

نظریه‌های زندگی روزمره

هاله لاجوردی*

چکیده

گسترش وسیع مطالعات فرهنگی در سه دهه اخیر در متن مباحثاتی که میان مدرنیسم و پست مدرنیسم در گرفته، باعث شده است که زندگی روزمره به عنوان مقوله‌ای در خور اهمیت قلمداد شود. با توسعه مصرف‌گرایی و تبلیغات که هر دو زندگی روزمره را هدف قرار داده‌اند، مطالعات نقادانه فلسفی و جامعه‌شناختی زندگی روزمره، به وظیفه مهم متفکران انتقادی بدل شده است و آنان به طرق مختلف این وظیفه را انجام داده‌اند. «رولان باروت» گرفته تا «تئودور آدورنو» و «هانری لفور» و «یورگن هابرماس»، هر یک از منظری، زندگی روزمره را موشکافانه بررسی کرده‌اند. اگر وظیفه تفکر انتقادی را دستیابی به امر انضمامی متصور شویم، حرکت از سوژه‌گرایی دکارتی به زیست - جهان را باید حرکتی در جهت رسیدن به این امر انضمامی بدانیم. این مقاله نشان می‌دهد که چگونه زندگی روزمره به معضله‌ای بدل شد که هم از حیث نظری و هم از حیث کنش اجتماعی، باید در بررسی و حل آن کوشید. آرای متفکرانی که برای حل این معضل کوشیده‌اند مورد بررسی قرار گرفته است و راه‌های برون رفت از منحصه‌های زندگی روزمره در عصر مدرن نیز خاطر نشان شده است.

واژگان کلیدی: زندگی روزمره، زیست - جهان، سوژه، تفکر انتقادی، صنعت فرهنگ‌سازی، مطالعات فرهنگی.

مقدمه

زندگی روزمره مقوله‌ای فرار است. چگونه می‌توان به رمز و رازهای آن پی برد و کلیت آن را درک کرد. آیا زمانی که افلاطون در «جمهوری» درباره مبانی حکومت و در «ته‌ته‌توس» درباره مبانی معرفت و در «پروتاگوراس» درباره مبانی اخلاق بحث و گفت‌وگو می‌کند، به عناصر زندگی روزمره و مبانی آن اشاره نمی‌کند؟ پاسخ منفی است. افلاطون به عنوان پایه‌گذار متافیزیک غربی، نظر دیگری درباره آنچه واقعی و آنچه خیالی است دارد. او دنیای مثالی را دنیای واقعی می‌داند و زندگی جاری و ساری و فعلی و روزمره را چیزی گذرا و نسخه‌ای از همان جهان سرمدی. شاید بتوان افلاطون را بنیان‌گذار دوگرایی متصور شد که در آن، طرف پست و حقیر، زندگی روزمره است. اگر چنین باشد قیام نیمه دوم قرن بیستم علیه دوگرایی دیرپای متافیزیک غربی را می‌توان طرد ارزش‌گذاری متافیزیک غربی متصور شد.

مکاتب مابعد ساختارگرا و در رأس آن‌ها دریدا و بارت و فوکو، نمایندگان چنین قیامی هستند. فوکو در کتاب‌های متعدد خود همین دوگرایی‌های متداول را به مبارزه می‌طلبد. مثلاً وی در کتاب تاریخ جنون (فوکو، ۱۳۸۱) در صدد است تا نشان دهد که تقسیم‌بندی جنون / عقل، مقوله‌ای تاریخی است، نه طبیعی و رجحان یکی بر دیگری نیز بر طبق اپیستمه خاصی استوار است. مهم‌ترین مقوله‌ای که قیام اینان علیه آن صورت گرفت مقوله سوژه بود. یعنی همان مقوله فرا تاریخی که از مکان امن معرفت شناسانه به جهان هم‌چون عینی در خور دست‌کاری می‌نگرد. واضح این سوژه، دکارت بود که او را بنیان‌گذار فلسفه مدرن می‌دانند. دکارت در میانه راهی ایستاده بود که افلاطون آغازگر آن بود و فلسفه‌های معاصر، خود را ختم آن می‌دانند. برای تصریح این قیام یا به عبارت بهتر، قیام‌هایی که بر ضد سوژه افلاطونی صورت گرفت، بهتر است به سراغ «مارتین - هایدگر» برویم. اما باید تصریح کنم که سبب انتخاب «هایدگر» آن نیست که فلسفه «هایدگر» را اوج این قیام و نتایج فلسفی او درباره عصر مدرن و زندگی روزمره و بازنمایی آن را، بهترین راه حل برای شناخت زندگی روزمره می‌دانم بلکه دلیل این انتخاب آن است که او مستقیم و بی‌واسطه، نسبت سوژه دکارتی با فلسفه و دوران معاصر و حتی نتایج عملی آن را پروبلما تیزه کرد.

