وی استدلال می‌کند که جامعه‌شناسان باید به جای این دیدگاه افراد را به عنوان انسان‌های باز (تکثرهای باز، به هم پیوسته و دارای وابستگی‌های متقابل از انسان‌ها) بنگرند، چراکه این امر به نوبه‌ی خود به ماکمک و یاری می‌رساند تا مباحث و اختلافات کهنه که در حال حاضر درک و فهم ما را تحلیل می‌برد را پشت سر بگذاریم.

قدرت و وابستگی متقابل

همانگونه که در ادامه خواهیم دید، مفهوم انسان‌های باز در کانون برداشت الیاس از «قدرت» قرار دارد. پیشنهاد الیاس آن است که جامعه‌شناسان باید نظر و دیدگاه انسان

بسته نسبت به قدرت - که آن را در حکم یک «شیء» می‌انگارد که می‌نوان آن را از محیط بیرون جدا کرد و به درون لاک و محافظه‌ی خود فرو برد - جدا شده و به سمت برداشتی از قدرت حرکت کنند که اساساً مبتنی بر عقل و فرایند است. آنچه که ما در حال حاضر بدان برچسب «قدرت» می‌زنیم یک جنبه از روابط است. در واقع قدرت جنبه‌ای از هر رابطه‌ی انسانی است. قدرت ریشه در این حقیقت دارد که افراد می‌توانند آنچه را که دیگران بدان نیاز دارند مانند منابع مادی، غذا، عشق یا دانش را نزد خود نگه داشته و آن را انحصاری کنند. به جز شرایط و وضعیتی کاملاً استثنایی که «قدرت» یک گروه، توفقی «مطلق» بر گروه دیگر دارد، همیشه با مسائلی نظیر روابط قدرت، تعادل قدرت، تفاوت یا تساوی «نسبت‌های قدرت» مواجه هستیم^{۱۹}. «قدرت» اگر نگوئیم که هیچوقت، اما به ندرت تنها یک «وابستگی» یک طرفه‌ی گروهی به گروه دیگر است، قدرت تقریباً در همه‌ی مواقع به وابستگی متقابل افراد به یکدیگر اشاره دارد^{۲۰}.

برای روشن‌تر شدن نکاتی که در فوق بدان اشاره شد، الیاس از ما می‌خواهد که «بازی» را به عنوان یک قیاس در نظر بگیریم. اگرچه بازی در نظر اول قیاسی ابتدایی و ساده به نظر می‌رسد، اما به عقیده‌ی الیاس از آنجائی که بازی خود یک فرایند اجتماعی است به کار بردن آن بسیار کم‌خطرتر از قیاس‌های زیستی و ارگانیکی است که اغلب در جامعه‌شناسی به کار می‌رود^{۲۱}.

ساده‌ترین مدلی که الیاس ارائه می‌دهد یک بازی دو نفره است؛ شاید بتوان برای راحتی موضوع بازی شطرنج را در نظر گرفت، فرض کنید که بازیگر الف بازیگر بسیار قوی و قدرتمندی باشد، و بازیگر ب بازیگری بسیار ضعیف. الف که بازیگر قوی‌تری است می‌تواند ب را به انجام یک سری حرکات خاص وادار کند، که نتیجه‌ی مستقیم آن کنترل کل بازی است. اگرچه بازیگر الف کنترل زیادی بر حرکات بازیگر ب دارد، اما ب نیز کاملاً «ناتوان» نیست. درست همانگونه که جهت حرکت ب ناشی از حرکت پیشین الف است، بازیگر الف نیز باید جهت خود را با حرکت پیشین ب تنظیم کند. اگر ب فاقد هرگونه قدرت و توانی بود بازی صورت نمی‌گرفت. بدین ترتیب الیاس از این مثال نتیجه می‌گیرد که در هر بازی، بازیگران بر طرف بازی خود قدرت اعمال می‌زان مشخصی از کنترل را دارند. به عبارت دیگر بازیگران همیشه وابستگی متقابلی به یکدیگر دارند. با وجود این، زمانی که تنها دو بازیگر درگیر یک بازی هستند، چنانچه قدرت نسبی این دو بیشتر با یکدیگر برابر باشد، هر دو به همین نسبت شانس کمتری در کنترل حرکات

یکدیگر و در واقع در کنترل کل جریان بازی دارند. به عبارت دیگر، بازیگران برای تعیین و مشخص کردن حرکات خود، وابستگی فزاینده‌ای به روند کلی بازی - به روند در حال تغییر آن - پیدا می‌کنند. از این رو حتی پیش‌بینی چند حرکت هم کار مشکلی خواهد شد. به نوشته‌ی الیاس، در نتیجه این امر،

توان این دو بازیگر دیگر با هم نابرابر نخواهد بود، و در نتیجه حرکات به هم پیوند خورده‌ی این دو فرایند بازی به گونه‌ای خواهد شد که هیچیک از این دو پیش از این نقشه و طرحی برای آن نکشیده بودند.^{۲۲}

الیاس این «شبکه به هم پیوند خورده‌ی» حرکات که در مسیری «کور و بی‌هدف» ادامه می‌یابد را شکل نمود* بازی می‌نامد.

شکل نمود

برای روشن شدن معنا، و نیز برای تأکید بر اهمیت مفهوم الیاسی شکل نمود در نظر بگیرید که به هنگام ورود بازیگران بیشتر به بازی چه اتفاقی می‌افتد. با اضافه شدن به تعداد بازیگران، شکل نمود بفرنج‌تر و پیچیده‌تر می‌شود. در دومین الگویی که الیاس از بازی ارائه می‌دهد، بازیگر قوی‌تر و قدرتمندتر هم زمان با چند بازیگر ضعیف‌تر بازی می‌کند. با آنکه بازیگران ضعیف‌تر با یکدیگر ارتباط برقرار نمی‌کنند، ظرفیت و توانمندی بازیگر قوی‌تر برای کنترل و مهار هر بازی ممکن است به واسطه‌ی این واقعیت که وی باید در آن واحد چند بازی را هدایت کند، تضعیف شود. روشن است که بازیگر تنها قادر است در تعداد بازی‌های محدودی به طور هم زمان مشارکت مؤثر داشته باشد. دومین مورد آن است که چنانچه بازیگران ضعیف‌تر با یکدیگر متحد شده و ائتلافی را علیه بازیگر قوی‌تر تشکیل بدهند و هم‌آهنگ عمل کنند، در نزد آنها توانایی کنترل و مهار بازیگر شاخص افزایش می‌یابد. با این همه چنانچه تضادها و تنش‌های درونی گریبان‌گیر این ائتلاف بشود، نتیجه ممکن آن خواهد بود که امتیاز و برتری آنها از آنچه به طور فردی بروز می‌دادند نیز کمتر بشود. مدل بعدی به دو گروهی می‌پردازد که از توان و قدرت بالنسبه برابری برخوردارند.

شاید در نظر گرفتن و تصور یک ورزش تیمی مانند فوتبال بتواند به خواننده در فهم این مدل کمک کند. درست مانند دومین مورد از مدل بازی‌های دو نفره، هیچ طرفی به طور مطلق و کامل نمی‌تواند حرکات و تاکتیک‌های طرف مقابل را پیش‌بینی کند، و از این رو هیچ طرفی به راحتی نمی‌تواند جریان بازی را کنترل و مهار کند. درک و فهم حرکات هر بازیکن چه زمانی که حرکت وی به تنهایی در نظر گرفته شود و چه زمانی که حرکت وی در ارتباط با دیگر اعضای تیم مورد نظر قرار گیرد، شکلی غیرممکن به خود می‌گیرد. برای درک صحیح هر حرکت، باید آن را در ارتباط با کل جریان بازی در نظر گرفت.

الیاس گروه سومی از مدل‌های «چند قشری» را نیز معرفی می‌کند که تعداد بازیگران آن از نمونه‌ی قبلی نیز به مراتب بیشتر است. تصور یافتن یک نمونه و مثال هم سنگ ورزشی برای این مدل کار بسیار سختی است چراکه این مدل مشابه فرایندهای بفرنج اجتماعی است^{۲۳}. الیاس درباره‌ی این مدل‌ها می‌نویسد که با افزایش تعداد و شمار بازیگران در یک بازی، جریان بازی برای هر «فرد» بازیگر شکلی «غامض» تر پیدا می‌کند. هر فرد بازیگر، فارغ از اینکه قدرت و توانمندی وی تا چه حد است، توانایی‌اش برای کنترل و مهار مسیر و جریان بازی کاهش می‌یابد. از دید بازیگر این «شبکه» در هم تنیده اعمال و کنش‌های روبه فزونی بازیگران کارکردی دارد که «گویی دارای زندگی مخصوص به خود است». علاوه بر این، با اضافه شدن تعداد بازیگران، «فرد» بازیگر بیشتر در می‌یابد که قادر به درک و کنترل بازی نیست^{۲۴}. بازیگران، در نبود تصویری کلی از بازی، بیشتر تحت فشار قرار می‌گیرند تا بازی را به شکل متفاوتی سازمان بدهند. آنها ممکن است برای شکل دادن به گروه‌های کوچکتر مجدداً سازماندهی شوند، یا ممکن است وابستگی‌های متقابل پیچیده‌تر و بفرنج‌تری را طراحی کنند که دارای «قشرها» یا سطوح بیشتری باشد. در چنین وضعیتی حرکات گروه به شکل روزافزونی به وسیله‌ی افراد متعلق به «قشرهای بالاتر» مانند رهبران، نمایندگان، و افراد شاخص که دارای کارکردی تخصصی هستند انجام می‌گیرد، افرادی که در قشرهای پایین‌تر قرار گرفته‌اند نیز در این حرکات دخیل‌اند، اما این دخالت آنها بیشتر از طریق مبارزه و رقابت جنبی که با قشرهای بالا دارند انجام می‌شود. در اینجا مدل ارائه شده توسط الیاس در پی روشن ساختن تغییراتی است که با پیچیده‌تر شدن جوامع، و طولانی‌تر شدن «زنجیره‌های وابستگی متقابل» (فراپندی که افراد بیشتری به یکدیگر وابستگی پیدا می‌کنند) به وقوع می‌پیوندد. همانگونه که الیاس خاطر نشان می‌کند، این تمایل که شکل نموده‌های پیچیده و

بفرنج به عنوان چیزی که «دارای موجودیتی ویژه و منحصر بفرد است» تلقی شود، از اهمیت بسیار زیادی برخوردار است. اگر این موضوع با برداشتی که الیاس از انسان بسته دارد در کنار یکدیگر قرار داده شود، جای تردیدی باقی نمی‌ماند که بسیاری از مفاهیم «ساختار اجتماعی» یا «نظام اجتماعی» در درون دیدگاهی قرار می‌گیرد که «جامعه» را موجودیتی و رای «افراد» تشکیل‌دهنده‌ی آن می‌بیند. بنابه نظر الیاس، آنچه که این مفاهیم به واقع بدان اشاره دارند، عبارت است از:

بافتی اساسی و بنیادین، که نتیجه طرح‌ها و کنش‌های مجزای بسیاری از افراد است، می‌تواند باعث به وجود آمدن تغییرات و الگوهایی شود که هیچ یک از افراد در خلق و طرح‌ریزی آن دخالتی نداشته است. از این وابستگی متقابل افراد به یکدیگر نظم و سامانی یگانه حاصل می‌شود، نظم و سامانی که قدرتمندتر و الزام‌آورتر از اراده‌ی افرادی است که آن را به وجود می‌آورند. همین نظم و سامان در هم تنیده‌ی انگیزه‌ها و تلاش‌های انسانی، همین نظام اجتماعی، است که جریان تغییرات تاریخی را مشخص می‌سازد. همین نظم شالوده‌ی فرایند متمدن شدن را تشکیل می‌دهد.^{۲۵}

از این رو اصطلاح «شکل نمود» نه به «موجودیت متافیزیکی» اشاره دارد، و نه به «اختلاط» صرف افراد با یکدیگر، بلکه اشاره‌ی آن به تغییرات و دگرگونی‌هایی است که در «ارتباط» وابستگی‌ها به یکدیگر روی می‌دهد.

با نگاهی دیگر

زمانی که دانشجوی کارشناسی در دانشگاه لیستر بودم، برای اولین بار با کارهای نوربرت الیاس روبرو شدم. به طور مشخص، روزی در حالیکه سیگار می‌کشیدم به این موضوع فکر می‌کردم که من و میلیون‌ها فرد سیگاری دیگر در سرتاسر جهان چگونه با افرادی که با کشت توتون سر و کار دارند، کسانی که به تولید و انتقال سیگاری که من در حال دود کردن آن هستم، مرتبط هستیم، یعنی افرادی که تاکنون آنها را ندیده‌ایم و شاید هیچگاه نیز آنها را نبینیم. با بررسی و دقت در این موضوع متوجه شدم که میزان مشخص نیکوتین و جرم توتون موجود در سیگار من به هیچ وجه امری تصادفی نیست. و اینکه حداقل بخشی از این امر به تغییرات و دگرگونی‌هایی مربوط می‌شود که در درازمدت در روابط

اقتداری و قدرتی بین دولت‌ها، تولیدکنندگان توتون، مصرف‌کنندگان آن، و پزشکان به وجود آمده است. شاید نکته‌ی جالبتری که به ذهنم رسید آن بود که از خود می‌پرسیدم چرا به سیگار کشیدن به خصوص به هنگام فکر کردن و تمرکز کردن احساس «نیاز» می‌کنم - آیا این یک «میل زیستی» صرف بود؟ یا آنکه فرایندهای «اجتماعی» تر یا «روان‌شناسانه» تری در آن دخیل بودند؟ البته با نگاه از منظر جامعه‌شناسی فرایندی به این نوع فرق‌گذاری به دیده‌ی تردید نگریستم.

به عنوان بخشی از تحقیق دوره‌ی دکترای خود، فرایند درازمدت استفاده از توتون در غرب را تا قرن شانزدهم که توتون برای اولین بار در بسیاری از نقاط اروپا عرضه گردید، دنبال کردم، و با بررسی استفاده از توتون در نزد بومیان آمریکا دامنه‌ی تحقیق خود را به ورای محدوده‌ی تاریخی قرن شانزدهم تعمیم دادم. در جریان بررسی خود دریافتم که در بین بومیان آمریکا، به خصوص قبل از تماس با غرب، توتون اغلب به صورت کاملاً آئینی مورد استفاده قرار می‌گرفت. توتونی که توسط بومیان آمریکایی کشت می‌شد بسیار قوی‌تر از سیگارهای امروزی غربی بود. در واقع شواهد بسیار زیادی در دسترس است که برخی از انواع توتون قدرت توهم‌زدایی داشته‌اند^{۲۶}. تنها ملایم‌ترین و خوشایندترین انواع توتون بومی آمریکا به غرب منتقل شد. با وجود این حتی همین انواع نیز در مقایسه با استانداردهای امروزی، کاملاً قوی و تند بودند. در طول زمان، نوع توتون کشت شده و مورد استفاده مصرف‌کنندگان ملایم‌تر و ملایم‌تر شد. وسیله‌ی رایج مصرف توتون به تدریج از چپق به انفیه، به سیگار برگ و بالاخره به سیگار تغییر شکل پیدا کرد. این سیگارهای اولیه توتونی را در خود داشت که (برای ذائقه‌های غربی) بسیار ملایم‌تر و خوشایندتر از توتون مصرفی در دیگر اشکال دخانیات پیش از آن بود. اما همین توتون‌ها هم به مرور ملایم‌تر و نرم‌تر شدند. مدت کمی بعد خرید سیگارهای فیلتردار و سپس در سال‌های اخیر خرید سیگارهای فیلتردار با جرم کمتر امکان‌پذیر شد. در حال حاضر در غرب با ظهور و پیدایش سیگارهای «بسیار» و «فوق‌العاده» «کم جرم»، برای افراد سیگاری امکان مشخص ساختن مقدار نیکوتین و جرم توتون مصرفی به میلی‌گرم، فراهم گشته است.

اگرچه غلبه یافتن و حاکم شدن درک و شعور زیست-پزشکی درباره‌ی استفاده از توتون بر این تغییرات و دگرگونی‌ها تأثیر گذاشته است، اما این عوامل به تنهایی قادر به توضیح تمام تغییرات و دگرگونی‌های مورد اشاره‌ی ما نیست. اگر از نظر جامعه‌شناسی فرایندی به این مسئله نگاه کنیم این تغییرات را می‌توان به مجموعه‌ی بسیار گسترده‌تری

از فرایندها مربوط دانست. گویی مصرف توتون و استعمال دخانیات نیز به نوبه‌ی خود در معرض فرایند متمدن شدن قرار گرفته است، یعنی تثبیت فزاینده «تأثیرات» که دربرگیرنده‌ی از بین رفتن تضادها و افزایش گونه‌ها و تنوعات، است. به اجمال می‌توان گفت که از مصرف توتون «با کنترل غیر دقیق» به سمت تمایل روزافزون نسبت به استفاده از توتون به عنوان وسیله‌ای برای «کنترل خود»، حرکت و تغییری در حال انجام است. تنها کافی است که به برخی از دلیل تراشی‌ها و توجیحات رایج درباره‌ی معانی ضمنی این کار دقت کرده و بدان بیندیشیم. بسیاری از سیگاری‌هایی که من با ایشان مصاحبه کردم معتقد بودند که سیگار کشیدن به آنها کمک می‌کند تا «خلقیات» خود را کنترل کنند، «فشار و تنش» را از سر بگذرانند، از «کِسلِی» بدر آیند و بتوانند وزن خود را کنترل کنند، و «تمرکز» بیابند. به تفاوت و تمایز بین این تصویر از سیگار کشیدن امروزی در غرب - فرو بردن دود توتون نسبتاً ملایم بنا به «دلایل کنترلی» - و شرحی که در زیر از مصرف توتون در بین قوم کاروک بومی آمریکا ارائه شده، دقت کنید:

دود را فرو می‌برد... فوراً دهان خود را می‌بندد. برای لحظه‌ای دود را در درون دهان خود نگه می‌دارد. می‌خواهد که دود جذب شود. برای لحظه‌ای بی حرکت در حالیکه چپق را نگه داشته باقی می‌ماند. می‌لرزد، احساس غش به او دست می‌دهد، دهان بسته می‌ماند. گویی به اندازه کافی دود نگرفته... چشمانش را می‌بندد، به نظر خواب‌آلود و غرق در خواب می‌آید. دست‌هایش می‌لرزد، باز چپق را به دهان می‌گذارد. مجدداً فرو می‌دهد. مانند قبل مجدداً دودی می‌گیرد. چندبار یا شاید تا چهار بار چپق را از دهان برمی‌گیرد. سپس چشم می‌گشاید، می‌داند که تمام توتون را کشیده، دیگر توتونی در درون چپق باقی نمانده. هم زمان با کشیدن متوجه این نکته نیز هست که چه زمان تنها خاکستر در درون چپق است. تنها یک بار چپق پر می‌شود، و این مقدار خوراک کافی است^{۲۷}.

روشن است که برای تبیین و توضیح این تمایز عوامل بسیار دیگر را نیز باید به درستی در نظر گرفت. با این همه، با استفاده از جامعه‌شناسی «فرایند»، توانایی مان برای درک ساز-و-کار تأثیر متقابل فرایندهای «اجتماعی»، «فرهنگی»، «روانی»، «زیستی» و «دارویی» که باعث به وجود آمدن الگوهای استفاده و مصرف توتون، که خود از مشخصه‌های غرب امروز است، بیشتر می‌شود.

میراث فکری و کارهای ناتمام

از کار الیاس برای تحقیق در گسترده‌ی وسیعی از زمینه‌ها استفاده شده است. به عنوان مثال اریک دانینگ از جامعه‌شناسی فرایندی برای مطالعه‌ی ورزش^{۲۸}؛ جوآن گودر بلوم در مطالعه‌ی آتش^{۲۹}؛ استفن مینل در مطالعه‌ی غذا^{۳۰}؛ و کاس ووترز در مطالعه‌ی فرایند نا-آدابی^{۳۱}، بهره برده‌اند. با این همه توجه به این نکته حائز اهمیت است که الیاس کار خود را در حکم «پاسخ نهایی» نمی‌دید. الیاس همیشه بدین مطلب اذعان داشت که کار وی چیزی بیش از «قدمی امیدوارانه و کوچک در روند رشد دانش و شناخت از خودمان»^{۳۲} نیست، با وجود این، کار الیاس از جانب شماری از نویسندگان مانند آتون بلاک^{۳۳}، ادموند لیچ^{۳۴}، دریک لیدر^{۳۵}، و بنجو ماسو^{۳۶}، مورد حمله قرار گرفته است. اگر چه در اینجا اثبات درستی و صحت این موضوعات امکان‌پذیر نیست اما مایلیم نکته‌ای را که در برخی از این انتقادات وجود داشته و حاصل یک سوء برداشت مشترک از کار الیاس است را مورد توجه قرار دهیم، و در ارتباط با این بحث، به اختصار به روش‌هایی اشاره می‌کنم که جامعه‌شناسان دیگر برای بسط کار وی از آن بهره گرفته‌اند.

همانگونه که مینل^{۳۷} خاطر نشان می‌سازد، مضمون مشترک انتقادهایی که از کار الیاس می‌شود به مجموعه تغییرات و دگرگونی‌های قرن بیستم - نظیر دوران نازی‌ها در آلمان و یهودکشی، و موردی که تأثیرگذاری کمتری داشته یعنی بی‌بند و باری فزاینده در غرب از سال‌های دهه‌ی ۱۹۶۰ - مربوط می‌شود که ظاهراً ایده‌ی پشت سر گذاشتن «فرایند متمدن شدن» از جانب غرب را زیر سؤال می‌برد. در واقع امر چنین نقدها و انتقاداتی صرفاً تأثیر سوء برداشت از نحوه‌ی کاربرد اصطلاح «تمدن» در نزد الیاس است. ظاهراً این منتقدان فرق و تمایزی بین کاربرد فنی این اصطلاح از طرف الیاس و بار ارزشی که کاربرد روزانه‌ی این واژه به همراه دارد، نمی‌گذارند. با این همه، چنین نقدهایی این سؤال را مطرح می‌سازند که آیا پیشرفت‌های بدست آمده در سال‌های اخیر به واقع به وجود آورنده‌ی گرایی در تقابل با «جهت» تغییرات مورد بررسی در فرایند متمدن شدن، است یا نه. توجه به این نکته حائز اهمیت است که الیاس هیچگاه فرایند تمدن در غرب را به عنوان یک گذار تک خطی و یک دست نمی‌نگرد، بلکه آن را به عنوان تغییر و دگرگونی در یک جهت و مسیر خاص می‌بیند که از «جریانات» و «ضدجریانات» تشکیل شده است. به علاوه، درباره‌ی یهودکشی دوران نازی‌ها در آلمان، الیاس ادعا نمی‌کند که

خسونت، قتل و شکنجه در غرب متمدن متوقف شده و دیگر رخ نخواهد داد، بلکه به اد‌های وی اینگونه عمل به شکلی روزافزون حالتی انحصاری پیدا کرده و به «پشتِ صحنه» زندگی روزمره رانده شده است. در واقع میزان و ویژگی کشتار جمعی یهودیان در آلمان نازی در اساس با فرایندهای تمدنی ارتباط پیدا می‌کرد. همانگونه که مینل اظهار می‌دارد:

سازمان اجتماعی مدرن به شکلی وسیع توانمندی فنی لازم برای قتل و کشتار را افزایش داده است. زنجیره‌ی بسیار طولانی وابستگی متقابل و «تقسیم نقش‌های اجتماعی» که نقش مهمی در فرایند متمدن شدن ایفا می‌کنند برای تحقق بخشیدن به «راه‌حل نهایی» [در آلمان نازی] ضروری بودند، و آنگونه که الیاس عقیده دارد نکته شگفت‌انگیز آن است که کنترل‌های «متمدنانه» به نوبه‌ی خود در ممکن ساختن زنجیره‌های طولانی اعمال و کنش‌های سازمان یافته و هماهنگ نقش خود را ایفاء می‌کنند.^{۳۸}

به عبارت دیگر داشتن اشکال «متمدنانه» خسونت، شکنجه و قتل و کشتار کاملاً امکان‌پذیر است. درباره‌ی افزایش روزافزون بی‌بند و باری یا «نا-آدابی» در غرب از دهه‌ی ۱۹۶۰، ابتدا باید این نکته مهم را خاطر نشان ساخت که «موج نا-آدابی» مشابهی در دهه‌ی ۱۹۲۰ واقع شد (اگرچه شاید میزان و حد آن به اندازه‌ی آنچه در دهه‌ی ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ اتفاق افتاد، نبود).^{۳۹} الیاس به هنگام نگارش «فرایند متمدن شدن» کاملاً از این تغییرات آگاهی داشت. در همین مورد الیاس نمونه تغییرات و دگرگونی‌ها در لباس‌های سنا، بخصوص مایوهای زنانه را که به هنگام نوشتن کتاب مورد نظر پیوسته و به شکلی فزاینده بدن‌نما می‌شدند را مورد توجه قرار داد. به نوشته‌ی الیاس یک قرن پیش از این کسی که چنین مایوهای بدن‌نمایی به تن می‌کرد، به لحاظ اجتماعی منزوی و طرد می‌شد. با وجود این چنین تغییراتی را می‌توان به جای نمودی از یک ضد جریان یا گرایش مخالف، به عنوان ویژگی‌های یک مرحله‌ی بالنسبه پیشرفته از تمدن به شمار آورد.^{۴۰} به نوشته‌ی الیاس اینگونه پیشرفت‌ها نشانه‌هایی است از جامعه‌ای که در آن حد بالایی از خویشتن‌داری امری بدیهی انگاشته شده، و در این جامعه زنان نیز مانند مردان کاملاً مطمئن هستند که هر فرد به واسطه‌ی خویشتنداری و ضوابط روشن و مشخص آداب معاشرت و اخلاق مهار و کنترل می‌شود.^{۴۱}

الیاس در کارهای آخر خود به طور فزاینده‌ای به سمت فرایند نا-آدابی جلب شد. در ۱۹۶۷ در مقاله‌ی مشترکی با دانیس به نام «جستجو برای یافتن هیجان در اوقات فراغت»، شماری از تغییرات و دگرگونی‌هایی که در دهه‌ی ۱۹۶۰ در غرب روی می‌داد را به طور خلاصه تحت عنوان «آزادگذاری کاملاً مهارشده‌ی شیوه‌های کنترل احساسات»، مطرح ساخت^{۴۲}. به عقیده‌ی این دو پیشرفت‌هایی که در زمینه اوقات فراغت به وجود آمده - دگرگونی‌های به وجود آمده در مشارکت تماشاچیان در ورزش، دگرگونی‌هایی که در سینما و هنر، و در موسیقی روی داده - را می‌توان به تمامی به عنوان مکمل کنترل احساسات و خویشتن‌داری که در زندگی روزمره اعمال می‌شود، درک کرد. بسیاری از این فعالیت‌ها و اعمال فرصتی را برای «فوران احساسات» به شکلی جبرانی، در پی و به نشانه‌ی «هیجان» و «هیجان‌پذیری» فراهم می‌آورد. با وجود این همین فعالیت‌ها «خود به وسیله‌ی محدودیت‌ها و قید و بندهای متمدنانه تعدیل می‌شوند»^{۴۳}.

در نهایت این موضوع حائز اهمیت است که فرایند تمدن به عنوان فرایندی «اجتناب‌ناپذیر» تلقی نشود. الیاس امکان پیش‌بینی آینده را بر اساس دانش بسیار محدودی که توانسته‌ایم درباره‌ی خود بسازیم و کسب کنیم، ممکن نمی‌دانست. در واقع فرایند نامتمدن شدن نیز به همین میزان امری شدنی و ممکن است. آنچه الیاس به انجام آن امید داشت ریختن شالوده‌ای برای جامعه‌شناسی بر محور فرایند و رابطه بود. از نظر وی این برای جامعه‌شناسان امری شدنی است که در طول زمان با ساختن «جزیره‌های قطعیت در اقیانوس بیکران بی‌اطلاعی خود»^{۴۴}؛ چیزهایی را درباره‌ی این فرایندها بیاموزند.

منابع برای مطالعه بیشتر

برای یافتن مقدمه‌ای کلی و عمومی بر کار الیاس رجوع کنید به:

S. Mennell, *Norbert Elias: An Introduction* (Oxford: Blackwell, 1989).

مهمترین آثار الیاس:

N. Elias, *The Civilizing Process* (Oxford: Blackwell combined edition 1994, originally published 1939.)

شرحی از مهمترین اصول جامعه‌شناسی فرایندی:

N. Elias, *What is Sociology?* (London: Hutchinson [Translated in 1978 from the original German publication in 1970]).

مقاله‌ای از الیاس در باب اهمیت «فرایند» برای برداشت جامعه‌شناختی:

N. Elias, "The Retreat of Sociologists into the Present", *Theory, Culture and Society*, 4 (1987), 223-52.

مقاله‌ای از الیاس درباره‌ی رویکردهای جامعه‌شناختی به «روش»:

N. Elias, "Problems of Involvement and Detachment", *British Journal of Sociology*, 7 (1956), 226-52.

مقاله‌ای درباره‌ی پدیدآیی اجتماعی و پدیدآیی روانی:

N. Elias, "Violence and Civilization: the State Monopoly of Physical Violence and its Infringement" in J. Keane, *Civil Society and the state* (London: Verso, 1988), pp. 177-98.



اروینگ گافمن

رابین ویلیامز

انگیزه‌های محرک

تنوع درهم تافته و پیچیده‌ی نظریه‌ها و روش‌های جامعه‌شناسی، اغلب به زنجیره‌ای از مکاتب، سنت‌ها، سبک‌ها، یا رویکردهای متمایز تقلیل می‌یابد که همگی یک رشته‌ی علمی را تشکیل می‌دهند. برخی از چنین طبقه‌بندی‌هایی به نام یکی از جامعه‌شناسانی که به واسطه‌ی حُسن یا سوء شهرت کاملاً قابل تشخیص است نامگذاری می‌شود (مارکسیسم و دورکیمیسم مثال‌هایی از این موضوع است). دومین شیوه‌ی مرسوم نامگذاری بر اساس ابداع اصطلاحات جدید که متمایزکننده‌ی رویکردهای خاص است، انجام می‌گیرد (تعامل‌گرایی نمادین، کارکردگرایی ساختی نمونه‌ای از این شیوه است). سومین شیوه بر حسب ارتباط نهادی یا جغرافیایی بوده است که حداقل بین نسل اول کسانی که با یک نوع خاصی از کار مرتبط بودند، وجود داشته است (مکتب شیکاگو، مکتب وست‌گست^۱ از این جمله است).

در طول تاریخ کوتاه و متلاطم جامعه‌شناسی، عالمانی وجود داشته‌اند که کارهای بدیع و مؤثر خیره‌کننده‌ای به وجود آورده‌اند، با این همه از اینکه به یکی از ترکیب‌های موجود پیوند داده شوند ابا داشته و نیز تمایلی به اینکه نامشان یا شهرتشان بر کارهای جمعی که بر اساس ابداعات و ابتکارات آنها صورت گرفته گذاشته شود، نداشته‌اند.

گافمن یکی از این عالمان و اندیشمندان تکرر بود.^۱ وی مدت کمی بعد از پایان جنگ جهانی دوم، جامعه‌شناسی را به نحوی حرفه‌ای در ایالات متحده آمریکا گرفت، و این امر در زمانی اتفاق می‌افتد که گسترش این رشته، ظهور شیوه‌ی انتقادی نسبت به گروهی از متفکران پایه‌گذار جامعه‌شناسی، که در فصل‌های اول این کتاب از آنها صحبت به میان آمده، را ترغیب می‌کرد. او از انتشار اولین کتابش در ۱۹۵۲ تا زمان مرگش در ۱۹۸۳ یک برنامه موفق و منحصر به فرد از تحقیقات تجربی و بسط و گسترش مفاهیم را در درون جامعه‌شناسی پی گرفت. جوهر و محتوای این برنامه تحلیل دقیق و موشکافانه‌ی «نظم تعاملی» بود - نظم تعاملی جزئی از زندگی اجتماعی است که هرگاه دو یا چند فرد در حضور و اکنشی* یکدیگر باشند اتفاق می‌افتد.^۲ هدف گافمن یافتن روندها (اشکال) و ساختارهایی بود که در تعامل چهره به چهره و نیز در منشاء و خاستگاه‌های نظم و ترتیب آن - دیده می‌شود. او می‌خواست آنچه را که قبلاً مبهم بود روشن کند، اهمیت چیزهایی را که پیش از این به عنوان رویدادهایی کم‌اهمیت یا بی‌اهمیت بدان توجهی نمی‌شود [را مورد اشاره قرار دهد] و آنچه پیش از این یک درهم‌ریختگی مغشوش بود [را از یکدیگر بازشناساند].^۳ وی به تنهایی یک برنامه‌ی تجربی را آغاز کرد و سرسختانه، با انگیزه‌ای که در بالا بدان اشاره شد به پیش برد، این کار مبتنی بود بر تحلیلی دقیق از آنچه افراد در همراهی با دیگران انجام می‌دهند، در یک دوره‌ی کاری ۲۵ ساله وی آشکارا از دیدگاه‌ها، یافته‌ها، مفاهیم و اصطلاحات بسیاری از افراد و گروه‌های محقق (در انسان‌شناسی، روان‌شناسی اجتماعی، مردم‌شناسی، زبان‌شناسی) بهره‌جست تاریز تحلیل** قانع‌کننده و دقیق خود که دربرگیرنده‌ی گستره‌ی وسیعی از پدیده‌های تعاملی بود را به انجام برساند. با این همه انگیزه‌هایی که به واقع باعث انجام کار وی شد، ناشی از مطالعه‌ی نظریه‌های کلاسیک جامعه‌شناسی بخصوص آثار دورکم و زیمل بود. او از نظریات و علائق این دو بهره گرفت، شکلی دوباره به آن داد، و از آن برای پیشبرد کاری که کاملاً بدیع و نو بود استفاده کرد. از میان این نظریات سه مضمون از اهمیتی خاص برخوردار بود: توجه به نقش کانونی آرمان‌ها و اخلاق در زندگی اجتماعی؛ تلاش برای تدوین و تنظیم مدلی جامعه‌شناختی از فرد؛ توجه به توسعه و بسط جامعه‌شناسی به عنوان یک رشته‌ی تجربی به جای در نظر گرفته شدن آن در حکم کاری نظری و پیش‌بینی‌کننده.

هم دورکم و هم زیمل بر اهمیت آرمان‌ها و اخلاق برای سازمان‌دهی جامعه تأکید می‌ورزیدند. در دیدگاه دورکم نسبت به جامعه به عنوان یک نظم اخلاقی، اخلاق از طریق آیین‌ها و سازمان‌های عادی وضع می‌شود و این مؤلفه‌ایی اساسی در تعیین رفتار فردی است، استدلال زیمل مبنی بر اینکه جامعه خود یک آرمان اخلاقی یک پندار لازم است لازمه‌ی توجه وی به جامعه‌شناسی به عنوان مطالعه‌ی اشکال اجتماعی بود. اگرچه گافمن مؤلفه‌هایی را از هر دو این اندیشه‌گران به امانت گرفته، اما عملکرد اخلاق و آرمان‌گرایی را نه در درون موجودیت انتزاعی جامعه، بلکه در رفتار روزمره و کنش‌چهره به چهره قرار می‌دهد. این واقعیت که کنش‌های ما تجسم علائق و توجهات آیینی است. اینکه ما موقعیت خود را با آرمان سرخوشی^{۳۳} (یا 'آسودگی' در تعامل) تطبیق می‌دهیم و اینکه پیش فرض اصلی ما در برخورد چهره به چهره آرمان‌گرایی نسبت به یک اتفاق نظر کارآمد^{۳۴} است، جملگی ادعاهایی است که به دقت و بررسی دقیق نیاز دارد.

نه دورکم و نه زیمل، اعتقادند داشتند که سازمان جامعه‌ای را می‌توان به عنوان محصول کنش فرد تبیین نمود و توضیح داد، با این همه هر دو آنها به فهم ماهیت فرد توجه داشتند به گونه‌ای که با درک خاص آنها از اولویت اجتماعی بودن، سازگاری داشته باشد. فرد در برداشت هر دو آنها یک «ساخت اجتماعی» بود. «فردگرایی اخلاقی» دورکم و کار زیمل روی شخصیت در مدرنیته، هر دو شرحی از موضوع انسانی به عنوان یک تولید اجتماعی است. این شرح به جای برداشتی قرار می‌گیرد که «فرد» و «جامعه» را به عنوان موجودیتی مخالف و متضاد در برابر یکدیگر قرار می‌دهد. در اینجا باز هم برداشت گافمن در جزئیات متفاوت از برداشت دورکم و زیمل است در عین حال با مفهوم و منظور مشترک آنها ارتباطی نزدیک دارد.

اگرچه بین اولویت‌های روشی دورکم و زیمل تفاوت آشکاری وجود دارد، اما به نظر می‌رسد که جامعه‌شناسی گافمن انگیزه‌های متفاوت آنها را با یکدیگر ترکیب کرده است. پرنز به درستی اظهار می‌دارد که گافمن به رغم محدود کردن جستجوی خود برای یافتن واقعیت‌های اجتماعی در حوزه‌ی تعامل چهره به چهره، به شدت تحت تأثیر مفهوم واقعیت اجتماعی دورکم بود (دورکم واقعیت اجتماعی را اینگونه تعریف می‌کند «هر شیوه‌ی کنش، اهم از ثابت یا موقت، که در جامعه‌ای خاص، عمومی و همگانی بوده

و در عین حال مستقل از نمود فردی، و به واسطه‌ی حقی که مختص خود اوست به حیات و هستی خود ادامه می‌دهد.) روشن است که مفهوم زیمل از اشکال اجتماعی در برنامه‌ی گافمن بی‌اندازه سودمند و ثمربخش بود.^۴ آنچه در نزد این دو نظریه‌پرداز کلاسیک مشترک است برداشتی مبتنی بر این موضوع است که جامعه‌شناسی تجربی باید با تأکید بر خارجیت^۵ و جستجو برای یافتن الگوهای جاری و تکراری‌کنش، هدایت شده و به انجام برسد. این دو ویژگی به عنوان نیروی محرک کار گافمن نیز، عمل می‌کند.

موضوعات اصلی

گافمن در مجموعه‌ی اصلی کارهایش تنوع گسترده‌ای از رویدادها و کنش‌ها را که پیش از این توجهی جامعه‌شناختی به آن نشده بود، مورد تجزیه و تحلیل، و توصیف قرار داد. تحلیل وی از این دستمایه‌ی جدید نمونه‌ای از ظریف‌ترین و دقیق‌ترین نوشته‌های جامعه‌شناسی است. به عنوان مثال مقاله‌ی وی با عنوان «نشانه‌های پیوند»، گزارشی مفصل و به سامان از شیوه‌هایی که یاران نزدیک در رابطه‌ی صمیمانه‌ی خود با یکدیگر، نشانه‌ای از این رابطه را با بهره‌گیری از کنش‌های همگانی، به نمایش گذاشته - یا در پرده نگه داشته‌اند، ارائه می‌دهد.^۵ به همین قیاس مقاله‌ی دیگر او با عنوان «درخواست واکنش»، با نشان دادن اینکه چگونه صحبت کردن با خود در انظار عمومی می‌تواند به جای دلالت داشتن بر رفتاری ناپسند یا بی‌توجهی در گفتار، دلیلی بر قابلیت و تبحر شخص باشد، خط بطلانی بر افکار سطحی در این مورد می‌کشد.

در این فصل به پنج موضوع که ناظر به سبک و محتوای کار اوست می‌پردازم. ابتدا بحثی درباره‌ی سه موضوع اصلی که همیشه در کارهای وی تکرار می‌شود و در پایان درباره‌ی دو مسئله روش‌شناختی.

ساختارهای تعامل

اگرچه بخش اعظمی از زندگی روزمره‌ی ما در تعامل چهره به چهره با افراد دیگر سپری می‌شود، اما معمولاً پیش‌بینی‌پذیری و پایایی - نظم و ترتیب - این تعاملات را بدیهی فرض می‌کنیم. با آن که این اعتماد به تعاملات ممکن است گاهی ما را گمراه کند و به اشتباه بیندازد (تعامل می‌تواند بی‌نظم و غیرقابل پیش‌بینی باشد) اما این الگوهای پایا

ناشی از خو گرفتن به مجموعه‌ی مشترکی از قواعد و تعهدات و نیز ناشی از شناخت ضمنی ما از چگونگی ساخت و شناخت یک رشته تعاملات اجتماعی است. این قواعد، تعهدات و شناخت ضمنی، افراد را نسبت به آنچه می‌توانند در روند چنین تعاملی به انجام برسانند، ملزم و محق می‌کند. این رویکرد کلی را می‌توان در تمام تحلیل‌های گافمن دید. نمونه‌ای از این رویکرد نحوه‌ی برخورد وی با دو پیشامدی است که همیشه در نظم تعاملی اتفاق می‌افتد: «مبادله‌ی اصلاحی»^۵ (عذرخواهی، درخواست و توجیه)؛ و «مبادله‌ی همدلانه»^۶ (سلام و درود، بدرود و خدا حافظی و نظائر آن).^۶ مطالعاتی که وی در این دو مورد انجام داده نشان‌دهنده‌ی آن است که این کنش‌های عادی اساساً محصول جمعی و مشترک افرادی است که متوجه و مراقب قواعد، تعهدات و شناخت‌های ضمنی هستند. با این همه، دقیقاً به دلیل آنکه چنین ترتیباتی مبتنی بر کار جمعی و مشترک است وی می‌تواند نشان دهد که آنچه در لحظه‌لحظه‌ی این مبادلات ممکن است روی دهد شدیداً متأثر از تصمیم‌گیری و انتخاب افراد است.^۷

نظم تعاملی اساساً نظامی ناتمام است. همانگونه که برنز خاطر نشان می‌سازد «تک‌تک افراد نه تنها پیوسته در پی ترفیع، تقویت و ترمیم نظم اجتماعی هستند بلکه مدام آن را ایجاد، بازآفرینی و منظم می‌کنند».^۸ گافمن اظهار می‌دارد که اگر چنین امری به وسیله‌ی تعهدات و بایست‌هایی که قواعد آن اعلام نشده، و یا به واسطه‌ی پیش‌انگاره‌های دیگر صورت پذیرد، می‌توان متعاقب مشاهداتی دقیق، چنین قواعدی را فرمول‌بندی کرد. و این دقیقاً همان کاری است که وی در جاهایی از کتاب‌هایش انجام داده است (به عنوان مثال قاعده‌ی «بی‌توجهی عُرْفی»^۹ در کتاب رفتار در مکان‌های عمومی، قاعده‌ی التزام و التزام نادرست که در بسیاری از مقاله‌های کتاب تعامل آیینی آمده است). اما کار گافمن با بیان ساده‌ی قواعدی که به نظر وی در زیر سطح شماری از تعاملات اجتماعی اتفاق می‌افتد، به پایان نمی‌رسد. معمولاً پس از بیان قاعده‌ای که باید مورد دقت و توجه قرار گیرد، تمام استثنائات ممکن یک قاعده‌ی بیان شده آشکار، جمع‌آوری، مرتب و تفسیر می‌شود.^۹ از انسان شناختگر قابل انتظار می‌رود که بتواند قواعد را تفسیر کرده و ماهرانه به کار برده و کنترل کند، و گافمن علاقه‌مند بود که این واقعیت را به خواننده‌ی خود یادآوری کند.

نظم صرفاً نتیجه‌ی پیروی افراد از قواعد نیست. قواعد به افراد امکان اجرا و مشاهده‌ی چنین نظم‌ی را می‌دهد. هرچه بیشتر به نقش مهمی که قواعد در درک شناخت ما از نظم و ترتیب زندگی روزمره ایفا می‌کنند، فکر می‌کنیم، بیشتر متوجه این موضوع می‌شویم که کاربست و تفسیر آنها نیازمند توجه به متن و زمینه‌ای است که هر کُنش ممکن است در آن روی بدهد، دومین مؤلفه‌ی اصلی در برخورد گافمن با نظم تعاملی مبتنی بر بسط و توسعه یک رشته مفاهیم است که برای بیان مجموعه‌ی درهم تافته‌ای از متن‌ها و زمینه‌های محلی مناسب که کُنش ممکن است در درون آن واقع شود، مورد استفاده قرار می‌گیرد. دلیل موفقیت گافمن در این زمینه این واقعیت است که بسیاری از اصطلاحات مفهومی او توسط کسانی که در همین زمینه کار می‌کنند، به کار گرفته شده است.^{۱۰}

ساختارهای خود

نظم تعاملی کار مستمری است که توسط موضوعات انسانی، انسان‌های واقعی و دارای گوشت و خون، تحقق می‌یابد، گافمن راجع به این موضوع‌ها چگونه می‌اندیشد و در کارهای خود چه شرح و توصیفی از آنها ارائه می‌دهد؟ نحوه‌ی برخورد او با این مسئله بیش از هر زمینه‌ی دیگری در کارهای او باعث به وجود آمدن علائق و تفسیرهای بسیار شده است. گافمن در پی آن بود که چیزی عرضه کند که در نظر او توصیفی خاص و شرحی جامعه‌شناختی از فرد است. برای انجام چنین کاری، او گونه‌های گسترده و متنوع شیوه‌های تفکر افراد راجع به «زندگی درونی» خود و دیگران را به عنوان شیوه‌هایی نامربوط کنار گذاشت. وی به شیوه‌ی روان‌شناسان و داستان‌نویسان که در تلاش برای نشان دادن ژرفای انگیزه، احساس، نیت، ناخودآگاه و نظائر آن وجود آدمی را به تمامی توصیف می‌کنند، به فرد نمی‌نگریست. او در پی توصیف یا نظریه‌پردازی درباره‌ی خود «با ذکر تمام ویژگی‌ها و جزئیات»^{۱۱}، نبود. برای آنکه خود به نحوی جامعه‌شناسانه فهمیده و درک شود باید به وی در حکم یک نهاد اجتماعی نگریست، و باید با مشاهده و تحلیل بیرونی اشکال قابل مشاهده‌ی رفتار، به تحقیق درباره‌ی آن دست زد.

توجه و ملاحظه‌ای که گافمن برای تأسیس و به کارگیری این مدل دقیق جامعه‌شناختی از فرد به خرج داد منشاء سوءتعبیر و درک بسیار غلطی از کار او شد. اغلب درباره‌ی وی تصور می‌شود که اهمیت آنچه ما مهمترین مسئله درباره‌ی خویشتن خود

می‌دانیم: یعنی انگیزه‌های بیان نشده، احساسات ناپیدا و نهان، ارزیابی شخصی از رفتار خود و دیگران، درکی که فرد از زندگی خویش با توجه به پیوند آن با سرگذشتی که داشته و محیط اجتماعی که در آن قرار داشته دارد، همگی از جانب او انکار شده و مورد پذیرش وی قرار نگرفته است. در واقع چنانچه بگوئیم که گافمن چنین موضوعاتی را بی‌اهمیت تلقی می‌کرد، به خطا رفته‌ایم. هرچند برداشت وی از منظر جامعه‌شناسی بود اما استفاده از این برداشت روی ناچاری و امری ناگزیر نیست. بلکه اهمیت این برداشت به «واقعی» بودن و در دسترس بودن آن برای استفاده است: «خواست من... آن نیست که فرد را با سرگذشت منحصر به فردی که دارد تنها به عنوان فاعل تعامل [در موقعیت اجتماعی] بنگرند بلکه باید به و رای این واقعیت دلخوش‌کننده نظر داشت و سعی کرد شیوه‌های اصولی را آشکار کرد که به چنین سرگذشت‌های فردی شکل داده و به آن امکان وقوع می‌دهد و بدین ترتیب معنی ضمنی چارچوب هنجارگذار آن را درک کرد^{۱۲}. طرح کلی دیدگاه جامعه‌شناختی گافمن درباره‌ی «خود» چیست؟ به نظر من او سه مدل ارائه می‌کند که اولی شامل مدل‌های بعدی نیز می‌شود.

اولین مدل مورد نظر وی (آنچه مینینگ آن را مدل «دو-خویشی»^{۱۱} می‌خواند) در «معرفی خود در زندگی روزمره» و در دیگر مقاله‌های وی، بخصوص در «کنش در کجاست» و «درباره‌ی برخورد چهره به چهره» مطرح می‌گردد. گافمن در این مدل «خود» را به عنوان ترکیبی از دو موجودیت قابل تفکیک - شخصیت^{۱۲} و بازیگر^{۱۳} - تشکیل یافته و نیز به عنوان موجودیت یکپارچه‌ی خود در حکم بازیگر شخصیت...^{۱۴} توصیف می‌کند. اصلی‌ترین مسئله‌ی مورد توجه گافمن سازماندهی و مدیریت نقش‌ها (یا شخصیت‌ها) است که بر عهده‌ی «خود» به عنوان یک بازیگر قرار دارد، و همانگونه که برنز خاطر نشان ساخته به کارگیری اصطلاحات مربوط به هنرهای نمایشی توسط گافمن برای بررسی پیش‌فرض‌ها، مزیت‌ها و محدودیت‌های چنین دیدگاه و برداشتی بسیار مناسب است. با این همه، چنین مدلی از «خود» به عنوان نقشی که به لحاظ اجتماعی به فرد واگذار شده، راه را به روی مدلی منفی که در کتاب‌ها و مقاله‌های دیگر گافمن مطرح شده باز می‌کند.

دومین مدل مطرح شده توسط گافمن در کتاب تیمارستان (و با اندکی تفاوت در کتاب

بدنامی) دیده می‌شود. وی می‌گوید «خود» صرفاً از میان تعاملات فرد با دیگران به وجود نمی‌آید، بلکه از درون ترتیباتی که در درون سازمان برای اعضاء در نظر گرفته شده شکل می‌گیرد»^{۱۴}. در اینجا به «خود» به عنوان محصول مجموعه‌ای از شرایط اجتماعی - بخصوص سازمانی - نگریسته می‌شود. این انگاره به جز توجهی که او به شیوه‌های مقاومت، عدم رعایت، و اعتراضی که افراد به تعریفی که به جهت ترتیبات سازمانی برای آنها در نظر گرفته شده و مطابق آن عمل می‌شود، به سمت یک جبرگرایی اجتماعی تغییر شکل و جهت می‌دهد^{۱۵}. ترشیل شرحی از این مقاومت‌ها ارائه می‌کند، و اظهار می‌دارد که از نظر گافمن «عدم رعایت نقش و زیرپا گذاشتن آن یک نیاز اساسی اجتماعی است - خاصیت ستیزه‌جویانه‌ی جامعه به دلیل اهمیتی است که برای وابستگی و تعلق خاطر چند جانبه و نیز برای تعهداتی است که نسبت به موجودیت‌های اجتماعی در موقعیت‌های مختلف و متعدد قائل می‌شویم»^{۱۶}.

هرچند مدل دو-خویشی تأکیدی بیش از حد بر میدان عمل بازیگر دارد و مدل جبرگرایی اجتماعی میدان عمل برای انتخاب نقش را محدود می‌کند، اما سومین و آخرین مدل در پی توصیف «خود» به عنوان واقعیت و جوهری متفاوت نیست بلکه به دنبال مطرح کردن مفهومی از خود به عنوان فرایندی اجتماعی است. در این مدل، «خود» «موجودیتی نیست که در پس رویدادها و پیشامدها حالتی نیمه-پنهان داشته باشد، بلکه شکلی تغییرپذیر برای مدیریت فرد در جریان رویدادهاست»^{۱۷}. گیدنز مدل آخر گافمن را اینگونه خلاصه می‌کند: ««خود» مبتنی است بر یک هویت آگاه که هم زمان هم در فراسوی نقش‌های مشخص قرار می‌گیرد و هم شیوه‌ای منسجم برای پیوند نقش‌ها به سرگذشت‌های فردی ارائه می‌دهد؛ و مجموعه‌ای از نظم‌ها و اختیارات را برای مدیریت داد-و-ستد انگیزه‌ها و انتظاراتی که برای نقش‌های خاص «نوشته شده» فراهم می‌آورد»^{۱۸}.

ویژگی نهایی نحوه‌ی برخورد گافمن با «خود» در جامعه‌شناسی شایسته‌ی توجه است. برخلاف اکثر جامعه‌شناسانی که پیش از او بودند، وی توانست «خود» را کاملاً در درون تعامل ترسیم کند. او در مقاله‌های متعدد نحوه‌ی متناسب شدن بدن انسان برای تعامل را مورد بررسی و توصیف قرار داده است. با این همه واقعیات غیرقابل انکار وجود فیزیکی انسان به عنوان تعیین‌کننده‌ی کیستی و حتی چگونگی بودن انسان تلقی نمی‌شود. برنز درباره‌ی استدلال گافمن می‌نویسد «آنچه هلت تعامل اجتماعی را بیان

می‌کند حرکات و سازگاری‌هایی است که پیوسته صورت می‌گیرد تا کارکرد بنیادی استعدادهای جسمانی را تقویت، تعدیل و بهبود بخشیده و مجدداً به کار ببندد»^{۱۹}. برداشت گافمن از ویژگی‌های جسمانی به عنوان منشاء و خاستگاه و نه به عنوان عاملی محدودکننده، احتمالاً به بهترین نحو در مقاله‌های که در تحلیل جنسیت و الگوی جنسی در «ترتیبات بین جنسیت‌ها» و در کتاب مصور اعلان‌های جنسی آمده است.

ساختارهای تجربه

سومین موضوعی که در کانون توجه جامعه‌شناسی گافمن قرار گرفته است، در سال‌های آخر زندگی دانشگاهی‌اش مطرح شد. این مسئله را پیش از این ذکر کردم که اساس متمایز بودن رویکرد گافمن به فرد و تعامل چهره به چهره الزامی است که او به تحلیل تماماً جامعه‌شناختی درباره‌ی این موضوعات دارد. همین امر در رویکرد وی به موضوع «معنای کنش اجتماعی» نیز دیده می‌شود. اگر کسی تمایل داشته باشد که چنین موضوعاتی را در کانون جامعه‌شناسی خود قرار دهد این امر نشانه‌ای مشخص (خود-خواسته) از تعامل‌گرایی نمادین، پدیدارشناسی و هرمنوتیک – و به طور کلی از سنت تأویلی – است. گافمن مایل بود که خود را از این سنت فکری دور نگه دارد، و فکر می‌کرد که پرداختن به مسائل مربوط به معنا از چارچوبی که خود مدنظر داشته و برتر می‌شمرده، امکان‌پذیر است. او در کتاب چارچوب تحلیل و آخرین مقاله‌ی منتشر شده‌ی خود یعنی (وضعیت فلیسیتی^{۲۰}) با توجه به این موضوع که چگونه «معنی رفتار در تعامل مشخص و شناخته می‌شود»، به مسئله‌ی معنا می‌پردازد. او در ادامه‌ی پرداختن به این موضوع که «رفتار چگونه به نمایش درآمده و معنا می‌پذیرد»، موضوع معنا را روشن کرده و مشخصاً بدان مضمونی جامعه‌شناختی می‌دهد. گافمن تلاش کرد تا موضوعات مشترک شناختی که افراد از آن برای تعیین معنای آنچه به باور آنها در هر تعامل مشخصی روی می‌دهد را تعیین کند، و همچنین در صدد آن برآمد تا مشخص سازد که افراد چگونه نشانه‌ها و علائم این چنینی را در تلاش برای خلق معنا برای دیگران گردهم آورده و مورد استفاده قرار می‌دهند. او در کتاب چارچوب تحلیل اظهار می‌دارد که ما از «چارچوب‌های» معدودی برای مشخص کردن درک خود به عنوان مشاهده‌گر چیستی

هر کنش و شکل‌دهی خود به عنوان یکی از طرفین دست-اندر-کار کنش، استفاده می‌کنیم.^{۲۰}

وی همچنین به دنبال آن بود که نشان دهد شالوده‌ی اساسی‌تر توجه راهبردی به شکل‌دهی و تفسیر اطلاعات و هم‌فهمی، شرایط و الزامات اجتماعی است که سازنده‌ی مشارکت و دست-اندر-کاری در نظم تعاملی است. دست-اندر-کاران باید به درک متقابل، به عنوان ویژگی هم-حضورشان توجه نشان دهند، و بدین ترتیب توجه به ساختار تجربه ما را به ساختارهای تعامل رهنمون می‌سازد.

اکنون می‌خواهم به دو موضوع نهایی در سبک متمایز و مشخص جامعه‌شناسی گافمن بپردازم. این موضوعات، ابتدا حمایت پرشور او از «مشاهدات طبیعی» به عنوان خاستگاه و منشاء برتر شمرده شده‌ی شناخت جامعه‌شناسی؛ و دوم بهره‌گیری او از استعاره برای بسط و رشد فهم و دریافت‌تئوریک جامعه‌شناسی، هر دو موضوعاتی روش‌شناختی است.

مشاهده‌ی طبیعی و توصیف جامعه‌شناختی

حتی عیب‌جوترین منتقدین گافمن با اکراه اذعان می‌کنند که وی از استعداد قوی در مشاهده‌گری برخوردار است. در کارهای گافمن سه نوع کار مشاهده‌ای تکرار می‌شود. اول مطالعات مرسوم مردم‌نگارانه از محیط‌های اجتماعی است (به‌طور مثال مردم‌نگاری هتل، کلبه‌ها و مزارع جزیره شتلند به عنوان رساله‌ی دکترای وی و مردم‌نگاری بخش‌های بیمارستان سنت الیزابت در کتاب تیمارستان). دوم مشاهدات طبیعی نظام‌مند برای جمع‌آوری و مقوله‌بندی گونه‌های تجربی موضوعات انتخابی برای مطالعه است (به‌طور مثال تحلیل خطاهای گفتاری در برنامه‌های رادیویی)^{۲۱}. سوم مشاهدات دست‌دوم است که بر پایه‌ی مطالعاتی صورت گرفته که مجموعه‌ی گسترده‌ای از توصیف و شرح واقعی و داستانی انواع مختلف کنش را دربرمی‌گیرد. (به‌طور مثال بهره‌گیری وی از داستان‌های پلیسی و جاسوسی در «تعامل راهبردی» و استفاده‌ی وی از بخش‌های روزنامه‌ای «ژرف‌کاوی رویدادها» در کتاب چارچوب تحلیل).

گافمن در بسیاری از جلسات عمومی، و نیز در پیشگفتارها، مقدمه‌ها و مؤخره‌های کتاب‌هایش از جامعه‌شناسان خواسته و آنها را ترغیب کرده که چنین روش‌هایی را به‌روراند (اگرچه وی معمولاً بر دو روش اول بیشتر از روش سوم تأکید می‌کند). با این

همه، گافمن در استفاده‌ی خود از هر یک از این سه روش، هیچگاه توصیف مردم-نگارانه‌ای به شکل سنتی و مرسوم آن، با هدف به دست دادن توصیفی دقیق با ذکر جزئیات کامل زندگی جاری در محیط مورد مطالعه، ارائه نداد. در عوض در مطالعات و تحقیقات، طیف گسترده‌ای از گردآوری‌ها، طبقه‌بندی‌ها و تفسیرهای مربوط به زندگی اجتماعی را تهیه و عرضه کرد. او اغلب این کار را با شیوه‌ی کاری رشته‌های علوم طبیعی - بخصوص زیست‌شناسی و گیاه‌شناسی - در گردآوری گونه‌ها و نمونه‌ها مقایسه می‌کند. در مخالفت با کسانی که چنین اعمالی را کم‌اهمیت می‌دیدند، وی شیوه‌ی «سیستم‌بندی» (مانند آنچه در علوم طبیعی مرسوم است) را منتج از شناخت و دانش خود می‌دانست که بر مبنای آن در رشد و توسعه‌ی یک رشته علمی شالوده‌ی قدرتمند تجربی از اهمیت زیادی برخوردار است. او همچنین بسیاری از نظریه‌پردازی‌های واهی و شتاب‌زده در جامعه‌شناسی را به دیده‌ی حقارت می‌نگریست و یکبار آنان را اینگونه توصیف کرد «دو سوم آن حرف‌های پفکی است و یک سوم آن مایه‌ی دلمشغولی»*.

استفاده‌ی مفید از استعارات

نگریستن به گافمن به عنوان یک گردآورنده و سامان‌دهنده‌ی اشیاء نمایشی جامعه‌شناختی، نگرشی نادرست است. مهارت او در تفسیر بی‌نظیر و بینش وی درباره‌ی مبنای گسترده‌تر یافته‌هایش، مشخص و محرز بود. همچنین در نوشته‌هایش بسیار سختکوش بود تا از این راه خواننده‌ی خود را مجاب کند که چیزها و رویدادها را از منظر او نگاه بکند. ابزار اصلی وی در تحقق این امر استعاره بود: تعدادی از استعارات اصلی و فرعی در تمام کارهای او پیوسته تکرار می‌شود. استعارات اصلی وی یعنی «تئاتر»، «آیین»، «بازی» و «چارچوب» از جمله مستحکم‌ترین و جامع‌ترین ابزارهای او بودند و هرچند استعارات فرعی بسیاری در کارهای او وجود دارد اما این چهار استعاره‌ی اصلی سهم مهمی در پیشبرد حجم عظیمی از کارهای وی دارد. بهره‌گیری وی از این استعارات اصلی بر اساس یک الگوی مشترک است. وی ابتدا از این استعارات بهره می‌گرفت تا به طور کامل تعامل را، بر اساس ویژگی اصطلاحات، و

* اصل عبارت چنین است "two thirds corn flakes, one third taffy"

دریافتی که از استعاره‌ی مربوطه وجود داشت، ترسیم کند. استفاده از استعاره‌ی تئاتر ما را ترغیب می‌کند که چگونگی اجرا نمایشی شناخت‌پذیر و قانع‌کننده در برابر دیگران، کارگروهی لازم از طرف کسانی که در تولیدنمایش دخیل‌اند، ماهیت مشارکت تماشاگران در نمایش و مواردی نظیر آن را به خاطر آوریم. به همین ترتیب استعاره‌ی بازی مورد استفاده قرار گرفت تا با بهره‌گیری از اصطلاحاتی نظیر نوبت بازی، تاکتیک، استراتژی، شگرد، شرط‌بندی، بازیکنان و نظائر آن، توجه ما را به درهم‌تافتگی سامان زنجیره‌ای رویدادهای بازی جلب کند.

اما علاوه بر بهره‌گیری از جنبه‌ی لغوی استعارات، گافمن هر استعاره‌ای را مورد کند و کاو قرار می‌دهد تا ضعف و آسیب‌پذیری آن - یعنی غلط بودن تصور درباره‌ی آن، نمایشی بودن آن، فریب‌کاری و جعل واقعیت و بالاخره مصرف بی‌رویه از آن - را پیدا کند. او گاهی تنها یک استعاره را مورد بررسی قرار می‌دهد، و در مواقع دیگر به رابطه‌ی بین چند استعاره توجه می‌کند.^{۲۲}

استدلال گافمن آن بود که این استفاده‌ی غیرارادی از استعارات، ابزاری ضروری در کار جامعه‌شناسی است. در عین اینکه وی به این عقیده‌ی رایج استناد می‌کند که استفاده از چنین ابزارهایی ساده‌انگاری رویدادهای درهم‌تافته و چند لایه جهان واقعی است، اما شیوه‌ی کار او هوشمندانه‌تر از آنی است که این کلیشه‌ی رایج بیان می‌کند. توجه دقیق به متونی که گافمن نوشته (همانگونه که برنز و میننگ خاطر نشان ساخته‌اند) نشان می‌دهد که استعارات وی صرفاً جنبه‌ی «کاربردی» یا «اتکایی» ندارد. بلکه باید آنها را به مثابه‌ی «امکان جدیدی که به کار گرفته شده» دید. فهم و درک این فرق‌گذاری - که در کتاب چارچوب تحلیل بسیار مشهود است - از اهمیت بسیار زیادی برخوردار است. در این کتاب گافمن مستقیماً به این موضوع می‌پردازد که چه چیزی در وحله‌ی اول استعارات مورد علاقه‌ی وی را قابل فهم می‌سازد. با طرح پرسش‌هایی نظیر «بازی دارای خصوصیتی است که آن را به عنوان بازی واقعی جلوه می‌دهد»، و «ماهیت تئاتر به عنوان یک دستاورد اجتماعی چیست» به بررسی‌ها و تحقیقات وی توانایی بازاندیشی نیز می‌دهد. اگرچه گافمن در پیشگفتار این کتاب از دقت بیش از حد نسبت به خودآگاهی روشی اجتناب می‌ورزد، اما این کتاب را می‌توان به نحو سودمندی به عنوان یک روش‌شناسی خود-تفسیرگر مطالعه کرد. این کتاب در عین حال شرحی است از توجه وی به سازمان‌مندی تجربه‌ی افراد اجتماع.

با نگاهی دیگر

لین لف‌لاند گستره‌ی وسیعی از تحقیقات مردم‌نگارانه درباره‌ی تقابل اجتماعی در حوزه‌ی عمومی را مورد بررسی قرار داده و متوجه شده که در بسیاری از این تحقیقات «منبع اولیه‌ی الهام، بینش گافمنی بوده که در آن زندگی در حوزه‌ی عمومی هم شکلی کاملاً اجتماعی داشته و هم به لحاظ جامعه‌شناسی جالب بوده است»^{۲۳}. بسیاری از کسانی که در این زمینه کار می‌کنند می‌پذیرند که یکی از اصول اصلی مربوط به سازمان و تحلیل رفتار در ملاعام شیوه‌ای است که افراد خود را با «قاعده‌ی بی‌توجهی عرفی» تطبیق می‌دهند. گافمن در کتاب «رفتار در مکان‌های عمومی»، بی‌توجهی عرفی را اینگونه تعریف می‌کند: «فردی به دیگری نگاه می‌کند تا نشان دهد که حضور او را درک کرده (و آشکارا اذعان می‌دارد که او را دیده است) در عین حال بی‌اوبی‌توجهی می‌کند تا نشان دهد که کنجکاوی و هدف خاصی هم در نظر ندارد»^{۲۴}. با پیروی از این قاعده‌ی افراد مؤدبانه و با نظری که از روی توجه به یکدیگر می‌اندازند با هم برخورد می‌کنند و در عین حال هر یک از آنها در پی انجام کار خویش است»^{۲۵}. آشنایی با این قاعده‌ی «حضور بدون گرم‌گرفتن، آگاهی یافتن بدون جلب توجه، و ادب بدون صحبت را ممکن می‌سازد. شاید این قاعده شرط ضروری زندگی شهری است»^{۲۶}.

استثنائاتی نسبت به این گونه قواعد وجود دارد، استثنائاتی که خود به شکلی اجتماعی سازمان یافته است. محیط عمومی که گرم‌گرفتن، جلب توجه کردن و صحبت کردن افرادی که پیش از این با یکدیگر آشنایی نداشتند را ترغیب می‌کند، محیطی است که قاعده و بی‌توجهی عرفی را نادیده گرفته یا شکل دیگری از آن را به نمایش می‌گذارد. آیا چنین محیط‌هایی وجود دارد، و در صورت به تعلیق درآمدن چنین قواعدی الگوی خاص تعاملاتی که در چنین محیط‌هایی روی می‌دهد چیست؟ مطالعه‌ی شری‌کاوان درباره‌ی رفتار در کافه‌هایی که جواز فروش مشروبات الکلی داشتند، پاسخ‌هایی به این پرسش‌ها داد^{۲۷}. مطالعه‌ی کاوان (و بهره‌گیری آن از ایده‌های گافمن) به ما کمک می‌کند که ادعای سطحی خود درباره‌ی کافه‌ها، بارها و دیگر مکان‌هایی که جواز فروش مشروبات الکلی دارند و افراد در آن «اجتماعی‌تر» هستند را تغییر دهیم و آن را به شکل مجموعه‌ای از مسائل قابل تحقیق جامعه‌شناختی ببینیم. امکانات و پشتگرمی‌های بیشتری که در چنین محیط‌هایی برای مردم‌آمیزی وجود دارد بر پایه این پیش فرض

است که افراد در این مکان‌ها بیشتر پذیرای برخورد با دیگران هستند^{۲۸}. به تعلق درآمدن قاعده‌ی بی‌توجهی عرفی به افرادی که در چنین مکان‌هایی حضور دارند اجازه می‌دهد که از پیش فرض خود مبنی بر پذیرا بودن و گشادگی افراد فراتر رفته و گرم صحبت شده یا جای‌گزین غیرکلامی آن را انتخاب کنند. درک و تشخیص اهمیت مطالعه و مشاهده‌ی کاوان کارچندان مشکلی نیست زیرا زمانی که قاعده‌ی بی‌توجهی عرفی به حالت تعلق درآید «نه تنها نگاه‌های سرسری و بیهوده مشتریان به یکدیگر بلکه حتی نگاه‌های بیهوده به در و دیوار نیز همگی احساس گشادگی و پذیرا بودن را منتقل می‌کند. هیچ روزنامه، کتاب، نامه یا چیزی به عنوان بدیلی برای دلمشغولی وجود ندارد. اگر هم از چنین چیزهایی استفاده شود خود زمینه‌ای برای برقراری یک رابطه‌ی اجتماعی و مردم‌آمیزی تلقی خواهد شد»^{۲۹}. با توجه به دگرگونی‌های ممکن در عملکرد قاعده‌ی بی‌توجهی عرفی و تأثیر آن بر جایگاه افرادی که در این نوع برخورد شرکت می‌کنند، می‌توان به شکل خودداری کردن از مردم‌آمیزی با دیگران در چنین محیط‌هایی که دیگران از این رابطه استفاده می‌کنند، پی برد. همین تأثیرات و دگرگونی‌ها برای درک اینکه چرا اکثر برخوردهای کلامی که در چنین محیط‌هایی صورت می‌گیرد حالتی موقت و گذرا دارند، لازم است. مطابق نظر کاوان پذیرا بودن و گشادگی متقابل «طول مدت چنین تعاملاتی را کوتاه می‌کند». همان قواعدی که شروع یک برخورد را تسهیل می‌کند احتمال «سطحی و موقتی بودن» چنین برخوردهایی را فراهم آورده و روشن می‌سازد که امکان ادامه‌ی چنین تعاملاتی وجود نخواهد داشت^{۳۰}. قواعد کلی و معمولی که به فرد اجازه می‌دهد کنترل پایان‌دهی به یک تعامل را در اختیار داشته باشد در چنین زمینه و بافتی کارآیی چندانی ندارد، و این باعث می‌شود که فرد شرکت‌کننده در تعامل به آسانی در آن داخل، خارج و از آن دور شود، به همین ترتیب شرایط و وضعیت باز و پذیرای چنین مکالماتی احتمال ورود به آن و از آن خود کردن موضوع و افراد درگیر در این صحبت را بسیار تسهیل می‌کند.

منتقل کردن تمام درهم تافتگی‌های ساختارهای تعاملی که کاوان توانسته در کار خود به نمایش بگذارد کار مشکلی است. آنچه از این شرح کوتاه مشخص و روشن می‌شود تأثیر دیدگاه گافمن بر شیوه‌ی مشاهده‌ی رفتارهای عادی است که کاوان از آن بهره می‌گیرد به همین ترتیب تأثیری است که دیدگاه گافمن می‌تواند بر بسط و توسعه‌ی فهم و برداشت جامعه‌شناختی ما بگذارد.

میراث فکری و کارهای ناتمام

اخلاق، خود و تعامل

کار گافمن باعث بروز مسائل و طرح موضوعاتی شد که در مرز میان جامعه‌شناسی و فلسفه‌ی اخلاق قرار دارد، چه دیدگاه اخلاقی در بینش وی از کنش انسان نهفته است؟ آیا وی فریب خودخواهانه‌ی دیگران را رومی دارد یا اینکه منتقد محدودیت‌های دیدگاه ماکیاولی درباره‌ی اجتماع است؟ بسیاری استدلال کرده‌اند که برداشت کلی گافمن به واسطه‌ی کنش و دل‌بستگی به ظاهر، برداشتی نادرست و کژ بوده و موضوعات ژرف‌تر مربوط به اخلاق و انگیزه را نادیده انگاشته است.^{۳۱} گروه دومی از مفسران کارهای گافمن به پیدایش برداشتی بغرنج‌تر از ماهیت انسان اشاره کرده‌اند. برنز، مَنینگ، گیدنز و دیگران گفته‌اند که وی به قطب‌بندی بین اعتماد و بی‌اعتمادی در برخوردهای اجتماعی توجه داشته است.^{۳۲} برداشت سومی از کارهای گافمن پا را از این نیز فراتر گذاشته و در پی آن است که نگرش گافمن از ماهیت انسان و نظم اجتماعی را مثالی از تعهد قوی اخلاقی او تصویر و توصیف کند، تعهد اخلاقی که در تعارض با شرح‌ها و نمونه‌های پیشین نظاره‌گری، که رفتار انسانی را بی‌اعتنا به اصول اخلاقی می‌بیند، است.^{۳۳}

کاوش‌ها و مطالعات بیشتر در نظم تعاملی

پای‌بندی گافمن به تحلیل دقیق رفتار چهره به چهره که بیش از آنکه بر پایه برنامه‌ای تفسیری باشد بر یک شالوده‌ی رفتاری استواری است به وسیله‌ی نسل جدیدی از دانش‌پژوهان اخلاق و فعال‌پی‌گیری و متعاقباً اصلاحاتی در آن صورت گرفته است. با نفوذترین و مقتدرترین اینان، که کار خود را «تحلیل گفت و گو» یا «گفتار در تعامل»^{۳۴} می‌نامند، نسبت به روش‌های گافمن و برخی از جنبه‌های شرح کلی وی از نظم اجتماعی انتقاداتی دارند. اما بدون چون و چرا اذعان دارند که به دلیل ایجاد این زمینه‌ی جدید در مطالعات جامعه‌شناسی، مدیون گافمن هستند.^{۳۴} محققان دیگری که به مطالعات زبان‌شناختی خارج از حیطه‌ی جامعه‌شناسی پرداخته‌اند نیز بسیاری از نظریات اساسی گافمن را در کار خود پیش گرفته‌اند. کارهای جدیدی که در انسان‌شناسی، گفتارکاوی و کاربردشناسی صورت گرفته جملگی از اصطلاحات و یافته‌های او بهره‌جسته‌اند.

مشخص کردن موقعیت نظم تعاملی

از زمانی که گافمن استدلال کرده است که نظم تعاملی یکی از چندین نظم واقعیت اجتماعی است که در معرض تحلیل جامعه‌شناسی قرار می‌گیرد، پرسش‌هایی مبنی بر چگونگی درک نظم تعاملی در ارتباط با ساختارهای بزرگ اجتماعی و تاریخی که دربرگیرنده‌ی این نظم است، و نیز درباره‌ی اینکه نظم اجتماعی چگونه در ارتباط با سرگذشت‌های فردی و گروه‌های اجتماعی که بدان روح می‌بخشند، قرار می‌گیرد، مطرح شده است. پاسخ‌های گافمن به این پرسش‌ها همچنان مورد تفسیر قرار گرفته و با اشکال دیگری تدوین و بیان می‌شوند. این موضوع آخرین بخش از کارهای ناتمام اوست که می‌خواهم در این بخش به آن پردازم.

گافمن در توصیف ویژگی‌های خود می‌گوید «من وضع‌گرایی^{۳۵} از نوع رایج آن نیستم». وی تأکید می‌کند «افرادی که من می‌شناسم با نشستن و بازی کردن، شطرنج را خلق نمی‌کنند، و نیز با خرید سهام بازار خرید و فروش سهام را به وجود نمی‌آورند، همچنین با حرکت و قدم زدن در خیابان سیستم ترافیکی مخصوص عابران پیاده را ایجاد نمی‌کنند. خصایص فردی انگیزه‌ها و تفاسیر ایشان هرچه که باشد، باید شرکت خود در تعامل را بر اساس شیوه‌های همه‌پذیر کارها و دلایل پذیرفته شده انجام این کارها، منطبق و سازگار کنند»^{۳۶}. گافمن ارتباط نظم تعاملی با نظم گسترده‌تر اجتماعی از یک طرف، و با سرگذشت و زندگی افراد از طرف دیگر را بر حسب رابطه‌ی «پیوند آزاد»^{۳۷} توصیف می‌کند.

شماری از منتقدین گافمن ادعای وی درباره‌ی جایگاه نظم اجتماعی را متقاعدکننده نمی‌دانند و اطمینانی به «پیوند آزاد» که مطابق نظر گافمن به دیگر ویژگی‌های اجتماع مربوط است، ندارند. دو بدیل اصلی نگرش گافمن به طور مشترک در تلاش‌اند که به برداشت ما از زندگی اجتماعی وحدتی یکپارچه ببخشند. اولین این بدیل‌ها در نقد گافمن می‌گوید که ادعاهای وی درباره‌ی اهمیت نظم تعاملی بیش از حد نامطمئن و فاقد اعتماد به نفس بوده و اینکه اهمیت زیادی برای «ترتیبات گسترده‌تر اجتماعی» قائل شده، که نمونه‌ای از آن پذیرش اهمیت فرق‌گذاری خرد / کلان در جامعه‌شناسی است.

هم رالس و هم پرنز لزوم به رسمیت شناختن اهمیت یک نظم ساختاری انتزاعی (از نظر پرنز انتزاعی پوچ و بی محتوا) را که به نوعی بالاتر از نظم تعاملی قرار می‌گیرد، رد می‌کنند. پرنز به طور مثال می‌گوید «نظم اجتماعی همیشه و الزاماً به شکلی محلی و منطقه‌ای تولید می‌شود. تلاش در جهت دستیابی و فهم ارتباط بین تعامل اجتماعی و نظم اجتماعی که در جامعه رواج داشته و متداول است نه تنها به طور غیرقابل تحملی مشکل است، کم‌اینکه تاکنون نیز چنین بوده، بلکه انجام این کار بی‌فایده و بی‌معنی نیز هست. چراکه قرابت‌ها و ناچیز بودن ابعاد تعاملات روزمره و برخوردهای اجتماعی، نه آنگونه که زیمل آنها را می‌دید، مؤلفه‌های اولیه‌ی سازمان‌های بزرگتر یا «تبلور» جزئی نهادهای اجتماعی بزرگتراند، و نه پیامدهای «واقعیت اجتماعی» (از نظر ماندلباوم) را مشخص می‌سازد»^{۳۸}.

در حالی که اولین بدیل انتقادی نگرش گافمن تمام ترتیبات اجتماعی را به ترتیبات نظم تعاملی تقلیل می‌دهد، دومین بدیل انتقادی، نظم تعاملی را به بحث راجع به مجموعه‌ی گسترده‌تری از ترتیبات اجتماعی تبدیل می‌کند. به طور مثال، گیدنز از میزان استقلالی که گافمن برای نظم تعاملی قائل است، انتقاد می‌کند و دلیل می‌آورد که قائل شدن تفکیک و جدایی ساختگی بین نظم تعاملی و نظم نهادی منتج به کاهش اهمیت کار گافمن برای ارائه نظریه‌ای واحد برای جامعه است^{۳۹}. برداشت گافمن از موضوع مرا بیشتر مجاب می‌کند، بخصوص بدین خاطر که تلقی و برداشت وی از پیوند آزاد چیزی بیش از راهنمایی برای انجام تحقیق نیست. اعتماد به شبکه‌های به هم پیوسته و بدون مرز مشخص و نظریه‌های واحد، موضوعی نیست که به موازات اشتیاق او به بررسی دقیق رفتار انسانی، شک و بدگمانی او نسبت به نظریه‌های کلان در جامعه‌شناسی، و درک وی از لزوم یکسویگی مفهوم‌سازی در علوم اجتماعی، حرکت کند.

کار گافمن جزئیات تعامل چهره به چهره را با نگاه دقیق جامعه‌شناسانه ترسیم کرد. او اطلاعات قابل ملاحظه‌ای درباره‌ی حوزه و ژرفای ممکن تحقیقات جامعه‌شناسی ارائه کرد و در عین حال بغرنجی‌های روش‌شناختی که مستلزم این کار است را نیز نشان داد. گستره‌ی مفاهیم و یافته‌هایی که وی ارائه نموده، تمایل او به تفکری پی‌گیر و سخت درباره‌ی موارد استثنائی و نیز موارد پیش‌پافتاده، سبک ادبی ماهرانه‌ی او، همگی در ترکیب با یکدیگر کار او را در زمره‌ی بهترین‌ها در ارائه درآمدی بر تفاوت و تمایز پنداشت جامعه‌شناختی قرار داده است.

منابعی برای مطالعه بیشتر

T. Burns, *Erving Goffman* (London: Routledge, 1992).

J. Ditton (ed.), *The View from Goffman* (London: Macmillan, 1980).

P. Drew and Anthony Wootton (eds), *Erving Goffman: Exploring the Interaction Order* (Cambridge: Polity Press, 1988).

P. Manning, *Erving Goffman and Modern Sociology* (Cambridge: Polity Press, 1992).

'Erving Goffman's Sociology'. Special Issue of *Human Studies*, 12 (1 and 2), (1989).

دیوید لاک‌وود

لیکوس موزلیس

الگیزه‌های محرک

در زمانی که کارکردگرایی پارسنزی و نظریه مکمل آن یعنی آنچه سی. رایت میلز تجربه‌گرایی انتزاعی می‌خواند - نظریه‌ی غالب در جامعه‌شناسی بود، دیوید لاک‌وود کار در زمینه‌ی جامعه‌شناسی را آغاز کرد. نظریات کارل مارکس غایب بزرگ حوزه جامعه‌شناسی در اوائل دوران پس از جنگ جهانی دوم بود، و لاک‌وود برخلاف این عرف معمول، موضوعاتی را از کارهای مارکس برگرفت و آنها را در تحقیقات جامعه‌شناختی که جهت‌دهی تجربی داشت وارد کرد. مجموع کارهای لاک‌وود را می‌توان در پرداختن نقادانه و خلاق وی به اندیشه مارکس مشاهده کرد. هدف اصلی وی تنها درگیری ذهنی صرف با «گفته‌ها و نظریات» این فیلسوف آلمانی در موضوعات گوناگون نبود، بلکه وی در پی آن بود که از مفاهیم بنیادی و نظریه‌های اساسی مارکسیستی، خلاقانه استفاده کند تا الف) نارسایی ابزارهای مفهومی پارسنزی را برای فهم ساخت، بازآفرینی و دگرگونی جوامع مدرن نشان دهد؛ و ب) به شکلی تجربی به کند و کاو در ساختار اجتماعی مدرن بریتانیا پردازد.

چه به نقش نظری لاک‌وود نظر داشته باشیم و چه تحلیل تجربه - مدارانه‌ی او را از طبقه در نظر بگیریم، مضمون غالب و همیشگی کارهای لاک‌وود لزوم قرابت و نزدیک‌تر شدن جامعه‌شناسی دورگمی، چیزی که کارکردگرایی پارسنزی در صدد ارائه‌ی آن

است، با شیوه‌ی مفهوم‌سازیِ مارکسیستی از ساز-و-کار نظم و بی‌نظمی اجتماعی، مضمون غالب و همیشگی کارهای لاک‌وود بوده است.

موضوعات اصلی

آیا کارگران یقه سفید به پرولتاریا تبدیل خواهند شد؟

اولین کار تجربی عمده‌ی لاک‌وود، یعنی کارگران‌گت سیاه، در حوزه‌ی مربوط به کارهای یقه سفید نگاشته شد.^۱ وی یکی از اولین عالمان اجتماعی بود که به نحوی عینی و تجربی و در عین حال به شیوه‌ای که به لحاظ نظری رسا بود نشان داد، که تا آنجایی که شرایط و وضعیت کاری ایجاب می‌کند، کارگران یقه سفید روزگار ما در حال تجربه‌ی همان عادی شدن و بوروکراتیزه شدن شغل و کار خود هستند که کارگران یقه آبی در طول دوران ظهور و سلطه‌ی نظام مدرن کارخانه‌ای از سر گذرانده‌اند. در واقع اهمیت روزافزون مراکز اداری بزرگ، که شمار زیادی از کارکنان در زیر یک سقف گرد هم می‌آیند، دارای اثرات سازمانی مشابه آن چیزی است که کارخانجات در دو قرن پیش داشتند. مراکز اداری بزرگ باعث افزایش گمنامی و غیر شخصی شدن روابط کارمند-کارفرما می‌شوند، و در همان حال شرایط مطلوبی را برای بسط و گسترش اتحادیه‌های یقه سفیدان ایجاد می‌کنند.

بر اساس دیدگاهی که در بالا ذکر شد، مارکس در بیان اینکه توسعه‌ی بیشتر سرمایه‌داری باعث می‌شود که روند پرولتاریزه شدن به ورای محدوده‌ی کارخانه سرایت کند، کاملاً محق بود. اما از نقطه نظر شرایط و وضعیت کار، همگن شدگی^۲ در بین کارگران یقه سفید و یقه آبی شکل خاص خود را داشت، به عبارت دیگر همانگونه که لاک‌وود خاطر نشان می‌سازد، تفاوت و تمایز بین این دو گروه اجتماعی همچنان قابل ملاحظه بود. به طور مثال بر حسب فرصت‌های موجود در بازار، کارمندان دفتری - به دلیل فرصت‌های بیشتری که برای ترفیع و دسترسی به منافع حاشیه‌ای در اختیار دارند - همچنان از امتیاز و ویژگی مهمی برخوردارند. و این به نوبه‌ی خود یکی از دلایلی است که چرا کار دفتری و کارمندی هنوز، بر حسب جایگاه کار، نسبت به کارهای یدی از شأن بالاتری برخوردار است.

آیا کارگران متمکن به طبقه متوسط تبدیل خواهند شد؟

جی. اچ. گلدثورپ و دیگران در بررسی و مطالعه‌ی شماری از کارگران یدی ماهر و متمکن شهر لوتون^۲، که اکنون مطالعه‌ای کلاسیک به شمار می‌رود، این نوع پُرسمان را بیشتر پروراندند. در چنین زمینه‌ای موضوعی مشابه، از دیدگاه یقه آبی‌ها مورد بررسی قرار گرفت. برخلاف نظریه بورژوازی شدن^۳* که بیان می‌داشت کارگران متمکن به شکل روزافزونی به طبقه متوسط تبدیل می‌شوند، لاکوود، گلدثورپ و همکارانشان عنوان داشتند که چنین برداشتی از ادغام طبقه‌ی کارگر در درون طبقه متوسط بیش از حد ساده‌انگارانه است. در عوض، هر دو این گروه‌ها به شکلی در حال تغییر بودند که به جای ادغام یا تلفیق که ویژگی یک وضعیت کلی است، به نوع خاصی از همگرایی می‌رسند. چراکه اگر کارگران یقه سفید از روابط شخصی و غیراتحادیه‌ای بین کارمند و کارفرما به یک جمع‌باوری ابزاری (یعنی زمینه‌ای که کارگران یقه سفید به اتحادیه‌ها ملحق می‌شوند تا منافع فردی خود را افزایش دهند) رسیده‌اند، کارگران یقه آبی نیز از همین راه به وضعیتی مشابه دست یافته‌اند. کارگر یقه آبی از جمع‌باوری وحدت‌گرایانه‌ی مختص اجتماع سنتی طبقه کارگر بیرون آمده، و کار اتحادیه‌ها را، به مانند همتای یقه سفید خود، به عنوان شیوه‌ای فردی / ابزاری برای رسیدن به منافع خود می‌دید.

بنابه عقیده‌ی گلدثورپ و لاکوود آنچه در بین این دو گروه مشترک است، خصوصی‌گری است، یعنی نوعی زندگی که خانه در کانون آن قرار می‌گیرد و لذت مصرف و به دست آوردن وسایل جدید، و زندگی خصوصی خانوادگی مهم‌تر از نبرد طبقاتی و اظهار احساسات و منافع جمعی در قلمرو و صحنه‌ی عمومی است.^۴

دنیای کارگر متمکن

مصاحبه‌ها نشان دادند که نمونه‌ی کارگران یدی متمکن مورد مصاحبه، بدون توجه به تفاوت‌هایی که در مهارت، وضعیت شغلی، یا تکنولوژی که با آن سروکار دارند، اکثراً دارای «جهت‌گیری ابزاری» مشترکی نسبت به کارشان هستند. نویسندگان این تحقیق منظورشان از جهت‌گیری ابزاری آن است که کارگران بدلیل مسائل «عَرَضی»، که عمدتاً اقتصادی و پولی است، جذب کار می‌شوند. به طول مثال ۸۷ درصد کارگران ماهر و ۸۲ درصد از کارگران نیمه ماهر

اظهار داشتند که کل یا بخشی از تعلق خاطر آنها به کارشان بر حسب میزان دستمزد، سطح امنیت، یا میزان مزایای حاشیه‌ای آن، است. تنها ۲۹ درصد از کارگران ماهر و ۱۴ درصد از کارگران نیمه‌ماهر از جاذبه‌های «ذاتی» کار خود نظیر رضایت شغلی نام بردند. هماهنگ با این اظهارات معدودی از مصاحبه‌شوندگان در باشگاه‌ها یا انجمن‌هایی که در محل کارشان قرار داشت فعالانه شرکت می‌کردند و تنها تعداد محدودی عضو گروه‌های منسجم کارگری بودند. اینان حتی در خارج از محیط کارخانه با سایر همکاران خود در یک محیط اجتماعی زندگی نمی‌کردند. خانه و کارخانه به لحاظ روانی و اجتماعی از یکدیگر مجزا بود. از این رو، به طور مثال، ۷۶ درصد کارگران ماهر و ۶۶ درصد کارگران نیمه‌ماهر اظهار داشتند که اگر از همکاران کنونی خود جدا شده به سر کار دیگری بروند «چندان ناراحت نمی‌شوند» یا «اصلاً ناراحت نمی‌شوند» (برگرفته از جی. مارشال در کتاب در ستایش جامعه‌شناسی لندن آنوین وهایمن ۱۹۹۰ ص ۱۰۸).

تکنولوژی، محیط کار، گروه با منافع مشترک،

جامعه: رویکردی کل نگرانه

لاک‌وود و گلدثورپ در ادامه‌ی اشتغال خلاقانه خود با مارکسیسم، اظهار داشتند که اگر در پی توضیح و تشریح دو ویژگی روند همگرایی، یعنی جمع‌باوری ابزاری و خصوصی‌گری باشیم، نه تکنولوژی و نه سازمان محیط کار نمی‌تواند پاسخی رضایت‌بخش ارائه دهد. جهت‌گیری ابزاری کارگران نسبت به کار (به طور مثال این واقعیت که کارگران بیشتر از رضایت از کار و کامروا کردن خود از کار، به حقوق علاقه‌منداند) توسط عواملی که در محیط کار وجود دارد شکل نمی‌گیرد بلکه عوامل جامعه‌گانی و گروهی در سطح کلی خود در شکل‌دهی به این جهت‌گیری دخیل‌اند. از این رو، برخلاف رابرت بلانر که سعی در ارتباط یک‌به‌یک بین تکنولوژی / شرایط کار و «بیگانگی» کار داشت^۵، لاک‌وود و گلدثورپ اظهار داشتند که چنین علیت باوری ساده‌ای گمراه‌کننده است. اگرچه مطالعات بعدی نشان داده که جهت‌گیری کارگران تحت تأثیر محیط کار و شرایط مرتبط با آن قرار می‌گیرد^۶، اما مطالعات تجربی که در لوتون صورت گرفت بی‌شک نشان‌دهنده‌ی آن است که برگرفتن دلخواهانه‌ی مفاهیم منفرد از نظریه‌های کلاسیک (مانند برگرفتن مفهوم بیگانگی کار از آثار مارکس) برای «هملیاتی کردن» آنان و برقراری همبستگی بین متغیرها ذاتاً کاری مضر و خطرناک است.

آنچه در تحقیق تجربی لاک‌وود ارزشمند و ماندگار است آن است که اگرچه تا حد زیادی تحت تأثیر نوشته‌های مارکس است، اما او تنها ویژگی کل نگرانه‌ی نظریه‌ی مارکسیستی را جدی می‌گیرد. لاک‌وود برخلاف بلانر، این نظریه را به مجموعه‌ای از گزاره‌ها و فرضیه‌های گسسته، که محقق به حسب خواست خود از میان آنان دست به انتخاب زده و به «عملیاتی کردن» و آزمون تجربی آن می‌پردازد، تقلیل نمی‌دهد. به هبارت دیگر، در حالی که بحث تفصیلی بلانر درباره‌ی نظریه‌های کلاسیک حالتی نسبتاً تزئینی و آرایشی (به این معنا که وی می‌توانست بدون اشاره به نظریه بیگانگی مارکس تحقیق خود را ارائه کند) دارد اما اشتغال ذهنی لاک‌وود نسبت به مارکسیسم و به کارگیری آن جدی‌تر و اساسی‌تر بوده و هست.

یکپارچگی اجتماعی و یکپارچگی سیستمی

همین موضوع را می‌توان درباره‌ی نوشته‌های لاک‌وود که حالت نظری بیشتری دارد نیز بیان کرد، در اینجا نیز به موضوعات اساسی کمتر توجه شده و ابزارهای مفهومی بنیادی که فراهم‌کننده‌ی زمینه برای ساخت نظریه‌های بنیادین هستند بیشتر مورد توجه قرار گرفته است. در این سطح، برای آنکه تفاوت‌های اساسی بین مارکسیسم و جامعه‌شناسی پارسنزی نشان داده شود، لاک‌وود پیشنهادی اثرگذار را که مبتنی بر تمایزگذاری بین یکپارچگی اجتماعی و یکپارچگی سازمانی است را بیان می‌دارد. تمایزی که نقشی پیشرو در مباحث گوناگون نظری در علوم اجتماعی ایفاء نموده است.^۷

تمایز بین یکپارچگی اجتماعی و یکپارچگی سیستمی امکان مشاهده‌ی نظام اجتماعی (که می‌تواند یک گروه کوچک، سازمانی رسمی، یا کل یک جامعه باشد) را از دیدگاه تحلیلی متمایز اما در عین حال مکمل فراهم می‌کند. دیدگاه یکپارچگی اجتماعی توجه خود را به فاعلیت معطوف می‌کند، به گونه‌ای که در آن کنشگران اجتماعی به یکدیگر در زمینه‌های اجتماعی خاص نظر داشته و با یکدیگر ارتباط برقرار می‌کنند. بنابراین از نظر لاک‌وود یکپارچگی اجتماعی به «روابط سازگار یا ناسازگار بین کنشگران» اشاره دارد؛ در حالی که یکپارچگی سیستم توجه خود را به پیوستگی‌های هم‌ساز یا ناساز بین «اجزاء نظام اجتماعی» معطوف کرده است.^۸ در یکپارچگی سیستمی، نظام اجتماعی و ساز و کارهایی که آن را به صورت یکپارچه درمی‌آورد از «درون» (یعنی از دیدگاه کنشگر) دیده نمی‌شود، بلکه از بیرون مورد مشاهده قرار می‌گیرد، به هبارت

دیگر، از دیدگاه سیستم و مقتضیات آن برای بازتولید / بقاء به نظام اجتماعی و ساز-و-کارهای آن نگرسته می‌شود. با توجه به این دیدگاه سیستمی و «بیرونی»، ساز-و-کارهایی که به یکپارچگی / فروپاشیدگی منتهی می‌شوند، دیگر همیارانه / هم‌ستیزانه نیستند، بلکه ساز-و-کارهای منطقی هم‌ساز / ناساز بین اجزاء سیستم هستند.

نقد لاک‌وود بر پارسنز: تاکید بیش از حد بر یکپارچگی سیستم

اگر از دیدگاه فوق به کارکردگرایی پارسنزی (که لاک‌وود آن را به صورت کارکردگرایی هنجارگذار تعریف می‌کند) نگاه کنیم، اجزاء سیستم به صورت نهاد تصور می‌شود. به طور مثال پارسنز یک نظام جامعه‌گانی را به چهار زیرنظام نهادی تقسیم می‌کند، زیرنظام سازگاری (که به نهادهای اقتصادی اشاره دارد)، زیرنظام هدف-یابی (نهادهای سیاسی)، زیرنظام یکپارچگی (نهادهای حقوقی و همگانی)، و زیرنظام نهفتگی (نهادهای خویشاوندی و دینی)^۹ (نگاه کنید به فصل ۷). از آنجایی که پارسنز بر یکپارچگی سیستمی تأکیدی بیش از حد داشته و تأکید وی بر یکپارچگی اجتماعی کمتر از حد لازم است، تنها از نظر وی ساز-و-کارهای داخلی نظام توانایی چنین کاری را دارند و این به ناسازی‌های بین زیرنظام‌های مختلف نظام اجتماعی اشاره دارد. لذا به طور مثال در یک کشور دیر توسعه یافته، عرضه‌ی تکنولوژی و شیوه‌های مدیریتی غربی به زیرنظام اقتصادی (سازگاری) ممکن است باعث ناساز شدن منطقی ارزش‌ها / هنجارهای این زیرنظام شده و این امر در زیرنظام دینی یا خویشاوندی (نهفتگی) نیز تسری یابد.

برای نظریه‌پردازان مدرن پارسنزی این تعارضات یا ناسازی‌های سیستمی بین زیرنظام‌های نهادی، ساز-و-کار اصلی برای دگرگشت اجتماعی است.^{۱۰} از نظر لاک‌وود این تصور از تغییر اجتماعی گمراه‌کننده است چراکه بیش از حد بر یکپارچگی سیستمی تأکید می‌کند. توجه انحصاری این نظریه بر ناسازی‌های سیستمی بین مراتب هنجارگذار، کنشگران را به حاشیه می‌برد و مانع از آن می‌شود که پرسش‌هایی درباره‌ی اینکه چه کسی باعث تغییر اجتماعی می‌گردد، مطرح گردد. به طور مثال، کدام گروه بهره‌ور خاص (بازرگانان، کارگران، زنان، روحانیان و غیره) تعارض بین عقلانیت ابزاری زیرنظام اقتصادی و عقلانیت «پراحساس» زیرنظام دینی را تجربه می‌کند، و این گروه‌ها چگونه باناسازی‌ها برخورد می‌کنند؟ آیا این گروه‌ها از این ناسازی‌ها آگاهی دارند؟ آیا این

گروه‌ها در پی برپایی سازمان‌های رسمی برای کنترل تعارضات روزافزون هستند؟ پرسش‌هایی این چنین درباره‌ی فاهلیت در تحلیل‌های پارسنزی از روند مدرنیزه شدن، یا به حاشیه رانده شده و یا کاملاً نادیده گرفته شده است. گویی موجودیتی اسرارآمیز که جامعه، یا نظام جامعه‌گانی خوانده می‌شود تعارضات را کنترل می‌کند تا تغییر اجتماعی را در جهت فرق‌گذاری بیشتر و ظرفیت بالاتری برای سازگاری سوق دهد.^{۱۱}

مزیت‌های مارکس نسبت به پارسنز

اکنون، مطابق نظر لاک‌وود اگر به چارچوب مفهومی نگرش‌های مارکسیستی به تغییر اجتماعی نگاهی بیندازیم، دو تفاوت اساسی با کارکردگرایی پارسنزی را مشاهده می‌کنیم.

اول، در سطح یکپارچگی سیستمی، اجزاء نظام نه تنها هنجارگذار / نهادی نیستند، بلکه غیرهنجارگذار / مادی هستند. به طور مثال تعارض بنیادی مارکسیستی بین شالوده‌ی مادی (نیروهای تولیدی یا در مفهوم کلان آن تکنولوژی) و هسته‌ی نهادی (نهادهای مالکیت خصوصی) یک نوع ناسازی سیستمی است که در تصوّر و برداشت صرفاً هنجارگذار / نهادی زیرنظام‌های سیستمی پارسنزی دیده نمی‌شود.

دومین تفاوت عمده بین مارکس و پارسنز آن است که پارسنز (اگر به کارهای او به عنوان یک کل نگاه شود) بر یکپارچگی اجتماعی و یکپارچگی سیستمی به یک اندازه تأکید دارد. برخلاف پارسنز، مارکس یکپارچگی اجتماعی را در معرض پرسش‌هایی درباره‌ی شخص عمل‌کننده قرار می‌دهد و به طور مثال می‌پرسد: کنشگران در مقابل ناسازی‌های سیستمی چه می‌کنند؟ آیا از تعارض روزافزون بین ویژگی روبه‌تزايد جمعی بودن نیروهای تولید، و ویژگی خصوصی بودن نهادهای تنظیم‌کننده‌ی مالکیت ابزارهای تولید، آگاهی دارند؟ و اگر چنین است، چه فرصت‌هایی برای تأسیس سازمان‌های طبقاتی که توانایی دگرسان کردن روابط حاکم بر تولید را دارند، وجود دارد؟

بر طبق نظر لاک‌وود، صرف‌نظر از این واقعیت که برخی از نظریه‌های اساسی مارکس درباره‌ی گسترش آگاهی طبقاتی و نبرد طبقاتی در اواخر دوران سرمایه‌داری (مانند نظر وی درباره‌ی فقیر شدن فزاینده‌ی پرولتاریا) نادرست است، چارچوب مفهومی بنیادین او کاملاً درست و منطقی است. این چارچوب مفهومی به شکلی کاملاً خلاق و ماهرانه دیدگاه یکپارچگی اجتماعی را با یکپارچگی سیستمی تلفیق می‌کند، توانسته است که

جوامع سرمایه‌داری را از دیدگاهی درونی / مبتنی بر فاعلیت و نیز از دیدگاه بیرونی / مبتنی بر سیستم مورد مشاهده قرار دهد و این مشاهده هم بر حسب راهبردها و تضادهای قهرمانان داستان است و هم بر حسب ناسازی‌ها / تعارضات شیوه‌ی تولید بر پایه‌ی مالکیت خصوصی ابزارهای تولید. نظریه‌ی مارکس پرسشی اساسی را پیش کشید که جامعه‌شناسی پارسنزی در مطرح ساختن آن ناکام ماند: به فرض آنکه تعارضات سیستمی رشد یابد، در سطح یکپارچگی اجتماعی، یعنی در سطح آگاهی، راهبردها و کشمکش کنشگران چه اتفاقی روی خواهد داد؟ راهبردها و کشمکش‌های آنها بر تعارضات سیستمی چه تأثیری گذاشته و تعارضات سیستمی چه تأثیری بر کشمکش‌ها و راهبردهای آنها می‌گذارد؟

دقیقاً به دلیل آنکه مارکسیسم یکپارچگی اجتماعی و یکپارچگی سیستمی را به نحو کارآمدتری تلفیق می‌کند، ابزارهای مفیدی را برای تبیین ثبات و تغییر در اختیار ما قرار می‌دهد. تأکید کمتر از حد لازم پارسنز بر یکپارچگی اجتماعی، به حاشیه راندن کنشگران، آنها را صرفاً در حکم عروسک‌هایی جلوه می‌دهد که به وسیله‌ی مقتضیات نظام به بازی گرفته می‌شوند. در نتیجه، کارکردگرایی هنجارگذار در بهترین حالت خود سامان و نابسامانی اجتماعی را توصیف می‌کند، اما در تبیین آن عاجز است.

ساز-و-کارهای تغییر اجتماعی

اکنون از پارسنز گذشته و به آموزگار اصلی وی یعنی دورکم می‌پردازیم که، به نظر لاک‌وود، یکپارچگی اجتماعی را تا حدودی جدی‌تر دنبال می‌کرد. اگرچه در اینجا نیز تفاوت جالبی بین دورکم و مارکس بر سر تبیین سامان و نابسامانی اجتماعی دیده می‌شود.^{۱۲}

دورکم ساختار اجتماعی را از منظر رده‌های موجود در آن بررسی می‌کند. از نظر او ساختار اجتماعی متشکل از گروه‌های هم‌ردگانی است که به حسب سلسله مراتب سازمان یافته‌اند و حقوق و تعهدات آنها به طور قانونی تعریف شده و به واسطه‌ی ارزش‌ها و هنجارهای جامعه‌گانی حاکم مشروعیت می‌یابند. دورکم این نوع توزیع حقوق و تعهدات را رده‌بندی اجتماعی می‌نامد، و این رده‌بندی اجتماعی است که نظم و انسجام را به جامعه اعطا می‌کند. همین دیدگاه درباره‌ی نابسامانی اجتماعی نیز صادق است و این امر زمانی اتفاق می‌افتد که ساختار سلسله مراتبی گروه‌ها که به واسطه‌ی

هنجارگذاری تنظیم یافته، به وسیله‌ی روندهایی که دورکم آنان را به شکلی مبهم به صورت «تغییرات ناگهانی در اقتصاد»، «دگرگونی در ثروت و قدرت» تغییر در سامان «افراد و اشیاء» و نظایر آن تعریف می‌کند، تضعیف شود. چنین تغییراتی (اگر به درستی نظریه‌پردازی شود، به مفاهیم مارکسیستی ساختار طبقاتی و کشمکش طبقاتی منتهی می‌شود) نظام موجود رده‌بندی را مختل می‌کند. این تغییرات باعث به وجود آمدن «به هم ریختگی رده‌بندی» می‌شود، شرایطی که پدیده‌های هنجار گسیختگی نظیر آزادگذاری اخلاقی، خودخواهی، فرقه‌گری اجتماعی، قطبی‌گرایی اخلاقی و نظایر آن از جمله ویژگی‌های آن محسوب می‌شود.

از این رو، از نظر لاک‌وود، نظریه‌ی نابسامانی یا دگرگونی اجتماعی دورکم بر پایه‌ی مفهوم ناهمسازی* بین سلسله مراتب رده‌ها و وضعیت طبقه - قدرت که به شکلی مبهم توسط وی تعریف می‌شود استوار است - وضعیت طبقه - قدرت به شرایطی اشاره دارد که «فرصت‌ها و امکانات زندگی به شکلی حداقل توسط رده‌های حقوقی که حق و استحقاق را تعریف می‌کنند، مشخص می‌شود»، و سلسله مراتب رده‌ها به شرایطی که چنین استحقاقی حاکم است عرضه می‌شود^{۱۳}. این بدین معنی است که رده‌ها برای دورکم مستلزم توزیع قانونی** حقوق و مزایاست، در حالی که طبقه در - واقعیت^{۱۴} مستلزم روابط قدرتی است که بر پایه‌ی کنترل فرق‌گذار در تخصیص امکانات و تسهیلات مربوط به جایگاه و وضعیت استوار شده است.

مطابق نظر لاک‌وود با بررسی کارهای مارکس، پی می‌بریم که این وضعیت کاملاً برعکس است: آنچه برای دورکم حالتی قانونی و مرکزی دارد برای مارکس جانبی و حاشیه‌ای است و آنچه برای مارکس قانونی و مرکزی است برای دورکم جانبی و حاشیه‌ای. از دیدگاه مارکسیستی به جای گروه‌های هم‌رنگان ساختار اجتماعی قدرت در کانون توجه قرار دارد. یعنی به کشمکش گروه‌ها بر سر کنترل ابزارهای تولید و بر سر منافع ناشی از چنین کنترلی، توجه می‌شود. از این دیدگاه نابسامانی و دگرگشت اجتماعی زمانی واقع می‌شود که بین طبقه و رده ناهمسازی باشد - برخلاف دورکم، مارکس تعریفی مبهم از رده بدست می‌دهد. از نظر مارکس زمانی که روابط مبتنی بر قدرت بین طبقات اجتماعی با توزیع حقوق و تعهداتی که قانون تعریف و مشخص می‌کند هم‌خوانی

نداشته باشد، یعنی زمانی که بین روابط قانونی قدرت و ترتیبات رسمی در واقعیت ناهمسازی وجود داشته باشد، آنگاه شاهد روندهایی خواهیم بود که به تغییر اجتماعی منتهی خواهد شد. لذا در حالی که هم مارکس و هم دورکم نظریه‌های خود درباره‌ی نابسامانی را بر پایه ناهمسازی بین رده‌ها و روابط مبتنی بر قدرت گذاشته‌اند، آنچه یکی از آنها در کانون توجه خود دیده و درباره‌ی آن مفهوم‌سازی دقیقی را انجام داده، دیگری آن را امری حاشیه‌ای تلقی کرده و مفهوم‌سازی گنگی درباره‌ی آن ارائه کرده است.

اینکه مارکس روابط مبتنی بر قدرت را بر روابط مبتنی بر رده ارجح می‌داند و بر آن تأکید می‌ورزد از این منظر قابل فهم است که وی کنش اجتماعی را در قالبی مطرح می‌سازد که اساساً فایده‌باورانه است. و اگر در فایده‌باوری کلاسیک هدف و غایت‌کنش حالتی پیشامدی و تصادفی دارد، در مارکسیسم هدف و غایت‌کنش «به نحوی عینی» به وسیله‌ی روابط تولیدی حاکم مشخص شده است. به عنوان مثال، با توجه به این واقعیت که کارگر در نظام سرمایه‌داری ابزار تولید را در اختیار ندارد، چنین وضعیتی خودبخود مستلزم تمایلی «عینی»، یعنی براندازی نظام استثمارگر است. نظامی که در آن کارگر مجبور است نیروی کار خویش را برای بقاء بفروشد، در حالی که سرمایه‌دار به وسیله‌ی ساز-و-کارهای بازار کار، از ارزش افزوده متنفع می‌شود. به علاوه، با توجه به پیش فرض فایده‌باورانه‌ی مارکس درباره‌ی عقلانیت اقتصادی کنشگران، کارگران بدین سمت گرایش پیدا خواهند کرد که از راهبردهای ضد سرمایه‌داری و انقلابی استفاده کنند. اگر چنین نکنند دلیل آن داشتن آگاهی کاذب و نادرست است، چراکه طبقات حاکم، به وسیله‌ی ساز-و-کارهای گوناگون ایدئولوژیک، آنها را از نگرشی عینی به وضعیتی که در آن به سر می‌برند باز می‌دارند. طبق نظر لاک‌وود، ارائه و مطرح شدن بحث آگاهی کاذب و نادرست نتیجه تغییر جهت‌ی است که مارکسیست‌ها از موضع پوزیتویستی خود (اینکه موقعیت‌های عینی طبقاتی کم و بیش به شکلی خودبخود باعث بروز رویه‌ها و روال‌های مشخص طبقاتی می‌شود) به موضعی ایده‌آلیستی (اینکه هر گاه بین منافع عینی و رویه‌ها و روال‌های طبقاتی ناهمسازی به وجود آمد، این امر به دلیل اختیار عقاید و ایده‌های «نادرست و کاذب» است) می‌دهند.

لاک‌وود با پیوند دادن نگرش‌های فوق با نقدی که پیش‌تر از جنبه‌های مشخص ماتریالیسم تاریخی ارائه داده بود. بر این واقعیت تأکید می‌کند که نوسان بین پوزیتویسم / ایده‌آلیسم در مارکسیسم، بدلیل این واقعیت است که شناسایی و تعیین هویت «منافع

هینی» امکان‌پذیر نیست. منافع را نمی‌توان خودبخود از یک وضعیت طبقاتی خاص استنتاج کرد؛ منافع در روندهایی که همیشه مستلزم نگرش‌ها و تأملات هنجارگذار است، شکل گرفته و ساخته می‌شوند. از این رو، به نظر لاک وود، اینکه منافع طبقاتی تنها با روابط تولید و / یا وضعیت کار شکل نمی‌گیرد. چندان در طرح مارکس از کنش اجتماعی جدی گرفته نشده است. کار اضافه، ارزش‌ها و هنجارهای جامعه‌گانی فرا-طبقاتی، در «تعریف و تعیین وضعیت» کارگران ممکن است، بلکه به طور حتم، نقشی اساسی بازی می‌کند. دیگر نتیجه‌ای که لاک وود از مقایسه بین دورکم و مارکس می‌گیرد، تنش (یا فقدان تنش) است که بین قانونی بودن روابط مبتنی بر قدرت و در-واقعیت رده‌ها وجود دارد و هاملی اساسی در درک سامان یا نابسامانی اجتماعی در جوامع سرمایه‌داری است. از این لحاظ بررسی‌ها و مطالعاتی که درباره‌ی تغییرات اجتماعی صورت می‌گیرد باید به طور جدی نظریه‌پردازی دورکیم درباره‌ی سلسله مراتب رده‌ها و نیز مفهوم‌سازی مارکس درباره‌ی طبقه / قدرت را مدنظر قرار دهد.

با نگاهی دیگر

لاک وود همانگونه که در کارهای اولیه‌ی خود نیز از ترکیب نظری دیدگاه‌های یکپارچگی اجتماعی و یکپارچگی سیستمی صرف‌نظر کرده، سعی نداشته که نگرش‌های مبتنی بر رده و قدرت را در یک فرا-نظریه جمع کند و گرد هم آورد. با وجود این آنچه برای تحقیقات تجربی حائز اهمیت است امتیاز و برجستگی کار نظری وی است که به روشنی ضرورت مطالعه ثبات و تغییر اجتماعی را به شیوه‌ای دورکیمی و مارکسیستی، به حسب سلسله مراتب رده‌ها و کشمکش قدرت‌ها بر سر کنترل منابع کمیاب، نشان می‌دهد. به همین ترتیب تقسیم دوگانه‌ی مؤثر او بین یکپارچگی اجتماعی / سیستمی، به کمک مطالعه‌ی نظام‌های (خرد، میانه و کلان) اجتماعی در حال تغییر از دیدگاه‌های سیستمی / کارکردی و کنش / فاعلیت مطرح می‌شود. هر گونه تأکید یک جانبه بر یکپارچگی سیستم که باعث نادیده گرفته شدن یکپارچگی اجتماعی شود به تبیینی غایت‌شناسانه منتهی می‌شود، تبیینی که جامعه را در حکم یک موجودیت مرموز و اسرارآمیز ترسیم می‌کند که اعمال کنش‌گر اجتماعی را به سان یک عروسک تحت کنترل خود دارد. همانگونه که لاک وود خاطر نشان ساخته است چنین تبیین‌های غایت‌شناسانه را نه تنها می‌توان در کارکردگرایی پارسلی سراغ گرفت، بلکه آن را در نزد نظریه‌پردازان مارکسیستی که بُعد

ارادی زندگی اجتماعی را چندان مورد تأکید قرار نمی‌دهند نیز می‌توان دید (به طور مثال مکتب آلتوسری مارکسیسم).

از طرف دیگر، تأکید بیش از حد بر فاعلیت به بهای نادیده گرفتن نگرش سیستمی - همانگونه که در انواع جامعه‌شناسی‌های تفسیری که در دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ رشد فوق‌العاده‌ای یافتند، می‌توان دید - ما را از شیء‌انگاری* به کاهش‌گرایی** مفهوم‌ها می‌کشاند. که در آن تحولات کلان - ساختاری پیچیده به ادراکات تفسیری و تعاملات چهره‌به‌چهره‌ی کنشگران تقلیل می‌یابد. بدین ترتیب عدم تعادل دیدگاه، به نفع یکپارچگی سیستمی، به تبیین‌های مکانیکی / جبرگرایانه سامان و نابسامانی اجتماعی منجر می‌شود، و از طرف دیگر عدم تعادل نگرش، با تأکید بیش از حد بر یکپارچگی اجتماعی به کوتاه‌نظری و عدم بینش اجتماعی و به حذف مسائل و موضوعات اساسی که با توجه صرف به جهت‌گیری کنشگران و تعریف آنها از حیطه‌ی اجتماعی نمی‌توان به آنان پرداخت، منتهی می‌شود^{۱۴}.

شیء‌انگاری و تقلیل‌گرایی

شیء‌انگاری در اینجا به یک نحوه‌ی تلقی از جامعه اشاره دارد. جامعه به عنوان بخشی از واقعیت خود از افراد و کنش‌های آنها تشکیل یافته است، اما در تلقی شیء‌انگاران، جامعه در حکم یک شیء بدون افراد آن، است که کاملاً به خودی خود و مطابق اهدافی که برای آن ساخته شده، کار می‌کند. کاهش‌گرایی در اینجا به نحوه‌ی تلقی از جامعه اشاره دارد که بر مبنای آن جامعه، که چیزی بیش از کنش‌های کنونی افراد آن است (یعنی به طور مثال دربرگیرنده‌ی ساختمان‌ها، جاده‌ها، شبکه‌ها و فایل‌های اطلاعاتی، شبکه‌های برق و نظائر آن است)، چیزی نیست جز تقلیل یافته‌ی (کنش‌های کنونی افرادی که امروزه در آن زندگی می‌کنند).

میراث‌های فکری و کارهای ناتمام

تلاش‌های جدید برای رفتن به فراسوی وجه تمایز یکپارچگی اجتماعی / سیستمی: الیاس، گیدنز، بوردیو

به نظر من این ادعا که نادیده گرفتن موازنه و تعادل بین یکپارچگی اجتماعی / سیستمی نقطه‌ی اوج بسیاری از آشفتگی‌ها، بسیاری از آغازهای نادرست و مباحث بی‌حاصل در

علوم اجتماعی بوده است، گزافه‌گویی نیست. همین امر درباره‌ی تلاش‌هایی که اخیراً «برای رفتن به فراسوی» وجه تمایز و مرز بین یکپارچگی اجتماعی / سیستمی صورت گرفته نیز صدق می‌کند. بنابراین جامعه‌شناسی شکل نمود الیاس^{۱۵}، نظریه‌ی ساخت‌یابی گیدنز^{۱۶}، یا نظریه‌ی روبه‌ی اجتماعی بوردیو^{۱۷}، همگی بخشی از تلاش‌های مکرری است که به فراسوی مرز نظام-فاعلیت یا «ذهن‌باوری-عین‌باوری» در علوم اجتماعی نظر دارد - تلاش‌هایی که بدون استثناء ناموفق بوده است. فراروندگی فرضی آنها بیش از آنکه حالتی اساسی و بنیادین داشته باشد حاکی از لفاظی / تزئینی بودن آنهاست. این تلاش‌ها به ظاهر شیوه‌ی مرسوم‌تر فرق‌گذاری لاک وود در فرق‌گذاری بین فاعلیت / نظام اجتماعی وارد کرده، در حالیکه به واقع آن را در قالب اصطلاحی متفاوت، از نو اعمال می‌کند. به طور مثال، گیدنز کارکردگرایی و فرق‌گذاری فاعلیت / نظام را رد می‌کند، اما از هردو آنان به نحوی دیگر بهره می‌گیرد، یعنی بین تحلیل نهادی (که دقیقاً همان چیزی است که لاک وود به واسطه‌ی نگرش یکپارچگی سیستمی آن را بیان می‌کند) و تحلیل بر حسب رفتار راهبردی (دیدگاه یکپارچگی اجتماعی لاک وود) تمایز قائل می‌شود. به همین سبک و سیاق بوردیو مدعی است که مفهوم ملکه در نزد وی (نگاه کنید به فصل ۱۶) در فراسوی وجه تمایز عین-ذهن قرار می‌گیرد، اما زمانی که از وضعیت‌های ذهنی و موقع و نگرش کنشگر در برابر چنین وضعیت‌هایی (وضعیت‌یابی کنشگر) سخن به میان می‌آورند، دقیقاً به موضع اول باز می‌گردد^{۱۸}.

تلاش‌های جدید برای برچیدن وجه تمایز یکپارچگی اجتماعی / سیستمی: فوکو،
دربدا، بودریار

تلاش‌هایی که از جانب پسا-ساختارگرایی / پست مدرنیسم صورت می‌گیرد و قصد آنان نه رفتن به فراسوی تمایز فاعلیت / نظام بلکه برچیدن و نادیده گرفتن کلی آن است نیز به همان ترتیبی که گفته شد ناموفق بوده است. برای پست مدرن‌ها که اقدام به «تمرکززدایی» موضوع کرده، یا به جای توجه به کنشگر به گفتمان، روبه و روال توجه می‌کنند، تمایز بین فاعلیت / سیستم در بهترین حالت نامربوط و غیرضروری بوده، و در بدترین حالت منجر به ارائه‌ی شرحی ماهیت‌باورانه^{۱۹} از حیطه‌ی اجتماعی می‌شود.

این موضع و دیدگاه پست مدرنی / پسا-ساختارگرایانه به آنجا منتهی می‌شود که فرد جهان را به نحوی تقلیلی، در حکم رشته‌ای از روبه‌های گفتمانی (فوکو)، یا متن‌ها (دریدا) یا دلالتگرها (بودریار) بنگرد. از این دیدگاه هیچ امکانی برای نشان دادن اینکه روبه‌ها چگونه و چرا در سلسله مراتب قرار می‌گیرند وجود ندارد، به طور مثال در این دیدگاه اینکه چگونه و چرا روبه‌ها و روال‌های خاصی دارای اثر دگرگشتی و دگرسانی بیشتری نسبت به روبه‌ها و روال‌های دیگر هستند، توضیحی ندارد. با در نظر گرفتن چنین محدودیتی، گرایشی در تحلیل‌های پست مدرن به وجود آمده که پدیده‌های کلان و پیچیده را به نحوی ساده‌انگارانه بر حسب نشانه‌ها، نمادها یا مفاهیم «غیرمشخص» نظیر خواسته، قدرت / دانش و نظائر آن، مورد بررسی و تحلیل قرار دهند.^{۲۰}

سردرگمی و آشفتگی جدید درباره‌ی یکپارچگی اجتماعی / سیستمی: هابرماس

اگر گیدنز و بوردیو تلاش نموده‌اند تا به فراسوی تمایز بین یکپارچگی اجتماعی و یکپارچگی سیستمی قدم بگذارند، و نظریه‌پردازان پست مدرن سعی کرده‌اند که آن را برچیده و به طور کلی نادیده بگیرند، اما هابرماس مفید فایده بودن آن را می‌پذیرد ولی یک تمایز دومی را به آن ضمیمه می‌سازد که در نهایت آنچه را لاک‌وود در اصل یافته بود برهم می‌زند.

به بیان مشخص‌تر، هابرماس موضع لاک‌وود را که باید نظام‌های اجتماعی را از دیدگاه فاعلیت («درون‌نگرانه» در اصطلاح هابرماس) و از دیدگاه سیستمی («برون‌نگرانه») نگریست می‌پذیرد، اما در اثر بعدی خود، وقتی از تمایز یکپارچگی اجتماعی / سیستمی بهره می‌گیرد، دیدگاه درون‌نگرانه / برون‌نگرانه را با دیدگاه حیطه‌ی زندگی / سیستم خود درهم ادغام می‌کند. از نظر هابرماس، در جوامع به شدت تفکیک شده‌ی مدرن، سیستم به حوزه‌های نهادی سیاسی و اقتصادی اشاره دارد که از طریق پول و قدرت که به عنوان واسطه‌ی عمل می‌کنند، هماهنگ می‌شوند. از طرف دیگر، حیطه‌ی زندگی (که هابرماس آن را با یکپارچگی اجتماعی تعریف و مشخص می‌کند) به حوزه‌های نهادی مانند خانواده، دین، قلمرو عمومی و نظائر آن اشاره دارد که از طریق واسطه‌هایی غیرسیستمی (یعنی از طریق شیوه‌های هنجارگذار و / یا ارتباطی هماهنگ‌سازی) به صورت یکپارچه درمی‌آیند.^{۲۱}

زمانی که هابرماس فرق‌گذاری و تمایز روش‌شناختی لاک‌وود (فاهلیت / درون‌نگرانه - سیستمی / برون‌نگرانه) را با تمایز اساسی بین حوزه‌های نهادی که از طریق واسطه‌های سیستمی و غیرسیستمی هماهنگ می‌شوند، در یکدیگر ادغام می‌کند، در تقابل با تمایز و فرق‌گذاری لاک‌وود قرار می‌گیرد و سردرگمی و آشفتگی به وجود می‌آورد. این امر از معطوف شدن توجه به این واقعیت آشکار که می‌توان تمام نظام‌های اجتماعی را از دیدگاهی درون‌نگرانه و برون‌نگرانه نگریست - چه این نظام‌ها در درون حوزه‌های سیاسی و اقتصادی (آنچه هابرماس سیستم می‌نامد) قرار گرفته باشد، یا در درون حوزه‌های نهادی فرهنگی و اجتماعی جامعه جای‌گیر شده باشند - جلوگیری کرده و باعث منحرف شدن آن می‌شود.^{۲۲}

ضعف حقیقی در مفهوم لاک‌وود از یکپارچگی اجتماعی / سیستمی و ارائه راهی برای پیشروی

البته این واقعیت که فرق‌گذاری لاک‌وود درباره‌ی یکپارچگی اجتماعی / سیستمی در طول زمان اعتبار خود را به خوبی حفظ کرده، بدین معنی نیست که هیچ نقطه‌ضعفی ندارد. به نظر من اصلی‌ترین نقطه‌ضعف آن تلاش برای نشان دادن این موضوع است که ناهمسازی بین اجزاء سیستمی در مارکسیسم «از نظر کیفی» (می‌توان گفت به لحاظ هستی-شناختی) با ناهمسازی‌های سیستمی در کارکرد بر روی یک پیوستار مادی-هنجارگذار متفاوت است. همانگونه که لاک‌وود استدلال می‌کند، تحلیل مارکسیستی برخلاف تحلیل هنجارگذار-کارکردگرا، به ناهمسازی‌ها و تعارضات بین شالوده‌ی غیرهنجارگذار مادی (نیروهای تولید، و در مفهوم گسترده‌تر آن تکنولوژی) و مجموعه‌ی اصلی نهادی (نهاد مالکیت خصوصی) توجه می‌کند، و معنی ضمنی آن این است که تکنولوژی یا جنبه‌های خاصی از اقتصاد به شکل هنجارگذار تنظیم و کنترل نمی‌شوند. از نظر لاک‌وود راه برون‌رفت از این مشکل کنارگذاردن تمایز بین مادی / هنجارگذار یا مادی / نهادی است چراکه در واقعیت این دو در هم تنیده‌اند، رویه‌ها و روال‌های اجتماعی دربرگیرنده‌ی هر دو آنهاست. اگر بخواهیم ماهیت ناهمسازی سیستمی بین نیروهای تولید و روابط تولید را بررسی و مطالعه کنیم، بهتر است که هر دو جنبه این ناسازی سیستمی را که دربرگیرنده‌ی عناصر و مؤلفه‌های نهادی هنجارگذار و مادی است را بپذیریم. بهتر آن است که در عوض بر روی تمایز و فرق‌گذاری ترتیبات نهادی که

از پایداری کم و یا زیادتری برخوردارند، کارکنیم^{۲۳}. ناهمسازی که مارکس بین نیروها و روابط تولید می‌بیند را می‌توان بدین ترتیب به نحو سودمندی در حکم ناهمسازی بین ساختارهای تکنولوژیک، که پایدارتر بوده و تغییر در آن مشکل است، و در نهادهای تغییرپذیر مالکیت خصوصی شیوه‌های تولید، مفهوم‌سازی کرد. البته اینکه نهادهای مالکیت خصوصی شیوه‌های تولید تغییرپذیرتر از ساختارهای تکنولوژیک هستند یا نه موضوعی تجربی است، و میزان پایداری نیروها و روابط تولید از موردی به مورد دیگر متفاوت است. اما جایگزینی «پایداری» به جای «مادیت» کل موضوع را به موضعی می‌کشد که جنبه‌ی متافیزیکی کمتری داشته و برای تحقیق تجربی قابلیت اندازه‌گیری و بررسی را داشته باشد.

در نتیجه، نوشته‌های اساسی تر لاک‌وود درباره‌ی تغییر ساختار طبقاتی جوامع مدرن، مفهوم‌سازی بسیار مهم درباره‌ی دیدگاه‌های یکپارچگی اجتماعی / سیستمی، و تحلیل نظری جدیدتر او درباره‌ی میراث جامعه‌شناختی دورکم و مارکس، مجموعه‌ی مهمی از آثار را به وجود آورد، که دیدگاه‌های اولیه‌ی او درباره‌ی ساز-و-کارهای ثبات و تغییر اجتماعی در مدرنیته را نقد کرده، مجدداً تدوین و تنظیم کرده یا آنان را رد کرده است. این واقعیت که مباحث مربوط به تمایز فاعلیت / نظام همچنان مباحثی زنده به شمار می‌روند، و این واقعیت که، بعد از یورش که برای رفتن به فراسوی آن یا رد وجه تمایز هین / ذهن در علوم اجتماعی صورت پذیرفت، این تمایز بنیادی همچنان اصلی سامان-دهنده و ابزار اکتشافی مفیدی برای تحقیقات در دست اجرا است^{۲۴}، و این به وضوح اهمیت سهم لاک‌وود را در جامعه‌شناسی نشان می‌دهد.

به باور من این کار در سال‌های آتی، به ویژه با توجه به روند تأمل برانگیزی که در بریتانیا و ایالات متحده‌ی آمریکا هر روز از قدرت بیشتری برخوردار می‌شود، حتی از اهمیت بیشتری برخوردار خواهد شد. این روند دربرگیرنده‌ی این واقعیت‌یابی رو به تزاید است که به جای رفتن به فراسوی تمایز فاعلیت / نظام یا نادیده گرفتن آن، تلاش در جهت ساخت پُل‌ها و ارتباط‌های مفهومی بین جامعه‌شناسی تفسیری و جامعه‌شناسی سیستمی / کارکردگرایانه که ارتباط دو سویه‌ی بین این دو را تسهیل کند، احتمالاً کاری مفید فایده‌تر و پربارتر خواهد بود^{۲۵}.

مناهی برای مطالعهی بیشتر

- J. H. Goldthorpe, D. Lockwood, F. Bechhofer and J. Platt, *The Affluent Worker: Industrial Attitudes and Behaviour* (Cambridge: Cambridge University Press, 1968).
- D. Lockwood, 'Some Remarks on the Social System', *British Journal of Sociology*, 7, (1956), 134-46.
- D. Lockwood, *The Blackcoat Worker* (London: Allen & Unwin, 1958).
- D. Lockwood, 'Social Integration and System Integration', in G. K. Zollschan and W. Hirsch (eds) *Exploration in Social Change* (London: Routledge & Kegan Paul, 1964), pp. 244-57.
- D. Lockwood, *Solidarity and Schism: 'The Problem of disorder' in Durkheimian and Marxist Sociology* (Oxford: University Press, 1992).
- N. Mouzelis, 'Social and System Integration: Habermas' View', *British Journal of Sociology*, 43 (2), (June 1992), 272-7.



هارولد گارفینکل

جان هرتیج

انگیزه‌های محرک

یکی از اصلی‌ترین ابداعات و نوآوری‌هایی که در دوران پس از جنگ در جامعه‌شناسی بوجود آمد کشف حیطه‌ی زندگی روزمره‌ی اجتماعی بود. این کشف در زمانی - دهه‌ی ۱۹۵۰ - به وقوع پیوست که بسیاری از تحلیل‌های اجتماعی به شدت انتزاعی و منفک از رویدادهای واقعی بود. جامعه‌شناسی در این برهه‌ی خاص تقریباً توجه خود را به تمامی به محدودیت‌هایی که سازمان اجتماعی بر فعالیت‌های انسانی اعمال می‌کند معطوف داشته بود، و به هیچ‌وجه توجهی به اینکه این فعالیت‌ها، در وهله‌ی اول چگونه امکان‌پذیر شده بودند، نداشت. جامعه‌شناسان از اینکه خطوط کلی محدودیت‌های فعالیت انسان، انسانی که «محبوس» وضعیت خویش است، را ترسیم می‌کردند راضی و خشنود به نظر می‌رسیدند، و اگرچه این محدودیت‌ها کاملاً انتزاعی بودند، اما آنها هیچگاه توجهی به اینکه به واقع در اجرای خود این فعالیت‌ها چه اتفاقی روی می‌دهد، نداشتند. آنچه در مطالعات اجتماعی بدان توجه نمی‌شد جزئیات شیوه‌ی عمل و اندیشیدن افراد بود، اینکه افراد در «تنگنای» محدودیت‌ها چه می‌کنند، و اینکه آیا اصلاً «تنگنایی» وجود دارد و اگر جواب مثبت است این تنگناها چه صورتی دارد، چیزی بود که در مطالعات اجتماعی هیچ توجهی بدان نمی‌شد.

در چنین شرایطی، دو جامعه‌شناس بزرگ و خلاق آمریکایی نظریاتی کاملاً متفاوت

ارائه دادند. اروینگ گافمن به تعامل اجتماعی به مثابه یک نهاد اجتماعی نگریست، نهادی که فعالیت دیگر نهادهای موجود در جامعه را میسر ساخته و یا به صورت واسطه‌ای برای فعالیت آنان قرار می‌گیرد. اما دید هارولد گارلینکل حتی عمیق‌تر از وی بود. وی بیان داشت که زیربنای تمام تعاملات اجتماعی - از جمله «نظام و مراتب تعاملی» گافمن - نهادی است که اساساً جنبه بنیادی‌تری دارد. گارلینکل در رده‌بندی نهادها این مرتبه را نهادهای «روش‌شناسی قومی» می‌نامد. در این نهاد افراد وضعیت خود را درک کرده و مطابق آن عمل می‌کنند: یعنی نهادی که به چگونگی تحلیل، فهم و عمل انسان‌ها در قلمرو اجتماعی‌شان، می‌پردازد.

برای مثال، یک وضعیت ساده‌ی اجتماعی، مثل یک جلسه‌ی مشاوره‌ی پزشکی، در سطح غیرتخصصی آن را در ذهن خود مجسم کنید. در این وضعیت پزشک و بیمار صحبت خود را با گفتگو درباره‌ی تعطیلاتی که بیمار در پیش دارد آغاز می‌کنند. سپس بیمار در پاسخ به این پرسش که «چه ناراحتی و مشکلی باعث شده که امروز اینجا بیایی؟»، او شرحی از ناراحتی را که این اواخر در ناحیه شکم احساس می‌کرده بیان می‌دارد. این پرسش و پاسخ در حدود پنج دقیقه ادامه پیدا کرده و سپس معاینه انجام می‌شود و در آخر بیماری تشخیص داده شده و توصیه‌هایی در جهت درمان و مداوا ارائه می‌شود. برای تحلیل این برخورد، به برخی پرسش‌های کاملاً اساسی آن توجه کنید. پزشک و بیمار چگونه متوجه می‌شوند که کدام قسمت از گفتگو جنبه‌ی «پزشکی» دارد و کدام قسمت جنبه‌ی «اجتماعی»؟ بیمار به چه طریق و چه وسیله‌ای پرسش پزشک را متوجه شده، آن را بررسی کرده و بدان پاسخ می‌گوید، و پزشک از چه راهی تجربیات و استدلال‌هایی را که در پس پاسخ‌های بیمار وجود دارد، متوجه می‌شود؟ پزشک درباره‌ی بیماری فرد بیمار چگونه می‌اندیشد، و اندیشه وی چگونه از طریق پرسش‌هایی که از بیمار می‌پرسد منتقل می‌شود؟ بیمار تا چه اندازه متوجه اندیشه پزشک می‌شود و یا به طور کلی بیمار برای پاسخ دادن به پرسش‌های پزشک چگونه تصمیم‌گیری می‌کند؟ هر یک از طرفین، در لحظات انجام این مشاوره چگونه از انگیزه‌های طرف مقابل آگاه می‌شود؟ هر یک از طرفین، در هر لحظه از انجام مشاوره، چگونه موقعیت و وضعیت خود را درک می‌کند؟ و به طور خلاصه پزشک و بیمار چگونه طرف مقابل و وضعیت وی را «درک کرده» و «درک» آنها از با یکدیگر بودن چیست؟ چه پاسخی برای این پرسش‌ها دارید و چگونه این برخورد را تجزیه و تحلیل می‌کنید؟ در ۱۹۵۰، زمانی که

هارولد گارفینکل دانشجوی دانشگاه هاروارد بود، دو رویکرد اصلی برای فهم و درک این تعامل در اختیار وی قرار داشت. یکی از این رویکردها نظام ارزشی را، که زیربنای نهاد پزشکی بود، توصیف می‌کرد و عملکرد این نظام ارزشی را در رفتار پزشک و بیمار نشان می‌داد (پارسنز ۱۹۵۱). رویکرد دیگر، با استفاده از سیستم کدگذاری که بتازگی ابداع شده و «تحلیل فرایند تعامل» نامیده می‌شد، به توصیف و تشریح رفتارهای دوطرف می‌پرداخت سازگاری با معاینه پزشکی و انطباق یا با مهارسازی احساسات، می‌پرداخت، اینکه آیا جهت این رفتارها معطوف به معاینه‌ی پزشکی است یا به مدیریت احساس مربوط می‌شود (بالز ۱۹۵۰). هیچیک از این دو رویکرد پاسخ مشخصی به پرسش‌های ما درباره‌ی درک و فهم برخورد بین پزشک و بیمار ارائه نمی‌دهد. با وجود این، روشن است که این فرایند فهم و درک - هم برای پزشک و هم برای بیمار - در مرحله به مرحله از انجام کار، جنبه‌ای اساسی دارد. چرا که این فرایند درک و فهم است که در کانون چگونگی تصمیم‌گیری پزشکی و بیمار قرار گرفته و مشخص می‌سازد که در هر مرحله چه بگویند و چه کاری انجام بدهند. همین فرایند درک و فهم و اعمالی که بر پایه‌ی آن صورت می‌گیرد هر برخوردی را که راجع به مسائل پزشکی اتفاق می‌افتد از دیگری متمایز می‌کند.

اگرچه در ۱۹۵۰ پارسنز و بالز استادان گارفینکل در دانشگاه هاروارد بودند، اما وی به مخالفت با نظریه‌های آنها برخاست و بیان داشت که ادراک و فهمیدن نقطه‌ی شروع هر چیزی است که در قلمرو اجتماعی ممکن و شدنی است. هیچ عملی در جامعه بدون این فهم و ادراک صورت نمی‌گیرد. گارفینکل دوران زندگی خود را به کار بر روی چگونگی تحلیل ادراک و فهم انسان و اینکه چگونه می‌توان به کاربرد این ادراک در عمل و در ساختار اجتماعی پی برد، سپری کرد. گارفینکل به هیچ‌وجه اعتقاد نداشت که این ادراک موضوع مطالعه‌ی روان‌شناسی است. بلکه برعکس، معتقد بود که افراد با یکدیگر درک مشترکی از حوزه و قلمرو اجتماعی پیدا می‌کنند و این کار آنها به صورتی روش‌مند انجام یافته و با استفاده از روش‌ها و روندهای اجتماعی که در آن سهیم‌اند صورت می‌گیرد. به دلیل آنکه اعضاء یک فرهنگ یا یک خرده فرهنگ خاص در این روش‌ها با یکدیگر سهیم‌اند، گارفینکل این روش‌ها را «روش‌های قومی» نام نهاد و مطالعه‌ی جامعه‌شناسانه‌ی این روش‌های قومی را «روش‌شناسی قومی» نامید. روش‌شناسی قومی به مطالعه‌ی چگونگی فهم، اندیشه و عمل روزمره زندگی و در قلمرو فهم همگانی می‌پردازد.

زیربنای افکاری که گارفینکل کار خود را بر مبنای آن شروع کرد، در یک دوره ی بحرانی، به ذهن وی راه یافت. در اواخر دهه ی ۱۹۳۰، فیلسوفی به نام ادموند هوسرل مقایسه ای بین عقلانیت ریاضی انتزاعی علمی و تجربیات معمولی و خردمندی روزمره که وی آن را حیطه ی زندگی می نامید، انجام داد. هوسرل مشاهده کرد که اگرچه علم مدرن در نهایت بر پایه این تجارب همیشگی که در حیطه ی زندگی اتفاق می افتد قرار گرفته، اما از آن جدا افتاده است. این نظر هوسرل بازگویی ناخودآگاه نظریه های وبر است. نتیجه این انفکاک آن است که علم به صورت دیدگاهی انتزاعی از جهانی درآمده که از ارزش ها و معانی انسانی خالی است، و در زمانی که موج خردگریزی و بی منطقی اروپا را به کام خود فرو می برد این علم سلاحی غیرقابل استفاده و بیهوده بود. هوسرل، تحت تأثیر استیلای نازی ها بر آلمان و بیماری که منجر به مرگ وی شد این وضعیت را بحران علم در اروپا^۱ نامید.

هارولد گارفینکل تقریباً بلافاصله پس از طرح این نظریه ها و نوشته های مربوط به حیطه ی زندگی با آنان آشنا شد. در ۱۹۴۰ زمانی که وی در دانشگاه کارولینای شمالی تحصیل می کرد، با موج جدیدی از نژادپرستی - برتری نژادی در جنوب آمریکا - که به تازگی برپا شده بود مواجه شد. گارفینکل از عقاید هوسرل به عنوان بخشی از تحلیل و بررسی تند خود از عوامل نژادی در کشتارهای کارولینای شمالی^۲، بهره برد. در همین دوران وی داستان کوتاهی بنام «مشکل نژادی» نوشت که اعتراض یک زن سیاهپوست آمریکایی را به تصویر کشیده بود. در این داستان این زن سیاهپوست سوار اتوبوس می شود اما از نشستن در ته اتوبوس که به سیاهان اختصاص داده شده بود، امتناع می کند^۳. این داستان، که چند سال پیش از اعتراضات روزا پارک در ۱۹۵۵ که منجر به جنبش حقوق اجتماعی آمریکا شد، نوشته شده بود در خود حس پرشوری از زندگی روزمره داشت. یعنی همان حیطه ی زندگی تجارب معمولی که در کارهای هوسرل دیده می شد. در نظر گارفینکل زندگی روزمره اصلی ترین جایگاه بروز و محل چالش ارزش های انسانی است.

پس از آنکه گارفینکل در ۱۹۴۶ به هاروارد رفت تا با تالکنت پارسنز (چهره شاخص جامعه شناسی آمریکا در ۲۵ سال بعد از آن) کار کند، ملاحظات وی درباره ی حیطه ی زندگی شکل تنوریک بیشتری به خود گرفت. جامعه شناسی که وی در هاروارد با آن روبرو شد توجه چندانی به تصمیم گیری و عمل روزمره در حیطه ی زندگی نداشت، بلکه

برعکس، این جامعه‌شناسی به این موضوع می‌پرداخت که افراد چگونه ترغیب می‌شوند تا تحت تأثیر سیستم‌های ارزشی و هنجارهای نهادی از خواست‌های ساختار اجتماعی پیروی کنند. گارفینکل کاملاً با این مطلب و تأکید خاصی که بر آن می‌شد، مخالف بود. وی بر این واقعیت اساسی تأکید می‌کرد که در هنجارها، ارزش‌ها و نهادهای اجتماعی، چنانچه فرض بر وجود آنان باشد، طرفین باید به نوعی شناخت دربارهی آنچه انجام می‌دهند دست یافته و درک کنند که فهم آنها، فهمی مشترک و جمعی است. آنگاه این عقل‌ورزی اجتماعی و فهم مشترک اکثریت قریب به اتفاق تجارب معمولی اجتماعی ما را شکل می‌دهد، و هر حرکت و فعالیت ما در حیطه‌ی زندگی روزمره را مشخص می‌سازد. گارفینکل تحت تأثیر این مفهوم و با استفاده از نظریات هوسرل و جامعه‌شناس پیرو او یعنی آلفرد شوتز (۱۹۶۲) در پی ایجاد و تأسیس جامعه‌شناسی فهم مشترک از حیطه‌ی زندگی روزمره برآمد. توجه این رشته از جامعه‌شناسی بر این نکته متمرکز است که کار و نحوه‌ی عمل، معنا، ادراک، شناخت و ارتباطات در حیطه‌ی زندگی روزمره چگونه است. مطالعه این جامعه‌شناسی به چگونگی کاربرد قواعد اجتماعی و شناخت‌های ناقص برای دست زدن به فعالیت‌های مشترک و درک متقابل در زندگی روزمره، معطوف شده است. این جامعه‌شناسی به جای جدایی از کردار عملی افراد، به این کردارهای عملی می‌پردازد.

موضوعات اصلی

قواعد و استدلال‌های مشترک

جامعه‌شناسی گارفینکل بر این عقیده پایه‌گذاری شده که عقل‌ورزی، مبتنی بر فهم همگانی روش‌شناسانه است، یعنی بر اساس روش صورت می‌گیرد. این روش‌ها باید حالت جمعی و اجتماعی داشته باشند والا منجر به نتیجه‌گیری واحد نمی‌شود. یعنی افراد یکدیگر را درک نکرده و به شکلی هماهنگ عمل نمی‌کنند. اما این روش‌شناسی را چگونه باید کشف کرد؟ برای انجام این کار، گارفینکل به چند فرایند برجسته‌ی نیمه آزمایشی دست یافت، این فرایندها در کار روان و یکدستِ اعمالِ روزمره اختلال ایجاد می‌کنند.

یکی از این فرایندها (گارفینکل ۱۹۶۳) مختل ساختن قواعد بازی ساده ۰ و x است. قواعد مربوط به این بازی دو کار انجام می‌دهد. قواعد مربوط به حرکت امکان انجام عمل

را در صحنه‌ی بازی مشخص ساخته و نیز چگونگی انجام این اعمال را تعیین می‌کند. این قواعد به طور مثال مشخص می‌سازد که بازیگران باید یک در میان بازی کنند، تعیین می‌کند که حرکات این بازی دربرگیرنده‌ی گذاشتن علامت در خانه‌های نُه‌گانه‌ی جدول است، تصریح می‌کند که خانه‌ی پر شده، قابل تغییر دادن نیست، روشن می‌سازد که هدف از انجام بازی اشغال کردن سه خانه در یک ردیف و اصولی از این است.

اما در عین حال این قواعد مربوط به حرکت، روش فهم و درک حرکت‌های انجام‌شده در این بازی را ارائه می‌دهد، و از آنجا که هر کسی که قصد انجام این بازی را دارد از قواعد آن نیز مطلع است، این قواعد یک روش مشترک فهم و درک را نیز به همراه دارد که از روی آن هر کسی می‌داند که در هر شرایط بازی چه اتفاقی می‌افتد. به طور مثال این قواعد به شما می‌گویند که در بازی تصویر ۱۳.۱، فردی که با O بازی می‌کند که بر سر

X	O	
	X	
	X	

تصویر ۱۳.۲

X	O	X
	X	
	O	

تصویر ۱۳.۱

دو راهی قرار گرفته و هیچ شانسی برای بردن ندارد. به همین ترتیب با استفاده از این قواعد می‌توانید دریابید که در تصویر ۱۳.۲، X دارای دو خانه در یک ردیف است و خطر شکست O را تهدید می‌کند. همچنین این قواعد این نکته را نیز به شما تفهیم می‌کند که چنانچه دو خانه اشغال شده در یک ردیف را ببینید، فردی سر به هوا و بی‌دقت هستید. حال زمانی که با کودکی ده ساله بازی می‌کنید اگر اجازه دهید که دو خانه در یک ردیف پر شود، متهم می‌شوید که درست بازی نمی‌کنید و بازی شما عادلانه نیست چون «اجازه می‌دهی که من ببرم.»

گارفینکل در آزمایش خود از دانشجویان آزمایشگر خود خواست که از فرد دیگری برای انجام بازی دعوت به عمل آورند، و از آنها خواست که به فردی که دعوت کرده‌اند اجازه دهند که اولین حرکت را انجام دهد (تصویر ۱۳.۳). اما زمانی که حرکت از طرف آزمودنی انجام شد (پیشتر آزمودنی‌ها از این فرصت استفاده می‌کردند چون حرکت اول

در این بازی فرد را در موقعیت بهتری قرار می‌دهد)، آزمایشگر باید علامت او را پاک کرده، آن را در خانه‌ای دیگر قرار داده و حرکت دوم را انجام دهد. (بطور مثال تصویر ۱۳.۴)

X	O	

تصویر ۱۳.۴

X		

تصویر ۱۳.۳

در بیش از ۲۵۰ مورد از این آزمایش، گارفینکل از آزمایشگرها خواست که ماهیت و شدت عکس‌العمل آزمودنی را نسبت به آنچه انجام شده بود مشخص سازند؛ ۹۵ درصد آزمودنی‌ها به گونه‌ای از خود عکس‌العمل نشان دادند، و بیش از ۷۵ درصد به شدت به این کار اعتراض کردند یا خواستار روشن شدن و توضیح درباره‌ی کاری که انجام گرفته بود، شدند. این دسته از افراد وضعیت بوجود آمده را درک نمی‌کردند اما همچنان مَصْر بودند که آزمایشگر باید قواعد بازی را رعایت کند. با وجود این، اقلیت کوچکی نیز وجود داشت که به کار آزمایشگر می‌خندید، یا بازی را با پاک کردن علامت او و گذاشتن آن در خانه‌ای دیگر و گذاشتن علامت از سوی خود ادامه می‌دادند. روشن است که این گروه اخیر فراموش کرده بودند که در حال بازی سنتی O و X هستند، و فهمیده بودند که این یک جور شوخی است یا اینکه بازی آنها «یک جور بازی جدید» است. اما اکثر افراد مسئله را بدین صورت نفهمیدند، همین دسته از افراد نسبت به انجام این آزمایش واکنش احساسی شدیدتری بروز دادند.

گارفینکل نتایج بدست آمده از این آزمایش را اینگونه تعبیر و تفسیر کرد: اگرچه نادیده گرفتن قواعد حرکتی بازی ممکن بود باعث خشم آزمودنی، که در حکم واکنش طبیعی نسبت به این امر تلقی می‌شود، اما در واقع همه‌ی آزمودنی‌ها از این کار خشمگین نشدند. اقلیتی که از این کار خشمگین نشدند کسانی بودند که منظور آزمایشگر را دریافته و درک کرده بودند. بدین ترتیب قواعد بازی به عنوان قواعد درک و فهم متقابل نقش اصلی را در شکل دهی به واکنش‌ها ایفاء می‌کرد. کسانی که از قواعد بازی به عنوان وسیله‌ای برای درک وضعیت و موقعیت استفاده می‌کردند سردرگم، ناراضی و خشمگین

شدند. اما آنهایی که قاعده را نادیده گرفتند - و وضعیت جدید را در حکم شوخی یا یک بازی جدید تلقی کردند - احساس راحتی و آرامش می‌کردند. به طور خلاصه، اینکه فرد موفق می‌شد شرایط و وضعیت جدید را درک کند یا نه، باعث شکل‌گیری واکنش احساسی یا غیراحساسی آنها می‌شد.

در این بازی ساده مشخص شد که شرکت‌کننده از قواعد بازی در حکم دستورالعملی برای انجام عملیات در بازی و نیز به مثابه راهنمایی برای درک و فهم آنچه در حال وقوع بود استفاده می‌کرد. قواعد بازی 0 و x «روش قومی» آنها برای عمل در وضعیت بازی بود. این نتایج منجر به ابراز اصلی‌ترین نظریه گارفینکل شد: مجموعه‌ای از قواعد و هنجارها ما را به سوی تولید عمل خاصی هدایت کرده و یا ما را از چگونگی این تولید مطلع می‌سازد. همین مجموعه‌ی قواعد و هنجارها باعث می‌شود که به سوی استدلال مربوط به این عمل هدایت شده یا از آن آگاه شویم.^۴

همین ایده‌ی اصلی در کار گارفینکل است که ما را به دومین مفهوم مهم وی مرتبط می‌سازد: یعنی مفهوم پاسخ‌پذیری. گارفینکل از این اصطلاح در دو مفهوم استفاده می‌کند. اول به عنوان مترادف کلمه‌ی «قابل فهم». در این کاربرد یک عمل پاسخ‌پذیر عملی است که قابل فهم باشد و لذا عملی است که می‌توانیم بر آن نامی بنهیم، یا آن را توضیح دهیم و یا به طور کلی «پاسخی برای پرسشی که درباره‌ی آن مطرح می‌شود ارائه کنیم». دومین کاربرد این کلمه معمولاً معنایی اخلاقی دارد، در این کاربرد از فردی صحبت می‌کنیم که پاسخگوی عملی است که انجام می‌دهد. این دو مفهوم به بحث قبلی گارفینکل در بازی 0 و x مربوط می‌شود که در آن، قواعد بازی منشاء هدایت و ادراک حرکات بازی می‌شد. مفهوم پاسخ‌پذیری این ایده را تقویت می‌کند که بازیگران استدلال‌گر از این قواعد برای درک و پاسخ‌پذیر ساختن یکدیگر استفاده می‌کنند. اکنون پرسش‌های دیگری مطرح می‌شود: این قواعد چگونه‌اند، به چه صورت کار می‌کنند، خصوصیات آنان چگونه است و گستردگی آنان تا چه حد است؟

استدلال کردن با استفاده از شناخت پیشین

اگر جهان مانند بازی 0 و x بود آنگاه بررسی و تحلیل اینکه اعمال، معنا و درک متقابل چگونه در زندگی روزمره بروز می‌کند امر کاملاً ساده‌ای می‌شد. اما اینگونه نیست. بین بازی و زندگی واقعی تفاوت‌های چشمگیری وجود دارد. ساختار زمانی بازی نسبت به

بسیاری از رویدادهای زندگی کاملاً خاص و منحصر بفرد است. در بازی نقطه پایان دقیقاً مشخص است. علاوه بر این موفقیت یا عدم موفقیت در داخل پارامترهای بازی مشخص می‌شود و به مسائلی که خارج از بازی اتفاق می‌افتد بستگی ندارد. این وضعیت بازی را با موقعیت جرج بوش رئیس‌جمهور آمریکا در جنگ خلیج فارس مقایسه کنید. وقتی نیروهای آمریکایی خاک عراق را در نوردیدند، بوش به عنوان پیروز بلامنازع جنگ خلیج فارس شناخته شد. اما سال بعد در جریان انتخابات ریاست جمهوری ادامه‌ی سلطه‌ی صدام حسین بر خاک عراق به عنوان گواهی بر شکست بوش قلمداد شد و بوش در انتخابات شکست خورد. شاید مهمترین ویژگی بازی آن باشد که قواعد آن مستقل از ویژگی افراد عمل می‌کند. اگر شما در مقابل جنس مخالف، ستاره‌ی سینما و یا هر کسی دیگر بازی کنید، این قواعد تغییری پیدا نمی‌کنند. اما برخلاف این موضوع در زندگی واقعی شناخت‌های پیشین گوناگونی از افراد و شرایط داریم و از این شناخت‌ها در برخورد با این افراد استفاده می‌کنیم و آنها را بکار می‌گیریم.

گارفینکل اهمیت این شناخت‌قبلی را با استفاده از یک آزمایش ساده‌ی دو جانبه نشان داد. از دانشجویان خواسته شد که به خانه بروند و با این فرض که مستأجر آن خانه هستند و افرادی را که در خانه زندگی می‌کنند نمی‌شناسند، وقایع و پیش‌آمدها را مشاهده کنند، آنها می‌باید این کار را بین ۱۵ دقیقه تا یک ساعت ادامه می‌دادند. این آزمایش به معنی آن بود که این افراد شناخت‌قبلی خود از ماهیت، شخصیت و زندگی اعضاء خانواده خود را نادیده بگیرند. از این دانشجویان خواسته شد که آنچه را مشاهده کردند بنویسند و احساس خود را نیز در این باره منعکس کنند. این نمونه‌ای است از آنچه آنها گزارش کردند:

مرد چاق و کوتاه قدی وارد خانه شد، گونه‌های مرا بوسید و گفت: دانشگاه چطور بود؟ من مؤدبانه پاسخ او را دادم. وی سپس داخل آشپزخانه شد و از دو خانمی که آنجا بودند جوان‌ترین آنها را بوسید و به دیگری سلام کرد. خانم جوان‌تر از من پرسید «عزیزم شام چی می‌خوری؟» من پاسخ دادم «شام نمی‌خورم». شانه‌هایش را بالا انداخت و چیزی نگفت. خانم مسن‌تر در حالیکه پایش را روی زمین می‌کشید زیر لب غرغر می‌کرد. مرد دست‌هایش را شست و پشت میز نشست و شروع به خواندن روزنامه کرد. آنقدر به خواندن روزنامه ادامه داد تا خانم‌ها غذا را روی میز گذاشتند. هر سه نفر پشت میز نشستند. شروع

کردند به گپ زدن درباره‌ی حوادث پیش‌پافتاده‌ای که در روز برایشان پیش آمده بود. خانم مسن‌تر چیزی به زبان خارجی گفت و دیگران خندیدند (گارفینکل، ۱۹۶۷ الف، ص ۴۴).

گارفینکل متوجه شد زمانی که دانشجویان به این نحوه‌ی نگرش جدید آشنا شدند، از اینکه رفتار افراد با یکدیگر تا چه حد حالت شخصی داشت، تعجب کردند. به طور مثال، در این نگرش جدید، خبرهای مربوط به خانواده به حرف‌های پیش‌پافتاده و معمولی تبدیل شد. افرادی که مورد انتقاد قرار گرفته بودند نیز اجازه نداشتند که از خود دفاع کنند و یا برنجند. این دانشجویان دریافته بودند که خصومت و دعوا و مرافعه به شکل ناراحت‌کننده‌ای به چشم می‌آمد. بیشتر این دانشجویان از اینکه یک ساعت مشاهده‌شان تمام شده و آنها می‌توانستند به آنچه «خود واقعی من است» برگردند، خوشحال بودند. این مطالعه نشان می‌دهد که همه‌ی ما از شناخت قبلی خود تا چه حد بهره می‌بریم تا دیدگاه خود نسبت به زندگی روزمره‌مان را «عادی ساخته» یا دیدگاه خود را «مظهر» شناخت قبلی خود گردانیم. این دانشجویان تنها برای چند دقیقه فرضیات قبلی خود را نادیده گرفتند و دریافته‌اند که همه چیز را تا چه حد متفاوت می‌بینند، مشاهده‌ای که ناراحت‌کننده بود و چندان «واقعی» به نظر نمی‌رسید.

گارفینکل در بخش دوم این آزمایش، دستورالعمل مشابهی صادر کرد با این تفاوت که این بار از دانشجویان خواست که تنها به عنوان مستأجر مشاهده‌گر نباشند، بلکه به همین صورت رفتار کنند. در اینجا پیامدها بسیار شگفت‌آورتر بود!

اعضاء خانواده در این آزمایش حالتی شگفت‌زده داشتند. آنها در پی فهمیدن این رفتارهای عجیب و غیرمعمول بودند و سعی داشتند شرایط را به وضعیت طبیعی آن بازگردانند. گزارش‌های این آزمایش مملو از حیرت، سردرگمی، شگفتی، تشویش، نگرانی و خشم افراد بود و دانشجویان از جانب اعضاء خانواده خود به بی‌ادبی، بدجنسی، خودخواهی، بی‌فکری و بدخلقی متهم می‌شدند. (گارفینکل، ۱۹۶۷ الف، ص ۴۷).

اعضا خانواده تلاش زیادی به خرج دادند تا شرایط را طبیعی کرده و آنچه در حال وقوع بود را درک کنند: «حتماً در دانشگاه «خیلی کار می‌کند». «شاید دوباره با نامزدش دهوا

کرده» و توجیهاتی از این دست ارائه کردند. اما علیرغم اینگونه توجیهات زمانی که متوجه می‌شدند این توجیهات پذیرفتنی نیست عصبانی و برآشفته شدند. با گذشت زمان اعضاء خانواده در پی یافتن راهی بودند تا با استفاده از مجموعه‌ای از شناخت‌های پیشین، آنچه روی می‌داد را «قابل درک و فهم» کنند.

گارفینکل نشان داد که ما پیوسته با استفاده از این نوع شناخت پیشین درصدد آن هستیم که هرچه را در اطرافمان روی می‌دهد بفهمیم و درک کنیم. آزمایش معروف او، یعنی «آزمایش اختلال» به خوبی این امر را نشان می‌دهد. در این آزمایش‌ها از افراد خواسته می‌شد که معنی حرف‌ها و گفته‌های معمول خود را توضیح دهند. در اینجا نمونه‌ای از آنچه اتفاق افتاد، ارائه می‌شود:

مورد شماره ۳

جمعه شب من و شوهرم مشغول تماشای تلویزیون بودیم. شوهرم اظهار خستگی کرد. از او پرسیدم «خستگی روحیه یا جسمی یا اینکه فقط کسلی؟

م: نمی‌دانم، فکر می‌کنم بیشتر جسمی باشد.

آ: منظورت این است که عضلاتت درد می‌کند یا استخوان‌هایت؟

م: تقریباً. لازم نیست اینقدر دقیق سؤال کنی.

(مدتی به تماشای تلویزیون گذشت)

م: تمام این فیلم‌های قدیمی از این تخت‌خواب‌های فلزی دارند.

آ: منظورت چیه؟ منظورت اینه که تمام فیلم‌های قدیمی، یا بعضی هایشان، یا فقط

همین فیلمیه که الان داشتی می‌دید؟

م: تو چت شده؟ معلومه که میدونی منظورم چیه؟

آ: ایکاش یک کمی مشخص‌تر حرف می‌زدی.

م: اصلاً می‌دانی منظورم چیه! دیگه نمی‌خوام حرفی بشنوم! (گارفینکل، ۱۹۶۷ الف،

ص ۴۲)

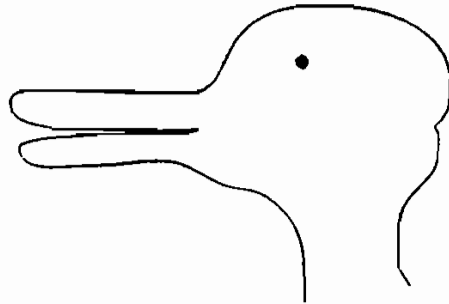
در این آزمایش چه اتفاقی روی داد؟ آزمایشگر (آ) از «فهمیدن» گفته‌های موضوع آزمایش (م) امتناع می‌کرد، و این امتناع را به روش خاصی انجام می‌داد: یعنی از به کار بردن شناخت پیشین خود از جهان پیرامونش برای «فهمیدن» منظورگوینده سرباز می‌زد. و زمانی که دانشجویان مکرراً از این روش نسبت به هر کس و در هر زمانی استفاده

می‌کردند، واکنش مشابهی را می‌دیدند. هر آزمایشی که در این زمینه انجام می‌شد نتایج یکسانی به بار می‌آورد و موضوع آزمایش پس از زمان کوتاهی واکنشی توأم با خشم و عصبانیت بروز می‌داد. به نظر می‌رسد که سریعترین راه برای برآشفتن فرد، عدم استفاده از شناخت پیشین برای درک و فهم اعمال وی باشد. در چنین مواردی طرف صحبت شما در عرض چند ثانیه برآشفته و عصبانی می‌شود. این مدت بسیار کمتر و سریع‌تر از زمانی است که مسائلی بحث‌انگیز، نظیر سقط جنین و مجازات مرگ، که بالقوه توانایی آن را دارد که باعث بروز مخالفت شود، را با آنها در میان بگذارید. اکنون اجازه بدهید خلاصه‌ای از نتایجی که گارفینکل از این آزمایشات بدست آورده را ذکر کنم. آنچه از این نتایج بدست می‌آید نسبتاً ساده و روشن است. در بیشتر مواقع ما با استفاده از شناخت پیشین، دست به «تکمیل» معنی آنچه دیگران می‌گویند و انجام می‌دهند می‌زنیم، تا بدین ترتیب به درکی متقابل از یکدیگر دست یابیم. دست یافتن بدین درک متقابل کوششی اساسی و بنیادی است. کوششی اساسی‌تر و ضروری‌تر از هر اقدام و عملی که انجام می‌دهیم. برای رسیدن به این حیطة گفتمانی مشترک ما کاملاً به ظرفیت‌ها و آمادگی‌های فرد دیگر متکی هستیم. گارفینکل برای توصیف و تشریح این اتکاء از اصطلاح «اعتماد» استفاده کرد. اعتماد دربرگیرنده‌ی انتظار ما از دیگران است، دیگرانی که باید تلاش کنند و جهان را آنگونه که ما می‌بینیم، ببینند. به اعتقاد گارفینکل، همانگونه که معنی ضمنی این اصطلاح نشان می‌دهد، این انتظار ما از دیگران جنبه اخلاقی دارد. فهمیدن و درک کردن چیزی است که ما اخلاقاً از دیگران می‌خواهیم.

بوجود آمدن معنا در یک وضعیت: روش تفسیر مستند

اگر فهمیدن و ادراک، عنصری فعال است و از شناخت پیشین استفاده می‌کند، نحوه‌ی کار آن چگونه است؟ یکی از نظریات اصلی گارفینکل که با توجه به این پرسش بیان شده، فرایندی است که وی آن را به تبعیت از مانهایم «روش تفسیر مستند» نامیده (گارفینکل، ۱۹۶۷ الف، ص ۷۸). به نظر مانهایم روش مستند جستجویی است برای یافتن الگوی نهفته‌ای که در پس نمودهای ظاهری قرار دارد. این روش نمودهای واقعی را در اصل، در حکم «نشانه» یا «بازنمودی» از یک الگوی نهفته‌ی پیش‌پنداشته تلقی می‌کند. در این روش از نمودها یک الگوی نهفته بدست می‌آید. اما گارفینکل اضافه می‌کند که در فرایند این جور شدن نمودها با الگو، یک عنصر دوری نیز وجود دارد زیرا زمانی که از نمودها

استفاده می‌کنید تا الگوی نهفته‌ای را انتخاب کنید، آنگاه از الگوی انتخابی خود نیز برای تفسیر نموده‌ها بهره می‌گیرید. این روند را با مشاهده‌تصویری گشتالتی نظیر تصویر ۱۳.۵ بهتر می‌توان متوجه شد (ویتکنشتاین، ۱۹۸۵، ص ۱۹۴).



بیانید فرض کنیم این تصویر یک «اردک» است و در نتیجه همین نام را بر آن بنهیم. اکنون ما از نموده‌های یک تصویر یک «الگوی نهفته» (الگوی «اردک») را مشخص کرده‌ایم. توجه کنید که این تصویر چگونه به دید ما از یک نمود شکل می‌دهد (یا شکل دید ما را تغییر می‌دهد): آن دو برجستگی که در سمت چپ دیده می‌شوند نوک اردک هستند، نقطه‌ای که در وسط است چشم اوست، و رمی که پشت سر اردک دیده می‌شود ناشی از یک ضربه است - شاید این اردک ما از خطری جسته! اما چنانچه این ورم پشت سر را به عنوان «دهان» در ذهن خود بازسازی کنید، آنوقت «اردک» را «خرگوش» دیده و سپس برآمدگی‌های سمت چپ را «گوش‌های» او می‌بینید. در هر یک از این موارد ما از «شناخت پیشین خود» از جهان پیرامون در این فرآیند دوری استفاده می‌کنیم تا «آنچه می‌بینیم» را با «آنچه می‌دانیم» منطبق گردانیم.

به عقیده‌ی گارفینکل ما پیوسته از این روند در هر لحظه از بیداری خود بهره می‌بریم تا جهان پیرامون خود را درک کنیم، ما با استفاده از همین روش سگ، پستیچی، سلام و احوالپرسی، طبقه‌اجتماعی، تشریفات اداری بروکراتیک، و افراد درون‌گرا را تشخیص می‌دهیم. در بیشتر مواقع، نتایج استفاده از این روش آنقدر «روشن» است که متوجه نمی‌شویم چگونه از شناخت پیشین برای تشخیص بهره برده‌ایم. اما زمانی که با موارد نامشخص مواجه می‌شویم نسبت به این روند آگاهی پیدا می‌کنیم. مکس آتکنیسن (۱۹۷۱ ص ۱۸۱) وضعیتی را گزارش کرد که در آن جنازه‌ی بیوه‌ای ۸۳ ساله که بر اثر گاز خفه شده بود در آشپزخانه کلبه‌ای که پس از مرگ شوهرش تنها در آن زندگی می‌کرد،

پیدا شد. درز درها و پنجره‌ها با حوله و پتو پوشیده شده بود. به عنوان یک تمرین سعی کنید با استفاده از «شناخت پیشین» از جهان پیرامون خود، از راه‌های مختلف این وضعیت را بررسی کرده و آن را درک کنید. با استفاده از شناخت پیشین خود از انگیزه‌های انسانی و وضعیت جسمانی، تصویری از چگونگی مرگ این فرد را در ذهن خود مجسم کنید. آیا مرگ وی خودکشی بود، یا یک قتل و یا مرگ ناشی از یک حادثه؟ چه اطلاعات بیشتری نیاز دارید تا تغییری در روش تفسیر مستند خود بدهید و آن را به گونه‌ای دیگر بکار بندید؟

به وجود آمدن واقعیت

با پی بردن به نحوه‌ی کار «روش تفسیر مستند» متوجه می‌شویم که وجود هر «واقعیتی» در جهان نتیجه‌ی این فرایند است. این امر دربرگیرنده‌ی بسیاری از واقعیاتی است که علوم اجتماعی و سایر علوم با آن سروکار دارد. گارفینکل این نکته را با بحث درباره‌ی مسائل بسیاری نشان داده است. مسائل مورد بحث وی شامل چگونگی درک عالمان علوم اجتماعی از اسناد و سوابق پزشکی (گارفینکل، ۱۹۶۷ الف، صص ۲۰۸ تا ۲۶۱)، چگونگی کشف اجرام آسمانی به وسیله‌ی ستاره‌شناسان (گارفینکل و دیگران، ۱۹۸۱) و اینکه پلیس چگونه تشخیص می‌دهد که مقتول خودکشی کرده و یا نه، (گارفینکل ۱۹۶۷) می‌شود. به طور مثال، تعیین اینکه یک مشاهده بازتابی از «واقعیت» است یا تنها محصول عیب و نقصی در ابزار مشاهده است، یکی از مواردی است که دانشمندان اغلب مجبور به تصمیم‌گیری درباره‌ی آن می‌شوند. چنین تصمیم‌گیری مستلزم «داوری» است، و این داور مستلزم به کارگیری روش تفسیر مستند است. همین وضعیت برای اقتصاددانی که اطلاعات مربوط به اشتغال را ارزیابی می‌کند، یا پژوهشگری در رشته‌ی پزشکی که تعیین می‌کند آیا شواهد بدست آمده درستی معالجه خاصی را برای درمان سرطان تأیید می‌کند یا نه، نیز وجود دارد. پی بردن به چنین مطلبی به معنی آن نیست که دانشمندان رفتاری غیرعلمی دارند و یا آنکه نمی‌توانند به نتایج مطلوبی دست پیدا کنند، همانگونه که دیدیم روش مستند چیزی نیست که بتوان از استفاده‌ی آن اجتناب کرد و بسیاری از علوم معتبر نیز بدان بستگی دارد.

با این همه در برخی حوزه‌ها، پی بردن به اینکه واقعیات چگونه ایجاد می‌شود می‌تواند باعث بازاندیشی در برخی از نظریات اساسی آن حوزه‌ها شود. این امر را

می‌توان با اشاره به مطالعه و تحقیق گارفینکل درباره‌ی مسئله‌ی خودکشی نشان داد. دورکم، پیش‌تاز مطالعه خودکشی در رشته‌ی جامعه‌شناسی، اعتقاد داشت که ما باید نظریات شخصی و ذهنی درباره‌ی خودکشی را نادیده بگیریم و برای مطالعه آن به واقعیات اجتماعی نظیر نرخ خودکشی توجه کنیم. گارفینکل عکس این اعتقاد را داشت: بدین معنی که آمارهای مربوط به خودکشی بوسیله‌ی افراد پلیس ارائه می‌شود، این افراد دارای عقاید و نظرهایی هستند که از طریق روش مستند به قضاوت قانونی درباره‌ی خودکشی منجر می‌شود. بطورکلی نتیجه این قضاوت‌ها افزایش آمار مربوط به خودکشی است. سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود آن است که این قضاوت‌ها چگونه شکل می‌گیرند؟

پس از پیشگامی گارفینکل در این مورد، چندین مطالعه صورت گرفت. این مطالعات نشان داد که افراد پلیس مأمور رسیدگی به موارد قتل مجبور بودند که دو دسته از واقعیات را با یکدیگر هماهنگ سازند: شرایطی که مرگ در آن اتفاق افتاده و ماهیت افرادی که کشته شده بودند (اتکینسن ۱۹۷۸، تایلور ۱۹۸۲). پلیس وضعیت و شرایط مرگ را دسته‌بندی می‌کرد. این دسته‌بندی از خودکشی تقریباً قطعی (مثل گازگرفتگی یا حلق آویز شدن) شروع شده و به مواردی که تقریباً به طور قطع حادثه بودند (به طور مثال سانحه‌ی رانندگی) ختم می‌شد، همچنین افراد نیز به صورت کسانی که احتمال خودکشی‌شان کمتر یا بیشتر بود دسته‌بندی شدند: افرادی که احتمال خودکشی در آنها بیشتر بود عبارت بودند از کسانی که به تنهایی زندگی می‌کردند، افراد مریض، کسانی که داغدار و عزادار بودند، افرادی که مبتلا به افسردگی بودند و کسانی که دچار شکست مالی شده بودند. دسته‌ای که احتمال خودکشی آنها کمتر بود و کسانی بودند که «دلیلی برای ادامه‌ی زندگی» داشتند (مثلاً بچه داشتند) یا کسانی که از عذاب ابدی و دوزخی شدن در هراس بودند (مانند کاتولیک‌ها). تقریباً روشن است که اینگونه فرضیات زمانی که مرگی خودکشی تلقی شود باعث تغییر در توزیع نرخ خودکشی می‌شود، همان نرخ خودکشی که از نظر دورکم بسیار با اهمیت است. به همین ترتیب افراد دیگری که در این فرضیات و گمان‌ها سهیم‌اند و انگیزه‌ی لازم برای دخل و تصرف در واقعیات را دارند – یعنی فرد متوفی، اعضاء خانواده، مأمورین تحقیق در مرگ‌های مشکوک، و دیگر مقامات رسمی – می‌توانند به نحو چشمگیری بر آمارهای مربوط به خودکشی تأثیر بگذارند (دوگلاس ۱۹۶۷ و اتکینسن و دیگران ۱۹۷۵، دی ۱۹۸۷). پی بردن به این مطلب که

بوجود آمدن «واقعیت» همیشه شکلی اجتماعی دارد، و فهم چگونگی بوجود آمدن «واقعیت»، می‌تواند تأثیر به‌سزایی بر درک ما از اینکه قضاوت‌های معمولی و عادی چه تأثیری بر پدیده‌های کلان اجتماعی خواهد داشت، بگذارد.

بوجود آمدن افراد و نهادها: آگنس و مسئله جنسیت

همانگونه که پیش از این دیدیم مفهوم پاسخ‌پذیری به ما در تثبیت این نظر کمک می‌کند که افراد استدلال‌کننده از قواعدی برای درک یکدیگر بهره‌جسته و شرحی از اعمال یکدیگر ارائه می‌کنند. با اضافه کردن شناخت پیشین و روش تفسیر مستند، دیدی پویا از افراد و اعمال آنها در درون یک چارچوب پیچیده‌ی اجتماعی پاسخ‌پذیر تحصیل می‌شود. بدین ترتیب دیدی پویا از نهادهای اجتماعی نیز بدست می‌آید. چراکه از طریق چارچوب‌های «پاسخ‌پذیری»، اعمال افراد واقعیات اجتماعی و نهادهای اجتماعی را باز تولید می‌کند.

گارلینکل این موضوع را به روشن‌ترین شکل آن با کمک فرد دگرجنسیت‌جو به نام «آگنس» توضیح داد. آگنس با جنسیت پسر متولد شده اما برای انجام عمل جراحی و تغییر جنسیت به لوس‌آنجلس آمده بود (گارلینکل، ۱۹۶۷، الف، صص ۸۵ تا ۱۱۶). ما معمولاً بر این باوریم که جنسیت، و تا حدود کمتری، الگوی جنسی و ویژگی‌های طبیعی و «مقدر طبیعت» است. آگنس دیدی متفاوت داشت. او قادر بود که در صورت ظاهر و قیافه‌هایی که به جنسیت و الگوی جنسی ارتباط داشت تغییراتی ایجاد کند و ماهرانه در این ظواهر دست‌ببرد و، بدلیل علائق خاصی که داشت، مشاهده‌گر زیرکی شد تا روشی که ما در جامعه‌ی «مردانه» یا «زنانه» رفتار می‌کنیم را زیرنظر بگیرد. در اواخر دهه‌ی ۱۹۵۰، گارلینکل به‌طور مفصل با آگنس مصاحبه کرد و از او درباره‌ی مشقتی که برای بروز هویت زنانه خود بخرج داده بود و به‌طور کلی از اینکه چگونه توانسته بود «رفتاری مطابق الگوی جنسی» داشته باشد، توضیحاتی خواست (وست و زیمرمان ۱۹۸۷). وی پی‌برد که آگنس از شکل‌گیری نوعی عمل، رفتار روزمره و توجیه این رفتارها به وسیله‌ی الگوی جنسی، دریافتی عمیق داشته و به تمام جزئیات آن وارد است. همچنین آگنس فهمیده بود که برای دستیابی به این هویت جدید باید خاطرات، احساسات و شیوه‌ی استدلالی «زنانه» داشته باشد. آگنس همیشه در ملاقات‌هایی که با گارلینکل (و کادر پزشکی دانشگاه کالیفرنیا در لوس‌آنجلس) داشت، اظهار می‌کرد که وی «ذاتاً» زن است.

وی همیشه بر این نکته اصرار می‌ورزید که با مردان هم جنس باز، مبدل پوشان جنسی و «دیگر» افراد دگرجنسیت‌جو، «هیچ نقطه‌ی مشترکی ندارد».

بالاخره، اگنس تحت عمل جراحی تغییر جنسیت قرار گرفت و بعدها فاش ساخت که از دوازده سالگی از قرص‌های ضدبارداری مادرش (که سرشار از استروژن، یک هورمون زنانه است) مصرف می‌کرده است. افشاء این مطلب تأییدی بود بر اینکه اگنس درک عمیقی از معنی ادعای ما مبنی بر طبیعی بودن جنسیت دارد چراکه ما زمانی چنین ادعایی می‌کنیم که در درون نهاد اجتماعی الگوی جنسی قرار می‌گیریم. اگنس از این درک و فهم خود بهره برد و گارفینکل و پزشکان دانشگاه کالیفرنیا را فریب داد تا زن بودن او را امری «طبیعی» قلمداد کنند. چراکه بدون متقاعد کردن آنها، نمی‌توانست تحت عمل تغییر جنسیت قرار گیرد. جنسیت و الگوی جنسی از جمله مواردی است که بیشتر افراد آن را در حکم ویژگی طبیعی و «از پیش مقدر شده» - و در اصطلاح جامعه‌شناسی «انتسابی» - تلقی کرده و این برداشت را بدیهی می‌انگارند. با استفاده از اگنس به عنوان یک دلیل و شاهد، گارفینکل نشان داد که جایگاه جنسیتی و الگوی جنسی ما چیزی است که ما در لحظه‌لحظه و روزبه‌روز دوران زندگی خود آن را کسب کرده و تحصیل می‌کنیم. و در همین فرایند، همه‌ی ما با شکلی پویا، اگرچه که اغلب ندانسته و بدون هیچ قصدی به الگوی جنسی به عنوان یک نهاد اجتماعی گسترده و فراگیر دست پیدا کرده و آن را فرامی‌گیریم. معما و پارادوکسی که اگنس چشم ما را به روی آن باز کرد آن است که در همین حالی که ما الگوی جنسی را «تحصیل» می‌کنیم، برداشت ما از این دستاورد آن است که این یک ویژگی «انتسابی» است. پدیده‌ای که به «شیء‌انگاری مفهوم‌ها» معروف است. مطالعه گارفینکل درباره‌ی اگنس الهام‌بخش تفکرات بسیاری شد که در این حوزه انجام گرفته است. این مطالعه چند سال پیش‌تر از تحقیقات فمینیستی که چگونگی درک «الگوی جنسی» را مورد مطالعه قرار دادند، صورت گرفت (اسمیت ۱۹۸۷).

با نگاهی دیگر

پیام روش‌شناسی قومی این است، حیطة و قلمرو اجتماعی را در حکم یک فرآورده، به عنوان یک «حیطه‌ی تولید شده»، تلقی کنید. تلقی‌تان از این حیطه این باشد که به وسیله ادراک‌کنندگان تولید و بازتولید می‌شود، ادراک‌کنندگانی که تصمیم می‌گیرند و بر اساس آنچه درک می‌کنند عمل می‌کنند. زمانی که اینگونه فکر کنید، همه چیز تغییر پیدا می‌کند،

متوجه خواهید شد که تدوین فیلم با نمایش‌های تلویزیونی از نحوه‌ی استفاده شما از «روش مستند» بهره‌برداری کرده تا احساس تداوم و استمرار را در مشاهده بوجود آورند. احساس استمراری که در غیر این صورت به «گسستگی» تبدیل می‌شد. بدین ترتیب می‌توانید درک کنید که نظریاتتان درباره‌ی افراد چگونه شکل گرفته و ساخته می‌شود. می‌توانید به این نکته پی ببرید که علم، موسیقی و قانون و همینطور کار پلیس پیش‌بینی‌های اقتصادی و طراحی نرم‌افزار، هر یک دارای روش‌های قومی مخصوص به خود هستند.

برای آنکه ایده‌ی روشنی از اینکه دنیا را باید در حکم یک «فراورده» دید و اینکه این تلقی به چه معنی است، توجه شما را به مطالعه‌ای که اتکینسن (۱۹۸۴) چند سال پیش درباره‌ی نطق‌های سیاسی انجام داد، جلب می‌کنم. توجه اتکینسن به این موضوع معطوف شده بود که این گونه نطق‌ها چگونه مورد تحسین و تأیید قرار می‌گرفتند. در تفکر ما این گرایش وجود دارد که تحسین و تشویق در زمان تأیید و تصدیق گفته‌ی سخنران بوسیله‌ی تماشاگران یا شنوندگان اتفاق می‌افتد، و اینکه به احتمال زیاد سخنران پیش از این در بین تماشاگران و شنوندگان خود از محبوبیت برخوردار بوده است. به عقیده‌ی اتکینسن این موارد صحیح است، اما برای تأثیرگذاری بر شنوندگان و تماشاگران کافی نیست. بلکه به عقیده‌ی وی واکنش شنوندگان و تماشاگران دارای یک روش‌شناسی قومی است. روش‌های قومی تحسین و تشویق برخاسته از موقعیت هر فرد در بین تماشاگران و شنوندگان است.

خود را تماشاگر و یا شنونده‌ی یک سخنرانی فرض کنید. آنچه می‌شنوید به مذاقتان خوش می‌آید و مایلید این خوشایندی را با تشویق بیان کنید. اما این تمایل با اضطراب و دلهره‌ای نیز همراه است: اگر تنها کسی باشید که شروع به تشویق می‌کند چه اتفاقی خواهد افتاد؟ اگر خود را در یک سالن هزار نفری تنها کسی بیابید که دست به تشویق می‌زند باعث شرمندگی و سرافکنندگی می‌شود! هر یک از حضار در چنین دو راهی قرار می‌گیرد و تنها زمانی دست به تشویق و تحسین سخنران می‌زنند که وی این مشکل را برای آنها «حل کند». اتکینسن نشان داد که سیاستمداران با اشارات پیش از موعد خود زمانی را که در بین سخنرانی برای تشویق «مناسب» است تعیین می‌کنند. زمانی که همه بتوانند آن زمان و فرصت مناسب را حدس زده و پیش‌بینی کنند، احتمال تشویق کردن آنها بیشتر می‌شود، و همه با داشتن نوعی حس پیش‌گویی نسبت به واقعیت

بخشیدن به خویش، آمادگی لازم برای خطر کردن در آن زمان‌های خاص را بدست می‌آورند. نتیجه این امر «طغیان» تشویق و تحسین است.

این اشارات چگونه عمل می‌کنند؟ اتکینسن نشان می‌دهد که این اشارات در میان کلماتی که سخنران می‌خواهد بر زبان بیاورد قرار دارد: زمان‌های مناسب برای تشویق زمانی است که سخنران بر نکته‌ای تأکید کرده یا عباراتی کلیشه‌ای را بیان می‌کند. به طور مشخص دو نوع بیان سخنورانه و کلیشه‌ای را به عنوان شاهدهی بر این مدعا مطرح می‌کنیم. نوع اول بیانی تقابلی و مقایسه‌ای است. مانند این کلام رئیس‌جمهور امریکا جان. اف. کندی «نگوئید که وطنم چه کاری می‌تواند برای من انجام دهد، بگوئید من چه کاری می‌توانم برای وطنم انجام دهم». نوع دیگر بیان استفاده از قالب‌های سه‌تایی کلام است مانند این سخن چرچیل «هیچگاه در صحنه منازعات انسانی چنین خیل عظیمی، این چنین و امدار چنین گروه اندکی نبوده است» (در واقع در اینجا از تقابل بین «خیل عظیم» و «گروه اندک» نیز استفاده شده است). بعدها مطالعات آماری که بر روی سخنرانی‌ها انجام شد نشان داد که حداقل دو سوم واکنش شنوندگان و تماشاگران به سخنرانی‌های سیاسی به وسیله این بخش از روش‌شناسی قومی مربوط به سخنرانی بوجود آمده است (هیرتیج و گیرتیج ۱۹۸۶). فهم این موضوع تا چه حد برداشت ما را از سخنران و سخنرانی تغییر می‌دهد؟ قطعاً این موضوع قصد آن را ندارد که بگوید حاضران در یک سخنرانی فرد سخنران را دوست ندارند یا حرف‌های وی را تصدیق نمی‌کنند، اما نشان می‌دهد که در ورای این تصدیق و تحسین، «کارکردی» مبتنی بر روش‌شناسی قومی وجود دارد. اینکه فرد تا به چه حد دیگری را تمجید و تحسین می‌کند یا اینکه تا چه حد با نظریاتی که وی مطرح می‌کند موافق است، اهمیتی ندارد. فرد تا زمانی که این کارکرد جای مناسب خود را پیدا نکند دست به انجام آن نخواهد زد. همچنین این مسئله نیز روشن می‌شود که سخنرانان «فرمند» مانند جان. اف. کندی یا مارتین لوترکینگ مهارت و استادی ظریفی در بکار بردن این روش‌ها دارند (اتکینسون، ۱۹۸۵). در عین حال «فرمندی» نیز خود یک پدیده‌ی تولید شده است. به عبارت ساده‌تر بازاندیشی ما درباره‌ی وضعیت تفکر اجتماعی که به واسطه‌ی روش‌شناسی قومی میسر شده بدین قرار است: شالوده و بنیان جامعه بر اساس فهم و ادراکی است که همه در آن سهیم‌اند. و هیچ حیطة‌ی اجتماعی قابل تشخیص و مشترکی نمی‌تواند بدون بهره‌گیری و مستقل از یک روش‌شناسی مشترک - مجموعه‌ای از روش‌های قومی

مشترک - به چنین فهم و ادراکی دست پیدا کند. تولید حیطةی اجتماعی معقولى از اهداف، فعالیت‌ها و نهادها بر پایه این روش‌های قومى امکان‌پذیر است.

میراث فکرى و کارهای ناتمام

با دیدن میراث فکرى گارلینکل در نگاه اول متوجه مى‌شویم که وی زنده است و آنچه به جای گذاشته هنوز بکار مى‌آید. زمانى که نظریات گارلینکل برای اولین بار منتشر شد، نظریاتی عجیب و غریب، نامتعارف و حتى شرم‌آور تلقى شد. با این همه امروزه نظریات وی تقریباً در تمامی نظریه‌های جامعه‌شناسى نفوذ کرده است. بیشتر نظریات و تئوری‌هایی که به مسائلى نظیر ادراکات زمینه‌ساز، شناختِ بدیهى انگاشته شده، استدلال عملى شیوه‌ی عمل اجتماعى، تولید و بازتولید نهادهای اجتماعى مى‌پردازند نشانی از تأثیر گارلینکل را بر خود دارند.

در زمینه‌های تحقیقاتى، روش‌شناسى قومى به طور مشخص در حوزه‌هایی موفق بوده که جامعه‌شناسى سنتى کار چندانى در آن انجام نداده - حوزه‌هایی مانند علم، قانون، موسيقى، هنر و نظایر آن. این حوزه‌ها، حوزه‌هایی از جامعه است که اعضاء آن از «روش‌شناسى» خاصى برای انجام کارهای خود بهره مى‌برند. روشن و واضح است که این حوزه‌ها کاملاً توسط روش‌شناسى قومى قابل مطالعه هستند.

حوزه‌ی مطالعاتى دیگری که روش‌شناسى قومى حضورى چشمگیر در آن داشته مطالعه‌ی ارتباط در تعامل اجتماعى است. این حوزه - که به نام «تحلیل گفت-و-گو» شناخته شده است - مظهر هم‌آمیزی دیدگاه‌های گارلینکل و گافمن درباره‌ی مراتب و نظام ادراک و درباره‌ی «نظام و مراتب تعامل» است. تحلیل گفت-و-گو یکی از بهترین راه‌های مطالعه‌ی تعامل اجتماعى و کاربرد زبان در جهان است.

تعجبى ندارد که روش‌شناسى قومى حضور چشمگیری نیز در مطالعه‌ی هوش مصنوعى، رودروى انسان و رایانه، فضای مجازى* و کاربرد سیستم‌های پیشرفته‌ی تکنولوژیک دارد.

منابع برای مطالعه بیشتر

A. Cicourel, *The Social Organization of Juvenile Justice* (New York: Wiley, 1968).

مطالعه‌ای کلاسیک که چگونگی تبدیل تصور پلیس را نسبت به بزهکاری نوجوانان، نسبت به آمار عینی درباره‌ی بزه نوجوانان، و نوع افرادی که مرتکب آن می‌شوند، نشان می‌دهد.

P. Drew and J. Heritage (eds), *Talk at Work* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992).

مجموعه‌ای از مقاله‌های که با استفاده از تحلیل گفت-و-گو به عنوان شیوه‌ی تحقیق نشان می‌دهد که افراد چگونه در زمینه‌ی کاری و زندگی روزمره به کار مشغول‌اند.

H. Garfinkle, *Studies in Ethnomethodology* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1967).

این کتاب مأخذی اساسی است، کتابی است که مطالعه آن سخت و بغرنج است، اما در کمال تعجب بسیار روشن نوشته شده است. زمانی که آن را مطالعه می‌کنید در خاطر داشته باشید که نویسنده آن در گزینش بهترین داستان‌های کوتاه آمریکا در ۱۹۴۱ به عنوان نویسنده‌ای ممتاز برگزیده شده: وی نویسنده‌ی بدی نیست!

J. Heritage, *Garfinkel and Ethnomethodology* (Cambridge: Polity Press, 1984).

این کتاب مقدمه‌ای است به آراء و نظریات گارفینکل.

M. Lynch, *Scientific Practice and Ordinary Action: Ethnomethodology and Social Studies of Science* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996).

شرحی عالمانه درباره‌ی روش‌شناسی قومی در ارتباط با تحلیل علم.

M. Pollner, *Mundane Reason* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987).

تحلیلی است که به زیبایی نوشته شده و نشان می‌دهد که چگونه روش‌شناسی بر درک‌ها از واقعیت صحه می‌گذارد.

H. Sacks, *Lectures on Conversation* (Oxford: Blackwell, 1992).

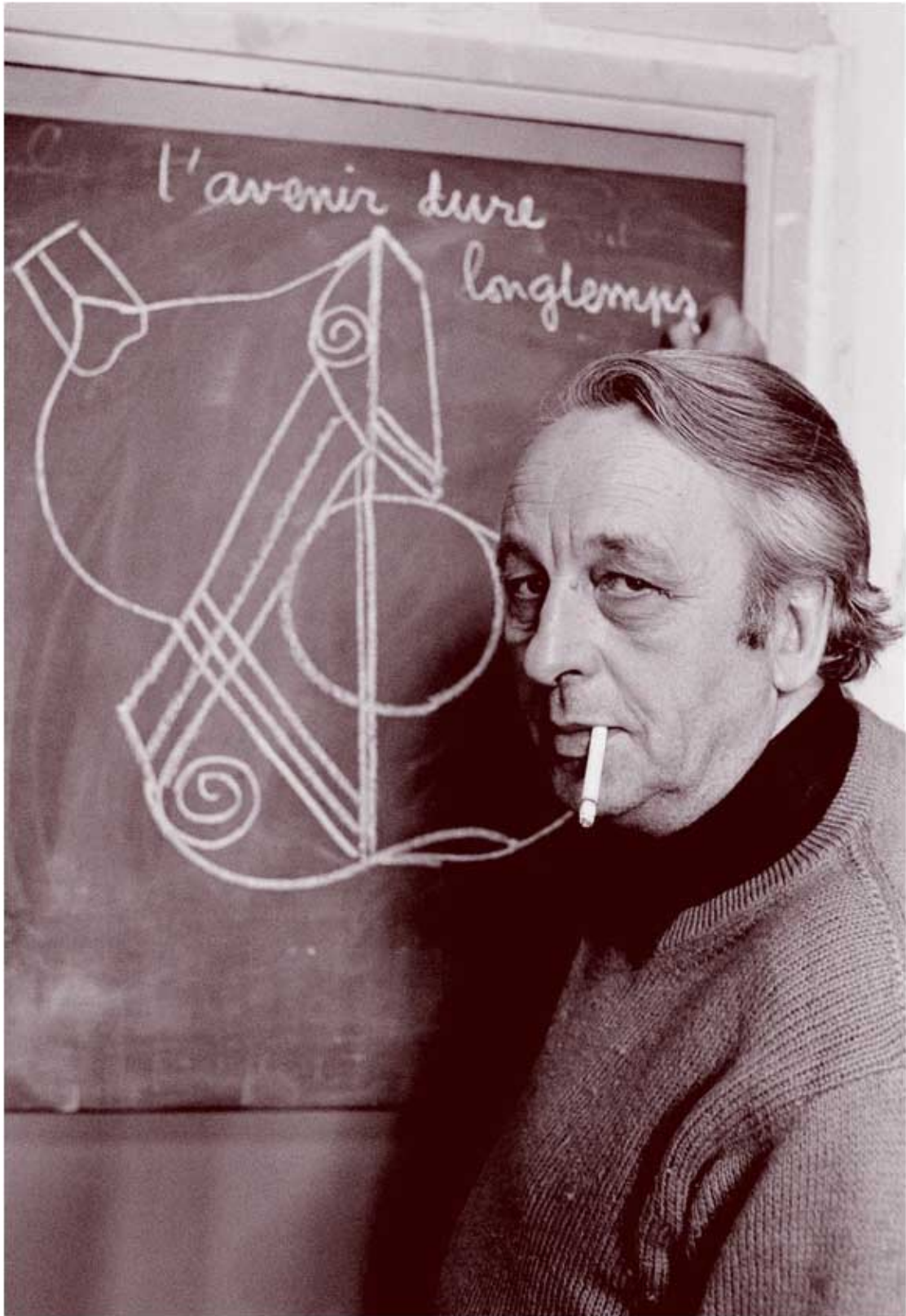
ا. ه. ای‌های پدید آورنده‌ی تحلیل گفت-و-گو در این کتاب مطرح شده است.

E. Schegloff and H. Sacks, 'Opening up closings', *Semiotica*, 8, 1973, 289-327.

مقاله‌ای کلاسیک در تحلیل گفت-و-گو. این مقاله نظر روشنی درباره‌ی اینکه تحلیلگر گفت-و-گو چگونه درباره‌ی تعامل گفت-و-گویی استدلال کرده و درباره‌ی آن می‌اندیشد، ارائه می‌کند. نکته‌ی آخر اینکه بر روی شبکه‌ی جهانی (اینترنت) چندین محل به روش‌شناسی قومی اختصاص یافته است. یکی از بهترین نقاط برای شروع کار

<http://www.pscw.uva.nl/emca/index.htm>

است. این محل اطلاعات پایه‌ای و اساسی درباره‌ی ابعاد تمام کارهایی که در این زمینه انجام می‌شود را در خود ذخیره دارد.





انگیزه‌های محرک

لویی آلتوسر فیلسوفی مارکسیست و نظریه‌پرداز اجتماعی بود. وی قطعاً یکی از اثرگذارترین اندیشه‌گران مارکسیست دوران خود بوده، و یکی از بانفوذترین نظریه‌پردازان اجتماعی که در هر سنت فکری می‌تواند رُخ نماید به شمار می‌رود. نوشته‌های وی در دهه‌ی ۱۹۶۰ بیشترین و ماندگارترین تأثیرات را از خود بر جای گذاشت. او در طول دهه‌ی ۱۹۷۰ به انتشار آثار خود ادامه داد و نقدهایش از رهبری حزب کمونیست فرانسه هر روز صراحت بیشتری می‌یافت. در آخر، ناآرامی و جنونی که در سرتاسر دوران زندگی‌اش حضور داشت به یک فاجعه منتهی گردید و بخش اعظمی از آخرین دهه‌ی زندگی‌اش را در بیمارستان روانی بستری شد.

آلتوسر در الجزایر متولد شد، و بعدها (در ۱۹۳۰) با والدین خود به فرانسه نقل مکان کرد. بر طبق زندگینامه‌ای که خود به رشته‌ی تحریر درآورده، دوران کودکی وی دورانی غم‌انگیز بود. این دوران به دلیل ناهمسازی وی با پدرش که مقتدر و مستبد، و در عین حال بسیار گوشه‌گیر بود و نیز روابطی که با مادر و سواسی و به لحاظ جنسی سرکوفته‌ی خود داشت، مادری که عشق خود به فرزندش را به نحوی بسیار شدید بروز می‌داد، دورانی عذاب‌آور برای او بود. او کاتولیک پارآمد، و بخش اعظمی از دوران جنگ را در اردوگاه اسرای جنگی آلمان گذراند. در اینجا بود که وی با یکی از هم‌بندهای خود -

کمونیستی به نام گورژ^{۱۱} - ملاقات کرد و بسیار تحت تأثیر وی قرار گرفت. بعد از جنگ در کسوت دانشجو به دانشسرای عالی معلمین در پاریس رفت. کمونیست‌های فرانسه در طول دوران جنگ نقش بسیار مهمی را در مقاومت علیه نازی‌ها ایفاء کرده بودند، و از این رو در دولت بعد از جنگ نمایندگان داشتند. نفوذ کمونیست‌ها بر زندگی عمومی و به خصوص بر روشنفکران، بسیار زیاد بود. آلتوسر به فاصله‌ی کوتاهی بعد از جنگ به حزب کمونیست پیوست، که این امر تا حدودی ناشی از تجربه‌ی دوران جنگ می‌شد و تا اندازه‌ای به دلیل برخوردهایی بود که او در سازمان‌های مربوط به جوانان کاتولیک با کمونیست‌ها داشت و تحت تأثیر این برخوردها قرار گرفته بود. با این همه از همان ابتدا به عنوان فردی ناراضی در درون تشکیلات مطرح شد و به منزله‌ی یک روشنفکر آزاداندیش پیوسته با رهبری و نظریه‌پردازان «رسمی» حزب در تعارض قرار می‌گرفت.

مرگ استالین و متعاقب آن آزادی محدودی که تحت حاکمیت خروشچف در اواخر دهه‌ی ۱۹۵۰ در اتحاد جماهیر شوروی واقع شد، به همراه شکافی که بین شوروی و چین کمونیست به وجود آمد، تأثیر خود را بر گروه‌های چپ فرانسه بر جای گذاشت. دسته‌های کوچک کمونیستی، به خصوص در بین دانشجویان، شکل گرفت که از آموزه‌های مائوتسه تونگ پیروی می‌کردند. حزب کمونیست فرانسه، و نیز روشنفکران با نفوذ جناح چپ مانند سارتر، مریلوپوتتی و گارودی مخالفت اخلاقی خود با استالینیسم را با بازگشت به فلسفه‌ی «انسان‌گرایانه‌ی» نوشته‌های اولیه‌ی مارکس، بیان داشتند. مارکس در این نوشته‌ها (که مشهورترین آن «دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی» ۱۸۴۴ است) خطوط کلی یک نظریه‌ی فلسفی بدیع را به نحوی هوشمندانه ترسیم می‌کند. بر طبق این نظریه تاریخ بشر در حکم سفری طولانی است، که همه آن را از طریق پشت سر گذاشتن یک رشته مراحل رشد، به سوی آینده‌ای که در آن توانمندی تمام افراد و توانمندی جمعی بشر به تمامی درک می‌شود، طی می‌کنند. با این همه در نظر مارکس مرحله‌ی کنونی تاریخ مرحله‌ای است که نظام سرمایه‌داری حاکم مانع از رشد توانمندی بشر شده و آن را تحریف کرده است. تحت چنین نظامی کارگران از فعالیت‌های خودگردان و آزاد که لازمه‌ی زندگی است جدا شده، و به عبارتی «بیگانه» شده‌اند، که این ناشی از اجبار به کار تحت کنترل و نظارت مالکین سرمایه‌دار است. در

نتیجه کارگران از کار خود احساس رضایت نمی‌کنند، با کارگران دیگر در روابطی رقابتی، و با کارفرمایان خود در تضادی طبقاتی قرار می‌گیرند. در آینده، جامعه‌ی کمونیستی، که مارکس آن را در زمان خود «حل شدن معمای تاریخ» می‌نامید، بر تمام ابعاد گوناگون «بیگانگی» و تضاد که به وسیله‌ی مالکیت سرمایه‌داری به وجود آمده، فائق خواهد شد. این چارچوب فکری، ملاکی اخلاقی ارائه می‌کند که نه تنها به وسیله‌ی آن می‌توان جامعه‌ی سرمایه‌داری، بلکه محدودیت‌ها و «اشتباهات» نوع استالینیستی «سوسیالیسم» که در اتحاد شوروی به وجود آمده بود را سنجید. آلتوسر به شدت با این نقد «انسان‌گرایانه» از اتحاد شوروی مخالفت می‌کند و خود را، به نحوی که باعث بدنامی وی شد، فردی «ضدانسان‌گرا»^{*} معرفی می‌کند. این امر باعث شد که کار وی به توجیه عالمانه‌ی استالینیسم، و خود او به عنوان کسی که برای مردم اهمیتی قائل نیست! متهم شود. در واقع خواست اصلی آلتوسر نقد ریشه‌دارتر و ژرفانگتر استالینیسم و ارائه‌ی توضیح و تبیینی مبنی بر اینکه چگونه تلاش عظیم اتحاد شوروی برای آزادی انسان به یک دیکتاتوری سرکوبگر تبدیل شد، بود. از نظر او محکومیت اخلاقی کافی نبود بلکه کل این روند فجیع باید تبیین و تحلیل می‌شد. و این مهم، برای یک مارکسیست به معنی آن بود که نظریه‌ی مارکسیستی، خود در تبیین و توضیح اولین تلاشی که در تاریخ برای عملی ساختن این نظریه صورت گرفته، شرکت کند. از نظر آلتوسر مشکل تفاسیر انسان‌گرایانه از کارهای مارکس آن بود که این تفاسیر به طور ضمنی مهمترین موفقیت نظری مارکس، یعنی استقرار و تثبیت درکی «علمی» از روندهای تاریخی، را نادیده گرفته بودند. به نظر او تلاش خروشچف برای «استالین‌زدایی» جنبش کمونیستی شکست خورده بود، و نقداً اخلاقی، اگرچه قطعاً موجه بود، اما به خودی خود نمی‌توانست تغییری ایجاد کند. در عوض آنچه که مورد نیاز بود بازیافتی دقیق از نگرش تبیینی مارکس (ماتریالیسم تاریخی) و توسعه و بسط بیشتر آن و کاری فلسفی که این بازیافت را ممکن می‌ساخت، بود. تنها چنین بازگشتی به نظریه می‌توانست به نوسازی و تجدید نظریه و عمل مارکسیستی، پس از ده‌ها سال تحریف آن توسط خواست فرمانبرداری از تمایلات دولت شوروی و سرسپردگی بی‌چون و چرا به رؤسای حزب، منجر شود. همانگونه که وی بعدها در زندگینامه‌ی خود نوشت: «تنها ضدانسان‌گرایی نظری

می‌توانست انسان‌گرایی اصیل و معقول را تبرئه کند» (آلتوسر، ۱۹۹۳، ص ۱۸۶).
 بنابه شرحی که آلتوسر خود ارائه می‌دهد، فرهنگ فرانسه در دورانی که وی به افکار و عقاید خود شکل می‌داد، بسیار منزوی بود. او و هم‌تایان فیلسوف‌اش تقریباً از شیوه‌های اروپایی و بریتانیایی تفکر آگاهی نداشتند - این ناآگاهی حتی درباره‌ی کارهای مارکسیست‌های مهم غیرفرانسوی، نظیر آنتونیو گرامشی نیز صدق می‌کند. از این رو آلتوسر در تدوین مخالفت خود با کودتای «انسان‌گرایی» علیه مارکسیسم عمدتاً از سنت‌های بانفوذ تفکر اجتماعی و فلسفه‌ی فرانسوی استفاده کرد. ابتدا، دفاع وی از قرائتی از مارکسیسم به عنوان یک علم او را درگیر یافتن نظریه‌ای درباره‌ی ماهیت علم کرد: چه چیز باعث تفاوت علم از تفکر روزمره، یا «ایدئولوژی» می‌شد؟ علوم جدید چگونه ظهور پیدا می‌کنند؟ تغییر و دگرگونی در ایده و تصورات علمی را چگونه باید فهمید و تبیین کرد؟ سریع‌ترین تأثیری که آلتوسر در تفکر در باب این موضوعات پذیرفت از ژرژ کاگیهم (۱۹۸۸) بود. کاگیهم تاریخدان و فیلسوف علم بود، و به سنت فرانسوی خاصی در تفکر در باب علم تعلق داشت (الکساندر گوی‌ره و گاستون باشلار دو متفکر مشهور دیگر این سنت فکری بودند). نگرش این افراد با فلسفه‌ی تجربی علم که دیدگاه غالب در بریتانیا و آمریکا بود تفاوت داشت چراکه دیدگاه فرانسوی فلسفه‌ی علم بر پایه‌ی مطالعات دقیق تاریخی قرار گرفته بود. فلسفه‌ی علم در فرانسه به فرایندهای تعامل بین علم و جامعه به معنای گسترده‌تر آن نظر داشت و همچنین معتقد بود که ملاک برای آنچه می‌باید علم تلقی شود به مانند خود علم، در طول زمان تغییر می‌یابد.

اما این مکتب فرانسوی تاریخدانان و فلاسفه‌ی علم بیشتر به علوم طبیعی می‌پرداخت و از آنجایی که آلتوسر عمدتاً به دفاع از مارکسیسم به عنوان علمی تاریخی و اجتماعی توجه داشت، می‌باید نگرش و رویکردی را در علوم انسانی بیابد که بتواند بدیلی ممکن و کارآمد برای «انسان‌گرایی» سارتر، مرلوپونتی و دیگران باشد. در انجام این مهم وی حامیان اصلی خود را در بین رویکردهای «ساخت‌گرایی» که پیش از این درگیر منازعه با «انسان‌گرایی» در روان‌شناسی، زبان‌شناسی، انسان‌شناسی و جامعه‌شناسی شده بود، یافت. آموزش دورکم به جامعه‌شناسان که «با واقعیات اجتماعی به مانند یک شیء برخورد کنید»، و دیدگاه مشابه فردیناند دوسوسور که زبان را به مثابه یک واقعیت اجتماعی می‌دید، که مستقل از منظور و هدف افرادی که از آن استفاده می‌کنند به حیات

خود ادامه می‌دهد، «شاخص‌های نخستین» ساخت‌گرایی بود. در بین معاصران آلتوسر، انسان‌شناس فرانسوی کلودلوی استروس شناخته شده‌ترین فرد ساخت‌گرا بود، اما آلتوسر بیشترین تأثیر را از تفسیر ساخت‌گرایانه‌ی روانکاوی فرویدی که به وسیله‌ی ژاک لاکان ارائه شده بود پذیرفت. با توجه به سابقه و پیشینه‌ی شخصی آلتوسر که همیشه دچار افسردگی و بحران هویت بود، شاید اینکه می‌باید گرایش قوی نظری به روانکاوی داشته باشد باعث تعجب نشود. اگرچه کراراً از اینکه خود را یک ساخت‌گرا بداند سر باز می‌زد، اما تأثیر مضامین ساخت‌گرایی در بازسازی ماتریالیسم تاریخی مارکس، بسیار مشهود است.