از نظر «هایدگر» گفته مشهور دکارت «می‌اندیشم، هستم» دو رخداد مهم را در پی دارد: تبدیل شدن انسان به سوژه و تبدیل شدن جهان به تصویر، هایدگر درباره موضوع اول می‌نویسد: «آنچه حیاتی است این نیست که آدمی خود را از تعهدات قبلی خود رها می‌سازد و

خود را به خود وامی‌گذارد، بلکه این است که نفس ماهیت آدمی، خود، تغییر می‌کند. در این معنا که آدمی به سوژه مبدل می‌شود» (هایدگر، ۱۲: ۱۳۷۵).

سوژه شدن انسان به آن معناست که تمامی چیزهای دیگر، حقیقت خود را از انسان کسب می‌کنند زیرا که انسان به مرکز نسبت‌های هر آنچه هست تبدیل می‌شود. رخداد دوم تبدیل شدن جهان به تصویر است. منظور «هایدگر» آن نیست که تصور یا برداشت یا کپی از جهان در عصر جدید در قالب معرفت‌شناسی باب می‌شود، بلکه مقصود او آن است که خود جهان به تصویر تبدیل می‌شود. به عبارت دیگر جهان چیزی به جز بازنمایی جهان توسط انسان نیست. حاصل این دو رخداد همان‌طور که هایدگر در مقاله مهم خود «پرسش از تکنولوژی» (هایدگر، ۱۳۷۳) توضیح داده است، سیطره یافتن تکنولوژی در عصر مدرن است. متفکران دیگری نیز به سیطره تکنولوژی در عصر مدرن پرداخته‌اند، اما هدف هایدگر روشنایی بخشیدن به ماهیت تکنولوژی یعنی «گشتل» است. گشتل به معنای نامستور شدن وجود و تبدیل زمین به منبع و ذخیره‌ای برای تصرف انسان مدرن یا همان سوژه‌ای است که جهان را هم‌چون عین باز می‌نمایاند. هایدگر می‌نویسد: «گشتل مانع تجلی و استیلای حقیقت می‌شود... تکنولوژی خود خطرناک نیست، تکنولوژی امری شیطانی نیست ولی ماهیت آن اسرارآمیز است. ماهیت تکنولوژی خود خطر است... آنچه بشر را تهدید می‌کند، در وهله نخست، ماشین‌آلات و دستگاه‌های بالقوه مهلک تکنولوژی نیست... فرمانروایی گشتل بشر را مورد تهدید قرار داده است» (هایدگر، ۲۲: ۱۳۷۳).

اگر اکنون به آغاز مقاله «عصر تصویر جهان» دقت کنیم و به مشخصاتی توجه کنیم که هایدگر برای عصر مدرن قائل شده است، تصویری جامع‌تر از آنچه پیش رو داریم به دست خواهیم آورد. هایدگر علم و تکنولوژی و زیبایی‌شناسی و فرهنگ و خدازدایی را، پدیده‌های ذاتی عصر مدرن به شمار می‌آورد. به عبارت دیگر، او مدعی است که یا معنای برخی از این مشخصه‌ها در اعصار دیگر چیزی متفاوت بوده است (علم، تکنولوژی) یا اینکه برخی از آنها اساساً، به عصر جدید تعلق دارند (زیبایی‌شناسی، فرهنگ، خدازدایی).

هایدگر قبلاً، برای طرد سوژه‌گرایی دکارتی در کتاب وجود و زمان (۱۹۶۲) «دازاین» یا وجود انسان را «بودن - در - جهان» نامیده بود و با این امید که بتوان نشان دهد «دازاین» سوژه‌ای نیست که بر فراز جهان ایستاده باشد و آن را بری از هر نوع ارزشی نظاره کند بلکه

«دازاین»^۱ و جهان درهم تنیده‌اند و آن‌ها را نمی‌توان از یکدیگر جدا کرد. این درهم تنیدگی از برخورد با ساده‌ترین ابزار در زندگی روزمره مثل چکش تا «بودن - با» یعنی نحوه رفتار با انسانی دیگر را شامل می‌شود (هایدگر، ۱۴۹: ۱۹۶۲).

اگر هایدگر نخستین فیلسوفی باشد که به شرح زندگی روزمره و نقش تکنولوژی و فرهنگ و زیبایی‌شناسی در زندگی مدرن می‌پردازد، اما سرنوشت مطالعات فرهنگی سرچشمه‌های دیگر، و حتی مؤثرتری دارد که شرح آن ما را به وضع موجود نزدیک می‌سازد. بهتر است که شرح این سرچشمه‌ها را از خلال مقولاتی به دست دهیم که منظور نظر این مقاله هستند: زندگی روزمره، فرهنگ و زیبایی‌شناسی.

زندگی روزمره

انتخاب هایدگر به عنوان متفکری که این مسائل را مسئله آفرین (پروبلماتیزه) کرده است، انتخابی برحسب سلیقه یا اتفاق نیست، بلکه بدین سبب است که او پیگیرترین متفکری است که متوجه می‌شود مسائلی که از طرد انسان به عنوان سوژه ناشی می‌شود، لاجرم برای حل شدن باید به طرف زندگی روزمره ملموس و انضمامی کشانده شود. البته هایدگر در متن فلسفه وجودی خود، اهداف دیگری نیز از راندن سوژه انتزاعی به بودن - در - جهان انضمامی دارد که تشریح آنها منظور نظر این مقاله نیست. آنچه در اینجا اهمیت دارد آن است که هایدگر برای نخستین بار متوجه می‌شود که زندگی روزمره برخلاف آنچه متافیزیک غربی می‌پندارد، محل وقوع حوادث تکراری و بی‌ارزش نیست، بلکه ساحتی است که حتی اگر آدمی قرار است به «اصالت»^۲ برسد، باید در متن آن به این تعالی دست یابد.