موضوعات اصلی

بنابراین آلتوسر به فلسفه‌ی عمل مجهز شده، و ساخت‌گرایی را به عنوان حامی و متحد برگزیده بود، تلاش خود را برای «نجات» مارکس حقیقی از تفسیرهایی که فیلسوفان «انسان‌گرا» بر کارهای او تحمیل می‌کردند، آغاز کرد. نتیجه‌ی این کار رشته‌ی مقاله‌های بود که بین سال‌های ۱۹۶۰ تا ۱۹۶۵ نوشته شد و در کتابی تحت عنوان برای مارکس، و نیز در راهنمای خواندن سرمایه که کار مشترکی با دانشجویان بود (از جمله این دانشجویان رانسییر و بالیبار بودند - که به نوبه‌ی خود در سلک متفکران بزرگ درآمدند)، منتشر شد. با توجه به اینکه «انسان‌گرایان» برای تفسیر خود انتخاب مناسبی انجام داده و کارهای اولیه مارکس، و بخصوص اثر هوشمندانه و جذاب دست‌نوشته‌های ۱۸۴۴، را برگزیده بودند، آلتوسر نشان داد که مارکس ۱۸۴۴ هنوز یک مارکسیست محسوب نمی‌شد! (حتی خود مارکس نیز، که از تفسیر غلط آراء و نظریاتش مأیوس و سرخورده شده بود، بر این تأکید داشت که مارکسیست نیست). مقاله‌های که در کتاب برای مارکس آمده بیشتر در پی نشان دادن این موضوع است، در حالی که راهنمای خواندن سرمایه مفاهیم اصلی و اساسی «ماتریالیسم تاریخی»، که حاصل مطالعه و مباحثه نویسندگان کتاب از کارهای بعدی مارکس بود، را مطرح می‌کرد.

رابطه‌ی بین کارهای اولیه و بعدی مارکس

ابتدا به رابطه‌ی بین کارهای اولیه و بعدی مارکس می‌پردازیم. نگرش و رویکرد آلتوسر بر اساس سه ایده و برداشت اصلی است که وی از کاغیهم و فلاسفه‌ی تاریخ علم گرفته

است. نخستین برداشت، این انگاره است که مفاهیم علمی یک به یک به وجود نیامده‌اند، بلکه از یک چارچوب همبسته‌ی مشخص، یا از یک قالب فکری به دست آمده و هر مفهوم معنی خود را از ارتباط با مفاهیم دیگر گرفته است. این مبانی نظری، مشخص می‌سازد که چه پرسش‌ها و مسائلی را می‌توان در این محدوده مطرح ساخت، و از این رو، از پرسش‌هایی که ممکن است در چارچوب دیگری مطرح شود نیز صرف‌نظر می‌کند: این موضوع را می‌توان به نوری که از یک چراغ قوه بیرون می‌آید تشبیه کرد، پرتو این نور بر هر جا که بتابد آن را روشن می‌کند، اما جاهای دیگر را در تاریکی باقی می‌گذارد. این جنبه از علم «پُرسمان»^{***} آن نامیده می‌شود.

دومین ایده‌ی مورد استفاده‌ی آلتوسر، گسسته‌بودن تاریخ علم است. به عبارت دیگر، یک علم جدید از قالب‌های پیشین غیر علمی تفکر که در آن زمینه وجود داشته، با وضع یک فاصله‌ی مفهومی روشن با آرا و نظریات پیشین، به وجود آمده است. پرسمان‌های «ایدئولوژیک» که مقدم بر ظهور علم جدید است اغلب به فرهنگ جامع‌تر یک جامعه، به «فهم همگانی» آن، یا ایدئولوژی حاکم، پیوند خورده‌اند. این موضوع بدین معنی است که حتی بعد از تأسیس، علم جدید همچنان در احاطه‌ی شیوه‌های تفکری است، که به عنوان بخشی از روند وجودی خود، آنان را برانداخته بود. این یعنی پرسمان‌های علمی هم از قالب‌های عقیدتی و نظری که از آن ظهور پیدا کرده‌اند، و هم از «فهم همگانی» فرهنگ جامع‌تر و گسترده‌تری که در آن به حیات خود ادامه می‌دهند، گسسته هستند. علم، حتی زمانی که تأسیس شود، در ادامه‌ی تاریخ خود به دلیل مطرح شدن پرسش‌ها و راه‌حل‌های جدید، شاهد تجدید مکرر ساختارهای پرسمان اصلی علمی خواهد بود، و از این رو تاریخ آن هم حالتی گسسته دارد. آلتوسر تغییر ایدئولوژی‌های پیش علمی و ظهور پرسمان علمی را «دگرگونی شناخت»^{***} می‌نامد. در سومین برداشت خود، آلتوسر به تبع فلاسفه‌ی تاریخ علم، اذعان می‌دارد که کار علمی تنها به معنی کسب دانش جدید نیست. از نظر آنها ناآگاهی نداشتن شناخت نیست، بلکه قالب‌های قدرتمند تفکر فلفلی است که همیشه حاضر بوده، مانع پیشرفت علمی شده و به آن حمله‌ور شده است: از این رو علم تلاشی است برای مقاومت و غلبه بر هجوم این «موانع شناخت»[○]. مثالی از علوم طبیعی می‌تواند چگونگی کارکرد این آرا را روشن سازد. در اواخر

دهه‌ی ۱۸۳۰ چارلز داروین در تلاش بود تا بفهمد که یک گونه از موجودات زنده چگونه می‌تواند باعث به وجود آمدن گونه‌ای دیگر شود. یادداشت‌های وی نشان می‌دهد که ایده و نظریاتی که وی بدان پرداخته بود قشریت دینی موجود، و نیز این باور غالب در بین عالمان پیشرو آن روز، مبنی بر ثابت بودن و لایتغیر ماندن هر یک از گونه‌ها، را مورد تردید و پرسش قرار می‌داد. داروین می‌دانست که نظریات وی، نظریاتی که انگارش‌های پیشین مبتنی بر خلقت خاص هر گونه را تحت الشعاع قرار داده و انسان‌ها و میمون‌های انسان‌نما را خویشاوند یکدیگر قرار می‌دهد (یعنی «دگرگونی شناخت»)، و در نتیجه مایه‌ی بدنامی و بدگویی علیه او می‌شود. همین امر ممکن است یکی از دلایلی باشد که وی برای اعلان عمومی موفقیت علمی‌اش بیست سال منتظر ماند. با این همه، بعد از انتشار منشاء انواع، ایده‌ها و نظریات وی به تدریج به نحوی گسترده پذیرفته شد و با دیدگاهی که انسان را نقطه‌ی اوج روند تکاملی می‌دانست یکی شد (این دیدگاه اغلب مانند نگرشی که درباره‌ی نژاد سفید اروپایی وجود داشت، شکلی افراطی به خود می‌گرفت). گویی تکامل و تحول‌زنگی را می‌شد مانند داستانی تعریف کرد که اوج آن ظهور انسان بود (یا در دیدگاه افراطی، ظهور نژاد «برتر»). این شیوه‌های باب کردن و همه فهم کردن زیست‌شناسی تکاملی باعث دوباره پدیدار شدن خودستایی و تفرعن انسان شد که معنی ضمنی آن این بود که تکامل و پیشرفت ذات طبیعت است، و این به برخی از هواداران ایدئولوژی در باورشان به بازار و سرمایه‌داری، پشتوانه‌ای علمی داد، و از آن برای موجه جلوه دادن استعمار (حتی نژادکشی) غیراروپائیان استفاده کردند.

در واقع با مطالعه‌ی دقیق یادداشت‌های داروین و منشاء انواع در خواهیم یافت که اینگونه بهره‌گیری از عقاید و نظریات او کاملاً مغایر «پرسمان» علمی اوست. در ایده‌ها و نظریات او، ساز-و-کار «گزینش طبیعی» منتهی به یک تغییر تدریجی در یک گونه می‌شود، که این امر، از طریق انطباق این گونه با محیط پیرامونش روی می‌دهد. در این نظریه جایی برای سخن گفتن از حیوان «والاتر» یا «پست‌تر»، یا اشکال «ابتدایی» و «پیشرفته» وجود ندارد. «میزان تکامل» یک کک، به عنوان ارگانیسمی که با محیط خود انطباق پیدا کرده، کمتر یا بیشتر از گربه‌ای که بر روی بدن آن زندگی می‌کند نیست. داروین در یادداشت‌های اولیه‌ی خود نحوه‌ی رفتار ما با دیگر حیوانات را به بردگی - که به شدت با آن مخالف بود - تشبیه می‌کند. با این همه به نظر می‌رسد که داروین در نوشته‌های بعدی خود مانند تبار بشر، در برابر درک غلطی که از تکامل در حکم تحولی

پیشرو و رو به جلو شده، و حتی دیدگاه‌های رایج درباره‌ی سلسله مراتب نژادهای انسانی، تسلیم شده است. از این رو تکامل به مثابه‌ی تحولی پیشرو و رو به جلو، و اعتقاد به برتری نژادی، و خودستایی و تفرعن انسانی را می‌توان به‌عنوان «موانع شناخت» تلقی کرد؛ که داروین مجبور بود برای تأسیس پرسمان علمی زیست‌شناسی با آنان مبارزه کند. اما این برداشت‌ها به‌عنوان نیروهای قدرتمند در شکل وسیع‌تر و گسترده‌تر فرهنگ باقی ماندند، و حتی نوشته‌های بعدی داروین را نیز مورد «حمله» قرار دادند.

همین ملاحظات را می‌توان درباره‌ی آثار مارکس به خرج داد، او برای تثبیت موفقیت علمی خود مجبور بود که با جذابیت‌های پرکشش دریافت‌های «انسان‌گرایانه» از تاریخ مبارزه کند. مهم‌ترین ایدئولوژی‌های پیش-علمی در موضوعی که مدنظر مارکس قرار داشت، دیدگاه ایده‌آلیستی هگل از تاریخ یعنی روند «دیالکتیکی» خود-پرورانی «روح مطلق»، و نیز «وارونگی» ماتریالیستی فلسفه هگل توسط لودویک فویرباخ بود. آلتوسر با مطالعه‌ی آثار اولیه مارکس آن را در حکم بسط بیشتر «پرسمان» فویرباخ تلقی می‌کند. چراکه این آثار بر اساس نظریه‌های اقتصادی آن زمان برای تبیین و توضیح شالوده‌های مادی از خود بیگانگی انسان، و نیز بر اساس تفکرات سوسیالیستی و کمونیستی آن برای ارائه تصویری از خود-تحقق‌ی کامل انسان در آینده، نوشته شده بود. با این همه از آنجا که این کار بسط صرف «پرسمان» فویرباخی است، و به دلیل آنکه این امر به نوبه‌ی خود تنها «وارونگی» فلسفه هگل محسوب می‌شد، پرسمان کارهای اولیه‌ی مارکس همچنان در دام فلسفه‌ی ایده‌آلیستی گیر افتاده است. خلاصه آنکه مارکس جهت تأسیس یک رویکرد و نگرش واقعاً علمی برای مطالعه‌ی جامعه و تاریخ، می‌باید از «پرسمان» اولیه‌ی خود بگسلد، و باید با خویشتن‌پیشین خود مبارزه کند.

به ادعای آلتوسر این امر از ۱۸۴۵ به بعد آغاز شد. البته چنین دستاورد فکری عظیمی در یک آن محقق نمی‌شود، و متونی که در طی سالیان بعد نوشته شد عباراتی را در خود داشت که می‌توان آن را ادامه‌ی مضامین «انسان‌گرایی» و «تاریخ‌گرایی» نوشته‌های اولیه‌ی او محسوب کرد. همین موضوع مبارزه‌ی آلتوسر علیه تفسیر انسان‌گرایانه از آثار مارکس را تقویت می‌کند. مارکس در نوشته‌های بعدی خود فیلسوفانی را که «دورانی از تاریخ را با ظرافت می‌پیرایند» تا از آن در نظریه‌های خود بهره بگیرند، به باد انتقاد می‌گیرد، و زمانی بر لزوم انجام مطالعه و تحقیق تجربی برای درک درست اصرار می‌ورزد، قطعاً به نظر می‌رسد که وجود چنین عباراتی نفی فلسفه‌ی

اولیه‌ی کارهای مارکس توسط خود اوست. با وجود این، کار آلتوسر تنها به رد و بدل کردن نقل قول‌های نقیض یکدیگر متکی نیست. در عوض وی از مفهوم ساخت‌گرایانه‌ی مطالعه‌ی «دلالتی»^{۳۳} استفاده می‌کند. بر طبق این برداشت، ساخت مفهومی واقعی یا «پرسمان» مستقیماً از جریان کلمات و جملات یک متن آشکار نمی‌شود. این موضوع را می‌توان به سطح مواج یک رودخانه تشبیه کرد، این سطح جریانات آبی را که در زیر سطح جریان دارد را مستقیماً مشخص نمی‌کند، بلکه تنها نشانه‌ای از، یا «دال» بر، وجود آنان است. روش آلتوسر آن است که هر متن را تحلیل کند، به دنبال بی‌نظمی، تناقض، تنش‌های لاینحل و مواردی نظیر آن باشد و سپس به عقب بازگردد و پرسمان واقعی و بنیادی به وجود آورنده‌ی آن را بشناسد.

ضد تاریخ‌گرایی

آلتوسر با به کارگیری روش مطالعه‌ی دلالتی توانست بر «دگرگونی شناخت» در تفکر مارکس، و نیز بر ظهور یک پرسمان جدید و علمی از ۱۸۴۵ به بعد، صحنه گذارد. این امر آلتوسر را قادر ساخت که بگوید مارکسیسم (یا «ماتریالیسم تاریخی») چه چیزی نیست و بدین ترتیب توانست روند بازیابی و کشف آنچه مارکسیسم است، را آغاز کند. می‌توانیم کار خود را از این نقطه آغاز کنیم که اکنون چه چیزی مارکسیسم نیست. البته از نظر آلتوسر مهم‌ترین «نیست‌های» مارکسیسم «انسان‌گرایی» و «تاریخ‌گرایی» است. این دو با یکدیگر پیوندی نزدیک دارند. با این همه مناسب‌تر آن است که هر یک را به طور جداگانه مورد بررسی قرار دهیم. گاهی اوقات کلمه‌ی «تاریخ‌گرایی» برای توصیف تمام رویکردهایی که بر اهمیت دگرگونی تاریخی تأکید دارند، مورد استفاده قرار می‌گیرد. اما این موضوعی نیست که آلتوسر با آن به مخالفت برخاست. از نظر وی «تاریخ‌گرایی» به شرح و اوصافی از دگرگونی‌های تاریخی اشاره دارد که تاریخ را به مثابه‌ی رشته‌خطی از «مراحل» یا دوران‌ها، که جهت داشته، و دارای یک نقطه پایان یا یک «هدف» ذاتی است، نشان می‌دهد. این شیوه‌ی تفکر درباره‌ی تاریخ صورت‌های متفاوتی دارد. از جمله فلسفه‌ی تاریخ هگل، وارونگی آن توسط فویرباخ، کارهای اولیه خود مارکس، و البته تفسیر انسان‌گرایی از کارهای مارکس که بحث آلتوسر درباره‌ی آن است. تعابیر غلط

تکامل‌گرایانه‌ای که از کارهای داروین شده، و همچنان در ژرفای تفکر غربی امروز، در مفاهیمی مانند «نوگرایی» و «توسعه» باقی مانده را نیز می‌توان نمونه‌هایی از این شیوه‌ی تفکر در باب تاریخ دانست. در قرائتی که آلتوسر از آثار مارکس دارد، بزرگترین موفقیت مارکس برانداختن این شیوه‌ی تفکر درباره‌ی تاریخ است. ایمان و اعتقادی که اغلب در جنبش‌های کمونیستی وجود داشت، مبنی بر اینکه «تاریخ به نفع ماست»، اینکه پیروزی نهایی جنبش طبقه‌ی کارگر به نوعی در سینه‌ی تاریخ حک شده بود، همگی در نظر آلتوسر، کاملاً غیرمارکسیست است. از نظر آلتوسر روندهای تاریخی، روندهایی باز و بدون نتیجه‌نهایی هستند. دگرگونی تاریخی در نتیجه‌ی تجمع - یا «آمیختگی» - تناقضات بی‌شمار در جامعه است. از این رو انقلابات، به جای آنکه پیامدهای اجتناب‌ناپذیر «توسعه» سرمایه‌داری باشند، باید به عنوان رویدادهای استثنایی نگریسته شوند. در دوران ما نویسندگان «پست مدرن» مانند لیوتار، پایان باور و اعتقاد گسترده به «فرا-روایت»‌های تاریخی نظیر مارکسیسم را اعلام کرده‌اند. عجیب آنکه چنانچه قرائت آلتوسر از آثار مارکس صحیح باشد، مارکس اولین فرد «پست مدرن» بوده است!

ضدانسان‌گرایی

حال پردازیم به نقد آلتوسر از «انسان‌گرایی» مارکسیستی. مشکلی که در اینجا وجود دارد آن است که معنی و منظور از «انسان‌گرایی» همیشه روشن نیست. آنچه آلتوسر در بحث «ضدانسان‌گرایی» خود با آن به مخالفت برمی‌خیزد (حداقل!) دربرگیرنده‌ی سه موضوع مختلف است. همانگونه که دیدیم وی یکی از این سه موضوع را به صراحت رد می‌کند. این موضوعی است که شاید بتوان آن را «انسان‌گرایی اخلاقی» خواند. انسان‌گرایی اخلاقی مجموعه‌ای از ارزش‌هاست که مطابق آن انسان و رفاه بهزیستی او، اولین موضوع در مسائل مورد توجه اخلاقی است.

انسان‌گرایی در این معنا در مقابل اصول اخلاقی دینی، که در آن نحوه‌ی برآورده شدن تمایلات انسانی به عهده خداوند گذاشته شده، و نیز در مقابل نظام ارزشی «زیست‌بوم‌مدار»^{۳۱} که به موجودات زنده‌ی انسانی و غیرانسانی توجه یکسانی به خرج می‌دهند، قرار می‌گیرد. آلتوسر این موضوع را روشن ساخته که در این معنا او

«ضدانسان‌گرایی» نیست. در واقع، آلتوسر انسان‌گرایی به این معنا را، به عنوان واکنشی اخلاقی به «اشتباهات و جنایات» استالینیستی دارای «یک روایی تاریخی» می‌داند (آلتوسر و بالیبار، ۱۹۷۰، ص ۱۱۹).

دومین تفسیر، پذیرفتنی‌تر است. در این تفسیر، انسان‌گرایی در حکم درکی فلسفی از تاریخ، به عنوان روندی که حاصل آن پیشرفت و تحول کامل نوع انسان است، مطرح می‌شود. در این درک فلسفی خود انسان عاملی است که پیشرفت و تحول خود را محقق می‌سازد، یعنی تاریخ در حکم خود-پرورانی انسان است. دیدگاه‌های فلسفی بسیاری درباره‌ی «پیشرفت» انسان، در این شکل و صورت تفسیری قرار می‌گیرند، و همانگونه که دیدیم فلسفه‌های فویرباخ و مارکس جوان نیز در این زمره قرار می‌گیرد. چنانکه آلتوسر اشاره می‌کند، انسان‌گرایی، در این مفهوم و معنای خود، و تاریخ‌گرایی جنبه‌های متفاوت یک «پرسمان» واحد را تشکیل می‌دهند. از این‌رو، آلتوسر آشکارا در تقابل با انسان‌گرایی به این مفهوم قرار می‌گیرد.

اراده‌گرایی

در متن حاضر (به متن زیر نگاه کنید) این مفهوم به دیدگاهی از اعمال و کنش‌های انسانی اشاره می‌کند که درباره‌ی میزان آزادی در دسترس کنشگر انسانی طریق‌گزاره‌گویی و مبالغه را پیموده و معتقد است که کنشگر انسانی آزاد است تا هر آنچه مایل است را انجام دهد. روی دیگر سکه درباره‌ی این دیدگاه آن است که از تأثیرات اجتماعی، فشارها و محدودیت‌هایی که بر فرد کنشگر و بر عمل وی اعمال می‌شود (از جمله تأثیرات اجتماعی شدن، حتی زمانی که به صورت «خواست» فرد عمل می‌کند، به نحو چشمگیری محدودکننده است) چشم‌پوشی می‌کند. از این‌رو اراده‌گرایی دربرگیرنده‌ی دیدگاهی است که عامل انسانی را بیش از حد غیرجامعه‌شناختی و فارغ از هرگونه تقید، می‌پندارد.

سومین معنی ممکن انسان‌گرایی توصیف رویکردهایی است که بر نقش اصلی و اساسی فاعلیت آگاه، یا انتخاب‌های فرد فرد انسان‌ها (یا گروهی از آنها) در تبیین و توضیح تاریخی یا جامعه‌شناختی، تأکید می‌کند. این شکل از انسان‌گرایی را گاهی اراده‌گرایی نیز می‌نامند. افراطی‌ترین نگرش این دیدگاه در اگزیستانسیالیسم سارتر دیده می‌شود، اما با وجود این رویکردی رایج در جریان غالب فکری اقتصاد، و در رویکردهای «انتخاب خردمندانه» در علوم سیاسی و جامعه‌شناسی به شمار می‌رود. نمونه‌ی دیگری از این دیدگاه، برداشتی تازه است که آنتونی گیدنز مبلغ و طرفدار آن

محسوب می‌شود. بر مبنای این برداشت هویت شخصی به عنوان یک «برنامه» برای خودآفرینی* تحت شرایط «مدرن‌گری بازتافتی**» به دست می‌آید. همتایان ساخت‌گرای آلتوسر به شدت با چنین برداشت‌هایی مخالفند. رویکردهای ساخت‌گرایانه معمولاً به برداشت و نظری خاص مبنی بر چگونگی توضیح و تبیین، متعهد و پای‌بنداند. از نظر آنها سطح ظاهری پیشامدها ممکن است نسبت به علل واقعی ساختاری که شالوده و بنیان سطح و تولیدکننده‌ی آن است گمراه‌کننده باشد. تبیین علمی با تحلیل انتقادی «ظواهر» ادامه می‌یابد تا به یک شرح و وصف مناسب از ساختارهای زیربنایی دست یابد. پیش از این نمونه‌ای از این روش را در شیوه‌ی قرائت و خواندن «دلالتی» آلتوسر دیدیم. چنانچه این روش را درباره‌ی تجربه‌ی خود و خویشتن فهمی[○] به کار ببریم، به پیامدهای شگرفی خواهیم رسید. این پیامدها بیان‌کننده‌ی آن است که باید (حداقل در برخی از اوقات!) نسبت به تجربه‌های شخصی خود به عنوان یک انتخاب‌گر کاملاً آگاه، فردی ناظر بر اعمال و جهت‌زندگی خود، و نظائر آن، شکاک باشیم. از نظر ساخت‌گرایان، دستاوردهای بزرگ علمی گذشته همگی ضرباتی را بر خودستایی و خودپسندی انسان وارد ساخته است. کوپرنیک نشان داد که خورشید در مرکز جهان قرار دارد، و زمین تنها یکی از سیاراتی است که به دور آن می‌چرخد. داروین نشان داد که انسان‌ها حاصل خلقت خاص خداوند نیستند، بلکه تنها یکی از میلیون‌ها پیامدی هستند که اعمال تصادفی و اتفاقی ناشی از فشارهای محیطی به وجود آورده است. حتی در حوزه‌ی روان‌آدمی نیز ساخت‌گرایان برداشت و مفهوم فروید از ناخودآگاه را در حکم تأکید و تصدیق روش خود استنباط می‌کنند. سهوهای زبانی، رؤیاهای، خطاهای ذهن، روان‌رنجوری و دیگر نشانه‌های بیماری روانی را می‌توان تماماً در حکم روندهای روانی ریشه‌داری که فرد از آن بی‌اطلاع و ناآگاه است، تلقی کرد.

ساخت‌گرایی، ایدئولوژی و هویت شخصی

اگرچه آلتوسر از اینکه خود را به واسطه‌ی نزدیکی بیش از حد به ساخت‌گرایی، به عنوان یک ساخت‌گرا بشناساند، بسیار بیمناک بود، اما قرار دادن دستاوردهای علمی مارکس در قالبی ساخت‌گرایانه نیز امری وسوسه‌انگیز بود. در جاهای زیادی از کارهای

مارکس به نظر می‌رسد که وی اعتقاد دارد، معرفت انسان به خود و «اشکال آگاهی اجتماعی» که از طریق آن افراد حیطة اجتماعی را شناخته و در آن عمل می‌کنند، محصول موقعیت آنها در ساختار اجتماعی است؛ «هستی اجتماعی آگاهی اجتماعی را مشخص می‌کند». انواع خاصی از جامعه منجر به ظهور الگوهای خاصی از تفکر غالب، یا ایدئولوژی (به طور مثال پیوند بین سرمایه‌داری و فردگرایی لیبرال)، می‌شود، و موقعیت خاصی در ساختار طبقاتی منجر به پدیدار شدن نوع خاصی از هویت و نگرش می‌شود (به عنوان نمونه اعضاء طبقه کارگر به سمت عقاید سوسیالیستی گرایش پیدا می‌کنند). این نوع رویکرد (که می‌توان رد آن را در نظریات دورکم و شاگردانش یافت) از موضوع انسان آگاه «تمرکززدایی» بیشتری می‌کند. پیش از آنکه بر عمل خود در حیطة اجتماعی، کنترلی آگاهانه داشته باشیم، در معرض دو تأثیری قرار می‌گیریم که از آن بی‌اطلاع و نسبت به آن ناآگاهیم - «ناخودآگاه» درونی مان، و تأثیر بیرونی «شرطی شدن» اجتماعی. نحوه برخورد آلتوسر با موضوع رابطه‌ی بین ساختارهای اجتماعی و تفکر و کنش تک‌تک افراد، یکی از بحث‌انگیزترین جنبه‌های نظریه‌ی اوست، با وجود این برای آنکه به شرحی که وی از ساختار اجتماعی ارائه می‌دهد دست یابیم لازم است که راهی غیرمستقیم اما ساده‌تر را برگزینیم.

عدم پذیرش جبرگرایی اقتصادی

در راهنمای خواندن سرمایه، آلتوسر و همکارانش شرحی تحلیلی از مفاهیم اصلی که در برداشت بعدی مارکس از تاریخ و جامعه وجود داشت، ارائه دادند. ساختار اقتصادی، یا «شیوه‌ی تولید»، به عنوان ترکیبی از مجموعه «مؤلفه‌ها» (ابزارهای کار، ماده‌ای که روی آن کار می‌شود، کارگر، و در جوامع طبقاتی، مالکینی که کار نمی‌کنند) تحلیل شد که به واسطه‌ی دو نوع رابطه‌ی خاص با یکدیگر پیوند یافته‌اند - روابط لازم و ضروری برای کار تولید، و روابط مالکیت، که از طریق آن ثروت مازاد نصیب طبقه مالکین می‌شود. انواع مختلف جوامعی که در طول تاریخ وجود داشته‌اند، یا در دیگر نقاط جهان یافت می‌شوند (اعم از اینکه جوامع باستانی، فئودال، گردآور-شکارگر، سرمایه‌داری و نظائر آن باشند) را می‌توان بر حسب شیوه‌های مختلف ترکیب این مؤلفه‌ها طبقه‌بندی کرد. شرحی که تا اینجا داده شد تقریباً تلاشی بود که فهم «سنتی» موجود از تفکر اقتصادی مارکس را به نحوی دقیق‌تر بیان کند. با این همه آنچه نگرش آلتوسری را از دیگر هم‌تایان

مارکسیست خود جدا می‌کرد، رد و عدم پذیرش قاطع «جبرگرایی اقتصادی» بود. به عبارت دیگر طرفداران دیدگاه آلتوسری دریافتند که تمام جوامع از تعدادی «ساختار» یا «روال»^{*} ساخته شده‌اند، که اقتصاد تنها یکی از آنها است. روال‌های دیگر شامل روال‌های ایدئولوژیک، سیاسی و «نظری» (علمی) می‌شوند. هر یک از این روال‌ها دارای واقعیت مخصوص، و «تعارضات» مختص خود است (به طور مثال تضاد بین دانشجو و مقامات دانشگاه، و کشمکش ایدئولوژیک که از جانب جنبش‌های اجتماعی نظیر جنبش زنان هدایت می‌شود)، و از این رو سهم خاص خود را نسبت به «جریان» کلی روندهای اجتماعی ایفا می‌کند.

مارکس خود روابط اقتصادی و نسبت آن با نظام حقوقی و سیاسی جامعه را به رابطه‌ی بین «زیربنا» و «روبنا»^ی یک ساختمان تشبیه می‌کرد. قرائت جبرگرایانه یا تقلیل‌گرایانه از مارکسیسم، تعبیر و تفسیرشان از این موضوع آن بود که هر چه در «بیرون» اقتصاد روی می‌دهد پیامد کم و بیش مستقیم، یا «نمودی» از فرایندهای اقتصادی است. آلتوسر منتقد قیاس‌گری زیربنا / روبنا بود، اما وی (به درستی) خاطر نشان می‌ساخت که این به معنی آن نیست که در روبنا اتفاق مهمی روی نمی‌دهد! مشکل واقعی آنجا بود که مارکس به نظریه‌ی مناسبی درباره‌ی روبنا در قیاس آن با نظریه‌ی اقتصادی خود، نپرداخته بود. یکی از ضروری‌ترین کارهایی که مارکسیست‌های امروز باید انجام دهند تصحیح این ضعف مارکسیسم از طریق تدوین نظریه‌هایی درباره‌ی ایدئولوژی و سیاست است. با این همه آلتوسر به برداشتی «کثرت‌گرایانه» از جامعه، که در آن تمام ساختارها یا روال‌ها سهم مشابه و یکسانی از کل دارند، باز نمی‌گردد. او این برداشت مارکس را که ساختارها و روال‌های اقتصادی به نوعی حالتی بنیادین دارند نزد خود محفوظ می‌دارد - و این بدان معنی است که «ارزش علی» اقتصاد در درون کل جامعه بیشتر از دیگر روال‌های اجتماعی است. در نظر آلتوسر آنچه در شیوه‌ی تفکر مارکس درباره‌ی درهم‌تافتگی درونی تمام جوامع نهفته است مفهوم جدید و بدیعی از علیت است یعنی «علیت‌ساختاری». بر طبق این مفهوم جامعه به مثابه «یک کل درهم‌تافته و زیرساخت‌هایی که آن را می‌سازد، همگی بر یکدیگر تأثیر می‌گذارند، اما برخی از آنان تأثیر بیشتری از خود بر جای می‌گذارند!

تشکیلات ایدئولوژیک رسمی بازتولید و استیضاح

سیستمی ترین برخورد آلتوسر با موضوع «روینا» کوتاه زمانی بعد از رویدادهای انقلابی پاریس ۱۹۶۸ در مقاله‌ای آمده است. در این مقاله، با عنوان «ایدئولوژی و تشکیلات ایدئولوژیک رسمی» (در آلتوسر ۱۹۷۱ چاپ شده است)، آلتوسر از تحلیل انتزاعی آرایش ساختاری جامعه به این پرسش تغییر موضع داده و می‌پرسد: برای ساختارهای اجتماعی چگونه ممکن است که در طول زمان (روزبه‌روز، سال به سال، نسل به نسل) استمرار یافته و باقی بمانند؟ مفهوم اصلی که مارکسیست‌ها از آن بهره می‌گیرند تا درباره‌ی این فرایند به تفکر پردازند «بازتولید» است. این مفهوم دربرگیرنده‌ی جابجایی عناصر و مؤلفه‌هایی نظیر ابزارهای تولید زمانی که مستهلک شود، و کارگردان زمانی که بازنشسته شده یا می‌میرند، و مواردی نظیر آن می‌شود. اما این مفهوم در عین حال شامل حفظ و نگهداری ساختارها یا ادامه الگوهای روابطی که جوامع را می‌سازند نیز می‌شود. آلتوسر با درکی که از این مفهوم بازتولید دارد جایی که روبناهای سیاسی و ایدئولوژیک در درون کل جامعه به خود اختصاص داده‌اند را مشخص می‌سازد. به طور مثال، مدرسه و خانواده نقش خود را در بازتولید نیروی کار، هم به لحاظ زیستی، و هم بر حسب آماده‌سازی و توزیع افراد به موقعیت‌های گوناگون در درون جامعه بر طبق مهارت‌ها، قابلیت‌ها و ویژگی‌ها و نژاد آن ایفاء می‌کنند. همچنین در جوامع طبقاتی (نظیر جوامع سرمایه‌داری) الگوهای غالب فرمان‌روایی و فرمان‌بری، اقتدار و تبعیت به واسطه‌ی شناخت خاصی که افراد از هویت خود به دست می‌آورند و قرار دادن این هویت در سطح گسترده‌تر جامعه، آموخته می‌شود.

آلتوسر در پرداخت و تدوین این فرایندها دونوع روبنا را از یکدیگر متمایز می‌گرداند: «تشکیلات سرکوبگر رسمی»^{*} (RSA) مانند نیروی پلیس، دادگاه‌ها و ارتش، و «تشکیلات ایدئولوژیک رسمی»^{**} (ISA) نظیر نظام آموزشی، اتحادیه‌های کارگری، خانواده، کلیساها، باشگاه‌های ورزشی، انجمن‌ها، و رسانه‌های ارتباطی (RSA) همانگونه که از نامش پیداست، در کارکرد خود به حفظ نظم اجتماعی، و عمدتاً با استفاده از زور و اعمال فشار، می‌پردازد (به طور مثال از نیروی پلیس برای شکستن اعتصابات، یا کنترل

⊥ Repressive state Apparatuses

⊥⊥ Ideological state Apparatuses

تظاهرات بهره‌می‌گیرد)، در حالی که کارکرد ISA حفظ و تضمین هم‌رایی اکثریت جامعه بر اساس روابط مبتنی بر قدرت موجود است. آلتوسر در اینجا از شیوه‌ی مارکسیست ایتالیایی، آنتونیو گرامشی (۱۹۷۱) تبعیت می‌کند، وی معتقد است که در بیشتر جوامع مدرن غربی نظام موجود طبقاتی «قانونی و مشروع» است. بدین معنی که اکثر افراد، در بیشتر مواقع، در حالت شورش علیه نظام موجود نیستند. نیرویی که در اختیار دولت است عموماً به صورت ذخیره و محفوظ نگه داشته می‌شود، و تنها زمانی مستقیماً به کار گرفته می‌شود که شیوه‌ی رایج و غالب زندگی توسط گروه‌هایی نظیر «مسافران» که می‌توان به آنان تهمت «متفاوت» بودن زد، به چالش گرفته می‌شود. مورد دیگر استفاده‌ی آشکار از زور زمانی است که خطری جدی طبقه حاکم را، نظیر آنچه در ۱۹۶۸ در پاریس اتفاق افتاد یا اعتصاب معدنچیان در ۱۹۸۴ در بریتانیا، تهدید کند. اما آنچه آلتوسر و گرامشی بر آن تأکید دارند آن است که این «هم‌رایی» یا «مشروعیت» به نحوی خودبه‌خود در نزد افراد شکل نمی‌گیرد، بلکه با کار ایدئولوژیک مستمر، که تحت نظریه‌ها و آراء ایدئولوژی حاکم که در چارچوب نهادی ISA صورت می‌گیرد، محقق می‌شود. با گذشتن از محیط خانواده، مدرسه، دانشگاه یا مدرسه‌ی عالی، با شرکت در مناسک یا مراسم کلیسا یا کانون‌های ورزشی، تماشای تلویزیون و مانند آن، افراد درکی از هویت شخصی و جایگاه خود در جامعه حاصل می‌کنند و در عین حال برای زندگی (کم و بیش) مشتاقانه در جهت پیروی از مقتضیات و کارهایی که برای آنها در نظر گرفته شده، آماده می‌شوند.

آلتوسر این روند را «استیضاح»^{*} می‌خواند: کسب درک و شناختی از جانب فرد مبنی بر اینکه چه کسی است، به همراه مجموعه تصوراتی درباره‌ی جایگاه فرد در جامعه، و مهارت‌ها و نگرش‌های لازم و متناسب با «جهتی» که باید در کار «خانواده» فعالیت‌های اوقات فراغت و مانند آن رعایت شود، همگی با این درک و شناخت پیوند خورده است. جایی که آلتوسر از گرامشی و دیگر مارکسیست‌های پیشین جدامی شود آن است که آلتوسر این شرح را درباره‌ی تمام ایدئولوژی‌ها صادق می‌داند. از نظر او، مانند سایر اندیشه‌گران ساخت‌گرا، و جامعه‌شناسان کلاسیک نظیر دورکم، افراد شناخت از خود و جایگاهی که در جامعه دارند را بر اثر تأثیراتی که از مشارکت در یک ساختار و روال اجتماعی که پیش از این وجود داشته، کسب می‌کنند (اجتماعی شدن). به نظر می‌رسد که این برداشت

جایگاه فرد را به جایگاه یک «آلت دست» صرف در دست نظام اجتماعی تقلیل می‌دهد، و، برای نظریه‌پرداز سوسیالیستی که ظاهراً باید امکان درک فرد از جایگاه فرمان‌بری و فرودستی خود و عمل در جهت تغییر وضعیت را رد کند و نپذیرد، این امر بسیار مشکل‌ساز خواهد بود. به نظر می‌رسد که آلتوسر در رد «اراده‌گرایی» انسان‌گرایان به ورطه‌ی تفریطی «ساخت‌گرایان» در انکار فاعلیت انسانی، افتاده باشد. برخلاف وی، گرامشی توانمندی گروه‌های مخالف جامعه را برای چالش‌گری با «سلطه»ی عقاید و نظریات حاکم، دریافته بود. این امر به واسطه‌ی چالش فرهنگی که به نفع یک بینش اخلاقی متفاوت یا شیوه‌ای بدیل برای زندگی صورت می‌پذیرد، اتفاق می‌افتد. مشکل بزرگ موضع آلتوسر آن است که تنها توسعه‌ی مستقل مارکسیسم به عنوان یک «علم» می‌تواند بدیل ایدئولوژی حاکم باشد. همانگونه که بسیاری از منتقدین وی خاطر نشان ساخته‌اند این موضوع تلویحاً به معنی آن است که روشنفکران چپ مارکسیست، مانند خود آلتوسر، «کشیشان» ممتاز جنبش‌های انقلابی خواهند شد. آلتوسر خود استحکام و انسجام این نقدها را دریافت، و از اوایل دهه‌ی ۱۹۷۰ دست به یک رشته کارهای انتقادی نسبت به آراء خود زد و در تفکرات اولیه خود بازنگری نمود، و در همان زمان انتقادات خود نسبت به رهبری حزب کمونیست را شدت بخشید. اینکه مجموعه نوشته‌های بعدی آلتوسر تا چه حد توانست تنش‌زدایی کارهای اولیه را برطرف کند، چندان روشن نیست، و از این‌رو وی میراث قابل توجهی از «کارهای ناتمام» را از خود بر جای گذاشته است.

با نگاهی دیگر

با نگاهی به گذشته و مرور کشاکشی که در درک آراء و نظریات آلتوسر، و تعریف رابطه‌ی خود با این نظریات داشتم، چند نکته با ارزش را می‌توانم خاطر نشان سازم. یکی از این نکات آن است که آلتوسر «بازتابندگی» عمیقی نسبت به ارتباط اساسی بین زندگی‌اش به عنوان یک نظریه‌پرداز اجتماعی و خط‌مشی سیاست خود داشت. او پیوسته این مسئله را در ذهن داشت که این دو از یکدیگر متفاوت‌اند، و هیچگاه نظریه‌های خود را به سمت مصلحت سیاسی متمایل نگرداند. با این همه وی همیشه دردمندانه از این امر آگاه بود که روشنفکرانی که کار خود را در حوزه‌ی عمومی دنبال می‌کنند دارای مسئولیتی سیاسی‌اند. اگرچه وی هیچگاه این کشاکش‌های ذاتی در این رابطه را حل نکرد (کما اینکه تنش‌های موجود در زندگی شخصی خود را نیز لاینحل باقی گذاشت) اما شجاعت وی در تشخیص

این کشاکش‌ها و مبارزه با آن نکته‌ای است که می‌توان از وی آموخت. درگیر شدن من با آثار آلتوسر حقیقتاً از دو جنبه‌ی دیگر «رهائی‌بخش» بود - یکی به لحاظ نظری، و دیگری به لحاظ سیاسی. به لحاظ نظری، رهائی‌بخش بودن وی در چالش با مارکسیسم سنتی، و باز-تأسیس رویکرد ماتریالیستی به تاریخ و جامعه به عنوان یک برنامه‌ی تحقیقاتی خلاق و آزاداندیشانه بود. برای من، و بسیاری از نظریه‌پردازان اجتماعی که در گروه سنی من قرار دارند، این امر استفاده از دیدگاه‌های اصلی میراث مارکسیستی بدون اجبار به پیروی از نقطه به نقطه و کلمه به کلمه نوشته‌های مارکس را ممکن می‌ساخت. ما می‌توانستیم به موضوعاتی (نظیر بوم‌شناسی، یا الگوهای جنسی و جنسیت) که مارکس خود کمک چندانی در طرح مستقیم آن نمی‌کند، بپردازیم، و در جایی که آراء و نظریات غیرمارکسیستی می‌توانست کمک بیشتری به ما بکند از آنان بهره بگیریم (همانگونه که مارکس پیش از ما چنین کرده بود!). رهایی بخشی سیاسی که آلتوسر امکان آن را فراهم ساخت به آنچه گفتیم بسیار مربوط می‌شود. نقد او از جبرگرایی اقتصادی و بازشناسی نقش نسبتاً مستقلی که روال‌های غیراقتصادی در حفظ و تغییر جامعه بازی می‌کنند، مجموعه‌ی جدیدی از راه‌ها و شیوه‌های ممکن تفکر درباره‌ی چگونگی بروز تغییر، و اینکه چه کسی ممکن است باعث آن شود، را به روی ما گشوده است. در حالی که آلتوسر خود هیچگاه کاملاً از برداشتی «سنتی» که طبقه‌ی کارگر صنعتی را عامل انقلاب می‌داند دست برنداشت، اما ابداعات وی در نظریه‌ی مارکسیسم به ما امکان تفکر می‌دهد که درباره‌ی نقش مستقلی که جنبش‌های اجتماعی ممکن است، در واکنش نسبت به «تعارضات» بین رشد سرمایه‌داری و سیستم‌های بوم‌شناختی زیست‌حفاظتی، در واکنش نسبت به تبعیض و سرکوب جنسی یا قومی/نژادی، یا واکنش نسبت به محرومیت فرهنگی ایفاء کنند، فکر کنیم. درک نظری آلتوسر از درهم تافتگی کل ساختار اجتماعی و چندگانگی تعارضات و کشاکش‌های موجود در آن، شالوده‌ی نظری برای اتحادی گسترده بین جنبش‌های مخالفی که موردنظر گرامشی بود را فراهم می‌آورد. اکنون در بسیاری از کشورها تلاش‌هایی در حال انجام است تا جنبش‌ها و فعالیت‌های بسیار متفاوت و مختلف را در مقابل تجمعات رایج جهانی قدرت‌های سیاسی، نظامی و اقتصادی، گردهم آورد (به طور مثال در بریتانیا گروه «وحدت سبزهای چپ» از جمله تلاش‌هایی است که در این زمینه صورت گرفته است - نگاه کنید به Red Green Study Group 1995)، این اتحادهای جدید شامل افرادی می‌شوند که دارای پیشینه‌ی

سوسیالیستی، فمینیستی، فعالیت برای گروه سبزها، حمایت از حقوق همجنس‌بازان، آزادی‌های مدنی، جنبش‌های طرفداری از صلح و دیگر جنبش‌های اجتماعی و نیز افرادی که بتازگی وارد سیاست شده‌اند می‌شود. این نوع ساختارهای ائتلافی که از توده‌ی مردم تشکیل شده چیزی بسیار فراتر از کانون توجه مرسوم احزاب کمونیست سنتی است که تنها بر طبقه‌ی کارگر صنعتی به عنوان «پیشرو» یا یگانه عامل تغییر اجتماعی تکیه می‌کردند. کارها و آثار آلتوسر از نظر سوسیالیست‌ها یکی از راه‌های مهمی است که دیدگاهی جدید را فراروی فعالیت سیاسی نیروهای چپ قرار می‌دهد.

میراث فکری و کارهای ناتمام

امروز از طرحی که آلتوسر بنای آن را گذاشت چه چیزی باقی مانده است؟ حداقل برای دو دهه قالبی که آلتوسر از مارکسیسم بازسازی و آن را در حکم برنامه‌ای تحقیقاتی معرفی کرد بسیار پرثمر و مفید فایده بوده است. اندیشمندان بسیاری از کشورهای مختلف، که در زمینه‌های گوناگون علوم انسانی و علوم اجتماعی کار می‌کردند از دستاوردهای آلتوسر به‌عنوان نقطه‌ی شروع کار خود استفاده کرده‌اند. انسان‌شناسانی نظیر امانوئل تری (۱۹۷۲) راه‌های جدیدی را به‌روی تفکر مارکسیست‌ها درباره‌ی جوامع غیر سرمایه‌داری گشود، در حالی که میشل آگلی‌یتا (۱۹۷۹)، آلن لیبی‌تیس (۱۹۹۲) و دیگران سهم به‌سزایی در فهم فرایندهای اقتصادی معاصر ایفاء نموده‌اند و پیر ماشه‌ری (۱۹۷۸) بر اساس کار آلتوسر نظریه‌ی جدید خود درباره‌ی تولید ادبی، را تدوین کرد (همچنین نگاه کنید به تری ایگلتن ۱۹۸۳)، همانگونه که دیدیم آلتوسر برخی از موضوعات و مضامین پست مدرنیسم و پسا ساخت‌گرایی را پیش‌بینی کرد (دریدا و فوکو هر دو از شاگردان آلتوسر بودند). تأکید آلتوسر بر آزادی عمل نسبی روندهای ایدئولوژیک یا «فرهنگی» امکان ظهور رویکردها و نگرش‌هایی را به مطالعه‌ی فرهنگ فراهم آورد که از جبرگرایی اقتصادی (جامعه‌شناختی)، جبرگرایی که باعث خراب شدن آثار مارکسیستی می‌شد، اجتناب می‌کرد. در مرکز مطالعات فرهنگی شهر برمینگام، بخصوص در زمانی که استوارت هال مدیریت آن را بر عهده داشت، رویکردی خاص و متمایز به مطالعات فرهنگی پدید آمد که تا حد زیادی وامدار آلتوسر و گرامشی بود. با این همه، ترکیبی از عوامل از جمله بحران بیشتر در کار مارکسیسم باعث شد که توجهات به مطالعه‌ی زبان به عنوان یک نظام مستقل معطوف شود و این به زودی منجر به مطالعه‌ی فرهنگ به عنوان

موضوعی که با روابط اجتماعی و اقتصادی تفاوت بسیار دارد، شد - یعنی آزادی مطلق روبنا! در درون جامعه‌شناسی به معنی دقیق آن، مارکسیسم ساختی الهام‌بخش کارهایی بود که به طور سیستمی در جامعه‌شناسی طبقه انجام گرفته است، نظیر: نیکوس پولانزاس (۱۹۷۵، ۱۹۷۳) و اریک او. رایت (۱۹۸۹، ۱۹۸۵، ۱۹۷۸)؛ جامعه‌شناسی فمینیستی: میشل بارات (۱۹۸۸، ۱۹۸۰)، مری مکینتاش (۱۹۷۸)، جولیت میچل (۱۹۷۵)؛ جامعه‌شناسی شهری: مانوئل کاسلز (۱۹۷۷) و در جامعه‌شناسی سیاسی و تاریخی: پری اندرسون (ب و الف ۱۹۷۴)، باب جُستپ (۱۹۸۲)، پولانزاس (۱۹۷۸).

فروپاشی «امپراتوری» شوروی سابق، چرخش رژیم‌های کمونیست آسیای شرقی به سمت سرمایه‌داری، و افول گسترده‌ی احزاب کمونیست غربی را می‌توان به معنی پیروزی نهایی کاپیتالیسم و لیبرال دموکراسی تلقی کرد. بر طبق این برداشت ما شاهد نقطه‌ی پایان بودیم، نه تنها پایان مارکسیسم و سوسیالیسم، بلکه تمام آرزوهای جدی که آینده‌ای ورای سرمایه‌داری جهانی در نظر داشت. با وجود این اگرچه متفکران مارکسیست اکنون تنها گروهی اقلیت را در بر می‌گیرند، اما شایان توجه است که همچنان جای پای خود را در بیشتر رشته‌ها و زمینه‌ها حفظ کرده‌اند. حتی در پی زیاده‌روی‌هایی که در زمینه پست مدرنیسم صورت گرفته، شواهدی دال بر رجعت و ابراز تمایل به کارهای آلتوسر نیز دیده می‌شود (به عنوان مثال الیوت ۱۹۹۴، کاپلان و اسپرینگر ۱۹۹۳ و رِش ۱۹۹۲). به علاوه اگر به یاد آوریم که احیاء و رونق‌بخشی مارکسیسم توسط آلتوسر، تنها با مخالفت با جزم‌اندیشی رهبری حزب کمونیست فرانسه، و وفاداری آن به دولت شوروی، ممکن می‌شد، آنگاه می‌توان حداقل این امر را ممکن تلقی کرد که سقوط و اضمحلال دولت و حزب می‌تواند شکوفایی تفکر خلاق سوسیالیستی یا حتی مارکسیستی را در نظم (بی‌نظمی) جدید جهانی تسهیل کند. یک چیز به نظر قطعی می‌رسد و آن اینکه پیامدهای وحشتناک فقر، بیکاری، سوء تغذیه، بیماری‌های همه‌گیر، آشفتگی‌های اجتماعی، و نابودی محیط زیست که ناشی از سرمایه‌داری جهانی است، همچنان روبه تشدید و افزایش است. هیچ یک از موضوعاتی که در ابتدا باعث پیدایش جنبش‌های سوسیالیستی و کمونیستی شد، و انجام کارهای نظری، انتقادی متفکرانی مانند مارکس و آلتوسر را ضروری و لازم ساخت، از بین نرفته است. چنانچه نسل جدید جامعه‌شناسان این موضوعات را دنبال نکنند، کار آنها حقیقتاً غم‌انگیز و ناامیدکننده خواهد بود.

بخش سوم

۱۵. یورگن هابرماس (۱۹۲۹-)
کشور زادگاه: آلمان
انگیزه‌های محرک
موضوعات اصلی: ارتباطات در حوزه‌ی عمومی؛ روش‌شناسی علوم اجتماعی؛ بحران‌های مشروعیت
دولت؛ نظریه‌ی کنش ارتباطی؛ روشنفکری متعهد سیاسی
با نگاهی دیگر
میراث فکری و کارهای ناتمام
منابعی برای مطالعه‌ی بیشتر

۱۶. پیر بوردیو (۱۹۳۰-)
کشور زادگاه: فرانسه
انگیزه‌های محرک
موضوعات اصلی: علم عمل و نقدی بر سلطه؛ تدوین موضع جامعه‌شناسی؛ غلبه بر احکام معارض
عینیت‌گرایی و ذهنیت‌گرایی؛ ملکه، سرمایه، میدان؛ ذوق، طبقه، و طبقه‌بندی؛
ضرورت بازتابندگی؛ علم، سیاست، و رسالت اجتماعی روشنفکران
منابعی برای مطالعه‌ی بیشتر

۱۷. نسی جی. چودورو (۱۹۴۴-)
کشور زادگاه: ایالات متحده
انگیزه‌های محرک
موضوعات اصلی: اهمیت این پرسش که: چرا زنان مادری می‌کنند؟؛ رشد و تحول شخصیت‌های
جنسیت پذیرفته و هویت جنسی؛ رشد ابروه‌گزینی جنسی / هویت تمایلات جنسی؛
پیوندهای دگرجنس‌خواهانه و بازتولید مادری؛ دگرگونی اجتماعی
با نگاهی دیگر
میراث فکری و کارهای ناتمام
منابعی برای مطالعه‌ی بیشتر

۱۸. آرلی راسل هاکشیلد (۱۹۴۰-)
کشور زادگاه: ایالات متحده
انگیزه‌های محرک
موضوعات اصلی: قرار گرفتن در ورای مرز میان زیست‌شناسی و جامعه؛ قواعد احساس و مدیریت
عاطفه؛ الگوهای طبقاتی و جنسیتی در کار عاطفی؛ روش‌شناسی و مطالعه‌ی عواطف؛
در جستجوی درستی و اصالت.

با نگاهی دیگر
میراث فکری و کارهای ناتمام
منابعی برای مطالعه‌ی بیشتر

کشور زادگاه: فرانسه

۱۹. میشل فوکو (۱۹۲۶-۸۴)

انگیزه‌های محرک: شوق تجربه
موضوعات اصلی: نقدهایی بر سوژه انضباط؛ جنسیت؛ فرد خطرناک؛ تبارشناسی زمان حال
با نگاهی دیگر
میراث فکری و کارهای ناتمام: دولتی بودن و تضاد
منابعی برای مطالعه‌ی بیشتر

کشور زادگاه: جامائیکا

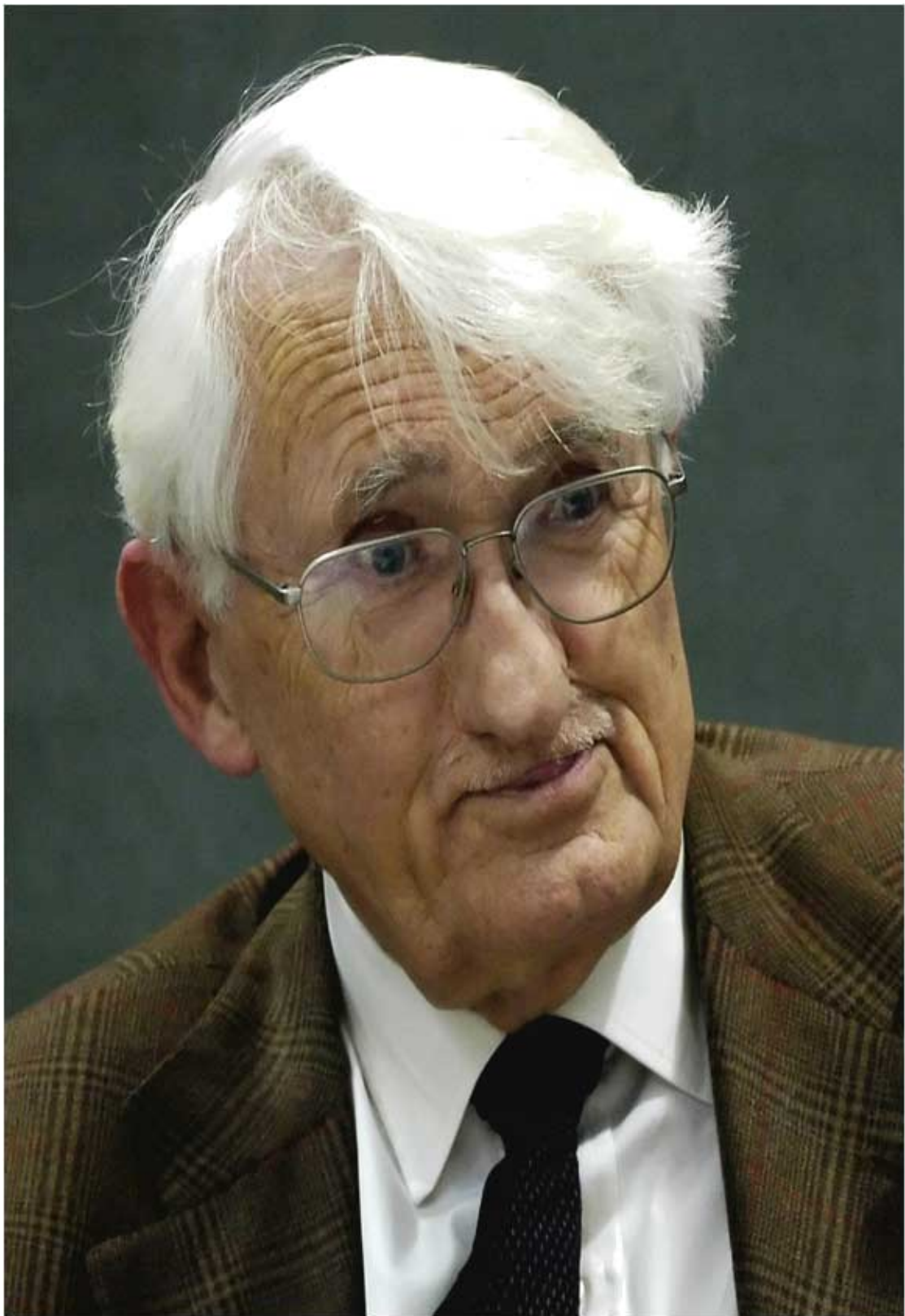
۲۰. استوارت هال (۱۹۳۲-)

موضوعات اصلی: مداربندی فرهنگی؛ سیاست فرهنگی؛ تاچریسم و بعد از آن؛ استعمارگری و تفاوت فرهنگی
با نگاهی دیگر
میراث فکری و کارهای ناتمام
منابعی برای مطالعه‌ی بیشتر

کشور زادگاه: بریتانیا

۲۱. آنتونی میدنز (۱۹۳۸-)

انگیزه‌های محرک
موضوعات اصلی: جمع چیست؟؛ خودآگاهی سوژه‌ی عمل‌کننده؛ مدرنیته و دگرگونی اجتماعی؛ اختیار و خطرناپذیری در جامعه پسا - سنتی؛ خط‌مشی سیاسی مدرنیته
با نگاهی دیگر
میراث فکری و کارهای ناتمام
منابعی برای مطالعه‌ی بیشتر





یورگن هابرماس

ویلیام اوشاویت

انگیزه‌های محرک

مارکسیست به عنوان سنتی فراگیر، انعطاف‌پذیر و میان رشته‌ای مهم‌ترین منبع و منشأ فکری یورگن هابرماس بود، سنتی که الهام‌بخش نظریه‌ای شد که بعدها نظریه‌ی انتقادی «مکتب فرانکفورت» نام گرفت. شالوده این نظریه در اوایل دهه‌ی ۱۹۳۰ و مجدداً از ۱۹۵۰ در مؤسسه تحقیقات اجتماعی فرانکفورت پی‌ریزی شد. همانگونه که هابرماس در کتاب خود «نظریه‌کنش ارتباطی» به تفصیل خاطر نشان ساخته، این سنت فکری عمدتاً از مارکس و وبر، و متفکر غیرمارکسیست هم‌عصر وبر یعنی گنورگ زیمل، و پدر «مارکسیسم غربی» یعنی گنورگ لوکاچ، الهام گرفته است. در مصاحبه‌ای که هابرماس درباره‌ی زندگی و سرگذشت خود انجام داده، از زمانی صحبت به میان آورده که برای اولین بار آثار لوکاچ را مطالعه کرده بود. «به یاد می‌آورم که بسیار هیجان‌زده شدم، اما در عین حال حسی در من وجود داشت که کارهای لوکاچ را در ارتباط مستقیم با جوامع بعد از جنگ و به خصوص آلمان غربی نمی‌دیدم». با این همه تفکر هابرماس بر اساس مسائلی شکل گرفت، که مارکسیسم غربی مطرح‌کننده آن بود، موضوعاتی که بر تأثیر متقابل بهره‌کشی کاپیتالیستی و حکومت دولت بوروکراتیک و نیز معنی ضمنی که این دو دربرمی‌گرفت یعنی هویت فردی و استقلال سیاسی جمعی، تأکید داشت. به لحاظ عینی آنچه بر شکل‌گیری تفکر وی تأثیر گذارد، دوران کودکی او بود یعنی زمانی که به عضویت گروه «جوانان هیتلری» درآمد و بدین ترتیب شریک جرم دهشتناک‌ترین رژیم دوران

مدرن شد. جنایات رایش سوم و اکراه آلمانی‌ها در پذیرش مسئولیت وقایع پیش آمده، باعث وحشت او شده و شدیداً وی را تحت تأثیر قرار داد.

هلاوه بر همه این موارد، هابرماس توجه خود را به ویژگی تکنوکراسی اواسط قرن بیستم نیز معطوف داشت. او در واکنش به جبرباوری تکنولوژیکِ هایدگر (که هابرماس از وی به دلیل همکاری‌اش با نازی‌ها نفرت داشت)، و آنچه در آلمان بعد از جنگ توسط آرنولد گهلن و هلموت شلسکی مطرح شد، دست به تدوین پاسخی از منظر سوسیالیسم زد. وی برخلاف برخی منتقدان تکنولوژی که عقیده داشتند تکنیک باعث کاهش اختیار در تصمیم‌گیری سیاسی می‌شود، این موضوع را حتمی و همیشگی ندانسته، بلکه آن را صرفاً یکی از ویژگی‌های حاکم بر جوامع مدرن به شمار می‌آورد. همین امر که مایه‌ی نگرانی هابرماس را فراهم آورده بود بر بسیاری از کارهای وی تأثیر گذارده، و تحلیل نقادانه وی از کاهش حوزه‌ی عمومی و افزایش سیاست‌های تکنوکراتیک، را به انتقاد وی از علوم اجتماعی پوزیتیویستی پیوند می‌داد. آنچه وی نظریه‌کنش ارتباطی نامید و نیز نظریات اخلاقی، حقوقی و مربوط به دموکراسی که این نظریه بر آنان صحنه می‌گذاشت، همچنان بر نظریه و عمل تأکید می‌ورزید. در واقع از بسیاری جهات کارهای وی یک چرخه‌ی کامل را نشان می‌دهد، یعنی نگرشی که در کارهای اولیه وی بیشتر حالتی شهودی داشت بعدها به صورتی مشروح و تفصیلی مطرح گردید.

منطق ابزاری*

منطق ابزاری شیوه‌ای استدلالی برای یافتن بهترین شیوه دست یافتن به چیزی یا رسیدن به هدفی است. در این منطق به جای توجه به موضوع ارزش، سودمندی یا اصول اخلاقی، به چگونگی انجام کار، رسیدن به هدف و دست یافتن به منظوری خاص توجه می‌شود. از این رو فرد به اینکه چرا باید کاری را انجام دهیم، چرا می‌خواهیم به هدفی برسیم (چرا این هدف با ارزش است یا باید با ارزش باشد)، چرا دست یافتن به منظوری خاص با اهمیت است، توجهی ندارد. منطق ابزاری به محاسبه اولویت می‌دهد و در پی آن است، که از طریق مناسب‌ترین شیوه‌ی محاسبه بهترین «وسیله» را برای هدفی مشخص بدست آورد و به بازدهی برسد (این هدف مشخص در اکثر مواقع در محیطی کاپیتالیستی یا بوروکراتیک که اهداف آن امرانه و غیرقابل بحث تلقی می‌شود، تعیین می‌گردد). در جوامع مدرن گرایش وجود دارد که انرژی نامتناسب و بیش از حدی برای این شکل از منطق صرف شود.

در مراحل اولیه کار هابرماس، رابطه وی با نظریه‌ی انتقادی مکتب فرانکفورت تا حدی رابطه‌ای غیرمستقیم بود، مسائل مورد توجه ماکس هورکهایمر مانند آنچه در نظر تئودور آدرنو است، هر روز شکلی فلسفی‌تر به خود می‌گرفت، و نقدی که آنها بر منطق ابزاری در کتاب خود به نام دیالکتیک روشنگری (۱۹۴۷) و در کارهای بعدی خود ارائه کردند، بسیار ناامیدکننده و یأس‌آور بود. هابرماس احساس می‌کرد که اگر قرار باشد تئوری انتقادی احیاء شود باید مجدداً به فلسفه و به علوم انسانی و اجتماعی بپردازد. با این همه، او نیز مانند آدرنو و هورکهایمر توجه خود را به وضعیتی که روشنگری، در قالب عقلانیت ابزاری، از وسیله‌ای برای آزادی به خاستگاه جدید برده‌سازی مبدل شده بود، معطوف داشت. وی در این باره می‌نویسد: «در آن زمان [اواخر دهه‌ی ۱۹۵۰] مسئله‌ی من نظریه‌ای در باب مدرنیته، نظریه‌ای درباره‌ی آسیب‌شناسی مدرنیته، از منظر واقعیت‌یابی منطق تاریخ بود - واقعیتی که تغییر شکل یافته است». این کار مستلزم مرور آثار کلاسیک: مارکس و وبر، و نیز کانت، فیشته و هگل - و البته متفکران یونان باستان بود. البته توجه خاص هابرماس به مباحث تئوریک پیوسته با مسئله مورد علاقه وی یعنی وضعیت گفت-و-گویی عقلانی سیاسی در دموکراسی‌های تکنوکرات مدرن درهم می‌آمیزد، این موضوع را می‌توان در جلد اول مقاله‌های وی درباره‌ی تئوری و عمل مشاهده کرد.^۱ از نظر هابرماس این تنها علوم اجتماعی، در معنای وسیع آن است که می‌تواند وسیله‌ای برای تدوین تئوری انتقادی در دوران کنونی باشد. اگرچه تغییر شکل یافتگی این علوم که به واسطه‌ی پوزیتویسم روی داده، خود مشکلی است که باید بر آن فائق آمد.

موضوعات مهم

ارتباطات در حوزه‌ی عمومی

وضعیت ارتباطات در حوزه‌ی عمومی موضوع اولین کتاب مهم هابرماس، دگرگشت ساختاری حوزه‌ی عمومی (۱۹۶۲) است، این موضوع در سال‌های بعد هم در کانون تفکرات وی باقی ماند. راهبرد هابرماس در این کتاب، مربوط ساختن مفهوم افکار عمومی به ریشه تاریخی آن یعنی ایده‌ی حوزه یا قلمرو عمومی است، حوزه‌ای که بورژوازی با سواد قرن هجدهم (که البته اغلب به مردان منحصر می‌شد) در جوامع پیشرفته‌تر اروپایی، نقشی سیاسی بر عهده می‌گرفت تا به ارزیابی و سنجش امور روزگار

خویش و به خصوص سیاست دولتی، پردازد. «دگرگونی» در حوزه‌ی عمومی با تجاری شدن مطبوعات آغاز می‌شود. این دگرگونی منجر بدین شده است که مطبوعات به عنوان وسیله‌ای برای آگاهی دادن، به معنای صادقانه و صریح کلمه، به تبلیغات تجاری و امور سیاسی پرداخته و به روزنامه‌نگاری (ژورنالیسم) به مفهوم مدرن تغییر پیدا کند. از این رو عموم خوانندگان نیز در دو قطب متخصصان اثرگذار و فعال و توده‌ی صرفاً پذیرا و منفعل قرار می‌گیرند. به همین ترتیب در امور سیاسی نیز شکافی بین گروهی کوچک از فعالان خبری و توده‌ی اساساً غیرفعال انتخابگر، به وجود آمده است. بدین ترتیب افکار عمومی از داوری انتقادی و مهارکنندگی بازمی‌ماند و به صورت متغیری اجتماعی - روانی در می‌آید که می‌توان آن را کنترل کرده و فریب داد. لذا مفهوم افسانه‌ای که قانون سالاری از افکار عمومی ارائه می‌دهد با مفهوم افکار عمومی که به لحاظ اجتماعی - روانی مضمحل شده، متفاوت است (ص ۲۴۴).

این کتاب به نوعی یادآور کتاب دیالکتیک روشنگری اثر هورکهایمر و آدرنو است. همانگونه که این دو استدلال کرده‌اند نقد روشنگری از سنت و اقتدار منتج به خلق اشکال مخرب‌تر و خطرناک‌تر سلطه شد، از این رو در نظر هابرماس، حوزه‌ی عمومی بورژوازی، که در گفت - و - گویی عقلانی به ارزیابی انتقادی سیاست دولتی نظر داشت و در این گفت - و - گو به مفهوم مصلحت و منافع عمومی توجه می‌کرد، به چیزی تبدیل شد که وی آن را کنترل حوزه‌ی عمومی نامید. در این کنترل دولت و مؤسسات از «تبلیغ» در مفهوم مدرن کلمه بهره می‌گیرند تا حمایت مالی و سیاسی از خود را تضمین کنند. با وجود این، هابرماس در نتیجه‌گیری خود از این بحث تا حدی بدبینی کمتری دارد. وی در کارهای اخیر خود تحلیلی ارائه می‌دهد که بر مبنای آن در مقابل روندی که پیش از این توصیف کرده بود، تصویری از پادگرایش‌ها و فرصت‌های موجود ارائه شده است. پیش از همه، دولت قانون سالار لیبرال به نظام بهزیستی همگانی گسترش و تحول می‌یابد و این به معنای آن است که سازمان‌های عمومی در تمام اشکال خود از طرف گروه‌های ذینفع مختلف مورد بررسی و مذاقه قرار می‌گیرند. این گروه‌های ذینفع تک‌تک افراد در حوزه‌ی عمومی را به یکدیگر مرتبط می‌سازد، و این افراد هر یک به جنبه‌ی خاصی از آنچه دولت به زیستی تأمین می‌کند، توجه دارد.

و اگرچه همانگونه که ماکس وبر درباره‌ی سیاست پارلمانی بدان اشاره کرد، به نظر می‌رسد که بوروکراتیزه کردن دستگاه اداری فعالیت متخصصان را از کنترل عقلانی دور

سازد، اما به نظر هابرماس شاید بتوان خود مجموعه‌های اداری را دموکراتیزه کرد. هابرماس در کارهای جدید خود درباره‌ی تئوری قانون و دموکراسی، مجدداً به همین مضمون پرداخته و بر کنش -و- واکنش بین سیاست‌های دموکراتیک و قانون و رابطه‌ی این دو با روند غیررسمی گفت -و- گویی عمومی تأکید ورزیده است. درست به همان اندازه که روابط بین نهادهای سیاسی و قانونی دولت قانون سالار مهم است، کیفیت و دامنه‌ی ارتباطات عمومی نیز واجد اهمیت است. وی در کتاب مابین واقعیات و هنجارها می‌نویسد حوزه عمومی را نباید به مثابه یک نهاد یا یک سازمان نگرست بلکه باید آن را در حکم «یک شبکه» دید که «جریان ارتباطات در آن تصفیه و ترکیب شده و پس از تلخیص، به حسب موضوع گروه‌بندی شده و به صورت افکار عمومی درمی‌آید» (ص ۴۳۶). در جهان مدرن رسانه‌های همگانی هر روز بیش از پیش حالت واسطه‌ای برای جریان‌ات خبری ایفا می‌کند، یعنی خبر هم از طریق رسانه منعکس می‌شود و هم از طریق آن اتفاق می‌افتد. به عبارت دیگر، گفت -و- گوی عقلانی درباره‌ی موضوعات عمومی به دیدارهای چهره به چهره در تجمع‌های بزرگ و کوچک محدود نشده و در زمان حقیقی اتفاق نمی‌افتد. نقدهای اولیه هابرماس درباره‌ی محدودیت گفت -و- گوی سیاسی به دلیل وجود تکنوکراسی و «علمی شدن» سیاست منجر به بوجود آمدن نقدهای گسترده‌تری درباره‌ی علم‌گرایی شد که در بخش بعد مورد بحث قرار خواهد گرفت.

روش‌شناسی علوم اجتماعی

کار هابرماس بر روی روش‌شناسی علوم اجتماعی حول محور نقد پوزیتویسم قرار می‌گیرد. پوزیتویسم به زعم هابرماس در برگیرنده‌ی کناره‌گیری و دست کشیدن از اندیشه منفی درباره‌ی شناخت و تمرکز بر موضوعات ذاتاً فنی است - یعنی روش‌شناسی در محدودترین معنای کلمه، هابرماس در «بحث در باب پوزیتویسم» که در دهه‌ی ۱۹۶۰ درگرفت و از شهرت زیادی نیز برخوردار شد شرکت جست و نقد آدرنو از پوزیتویسم را پی‌گیری کرد. در نظر این دو، مفهوم عقلانیت در فلسفه کارل پوپر و پیروان او بیش از حد محدودکننده و بازدارنده است. بدیلی که هابرماس خود ارائه می‌داد دربرگیرنده‌ی تخصیص دقیق و خلاقانه‌ی مدل‌ها و نگرش‌های برگرفته از گستره‌ی وسیع علوم انسانی و اجتماعی است. هابرماس توجه خود را به طور مشخص به

سهمی که سه متفکر برجسته‌ی دهه‌ی ۱۹۶۰ از خود به جای گذاشته بودند، معطوف کرد: جامعه‌شناسی «پدیدارشناختی» آلفرد شوترز، بسط جامعه‌شناختی یا انسان‌شناختی مفهوم بازی‌های زبانی ویتگنشتاین توسط پیتر وینچ، و هرمنوتیک فلسفی هانس-گئورگ گادامر، که به ویژگی هستی‌شناختی «رویارویی» بین خواننده و متن تأکید دارد. هابرماس استدلال کرد که این سه را می‌توان در یک ارتباط مکمل با یکدیگر قرار داد و سپس آن را با تأملی که بار ماتریالیستی بیشتری دارد، تکمیل کرد و بدین ترتیب آنچه درک ما از حیطه‌ی اجتماعی (مضمون مشترک این سه جریان فکری) را به وسیله‌ی روابط مبتنی بر قدرت و بهره‌کشی به گونه‌ای نظام‌مند و سیستمی تحریف می‌کند، شناخته می‌شود.

هابرماس در شناخت و منافع انسان (۱۹۶۸) هوشمندانه نشان می‌دهد که پوزیتیویسم چگونه درک ما را از جهان طبیعی و اجتماعی محدود ساخته و پایه‌ی امکان نقد را سست کرده است. با وجود این می‌توان امکان نقد را با استفاده از کارهای کانت، فیشته، هگل، و مارکس بازسازی کرد و به طور مثال می‌توان نشان داد که این امر باعث به وجود آمدن نظریه و عمل روانکاوانه‌ی فرویدی می‌گردد. علوم «انتقادی» مانند روانکاوی و نقد مارکسیستی از ایدئولوژی، که تمایلی منجیانه به غلبه بر موانع علی خودشناسی بر آنان حاکم است، پل‌ی بودند بر روی شکاف بین علوم تجربی و طبیعی، که به پیش‌بینی و کنترل روندهای عینیت یافته علاقه‌منداند، و علوم انسانی، که به بسط و دریافت متقابل گرایش دارند. در این دوران هابرماس درگیر برخی مباحث دامن‌دار با دیگر متفکران پیشرو، مخصوصاً گادامر و نظریه‌پرداز سیستمی نیکلاس لومان شد. هابرماس در مخالفت با گادامر استدلال می‌کرد که دریافت و درک باید با نقد ماتریالیستی از قدرت و بهره‌کشی تکمیل شود، وی این استدلال خود را با متوسل شدن به برداشت نظریه‌ی اجتماعی که مغایر با مفهوم فن‌سالارانه‌ی لومان بود، توجیه می‌کرد. در دهه‌ی ۱۹۷۰ هابرماس برخی ادعاهای خود درباره‌ی علم اجتماعی رهائی‌بخش را تقلیل داد و به تدوین ایده‌ی علم بازسازی‌کننده^۴ پرداخت. این علم به مثابه‌ی تلاشی نظام‌مند و سیستمی دیده می‌شد که در پی جدا کردن شرایط لازم و استلزامات رویه‌ها و اعمالی نظیر پیام‌رسانی و استدلال اخلاقی است.

بحران‌های مشروعیت دولت

یکی از شناخته شده‌ترین کتاب‌های هابرماس کتاب کم‌حجم و بسیار فشرده‌ی *بحران‌های مشروعیت بخشی* است. در این کتاب، در مقاله‌های مربوطه که با عنوان *پیام‌رسانی و تحول جامعه* به زبان انگلیسی منتشر شده، وی نظریه‌ی نئومارکسیستی تحول تاریخ و نقدی بر سرمایه‌داری پیشرفته و کاپیتالیسم «جدید» در دوران معاصر را عرضه داشته است. هابرماس نشان داده است که توضیح ماتریالیسم تاریخی درباره‌ی تحول نیروهای، تولید باید به واسطه‌ی شرح و تبیین تحول ساختارهای هنجارگذار، که در شکل کلی خود به‌طور مثال دربرگیرنده‌ی شکل‌های خانواده نیز می‌شود، بهبود یابد. در کاپیتالیسم جدید، شرح سنتی مارکسیستی درباره‌ی بحران سرمایه‌داری که به تضادهای اقتصادی نظام سرمایه‌داری معطوف است باید تعدیل شده و به شرحی از نقش دولت دخالت‌گر و مدرن و نتیجه آن که جابجایی بحران از حوزه‌ی اقتصاد به قلمرو فرهنگ و سیاست است، پردازد. به جای بحران اقتصادی که همچنان به عنوان ریشه‌ی مشکل باقی می‌ماند، آنچه که ما تجربه می‌کنیم سیاست‌های غیرمنسجم دولتی است که منجر به چیزی، که هابرماس آن را بحران عقلانیت می‌نامد شده و باعث تضعیف مشروعیت دولت می‌شود؛ این‌گونه دخالت‌ها نیز منجر به افول انگیزه‌ی فردی و فقدان معنای شود. هابرماس در کار بعدی خود به تزی تاریخی و نیز به تشخیص و شناخت بحران در دوران معاصر می‌پردازد. نظریه‌کنش ارتباطی تضاد و تعارض بین عقلی‌گری جهان‌بینی‌ها در دوران اولیه مدرنیته را پی‌گیری می‌کند، این تعارض به عنوان مثال در قالب دین‌زدایی و قانون رسمی و افول علاقه‌مندی به اقتدار سنتی بیان می‌شود. موضوع دیگر این کتاب، پرداختن به این حوزه‌ی به تازگی حاصل شده، که در اصل به روی مباحثات عقلی گشوده شده، و نیز پرداختن به شیوه‌های محدودکننده‌ای که بازار و ساختارهای بوروکراتیک به جهان مدرن تحمیل می‌کنند، است. به عبارت دیگر هابرماس این پرسش اساسی و مشکل را مطرح می‌کند که آیا می‌توانستیم، یا اکنون می‌توانیم، بدون ویژگی‌های نه چندان جذاب و جالب کاپیتالیسم و دولت-ملت‌های بوروکراتیک، مدرنیته را تجربه کرده و داشته باشیم یا نه. هابرماس در کتاب *میان هنجارها و واقعیت‌ها* با احتیاط بیشتر و با زبان جدیدتر نظریه‌های خود به تدوین دوباره عناصر و مولفه‌های مدل بحران سرمایه‌داری جدید پرداخته است.

نظریه‌ی کنش ارتباطی

شاهکار نظریه‌پردازی رشد یافته هابرماس نظریه‌ی کنش ارتباطی است که اگرچه بر پایه تحلیل پیام‌رسانی زبانی قرار گرفته اما چیزی بیش از این تحلیل بوده و به آن محدود نمی‌شود. ایده و برداشت اصلی این نظریه آن است که هر گونه استفاده جدی از زبان برای بیان خواسته‌ای درباره‌ی محیط پیرامونی برخلاف اظهار تعجب یا صدور دستور و فرمان، از وجود این دلایل خبر می‌دهد:

الف) آنچه می‌گوئیم فهمیده می‌شود و حقیقت دارد؛

ب) اینکه در گفتن آن صداقت داریم؛

ج) حق داریم که آن را به زبان آورده و بیان کنیم.

دلایلی که در بیان خواسته‌ی خود داریم ممکن است توسط خواننده یا شنونده‌ی ما مورد شک و تردید قرار گیرد. هابرماس این مطلب را با بیان مثالی ساده و معمولی از استادی که از دانشجوی خود تقاضای یک لیوان آب می‌کند، نشان می‌دهد. حتی این تقاضای ساده، نه به عنوان یک درخواست صرف، بلکه «به عنوان یک کنش گفتاری که منظور از آن فهم و دریافت است» و دارای حقایقیت هنجارگذار، صداقت درونی و در صورت مورد سؤال قرار گرفتن دارای امکان واقعی عملی شدن است، تلقی می‌گردد. این تقاضا ممکن است از جانب کسی که مورد درخواست قرار گرفته به عنوان تقاضایی غیرمشروع («من پیشخدمت شما نیستم»)، تقاضایی ناصادقانه («شما واقعاً به آب احتیاج ندارید») یا تقاضایی غیرواقعی (نبود امکان دسترسی به آب) پذیرفته نشود. تنها توافقی عقلانی که هیچکس در آن استثناء نبوده و هیچ دلیل و برهانی بر ضد آن وجود نداشته باشد، باعث موجه بودن درخواست و بدیهی پنداشته شدن آن می‌شود. به ادعای هابرماس این ایده و برداشت ما را به نظریه‌ی حقیقت رهنمون می‌شود یعنی همان چیزی که ما در نهایت به طور عقلانی بر سر آن به توافق می‌رسیم. به علاوه اگر وی در این ادعا محق باشد که داوری‌های اخلاقی نیز دارای محتوایی شناختی بوده و تنها بیان سلیقه‌ای صرف یا قواعدی دگرنما* نیست، آنگاه این ادعا نظامی اخلاقی و

نظریه‌ای مبنی بر مشروعیت اقتدار سیاسی نیز بدست خواهد داد. چنانچه هنجارهای اخلاقی یا نهادهای سیاسی در پایان یک فرایند دلیل‌آوری و احتجاج آرمانی همچنان به قوت خود باقی بمانند، آنگاه این، دلیل موجهی بر وجود آنان است. البته فرایند دلیل‌آوری آرمانی، همانگونه که هابرماس زمانی آن را «وضعیت آرمانی گفتار»^{*} نامیده بود، یک آرمان‌گرایی است. با این همه وی استدلال می‌کند که رویه و روال پیام‌رسانی که ما هر روز دنبال می‌کنیم به واسطه‌ی تصویری نظری که از توافق غایی داریم، معنادار می‌شود. این امر را در شکل منفی آن می‌توان در استتکاف کلی از شرکت در بحث نیز مشاهده کرد: به طور مثال چه کسی، غیر از یک فرد نازی حاضر است درباره‌ی موجه بودن یهودکشی به بحث با یک نازی بنشیند؟

با بسط تحلیل کاربرد زبان می‌توان آن را به یک نظریه کلان درباره‌ی کنش ارتباطی تبدیل کرد. نظریه کنش ارتباطی در حکم کنشی تعریف می‌شود که در جهت و با هدایت یک توافق دوسویه انجام می‌گیرد. اگر بخواهیم با زبان نظریه اجتماعی سخن بگوئیم کنش ارتباطی را می‌توان با مدل‌های ابزاری یا راهبردی، کنش مبتنی بر منافع شخصی (انسان اقتصادی^{**})، کنش کنترل‌شده به وسیله‌ی هنجارگذاری (به‌طورمثال کارکردگرایی پارسنز) یا کنش نمایش‌پردازانه^o (گافمن، گارفینکل و دیگران)، مقایسه کرد. تمام این مدل‌ها به ادعای هابرماس ریزه‌خوارکنش ارتباطی‌اند، چراکه کنش ارتباطی دربرگیرنده‌ی هر یک از این مدل‌ها بوده و به ورای هر یک از آنان نظر دارد. از این رو نظریه کنش ارتباطی زیربنای نظریه‌ی ارتباط نظام اخلاقی، قانون و دموکراسی را تشکیل می‌دهد، و این جنبه‌ها و ابعاد نظریه کنش ارتباطی است که بر کارهای اخیر هابرماس سایه افکنده است.

روشنفکری با تعهد سیاسی

در ابتدای این فصل بر منشأ تاریخی و عملی بخش اعظمی از تفکر هابرماس تأکید کردم. هابرماس در تأکید که اخیراً بر موضوع قانون و عقیده‌ی دموکراتیک ابراز داشته، یک بار دیگر یکی از کانون‌های توجه در کارهای نظری خود به همراه موضوعاتی که اخیراً مورد توجه وی بوده و در طول دوران حرفه‌ای به اظهارنظر درباره‌ی آن پرداخته را در

یک ردیف قرار می‌دهد. هابرماس از همان مراحل اولیه‌ی کار خود، زمانی که بخشی از حرفه‌ی خود را به روزنامه‌نگاری اختصاص داده بود، به‌طور فعال فرصت‌های دست‌یازی به حوزه‌ی عمومی جمهوری فدرال [آلمان]، و آنچه وی اخیراً آن را به عنوان حوزه‌ی عمومی نوخاسته‌ی جهان‌شمول یا جامعه‌ی مدنی می‌شناسد، دنبال می‌کند. مجموعه مقاله‌های که به این موضوعات پرداخته و نیز مطالبی دیگر در کتاب‌های «نوشته‌های سیاسی» تجدید چاپ شده است. همانگونه که رابرت هولاب در کتاب هابرماس: نقد در حوزه‌ی عمومی نشان داده، مقاله‌های مطرح در این کتاب‌ها، نقدهای اولیه درباره‌ی فرهنگ سیاسی آلمان غربی بعد از جنگ، پرداختن به جنبش دانشجویی ۱۹۶۸ که ابتدا حاکی از همدلی و هم‌فکری بود، و سپس به نحوی فزاینده شکل منتقدانه به خود گرفت و در آخر نقش درازمدت جنبش در ایجاد فضای بازتر و ویژگی رادیکال دموکراتیک بودن آن را مورد تأیید و تصدیق قرار داد، را دربرمی‌گیرد. سپس در اواخر دهه‌ی ۱۹۸۰ هابرماس آنچه را که به عنوان «مباحثات مورخین» (Historikerstreit) معروف شد، آغاز کرد. این مباحثات بر سر تلاشی بود که در جهت بازنویسی تاریخ آلمان در قرن بیستم و در خدمت به منافع جناح راست محافظه‌کار، صورت می‌گرفت. وی به تازگی به تفصیل به موضوعات مربوط به اتحاد مجدد آلمان و سیاست‌های اروپایی و جهانی پرداخته و آن را نقد کرده است.

هابرماس بر تفاوت بین مقاله‌های و مصاحبه‌هایی از این دست و کارهای نظری خویش تأکید می‌ورزد، اما می‌توان دید که انجام چنین کارهایی مستلزم داشتن یک وضعیت تثوریک است و اینکه بسیاری از شناخت‌ها و تشخیص‌های وی از زمان حال اساساً از کارهای نظری وی متأثر بوده و این شناخت متقابلاً بر کارهای نظری وی اثر گذاشته است. آنچه در کارهای هابرماس دیده می‌شود آمیزه و ترکیبی بی‌واسطه بین مسائل نظری و عملی نیست بلکه توازی مستمری بین این دو دیده می‌شود که در نقاطی با یکدیگر تلاقی پیدا می‌کنند.

نگاهی دیگر

من خود بیشترین تأثیر را از فرا-نظریه‌های علوم هابرماس گرفته‌ام، اما نکته‌ی مهمی که در کار هابرماس باید به آن اشاره کرد تأثیر متقابل مؤلفه‌ها و عناصر گوناگون در کار وی است. بنابراین، به‌طور مثال نقد تمام عیار پوزیتویسم و ذهنی‌گرایی اخلاقی بتدریج منجر

به بروز رویکردی نسبت به دموکراسی و قانون شد که در فراسوی تفکیک مرسوم بین آنچه اصطلاحاً قانون موضوعه خوانده می‌شود، که از یک طرف، موضوع مهم و اساسی در آن صرفاً وضع قانون مطابق با روند مقتضی، و از طرف دیگر اخلاقی فردگرایانه است، قرار می‌گیرد. هابرماس عقیده دارد که این دو نیز از درون به یکدیگر مربوط اند تا بیانگر دموکراسی و ارتباط عمومی باشند. اینکه به عقیده‌ی هابرماس افراد می‌توانند نظریات مربوط به این حوزه‌ها را بر پایه تحلیل پیش شرط‌های ارتباط تغییر دهند می‌تواند درست باشد، اما این مفهوم اساسی که ارتباط با دیگران تنها زمانی معنادار است که بر پایه‌ی توافقی عقلانی صورت پذیرد و اینکه چنین توافقی تنها پایه‌ی مشروعیت اخلاق و اقتدار سیاسی در جهان مدرن است، در تمام این نظریات مشترک خواهد بود.

من همیشه جلب این ایده و برداشت اساسی هابرماس شده‌ام که می‌گوید نظریه نئومارکسیست پیرامون جهان معاصر باید متوجه تمایز بین سرمایه‌داری پیشرفته، بخصوص اشکال متفاوت دولت که با این سرمایه‌داری همزیستی دارد، و موضوعات فرهنگ و هویت که نظریه‌ی انتقادی بیشتر از اکثر سنت‌های فکری مارکسیستی و نئومارکسیستی در نظریه‌ی اجتماعی نسبت به آن حساس بوده، باشد. با افول گونه‌های سنتی تر مارکسیسم، در دهه‌های ۱۹۸۰ و ۱۹۹۰، و آمیزه‌های مشخصی که بین رویکردها و نگرش‌های مارکسیستی و غیرمارکسیستی در نظریه‌ی اجتماعی به وجود آمد، ترکیب و سنتز خلاقانه‌ی هابرماس بیش از هر زمان دیگر جذاب و جالب به نظر می‌رسد. ذکر این نکته نیز حائز اهمیت است که اگرچه هابرماس در پیش از ۱۹۸۹ در مطالب چاپ شده‌ی خود چندان به تحلیل وضعیت جوامع سوسیالیستی پرداخت، اما رویکرد و نگرش وی، برخی از بدیع‌ترین کارهایی را که در زمینه تحلیل این رژیم‌ها صورت گرفت، امکان‌پذیر ساخت. از این رو در حالی که رویکردهای سنتی تر مارکسیستی توجه خود را به این موضوع معطوف ساخته‌اند که برداشت و درک وضعیت شیوه‌ی سوسیالیستی تولید چگونه باید باشد، هابرماس و دیگران، نظیر «اندر و آراتو» با استفاده از رویکرد و نگرش هابرماسی چنین موضوعاتی را در چارچوبی کلی تر مطرح ساخته‌اند. به طور مشخص تر، مدل هابرماس هم برای تحلیل تضعیف ارتباط آزاد و مستقل در حکومت‌های دیکتاتوری سوسیالیستی مناسب است و هم برای کند-و-کاو در شیوه‌هایی کاربرد دارد که این حکومت‌ها، همانگونه که هابرماس خود به آن اشاره کرده، به شکلی موزیانه با وانمود کردن و «فریب‌کاری» روابط پیامی و ارتباطی بین «رفقا» را در جهانی

خیالی از همبستگی و یک رأی قرار می‌دهند.^۲ کار وی و دیگرانی که از رویکرد هابرماسی بهره می‌گیرند به طور مشخص درباره‌ی مباحث اخیر مطرح در جهان پس از ۱۹۸۹ بسیار روشن‌گر بوده است؛ به عنوان مثال متفکرینی که به لحاظ سیاسی به پیامدهای جهانی شدن و ثمره‌ی آن برای برداشتی که از اخلاق، مردم‌سالاری، شهروندی و هویت (فرا-) ملی داریم، می‌پردازند، به شکل قابل ملاحظه‌ای از هابرماس الهام گرفته‌اند. هابرماس به طور مشخص مفهوم «میهن‌پرستی قانونی»^{*} را رایج کرد، که در آن شهروندان می‌توانند به ورای وفاداری‌های ساده به «کشور من، حق یا ناحق» قدم گذاشته و به هویتی عقلانی‌تر و متفکرانه‌تر نسبت به وضعیت «خود» برسند. خیزش نظریه‌ی اجتماعی که از آغاز دهه‌ی ۱۹۷۰، به طور مشخص‌تر در دهه‌ی ۱۹۹۰، به عنوان قلمرو فعالیت و منشاء تفکرات برای تمامی علوم اجتماعی شروع شد، بخش قابل توجهی از نظریات خود را از کارهای هابرماس گرفته است. قرار دادن هابرماس در حوزه‌ی یک رشته‌ی خاص همیشه کار مشکل و سختی بوده است، وی همیشه در مرز بین نظریه اجتماعی و فلسفه کار می‌کرده و به هر دو این «موضوعات» توجه داشته، زمانی که ایجاب می‌کرده همواره به حوزه‌های جدیدی نظیر تحلیل زبان یا قانون قدم می‌گذاشته تا کارهای خود را بسط و توسعه دهد. کوتاه سخن آنکه او امکان نگاهی متفاوت به جهان معاصر، و بازاندیشی روابط بین نظریه‌ها در علوم اجتماعی، که اصلی‌ترین منبع ما برای درک این جهان است، را فراهم آورده است.

میراث فکری و کارهای ناتمام

همانگونه که در بالا بدان اشاره شد آثار هابرماس در گستره‌ی تمام حوزه‌ها تأثیر گذار بوده و به صورت فصل مشترک بسیاری از مباحثی بوده که در نظریه‌ی اجتماعی و به طور مثال فلسفه‌ی اخلاق، نظریه‌ی حقوقی و نظریات روابط بین‌الملل مطرح گردیده است. تاریخدانان و نظریه‌پردازان فرهنگی نیز به طور روزافزون تحت تأثیر برداشت او از حوزه‌ی عمومی و دیگر مؤلفه‌های فکری او بوده‌اند. نظریه انتقادی در شکل کلی و وسیع آن به وسیله‌ی معاصران وی نظیر آلبرشت ولمر و کسانی که می‌توان آنها را نسل سوم متفکران تلقی کرد و شامل افرادی نظیر آکسل هونث، هانس یوآس، توماس

مک‌کارتی و سیلا بن جیب می‌شود همگی به طرق مختلف به موضوعاتی که توسط نظریه‌های پسا‌ساختارگرایی، پست مدرنیسم و فمینیسم مطرح شده است واکنش نشان داده‌اند و مشخص ساخته‌اند که رویکرد و نگرش هابرماس را تا چه حد می‌توان به شکلی مفید بسط و گسترش داد^۳. مسائل مورد توجه هابرماس نظیر جامعه‌شناسی تاریخی و نظریه‌پردازی درباره‌ی دولت و جنبش‌های اجتماعی به وسیله‌ی کسانی نظیر کلاوس اوفه و کلاوس رادر بسط پیدا کرد^۴. و در آخر، گفتمان اخلاقی او و نظریه‌پردازی اخیر وی درباره‌ی قانون و دولت باعث جلب شدن توجهات به حوزه‌های تحلیلی اخلاقی و فلسفه‌ی حقوق یعنی همان حوزه‌هایی که پیش از این مورد توجه رویکرد و نگرش هابرماسی قرار نگرفته بود، شده است. این حوزه به تازگی یکی از فعال‌ترین حوزه‌های تحقیق بوده و هابرماس به طور قابل توجهی به کار در این حوزه پرداخته است.

دو حوزه‌ی دیگر «کارهای ناتمام» هابرماس، تحلیل وی از حوزه‌ی عمومی و بحران گرایش‌ها در جوامع امروزی است که اول‌بار در کتاب‌های او، منتشر شده به سال‌های ۱۹۶۲ و ۱۹۷۳، بدانان پرداخته شده است. اگرچه این موضوع صرفاً به صورت طرح بوده و شکلی کلی دارد اما هابرماس در جدیدترین کتاب مهم خود، یعنی از بین واقعیات و هنجارها، بدان پرداخته است. همانگونه که در بالا ذکر شد، هابرماس در ارتباط با حوزه‌ی عمومی بر تأثیر متقابل ارتباط عمومی در سطوح مختلف و واقعیت حوزه‌ی عمومی در جوامع مدرن، تأکید دارد. اینکه این موضوع در عمل چه معنایی برای نظریه سیاسی دموکراسی ارتباطی دارد موضوعی است که آشکارا به بررسی و تحقیق بیشتری نیاز دارد. ما همچنان به نظریه‌ای پیشرفته درباره‌ی بحران‌های اقتصادی، اجتماعی و سیاسی در جوامع مدرن نیاز داریم و هابرماس در موقعیتی قرار دارد که می‌تواند این خواسته را برآورده کند. در حال حاضر، چیزی شبیه به یک گسست و انفصال بین تفسیرهای غیررسمی و بسیار گسترده‌ی هابرماس درباره‌ی موضوعات معاصر و کارهای نظری وی که دقیق‌تر بوده و شکلی محدود دارد، دیده می‌شود. از این رو، به طور مثال وی توجه بیشتری به معانی ضمنی جهانی شدن برای نظریه‌های مربوط به دموکراسی دارد، اما تحلیل وی از دولت قانونی همچنان در قالب سنتی دولت قرار گرفته است. این موضوعات و دیگر مسائل باید در آنچه امید می‌رود که «بازنشستگی» فعالی باشد مورد بررسی قرار گرفته و بدان پرداخته شود.

منابع برای مطالعه بیشتر

- David Held and John Thompson (eds), *Habermas. Critical Debates* (London: Macmillan, 1982).
- A. Honneth and H. Joas (eds) *Communicative Action* (Cambridge: Polity Press, 1991).
- William Outhwaite (ed.), *The Habermas Reader* (Cambridge: Polity Press, 1994).
- William Outhwaite, *Habermas. A Critical Introduction* (Cambridge: Polity Press, 1996).
- S. K. White (ed.) *The Cambridge Companion to Habermas* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994).

پیر بوردیو

لوئیک واکو وانت



انگیزه‌های محرک

پیر بوردیو در دهکده‌ای کوهستانی در منطقه‌ی پیرنه در جنوب غربی فرانسه به دنیا آمد و در همان منطقه پرورش یافت. وی در اوایل دهه‌ی ۱۹۵۰ به پاریس رفت تا در دانشگاه معتبر *Ecole Normale Superior* به تحصیل بپردازد. در آن زمان فلسفه سرآمد رشته‌ها بود و پرداختن به آن برای هر روشنفکر جویای نامی کاری ضروری محسوب می‌شد. در اینجا بود که وی به سرعت از فلسفه‌ی «سوژه» که نمونه‌ی آن در اگزیستانسیالیسم سارتری دیده می‌شد - و بعداً به صورت نظریه حاکم درآمد - روی برگرداند و به سمت «فلسفه‌ی مفهوم» که به کارهای شناخت‌شناسانی نظیر گاستون باشلار، ژرژ کانگیهم، ژول ویه مین، و نیز به پدیدارشناسی ادموند هوسرل و موریس مرلوپوتی مرتبط می‌شد، روی آورد. با این همه بوردیو کوتاه‌زمانی بعد از فارغ‌التحصیلی خود مانند دیگر فارغ‌التحصیلان برجسته‌ی این دانشگاه نظیر دورکم و فوکو مطالعه‌ی معطوف به زندگی عاطفی را که با فلسفه، پزشکی و زیست‌شناسی تلفیق و ترکیب شده بود رها کند و به علوم اجتماعی روی بیاورد.

تقارن دو رویداد این گزوش را تسریع کرد. به لحاظ فردی برخورد آشکار و بی‌واسطه‌ی وی با واقعیت‌های دردناک حکومت و سلطه‌ی استعماری و جنگ در الجزایر (بوردیو برای انجام خدمت سربازی دوره‌ی ضرورت به این کشور اعزام شده بود) باعث

شد به سمت جامعه‌شناسی و انسان‌شناسی روی آورد، تا فاجعه‌ی اجتماعی را که به واسطه‌ی برخورد سرمایه‌داری امپریالیستی و ناسیونالیسم بومی به وجود آمده بود بشناسد و درک کند. از این رو اولین کتاب‌های او الجزایری‌ها، کار و کارگر در الجزایر، بی‌ریشگی: بحران کشاورزی سنتی در الجزایر (بوردیو ۱۹۶۲/۱۹۵۸)، بوردیو و دیگران ۱۹۶۳، بوردیو و صیاد ۱۹۶۴) به تجزیه و تحلیل سازمان و فرهنگ جامعه‌ی بومی پرداخته و اختلال شدید و حادی که در این جامعه تحت فشار ناشی از کار مزدبرانه، شهرنشینی، و آنچه به سیاست برقراری صلح ارتش فرانسه معروف شده بود را پی‌گیری و رویدادنگاری کرد، و بدین ترتیب به تولد و زایش توأم با درد و رنج الجزایر مستقل یاری رساند و پیرامون آن به روشن‌گری پرداخت. این کارهای دوره‌ی جوانی وی بر خود نشانه و شاخص نوشته‌های بوردیو را دارند. زیرا: محصول یک علم‌کنش‌گرا هستند، در برابر جهت‌گیری‌های ایدئولوژیک مقاوم و تأثیرناپذیر بوده و در عین حال با موضوعات حاد سیاسی اجتماعی روزگار خود آشنایی داشته و نسبت به تنگناهای اخلاقی موجود در این موضوعات نیز حساسیت دارند.

به لحاظ فکری، جدایی بوردیو از فلسفه به واسطه‌ی اضمحلال اگزیستانسیالیسم و همبسته با آن تجدید حیات علوم اجتماعی در فرانسه پس از نیم قرن افول و فراموشی ممکن گردید. طرح دورکیمی درباره‌ی علم جامع و کلی در باب جامعه و فرهنگ تحت لوای «ساخت‌گرایی» به وسیله کارهای ژرژ دومزیل در اسطوره‌شناسی تطبیقی، فرناند برودل در تاریخ، و کلودلوی استروس در انسان‌شناسی، احیاء شده و شکل جدیدی به خود گرفت. در چنین زمانی به واسطه‌ی پذیرش رشته‌های تجربی که جان تازه‌ای در کالبدشان دمیده شده بود، تحقق بلندپروازی‌های فکری و بیان اندیشه‌های پیشرو سیاسی در خارج از حیطة و قلمرو حزب کمونیست، ممکن گردید.^۱ از این رو بوردیو از فرصت پیش آمده برای وضع دوباره مشروعیت علمی و همگانی جامعه‌شناسی در کشورش، که از زمان مرگ دورکم به صورت علمی مطرود درآمده بود، استفاده کرد.

در اوائل دهه‌ی ۱۹۶۰، بوردیو از الجزیره به پاریس بازگشت و به سمت سرپرست آموزش دانشسرای عالی علوم اجتماعی و نیز به مدیریت مرکز تازه تأسیس جامعه‌شناسی اروپایی آن، منصوب شد. در اینجا بود که وی کارهای مردم‌شناختی خود را درباره‌ی آیین، خویشاوندی و دگرگونی اجتماعی در میان قبایل الجزایری به انجام رساند (این کار

در کتاب‌های خطوط کلی نظریه‌ای درباره‌ی شیوه‌ی عمل^{۱۱} و الجزایر^{۱۲}، ۱۹۶۰، بردیو ۱۹۷۷ / ۱۹۷۲ و ۱۹۷۶ / ۱۹۷۷ آمده است) و کار بر روی جامعه‌شناسی آموزش مدرسه‌ای^{۱۳}، هنر، روشنفکران و سیاست را پی گرفت. این حوزه‌ها و قلمروها برای او جذاب بود زیرا به نظریه‌ی در جوامع ثروتمند و مرفه غربی بعد از جنگ «سرمایه فرهنگی» - مدارک تحصیلی و آشنایی با فرهنگ بورژوازی - به صورت عامل اصلی تعیین‌کننده‌ی شانس‌های زندگی درآمده و اینکه توزیع نابرابر این سرمایه فرهنگی، تحت لوای استعداد فردی و شایسته سالاری دانشگاهی، به حفظ سلسله مراتب اجتماعی کمک می‌کند. وی این موضوع را در کتاب‌های وارثان^{۱۴} و بازتولید در آموزش، فرهنگ و جامعه^{۱۵} نشان داده است (بردیو و پاسرون ۱۹۷۹ / ۱۹۶۴ و ۱۹۷۷ / ۱۹۷۰). این دو کتاب بر بحث‌هایی که به لحاظ علمی و تعیین خط‌مشی درباره‌ی نظام آموزشی مدرسه‌ای در جریان بود اثر گذاشت و موقعیت او را به عنوان مُبدع «نظریه‌ی بازتولید» تثبیت کرد (همانگونه که خواهیم دید دادن چنین لقبی به وی امری نامناسب و گمراه‌کننده است). در طول دهه‌ی ۱۹۷۰، بردیو به تلاش خود در کنکاش درباره‌ی مجموعه‌ی گسترده‌ای از موضوعات که در فصل مشترک موضوعاتی نظیر فرهنگ، طبقه، و قدرت بود ادامه داد تا بدین ترتیب به آموزش آنان در دانشسرا پردازد، و در عین حال رهبری گروه پژوهشگری را بر عهده گرفت که کار ویراستاری گزارش تحقیق در علوم اجتماعی^{۱۶}، یعنی مجله‌ای که وی در ۱۹۷۵ مؤسس آن بود، را به انجام می‌رساند. بردیو این مجله تخصصی را تأسیس کرد تا بدین ترتیب جدیدترین نتایج تحقیقات اجتماعی را انتشار دهد و به مسائل و موضوعات برجسته‌ی اجتماعی از دیدگاه موشکافانه و دقیق علمی پردازد. در ۱۹۸۱، یعنی سال انتشار کارهای اصلی وی، تمایز^{۱۷} و منطق عمل^{۱۸} (بردیو ۱۹۸۴ / ۱۹۷۹ و ۱۹۹۰ / ۱۹۸۰)، بردیو شهرت و آوازه‌ای جهانی به دست آورد و توانست کرسی جامعه‌شناسی کالج دوفرانس را نصیب خود کند. در دهه‌ی ۱۹۸۰، پژوهش‌های دقیق و موشکافانه‌ای که در طول دو دهه صورت پذیرفته بود در کتاب‌های تحسین برانگیزی مانند زبان و قدرت

^{۱۱} *Outline of a Theory of Practice*

** sociology of schooling

() *The Inheritors*

○○ *Reproduction in Education, Culture, and Society*

● *Actes de la recherche en sciences sociales*

●● *Distinction*

|| *The Logic of Practice*

نمادین^{۳۳}، انسان‌دانشگاهی^{۳۴}، اشرافیت دولتی^{۳۵} و اصول هنر^{۳۶} (بوردیو ۱۹۹۰، ۱۹۸۸ / ۱۹۸۴، ۱۹۹۷، ۱۹۸۹ / ۱۹۹۷، ۱۹۹۲) به بار نشست.

پیر بوردیو از آن هنگام کند و کاو خود در جامعه‌شناسی کالای نمادین (دین، علم، ادبیات، نقاشی، و نشر) را گسترش داده و موضوعات بیشتری را نیز مطرح ساخت که از جمله‌ی آنان از رنج اجتماعی، استیلای مردانه، خاستگاه تاریخی دولت، ساختار سیاسی اقتصاد، روزنامه‌نگاری و تلویزیون، و ابزارهای نهادی برای به وجود آوردن خط مشی اجتماعی اروپایی، می‌توان نام برد. وی همچنین در صحنه‌های سیاسی فرانسه و اروپا فعال‌تر شده که این فعالیت با به هم پیوسته شدن اشکال جدید نابرابری و تضاد اجتماعی با سلطه‌ی ایدئولوژی بازار همزمان گردید. چنین پیوستگی آرمان‌ها و اهداف و سازمان سنتی نیروهای چپ را به چالش فرامی‌خواند تا اشکال جدیدی از دخالت روشنفکران به وجود آید. همین موضوع یکی از ثابت‌ترین اهدافی است که در پس کارهای بوردیو نهفته است، یعنی تبدیل علوم اجتماعی به یک عامل توازن نمادین کارآمد و واقعی، و دگرگون ساختن آن به گونه‌ای که نیروهای اجتماعی را احیاء کرده تا در راه عدالت اجتماعی و اخلاق همگانی صرف شود.

موضوعات اصلی

علمی برای عمل و نقدی بر سلطه

پیش از سی کتاب و در حدود چهارصد مقاله‌ای که با استفاده مکرر از اصطلاحات پیچیده و بغرنج تدوین و نگارش یافته، در نگاه اول افکار بوردیو را، اگر نگوئیم مشکل و دشوار اما دلهره‌آور و مرعوب‌کننده می‌نمایاند. با این همه در ورای تنوع و گوناگونی موضوعات تجربی شگفت‌آوری که وی بدان پرداخته، مجموعه‌ی کوچک و محدودی از اصول نظری، ابزارهای مفهومی، و رویکردهای علمی و در عین حال سیاسی وجود دارد که به نوشته‌های او نظمی منطقی و پیوستگی قابل ملاحظه‌ای می‌بخشد. کارهای وسیع بوردیو در متنوع‌ترین نمودهای آن به شکلی غیرقابل تفکیک هم علم عمل انسانی و هم نقد سلطه به مفهوم کانتی و مارکسی آن است.

جامعه‌شناسی بردیو در وهله‌ی اول منتقد مقولات به ارث رسیده و شیوه‌های پذیرفته‌ی تفکر و اشکالِ ظریف اصول و قواعدی است که روشنفکران و فن‌سالاران به نام فرهنگ و عقلانیت به کار می‌برند. در وهله‌ی بعد او منتقد قالب‌های رسمی قدرت و تبعیض و سیاست‌های حامی آن است. شرحی روشن‌گر از فرایندهای گوناگون و متعدد که نظم اجتماعی از طریق آن استبدادگری خود را پوشیده نگه داشته و بدان تداوم می‌بخشد حامی این نقد دوگانه است - این فرایندها، اگر نگوئیم که با رضایت نظام سلسله مراتبی موجود، اما به واسطه‌ی پذیرش همگانی افراد تابع این نظام، تحقق می‌پذیرد. چنین شرحی از دست‌اندازی نمادین* - یعنی وضع نظام‌های معنایی که ساختارهای نابرابری را مشروعیت بخشیده و بدین ترتیب باعث استحکام آن می‌شود - هم زمان به شرایط اجتماعی اشاره دارد که تحت آن شرایط اینگونه نظام‌های سلسله-مراتبی به چالش خوانده شده، دگرگون گردیده، حتی می‌توان گفت که سرنگون می‌شوند.

برای آنکه بتوان حسی ابتدایی از شیوه‌ی کار و برنامه‌ی متمایز و خاص بردیو به دست آورد چهار نشانه می‌تواند به ما در انجام این امر کمک کند. اول آنکه برداشت او از کنش اجتماعی، ساختار و شناخت به طور جدی و قاطعانه ضد دوگانه‌انگاری** است. این برداشت تلاش می‌کند تا ضدیت و تقابلی که مشخص‌کننده‌ی خطوط همیشگی ترسیم شده در مباحث مطرح در علوم اجتماعی است را از سر راه خود برداشته و بر آنان فائق آید: خطی که پیوسته بین شیوه‌های عینی‌گرایی و ذهنی‌گرایی نظریه‌پردازی، بین ابعاد مادی و نمادی زندگی اجتماعی، و نیز بین سطوح تحلیلی و تشریحی و تفسیری، همزمانی و در زمانی، و خرد و کلان ترسیم شده است.

دومین نشانه‌ی شیوه‌ی عمل و تفکر علمی بردیو است که حقیقتاً شیوه‌ای ترکیبی است که در آن به طور همزمان مرزهای نظریه‌ای، روش‌شناختی و رشته‌ای درنور دیده شده و از همگی استفاده می‌شود. به لحاظ نظری شیوه‌ی عمل و تفکر وی در محل تلاقی جریانات فکری است؛ جریانات فکری مارکس و موس، دورکم و وبر، و نیز فلسفه‌های متفاوت کاسیرر، باشلار، ویتگنشتاین، پدیدارشناسی مرلوپونتی و شوتز، و نظریه‌های زبان‌شناختی سوسور، چامسکی و آستین، جملگی جریاناتی بودند که سنت

دانشگاهی نوعاً آنان را به عنوان جریان‌ات متضاد و ناسازگار تلقی می‌کرد. به لحاظ روش‌شناسی، تحقیقات بوردیو نوعاً روش‌های آماری را با مشاهده‌ی مستقیم و تفسیر تعاملی، گفتمانی و اسنادی ترکیب می‌کند.^۲

سومین نشانه، دید و نظر بوردیو درباره‌ی جامعه است، که مانند دید ماکس وبر، اساساً دیدی جدلی* است: از نظر او قلمرو اجتماعی جایگاه رقابتی شدید و بی‌پایان است، که از میان و در جریان این رقابت‌ها تفاوت‌هایی ظهور می‌کند که ماده و چارچوب لازم برای هستی اجتماعی را فراهم می‌آورد. ویژگی و مشخصه‌ی فراگیر زندگی جمعی جدال است، نه سکون و همین امر است که وی مستقیماً در پژوهش‌های گوناگون خود سعی در روشن و آشکار نمودن آن دارد. استعاره‌ی اصلی که در کانون و هسته‌ی تفکر وی قرار دارد تلاش و مبارزه است، نه «بازتولید».

نشانه‌ی آخر و آنچه به دیگر نشانه‌ها مربوط می‌شود انسان‌شناسی فلسفی بوردیو است، که نه بر پایه مفهوم منافع و دلبستگی بلکه بر اساس مفهوم شناسایی - و مفهوم مقابل آن یعنی شناسایی غلط - بنا شده است. برخلاف قرائت (غلط) رایج از کارهای بوردیو، آنچه وی مطرح می‌سازد نظریه‌ای سودگرایانه درباره‌ی کنش اجتماعی نیست که بر اساس آن افراد آگاهانه راهبرد خود را برای انباشت ثروت، و به دست آوردن موقعیت و قدرت تعیین کنند. بوردیو، در انطباق با نظر بلیز پاسکال، بر این عقیده است که خاستگاه غایی رفتار، عطش فرد برای کسب ارزش و شأن است و این تنها جامعه است که می‌تواند این عطش را سیراب کند. چراکه با اختصاص یک نام، یک مکان، یک کارکرد به فرد در درون یک گروه یا نهاد، فرد می‌تواند به رهایی از پیشامدها، محدودیت‌ها، و پوچی نهایی هستی امیدوار باشد. امیدواری انسان به‌رهایی در گرو تن دادن به «قضاوت و داوری دیگران است. این قضاوت اصل اساسی عدم قطعیت و عدم امنیت بوده با این همه، بدون آنکه تناقضی داشته باشد، قاعده‌ای است برای قطعیت، اطمینان خاطر و تقدس یافتگی» (بوردیو، ۱۹۹۷، ص ۲۸۰). از این رو هستی اجتماعی به معنی ناهمسانی است، و ناهمسانی بر سلسله‌مراتب دلالت دارد که به نوبه‌ی خود آغازی است بر دیالکتیک بی‌انتهای داعیه‌گری و تمایزگذاری، شناسایی و شناسایی غلط، جبر و بی‌دلیلی.

تدوین موضوع جامعه‌شناسی

یکی از اصلی‌ترین مشکلات در فهم اندیشه‌های بردیو در واقعیت خاص بودن فلسفه‌ی علم او نهفته است که به اندازه اندیشه‌های وی ناآشنا و متفاوت بوده - و در تقابل با - دو سنت شناخت‌شناسی غالب در علوم اجتماعی انگلیسی - آمریکایی و علوم انسانی آلمانی یعنی پوزیتیویسم و هرمنوتیک قرار می‌گیرد. این برداشت از علم دنباله‌رو کارهایی است که در مکتب فرانسوی «شناخت‌شناسی تاریخی» به وسیله‌ی فیلسوفانی چون باشلار و کانگیهم (که خود استادی بردیو را به عهده داشت)، ریاضی‌دانی چون ژان کاواویه و پژوهشگر تاریخ اندیشه یعنی آلکساندر کوآیره هدایت می‌شد.^۳

این مکتب، پیش از بسیاری از آراء و نظریاتی که بعدها توسط نظریه‌ی پارادایم علمی توماس کوهن رایج گردید، مطرح شد و بر مبنای آن حقیقت در حکم «خطایی اصلاح شده» تصور شد که پس از تلاشی بی‌حد و حصر برای برطرف کردن پیشداوری‌هایی که زاییده فهم روزمره و علمی همگانی است، ظهور می‌یابد. این مکتب به همان میزان که از صورت‌گرایی نظری فاصله دارد از عملکردگرایی تجربی نیز دور است. بنابر آموزه‌ی این مکتب واقعیات الزاماً آکنده از نظریه است، قواعد و اصول (در عبارات کانگیهم) چیزی بیش از «فرضیه‌هایی که موقتاً به اثبات رسیده‌اند» نیستند، و اینکه شناخت عقلانی تنها از طریق یک روند جدلی مباحثه و دلیل‌آوری جمعی و کنترل متقابل به دست می‌آید. و نیز بر این نکته اصرار دارد که ویژگی مفاهیم نه به واسطه‌ی تعاریفی ایستا بلکه به وسیله‌ی کاربردهای واقعی، روابط دو سویه و تأثیراتی که بر کار تحقیق و پژوهش می‌گذرانند، روشن و مشخص می‌شوند. چراکه علم تصویری آینه‌ای از جهان نیست؛ بلکه فعالیتی مادی مربوط به تولید «موضوعات پالایش‌شده» است - باشلار نیز این موضوعات را در تقابل با «موضوعات اولیه» که قلمرو و حوزه‌ی تجربه‌ی روزمره را آکنده است، «موضوعات ثانویه» خواند.

بردیو در کتاب هنر جامعه‌شناسی*، که کتابی پایه در شناخت‌شناسی جامعه‌شناختی محسوب شده و اول بار در ۱۹۶۸ به چاپ رسیده است، این «عقل‌گرایی کاربردی» را با مطالعه‌ی جامعه انطباق می‌دهد.^۴ فرض وی آن است که رخداد و امر جامعه‌شناختی،

مانند هر موضوع علمی دیگری، در واقعیت و بودش اجتماعی به صورت معلوم و از پیش آماده شده موجود نیست؛ باید بر این رخداد و امور «دست یافت، آنان را ساخته، و محقق ساخت» (بورديو، پاسرون، شامبوردون، ۱۹۹۱/۱۹۶۸، ص ۲۴). او مجدداً بر «سلسله مراتب شناخت‌شناسی» که مراتب ثبت شده‌ی تجربی را تابع ساختار مفهومی می‌سازد و بر ساختار مفهومی فشار می‌آورد تا رابطه‌ی خود را با برداشت معمولی و پیش‌پاافتاده قطع کند، اصرار می‌ورزد. اندازه‌گیری آماری، سنجشگری و نقد منطقی، و تبارشناسی برداشت‌ها و مسائل سه ابزار لازم انتخابی برای گسستنی است که الزاماً باید با «جامعه‌شناسی نیندیشیده» به وجود آید و نیز ابزاری است برای واقعیت بخشیدن به «اصل نا-آگاهی»، مطابق این اصل علت پدیده‌ی اجتماعی را باید، نه در آگاهی و هشیاری افراد، بلکه در نظام روابط عینی که افراد در آن قرار گرفته‌اند جستجو کرد.

زمانی که نوبت به تعیین‌کننده‌ترین کارها، یعنی تدوین و ساخت موضوع، می‌رسد سه اصلی که بسیار به یکدیگر مربوط بوده و ارتباط تنگاتنگی با یکدیگر دارند بورديو را هدایت می‌کنند. اولین این اصول را می‌توان چندگانه انگاره‌گی روش‌شناختی* نام نهاد: یعنی به کار گرفتن هر گونه روند مشاهده و حقیقت پژوهی و اثبات‌گری که با موضوع مورد مطالعه بهتر سازگاری داشته و مقابله‌ی مستمر و پیوسته‌ی نتایجی که به واسطه‌ی روش‌های متفاوت به دست می‌آید. به طور مثال بورديو در اشرافیت دولتی، نتایجی را که به واسطه‌ی سازه‌کاوی** و تحلیل مبتنی بر جدول و فهرست مربوط به داده‌های پیمایشی به دست آمده بود را، با گزارش‌های آرشیوی مربوط به روندهای تاریخی، بیماری‌نگاری[○]، گفتارکاوی و تحلیل‌های اسنادی، مصاحبه‌های میدانی و تصویرگری قوم‌نگارانه، ترکیب کرده است. دومین اصل به ما توصیه می‌کند که توجه شناختی یکسانی به تمام کارها و عملکردها، داشته باشیم. این توجه شناختی با گردآوری منابع و طراحی پرسشنامه شروع شده و تا تعریف جمعیت، نمونه‌ها و متغیرها، تا گذراری، انجام مصاحبه، مشاهده و رونویسی و تنظیم متن ادامه می‌یابد. چراکه هر کاری در روند تحقیق، حتی پیش‌پاافتاده‌ترین و بنیادی‌ترین آن در چارچوبی نظری قرار دارد که آن را هدایت کرده و بر آن تسلط داشته و مشرف است. چنین شرحی از تحقیق تصریح‌کننده وجود رابطه‌ای اندام‌واره، و به واقع یک هم‌آمیزی تمام عیار، بین نظریه و روش است.

سومین اصلی که بوردیو از آن پیروی می‌کند بازتابندگی‌روش‌شناختی^{۱۱} است: یعنی بازپرسی مدام و پیوسته درباره‌ی روش در هر لحظه که به کار گرفته می‌شود (در این مورد به طور مشخص نگاه کنید به بوردیو ۱۹۸۸ / ۱۹۸۴، فصل ۱، «آیا کتابی سوزاندنی است؟»). دقیقاً به همانگونه که سه مرحله‌ی بنیادین منطق علوم اجتماعی یعنی گسست، ساخت و اثبات‌گری را نمی‌توان از یکدیگر تفکیک کرد، ساخت موضوع نیز هیچگاه دفعتاً به انجام نمی‌رسد. بلکه دیالکتیک نظریه و اثبات‌گری و شاهدآوری به‌طور مکرر در هر مرحله از کار تحقیقاتی صورت می‌پذیرد. تنها با به کار بستن و اعمال چنین «نظارت سه مرحله‌ای»، نامی که باشلار برای سه مرحله‌ی بنیادین منطق علوم اجتماعی گذارد، جامعه‌شناس می‌تواند به غلبه بر موانع چند لایه‌ای که بر سر راه علم جامعه قرار دارد غلبه کرده و بر آنان فائق آید.

غلبه بر احکام معارض عینیت‌گرایی و ذهنیت‌گرایی:

ملکه، سرمایه، میدان

در میان این موانع ریشه‌دارترین آن تقابل دو دیدگاه نظری است که ظاهراً در تعارض با یکدیگر قرار دارند، یعنی عینیت‌گرایی و ذهنیت‌گرایی که از نظر بوردیو می‌توان و باید بر این مانع فائق آمد. عینیت‌گرایی عقیده دارد که واقعیت اجتماعی متشکل از مجموعه‌ای از روابط و نیروهاست که خود را بر فرد کُنشگر، «بدون در نظر گرفتن آگاهی و خواست وی»، تحمیل می‌کند (مفهومی که عبارات مشهور مارکس را به ذهن می‌آورد). از این منظر، جامعه‌شناسی باید از حکم دورکم پیروی کرده و «واقعیت اجتماعی را به مثابه یک شیء بنگرد» تا بدین ترتیب پرده از روی نظام عینی روابط که مشخص‌کننده‌ی رفتار و باز نمود است، بردارد. در مقابل ذهنیت‌گرایی، این باز نمودهای فردی را به عنوان بنیان و شالوده‌ی کارهای خود برگزیده و مانند بلومر و گارفینکل، بر این نکته پافشاری می‌کند که واقعیت اجتماعی چیزی بیش از مجموع کنش‌های بی‌شمار و تعبیر و تفسیر آن نیست که افراد به وسیله‌ی آن به طور مشترک جهت‌های معنادار اعمال (متقابل) را می‌سازند.

از این رو حیطة و قلمرو اجتماعی به ظاهر در معرض دو قرائت معارض و متناقض قرار دارد: قرائت «ساخت‌گرا» که در پی یافتن الگوهای ناپیدای روابط است و قرائت

«ساختمان گر»^۴ که بینش و درک ناشی از عقل همگانی فرد را مورد بررسی و کندوکاو قرار می‌دهد. بورديو معتقد است که تقابل بين اين دو رویکرد و نگرش، تقابلی ساختگی و تحریف‌کننده است. چراکه «هر دو پاره‌ی اصلی تفکر اجتماعی، یعنی عینیت‌گرایی و ذهنیت‌گرایی رابطه‌ای دیالکتیکی با یکدیگر دارند». از یک طرف جامعه‌شناس با نادیده گرفتن بازنمودهای ذهنی کنشگر، از بعد عینیت‌گرایی ساخت‌های اجتماعی را به صورت لخت و عریان نشان می‌دهد، و به واقع اعمال و کارهای فرد کنشگر را محدود می‌کند. اما از طرف دیگر، این بازنمودها، و ساخت‌های ذهنی که زیربنای آن را شکل می‌دهد، باید مورد توجه و ملاحظه قرار گیرد چراکه این ساختارها مبارزات و کشاکش‌های فردی و جمعی، که از طریق آن کنشگران این ساخت‌ها را حفظ کرده و انتقال می‌دهند، را هدایت و رهبری می‌کنند. به علاوه ساخت‌های اجتماعی و ساخت‌های ذهنی به واسطه‌ی یک رابطه‌ی مضاعف از تطابق و ترکیبِ مشترک، به یکدیگر پیوسته‌اند.

بورديو برای به انجام رساندن این ترکیب عینیت‌گرایی و ذهنیت‌گرایی، فیزیک اجتماعی و پدیدارشناسی اجتماعی، مجموعه‌ی بدیع و تازه‌ای از مفاهیم را وضع کرد که با مفاهیم مَلَکه، سرمایه و میدان استحکام یافته و منسجم شده بود. مَلَکه مشخص‌کننده نظام و مجموعه‌ای از خوی و خصلت‌های ماندگار و قابل جابجایی است که از طریق آن ادراک و داوری کرده و در جهان پیرامون خود عمل می‌کنیم^۵. این قالب‌های ناخودآگاه به واسطه‌ی قرار گرفتن پیوسته در معرض شرایط و شرطی سازهای اجتماعی از طریق درونی ساختن محدودیت‌ها و امکانات بیرونی صورت می‌گیرد. این به معنی آن است که این قالب‌ها بین افرادی که در معرض تجارب مشابه قرار می‌گیرند مشترک است، با این همه هر فرد گونه‌ی منحصر به فردی از آن قالبِ مشترک را در اختیار داشته و بر طبق آن عمل می‌کند (بدین خاطر افرادی که دارای ملیت، طبقه، جنسیت و موارد مشترکی از این دست هستند بلافاصله در برخورد با افراد هم سلک خود احساس «آرامش» می‌کنند). معنی ضمنی چنین امری آن است که این مجموعه‌ها و نظام‌های خوی و خصلتی، از آنجا که تأثیرِ تحوّلِ محیطِ اجتماعی را بر کالبد نقش می‌زند، انعطاف‌پذیر است، با این همه این نقش زنی در محدوده‌ای عمل می‌کند که به واسطه‌ی تجارب اولیه (یا پیشین) شکل گرفته، از این رو ملکه خود در هر لحظه چنین تأثیری را پالایش کرده و از صافی خود

عبور می‌دهد. از این رو لایه‌لایه بودن این قالب‌ها زمانی که با یکدیگر ترکیب و ادغام شوند درجات متفاوت و گوناگونی از یکپارچگی و تمامیت را به نمایش می‌گذارند. (خرده‌پرولتاریا نوعاً دارای ملکه گسسته هستند که نشان‌دهنده‌ی شرایط نابسامان و بی‌قاعده‌ی زندگی آنهاست، در عین حال افرادی که در معرض تحرک اجتماعی شدیدی قرار دارند اغلب دارای مجموعه خوی و خصلت‌هایی پاره‌پاره و در تعارض و مغایرت با یکدیگر، هستند.

ملکه به عنوان میانجی و واسطه‌ای بین تأثیرات گذشته و انگیزه‌ها و محرک‌های کنونی، در آن واحد هم ساخت‌مند است، چراکه به وسیله‌ی نیروهای اجتماعی الگودار تولید می‌شود، و هم ساخت‌دهنده، چراکه ملکه به فعالیت‌های متنوع و گوناگون فرد در حوزه‌های منفک و مختلف زندگی شکل داده و بدان انسجام می‌بخشد. از این رو بوردیو برای ملکه تعاریف گوناگونی ارائه می‌دهد: «محصول ساخت تولیدگر عمل و رویه، و بازتولیدگر ساخت»، «اصل الزامی هر انتخاب» یا «اصل وحدت‌بخش و به وجود آورنده‌ی رویه‌ها و اعمال» که «بدیهه‌سازی قاعده‌مند» و «هماهنگ‌سازی بدون وجود هماهنگ‌کننده» را برای رفتار ممکن می‌سازد.

نظام خوی و خصلتی که افراد کسب می‌کنند به موقعیت (یا موقعیت‌هایی) که در جامعه اشغال می‌کنند بستگی دارد، یعنی وابسته به میزان بهره‌مندی از سرمایه است. از نظر بوردیو (۱۹۸۶) سرمایه هر گونه خاستگاه و سرچشمه در عرصه‌ی اجتماعی است که در توانایی فرد برای بهره‌مندی از منافع خاصی که در این صحنه حاصل می‌گردد مؤثر واقع شود. سرمایه اساساً به سه صورت دیده می‌شود: اقتصادی (دارایی مالی و مادی)، فرهنگی (کالا، مهارت‌ها و عناوین نمادین کمیاب)، و اجتماعی (منابعی که به صرف عضویت در گروه به فرد تعلق می‌گیرد). سرمایه‌هایی وجود دارد که افراد متوجه تأثیرات آن، آنگونه که هست، نیستند و آن را درک نمی‌کنند، این نوع سرمایه که به نام سرمایه‌ی نمادین مشخص می‌شود چهارمین نوع و گونه‌ی سرمایه است (مانند صفات اخلاقی که به افرادی از طبقه‌ی بالای جامعه، به دلیل «بذل» وقت و پول برای امور خیریه، نسبت داده می‌شود). بدین ترتیب وضعیت و موقعیت هر فرد، گروه یا نهاد در فضای اجتماعی به وسیله‌ی دو مختصه ترسیم می‌شود، ترکیب و حجم کلی سرمایه‌ای که آنها به دست آورده و در اختیار دارند. سومین مختصه، یعنی تغییر در این حجم و ترکیب در طول زمان، روند و مسیر فرد، گروه، یا نهاد را در فضای اجتماعی مشخص می‌سازد و به

واسطه‌ی آشکار ساختن طریق و مسیر دستیابی به موقعیتی که اکنون در دست آنهاست، سرنخ‌های ذی‌قیمتی درباره‌ی ملکه‌های افراد، گروه‌ها، یا نهادها به دست می‌دهد.

اما در جوامع پیشرفته افراد با فضای اجتماعی یکپارچه مواجه نیستند. حوزه‌های گوناگون و متفاوت زندگی، هنر، علم، دین، اقتصاد، سیاست و نظایر آن، عوالم صغیر، مدل‌های کوچک متمایزی از قاعده‌ها، مقررات، و اشکال قدرت را شکل می‌دهد - که بوردیو آنان را میدان می‌نامد^۶. میدان در وهله‌ی اول، فضای ساخت‌مندی از جایگاه‌هاست، میدان قدرتی است که تصمیمات مشخص خود را بر کسانی که وارد آن می‌شوند، تحمیل می‌کند. از این رو کسی که می‌خواهد فردی موفق در زمینه‌ی علمی باشد چاره‌ای ندارد جز آنکه حداقلی از «سرمایه‌ی علمی» مورد نیاز را کسب کرده و به آداب - و - رسوم و مقررات که به وسیله‌ی محیط علمی آن زمان و مکان اعمال می‌شود تن در دهد. در وهله‌ی دوم میدان صحنه‌ی کشاکشی است که کنشگران و نهادها از طریق آن در پی حفظ یا براندازی نظام موجود توزیع سرمایه هستند (سرمایه‌هایی که در میدان علمی به واسطه‌ی رده‌های مختلف نهادها، رشته‌های علمی، نظریه‌ها، روش‌ها، موضوعات، مجلات تخصصی و نظائر آن مشخص می‌گردند): میدان در این معنا کارزاری است که در آن شالوده‌های هویت و نظام سلسله‌مراتبی پیوسته و به طور لاینقطع محل بحث و جدال قرار می‌گیرد.

نتیجه آنکه میدان‌ها مجموعه‌هایی تاریخی هستند که در طول زمان به وجود آمده، رشد کرده، تغییر شکل داده، و گاهی تضعیف شده یا از بین می‌روند. با توجه به این امر سومین ویژگی اساسی هر میدان میزان آزادی عمل آن مشخص می‌گردد، معنی این ویژگی آن است که هر میدان دارای امکانات و قابلیت‌هایی است که در طول مراحل رشد خود به دست آورده تا خود را در برابر تأثیرات خارجی مصون نگه داشته و بر ضوابط و ملاک‌های ارزیابی خود در برابر و در مواجهه با میدان‌های مجاور و متجاوز صحنه گذاشته و آنان را رعایت کند (نمونه‌ای از این امر رعایت ملاک‌های مربوط به اصالت علمی در برابر منفعت تجاری یا درست‌اندیشی سیاسی است). از این رو هر میدان جایگاه رویارویی پیوسته بین مدافعان اصول آزادی عمل در داوری، مناسب با آن حوزه، و آنهایی است که در پی ارائه‌ی ملاک‌های دگرسالار (فرمانبری از دیگری) هستند، زیرا این افراد برای بسط و گسترش جایگاه و موقعیت سروری خود در درون میدان، نیازمند حمایت و پشتیبانی از طرف نیروهای بیرونی‌اند.

ملکه به لحاظ درونی الهام بخش عمل و رویه است، و درست به همین منوال میدان به لحاظ بیرونی، کنش و باز نمود را سازمان می دهد: میدان گستره ای از مواضع و حرکات ممکن را که فرد می تواند خود را با آن سازگار گرداند، در اختیار وی قرار می دهد. هر یک از این مواضع و حرکات دارای منافع، هزینه ها و امکانات بعدی مختص به خود است. جایگاه و موقعیت در درون میدان همچنین هر کنشگری را به جانب الگوی رفتاری خاصی متمایل می گرداند: آنهایی که جایگاه و موقعیت سروری را از آن خود کرده اند در پی به اجرا درآوردن راهبردهای بقا و حفظ (نظام موجود توزیع سرمایه) بوده در حالی که تنزل یافتگان به موقعیت های تابع و زیر دست مستعد به کارگیری راهبردهای براندازی و انهدام هستند.

بوردیو رابطه ی ساختی بین ملکه و میدان، یعنی رابطه ی بین «تاریخ تجسم یافته در کالدها» به عنوان خلق و خو، و «تاریخ عینیت یافته در اشیاء» که به صورت نظام جایگاه ها و موقعیت ها شکل یافته، را جایگزین رابطه ی ساده و ابتدایی فرد و جامعه می گرداند. بخش اصلی و اساسی این معادله عبارت «رابطه ی بین» است چرا که نه ملکه و نه میدان دارای ظرفیت و استعداد لازم برای مشخص کردن یک جانبه ی کنش اجتماعی برای به وجود آمدن رویه و عمل، تلاقی خلق و خو و جایگاه، تطابق (یا گسست) ساختارهای ذهنی و ساختارهای اجتماعی لازم نیستند.^۷ این امر بدان معنی است که برای توضیح و تبیین هر رویداد و الگوی اجتماعی باید ترکیب اجتماعی کنشگر و ساختار حیطه ی اجتماعی خاصی که وی در آن عمل می کند و نیز شرایط خاصی که کنشگران در آن با یکدیگر برخورد کرده و بر یکدیگر تأثیر می گذارند را تجزیه و تحلیل، و بررسی کرد. در واقع برای «ساخت گرایی تکوینی»^{*} یا ساختمان گر که بوردیو مدافع و مبلغ آن بود (۱۹۸۹ الف، ص ۱۹)

بررسی و تحلیل ساختارهای عینی - آنانی که به میدان های مختلف تعلق دارند - از بررسی و تحلیل پیدایش ساختارهای ذهنی در درون فرد زیستی که خود تا حدودی محصول درونی شدن ساختارهای اجتماعی است و نیز از تحلیل و بررسی پیدایش خود این ساختارها، تفکیک ناپذیر است.

مفاهیم ملکه، سرمایه و میدان مفاهیمی هستند که ارتباطی درونی با یکدیگر دارند و همگی به طور همزمان به توانمندی و امکان تحلیل دست می‌یابند. این هر سه مفهوم، با یکدیگر ما را قادر می‌سازد که موارد مربوط به بازتولید-زمانی که ساختارهای ذهنی و اجتماعی در توافق با یکدیگر قرار داشته و یکدیگر را تقویت می‌کنند- و نیز موارد دگرگونی-زمانی که بین میدان و ملکه ناسازگاری و ناهمخوانی پدید می‌آید- که باعث نوآوری، بحران، و تغییرات ساختاری می‌شود را همانگونه که در کتاب‌های اصلی بوردیو تمایز و انسان‌دانشگاهی آمده است، روشن ساخته و تشریح کنیم.

سلیقه، طبقه و طبقه‌بندی

بوردیو در کتاب تمایز و مطالعات مربوط به اعمال و رویه‌های فرهنگی (به ویژه عکاسی: هنر شبه روشنفکری* و عشق به هنر: موزه‌های اروپایی و مراجعه‌کنندگان به آن***) «نقدی اجتماعی درباره‌ی داوری سلیق» عرضه می‌کند (این نقد عنوان فرعی کتابی است که به نقدهای معروف امانوئل کانت درباره‌ی داوری و قضاوت نظر دارد). بوردیو در این نقد شرحی گویا از عملکرد فرهنگ و قدرت در جوامع امروزی، و تصویر مدل‌واره‌ای[○] از کاربرد مفاهیم سه‌گانه‌ی ملکه، سرمایه و میدان ارائه می‌دهد. همچنین وی نظریه‌ای درباره‌ی طبقه را ساخته و پرداخته می‌کند که در آن اصرار بر علیت اقتصادی در شکل‌گیری طبقات از دیدگاه مارکسی، با شناخت وبری درباره‌ی تمایز و تفاوت نظم فرهنگی، با مسئله‌ی مورد توجه دیدگاه دورکم در مورد طبقه‌بندی، ادغام شده است.

بوردیو ابتدا این موضوع را خاطر نشان می‌سازد که جدای از بیان برخی حس‌پذیری‌های درونی منحصربه‌فرد فردی و شخصی، داوری زیباشناختی یک توانایی اجتماعی است، که از تربیت و پرورش طبقاتی ناشی می‌شود. پی بردن به ارزش یک نقاشی، یک قطعه شعر، یا یک سمفونی بر اساس این پیش‌انگاشت است که فرد بر گداهای نمادین خاصی که مادیت، چیرگی و مهارت یافته، که این امر به نوبه‌ی خود نیازمند در اختیار داشتن نوع مناسبی از سرمایه‌ی فرهنگی است. چیرگی یافتن و مهارت پیدا کردن نسبت به این گد به واسطه‌ی تأثیرپذیری فرد از محیط خاستگاه اثر یا به وسیله‌ی آموزش صریح و روشن امکان‌پذیر است. زمانی که این امکان از طریق آشنایی و

* *Photography: A Middle-brow Art*

** *The love of Art: European Museums and their Public*

○ *Paradigmatic*

شناخت بومی و طبیعی صورت می‌گیرد (درست مانند کودکانی که در خانواده‌های طبقه بالا فرهنگ می‌پذیرند)، این توانایی و استعداد تعلیم دیده به عنوان استعداد فردی، گرایش ذاتی که گواهی بر ارزشمندی روحی فرد است، تجربه می‌شود. نظریه‌ی کانتی «زیباشناختی ناب» که فلسفه آن را نظریه‌ای فراگیر معرفی می‌کند، چیزی بیش از شرحی رسمی - و اسرارآمیز - از این تجربه‌ی خاص «عشق به هنر» نیست، تجربه‌ای که بورژوازی آن را مدیون جایگاه و شرایط اجتماعی ممتاز خود است.

دومین بحث اصلی کتاب تمایز آن است که حس زیباشناختی که گروه‌های مختلف از خود نشان می‌دهند، و سبک زندگی که خاص هر یک از این گروه‌هاست، خود را در تقابل با یکدیگر تعریف کرده و مشخص می‌سازند: ذوق و سلیقه در وهله‌ی اول و قبل از هر چیز بی‌میلی و اکراه نسبت به سلیقه دیگران است. دلیل این امر آن است که اعمال و رویه‌های فرهنگی - به تن کردن لباس جین یا توپید*، بازی گلف یا فوتبال، بازدید از موزه یا نمایشگاه اتومبیل، گوش دادن به موسیقی جاز یا تماشای سریال‌های کمدی، و کارهایی نظیر آن - معنی اجتماعی خود، و قابلیت مشخص ساختن تفاوت و فاصله‌ی اجتماعی را از برخی ویژگی‌های ذاتی خود نمی‌گیرند، بلکه آن را از موقعیتی که این عمل و رویه‌ی فرهنگی در نظام اهداف و رویه‌های مطلوب وی دارد، کسب می‌کنند. از این رو آشکار ساختن منطق اجتماعی مصرف نه با برقرار ساختن ارتباطی مستقیم بین رویه و عملی خاص و یک طبقه‌ی مشخص (به طور مثال مربوط دانستن و پیوند دادن بین سوارکاری و طبقه‌ی اشراف)، بلکه از طریق تطابق‌های ساختاری که بین دو مجموعه از روابط، یعنی فضای شیوه زندگی و فضای جایگاه و موقعیت اجتماعی که به وسیله‌ی گروه‌های مختلف اشغال شده، عملی می‌شود.

بورديو مشخص می‌سازد که فضای جایگاه اجتماعی به وسیله‌ی دو اصل و قاعده‌ی متمایز متداخل یعنی سرمایه‌ی اقتصادی و سرمایه‌ی فرهنگی سامان داده می‌شود. توزیع این دو سرمایه مشخص‌کننده و معرف جریان‌های مخالفی است که خطوط اصلی شکاف و تضاد را در جوامع پیشرفته مستحکم کرده و از آن حمایت می‌کنند.^۸ در اولین تقسیم‌بندی، که شکلی عمودی دارد، کنشگرانی که مقادیر زیادی از هر یک از سرمایه‌ها را در اختیار دارند - یعنی طبقه فرادست - در تقابل با کنشگرانی که از همه سرمایه‌ها

محرومند - یعنی طبقه فرودست - قرار می‌گیرند. دومین تقابلی که شکلی افقی دارد، در بین طبقه‌ی فرادست، بین کسانی که سرمایه اقتصادی زیاد اما دارایی‌های فرهنگی کمی دارند (مانند صاحبان و مدیران بخش‌های اقتصادی، که فرادستان طبقه فرادست را شکل می‌دهند)، و آنهایی که سرمایه‌شان عمدتاً سرمایه‌ای فرهنگی است (روشنفکران و هنرمندان، که فرودستان طبقه فرادست را تشکیل می‌دهند)، بروز می‌کند. تک‌تک افراد و خانواده‌ها پیوسته در تلاش‌اند تا به وسیله‌ی دنبال کردن راهبردهای بازتبدیل، که در آن یک نوع یا گونه خاص سرمایه با گونه‌ی دیگری مبادله یا به آن تبدیل می‌گردد، جایگاه خویش را در فضای اجتماعی حفظ کرده یا بهبود ببخشند. میزان و نرخ تبدیل انواع و گونه‌های خاص سرمایه، که به وسیله‌ی ساز-و-کارهای نمادی مانند نظام آموزشی و مدرسه‌ای، بازار کار و قوانین ارث‌بری تعیین می‌شود، یکی از نشانه‌های اصلی کشاکش‌های اجتماعی است، چراکه هر طبقه یا بخش‌های هر طبقه، به واسطه‌ی بیشترین بهره‌مندی از سرمایه‌ای خاص، در پی تحمیل سلسله‌مراتب مربوط به آن برمی‌آید.

در پی ترسیم ساختار فضای اجتماعی، بورديو نشان می‌دهد که سلسله مراتب شیوه‌ی زندگی بازتعبیری است که از شناخت نادرست سلسله مراتب طبقاتی ناشی می‌شود. بورديو برای هر جایگاه و موقعیت اجتماعی، یعنی بورژوازی، خرده بورژوازی و عوام، یک ملکه‌ی طبقاتی را مشخص و معین می‌کند که تقویت‌کننده و استحکام بخش سه نوع همده است. «حس تمایز» بورژوازی، در مرتبه‌ای نمادین، تجلّی فاصله‌ی بورژوازی از نیازمندی مادی و انحصار دیرینه بر روی کالاهای فرهنگی کمیاب است. این حس به شکل بیشتر از کارکرد، به سبک بیشتر از مضمون و محتوا الویت و برتری می‌دهد و «لذت ناب» ذهن را بیشتر از «لذت نامطبوع» حواس تحسین می‌کند. مهمتر آنکه ذوق و سلیقه‌ی بورژوا خود را با نفی «سلیقه‌ی جبری» طبقات کارگر تعریف می‌کند. سلیقه‌ی جبری را می‌توان به واقع در حکم یک وارونگی در زیبایی‌شناسی کانتی توصیف کرد: سلیقه جبری برای آنکه کارکردی داشته باشد تابع شکل و صورت است و از قبول مستقل بودن قوه‌ی داوری از علایق سودمند و واقعی، و مستقل بودن هنر از زندگی روزمره سرباز می‌زند (به طور مثال، کارگران برای آنکه مهم‌ترین رویداد زندگی جمعی را با تمام تشریفات لازم اجرا کنند، از عکاسی و فیلم‌برداری استفاده می‌کنند، و تصاویری که مطابق با اصل بوده و آنچه به واقع اجرا شده را منعکس می‌کند در نظر آنها

ارجح از عکس‌هایی است که جلوه‌های دیداری و بصری را به خاطر خود این جلوه‌ها منعکس می‌سازد). خرده بورژوازی در بخش‌های میانی فضای اجتماعی به ذوق و سلیقه‌ای دست می‌یابد که «حسن‌نیت فرهنگی» مشخصه‌ی آن است، خرده بورژوازی می‌داند که کالاهای نمادین قانونی و مشروع کدامند اما نمی‌داند که چگونه آن را به شکلی مناسب - با آسودگی و بی‌قیدی که ناشی از خوگیری تباری به آن است - به مصرف برساند. خرده بورژوازی در برابر قدسیّت فرهنگ بورژوازی سرتعظیم فرود می‌آورد اما، به دلیل تسلط نداشتن بر کدها و رموز این فرهنگ، همیشه درست در لحظه‌ای که در تلاش است تا با تقلید از آنهایی که در ترتیب اقتصادی و فرهنگی در مرتبه‌ی بالاتر از او قرار دارند جایگاه بینابینی خود را پنهان کند، در خطر احتمال فاش‌شدگی این جایگاه قرار می‌گیرد.

اما کار بردیو در ترسیم شمایی از جایگاه‌ها، سلايق، و رابطه‌ی بین آنان متوقف نمی‌شود. او نشان می‌دهد که رقابت و مبارزه‌ی گروه‌ها در فضای مربوط به شیوه‌های زندگی بُعدی مخفی، در عین حال بنیادین، از جدال طبقاتی است. چراکه وضع و پذیرش شیوه‌ی زندگی فرد در عین حال به معنای وضع و پذیرش قواعد جهان‌بینی‌هایی است که به نابرابری مشروعیت می‌بخشد، این مشروعیت بخشی، نشان‌دهنده‌ی آن است که با اختلافات موجود در فضای اجتماعی بیش از آنکه ریشه در توزیع نهفته و زیربنایی ثروت داشته باشد، ریشه در استعداد‌های فردی دارد. در نظریه‌ی مارکسیستی، جایگاه طبقات در ارتباط با تولید و در فضای صرفاً اقتصادی تعریف می‌شود، اما بردیو برخلاف این نظریه استدلال می‌کند که به وجود آمدن طبقات با جایگاه مشترک در فضای اجتماعی و عادات مشترکی که در فضای مصرف فعلیت یافته مرتبط است: «بازنمودهایی که گروه‌ها و افراد به شکل اجتناب‌ناپذیری آن را در اعمال و رویه‌های خود به کار می‌گیرند جزء و مؤلفه‌ای از واقعیت اجتماعی آنهاست. طبقه همانگونه که به واسطه‌ی هستی خود تعریف می‌شود به واسطه‌ی هستی ادراک شده‌اش نیز تعریف می‌گردد (بردیو، ۱۹۸۴/ ۱۹۷۹، ص ۵۶۴) از آنجایی که طبقه‌بندی اجتماعی جزئی از هر ساخت طبقاتی است، ابزاری برای تفوق نمادین به شمار می‌رود و نشانه‌ی اصلی جدال بین طبقات (و اجزای طبقه) است، چراکه هر یک از طبقات یا اجزای هر طبقه در تلاش است تا کنترل چارچوب‌های کلی طبقاتی را به دست گیرد، چارچوب‌هایی که با تثبیت یا تغییر بازنمودهای واقعیت، نیروی حفظ یا تغییر واقعیت را در اختیار می‌گیرد (بردیو، ۱۹۸۵).

ضرورت بازتابندگی

بدین ترتیب بازنمودهای جمعی به کارکردهای اجتماعی و همچنین به کارکردهای سیاسی تحقق می‌بخشند: نظام طبقه‌بندی، آنگونه که امیل دورکم می‌گوید «تعامل منطقی» جامعه را ممکن می‌سازد، علاوه بر این در خدمت مصون ساختن و طبیعی جلوه دادن سلطه و تفوق است. این امر روشنفکران را، به عنوان تولیدکنندگان حرفه‌ای دیدگاه‌های آمرانه‌ی مربوط به حیطه‌ی اجتماع، در کانون بازی قدرت نمادین قرار می‌دهد و می‌طلبد که ما توجه ویژه‌ای به جایگاه راهبردها، و رسالت اجتماعی آنها داشته باشیم.

از نظر بوردیو، جامعه‌شناسی اندیشمندان رشته‌ای تخصصی در بین سایر رشته‌ها نیست بلکه جزء و مولفه‌ی حیاتی روش جامعه‌شناختی است. برای به وجود آوردن علمی دقیق و موشکافانه درباره‌ی جامعه، باید بدانیم که جامعه‌شناسان با چه محدودیت‌هایی مواجه‌اند و علایق خاصی را که به عنوان عضوی از «بخش تحت سلطه‌ی طبقه‌ی سلطه‌گر و غالب» و دست‌اندرکاران «میدان روشنفکری» دنبال می‌کنند چگونه بر شناخت و دانشی که تولید می‌کنند تأثیر می‌گذارد. این امر به موضوعی اشاره دارد که به تنهایی ویژگی شاخص نظریه‌ی اجتماعی بوردیو است، یعنی تأکید و سواس‌گونه‌ی این نظریه بر بازتابندگی*^۹. بازتابندگی به نیاز به بازگشت مستمر به ابزارهای علم اجتماعی که مورد استفاده‌ی جامعه‌شناس است اشاره دارد. این بازگشت تلاشی است برای کنترل بهتر نادرستی‌هایی که در ساخت موضوع به واسطه‌ی سه عامل هرزه می‌گردد. اولین و بدیهی‌ترین عامل، هویت فردی محقق است یعنی جنسیت، طبقه، ملیت، قومیت، آموزش و نظایر آن. دومین عامل موقعیت وی در میدان روشنفکری است که متمایز از موقعیت وی در فضای اجتماعی به معنی گسترده‌ی آن است: این عامل ما را به تجزیه و تحلیل انتقادی مفاهیم، روش‌ها، و مسائلی که وی وارث آن است و نیز هشیاری و بیداری نسبت به سانسوری که به واسطه‌ی تعلق خاطر رشته‌ای یا علایق سازمانی اعمال می‌شود، فرامی‌خواند.

با این همه غافلگیرکننده‌ترین و موذیانه‌ترین منشاء پیش‌داوری و جهت‌گیری از نظر بوردیو (۱۹۹۰) این واقعیت است که برای مطالعه‌ی جامعه، جامعه‌شناس الزاماً موضع و

برخوردی ژرف‌اندیشانه و مکتب‌گرایانه به خود می‌گیرد که باعث می‌شود حیطة اجتماعی را به جای آنکه مجموعه یا شبکه‌ای از کارهای عملی که باید در زمان و مکان واقعی آنان را به انجام رساند - یعنی همان کاری که کنشگران اجتماعی می‌کنند - تعبیر کند، حیطة اجتماعی را به مثابه معمایی تأویلی که باید راه‌حلی برای آن یافت (سوء) تعبیر می‌کند. «مغالطه‌ی مکتب‌گرایانه» به واسطه‌ی خلط کردن «منطق نادقیق» وضعیتی و سازش‌پذیری عمل و رویه با منطق انتزاعی استدلالِ روشنفکری، باعث بروز خدشه و نقص در منطق عمل می‌شود.

بوردیو در مکاشفه‌های پاسکالی (۱۹۹۷a) استدلال می‌کند که این «جهت‌گیری مکتب‌گرایانه» نه تنها ریشه‌ی خطاهای شدید در موضوعات شناخت‌شناسی است بلکه باعث بروز اشتباهات حادی در موضوعات زیباشناسی و اخلاقی نیز می‌شود. از منظر «تماشاگری بی‌طرف»، (محقق) به جای قرار گرفتن در بطن حیطة اجتماعی در ورای آن قرار گرفته، و نسبت به این حیطة دارای پیش‌ذهنیت (به معنای واقعی کلمه) است، چنانچه با این فرض به موضوع نگاه کنیم، چنین امری باعث تحریف نظام‌مند مفاهیمی شده که از دانش و شناخت، زیبایی و اخلاقیات داریم شده و این تحریف‌ها نیز به نوبه‌ی خود یکدیگر را تقویت می‌کنند، به علاوه کسی متوجه این تحریف‌ها نمی‌شود چرا که تولیدکنندگان و مصرف‌کنندگان این مفاهیم دارای دیدگاه مکتب‌گرایانه‌ی یکسان و مشابهی هستند.

چنین بازتابندگی شناخت‌شناسانه‌ای که بوردیو از آن حمایت می‌کند کاملاً در تعارض با بازتابندگی خود شیفته، که در آن نگاه تحلیلی به شخصیت فردی تحلیل‌گر معطوف می‌شود، قرار می‌گیرد، یعنی همان موضعی که برخی نویسندگان پُست مدرن در آن به دیده‌ی تمجید می‌نگرند. چرا که هدف بوردیو از طرح بازتابندگی شناخت‌شناسانه، تضعیف شالوده‌های علم مربوط به جامعه از طریق تحسین و تمجید بی‌محتوا و ساده-انگارانه از یک هیچ‌انگاری سیاسی و شناخت‌شناسانه‌نیست، هدف وی تقویت ادعاهایی است که چنین علمی مطرح می‌سازد. این امر در تجزیه و تحلیل و بررسی ساختار و کارکرد میدانِ دانشگاهی در کتاب *انسان دانشگاهی* (بوردیو ۱۹۸۸/۱۹۸۴) به روشنی بیان شده است. *انسان دانشگاهی* تحقق عینی ضرورت بازتابندگی است. این کتاب در وهله‌ی اول یک تجربه‌ی شناخت‌شناسانه است یعنی در پی آن است که به لحاظ تجربی ثابت کند که شناخت علمی قلمرویی که در آن علم اجتماعی ساخته و پرداخته می‌شود

امری ممکن و شدنی است، می‌خواهد ثابت‌کند که جامعه‌شناس می‌تواند «دیدگاه مبتنی بر عینیت را عینیت ببخشد» بدون آنکه در ورطه‌ی نسبت‌گرایی فروغلتد. کتاب در وهله‌ی بعد وضعیت میدانِ دانشگاهی (میدانی فرعی در میدانِ وسیع‌تر روشنفکری) را ترسیم می‌کند تا نشان دهد که دانشگاه محل جدال‌ها و کشاکش‌هایی است که پویایی خاص آن منعکس‌کننده‌ی بین سرمایه‌ی اقتصادی و سرمایه‌ی فرهنگی است که در ورای طبقه‌ی حاکم قرار می‌گیرد. بدین ترتیب در «رشته‌های فرادست غیردینی»^{۱۰}، حقوق، پزشکی، و اقتصاد، قدرت اساساً ریشه در «سرمایه‌ی دانشگاهی»، یعنی کنترل منابع مادی و جایگاه‌ها دارد در حالی که در رشته‌های «فروست غیردینی»^{۱۱} علوم طبیعی و انسانی قدرت در واقع به «سرمایه‌ی فکری» متکی است، یعنی قابلیت‌ها و دستاوردهای علمی توسط همتایان مورد ارزشیابی قرار می‌گیرد. جایگاه و خط سیر اساتید دانشگاه در این ساختار دوگانه، نه تنها بازده فکری و خط مشی‌های حرفه‌ای بلکه گرایش‌ها و تمایلات سیاسی آنها را نیز، به واسطه‌ی ملکه، مشخص می‌سازد.

این موضوع در جریان ناآرامی‌های دانشجویی و بحران‌های اجتماعی ماه مه ۱۹۶۸، یعنی در جریان بحران پراگتشناسی که به ظاهر چندان توافقی با نظریه‌ی مطرح شده از جانب بورديو نداشت، به روشنی و آشکارا قابل رؤیت بود. با این همه دقیقاً در چنین زمانی رفتار و بروز گونه‌های مختلف انسان دانشگاهی فرانسوی^{۱۲} به گونه‌ای قابل پیش‌بینی ظاهر گردید. بورديو نشان می‌دهد که نسلی از دانشجویان و استادان «طبقه‌بندی نزولی ساختاری» و ناسازگاری کلی، و نتیجه‌ی آن یعنی عدم برآوردن توقعات توسط دانشگاه، را تجربه کردند و این موجب آن شد که مجموعه‌ای از چالش‌گری‌های محلی به طور ناگهانی از حوزه‌ی دانشگاه به حوزه‌ی تولید فرهنگی و حوزه‌ی سیاسی کشانده شود. «گسیختگی چرخه‌ی آرمان‌های ذهنی و فرصت‌های عینی» باعث شد که کنشگران مختلف روش‌های براندازی همانندی را دنبال کنند. این روش‌ها بر پایه قرابت گرایش‌ها و تشابه موقعیت‌ها در حوزه‌های مختلف، که تطور همزمان آنان از این رهگذر حاصل گردید، بنا شده بود. در اینجا می‌بینیم که همان مبانی نظری که برای بررسی و مطالعه‌ی بازتولید در تحقیقات مربوط به طبقه و سلیقه مورد استفاده قرار گرفت به چه صورت برای توضیح و شرح وضعیت گسست و دگرگونی به کار برده شد.^{۱۳}

۱۰ temporally dominant disciplines

۱۱ temporally dominated

۱۲ homo academicus gilleus

علم، سیاست، و رسالت اجتماعی روشنفکران

اصرار بردیو بر قرار دادن روشنفکران در زیر میکروسکوپ جامعه - شناختی دلیل دیگری نیز دارد. در جامعه پیشرفته، که در آن مدارس نخبگان به مثابه ابزاری شاخص برای مشروعیت بخشیدن به سلسله مراتب اجتماعی جایگزین کلیسا شده است - حاکمان مرتباً به منطق و علم متوسل می‌شوند تا تصمیمات و برنامه‌های خود را توجیه کنند - و این امر به خصوص درباره‌ی علوم اجتماعی و رشته‌های جانبی آن نظیر سنجش افکار عمومی، مطالعه‌ی بازار، و تبلیغات مصداق پیدا می‌کند. روشنفکران باید علیه چنین استفاده‌ی سوئی از منطق و خردمندی قد علم کنند چرا که تاریخ آنها را وارث رسالتی اجتماعی قرار داده تا: به «اشتقاق در اصل کلی» کمک کنند (بردیو ۱۹۸۹b).

بردیو با تحلیل و بررسی پیدایش اجتماعی روشنفکران از عصر روشنگری تا قضیه‌ی دریفوس استدلال می‌کند که روشنفکر «موجودی متناقض و دوبعدی» است که از پیوند ناپایدار اما ضروری آزادی عمل و تعهد ترکیب یافته است: به وی اقتدار شخصی اعطا شده، مزیت استقلال میدان روشنفکری از قدرت‌های سیاسی و اقتصادی، هرچند با تلاش و کوششی سخت، به روشنفکر بخشیده شده؛ و وی نیز این اقتدار مشخص را از طریق اعمال و صرف آن در مناقشات سیاسی در خدمت جمع قرار می‌دهد. برخلاف ادعاهای مطرح شده از جانب پوزیتویسم و نظریه‌ی انتقادی، آزادی عمل علم و تعهد عالم ناسازگار نیستند بلکه مکمل یکدیگرند، آزادی عمل شرط ضروری تعهد عالم است. در جریان مبارزاتی که در میدان علمی یا هنری روی می‌دهد، روشنفکر به رسمیت شناخته شده و کسب وجهه می‌کند از این رو روشنفکر می‌تواند نسبت به حق دخالت در حوزه‌ی عمومی درباره‌ی موضوعاتی که شایستگی و لیاقت آن را دارد مدعی بوده و چنین حقی را اعمال بکند. به علاوه برای به دست آوردن حداکثر اثربخشی چنین اعمال حقی باید شکل جمعی به خود بگیرد: چرا که آزادی عمل علمی جز با بسیج مشترک تمام عالمان بر علیه تجاوزهای خارجی مصون و ایمن نمی‌ماند.

مداخلات سیاسی بردیو نوعاً دارای شکلی غیرمستقیم (یا کمال‌گرایانه و اصلاحی) بوده است. وی در کارهای عمده و اصلی علمی خود به وسیله‌ی بی‌اعتبار کردن اسطوره‌های اجتماعی رایج - چه این اسطوره شایسته‌سالاری مکتبی*، فطریّت

ذوق و سلیقه باشد و چه عقلانیت حکومت تکنوکراتیک - و با آشکار ساختن واقعیات و روندهای اجتماعی که دیدگاه رسمی درباره‌ی واقعیت را پنهان ساخت، بارها و بارها در پی بسط یا تغییر شاخص‌های بحث‌ها و گفت‌وگوهای عمومی برآمده است. پژوهشی که به انتشار کتاب فقر جامعه* انجامید نمونه‌ای از این دست است. هدف آشکار و جدی این مطالعه‌ی یک هزار صفحه‌ای درباره‌ی مصیبت اجتماعی فرانسه‌ی امروز، تنها نشان دادن امکان و توانایی نوع خاصی از تحلیل اجتماعی نیست. هدف این مطالعه غلبه کردن و از سرراه برداشتن سانسوری است که از طرف میدان سیاسی اعمال می‌شود و مجاب ساختن و برانگیختن رهبران احزاب و سیاست‌گذاران به اذعان به اشکال جدید نابرابری و فلاکت است که به واسطه‌ی ابزارهای رایج و مرسوم، بیان خواسته‌ها و آراء جمعی شکلی نامرئی و غیرقابل رؤیت به خود می‌گیرند.^{۱۱}

با این همه بوردیو در سال‌های اخیر نیاز به دخالت مستقیم در صحنه‌ی سیاست را احساس کرده است زیرا فکر می‌کند که ما شاهد یک «انقلاب محافظه‌کارانه از نوع جدید آن هستیم که داعیه‌ی پیشرفت، تعقل و علم (به خصوص در زمینه اقتصاد) دارد تا روند نوسازی را موجه جلوه دهد و از این راه تلاش می‌کند تا اندیشه و عمل پیشرو که از جانب کهن‌گرایی صادر می‌شود را رد کرده و نپذیرد (بوردیو ۱۹۹۸). از دیدگاه وی انحطاط کنونی آستن احتمال یک پسگرایی اجتماعی بسیار عظیم است: «ملت‌های اروپایی امروز با نقطه‌ی عطفی در تاریخ خود مواجه‌اند چرا که آنچه در طول چندین قرن جدال و مبارزه‌ی اجتماعی، جنگ و پیکار سیاسی و فکری برای بزرگی و ارجمندی کارگران و شهروندان به دست آورده‌اند آشکارا و به صراحت در معرض تهدید قرار گرفته است». آنچه این تهدید را باعث می‌شود توسعه و بسط ایدئولوژی بازار است که - مانند همه‌ی ایدئولوژی‌های حاکم - خود را به عنوان ایدئولوژی پایانی، نقطه‌ی پایان اجتناب‌ناپذیر تاریخ معرفی می‌کند.

بوردیو بر حسب دیدگاه خود درباره‌ی رسالت تاریخی و روشنفکران، اقتدار علمی خود را در خدمت جنبش‌های گوناگون اجتماعی «چپ غیرتشکیلاتی» قرارداد، تا بدین ترتیب به این گروه‌های تازه شکل یافته که از حقوق بیکاران، بی‌خانمان‌ها، مهاجران و همجنس‌بازان دفاع می‌کردند، کمک کند تا مشروعیت همگانی و نیروی نمادین لازم را به

دست آورند. برخورد بوردیو با هانس تیت مایر، رئیس بوندس بانک آلمان و «مُبلَغ بزرگ حاکمیت بازار» بسیار معروف است. بوردیو در این برخورد از به وجود آمدن «دولت بهزیستی اروپایی» حمایت می‌کرد، دولتی که توانایی آن را دارد که در مقابل حمله‌ی بی‌امان آزادگذاری و حذف نظارت دولت و شروع خصوصی‌سازی اموال عمومی مقاومت کند. وی همچنین با به وجود آوردن پارلمان بین‌المللی نویسندگان، علیه شکنجه و آزار روشنفکران در الجزایر و در سایر نقاط جهان، و نیز علیه رواداری دولت‌های غربی در برابر تعصب و تبعیض که به صورت امری معمولی و پیش‌پاافتاده درآمده، مداخله کرده و وارد عمل شد.

پیر بوردیو نیروی قابل توجهی را برای به وجود آوردن مؤسسات و نهادهایی برای بسیج روشنفکران و مبادلات فکری در سطح فراملی، به خرج داده است. در ۱۹۸۹ وی فصلنامه‌ی لیبر: در نقد و بررسی کتاب‌های اروپایی^{۱۱}، را تأسیس کرد که هم‌زمان در نه کشور اروپایی و به نه زبان منتشر می‌شود. هدف از انتشار این فصلنامه مقابله با سانسور در سطح ملی و تسهیل گردش کارهای بدیع و متعهدانه‌ای است که در زمینه‌ی هنر، علوم انسانی و علوم اجتماعی انجام می‌شود. در پی اعتراضاتی که در دسامبر ۱۹۹۵ علیه تقلیل فعالیت دولت بهزیستی انجام پذیرفت وی گروه "Raisons d'agir" را تأسیس کرد که محققان، هنرمندان، مقامات کارگری، روزنامه‌نگاران، و مبارزان چپ غیرسنتی را گرد هم جمع می‌کرد. این گروه شعبه‌هایی در کشورهای مختلف اروپایی دارد. در ۱۹۹۷ بوردیو موسسه انتشاراتی Editions Liber را بنیان نهاد که کتاب‌های کوچکی با هدف جذب مخاطبان بسیار، درباره‌ی موضوعاتی که به منافع آنی اجتماعی معطوف است، منتشر می‌کند - اولین کتابی که از این دست منتشر شد تحلیل پرفروش و پرطرفداری بود که توسط خود بوردیو (۱۹۹۷b) نوشته شد، درباره‌ی تلویزیون تحلیلی است از سلطه‌پذیری عمومی روزنامه‌نگاری در مقابل نیروهای سیاسی و اقتصادی^{۱۲}.

بوردیو در تمام دست‌یازی‌های خود که پیشاپیش عالمان، وحدت‌طلبان، و فعالان اجتماعی از گروه‌های مختلف انجام می‌گرفت و در تمام مقاله‌های که در روزنامه‌ها و هفته‌نامه‌های عمده فرانسه، آلمان، ایتالیا، یا یونان به چاپ می‌رساند و نیز در کارهای به ظاهر علمی خود، سرسختانه یک هدف را پی‌گیری نموده است: جلوگیری یا ممانعت از

سوءاستفاده از قدرت با نام منطق و خردمندی، و ترویج و اشاعه‌ی ابزارهایی برای مقابله و مقاومت در برابر سلطه‌ی نمادین. اگر علوم اجتماعی، همانگونه که دورکم امید آن را داشت، نتواند اهداف سیاسی و ملاک‌های اخلاقی را تصریح کند، می‌تواند و باید در بسط و گسترش «آرمان شهرهای واقع‌گرایانه» که با هدایت کنش‌های جمعی و ترویج نهادی شدن عدالت و آزادی مناسب باشد، سهیم گردد. از این رو هدف جامعه‌شناسی بوردیو چیزی جز پروراندن دوره‌ی خودسنجی نوین، و ترویج *Aufklärung* (عصر روشنگری) برای هزاره‌ای که در پیش روی است، نیست.

منابعی برای مطالعه‌ی بیشتر

- L. Boltanski, *The Making of a Class: 'Cadres' in French Society* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987 [1982]).
- A. Boschetti, *The Intellectual Enterprise: Sartre and 'Les temps modernes'* (Evanston: Northwestern University Press, 1988 [1985]).
- P. Bourdieu and L. Wacquant, *An Invitation to Reflexive Sociology* (Cambridge: Polity Press, 1992).
- R. Brubaker, 'Rethinking Classical Theory: The Sociological Vision of Pierre Bourdieu' *Theory and Society*, 14 (1985), 723-44.
- P. Champagne, *Faire l'opinion: le nouvel espace politique* (Paris: Editions de Minuit, 1990).
- G. Eyale, I. Szelenyi and E. Townsley, *Making Copitalism Without Capitalists* (London, Verso, 1998).
- J. Jurt, *Das Literarische Feld, Das Konzept Pierre Bourdieus in Theorie und Praxis* (Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995).
- R. Schusterman (ed.), *Philosophers on Pierre Bourdieu* (Oxford, Basil Blackwell, 1997).
- J. B. Thompson, 'Symbolic Violence: Language and Power in the Sociology of Pierre Bourdieu' in *Studies in the Theory of Ideology* (Cambridge, Polity Press, 1984).
- L. Wacquant, 'On the Tracks on Symbolic Power: Prefatory Notes to Bourdieu's "State Nobility"' *Theory, Culture and Society*, 10 (1993), 1-17.



۱۷

ننسی. جی. چودورو

کارین ای. مارتین

انگیزه‌های محرک

ننسی چودورو بیشتر به خاطر نگارش کتاب بازتولید مادری^۱ (۱۹۷۸) مشهور گردیده است. این کتاب نه تنها در پی پاسخی به این پرسش است که چرا زنان مادری می‌کنند، بلکه چگونگی ساخت و شکل‌گیری الگوی جنسی در فرد را نیز پی‌گیری می‌کند. به عبارت دیگر چرا شدیداً این احساس که زن/دختر یا پسر/مرد هستیم در ما وجود دارد؟ این هویت‌ها چگونه ریشه می‌گیرند؟ چرا این هویت‌ها، پسر یا دختر، تا بدین حد متفاوت هستند؟ چرا زنان و مردان چنین شخصیت‌های متفاوتی از یکدیگر دارند؟ چگونه است که الگوی جنسی هم جنبه‌ی شخصی دارد و هم جنبه‌ی فرهنگی؟

برخی تأثیرات فکری و اجتماعی موجب طرح این پرسش‌ها شد، که در واقع انگیزه‌های محرک^۱ چودورو محسوب می‌شوند. بازتولید مادری حاصل و نتیجه موج دوم فمینیسم نظریه‌پردازی‌های «کلان» درباره‌ی مظلومیت زنان، که وجه مشخصه‌ی نظریه‌های دانشگاهی فمینیستی دو دهه‌ی ۱۹۷۰ به شمار می‌آمد. آموزش شخص چودورو در انسان‌شناسی، روانکاوی، و جامعه‌شناسی، و نیز تجربه‌ی شخصی وی در گروه تحقیقاتی مادران-دختران در دوره‌های تحصیلات تکمیلی دانشگاهی بود.

فمینیست‌ها در دهه‌ی ۱۹۷۰ به مطالعه، نقد و مبارزه در جهت تغییر و دگرگونی تمام جنبه‌های نابرابری جنسی در زندگی اجتماعی اشتغال داشتند. فمینیست‌های دهه‌ی ۱۹۷۰، به ویژه بیشتر از فمینیست‌های نسل‌های پیش از خود، بر این ادعا بودند که زندگی شخصی و خصوصی افراد - ازدواج، عشق، روابط خانوادگی و روابط جنسی - مانند زندگی جمعی و عمومی - کار، تحصیلات و انتخابات - جنبه‌ی سیاسی دارد. از این‌رو شعار معروف فمینیسم موج دوم این بود: «هر آنچه شخصی است، سیاسی است». این ادعا که زندگی شخصی از نظر سیاست‌های جنبی حائز اهمیت است موجب شکل‌گیری بسیاری از نظریه‌های آن روز شده و منجر شد که تمام جنبه‌های زندگی فردی مورد مطالعه قرار بگیرد. چودورو خود در گروه مادران-دختران فعالیت داشت که موضوع مورد توجه آن معانی ضمنی نقشی بود که زنان به عنوان والد بر عهده داشتند. از نظر چودورو این ادعا که هرچه شخصی است جنبه‌ی سیاسی است علاقه و تمایل وی به نظریه روانکاوی (نگاه کنید به بخش‌هایی که بعد از این خواهد آمد)، نظریه‌ای که به شخصی‌ترین جنبه‌های خود - یعنی احساسات، ناخودآگاه، رؤیا - می‌پردازد و نیز دلبستگی وی به اینکه تکامل و رشد جنسیت و الگوی جنسی در درون روابط خانوادگی صورت می‌پذیرد را تقویت کرد. همچنین نظریه‌پردازی چودورو تحت تأثیر نوع پرسش‌هایی بود که فمینیست‌های دانشگاهی موج دوم مطرح می‌کردند. بسیاری از فمینیست‌های دانشگاهی به «نظریه‌پردازی کلان» اشتغال داشتند. آنها در پی یک توضیح مشخص برای نابرابری‌های جنسی بودند. بسیاری از این نظریه‌پردازان (مانند میشل روزالدو، شری اُورتز، گیل رابین) انسان‌شناسانی بودند که تلاش داشتند آنچه را مظلومیت فراگیر زنان در سرتاسر جهان تلقی می‌کردند درک کرده و بشناسند. اطلاعاتی که از سرتاسر جهان گردآوری می‌شد ظاهراً نشان‌دهنده آن بود که زنان در همه جا مورد ظلم قرار می‌گیرند. چنین مشاهدات گسترده و دارای ابعادی وسیع، نظریه‌ای کلان را می‌طلبید، نظریه‌ای که بتواند مظلومیت زنان در همه‌ی مکان‌ها را توضیح داده و دلیل وجود آن را در قالب یک علت بیان کند. چودورو تحصیلات دوره‌ی کارشناسی خود را در رشته‌ی انسان‌شناسی پی‌گرفت و در چنین محیط دانشگاهی پرسش‌هایی را درباره‌ی الگوی جنسی مطرح ساخت و در پی آن بود که در قالب یک علت نابرابری جنسی را توضیح دهد.

تأثیر بسیار زیاد نظریه‌ی روانکاوی بر تفکر چودورو اغلب از نظر اندیشه‌گران

فمینیست امری غیرهادی تلقی می‌شود. بسیاری از فمینیست‌ها این پرسش را مطرح می‌سازند؛ از نظریه‌ای که واضح غبطه‌ی قضیب* است، نظریه‌ای که می‌گوید بهره‌کشی جنسی در اوایل دوران کودکی یک خیال‌پردازی است، نظریه‌ای که مدعی است زنانی که به اوج لذت جنسی مهلبی** نرسند سرد مزاج و نابالغاند، چه چیزی می‌توان راجع به زنان و الگوی جنسی فراگرفت؟

چودورو با نگاهی که به فراسوی این نظریه و به محتوای این موضوعات معطوف داشت مطالب زیادی را از نظریه روانکاوی دریافت کرد و در واقع خود را «شدیداً شیفته»ی نظریه‌ی روانکاوی توصیف می‌کند.^۲ چودورو جنبه‌های زیادی را در نظریه روانکاوی یافت که در نظریه‌ی فمینیستی جذاب و مفید فایده هستند. روانکاوی این درک را به مطالعه‌ی روابط جنسی اعطا می‌کند که «سامان اجتماعی و سیاسی الگوی جنسی جدای از این واقعیت نیست که همه‌ی ما در وهله‌ی اول پذیرای الگوی جنسی شده و جنسیت پذیرفته‌ایم...»^۳ چودورو استدلال می‌کند که روانکاوی برخلاف بسیاری از نظریات جامعه‌شناختی همیشه، هرچند به شکلی نادرست و تحریف شده، به نظریه‌پردازی درباره‌ی جنسیت و الگوی جنسی پرداخته است، و چنانچه بخواهیم و بفهمیم که افراد چگونه الگوی جنسی پذیرفته و چگونه هویتی جنسی کسب می‌کنند، روانکاوی بهترین نقطه شروع برای انجام این کار است. به نظریه‌ی روانکاوی این نکته را روشن و مشخص می‌سازد که جایگاه اجتماعی جنسیت تا حدودی در خود و تا حدی نیز در روابط اجتماعی قرار دارد، و اینکه روابط اجتماعی و روانی روابطی درهم تافته هستند. روانکاوی درباره‌ی موضوع مادری بیان می‌دارد که مادری کردن نه تنها موضوعی فرهنگی و اجتماعی است، بلکه وضعیتی روان‌شناختی نیز دارد. سخن آخر آنکه، چودورو عقیده دارد نظریه‌ی روانکاوی تنها نظریه‌ای است که بینشی در اختیار ما قرار می‌دهد تا بدانیم افراد چگونه به پدیده‌های فرهنگی، نظیر الگوی جنسی، معنایی عمیقاً احساسی و شخصی می‌دهند.

بدین ترتیب مطالعه‌ی روانکاوی در جریان موج دوم فمینیسم منجر به آن شد که چودورو سعی در فهم ساختارهای فردی و فرهنگی هویت جنسی، جنسیت، مادری و رابطه‌ی بین روانکاوی و فمینیسم داشته و این موضوعات را پی‌گیری کند.

موضوعات اصلی

نظریه‌ی چودورو یک پرسش اساسی جامعه‌شناسانه مطرح می‌کند: (۱) چرا زنان مادری می‌کنند؟ وی در پاسخ به این پرسش، پرسش‌های بسیار دیگری را نیز مطرح می‌سازد. نظریه وی توضیح می‌دهد که (۲) ما چگونه هویت‌های مبتنی بر الگوهای جنسی و شخصیت جنسیتی را کسب می‌کنیم، (۳) چگونه هویت تمایلات جنسی (به ویژه دگرجنس‌خواهی) یا آبزه‌گزینی، (۴) روابط عاشقانه‌ی بزرگسالی و تولید مثل و مادری کردن را فرامی‌گیریم و (۵) چرا تغییر در هنجارها و ساختارهای الگوی جنسی مشکل‌آما امکان‌پذیر است.

اهمیت این پرسش که: چرا زنان مادری می‌کنند؟

چودورو با طرح این پرسش یکی از جنبه‌های زن بودن که به نظر طبیعی، زیستی و ذاتی می‌آید را مسئله‌سازی می‌کند. برخی از منتقدین عقیده دارند که هیچ نیازی به طرح پرسش «چرا زنان مادری می‌کنند؟» نیست. این منتقدین اغلب اینگونه استدلال می‌کنند که زنان مادری می‌کنند زیرا این امر یک واقعیت زیستی است. با وجود این چودورو اعتقاد دارد که این توضیح، توضیحی ناکافی است. اینکه زنان کودکی را به دنیا می‌آورند و اغلب از آن مراقبت و پرستاری می‌کنند، هیچ دلیل منطقی ارائه نمی‌کند که باید همان کسانی باشند که در تمام اوقات شبانه‌روز وظیفه‌ی مواظبت و مراقبت از وی را بر عهده داشته باشند. در واقع در بسیاری از جوامع زنانی که به لحاظ زیستی مادر کودکان نیستند و وظیفه‌ی مراقبت و نگهداری از آنها را بر عهده دارند، به همین ترتیب هیچ دلیل زیستی وجود ندارد که پدران در امر نگهداری از کودکان ناتوان باشند. و بالاخره آنکه عوامل زیستی توضیح چندانی درباره‌ی کیفیت و معنای احساسی مادری و روابط مادر-فرزندی ارائه نمی‌دهد.

بسیاری از اندیشه‌گران جامعه‌شناسی سعی کرده‌اند با بیان اینکه توضیحات دیگری می‌تواند برای پرسش چرا زنان مادری می‌کنند، وجود داشته باشد توضیح و علت بیان شده از طرف چودورو را نقد کنند. برخی این نظریه را ابراز داشته‌اند که زنان به دلیل شکل اجتماع‌پذیری‌شان مادری می‌کنند. این اندیشه‌گران مدعی هستند که زنان از زمان کودکی تا زمانی که رشد پیدا می‌کنند می‌آموزند که از کودکان مراقبت کنند. به دختران

هروسک داده می‌شود و بدین ترتیب ایفای نقش مادری را می‌آموزند. برخی دیگر مدعی شده‌اند که زنان به دلایل اقتصادی مادری می‌کنند. این دسته از نظریه‌پردازان عقیده دارند که زنان برای بقا در جامعه باید در جایگاه یک همسر و مادر قرار بگیرند زیرا این جایگاه تنها راه واقعی دستیابی زنان به منابع اقتصادی مردان است. چودورو عقیده دارد که این توضیحات تنها بخشی از پاسخ به این پرسش است که چرا زنان مادری می‌کنند. به نظر او چیزی که این پاسخ‌ها قادر به توضیح آن نیستند این است که چرا زنان می‌خواهند مادری کنند. چرا زنان با مادری کردن احساس رضایت و خوشبختی می‌کنند؟ چرا از انجام آن لذت می‌برند؟ بر طبق نظر چودورو مادری کردن صرفاً فعالیتی تحمیلی نیست بلکه آرزوی اکثر زنان به شمار می‌رود. مشکل دیگر این دسته از توضیحات پیشین جامعه‌شناختی به پرسش چرا زنان مادری می‌کنند آن است که این توضیحات مادری کردن را به عنوان یک رفتار یا مجموعه‌ای از رفتارها تعریف می‌کنند. به عقیده چودورو مادری کردن چیزی بیش از این است. مادری کردن همدلی، رابطه‌ای با نوزاد یا کودک، و نگرشی به جهان است. زمانی که مادری کردن را اینگونه تعریف می‌کنیم به توضیحی عمیق‌تر و پیچیده‌تر درباره‌ی مادری کردن زنان نیازمند هستیم. چودورو برای یافتن چنین توضیحی به نظریه‌ی روانکاوی باز می‌گردد و در نهایت استدلال می‌کند که زنان این آرزو و توانایی برای مادری کردن را از طریق خود زنان یعنی کسانی که برای آنها مادری کرده‌اند به دست می‌آورند.

از آنجایی که چودورو کار خود را با شرحی روانکاوانه شروع می‌کند و چنین شرح‌هایی اغلب معطوف به رشد هستند، بهترین راه برای فهم نظریه‌ی چودورو یادگیری حکایت‌رشدی است که وی بیان می‌کند. با این همه باید به خاطر داشت که این حکایت‌درون روانی، و مربوط به پویایی عقلانی خانواده در ساختار اجتماعی بزرگتری که تقسیم کار جنسی وجود دارد به وقوع می‌پیوندد، بر مبنای این تقسیم کار زنان از نوزادان و کودکان مواظبت می‌کنند. چودورو منشاء این تقسیم را توضیح نمی‌دهد، آنچه که وی به توضیح آن می‌پردازد بازتولید این تقسیم کار است.

حکایات روانکاوانه‌ی معطوف به رشد درباره‌ی الگوی جنسی معمولاً بر حسب تعارض ادیپی بیان می‌گردد و در پی توضیح این امر است که افراد چگونه به هویت‌های مبتنی بر الگوهای جنسی - یعنی حس و درک فرد از خود به عنوان پسر یا دختر - دست می‌یابند و چگونه به هویت تمایلات جنسی یا ابره‌گزینی - اینکه فرد به مردان گرایش

دارد یا به زنان - دست پیدا می‌کنند؟ چودورو در پی پاسخگویی به این پرسش‌ها نیز برمی‌آید، اما این کار را متفاوت از فروید و دیگران انجام می‌دهد، چراکه وی در زمینه‌ی روانکاوی نظریه‌پردازی متفاوت از نظریه‌پردازان معروف این رشته است. چودورو نظریه‌پرداز روابط ابژه‌ای* است. برخلاف پیروان سنتی فروید که معتقدند افراد در پی ارضای سائق‌ها هستند، نظریه‌پردازان روابط ابژه‌ای بر این نظرند که افراد به دنبال روابط با «ابژه‌ها» هستند. «ابژه‌ها» در نظریه‌ی روابط ابژه‌ای به افراد اشاره دارد. نظریه‌پردازان روابط ابژه‌ای (برخلاف فروید که به دوره‌ی ادیپی ارجحیت می‌دهد) به دوران رشد پیش-ادیپی بها می‌دهند و نظریه‌پردازان روابط ابژه‌ای توجه خود را به مادر به عنوان چهره اصلی در رشد کودک معطوف می‌کنند (برخلاف نظریه‌ی فروید که به نقش پدر نظر دارد). حکایت رشد برای دختران و پسران دارای شروع یکسانی است، پسران و دختران زندگی را با وابستگی به مادرشان شروع می‌کنند.

رشد و تحول شخصیت‌های جنسیت پذیرفته** و هویت‌های جنسی[○]

زمانی که کودکی به دنیا می‌آید، اعم از آنکه پسر باشد یا دختر، یک یگانگی یا هم‌زیستی را با مادر تجربه می‌کند. نوزاد با مکیدن سینه‌ی مادر، با قرار گرفتن در آغوش وی، و با انجام آنچه یک نوزاد انجام می‌دهد، بین خود و مادر هیچ تمایزی قائل نمی‌شود. از نظر نوزاد وضعیت به گونه‌ای است که گویی این دو نفر به لحاظ فیزیکی و روانی یک نفرند. با این همه زمانی که دختر و پسر جدا شدن از مادر را آغاز کرده و خود خویش را تثبیت می‌کنند، تجربه‌ی آنها از دوره‌ی پیش ادیپی (در حدود ۰ تا ۳ سالگی) دگرگون می‌شود چراکه مادران به شکلی متفاوت نسبت به دختران و پسران مادری می‌کنند. مادر از طریق مادری کردن نسبت به دختر خود، خود را هم به عنوان یک کودک که پذیرای مادری است و هم به عنوان یک مادر دوباره تجربه می‌کند. مادر احساسی «شبیبه» به دختر خود دارد و به نزدیکی و ارتباط با دختر کمک کرده و آن را ترغیب می‌کند. این ارتباط مادر-دختر پیش ادیپی ادامه یافته و بسیاری از مسائل ابتدایی مادر-دختر - به هم ریختگی حد و مرزها، وابستگی، فردیت - را در برمی‌گیرد. دختران به واسطه‌ی چنین ارتباطی با مادر، هویت مبتنی بر الگوی جنسی خود را تثبیت می‌کنند. تثبیت هویت

جنسی برای دختران چندان مشکل نیست چراکه این هویت بر اساس احساس یگانگی با مادر ساخته می‌شود. دختران از ابتدا با مادران خود وابستگی، شیفتگی و ارتباط دارند و مادر بر این نکته صحنه می‌گذارد که دختر مانند اوست. بعدها با تلاش دختر برای جدایی از مادر این ارتباط ممکن است دشوار، همراه با برهم ریختگی حد و مرزها، و ضد و نقیض شود، اما این رابطه است که هویت جنسی دختر را تثبیت می‌کند. دختر از طریق ارتباط با مادر خود یا آنچه روانکاوان «هماندسازی» می‌خوانند، حس و درکی عمیق، ناخودآگاه و ثابت از خود به عنوان یک دختر به دست می‌آورد. وی شدیداً به این احساس می‌رسد که یک دختر/زن است. دختران همچنین از طریق رابطه با مادر خود شخصیتی را می‌سازند که مرتبط، عقلایی، وابسته، و دارای حد و مرزی نفوذپذیر باشد. پسران نیز مانند دختران در بدو تولد یک هم‌زیستی یا احساس یگانگی با مادر را تجربه می‌کنند. با این همه پسران برای تثبیت هویت جنسی روزگار سخت‌تری را پشت سر می‌گذارند. پسران باید در عشق همانندانگاران‌های خود تغییر و دگرگونی ایجاد کنند. با رشد پسران، مادران جدایی آنها از خود را ترغیب می‌کنند و به پسران می‌فهمانند که با آنها تفاوت دارند. دلیل این امر آن نیست که مادران پسران را کمتر از دختران خود دوست دارند، بلکه این کار بدین علت صورت می‌گیرد که آنها مادری کردن متفاوتی را نسبت به پسران تجربه کرده‌اند و از این رو در رفتار با پسران شیوه‌ی متفاوتی را نسبت به رفتار با دختران در پی می‌گیرند. بنابر نظر چودورو این تفاوت‌ها، تفاوت‌های ظریفی در «کیفیت، حال و هوای رفتاری، تغییرات جزئی در احساس و رفتار»^۴ است. به عبارت دیگر، پسران نمی‌توانند برای تثبیت حسی که از خود به عنوان یک پسر، یک جنس مذکر دارند با مادر خود یکسان انگاشته شوند. با این همه، به دلیل آنکه (معمولاً) پدر به همان ترتیبی که مادر کار تربیت کودک (یا مادری کردن) را به انجام می‌رساند، کاری نمی‌کند، لذا فردی واقعی، عینی، که جنس مذکر را در پیش چشمان او آماده و حاضر عرضه کند وجود ندارد تا از این راه خود را با وی یکسان انگارد. از این رو پسران یک هویت جنسی مذکر بر پایه اینکه مادر، جنس مونث، و زن نباشد را به وجود می‌آورند. یک پسر باید همه‌ی آن چیزهایی که مربوط به جنس مونث است را طرد کرده و نپذیرد. هویت جنسی پسر بر پایه دختر/زن نبودن استوار شده و سرشار از حکایات فرهنگی درباره‌ی نمادهای مردانگی نظیر آبر قهرمانان داستان‌هاست. یکی دیگر از نتایج چنین مسیر رشدی آن است که هویت جنس مذکر، هویتی آسیب‌پذیر و حساس است. به دلیل آنکه

هویت جنس مذکر بر پایه‌ی «مادر، زن» نبودن استوار است، مردان پیوسته از طریق انکار و طرد آنچه مربوط به جنس مونث است، مردانگی و هویت جنسی مذکر خود را بازسازی کرده و مجدداً بر آن صحنه می‌گذارند. این حکایت روان‌شناسانه علت اصلی تحقیر زنان توسط مردان را بیان می‌کند. مردانگی همه‌ی آن چیزی نیست که در این لحظه از رشد به وجود آید. در جریان این فرایند، پسران شخصیت خود را می‌سازند. شخصیتی که مستقل‌تر، دارای آزادی عمل بیشتری است و حد و مرز آن نسبت به زنان مستحکم‌تر است.

رشد ابرزه‌گزینی / هویت تمایلات جنسی*

با وجودی که به عقیده‌ی چودورو، پسران اوقات دشوارتری را برای تثبیت هویت جنسی خود می‌گذرانند، اما تثبیت هویت تمایلات جنسی برای پسران به لحاظ رشدی کار آسانتری است. به دلیل آنکه همه‌ی کودکان در اصل «مادرخواه»** هستند. یعنی به شکلی کام‌گرایانه با مادر خود ارتباط دارند، پسران در جریان رشد خود این رابطه را حفظ می‌کنند، و این کار تقریباً به همان صورتی انجام می‌گیرد که دختران یکسان‌انگاری و تعیین هویت خویش را به واسطه‌ی وجود مادر به انجام می‌رسانند. از این رو، در جریان رشد ادیپی پسران سرانجام ابرزه‌گزینی خود را از مادر به طور خاص به زنان به طور عام تغییر می‌دهند و به بزرگسالانی با هویت تمایلات جنسی دگرجنس‌خواهانه تبدیل می‌شوند.

با این همه، اینکه هویت تمایلات جنسی دیگر جنس خواهانه در دختران چگونه به وجود آمده و رشد می‌کند موضوعی است که در نظریه چودورو از پیچیدگی بیشتری برخوردار است. چودورو استدلال می‌کند که با رشد دختران پیوند آنها با مادرشان با اضطراب و تردید، برهم ریختگی حد و مرزها، و حس و درکی مبهم از اینکه «من» و «غیرمن» چیست، همراه است. این احساسات باعث تنش و اضطراب شده و سرانجام باعث می‌شود که دختر پیوندهای کام‌گرایانه‌ی خود را به پدر منتقل کند چراکه پدر وسیله‌ای است برای کمک به وی که از مادر خود جدا شده و تنش مربوط به رابطه مادر-دختر را تسکین دهد. چیزی که چودورو دقیقاً توضیح نمی‌دهد آن است که دقیقاً

چه چیزی در این مرحله به طور اساسی اتفاق می‌افتد که یک دختر دیگر نمی‌تواند با این رابطه با مادر خود بدون تغییر و انتقال پیوندهایش، به خصوص پیوندهای جنسی‌اش، به پدر (و سرانجام به طور عام به مردان) کنار بیاید و آن را تاب آورد. برخی از منتقدین استدلال کرده‌اند که این توضیح درباره‌ی دگر جنس‌خواهی دختران ساختارهایی نظیر دگر جنس‌خواهی* اجباری که اُبژه‌گزینی دگر جنس‌خواهانه‌ی زنان شکل می‌دهد را نادیده می‌گیرد.^۵

پیوندهای دگر جنس‌خواهانه و باز تولید مادری

در بزرگسالی این ماجراهای روان‌شناختی جنسیت‌پذیری خانوادگی ادامه یافته و به زندگی‌ها شکل و صورت می‌دهد، تأثیر متقابل شخصیت‌های جنیست‌یافته و دگر جنس‌خواهی، روابط عاشقانه‌ی دوران بزرگسالی را پیچیده و بغرنج می‌کند. به عقیده‌ی چودورو زنان و مردان در «پیوندهای دگر جنس‌خواهانه» مقید می‌شوند. زنان و مردان روابط عاشقانه‌ی دوران بزرگسالی خود را به گونه‌ای متفاوت تجربه می‌کنند چرا که هویت آنها در اوائل دوران کودکی به گونه‌ای متفاوت شکل گرفته و ساخته شده است. یک مرد بالغ به واسطه‌ی رابطه‌ی جنسی با یک زن ارتباط، یگانگی و وابستگی که تنها به عنوان کودکی خردسال با مادر خود تجربه کرده را دوباره بازمی‌یابد. با این همه زنان دنیای درونی غنی‌تر، و ماناتری دارند که به آن توسل بجویند و... مردان در زندگی خود احساس عمیق و منحصر به فردی که زنان به آنها عرضه می‌کنند را به زنان عرضه نمی‌دارند.^۶ زنان حس و احساسی که در رابطه‌ی با مادر خود داشتند را در بسیاری از بخش‌های زندگی خود، از جمله در روابط دوستانه‌ای که با زنان دیگر برقرار می‌کنند، باز می‌آفرینند. از این رو در نهایت «آن اندازه که زنان به لحاظ احساسی برای مردان مهم و با اهمیت‌اند، مردان از چنین اهمیتی برای زنان برخوردار نیستند».^۷ این تفاوت‌ها به بسیاری از مشکلاتی منجر می‌شود که امروزه در روابط صمیمی دگر جنس‌خواهانه‌ی بزرگسالان می‌بینیم و تجربه می‌کنیم.

سخن آخر آنکه زنان بزرگسال به واسطه‌ی بچه‌دار شدن، روابطی که با مادران خود داشته‌اند را بازآفرینی می‌کنند. زنان برای تجربه‌ی دوباره‌ی رابطه‌ای که با مادر خود

داشته‌اند می‌خواهند که مادر شوند و مادری کنند. یک زن از طریق مادری کردن نسبت به یک کودک عمیق‌ترین احساس رابطه و وابستگی را بازآفرینی می‌کند. از این رو تقسیم جنسی کار با خواست زنان برای مادری کردن بازتولید می‌شود. خلاصه آنکه، چودورو در نظریه‌پردازی خود اظهار می‌دارد که دلیل مادری کردن زنان، مادری کردن زنان است.

دگرگونی اجتماعی

یکی از موضوعاتی که نظریه‌ی چودورو توضیح می‌دهد آن است که الگوی جنسی در درون روان‌های ما ریشه دارد. الگوی جنسی صرفاً یک رابطه‌ی اجتماعی بیرونی نیست. چرا که جنسیت عمیقاً در درون ما تثبیت شده، و تغییر آن بسیار دشوار است. چودورو عقیده دارد که دگرگونی اجتماعی تا حدودی نتیجه دگرگونی و تغییر در ساختارهای والدی و تربیت کودک است. چنانچه مردان و زنان هر دو مراقبت از کودک را به شکلی نزدیک، عاطفی و هرروزه انجام دهند، آنگاه این دینامیک‌ها شکل دیگری به خود می‌گیرند. بدین ترتیب پسران و دختران از فرصت‌ها و موقعیت‌های برابر برای یکسان دانستن و تعیین هویت خود با هر دو والدین، برخوردار خواهند بود و این باعث برطرف شدن بسیاری از تفاوت‌های جنسیتی شده و حداقل تحقیر زنان و زنانگی از طرف مردان را کاهش می‌دهد.

برخی از منتقدین درباره‌ی این تغییر و دگرگونی با چودورو مخالف هستند. آنها این پرسش را مطرح می‌سازند که مردان چگونه می‌توانند فرزندان خود را تربیت کنند، در حالی که چودورو شخصیت‌های آنها در بزرگسالی را شخصیت‌های بدون وابستگی، نامنسجم، و فاقد ارتباط توصیف می‌کند؟ به نظر می‌رسد که مردان توانایی مادری کردن را ندارند. چودورو به این انتقادات با یادآوری این نکته پاسخ می‌دهد که مردان دارای «بنیان‌های لازم برای قابلیت تربیت (مادری کردن) بوده و برای روابط دوران ابتدایی رشد شور و اشتیاق دارند، اما این قابلیت و شور و شوق در فرایند رشد آنها سرکوب شده است»^۱. به دلیل آنکه تمام افراد روابط خود را در ارتباط با مادران خود شروع می‌کنند، همگی دارای حس و درکی از این قابلیت و توانایی هستند. از این رو چودورو عقیده دارد که چنین توانایی و استعداد تربیت فرزند در مردان نیز وجود دارد. چنانچه مردان بتوانند از این توانایی‌ها بهره بگیرند و در مراقبت و نگهداری فرزند سهم برابری داشته باشند، آنگاه دگرگونی و تغییر اجتماعی ممکن خواهد شد.

با نگاهی دیگر

از کار چودورو می‌توان برای فهم دامنه‌ی گسترده‌ای از پدیده‌های اجتماعی از روابط مادر-دختر و روابط دگرجنس خواهانه‌ی بزرگسالان تا ساختار مردانگی در سازمان‌هایی نظیر انجمن‌های اخوت و ارتش، بهره برد. به شخصه شیوه‌ای که نظریه‌ی چودورو به ما کمک می‌کند تا تحقیر و تمسخر مردان بر علیه زنان در جامعه امروز را درک کنیم، را بسیار قانع‌کننده و جذاب می‌دانم. بر طبق نظر چودورو چنین احساساتی از یک حس مردانگی که بر اساس عدم تشابه با مادر، عدم تشابه با زنان شکل گرفته، منتج گردیده است. به خاطر داشته باشید که مردانگی به شکلی روانی در تقابل با زنانگی ساخته می‌شود، و بر طبق نظر چودورو و روانکاوان دیگر چنین ساختار مردانگی هیچگاه ساختار کاملی نیست. باید پیوسته بر روی این ساختار کار شده و بازسازی شود. چنین دیدگاهی درباره‌ی مردانگی برای فهم و درک ساختارهای نهادی گوناگون که به ماهیت مردانه در جامعه‌ی امروز ما مربوط می‌شود، بسیار سودمند و مفید است.

کریستین ویلیامز در کتاب خود، تفاوت‌های جنسی در محیط کار*، بر اساس کار چودورو چنین ساختار مردانگی نهادی شده را تشریح کرده و درباره‌ی آن توضیح می‌دهد. ویلیامز ساختار مردانگی (و زنانگی) را در بین تفنگداران دریایی مورد مطالعه قرار داد. وی دریافت که بخش اعظم زن ستیزی در بین تفنگداران دریایی و هدفی که از آن دنبال می‌شود را می‌توان با نظریه‌ی چودورو توضیح داد. «روانکاوی کاملاً توانایی آن را دارد که بینش و شناختی درباره‌ی رویه‌های اجتماعی نهادی شده و تمایلات ناخودآگاه و اغلب غیرعقلانی که اینگونه رویه‌ها برآورده می‌کنند، در اختیار ما قرار دهد. روانکاوی درباره‌ی موضوع ارتش توضیحی در اختیار ما قرار می‌دهد که بر طبق آن روشن می‌گردد که در صورت حفظ الگوهای مردانگی چه صدمات و لطماتی به ارتش وارد می‌شود...»^۹ در ادامه مسئله‌ی تفنگداران دریایی و تحلیل ویلیامز را به دقت بررسی می‌کنیم.

حتی پیش از آنکه سربازان جدید وارد پادگان آموزشی شوند هدفی که در ذهن آنها درباره‌ی آموزش در یگان تفنگداران آمریکایی وجود دارد آن است که این آموزش «از

آنها مرد می‌سازد». چنین احساس و حسی اغلب در آگهی‌هایی که برای سربازگیری ارتش منتشر می‌گردد دیده می‌شود. به عنوان مثال در یکی از آگهی‌های گارد ملی نوشته شده بود: «حالا دیگر مامانت را ببوس و از او خداحافظی کن». به نظر ویلیامز کارهایی که در پادگان آموزشی انجام می‌شود «به لحاظ فرهنگی اینگونه تعریف شود که تنها مردان قادر به انجام آن هستند. این فعالیت به صراحت خواسته‌های ناخودآگاه مردان را که یکبار و برای همیشه مردانگی خود را به اثبات برسانند، ارضا می‌کند»^{۱۰}. در جریان تمرینات سربازان تازه‌وارد مورد تمسخر و تحقیر دیگران قرار می‌گیرند و «دختر» خطاب می‌شوند، و این سربازان با شعارها و سرودهای زن‌ستیزانه رژه می‌روند^{۱۱}. مردان نیز زنان را با چسباندن تصاویر هرزه‌نگار در خوابگاه‌ها و استفاده از واژه‌هایی در گفتار هامیانه که به زنان اشاره دارد، تحقیر و تمسخر می‌کنند. متعاقب نظر چودورو، ویلیامز اظهار می‌دارد که چنین رفتاری ناشی از ساختار روانی مردانگی است که در آن زنان مادری می‌کنند و پسران باید هویت زنانه‌ی خود را به نفع مردانگی، که تنها در تقابل با زنانگی تعریف می‌شود، کنار بگذارند. آموزش نظامی از این ساختار روانی مربوط به مردانگی استفاده می‌کند.

ویلیامز درمی‌یابد که این ساختار مردانگی با تحقیر و نفرتی که از زنانگی دارد در ارتش نهادی شده است^{۱۲}. وی نشان می‌دهد که ارتش تلاش زیادی به خرج می‌دهد که بین زن و مرد تفاوت قائل شود. مردان تفنگدار خوانده می‌شوند اما زنان، زنان تفنگدار هلیرغم شواهد بسیاری که دال بر توانایی یکسان زنان و مردان برای رسیدن به حد مطلوبی از آموزش نظامی وجود دارد، اما ارتش همچنان آموزش‌های مقدماتی آنها را به طور مجزا برگزار می‌کند. به همین ترتیب ارتش به وسیله‌ی نهادی کردن ظواهر و رفتارهای مبتنی بر الگوهای جنسی، باعث به وجود آمدن تفاوت‌های جنسی، و ساختن الگوی مردانگی در تقابل با زنانگی می‌شود. ویلیامز دریافت که زنان تفنگدار ملزم به داشتن آرایش، شرکت در کلاس‌های آداب و معاشرت، و پوشیدن دامن (مگر در زمانی که دما به زیر صفر می‌رسد) هستند. ویلیامز اظهار می‌دارد «عجیب است که بخشی از ارتش که قرابت نزدیکی با الگوی مردانگی دارد توجه زیادی به حفظ زنانگی به خرج می‌دهد»^{۱۳}. به نظر ویلیامز مقاومت تفنگداران در برابر یکپارچگی الگوهای جنسی و به وجود آوردن تفاوت‌های جنسی به شکلی نهادی محصول خطری است که با ورود زنان به نهادی که پیش از این تماماً به مردان تعلق داشت، متوجه مردانگی مردان شده است.

بنابر نظر ویلیامز این امر لطماتی بیشتر از ضررهای اقتصادی خواهد داشت چراکه منافع اقتصادی نمی‌تواند گستاخی و عدم عقلانیتی را که در صحبت تفنگداران راجع به زنان در ارتش بیان می‌شود توضیح دهد. نظریه‌ی چودورو توضیح چنین گستاخی را، به همراه ساختار کلی نایکسانی و تفاوت‌های جنسی در نیروی تفنگداران دریایی توضیح داده و تشریح می‌کند. بنابراین نظریه ساختار مردانگی آسیب‌پذیر اوائل کودکی که در تقابل با زن یا زنانگی قرار می‌گیرد علت به وجود آمدن این ساختار کلی تفاوت‌های جنسی است.

میراث فکری و کارهای ناتمام

شماری از اندیشه‌گران جامعه‌شناسی نظریه چودورو را بسط و گسترش داده‌اند. کار معروف کارول جیلیان* درباره‌ی استدلال اخلاقی، یعنی با آوایی متفاوت** بر اساس نظریه‌ی چودورو انجام پذیرفته است. جیلیان بر این عقیده است و تلاش دارد تا نشان دهد که زن و مرد به لحاظ تجربی در صدور احکام اخلاقی با یکدیگر تفاوت دارند. مردان بر اساس اخلاق مبتنی بر حق و عدالت (اصول انتزاعی اخلاق) حکم کرده و زنان بر اساس اخلاق مبتنی بر مسئولیت (دینامیک‌های ارتباطی و معانی ضمنی تصمیمات) حکم می‌کنند. جیلیان بر اساس نظریات چودورو، اظهار می‌دارد که این تفاوت در استدلال اخلاقی نتیجه مادری کردن زنان و شخصیت جنسی متفاوت برآمده از این ساختار است.

کار جسیکا بنجامین[○] به این پرسش چودورو می‌پردازد؛ زمانی که زنان مادری می‌کنند به لحاظ پویایی روانی چه اتفاقی در الگوی جنسی به وجود می‌آید؟ بنجامین به طور مشخص می‌پرسد بر سر خواهش و خواسته‌ی زنان چه می‌آید؟ پرسشی که وی مطرح می‌کند از حیطه‌ی نظریه چودورو که زنان را بدون آنکه جنسیت آنها را در نظر بگیرد تنها مسئولیت‌پذیر و متکی به ارتباط می‌داند، بیرون می‌رود. بنجامین ادعا می‌کند که خواسته، مؤلفه‌ای از شخصیت است که در شرح سنتی روانکاوانه واجد اهمیت به سزایی است و باید آن را به شرح فمینیستی از روابط ابژه‌ای بازگرداند.

نظریه‌ی چودورو، در مجموعه‌ی خاصی از موضوعات که به تعمیم‌پذیری^{○○}

مربوط می‌شود، مورد انتقاد قرار گرفته است. از آنجایی که چودورو برای تدوین توضیحات خویش درباره‌ی مادری کردن زنان به مطالعات موردی و نظریه‌روانکاوی متکی می‌باشد، بسیاری از منتقدین این پرسش را مطرح ساخته‌اند که، این نظریه درباره‌ی چه کسی کاربرد دارد؟ آیا تنها درباره‌ی خانواده هسته‌ای کاربرد دارد؟ آیا تنها درباره‌ی خانواده‌های سفیدپوست به کار می‌آید؟ آیا می‌توانیم مطالعات موردی درباره‌ی بیماران بالینی طبقه متوسط در اروپای غربی که به نسل‌های پیشین تعلق داشته‌اند را به روزگار معاصر به جمعیتی غیر بالینی که نه تنها به لحاظ طبقاتی و نژادی متفاوت‌اند بلکه از نظر فرهنگی و اجتماعی نیز با آنها یکسان نیستند، تعمیم داد؟ زیرا به هر حال چودورو در تلاش است که یک پدیده‌ی فراگیر (یعنی مادری کردن زنان) را توضیح دهد. اینگونه پرسش‌ها از تمام اندیشه‌های فمینیستی که ناشی از نظریه‌های کلان در دهه‌ی ۱۹۷۰ بود، مطرح می‌شد. چودورو به اشکال و شیوه‌های مختلف، مجموعه‌ای از کارهایش که در کتاب *فمینیسم و روانکاوی** گردآوری شده، به این انتقادات پاسخ می‌گوید. به عقیده‌ی چودورو اگرچه تغییرات و تنوع‌های بیشتری، بیش از آنچه در کارهای اولیه وی بیان شده، می‌تواند وجود داشته باشد، اما وی همچنان بر این نکته اصرار دارد که روانکاوی ابزار سودمند و مفیدی در فهم ساختار جنسی فردی است. چرا که در هر حال «آنچه افراد را در همه جا شکل می‌دهد روان، خود و ماهیت است»^{۱۴}. به همین ترتیب چودورو نیز مانند همه‌ی روانکاوان عقیده دارد که تعمیم داده‌ها و یافته‌های بالینی به جمعیت غیربالینی مشکل‌آفرین نخواهد بود زیرا «آسیب‌شناسی گرایش‌ها و تمایلات طبیعی را نمایش می‌دهد و زمانی که شماری از موارد بالینی واکنش‌های نظام‌مند و دارای الگو را نشان دهند گواه و دلیل جامعه‌شناسی سودمندی به دست خواهد آمد...»^{۱۵}.

چودورو اکنون، شاید در واکنش نسبت به منتقدین خود و نیز به دلیل آنکه در حال حاضر به روانکاوی مشغول است، کار نظریه‌پردازی درباره‌ی تفاوت در ساختار جنسی و عشق در افراد را شروع کرده و نشان می‌دهد که این ساختارهای فردی چگونه به وسیله‌ی ساختارهای فرهنگی عشق و الگوی جنسی شکل می‌گیرند. به گفته‌ی وی «به تعداد زنان و مردانی که وجود دارد راه‌های متفاوتی برای عشق‌ورزی زن و مرد وجود دارد»^{۱۶}. پس از انتشار بازتولید مادری، چودورو با مستندکردن اینکه الگوی جنسی یک

ساختار فرهنگی و شخصی است، درک و برداشت از هویت جنسی ناخودآگاه را بسط و گسترش بیشتری داد. بر طبق نظر چودورو تمام افراد در زندگی خود توانایی آن را دارند که به تجربیات فرهنگی و معانی فرهنگی از لحاظ عاطفی و به طور ناخودآگاه شکل بدهند. وی می‌نویسد «منظور من تنها آن نیست که افراد تعابیر فرهنگی و زبانی فردی درباره‌ی معنا را با استفاده از مقوله‌های موجود و در دسترس زبانی و فرهنگی انجام می‌دهند، بلکه منظور آن است که خلقِ تلقی و تعبیر جنبه‌ی روانی دارد. آنگونه که روانکاوی نشان می‌دهد افراد از تصورات و معانی فرهنگی موجود استفاده می‌کنند. اما آن را از لحاظ عاطفی و از طریق رؤیا، و نیز در بافت‌های خاص میان فردی، تجربه می‌کنند»^{۱۷}. به گمان من کار چودورو همچنان به دنبال راه‌هایی برای فهم اهمیت معنای شخصی، و معنای شخصی جنسیت یافته در زندگی افراد خواهد بود.

منابعی برای مطالعه بیشتر

- J. Benjamin, *The Bonds of Love* (New York: Pantheon, 1988).
- N. Chodorow, 'Gender as a Personal and Cultural Construction' *Signs*, Spring (1995), 516-44.
- C. Gillian, *In a Different Voice* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1982).
- V. Goldner, 'Toward a Critical Relational Theory of Gender', *Psychoanalytic Dialogues*, 1 (1997), 249-72.
- E. Person, 'Sexuality as the Main Stay of Identity', *Signs* (1981).
- C. Williams, *Gender Differences at work* (Berkeley, CA: University of California Press, 1989).



آرلی راسل هاکشیلد

سایمون جی. ویلیامز

کار عاطفی و احساسی چیست، وقتی احساسات و عواطف خود را بروز می‌دهیم به چه کاری دست می‌زنیم، و هزینه و منفعت انجام این کار در زندگی عمومی و خصوصی چیست؟ این پرسش‌ها و بسیاری دیگر از پرسش‌های بجا و در خور جامعه‌شناختی در طول سال‌ها به وسیله‌ی آرلی راسل هاکشیلد که به کاری‌ابتکاری در زمینه تجاری شدن احساسات انسانی و تقسیم جنسیتی کار عاطفی پرداخته، مطرح گردیده است. هاکشیلد با دست زدن به چنین ابتکاری به شکلی مؤثر پیشگام شیوه‌ای کاملاً جدید در نگرش به جهان و حیطه‌ی اجتماعی شد، شیوه‌ای که نه تنها احساسات انسانی را در مرکز کار جامعه‌شناختی قرار می‌دهد، بلکه نقدی عمیق و بنیادی درباره‌ی مسئله اصالت یا بیگانگی در جامعه‌ی سرمایه‌داری اواخر قرن بیستم عرضه می‌کند. این فصل به این موضوعات هرچند فراموش شده، اما اساسی جامعه‌شناختی می‌پردازد.

انگیزه‌های محرک

مانند همه‌ی متفکران بزرگ، منبع الهام هاکشیلد هم آمیزی بغرنجی از زندگی شخصی، جهت‌گیری فکری و کارآموزی علمی و تحقیقی است. درباره‌ی خاص او این امر – همانگونه که وی به نحوی شایسته در مقدمه قلب مهار شده^۱ بدان اذعان کرده – ریشه در زمانی دارد که پدر و مادر وی در وزارت امور خارجه ایالات متحده مشغول به کار بودند.

هاکشیلد در یازده سالگی به جهانی وارد شد که در آن اعمال و رفتارهای عاطفی و احساسی و لبخندهای سیاستمداران رد و بدل می‌گردید، وی با دقت به صحبت‌های والدین خود که این رفتار و ژست‌ها را تعبیر و تفسیر می‌کردند گوش فرا می‌داد این ژست‌ها نه تنها انتقال‌دهنده‌ی اطلاعات بین افراد بود، بلکه وظیفه رد و بدل کردن دانسته‌ها و آگاهی‌ها بین ملت‌ها و دولت‌ها را نیز به انجام می‌رساند.

چند سال بعد زمانی که وی در دانشگاه برکلی دانشجوی کارشناسی بود منبع فکری دیگری، یعنی نوشته‌های جامعه‌شناختی سی. رایت میلز وی را به سوی خود جلب کرد، از میان آثار میلز به خصوص فصلی با عنوان «سالن بزرگ حراج»^۲ در کتاب یقه سفید مورد توجه وی قرار گرفت. تعمق و تفکر جامعه‌شناختی میلز درباره‌ی از-خود-بیگانگی فروشندگان کالا در جامعه‌ی پیشرفته‌ی سرمایه‌داری باعث شد که هاکشیلد به این موضوع بیندیشد که آیا این نوع مشخص از کار امکان دارد، یا به واقع می‌تواند، بخشی از یک نظام عاطفی، دارای الگویی روشن و در عین حال نامرئی باشد-سیستمی که از اعمال فردی معطوف به «امور عاطفی»، «قواعد احساسی» و مبادلات متنوع بین فردی موجود در زندگی شخصی و جمعی تشکیل شده است.^۳ پرسش‌هایی این چنین به زودی هاکشیلد را به کار اروینگ گافمن^۴ درباره‌ی هنر ریاکارانه‌ی مدیریت احساس و دگرگشت عرضه‌ی «خود» در زندگی روزمره، سوق داده و سپس با دیدگاه فروید درباره‌ی «کارکرد پیامی» عواطف انسانی^۵ همراه گردانید. این موضوع موجب شد که هاکشیلد به بررسی و مطالعه‌ی ایده و نظری پردازد که در آن عاطفه و احساس در حکم قاصدی از جانب «خود» تلقی می‌شود، «خود» عاملی است که درباره‌ی رابطه‌ی بین آنچه به واقع می‌بینیم و آنچه انتظار دیدن آن را داریم گزارشی آنی به ما می‌دهد و به ما می‌گوید که در این باره چه احساسی داریم و حاضر به انجام چه کاری می‌باشیم.^۶

این افکار و نظریات زمانی بسط و گسترش یافت که هاکشیلد در اواخر دهه‌ی ۱۹۷۰ و اوائل دهه‌ی ۱۹۸۰ در تلاش برای یافتن آنچه در طول روز و به‌هنگام کار در ذهن مهمانداران هواییما و مأموران وصول مالیات می‌گذرد، وارد زمین تحقیق شد. وی هرچه بیشتر می‌دید و می‌شنید، وضعیت دشوار مدیریت عاطفه و احساس در جامعه پیشرفته‌ی سرمایه‌داری، و نبود اصالتی که به موجب این امر حادث می‌شود را بیشتر درک می‌کرد. برای تفصیل بیشتر این موضوعات و مضامین اصلی جامعه‌شناختی، و دیدگاه‌هایی که به جایگاه عواطف و احساسات در زندگی اجتماعی امروز توجه دارند، به بخش بعدی این فصل می‌رویم.

موضوعات اصلی

قرار گرفتن در ورای مرز زیست‌شناسی - جامعه

یکی از نشانه‌های مشخص کار هاکشیلد بر روی عواطف، شیوه‌ای است که وی توانسته به واسطه‌ی آن موضعی در ورای مرز زیست‌شناسی - جامعه* اختیار کند، شیوه‌ای که بسیاری از شرح‌ها و نوشته‌های جامعه‌شناختی در گذشته، توانایی رسیدن به آن را نداشتند. در تقابل با مدل‌های «اندام‌واره‌انگارانه**» یا «ساخت‌بندی اجتماعی[○]» -مدل‌هایی که به ترتیب به رویکرد زیستی و اجتماعی اولویت می‌دهند- هاکشیلد رویکردی را برمی‌گزیند که در فضای تحلیلی بین این دو حد قرار می‌گیرد.^۷ از نظر هاکشیلد عاطفه در بین سایر حس‌ها وضعیتی منحصر به فرد دارد، و نه تنها به کنش، که به شناخت نیز مربوط می‌شود. بروز عواطف زمانی صورت می‌گیرد که احساسات جسمانی با آنچه به دیده آید و تصور شود- یعنی آنچه مطابق الگوی به دست آمده از تجارب پیشین شکل می‌گیرد- ترکیب گردد و بر این اساس است که دیدگاه خاص ما نسبت به جهان و آمادگی ما برای عمل در آن شکل می‌گیرد.^۸

هاکشیلد برای اختیار چنین موضعی سه جریان فکری را با یکدیگر تلفیق می‌کند. ابتدا در سنت فکری تعامل‌گرایی و بر اساس نظریات دیویی^۹، جرث و میلز^{۱۰}، و گافمن^{۱۱} آنچه عواطف را «قابل قبول» می‌کند و نیز اینکه احساسات چگونه در مقابل آنچه آنان را قابل قبول می‌کند، نفوذناپذیرند، را مورد مطالعه و بررسی قرار می‌دهد. سپس بر اساس نظریات داروین^{۱۲} در سنت اندام‌واره‌انگاری توانسته مفهومی را درباره‌ی آنچه در مقابل «قابل قبول واقع شدن» نفوذناپذیر است، مطرح سازد (این امر به لحاظ زیست‌شناسی مفهومی مفروض است، که به نوبه‌ی خود با جهت‌گیری به سمت کنش ارتباط پیدا می‌کند). در وهله‌ی آخر از طریق کار فروید^{۱۳} بر روی کارکرد «علامتی» اضطراب، هاکشیلد توانسته شیوه‌ی تأثیرگذاری عوامل اجتماعی بر آنچه انتظار توقع انجام آن می‌رود و اینکه احساسات به واقع بر چه چیز دلالت دارد، چرخه‌ی نظری را تکمیل می‌کند که از اندام‌واره‌انگاری شروع شده و با سنت تعامل‌گرایی به انجام می‌رسد.^{۱۴}

هاکشیلد با پیشبرد این مدل و داشتن رویکردی تعاملی به عواطف، به همی ما درباره‌ی نقش زیست‌شناسی در تبیین اجتماعی درس آموزنده‌ای می‌دهد. دیرزمانیست که هر گونه اشاره‌ای به زیست‌شناسی باعث بروز کابوس «تقلیل‌گرایی» عوامانه و ساده‌انگارانه در نظریات و آراء جامعه‌شناختی می‌شود، اما همانگونه که هاکشیلد به درستی استدلال می‌کند اگرچه جامعه‌شناسی عواطف آشکارا نیازمند آن است که قدم «در و رای» زیست‌شناسی بگذارد، ولی این الزاماً به معنی «کنار گذاردن کامل آن» نیست. متقابلاً گنجاندن تبیین زیست‌شناختی در دل یک تبیین و تشریح اجتماعی ما را به واقع ملزم به دادن نقش بیش از حد جبرگرایانه به تبیین اجتماعی نمی‌کند. در واقع، اگرچه هر کندوکاو شایسته‌ای در جامعه‌شناسی عواطف با «محدودیت‌های اجتماعی» مواجه می‌شود، با این همه زیست‌شناسی انسانی همچنان به عنوان یک مسئله باقی می‌ماند، مسئله‌ای که ثابت و لایتغیر نبوده و در ارتباط با تأثیرات اجتماعی فرهنگی، حد بالایی از اثرپذیری را از خود نشان می‌دهد. اگر از این جنبه به مسئله نگاه شود، احساسات آنگونه که قائلان به اندام‌واره‌انگاری معتقد هستند در «درون» ما جایگیر نشده است. بلکه بنا به مدل پیچیده تعامل‌گرایی، مدیریت احساس می‌تواند در به وجود آمدن آن نقش به سزایی داشته باشد. بدین ترتیب هاکشیلد واضح دیدگاهی پیچیده‌تر و هوشمندانه درباره‌ی عواطف انسانی است و از این رو به طور مؤثری از ورود به مباحث پیشین که گرایش (زیست‌شناختی) یا (اجتماعی) دارند دوری می‌گزیند.

قواعد احساس* و مدیریت عاطفه**

با عزیمت از این اولین نقطه در کار هاکشیلد، دومین ویژگی اصلی کار وی نمایان می‌شود، یعنی حرکت متناوب وی از حوزه خصوصی «مشکلات فردی» به حوزه‌ی گسترده‌تر «مسائل عمومی» ساختار اجتماعی، و بالعکس. از این نظر کار هاکشیلد نمونه‌ی عالی و بی‌نظیری از آنچه سی. رایت میلز انگارش جامعه‌شناختی نامیده، می‌باشد^{۱۵}.

هاکشیلد با استفاده از مفهوم «مدیریت عاطفه» توانسته رابطه‌ی بین تجربه عاطفی، قواعد احساسی و ایدئولوژی را بررسی کند. آنگونه که وی توضیح می‌دهد قواعد احساسی جنبه‌ای از ایدئولوژی است که با عواطف سروکار دارد، ملاک‌هایی است که

«آنچه در جریان احساس به درستی تصدیق شده یا تصدیق می‌شود»^{۱۶} را تعیین و مشخص می‌سازد. در مقابل، مدیریت عاطفه عمل لازم برای کنار آمدن با این قواعد احساسی است. از این نظر اعمالی که بر اساس مدیریت عاطفه صورت می‌گیرد صرفاً اعمالی شخصی نبوده بلکه اعمالی است که تحت «هدایت» قواعد احساسی همگانی در تبادلات، مورد استفاده قرار می‌گیرد. قواعد احساسی در واقع، به اعمال مبتنی بر مدیریت عاطفه «الگویی اجتماعی» می‌دهد: الگوهایی که می‌تواند کم و بیش، بر حسب توزیع قدرت و اقتدار در جامعه‌ای خاص، شکلی یکسان و مشابه داشته باشد.

اگر این چنین باشد زمانی که در شیوه‌های شخصی استفاده از احساسات تبدیلی^{۱۷} برای مقاصد تجاری بروز کند، چه اتفاقی در واقع رخ داده است؟ پاسخ به این پرسش از نظر هاکشیلد کاری بسیار عمیق است، چراکه اتهامی غیرمترقبه را متوجه «قلب‌های مهار شده» در جوامع پیشرفته سرمایه‌داری می‌کند. همانگونه که هاکشیلد نشان می‌دهد، این موارد به روشنی در مطالعه‌ی جامعه‌شناختی درباره‌ی مهمانداران هواپیما که به شکلی تجربی صورت گرفته، مشخص گردیده است. اگرچه همه‌ی ما باید با مقتضیات کار عاطفی با توجه به شکل، صورت و برداشتی که از آن داریم برخورد کنیم، اما معضل مهمانداران هواپیما از این نظر بسیار عمیق و دقیق است. اینان مجبورند که احساسات دیکته شده از طرف «شرکت» را به صورتی باز ابراز کنند و انگاره‌ی واحدی را از طریق چهره‌ای زیبا و همیشه خندان، در نزد همگان ایجاد کنند «شیوه‌ی عاطفی ارائه خدمات در حکم بخشی از خدمات ارائه شده درمی‌آید»^{۱۷}. بر اساس کاری که گافمن پیش از این درباره‌ی دگرگشت مدیریت برداشت^{۱۸} انجام داده بود، هاکشیلد در اینجا تمایز سودمندی بین آنچه که وی اجرای نقش «سطحی» و «عمیق» می‌نامد، قائل می‌شود. در اجرای نقش سطحی سعی می‌شود از طریق کنترل ماهرانه‌ی زبان تن، در شکل ظاهری و بیرونی خود دگرگونی به وجود آورد. در مقابل، اجرای نقش عمیق نیاز به کنترل «اهرم‌های تولید احساس» برای ایجاد تغییر واقعی در آنچه احساس می‌کنیم دارد (به طور مثال سرکوبی خشم و جایگزین کردن ترحم به جای آن). آنچه بیشتر مورد توجه هاکشیلد قرار دارد راهبرد اجرای نقش عمیق است. او در توضیح این موضوع می‌گوید «کار بر روی» یک احساس یا عاطفه مانند «اداره کردن» یک عاطفه یا «اجرای نقش عمیق» است. کار عاطفی را

می‌توان به وسیله‌ی «خود بر روی خود»، «خود بر روی دیگری» یا «دیگران بر روی خود» انجام داد^{۱۸}. نتیجه این کار هر چه که باشد، در اینجا آنچه حائز اهمیت است، نه نتیجه کار بلکه تلاشی است که صرف آن می‌شود، علاوه بر این بافت و شرایطی که کار عاطفی در آن واقع می‌شود نیز مهم است. به اختصار می‌توان گفت که مدیریت عاطفه می‌تواند یک هنر نمایشی آبرومندانه یا یک کار کاپیتالیستی پرمخاطره باشد.

هاکشیلد به طور دقیق و خاص، سه موضع مشخصی که کارگران در قبال کار خود اتخاذ می‌کنند را تعریف می‌کند، هر یک از این مواضع در عین حال دارای مخاطرات مخصوص به خود است. در تعریفی که از موضع اول ارائه می‌شود کارگر با تمام وجود خود کار می‌کند و قادر نیست که راهبردهای مناسب غیرشخصی کردن را به وجود آورد و از این رو احتمال بروز فشار روحی و از پافتادگی در آن زیاد است. در موضع دوم کارگر بین خود و کار تمایز قائل می‌شود و از این جهت احتمال از پافتادگی در کار ضعیف‌تر است هرچند کارگر ممکن است خود را به دلیل قائل شدن به چنین تمایزی سرزنش نمی‌کند، و به موجب «صادق نبودن و تنها به ایفای نقش پرداختن» خود را خوار شمرده و تحقیر کند. در موضع سوم، به مانند موضع قبلی، کارگر بین خود و کار تمایز قائل می‌شود اما خود را برای چنین تمایزی سرزنش نمی‌کند و معتقد است که کار وی تنها به همین میزان که وی برای آن نیرو می‌گذارد ظرفیت دارد. با وجود این، همانگونه که هاکشیلد تأکید می‌کند، برای چنین فردی خطر بیگانگی از کار وجود دارد و در واقع بدبینی‌هایی درباره‌ی کار ابراز می‌دارد: «ما خیال‌پردازانی بیش نیستیم»^{۱۹}.

اگر در موضع اول، کارگر بیش از حد در نقش خود حاضر شود، در موضع سوم مسئله شکل کاملاً معکوسی به خود می‌گیرد. با این وجود در تمامی این سه موضع مشکل اصلی همچنان به قوت خود باقی است یعنی چگونه باید «خود» را با نقش سازگار کرد به گونه‌ای که بخشی از «خود» در نقش جاری شود اما فشار روحی که نقش بر «خود» اعمال می‌کند به حداقل برسد^{۲۰}، در هر یک از این مواضع این معضل به واسطه‌ی نبود کنترل فرد بر شرایط کار تشدید می‌شود. هاکشیلد در توضیح این موضوع اظهار می‌دارد که هرچه اثرگذاری کارگر کمتر باشد احتمال وقوع یکی از این دو حالت بیشتر خواهد بود: «یا فرد خود را بیش از حد تسلیم شرایط کرده و از پا می‌افتد، یا آنکه از کار کناره می‌گیرد و احساس ناخوشایندی نسبت بدان پیدا می‌کند»^{۲۱}.

هاکشیلد در برجسته ساختن این معضلات عاطفی «قلب مهار شده» به نکته‌ی

جامعه‌شناختی اشاره دارد که بر مبنای آن احساس انسانی در جوامع پیشرفته سرمایه‌داری به شکل روزافزونی «کالایی شده» است، و از این رو به واسطه‌ی قلمرو و احساس حوزه‌های عمومی و خصوصی به یکدیگر پیوند می‌خورند. او اظهار می‌دارد:

وقتی حالات و حرکات عمیق تبدلی وارد بازار شده و به عنوان جنبه‌ای از نیروی کار خرید و فروش می‌شود، احساسات به صورت کالا درمی‌آید. زمانی که مدیر یک شرکت اعتقاد و اعتماد پرشور خود را در اختیار شرکت می‌گذارد، زمانی که مهماندار هواپیما محبت دلگرم‌کننده‌ی خود را که ناشی از روحی آماده اما نه چندان صادقانه است، ابراز می‌دارد، آنچه به عنوان بخشی از نیروی کار فروخته می‌شود اجرای نقش عمیق است.^{۲۲}

الگوهای طبقاتی و جنسیتی در کار عاطفی

شالوده‌ی این موضوعات سومین ویژگی اساسی در کار هاکشیلد است، یعنی اشتغال ذهنی اصلی وی به مسئله جنسیت و طبقه. به طور کلی بنابر عقیده‌ی وی افراد طبقه پایین و طبقه کارگر در کار بیشتر گرایش به سمت اشیاء دارند، اما افراد طبقه متوسط و بالا بیشتر گرایش به کار با افراد دارند. آنچه به نوبه‌ی خود این تقسیم‌بندی را تحت الشعاع قرار داده این واقعیت است که زنان در مشاغل خود بیش از مردان با افراد سروکار دارند - به عنوان مثال مردان ۱۵ درصد مهمانداران هواپیما را تشکیل می‌دهند. از این رو برای استفاده‌ی تجاری و شهروندی از احساسات انسانی هم الگوهای جنسیتی وجود دارد و هم الگوهای طبقاتی، و الگوهای جمعی به بهای الگوهای شخصی شکل می‌گیرند.

فصل مشترک و تلاقی جنسیت، طبقه و عاطفه در کتاب دیگر هاکشیلد به نام دگرگونی دوم^{۲۳} کاملاً به بحث گذاشته شده است، این کتاب مطالعه‌ای تجربی است درباره‌ی والدین شاغل و آنچه «انقلاب» در محیط خانه خوانده می‌شود. هاکشیلد با دیدی عمیقاً شخصی و ترحم‌آمیز نسبت به زوج‌هایی که در پی یافتن وقت و نیروی لازم برای پرداختن به کار و شغل، کودکان و زندگی مشترک در تلاش‌اند، چیزی را مشخص می‌سازد که به زعم خود، هویت اصلی‌ترین تقسیم‌بندی مبتنی بر ایدئولوژی جنسیتی بین «الگوهای ایده‌آل سنتی» محبت و «الگوی ایده‌آل مساوات - طلبانه» می‌داند. در واقع همانگونه که وی نشان می‌دهد شکاف بین این دو الگوی ایده‌آل نه تنها بین طبقات

اجتماعی بلکه بین زوج‌هایی که زندگی مشترک تشکبل داده‌اند و بین «دو ندای رقیب در داخل یک وجدان»^{۲۲} کاملاً مشخص است.

زمانی که هاکشیلد اولین مصاحبه‌های خود را در این باره انجام می‌داد تنها ۱۸ درصد زنان در تغییر شغل پس از ازدواج با شوهران خود شریک بودند، بیشتر بقیه‌ی این افراد بنابه دلایل مختلف همسران خود را برای تغییر کار تحت فشار قرار نمی‌دادند. زنان با توجه به معضلات و فشارهای روحی معمولاً در طول زمان چند راهبرد را انتخاب می‌کردند: ابتدا «مادری تمام عیار» بودند، سپس ساعات کار در خانه را کاهش می‌دادند، و باعث وقوع وضعیتی دشوار یا یک بحران می‌شدند، سپس یا ساعات کاری را کاهش می‌دادند یا باز هم ساعات کار در خانه را محدود می‌کردند. زنان برای انجام چنین کاری اغلب مجبور بودند برای زنده نگاه داشتن ایدئولوژی یا اسطوره‌ی مبتنی بر داشتن رابطه‌ای «خوب» کار عاطفی زیادی انجام دهند. با اتخاذ چنین راهبردهایی، در حیطه‌های مختلف روابط زناشویی رنجش و بدبینی به وجود می‌آمد و مردان نیز مانند همسران خود متحمل هزینه‌های عاطفی می‌شدند.

هاکشیلد با برجسته ساختن این موارد جنسیتی، توانست نشان دهد که انقلاب در محیط خانه زنان را سریع‌تر از مردان تحت تأثیر قرار داده است. تأثیر نابرابر این انقلاب باعث گردیده که همسران به شکلی متنافر از یکدیگر جدا شوند، در نتیجه تنها خانه و محیط آن به صورت «ضربه‌گیر» فشارهای وارده از جهان خارج تلقی می‌گردد. بدین ترتیب کار عاطفی زنان - چه امری «پذیرفته نشده» تلقی شود و چه به عنوان «خصلتی باطنی» بدان نگریسته شود - اغلب تنها مقوله‌ای است که بین دو حیدر کود انقلاب (فمینیستی) و (انبوهی) از ازدواج‌های شکست‌خورده^{۲۵}، قرار می‌گیرد.

روش‌شناسی و مطالعه‌ی عواطف

شاید برجسته‌ترین ویژگی کار هاکشیلد توجه‌وی به موضع روش‌شناختی مطالعه‌ی عواطف در زندگی اجتماعی باشد. در درون جامعه‌شناسی عواطف مباحث موجود همچنان بین پوزیتوسیم در مقابل ضدپوزیتوسیم، روش‌های کیفی در مقابل روش‌های کمی، پیش‌بینی در مقابل توصیف، مهار عواطف در مقابل توجیه آن، در جریان است^{۲۶}. اگرچه برخی از جامعه‌شناسان با پیروی از مدل علوم طبیعی، عواطف را کم و بیش به عنوان پدیده‌هایی عینی می‌بینند که خود را در معرض اندازه‌گیری، پیش‌بینی و کنترل قرار داده است، اما در

مقابل این گروه، دیگرانی هستند که بر جنبه‌های ذهنی عواطف شامل اشکال احساسات عاطفی، هویت و فردیت تأکید می‌کنند. به‌طور مثال کِمپر^{۲۷} که دارای گرایش پوزیتوستی است معتقد است که ساختارهای اجتماعی (قدرت و جایگاه) برانگیختگی عواطف خاصی را - حداقل به شکل صوری آن - باعث می‌شود و اینکه جامعه‌شناسی عواطف باید در برگیرنده‌ی شالوده‌های فیزیولوژیکی واکنش‌های عاطفی نیز بشود. در مقابل نویسندگانی مانند دنزین^{۲۸} از موضعی شدیداً ضد پوزیتوستی دفاع کرده و در مقابل کمی کردن عواطف از خود مقاومت نشان داده و در عوض توجه خود را به «خود-احساسی» به مثابه یک ساختار جاری از تجربه‌ی زیستی معطوف می‌کنند. این ساختار در برگیرنده‌ی بدنه‌ای پدیداری و معنای اخلاقی درونی از این احساس برای «خود»ی است که احساس را تجربه می‌کند. بنابر آنچه تاکنون گفته شد هاکشیلد قطعاً در دسته دوم، یعنی سنتی از تحقیقات جامعه‌شناختی که کیفیتی‌تر یا «طبیعت‌گرایانه» تر است، قرار می‌گیرد. اگرچه مفاهیم فرا-عاطفی مانند تکنیک‌های مدیریت عاطفه ممکن است که در واقع متکی به فراوانی عواملی نظیر طبقه و جنسیت باشد^{۲۹}، اما اعتقاد هاکشیلد بیش از هر چیز، معطوف به دیدگاهی ضد-پوزیتوستی و کیفیتی (درباره‌ی عاطفه) است. این امر به وضوح نه تنها در نظریه‌ی تعاملی عواطف (که در بالا ذکر شد) مشهود است، بلکه در روش‌های ترجیحی وی، در مطالعه تجربی نیز این موارد به عینه دیده می‌شود. به‌طور مثال، قلب مهار شده ترکیبی از روش‌های کیفیتی نظیر مشاهده، مصاحبه، شرکت در جلسات آموزشی و نظایر آن است، که با استفاده از موضوعات تحقیقی مهمانداران هواپیما و مأموران وصول صورت حساب‌های مالیاتی - یعنی مشاغل صدر و ذیل جامعه‌ی کاپیتالیستی - دو حد مطالبات شغلی از احساسات را نشان می‌دهد. در دگرگونی دوم مصاحبه‌های مفصلی با پنجاه زوج، و تحقیقات مشاهده‌ای در ده‌ها خانه انجام می‌دهد و از زوج‌هایی نظیر نَنسی و ایوان هولت، آن و رابرت میرسون، باربارا و جان لوپنگستون^{۳۰} بهره می‌گیرد تا به شیوه‌ای روشن‌گرانه و عاطفی به مطالعه‌ی خود «حیات» ببخشد. هاکشیلد با انجام این کار شناختی عمیق و ژرف درباره‌ی ماهیت پیچیده، غنی و متناقض زندگی عاطفی و روابط جنسیتی در جامعه اواخر قرن بیستم، ارائه می‌کند؛ شناختی که دیگر تحت تأثیر نظرخواهی‌های گسترده و دیگر اشکال سنجش کمی نیست.

در جستجوی درستی و اصالت

پنجمین ویژگی کار هاکشیلد، یعنی ویژگی که زیربنای بسیاری از مضامین و موضوعات قبلی را تشکیل می‌دهد، موضع اخلاقی، و توجه و نگرانی انسان‌گرایانه وی به سرنوشت و سرانجام عاطفه در زندگی اجتماعی امروز است. شاید بارزترین نمونه‌ی این ویژگی توجه وی به مسئله «اصالت و بیگانگی»^{۳۰} در جامعه‌ی پیشرفته کاپیتالیستی باشد. کتاب قلب مهار شده مملو از اشارات به «هزینه‌های انسانی» کار عاطفی است. اشاره وی به هزینه‌هایی نظیر از پافتادگی، و احساس «بدبینی»، «تظاهر»، «مرگ عاطفی»، «گناه» و «سرزنش خود» است که به عقیده وی در صورتی که کارگران احساس کنند که بر شرایط حاکم بر زندگی کاری خود کنترل بیشتری دارند، می‌توان از شدت آن فروکاست.

بنابه نظر هاکشیلد هرچه فعالیت‌های ما، به عنوان افرادی که مدیریت عاطفه خود را در دست داریم، توسط سازمان‌ها اداره شود، بیشتر زندگی مبتنی بر «احساسات مهار نشده» را تحسین می‌کنیم^{۳۰}. هاکشیلد بدین ترتیب به شیوه‌ای که کاملاً تحت تأثیر روش گافمن است از نحوه‌ای که «خود» در برابر کشش و جذبه‌ی نهادها برای کالایی کردن عواطف مقاومت و ایستادگی می‌کند، از روی گردانی از قواعد احساسی و گرویدن به حوزه‌ی گسترده‌تر مسائل فرهنگی که به اصطلاح «خودجوش»، «طبیعی» یا احساسات «درست» خوانده می‌شود، دفاع می‌کند. این امر دستاوردی است که در ادامه حرکت به سمت «خودیاری» که در اواخر قرن گذشته شروع شده بود، خود را به صورت ترویج روزافزون درمان‌های «روانی» که «گرایش درونگرایی»^{۳۱} جدیدی است، نشان می‌دهد^{۳۱}.

اما همانگونه که هاکشیلد خاطر نشان می‌سازد، دقیقاً در همین نقطه است که پارادوکس اساسی ظهور می‌کند، یعنی هرچه بیشتر تلاش می‌کنیم که با «احساسات واقعی خود» «تماس داشته» یا آن را «عیان کنیم» بیشتر احساس را در معرض امر و نهی، تغییرات و اشکال متفاوت و گوناگون مدیریت قرار می‌دهیم^{۳۲}. از این جنبه است که توجه هاکشیلد در نهایت از مسائل مربوط به درستی و اصالت - که دربرگیرنده‌ی جستجوی غیراصیل و نادرست برای یافتن اصالت است - به تعبیری از مسئله مورد توجه روسو

یعنی نافرهیختگی اصیل^{۳۳} تبدیل شد. به عقیده‌ی هاکشیلد آنچه در این روزگار و در این عصر به مفهوم نافرهیختگی اصیل روسو، اصالتی این چنین می‌دهد، توانایی وی در درک احساسی است که به طور ناخواسته بدون هیچگونه محدودیت و نظارت از جانب قواعد اخلاقی (تجاری یا عرفی) بروز می‌کند. به عبارت دیگر روسو به خود «اجازه حس خوبی داشتن»، «نزدیک شدن» و «ارتباط برقرار کردن» با عواطف و احساسات را نمی‌داد. به بیان دقیقتر آنچه روسو را از طرفداران درمان‌های رایج و عامه‌پسند امروزی متمایز می‌سازد فقدان محض هرگونه حسابگری و استدلال آگاهانه یا عمدی در نزد روسو بود^{۳۴}: یک نوع خودانگیختگی خودجوش، شکلی عمیقاً اصیل و صحیح از اصالت و درستی، که هاکشیلد نیز مانند روسو (به شکلی رمانتیک؟) آرزوی آن را در سر دارد، اگر اینگونه به کار هاکشیلد بنگریم، آنچه که وی ارائه می‌دهد نقدی روسویی از شرایط انسانی در اواخر قرن بیستم است: نقدی که نه تنها صرفاً سیاستی عملی را برای کنترل نیروی کار طلب می‌کند، بلکه خواستار احیای اگزیستانسیالیستی اصالت و حمایت از «قلب مهار نشده» است.

با نگاهی دیگر

همانگونه که پیش از این نیز گفتیم یکی از نقاط قوت کار هاکشیلد توانایی وی در رفتن به فراسوی مرزها و حدود سنتی موجود در علوم اجتماعی است. از این رو، مانند خود جامعه‌شناسی عواطف، کارهای وی گستره‌ی وسیعی از موضوعات، از نظریه‌ی سازمانی^{۳۴} تا کارهای اخیری که بر روی الگوهای جنسی و تعلق عاطفی صورت گرفته، را دربرمی‌گیرد^{۳۵}. با این همه شاید زمینه‌ای که کار وی مؤثرترین تأثیر را به شخصه بر من داشته مسئله سلامتی و بیماری است که وی بدان پرداخته است.

دیدگاه هاکشیلد درباره‌ی مدیریت عواطف اکنون به مطالعات مربوط به تقسیم کار به لحاظ عاطفی در زمینه‌ی خدمات بهداشتی و درمانی نیز تسری پیدا کرده است. دامنه‌ی چنین تحقیقاتی از مطالعات مربوط به «سامان احساسات» در بیمارستان‌های مجهز به تکنولوژی پیشرفته تا آسایشگاه‌های فاقد این تکنولوژی گسترده شده است^{۳۶}، و تحقیقات جدید و پرباری را در جامعه‌شناسی سلامتی و بیماری دربرمی‌گیرد. با این

وجود آنچه که برای من به شخصه، به موازات بررسی و مطالعه‌ی انتقادی جنبه‌های عاطفی سلامتی^{۳۷} و بیماری، از جمله تجربه‌ی درد و رنج^{۳۸}، حائز اهمیت بسیاری است گشوده شدن منظری کاملاً جدید در بررسی نابرابری‌های اجتماعی در وضعیت سلامتی و دلایل اجتماعی ابتلا به بیماری است.

به طور مثال، جامعه چگونه سلامت اعضای خود را تحت تأثیر قرار می‌دهد؟ شرایط اقتصادی و اجتماعی که فرد در آن قرار گرفته چگونه بر احتمال و امکان ابتلا به بیماری‌های جسمی و روحی اثر می‌گذارد؟ عواطف و احساسات چه نقشی در الگوسازی اجتماعی بیماری‌ها ایفا می‌کند؟ متعاقب کار ابتکاری فریوند^{۳۹} در این زمینه - کاری که بر اساس بینش جامعه‌شناختی گافمن و هاکشیلد بنا شده است - امکان بررسی و مطالعه بر روی این پرسش‌ها از طریق بررسی نقادانه‌ی روابط متقابل جایگاه اجتماعی، کنترل اجتماعی، کار عاطفی و وضعیت جسمانی، از جمله وضعیت‌هایی که در بیماری و سلامتی نقش دارند، کاملاً فراهم است.

به اعتقاد فریوند، سبک‌ها و روال‌های متفاوت عمل یک موجود عاطفی به معنی احساس اختیار و عدم اختیار است که به طرق مختلف ابراز می‌شود. این احساس اختیار داشتن یا اختیار نداشتن به نوبه‌ی خود با شرایط مادی و اجتماعی زندگی افراد پیوندهای بسیاری دارد. نادیده گرفته شدن احساسات فرد و حتی بدتر از آن غیرعقلانی خواندن احساسات وی - آنچه که هاکشیلد^{۴۰} نبود «حفاظ منزلت اجتماعی^{***}» برای محافظت «خود» می‌نامد - از چنان اهمیت اساسی برخوردار است که می‌توان آن را به تشکیک و تردید تجربه‌ی حسی فرد از جانب دیگران (چطور نتوانستی چنین چیزی را تصور کنی؟) تشبیه کرد. در اینجا است که افرادی با توانایی کمتر «به لحاظ ساختاری با نقص و ضعفی ذاتی» مواجه می‌شوند. اعتماد به نفس این افراد از همان ابتدا یعنی زمانی که نوبت به مهارت‌های اطلاعات اجتماعی و عاطفی می‌رسد، دچار تزلزل می‌شود و چنین ضعف و نقصی در این افراد ممکن است به نوبه‌ی خود باعث «بروز نمایشی فشار روانی^{۴۱}»، ترس وجودی و پریشانی نورو-فیزیولوژیک، شود. از این رو موجود عاطفی، عامل اجتماعی و بافت ساختاری به شکل تفکیک‌ناپذیری به یکدیگر مرتبط‌اند و دقیقاً همین مجموعه است که به لحاظ عاطفی و فیزیکی به شیوه‌های مختلف به درون بدن نفوذ می‌کند.

جسمانی*

آنچه برخلاف مسیر زایشی (تناسلی) به سلول‌ها و بافت‌های بدن مربوط می‌شود. به طور مثال فشار روانی ناشی از کار عاطفی که به یک زن وابسته به طبقه‌ی کارگر در زندگی روزمره‌اش وارد می‌شود می‌تواند به تولید بیش از حد آدرنالین منتهی گردد و این نیز به نوبه‌ی خود - به آهستگی اما به طور قطعی - منجر به تغییرات مخرب و زیان‌بار در سلول‌های بدن می‌شود. چنین دگرگونی‌های جسمانی از آنجایی که سلول‌های جسمانی، غیرتناسلی هستند به کودکان منتقل نمی‌شوند.

فروید به طور مشخص معتقد است که روابط اجتماعی ممکن است باعث صورتی از «حرکت گسستگی»^{***} شود که در آن بین آنچه آگاهانه تجربه شده و نشان داده می‌شود در مقابل آنچه به شکل جسمانی روی می‌دهد گسستگی اتفاق می‌افتد. روشن است که ناراحتی‌های عاطفی و دیگر افسردگی‌ها، واکنش‌پذیری فیزیولوژیک را تغییر می‌دهد. فشار روحی می‌تواند باعث نتایج نوروهورمونی نظیر افزایش شدید فشارخون شود یعنی نتیجه‌ای که حتی ممکن است به شکل آگاهانه تجربه نشود. در اینجا فروید دو پرسش کاملاً جامعه‌شناسانه را مطرح می‌سازد. اول آنکه تأثیر ساخت اجتماعی احساسات تا چه حد می‌تواند عمیق باشد؟ و دوم آنکه آیا اشکال خاصی از کار عاطفی و احساسات، اثر سوئی بر «ناخودآگاه» باقی می‌گذارد؟ پاسخ به پرسش اول آن است که این تأثیر «بسیار عمیق» است: جامعه بر واکنش‌پذیری فیزیولوژیکی که در اعماق جسم انسان قرار دارد تأثیر ژرفی می‌گذارد. در پاسخ به پرسش دوم، مفهوم فرویندی «حرکت گسستگی» قطعاً به معنی آن است که حواس خودآگاه به شکل مخربی از واکنش جسم بی‌خبر می‌ماند. فروید خاطر نشان می‌سازد که موقعیت ما در سلسله مراتب اجتماعی، به خصوص اگر جایگاه ما، در این سلسله مراتب جایگاهی ضعیف و غیرقدرتمند باشد، می‌تواند عامل مؤثری در شکل‌دهی به عواطف و احساسات به شمار آید. در ما تمایلی وجود دارد تا تعریفی که از احساسات و عواطف می‌شود و اینکه چه هستیم و چه «باید» باشیم را در خود

درونی سازیم. جنبه‌های فیزیولوژیک چنین فرایندهایی برای آنهایی که عواطف را مطالعه می‌کنند بسیار جالب توجه است. با این همه، این جنبه‌های جسمی و فیزیکی را می‌توان به عنوان نمونه و مثالی از شیوه‌هایی نگریست که کنترل اجتماعی در جسم و روح فرد نشست کرده و تثبیت می‌شود. جنبه‌های فیزیولوژیک فعالیت اجتماعی می‌تواند به صورت واکنشی عمل کند که بر حیات فرد تأثیر به‌سزایی از خود به جای بگذارد. چنین واکنشی می‌تواند به شکلی غیرمستقیم در خدمت کنترل اجتماعی درآید. به عنوان مثال، در جایی که انگیزه برش لازم را ندارد، شرایطی که باعث بروز افسردگی می‌شود خود شیوه‌ای احساسی و عاطفی را برای حیات و بودن به وجود می‌آورد.^{۴۱}

دلایل و استدلال‌هایی که در اینجا عنوان می‌شود پیش از آنکه در حمایت از یک زیست‌شناسی اجتماعی تقلیل‌گرایانه باشد، در دفاع از صورتی ظریف، هوشمندانه و پیشرفته از زیست‌شناسی «اجتماعی شده» (که در عین حال کاملاً «انعطاف‌پذیر» است) مطرح می‌گردد. این زیست‌شناسی اجتماعی در پیوند بین سلامتی و بیماری عامل اجتماعی و ساختارهای کلان‌تر قدرت و اقتدار، فرهیختگی و کنترل جامعه، برای شیوه‌ها و روال‌های عاطفی و احساسی نقشی اساسی قائل است. از این نقطه نظر و از سایر جنبه‌های دیگر، جامعه‌شناسی سلامتی و بیماری ثابت کرده که می‌تواند زمینه‌ای بسیار مناسب و پربار برای شکل دادن به مباحث جدید درباره‌ی عواطف و زندگی اجتماعی محسوب شود.

میراث فکری و کارهای ناتمام

در اغلب مواقع پس از مرگ افراد از میراث فکری آنها سخن به میان می‌آید. با این وجود درباره‌ی خاص هاکشیلد خوشبختانه این میراث، هم جاری و هم فعال است. شاید اصلی‌ترین سهمی که هاکشیلد از این جنبه ادا کرده شیوه‌ای باشد که وی، به واسطه‌ی کار ابتکاری جامعه‌شناختی خود درباره‌ی «سرانجام» عواطف در جامعه‌ی امروز، ما را قادر ساخته که به جهان با «دید» متفاوت بنگریم؛ دیدگاهی که به متخصصین جامعه‌شناسی، یعنی کسانی که خود به لحاظ احساسی به عنوان عامل این رشته عمل می‌کنند، مربوط می‌شود و به همان اندازه به کسانی نیز که این متخصصان برای مطالعه‌ی خود در پی آنها هستند نیز ارتباط پیدا می‌کند. چنانچه در پرتو این شناخت جدید، و به لحاظ جسمانی

کاملاً پرمعنی، به موضوع نگریسته شود این احساسات و عواطف است که به برداشت و نگرش ما از جهان آگاهی می‌بخشد، عواطف است که عقل و منطق ما را از هویت و فردیت آکنده می‌سازد، عواطف است که «چسب اجتماعی» را برای پیوند اعضای جامعه به یکدیگر فراهم می‌سازد، عواطف است که شالوده‌ی روابط مجسم (و نزدیک) ما را با دیگران پی می‌ریزد، عواطف است که در بازار سرمایه‌داری به خرید و فروش می‌رسد، و این عواطف است که اساس پرجوش و خروش تقابل و تغییر اجتماعی را تشکیل می‌دهد.

امروزه عواطف و احساسات هم به لحاظ فکری و اجتماعی، هم به لحاظ اقتصادی و سیاسی، هم به لحاظ فرهنگی و درمانی رونق بسیاری دارد. از این منظر، کار هاکشیلد بازتاب و طنین روح دورانی است که نسبت به عواطف آگاهی دارد، دورانی که پیوسته در تلاشی روزافزون برای دست یافتن به خودانگیختگی، اصالت و درستی و آنچه ابراز و بیان «طبیعی» عواطف خوانده می‌شود، است.

علیرغم این میراث‌های مهمی که بیان شد کار هاکشیلد منتقدانی خاص خود دارد. تحلیل هاکشیلد نه تنها فاقد یک دید تاریخی-مقایسه‌ای - یعنی دیدگاهی که مشخص می‌سازد «مدیریت عواطف» در طول هزاران سال مطرح بوده - است بلکه در توجه صرف به الزامات تجاری امروز، و کار با فرقی‌گذاری احتمالی بین حوزه‌های عمومی / خصوصی، نیز دچار محدودیت‌هایی است. همانگونه که ووترز از دیدگاهی متأثر از نظریات الیاس اظهار می‌دارد:

توسعه و تحول معیارهای رفتاری و احساس، در مرز زندگی عمومی یا خصوصی متوقف نمی‌ماند: برآورده کردن این معیارها به معنی وجود تقاضایی فراگیر برای این معیارها، الگویی فراگیر برای خود-گردانی و نوعی «طرح فراگیر» برای مدیریت عواطف، در اقتصاد حاکم بر عواطف و احساسات است. هاکشیلد تنها به فرایند تجاری شدن در این قرن می‌پردازد. به نظر می‌رسد که وی در گذشته‌ای دورتر جامعه‌ای ایده‌آل‌تر را می‌بیند. اما چنین جامعه‌ی ایده‌آلی هیچگاه وجود نداشته است. مدیریت عواطف هیچگاه یک عمل مشخصی نبوده و به همین ترتیب قواعد احساسی نیز هیچگاه تنها به طور شخصی و فردی مورد توافق نبوده است.^{۲۲}

در طول یکصد سال گذشته تبادلات عاطفی متنوع‌تر شده و بیشتر در معرض تفاوت‌های ظریف فردی قرار گرفته است. آنچه ووترز تحت عنوان فرایند نا-آدابی^{۴۳} بدان اشاره می‌کند می‌تواند به «روند معکوس» یک گرایش درازمدت ترجمه شود و با توجه به تقاضاهای موجود در اقتصاد عواطف و مدیریت سائقه‌ها و احساسات، می‌توان آن را در عین حال به «استمرار» ترجمه کرد. از این نقطه نظر تنها خویشتن‌داری قوی‌تر، ثابت‌تر، همگانی‌تر می‌تواند باعث رفتار اجتماعی دارای حساسیت و انعطاف‌پذیری شود^{۴۴}. این مطالعات و بررسی‌ها اهمیت زمان در هر گونه شرح جامعه‌شناختی در مقوله‌ی عواطف را نشان می‌دهد - این موضوع جدیدترین کتاب هاکشیلد است. این کتاب به بررسی «تغییر در جذابیت‌های عاطفی» می‌پردازد، که برای تقویت محیط خانه و محل کار، صورت می‌گیرد^{۴۵}.

دانکوم و مارسدن^{۴۶} نیز با توجه به دیدگاه هاکشیلد درباره‌ی مدیریت عاطفه، نکات مهمی را با پشتوانه‌ی کار تجربی که اخیراً بر روی روابط صمیمی دگرجنس خواهانه انجام داده‌اند، مطرح کرده‌اند. به گفته‌ی آنها کار تحقیقاتی بسیار کمی برای مشخص ساختن احساس واقعی فرد زمانی که به کار عاطفی دست می‌زند، صورت گرفته است. یعنی به عنوان مثال آیا فرد کار عاطفی را کاری شاق و سنگین و بی‌نتیجه می‌بیند، یا آنکه آن را کاری مثبت و ثمربخش در نظر می‌گیرد. همانگونه که تحقیقات آنها نشان می‌دهد پی بردن به کار عاطفی که زنان و مردان در میان خود و نیز بین خود انجام می‌دهند نیز حائز اهمیت است. با این همه شاید موضوع اصلی، دربرگیرنده‌ی لزوم تمایزی آشکارتر و روشن‌تر بین آنچه احساسات زیربنایی «حقیقی» - آنچه که هاکشیلد همچنان آن را احساسات «اصیل» توصیف می‌کند - و درکی که افراد از رفتار عاطفی «درست» به واسطه‌ی تجربیات پیشین و در ارتباط با «خود» درونی خویش دارند، باشد. به دلیل نبود راهنما و خط مشی مستقل و به واقع «اصیل» برای رفتارهای عاطفی، همانگونه که دانکوم و مارسدن معتقدند، باید قبول کنیم که برخی از افراد حس و درک خود از اصالت را از «خود اصلی» و «فردیت اصلی» کسب می‌کنند، که از نظر مفسران مختلف اجتماعی، فرهنگی و روانکاوی به عنوان حسی عمیقاً «غیراصیل» مورد نقد قرار می‌گیرد.

بحث درباره‌ی موضوعات مربوط به زمان و الگویی جنسی، به نوبه‌ی خود ما را به موضوع اصلی دیگری که به «سرانجام» عواطف و احساسات انسانی در جهان دیجیتالی مربوط می‌شود، رهنمون می‌سازد، جهان فضای مجازی^{۳۶} و واقعیت مجازی، که به تازگی پدید آمده است. اکنون در تابلوی اعلانات الکترونیکی (BBS)، در گردهمایی‌های مجازی، در جوامع مجازی و در تجارب مجازی، ادعا می‌شود که موضوعات مربوط به بازانديشي اجتماعي با پديدار شدن اشکال بدیل تعاملات اجتماعی، عواطف و احساسات، اعتماد و نزدیکی جنسی، ابعاد کاملاً جدیدی به خود می‌گیرد. شاید این امر منادی آنچه گیدنز^{۴۶} «رابطه‌ی محض» می‌خواند باشد؟ با این همه همانگونه که من پیش از این در جایی دیگر^{۴۷} بیان داشته‌ام بسیاری از این موارد تا به امروز بیش از آنکه «واقعی» باشد جنبه‌ی گفتاری دارد، با این همه هم‌پوشانی روزافزون انسان و ماشین، و نقش روزافزونی که عناصر (الکترونیک) میانجی در تجارب عاطفی و احساسی ایفا می‌کنند، به واقع امکان بازانديشي نقادانه‌ی شماری از مفاهیم جامعه‌شناختی از جمله «چارچوب بندی» «واقعیت»، ماهیت فردیت خود، و رابطه‌ی بین «کار عاطفی»، «قواعد احساس»، عمل «سطحی» و «عمیق» را در آینده (مجازی) فراهم می‌کند.

در مجموع تمام این مواد خبر از آینده‌ای جالب و هیجان‌انگیز برای جامعه‌شناسی عواطف می‌دهد، و همانگونه که تاکنون چنین کرده موضوعات و مسائل انتقادی را در نظریه‌ی جامعه‌شناسی و فرهنگ معاصر - از موضوعات مربوط به مسئله تجسم یافتن انسان در چالش پُست‌مدرن، و حیطه‌های مربوط به پیچیدگی‌های «روانی» تا فراز و نشیب‌های مربوط به روابط جنسی مجازی^{۳۸} - برخورد انگيخت.

شاید همین قرار گرفتن در معرض این موضوعات جامعه‌شناختی، به خواننده، مانند خود هاکشیلد، کمک کند که در پرتو شناخت جدید از مسائل عواطفی، به لبخندها و اشارات گویایی که در اطراف خود می‌بینند «با نگاهی دیگر» بنگرد و با دیدی دیگر تفسیر کند.

قدردانی

از جیل بندلوو برای آشنا کردن من با جهان «قلب مهار (نا) شده» سپاسگزارم.

منابعی برای مطالعه بیشتر

G. Bendelow and S. J. Williams (eds), *Emotions in Social Life: Critical Themes and Contemporary Issues* (London: Routledge, 1998).

مجموعه‌ای سودمندی است از مقاله‌های اصلی مربوط به جامعه‌شناسی که فصل‌ها و قسمت‌های آن به وسیله‌ی هاکشیلد، دنزین، دانکوم و مارسدن، فرویند، ویلیامز و بندل‌وو و ووترز نوشته شده است.

N. K. Denzin, *On Understanding Emotion* (San Francisco: Jossey - Bass, 1984)

متنی کلاسیک است که از دیدگاه اگزستانسیالیستی-پدیدارشناختی رابطه‌ی بین عواطف، جسم و «خود» را بررسی می‌کند.

A. R. Hochschild, *The Managed Heart: The Commercialization of Human Feeling* (California: University of California Press, 1983).

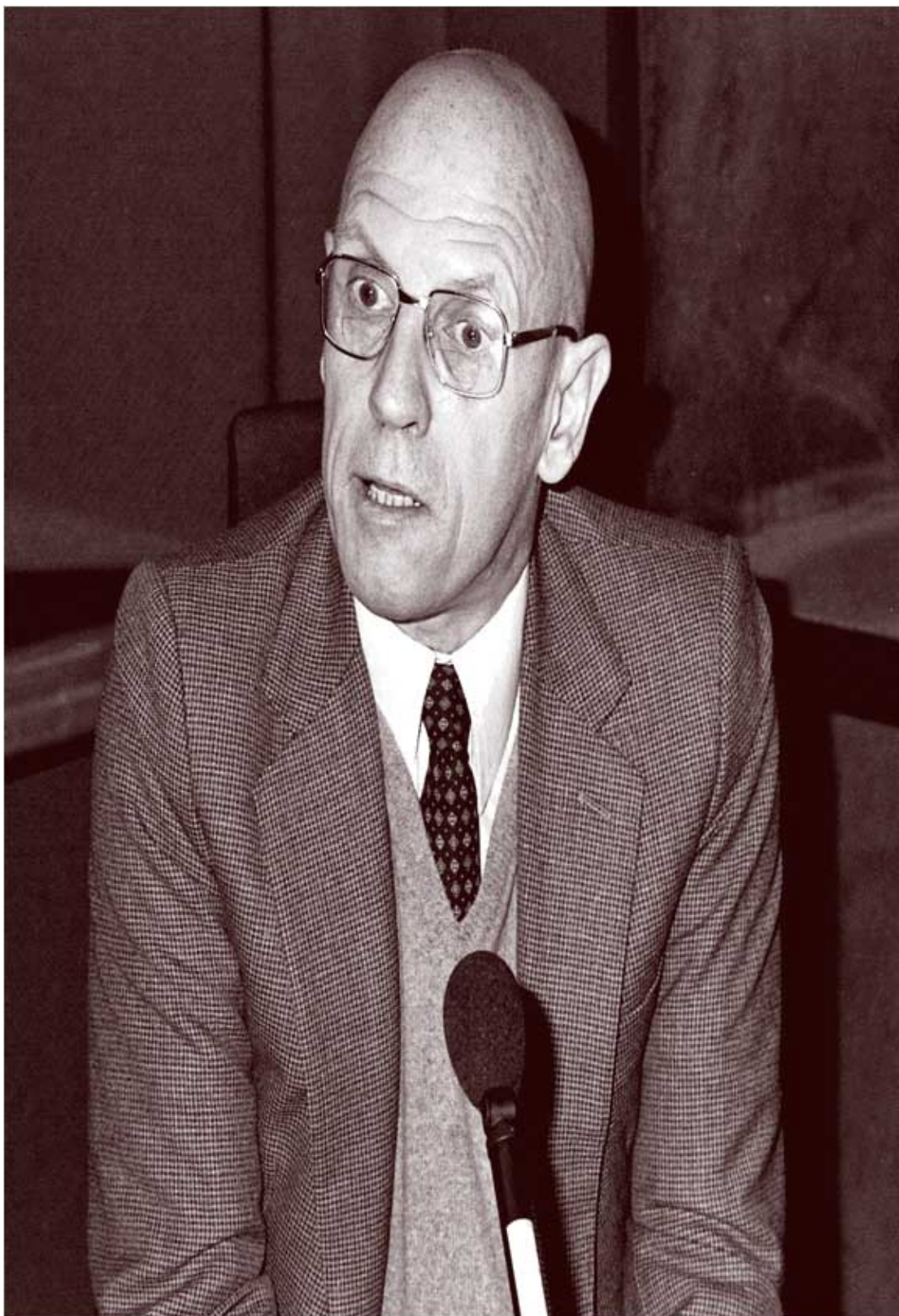
نسخه‌ی خلاصه‌تری درباره‌ی دیدگاه مدیریت عاطفه وی را می‌توان در مقاله‌ی زیر یافت:

A. R. Hochschild, "Emotion Work, Feeling Ruled and Social Structure", *American Journal of Sociology*, **85**, (1979) 551-75.

A. R. Hochschild, (with A. Machung), *The Second Shift: Working Parents and the Revolution at Home* (London: Piatkus, 1990/[1989]).

برای یافتن شرحی جالب درباره‌ی ساخت تاریخی و فرهنگی عواطف، که مقایسه‌ای بین دوران ویکتوریا و آمریکای معاصر است رجوع کنید به:

P. Stearns, *American Cool: Constructing a Twentieth Century American Style* (New York: New York University Press, 1994).





انگیزه‌های محرک: شوق تجربه

نکته‌ای که بیش از هر موضوع دیگری درباره‌ی آثار میشل فوکو به ذهن خطور می‌کند، وسعت و دامنه‌ی فکری آثار اوست، و در واقع مفسران زیادی این اشتیاق و کنجکاوی او را ستایش کرده‌اند. دامنه‌ی وسیع آثار فوکو، به دلیل اصرار آن بر پرداختن به موضوعات اصلی و فرعی آموزه‌های جامعه‌شناسی، در نظر اول توجه خوانندگان جامعه‌شناسی را به خود جلب می‌کند. فوکو از اولین کتاب‌هایش که درباره‌ی تاریخ دیوانگی نوشته شده تا کارهای آخرش که به تجربه‌ی جنسی در بین یونانیان باستان پرداخته، تأمل و تفکری انتقادی را درباره‌ی «سوژه‌ی انسانی» پی گرفته است. بررسی و مطالعه‌ی او درباره‌ی ظهور منطق مدرن پزشکی به جامعه‌شناسی پزشکی مربوط می‌شود؛ تحلیل و بررسی او درباره‌ی منطق کیفری در غرب به جرم‌شناسی و مطالعه‌ی انحرافات نظر دارد؛ بحث او درباره‌ی دگرگونی عمیق در عقلانیت علوم انسانی در کانون توجه تفکر جامعه‌شناختی قرار می‌گیرد، با وجود این نوشته‌های فوکو در حیطه‌ی جامعه‌شناسی - یا با شناخت و دانش انباشته شده‌ی جامعه‌شناسی و یا با دیدگاهی جامعه‌شناختی - نظم منطقی و انسجام نیافته است، در واقع آنچه فوکو به آن شهرت دارد آن است که در حیطه‌ی هیچ یک از رشته‌های رسمی و رایج علمی قرار نمی‌گیرد!

شگفت آنکه همین موضوع دومین دلیل جذابیت فوکو در حیطه‌ی جامعه‌شناسی

است؛ چراکه در دیگر علوم انسانی بر کارهای میان رشته‌ای ارزش خاصی گذاشته شده و نیز آگاهی خودسنجش‌گرانه^{***} از محدودیت‌های هر رشته وجود دارد. نوشته‌های فوکو درباره‌ی روابط بین قدرت، ذهنیت، و علوم انسانی دیدگاهی روشن، متمایز و نقادانه ارائه می‌دهد و اگرچه آثار وی به شکلی محسوس منحصر به فرد است، اما در عین حال می‌توان آن را به مثابه‌ی واکنشی خلاق و بدیع نسبت به مسائل و مشکلات سیاسی و برخی میراث‌های فکری خاص به حساب آورد. فوکو عمدتاً در سنت کسانی قرار می‌گیرد که وضعیت جامعه لیبرال کنونی را آزاردهنده و نگران‌کننده می‌دانند، اما زیاده‌روی در تلاش‌های خاصی که در طول تاریخ علیه این جامعه و رهایی از آن صورت گرفته، مانند قتل عام یهودیان به وسیله‌ی نازی‌ها به دلیل «هویت آنها»؛ در بند کشیدن و کشتن مخالفان به وسیله‌ی نظام استالینی بر پایه‌ی این ادعا که نظام حکومتی «دانای حقیقت» است، باعث وحشت آنها می‌شود. فوکو دریافت که این گونه خطرها - خواست تعیین هویت و ماهیت فرد، و طلب جان و زندگی فرد از طرف شخص حاکم بر پایه‌ی آنچه حقیقت پنداشته می‌شود - در جامعه‌ی مدرن وجود دارد و البته دریافت رابطه‌ی بین علوم انسانی و این گونه خطرها کار چندان مشکلی نیست.

این باعث نشد که فوکو عقلانیت و علوم انسانی را رد کرده و از آن تبری بجوید، اما منجر بدین شد که در تحلیل و بررسی آنان مراقب بروز اینگونه خطرها و پیشامدها باشد. همین امر فوکو را در یک سنت دیرپای فلسفی قرار می‌دهد، چرا که شرح و تفصیل محدودیت‌های جهان‌روایی^{***} که عقل، خود باید مورد بازبینی و مشاهده قرار دهد را می‌توان در نوشته‌های امانوئل کانت در قرن هجدهم پیدا کرد^۲. توجه به همین محدودیت‌ها باعث توجیه وجودی علوم انسانی، و حتی اعتبار اهدافی که دولت باید پی‌گیر آن باشد، شد. واضح است که این ترکیب قدرت و دانش موجب پیشرفت جامعه غربی شده است، به گونه‌ای که خطرها و مخاطره‌هایی که اکنون ما با آن مواجه هستیم از آنچه در قرن هجدهم وجود داشت متفاوت است. فوکو، مانند شمار دیگری که در فرانسه بعد از جنگ جهانی دوم زندگی می‌کردند، در پی یافتن سنت فلسفی بود که در تقابل با سنت پیشین قرار داشته و اعتقاد به ذات دانش را که جنبه‌ای بنیادین داشت، را نقد کند، و بالقوه نسبت به پیوندهای خاصی که بین عقل و سلطه وجود دارد حساسیت

بیشتری به خرج دهد. خواندن آثار فردریش نیچه در سال‌های دهه‌ی ۱۹۵۰ بر کارهایی که فوکو در این باره انجام داد تأثیر ماندگار و برجسته‌ای داشت، چراکه این نوشته‌های تبارشناختی نیچه بود که نشان می‌داد حتی اخلاق نیز دارای پیشینه و تاریخی مختص به خود بوده، و علاوه بر این ردپایی از اختلافات موجود بین خواست‌ها و اراده‌ها را در خود جای داده است.^۳

تبارشناسی

منظور فوکو از تبارشناسی نگرشی است که بر مبنای آن جهت‌دار بودن ذاتی تاریخ و جامعه نفی می‌شود. این نگرش به تبعیت از نیچه بر جدالی که قدرت‌های مختلف برای کسب قدرت دارند و بر نبود نظم‌ی که ذاتی این نبرد باشد، تأکید دارد. پیامد روش‌شناختی این نگرش آن است که مورخ باید تلاش کند تا روندهای احتمالی و تحریف‌کننده‌ای که جامعه به لحاظ تاریخی سپری کرده را آشکار سازد. تبارشناس در پی یافتن قواعد کلان تکاملی یا معانی ژرفی که باعث فهم و درک مسیر تاریخ می‌شود نیست. چراکه اعتقادی به وجود چنین جهت و مسیر فراگیری ندارد. تبارشناس در عوض تحولاتی را که به «سطح رویدادها، جزئیات کوچک، دگرگونی‌های جزئی و وضعیت‌های بی‌اهمیت جلوه داده شده» مربوط می‌شود پی‌گیری و دنبال می‌کند (دریفوس و رین‌بو، ۱۹۸۲، ص ۱۰۸). با فاش‌سازی و پیگیری دگرگونی‌هایی که در قدرت به وجود آمده و تأثیراتی که سلطه رژیم‌های جامعه‌گانی بر جای گذاشته، تبارشناس در صدد آن برمی‌آید که «هاله مشروعیت این رژیم‌ها را از بین ببرد» (مکنی، ۱۹۹۲، ص ۱۴).

مسیر و روند فلسفی که ما در اینجا دنبال کردیم مشابه همان روندی است که ماکس وبر و نویسندگان اولیه مکتب فرانکفورت، یعنی تئودور آدرنو و مارکس هورکهایمر (نگاه کنید به یورگن هابرماس، فصل ۱۵) طی کرده‌اند. فوکو از این که آثار این افراد در اواسط قرن حاضر چندان در فرانسه شناخته شده نبود، متأسف بود. با این همه نقد نیچه‌ای درباره‌ی عقل به صورت تاریخ علم در فرانسه ظهور پیدا کرده بود. روش تحلیلی فوکو، یعنی ابعاد و جنبه‌های خاص عملی تحقیق وی، به مقدار زیادی وامدار این سنت، و به خصوص کارهای ژرژ کانگیهم و گاستون باشلار^۴ (نگاه کنید به آلتوسر، فصل ۱۴) است. بدین ترتیب می‌توان به منشاء اصلی و مهم توجه و دقتی که فوکو به جزئیات، به تکنیک‌های خاص کسب دانش مربوط به انسان مبذول می‌داشت و نیز توجه به آثار مشخصی که به کارگیری این دانش در پی خواهد داشت، پی برد. جزئیات و سطح تحلیلی کارهای فوکو بیان‌کننده آن است که بین درک او، و درک وبر و مکتب فرانکفورت

از خطرهایی که در جهان کنونی با آن مواجهیم، تفاوت مهمی وجود دارد: در دگرگونی‌های عظیمی که در عقلانیت غربی روی داده، سرنوشت انسان کمتر از رویه‌های متنوع و شیوه‌های متعدد کاری علوم انسانی، که انسان در آن هم شناختگر است و هم موضوع، مشخص و تعریف شده است. بدین دلیل بود که فوکو توجه و دقت فکری خود را به کشاکش‌های جزئی بسیاری که می‌دید معطوف کرد: این کشاکش‌ها دلیلی بود بر ادامه اشتیاق و شور او برای تجربه و بحث - و - جدل. باید به این نکته توجه داشت که ویژگی و خصلت واقع‌بینانه‌ی نوشته‌های فوکو باعث ورود خواننده به حیطه‌های جرم‌شناسی، حقوق، یا مددکاری اجتماعی می‌شود.

به جای آنکه چند اصل کلی درباره‌ی مقوله‌های خاص نظریه اجتماعی نظیر قدرت، حقیقت، یا سوژه را از کارهای فوکو بیرون بکشیم بهتر است که با در نظر گرفتن موضوعاتی که مورد توجه تحلیلی او قرار گرفته، به روح کارهای فوکو نزدیک شویم. انضباط، جنسیت، فرد خطرناک، اخلاق، تبارشناسی زمان حال پنج موضوع اصلی است که در اینجا بدان خواهیم پرداخت. این موضوعات حاکی از انواع مختلف مسائل مورد تحلیل فوکو است و در آنان به ترتیب به مجموعه‌ای از رویه‌ها و شیوه‌های کار، یک تجربه، یک واهمه، رابطه‌ی با خود، و یک پرسش، که به نظر فوکو یک فیلسوف امروزه باید از خود بپرسد، پرداخته خواهد شد. در هر موضوع آنچه فوکو درباره‌ی شکل‌گیری سوژه‌ی انسانی در برخورد بین قدرت و دانش فراگرفته را در معرض دید ما قرار خواهد گرفت.

موضوعات اصلی: نقدهایی بر سوژه

انضباط

فرهنگ غرب عمدتاً گرایش دارد که برای انسانیت هر فرد، حتی آنهایی که به حسب داوری انجام شده جانی یا منحرف شناخته شده‌اند، ارزش قائل شود. جنبه‌ای از این انسانیت ظرفیت هر یک از ما برای اصلاح اخلاقی، خود-بازشناسی*، و بهتر شدن است. هنجارهای جامعه‌گانی، ما را ترغیب می‌کند که رفتار خود را ارزیابی و اصلاح کنیم: زندان‌ها در اصل بر این موضوع اصرار دارند. فوکو در کتاب *انضباط و تنبیه*، اجبار

غالب و منطقی ما برای بهنجار کردن افراد، برای تنبیه و اصلاح کزروی‌ها را مورد تحلیل و بررسی قرار می‌دهد.^۵ این کتاب در آغاز به تعبیر تاریخی در عقلانیت و رویه‌های اعمال تنبیه در اوائل قرن نوزدهم می‌پردازد. رویه‌های اعمال تنبیه نشان‌دهنده‌ی پیوندهای خاصی است که ما همچنان بین زندان به عنوان روش تنبیهی، علوم انسانی به عنوان منشاء ملاک‌های فردی، و بهتر شدن ظرفیت‌های فردی مان به عنوان یک هدف سیاسی برقرار کنیم. فوکو برای برجسته ساختن این تغییر تاریخی، گزارشی از شکنجه و اعدام مربوط به اواسط قرن هجدهم را با برنامه‌ی یک زندانی اوائل قرن نوزدهم در کنار هم قرار داده و با هم مقایسه می‌کند. در فاصله‌ی زمانی هشت ساله بین این دو بُرهه‌ی تاریخی، زندان تقریباً به صورت شیوه‌ی کلی تنبیه مجرمان درآمد، و روش‌های انضباطی که این شیوه بر اساس آن شکل گرفته بود زمینه‌های جدید اومانستی را مشخص می‌ساخت که بر مبنای آن تنبیه، هنجارها و سیاست با یکدیگر تلاقی می‌کردند. این تغییر بر حسب ارزشی که بر فرد انسانی اطلاق می‌کنیم نیست؛ بلکه انضباط این ارزش را قابل استفاده و به لحاظ سیاسی مفید فایده می‌کند. انضباط به یک رشته از روش‌ها یا فنون مشاهده، ارزیابی، آموزش و جهت‌دهی به افراد، اشاره دارد. فوکو دریافت که این روش‌ها به شکل گسترده‌ای در ارتش، مدارس، و صومعه‌ها، یعنی مکان‌هایی که عمل افراد بر حسب خواست فرد دیگری جهت‌دهی می‌شود، به کار می‌رود. دانش عملی درباره‌ی ظرفیت‌ها و قابلیت اصلاح‌پذیری که در این گونه نهادها گردآوری و تنظیم شده بود به وضوح بیانگر رابطه‌ای بین علوم انسانی و سلطه است. با وجود این، نکته‌ای که فوکو در تمام طول کتاب بر آن تأکید دارد آن است که انضباط بر اساس عمل فرد اعمال می‌شود و دربرگیرنده‌ی خواست فرد برای به اجرا درآمدن آن است. در قرن نوزدهم مجموعه‌ای از قواعد آموزش داده شده و سازمان‌دهی شده جایگزین شکنجه محکومان شد. همین امر است که انضباط را به طور مشخص نه تنها برای اصلاح جنایتکاران و مجرمان، بلکه برای آموزش محصلین، اداره‌ی کارگران یا آموزش ارتش مدرن، بسیار مناسب می‌گرداند. انضباط نوعی قدرت است که افراد لازم را «می‌سازد» تا در دولت-ملت‌های غربی قرن نوزدهم و بیستم سکنی‌گزینند.

تنها تحلیل سیستم کنونی زندان مورد توجه فوکو نبود، بلکه تبارشناسی علمی فرد اخلاقی که عقلانیت زندان بر مبنای آن بنا شده بود برای وی جذابیت داشت. آنچه در بررسی تاریخی فوکو آشکار شد گستردگی پیروی انضباط در پهنه‌ی جامعه بود، و

حتی می‌توان گفت به دلیل کلیت یافتگی و پذیرش گسترده، این نیرو در نهادهایی مشخص به مورد اجرا گذاشته می‌شود. اعتماد و باور ما به هنجارها در زبان و در سیاست‌های ما جریان دارد؛ انحرافات توجه عموم را به خود جلب می‌کند و باعث نگرانی آنها می‌شود. با این همه رویه‌های انضباطی تنها در ارتباط با برنامه و هدفی خاص، تنها بر اساس دانش و اقتدار خاص، تنها در مجموعه‌ی تعریف‌شده‌ای از افرادی معدود، به مورد اجرا درمی‌آید. تأکید و توجه خاص فوکو به زندانِ تمام دید^{۱۱} - معماری معین آن، سازماندهی فعالیت و مراقبت که توسط گروه معدودی انجام می‌گرفت - خواننده را نسبت به این نکته اساسی آگاه می‌گرداند. ممکن است گفته شود که اعمال انضباط به اقتدار محدود تخصیص عملی خاصی متکی است، اما نیروی انضباط به توجه کلی که ما نسبت به ارزیابی و اصلاح رفتارمان بنا بر هنجارها معطوف می‌کنیم، اشاره دارد. اگر فوکو را اینگونه بفهمیم که می‌گوید جامعه‌ی غربی بسان یک زندان اداره می‌شود، به خطا رفته‌ایم. جامعه‌ی ما به دلیل نیروی انضباط دقیقاً بی‌شبهت و متفاوت از زندان است.

زندانِ تمام دید

ایده‌ی چرمی بنام درباره‌ی زندان تمام دید تأثیر شگرفی بر تکنولوژی جدید قدرت، که در زندان‌های قرن نوزدهم به کار گرفته می‌شد، داشت. کلمه‌ی panopticon به معنای «دید همه جانبه» است، در این نوع زندان برجی در وسط محوطه زندان ساخته می‌شود که نگهبانان زندان از بالای آن می‌توانند سلول‌های زندانیان را که در پایین قرار دارد ببینند و آنها را به طور بیست و چهار ساعته مراقبت و مشاهده کنند. زندانیان می‌دانستند که «رفتار صحیح» آنها به دقت بررسی و مشاهده می‌شود. حتی اگر نگهبانان به زندانیان نگاه هم نمی‌کردند، این امر مشخص نمی‌شد چون زندانیان از درون سلول قادر به دیدن آنها نبودند. به لحاظ روانی زندانیان پیوسته زیر نظر قرار داشتند، و آگاه بودند که نگهبانان قدرت اعمال تنبیه یا پاداش را در اختیار دارند.

جنسیت

در طول سال‌های دهه‌ی ۱۹۶۰ و اوائل دهه‌ی ۱۹۷۰، یعنی پیش از آنکه کتاب فوکو تاریخ جنسیت به رشته تحریر درآید، تمایلی به بحث درباره‌ی جنسیت وجود نداشت و

* panopticon

بحث راجع به آن با ممانعت روبرو شده یا به سکوت برگزار می‌شود. در آن زمان صحبت‌هایی درباره‌ی آزادی جنسی جریان داشت؛ این آزادی با مبارزات کارگری و جنبش برابری زنان مرتبط دانسته می‌شد؛ سیاستمداران در برنامه‌های خود ردپای این آزادی را در تحولات اجتماعی می‌جستند. مواردی نظیر اینکه این تجربه‌ای است بدیهی که نمی‌توان آن را انکار کرد، تجربه‌ای است که موضوع بحث‌های فراگیر و بی‌پایان بوده، و اکنون به صورت موضوعی درآمده که باید آن را سرکوب و سانسور نمود، کنجکاوی فوکو را برانگیخت. به نظر می‌رسید که این امر بیشتر نتیجه درک نادرست و تصور غلط ما از قدرت باشد، و از این روی پرسش‌های دیگری را مطرح ساخت. ما چگونه به این موضع رسیده‌ایم که بی‌وقفه درباره‌ی مسائل جنسی حرف می‌زنیم؟ چرا دولت‌های غربی به شدت مسئله جنسیت را دنبال می‌کنند؟ چرا مسائل جنسی موضوع بررسی‌ها و موشکافی‌هایی این چنین بوده، به صورت کلید انواع شخصیت‌ها و اختلافات شخصیتی درآمده، و رسیدگی به آن درمان بیماری‌های زیادی است؟ چگونه به این موضع رسیده‌ایم که جنسیت را، که حقیقتی درونی بوده و فرد باید بر آن تسلط پیدا کرده یا آن را بیان کند، به صورت تجربه‌ی خصوصی فرد تجربه کنیم؟ تاریخ جنسیت این موضوع را به ذهن فوکو متبادر ساخت که این تاریخ را می‌توان در فصل مشترک مجموعه‌ی گسترده‌ای از روش‌های غربی، که ما به وسیله‌ی آن بر خود غلبه یافته و نسبت به آن شناخت پیدا می‌کنیم، بازنمایی کرد. با توجه به این فرض جای تعجبی ندارد که در هنگام انتشار تاریخ جنسیت، عنوان شد که این کتاب مقدمه‌ای است بر مطالعه‌ای که پیش‌بینی می‌شد در شش جلد منتشر شود.^۷

علیرغم گستردگی موضوع، سه مضمون مهم را می‌توان از تاریخ جنسیت تلخیص کرد. اول آنکه درمی‌یابیم روابط قدرت حتی بر آنچه ما آن را درونی‌ترین تجربه‌ی خود، یعنی تمایلات «پنهان» خود، می‌دانیم تأثیر می‌گذارد. با وجود این، برخلاف فرضیات سرکوبگرانه، منع و تحریم ویژگی این تأثیر نبوده، بلکه تحریک، آماده‌سازی و سازمانده‌ی تجربه‌ی جنسی، از خصوصیات این تأثیر به شمار می‌رود. به تصدیق فوکو از قرن هفدهم بیان و اظهار مسائل جنسی تحت مراقبت و کنترل قرار گرفت و این امر ادب و نزاکت جدید تلقی می‌شد. با این همه، فوکو گستره‌ی عظیمی از گفتمان‌هایی را نیز که به مسائل جنسی می‌پرداخت، کشف کرد: «نوعی تحریک نهادین برای صحبت هرچه بیشتر درباره‌ی این موضوع؛ نوعی هزم و اراده از جانب کارگزاران قدرت [که مایل

بودند | حرف‌هایی در این باره به گوش آنها برسد، و باعث شوند که درباره‌ی این موضوع سخن گفته شود»^۸. اثرات این گفتمان همگانی در این بود که تمایلات جنسی فردی، نابهنجاری‌ها، و انحرافات افزایش پیدا کند، و این مسئولیت به عهده‌ی والدین، معلمان و مربیان، پزشکان و دیگرانی گذاشته شد که مترصد اعمال جنسی «پنهان» فرزندان، دانش‌آموزان، و بیماران باشند، و به طور خلاصه اینکه تا قرن نوزدهم فضای اجتماعی با نیروها و امیال جنسی اشباع شد.

در دومین مضمون این کتاب، فوکو در پی آن است که منشاء رویه‌های متعدد اعتراف کردن را پیدا کند، رویه‌هایی که فرد به واسطه‌ی آنها مجبور می‌شود که امیال و خواسته‌های خود را بیان کرده و در معرض تعبیر و تفسیر قرار دهد. عمل اعتراف کردن در صومعه‌های اولیه مسیحی آغاز گردید و رفته‌رفته به حقوق، روان پزشکی، پزشکی، آموزش و پرورش، روابط خانوادگی و نظایر آن تسری پیدا کرد، «در اعتراف است که مسائل جنسی و حقیقت با یکدیگر پیوند می‌خورد، اعتراف به واسطه بیان اجباری و جامع یک راز فردی صورت می‌گیرد»^۹. قرن بیستم ما را به خود-بیانگری، آزادی یا احساس رضایت فرامی‌خواند. همه اینها بی‌شک گونه‌های دیگری از این ضرورت است که باید خود را در معرض افشاگری حقایق درونی مان قرار دهیم. با این همه، این گونه تعبیر و تفسیر کردن از خود به عنوان موضوع امیال و خواسته‌ها، به گونه‌ای که گویی حقیقت فردی ما از این ماهیت درونی سرچشمه گرفته است، تا بدان حد ادامه یافته و گسترده می‌شود که هر عمل خود-گزارشگری* و خود-افشاگری** پیشینه و تاریخی سیاسی را در پشت خود خواهد داشت.

سرانجام آنکه، به واسطه‌ی تاریخ سیاسی خاص و مشخصی، فوکو شبکه‌ای از روابط را که به تجربه‌ی جنسی غربی ما نظم داده و بدان جان تازه‌ای بخشیده توضیح می‌دهد. شروع این تاریخ خاص، قرن هجدهم است. «دولت‌ها به این موضوع پی بردند که صرفاً با رعایا و فرمانگزاران، یا حتی با «مردم» سروکار ندارند، بلکه با یک «جمعیت» با پدیده‌های مشخص و متغیرهای منحصر به فرد یعنی، میزان‌های زاد و ولد، مرگ و میر، امید به زندگی، باروری و نظایر آن مواجه‌اند»^{۱۰}. بدین ترتیب شاید بتوان اهمیت جنسیت و مسائل جنسی را در طول سه قرن گذشته در فرهنگ غربی درک کرد، چراکه بر اساس

دو محور، یعنی انضباط و مقررات حاکم بر جسم انسان، و دیگری تنظیم جمعیت، کل تکنولوژی حیات شکل گرفت و به وجود آمد»^{۱۱}.

فرد خطرناک

در ۱۹۷۵ دادگاهی که به پرونده‌ی فردی به جرم چندین فقره تجاوز جنسی رسیدگی می‌کرد، توجه فوکو را به خود جلب کرد^{۱۲}. چنین به نظر می‌رسید که متهم پیش از صدور رأی از سخن گفتن سرباز می‌زند، و از ادای توضیحات درباره‌ی خود امتناع می‌کند. قاضی دادگاه که تحت تأثیر رفتار متهم قرار گرفته بود از یکی از اعضای هیئت منصفه خواست که ضرورت بیان اطلاعات را به متهم گوشزد کند. فوکو می‌خواهد با بیان این رویداد این نکته را به ما خاطر نشان سازد که قانون در تنبیه کسانی که ما از حقیقت درونی آنها آگاهی نداریم دچار ضعف و تزلزل می‌شود. از آنجایی که مجرم مورد تنبیه قرار می‌گیرد و نه آنچه عمل مجرمانه تلقی می‌شود، دانستن آنکه جرمی واقع شده به تنهایی کافی نیست. کارکرد و عمل قانون به این پرسش بستگی دارد که «تو که هستی؟» اما در پیرامون این پرسش واهمه‌ای وجود دارد، واهمه‌ای که در دریافت اجتماعی ما تسری پیدا کرده و تعمیم یافته، و آن دریافت ما از فرد خطرناک است. فوکو چند مضمون را از کارهایی که در دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ انجام داده بیرون می‌کشد و تحلیلی از ارتباط بین آنان ارائه می‌دهد، و ما را متوجه خطری می‌سازد که به نظر او باعث بروز نگرانی بیشتری است: یک جامعه بین قدرت اعمال تنبیه، توجه عمومی به خطرات اجتماعی، و نهادهای گوناگونی که در موضع خاص خود مستقر شده تا حقیقت فردی مشخص را تعریف کرده و آن را مورد کند و کاو قرار دهد، ارتباط ایجاد کرده و بین آنان پیوند برقرار می‌کند^{۱۳}. فوکو این پرسش را مطرح می‌کند: آیا این ارتباط «باعث نمی‌شود که جامعه نسبت به فرد بر اساس آنچه که هست ... بر پایه آنچه طبیعتاً هست، احقاق حق کند؟»^{۱۴}

تحلیل فوکو با درهم تنیدن روانپزشکی و قانون کیفری در طول قرن نوزدهم ادامه پیدا می‌کند، بدین ترتیب روانپزشکی در تعیین انگیزه و مسئولیت آنهایی که در پیشگاه قانون محکوم شده بودند به کار گرفته شد، همچنین این تحقیق در پی آن بود که در خدمت اهداف روان پزشکی قرار گیرد. روانپزشکی در آن زمان در پی تثبیت و توجیه کار خود در کنترل خطرانی که در پس رفتار انسان‌ها مخفی است، بود^{۱۵}. توجه به این نکته حائز اهمیت است که علیرغم مفید بودن روانپزشکی برای نظام عدالت کیفری، عرف حقوقی

و قانونی ما همچنان لایتغیر باقی مانده است. یعنی هنوز زیر بار واگذار کردن قدرت قضاوت یا تعیین جرم به علوم انسانی نمی‌رود. با این همه فوکو این پرسش را مطرح می‌سازد، آیا دادگاه‌های کیفری تحت فشار معین خاصی قرار ندارند تا خطرناک بودن فرد را مدنظر قرار دهند؟

مسئله و موضوع خطرناک بودن افراد نه در متن بلکه در حاشیه‌ی این تعامل قرن نوزدهمی قانون و روانپزشکی، یعنی در محدود بودن قابلیت‌ها و توانایی‌های مربوط به این دو بروز کرد. چندین مورد مشخص که دربرگیرنده‌ی خشونت بدون دلیل یا بدون علائم خاصی مبتنی بر دیوانگی و جنون افراد بود مطرح گردید و باعث بروز مشکل در تعیین مسئولیت و اصلاح‌پذیری فرد شده، و بدین ترتیب تعیین تنبیه مناسب هم با مشکل مواجه شد. از طرف دیگر جرم‌های کیفری که جامعه را تهدید کرده و به مخاطره می‌اندازد باعث مطرح شدن موضوع رفتارهای خطرناک شد، اما روانپزشکی تنها توانست بر این رفتارها نامی بگذارد و آنان را مقوله‌بندی کند اما در کنترل آنها هیچ قدرتی نداشت. همانگونه که می‌توان دید، راه‌حل این مسئله در «پیشرفت» کافی علم روانپزشکی نهفته است، این علم باید بتواند قضاوت قطعی کرده و فرد مسئول و فرد بیگناه را در هر مورد مشخص کند. تنها چنین علمی است که می‌تواند باعث افزایش فشار بر سیستم کیفری شود تا بدین ترتیب در قضاوت خود نه تنها به گناهکار بودن یا بی‌گناهی افراد توجه کند بلکه خطرناک بودن فرد را نیز مدنظر قرار دهد. در حالی که قانون در قبال این فشارهای رسمی و صوری که از جانب روانپزشکی وارد می‌شد مقاومت می‌کرد، فوکو به یک رشته تغییرات دیگری که در قانون، جامعه و علوم انسانی در اواخر قرن نوزدهم روی داده اشاره می‌کند، این تغییرات باعث گسترش و تشدید فشار روانپزشکی بر قانون شد و باعث گردید که همگان نسبت به خطر بزهکاری و ارتکاب جرم حساسیت به خرج داده و مجرمیت اشتغال ذهنی آنها شود. در چنین زمینه‌ای است که فوکو «گسترش عمیق شبکه نیروی پلیس را که منجر به نظارت و مراقبت شدیدتر مکان‌های شهری شد»، مورد توجه قرار داده اما توضیح و شرح بیشتری درباره‌ی آن ارائه نمی‌کند.^{۱۶} آیا جامعه‌شناسی، در این زمینه‌ی جدید مخاطرات شهری، یکی از مهمترین کارکردهای خود یعنی کمک به امر قضاوت و داوری در باب مسئولیت‌ها و خطرات را پیدا نمی‌کند؟ و این موضوع منجر به طرح پرسشی می‌شود که یک جامعه‌شناس ممکن است امروزه آن را عنوان کند: زمانی که

جامعه‌شناسی در صدد یافتن حقیقت یک گروه، یک اجتماع، یا یک فرهنگ در درون جامعه است، زمانی که این گروه، اجتماع یا فرهنگ مسئولیتی را با توجه به خطرات آن تعیین می‌کند و یا حتی از این مسئولیت در مقابل قضاوت‌های نظام قدرت بر پایه‌ی آن حقیقت، دفاع می‌کند، آیا جامعه‌شناس خود باعث به وجود آمدن اشتغال ذهنی نسبت به هراس و واهمه از فرد خطرناک نمی‌شود؟

اخلاق

با مرور و بررسی کارهای فوکو، تحلیل‌های وی درباره‌ی انضباط، جنسیت، و تعاملات بسیار بین قانون و پزشکی در خواهیم یافت که ما انسان‌ها جوهرهایی هستیم که ممکن است در برابر قدرت مقاومت کنیم، ممکن است از اعتراف یک حقیقت درونی سرباز بزنیم، و در واقع، ممکن است تفاوت داشته باشیم. البته این امر به جوهر هر فرد و اینکه دارای چه امکاناتی در درون خود است بستگی دارد، یعنی علاوه بر آنچه از فرد به واسطه‌ی قدرت گرفته می‌شود در وی چه مقدار توانایی و ظرفیت باقی می‌ماند تا با خود رابطه داشته باشد. این رابطه با خود است که فوکو آن را اخلاق می‌نامد؛ اخلاق پرورش و فرهیختگی زندگی فرد را باعث می‌شود تا بدین ترتیب فرد متمایز از دیگری گردد. فوکو با تحلیل موضوع رابطه‌ی جنسی در بین یونانیان باستان مسئله‌ی اخلاق را مورد بررسی و کندوکاو قرار داد^{۱۷}. نوشته‌هایی که یونانیان درباره‌ی این موضوع داشتند چهار نوع رابطه - رابطه‌ی با خود، رابطه‌ی با همسر، رابطه‌ی با پسر بچه‌ها، و رابطه‌ی با حقیقت - را خاطر نشان می‌ساخت که در آن اعمال جنسی فرد موجبی می‌شود برای دقت، تأمل، و گفت-و-گو. جالب آنکه هیچ یک از این رابطه‌های جنسی مردان یونانی با منعی که به وسیله قدرت یا اصول اخلاقی اعمال شود، مواجه نمی‌شد. با این همه در نوشته‌های آنها در این زمینه به بحث پرداخته و معین می‌شود که تربیت و پرورش فرد باید به گونه‌ای صورت بگیرد که بتواند با ملاحظات و مسائل اخلاقی که پیرامون اعمال جنسی آنها به وجود می‌آید، روبرو شده و با آن مقابله کند.

بنابراین وقتی فوکو این پرسش را مطرح ساخت که رفتار جنسی چگونه در حکم مسئله‌ای در حوزه تجربه‌ی اخلاقی شناخته شد - و این مسئله اساسی و اصلی بود که وی در دو کتاب آخر خود به آن پرداخت - پرسش‌های وی معطوف به این موارد عملی رابطه‌ی فرد با خودش بود، به گونه‌ای که فرد بتواند گزیده‌ها و اعمال اخلاقی را در حکم

اعمال و گزینه‌هایی که به خود وی تعلق دارند، تجربه کند. بین یک اصل اخلاقی که در طول زمان به دست ما رسیده و یک عمل و فعل اخلاقی، شیوه‌های رفتاری بسیار متفاوتی وجود دارد. به طور مثال این تفاوت‌ها بستگی دارد به اینکه چه بُعدی از فرد باید ارتقا یابد، مهار شود، یا شکل گیرد؛ یا بستگی دارد به اعمالی که فرد باید انجام دهد تا توانایی اطاعت و پیروی پیدا کند؛ یا به هدفی بستگی دارد که در حیات توأم با تسلیم و رضایت برآورده خواهد شد. فوکو با تکیه بر این سطح تحلیل رابطه‌ی با خود، متوجه چیزی شد که به نظر او بسیار مهم بود: اگرچه ما در مضمون‌های اخلاقی خاصی - مثل اهمیت پای‌بندی و وفاداری زناشویی، منع زنا با محارم، توصیه و سفارش به عدم زیاده‌خواهی - با یونانیان باستان مشترک هستیم، اما آنها زندگی جنسی کاملاً متفاوتی را نسبت به ما تجربه کرده و به انجام رساندند. به علاوه، دقیقاً به خاطر اینکه اخلاق جنسی آنها در پیرامون موضوعاتی ظهور کرد که نه به واسطه‌ی دستورات و احکام اخلاقی منع شده بود و نه اینکه این موضوع‌ها تحت سیطره قانون قرار داشت، یونانیان نمونه‌ای تاریخی از آزادی را به نمایش گذاشتند. از نظر یونانیان اعمال و افعالی که به لذت و خوشی شدید و حاد مربوط می‌گردید باید کنترل می‌شد، و این کنترل نه به واسطه‌ی قانون‌گذاری و نظام اخلاقی عام و کلی، بلکه به واسطه‌ی مهارت پرورش یافته‌ی فرد که دربرگیرنده‌ی قضاوت و داوری وی و شناخت و دانش او بوده، مهارتی که مستلزم حکم‌فرمایی فرد بر خود باشد، صورت می‌گیرد.^{۱۸} در عین حال این پرورش و فرهیختگی خود نه در تقابل با یک حیات فعال و سیاسی بود، و نه به یک فردگرایی یا یک ارزش‌گذاری مثبت بر زندگی، مربوط می‌شد.^{۱۹}

توجه به این نکته حائز اهمیت است که نوشته‌های فوکو حسرتی بر گذشته یونانیان و اعمال جنسی آنها نیست. او در مصاحبه‌های خود به کرات بر این مسئله تأکید داشت که موضوع مورد نظر وی بازگشت به یک تجربه‌ی باستانی نیست و بدین خاطر وی یونانیان را قابل تمجید و ستایش نمی‌یافت. آنچه می‌توان از این نوشته‌ها فراگرفت آن است که آزمون، توجه و تأمل بر رابطه‌ی فرد با خود بدون تحمیل قانون یا اصول کلی و جهان‌روای اخلاقی امکان‌پذیر بوده است. در اینجا تذکر دیگری نیز لازم است. به دلیل اشتیاقی که به آزادی در غرب وجود دارد، ابعاد دیگر کار فوکو، که وی از طریق آن نحوه‌ی بهنجار کردن و کنترل آزادی را به دقت تشریح و توصیف می‌کند، ممکن است به دست فراموشی سپرده شود. باید به خاطر داشت که فوکو این تحقیق را در ارتباط با مشکل سیاسی که در

زمان حاضر وجود داشت به انجام رساند - یعنی مشکل کنترل و نظارت بر اعمال جنسی - درست مانند یونانیان باستان که تأملات و اندیشه‌های خود را به مورد اجرا گذاشته و مطابق آن رفتار می‌کردند.

تبارشناسی زمان حال

همانگونه که می‌بینیم نمونه‌هایی که فوکو در نوشته‌های خود از آن یاد می‌کند بر اساس موضوعاتی است که هم در نزدیکی و در زمان حاضر قرار دارد و هم به مناسبت از گذشته‌های بسیار دور گرفته شده است. فوکو به شیوه‌ی خاص خود موضوعی مربوط به زمان حال را مشخص می‌سازد و سپس آن را با مواردی که به گذشته مربوط می‌شود روشن می‌سازد به گونه‌ای که می‌توان سبک متمایز و خاص او در پیوند موضوعات را در تحلیل‌های تاریخی سیاست و اخلاق عقلانی‌اش مشاهده کرد. فوکو متوجه بحث - و - جدلی که امروزه پیرامون اصلاح وضعیت زندان‌ها، پیرامون تجربه‌ی جنسی، یا حکایتی که در دادگاه پیش آمد، شد چراکه این رویدادها به همراه دیگر پیشامدها بیانگر تغییر خاصی در تاریخ ما بوده، چالش جدیدی نسبت به شیوه‌هایی بوده که در آن قدرت فرد را به شکل سوژه‌ی قدرت درآورده است. نکته مهم دیگر واقعیت خود بحث - و - جدل است که باعث طرح مسئله‌ای برای تفکر در دوران معاصر شده است، زیرا همین بحث - و - جدل نشان‌دهنده‌ی اراده‌ی ایجاد تغییر است. این خودانگیزه‌ای است که هم باعث مطرح شدن پرسشی فلسفی درباره‌ی زمان حال شده و هم موجب نقد عملی ذهنیت ما می‌شود.^{۲۰}

به علاوه، فوکو احساس می‌کرد که این انگیزه امروزه بر حسب موضوعات و اهداف مشخص تجربه می‌شود، و اینکه این مشاجرات به جای منتهی شدن به اصلاحات اجتماعی وسیع به سمت دستیابی به اهدافی آنی سوق پیدا می‌کند. این مشاجرات پیرامون وضعیت مشخص و محلی موضوع مطرح می‌گردید. با این همه سه شیوه‌ی اصلی نقد اجتماعی یعنی مارکسیسم، فمینیسم و روانکاوی نشان داده‌اند که چندان توجهی به ویژگی این مشاجرات و اختلافات محلی ندارند، و نقد عملی ذهنیت ما را در یک بن‌بست باقی می‌گذارند. همین بن‌بست کنونی عمل عقلانی و فکری نقد بود که موجب شد فوکو به تأمل در زمینه‌ی فلسفی خاصی پردازد که نقد را به شالوده‌های کلی و جهان‌روا و یک دگرسانی کلی مفهوم می‌پیوندد.

در اینجا باز هم فوکو کانت را به عنوان مبدع این شیوه‌ی تفکر درباره‌ی زمان حال می‌پذیرد، زیرا کانت عصر روشنگری - زمان حال خود - را به عنوان «برون رفت» مردم از پذیرش خود خواسته‌ی اقتدار دیگری، وصف می‌کرد: «این برون رفت هم فرایندی بود که افراد به طور جمعی در آن شرکت می‌کردند و هم عمل متهوران‌های بود که به طور فردی به انجام می‌رسید»^{۲۱}. کانت در اینجا پرسش درباره‌ی زمان حال را به صورت پرسشی بیان می‌کند که دربرگیرنده‌ی پرسشی دیگر در چارچوب خود است، ما امروز که هستیم، مائی که ممکن است تعهد کنونی خود را به انجام برسانیم؟ فوکو توانست طرح تحقیق خود را در این جنبه از نقد کانت در نقد زمان حال، مشخص سازد. متأسفانه، وی مجبور شد که از پیوندهای بیشتر این نقد با «برنامه‌هایی برای انسان جدید» اجتناب کند، پیوندی که عمل نقد را هم به شالوده‌های کلی و جهان‌روا و هم به یک دگرسانی کلی مفهومی مرتبط می‌ساخت. فوکو به جای شالوده‌های کلی و جهان‌روای کانت برای علوم انسانی، پیشنهاد می‌کند که ما پرسش‌های متفاوتی را مطرح سازیم: «در آنچه به ما به عنوان اصل لازم، ضروری، کلی و جهان‌روا داده می‌شود، آنچه جزئی، ممکن و محصول اجبارهای تصادفی است چه جایی را به خود اختصاص داده است؟»^{۲۲} تجدید ساختار نقد که توسط فوکو صورت پذیرفت در جهت مخالفت با بهنجار کردن کنونی موضوع انسانی و سنت‌های نقد مرتبط با آن، سوق داده شد.

تحقیق فوکو درباره‌ی دیوانگی و جنون، منطق پزشکی، انضباط و جنسیت همگی نمونه‌هایی از شکلی از نقد هستند که هزینه‌های شناخت عملی ما از سوژه‌ای انسانی را برآورده کرده، و با این حال از آزمودن خطا بودن، ایدئولوژیک بودن، یا سرکوبگرانه بودن سوژه‌ی انسانی «حقیقی» سرباز می‌زند. اینگونه مطالعات و تحقیقات درباره‌ی گسترش عملی شناخت غربی در باب انسان باعث می‌شود که درباره‌ی درک نقادانه از قدرت که به نوبه‌ی خود موجب شد که قدرت سوژه‌ی انسانی حقیقی را سرکوب کرده یا آن را تحریف کند، تأمل کنیم. یکی از دستاوردهای فوکو برای مطالعه‌ی جامعه‌شناختی تشخیص این مهم است که جدا کردن نظریه‌ی قدرت چیست از تحلیل چگونگی عملکرد و کارکرد آن، کار اشتباهی است^{۲۳}. آنچه تحلیل‌های تاریخی را با خطر مواجه می‌سازد و فوکو به دنبال آن بود میزان و حد ارائه یک تفکر متفاوت و یک رفتار و عمل متفاوت در زمان حال است، یعنی، حد و میزانی که رشد توانایی‌ها و کارآمدی‌های انسانی ما ممکن است «از تشدید روابط قدرتی برکنار بماند»^{۲۴}. امروزه

نشانه‌هایی که در پیرامون ما قرار دارد بیان‌کننده‌ی آن است که این موضوع به نقد نسبتاً متفاوتی از موضوع، متفاوت از آنچه کانت برای مقابله با نظام سلطنتی به کار گرفت، نیاز دارد.

با نگاهی دیگر

تحقیق فوکو درباره‌ی اعمال و رویه‌های اخلاقی در بین یونانیان باستان، ترکیب قلمرو تجربه‌ی اخلاقی را، که نه می‌توان آن را ماهیت اساسی انسان برشمرد و نه آن را تحمیل شده از طرف قانون یا اصول اخلاقی دانست، آشکار ساخت. همین امر این موضوع را ممکن می‌سازد که «زندگی شخصی» را در حکم زندگی‌ای که پیشینه و تاریخی دارد تعبیر و تفسیر کنیم، اما در عین حال این پیشینه و تاریخ متفاوت از چیزی است که از مفاهیم رایج مربوط به خودِ شخصی حاصل می‌شود. برخلاف دیدگاه اختیارباورانه و آزادانگارانه که زندگی شخصی فرد را به عنوان قلمرو آزادی عمل اخلاقی تصور می‌کند، فوکو توانست که پرورش و فرهیختگی خودِ اخلاقی فرد را به عنوان پاسخ عملی به مسائل خاص در حوزه‌ی تجربه، عرضه کند. برخلاف قرائت‌های خاص فمینیستی که حوزه و قلمرو شخصی را کاذب و ساختگی و سرکوبگرانه می‌دانند، فوکو اخلاقی را توصیف می‌کند که هم کاریستِ آزادی است و هم رابطه‌ای پرورش‌یافته با دانش و شناخت. با فهم و درک قلمرو و تجربه و رفتار، مسئله سوژه‌ی انسانی می‌تواند در تحقیقات تبارشناختی مطرح شده و بدین ترتیب از قطبی شدن مطلق زندگی شخصی و زندگی عمومی اجتناب شود، و البته در عین حال این تمایز ترفندی در دست قدرت نباشد. یکی از مهمترین تأثیراتی که تحقیق فوکو درباره‌ی ترکیب سوژه اخلاقی داشته دوباره مفهوم‌سازی خانواده با زندگی شخصی و زندگی عمومی است.

کتاب پاسداری و مراقبت از خانواده نوشته‌ی ژاک دونزلو* احتمالاً از جمله اولین و مهمترین کتاب‌هایی است که از الگوی فوکو تبعیت کرده و شبکه‌ی روابطی را که خانواده به واسطه‌ی آن در طول قرن نوزدهم تا توسعه‌ی حکومت لیبرال، پیوند یافته و منسجم شده را مورد بررسی قرار داده است.^{۲۵} البته از دیدگاه لیبرالی خانواده بنابه ماهیت خود قلمرویی شخصی و بسته از احساسات، مراقبت و پرستاری، و پرورش و تربیت است.

انگیزه‌ی این روابط خانوادگی عاطفی، در جاودانگی روح و خودِ درونی فرد قرار دارد. دُونزلو، برعکس، توانست نشان دهد که خانواده چگونه در اوایل قرن نوزدهم به مثابه محیطی صمیمی با تأکید بر پیوندهای زناشویی و مراقبت والدین از فرزندان، بازسازی شد. به علاوه این روابط خانوادگی به وسیله‌ی یک «مجموعه‌ی محافظ» گسترده از معلمان، پزشکان، روانپزشکان، مددکاران اجتماعی و نیکوکاران، زیر نظر گرفته شده و مورد ارزیابی قرار می‌گرفت. به جای آنکه فرض شود که خانواده‌ی «شخصی» در برابر دخالت‌های این چنینی دولت از پای درآمده و از بین رفته، گمان برده شد که آزادی عمل خانواده به عنوان ابزاری در ارتباط با بهنجار کردن و تقویت بیشتر زندگی اجتماعی، افزایش یافته است.

این مورد اخیر باید بیشتر مورد تأکید قرار بگیرد، چراکه شماری از دیدگاه‌های منتقدانه درباره‌ی خانواده، تصور می‌کنند که خانواده صرفاً یا اساساً قلمرو و حوزه‌ای است که در معرض سرکوب و تعدی پدرسالاری یا سرمایه‌داری قرار دارد. دُونزلو با این نکته موافق است که تقویت و تجهیز خانواده در قرن نوزدهم دربرگیرنده‌ی فرق‌گذاری بین نقش‌های جنسیتی در درون خانواده، و آرایش فرق‌گذارانه‌ی مجموعه‌ی محافظ بر حسب طبقه بوده است. با این همه نوع نگاه او به نقش خانواده در فرایند اجتماعی شدن با این برداشت از خانواده که اساساً استعدادها و امکانات زندگی شخصی فرد توسط خانواده محدود می‌شود، مطابقت ندارد. دُونزلو در عوض به ما می‌گوید حتی می‌توان گفت که این ساز-و-کار خانوادگی تنها تا بدان حد کارآمد و مؤثر است که خانواده نظم مرسوم و تثبیت شده را بازتولید نکند، تا بدان حد که سخت‌گیری خانواده در قضاوت یا تحمیل هنجارهای دولتی باعث متوقف شدن و از حرکت باز ایستادن آرمان‌ها و اهدافی که مورد توجه بوده و خانواده آن را در سر می‌پرورانده نباشد، تا بدانجا که تأثیر متقابل فشارهای بیرونی و درونی و نفوذهایی که باعث می‌شود خانواده به صورت مرکز دگرسانی‌ها و دگرگونی‌های محتمل و پنداشتی درآید، از بین نرود.^{۲۶} پس از این رو خانواده بیانگر حوزه و قلمرویی از روابط شخصی و اجتماعی است که سامان یافته تا پویایی معین و مشخصی را در درون دولت لیبرال تأمین کند. به عبارت دیگر در حکومت لیبرال، خانواده حوزه و قلمروی ممتاز و سودمندی می‌شود که نه تنها اخلاقیات را تحت کنترل و نظارت دارد بلکه رشد، آزادی، و خرسندی شخصی را که برای سرمایه‌داری بسیار پرارزش است، نیز دنبال می‌کند.

شرحی که دونزلو از خانواده در قرن نوزدهم ارائه می‌دهد، بسط بیشتری یافت و در کتاب مسلط شدن بر روح نوشته‌ی نیکولاس رُز به خانواده در قرن بیستم تسری پیدا کرد. رُز در این کتاب افزایش شناخت و دانش روان‌شناختی و به کارگیری و اشاعه‌ی آن در شبکه‌ی حاکم و مسلط بر رفتار و زندگی شخصی ما را دنبال می‌کند.^{۲۷} یکی از اصلی‌ترین کارهای پژوهش و تحقیق روان‌شناختی بسط و توسعه استانداردهای قابل رؤیت و هنجارگذار در ارزیابی رشد کودک است. این استانداردها و معیارها به شکلی گسترده در بین آنهایی که مسئولیت و اختیاری در قبال کودکان داشتند، نظیر آموزگاران، بهداشت کاران، والدین و افرادی دیگر، ترویج شد. نتیجه این امر نوعی تأمل و اندیشه جدی و پیوسته درباره‌ی مراقبت از کودکان بود: «در فاصله‌ای که بین رفتار کودکان واقعی و ایده‌آل هنجارها وجود دارد، آرزوها و انتظاراتی جدید، نگرانی‌ها و تشویش‌های تازه‌ای در والدین به وجود می‌آید، و در بین کسانی که به لحاظ شغلی و حرفه‌ای به کودکان می‌پردازند آرزوهای اصلاح‌گرایانه و اهداف اجرایی جدیدی بروز می‌کند و ظاهر می‌شود»^{۲۸}.

این پیشرفت و سایر دستاوردهای مشابهی که در دانش روانشناسی به وجود آمد باعث طرح و تحقق برنامه‌های دولتی شد که به سمت موشکافی، ارزیابی و اصلاح خانواده سوق داده شده بود. با این همه، آنچه اهمیت داشت آن بود که در نتیجه این آرایش و آمادگی دامنه‌دار و گسترده‌ی عقلانیت‌های جدید رفتار، آزادی عمل خانواده تضعیف نشد، بلکه مجدداً بر ضرورت وجود چنین آزادی عملی تأکید شد، همچنین آرزوهای شخصی نیز سرکوب نگردید، بلکه در نتیجه این امر تشدید پیدا کرد. «خانواده‌ی شخصی مدرن همچنان به شدت تحت کنترل و نظارت است، و به طرق مختلف با اهداف سیاسی، اقتصادی و اجتماعی پیوند خورده است. اما دولت در اینجا از طریق ساز-و-کارهای کنترل اجتماعی و در انقیاد داشتن خواست‌ها عمل نمی‌کند، بلکه از طریق ترویج ذهنیت‌ها، ایجاد خوشی‌ها و جاه‌طلبی‌ها، و فعال‌سازی احساس گناه، نگرانی، حسد و ناامیدی نقش خود را ایفا می‌کند»^{۲۹}. از قرن نوزدهم زندگی شخصی و اخلاقی فرد به شدت به روابط خانوادگی پیوند خورده، و به ابزار و هدف مجموعه رویه‌های همیشه در حال تغییر و در عین حال روبه تزايد دولتی درمی‌آید: در اینجا دیگر سرکوبی وجود ندارد، آنچه هست تحریک و برانگیزش روزافزون است برای آنکه بهتر از آنچه که هستیم، باشیم.

میراث فکری و کارهای ناتمام: دولتی بودن و تضاد

همانگونه که ژیل دلوز بیان می‌کند «به نظر می‌رسد که فرایند مطیع‌سازی^{۳۱} یکی از اساسی‌ترین کارهایی است که فوکو بر جای گذاشته است»^{۳۰}. باید نکته دیگری که دلوز اضافه می‌کند را نیز تصدیق کنیم که این امر خطوط کلی زمینه‌ی «خلاق» پژوهشی را ترسیم می‌کند که به ورای تاریخ تحلیلی زندگی شخصی که پیش از این از آن صحبت شد، می‌پردازد. زمینه‌ای که فوکو این پرسش را مطرح می‌کند موضوع عقلانی بودن دولت است، که وی اغلب از آن با واژه‌ی جدید «دولتی بودن»^{۳۲} یاد می‌کند. این اصطلاح به مهارت‌های خاص یا عقلانیت‌هایی اشاره دارد که افراد به وسیله‌ی آن به سوی اهداف مثبت سیاسی مانند بهروزی، رشدیابندگی، امنیت و نظایر آن، سوق داده می‌شوند. دولتی بودن خود را به عنوان حوزه و قلمرو رویه‌های منطقی و معقول به تحلیل تبارشناختی عرضه می‌کند، نمونه‌هایی از این رویه‌های معقول و منطقی خود را در تحقیق مربوط به دولت خانواده که پیش از این ذکر آن رفت، دیدیم. با این همه مطالعات مربوط به دولتی بودن بیانگر دگرگونی مشخصی در کار فوکو است که وی هیچگاه نتوانست آن را به تمامی بسط و شرح دهد، اما می‌توانیم: یک مسئله، یک تأکید و یک پرسش، را به عنوان وجوه مشترک این مطالعات در نظر بگیریم^{۳۱}.

فوکو در سخنرانی که در اوائل ۱۹۷۶ ایراد کرد، این نکته را خاطر نشان ساخت که احساس می‌کند تحقیق وی در چیزی شبیه به یک بن‌بست قرار گرفته است^{۳۲}. فوکو بین بهنجار کردن افراد - یعنی رویه‌هایی که به انضباط و اعتراف مربوط می‌شود - و قانون کارآمد دولت، به یک تضاد و تقابل مسلم پی برد، به این معنی که بهنجار کردن افراد، فرق‌گذاری سنجیده بین هر فرد را مشخص می‌کند و قانون کارآمد دولت توصیفی است از تحمیل هماهنگ و یکپارچه قوانین بر همگان. بدون شک رابطه‌ای متقابل بین این دو وجود داشت، اما خلأی در زمینه‌ی تحلیل فوکو ایجاد شده بود. آنچه این مسئله را روشن‌تر می‌کند تضاد مفهومی بین فرد و دولت است، که علیرغم درک و سعی فوکو در اجتناب از آن، باز به همراه مدلی از قدرت که به عنوان مبارزه و سلطه‌پذیری شناخته می‌شود در کار او مجدداً مطرح شد، فوکو این مدل قدرت را نیز مورد پرسش قرار

می‌دهد. با وجود این تغییر در سوژه مورد تأکید در کار فوکو و توجه به اخلاق، فرایند مطیع‌سازی، و کاربست‌های آزادی هم منجر به مشخص شدن مسئله گردید و هم آنکه قدمی به پیش و برون شد از بن‌بست را ارائه کرد.

این تغییر در موضوع مورد تأکید، توجه تحلیلی فرد را به سمت زمینه‌ی رویه‌های دولتی برای شکل‌دهی به رفتار معطوف می‌کند، که در بهنجار کردن عینیت یافتگی فرد تنها یک محور بحث را ارائه می‌دهد. دولت از ابزارها و عقلانیت‌های گوناگونی تشکیل یافته که پیوندی است بین قدرت دولت، تنظیم جمعیت، و یک قدرت «شبانی»^{۳۲}، که در قالب هدایت کسانی که خود را سوژه تلقی می‌کنند بیان می‌شود^{۳۳}. این امر باعث می‌شود که پرسشی تبارشناختی درباره‌ی مهارت دولت که معطوف به هدایت هر یک از افراد و همه آنها، در فردیت و همسانی آنهاست، مطرح گردد، و علاوه بر این همین امر بر آزاد بودن سوژه‌ی قدرت، به عنوان جزء اصلی این مهارت، تأکید می‌ورزد. فوکو اگرچه خطوط اصلی چنین تبارشناسی را هیچگاه به صورت یک کتاب منتشر نساخت، اما در درس‌های خود و شماری از سخنرانی‌هایش کلیاتی از این خطوط اصلی را بیان کرد^{۳۴}.

فوکو در مطالعات دولتی بودن آشکارا میراث غنی را برای تحقیقات بعدی ارائه کرد، مسئله‌ای که می‌توان آن را در شمار رویه‌های تزیید کتاب‌ها و مقاله‌های دید که سخنرانی‌های او را به عنوان نقطه شروع کارهای خود برگزیده‌اند^{۳۵}. آنچه در بیشتر این دسته از تحقیقات اخیر مشترک است قصد آنان در شرح خطوط اصلی مهارت لیبرالی دولت، که اگرچه ضعیف بیان شده‌اند اما اشارت‌گرند، و به‌خصوص روشن‌ساختن تغییراتی در عقلانیت‌ها و رویه‌های دولتی است که در مشکلات خاصی که امروزه در قرن بیستم با آن روبرو هستیم، متجلی گردیده است. موضوع اصلی که در آینده این تحقیقات با آن مواجه‌اند این است که تا چه حد می‌توانند در مقابل ویژگی‌های تضاد و تعارض زندگی اجتماعی پاسخ‌های خلاقانه ارائه دهند، و در اینجا می‌توانیم به‌خصوص به مسئله نژادپرستی اشاره کنیم.

در پرداختن به مسئله نژادپرستی بهتر است در ابتدا یادآوری کنیم که تحلیل‌های فوکو در ارتباط با تضادهای مشخص دوران معاصر ارائه می‌گردید، تعارضات و تضادهایی

که در پیرامون زندگی همجنس‌بازان وجود دارد، نمونه‌ای از این تحلیل‌هاست. فوکو قطبی شدن قدرت پیرامون همجنس‌گرایی را به صورتی که قدرت دولت یا جامعه در تقابل با امیال یک گروه مشخص از افراد قرار بگیرد رد می‌کند و آن را نمی‌پذیرفت. بنابه دلایلی که اکنون باید روشن باشد او مفهوم «فراگیر بودن» همجنس‌باز هراسی و نیاز به اعتراف به هویت زمانی که فرد در پی احقاق حقوق خود است را مردود می‌دانست. فوکو در مصاحبه‌ای بدون آنکه به مسئله پذیرش و انتخاب روابط گسترده‌تر و رویه‌های جنسی پردازد، به حقوق قانونی که از اعمال همجنس‌گرایانه حمایت می‌کرد، اشاره نمود.^{۳۶} از نظر وی مسئله تنها حقوق همجنس‌بازان نیست بلکه مسئله پذیرش تفاوت‌ها و آزمایشگری در روال زندگی است.

به همین ترتیب، مسئله نژادپرستی عموماً بر حسب برتری، تفکیک، و «دگرسازی»^{*} نشان داده می‌شود، اما آیا نباید در اینجا متوجه استمرار مفاهیم فراگیر و دوگانه‌نگر قدرت، مفاهیمی که فوکو امیدوار بود که از آن پرهیز شود، بود؟ کتاب اخیر آن لورا استولر به نام *نژاد و تربیت امیال*^{**}، دیدگاه‌های پراکنده و موجز درباره‌ی موضوع نژاد را گردآوری کرده، و آن را با درکی پس-استعماری در قالب بحثی سودمند و پر بار گنجانده است.^{۳۷} جالب اینکه، استولر گزاره‌های فوکو را در زمینه‌ای جغرافیایی، که تا حدودی برای فوکو غریب و ناآشنا بود، یعنی قلمرو جهانی امپراتوری استعماری مطرح کرد. در اینجا نکته‌ای را می‌توان آموخت. فضاهایی که پرسش تبارشناختی در آن طرح می‌شود بر روابط مبتنی بر قدرتی که فرد در پی آن است تأثیر می‌گذارد و این همان چیزی است که فوکو در پرسش خود از زندان، کلینیک، و تیمارستان کشف کرد. با حضوری سنجیده در فضاهایی که گفتمان‌های نژادپرستانه برای خود آرایش داده‌اند می‌توان به کاربردهای «نامتعارف، اتفاقی، و خودسرانه» آنان پی برد. قابلیت و توانایی پژوهش‌های آتی برای گنجاندن احتمال وجود تفاوت، در چنین زمینه‌های قطبی شده‌ای، بی‌شک به جامعه-شناسان کمک خواهد کرد که در کار خود میراث فکری فوکو را ارزیابی کنند.

منابع برای مطالعه بیشتر

M. Foucault, 'Governmentality' in G. Burchell, C. Gordon and P. Miller (eds), *The Foucault Effect: Studies in Governmentality* (London: Harvester Wheatsheaf, 1991), pp. 87-104.

M. Foucault, 'Afterword: The Subject and Power' in H. Dreyfus and P. Rainbow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics* (Chicago: University of Chicago Press, 1982) pp. 208-26.

M. Foucault, *The History of Sexuality: An Introduction* (Harmondsworth: Penguin, 1978).

M. Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison* (Cambridge: Polity Press, 1992)

M. Foucault, *Politics, Philosophy, Culture; Interviews and Other Writings, 1977-1984*, L. Kritzman (ed.), (New York: Routledge, 1988).

M. Foucault, 'What is Enlightenment?' in P. Rabinow (ed.), *The Foucault Reader*. (New York: Pantheon Books, 1984), pp. 32-50.



استوارت هال

میشل برت

جامعه‌شناسی بزرگ؟ بله استوارت هال قطعاً چهره‌ای بزرگ در جامعه‌شناسی معاصر است، اما وی در این رشته تحصیل نکرد و اشتغالات ذهنی وی نیز با روند کلی که در جامعه‌شناسی جریان داشت بسیار متفاوت بود. بخش اعظمی از کارهای هال به توسعه و گسترش «مطالعات فرهنگی» معطوف بوده است. رشته‌ای که اکنون (عمدتاً به واسطه‌ی تلاش‌های وی) به شکلی گسترده به عنوان یک رشته مستقل شناخته شده است. این رشته نشانه‌ای از کثرت‌گرایی رایج در درون جامعه‌شناسی، و نیز شاخصی از میان رشته‌ای بودن جامعه‌شناسی در شکل امروزی خود در بریتانیا، یعنی کشوری که هال در آن چهره‌ای منتفذ محسوب می‌شود، است.

هال در جامائیکا متولد شد و در آن کشور بار آمد، در ۱۹۵۱ برای تحصیل به آکسفورد رفت تا به تحصیل زبان انگلیسی پردازد. در آکسفورد با سیاست در هند غربی و به طور کلی با استعمارگری، و نیز با رشد و تحول «چپ جدید» در بریتانیا آشنا شد. در ۱۹۵۶ از نوشتن پایان‌نامه‌اش که به هنری جیمز اختصاص یافته بود، دست کشید. هنری جیمز به عنوان آخرین داستان‌نویس، قبل از منسوخ شدن «من داستانی» به واسطه‌ی انقلاب ادبی مدرن، مورد توجه و علاقه‌ی هال قرار گرفته بود. چرا این اتفاق در ۱۹۵۶ اتفاق افتاد؟ زیرا در این سال تانک‌های شوروی خاک مجارستان را در نوردید و خشم و مخالفت دوستان و همکاران وی را به همراه داشت.

استوارت هال در بریتانیا (با مورخی به نام کاترین هال) ازدواج کرد و در آنجا ماند. دهه‌ی ۱۹۵۰ برای او سال‌هایی تعیین‌کننده بود: این سال‌ها معرف گسستی کامل با برداشت‌هایی سنت‌گرایانه از فرهنگ و ادبیات و حرکت وی به سمت دیدگاهی از فرهنگ بود که آن را به طور ثابت و همیشگی به سیاست پیوند می‌زد. بررسی و مطالعه‌ی فرهنگ و قدرت که بخش اعظم آن از صافی سوسیالیسم نافی استالینیسیم می‌گذشت، و تنها به لحاظ روح نقادی‌گری و بحث-و-جدل به مارکس نظر داشت، سال‌ها وی را به خود مشغول داشته بود.

استوارت هال بیشتر به خاطر کار در مرکز مطالعات فرهنگ معاصر* (CCCS) در برمینگام شناخته شده است، در واقع در نظر بسیاری، استوارت هال یعنی CCCS، مرکزی که اکنون خود به صورت یک پدیده‌ی بین‌المللی در آمده که «مطالعات فرهنگی بریتانیا» خوانده می‌شود. این دوران (۱۹۶۴-۷۹) شاهد تولید کار در سطحی باور نکردنی بود، کاری که بیشتر آن به صورت جمعی به وسیله‌ی دانشجویان و کارمندان این مرکز انجام می‌گرفت و به موضوعاتی نظیر نظریه، فرهنگ مردم، طبقه و مقاومت می‌پرداخت. اما چالش‌هایی به وسیله‌ی دانشجویان سیاهپوست و فمینیست بر سر راه روند انجام این کار جمعی که به سهولت و راحتی صورت می‌پذیرفت، شکل گرفت. اصرار این گروه‌ها بر وجود دستورکاری متفاوت دلیل بروز این چالش‌ها بود که بی‌شک شکلی سودجویانه و در عین حال ناپسند داشت.

استوارت هال در ۱۹۷۹، با هدف طرح ایده‌ها و نظریات خود درباره‌ی مطالعات فرهنگی، و سیاست‌های رادیکال مربوط به آن، برای گستره‌ی وسیع‌تری از دانشجویان به اُپن یونیورسیتی** (OU) رفت. در اینجا بود که وی در نقش طبیعی یک پیام‌دهنده‌ی تلویزیونی ظاهر شد. از همین زمان بود که نوشته‌های وی بیشتر سبک «معلمی» پیدا کرد. وی هنوز نوعاً خوانندگان خود را «شما» خطاب می‌کند. در OU وی در دو نوبت برنامه‌ی درسی جامعه‌شناسی را دستخوش تحول کرد، ابتدا مطالب مربوط به «مؤسسان» این رشته را کنار گذاشت و روند کلی این رشته را بر حسب ظهور و افول تاریخی مدرنیته‌ی غربی دوباره مفهوم‌سازی کرد، و در حرکت بعدی خود رشته‌های اصلی در

* Center for Contemporary Cultural Studies

** دانشگاهی در بریتانیا که تدریس در آن از طریق رادپر و تلویزیون و مکاتبه صورت می‌گیرد و حتی کسانی که مدرک تحصیلی ندارند را نیز می‌پذیرد.

مطالعات فرهنگی که باز نمود، دلالتگری، هویت و تفاوت فرهنگی را در کانون توجه خود داشت، عرضه کرد. در همان دوران اشتغال وی در OU آوازه‌ی هال-در بیرون از محیط دانشگاهی - به عنوان تحلیل‌گری سیاسی با بصیرت و بینشی عمیق، تثبیت گردید، آوازه‌ای که بیشتر مدیون دیدگاه پیشگویانه‌ی او درباره‌ی پدیده‌ی «تاچریسم» بود.

دلالتگری

اصطلاحی است که ساختارگرایان و پسا-ساختارگرایان به کار می‌برند و به شیوه‌ای اشاره دارد که معانی به واسطه‌ی یک عمل مضاعف خلق می‌گردند. این عمل مضاعف ابتدا شامل کلمات بر زبان آمده یا نوشته شده، یا تصاویر است. مانند یک آگهی، لباس‌های مد روز یا هر چیز دیگر - که یک نوع ماده‌ی خامی را برای حواس و ادراک ما فراهم می‌سازد. در مرحله‌ی بعدی ما باید این مواد خام - یعنی این علائم نوشتاری، صداها، ترتیبات رنگ‌ها و سایه‌ها - را به عنوان معنای چیزی تفسیر کرده یا بفهمیم. معمولاً این کار را به شکلی خود به خود، عادی، بدون آنکه درباره‌ی آن فکری بکنیم انجام می‌دهیم و معانی نیز به شکل طبیعی و اجتناب‌ناپذیر پدید می‌آیند. به نظر می‌رسد که معانی خود را بر ما تحمیل کرده، و در عین حال به نظر می‌آید که این معانی به ماده‌ی خام این کلمات، صداها و تصاویر چسبیده باشد. اصطلاح دلالتگری به پیوند بین ماده‌ی خام (دلالتگر) و معنا (دلالت یاب) اشاره دارد و به ما می‌گوید که این پیوند بسیار ضعیف‌تر از آن چیزی است که به نظر می‌آید و اینکه چنین پیوندی بین دلالتگر و دلالت‌یاب به طرق گوناگون در زمان‌های مختلف و به واسطه‌ی جوامع، فرهنگ‌ها و خرده-فرهنگ‌های متفاوت صورت می‌پذیرد. از این رو، دلالتگری توجه ما را به روند فرهنگی معطوف می‌کند، روندی که به وسیله‌ی آن خطوط روی صفحه، صداها، اطراف، قواره‌ها و برش‌های خاص روی پارچه به شیوه‌های کاملاً مشخص برای افرادی که در یک بافت خاص اجتماعی قرار دارند، معنا پیدا می‌کند.

تفاوت فرهنگی

تفاوت‌های فرهنگی به دلالتگری مربوط می‌شود. این اصطلاح به نحوه‌ای اشاره دارد که گروهی از افراد در جوامع و فرهنگ‌های خاص، در زمان‌های مشخص «تفاوت» به نظر می‌رسند. به عنوان یک نمونه‌ی افراطی، نازی‌ها یهودیان، کولی‌ها و همجنس‌بازان را به شیوه‌ای کاملاً تبعیض‌آمیز و به نحوی کاملاً منفی «تفاوت» تشخیص دادند. تفکر پسا-ساختارگرایی شیوه‌های بسیاری را که گروه‌ها به وسیله‌ی آن برگزیده شده و بر متفاوت بودن «دلالت» می‌کنند را مشخص می‌سازد - یعنی نحوه‌ی عمل روندهای فرهنگی را نشان می‌دهد - و به شکلی کاملاً مثبت در پی آن است که از حقوق افراد برای متفاوت بودن محافظت کند. در متون مربوط به این تفکر شاخص‌های بحث مربوط به تفاوت، شاخص‌هایی است که به تفاوت‌های جنسی، قومی، نژادی، سنی، مذهبی، طبقاتی، درک وضعیت جنسی، و زبان ارتباط پیدا می‌کند. اصرار و پافشاری بر وجود چنین تفاوت‌های فرهنگی اغلب با تعهد سیاسی نسبت به یک تکثرگرایی بنیادی همراه است.

در سال‌های اخیر حال بازگشتی به مضامین استعمارگری و هویت داشته که پیش از این ذهن او را مشغول داشته بود، این کار جدید به واسطه‌ی آنچه که وی ممکن است «مسیر غیرمستقیم لازم» بنامد، به واسطه‌ی مطالعه‌ی طبقه، قدرت و فرهنگ، غنا یافت و پربار شد. حال در مسائل شخصی خود توانسته تعارض بین تولد و بار آمدن در جامائیکا و زندگی در انگلستان را حل و فصل کند، و در پی شکل‌دهی ساختاری جامع‌تر و کلی‌تر، یعنی آنچه که وی «غرب و دیگران» نامیده برآید. مهاجرت نه تنها تجربه‌ی شخصی وی است بلکه تجربه‌ی بسیار مهم قرن بیستم به شمار می‌آید. بدین ترتیب هویت استوارت حال به عنوان یک «روشنفکر مهاجر» در موضعی قرار می‌گیرد که بتواند تجربه‌ی عام‌تر و جامع‌تری از جهان پُست مدرن و جهانی که استعمارزدایی شده، داشته باشد. توجه و علاقه‌ی او به مسئله‌ی هویت حسی پر شور و شدید، هرچند غم‌انگیز، است که ریشه در اعتقاد وی به قدرت ساختاری روابط اجتماعی دارد. او در مصاحبه‌ای که بیشتر به زندگینامه‌ای از زبان خود نزدیک است^۱ می‌گوید که فرهنگ استعماری می‌تواند فرد را به لحاظ ذهنی از بین ببرد و به واقع چنین نیز می‌کند. از نظر حال هیچ جدایی بین قدرت، فرهنگ و «خود» وجود ندارد.

موضوعات اصلی

مداربندي فرهنگي

تأکید و اصرار بیش از حد در استفاده از این استعاره‌ی الکتریکی کاری خطاست، چراکه مداربندي صرفاً مدلی از یک سری اتصالات و فیوزهاست که هر لحظه امکان عمل کردن آن وجود دارد. اما منظور اصلی از استفاده از این مدل آن است که مداری بین تولید و مصرف فرهنگ وجود دارد. کارکرد این استعاره تأکید بر این مطلب است که یک معنای فرهنگی برای استقرار یافتن و تثبیت شدن، باید ارسال و سپس دریافت شود. پرسشی که مطرح می‌شود تنها این نیست که تولیدکننده قصد تولید چه معنایی را داشته، بلکه این پرسش هم مطرح می‌گردد که چه معنایی به واقع منتقل می‌شود؟ به عبارت دیگر، شنوندگان و بینندگان پیام‌گیرندگانی منفعل نیستند بلکه در خلق معنا شرکتی فعال دارند. گفته و بیان معروف و شناخته شده‌ای در این باره را می‌توان در یکی از مقاله‌های استوارت حال یافت، مقاله‌ای تحت عنوان «کدگذاری/کدگشایی»^۲، که چندین بار به چاپ رسیده و بسیار بدان استناد می‌شود.

به نظر هال اگر معنای تلویزیونی^{۱۱} برای ما جالب باشد نباید تنها با مدل ساده بیننده و پیام کارکنیم، معانی به واسطه‌ی عرف و رسومی که شاید دل خواهانه و بی دلیل باشند به نحوی بفرنج و پیچیده «کدگذاری» می شوند. درست مانند کدهای زبانی که بیش از آنکه به اشارتگری معطوف باشند، دل خواهانه و بی دلیل اند. با این وجود این معانی بسیار قدرتمند هستند. در وضعیت‌هایی که به طور ناخودآگاه به کدگشایی این کدها مشغول هستیم، هیچ توجهی به انجام این کار نداریم. می توان گفت که در این موارد، این کدها «خودی»^{۱۲} شده‌اند. هال در اینجا از قاعده‌ی اصلی زبان‌شناسی سوسوری بهره می‌گیرد. یعنی دلالتهای مجموعه‌ای از عرف‌ها و اصول انجام می‌شود، این مجموعه باعث می‌گردد که دلالتهای (صدا و تصویر) نشان از مفاهیمی باشند که دلالت می‌یابند. هال خاطر نشان می‌سازد که دومین بحثی که در حوزه‌ی نشانه-شناسی طرح می‌گردد پیچیدگی بیشتری دارد، بر مبنای این بحث باید بین معنای لغوی (معنارسان) و معنای تداعی‌کننده (معناده) تمایز قائل شویم. در حالت انتزاع، معنای معنارسان ساده، ممکن و شمدنی است، اما در عمل، معمولاً با تداعی‌ها ترکیب می‌شود. علاوه بر این، این کدهای معناده مشابه و برابر نیستند، و اغلب بخشی از یک معنای فرهنگی بسیار وسیع‌تری را تشکیل می‌دهند و به سلسله مراتب فهم و ادراک مربوط می‌شوند، به عبارت دیگر شیوه‌ی نگرش «جامعه‌ی ما» دارای قدرت است.

در چنین زمینه‌ای است که برنامه‌ی تلویزیونی تولید می‌شود. در تولید برنامه‌ی تلویزیونی روابط نهادی، زیرساخت فنی، و چارچوب‌های-شناختی که این برنامه در آن واقع می‌شود، وجود دارد. هیچ یک از این موارد الزاماً تعیین‌کننده نیستند، اما برای معانی که تولید شده یا در برنامه کدگذاری می‌شود، محدودیت و حد و مرزی قائل می‌شود. تمام عواملی که بر لحظه کدگذاری تأثیر می‌گذارند را می‌توان در ارتباط با قدرت دید، یعنی آنچه که هال آن را قدرت «غالب» می‌نامد (یعنی قدرتی که عام و گسترده نبوده بلکه در یک جهت اعمال فشار می‌کند)، و این امر منجر به کدگذاری معنا می‌شود، یعنی آنچه که هال آن را «قرائت ترجیحی»^{۱۳} می‌نامد. اما قرائت ترجیحی تنها یک راه ممکن برای درک برنامه است. به نظر هال می‌توان قرائتی «متضاد» داشت و پیام را پذیرفت، و یا قرائتی «توافقی» داشت و تنها بخشی از پیام را پذیرفت. ممکن است این استدلال کلی

را بپذیریم، اما بینیم گروه‌های خاص چگونه به شکلی متفاوت تحت تأثیر قرار می‌گیرند. مثالی ساده بزنیم، در خبری گفته می‌شود که دولت تصمیم گرفته تا از صدور مین‌های زمینی جلوگیری کند. این خبر ممکن است بدین گونه بیان شود «دولت امروز درباره‌ی صدور مین‌های زمینی که کودکان بی‌گناه را به قتل می‌رساند موضع عاقلانه‌ای اتخاذ کرد» یا ممکن است به شکلی دیگر گفته شود «دولت امروز با منع تولید مین‌های زمینی صنایع بریتانیا را به مخاطره انداخت». «قرائت» موافق یا مخالف ما از این خبر، به دیدگاهی که داریم بستگی دارد، می‌توانیم با قرائتی ترجیحی یا غالب، این خبر را در چارچوبی که برای آن بدیهی انگاشته شده، بپذیریم، یا می‌توانیم مخالف آن باشیم، یعنی فرض موجود در این خبر که چه چیزی درست است را دریابیم و آن را رد کنیم. یا ممکن است بگوییم خُب برای کودکان آنگولا این خبر خوبی است اما برای عموی من که با ساختن مین زندگی می‌کند خبر بدی است (یک واکنش «توافقی»).

نکته اینجاست که یک معنا در عباراتی که به شکل خبر بیان می‌شود، گذگذاری شده است - معنا به عنوان یک گفتمان با فرضیاتی درباره‌ی آنچه که مهم و درست است، ساخته می‌شود. روزنامه، اما در فرایندی دو طرفه معنا را به وجود می‌آورد، و بدین ترتیب پیش از هر مدل دیگری بیان‌کننده‌ی مشخصه و ویژگی جامعه‌شناسی ارتباطات، به رویکرد «هرمنوتیک» شبیه است، رویکردی که ادراک را در کانون توجه خود قرار می‌دهد. مهمتر آنکه روزنامه معنا را در بافت و زمینه‌ی قدرت و سلطه قرار می‌دهد. در روزنامه به پرسش‌های مربوط به ویژگی‌های فنی و زیباشناختی کارهای فرهنگی پرداخته نمی‌شود، بلکه این کارها در وضعیتی معطوف به تحلیل ایدئولوژیک و سلطه‌ی فرهنگی قرار می‌گیرند. نکته‌ی آخر اینکه مسئله پخش تلویزیونی نمونه‌ای از توجهی است که هال به طور کلی به فرهنگی مردمی - امکان و انتخابی که تمایزات سنتی بین هنر «والا» و فرهنگ «توده‌ای» قائل می‌شوند را مردود می‌داند - دارد. با توجه به تمامی این جنبه‌ها مقاله «گذگذاری/گذگشایی» را نه تنها می‌توان به عنوان بحثی درباره‌ی تفسیر برنامه‌های تلویزیونی مطالعه کرد؛ بلکه این مقاله، نشانه و شاخصی از عناصر تعیین‌کننده‌ی رویکردی است که امروزه به عنوان «مطالعات فرهنگی» شناخته می‌شود.

مدل گذگذاری/گذگشایی از دو جنبه به عنوان مدلی سیاسی مطرح گردید. این مدل قدرت را در کانون رسانه‌ها قرار داده و بر میزان شکل‌گیری بازده و تولید رسانه‌ها در

نهادهای و گفتمان‌های قدرت تأکید می‌کند. در عین حال، در حیطه‌ی مطالعات رسانه‌ای نیز بنابر نظر هال یک اثبات‌گرایی بی‌روح حاکم است. نگرش و رویکرد مرکز ارتباطات جمعی* در شهر لستر نمونه‌ای از این اثبات‌گرایی به شمار می‌رفت. هال در مصاحبه‌ای که متعاقب چاپ این مقاله صورت پذیرفت، با صراحت و بدون پرده‌پوشی انگیزه‌ی خود برای نوشتن این مقاله را، با استفاده‌ی غیرمعمول از اصطلاحات نظامی‌گری، این گونه توصیف می‌کند: آنچه در دیدرس من قرار داشت مرکز ارتباطات جمعی بود، و تلاش داشتم که آن را منهدم سازم.^۳

ایده‌ی مدار فرهنگی که توسط استوارت هال ارائه گردید در مقایسه با مدل غالب پیشین در مطالعات رسانه‌ای، که پیام را از مخاطب جدا ساخته و به صورت مستقل مورد مطالعه قرار می‌داد، به عنوان پارادایم بهتری برای مطالعات فرهنگی شناخته شد. البته خود مدار فرهنگی را می‌توان به انحای مختلف و گوناگون فهمید، و در کار هال نیز می‌توان طرق گوناگون تمایز و فرق‌گذاری بین اجزاء و عناصر مدار را پیدا کرد. هال در ابتدا در کارهای خود به تقسیم‌بندی مارکسیستی تولید و مصرف اشاره می‌کند، اما فرمول‌بندی بعدی این مدل دربرگیرنده‌ی قواعد و هویت نیز می‌شود؛ نکته‌ی اصلی در این مدل آن است که پویایی نهفته و زیربنایی آن در شیوه‌ی رویکردی هال به فرهنگ، ثابت و بدون تغییر می‌ماند.

پارادایم جدید هال چیزی بیش از حل مشکلات روش‌شناختی در مطالعات رسانه‌ای بود. این پارادایم همچنین بن‌بست نظری که در حوزه‌ی «جامعه‌شناسی هنر و ادبیات» وجود داشت را رفع کرد. این زیررشته‌ی جامعه‌شناسی تحت نفوذ رویکردی قرار داشت که می‌توان آن را رویکردی «تقلیل‌گرا» یا «بازتاب‌گرا» خواند: رویکردی که تحت تأثیر مارکسیست‌هایی نظیر لوکاس قرار داشته و گرایش آن به سمتی بود که هنر را به عنوان بیان و نمود تغییر و دگرگونی نیروهای تاریخی طبقاتی تفسیر می‌کرد. همانگونه که بعداً خواهیم دید مشکل اساسی و بنیادی این رویکرد، «قطعیت» آن بود. این مشکل بر حسب توضیح و تشریح هنر به عنوان بازتابی روساختی از عواملی مهم‌تر، مطرح می‌گردید - عناصری که کم و بیش با دیدی خشک و همراه با تعصب به عنوان اقتصاد روابط طبقاتی شناخته می‌شد. آنچه که اساساً و در وهله‌ی اول مورد نظر جامعه‌شناسی

هنر و ادبیات قرار داشت تبیین «زمینه‌ی طبقاتی» آثار کلاسیک فرهنگ غرب بود. با ظهور و پدید آمدن رویکرد مطالعات فرهنگی، تلاشی فرمول‌بندی‌های خشک و انعطاف‌ناپذیر این رشته آغاز گردید.

بدین ترتیب تأکید هال درباره‌ی ویژگی و خصیصه دوری بودن فرایندهای فرهنگی در جامعه، بجا و به هنگام بود چرا که بدیل و جایگزینی برای وصف‌گری ماشینی در مطالعات رسانه‌ای و نیز برای بازتاب‌گرایی تنگ‌نظرانه در جامعه‌شناختی هنر و ادبیات به شمار می‌آمد. این نتیجه‌گیری گزافه نخواهد بود که بگوییم، مطالعات فرهنگی به عنوان یک رشته‌ی علمی-رشته‌ای که اکنون بیشتر از تلاشی که جامعه‌شناسی به خرج می‌دهد، در مطالعه‌ی هنر یا ادبیات رشته‌ای تأثیرگذار محسوب می‌شود- یقیناً بر اساس مدل کُدگذاری/کُدگشایی بنیاد نهاده شده است.

سیاست فرهنگی: تاچریسم و بعد از آن

اصرار و تأکید استوارت هال بر قدرت به عنوان عنصر اصلی فرهنگ، مکمل تأکید وی بر این موضوع است که فرهنگ جزء اصلی و بسیار مهم قدرت به شمار می‌رود. در واقع این امر به خصوص از جانب چپ‌ها که محرک قدرت را صرفاً و ضرورتاً منافع اقتصادی می‌دانستند و کسانی که بر این دیدگاه تأکید داشتند که فرایندهای فرهنگی در مقایسه با عوامل تعیین‌کننده‌ی «ساختاری»، نوعاً سطحی و جزئی محسوب شده، و غیرقابل پذیرش است. استوارت هال با طرح این ادعا که مطالعه‌ی معنای فرهنگ نه یک کار تفریحی در حوزه‌ی جامعه‌شناسی بلکه در حکم ضروریات و الزامات کار جامعه‌شناسی محسوب می‌شود، باعث رنجش و ناراحتی بسیاری از این افراد شده است.

می‌توان این مضمون در کار وی را، به گونه‌ای که در اجرای آثار موسیقی مرسوم است، «آنتونیوگرامشی با تنظیم استوارت هال» قلمداد کرد. سنت تفکر مارکسیستی به شکلی کلاسیک بین کسانی تقسیم شده است که یا موضع جبرگرایی اقتصادی دارند، و یا عمل‌ایدئولوژیک و فرهنگی را، با همان اهمیت عوامل اقتصادی، در تغییرات سیاسی تعیین‌کننده می‌بینند (و آن را صرفاً بازتابی از این عوامل نمی‌دانند). مارکسیسم گرامشی، که شاید روشن‌ترین و پایدارترین تأثیر تئوریک را بر کال هال گذاشته، مستدل‌ترین و قوی‌ترین بیان را از موضع «فرهنگ‌گرایی» در این بحث عرضه می‌کند. با این همه، چنین بحثی فراتر از جدالی در درون نظریه‌ی مارکسیستی، دارای اهمیت فراگیرتر و هام‌تری

است: ناخشنودی جامعه‌شناسی معاصر از جایگاه مطالعات فرهنگی و رسانه‌ای بازتابی از مخالفت‌های فراوان با این مطالعات در درون تحلیل‌های اجتماعی و سیاسی است. به همین دلیل آنچه که گرایش زبانی، «گرایش فرهنگی»، خوانده شده، و تأکیدی که بر «گفتمان» در تفکر پسا-ساختگرایی می‌شود، مخالفت‌هایی را در رشته‌های مختلف، از انسان‌شناسی گرفته تا مطالعات شهری، برانگیخته است. ماتریالیسم فلسفی - این ایده که موجود مادی را به لحاظ تئوریک مهم‌تر از فرهنگ یا آگاهی می‌داند - تنها نظریه و دکتترین بنیادین برای مارکسیسم کلاسیک نبوده، بلکه فرضیه ایجابی و تأسیسی علوم اجتماعی به شمار می‌رود.

گرایش زبانی

این اصطلاح معطوف است به تأثیر فراوان شناخت‌های فلسفی، علوم انسانی و مکاتب ساختارگرایی و پسا-ساختارگرایی علوم اجتماعی در روندهای «دلالت‌گری» (نگاه کنید به توضیحات فوق) تأکید این رشته‌ها به طور قابل ملاحظه‌ای به نقشی که زبان در ساخت معانی و روبه‌های اجتماعی، و تفاوت‌های فرهنگی ایفا می‌کند، و نیز بر تلاش‌های علمی و تحقیقی برای «بازنمود» جهان و آنچه در آن می‌گذرد، اشاره دارد. این اصطلاح سعی در ضبط و ثبت این تأکیدات دارد.

در کارهای هال می‌توان رد بینش‌ها و جهت موجود در آثار گرامشی را دنبال کرد. هال خود اذعان دارد که شیوه‌ی تفکر وی درباره‌ی نژاد - موضوعی که گرامشی خود مطلبی درباره‌ی آن ننوشته - تحت تأثیر مطالعه‌ی آثار گرامشی بوده است.^۴ با این وجود، در تحلیل هال از تاجریسم شاهد مؤثرترین کاربرد ایده‌های گرامشی در وضعیت سیاسی جدید بریتانیا، هستیم. در ژانویه ۱۹۷۹، پیش از انتخاباتی که آغاز هجده سال زمامداری دولت محافظه‌کار بود، هال در مجله *Marxism Today* تحلیلی با عنوان «نمایش گرایش بزرگ به راست» به چاپ رساند. این مقاله به موضع وی در قبال تاجریسم، و کاربردهای سیاسی گسترده‌تر مربوط می‌شد، و در آن اصطلاحاتی با استفاده از پیش‌فرض‌های عزیز انگاشته‌ی نیروهای چپ که دچار سردرگمی و نابسامانی بودند - و قطعیتی انعطاف‌ناپذیر و نامربوط داشتند - مطرح گردید.

هال دلیل آورد که برنامه‌ی سیاسی خانم تاجر بیش از آنکه حاکی از چرخش جهت محبوبیت از حزب کارگر به حزب محافظه‌کار باشد، جابه‌جایی قطعی و غیرقابل برگشت

به راست بود. او چنان که انتظار می‌رفت بر این نکته اصرار می‌ورزید که دیدن و تنزل دادن این تغییرات به ایدئولوژی صرف اشتباهی اساسی است: برخلاف توالی معمول در زنجیره جبرگرایی وی مدعی می‌شد که «ایدئولوژی راست افراطی بیش از آنکه «نمود» رکود اقتصادی باشد ناشی از رکود شرایط زندگی است». لذا قدم اول علیه ایده‌ی رایج چپ، روشن ساختن این نکته تئوریک و بحث‌انگیز بود که برنامه سیاسی و اقتصادی خانم تاچر بر پایه یک نیرو و توان ایدئولوژیک بنا شده و قدرت آن ناشی از این نیرو و توان است - و نه برعکس. حال برای آنکه درک آنچه در حال وقوع بود را ممکن سازد به آراء و ایده‌های گرامشی متوسل شد. با توجه به اینکه در سال‌های بعد حال اغلب به بدبینی متهم شده است، شاید اشاره‌ای استناد وی به شعار گرامشی مناسب باشد: «بدبینی نسبت به عقل، خوش‌بینی نسبت به اراده». وی استدلال کرد که بحران موجود صرفاً به مجموعه مربوط نشده بلکه حالتی ارگانیک دارد؛ این بحران سازنده یک بلوک تاریخی جدید و در حال ظهور برای ساخت یک نو-آباد* و کولونی جدید بود. برنامه‌ی تاچر موفق شده بود که یک ایدئولوژی تئوریک را به یک سبک مردمی که زبانی اخلاق‌گرایانه دارد، تبدیل کند. حال این را به اختصار ترکیبی غنی تلقی می‌کند که ترکیبی بود از «مضامین ارگانیک و پرطنین محافظه‌کاری بریتانیا - ملت، خانواده، خدمت، اقتدار، معیارها، سنت‌گرایی - و مضامین ستیزه‌جویانه‌ی نئولیبرالیسم احیا شده - سودجویی، فردگرایی رقابت‌گرانه، ضد دولت‌سالاری؛ این عناصر قطعات سازنده یک پروژه جدید سلطه‌گری - یعنی ویژگی اصلی تحلیل حال - بودند. مفهوم سلطه نزد گرامشی (به مفهوم کسب توافق) به ما امکان می‌دهد تا تاچریسم را آنگونه که بود، یعنی پروژه‌ای برای تغییر نحوه‌ی کنار آمدن افراد با تضادهای اجتماعی و سیاسی، بنگریم. در این پروژه خواست عمومی برای زبانی اقتدارگرا از اهمیت زیادی برخوردار بود. حال نتیجه می‌گیرد که تنها با درک عمق ماهیت تغییر گرایش به سمت اقتدارگرایی در سطح عمومی، نیروی چپ می‌تواند به فکر مخالفت و چالش با پروژه‌ی تاچر باشد.

از ۱۹۷۹ تاریخ سیاست بریتانیا تحلیل حال را تأیید و اثبات کرده است. بی‌میلی و اکراه چپ در پذیرش جدیت و اهمیت گرایش عمومی به راست نقشی اساسی در شکست‌های بعدی حزب کارگر در مبارزات انتخاباتی علیه دولت محافظه‌کار ایفا کرد.

پروژه‌ی کنونی و موفق بیلر یعنی آنچه را که ممکن است «مردم‌باوری مسیحی بازار آزاد»^{۱۱} بنامیم تنها به عنوان جانشینی برای رسوخ اقتدارگرایی تاجریسم قابل توجیه و قابل تصور است. این پروژه آشکارا متکی به فهم همگانی و بسیج احساسات مردمی است. بررسی و تجزیه و تحلیل سیاست تاجریسم که به شکلی قاطع و به موقع از جانب هال ارائه شد عمدتاً به دلیل آنکه چنین نقش سیاسی مهمی به ایدئولوژی داده بود، از جانب نیروی چپ - که به طور سنتی اعتقادی به این نقش نداشت - با مخالفت روبرو شد. رویدادها حقانیت دیدگاه وی را ثابت کرد و قطعاً باعث تقویت موضع و جایگاه وی و شهرت‌اش به عنوان یک مفسر سیاسی شد. شاید نکته‌ی مهم‌تر آن باشد که این امر فهم جدیدی از سیاست را برای ما به ارمغان آورد - اینکه چندان در پی انتخابی منطقی بین برنامه‌های مشخص شده برنیاییم. بلکه در جهت درک تجربه‌ی زندگی شده‌ی افراد و اینکه این افراد چنین تجربه‌ای را چگونه می‌فهمند، تلاش کنیم.

استعمارگری و تفاوت فرهنگی

کار اخیر استوارت هال پیرامون سه مضمون به هم وابسته دور می‌زند: استعمارگری و نقش آن در شکل‌گیری جامعه‌ی مدرن غرب؛ مسئله‌ی هویت در حیطه‌ی اجتماعی که مشخصه‌ی آن مهاجرت و پراکندگی قومی باشد؛ و مسئله‌ی «نژاد» در باز نمود فرهنگی. این سه مضمون را می‌توان در کار وی از یکدیگر جدا کرد، اما چنانچه آنان را در پیوند و ارتباط با یکدیگر قرار دهیم بیشتر سودمند و ثمربخش خواهد بود.

در پروژه‌ی تاجریسم وی به عنوان یک روشنفکر بی طرف سخن می‌گفت، اما تفاوت کار جدید وی آن است که کاملاً با طرح تدریس او پیوند خورده است. استوارت هال در آپن یونیورسیتی پیشگام ارائه تعریفی جدید از برنامه‌ی اصلی درسی در رشته جامعه‌شناسی بود. در این برنامه‌ی درسی، کانون توجه به این پرسش معطوف شده بود که چه چیز باعث «مدرن» شدن جوامع مدرن شده و جهت حرکت این جوامع به کدام سو است؛ وی همچنین با برگزاری دوره‌هایی درباره‌ی «رسانه‌ها، فرهنگ و هویت‌ها» این برنامه درسی را تکمیل کرد. شاید هدف این برنامه درسی معطوف به دانشجویان بود، اما بدون شک نشانی از اولویت‌های نظری هال را نیز در خود داشت. اگر چه کار

جدید وی همچنان رد و اثری از مارکسیسم گرامشی، که در کارهای پیشین وی آشکار بود، را دارد، اما مباحث نظری بسیار جدیدتری مانند فوکو، روانکاوی، پسا ساختارگرایی و پست مدرنیسم محور کار جدید وی است. پیش از آنکه به کار بست این تغییر و دیگرگون شدن موضوعات مورد تأکید در رویکرد تئوریکِ هال بپردازیم، مایلیم که این مضامین جدید را در کار وی نشان دهم.

بهترین شیوه برای بررسی رویکرد وی به استعمارگری آغاز کار با عبارت «غرب و دیگران» است، فرمولی که اکنون به صورت یک عبارت پردازی معیار درآمده است. قرائت هال از تاریخ استعمارگری تنها به تأثیر امپریالیسم بر مردم استعمارزده خلاصه نمی‌شود، بلکه شرحی است که نشان می‌دهد که ویژگی حاصل شده‌ی مدرنیته‌ی غربی چگونه به واسطه‌ی تفاوت آن با «دیگران» استعماری به وجود آمده است. وی با استفاده از مفهوم فوکویی گفتمان، و نمود آن در شرح ادوارد سعید از شرق‌شناسی به تحلیل این فرایند می‌پردازد.

شرحی که هال خود ارائه می‌دهد به بررسی بازنمودهای برخورد اروپائیان با مردمان بومی می‌پردازد، و ناکامی آنها را در تشخیص تفاوت‌های انسانی، خیال‌آفرینی‌های بی‌برده جنسی و برداشتی که از آدم‌خواری و بربریت داشتند را آشکار می‌سازد. گفتمان اروپایی بر مبنای قدرت بود - اروپائیان در دریانوردی و تیراندازی از آنها برتر بوده و این برتری را مکرر در کارِ مردمانی که آرزویی برای «مطالعه شدن»، نیازی به «کشف شدن» و علاقه‌ای به «استعمار شدن» نداشتند، به کار بردند... این قدرت آنها، آنچه را که می‌دیدند، اینکه چگونه می‌دیدند، و آنچه را که نمی‌دیدند تحت تأثیر قرار دارد.^۵

هال نتیجه می‌گیرد که این بازنمودها از «دیگران» وحشی و بربر نه تنها نقشی مهم، بلکه نقشی اساسی در تعریفی داشت که از غرب تحت عنوان «پیشرفته صنعتی شده، شهری کاپیتالیست، سکولار، و مدرن» ارائه می‌شود. غرب بدون این «دیگران» قادر نمی‌بود که خود را به عنوان روشن‌اندیش تعریف کند. کارکرد «دیگران» بازنمود ضد جایگاهی بود که «غرب» به خود اختصاص داده بود. استوارت هال متعاقب این بررسی تحلیل خود را با استفاده از کلمات مشخص تئوریک بیان می‌کند. استعمارگری صرفاً بر کشورگشایی امپریالیستی دلالت ندارد، این واژه به فرایند به وجود آورنده‌ی «چهره‌ی بیرونی»، یعنی عنصر پایه‌ای بیرون از مدرنیته غربی اشاره دارد.^۶

استوارت هال به موازات این تحلیل از استعمارگری در پی ارائه شرحی از هویت در

جهان امروز بوده است، جهانی که - چه از شناسه‌ی بفرنج «پسا-استعماری» استفاده بکنیم یا نه - تحت نفوذ تأثیرات ناشی از مهاجرت و پراکندگی افراد قرار گرفته است. بنابر استدلال او مهاجرت نوعاً تجربه‌ای مربوط به قرن بیستم و در واقع پست مدرن بوده و منتهی به یک بی‌ثباتی نسبی «در خود» می‌شود. پراکندگی فرهنگ‌ها باعث به وجود آمدن یک آگاهی عمیق از تفاوت فرهنگی و ترویج شکل‌گیری «پیوندی‌گری»^۱ - اصطلاحی مهم در بحث‌های پُست مدرن درباره‌ی هویت و فرهنگ - شده است. رویکرد هال به هویت از دریافتی تاریخی، جامعه‌شناختی نسبت به بافت جهانی که ما در آن هویت خویش را می‌سازیم، بهره می‌گیرد. این رویکرد در عین حال منتقد نظریاتی است که مدعی‌اند هویت‌های ملی یکپارچه و نظام یافته هستند و همیشه نیز چنین بوده‌اند. به نظر او ایده‌ی فرهنگ ملی یک تمهیدگفتمانی است که ما را قادر می‌سازد که خود را به مثابه یک موجودیت یکپارچه وانمود کنیم، موجودیتی که در واقع گسسته و جدایش یافته است - به بیان دقیق‌تر «خود» همانگونه که روانکاوی لاکان بیان می‌کند، به عنوان یک کل «غلط شناسایی»^۲ می‌شود.^۳ کارِ هال درباره‌ی هویت، آشکارتر از این اشاره معترضه به لاکان، مبتنی بر آراء و ایده‌های روانکاوانه است. هال در مقاله‌ای که اخیراً درباره‌ی این موضوع نوشته استدلال می‌کند که دیدگاه‌های فروید و دیگران درباره‌ی شناسایی^۴ را نباید تماماً به تفکر در باب هویت فرهنگی وارد ساخت، که این کار به یک تقلیل‌گرایی روانکاوانه منتهی خواهد شد. اما با این همه این دیدگاه‌ها می‌تواند به ما در نظریه‌پردازی راجع به هویت نه بر اساس ماهیت‌گرایی بلکه بر حسب آنچه «راهبردی» و «جایگاهی»^۵ است، کمک کند.^۶

جریان مهم دیگری که در تفکر هال درباره‌ی هویت وجود دارد کارِ فوکو درباره‌ی تکنولوژی «خود» است. اگرچه وی منتقد جایگاه جسم به عنوان نوعی «دالانگر متعالی» در کار فوکو است (و از این رو همین انتقاد را به کسانی که تحت تأثیر رویکرد وی قرار گرفته‌اند نیز وارد می‌داند) اما با این همه هال به تلاشی که فوکو در جهت توصیف رویه‌های اجرایی^۷ خودفراوری^۸ انجام داده علاقمند است. وی در جدیدترین بحث خود درباره‌ی این مسائل، به عنوان منبع و مأخذ کار نگاهی دارد به اثر جودیت باتلر که به تنش بین شرح‌های فوکویی و روانکاوانه می‌پردازد.

حال در اینجا و اکنون به طور توأمأ به مطالعه و بررسی مسئله‌ی هینی تر نژاد و هویت قومی پرداخته است. این مورد به همراه دیگر موارد ما را به کانون نظریه «پسا-ساخت‌گرایی» درباره‌ی سوژه هدایت می‌کند. مقاله‌ی وی با عنوان «قومیت‌های جدید» را می‌توان به عنوان یک نشانه - قابل توجه و مهم - در تغییری که وی در گرایش خود و توجه به این موضوع داده، قلمداد کرد. بنابر استدلال‌های مقوله‌ی «موضوع سیاه» بیش از این نمی‌تواند به عنوان پایه‌ای برای سیاست‌های هویتی تلقی شود: هیچ تضمینی برای موجه جلوه دادن آن، چه به لحاظ طبیعی و چه به لحاظ تجربی، وجود ندارد. از این رو سیاست جدیدی درباره‌ی بازنمود تفاوت قومی در حال ظهور است که عملکرد آن در صفات مشخصه‌ی تجربیات مربوط به پراکندگی‌های قومی که شکلی پیوندیافته دارند، مشهود است. این موضوع در بافت بریتانیایی «خود» که سفیدپوست انگلیسی هویت ملی را در زیر نفوذ خود دارد، منجر به طرح معانی بحث‌انگیز جدیدی پیرامون این پرسش که بریتانیایی سیاه بودن، چه معنایی دارد، شده است.^۹

کار جدید‌های درباره‌ی هویت که در ارتباط با نژاد و قومیت قرار می‌گیرد به واسطه‌ی علاقه‌ی شخصی وی به بازده فرهنگی فیلم‌سازان و عکاسان سیاه‌پوست، که وی مدتی است با طرح‌های آنها همکاری دارد، دستخوش انعطاف شده است. لذا جای تعجب نیست که وی چندین مسئله سیاسی و تئوریک موردنظر خود را در تحلیل آنچه «رژیم نژادگرایانه‌ی بازنمود» اصطلاح کرده، گردهم آورده است. کانون توجه در اینجا، سیاست‌شناسی بازنمود است و حال برخی تصاویر بغرنج و دشوار نمایش غم‌انگیز کلیشه‌سازی نژادی به همراه تفاوت نژادی را در اجرا روشن می‌سازد.^{۱۰} تحلیل‌های از «نمایش دیگران» بار دیگر اهمیت یکی از مراحل مدار فرهنگی - یعنی بازنمود - را که وی همیشه بدان توجه داشته است خاطر نشان می‌کند.

با نگاهی دیگر

در یکی از کتاب‌های اخیر استوارت‌های این عبارات در توصیف نویسنده آورده شده بود: «کار وی تأثیر چشمگیری بر مطالعات فرهنگی و بر بازاندیشی دریافت جامعه - شناختی در جوامع امروز داشته است». این عبارت نوعی کوتاهی در بیان حقیقت است. استوارت‌های چیزهای بیش از تأثیری چشمگیر بر مطالعات فرهنگی داشته است، او عملاً خود معادل مطالعات فرهنگی است. حال علاوه بر تأثیر فکری، که به واسطه‌ی ارائه‌ی

قرائتی «سیاسی» از مطالعات فرهنگی در سراسر جهان به وجود آورده است، بیش از هر کس دیگری در تثبیت مطالعات فرهنگی به عنوان رشته‌ای دانشگاهی در بریتانیا تلاش کرده است. مطالعات فرهنگی بیشتر به عنوان دنباله‌رو ادبیات انگلیسی یا جامعه‌شناسی، با نقاط ضعفی که ملازم هر یک از آنان است، در محیط‌های دانشگاهی به کار گرفته می‌شد. اما اکنون به عنوان رشته‌ای مستقل (به طور مثال برای ارزیابی تحقیقات) پذیرفته شده است. این امر به روشنی مشکلات خاص خود را، بر حسب نهادینه کردن پیش‌فرض‌ها و سوابق و تاریخچه رشته، به همراه خواهد داشت، با این همه ارزش توجه به آن محفوظ است.

تأثیر هال بر جامعه‌شناسی قدری پیچیده‌تر است، زیرا کار وی را باید در متن آنچه که «گرایش فرهنگی» خوانده می‌شود و به واسطه‌ی سهمی که در آن داشته مورد بررسی قرار داد. گرایش فرهنگی دارای ابعاد نظری و تئوریک، و ابعاد تجربی است. این گرایش بازتاب نادیده گرفته شدن مطالعه‌ی فرهنگ است، و نیز بیان‌کننده‌ی آن است که سنت‌های کلاسیک جامعه‌شناختی نظیر آنانی که مشروعیت خود را از «مؤسسان» این رشته یعنی مارکس، وبر و دورکم گرفته، شرحی ناکافی از فرهنگ به دست می‌دهند. تصحیح این اشتباه تئوریک تلاش‌های زیاد و طولانی مدتی را به خود معطوف کرده است. از این‌رو مباحث و جدل‌های تئوریک هال اهمیت پیدا می‌کند. مورلی و چن به اختصار موضع هال را به گونه‌ای طنزآمیز اینگونه بیان می‌کنند^{۱۱}: «بدین ترتیب است که فرهنگ شالوده‌ی «بنیادی‌ترین موضوع» اقتصاد قرار می‌گیرد».

«گرایش فرهنگی» دارای جنبه دیگری نیز هست، جنبه‌ای که به لحاظ تاریخی روشن‌تر و مشخص‌تر است. این جنبه از گرایش فرهنگی شناخت و بازشناسی این موضوع است که تغییرات اجتماعی و تکنولوژیک، در اواخر قرن بیستم، باعث اهمیت یافتن رسانه‌ها و فرهنگ گردیده و از این رو مطالعه‌ی آن برای جامعه‌شناسان ضروری‌تر شده است. همانگونه که پیش از این خاطر نشان ساختم، استوارت هال با تأکید بر اینکه الگوهای جدید مهاجرت و پراکندگی اقوام، و گسترش نظام‌های رسانه‌ای و اطلاعات جهانی، تأثیراتی بر تفاوت فرهنگی و هویت فرهنگی خواهد گذاشت، سهم مهم و مشخصی در این شناخت داشته است.

همچنین این نکته را نیز می‌توان اضافه کرد که کار استوارت هال، نه به صورت استعاره‌ای که به معنای واقعی کلمه، باعث گردیده که با «نگاهی» دیگر بنگریم. دلمشغولی

و اولین و آخرین عشق استوارت هال مطالعه‌ی باز نمود محسوب می‌شود یعنی عنصر و جزئی از مدار فرهنگی که بیشترین جای را در ذهن وی به خود اختصاص داده است. تصادفی نیست که معروفیت هال بیشتر به دلیل «حضور وی در تلویزیون» بوده، و بیشتر به لحاظ چهره‌ای که از خود به عنوان یک برقرارکننده رابطه و رساننده‌ی پیام ارائه داده، شناخته می‌شود، و بیشترین موفقیت وی مدیون ارائه شیوه‌ای جدید در نگرش به چیزی است که بر صفحه‌ی نمایش تلویزیون و سینما ظاهر می‌گردد.

میراث فرهنگی و کارهای ناتمام

این عنوان تداعی‌کننده‌ی یادى از رفتگان است، و مناسبت چندانی با کسی که همچنان فکر می‌کند، می‌نویسد، واکنش نشان می‌دهد، و در آراء و نظریات خود تغییر می‌دهد، ندارد. با این همه، این بخش فرصتی را به وجود می‌آورد که درباره‌ی برخی از موضوعات کلی مربوط به کار هال اظهار نظر شود. چنین اظهار نظری به محدودیت‌ها و مرزهای رشته‌ای نیز مربوط شده و به این موضوع نیز می‌پردازد. همانگونه که درباره‌ی ویژگی «مطالعات فرهنگی» خاطر نشان ساختم، این رشته به شکلی متمایز فرهنگ همگانی را در کانون توجه خود قرار داده است. استوارت هال با توجه به تحصیلاتی که در زمینه‌ی «ادبیات انگلیسی» داشته، ظاهراً از هر گونه بحث و تبادل نظر مبسوط که به تحلیل فرهنگ غیرهمگانی بپردازد، دست کشیده است. وی در جوانی برنامه‌ای تلویزیونی درباره‌ی شاعر انگلیسی ویلیام بلیک ساخت، اما اینگونه موضوعات مورد توجه وی اکنون به آرشیوها و بایگانی‌ها سپرده شده است. با این همه، مشارکت وی در تولید فرهنگ، به طور مثال مشارکت در ساخت فیلم با ایزاک جولین و مارک نش، نشان از شور و اشتیاقی به یک سبک سینمایی و فیلم‌برداری دارد که چندان هم «همگانی» نیست. بلکه شکلی از هنر پیشرو (آوانگارد) به شمار می‌رود. آنچه وی درباره‌ی فصل مشترک مطالعات فرهنگی و مطالعه‌ی فرهنگ غیرهمگانی بیان می‌کند، مسئله‌ی جالبی است.

نکته‌ی مهم‌تر آنکه، بازبینی و بررسی کارهای هال در طول زمان، مسئله‌ی واژه‌های تئوریک و عینیت آن را مطرح می‌سازد. مقایسه واژه‌های مارکسیستی که وی در ابتدا از آن بهره می‌جست با مفاهیمی که در کارهای اخیر خود مورد استفاده قرار می‌دهد، در خور توجه است. از دهه‌ی ۱۹۷۰ تا اواسط دهه‌ی ۱۹۸۰ اصطلاحات مورد استفاده‌ی

وی اصطلاحاتی مارکسیستی است. اما اکنون آراء و نظریات خود را بر حسب اصطلاحاتی نظیر تقابل دوگانه، عنصر پایه‌ای بیرونی، ناهمسانی، ناهمرازی تکنیک‌های گفتمانی، راهبردهای بیان، هویت‌شناسی، تقلیل‌ناپذیری، تکرار، پیوند تشریح می‌کند. اصطلاحاتی که تمامی از کارهای دریدا، فوکو و لاکان گرفته شده است. آیا این بدان معنی است که وی الگوی مارکسیستی را رده کرده و کاملاً به جایگاه تئوریک جدیدی در «پسا-ساختگرایی» تغییر موضع داده است؟

پاسخ به این پرسش، آنچنان که سیاست‌گذاران و پاسداران کارهای تئوریک مایل به بیان آن هستند، کار ساده‌ای نیست. در واقع این تغییر اصطلاحات به لحاظ آنکه نشانه‌ای از اشتغالات ذهنی تازه‌ای - به خصوص در ارتباط با مسئله هویت - بوده و نیز به لحاظ اصرار هال بر این نکته که برای بررسی و مطالعه‌ی آن مفاهیم جدید مورد نیاز و حائز اهمیت است. بهره‌ای که اکنون استوارت هال از واژه‌های روانکاوانه و فوکویی می‌برد، استفاده‌ای سنجیده و آگاهانه از دیدگاه‌هایی است، که به ترتیب، در تعارض با مارکسیسم قرار گرفته و مارکسیسم را به عنوان تفسیری از سوژه اجتماعی نمی‌پذیرد. از این رو، کار هال را اکنون می‌توان به عنوان «پست-مارکسیست» توصیف کرد. با وجود این، پیوستگی‌های منطقی مهم در کار هال همچنان وجود داشته و در مباحث موازی که اکنون مرتبط با الزامات سیاسی نظریه پسا-ساختگرایی وجود دارد، آموزنده است.

در وهله‌ی اول، کارهای استوارت هال نسبت به کسانی که صرفاً واژه‌های جدید (مد روز) را فرامی‌گیرند تا در بحث‌ها و گفتگوهای رایج شرکت کنند، یا کسانی که واژه‌های قدیمی را به دلیل آنکه مایلند بین بحث‌های رایج و کلاسیک انطباق به وجود آورند، کنار می‌گذارند، در سطح بالاتری قرار می‌گیرد.

جدیدترین نوشته‌های هال نشان‌دهنده‌ی آن است که وی تمایلی به دست کشیدن از «زبان‌آوری»^{*} به عنوان مفهومی سازمان‌دهنده، ندارد از این رو انگاره‌هایی مانند «فراقطعیت»^{**} یا «استیضاح»[○] (نگاه کنید به آلتوسر، فصل ۱۴) - و نیز ارجاع مجدد به نوشته‌های گرامشی - همچنان در نوشته‌های جدید وی به چشم می‌خورد. استوارت هال یک نوگرویده به «متن‌گرایی» یا آنچه به طور تحقیرآمیز «ایده‌آلیسم» خوانده می‌شود نیست؛ او همچنان اصرار دارد که باز نمود را باید در درون مدار فرهنگی

بررسی و درک کرد. که این امر تولید را هم دربرمی‌گیرد. او مخالف چیزی است که آن را گونه‌ی «شوخی» ساخت‌شکنی می‌نامد، قرائتی که در توصیف و تشریح تمایزات، قدرت را نادیده می‌گیرد. (برای آنهایی که بسیار فرقه‌گرا هستند، باید خاطر نشان سازم که موضع انتقادی وی نسبت به پروژه‌ی «بلریسم» موضوعی کاملاً سوسیالیستی است.)

کارهای اخیر هال مطمئناً موضوع مورد مطالعه‌ی خود را کاملاً متفاوت از کارهای پیشین برگزیده است، اما به لحاظ هدف و روش‌شناسی ویژگی پیشین را حفظ کرده است. بگذارید مثالی بزنم، هال می‌نویسد «نمی‌توانیم اثرات فراقطعیت زمان استعمارگری را فراموش کنیم، «کاری» که دوگانگی آن پیوسته نیازمند باز نمود افزایش و گسترش تفاوت فرهنگی و اشکال زندگی بوده، دوگانگی که پیوسته در درون «تمامیت» پیوندی و فراقطعی، در تمامیتی که دوگانگی فراگیر و تسهیل‌کننده‌ی «غرب و دیگران» نامیده می‌شود، عیان است»^{۱۲}. ساختار منطقی این استدلال را می‌توان از تأکیدی که هال در دهه‌ی ۱۹۷۰ بر این نکته داشت بازشناخت، اینکه ما باید به «کاری» که رو ساخت برای سرمایه انجام می‌دهد توجه کنیم. مدرنیته‌ی غربی جایگزین سرمایه‌داری به عنوان موضوع مورد مطالعه شده است، اما (به جای به کار گرفتن مفهوم برتری طلبی و سلطه) تکنیک‌های تحلیل گفتمانی به کار می‌رود تا بر زبان آوری تاریخی گفتمان و قدرت تأکید بورزد.

شیوه‌ی دیگر نگرش به این موضوع، همانگونه که بسیاری از افراد چنین کرده‌اند، استدلال بدین شیوه است که برجسب‌هایی نظیر «پست-مارکسیست» و «پسا-ساختگرایی» بیش از آنکه بیان‌کننده‌ی گسستی مرز گذار و تعریف‌گر باشد، بیانگر فرایندهای طی شده توسط این مواضع فکری است. بگذاریم استوارت هال کلام آخر را در این باره بگوید: «بنابراین «پست» (پسا) از نظر من به معنای ادامه‌ی تفکر در زمینه‌ی مجموعه‌ای از مسائل تثبیت شده است که به عنوان نقطه‌ی ارجاع مورد استفاده قرار می‌گیرد»^{۱۳}.

منابعی برای مطالعه بیشتر

«فرهنگ و قدرت؛ مصاحبه‌ی استوارت هال با پیتر آزبورن و لین سگال» در:

Radical Philosophy, 86 (Nov / Dec 1997), 24-42.

S. Hall, 'When Was the Post-Colonial? Thinking At the limit' in *The Post-Colonial Question*, Ian Chambers and Lidia Curti (eds), (London: Routledge, 1996), 242-260.

S. Hall, 'Who Needs "Identity"?' in *Question of cultural Identity*, S. Hall and P. du Gay (eds) (London: Sage 1996).

S. Hall (ed.), *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices* (London: Sage 1997).

S. Hall and B. Gieben (ed.), *Formations of Modernity* (Cambridge: Polity / OU Press, 1992).

S. Hall and M. Jacques (eds), *The Politics of Thatcherism* (London: Lawrence & Wishart, 1983).

S. Hall, D. Held and T. McGrew (eds), *Modernity and its Future* (Cambridge: Polity / OU Press, 1992).

D. Morley and K. H. Chen (eds) *S. Hall: Critical Dialogues in Cultural Studies*, (London: Routledge, 1996).





آنتونی گیدنز

ایراچی، کوهن

انگیزه‌های محرک

آنتونی گیدنز، گویی به واسطه نوعی الهام، همیشه جذب برخورد آراء و نظریاتی شده که از مواضع مختلف تئوریک ارائه شده است. گیدنز در ابتدا با نوشتن سرمایه‌داری و نظریه اجتماعی در ۱۹۷۱ مارکس را به خط فکری و جریان غالب جامعه‌شناسی وارد کرد، و این موضوع را مطرح کرد که مارکس، دورکم، و وبر با وجود تمام تفاوت‌هایی که با یکدیگر دارند، در تحلیل جامعه مدرن برنامه‌ی کاری مشترکی را دنبال می‌کنند.^۱ با وجودی که اخیراً قدرت‌ها و نیروهای متفاوتی نظریه‌ها و کارهای مارکس، دورکم و وبر (و دیگران) را به نقاطی بسیار دور از یکدیگر کشانده است، اما گیدنز توانسته با خلاقیتی تئوریک ایده‌ها و نظریات مختلف و دور از هم را در موضوعات فکری مشترک گرد هم آورد. وی در کتاب فراسوی چپ و راست محافظه‌کاری فلسفی را در حمایت از آنچه برنامه‌ی ایدئولوژیک چپ‌گرایان، خوانده می‌شود، به کار می‌گیرد.^۲ در کتاب مدرنیته و معرفت به خود گیدنز با بیرون کشیدن مشکلات و معضلات به ظاهر سخت از حوزه‌ی فلسفه و هنر و مطرح کردن آن به صورت موضوعاتی که افراد به شکلی عملی در زندگی روزمره با آن درگیرند، توانسته بدبینی و کلی‌نگری پست مدرنی را با واقع‌بینی جامعه‌شناسانه تعدیل کند.^۳

نظریه‌پردازی مانند گیدنز که با حساسیت و خوش‌ذوقی خاصی قلم می‌زند، می‌تواند

به راحتی به نقش یک روباه درآید، روباه استعاره‌ی هنرمندانه‌ی آیزیا برلین درباره‌ی متفکران اجتماعی است که مضمون‌های بی‌ارتباط و حتی مغایر با یکدیگر را، درهم ادغام کرده و مورد بررسی قرار می‌دهند.^۴ نوشته‌های گیدنز به لحاظ سبک و شیوه به واقع شکلی کاملاً روباه مانند دارد، او ناگهان از پرداختن به یک موضوع صرف‌نظر کرده و به موضوع دیگری می‌پردازد، گویی چنانچه زمانی را به شرح افکار و نظریاتش پردازد امکان آن وجود خواهد داشت که در سیستم تئوریک خود ساخته‌ای گرفتار شود. با این همه، علیرغم تلاشی که وی به خرج داده تا از درافتادن به چنین تله‌ی سیستمی جلوگیری کند، اما در دو موضوع کاملاً ناروباه‌صفتانه، پیگیری و تداوم مستمری در کار او دیده می‌شود:

۱. نظریه او درباره‌ی مدرنیته که پیش از این اشاره‌ای به آن کردم و
 ۲. نظریه ساخت‌یابی^۵، یعنی مجموعه‌ای از مفاهیم بنیادین که به ساخت و ترکیب زندگی اجتماعی نظر دارد، این نظریه به بحث بیشتری نیاز دارد که در اینجا بدان خواهیم پرداخت.^۵
- اگرچه نظریه ساخت‌یابی به لحاظ نام ممکن است به معنی یک مدل تشریحی به نظر آید، اما تنها در معنی اکتشافی خود، یک نظریه محسوب می‌شود. بدین معنی که نظریه‌ی ساخت‌یابی، شناختی انتزاعی درباره‌ی ویژگی‌ها و خصوصیات کلی و عام جامعه در اختیار ما قرار می‌دهد، اما صراحتاً با تشریح یا توصیف مسائل اساسی، یا رویدادهای خاص تاریخی یا فرهنگی «ارتباطی» نداشته و بدین کار نمی‌پردازد. یک نظریه اکتشافی کلی و انتزاعی به چه کار می‌آید؟ درست مانند یک نظریه پرداز در زمینه موسیقی که باید قبل از مطالعه و بررسی هر سبک خاص موسیقی از اصول عام و کلی تدوین و تصنیف موسیقی آگاهی داشته باشد، نظریه پرداز اجتماعی نیز باید تصور و مفهومی از اصول عام ساخت و تشکیل جامعه در ذهن داشته باشد تا زندگی اجتماعی در هر دوره‌ی تاریخی قابل فهم شود. نظریه ساخت‌یابی تصور و برداشتی از امکانات و استعداد‌های بنیادی موجود در زندگی اجتماعی را به دست می‌دهد.^۶ تحلیل‌ها و بررسی‌هایی که به وسیله‌ی نظریه ساخت‌یابی هدایت می‌شود همیشه به محیط‌ها و زمینه‌های تاریخی، به طور مثال به دوره‌های مشخصی از فرهنگ‌های خاص، محدود می‌گردد.
- چنان که انتظار می‌رفت، گیدنز نظریه ساخت‌یابی خود را از بین دو موضع، که سایر

نظریه‌پردازان آنان را نقطه مقابل یکدیگر تلقی می‌کنند، به وجود می‌آورد: یعنی از بین نظریه‌های مربوط به جمع از یک طرف و نظریه‌های مربوط به فرد از طرف دیگر. او در بین این دو نظریه زمینه‌ی مشترکی را می‌یابد تا بر اساس یک تصور ساده نظریه‌ی ساخت‌یابی خود را تدوین کند، هر چیزی در زندگی اجتماعی، از آنچه سیستم‌های جهانی دربرمی‌گیرند، تا آنچه وضعیت فکری یک فرد محسوب می‌شود در یک کردار* (راه و رسم) اجتماعی به وجود می‌آید (کردار به معنی اجرای ماهرانه رفتار و تعامل است). اعتماد‌گیدنز به اهمیت کردار از آزمایشات و بررسی‌های هوشمندانه هارولد گارفینکل و اروینگ گافمن درباره‌ی تعامل در زندگی اجتماعی ناشی می‌شود. به نظر می‌رسد که گیدنز از وجه تشابه بین آراء وی و فلسفه‌ی عمل‌گرایی که در اوائل قرن بیستم در آمریکا مطرح شد، به خصوص تشابه آن با نوشته‌های جان دیویی درباره‌ی رفتار انسان، آگاهی چندانی نداشته است.^۷ با این همه گیدنز برخلاف دیویی که نظریات خود را در قالب مباحث فلسفی ارائه کرد، چارچوب تفکرات خود را بر حسب مسائل جامعه‌شناختی پی‌ریزی نمود. این شالوده و مبنای جامعه‌شناختی، گیدنز را از بسیاری از نظریه‌پردازان اروپایی که سعی دارند مسائل فلسفی را به وسیله‌ی ابزارهای جامعه‌شناختی حل کنند، متمایز می‌گرداند.^۸

گیدنز به وضوح بر اهمیت کردار اجتماعی بسیار تأکید می‌کند. اما چرا این کردار اجتماعی باید برای تفکر جامعه‌شناسانه اهمیتی داشته باشد؟ تصور کنید که اگر تنها دو عمل عادی و معمولی، یعنی استفاده از اعتبار مالی و مشخص کردن وقت و زمان، را از زندگی اجتماعی خود حذف کنیم چه اتفاقی خواهد افتاد. اگرچه هر دو این اعمال را ممکن است اعمالی حاشیه‌ای تصور کرد، اما زندگی جمعی (و بسیاری از جنبه‌های خصوصی زندگی نیز) آنگونه که ما آن را می‌شناسیم بدون حضور این دو عمل غیرممکن خواهد بود. در این صورت افراد تقریباً بلافاصله تا حد یک نوع هنجارگسیختگی و بی‌ثباتی پیش می‌روند. برای کسانی که تازه با این موضوع روبرو می‌شوند تصور اینکه این اعمال مهم‌ترین مؤلفه‌های سازنده زندگی اجتماعی هستند کار بسیار مشکلی است. بسیاری از ما فکر می‌کنیم که گروه‌های اجتماعی و افراد از تمامی امکانات و استعدادها استفاده می‌کنند. اما همانگونه که از موضوعاتی که در پی می‌آید روشن می‌شود،

بسیاری از نوآوری‌های گیدنز ریشه در تفکری مجدد درباره‌ی گروه‌ها و افراد به شیوه‌ای بدیع و کردارشناسانه دارد.

مبالغه، استعاره‌ی دور از ذهنی است که قدرت تصور جامعه‌شناسانه یک نظریه‌پرداز را افزایش می‌دهد. اما همانگونه که گفتم، گیدنز در نوشته‌های خود با عقاید افراطی و مبالغه‌آمیز مخالفت می‌کند. تأکید وی بر کردار این مخالفت را تقویت می‌کند. با جدی گرفتن کردار در ورای این دیدگاه که زندگی اجتماعی در شکل گسترده آن محصول رویه و عمل اجتماعی است، باید دو نظر را پذیرفت:

۱. اینکه رویدادهای اجتماعی تغییرپذیرند، یعنی در دوران‌های مختلف تاریخی و به شیوه‌های مختلف رویه‌های اجتماعی به وجود آمده و تغییر می‌کنند و

۲. اینکه پیامدهای متعدد گوناگون رویه‌های اجتماعی را هیچگاه نمی‌توان به تمامی از پیش طراحی و کنترل کرد.

گیدنز با اطمینان به این امر اعتقاد دارد و می‌داند که رفتار، اغلب به صورت‌های کاملاً یکتواختی بازتولید می‌شود. اما وی از این مسئله نیز آگاه است که تغییر و تحریف در کردار، بخشی از زندگی اجتماعی است، یعنی هر رسم و روال اجتماعی دربرگیرنده‌ی فرصت‌ها و موقعیت‌هایی است که امکان نوآوری را فراهم می‌کند و کردار در هر موقعیتی دارای امکاناتی است که می‌تواند نتایج تعجب‌برانگیزی را به بار آورد.

با فرض تحریک‌پذیری و تغییرپذیری کردار، بدیهی است که گیدنز بر اهمیت یک روش رفتاری (به طور مثال تأکید مارکس بر کار)، یا پیش‌بینی یک مقصد اجتناب‌ناپذیر برای تاریخ (به طور مثال کمونیسم، یا همبستگی ارگانیک)، یا ادعای آنکه روال‌ها و ساختارهای خطرناکی کاملاً بر زندگی ما غلبه خواهد یافت (به طور مثال آنگونه که وبر بر قفس آهنین، یا فوکو بر قدرت/شناخت، یا بوردیو بر ملکه و زمینه‌ی فرهنگی تأکید داشت) اصرار نداشته و بر هیچ یک پافشاری نمی‌کند. در نتیجه، زندگی اجتماعی در نوشته‌های گیدنز در مقایسه با سایر نوشته‌های نظری دیگر بدون نظمی خاص و «بی‌ترتیب» است.

موضوعات اصلی

جمع چیست؟

این پرسش، پرسش ساده‌ای است اما پاسخ آسانی برای آن وجود ندارد. در واقع چیزی به عنوان یک جمع انتزاعی وجود ندارد، تنها انواع خاص و مشخصی از یک جمع وجود

دارد مانند امپراتوری روم، شهرهای قرون وسطایی، یا دولت مدرن. گیدنز در نظریه ساخت‌یابی ویژگی‌های عام جمع‌های مختلف را با طرح این سؤال در قالبی دیگر، مطرح می‌کند. به جای آنکه پرسیم: جمع چیست؟ گیدنز این پرسش را مطرح می‌کند: جمع‌ها چگونه به وسیله‌ی کردار اجتماعی شکل گرفته و ساخته شده‌اند؟ تغییر در طرح این پرسش، به گیدنز امکان می‌دهد که از استعارات گمراه‌کننده‌ی ارگانیک‌های زیستی و قیاس‌های تمثیلی با چیزهای مادی اجتناب کند. اینگونه قیاس‌ها و استعارات به بسیاری از جمع‌گرایان (نظیر دورکم) امکان داد که این گونه اظهارنظر کنند که گروه‌های اجتماعی موجودیت‌هایی یگانه و یکتا هستند که دارای ویژگی‌های منحصر به خود هستند. اگر به ورای شکل گمراه‌کننده‌ی زبان نگاهی بیندازیم. دفاع از چنین گزاره‌ای مشکل است. گروه‌های اجتماعی فاقد رمز ژنتیکی هستند که روابط زیستی بین اندام‌ها را استاندارد و یکسان می‌کند. همچنین گروه‌های اجتماعی فاقد پیوندهای شیمیایی است که ویژگی‌های فیزیکی چیزهای مادی را میسر می‌سازد. آنچه تصورات «شیء-مانند» از جمع‌های مختلف را موجه و قابل قبول می‌سازد آن است که بسیاری از گروه‌ها، در طول دوره‌های زمانی طولانی، دو خصوصیت ویژه را از خود نشان می‌دهند:

۱. الگوهای پایه‌دار وضعیتی و رابطه‌ای

۲. خصوصیات ساختاری ویژه (به طور مثال اصول اخلاقی، نوع اقتدار، ساختارهای

طبقاتی).

هدف گیدنز آن است که بدون پس رفت و فرو افتادن در ورطه‌ی استفاده از زبان اشیاء و چیزهای مادی، این خصوصیات بادوام و ماندگار گروه‌ها را بر حسب کردارشناسی آنان تبیین و تشریح کند. وی برای انجام این مهم در دو زمینه کار خود را پیش می‌برد، از طرفی به الگوهای عقلانی گروه می‌پردازد و از طرف دیگر جداگانه ویژگی‌های ساختاری گروه را بررسی می‌کند.^۹

ابتدا الگوهای عقلانی را بررسی می‌کنیم. تصور غیرواقعی و خیالی که از جمع به عنوان یک شیء وجود دارد باعث می‌شود که شالوده و بنیان مادی و قابل مشاهده جمع‌ها، یعنی اجرا و شیوه عمل بازیگران و عاملان درون جمع، که همان بازیگرانی هستند که به لحاظ فیزیکی در یک محیط مادی خاص و در دوران مشخص زمانی قرار گرفته‌اند، مورد توجه واقع نشده و نادیده گرفته شوند. اکنون این واقعیت که رفتار و تعامل انسانی به زمان و مکان نیاز دارد ممکن است موضوعی بوده که برای جغرافی دانان

جالب‌تر و جذاب‌تر از نظریه‌پردازان اجتماعی باشد. اما گیدنز بین جغرافیا و نظریه اجتماعی پیوند جدیدی برقرار می‌سازد که منجر به بروز دیدگاه جدیدی درباره‌ی جمع می‌شود.^{۱۰} انگاره‌ی اصلی گیدنز از زندگی جمعی با چنین پنداشتی آغاز می‌شود: بازیگران صحنه‌ی اجتماع در طول زمان و مکان برنامه‌های همیشگی و آیین‌ها (اعمال بازتولید شده) را بارها و بارها انجام می‌دهند تا آنجایی که این الگو خود به صورت ویژگی و خصوصیت بدیهی زندگی اجتماعی درمی‌آید.^{۱۱} جریان دوری زندگی اجتماعی در یک روستای کشتزاری - دهقانی نمونه‌ای ساده، اما در عین حال نمونه مفیدی است. کارهای معمول و همیشگی خانواده هر روز با برخاستن افراد از خواب شروع می‌شود. در جریان کارهای دوری روزانه افراد از یکدیگر جدا شده و گردهم جمع می‌شوند تا فعالیت‌های هر روزه خود را بر روی زمین، در بازار، در خانه همسایه و دیگر جاها انجام دهند تا آنکه با تمام شدن روز اعضای خانواده برای صرف شام و رسیدگی به کارهای خانه دوباره به دور هم جمع می‌شوند. بدین ترتیب الگوی عقلانی روستا به شکل الگوهای تکراری و همیشگی همگرایی و واگرایی در طول زمان و مکان، یعنی در محیط‌های رفتاری که در طول روز در آن واقع می‌شوند، شکل می‌گیرد. البته در عالم واقع این جریان‌های دوری اجتماعی ساده به واسطه روزهایی که بازار هفتگی برپا می‌شود، روزهای تعطیل، تعطیلات فصلی و پیشامدهای غیرمترقبه مانند زلزله و جنگ، از شکل اصلی خود خارج شده و صورت پیچیده‌تری به خود می‌گیرد. این پیچیدگی و بغرنجی در گروه‌های بزرگ و مدرن که از تکنولوژی استفاده می‌کنند و از این رو باعث گسترش روابط گروهی در گستره‌ی وسیعی از زمان و مکان می‌گردد (به نظر می‌رسد که اصطلاح «روابط» امروزه معنی پیدا کرده که بیش از حد قوی و جدی است) افزایش پیدا می‌کند.

مفهوم گیدنز از «بی‌ترتیب بودن»^{*} زندگی اجتماعی با ذکر نمونه‌ای دیگر روشن می‌شود. او تذکر می‌دهد که مرزبندی گروه‌ها به معنی تعیین حدود بین موجودیت‌های خودکفا و مستقل، و به لحاظ درونی منسجم، نیست. در واقع عمق و استمرار روابط و پیوندها در طول زمان و مکان می‌تواند انواع مرزبندی و حدود را در یک گروه خاص مشخص سازد.^{۱۲}

اکنون به دومین ویژگی جمع از دید گیدنز، یعنی به ویژگی‌های ساختاری، نظری می‌اندازیم. چنانچه گروه‌های اجتماعی از روابط بازتولید شده در طول زمان و مکان تشکیل یافته باشند، آنگاه ویژگی‌های گروه‌های اجتماعی همگی در یک زمان واحد وجود نخواهند داشت. جامعه‌شناسان تجربی با این مسئله بدین گونه برخورد کرده‌اند که آمارها و دیگر داده‌های مربوط را در طول زمان و مکان جمع‌آوری کرده اما آنان را به گونه‌ای تحلیل می‌کنند که گویی تمامی مشاهدات در یک آن صورت گرفته و بدین ترتیب ویژگی‌ها و خصایص زندگی جمعی را استنتاج کرده و به وجود آن پی می‌برند. گیدنز در نظریه‌ی ساخت‌یابی خود کار مشابهی را انجام می‌دهد تا به ویژگی‌های ساختاری جمع‌ها پی ببرد. اصطلاح «ساختار» آنگونه که نوعاً مورد استفاده قرار می‌گیرد در اینجا باعث گمراهی است. گروه‌های اجتماعی به واسطه‌ی روال و رویه‌های بازتولید شده ساختارمند می‌شوند. برای اینکه موضوع را متوجه شوید اینکه یک رویه و روال چگونه ساختارمند می‌شود را در نظر بگیرید، به طور مثال به این نمونه توجه کنید: شرکت‌های تجاری مدرن مردانی را که از لیاقت و کاردانی کمی برخوردارند به زنان کاردان‌تر و با لیاقت‌تر ترجیح می‌دهند و آنها را استخدام می‌کنند. اصطلاح «ساختارمند» در اینجا به چه معنی است؟ معنی آن رویه‌ی تبعیض‌آمیز استخدام و به کارگیری افراد است که به شکلی مزمن و با شدت بازتولید می‌شود. هزاران نفر از مدیران کارگزینی این رویه را (به اشکال گوناگون آن) هر ساله در شرکت‌های مختلف به طور پیوسته و مستمر ادامه می‌دهند. در نتیجه به نظر می‌رسد که این رویه ویژگی ثابت شرکت‌های تجاری به شمار می‌رود، و این معنی و مفهوم تداوم بازتولید شده همان معنی ضمنی صفات «ساختارمند» یا «ساختاری» در نظریه ساخت‌یابی است^{۱۳}. حال ساخت‌بندی (یا ساخت‌یابی) روابط جنسیتی را در شرکت‌های تجاری، در سطح گسترده‌تر و کلان‌تر آن، مورد توجه قرار دهید. در اینجا نه تنها با رویه‌ی استخدامی تبعیض‌آمیز روبرو می‌شویم بلکه رفتار تبعیض‌آمیز دربارهِ دستمزد، ترفیع مقام، ارزیابی‌های کاری، اخراج از محیط‌های مردانه و اشکال جدی ایداه جنسی و نظایر آن را نیز مشاهده می‌کنیم. این رویه‌ها هرگز به طور هم‌زمان صورت نمی‌گیرد و بعضی از این رویه‌ها ممکن است در برخی شرکت‌ها بیشتر از بقیه انجام شود. اما زمانی که این رویه‌های بازتولید شده در سطحی گسترده‌تر مورد توجه قرار گیرد، اطاعت ساختارمند زنان از مردان به عنوان ویژگی بی‌چون و چرای شرکت‌های تجاری در نظر گرفته خواهد شد.

این نمونه و مثال به دلیل سادگی آن گمراه‌کننده است. در تحلیل‌های ساختاری پیچیدگی و بفرنجی فراوان به چشم می‌خورد. اما در همین جا باید به نکته‌ی مهمی اشاره شود. تمام ویژگی‌ها و خصیصه‌های ساختاری گروه‌ها نیز مانند تمام رویه‌های اجتماعی در معرض تغییرات و دگرگونی‌های تاریخی قرار دارند. اطاعت و پیروی ساختاری زن از مرد، بی‌شک برای زنی که در حدود ۱۹۵۵ شغلی در یک شرکت مدرن داشت امری بدیهی و ماندگار برای تمام زمان‌ها بود. امروزه تداوم اطاعت زن از مرد در شرکت‌های تجاری چندان قطعی به نظر نمی‌رسد. باید دید در آینده این وضعیت چه تغییری می‌کند.

خودآگاهی شخص عمل‌کننده*

نه انگیزه (آنگونه که برای فروید)، نه معنا (آنگونه که برای وبر و جیرتس)، و نه سود (آنگونه که در نظریه‌های انتخاب عقلانی مطرح است)، از نظر گیدنز ویژگی اصلی بازیگر صحنه‌ی اجتماع به شمار نمی‌آید. انگاره نامتعارف گیدنز از فرد با این فرض شروع می‌شود که بازیگر صحنه‌ی اجتماع می‌داند که چگونه باید بازی و عمل کند. وی با استفاده از این انگاره سلسله مراتبی را برای کارها و فعالیت‌های بی‌اهمیت استنتاج می‌کند که خودآگاهی استدلالی** در رأس، خودآگاهی عملی در میانه، و ناخودآگاهی در قاعده قرار می‌گیرد. این سلسله مراتب موضوع اصلی نظریه وی درباره‌ی شخص عمل‌کننده است.

خودآگاهی عملی وزنه‌ی تثوریک مهمی محسوب می‌شود چراکه این سطح از آگاهی به شناختِ چگونگیِ عمل اشاره دارد. شناختِ چگونگیِ عمل، شناختی غیرکلامی، و ضمنی است بدین معنی که بخش اعظم و عمده آن بدون یادگیری و آموزش صورت می‌پذیرد و در بیشتر مواقع آن را بدیهی می‌انگاریم. اما تمام این شناخت آنگونه که به نظر می‌رسد اسرارآمیز نیست. به طور مثال، همه‌ی ما می‌دانیم که چگونه به دوستان صمیمی خود سلام کنیم و نیز می‌دانیم که در کجا و چه وقت این کار را انجام دهیم. بیشتر ما بدون آنکه درباره‌ی این مهارت‌ها (و آگاهی که از آن داریم) تفکری دوباره نکنیم آن را انجام می‌دهیم. هر روز رویه‌های بیشمار دیگری را که برخی کاملاً هوشمندانه، و برخی دیگر ساده‌اند بدون آنکه درباره‌ی آن آگاهانه به تفکر بنشینیم انجام می‌دهیم. در واقع

رویه‌هایی را که انجام می‌دهیم به قدری زیاد است که خودآگاهی عملی ما تقریباً همیشه درگیر و فعال است. با این همه راز خودآگاهی عملی ما در آن است که بهترین کارکرد آن در زمانی است که هیچگونه توجهی به آن نداریم.

تفکر کاملاً آگاهانه‌ی ما چگونه عمل می‌کند؟ در نظر‌گیدنز تفکر آگاهانه زمانی واقع می‌شود که در وضعیت خودآگاهی استدلالی قرار گیریم^{۱۴}، یعنی وضعیتی که از تفکرات خود کاملاً آگاهی داشته باشیم و این وضعیتی است که موقعیت پیش آمده به هر دلیلی فاقد ویژگی بدیهی بودن بوده و حالت کاملاً جدیدی برای فرد داشته باشد. نمونه‌های این وضعیت گستره‌ی وسیعی از حوادث را، از بیماری و فاجعه‌ی طبیعی که در رویه‌های روزمره اختلال ایجاد می‌کند تا مسائل و موضوعات ساختارمندی مانند حل معما یا خلاقیت هنری که نیاز به ترکیب تفکر کاملاً آگاهانه و مهارت‌های به کار رفته در امور بدیهی دارد دربرمی‌گیرد. البته بازیگران عرصه‌ی اجتماع اغلب رفتار خود را برای مدت‌های مدید و طولانی، با اتکا به خودآگاهی عملی، راهبری و هدایت می‌کنند. تا زمانی که این رویه ادامه داشته باشد فرد هیچگونه توجهی به انگیزه و معنای رفتاری که انجام می‌دهد ندارد. از این‌رو انگیزه و معنا به معنی کاملاً آگاهانه‌ی آن، در نظریه‌ی ساخت‌یابی‌گیدنز نسبت به دیگر نظریه‌های مربوط به رفتار فردی، بیشتر شکل گاه‌گاهی داشته و همیشه واقع نمی‌شود.

حال به نظر می‌رسد که گیدنز خود را در دام این گفته انداخته که: رفتار نیندیشیده فاقد هر گونه انگیزه است. اما در اقدامی که برای نظریه ساخت‌یابی و برای نظریه مدرنیته او حائز اهمیت بود، گیدنز ادعا می‌کند که رفتار انسان همیشه در معرض یک انگیزه‌ی پر قدرت ناخودآگاهانه، یعنی نیاز به تأمین امنیت وجودی* است. امنیت وجودی به وضعیت ذهنی راحت و مناسبی اشاره دارد که در آن فرد به فعالیت‌های بدیهی، در محیطی آشنا و به همراه افراد دیگری که تهدیدی برای او به وجود نمی‌آورند، مشغول است. به طور خلاصه، زمانی که فرد می‌داند چگونه به کار خود ادامه دهد، بدون آنکه وقفه و مزاحمتی برای او به وجود آید، حالتی ذهنی و روانی در وی بروز می‌کند که این حالت همان امنیت وجودی است. چنانچه این فرد بازیگر و عامل به طور کلی توانایی ادامه‌ی فعالیت را از دست بدهد، وضعیتی که ممکن است پیامد زلزله‌ای

باشد که به لحاظ اجتماعی همه را فلج کرده یا ناشی از جراحی باشد که فرد را به لحاظ جسمی فلج کرده است، در چنین وضعیتی فرد احساس درماندگی، نگرانی و بی‌ثباتی کامل می‌کند و این حالت ادامه پیدا می‌کند تا فرد دوباره شیوه‌ی زندگی مناسب و راحتی را به دست آورد. اما فجایع و ناکامی‌ها تنها مواردی نیستند که باعث تهدید و به خطر افتادن امنیت وجودی شوند. در واقع اختلال در امنیت وجودی ویژگی جدی و فرضی است که گیدنز در بررسی و مطالعه‌ی اساسی خود در باب مدرنیته به آن می‌پردازد.

مدرنیته و دگرگونی اجتماعی

اصطلاح مدرنیته برای قرن‌ها مترادف دگرگونی اجتماعی بوده است. اما در دوره‌ای که گیدنز آن را «اواخر مدرنیته» می‌نامد (از ۱۹۰۰ و عمدتاً از جنگ جهانی دوم به بعد) آهنگ و سرعت دگرگونی تشدید یافت، مقیاس این دگرگونی توسعه پیدا کرد و پیامدهای متحول‌کننده‌ی زندگی این دوران به عمیق‌ترین جزئیات زندگی روزمره تسری یافت. پیامدهای مدرنیته تحولاتی را در زندگی اجتماعی به وجود آورد، و نویسندگان جریانات غالب فکری امروز نیز عقیده دارند که این پیامدها باعث بروز احساسات دوگانه در سطحی گسترده در بین همگان شده است (نمونه این گونه احساسات را در امید/هراس، هیجان/سردرگمی می‌توان دید)^{۱۵}. گیدنز این موضوع را می‌پذیرد اما در ورای مسائل و معضلات مرسوم مدرنیته، موضوعات جالب‌تری را می‌بیند. به علاوه وی در مقابل وسوسه‌ی افراط و مبالغه درباره‌ی از خود بیگانگی، یا تسلیم شدن در برابر ناامیدی‌ها نیز ایستادگی می‌کند.

روزی، کسی دست به تدوین نظریه‌ی بزرگی درباره‌ی مدرنیته خواهد زد و چیزی شبیه *Das Kapital* (سرمایه) را برای قرن بیست و یکم خواهد نوشت. تا به امروز چیزی مشابه چنین نظریه‌ای در کارهای گیدنز دیده نشده است. در عوض همه‌ی نوشته‌های او به شکلی تلویحی در صدد پاسخگویی به این پرسش‌اند: پیامدهای مدرنیته که زندگی را دستخوش تحول کرده‌اند چگونه به جزئیات زندگی روزمره در هر منطقه راه یافته‌اند؟ در اینجا نیز کردار، یعنی مفهوم اصلی نظریه‌ی ساخت‌یابی، در کانون تفکر و اندیشه وی قرار می‌گیرد. گیدنز مقیاس و میزان شگفت‌انگیز و نیز شدت دگرگونی اجتماعی را با اشاره به دو شیوه کردار، که به لحاظ تاریخی منحصر به فرد است، بیان می‌کند، روابطی

مبتنی بر بازتابندگی* و برآمده از تکنولوژی که بازارها، نظام‌های بوروکراتیک، و رسانه‌های فرهنگی را قادر می‌سازد تا در سرتاسر جهان گسترش یافته و سپس در بازگشت محیط کار، خانه و زندگی روزمره‌ی ما را دربرگیرد^{۱۶}.

بازتابندگی به رویه‌هایی اشاره دارد که به وسیله‌ی مشاهده و تفکر هدایت و راهنمایی می‌شود (یعنی خودآگاهی استدلالی). در این معنا مشکل‌گشایی‌های واقع‌بینانه و عملی، که در طول تاریخ و در تمام مکان‌ها و زمان‌ها صورت گرفته خاصیت بازتافته داشته است. اما بازتابندگی در مدرنیته نیروی فزاینده‌ای در تغییر زندگی به خود می‌گیرد که پیش از این سابقه نداشته چراکه گردآوری روشمند اطلاعات موجب تسهیل در سازمان‌دهی و برنامه‌ریزی سیستمی می‌شود که میزان و مقیاس آن پیش از این قابل تصور نبوده است. در هر سو که نظر کنیم رویه‌هایی را می‌بینیم که خاصیت بازتافته دارند: در فرایندهای حسابداری و برنامه‌ریزی‌های سرمایه‌گذاری، در مدیریت بوروکراتیک، در طرح‌های معماری و صنعتی، عملیات نظامی، امور پزشکی و کارهای دیگری که همچنان می‌توان برشمرد. اگرچه آغاز و ابتدای بازتابندگی چند صدسال مقدم بر ظهور رایانه بوده است، اما فرایندهای رایانه‌ای پردازش اطلاعات باعث شده که بازتابندگی شتاب و سرعت بسیار زیادی بگیرد. چرا بازتابندگی همچنان به رشد خود ادامه می‌دهد؟ بی‌شک اشکال مختلف اعمال نفوذ و رقابت در این امر نقش دارند. زمانی که فردی رویه‌های بازتابندگی را پیش بگیرد بازگشتن به شیوه‌های سنتی کار بسیار سختی خواهد بود. این رویه بازتابندگی را که بی‌شبهت به «بیرون آمدن فول از چراغ جادو» نیست، گیدنز از نقطه‌نظر دیگری حائز اهمیت دیده و بر آن تأکید می‌کند. «بی‌ترتیب» بودن زندگی اجتماعی مانع از آن می‌شود که نظریه‌های اجتماعی منسجمی شکل بگیرد، درست به همین دلیل «بی‌ترتیب» بودن آن باعث می‌شود که طرح‌ها و برنامه‌های ناشی از رویه‌های بازتابندگی اغلب با پیامدهای ناخواسته و نابهنجاری روبرو شود. آلودگی محیط زیست ناشی از کارخانه‌ها و سازمان‌های صنعتی، که به خوبی طراحی شده‌اند نمونه‌ی بارزی از این پیامدهاست. همچنین بیماری‌های یاتروژنیک** (بیمارستانی) که در مجهزترین بیمارستان‌ها ظاهر می‌شود نیز از جمله

* reflectivity

** Introgenic، بیماری است که در فرایند معاینات پزشکی و درمان در محیط‌های بیمارستان به وجود می‌آید.

نمونه‌های این پیامدهاست. برای جلوگیری از بروز هر گونه عوارض جانبی، به برنامه‌ها و سازمان‌های بازتابندگی جدیدی نیاز داریم، و برای تعدیل دور جدیدی از عوارض جانبی که بروز و ظهور آن امری اجتناب‌ناپذیر است، باز هم به بازتابندگی بیشتری نیاز داریم. و بدین ترتیب آنچه گیدنز آن را «تأثیر مخرب» مدرنیته می‌خواند تداوم پیدا می‌کند.^{۱۷}

حال باز می‌گردیم به دوران گذشته و به روابط اجتماعی آن نظری می‌اندازیم، تجارت خانه‌های افراد سرمایه‌دار، هیأت‌های سیاسی و لشگرکشی‌های نظامی بسیار پیشتر از ظهور مدرنیته خطوط ارتباطی راه دور را به وجود آورده بودند.^{۱۸} با این همه وسائل حمل و نقل فاقد سرعت بوده و لذا به شدت تأثیر و کارایی این ارتباطات را از بین برده بودند. از آنجایی که زمان و مکان نقش مهم و چشمگیری در نظریه‌ی ساخت‌یابی دارد، گیدنز را به عنوان واضع این نظریه در موقعیت فکری مناسبی قرار داد تا به نقش عظیم ارتباطات فوری الکترونیکی و انتقال سریع کالا پی ببرد. این دو پدیده تفاوت فاحشی در نحوه‌ی جهانی شدن فرایندهای بنیادین زندگی اجتماعی به وجود آوردند. هر جنبه از زندگی روزمره‌ی ما از ساندویچ معمولی‌تن که برای نهار می‌خوریم، تا مقاله‌ی روزنامه‌ای که به هنگام خوردن آن می‌خوانیم، تا ترانه‌ی پاپ که هم زمان با خوردن ما از رادیو پخش می‌شود، همگی دور از مکانی که در آن غذا می‌خوریم تولید شده است.

اختیار و خطرپذیری در جامعه پسا-سنتی

چرا واکنش رایج نسبت به مدرنیته به صورت تضاد و ناهمخوانی بروز می‌کند؟ گیدنز ریشه این تضاد و ناهمخوانی را تقابل و تضاد بین اختیار و خطرپذیری می‌بیند.^{۱۹} در یک طرف این موضوع، اشکالِ مدرنِ بازتابندگی به بازیگران عرصه‌ی اجتماع این اختیار را می‌دهد که پایه اقتدار و روال‌های بدیهی را سست کرده و در آن تشکیک کنند. اشکال جدید شناخت و دانش، بازیگران عرصه‌ی اجتماع را قادر می‌سازد که در همه جا از خانواده گرفته تا شغل و حرفه، و دولت با اشکال جدید اقتدار به چالش برخیزند. در چنین شرایطی بازیگران عرصه اجتماع نه تنها حق دارند که درباره‌ی همه چیز، از شکل درمان گرفته تا شیوه‌ی زندگی فرهنگی، تصمیم‌گیری کنند، بلکه در بسیاری از موارد ناچار و ناگزیرند که دست به انتخاب بزنند. تا همین اواخر یعنی دهه‌ی ۱۹۵۰، بسیاری

از افراد در جوامع مدرن، از بسیاری جهات، محدود به سنت و «محلی» محسوب می‌شدند. اما امروزه تقریباً همه افراد از گستره‌ای از آزادی‌های «جهانی» بهره‌مند شده‌اند.

اما اگر همین موضوع را از جنبه دیگری در نظر بگیریم، می‌بینیم که این اختیار داشتن به شکلی بازتافته مجموعه‌ای از عوارض جانبی نامناسب خاص خود را ایجاد کرده است. در همین جا این نکته را به یاد آورید که گیدنز نیازی اساسی را در انسان به عنوان یک اصل پذیرفته است، نیاز به امنیت وجودی، یعنی حسی از خیر و خوشی که بر اساس قابلیت بدیهی شیوه‌های زندگی آشنا و مورد توافق قرار گرفته است. اما دینامیک مدرنیته در تغییر زندگی لیاقت‌های ما را به مبارزه طلبیده و اغلب آرامش خوشی‌های ما را به هم ریخته و به ما امکان آن را نمی‌دهد که چیزهای زیادی را برای زمانی طولانی بدیهی انگاریم. این نیاز همیشگی به تصمیم‌گیری‌های آگاهانه درباره‌ی رویدادهای متغیر و غیرقطعی، از خط‌مشی‌های حرفه‌ای، و برنامه‌ریزی برای دوران بازنشستگی تا انتخاب و گزینه‌هایی که والدین برای فرزندانشان برمی‌گزینند همه جا رویاروی افراد قرار می‌گیرد. با وجود این تعداد تصمیمات بسیار مهمی که باید گرفته شود، هیچگاه نمی‌توان اطمینان را که ویژگی لازم امنیت وجودی است، امری بدیهی فرض کرد. ما با موقعیت‌های بسیاری مواجه می‌شویم که در آن به صرف این تصور که آنچه در گذشته انجام داده‌ایم در موقعیتی که در اینجا و اکنون با آن روبرو هستیم باز هم بهترین نتیجه را به دست خواهد داد، دست به خطر زده و نتایج ناخوشایند و ناگواری به بار می‌آوریم.

تأکید گیدنز بر خطرپذیری غیرقابل اجتناب و اطمینان متزلزل، همانگونه که قبلاً اشاره کردم تأثیر به‌سزایی در انتقال مباحث مربوط به پست مدرنیسم از حوزه‌ی فلسفی به زندگی روزمره داشته است.^{۲۰} گیدنز اظهار می‌دارد که شک فلسفی درباره‌ی اطمینان و اخلاق که باعث شگفتی پست مدرن‌ها گردیده امر تازه‌ای نیست. همین‌گونه شک و تردیدها باعث برانگیختگی فیلسوفان مدرن اولیه نظیر دکارت، هیوم، و کانت شده است. هیچکدام از این افراد چنانچه اطمینان و اخلاق را امری بدیهی می‌پنداشتند زحمت تقریر فلسفه را به خود راه نمی‌دادند. با این همه مدتی طول کشید تا شک فلسفی وارد مسائل زندگی بشود. تنها در ۵۰ سال گذشته شرایط اجتماعی باعث شده که شک جای اطمینان را گرفته و به عنوان مسئله‌ای فراگیر در

زندگی روزمره مطرح شود. البته مردم هر روز با شک و تردیدهای خود نه به لحاظ نظری بلکه به شکلی عملی سروکار دارند، و وجه غالب فلسفه‌های مدرن یعنی دلهره^{۱۱} را به مرور با امید، که به لحاظ فلسفی، امکانی کم‌اهمیت جلوه داده می‌شود، تعدیل می‌کنند.

تفکر سیاسی مدرنیته

معنی ضمنی مباحث مربوط به تفویض قدرت اغلب آن است که سیاست همیشه حاصل جمعی یکسان دارد (یعنی صاحبان قدرت همیشه بر زیردستان و فرمانبرداران اقتدار دارند) و یا در آن امکان وجود حد غیرواقع بینانه‌ای از آزادی به دست آمده از تفویض قدرت به مثابه امری مسلم فرض می‌شود. پیش از آنکه به موضوع خط‌مشی سیاسی مدرنیته پردازیم، لازم است که اساسی‌ترین دیدگاه گیدنز درباره‌ی روابط قدرت را در نظریه‌ی ساخت‌یابی مدنظر قراردهیم. اگرچه اقتدار (ولاجرم اطاعت) واقعیت‌های گریزناپذیر زندگی اجتماعی است، اما روابط قدرت بین قدرتمندان و محرومان از قدرت، پیوسته دربرگیرنده ترکیبی از آزادی عمل و وابستگی است. با این همه قدرتمندان برای اجرای اعمال و روال‌های مشخص، به محرومان از قدرت، متکی‌اند (اتکایی که در شرایط مشخص می‌تواند از بیگاری سخت گرفته تا باز کردن راه در معابر عمومی را شامل شود). اتکا صاحبان قدرت به محرومان از آن به هر میزانی که باشد، فرمانبرداران و زیردستان می‌توانند به شکلی ماهرانه از آن به مثابه اهرمی برای آزادی عمل در برخی زمینه‌ها بهره‌برداری کنند. اعتصاب، نافرمانی‌های مردمی به شکلی آرام یا خشونت‌آمیز، تحریم، و شرکت در انتخابات و رأی دادن به صورتی استراتژیک، همگی تاکتیک‌های مفیدی است که محرومان از قدرت در آنچه گیدنز دیالکتیک کنترل می‌نامد، به کار می‌گیرند^{۲۱}.

گیدنز درباره‌ی مدرنیته دو مجموعه گسترده از روابط قدرت و در نتیجه دو دیالکتیک مجزای کنترل را تعریف می‌کند. زمانی که موضوعات و مباحث هنجارین سیاسی مطرح می‌شود گیدنز به شکلی اجتناب‌ناپذیر، اما برخلاف رفتار همیشگی‌اش، موضعی جانبدارانه اتخاذ می‌کند. تحلیلی که وی از دو مجموعه‌ی روابط قدرت ارائه می‌دهد

به‌طور تدریجی پیش از آنکه از جایگاه قدرتمندان باشد از موضع کسانی است که چندان قدرتی نداشته و از قدرت محرومند.

آیا این جانبداری به‌طور تلویحی به معنی آن است که گیدنز دارای گرایش‌ها دست‌چپی به معنای ایدئولوژیک آن است؟ هم آری و هم خیر. اگر چپ بودن به معنی جانبداری از کسانی است که به اصطلاح او درگیر «سیاست‌رهای بی‌بخش» هستند، یعنی برای رهایی از فقر و محرومیت، ستم‌گری سیاسی و طرد شدگی اجتماعی مبارزه می‌کنند، پاسخ این پرسش مثبت است.^{۲۲} اما همین جانبداری نیز امری غیرعادی است چراکه گیدنز برنامه‌های چپ‌گرایانه گذشته و اثرات ناخواسته جانبی آن را، نظیر نظام به‌زیستی همگانی که فقیران را در دایره‌های فقر محبوس می‌کند، اشتباه می‌داند. در اینجا است که گیدنز نقد منطقی راست‌گرایان از برنامه‌های سوسیال دموکرات‌ها را در عمل خاطر نشان می‌سازد، اما در عین حال مسائل و مشکلات مردمان فقیر و نیازمند را در نظر دارد.

اما جنبه‌ی اصلی‌تر خط‌مشی سیاسی مدرنیته از نظر گیدنز به «سیاست-زندگی» اشاره دارد، یعنی اینکه ما چگونه باید در جهانی از بازتابندگی و جهانی شدن که سنت‌ها به ناچار میدان خالی کرده‌اند، و در جهانی که آگاهی از خطرپذیری پیوسته امنیت وجودی ما را برهم می‌زند، زندگی خود را پیش ببریم. سیاست-زندگی دربرگیرنده‌ی مبارزات فردی برای رسیدن به شیوه‌ی زندگی و روابط امن و ارضاکننده، و نیز حرکت‌های فمینیستی و بوم‌دوستانه از دیگر جنبش‌هایی است که در پی یافتن راه‌های جدید زندگی در جهان پسا-سنتی هستند.

تفسیر گیدنز از سیاست-زندگی تبلور معنی در حال رشدی در دوران پسا-مارکسیسم است که بر اساس آن ماهیت خط‌مشی‌های افراطی در سیاست تغییر کرده است. اما گیدنز در حرکتی نامتعارف گرایش‌ها از تفکر سیاسی محافظه‌کارانه را در خدمت سیاست-زندگی قرار می‌دهد. برخلاف متفکران چپ‌گرایی که در ارائه پیشنهاد برای انجام تغییرات اجتماعی به ندرت شکی به خود راه می‌دهند، بسیاری از فلاسفه‌ی سیاسی محافظه‌کار امنیت و حفاظت از جامعه به وسیله سنت را ارج می‌گذارند. از دیدگاه گیدنز چالش با سیاست‌های افراطی و تندرو یعنی بازگشت به سنت برای به ثمر رساندن «زندگی خوب» بدون قربانی کردن تفویض قدرت بازتافته، یعنی قدرتی که از همان ابتدا قوه محرکه سیاست-زندگی بوده است.

با نگاهی دیگر

گیدنز تقریباً هیچگاه تلاش ندارد که بطلان دیدگاه‌های شناخته شده را نشان دهد، و این کار از جامعه‌شناسی شایسته است که به جای داشتن دیدگاهی افراطی، در پی یافتن زمینه‌های مشترک در بین نظریه‌هاست. اهدافی که وی در نظر دارد بسیار هوشمندانه است: گیدنز هم در نظریه‌ی ساخت‌یابی و هم، به خصوص، در بررسی خود از مدرنیته، بدون آنکه خواسته باشد که تصورات گذشته خود را از یاد ببریم و دیدگاه‌های پیشین خود را فراموش کنیم، ما را به سمت مشاهده ساخت‌بندی نادیده‌ی موارد عادی و شناخته شده هدایت می‌کند. برخی نظریه‌پردازان مانند مارکس، فوکو، و بوردیو از «شوک ناشی از ظهور پدیده‌های نو» استفاده کردند تا متقاعد شویم که از جهان و محیط اجتماعی پیرامون خود شناخت درستی نداریم. اما گیدنز در برخی موارد از به کارگیری این مفهوم چشم‌پوشی می‌کند. در نهایت، یافتن موارد ناشناخته بدون انکار و رد موارد شناخته شده کاری به مراتب شاق‌تر و دشوارتر است.

فضا تنها امکان مشاهده کوتاه و گذرایی از ناشناخته‌ها را در این مکان* شناخته شده، فراهم می‌آورد. اخیراً موضوع انزوا و تنهایی در مدرنیته ذهن مرا به خود مشغول داشته است و در نتیجه در پی آن بر آمدم که مشاهده کنم افراد در ساعات شلوغی و ازدحام رفت و آمد، که در اتومبیل‌های خود تنها هستند، به چه کارهایی دست می‌زنند. یکی از مواردی که زیاد با آن برخورد کردم رسیدگی افراد به سر و وضع ظاهری‌شان بود: خانم‌ها خود را آرایش می‌کردند، آقایان سرشان را شانه می‌زدند و کارهایی از این قبیل. تا همین اواخر یعنی ۱۹۷۰ انجام این کار اگر نگوییم تا حدی عجیب و غریب اما کاری غیرمعمول بود. امروزه سازندگان اتومبیل بر روی آفتاب‌گیرها آینه‌هایی را نصب می‌کنند تا به این نیاز روزافزون پاسخ مناسبی بدهند. روشن است که این دسته از رانندگان به وضع ظاهری خود اهمیت می‌دهند. اما این واقعیت که آنها در اتومبیل خود به سر و وضع ظاهری خود می‌رسند نشان‌دهنده‌ی آن است که برخی از جنبه‌های عمیق و نهفته مدرنیته در تنهایی آنها رسوخ پیدا کرده است.

بیاید آرایش کردن در اتومبیل را در سطح گسترده‌تری ساخت‌یابی می‌کنیم. اول آنکه

این کار عمدتاً توسط مسافران هر روز بین خانه و محل کار انجام می‌شود. رفت و آمد هر روزه، به نوبه‌ی خود، به جدایی بین خانه و محل کار، و شتاب فزاینده‌ی نقل و انتقال که جزئی از تلاشی است که در دوران جدید برای غلبه بر محدودیت‌های زمان و مکان انجام می‌شود، بستگی دارد. اما تلاش برای غلبه بر محدودیت‌های زمان و مکان، مانند جنبه‌های دیگر مدرنیته، باعث بروز اثرات نامعقول و نادرستی می‌شود. به طور مشخص، اگر قرار باشد که این افراد سر موقع به خانه یا محل کار خود برسند باید عجله به خرج دهند، و در نتیجه در ساعات ازدحام و شلوغی رانندگان بیشتری در خیابان و معابر متوقف شده و از حرکت بازمی‌مانند. از این رو، راننده‌ای که با یک دست فرمان اتومبیل خود را در دست دارد و در دست دیگر شانه یا رُژ لب، به شکلی ناپیدا و غیرقابل رؤیت به وسیله دینامیک بفرنج زمان-مکان، مدرنیته، که کار آرایش و رسیدگی به سرووضع را از خلوت حمام به صندلی اتومبیل انتقال داده، ساختمانده شده است.

میراث فکری و کارهای ناتمام

گیدنز در ۱۹۷۶، اولین کتاب خود درباره‌ی نظریه ساخت‌یابی را منتشر کرد^{۲۳}. این کتاب، و کارهای بعد از آن به لحاظ تئوریک، کردار را به عنوان زمینه‌ی مشترکی که در آن اعمال و کنش‌های فرد با ساخت‌یابی نظم اجتماعی یکی می‌شود، مشخص و تعیین می‌کند. به همراه گیدنز دو جامعه‌شناس در سطح جهانی، یعنی نوربرت الیاس و پیر بوردیو، که بسیاری از بهترین کارهای خود را در مطالعاتی که عمیقاً تجربی و تئوریک است انجام داده‌اند، حرکت و جنبش مهمی را در جامعه‌شناسی (و در دیگر رشته‌ها) به وجود آورده‌اند^{۲۴}. «نهادگرایی جدید» در مطالعه‌ی سازمان‌های پیچیده، «نظریه شیوه‌ی اجرا» در انسان‌شناسی، انتقال نظریه‌ی ساخت‌یابی به حوزه‌ی جامعه‌شناسی تاریخی به وسیله ویلیام سیول، و کار جدید راب استون در استفاده از نظریه ساخت‌یابی در روش‌های تئوریک، نشان‌دهنده‌ی نقش در حال رشد تلاش‌هایی است که امروزه در جامعه‌شناسی و سایر رشته‌ها برای بازسازی کرداری*، صورت می‌گیرد^{۲۵}.

و با این همه گیدنز خود مورد استثنایی از انحراف کردار نیست، یعنی اینکه گیدنز در فرایند تغییر و دگرگونی اساسی که در نظریه اجتماعی به وجود آورد، مانند نظریه پردازان

دیگر، پیامد جنبی تفکراتش به وجود آوردن محدودیت‌های ضمنی و تلویحی است. مفهوم فضا تنها اشاره‌ی موجزی به یکی از این محدودیت‌هاست^{۲۶}. مخالفت گیدنز با مبالغه، عدم تمایل وی به پاسخ‌گویی به پرسش‌های فلسفی با استفاده از ابزارهای جامعه‌شناختی و تمایل کانون‌گرایی وی برای کشاندن آراء مختلف و ناهمخوان به زمینه‌ای مشترک، باعث می‌شود که جهت‌یاب جامعه‌شناسی او به سوی زندگی اجتماعی سوق پیدا کند. همین ویژگی تفکرات او موجب آن شده که جهت‌یاب اخلاقی او نیز در لحن هنجارگذار خود بیش از آنکه به «باید» نظر داشته باشد به «هست» سوق پیدا می‌کند؛ یعنی به سمت مسائلی روی می‌کند که امنیت و رضایتی را که افراد در زندگی روزمره‌ی خود تجربه می‌کنند به هم‌زده یا تهدیدی برای اخلال در آن محسوب می‌شود^{۲۷}. برای آنکه موضوع کاملاً روشن شود، می‌توان شاهدهی از تحلیل و بررسی وی از «سیاست رهایی‌بخش» یا «سیاست زندگی» در مدرنیته به میان آورد. گیدنز در تحصیل شناخت مضامین اخلاقی آنگونه که بازیگران هر روزه‌ی صحنه‌ی اجتماع آن را به نفع خود تعبیر و تعیین می‌کنند هیچ مشکلی ندارد و به راحتی این کار را انجام می‌دهد. همچنین وی برای کسب شناخت از تنش‌های پنهان و معضلاتی که دیده شده اما به آن توجهی نمی‌شود، معضلات و تنش‌هایی که ممکن است به صورت مسئله جایی در زندگی روزمره در کوچه و خیابان بروز کند، خود را با هیچ مشکلی مواجه نمی‌بیند. اما گیدنز در نظریه‌ی ساخت‌یابی خود و نه در تحلیلی که از پیامدهای مدرنیته ارائه می‌دهد، هیچ‌بار اخلاقی بر مفهوم اصلی و اساسی کردار نمی‌گذارد. در دورانی که ما زندگی می‌کنیم یعنی دورانی که حرکت‌ها و جنبش‌های سیاسی و سیاست‌های دولتی در معرض مباحث و مجادلات دانشگاهی، بررسی‌های روزنامه‌نگارانه، و نیز دستخوش فشار سیاسی از «پایین» و از «بالا» هستند، تمام موضوعات موردنظر گیدنز به شکل مطلوبی مفید فایده‌اند. اما در جوامعی که ارزش‌ها کمتر به بحث گذاشته می‌شود (به طور مثال در ایالات متحده در دهه‌ی ۱۹۵۰) و یا در جایی که به طور کلی از بحث درباره‌ی سیاست و گفتمان اخلاقی درباره‌ی آزادی، عدالت، دموکراسی جلوگیری می‌شود، امری که در بیشتر رژیم‌های اقتدارگرا و استبدادی واقعیت دارد، آنچه موردنیاز است یک نظریه‌ی هنجارگذار* است. نظریه‌های هنجارگذار به شکلی غیرقابل اجتناب

درباره‌ی برخی جنبه‌های زندگی اجتماعی که قصد محکوم کردن یا تمجید آن را دارند، مبالغه می‌کنند، و به همین دلیل نظریات و آراء گیدنز در چنین جوامعی کارکرد خوبی نخواهد داشت.

لذا ارزش نظریات و آراء گیدنز، مانند تمام نظریات، بستگی به بافت و زمینه‌ای دارد که به کار گرفته می‌شود.^{۲۸} از نظر من، به عنوان یک آمریکایی که در ۱۹۹۷ این سطور را می‌نویسم، به نظر می‌رسد که تئوری اجتماعی در حال به پایان رساندن یک دوره‌ی سی ساله است، دوره‌ای که در آن برخی از درخشان‌ترین افکار جامعه‌شناسی بینش، تعهد و اشتیاق زیادی را صرف توسعه‌ی نظریه‌ی هنجارگذار کرده‌اند. به نظر من این دوران، دورانی نبوده است که تعارض و تضاد بین ارزش‌ها به صورت پنهان و نهفته باقی مانده باشد. اگر در این خصوص حق با من باشد، شاید زمان آن فرارسیده است که از مجادله درباره‌ی «بایدها» قدمی واپس گذاریم و به شکلی عملی زندگی خصوصی افراد و حالت‌های آنها را بر حسب امیدها واهمه‌هایی که دارند ارزیابی و بررسی کنیم. برای تحقق چنین امری به درکی روشن از ابعاد مورد توجه و فراموش شده‌ی حیطه‌ی اجتماعی نیاز داریم، حیطه‌ای که همگی، هر روز در تولید آن نقشی ایفا می‌کنیم، و برای انجام این مهم گیدنز نظریات جامعه‌شناختی را ارائه می‌کند که مربوط به روزگار ماست.

منابعی برای مطالعه‌ی بیشتر

C. G. A. Bryant and D. Jary, 'Coming to Terms with Anthony Giddens' in idem, *Giddens' Theory of Structuration: A Critical Appreciation* (London: Routledge, 1991), pp. 1-32.

I. J. Cohen, *Structuration Theory: Anthony Giddens and the Constitution of Everyday Life* (London: Macmillan, 1989).

I. J. Cohen, 'Structuration Theory and Social Order: Five Issues in Brief' in J. Clark, C. Modgil, S. Modgil, *Anthony Giddens: Consensus and Controversy* (London: Falmer Press, 1990) Chapter 4.

C. G. A. Bryant and D. Jary, *Anthony Giddens: Critical Assessment* (London: Routledge, 1992) selection 40.

I. Craib, *Anthony Giddens' s* (London: Routledge, 1992).

A. Giddens, *The Constitution of Society: Outline of The Theory of Structuration* (Cambridge: Polity Press, 1984).

A. Giddens, *The Consequences of Modernity* (Cambridge: Polity Press, 1990).

نتیجه‌گیری

رواداری، چندگانگی و سنتز خلاق

در تفکر جامعه‌شناختی

راب استونز

در پرتو بیست و یک فصلی که پس از مقدمه آمد و در پی بیست و یک متفکر عمده و اصلی جامعه‌شناسی که در این فصل‌ها به آنها پرداخته شد، در این نتیجه‌گیری قصد دارم که برخی از مضامین مطرح شده در مقدمه را دنبال کنم. نکته‌ی اصلی مورد نظر من آن است که تمام فصل‌های این کتاب – اگر بخواهیم به زبانی که در مقدمه به کار رفت سخن بگوییم – به وضوح به ما خواهند گفت که موضوعات مورد نیاز برای شناخت جامعه، موضوعاتی غنی، پیچیده و گوناگون است. هرچه به دیدگاه‌های گوناگون و چندگانه‌ی متفکران جامعه‌شناسی بیشتر نظر بیفکنیم، متفکرانی متفاوت از یکدیگر و به همان نسبت خردمند و با بصیرت، متفکرانی نظیر وبر (فصل ۲)، دبووار (فصل ۹)، گارفینکل (فصل ۱۳)، فوکو (فصل ۱۹)، بیشتر در می‌یابیم که آنچه لازم است درباره‌ی جامعه بدانیم را نمی‌توان از اخبار مربوط به سخنرانی سیاستمداران، میزگردهای رادیو-تلویزیونی، و از اعتراضاتی که به صورت احساسی و با حالتی برآشفته در باب مسائل روز بیان می‌شود، به دست آورد. همچنین بیشتر به این موضوع واقف می‌شویم که آنچه باید درباره‌ی جامعه بدانیم در نوشته‌های تنها یک، دو، سه یا حتی چهار متفکر یا مکتب فکری بزرگ به دست نخواهد آمد.

همانگونه که در مقدمه گفته شد، بیشتر مواضع تئوریک‌ی که در این کتاب مطرح شده از میان طیفی از مسائل مورد نظری پدید آمده که به گستره‌ی غنی و متنوعی از پرسش‌ها و پرسمان‌های بسیار متفاوت و ناهمخوان پرداخته‌اند. بسیار به ندرت اتفاق می‌افتد که

نظریه‌پردازان توجه خود را به کانونی مشابه معطوف کنند، معمولاً بر بخشی از زندگی اجتماعی پرتو انداخته می‌شود که اگرچه در جوار بخشی دیگر است، اما با آن تفاوت دارد. آنکه نوری یا پرتوی می‌افکند دیدگاهی دارد که هرچند اندک، اما با دیدگاه‌های دیگر متفاوت است و آن بخشی از جامعه که این دیدگاه بدان می‌پردازد نیز با بخش‌های دیگر تفاوت دارد. در مواردی هم که کانون توجه مشابه و یکسانی وجود دارد، مانند آنچه در نزد مارکس (فصل ۱) و آلتوسر (فصل ۱۴) یا دویووار (فصل ۹) و منتقدان او در اواخر قرن بیستم مشاهده می‌شود، هرچه به این کانون نزدیک‌تر می‌شویم درمی‌یابیم که نظریه‌پرداز(ان) بعدی به شکلی مستقیم‌تر درگیر پرسمان‌های سنت فکری پیشین‌اند. اما حتی در این موارد نیز، هم نوع توجه و هم موضع برخورد با موضوع متفاوت است، و این نکته‌ای حائز اهمیت است که با دقت و به شکلی روشمند، هر یک را از دیگری تمیز دهیم. مهم است که در دام این پیش فرض که بین نظریه‌ها چیزی جز رویارویی مستقیم و نقد و انتقاد وجود ندارد، نیفتیم. امکان چندگانگی زمینه‌های مورد توجه و نیز تعدد کسانی که بر این زمینه‌ها پرتوافشانی می‌کنند وجود دارد. هرچه این نورها و پرتوها بیشتر باشد تفکر جامعه‌شناختی چندگانه‌تر، موشکافانه‌تر و نظام‌مندتر خواهد بود، و آنگاه فهرست موضوعات اجتماعی که لازم است بدانیم جامع‌تر و کامل‌تر خواهد شد.

باید مشخصه‌ی کار جامعه‌شناسی، داشتن روحیه‌ی آزاداندیشی و نیز حس کار جمعی باشد. روحیه‌ای که جامعه‌شناسی در بهترین حالت توانایی تحقق بخشیدن به آن را داشته است. بسیاری از متفکران بزرگ بر یکدیگر تأثیر داشته‌اند، آنهایی که همچنان مشغول به کار هستند همچنان تحت تأثیر کسانی قرار دارند که دیرزمانی است دست از کار کشیده‌اند. متفکران معاصر نیز همچنان که تحت تأثیر گذشتگان قرار دارند، از متفکران روزگار خود نیز تأثیر می‌پذیرند. مباحث جامعه‌شناختی در مرکز چارچوب‌های اصلی و در حال تحول جامعه‌شناسی قرار دارد اما مرزها و حدود این چارچوب انعطاف‌پذیر، به لحاظ تاریخی در حال تکامل و تحول، و پیوسته چالش‌پذیر است. عواملی که بر این چارچوب تأثیر می‌گذارند بسیار گسترده است، و باید هم که چنین باشد. فهرست عوامل مؤثر بسیار طولانی و جامع است و موضوعات فلسفی، زیست‌شناختی^۱، روان‌شناختی، سیاسی، فرهنگی، ادبی و غیره را دربرمی‌گیرد.

درک روابط بین این دیدگاه‌ها، بر اساس رواداری نسبت به تفاوت‌های تئوریک موجود، چگونه و به چه ترتیب باید صورت‌بندی شود؟ چگونه نسبت به تهیه فهرست موضوعات و

مطالبی که بدان نیاز داریم اقدام کنیم، تا این موضوعات صرفاً به صورتی مفید و جالب اما در عین حال منفصل و گسسته نبوده، بلکه میان-موضوعی و به شکلی متقابل آگاهی‌دهنده باشد؟ به عبارت دیگر چگونه می‌توان نظریه‌ها را با یکدیگر ترکیب کرد؟ این پرسش معطوف به سنتز نظریه‌ها، تنها یک پاسخ ندارد، و بسیاری از نویسندگان این کتاب در بحث خود که به نظریه‌ای خاص پرداخته‌اند، پیش از این پاسخ‌هایی به این پرسش ارائه داده‌اند. پیش از این دیدیم که به طور مثال هابرماس (فصل ۱۵) چگونه آراء مارکس و وبر را با یکدیگر ترکیب ساخته، و از نظریه‌های متفکران گوناگون و متفاوتی مانند آدرنو، فروید (فصل ۴) وینچ، ویتگنشتاین، شوتز، گادامر و لومان بهره‌جسته است؛ و در طرف دیگر این طیف دیدیم که شخصیتی مغرور و ضد-سنتزگری^۲ مانند بلومر (فصل ۶) چگونه نوشته‌های جی.اچ. مید درباره‌ی «خود» را با تأثیراتی که از رابرت ای. پارک و جامعه‌شناسی مکتب شیکاگو گرفته بود، تلفیق کرد. و نیز با استفاده از مثال هاکشیلد (فصل ۱۸) و هال (فصل ۲۰)، در مقدمه‌ی این کتاب نشان دادیم که نظریه‌پردازان چگونه توانسته‌اند تأثیراتی را که از مجموعه رشته‌های دیگر گرفته‌اند با جامعه‌شناسی ترکیب کنند. از این رو پاسخ مشخص من به این پرسش که چگونه می‌توان نظریه‌ها را با یکدیگر ترکیب ساخت، تنها روشی است از میان روش‌ها، و به هیچ وجه اصراری بر این موضوع ندارم که این روش بهترین یا تنها راهی است که باید پیمود. برعکس، من این روش را تنها به عنوان مثالی از روشی بالقوه سودمند برای شروع و آغاز تفکری بیشتر درباره‌ی رابطه بین نظریه‌ها، پیشنهاد می‌کنم.

تلفیق نظریه‌ها: مرحله‌ی یکم: کلان، میانه، خرد

روش پیشنهادی من شامل چند مرحله است و این مزیت را داراست که برای ربط دادن و رابطه برقرار کردن بین گستره‌ی وسیع کارهای متفکران بزرگ روشی کاملاً ساده است، و الگویی برای تمرین سنتز خلاق کارهای نظریه‌پردازان مختلفی که در این کتاب به آنها پرداخته شده، ارائه می‌دهد. مرحله‌ی اول این روش تمایز و فرق‌گذاری کلاسیک بین سطوح تحلیلی خرد، میانه و کلان جامعه‌شناسی است (تحلیل‌هایی که به بررسی پدیده‌ها در مقیاس کوچک، متوسط و بزرگ می‌پردازند). جان هریتیج در فصل مربوط به گارفینکل توضیح داد که پیدایش حیطة‌ی جامعه‌شناسی خردیکی از دستاوردهای اصلی جامعه‌شناسی در دوران پس از جنگ جهانی دوم بود، وی از گارفینکل و گاممن (فصل

(۱۱) به عنوان دو «جامعه‌شناس بزرگ و اصیل آمریکایی» در این حیطه نام می‌برد. این دو با طرح این پرسش که افراد در داخل «تنگنای» محدودیت‌ها به چه کاری مشغول‌اند و اینکه این «تنگناها» چگونه به وجود می‌آیند، «مخالفت بزرگ» خود را با خدایان نظریه‌های جامعه‌شناختی ابراز داشتند، همان نظریه‌پردازانی که بدون توجه به اینکه انسان‌ها در واقع چگونه رفتار و عمل می‌کنند، به نظریه‌پردازی درباره‌ی محدودیت‌های اجتماعی اعمال شده بر کنش انسانی پرداختند^۳. پارسنز (فصل ۷) از جمله‌ی آخرین نظریه‌پردازانی بود که گمان برده می‌شد بیش از حد توجه خود را به سطوح کلان و میانه نظام ارزشی و ساختار هنجارگذار معطوف کرده، و به جامعه‌شناسی خُرد، هم فهمی‌های متقابل، نتیجه‌گیری‌ها و استدلال‌های افراد در موقعیت‌های خاص، و اینکه افراد چگونه تعاملات واقعی را انجام داده یا چه درکی از آن دارند، توجه کافی مبذول نداشته است. وقتی آنچه در کانون توجهات گارفینکل و گافمن وجود دارد را به طور مثال، با آراء و نظریه‌های مارکس و دورکم (فصل ۳) بسنجیم. درک اینکه این دو نیز به بهای نادیده گرفتن نظریه‌پردازی خُرد، به نظریه‌پردازی در سطح کلان و میانه‌گرایی و تمایل داشتند، کار چندان مشکلی نیست.

رابرت مرئن (فصل ۸) به نوبه‌ی خود، (به واسطه‌ی تأکید بر نظریه‌های «میان-مدت») به عنوان یکی از بزرگترین نظریه‌پردازان میانه شهرت دارد. با وجود این پیروی از نظر هریتیج و اذعان داشتن به قدرت و توان دیدگاه‌های نظریه‌پردازان جامعه‌شناختی خرد - کاری که شکی در انجام آن نیست - نباید ما را در عین حال از برداشت‌ها و دیدگاه‌های نظریه‌پردازان کلان و میانه محروم سازد، توجه به اهمیت کار گارفینکل و گافمن، یا دیگرانی نظیر بلومر و هاکشیلد، مطمئناً به معنای آن نیست که اهمیت دیدگاه‌های مارکس درباره‌ی ماهیت و سازو-کار سرمایه‌داری، یا دیدگاه‌های دورکم در مطالعه و بررسی اهمیت مستمر مناسک در جوامع مدرن با ویژگی همبستگی ارگانیک، یا دیدگاه‌های پارسنز در ارزیابی و بررسی امکان اختلاف بین، مثلاً، ارزش‌ها و هنجارهای اقتصاد به لحاظ تکنولوژی پیشرفته و ارزش‌ها و هنجارهای زیرسیستم دینی یک جامعه، را نادیده بگیریم. باید راه‌هایی برای درک و فهم سطوح مختلف تحلیل و اینکه این تحلیل‌ها به چه منظوری ارائه شدند بیابیم، و نیز در پی شیوه‌هایی باشیم که نکات مهم و مورد تأکید و در عین حال متفاوت آنان را با یکدیگر تلفیق کنیم، بدین ترتیب به هنگام ارائه پاسخی به یک پرسش یا روشن ساختن یک پدیده اجتماعی می‌توانیم از این تلفیق و ترکیب کمک بگیریم.

تلفیق نظریه‌ها: مرحله‌ی دوم: اعمال رایج و پیوستگی‌های سیستم

حال به دومین مرحله‌ی ترکیب نظریه‌ها می‌رسیم. مرحله‌ی دوم خود مستلزم فرق‌گذاری بین دو موضوع است:

- (۱) شناخت هویت روال‌های رایج در جوامع مدرن و پس از مدرن و
- (۲) شناخت هویت پیوستگی‌های بین «اجزای» متفاوت نهادی سیستم اجتماعی که تولیدکننده‌ی این اعمال رایج هستند.

اعمال رایج

اگر بخواهیم از میان مثال‌های بی‌شمار ممکن چند نمونه را ذکر کنیم، شیوه‌ی رأی‌دهی، اشکال و صور تنبیه، عملکرد بوروکراسی‌ها، شیوه‌ی آموزش نظامی از جمله آنان به شمار می‌رود. تمامی اینها اعمالی است که در مکان‌های مختلف در یک جامعه یا در جوامع مختلف به طور هم‌زمان صورت می‌گیرد. این اعمال رایج کم و بیش مقارن یکدیگر انجام می‌شود. اعمال رایج چون منظم، عادی شده و سازمان‌یافته هستند، رایج و معمول محسوب می‌شوند. قبول انجام روز به روز یا سال به سال این اعمال نوعاً تحت تأثیر فشارهای اجتماعی، تشویق‌ها، و مجموعه‌ای از عوامل سامان‌دهنده و ساخت‌ساز قرار می‌گیرد. بیشتر متفکران بزرگ اعمال رایجی را مدنظر دارند که مؤلفه شاخص و متمایز خاستگاه تئوریک آنها به شمار می‌رود. اعمال رایجی که در کانون توجه آنهاست نشانه‌ی مشخصی است که می‌توان به واسطه‌ی آن نظریه‌پرداز را شناخت. مطالعه‌ی این پدیده‌ها می‌تواند به موضوعات متفاوتی معطوف شود، موضوعاتی نظیر مطالعه‌ی ملکه شدن کارهای عادی (بورديو، فصل ۱۶؛ گیدنز، فصل ۲۱)، یا نظم و ترتیب اشکال و صور انضباط و کنترل (فوکو)، یا اثری از هنجارهای درونی شده، که وفاداری به آنان همیشه وجود دارد (پارسنز)، یا پیشامد معمول و همیشگی اشکال مشخص و خاصی از پیش‌فرض‌ها در یک تعامل، که اثری معین بر مضمون و محتوای آن تعامل دارد (زیمل، فصل ۵)، یا پیش-شرط‌های اقتصادی ساختارمند (مارکس؛ آلتوسر، هابرماس)، یا یکنواختی تقریبی پیشداوری‌های جنسی (دوبووار؛ چودورو، فصل ۱۷؛ هاکشیلد).

بررسی و مطالعه‌ی هر یک از این اعمال رایج در هر یک از سطوح خرد، میانه یا کلان امکان‌پذیر است. یعنی می‌توان شمار معدودی از اعمال و رویه‌های محلی (خرد) را

مورد بررسی قرار داد، شمار بیشتری از این اعمال که در منطقه جغرافیایی وسیع‌تری قرار گرفته‌اند (میانه) را بررسی کرد، یا شمار بسیار بیشتری از اعمال که در محدوده‌ی جغرافیایی بسیار وسیع‌تری گسترده شده‌اند (کلان) را مورد مشاهده و مطالعه قرار داد. از این رو، تحلیل کلان برخی از اعمال رایج که توسط کارین مارتین در فصل مربوط به چودورو مورد بحث قرار گرفته را می‌توان، به طور مثال، به همانندی‌های بین نمونه‌های زیاد و گوناگون اعمال رایج محلی و خرد، معطوف ساخت. چنین تحلیلی می‌تواند به همانندی بروز زن‌ستیزی و ساختار روانی مردانگی در بین شمار زیادی از پادگان‌های آموزشی تفنگداران دریایی آمریکا، یا بین پادگان‌های آموزشی آمریکا و پادگان‌های آموزشی دیگر کشورها، پردازد. این مطالعه تحلیلی کلان خواهد بود، چراکه به آنچه بین تمام (یا بسیاری) اعمال رایج مشترک است می‌پردازد. این تحلیل پدیده‌ها را در مقیاسی وسیع و کلان مورد بررسی قرار می‌دهد. یک تحلیل میانه ممکن است به تعداد پادگان‌های کمتری پردازد، یعنی تنها به آنانی که در منطقه خاصی از کشور یا آنانی که به وسیله‌ی رسته‌های خاصی سازمان داده می‌شوند، توجه کند. این امر دامنه‌ی تحلیل را محدود کرده، و چنانچه همه چیز یکسان باشد به آنچه روی می‌دهد توجه دقیق‌تری کرده و جزئیات بیشتری از اعمال رایج در آموزش تفنگداران ارائه خواهد کرد. شاید این نوع تحقیق بتواند درباره‌ی قواعد و مقررات خاص و مشخص مربوط به رفتارها و الگوهای جنسی - به طور مثال درباره‌ی اشکال و شیوه‌ی عمل به این شرط که «تفنگداران زن» باید آرایش داشته باشند، یا درباره‌ی آداب تشخیصی که باید مراعات شود - جزئیات بسیار بیشتری ارائه دهد.

در هر یک از این سطوح تحلیلی نظریه پردازان - مانند مورد مارتین و چودورو - باید تحلیلی محدود و کرانمند ارائه دهند چراکه به طور طبیعی توجه خود را به بخشی که در نظر دارند معطوف می‌کنند، و خلاقانه به اشتغالات ذهنی خود می‌پردازند. بر اساس این دیدگاه است که می‌توانیم اثرات و امکانات یک جهت‌گیری آزاداندیشانه را نسبت به کار جامعه‌شناسی که در عین حال، در زمان مناسب، در پی تلفیق رویکردهای تئوریک برمی‌آید را مشاهده کنیم، می‌توانیم به دقت نحوه و شیوه‌های ترکیب - یا پیوند - اعمال مشخص را با دیگر اعمال اجتماعی نظیر، به طور مثال، اعمال مربوط به ملاحظات اقتصادی، بررسی کنیم. درباره‌ی مسئله آموزش نظامی این نکته روشن است که برای اعمال و رویه‌های «روساختی» (به تعبیر مارکسیستی)، حتی اگر عوامل اقتصادی «تواند

علت گستاخی و غیر عقلایی بودن گفتار تفنگداران درباره‌ی نظامیان زن را توضیح دهد»^۲، پیش شرط‌های اقتصادی خُرد، میانه و کلان مشخصی وجود خواهد داشت. تلفیقی که چودورو خود از فرایندهای جامعه‌شناختی و روان‌شناختی به دست می‌دهد را می‌توان در سطح خرد به کار گرفت تا از این طریق به جزئیات بیشتری درباره‌ی تفاوتِ الگوی جنسی دست یافت، در عین حال می‌توان برای نظر و ایده چودورو شواهد و ادله‌ی تجربی به دست آورد، نظری که بر مبنای آن یکی از دلایل مشکلات رایج در روابط دگرجنس خواهانه آن است که زنان نسبت به مردان دارای جهانِ درونی غنی‌تری هستند و می‌توانند بدان تمسک جسته و از آن یاری بگیرند، نظری که مستلزم آن است که مردان در زندگی زنان به لحاظ احساسی فاقد آن اهمیتی هستند که زنان برای مردان دارند، در تمام این موارد ما اعمالِ رایج را کانون توجه یا نقطه‌ی واجد اهمیت تلقی می‌کنیم.

پیوستگی‌های سیستمی

از نکاتی که گفته شد روشن می‌شود که نمی‌توان پیش از دست زدن به کاری توصیفی درباره‌ی شناخت ماهیتِ اعمالِ خاص در سطح مشخصی از تحلیل خُرد، میانه یا کلان، به چندان عمقی در کار نظریه‌پردازِ جامعه‌شناسی دست یافت. این سطوح تحلیلی کاملاً با تبیین آنچه موجب بروز این روال‌های اجتماعی شده، پیوند خورده است. چنین تبیینی تقریباً همواره متضمن مواجهه با شیوه‌ها و طرقی است که اعمالِ مختلف اجتماعی (اعم از آنکه رایج یا غیر آن باشد) با یکدیگر پیوستگی دارند. در کار بسیاری از نظریه‌پردازانی که به بررسی سیستم‌های بزرگ اجتماعی می‌پردازند - به طور مثال نظریه‌پردازانی نظیر مارکس یا وبر، یا هابرماس - هم زمان هم اعمالِ رایج و هم نحوه‌ای که این روال‌ها به طور علی با یکدیگر پیوستگی پیدا می‌کنند، یعنی نحوه‌ای که هستی مستمر مجموعه‌ای از اعمالِ رایج منوط به کارآمدی و ابستگی چند سویه آن با دیگر اعمال رایج است، در کانون توجه آنها قرار می‌گیرد.

به تعبیر دیوید لاکوود (فصل ۱۲) تمام این نظریه‌پردازان به یکپارچگی سیستمی توجه دارند. «اجزای» متفاوتِ یک سیستم - یعنی مجموعه‌ای از اعمالِ نهادی - که در این فرایندها یکپارچه شده‌اند، معطوف به شمار زیادی از مجموعه پیش-شرط‌ها هستند، این مجموعه پیش-شرط‌ها برای به وجود آوردنِ زمینه و بستر هر گونه روال، هرگونه عمل، که فرد یا عامل جمعی - مانند کابینه، شرکت چند ملیتی، یا گروه فشار

هوادر محیط زیست - ممکن است به مورد اجرا بگذارد، با یکدیگر ترکیب و تلفیق می‌شوند. توجه به یکپارچگی سیستمی به گونه‌ای ایستا، و توصیفی می‌تواند متضمن بررسی توزیع کلاهی‌ها یا بررسی تعداد یا توزیع مکانی سکوهایی پرتاب، انبارها، کامیون‌های حمل‌کننده، بوده و به گونه‌ای پویا می‌تواند مستلزم تحقیق درباره‌ی سیستم‌های عادی فرماندهی باشد - عادی به معنای «عقلانی» بودن سیستم به تعبیر وبری آن - یعنی مطابق قواعد مقرر بوروکراتیک، در زمان صدور فرمان آماده‌ی عمل کردن توسط تکنیسین‌های آموزش دیده و کارآموده باشد. در اینجا بر حسب نظم، سازمان یافتگی و عادی شدگی «سیستمی بودن»، به پیوستگی‌های سیستمی نگاه می‌شود. مثال دیگری که در حالت ایستا، و توصیفی می‌توان آن را در نظر گرفت: توزیع مکانی و تعداد شرکت‌های چند ملیتی و رقبای آنان در اروپای غربی و کناره‌های اقیانوس آرام است؛ یا به شکلی پویاتر، نحوه‌ای که اجزای متفاوت (واحدهای) سازمان‌های خدماتی یا صنعتی مشخص (نظیر IBM، دیزنی یا مک‌دونالد) به لحاظ درونی و داخلی یکپارچه می‌شوند و به صورت سیستمی کارآمد و همبسته درمی‌آیند. چنین سیستم‌هایی خود دارای زیرسیستم‌هایی است که دارای پیوندهای داخلی هستند. مانند سیستم اجتماعی دانشکده‌ی جامعه‌شناسی دانشگاه فلیندرز در جنوب استرالیا که باب هولتن آن را (در پارسنز فصل ۷) توصیف می‌کند. این سیستم اجتماعی دارای مجموعه‌ای از زیرسیستم‌هاست که وظایف همبستگی و ارتباط تعیین شده در سیاست‌گذاری‌ها، شکل‌گیری ارزش‌ها، تأمین منابع و یکپارچگی کلی دانشکده (یعنی کارکرد AGIL پارسنزی) را به مورد اجرا می‌گذارند. می‌توان به آسانی ارتباط موجود در مثال هولتن را که بین تصمیمات مبتنی بر سیاست‌گذاری (G) و تأمین منابع (A) وجود دارد، مشاهده کرد، این ارتباط را به خصوص زمانی که دانشکده مزایا و اشکالات تخصیص زمان بیشتر به تدریس دروس سال اول و اختصاص دادن زمان کمتر به دروس سال‌های بالاتر، را مورد بررسی قرار می‌دهد، می‌توان دید.

همچنین در همین فصلی که به پارسنز اختصاص یافته می‌بینیم که کارکردهای (اعمال) رایج یکپارچگی سیستمی (I) - نظیر کارکردی که حقوق عرفی انگلستان در قرن هفدهم داشت - با فرایندهای تغییر تکنولوژیک و صنعتی شدن پیوند می‌خورد.^۵ کار آلتوسر نیز به روشنی به یکپارچگی سیستم توجه دارد چرا که وی تلاش دارد تا آن طور که باید و شاید مجسم سازد که اعمال رایج سیاسی چگونه با اعمال رایج اقتصادی مرتبط هستند.

او اساساً این کار را کم و بیش به شکلی انتزاعی در سطح کلان (یا میانه) انجام می‌دهد. و البته می‌توان دید که اعمال مشخص رایج - مانند تلقی کار به عنوان کالا (مارکس) - چگونه به وسیله‌ی شماری از پیوستگی‌های سیستمی که برای زنده‌نگه‌داشتن و ابقای این اعمال تولید شده‌اند، تلفیق می‌شود. برای بازتولید این جنبه از جامعه، ارتباطات سیستمی و نیز پیوستگی‌های سیستمی بسیار زیادی وجود دارد که به یکدیگر متصل شده‌اند تا جامعه را زنده‌نگه‌دارند. البته بین دارا و ندار (و دیگر مؤلفه‌های شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری که مارکس به آن توجه کرده است - فصل ۱) روابطی وجود دارد، اما در عین حال این روابط متأثر از اثرات سیستمی است اعمالی که سیاستمداران، ارتش و به طور کلی دولت در جوامع سرمایه‌داری پیش می‌گیرند، فعالیت‌های سیستم مالی بین‌المللی، سیستم آموزشی و ارتباط آن با اعمال استخدای، فرایندهای تاریخی بلندمدت متمدن شدن که جامعه را از ابراز نارضایتی بازمی‌دارد (الیاس، فصل ۱۰) سیستم‌های کنترلی و نظارتی که تولیدکننده‌ی هویت‌ها و گروه‌های کم و بیش، مطیع و سر به راه هستند (فوکو)، و بسیاری از سیستم‌های بوروکراتیک که از طریق و به وسیله‌ی آنان تمام موارد فوق به مورد اجرا درمی‌آید (وبر)، تنها معدودی از این اثرات سیستمی به شمار می‌رود.

هر مجموعه از اعمال رایج به وضوح از هستی^۶ قابل تشخیص و مشخصی برخوردار است به گونه‌ای که هر یک واقعیت یگانه‌ی خاص خویش را داراست^۷، با این همه عدم تفکیک‌پذیری دو مجموعه‌ی، به لحاظ تاریخی (علی)، مرتبط به هم را می‌توان با ارائه نمود و مثالی دیگر روشن ساخت. این دو مجموعه از اعمال رایج در وهله‌ی اول مستلزم خاصگی* فزاینده‌ی تعامل و کارکرد اجتماعی در جوامع مدرن است، همان نکته‌ای که مورد توجه خاص پارسنز بود - بنابراین یک دندانپزشک تنها و تنها به معاینه‌ی دندان‌ها می‌پردازد - (این امر در تقابل با پخشودگی** اعمال در جوامع سنتی قرار می‌گیرد)، و دوم آنکه مطابق نظر زیمل، در کلان شهرهای مدرن افراد به طور روزافزون با بیگانگان سر و کار پیدا می‌کنند. کوتاه سخن آنکه با نگاهی به این دو دیدگاه و ترکیب حاصل از آن، می‌توان به شکلی بدیع به تحقیق و بررسی رابطه‌ی بین خاصگی اعمال مدرن و امکان و ویژگی برخورد با بیگانگان دست زد. پیوستگی‌گزینشی و این نظر که بین این دو مجموعه پیوندی وجود دارد و موجب می‌شود که در تفکر درباره‌ی ماهیت مدرنیته

ترغیب شویم به شکلی گسترده و کلان‌تر، به مسائل مرتبط با هلیت پردازیم. همانگونه که خواهیم دید این پرداختن به علیت ما را به جانب نظریه‌پردازانی سوق می‌دهد که به نوبه‌ی خود نظر به پیوستگی و پیوند باز هم بیشتری بین این دو مجموعه دارند، که این خود، با جاذبه‌ای فریبنده ما را نسبت به جذابیت‌ها و مزایای ترکیب و تلفیق دیدگاه‌های تئوریک آگاه ساخته و ما را بدان ترغیب می‌کند.

هم پارسنز و هم زیمل نکاتی را درباره‌ی ماهیت جوامع مدرن، یعنی ماهیت مدرنیته خاطر نشان می‌سازند. هر دو درباره‌ی ابعاد کلان جامعه - ابعادی که ویژگی غالب مدرنیته به شمار می‌رود - سخن می‌گویند اما هر مورد و هر نمونه از «خاصگی»، هر برخورد و هر مواجهه با فردی بیگانه، به واقع به صورت مجزا و در محل‌ها و مکان‌های مختلف بسیاری به وقوع می‌پیوندد. به عبارت دیگر تمام این موارد و برخوردها عمل‌های رایجی هستند که از ابعاد خرد و کلانی برخوردارند. اگر هر یک از آنان را به شکلی جداگانه و مجزا بنگریم هر کدام تجلی و نمود خردی از یک پدیده‌ی کلان هستند. چنانچه بر حسب علیت به آنچه از این جنبه در حال وقوع است بنگریم به زودی آشکار خواهد شد که چنین پدیده‌های کلانی به صورتی اجتماعی به واسطه‌ی تغییرات و دگرگونی‌های بزرگ تاریخی و اجتماعی تولید می‌شوند. مهاجرت از روستاها به شهرهای بزرگ و کوچک؛ گسترش خانواده‌ی هسته‌ای و ترتیبات مجزا از هم زندگی، استفاده از پول به عنوان وسیله‌ی شخصیت‌زدایی معامله که توجهی به تمایز ویژگی و زندگی میلیون‌ها استفاده‌کننده‌ی از خود ندارد (زیمل)، رشد تقسیم و وابستگی متقابل کار و عمل اجتماعی، به گونه‌ای که اگر بخواهیم مطابق خواست خود به زندگی ادامه دهیم باید پیوسته متکی به میلیون‌ها نفری باشیم که همچنان به کار خود ادامه می‌دهند (دورکم)؛ رشد تقسیم کار، به شکلی که با مشاغل و حرف تخصصی مواجه هستیم که کار آنها تنها اداره‌ی بخشی از زندگی ماست (بهداشت و درمان، تأمین نیروی برق، مالیات محلی، خرید از سوپرمارکت، اصلاح موی سر، بیمه عمر و بازنشستگی، ملزومات نگهداری از بچه، خرید مبلمان، دفن، مرده سوزان و یا یادمان ما پس از مرگ)، در واقع هر روز تعاملات «اجتماعی» بیشتر از پیش از دریافت پول از باجه‌های عابربانک گرفته تا خرید و انجام ترتیبات مسافرتی که از طریق تلفن، نمابر یا به وسیله‌ی شبکه جهانی اینترنت صورت می‌پذیرد، شکل نارویاروی‌تری به خود می‌گیرد.

این ابعاد مربوط به بافت گسترده‌تر زندگی اجتماعی به آسانی با تأکیدی که وبر بر

سرخوردگی از جهان و عقلانی شدن زندگی دارد، همخوانی پیدا می‌کند. بدین ترتیب است که در دفاتر اداری لوکس و راحت خود می‌نشینیم، موسیقی ملایمی پخش می‌شود، و در جهانی که نهادها و مؤسسات به شکلی روزافزون با تک‌گویی‌های الگوریتمی اداره می‌شوند و «کالاها به جای افراد سخن می‌گویند»^۸، نسبت به اهداف، سهمیه‌ها، معیارهای بهره‌وری و واکنش نشان می‌دهیم. روشن است که در اینجا بین آنچه گفته شد و پیام اصلی نظریه پرداز اجتماعی و فیلسوف آلمانی یورگن هابرماس پیوستگی‌هایی وجود دارد. هابرماس به ما می‌گوید که منطق و عقلانیت اقتصاد مدرن سرمایه‌داری و بوروکراسی مدرن به گونه‌ای است که قالب ذهنی تعمق و تأمل، رفتار و برخورد با افراد به عنوان شیء، تفکر درباره‌ی اهداف و آرمان‌ها - منافع، کارآمدی، طراحی مناظر شهری، طراحی مناظر روستایی، طراحی بدن انسان و تمام جنبه‌های جهان طبیعت، تفکر درباره‌ی محاسبه و مدیریت سطح مصرف و پس‌انداز، یا به کارگیری دیگران، برای انجام کاری خاص که در دنباله‌ی اهدافمان باشد - همگی پیوسته ابعاد گسترده‌تری پیدا کرده و دسترسی به آنها هیچ محدودیتی را بر نمی‌تابد. بنابر نظر هابرماس ما به عنوان انسان در حال از دست دادن بسیاری از توانمندی‌های متمایز و شاخص خود هستیم چرا که آنچه وی «حیطه‌ی زندگی» ما می‌خواند، هرچند به آهستگی اما به طور قطع در حال محدود شدن (یا به اصطلاح خود وی «اشغال شدن» یا «تحلیل رفتن») است. توانایی ما برای پرداختن به اعمال اجتماعی، دربرگیرنده‌ی ارتباط و یکپارچگی ما با یکدیگر است. این ارتباط و یکپارچگی به بهای از دست رفتن فردیت، و نادیده گرفته شدن اهداف و آرزوها حاصل شده و به واسطه‌ی تغییر شکلی که «اجزای اصلی جامعه به خود می‌گیرند، تضعیف می‌شود. از نظر هابرماس این «اجزای اساساً به ترتیب به وسیله‌ی سیستم‌های اقتصادی و اداری به وجود می‌آیند. نظام اقتصادی، انرژی و توان حیطه‌ی زندگی افراد را از بین می‌برد، کاری که به واسطه‌ی نحوه‌ی شکل دادن، فشار، کشش، تحت‌تأثیر قرار گرفتن و مطالبه‌ی خواسته‌ای از آنها به دلیل نقش اجتماعی که به عنوان «مزدبگیر» و «مصرف‌کننده» دارند، صورت می‌گیرد. نظام اجرایی نیز همین کار را به واسطه‌ی مطیع ساختن، رام کردن فرد و تبدیل وی به یک شیء منفعل به انجام می‌رساند. این شیء منفعل یا «شهروند» می‌شود و وفاداری توده‌ای خود را به ازای تصمیم‌گیری سیاسی که از بالا و برای بالا به وی اعطا می‌گردد، ابراز می‌دارد، یا اینکه «مشتری» می‌شود - که چنانچه خوشبخت باشد - به ازای خدمات دولتی و رفاه اجتماعی مالیات می‌پردازد.

ترکیب نظریه‌ها: مرحله‌ی سوم- کردار اجتماعی

یکپارچگی سیستمی و کردار* اجتماعی

نیکوس موزلیس بخش مهمی از فرق‌گذاری دیوید لاک‌وود بین یکپارچگی سیستمی و آنچه «یکپارچگی اجتماعی» می‌خواند را روشن می‌سازد، اگرچه یکپارچگی سیستم اشاره به پیوند بین «اجزای مختلف سیستم اجتماعی دارد، اما یکپارچگی اجتماعی معطوف به این امر است که آیا افراد یا گروه‌ها در تعارض با یکدیگر قرار دارند یا آنکه به نحوی هماهنگ با یکدیگر همکاری می‌کنند. تمایز بین یکپارچگی سیستمی و اجتماعی را می‌توان فرق‌گذاری بین افراد و اجزا تلقی کرد^۹. اگر به دو مدیری که با یکدیگر جروب‌بحث می‌کنند بنگریم توجه خود را به یکپارچگی اجتماعی معطوف کرده‌ایم، و برعکس چنانچه به توزیع جغرافیایی کلاهک‌ها و سیستم لجستیکی فرماندهی که می‌تواند نحوه‌ی پرتاب آنها را سازماندهی کند توجه کنیم آنگاه توجه خود را به یکپارچگی سیستمی معطوف کرده‌ایم. چنانچه یکپارچگی اجتماعی به‌طور مشخص همان سازگاری یا ناسازگاری افراد با یکدیگر باشد، آنگاه می‌توان یکپارچگی اجتماعی را مقوله‌ای فرعی از مقوله‌ی فراگیر کردار اجتماعی، یعنی آنچه بازیگران صحنه‌ی جامعه انجام می‌دهند، محسوب کرد. یکی از کارهایی که بازیگران این صحنه انجام می‌دهند آن است که با یکدیگر سازگار بوده یا ناسازگار باشند. جنبه‌های مهمی در زندگی اجتماعی وجود دارد- می‌توان مبارزه طبقاتی یا هماهنگی طبقاتی، سامان یا نابسامانی اجتماعی، اصلاح‌طلبی یا انقلاب را از جمله‌ی این جنبه‌ها محسوب داشت- اما آنچه افراد، به‌طور جمعی یا فردی انجام می‌دهند، و علاوه بر نحوه‌ی هماهنگ یا همستیزانه انجام کار، جنبه‌های بسیار دیگری نیز دارد.

کردار اجتماعی به مثابه عادت‌ها و مهارت‌ها

بدین ترتیب- و این سومین مرحله در ترکیب و تلفیق نظریه‌ها محسوب می‌شود- احتمالاً، تصور و درک اینکه یکپارچگی سیستم به «اجزای جامعه و کردار اجتماعی به بازی «افراد» بازیگر در بافت‌های خاصی که این اجزا فراهم می‌آورد مربوط می‌شود، مفید و پرتیر خواهد بود. یکپارچگی اجتماعی تنها به یک بُعد از چنین بازیگری اشاره

دارد. ایرا جی. کوهن در فصل مربوط به گیدنز اهمیت مفهوم کردار اجتماعی - اجرای ماهرانه تعامل و رفتار - در مطالعه‌ی آنچه افراد انجام می‌دهند، یعنی اعمال اجتماعی که در جایگاه اصلی خود به انجام می‌رسد، را توضیح داده، و اهمیت نقشی که گارفینکل و گافمن در «بررسی و مطالعه‌ی هوشمندانه‌ی تعاملات در زندگی روزمره»^۱ و بسط و تحول مفهوم کردار داشته‌اند را خاطر نشان می‌سازد. بسیاری از تأثیرات کریستالی شده‌ی اجتماعی که در درون هر بازیگر اجتماعی جایگیر شده و آنها را در بهره‌گیری و انجام عمل اجتماعی راهنمایی می‌کند، توسط همین افراد، بنا به اصطلاحی که گارفینکل واضح آن است؛ «دیده شده اما توجهی بدانان نمی‌شود». به عبارت دیگر بسیاری از شیوه‌های رفتاری و احساسی که می‌آموزیم، نه از طریق یادگیری رسمی، بلکه صرفاً از طریق بارآمدن به عنوان عضوی از یک جامعه‌ی - یا زیرگروهی - خاص که صرفاً رفتارها و احساسات را اینگونه بروز می‌دهند، آموخته و یاد گرفته می‌شود. آموزش این شیوه‌ها به واسطه‌ی تقلید، و به واسطه‌ی تأثیرپذیری صورت می‌گیرد. نوربرت الیاس جای شکی باقی نمی‌گذارد که ما به دلیل زندگی که در جامعه‌ای خاص و در زمانی مشخص داریم به طور معمول بر سر میز غذا - حداقل در بخش اعظمی از سال‌های زندگی خود - آروغ نمی‌زنیم و باد معده‌ی خود را خالی نمی‌کنیم. حتی زمانی که مطابق دستورالعمل‌های روشن و صریح، از آداب غذا خوردن گرفته تا آموزش قواعد رانندگی، چگونگی نحوه‌ی رفتار و احساس را فرا می‌گیریم، طولی نمی‌کشد که آنچنان جذب این آموزش‌ها و همگون با آنان می‌شویم که به صورت ماهیت و ذات ثانویه ما درمی‌آیند، دیگر به آنچه می‌کنیم فکر نمی‌کنیم، تنها آن را به انجام می‌رسانیم. خود و دیگرانی که بر سر میز غذا نشسته‌اند را می‌بینیم که از کارد و چنگال استفاده می‌کنند و آروغ نمی‌زنند اما این حقیقت ندارد که بگوییم به شکلی واقعی و کامل بدین نکات توجه داریم.

بسیاری از چیزهایی که جامعه انجام آن را به ما می‌آموزد رفتارهایی است که به تدریج شکلی عادی، از روی عادت و بدون تفکری روشن، صورت می‌پذیرد. ما بسیاری از رفتارها را به معنای واقعی کلمه در خود درونی می‌کنیم. درست همانگونه که یک بازیکن بیسبال درکی روشن از نحوه‌ی قرار گرفتن بازیکنان دیگر در زمین داشته، و برای حرکت روی خطوط نیازی به تأملی دوباره ندارد، زمانی که فردی از طبقه متوسط در کلان شهری در آمریکا مهارت‌های مربوط به خوردن غذا را به طور کامل درک کند و بفهمد، آنگاه هماهنگی دوستانش به هنگام خوردن غذا اینگونه باشد که دندان‌هایشان

در پس لب‌های گرد شده بسته باشد و در حرکتی لاینقطع غذا مرتب از چنگال‌های مسی و براق آنان بیفتد و سپس با حرکتی بسیار ماهرانه چنگال را به فضای ۵ سانتی فرضی بالای بشقاب ببرند و به هنگام نشستن مچ دست‌ها را به میز تکیه دهند، در نظر وی غیرهادی و خارج از پیش‌بینی بوده و به چشم وی نامطلوب جلوه می‌کند. این مثال با زبان مفهومی که پیر بوردیو مورد استفاده قرار می‌دهد تناسب دارد، مطابق نظر وی بین ملکه‌ی مهارت‌های اجتماعی اکتسابی و درونی شده از یک طرف، و توقعات ضمنی که از زمینه‌ی اجتماعی روابط می‌رود از طرف دیگر، سازگاری ذاتی و کاملی وجود دارد.

نوآوری، شگفتی و ناشایستگی ساختاری در کردار اجتماعی

این تأکید بر بازتولید کاملاً یکنواخت و عادی شده‌ی رفتار در شرحی که کوهن از پافشاری‌گیدنز بر اهمیت کردار می‌دهد مورد توجه قرار گرفته است. با این همه، درست همانگونه که «انحراف از کردار» در نظر‌گیدنز موضوعی اصلی و مهم است، این واقعیت نیز وجود دارد که کردار در ذات و ماهیت خود مستلزم رخدادپذیری است، «هر عملی دربرگیرنده‌ی فرصتی برای نوآوری است و وقوع هر کرداری امکان بروز نتایج شگفت‌انگیزی را در خود دارد»^{۱۱}. در روندی که کارها به شکلی موفقیت‌آمیز یا بدون موفقیت انجام می‌گیرند عوامل زیادی دخیل است، و این موضوع همانگونه که کوهن خاطر نشان می‌سازد، زنگ خطر پر قدرتی را برای برداشت‌هایی از جامعه، که بیش از حد جبرگرایانه، تنگ‌نظرانه یا فرجام-گرایانه هستند، به صدا درمی‌آورد^{۱۲}. زمانی که فرد متکی به مهارت‌های علمی، گمان‌ها و شناخت‌های پیشین درباره‌ی «چگونگی» انجام امور، هم فهمی متقابل و توانایی خود در تعبیر و تفسیر دقیق پیام باشد، امکان بروز اشتباهات فراوانی وجود دارد. انجام و تحقق موفقیت‌آمیز کردار مستلزم شرایط لازم ساختاری برای عمل است و نیز متکی به این موضوع است که مجریان آن توانایی‌های «معمول» مناسب را در جسم خود سراغ داشته باشند. در عین حال اغلب بستگی به آگاهی دقیق از پاداش‌ها و مجازات‌های احتمالی دارد که در صورت پیروی یا تخطی از قواعد بروز می‌کند (به عبارت دیگر آگاهی از قدرت و هنجارها)، تحقق و انجام موفقیت‌آمیز کردار نیازمند جلوگیری از بروز خطا - سهوهای زبانی و دست‌اندازی - است، و در اصطلاح بوردیو باید از عدم تناسب و عدم در خوری ملکه و زمینه‌ی روابطی که عمل اجتماعی مستلزم آن است، جلوگیری کرد.

امکان بروز اشتباه، یا بروز خراب‌کاری، فشار روحی و تنش احساسی ناشی از امکان بروز چنین خطایی را می‌توان با تصور - یا حتی با یادآوری - وضعیتی مشاهده کرد که ملکه‌ی بدیهی و معمول مهارت‌های خوردن غذا به لحاظ زمینه‌ی روابط، در وضعیتی نا آشنا قرار گیرد. مثالی می‌آورم، عدم احتمال وقوع یا غلوی که در این مثال وجود دارد (البته با توجه به ناآگاهی فرهنگی که مربوط به خود من است) را بر من ببخشید، کشاورزی را در نظر آورید که همه‌ی عمر را در شهر کوچکی در غرب آمریکا سپری کرده و از موطن خود دور نشده است و به تنها غذایی که عادت دارد استیک گوساله با دو نوع سبزیجات و سیب‌زمینی است، زمان دهه‌ی ۱۹۷۰ است. کشاورز ما مصمم است که با امضای قراردادی تجاری سود خوبی به دست آورد و در این راه به مهمانی شامی در سفارت چین در واشنگتن دعوت می‌شود، او که به طور مفضل لباس رسمی به تن کرده به جای کارد و چنگال آشنای خود با چاپ استیک (چوب غذاخوری)، به جای سیب‌زمینی با برنج، و به جای دست‌پیچ با خدا می‌داند چه چیزی روبرو می‌شود، ظرف‌های غذا و سس‌ها جابه‌جا روی میزگردان گذاشته شده، سایر میهمانان چاپ استیک‌های خود را بدون هیچ‌گونه ترتیبی، و احتمالاً به ترتیبی غیرقابل فهم، در ظرف‌های غذا و سس‌ها فرو می‌برند، ظرف‌های جدید غذا نیز از همه طرف وارد می‌شود. آیا باید قبل از نوشیدن چای برگ کاهویی را در آن فرو ببرد؟ لازم است برای گذراندن شبی که در پیش‌روی دارد به توانایی‌های درونی خود متکی باشد، اما مهمتر آنکه باید به وضوح و آگاهانه به آنچه باید انجام دهد و اینکه چگونه باید آن را انجام دهد فکر کند، حتی علی‌رغم رعایت همه‌ی این موارد احتمال بسیاری دارد که کارها را به گونه‌ای اشتباه انجام دهد چراکه نحوه‌ی انجام درست آن را نمی‌داند، یا شاید فکر می‌کند که شیوه‌ی صحیح را می‌داند اما به نظر می‌رسد که نمی‌تواند جسم خود را به انجام صحیح آن وادارد. عدم تناسب و عدم درخوری، یا صرفاً بدتناسبی، بین آنچه به عنوان ملکه در فرد جاافتاده و زمینه‌ی اجتماعی روابطی که ملکه در ورای قدرت خود می‌بیند، به واقع الزامات بروز این کم‌دی است، اما همین عدم تناسب می‌تواند منجر به بروز احساساتی شوم، از تحقیر و شرمندگی گرفته تا خشم و غضب، شود.

کردار اجتماعی برای تقویت معانی عمومی و شخصی

جنبه‌ی دیگری از کردار اجتماعی - ورای تعارض و همکاری، ورای رخدادپذیری و یکنواختی، و ورای شایستگی و ناشایستگی - نمادها و زبان مورد استفاده است. نمادها

و زبانی که دارای طنین اجتماعی و درجه‌ای از ماندگاری است تا بدین ترتیب معانی که در و رای فرد قرارداد را تقویت کند. شماری از متفکرانی که در این کتاب مطرح شده‌اند، به این جنبه از کردار اجتماعی پرداخته‌اند. گئورگ زیمل، هربرت بلومر (تأملی کنید درباره‌ی نام مکتبی که وی بدان وابسته است، یعنی «تعامل‌گرایی نمادین») و نوربرت الیاس (نگاه کنید به فصل ۱۰، بخش مربوط به «جامعه‌شناسی فرایندی» و «گروه‌های دوتایی و سه‌تایی») همگی به شیوه‌ای متفاوت اما گاهی به نحوی هم پوشانه، فرایندی را که فرد با دیگر افراد و سپس با دیگر افراد در گروه‌های دوتایی، سه‌تایی، سپس در گروه، و سپس در گروه‌های بزرگ و بزرگتر وارد تعامل می‌شود را بررسی می‌کنند. تعاملی که در درون خود خصوصیت و ویژگی فرد و اخلاق و شخصیت وی را تغییر می‌دهد، و در عین حال به گروه‌ها و اشکال جامعه‌گانی، خصوصیت خاص آنان را می‌بخشد، خصوصیتی که افراد به شخصه خود فاقد آن هستند. معانی نمادها هرچه بیشتر فرا-فردی گردد در همان حال تضعیف و تقویت می‌شود. تضعیف نمادها در فرایند تعامل و مبادله با دیگرانی انجام می‌گیرد که نمادها را شناخته، اما در گروه‌های مختلف به گونه‌ای نسبتاً متفاوت مورد استفاده قرار می‌دهند. همانگونه که ویتنی پوپ در فصل مربوط به دورکم (فصل ۳) به شیوه‌ای کاملاً شفاف و روشن یادآور می‌شود، نمادها هنگامی که زنان و مردان، دختران و پسران، در جستجوی یکدیگر برآمده و به دور یکدیگر جمع می‌شوند، احساسات و معانی موردنظر خود را به درون نمادها می‌ریزند، چه مذهبی و مقدس باشد و چه غیرمذهبی، چه زبانی باشند و چه دیداری. حال که صحبت از دورکم - یعنی اولین ساختارگرا - به میان آمد، توجه ما به نکته‌ای جلب می‌شود که پیش از این در مقدمه (نگاه کنید به صفحات پیشین) بدان اشاره شد، اینکه فرصت‌ها و موقعیت‌هایی پیش خواهد آمد که نظریه‌های مربوط به «کردار» و کار ساختارگرایان و پسا-ساختارگرایان، مانند فوکو و هال، که مانند دورکم، به خصوصیت پر قدرت زبان و نمادها در اجتماعی کردن اصرار دارند، با یکدیگر تلفیق و ترکیب شود.

ذکر این نکته نیز حائز اهمیت است که رابطه‌ی بین جامعه‌شناسی و روان‌شناسی از جنبه‌ی زبان و نماد رابطه‌ای بسیار ظریف است که باید با مهارت و دقت بدان پرداخت. البته نحوه و شیوه‌ی واکنش خود آگاهانه و ناخود آگاهانه فرد (فروید) نسبت به رویدادهایی که در زندگی وی روی می‌دهد، نشان فردیت را بر خود خواهد داشت. از این جنبه هر فرد - به زخم کشش‌هایی که به هنجاری کردن رفتار در رژیم‌های انتظامی وجود دارد -

منحصر به فرد است و فرایندهای روان‌شناختی هر یک، بفرنج و پیچیده بوده، و حداقل تا درجه‌ای، مخصوص به خود آنهاست. این فرایندهای روانی را نمی‌توان از موقعیت طبقاتی، از جنس، الگوی جنسی، قومیت یا ملیت، یا از این واقعیت که افراد آشکارا و به طور علنی سرودهای ملی میهنی می‌خوانند، تیم‌های محلی خود را تشویق می‌کنند، یا آنکه در عزای چهره‌ای مردمی یا برای تظاهرات علیه دولت وقت دور یکدیگر جمع شوند، باز شناخت، چه این امر در بلغراد روی دهد، و چه در پراگ، واشنگتن یا تهران. با ورود به آئین‌های عمومی مربوط به تشویق، عزاداری، سرودخوانی یا تظاهرات با احساسی توأم با هیجان و دل‌بستگی، تسلیم و رضا یا از روی ضوابط اخلاقی ممکن است - و تقریباً به شکلی اجتناب‌ناپذیر چنین خواهد بود - که فرد بدین ترتیب سرود مذهبی کاملاً شخصی خود را بخواند، موفقیت خود را تحسین کند، علیه شکست‌های خود تظاهرات کرده یا برای آن گریه کند. این موقعیت‌های آیینی چه واقعی باشند و چه متافیزیکی به فرد اجازه می‌دهند که احساس خود را بروز دهد. شاید دوست داشته باشیم اینگونه فکر کنیم که از چند شاخص و نشانه بیرونی همه چیز را درباره‌ی زندگی درونی فرد دریافته و می‌دانیم، اما به واقع اینگونه نیست. در اینجا است که به محدودیت‌ها و مرزهای جامعه‌شناسی می‌رسیم، یا حداقل به نقطه‌ای می‌رسیم که جامعه‌شناسی باید با روان‌شناسی ترکیب شود. درست همانگونه که خلق نمادهای مقدس شالوده‌ای ماندگار را برای احساسات اجتماعی فراهم می‌کند، ایان کرایب در فصلی که به فریود پرداخته این واقعیت را نشان می‌دهد که بدون انگیزه‌های کاملاً نامتعارف و غیرعادی که از زندگی افراد سرچشمه گرفته باشد چنین تقدس، یا دوام نسبی اجتماعی را نمی‌توان به نمادها تفویض کرد.

از طرف دیگر بخش مهمی از شکل و محتوای زندگی داخلی فرد به واقع به شکل مؤثری تحت تأثیر بافت جامعه‌شناختی زندگی وی است. این بافت جامعه‌شناختی می‌تواند ساده یا متنوع و گوناگون باشد مانند نظریات غالب امروزی درباره‌ی چگونگی رفتار نوزادان و کودکان، شیوه‌های امروزی تعلیم و تربیت، تفاوت‌های ظریف و نه چندان ظریف بین شیوه‌های برخورد با پسران و شیوه‌های رفتار با دختران (نگاه کنید به فصل مربوط به چودورو)، و شیوه‌های تجویزی که مطابق آن فرد می‌تواند و یا نمی‌تواند در انظار عمومی و در زندگی شخصی، در زمان کار و در اوقات فراغت، و در داخل و یا خارج زمین بازی، احساسات خود را بروز دهد. ساختاری شدن اعمال و کنش‌ها به

شکلی اجتماعی را می‌توان حتی در ژرفای آنچه شخصی‌ترین و نامتعارف‌ترین اعمال تلقی می‌شود مشاهده کرد، در آخر باید گفت که فردیت نیندیشیده نمی‌تواند به وجود آورنده‌ی لبخندی «واقعی» و شکیبایی آموزش دیده حرفه‌ای در مهمانداران خطوط هوایی دلتا باشد بلکه این ویژگی‌ها بیشتر توسط سازمان اجتماعی ساختمان می‌شود (نگاه کنید به فصل مربوط به هاکشیلد). درونی‌سازی عادی و معمولی قواعد بازی یک زیرگروه اجتماعی توسط اعضای این گروه، همانگونه که سایمون ویلیامز در بحث خود از تأثیر قواعد اجتماعی بر بیماری و سلامتی افراد مبتلا به، به روشنی توضیح می‌دهد، می‌تواند به واقع روندی کاملاً ژرف و عمیق باشد (فصل ۱۸، هاکشیلد) اغلب به واسطه‌ی گونه‌های خاصی از درونی‌سازی که به شکلی معمولی و از روی عادت توسط مشارکت‌کنندگان «داخلی» اعمال می‌شود، به علاوه‌ی فهمی روشن از اینکه قواعد در نزد افراد «بیرونی» - یعنی گستره‌ی فراخ‌تری از عامه‌ی مردم - چگونه است، باعث می‌شود که سرمایه‌گذاری احساسی و عاطفی در چنین قواعد اجتماعی پنهان و ناپیدا باشد. خود این قواعد و از این رو تعهد عاطفی که در درون این قواعد سرمایه‌گذاری و صرف شده، اغلب تنها زمانی به سطح آمده و آشکار می‌شود که مشارکت‌کننده‌ای به ناگهان آن قواعد را نقض کند. از اینجاست که تأثیر اجتماعی ناشایست بودن خشم مایک تیسون در گاز گرفتن و کندن گوش رقیب در رینگ بوکس، زمانی که مقررات حکم به استفاده از دست‌ها می‌کرد و نه دندان‌ها، روشن می‌شود (نگاه کنید به فصل مربوط به الیاس، بخش مربوط به «فرایند متمدن شدن»).

تفکر جامعه‌شناختی «چیزی است که ما نیاز به شناخت و دانستن آن داریم»

در پرتو روشنایی که مفهوم کردار به بحث ما بخشید می‌توانیم به موضوع محدودیت‌ها و امکانات اجتماعی بازگردیم. می‌توانیم متوجه شویم که وقتی برای نوع خاصی از جامعه خواستار قاعده، اصول اخلاقی، یا تمایل مشخصی هستیم، یا اینکه در فکر انجام کاری درباره‌ی موضوعی خاص هستیم، جهان‌بینی جامعه‌شناختی به ما می‌گوید که ابتدا باید بیندیشیم آیا اجزای سیستم اجتماعی پیش روی ما، یعنی اجزایی که مخل رسیدن به جامعه‌ای بهتر است، مستعد مطالعه است و یا خیر. بیشتر جامعه‌شناسانی که به اجزای جامعه پرداخته‌اند، از وبر تا هابرماس تا گیدنز، این برداشت مشخص را دارند که «مدرنیته نیرویی مخرب است»، سیستم‌ها با ما به عنوان شیء رفتار می‌کنند، شیئی که

باید به صورت هدف درآید، این موجب می‌شود که با دیگران به عنوان شی بر خورد کنیم، اما سیستم به ما اجازه نمی‌دهد که با دیگران به عنوان شی رفتار کنیم تا به صورت هدف ما درآیند. میزان امید و خوشبینی باقیمانده باید بر اساس این واقعیت باشد که تمام سیستم‌ها به یک اندازه ترمیم‌پذیر یا خودرأی و سرسخت نیستند. رشته‌ی جامعه‌شناسی می‌تواند به ما کمک کند تا ببینیم چه بخش‌هایی پذیرای خواسته‌های چه افرادی است، و برعکس چه ساختارهای اجتماعی جلوی خواسته‌ها و آرزوهای فرد عامل را گرفته یا آن را محدود می‌سازد. یکی از معانی اصلی دیدگاه لاک وود آن است که چنانچه اجزای مورد مطالعه در سیستم اجتماعی رسیده و آماده چیدن نباشد، چیزی نصیب مبارزه‌ی اجتماعی نخواهد شد. همانگونه که دیدیم «اجزای جامعه به مجموعه‌های بسیاری از پیش-شرطها مرتبط است که با یکدیگر ترکیب شده و بافت لازم را برای کنش‌ها و مبارزات افراد و گروه‌ها به وجود می‌آورد، با این همه شیوه‌ی کاملاً مرتبط اما متمایز دیگری نیز وجود دارد که از طریق آن می‌توان به بررسی و مطالعه‌ی اجزا پرداخت. این شیوه‌ای است که میزان اعمال و کنش‌های افراد - به صورت جمعی یا فردی - را بر حسب نقش اجزا در تعیین این میزان، مشخص می‌سازد. این شیوه‌ای است که اجزا خود در آن کم و بیش امکان تغییر دارند. نکته‌ی مهم این است که این شیوه به حد و میزان تغییر جامعه زمانی که کنترل در دست افراد است نیز اشاره می‌کند. چنانچه مسئله را از طرفی دیگر ببینیم و پرسش خود را به شکلی مستقیم مطرح کنیم، می‌توان پرسید: جامعه تا چه حد از کنترل افراد خارج است؟ در تلاش برای مواجهه با این پرسش فهم و درک آنی این موضوع بسیار مهم است که پیامدهای سیستمی از هر نوع که باشد را نمی‌توان به خواست و نیت افراد یا عامل‌های گروهی تقلیل داد (نگاه کنید به مرتن، فصل ۸؛ گیدنز فصل ۲۱). این تصویری که به دست آمد تصویری بغرنج و پیچیده است، اما جامعه‌شناسی ابزارهایی برای آغاز روشن‌سازی این بغرنجی در اختیار ما قرار می‌دهد.

فرق‌گذاری و تمایز بین سطوح خُرد، میانه و کلان در تحلیل پیوندهای سیستمی به ما امکان می‌دهد که پیامدهای اعمال اجتماعی را به وسیله‌ی تفکر بر حسب سلسله مراتب کنشگران اجتماعی، پی‌گیری کنیم^{۱۳}. کنش‌ها و اعمالی که به وسیله‌ی کنشگران یا بازیگران کلان یا بزرگ - یعنی آنهایی که در بالای سلسله مراتب نهادی قرار دارند - بر افراد بسیار زیادی، بر اجزای بسیار زیادی از سیستم اجتماعی اثر می‌گذارد؛ کنش‌ها و اعمال کنشگران و بازیگران خُرد بر افراد معدود، و اگر بتواند بر جنبه‌هایی از سیستم اثر

بگذارد، جنبه‌های بسیار محدود و محدودی را تحت‌تأثیر قرار خواهد داد. اگر من چند دلاری خرج کنم تأثیر بسیار اندکی بر وضعیت اقتصاد ملی خواهم گذاشت، اما اگر اداره‌ای دولتی یک یا دو میلیارد دلار خرج کند، تأثیر بر سیستم و افراد داخل آن، تأثیری چشمگیر خواهد بود. اگر صاحب یک مغازه‌ی محلی تصمیم بگیرد شیوه‌ی تبعیض‌آمیز استخدام و به‌کارگیری خود را کنار بگذارد، این کار ممکن است در طول سال چند نفر را تحت‌تأثیر قرار دهد. اما اگر یک شرکت بزرگ ملی چنین کاری انجام دهد، تأثیر آن بر چندین ده هزار نفر خواهد بود. در اینجا می‌توان پیوندهای یک نقطه‌ی تصمیم‌گیری در درون سیستم را با دیگر نقاط درون سیستم مشاهده کرد؛ می‌توان افزایش حجم سپرده‌ها در بانک‌ها و مؤسسات مالی را در پیوند با خط‌مشی این مؤسسات دید که در شعبات گوناگون در شهرهای مختلف وام‌های بیشتری در اختیار افراد بیشتری قرار می‌دهند که پایه‌ی این وام‌ها همان افزایش حجم سپرده‌گذاری است؛ می‌توان ارتباط و پیوند بین سیاست‌گذاری در دفتر مرکزی یک شرکت بزرگ ملی و معیارهای استخدامی که توسط شعبات منطقه‌ای بسیار آن اعمال می‌شود را پی‌گیری کرد. بر حسب دسترسی جغرافیایی هر یک از این سیستم‌ها، نوع پیوندهای سیستم متفاوت است، دسترسی بیشتر جغرافیایی به معنای پیوندهای کلان در درون سیستم است.

نتایج و پیامدهای سیستمی مربوط به تصمیم‌گیری‌ها و اعمال خرد، میانه و کلان دارای تأثیری انباشتی بر جامعه است. این نتایج انباشتی ناشی از تعاملات ساختارمند بسیاری است، و باید بر این نکته تأکید شود که این تعاملات بخشی ارادی و بخشی از آن رویدادی غیرمترقبه است. این نتایج اجتماعی اغلب دارای روندی قابل تشخیص است، اما اگر شناسایی راهبردهای کلی در چنین روندهایی لازم باشد آنگاه، همانگونه که فوکو می‌گوید «یک راهبرد بدون راهبردشناس»، راهبردی بدون شخصیتی بدنهاد یا قهرمانی مغرور، خواهیم داشت. اکثریت قابل توجهی از پیامدهای اجتماعی به طور عمده نتیجه‌ی ناخواسته‌ی زنجیره‌هایی از تأثیرات سیستمی هستند، یعنی نتیجه زیر سیستم‌هایی است که به حیات یکدیگر یاری رسانده و برای تولید بازده و نتایج با یکدیگر ارتباط داشته‌اند. جای تعجب نیست که نظریه‌پردازان عمده‌ی معاصر، از جمله آنتونی گیدنز، ویزگی دوران پسین مدرنیته را «مخاطرات اجتناب‌ناپذیر و اطمینان‌نا مطمئن»، تلقی کرده‌اند. پیامدهای شماری از اعمال و کنش‌های به هم پیوسته، یعنی آنچه به عنوان نتیجه کنش‌ها و اعمال هماهنگ یا ناهماهنگ به وسیله‌ی بسیاری از افراد

و کنشگران جمعی بر جای مانده را می‌توان «ویژگی‌های نوپدید» تلقی کرد. این ویژگی‌ها شرایط اجتماعی که دور بعدی کنش‌ها در آن صورت می‌گیرد را فراهم می‌آورد، اگر بخواهیم به زبان نظریه ساخت‌یابی گیدنز سخن بگوییم، این ویژگی‌ها زمینه را برای محدودیت‌ها، رخدادپذیری‌ها، توانمندی‌ها و تأثیرات شکل‌دهنده، مهیا می‌سازد. اجزا این سیستم‌های تا حدودی خارج-از-کنترل را، معنا و فرهنگ می‌سازد و به وجود می‌آورد، اما چیزهایی نظیر نهادها، وسائل ارتباطی، حمل و نقل و تولید، منابع انرژی، مواد خام به طور کلی، جسم انسانی، زمان و مکان، و خود طبیعت و زیست‌شناسی به عنوان پیش‌شرط حیات و هستی جامعه نیز در ساخت و به وجود آمدن آن تأثیر دارد.

متفکرانی که در این کتاب معرفی شدند - با دیدگاه‌های بسیار درباره‌ی اعمال رایج، با شرح‌شان از علّیت و پیوندهای سیستمی با امکاناتی که برای ترکیب و پیوند دیدگاه‌های تئوریک در اختیار ما می‌گذارند، منابعی که برای بررسی دقیق امکانات اجتماعی بدان نیاز داریم را فراهم آورده‌اند. این متفکران منابعی را فراهم آورده‌اند که برای تفکر شایسته و مسئولانه درباره‌ی جوامعی که در آن زندگی می‌کنیم، در باب موضوعات اجتماعی که بر هر یک از ما تأثیر می‌گذارد و معمولاً هر یک از ما نظری درباره‌ی آن داریم، می‌توان از آن بهره برد. تفکر اجتماعی در حد بالای خود ما را قادر می‌سازد که قبل از اظهار نظر به طور جدی کار کنیم، می‌توان ارزیابی کرد و فهمید که کدام بخش سیستمی از جامعه در برابر عمل افراد به طور قطع از خود مقاومت نشان داده و کدام بخش در برابر «اراده» کنشگران و بازیگران صحنه‌ی اجتماع تأثیرپذیرتر است. منابعی در اختیار داریم که می‌توان با بهره‌گیری از آنها این پرسش را مطرح ساخت که یک کنشگر اجتماعی خاص تا چه حد می‌تواند جوامع خاص را به نحوی مشخص هدایت کند - تا چه حد امکان دارد که در برابر دستورات و اوامر ظاهری سیستم‌های بوروکراتیک و سرمایه‌داری مقاومت کرد؟ حتی با وجود این منابع این مسئله همچنان پابرجاست که هر پرسش مشخص به تفکری جدی، قوه‌ی تخیل، نوآوری، جدیت و نظم نیاز دارد. هیچ راه هموار و بدون دردسری برای رسیدن به تفکر جامعه‌شناسی خوب وجود ندارد، و چیزی نمی‌تواند این واقعیت را تغییر دهد. اما امیدوارم این کتاب درکی از امکانات جامعه‌شناختی را فراروی هر کسی که مایل به سختکوشی، تفکری جدی و تخیلی دشوار است، گذاشته باشد امید دارم که این کتاب - یعنی مجموعه‌ای

خوب از کاری سخت‌کوشانه، تفکری جدی، تخیلی نوآورانه درباره‌ی متفکرانی برجسته - خوانندگان خود را تحت‌تأثیر قرار داده و در آنها شوق و اشتیاق به جامعه‌شناسی، یعنی میراثی که متفکران بزرگ این رشته مستحق آن هستند، را ایجاد کرده باشد، و دیگر اینکه - از همه مهمتر - امیدوارم خوانندگان خود را مجاب کرده باشد که تفکر جامعه‌شناختی چیزی است که ما برای داشتن تفکری بالغ و عاقلانه درباره‌ی جامعه بدان نیاز داریم.

یادداشت‌ها

مقدمه

۱. نگاه کنید به کتاب بسیار خوب

The Blackwell Companion to Social Theory (Oxford: Blackwell, 1996).

به ویراستاری برابان ترنر، این کتاب مجموعه جدیدی است که مسیر و جهت این رشته را نشان می‌دهد.

فصل ۱

1. G. Lichtheim, "Historical and Dialectical Materialism" in *Dictionary of History of Ideas*, Vol. 2 (New York: Charles Scribner's Sons, 1973). G. Therborn, *Science, Class and Society: On the Formation of Sociology and Historical Materialism* (London: New Left Books, 1976).

2. Karl Marx, "Preface" (To *A Contribution to the Critique of Political Economy*), (1859).

۳. کارل مارکس نامه به ویدمایر، ۵ مارس ۱۸۵۲.

4. Eduard Bernstein, (1967), *Evolutionary Socialism: A Criticism and Affirmation* (New York: Schocken).

(کتاب اصلی در ۱۸۹۹ به زبان آلمانی انتشار یافته است).

۵. Ernest Mandel, (1975) *Late Capitalism* (London: New Left Books;

(چاپ اول به زبان آلمانی ۱۹۷۲)

Daniel Bell (1973) *The Coming of the Post-industrial Society* (London: Heinemann).

6. Bell, *The Coming of the Post-industrial Society*.

۷. مارکس گرایش‌ها و روندهای رایج در انگلستان را صرفاً وسیله‌ای برای طرح‌استنباط‌ها و نتیجه‌گیری‌های خود تلقی نمی‌کند بلکه از این روندها برای اثبات ادعاهای خود استفاده می‌کند، که بر پایه‌ی نقدی نظری از کاپیتالیزم قرار گرفته است.

1. Max Weber, 'Objectivity' in Social Science and Social Policy', in I. Shils and H. Finch (eds), *The Methodology of the Social Sciences* (New York: Free Press, 199), pp. 68, 103.
 2. 'The Social Psychology of the World Religions', in H. Gerth and C. W. Mills (eds) *From Max Weber: Essays in Sociology* (New York: Oxford 1946), p. 270.
 3. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, tr. T. Parsons (New York: Scribner's, 1958), p. 194.
 4. Ibid., p. 17.
 5. Ibid., p. 26.
 6. Ibid., pp. 180-1.
 7. 'Politics as a Vocation' and 'Science as a Vocation', in *From Max Weber: Essays in Sociology*, pp. 120-9, 153.
 8. 'Science as a Vocation', p. 138.
 9. 'Objectivity' in Social Science and Social Policy', p. 57 (translation modified).
 10. 'Science as a Vocation', pp. 148, 155.
 11. 'Objectivity' in Social Science and Social Policy', p. 84; a more literal translation would read, 'For Scientific truth is only what *wants* to be valid for all who *want* the truth'.
 12. 'On Liberty' in J. Gray (ed.), *On Liberty and Essays* (Oxford: Oxford University Press, 1991), p. 65.
 13. G. Roth and C. Wittich (ed.) *Economy and Society: An Outline of Interpretative Sociology* (New York: Bedminster, 1968) Vol. 1, p. 244.
- ترجمه‌ی تحت‌اللفظی عنوان اصلی این کار ناتمام وبر، «اقتصاد و نظم اجتماعی و قدرت» است، قصد وبر آن بود که این مقاله را در کتابی که سر ویراستاری آن را بر عهده داشت، یعنی *Handbook of Social Economics*، بگنجاند.
14. *Noise: The Political Economy of Music*, tr. B. Massumi (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1985), pp. 3,111.
- با پیشگفتاری از F. Jameson که در آن به نقش وبر اذعان شده است.
15. See Peter B. Evans, Dietrich Rueschemeyer and Theda Skocpol (eds) *Bringing the State Back In* (Cambridge University Press, 1985); and Walter W. Powell and Paul J. DiMaggio (eds) *The New Institutionalism in Organizational Analysis* (Chicago: University of Chicago Press, 1991).
۱۶. به عنوان یک استثناء و شاید به عنوان منادی رویکردی جدید به وبر نگاه کنید به: Neil J. Smelser and Richard Swedberg, 'The Sociological Perspective on the Economy', in Smelser and Swedberg (ed.) *Handbook of Economic Sociology* (Princeton: Princeton University Press, 1994), pp. 3-26.
17. Robert M. Solow, 'How Did Economics Get that Way and What Did it Get?' *Daedalus* 126 (Winter 1997): 54.

۱۸. تحقیق بدون عنوان وبر که پس از مرگ وی در ۱۹۲۱ به چاپ رسید و تحت این عنوان به انگلیسی ترجمه شد:

The Rational and Social Foundations of Music, tr. Martindale et al. (Carbondale: Southern Illinois University Press, 1958).

۱۹. تحقیق کریستوفر براون که هنوز به انگلیسی ترجمه نشده است، استثناء برجسته‌ای در این مورد به شمار می‌رود:

Max Weber "Musiksoziologie" (Laaber: Laaber-Verlag, 1992).

۲۰. برای مثال‌های جالب در این مورد نگاه کنید به:

Methodology of the Social Sciences, pp. 27-23

فصل ۳

1. *The New Encyclopaedia Britannica*, 15th edn, vol. 29 (Chicago: Encyclopedia Britannica), p. 987.
2. S. Lukes, *Emile Durkheim* (New York: Harper & Row, 1972), p. 93.
3. *Ibid.*, p. 80.
4. E. Durkheim, *Moral Education* (New York: Free Press, 1961), p. 101.
5. R. K. Merton, *Social Theory and Social Structure*, rev. and enl. edn (Glencoe, IL: Free Press, 1957), pp. 131-60.
6. E. Goffman, *Interaction Ritual* (Garden City, NY: Anchor Books, 1967), pp. 47-95.
7. R. Collins and M. Makowsky, *The Discovery of Society*, 5th edn (New York: McGraw-Hill), pp. 272-9. R. Collins, 'The Durkheimian Tradition in Conflict Sociology', Chapter 5 in J. C. Alexander (ed.) *Durkheimian Sociology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), pp. 101-28.

فصل ۵

1. G. Simmel, *Les Problèmes de la philosophie de l'histoire* (1907) (Paris: PUF, 1984), pp. 99, 100.
2. G. Simmel, *Über Soziale Differenzierung*, in *Gesamtausgabe*, vol.2 (Suhrkamp: Frankfurt and Main, 1989), p. 117.
3. G. Simmel, *Soziologie*, Untersuchungen Über die Formen der Vergesellschaftung, in *Gesamtausgabe*, vol.2 (Suhrkamp: Frankfurt am Main, 1992), p. 436.
4. *Ibid.*, p. 7.
5. Célestin Bouglé, 'Review of *Soziologie*' *L'Année Sociologique*, vol. xi, 1906-09, p. 18.
6. G. Simmel, *Soziologie*, p. 11.

این جنبه از اجتماعی شدن، یعنی جنبه گروه‌ها و جمعیت‌ها توسط Michel Maffesoli مورد تأکید ویژه قرار گرفته است مخصوصاً مقایسه کنید با

Au Creux des apparences, Paris, Plon, 1990.

7. G. Simmel, *Secret et société secrète, Circé*, Saulxures, 1992, p.63.

8. *Ibid.*, 1992, p. 23.

برای بررسی روابط بین این مفاهیم مربوط به تازه‌ترین یافته‌ها، یعنی نسنجیدگی و ساخت «دیگری»، نگاه کنید به:

Exkurs Über die Soziale Begrenzung in *Soziologie*, pp. 698-702.

9. *Soziologie*, p. 44.

10. *Ibid.*, p. 35.

فصل ۶

۱. نقل از Paul Colomy and J. David Brown (1995), p. 20 (نگاه کنید به کتابنامه).

۲. شرح عالی در این مورد که پلی است بین بلومر و بکر را می‌توان در کتاب زیر یافت:

David Matza's *Becoming Deviant* (Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1969)

۳. اظهارنظری از لونی آتن در شرح:

'Blumer's Advance Social Psychology Course' in *Studies in Symbolic Interaction* 14 (1993), 156.

۴. این بحث را می‌توان در مناقشه‌ای که بر سر انتشار کتاب زیر صورت گرفت، پیدا کرد:

J. David Lewis and Richard L. Smith's "American Sociology: Mead, *Chicago Sociology and Symbolic Interactionism* (Chicago: University of Chicago Press).

مباحث مربوطه را می‌توان در فصلنامه زیر پیدا کرد:

Plummer, 1 (III) (1991) pp. 227-326.

۵. وی در جای دیگر سه اصل اساسی را مطرح می‌سازد: "اینکه عمل انسان نسبت به اشیاء بر حسب معنای آنان در نزد وی است؛" "اینکه معنای چنین چیزهایی از... تعامل اجتماعی که فرد با همتای خود دارد حاصل می‌شود؛" و "این معانی از طریق یک فرایند تفسیری که فرد از آن بهره می‌گیرد اداره شده و اصلاح می‌شود" (Blumer 1969, p. 2) (نگاه کنید به کتابنامه). مجموعه‌ی نسبتاً محدود و شاید حتی ناچیزی از اصول وجود دارد - اگرچه همانگونه که وی خاطر نشان می‌سازد، چنین دیدگاهی "عملاً در تمام علوم اجتماعی رایج نادیده گرفته شده یا اهمیت چندانی برای آن قائل نمی‌شوند" (ص ۲).

۶. برای بحث درباره‌ی پراگماتیسم نگاه کنید به 2, Plummer (1997).

۷. مکان اصلی این بحث در فصل ۱ از بلومر (۱۹۶۹) است.

۸. وی در این مورد پیرو مید و دیویی است: از نظر دیویی، "هر نسل باید بارها و بارها دموکراسی را به انجام برساند (دیویی ۱۹۴۶ ص ۳۱). "ایده‌ی واقعی دموکراسی... باید پیوسته فهمیده و بازفهمیده، بازسازی و تجدید سازمان شود..." (ص ۴۷).

۹. این نقل قول از بلومر (۱۹۵۸) است که در Lyman and Vidich (1988, p. 206) تجدید چاپ شده است. بخش‌هایی که از این پس خواهد آمد نقل قول‌هایی است که از نوشته‌های بلومر درباره‌ی تبعیض نژادی گرفته شده و من سعی کرده‌ام که آنان را در یک نوع گزاره‌ی نظام‌مند کنار یکدیگر قرار دهم. برای یافتن عبارات اصلی نگاه کنید به:

Lyman and Vidich (1988) pp. 183-223

۱۰. نگاه کنید به آخرین عبارت مهم در: Blumer and Duster (1980, p 235).
۱۱. این مثال از بلومر نیست، بلکه از آن من است. من این مقاله را در زمانی می‌نویسم که به «اسلام ستیزی» در بریتانیا توجه روزافزونی می‌شود. نکته‌ی حائز اهمیت آن است که گروه‌ها مدام در حال تغییر هستند. مؤسسه‌ی Runnymede Trust به تازگی طرح تحقیقاتی را درباره‌ی این پدیده که به تازگی نامی بر آن نهاده شده، اعلام کرده است.
۱۲. نکته‌ای باید درباره‌ی سبک کار وی بیان شود. در مطالعه‌ی آثار بلومر فرد بلافاصله با عدم وجود ارجاع به منابع مواجه می‌شود. امروزه کتاب‌های جامعه‌شناسی مملو از ارجاعات، نقل قول از دیگران و کتابنامه‌های طولانی و مفصل است. هیچ یک از این موارد را در کارهای بلومر نمی‌توان یافت. وی تقریباً به ندرت از چنین مطالبی استفاده می‌کند. اسم هیچ کس برده نمی‌شود؛ هیچ ارجاع و منبعی و هیچ کتابنامه‌ای وجود ندارد. این بدان معنی نیست که اشارات زیادی به کارهای دیگران در کارهای او وجود ندارد - بلکه موضوع اصلی آن است که نامی از آنها برده نمی‌شود. بسیاری از مقاله‌های و نوشته‌های او مانند خود - بازنگری متفکرانه به نظر می‌آیند - و به واقع نیز چنین است. سبک غالب و معیار او چنین است که چندین جهان‌بینی و نگرش غالب را مورد سنجش قرار داده و سپس به شرح دقیق و موشکافانه‌ی خود از موضوع شکل می‌دهد.
۱۳. به عنوان مثال نگاه کنید به نشریه *Symbolic Interaction*، سالنامه‌ی *Studies in Symbolic Interaction*؛ و سازمانی به نام *The Society for the Study of Symbolic Interaction*. جزئیات مربوط به این موضوع در (Plummer (1991 آمده است.

فصل ۷

۱. خطوط کلی مفید اما مختصری از زندگی پارسنز در کتاب زیر آمده است:
- P. Hamilton 'System Theory', in B. S. Turner (ed.) *The Blackwell Companion to Social Theory* (Oxford: Blackwell, 1996), pp. 151-9.
۲. این کار میان‌رشته‌ای در کتاب زیر انعکاس یافته است،
- T. Parsons, *The Structure of Social Action* (New York: McGraw-Hill, 1937) and T. Parsons and N. Smelser, *Economy and Society* (London: Routledge, 1956)
۳. این موضوع به دفعات در *The Structure of Social Action* عنوان شده است.
4. Ibid., pp. 64-9.
5. T. Parsons, *The Social System* (Chicago: Free Press, 1951).
6. T. Parsons, "Evolutionary Universal in Society", *American Sociological Review*, 29 (3) (1964), 339-57.
7. *The Social System*, pp. 58-67.
8. T. Parsons, *The System of Modern Societies* (Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1971).
9. T. Parsons, 'The Professions and the Social Structure', *Social Forces* 17 (1939), 457-67 and T. Parsons, 'Illness and the Role of the Physician: a Sociological Perspective', *American Journal of Orthopsychiatry* 21 (1951), 452-60.

۱۰. این موضوعات در کتاب زیر مورد بحث قرار گرفته است:
T. Parsons, "Some Comments on the Sociology of Karl Marx" in T. Parsons, *Sociological Theory and Modern Society* (New York: Free Press, 1967).
11. *The Social System*, pp. 428-54.
12. M. Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (trans, M. Weber), (London: Allen & Unwin, 1930).
13. J. Habermas, *Legitimation Crisis* (Boston: Beacon Press, 1979) and J. Habermas, *The Theory of Communicative Action* vol. 1 (London: Heinemann, 1984).
14. N. Chodorow, *The Reproduction of Mothering* (Berkely: University of California Press, 1978).
۱۵. به طور مثال نگاه کنید به:
C. Wright Mills, *The Sociological Imagination* (Harmondsworth : Penguin , 1959).
به ویژه فصل ۲ آن، و نیز نگاه کنید به:
A. Giddens, 'Power in the Recent Writings of Talcott Parsons', *Sociology*, 2 (1968), 257-72; F. Parkin, *Marxism and Class Theory* (London: Tavistock, 1979).
۱۶. نشانه‌هایی از این امر در کتاب زیر آمده است:
A. Gouldner, *The Coming Crisis of Western Sociology* (London: Heinemann, 1971).
۱۷. کارهای اساسی در این باره کتاب‌های زیر را شامل می‌شود:
J. C. Alexander, *Theoretical Logic in Sociology, The Modern Reconstruction of Classical Thought: Talcott Parsons*, vol. 4 (London: Routledge, 1984) and R. J. Holton and B. S. Turner, *Talcott Parsons on Economy and Society* (London: Routledge, 1986).
18. *Talcott Parsons on Economy and Society*, pp. 88-90.

فصل ۸

1. Ruth W. Schultz, 'The Improbable Adventures of an American Scholar: Robert K. Merton', *The American Sociologist* 26 (1) (Fall 1995), 68-77, at 69 (reprinted from *Temple Review* 47 (1) [Spring 1995]).
- برای یافتن فهرستی مختصر از کتاب‌ها و مقاله‌های که به آراء و نظریات مرتن پرداخته‌اند نگاه کنید به کتابنامه‌ی کتاب زیر:
Robert K. Merton, *On Social Structure and Science*, P. Sztopka (ed.) (Chicago: University of Chicago Press, 1996), pp.361-8.
2. I. Bernard Cohen (ed.), *Puritanism and the Rise of Modern Science: The Merton Thesis* (New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1990);
به خصوص نگاه کنید به صفحات ۱۱۱-۸۹ که کوهن فهرستی از آثاری را ارائه می‌دهد که به بررسی و تحلیل آراء مرتن پرداخته‌اند.
3. David L. Sills and Robert K. Merton (eds) *The Macmillan Book of Social Science Quotations*

(also published as Vol. 19 of the *International Encyclopedia of the Social Sciences*) (New York: Macmillan, 1991), p. 160;

این عبارت و نقل قول در اصل در ۱۹۴۹ در یکی از مشهورترین مقاله‌های مرتن آمده است، یعنی مقاله‌ی 'Manifest and Latent Functions'. از آنجایی که این عبارت یکی از تنها چهار عبارتی است که (احتمالاً) مرتن برای گنجاندن در این کتاب، که خلاصه‌ای از عبارات برجسته در تاریخ کل علوم اجتماعی است، برگزیده به عقیده‌ی من می‌توان از این انتخاب اینگونه گمان برد که وی بهای زیادی به آن می‌دهد، و با ارزیابی که در ذهن خود از خویش داشته آن را نقل کرده است.

4. Robert K. Merton, *Social Theory and Social Structure*, enl. edn (New York: Free Press, 1968), pp. 69-70; reprinted in *On Social Structure and Science*, pp. 57-8.

5. *On Social Structure and Science*, p. 1.

ممکن است استومپکا این فهرست نواژه‌ها و تمایزات مفهومی را بعد از دیدن فهرستی که مرتن خود درست کرده بود، یعنی فهرستی که بخشی از آن انعکاسی از فهرست استومپکا است تنظیم کرده باشد، اما در عین حال مکمل فهرست مرتن نیز به شمار می‌رود؛ نگاه کنید به

Robert K. Merton, *Social Research and the Practising Professions*, Arnon Rosenblatt and Thomas Gieryn (eds) (Cambridge, MA: Abt books, 1982), p. 102.

6. Robert K. Merton, "The Unanticipated Consequences of Purposive Social Action", *American Sociological Review*, I (1936), 894-904.

فصل ۹

۱. آمد که بماند اول بار در ۱۹۴۳ با این عنوان چاپ شد:

L'invitée (Paris: Gallimard)

2. Simone de Beauvoir, *The Second Sex* (Toronto: Bantam Books, 1964) p. 249

3. *Ibid.*, p. 249.

۴. دوبووار و سارتر با یکدیگر مکاتبات بسیاری داشتند که برخی از آنان منتشر شده است، نگاه کنید به:

Simone de Beauvoir, *Letters to Sartre* (New York: Arcade, 1991) and Jean-Paul Sartre 'Witness to My Life' (London: Hamish Hamilton, 1992).

5. Simone de Beauvoir, *Memoirs of a Dutiful Daughter* (Harmondsworth: Penguin, 1983).

6. Walter Benjamin, *Charles Baudelaire: A Lyric Poet in the Era of High Capitalism* (London: New Left Books, 1973).

7. Janet Woolf, 'The Invisible Flaneuse', in Janet Woolf, *Feminine Sentences* (Cambridge: Polity, 1990) pp. 34-50.

8. Virginia Woolf, *The Crowded Dance of Modern Life* (London: Penguin, 1993).

9. Kate Millett, *Sexual Politics* (London: Virago, 1977).

۱۰. این رابطه در کتاب زیر به بحث گذاشته شده است:

David Macey in *The lives of Michel Foucault* (London: Vintage, 1994), pp. 413-14.

۱۱. فمینیسم «جدید» فرانسوی (که البته اکنون کاملاً تثبیت شده) به خوبی در این کتاب معرفی شده است: Elaine Marks and Isabelle de Courtivron (eds), *New French Feminisms* (Brighton: Harvester, 1981).
۱۲. شرحی از رابطه‌ی بین کارهای سارتر و کارهای دوبووار به بهترین شکل در کتاب‌های زیر معرفی شده است؛
Toril Moi, *Simone de Beauvoir* (Oxford: Blackwell, 1994) and Kate Fullbrook and Edward Fullbrook, *Simone de Beauvoir and Jean-Paul Sartre: The Remaking of a Twentieth Century Legend* (London: Wheatsheaf/ Harvester, 1993).
13. For Donna Haraway, see *Primate Visions: Gender, Race and Nature in the world of Modern Science* (New York: Routledge, 1989) and Sandra Harding, *The Science Question in Feminism* (Ithaca: Cornell University Press, 1986).
14. See Patricia Hill Collins, 'The Social Construction of Black Feminist Thought', *Signs* 14 (4) (1989), 745-73.
۱۵. *Purhus and Cineas* اول بار در ۱۹۴۴ (Paris: Gallimard) و *خون دیگران* در ۱۹۴۵ با عنوان *Le Sang des Autres* (Paris: Gallimard) چاپ شدند.
16. Simone de Beauvoir, *Memoirs of a Dutiful Daughter* (Harmondsworth: Penguin, 1987).
17. Sylvia Plath, *The Bell Jar* (London: Faber, 1963).
18. John Stuart Mill, *On the Subjection of Women* (London: Dent, 1970) and Mary Wollstonecraft, *A Vindication of the Rights of Woman* (London: Dent, 1970).
19. Carol Gilligan, *In a Different Voice* (Cambridge: Harvard University Press, 1982).
20. Adrienne Rich, *Of Women Born* (London: Virago).
21. Shulamith Firestone, *The Dialectic of Sex* (New York: Bantam Books, 1970).

فصل ۱۰

۱. برسلاو بعدها به شهر وروکلاو تغییر نام یافت و در لهستان واقع گردید. با این همه زمانی که الیاس در آنجا زندگی می‌کرد این شهر، شهری «کاملاً آلمانی» بود.
S. Mennell. *Norbert Elias, An Introduction* (Oxford: Blackwell. 1989), p. 5.
2. N. Elias. *The Civilizing Process* (Oxford: Blackwell [combined edition 1994, originally published 1939]), p. xvi.
۳. من به دلیل تفسیر از کار الیاس خود را مدیون پروفیسور اریک دانیگ می‌دانم.
۴. درباره‌ی میزان تأثیر کاسیرر بر کار الیاس اختلاف نظرهای بسیاری وجود دارد. برای شرح جامعی از این موضوع و مباحث نگاه کنید به
Theory Culture and Society 12 (3) August, 1995.
۵. این رشته به عنوان جامعه‌شناسی «شکلی» هم معروف شد اما الیاس خود «جامعه‌شناسی فرایندی» را می‌پسندید چون نوعی جریان و انتشار روزمره را می‌رساند.

6. Mennell, *Norbert Elias*, p. 7.
7. R. Kilminster, 'Introduction to Elias', *Theory, Culture and Society* 4 (1987), 213-22.
۸. شایان توجه است که الیاس بحث خود در فرایند متمدن شدن را با بررسی فرایندهای بلند مدت اجتماعی که در آن این اصطلاح لحن و اشارات «تدریجی» خود را به دست آورد، شروع می‌کند. خواست روشن الیاس آن بود که بین استفاده‌ی خود از این اصطلاح به عنوان یک مفهوم فنی و استفاده‌ی عامیانه‌ای که از آن شده و متضمن معانی تکاملی، استعماری، نژادگرایی و احساس تحقیر بود، تمایز قائل شود. به علاوه الیاس توانست نشان دهد که بریتانیا و فرانسه چگونه به نام تمدن در جنگ جهانی اول با آلمان وارد جنگ شدند.
9. Elias, *The Civilizing Process*, p. 105.
10. Ibid., p. 68-105.
11. Ibid., p. 118.
12. Ibid., p. 451.
13. Ibid., p. 460.
14. Ibid., p. 446.
۱۵. فرایندی که به واسطه‌ی آن افراد بیشتر و بیشتر «وابسته به هم» می‌شوند. این مفهوم در ادامه در ارتباط با قدرت توضیح داده خواهد شد.
16. A. Giddens, *The Constitution of Society* (Cambridge: Polity Press, 1984).
17. Elias, *The Civilizing Process*, pp. 55-6.
18. N. Elias, *What is Sociology?* (London: Hutchinson [translated in 1978 from the original German Publication in 1970]), p. 119.
19. 'Knowledge and Power: an Interview by Pcter Ludes' in Nico Stehr and Volker Meja (eds), *Society and knowledge* (London: Transaction Books, 1984), pp. 252-91.
۲۰. نمونه‌ای از «وضعیت حاشیه‌ای» که در بالا بدان اشاره شد را می‌توان تولد نوزادی ناخواسته در جامعه‌ی قرون وسطی تصور کرد.
۲۱. شاید خطر اصلی قیاس و تشبیه به بازی، اتکاء بازی به «قواعد» خود است. منظور الیاس القاء این برداشت نیست که قواعد الزامی و ضروری تمام جنبه‌های زندگی اجتماعی است. از این رو وی مدلی از «مسابقه‌های اولیه» به دست داده و نشان می‌دهد که بازی چگونه بدون قاعده نیز می‌تواند به چارچوبی نسبتاً با ثبات دست پیدا کند.
- Elias, *What is Sociology?*, pp. 73-80.
۲۲. Ibid., p. 82.
۲۳. Mennell, *Norbert Elias*, p. 261.
۲۴. Elias, *What is Sociology?*, p. 85.
25. Elias, *The Civilizing Process*, p. 444.
26. J. Goodman, *Tobacco in History* (London: Routledge, 1993), p. 25.
27. J. Harrington, 'Tobacco Smoking Among the Karuk Indians of California', *Smithsonian Institute Bureau of American Ethnology*, *Bulletin* 94 (1932), 193-4.

28. N. Elias and U. Dunning, *Quest for Excitement: Sport and Leisure in the Civilizing Process* (Oxford: Blackwell, 1986).
29. J. Goudsblom, *Fire and civilization* (London: Penguin, 1992).
30. S. Mennell, *All Manners of Food: Eating and Taste in England and France from the Middle Ages to the Present* (London: Blackwell, 1985).
31. C. Wouters, 'Informalization and the Civilizing process' in P. R. Gleichmann, J. Goudsblom and H. Korte (eds), *Human Figurations: Essays for Norbert Elias* (Amsterdam: Stichting Amsterdams Sociologisch Tijdschrift, 1977), pp. 437-53.
32. E. Dunning and C. Rojek (eds), *Sport and Leisure in the Civilizing Process: Critique and Counter Critique* (Basingstoke: Macmillan, 1992).
33. A. Blok, 'Primitief en geciviliseerd', *Sociologisch Gids* 29 (3-4) (1982), 197- 209.
34. E. Leach, 'Violence', *London Review of Books*, October (1986).
35. D. Layder, 'Social Reality as Figuration: a Critique of Elias's Conception of Sociological Analysis', *Sociology* 20 (3) (1986), 367-86.
36. B. Maso, 'Riddereer en riddermoed - Ontwikkelingen van de aanvalslust in de late middeleeuwen' (Knightly honour and knightly courage: on changes in fighting spirit in the late Middle Ages), *Sociologische Gids* 29 (3-4) (1982), 296-325.
37. Mennell, *Norbert Elias*.
38. Ibid., p. 248.
39. Ibid., p. 241.
40. Ibid., p. 242.
41. Elias, *The Civilizing Process*, p. 187, cited in Mennell, *Norbert Elias*, p. 242.
42. Elias and Dunning, *Quest for Excitement*, P. 44 in Mennell, *Norbert Elias*, p. 242.
43. Elias and Dunning, *Quest for Excitement*, p. 66.
44. Dunning and Rojek, *Sport and Leisure in the Civilizing Process*, p. 248.

فصل ۱۱

۱. گانمن بی‌علاقگی خود در تلقی جامعه‌شناسی به عنوان مجموعه‌ای از مکاتب و دیدگاه‌ها را به روشنی بسیار در اظهارنظری که برنقد دنزین و کلردر باره‌ی «چارچوب تحلیل» ابراز داشته، بیان کرده است. نگاه کنید به

'Reply to Denzin and Keller', *Contemporary Sociology-An International Journal of Reviews* 10 (1981), 60-8.

2. See Irving Goffman, 'The Interaction Order', *American Sociological Review* 48 (1983), 3.

3. T. Burna, *Irving Goffman* (London: Routledge, 1992), p. 6.

۴. تز دکترای گانمن با نقل قولی طولانی از زیمل آغاز می‌شود که در آن زیمل اشاره می‌کند که «شمار بی‌حدی از اشکال کمتر آشکار ارتباط و انواع تعامل» باید به همراه «اشکال و ساخت‌های بزرگ

اجتماعی» مورد توجه جامعه‌شناسان قرار بگیرد، زیمل در ادامه می‌نویسد «اینکه افراد به یکدیگر نگاه می‌کنند و به یکدیگر حسادت می‌ورزند، اینکه با یکدیگر نامه مبادله می‌کنند و غذا می‌خورند، اینکه افراد بدون توجه به منافع عینی و واقعی خود یکدیگر را فردی مطلوب یا نامطلوب تلقی می‌کنند، اینکه حق‌شناسی در مقابل اعمال ایثارگرایانه ابراز شده و باعث اتحادهای تجزیه‌ناپذیر می‌شود، اینکه فردی برای پیدا کردن خیابان خاصی از دیگری سؤال می‌کند، و اینکه افراد برای یکدیگر لباس به تن کرده و خود را برای دیگران می‌آرایند - تمام طیف و گستره‌ی روابط که از شخصی نسبت به شخص دیگر ابراز می‌شود و ممکن است لحظه‌ای یا دائمی، از روی عمد یا به طور غیر عمد بوده، پیامدهایی گذرا یا ماندگار داشته باشند (واینکه اعمال به طور تصادفی و اتفاقی انتخاب شده باشند یا نه) همگی آنان پیوسته انسان‌ها را به یکدیگر پیوند می‌دهند. در اینجا است که تعامل بین اتم‌های جامعه اتفاق می‌افتد. همه‌ی این تعامل‌ها شرحی است از انعطاف‌پذیری و غیرقابل‌انعطاف‌بودن، تمام جلوه‌ها و سازگاری‌های زندگی اجتماعی که بسیار جالب و در عین حال بسیار اسرارآمیز است.»

G. Simmel, *The Sociology of Georg Simmel* (Glencoe, IL: Free Press, 1960). p. 10.

5. See Chapter 5 of E. Goffman, *Relations in Public* (Harmondsworth: Penguin Books, 1972).

6. See Chapters 3 and 4 of Goffman, *Relations in Public*.

۷. شرح جامع‌تری از این امر را می‌توان در مقاله‌ی زیر یافت:

'Replies and Responses' in E. Goffman, *Forms of Talk* (Oxford: Blackwell, 1981).

8. See Burns, *Erving Goffman*, p. 82.

9. P. Manning, *Erving Goffman and Modern Sociology* (Combridge: Polity Press, 1992).

۱۰. من شرحی از این واژه‌ها و اصطلاحات را در جای دیگر ارائه کرده‌ام، نگاه کنید:

R. Williams, 'Goffman's Sociology of talk' in J. Ditton (ed.), *The View from Goffman* (London: macmillan, 1980).

11. See R. J. Anderson, J. A. Hughes, and W. W. Sharrock, *The Sociology Game: An Introduction to Sociological Reasoning* (London: Longman, 1985).

12. Goffman, 'Reply to Denzin and Keller', p. 62.

۱۳. «در این گزارش فرد به واسطه‌ی موارد ضمنی و نهفته‌ی خود، به دو بخش مهم و اساسی تقسیم می‌شود: بخش بازیگر، سازنده‌ی مکرر تأثیرات و اثراتی که منجر به صحنه آورده شدن کارها و وظایف کاملاً انسانی می‌گردد، بخش دیگر نقش است، چهره‌ای که نوعاً چهره‌ای خوب و مطلوب است و بازیگر قصد دارد حیات، نقاط قوت و دیگر کیفیت‌های مطلوب آن را زنده کرده و به وجود آورد. صفات و ویژگی‌های بازیگر با صفات و ویژگی‌های نقش اساساً متفاوت است، با این همه هر دو این مجموعه‌ها به لحاظ اجرا دارای معانی خاص خود هستند و باید به کار خود ادامه دهند.»

14. Goffman, *Asylums: Essays on The Social Situation of Mental Hospital Patients and Other Inmates* (Harmondsworth: Penguin, 1961). p. 244.

14. Ibid.

15. See 'The Underlife of a Public Institution' in Goffman, *Asylums*, pp. 157-280.

16. C. Buttershill, 'Erving Goffman as a Precursor to Post-modern sociology', in S. H. Riggle

- (ed.), *Beyond Goffman: Studies on Communication, Institution and Social Interaction* (New York: Mouton de Gruyter, 1990), pp. 163-86.
17. Ibid., pp. 163-86.
18. A. Giddens, 'Erving Goffman as a Systematic Social Theorist', in A. Giddens(ed.), *Social Theory and Modern Sociology* (Cambridge: Polity Press, 1987), p. 18.
19. Burns, *Erving Goffman*, p. 24.
20. See especially Chapters 2-4 of *Frame Analysis: An Essay on the Organization of Experience* (New York :Harper & Row, 1974).
21. 'Radio Talk: The Ways of our Errors' in Goffman, *Forms of Talk*, pp. 197-330.
۲۲. مینینگ این نکته را خاطر نشان ساخته که استعاره‌ی بازی و مناسک چگونه در تقابل با یکدیگر قرار می‌گیرند به گونه‌ای که «بازی بر اطلاعات، تعیین کنندگی، فریب و نظائر آن تأکید داشته، در حالیکه مناسک بر اصول اخلاقی، توجه و مراقبت و همکاری اصرار دارد».
- Manning, *Erving Goffman and Modern Sociology*, p. 36.
23. L. H. Lofland, 'Social Life in the Public Realm: a Review', *Journal of Contemporary Ethnography* 17 (1989), 459.
24. Goffman, *Relations in Public and Behaviour in Public Places: Notes on the Social Organization of Gatherings* (Glencoe: Free Press, 1963), p. 84.
25. Goffman, *Relations in Public*, p. 86.
26. Lofland, *Social life in the public realm*, p. 462.
۲۷. نگاه کنید به
- S. Cavan, *Liquor License* (Chicago: Aldine, 1966).
- در حالیکه اکنون ۳۰ سال از عمر مطالعه و تحقیق کاوان می‌گذرد و تنها محدود به میخانه‌های ایالات متحده‌ی آمریکا می‌شود، اما مشاهدات و تحلیل‌های وی درباره‌ی پویاشناسی تعاملات در چنین محیط‌هایی همچنان دیدگاه‌های مهمی را درباره‌ی آنچه در مکان‌های مشابه در اینجا و اکنون اتفاق می‌افتد، ارائه می‌دهد.
۲۸. البته این امر ممکن است برای کسانی که می‌خواهند از چنین محیط‌هایی استفاده کرده و در عین حال از نزدیک با دیگران تماس داشته باشند، مشکل‌ساز شود. بسیاری از افرادی که تنها هستند مقاومت و امتناع از تماس با دیگران را به اندازه‌ای شاق و سخت می‌بینند که ترجیح می‌دهند برای راحتی خود بدان تن در دهند.
29. Cavan, *Liquor License*, p. 50.
۳۰. این البته به معنای آن نیست که کار تعاملی را نمی‌توان در جریان گفتگوها و صحبت‌های سطحی به انجام رساند.
31. For example: A. MacIntyre, 'The Self as a Work of Art', *New Statesman*, March (1969) and *After Virtue* (London: Duckworth, 1981); T. G. Miller, 'Goffman, Social Acting, and Moral Behavior', *Journal for the Theory of Social Behaviour* 14 (1984), 141-63; A. Ryan, 'Maximising, Minimising, Moralising', in C. Hookway and P. Pettit (eds), *Action and*

- Interpretation* (Cambridge: Cambridge University Press, 1978), pp. 65-81; R. Sennett, *The Fall of Public Man* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977).
32. See Manning, *Erving Goffman and Modern Sociology*, p. 39; Giddens, 'Erving Goffman as a systematic social theorist', pp. 109-39.
33. See P. Creelan, 'The Degradation of the Sacred: Approaches of Cooley and Goffman', *Symbolic Interaction* 10 (1987), 29-56.
34. See for example: H. Sacks, *Lectures on Conversation* (Cambridge: Blackwell, 1992); H. Sacks, E. A. Schegloff and G. Jefferson, 'A Simplest Systematics for the Organization of Turn-taking in Conversation', *Language* 50 (1974), 696-735; E. A. Schegloff, 'The Routine as Achievement', *Human Studies* 9 (1986), 111-51; E. A. Schegloff, 'Between Micro and Macro: Contexts and Other Connections', *The Micro-Macro Link*, J. C. Alexander (ed.), (Berkeley: California University Press, 1987), pp. 207-34; E. A. Schegloff, 'Goffman and the Analysis of Conversation', *E. Goffman: Exploring the Interaction Order*, P. Drew and T. Wootton (eds), (Cambridge: Polity Press, 1988), pp. 89-135; E. A. Schegloff, 'Reflections on Talk and Social Structure', *Talk and Social Structure: Studies in Ethnomethodology and Conversation Analysis*, D. Boden and D. H. Zimmerman (eds), (Cambridge: Polity Press, 1991), pp. 44-70.
35. In Goffman, 'Reply to Denzin and Keller', p. 4.
36. Goffman, 'The Interaction Order', p. 4.
۳۷. «پس به طور کلی، (و صرف نظر از صفت و چگونگی آن)، آنچه حداقل در جوامع مدرن یافت می‌شود پیوندهای غیربسته «پیوندهای باز و آزاد»- بین شیوه‌ها و رویه‌های تعاملی و ساختارهای اجتماعی است، تلاشی طبقات و قشرها و ساختارها و ایجاد مقوله‌هایی بزرگتر، به گونه‌ای مقوله‌ها دیگر خود نیز در جهان ساختاری ما به ازاء واقعی و مشخص پیدا نمی‌کند، ساختارهای گوناگون و متفاوت وارد تعامل با یکدیگر می‌شوند. حتی می‌توان اینگونه بیان کرد که مجموعه‌ای از قواعد دگرسانی، یا غشائی که بین تمایزات اجتماعی متفاوت وجود داشته و بین آنان تفکیک ایجاد می‌کرده، به واسطه‌ی وجود تعامل، امکان عمل و اجرا پیدا می‌کند».
- Goffman, 'The Interaction Order', p. 11.
38. Burns, *Erving Goffman*, p. 376.
39. See Giddens, 'Erving Goffman as a systematic Social theorist', pp. 109-39.

فصل ۱۲

1. D. Lockwood, *The Blackcoated Worker* (London: Allen & Unwin, 1958).
2. J. H. Goldthorpe, D. Lockwood, F. Bechhofer and J. Platt, *The Affluent Worker: Industrial Attitudes and Behaviour* (Cambridge: Cambridge University Press, 1968).
3. See F. zweig, *The Worker in an Affluent Society* (London: Heinemann, 1961).
4. See Goldthorpe et al., *The Affluent Worker; The Affluent Worker in the Class Structure* (Cambridge: Cambridge University Press, 1969).

5. R. Blauner, *Alienation and Freedom* (Chicago: University of Chicago Press, 1964).
6. D. Wedderburn and R. Crompton, *Workers' Attitudes and Technology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1972).
7. D. Lockwood, "Social Integration and System Integration", in G. K. Zollschan and W. Hirsch (eds), *Explorations in Social Change* (London: Routledge & Kegan Paul, 1964), pp. 244-57; T. Parsons, *The System of Modern Societies* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1971).
8. Ibid., p. 244.
9. See T. Parsons and E.S. Shils (eds), *Toward a General Theory of Action* (New York: Harper & Row, 1951); Parsons, *The System of Modern Societies*.

۱۰. برای مطالعه شرح و نقد اولیه از نظریه‌های مدرن‌گرایی بر پایه نظریات پارسنز نگاه کنید به:

H. Bernstein, 'Modernisation Theory and the Sociological Study of Development', *Journal of Development Studies VII* (1971).

۱۱. برای این مطلب نگاه کنید به:

N. Mouzelis, *Modern Greece: Facets of Underdevelopment* (London: Macmillan, 1978), Ch. 2.

12. D. Lockwood, *Solidarity and Schism: 'The problem of Disorder' in Durkheimian and Marxist Sociology* (Oxford: Oxford University Press, 1992).

13. Ibid., p. 178.

۱۴. برای آشنایی بیشتر با این مفاهیم و ارتباط آن‌ها با تمایز یکپارچگی سیستمی / اجتماعی نگاه کنید به:

N. Mouzelis, *Back to Sociological Theory* (London: Macmillan, 1990), Chs 3-7; N. Mouzelis,

Sociological Theory: What Went Wrong? Diagnosis and Remedies (London: Routledge, 1995), ch. 5.

15. See N. Elias, *What is Sociology?* (London: Hutchinson, 1978).

16. A. Giddens, *The Constitution of Society* (Cambridge: Polity Press, 1984).

17. P. Bourdieu, *Outline of a Theory of Action* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977).

۱۸. نگاه کنید به

Mouzelis, *Sociological Theory*, Ch. 6.

شاید خاطر نشان ساختن این نکته در اینجا مفید فایده باشد که گیدنز نه تنها بی‌جهت فرق‌گذاری بین تحلیل نهادی و تحلیل برحسب رفتار راهبردی را جایگزین فرق‌گذاری و تمایز بین یکپارچگی اجتماعی و سیستمی کرد؛ بلکه از تبیین و دوگانگی یکپارچگی سیستمی / اجتماعی به جای دوگانگی یکپارچگی خرد/کلان استفاده کرد و باعث بدتر شدن ابهامات موجود شد. برای مسائل مربوط به این موضوع نگاه کنید به:

N. Mouzelis, 'Restructuring Structuration Theory', *Sociological Review* 37 (4) (1989), 617-35.

۱۹. به‌طور مثال نگاه کنید به:

E. Laclau and C. Mouffe, *Hegemony and Social Strategy: Towards a Radical Democratic Politics* (London: Verso, 1985); E. Laclau, *New Reflections on the Revolution of our Time* (London: Verso, 1990).

۲۰. در ادامه‌ی این جهت و برای مطالعه‌ی نقدی بر ساختارگرایی نگاه کنید به:

N. Mouzelis, *Sociological Theory*, Ch. 3.

21. H. Habermas, *The Theory of Communicative Action*, Vol. II, *Lifeworld and System* (Cambridge: Polity Press, 1987).

22. See N. Mouzelis, "Social and System Integration: Habermas' View," *British Journal of Sociology* 43 (2) (June, 1992), 272-7.

23. See N. Mouzelis, "Social and System Integration: Lockwood, Giddens, Habermas'," *Sociology, Sociological Review* (May, 1997).

همچنین نگاه کنید به نقدی که پیش از این درباره‌ی فرق‌گذاری بین یکپارچگی اجتماعی / سیستمی لاک‌وود داشته‌ام:

"System and Social Integration: a Reconsideration of a Fundamental Distinctions', *British Journal of Sociology* (December, 1974).

۲۴. برای مطالعه‌ی نمونه‌ای از کاربرد فرق‌گذاری بین یکپارچگی اجتماعی / سیستمی در تحلیل تغییرات و دگرگونی‌های سیاسی قرن نوزده و اوائل قرن بیستم در یونان، نگاه کنید به:

N. Mouzelis, *Post-Marxist Alternatives* (London: Macmillan, 1990). Ch. 4.

۲۵. در این مورد نگاه کنید به:

D. Layder, "Contemporary Sociological Theory", *Sociology* 30 (3) (August, 1996).

فصل ۱۳

۱. عنوان کتاب هوسرل این بود:

The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology.

۲. این تحقیق، که در ۱۹۴۲ نوشته شده بود، پس از خدمت گارفینکل در جنگ جهانی دوم به چاپ رسید (گارفینکل ۱۹۶۹).

۳. این داستان برای چاپ در مجموعه‌ای از بهترین داستان‌های کوتاه آمریکا در ۱۹۴۱، برگزیده شد (گارفینکل ۱۹۴۰).

۴. همانگونه که گارفینکل بعدها (در نثری بغرنج‌تر) عنوان کرد، "حسن اصلی این امر در آن است که فعالیت‌های انجام یافته توسط افراد، و مدیریت محیط و فضای سامان‌یافته‌ی امور روزمره، مشابه فرایندهایی است که افراد چنین محیط‌ها و فضاهایی را «موجه» می‌سازند."

فصل ۱۵

1 Jürgen Habermas. *Autonomy and Solidarity*, Peter Dews (ed.), (London: Verso, 2nd edn, 1992), p. 97.

۲. به طور مشخص نگاه کنید به نوشته‌ی آندرو آراثو:

'Critical Theory and Authoritarian state Socialism', in David Held and John Thompson (eds), *Habermas. Critical Debates* (London: Macmillan, 1982), pp. 196-218,

و در همان کتاب Habermas, 'A Reply to my Critics', pp. 219-83.

در مباحث گاه و بیگاه من راجع به این موضوعات، این رویکرد را به طور مشخص مفید فایده یافتیم؛ نگاه کنید به طور مثال به:

'Steering the Public Sphere. Communication Policy in State Socialism and After', in B. Einhorn, M. Kaldor and Z. Kavan (eds), *Citizenship and Democratic Control* (Edward Elgar, 1996), pp. 159-72.

۳. به طور مشخص نگاه کنید به

Seyla Benhabib, *Critique, Norm and Utopia* (New York: Columbia University Press, 1980); Axel Honneth, *Critique of Power* (Cambridge, MA: MIT Press, 1992, first published in 1985); Axel Honneth, *The Struggle for Recognition* (Cambridge: Polity Press, 1994).

4. Klaus Eder, *The New Politics of Class, Social Movements and Cultural Dynamics in Advanced Societies* (London: Sage, 1993); Claus offe, *Contradictions of the Welfare State* (London, Hutchinson, 1948); Claus offe, *Disorganized Capitalism* (Cambridge, Polity Press, 1985).

فصل ۱۶

۱. بوردیو (۱۹۸۰/۱۹۹۰، صفحه‌ی ۸) به یاد می‌آورد که کار لوی اشتراوس «بر یک نسل شیوه‌ی جدیدی از درک فعالیت فکری را تحمیل کرده» شیوه‌ای که به واسطه‌ی آن امید به «آشتی بین نیات و مقاصد نظری و عملی، و آشتی بین کار عملی و کار سیاسی و اخلاقی» ایجاد می‌شد.

۲. پیر بوردیو برخلاف بیشتر دانشمندانی که به لحاظ توانمندی همتراز اویند، پیوسته خود به گردآوری بیشتر داده‌های اولیه و تحلیل تحقیقات می‌پردازد. بدون شک این تماس پیوسته با واقعیات مادی جریان عادی تحقیق باعث گردیده که وی از شیء-انگاری و تقلیل مفهومی که اغلب بر کار نظریه‌پردازان اجتماعی تأثیر می‌گذارد، مصون باشد.

۳. کار فوکو نیز ریشه در این مکتب «خردگرایی تاریخ‌باورانه» داشته و به لحاظی بسط آن محسوب می‌شود. منشاء بسیاری از قرابت‌ها و نقاط تلاقی در اندیشه بوردیو و فوکو را می‌توان در این زمینه‌ی مشترک شناخت‌شناسی پیدا کرد.

۴. این امر به خصوص در بخش دوم کتاب که گزیده‌ای از متون فلسفه‌ی علم است مشهود بوده و طرح اصلی پیشنهادی آن را نشان می‌دهد: از ۴۵ متن برگزیده، پنج متن از آن باشلار و چهار متن از آن کانگیم است (در مقابل شش متن از دورکیم، سه متن از وبر و دو متن از مارکس می‌باشد).

۵. ملکه یک مفهوم قدیمی فلسفی است که ارسطو (با به کار بردن اصطلاح hexis)، هگل، وبر، دورکیم، موس و هوسرل، و دیگران متناوباً از آن استفاده کرده‌اند. بوردیو این مفهوم را در تحلیلی که در ۱۹۶۷ از اندیشه‌ی مورخ هنر، اروین پانوفسکی ارائه کرده به کار برده و از آن زمان در هر یک از کارهای اصلی خود آن را به صورت تجربی و تنویریک اصلاح کرده است. بفرنج‌ترین شرحی که وی از این مفهوم به دست داده در مکاشفه پاسکالی (بوردیو ۱۹۹۷؛ به خصوص صفحات ۹۳-۱۵۸ و ۷۹-۲۴۷) آمده است.

۶. بوردیو در اواسط دهه‌ی ۱۹۶۰ مفهوم میدان (champ) را به وجود آورد و منظور از آن کاوشی تجربی در

خاستگاه و دگرگونی تاریخی جهان هنر و ادبیات بود. از آن زمان توسط بوردبو و همکاران وی به شکلی گسترده اصلاح و بسط یافت و در مطالعات مربوط به حوزه‌های فکری فلسفی، علمی، دانشگاهی، شعر و شاعری، نشر، سیاسی، حقوقی، اقتصادی، ورزشی، دیوان‌سالاری و روزنامه‌نگاری مورد استفاده قرار گرفت. دست‌یافتنی‌ترین و موجزترین منبع درباره‌ی کاربردها و اثرات این مفهوم در مجموعه‌ای از مقاله‌های با عنوان میدان تولید فرهنگی (بورديو ۱۹۹۳: بخصوص بخش دوم فلوربر و حوزه‌ی ادبی فرانسه).

۷. رایج‌ترین تعبیر غلط از نظریه‌ی عمل بورديو آنهايي هستند که یکی از دو طرف این معادله و بنابراین روابط گوناگون بین آن دو را نادیده می‌گیرند: قرائت غلط «ساخت‌گرا» به مَلَکة بی‌توجه بوده و اخلاق و رفتار را به شکلی مکانیکی از ساختار اجتماعی جدا می‌کند در حالیکه قرائت غلط «فایده‌باور» حوزه را مورد لحاظ قرار نداده و خود را محکوم ساخته که کنش را به عنوان پی‌گیری نفع و علاقه فرد کنشگر تلقی کند.

۸. اگرچه آنچه بورديو ارائه می‌دهد از مصالح و مواد فرانسوی بهره گرفته است، اما ادعاهای نظری وی در تمام جوامع تمایز یافته و گونه‌گون شده کاربرد دارد. برای اشاراتی درباره‌ی چگونگی استخراج فضایی کلی از یافته‌های مشخص بورديو از فرانسه و تطبیق مُدل‌های وی با سایر کشورها و دوران‌ها، نگاه کنید به قرائتی ژاپنی از تمایز (بورديو ۱۹۹۵) و پیشگفتار ترجمه‌ی انگلیسی.

۹. در سخنرانی آغازین و معرفی بورديو در کالج دوفرانس این اصرار و پافشاری شکلی مثالی (و نمایشی) به خود می‌گیرد. این پروفیسور تازه منصوب شده‌ی کالج دوفرانس در 'سخنرانی درباره‌ی سخنرانی' «عمل تفویض را که به موجب آن استاد جدید اجازه می‌یابد که با اقتدار سخن بگوید» را تشریح می‌کند. و بدین ترتیب بر این ویژگی بنیادین جامعه‌شناسی آنگونه که وی آن را بیان داشته و تصوّر می‌کند، تأکید می‌ورزد: "هر طرح و قضیه‌ای که این علم ارائه و تدوین می‌کند می‌تواند و باید درباره‌ی سوژه‌ای که آن را تولید می‌کند کاربرد داشته باشد" (بورديو ۱۹۹۱/۱۹۸۲: ۸).

۱۰. نظریه‌ی "انقلاب نمادین" که شمایی از آن در فصل آخر *انسان دانشگاهی* ارائه شده به شکل کامل در *قواعد هنر* (بورديو ۱۹۹۷/۱۹۹۲) پرورانده شده است و شامل شرحی از ابداع تاریخی نماد ادبیات مدرن و نظریه‌ای جامعه‌شناختی درباره‌ی نوآوری فکری می‌شود. نوآوری فکری که به واسطه‌ی مفهوم کاریزماتیک "نبوغ" از بین می‌رود، به واسطه‌ی این نظریه تشریح می‌گردد.

۱۱. این کتاب تأثیری از خود برجای گذاشت که با هیچ کتاب علوم اجتماعی در دوران اخیر قابل مقایسه نیست، بیش از ۱۰۰/۰۰۰ نسخه از آن در سه ماه به فروش رفت و ماه‌ها در صدر فهرست کتاب‌ها، پرفروش قرار داشت. این کتاب در محافل سیاسی و نیز در مجلات عامه‌پسند به‌طور گسترده مورد بحث قرار گرفت (بالادور نخست‌وزیر محافظه‌کار فرانسه علناً به اعضای کابینه‌ی خود دستور داد که این کتاب را بخوانند)؛ از این کتاب اقتباسی برای اجرا بر روی صحنه فراهم آمد و آموزگاران مدارس، مددکاران اجتماعی و رأی‌دهندگان فعال از آن به شکلی وسیع استفاده کردند.

۱۲. بورديو همچنین در پی آن است که نظریه‌های خود را در دسترس مخاطبان تحصیلکرده قرار دهد و این رو مجموعه‌ای از سخنرانی‌ها، گفت‌وگوها به خصوص در *اهمیت جامعه‌شناسی*، به عبارت دیگر، و *خردمندی عملی* (بورديو ۱۹۹۳/۱۹۸۰، ۱۹۹۱/۱۹۸۷، ۱۹۹۸/۱۹۹۴) را منتشر ساخت.

فصل ۱۷

۱. در طول زمانی که به نوشتن این فصل پرداختم نتوانستم به معانی ضمنی فرویدی عنوان فرعی "انگیزه‌های متحرک" فکر نکنم. از ما خواسته شده بود که از این عنوان فرعی برای معرفی عوامل مؤثر بر اندیشمندان جامعه‌شناسی بهره بگیریم، همانگونه که خواهید دید انگیزه‌های محرک به همان میزان که در نظریه‌ی روابط اُبژه‌ای وجود ندارند در نظریه‌ی سنتی فرویدی سائق حضور پیدا کرده است.

2. N. Chodorow, *Feminism and Psychoanalysis* (New Haven: Yale University Press, 1989), p. 8.

3. Ibid., p. 167.

4. N. Chodorow, *The Reproduction of Mothering* (Berkeley, CA: University of California Press, 1978), p. 99.

۵. چودورو در کار جدیدتر خود (۱۹۹۴) مجدداً به مسائل مربوط به تمایلات جنسی پرداخته است، به طور مشخص وی این موضوع را مورد بررسی و تحقیق قرار می‌دهد که چرا روانکاوی نظریه‌های بسیار زیادی راجع به همجنس‌خواهی دارد اما تعداد نظریه‌های مربوط به دگرجنس‌خواهی تا این اندازه کم است. وی اظهار می‌دارد که مانند تمام تمایلات جنسی، "دگرجنس‌خواهی یک شکل‌گیری توافقی" یا یک نشانه است.

6. Chodorow, *The Reproduction of Mothering*, p. 198.

7. Ibid.

8. N. Chodorow, 'Reply by Nancy Chodorow', *Signs Spring* (1981), 512.

9. C. Williams, *Gender Differences at Work* (Berkeley, CA: University of California Press, (1989), p. 64.

10. Ibid., p. 66.

11. Ibid., p. 66.

12. Ibid., p. 67.

13. Ibid., p. 64.

14. Chodorow, *Feminism and Psychoanalysis*, p. 4.

15. Chodorow, 'Reply by Nancy Chodorow', p. 504.

16. Chodorow, 'Individuality and Difference in How Men and Women Love', *Femininities, Masculinities and Sexualities: Freud and Beyond* (Lexington, KY: University of Kentucky Press, 1990), pp. 70-92.

17. Chodorow, 'Gender as a Personal and Cultural Construction', *Signs Spring* (1995), pp. 517.

فصل ۱۸

1. A. R. Hochschild, *The Managed Heart: The Commercialization of Human Feeling* (Berkeley, CA: University of California Press, 1983).

2. C. Wright Mills, *White Collar* (New York: Oxford University Press, 1956).
 3. Hochschild, *The Managed Heart*, pp. ix-x.
 4. E. Goffman, *The Presentation of Self in Everyday Life* (New York: Doubleday Anchor, 1959).
 5. S. Freud, 'the Ego and the Id', in S. Freud, *on Metapsychology* (Harmondsworth: Penguin, 1923/1982), pp. 357-66.
 6. Hochschild, *The Managed Heart*, p. x.
۷. برای شرحی مبسوط درباره‌ی این دیدگاه نگاه کنید به ضمیمه A در
Hochschild, *The Managed Heart*.
8. Ibid., p. 17.
 9. J. Dewey, *Human Nature and Conduct: An Introduction to Social Psychology* (New York: Holt, 1922).
 10. H. Gerth, and C. Wright Mills, *Character and Social Structure: The Psychology of Social Institutions* (New York: Harcourt, Brace and World, 1964).
 11. Goffman, *The Presentation of Self in Everyday Life*.
 12. C. Darwin, *The Expression of Emotion in Man and Animals* (New York: Philosophical Library, 1955).
 13. Freud, 'The Ego and the Id'.
 14. Hochschild, *The Managed Heart*, p. 222.
 15. C. Wright Mills, *The Sociological Imagination* (New York: Oxford University Press, 1959).
 16. Hochschild, *The Managed Heart*, p. 18.
 17. Ibid, p. 5.
 18. A. R. Hochschild, 'Emotion Work, Feeling Rules and Social Structure', *American Journal of Sociology* 85 (1979), 561-62.
 19. Hochschild, *The Managed Heart*, p. 187.
 20. Ibid., P. 188.
 21. Ibid., p. 189.
 22. Hochschild, 'Emotion Work', p. 569.
 23. A. R. Hochschild with A. Machung, *The Second Shift: Working Parents and the Revolution at Home* (London: Piatkus, 1990/[1989]).
 24. Ibid., pp. 188-9.
 25. Ibid., pp. 46.
 26. T. J. Kemper 'Themes and Variations in the sociology of Emotions', in T. J. Kemper (ed.) *Research Agendas in the Sociology of Emotions* (New York: State University of New York Press, 1990).
 27. T. J. Kemper, 'Social Relations and Emotions: a Structural Approach', in Kemper (ed.) *Research Agendas in the Sociology of Emotions*, intro.
 28. N. K. Denzin, *On Understanding Emotion* (San Francisco: Jossey-Bass, 1984).

همچنین نگاه کنید به:

- N. K. Denzin, 'On Understanding Emotion: the Interpretive-Cultural Agenda, in Kemper (ed.), *Research Agendas in the Sociology of Emotions*, pp. 73-85.
29. P. A. Thoits, 'Emotional Deviance: Research Agendas', in kemper (ed.) *Research Agendas in the Sociology of Emotions*, pp. 135-52.
30. Hochschild, *The Managed Heart*, p. 190.
31. Ibid., pp. 192-3.
32. Ibid., p. 193.
33. Ibid., pp. 192-4.
34. S. Fineman, *Emotions and Organisations* (London: Sage, 1993).
35. J. Duncombe and D. Marsden, 'Love and Intimacy: The Gender Division of Emotion Work', *Sociology* 27 (2) (1993), 221-41.

همچنین نگاه کنید به:

- J. Duncombe and D. Marsden, 'Stepford Wives' and 'Hollow Men': Doing Emotion Work, Doing Gender and 'Authenticity' in Intimate Heterosexual Relationships', in G. Bendelow and S. J. Williams (eds), *Emotions in Social Life: Critical Themes and Contemporary Issues* (London: Routledge, 1998), pp. 211-27.

۳۶. به طور مثال نگاه کنید به

- N. James, 'Emotional labour': Skill and Work in the Social Regulation of Feelings, *Sociological Review* 37 (1) (1989), 15-42; N. James, 'Care = Organisation + Physical Labour + Emotional Labour, *Sociology of Health and Illness* 14 (4) (1992), 488-509; V. James and J. Gabe (eds), *Health and the Sociology of Emotions* (Oxford: Blackwell, 1996); J. Lawler, *Behind the Screens: Nursing, Somology and the Problem of the Body* (Melbourne \ Edinburgh: Churchill Livingstone, 1991); P. Smith, *The Emotional Division of Labour in Nursing* (Basingstoke: Macmillan Educational Books, 1992).
37. S. J. Williams and G. Bendelow, 'Emotions, Health and Illness: The "Missing Link" in Medical Sociology', in James and Gabe (eds), *Health and the Sociology of Emotions*, pp. 25-54.
38. S. J. Williams and G. Bendelow, 'Transcending the Dualisms: Towards a Sociology of Pain', *Sociology of Health and Illness*, 17 (2) (1995), 139-165; G. Bendelow and S. J. Williams, 'Pain and the mind-Body Dualism: a Sociological Approach, *Body and Society* 1 (2) (1995), 82-103, and G. Bendelow, 'Pain Perceptions, Gender and Emotion, *Sociology of Health and Illness* 15 (13) (1993), 273-94.
39. P. Freund, 'The Expressive Body: a Common ground for the Sociology of Emotions and Health and Illness, *Sociology of Health and Illness* 12 (4) (1990), 452-77; P. Freund, 'Social Performances and Their Discontents: Reflections on the Biosocial Psychology of Role-Playing, in G. Bendelow and S. J. Williams (eds), *Emotions in Social Life: Critical Themes and Contemporary Issues* (London: Routledge, 1997), pp. 268-94.
40. Hochschild, *The Managed Heart*, pp. 174-81.

41. Freund, 'The Expressive Body', p. 470.
42. C. Wouters, 'The Sociology of Emotions and Flight attendants: Hochschild's "Managed Heart"', *Theory, Culture and Society* 6 (1) (1989), 104-5.
43. Ibid., pp. 105-6. see also A. R. Hochschild, 'Reply to Cas Wouter's Review Essay on the 'Managed Heart'', *Theory, Culture and Society* 6 (3) (1989), 439-45, and C. Wouters, 'Response to Hochschild's Reply', *Theory, Culture and Society* 6 (3) (1989), 447-50.
44. A. R. Hochschild, *The Time Bind: When Work Becomes Home and Home Becomes Work* (New York: Metropolitan Press, 1997).
- برای دیگر مطالعات تاریخی که به عواطف و زمان پرداخته‌اند، نگاه کنید به
N. Elias, *The Civilizing Process*, vols I and II (Oxford: Basil Blackwell, 1978, 1982); N. Elias 'On Human Beings and Their Emotions: a Process sociological Essay, in M. Featherstone, M. Hepworth and B. S. Turner (eds) *The Body: Social Process and Cultural Theory* (London: Sage, 1991), pp. 103-25; p. Stearns, *American Cool: Constructing a Twentieth Century American Style* (New York: New York University Press, 1994), and C. Z. Stearns and P. Stearns, *Emotions and Social Change* (New York: Holmes and Meier, 1988).
45. Duncombe and Marsden "Stepford Wives" and "Hollow Men".
46. A. Giddens, *The Transformation of Intimacy* (Cambridge : Polity Press, 1992).
47. S. J. Williams, 'Emotions, Cyberspace and the "Virtual" Body: a Critical Appraisal', in G. Bendelow and S. J. Williams (eds), *Emotions in Social Life* (London: Routledge, 1998), pp. 120-32.

فصل ۱۹

۱. به کرسی فوکو در کالج دو فرانس عنوان مخصوص کرسی تاریخ نظام‌های فکری داده شد. کتاب‌های اصلی و مهم فوکو در کتابنامه آمده است، علاوه بر آن کتاب‌های زیر درآمد‌های مفیدی بر آثار فوکو هستند:

- J. Rajchman, *Michel Foucault and the Freedom of Philosophy* (New York: Columbia University Press, 1985); B. Smart, *Michel Foucault* (Chichester: Ellis Horwood Ltd., 1985); and A. Sheridan, *Michel Foucault: The Will to Truth* (London: Routledge, 1990).
2. M. Foucault, *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences* (New York: Vintage Books, 1973).
۳. برای تأثیر نیچه بر تفکر فوکو دانشجویان می‌توانند به کتاب‌های زیر مراجعه کنند:
- M. Foucault, *Language, Counter-memory, Practice*, D. Bouchard (ed.) (Ithaca: Cornell University Press, 1977); M. Mahon, *Foucault's Nietzschean Genealogy: Truth, Power, and the subject* (Albany: State University of New York Press, 1992); or D. Owen, *Maturity and Modernity: Nietzsche, Weber, Foucault, and the Ambivalence of Reason* (London: Routledge, 1994).

۱. برای تأثیر کانگیم و باشلار بر فوکو نگاه کنید به

G. Gutting, *Michel Foucault's Archaeology of Scientific Reason* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989).

5. M. Foucault, *Discipline and Punish : The Birth of the Prison* (New York : Vintage Books, 1979).

۶. به این موضوعات به خوبی در کتاب‌های زیر پرداخته شده است:

G. Deleuze, Foucault (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988); and T. Dumm, *Michel Foucault and the Politics of Freedom* (Thousand Oaks: Sage, 1996).

7. M. Foucault, *The History of sexuality: Vol.1: An Introduction* (New York: Vintage Books, 1980).

پنج جلد بعدی آنگونه که پیش‌بینی شده بود چاپ نشد، و به دلائلی که ذیلاً بدان خواهیم پرداخت، فوکو تحقیق خود را به سمت جنسیت در یونان باستان سوق داد.

M. Foucault, *The Use of Pleasure* (New York: Pantheon Books, 1985);

M. Foucault, *The Care of the Self* (New York: Pantheon Books, 1986).

8. M. Foucault, *The History of sexuality: Vol.1: An Introduction*, p. 18.

9. Ibid., p. 61.

10. Ibid., p. 25.

11. Ibid., p. 145. (emphasis added)

12. M. Foucault, 'The Dangerous Individual', in L. Kritzman (ed.), *Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings, 1977-1984*, (New York: Routledge, 1988).

۱۳. علاوه بر مضامینی که در اینجا بدان پرداختیم، یعنی انضباط و جنسیت، فوکو در کار خود به اعمالی که از طریق آن دیوانگی از تعقل جدا می‌شد، و نیز به دگرگونی‌هایی که در فرایند پزشکی شدن جامعه به وقوع می‌پیوست، پرداخته است، نگاه کنید به

M. Foucault, *Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason* (London: Tavistock, 1967); and M. Foucault, *The Birth of the Clinic* (London: Tavistock, 1973).

14. M. Foucault, 'The Dangerous Individual', p. 150.

15. Ibid., p. 135.

16. Ibid., p. 142.

17. M. Foucault, *The Use of Pleasure and the Care of the self*.

18. M. Foucault, *The Use of Pleasure*, p. 91.

19. M. Foucault, *The Care of the Self*, p. 86-9; p. 42.

۲۰. موضوعات مطرح شده در این بخش را می‌توان به‌شکلی مبسوط‌تر و دقیق‌تر در مقاله‌های زیر پی گرفت:

M. Foucault, 'Afterword: The Subject and Power', in H. Dreyfus and P. Rabinow (eds), *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics* (Chicago: University of Chicago Press, 1982); 'Kant on Enlightenment and Revolution', *Economy and Society* 15 (1) (1986), 88-96; and

- 'What Is Enlightenment?', in P. Rabinow (ed.), *The Foucault Reader* (New York: Pantheon Books, 1984).
21. M. Foucault, 'What Is Enlightenment?', pp. 34, 35.
22. Ibid., p. 45.
۲۳. برای شرحی مفید درباره‌ی رویکرد فوکو به قدرت نگاه کنید به:
J. Ransom, *Foucault's Discipline: The Politics of Subjectivity* (Durham: Duke University Press, 1997).
24. M. Foucault, 'What Is Enlightenment?', p. 48.
25. J. Donzelot, *The Policing of Families* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1979).
26. Ibid., p. 94.
27. N. Rose, *Governing the soul: The Shaping of the Private Self* (London: Routledge, 1989).
28. Ibid., pp. 149-50.
29. Ibid., p. 208.
30. G. Deleuze, 'What Is a Dispositif?', T. Armstrong (trans.) *Michel Foucault: Philosopher* (London: Harvester Wheatsheaf, 1992), p. 162.
۳۱. این مضامین را می‌توان در کتاب‌های زیر پی گرفت:
M. Foucault, 'Politics and Reason', in L. Kritzman (ed.), *Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings, 1977-1984* (New York: Routledge, 1988); and 'Governmentality' in G. Burchell, C. Gordon, and P. Miller (eds), *The Foucault Effect, Studies in Governmentality* (London: Harvester Wheatsheaf, 1991), pp. 87-104.
۳۲. M. Foucault, 'Two Lectures', in C. Gordon (ed.), *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-77* (New York: Pantheon Books, 1980).
۳۳. برای روشن شدن رابطه‌ی بین مطیع‌سازی و دولتی بودن مراجعه به مقاله زیر مفید خواهد بود:
G. Burchell, 'Peculiar Interests: Civil Society and Governing The "System of Natural Liberty"' in Burchell, Gordon and Miller (eds.), *The Foucault Effect*, pp. 119-50.
۳۴. برای خلاصه‌ای از دروس فوکو و مطالب دیگر رجوع کنید به
M. Foucault, *Ethics: Subjectivity and Truth*, P. Rabinow (ed.) (New York: The New Press, 1997).
۳۵. نگاه کنید به
Burchell, Gordon and Miller (eds) *The Foucault Effect* and A. Barry, T. Osborne, and N. Rose, *Foucault and Political Reason: Liberalism, Neo-liberalism and Rationalities of Government* (London: UCL. Press, 1996); M. Dean, *The Constitution of Poverty: Toward a Genealogy of Liberal Governance* (London: Routledge, 1991).
۳۶. M. Foucault, 'Sexual Choice, Sexual Act: Foucault and Homosexuality', in L. Kritzman (ed.), *Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings, 1977-1984* (New York: Routledge, 1988), pp. 286-303.
۳۷. A. Stoler, *Race and the Education of Desire* (Durham: Duke University Press, 1995).

فصل ۲۰

1. 'The Formation of a Diasporic Intellectual: an Interview With Stuart Hall by Kuan-Hsing Chen', in *Stuart Hall: Critical Dialogues in Cultural Studies*, David Morley and Kuan-Hsing chen (eds) (London: Routledge, 1996), pp. 484-503.
2. 'Encoding/Decoding' first Published in 1977 (CCCS Working Papers in Cultural Studies); reprinted in S. Hall (ed.), *Culture, Media, Language* (London: Unwin Hyman, 1990); in S. During (ed.), *The Cultural Studies Reader* (London: Routledge, 1993), pp. 90-103.
3. 'Reflections upon the Encoding/Decoding Model: an Interview with Stuart Hall' in Jon Cruz and Justin Lewis (eds), *Viewing, Reading, Listening: Audiences and Cultural Reception* (Boulder: Westview Press, 1993), pp. 253-74.
4. 'Gramsci's Relevance for the Study of Race and Ethnicity', in Morley and Chen (eds), pp. 411-40.
5. 'The West and the Rest: Discourse and Power' in Stuart Hall and Bram Gieben (eds), *Formation of Modernity* (Polity/OU Press, 1992), p. 294.
6. 'When was "the post-colonial"? Thinking at the Limits', in Iain Chambers and Lidia Curti (eds), *The Post-colonial Question* (Routledge, 1996), PP. 242-60.
7. 'The Question of Cultural Identity' in Stuart Hall, David Held and Tony McGrew (eds), *Modernity and its Futures* (Polity / OU Press, 1992), p. 297.
8. 'Who Needs Identity?' in Stuart Hall and Paul du Gay (eds), *Questions of Cultural Identity* (London: Sage, 1996).
9. 'New Ethnicities' in Morley and Chen (eds), pp. 441-9.
10. 'The Spectacle of the "Other"', in Stuart Hall (ed.), *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices* (London: Sage, 1997).
11. Morley and Chen (eds), p. 16.
12. 'When Was the Post-Colonial?', p. 249.
13. 'On Postmodernism and Articulation' (an interview with Lawrence Grossberg) in Morley and Chen (eds), p. 149.

فصل ۲۱

1. A. Giddens, *Capitalism and Modern Social Theory: An Analysis of the Writings of Marx, Durkheim and Max Weber* (Cambridge: Cambridge University Press, 1971), p. 224 *Passim*.
2. A. Giddens, *Beyond Left and Right: The Future of Radical Politics* (Cambridge: Polity Press, 1994).

به ویژه به فصل ۱ رجوع شود.

3. A. Giddens, *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age* (Cambridge:

- Polity Press, 1991); A. Giddens, *The Consequences of Modernity* (Cambridge: Polity Press, 1990), p. 150.
4. Isaiah Berlin, *The Hedgehog and the Fox: An Essay on Tolstoy's View of History* (London: Wiedenfeld & Nicolson, 1953), pp. 1-2.
- نازک‌طبعی برلین در وضع مفهوم روباه در نظریه اجتماعی از جهات بسیاری با آنچه مرتن «دوگانگی جامعه‌شناختی» نامیده، برابر است. به لحاظ جامعه‌شناختی کارگیدنز بر روی دو طراحی که همواره پی‌گیری می‌کند سنجیتی با آنچه مرتن دوگانگی نامیده، ندارد. نگاه کنید به
- R. Merton (With Elinor Barber), 'Sociological Ambivalence' in idem. *Sociological Ambivalence and other Essays* (New York: Free Press, 1976 [1963], Ch.1.
۵. تفصیلی‌ترین شرح‌گیدنز درباره‌ی نظریه‌ی ساخت‌یابی در این کتاب آمده است:
- The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration* (Cambridge: Polity Press, 1984).
۶. برای بحثی فنی درباره‌ی «هستی‌شناسی توانمندی‌ها» در نظریه‌ی ساخت‌یابی نگاه کنید به
- I. J. Cohen, *Structuration Theory, Anthony Giddens and the Constitution of Social Life* (London: Macmillan / New York: St Martin's Press, 1989), pp. 12-18. *Passim*.
۷. برای برخی مقایسه‌های موجز بین نظریات گیدنز و دیویی درباره‌ی اعمال اجتماعی نگاه کنید به
- I. J. Cohen, 'Theories of Action and Praxis', in B. S. Turner (ed.), *The Blackwell Companion to Social Theory* (Oxford: Basil Blackwell, 1996), pp. 131, 134-5.
8. Giddens has maintained a distinction between philosophy and social theory from the beginning of his career. See *Capitalism and social Theory*, P. X. A. Giddens, 'The Social Sciences and Philosophy-Trends in Recent Social Theory' in idem. *Social Theory and Modern Sociology* (Cambridge: Polity Press, 1987), p. 72 *passim*.
۹. برای خلاصه جامع‌تری از این موضوعات نگاه کنید به
- I. J. Cohen, 'Structuration and Social Order: Five Issues in Brief' in J. Clark, C. Modgil, S. Modgil, *Anthony Giddens: Consensus and Controversy* (London: Falmer Press, 1990), Ch. 4. Reprinted in C. G. A Bryant and D. Jary, *Anthony Giddens: Critical Assessments* (London: Routledge, 1996, 1996), Selection 40.
۱۰. نگاه کنید به
- The Constitution of Society*, Ch. 3.
- گیدنز به دین مهم تورستن هاگراسترند، درک گریگوری، نایجل ثریفت و دیگر مبتکران جغرافیای زمان نسبت به خود اذعان دارد.
۱۱. همانگونه که در ادامه بر آن تأکید کرده‌ام این تصور از امور تکراری روزمره به هیچ عنوان نافی احتمال تغییر که در هر مورد و مرحله از پراکسیس وجود دارد، نیست.
۱۲. گیدنز درباره‌ی قوت و ضعف مرزبندی‌ها به تحلیل شبکه نزدیک می‌شود. برای تفسیر جامع درباره‌ی اساس تحلیل شبکه و دیگر نظریه‌های ریخت‌شناسی از نقطه نظر ساخت‌یابی نگاه کنید به
- Cohen, *Structuration Theory*, Ch.2.

۱۳. در اینجا از بحث گیدنز درباره‌ی مفهوم فنی دوگانگی ساختار صرف‌نظر کرده‌ام. همچنین الگوی ویژگی‌های ساختاری را در اینجا نیاورده‌ام. خوانندگان علاقمند می‌توانند این مباحث را در کتاب زیر دنبال کنند:

A. Giddens, *Central Problems in Social Theory: Action, Structure and Contradiction in Social Analysis* (London: Macmillan, 1979), Chs 1, 3; *idem The Constitution of Society*, pp. 16-34.

۱۴. صفت «گفتمانی» به معنی آن است که تفکرات کاملاً آگاهانه به واسطه‌ی الگوهای زبانی (چه به لحاظ دستوری و چه به لحاظ معناشناسی) که به طور معمول به کار می‌بریم، ساخت‌مند می‌شوند. سوابق فلسفی این دیدگاه به عمل‌گرایان مختلف آمریکایی و بعدها به فلسفه‌ی لودویگ ویتگنشتاین برمی‌گردد. ۱۵. برای مطالعه نمونه‌ی فوق‌العاده‌ای از تفسیر مدرنیته در مطبوعات عمومی نگاه کنید به

Roger Rosenblatt, 'No Escaping Modern Times', *U. S. News World Report* October 2, 1989, pp. 10-11.

احتمال دارد که ژرنبلات تحت‌تأثیر مطالعه‌ی ادبی درباره‌ی ناهماهنگی نسبت به مدرنیته باشد که در کتاب زیر آمده است:

All That is Solid Melts into Air: The Experience of Modernity (New York: Simon & Schuster, 1982).

به خصوص نگاه کنید به فصل ۱ این کتاب.

به نظر من مقاله‌ی کوتاه اما دقیق ژرنبلات در تدریس دروسی درباره‌ی مدرنیته بسیار مفید فایده است. ۱۶. گیدنز در کتاب پیامدهای مدرنیته دیدگاه‌های اساسی خود درباره‌ی بازتابندگی در مدرنیته را خاطر نشان می‌سازد. وی این مضامین را در کتاب‌های مدرنیته و یگانگی با خود و فراسوی چپ و راست به پیش می‌برد. برای مطالعه‌ی جدیدترین گزارش‌ها و شرح‌های گیدنز که اینک در ارتباط با مسئله‌ی فرهنگ مطرح می‌شود نگاه کنید به

'Living in a Post-traditional Society' in U. Beck, A. Giddens and S.Lash, *Reflexive Modernization: Politics, Tradition, and Aesthetics in the Modern Social Order* (Cambridge: Polity Press, 1994), Ch.2; reprinted in A. Giddens, *In Defence of Sociology* (Cambridge: Polity Press, 1996), Ch. 1.

۱۷. برای مطالعه‌ی تصویری که گیدنز از گردونه‌ی بی‌مهار دارد به پیامدهای مدرنیته، فصل ۵ مراجعه کنید. ۱۸. نگاه کنید به

A. Giddens, *A Contemporary Critique of Historical Materialism: Vol.1: Power, Property and the State* (London: Macmillan, 1981), Ch.4; *idem, The National-State and Violence* (London: Macmillan, 1985), Ch.7 *Passim*.

۱۹. درباره‌ی خطرپذیری و اختیار نگاه کنید به پیامدهای مدرنیته و مدرنیته و یگانگی با خود.

۲۰. نگاه کنید به مواردی که در شماره ۳ آمده است.

۲۱. درباره‌ی دیالکتیک کنترل و نظریه‌ی قدرت گیدنز در نظریه ساخت‌یابی که به مرور در بخش‌های بسیاری از کارهای گیدنز آمده نگاه کنید به

Cohen, *Structuration Theory*, Ch.9.

۲۲. درباره‌ی رهایی‌بخشی و سیاست‌های زندگی نگاه کنید به *فراسوی چپ و راست*، برای شرحی موجزتر نگاه کنید به مدرنیته و یگانگی با خود.

23. A. Giddens, *New Rules of Sociological Method: A Positive Critique of Interpretive Sociologies* (London: Hutchinson, 1976).

۲۴. برای شرح نظریات بوردیو و نیز کتابشناسی وی نگاه کنید به P. Bourdieu and L. J. D. Wacquant, *An Invitation to Reflexive Sociology* (Chicago: University of Chicago Press, 1992).

۲۵. درباره‌ی «نظریه عمل» در انسان‌شناسی نگاه کنید به W. W. Powell and P. J. Dimaggio, 'Introduction' in idem. *The New Institutionalism in Organizational Analysis* (Chicago: University of Chicago Press, 1991), pp. 1-38. On 'practice theory' in anthropology. P. B. Roscoe, 'Practice and Centralisation: A New Approach to Political Evolution', *Current Anthropology* 13 (2) (April 1993), 111-40.

کارهای ویلیام سوول در جامعه‌شناسی تاریخی در این مقاله‌ی وی آمده است 'A Theory of Structure: Duality, Agency, and Transformation: Dialectic, and History', *American Journal of Sociology* 98 (1) (July 1992), 1-29.

کتاب جدید راب استونز درباره‌ی روش نظری کتاب زیر است *Sociological Reasoning: Towards a Post-modern sociology* (London, Macmillan, 1996).

۲۶. اگر بنا بر ارائه‌ی شرحی جامع‌تر باشد نقدی را که به داوری من اتکاء بیش از حد گیدنز بر امنیت هستی‌شناختی به عنوان شالوده‌ی آگاهی است را در آن شرح خواهم گنجانم. این یکی از محدود تمایلات تقلیل‌گرایانه در کار گیدنز است. اما پیامدهای آن بخش اعظمی از افکار وی، از جمله محدودیت‌های هنجارگذار وی که به اختصار بدان خواهم پرداخت را تحت‌الشعاع قرار داده است. امیدوارم که در کارهای آتی خود به این مضمون بیشتر بپردازم.

۲۷. به طور روشن باید بگویم که در اینجا هیچ ادعایی دال بر «دفاع از ارزش‌گذاری» یا «بی‌غرض» بودن گیدنز را مطرح نمی‌کنم. در واقع هر زمان که گیدنز یا هر جامعه‌شناس دیگری که از جنبه‌ی ناآشنایی از زندگی روزمره پرده برمی‌دارد، این پرده‌برداری و افشاگری تعابیر اخلاقی معمول از زندگی روزمره را هرچند در برخی موارد بیش از دیگر موارد، به چالش می‌خواند. در اینجا منظور من آن است که گیدنز دیدگاهی هنجارگذار یا اصلی اخلاقی را مبنای تفکر خویش قرار نمی‌دهد.

۲۸. نگاه کنید به دفاع گیدنز از دیدگاه هنجارگذار خود در

'A Reply to My Critics' in D.Held and J.B.Thompson, *Social Theory of Modern Societies: Anthony Giddens and His Critics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), pp. 288-93.

نتیجه‌گیری

۱. اگرچه رابطه‌ی بین زیست‌شناسی و جامعه‌شناسی در فصل مربوط به هاکشیلد توسط سایمون ویلیامز مطرح گردیده است اما این رابطه‌ی خاص شاید در سایر فصول این کتاب کمتر مطرح شده باشد. این امر

بی‌شک بازتاب بی‌توجهی نسبی به زیست‌شناسی در نظریه‌ی جامعه‌شناختی قرن بیستم است. درباره‌ی اصلاح این بی‌توجهی، و برای ارائه‌ی بحثی در جهت پایان دادن به این موضوع نگاه کنید به

T. Benton, 'Biology and Social Science: Why the Repressed Should be Given a (Cautious) Welcome', *Sociology* 25 (1) (1991), 1-29; and T. Benton, 'Biology and Social Theory in the Environmental Debate', in M. Redclift and T. Benton (eds), *Social Theory and the Global Environment* (London: Routledge, 1994).

2. Plummer, Chapter 6.

3. Heritage, Chapter 13.

4. Martin, Chapter 17.

5. Holton, Chapter 7.

۶. نگاه کنید به

R. Bhaskar, *A Realist Theory of Science* (Hassocks: Harvester Press, 1978), pp. 163-85; A. Sayer, *Method in Social Science* (London: Hutchinson, 1984), pp. 108-11, and R. Stone, *Sociological Reasoning* (London: Macmillan, 1996), pp. 30-2.

۷. نگاه کنید به فصل ۳، درباره‌ی دورکم و واقعیت در حال تکوین، صفحات ۸-۴۷.

8. Scaff, Chapter 2.

۹. این شکل کوتاه و ساده شده‌ی «اجزاء» و «افراد» برای اشاره به «یکپارچگی سیستم» و «یکپارچگی اجتماعی» از کتاب زیر گرفته شده است:

Margaret Archer, *Realist Social Theory: The Morphogenetic Approach* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996).

10. Cohen, Chapter 21.

11. Ibid.

12. Ibid.

۱۳. این نکات از منابع زیر گرفته شده است:

Nicos Mouzelis, *Back to Sociological Theory: The Construction of Social Orders* (London: Routledge, 1995)

۱۱. همچنین نگاه کنید به:

Ulrich Beck, *The Risk Society: Towards a New Modernity* (London: Sage, 1992).

نمایه

- آدرنو، تئودور ۱۰۸، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۸۶، ۴۴۵
 آگلی‌ینا ۳۰۸
 آلتوسر، لویی ۲۱، ۳۰، ۲۹۰-۲۹۵، ۲۹۷-۳۰۹، ۳۸۶، ۴۲۱، ۴۴۴، ۴۴۷، ۴۵۰
 آلکت ۱۹۸
 آمد که بماند (دوبووار) ۲۰۰، ۲۰۶
 آیین‌باوری ۹۰
 ابرمن ۱۳۴
 ابژه ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۳، ۱۰۴
 اجتماع جامعه‌گانی ۱۵۱
 احساسات مهار نشده ۳۷۵
 اخلاق ۳۸۷، ۳۹۴
 اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری (وبر) ۵۷، ۶۱
 اراسموس ۲۱۸
 ارتباطات در حوزه‌ی عمومی، ۳۱۵
 از طرف ماکس وبر: مقاله‌های در باب جامعه‌شناسی ۱۷۱
 اسپنسر، هربرت ۷۵
 استعمار ۲۳
 استعمارگری ۴۰۵، ۴۰۸، ۴۱۵، ۴۱۶
 استقلال نسبی دولت ۴۰
 استومبکا، پیوتر ۱۷۵، ۱۸۳
 اشرافیت دولتی (بورديو) ۳۳۰، ۳۳۴
 افسون‌زدایی ۶۴
 اقتدار ۶۶، ۶۷، ۷۰
 اقتدار بوروکراتیک ۶۷
 اقتدار سنتی ۶۶، ۶۷
 اقتدار فرمندان ۶۶، ۶۷
 اقتدار قانونی ۶۶، ۶۷
 اقتداری عقلانی ۶۷
 اقتصاد و جامعه (وبر) ۶۶
 آگزیستانسیالیسم سارتری ۲۰۴
 الجزایر ۳۲۷-۳۲۹
 الیاس، نوربرت ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۸-۲۲۱، ۲۲۳-۲۲۵، ۲۳۰-۲۳۲، ۲۶۳، ۲۶۴، ۳۸۰، ۴۳۸، ۴۵۱، ۴۵۳، ۴۵۶، ۴۶۰
 امنیت وجودی ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۶
 انباشت سود و زیان ۱۷۴
 انتفاع ۴۶
 انسان اقتصادی (فوکو) ۳۲۱
 انسان‌دانشگاهی ۳۳۰، ۳۴۵، ۳۴۶
 انسان‌های باز ۲۲۳
 انضباط و تنبیه (فوکو) ۳۸۷
 انطباق ۹۰
 انقلاب صنعتی ۵۷
 انقلاب علمی عصر روشنگری ۶۱
 انگلس، فردریش ۳۷، ۴۲، ۴۸
 ایده‌الیسم ۳۸، ۳۹، ۴۰، ۷۱
 ایده‌الیسم هگلی ۴۲
 با آوایی متفاوت (جیلیگان) ۳۶۳
 بار معنایی ۲۲
 بازتابندگی ۳۴۴، ۴۳۴
 بازتابندگی روش‌شناختی ۳۳۵
 بازتولید مادری (چودورو) ۳۵۱، ۳۶۴
 بازسازی کرداری ۴۴۰
 بحران‌های مشروعیت‌بخشی ۳۱۹
 بخت یافتی ۱۸۱
 برده-مزدبهر ۴۵
 بررسی جامعه‌شناسی ۱۷۵
 بررسی هرمنوتیک ۱۷۷
 بروز نمایشی فشار روانی ۳۷۷
 بزهکاری ۳۹۳
 بسندگی داده‌ها ۱۴۰
 بل، دانیل ۵۰-۵۲
 بلو، سل ۲۴
 بلومر، هربرت ۳۰، ۱۳۰-۱۴۳، ۱۴۵-۱۴۸، ۳۳۵، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۵۶
 بنجامین، جسیکا ۳۶۳
 بنیامین، والتر ۱۹۹
 بورديو، پیر ۲۲، ۲۳، ۱۸۳، ۲۶۳-۲۶۵، ۳۲۷، ۴۲۷، ۴۳۹، ۴۴۷، ۴۵۶
 بوروکراتیک ۷۰
 بوروکراسی ۶۶، ۶۸
 بوگله، سلسنتین ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۲۰
 بی‌توجهی عرفی ۲۳۸
 بیراشند، رابرت ۱۸۳، ۱۹۱
 بی‌ریشگی: بحران کشاورزی سنتی در الجزایر (بورديو) ۳۲۸
 پارسنز، تالکت ۷۱، ۸۹، ۹۱، ۱۰۹، ۱۴۹، ۱۵۰-۱۶۶، ۱۷۶، ۱۹۰، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۷۱، ۳۲۱، ۴۴۶، ۴۲۷، ۴۵۰-۴۵۲
 پارسنزی ۱۵۱، ۲۵۲، ۲۵۷
 پارلمان بین‌المللی نویسندگان ۳۴۹
 پاسداری و مراقبت از خانواده ۳۹۸

خروشچف ۲۹۲، ۲۹۱	۴۵۸، ۴۲۶، ۱۳۷، ۹۱	پاک دینی ۱۸۶
خطوط کلی نظریه‌ای درباره‌ی	تامل آیینی ۹۲، ۹۱	بخشودگی ۴۵۱
شیوه‌ی عمل (بوردیو) ۳۲۹	تامل‌گرایی نمادین ۱۳۵-۱۳۷،	پدیده‌آیی اجتماعی ۲۱۶، ۲۱۹،
خودآگاه ۹۶، ۹۹	۴۵۸، ۲۴۲، ۱۴۷، ۱۴۵	۲۲۱
خودآگاهی استدلالی ۴۳۲، ۴۳۴	تامل نمادی ۱۳۸	پدیده‌آیی روانی ۲۱۶، ۲۱۹، ۲۲۱
خود-اصلاح‌گر ۶۵	تاملی ۲۳۹	پدیدارشناسی ۲۴۲
خود-افشاگری ۳۹۱	تعصب نژادی ۱۴۳، ۱۴۴	پراگماتیستی ۲۰۹
خود-تحقیق ۴۰	تفاوت فرهنگی ۴۰۷	پرولتاریا ۳۸، ۳۹، ۴۶، ۴۷، ۵۳
خود-دیگران ۲۰۶	تفاوت‌های جنسی در محیط کار	پسا-ساختارگرایی ۲۶۴، ۴۱۳،
خودکشی (دورکم) ۸۰، ۸۳	(ویلیامز) ۳۶۱	۴۱۶
خود-گزارشگری ۳۹۱	تقدیرگرایی ۸۲	پسا-ساختارگرایی ۴۱۳، ۴۲۱، ۴۲۲
خود-ویرانگر ۴۳	تقسیم کار در جامعه (دورکم) ۷۹	پسا-سنتی ۴۳۵، ۴۳۸
خیزش ۲۲	تکلیف ۶۰	پست فرویدی ۲۰۴
داروین، چارلز ۲۸، ۱۰۵، ۲۹۶،	تک والدی ۹۴	پست-مارکسیست ۴۲۱، ۴۲۲
۲۹۷، ۲۹۹، ۳۰۱	تمایز (بوردیو) ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۴۱	پست مدرن ۱۸۶، ۱۹۵، ۲۹۹
دانش جنسی ۱۰۲	تمایز و انسان دانشگاهی ۳۴۰	پست مدرنیته ۱۸۵
داوری زیباشناختی ۳۴۰	توزیع ۴۵	پست مدرنیسم ۱۹۴، ۲۶۴، ۴۱۶
درون جهانی ۱۸۶	توکویل، آکسی دو ۷۵	پوزیتویسم ۷۱، ۳۱۷، ۳۲۲
درون فکن ۱۰۰	تیمارستان ۲۴۳	پویایی روانی ۱۰۰
درونی شدن ۱۰۰	جامعه‌پذیری ۱۱۷-۱۲۲، ۱۲۴-	پیامدهای پیش‌بینی نشده‌ی کنش
دست‌اندازی نمادین ۳۳۱	۱۲۸	اجتماعی ۱۷۵
دست‌نوشته‌های ۱۸۴۴ (مارکس)	جامعه‌شناسی احساسات ۲۳	پیامدهای جهانی شدن ۳۲۴
۲۹۴	جامعه‌شناسی بوروکراسی ۶۸	پیام‌رسانی و تحول جامعه ۳۱۹
دگرجنس‌خواهی ۲۰۳، ۳۵۹	جامعه‌شناسی دین ۶۶	پیش-سرمایه‌داری ۵۱
دگرخواهی ۸۱	جامعه‌شناسی محض ۱۱۷	پیوریتن ۱۸۶، ۱۸۹
دگرگشت ساختاری حوزوی	جبرگرایی جنسی ۱۴۱	پیورینیسم ۱۸۶، ۱۸۸
عمومی ۳۱۵	جمع‌باوری ابزاری ۲۵۴	پیوند ۱۱۸، ۱۲۴، ۱۲۷
دگرگونی اجتماعی ۳۶۰	جمهوری اول ۷۴	پیوند آزاد ۲۴۹
دگرگونی دوم ۳۷۴	جنبش دین‌پیرایی ۶۰، ۶۱	تئوری اجتماعی و ساختار
دلالتگر ۴۰۷، ۴۰۹، ۴۱۳	جنس دوم (دوبووار) ۲۷، ۱۹۵،	اجتماعی (مرژن) ۱۷۱
دلالتگر متعالی ۴۱۷	۱۹۸، ۲۰۰، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۸-۲۱۰،	تئوری تضاد ۱۶۵
دلوز، ژیل ۴۰۱	۲۱۲	تئوری میان-مدت ۱۷۴
دوبووار، سیمون ۲۳، ۲۵، ۳۳،	جهان سروری ۶۴	تئوری‌های جامعه‌شناسی معاصر
۱۹۳-۱۹۶، ۱۹۸-۲۰۶، ۲۰۹-۲۱۱،	جهان‌گرایان ۱۷۴	۱۸۰
۴۴۴، ۴۴۷	جهانی شدن ۳۲۵	ناچر ۴۱۳، ۴۱۴
دو-خویشی ۲۳۹، ۲۴۰	جهت‌گیری ابزاری ۲۵۴	ناچریسم ۴۱۳-۴۱۵
دورکم، امیل ۲۱-۲۳، ۲۶، ۶۳، ۶۸،	جیلیان، کارول ۲۱۰، ۳۶۳	ناچریسم و بعد از آن ۴۱۲
۷۵-۸۶، ۸۸-۹۲، ۱۱۵، ۱۲۱، ۱۵۰،	چارچوب تحلیل ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۵	تاریخ جنسیت (فوکو) ۳۸۹، ۳۹۰
۱۵۲، ۱۷۵، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۵۹،	چندگانگی میل جنسی ۱۰۴	تبار بشر (داروین) ۲۹۷
۲۶۰-۲۶۲، ۲۶۷، ۲۸۳، ۲۹۳، ۳۰۲،	چندگانه انگاره‌گی روش‌شناختی	تبارشناسی زمان حال ۳۸۷، ۳۹۶
۳۰۵، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۳۱، ۳۵۰، ۴۱۹،	۳۳۴	تحفیر زنان ۳۶۰
۴۲۴، ۴۲۸، ۴۴۶، ۴۵۲، ۴۵۸	چودورو، آنسی ۲۸، ۲۲۵-۲۴۷،	تراژدی فرهنگ ۱۱۴
دورکیمیسیم ۲۳۴	۲۵۷	تراکم آیینی ۹۱
دوگانه‌انگاری دکارتی ۱۹۲، ۱۹۵	خردگرایی ۵۹	تامل ۷۸، ۸۰، ۸۴، ۸۶، ۸۷، ۹۰،

- دوگلاس، مری ۲۸
 دولت - ملت‌ها ۱۵۵
 دولتی بودن ۴۰۱، ۴۰۰
 دونزولو، ژاک ۳۹۹
 دیالکتیک جنسیت ۲۱۱
 دیالکتیک روشنگری ۳۱۵
 دیالکتیک هگلی ۴۲، ۴۳
 دیکتاتوری پرولتاریا ۴۸
 دینامیک اجتماعی و فرهنگی ۱۸۱
 ذهنیت‌گرایی ۳۳۴
 رابرت بلاتر ۲۵۴
 رابرت سولو ۷۲
 رادکلیف براون، آلفرد رجبینالد ۸۹
 راهنمای خواندن سرمایه (آلتوسر و دیگران) ۲۹۳، ۳۰۱
 رایش، ویلهلم ۱۰۲
 رژیم‌های قدرت - دانش - لذت ۱۸۳
 ژسی، آلیس ۱۸۹
 رشد جنسی ۱۰۴
 رقص پرازدحام شهر مدرن ۱۹۷
 روابط ابژه‌ای ۳۵۴
 روابط بازار ۴۵، ۴۷
 روان‌شناسی رشد ۱۰۸
 روان‌نژندی ۱۰۱
 روسو، ژان‌ژاک ۳۷۳، ۳۷۴
 روشنگری ۳۱۳
 زبان‌آوری ۴۱۹
 زبان و قدرت نمادین ۳۲۸
 زندان تمام دید ۳۸۷
 زولو ۲۴، ۲۵
 زیمل، گئورگ ۱۱۳، ۹۶، ۱۱۱-۱۱۴، ۱۲۰، ۱۲۴، ۱۲۹، ۱۸۹، ۲۱۴، ۲۳۳-۲۳۵، ۲۴۸، ۳۱۱، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۶
 سائق ۹۹-۱۰۱، ۱۰۹
 سائق جنسی ۹۹، ۱۰۳
 سائق مرگ ۱۰۲
 ساختار فرصت ۱۷۴
 ساختارکنش اجتماعی ۸۹، ۱۸۱
 ساختارگرایان ۴۰۵، ۴۵۶
 ساختارگرایی ۴۱۱
 ساختار و کارکرد جامعه ابتدایی ۸۹
 ساخت‌گرایی ۲۲
 ساخت‌گرایی اجتماعی ۱۹۵
 ساخت‌گرایی تکوینی ۳۳۷
 ساخت‌یابی ۱۸۱، ۴۲۳، ۴۳۹
 سارتر، ژان پل ۱۹۳، ۱۹۷، ۲۰۱-
 ۲۰۴، ۲۰۶، ۲۸۹، ۲۹۱، ۲۹۸، ۳۲۵
 سارتن، جرج ۱۷۶، ۱۸۱
 سازه‌کاوی ۳۳۲
 سرمایه ۳۸، ۴۳، ۴۴، ۴۶، ۴۷، ۲۹۳، ۳۰۱، ۳۳۳، ۴۳۱
 سرمایه‌داری ۳۹، ۴۲، ۴۴، ۴۷-
 ۴۹، ۵۱، ۶۰، ۱۰۲
 سرمایه‌داری به مثابه شیوه تولید ۴۰
 سرمایه‌داری پیشرفته ۳۲۱
 سرمایه‌داری و نظریه اجتماعی ۴۲۲
 سرمایه‌ی دانشگاهی ۳۴۴
 سرمایه‌ی فرهنگی ۱۸۳
 سرمایه‌ی فکری ۳۴۴
 سلطه قانونی ۶۶
 سنت‌های وبری ۲۷
 سنخ ۱۲۸
 سنخ نمود ۱۲۷-۱۲۹
 سوداگری ۶۰
 سوروکین، پتیریم ۱۸۰
 سوسور، فردیناندودو ۲۲، ۲۸، ۲۹۱، ۳۲۹، ۴۰۷
 سوسیالیسم ۸۲
 سوسیالیسم بین‌الملل ۳۸
 سوسیالیسم علمی ۳۸
 سول، ویلیام ۴۴۰
 سهوهای فرویدی ۹۳، ۹۷
 سیستم اجتماعی ۱۷۶
 سیمپسون، جرج ای ۱۸۰
 سینما و رفتار (بلومر) ۱۴۱
 شالوده اقتصادی ۴۳
 شخصیت‌های جنسیت پذیرفته ۳۵۴
 شکل نمود ۲۲۳، ۲۲۵
 شناخت و منافع انسان ۳۱۸
 شوتز، آلفرد ۱۲۷، ۱۲۹، ۲۷۳، ۳۲۹، ۴۴۳
 شهروند ۱۸۲
 شیوه‌ی تولید ۴۲، ۴۳، ۴۴
 شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری ۵۳
 صوربنیادی حیات دینی ۸۳، ۸۶
 صوربنیادی حیات دینی (دورکم) ۸۹
 صورت جامعه‌پذیری ۱۱۶، ۱۱۲۲، ۱۲۴-۱۲۸
 صورت - معنا ۱۱۷
 صورت‌های محض اجتماعی ۱۲۰
 عالم عینی ۶۴
 عامل توازن نمادین ۳۲۸
 عرضه‌ی «خود» ۳۶۵
 عزلت‌باوری ۹۰
 عشق به هنر ۳۳۸
 عقل‌گرایی ۷۰، ۷۱
 عکاسی، هنر شبه روشنفکری ۳۳۸
 علم به مثابه یک حرفه ۶۲
 علم عمل انسانی ۳۲۸
 عمل‌گرایی ۱۳۰
 عینیت‌گرایی ۳۳۳
 عینیت‌گرایی و ذهنیت‌گرایی ۳۳۳
 غرب و دیگران ۴۰۶، ۴۱۴
 فتودالیسم ۶۰
 فاشیسم ۴۹
 فاوستی ۶۱
 فایده‌باورانه ۱۵۳
 فایده‌باوری ۱۵۲، ۱۵۳
 فایرستون ۲۱۰
 فرآیند متمدن شدن ۲۱۳
 فراسوی چپ و راست ۴۲۲
 فرافکنی ۱۰۳، ۱۰۶
 فرامن ۱۰۰
 فرا-نظری ۱۰۱
 فرانظریه ۱۰۱
 فرایند متمدن شدن ۲۱۲-۲۱۵
 ۲۲۸، ۲۲۹، ۴۵۸
 فرد خطرناک ۳۹۲
 فردگرایی نیندیشیده ۱۴
 فردیت‌زدایی ۲۲۱
 فرضیه - بنیاد ۱۱۶، ۱۱۲۴، ۱۲۵
 ۱۲۷
 فرضیه - بنیاد جامعه‌پذیری ۱۲۴
 ۱۲۷
 فرمندی ۶۸

لاک‌وود، دبورد ۲۵۲-۲۶۲، ۲۶۴-۲۶۷	کانت ۳۱۳، ۳۱۶، ۳۲۸، ۳۹۵، ۴۳۴	فریوند، زیگموند ۲۸، ۵۷، ۵۸
لوکاج، گنورگ ۳۱۱	کانت، امانوئل ۱۲۴، ۳۸۵	۱۰۹-۹۳، ۱۵۰، ۱۸۲، ۲۰۱، ۲۰۲
لوی استروس، کلود ۲۹۲، ۳۲۶	کانگهیم، زرز ۲۹۱، ۳۲۵، ۳۸۴	۲۱۴، ۲۹۹، ۳۵۴، ۳۶۵، ۳۷۶، ۴۲۹
مایین واقعیات و هنجارها (هابرماس) ۳۱۷	کاهش‌گرایی ۲۶۱	۴۴۳، ۴۵۹
ماتریالیسم ۳۸-۴۱، ۷۱	گذذاری/گذگشایی ۴۰۸	فریوند، بی ۳۷۵
ماتریالیسم تاریخی ۳۸، ۴۰، ۴۲	کردار ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۳۸، ۴۵۲	فشار روحی، ۳۶۹
ماتریالیسم فلسفی ۴۱۳	کردار اجتماعی ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۵	فقر جامعه (بورديو) ۳۴۶
مادری کردن ۳۵۳	کردمان اجتماعی، ۴۵۲-۴۵۶	فلسفه‌ی پول (زیمل) ۱۱۴، ۱۱۷
مارتین ۴۴۸	کشتگرانه ۴۹	فمینیست ۲۷، ۱۹۴، ۱۹۶، ۲۰۰
مارسدن ۳۸۱	کلمن، جیمزاس ۱۷۶	۲۰۱، ۲۰۵، ۲۰۸، ۲۰۹
مارکس از سرمایه‌داری ۳۹	گنت ۱۱۱	فمینیسم ۲۳، ۲۶، ۲۷، ۱۴۸، ۱۹۴
مارکس، کارل ۲۳، ۳۷-۴۴، ۴۶	گنت، آگوست ۷۵، ۲۱۵	۱۹۶، ۲۰۰، ۲۰۳، ۲۰۷-۲۱۰، ۳۴۹
۴۸، ۴۹، ۵۱-۵۵، ۵۸، ۶۳، ۶۸، ۹۳	کنش ۱۰۳	۳۵۱، ۳۹۴
۹۵، ۱۰۲، ۱۰۵، ۱۵۲، ۱۶۶، ۲۰۶	کنش اراده‌گرایانه ۱۵۲	فمینیسم و روانکاوی ۳۶۲، ۳۹۴
۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۸-۲۶۲	کنش ارتباطی ۳۱۱	فمینیسم و نظریه روانکاوی ۲۷
۲۶۷، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۴، ۲۹۷-۳۰۳	کنش اقتصادی ۷۲	فرکو، میشل ۲۲، ۲۳، ۲۸، ۱۰۵
۳۰۹، ۳۱۵، ۳۱۸، ۳۳۱، ۴۰۶، ۴۱۹	کنش دوسویه ۱۱۸، ۱۲۰، ۱۲۴	۱۸۳، ۱۹۵، ۲۰۱، ۲۶۲، ۲۶۳، ۳۲۵
۴۲۴، ۴۲۷، ۴۳۹، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶	۱۲۶-۱۲۸	۳۸۲، ۳۸۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۹، ۴۲۵
۴۴۷، ۴۴۹، ۴۵۱، ۱۰۵	گنش عقلانی ۷۲	۴۳۷، ۴۴۵، ۴۴۹، ۴۵۶، ۴۶۰
مارکسیست ۲۹، ۴۹، ۷۱، ۲۵۲	کوزر، لوئیس ۱۱۰	فورباخ، لودویگ ۳۸، ۲۹۵-۲۹۸
۲۵۳، ۲۶۲	گادامر، گنورگ ۳۱۶	۳۰۰
مارکسیسم ۳۷-۳۹، ۴۹، ۵۱، ۲۳۴	گارفینکل، هارولد ۱۲۶، ۱۲۷	فشته ۳۱۳، ۳۱۶
۲۵۵، ۲۵۶، ۲۶۱، ۲۶۶، ۳۹۶	۲۶۸، ۲۷۰-۲۷۳، ۲۷۵-۲۸۳، ۲۸۵	قابلیت ارتباطی ۱۸۳
مارکوزه، هربرت ۱۰۲	۲۸۸، ۳۲۱، ۳۳۵، ۴۲۴، ۴۴۵، ۴۴۶	فانونی ۲۵۸، ۲۶۰
مانیفست ۴۲، ۴۷، ۴۹	۴۵۵	ففس آهنین ۶۲
مانیفست کمونیست (مارکس و انگلس) ۳۷، ۴۲	گافمن، اروینگ ۱۳، ۳۰، ۹۰-۹۲	قلب مهارشده (هاکشیلد) ۳۶۴
ماهیت تعصب‌نژادی ۱۴۳	۲۳۵-۲۳۵، ۲۴۳، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۸-۲۵۰	۳۷۲، ۳۷۳
مباحثات مورخین (Historikerstreit) ۳۲۰	۳۲۱، ۳۶۷، ۳۷۵، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۵۵	فواعد احساسی ۳۶۵، ۳۶۷
مبادله اصلاحی ۲۳۶	گالیله ۱۰۵	فوانین حرکت ۴۳
مبادله همدلانه ۲۳۶	گرامشی، آنتونیو ۳۰، ۲۹۳، ۳۰۵-	کاپیتالیزم ۵۳
مبارزه طبقاتی ۴۲، ۴۵، ۴۶، ۵۵	۳۰۸، ۴۱۲-۴۱۴، ۴۱۶	کاپیتالیزم جدید ۵۰
محدودیت‌های جهان‌روایی ۳۸۳	گرایش‌زبانی ۴۱۱	کاپیتالیزم مدرن ۷۱، ۱۰۸
محل‌گرایان ۱۷۴	گرایش فرهنگی ۴۱۱	کارکرد بد اجتماعی ۱۷۴
مخاطرات شهری ۳۹۱	گروه‌های نقشی ۱۷۴	کارکرد بنهان و آشکار ۱۷۴
مدار فرهنگی ۴۰۹	گروه‌های وضعی ۱۷۴	کارکردگرایی ۹۱
مدرنیته ۱۰۴	گفتار در تعامل ۲۴۷	کارکردگرایی تکاملی ۷۹
مدرنیته و دگرگونی اجتماعی ۴۳۱	گلدنورپ، جی. اچ ۲۵۴، ۲۵۵	کارگران کت سیاه ۲۵۱
مدرنیته و معرفت به خود ۴۲۲	گیدنز، آنتونی ۲۱، ۲۶، ۲۳، ۱۸۳	کار و کارگر در الجزایر (بورديو) ۳۲۶
مدرنیسم ۱۹۷	۲۲۲، ۲۴۱، ۲۵۰، ۲۶۳-۲۶۵، ۳۰۰	کاسبرر، ارنست ۲۱۶
مدیریت عاطفه ۳۶۷	۳۸۲، ۴۲۴، ۴۴۷، ۴۵۵، ۴۵۶	کالا ۲۲
	۴۶۰-۴۶۳	کالایی شدن نیروی کار ۴۴
	لاش، کریستوفر ۱۰۸	کالایی کردن عواطف ۳۷۳
	لاک‌وود، دبورد ۲۱، ۲۳، ۲۵۱	کالهنز، رندال ۹۱
	۲۴۸، ۲۵۳	

- مرثن، رابرت. کی ۳۳، ۸۹، ۱۷۱، ۱۷۲-۱۷۴، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۴۴۴، ۴۵۹
- مردم‌آمیزی ۱۱۸، ۱۱۹
- مرز زیست‌شناسی - جامعه ۳۶۸
- مرکانالیسم ۶۰
- مرکز ارتباطات جمعی ۴۱۱
- مرکز مطالعات فرهنگ معاصر ۴۰۶
- مرلوپونتی ۲۹۱، ۲۹۳، ۳۳۱
- مری اوان ۳۲
- مسائل جامعه‌شناسی ۱۱۲
- مسائل فلسفه تاریخ ۱۱۶
- مسلط شدن بر روح ۳۹۸
- مشمول اجتماعی ۱۵۱
- مطالعات فرهنگی ۳۰، ۴۰۵، ۴۱۰
- مطالعات فرهنگی بریتانیا ۴۰۶
- مطیع‌سازی زنان ۲۰۹
- مظلومیت زنان ۳۵۲
- معنا ۱۱۷-۱۲۰، ۱۲۲، ۱۲۵
- مقدمه ۴۳
- مقدمه‌ای بر مبانی نقد اقتصاد سیاسی ۴۳
- مکاشفه‌های پاسکالی ۳۴۵
- مکتب آلتوسری مارکسیسم ۲۶۳
- مکتب دورکمی ۱۱۵
- مکتب شیکاگو ۱۳۴، ۱۴۲
- مکتب فرانکفورت ۷۱، ۳۸۴
- مکینتاش، مری ۳۰۷
- ملکه ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۷، ۳۴۰، ۴۵۵
- ملکه، سرمایه، میدان ۳۳۳، ۳۳۸
- من ۱۰۰
- منحرف شدن ۱۴۵
- مندل ۵۱، ۵۲
- مندل، ارنست ۵۰
- منشاء انواع ۲۹۴
- منطق ابزاری ۳۱۲، ۳۱۳
- منطق عمل ۳۲۷
- موزه‌های اروپایی و مراجعه - کنندگان به آن ۳۴۰
- مهمان ناخوانده ۹۹
- میدان قدرتی ۳۳۶
- مید، جرج هربرت ۱۰۹، ۱۳۰
- ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۷، ۱۴۲، ۱۴۷
- میلز، سی. رابرت ۲۸، ۲۵۰، ۳۶۵
- میهن‌پرستی قانونی ۳۲۲
- نا-آدابی ۳۷۹
- نابرابری جنسی ۳۵۰
- ناتن والدی ۹۴
- ناخودآگاه ۹۶، ۹۷، ۹۹، ۱۰۶
- نافرهیختگی اصیل ۳۷۴
- نژاد و تربیت امیال ۴۰۳
- نظریه ارزش-کار ۵۴
- نظریه‌ی استنتاجی ۱۳۵
- نظریه‌ی انتقادی «مکتب فرانکفورت» ۳۱۳، ۳۱۵
- نظریه‌ی ساخت‌یابی ۲۲۲، ۲۲۳، ۴۲۸، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۳، ۴۳۵، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۶۱
- نظریه‌ی هنجارگذار ۴۴۱، ۴۴۲
- نظریه‌ی هنجارگسیختگی ۱۷۵
- نظریه‌ی هویت ۱۴۷
- نظم تعاملی ۲۳۵، ۲۳۸، ۲۳۹
- نمونگی ۱۴۰
- نمونه‌گیری ۱۴۰
- «نمونه» مثالی ۱۲۷
- نمونه‌نما ۱۷۳
- نمونه‌نماهای علمی ۱۷۴
- نهاد ۹۹، ۱۰۰
- نیچه، فردریش ۳۸۶
- وایس‌رانی ۱۰۰
- واکنش ارتباطی ۷۰
- وبر، ماکس ۲۳، ۲۶، ۳۸، ۵۶-۶۸، ۷۰-۷۲، ۸۹، ۱۲۸، ۱۵۰، ۱۶۴، ۱۶۶، ۱۷۵، ۱۸۶-۱۸۸، ۲۱۶، ۲۷۲، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۸۶، ۴۱۹، ۴۲۴، ۴۲۷، ۴۳۱، ۴۴۵، ۴۴۹، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۶۰
- وجدان جمعی ۸۹
- وضع‌گرایی ۲۴۹
- وضعیت آرمانی گفتار ۳۲۱
- وولف، ویرجینیا ۱۹۹، ۲۰۲، ۲۰۶
- وهم‌زدایی ۶۳، ۷۱
- وهم‌زدایی از جهان ۵۹
- ویلیامز، کریستین ۳۵۹
- هایرماس: نقد در حوزه‌ی عمومی ۳۲۰
- هایرماس، یورگن ۲۱، ۷۰، ۷۱، ۱۰۷، ۱۸۳، ۲۶۵، ۲۶۶، ۳۱۱-۳۱۵، ۳۱۷، ۳۸۶، ۴۴۷، ۴۴۹، ۴۵۱، ۴۶۰
- هاکشبیلد، آرلی راسل ۲۳، ۲۵، ۴۴۳-۴۵۸
- هال، استوارت ۲۱-۲۳، ۲۷، ۲۵
- ۲۷، ۲۹، ۳۰، ۳۰۸، ۴۴۳، ۴۵۶
- هستی‌شناسی ۴۱، ۱۰۱
- هگل ۴۰، ۴۱، ۴۹، ۲۹۵، ۲۹۶، ۳۱۳، ۳۱۶
- هگلیسم دست‌راستی ۳۸
- هگلی‌های جوان ۳۸، ۴۰، ۵۱
- همبستگی ارگانیکی ۷۹، ۸۰
- همبستگی مکانیکی ۷۹، ۸۰، ۹۱
- هم‌جنس‌خواهی ۲۰۳
- هم‌جنس‌گرایی ۴۰۳
- هم‌فهمی ۲۱۳
- همگن‌شدگی ۲۵۱
- هنجارگذار ۴۳۹
- هنجارگسیختگی ۸۲، ۸۳، ۸۹
- هنر جامعه‌شناسی ۳۳۳
- هورکهایمر، ماکس ۳۱۳، ۳۸۶
- هوسرل، ادموند ۲۷۲، ۳۲۷
- هویت تمایلات جنسی ۳۵۶
- هویت‌های جنسی ۳۵۴
- یقه سفید ۳۶۵
- یکپارچگی سیستمی ۴۵۴
- یکه‌سالارانه ۶۷
- یهودیت باستان ۶۱

آشنایی با بیست و یک تن از مهمترین و پرتأثیرترین جامعه‌شناسانی که نقش مؤثر در تکامل این علم داشته‌اند، از زبان نویسندگانی که خود از چهره‌های برجسته‌ی این رشته در زمان ما شمرده می‌شوند. چارچوب بررسی در مورد همه‌ی شخصیت‌های مطرح شده یکی است و در هر بخش ابتدا انگیزه‌ها و عوامل مؤثر در فکر و کار متفکران مورد بحث بررسی شده سپس مضمونها و مقوله‌های اصلی نظریه‌هاشان شرح داده می‌شود. آنگاه می‌بینیم هر متفکر چگونه توانسته است چشم‌انداز تازه‌ای برای نگرستن به پدیده‌های اجتماعی به روی ما بگشاید و بر جنبه‌ی دیگری از واقعیت اجتماعی روشنی بیفکند. مبرمترین مسایل اجتماعی هزاره‌ی سوم، از قبیل دوام‌پذیری جامعه‌ی انسانی، فقر، مصرف انبوه، مراقبت و حراست و نظم، ستم و سرکوب، خشونت، انزوا، و سرعت روزافزون زندگی اجتماعی مضمون نظریه‌پردازی جامعه‌شناختی قرار گرفته‌اند.

طیف خواننده: پژوهندگان و دانشجویان جامعه‌شناسی و علوم اجتماعی



ISBN: 964-305-511-6



9 789643 055110

۳۱۰۰ تومان