پیش از آنکه به شرح زندگی روزمره پردازم باید این نکته را متذکر شوم که در مطالعات فرهنگی، مقولات اساسی به شکلی هرمنوتیکی به یکدیگر گره خورده‌اند و آنها را نمی‌توان مگر به قصد تحلیل، از یکدیگر جدا کرد. بنابراین تشریح هر یک لاجرم تشریح دیگری را نیز به دنبال خواهد آورد.

در دو دهه اخیر که مطالعات فرهنگی اوج گرفته است، زندگی روزمره طرف توجه بسیاری از متفکران اجتماعی قرار گرفته است (هایمور، الف ۲۰۰۲، هایمور، ب ۲۰۰۲، چنی ۲۰۰۲، گاردینر، ۲۰۰۰) و مجله‌هایی که در زمینه مطالعات فرهنگی فعالند، مجله‌هایی هم‌چون

1- Being - with

2- Authenticity

Theory, Culture and Society نیز مقالاتی درباره زندگی روزمره و ربط آن با سایر عناصر فرهنگی به چاپ رسانده‌اند. حتی در ایران هم فصلنامه ارغنون یک شماره را به «مسائل نظری فرهنگ» و دو شماره را به «فرهنگ و زندگی روزمره» اختصاص داده است (ارغنون، شماره‌های ۱۸ و ۱۹ و ۲۰).

اما در اینجا پرسشی مطرح می‌شود. چرا به جای جامعه‌شناسی‌های آکادمیک تفسیری هم‌چون اتنومتدولوژی و پدیدارشناسی که به هر حال هر یک به نوعی به زندگی روزمره پرداخته‌اند، می‌بایست از فلاسفه و مقولاتی استفاده کنیم که با دنیای آکادمیک و سنتی جامعه‌شناسی چندان مانوس نیستند. این پرسش همان پرسشی است که گاردینر و چنی نیز مطرح ساخته‌اند. گاردینر پس از طرح این پرسش، به آن پاسخ می‌دهد و می‌نویسد: «این امر به مواجهه نهایی با جریان اصلی جامعه‌شناسی تفسیری می‌رساند: و آن اینکه با بسط و گسترش معرفت انتقادی درباره زندگی روزمره، ما باید از توصیف صرف فعالیت‌های مسئله‌وار (پروبلماتیک) عاملان اجتماعی در درون شبکه‌های اجتماعی خاص فراتر رویم. زندگی روزمره را نمی‌توان به عنوان چیزی «خودجوش» فهمید. زیرا که ناگزیریم آن را به شیوه‌ای تحلیلی به تحولات اجتماعی - اقتصادی گسترده‌تر مربوط سازیم. ما نمی‌توانیم به توصیف سطحی کنش‌های اجتماعی معمولی و انواع آگاهی‌های (مربوط به آن) بسنده کنیم، زیرا که اگر این کار را بکنیم در سطح آنچه کارل کوشیک نامش را «امر شبه انضمامی»^۱ گذاشته است باقی می‌مانیم» (گاردینر، ۷: ۲۰۰۰). اما چنی انگشت بر نکته مهم دیگری می‌گذارد. از نظر او دو مقوله مهم جامعه‌شناسی تفسیری آکادمیک یعنی شاخصیت^۲ (معنا چیزی است بر آمده از موقعیتی معین و شاخص و نه چیزی استعلایی) و تأملی بودن^۳ (کنش‌گر اجتماعی ناگزیر است به بازاندیشی و تأمل مجدد بر کنش دست‌زند) به رابطه «بین‌الائینی»^۴ محدود شده است. چنی می‌نویسد: «برای نویسندگانی هم‌چون گیدنز، بک و لش، تأملی بودن به کنش‌های تعاملی بین‌الائینی محدود نمی‌شود. سبب این امر آن است که آنان در پی آنند تا معناها و هویت‌ها را در سطوح نهادی تشریح کنند، سطوحی که در فرآیند بین‌الائینی که مورد توجه اتنومتدولوژی و تحلیل گفت‌وگو^۵ است از نظر می‌افتد. برای نظریه‌پردازان انتقادی گستره وسیع مدرنیزاسیون

1- Pseude - Concrete

2- Indexicality

3- Reflexivity

4- Interpersonal

5- Conversation Analysis

و فرآیند عقلانی شدن امری محوری و بس مهم است و این همان چیزی است که در پروژه اتنومتدولوژیستی مورد غفلت قرار گرفته است» (چنی، ۴۲: ۲۰۰۲).

اکنون باید روشن شده باشد که صرف توصیف روابط بین‌الائینی که جامعه‌شناسی آکادمیک تحت عنوان جامعه‌شناسی خرد به آن می‌پرداخته است، قادر به درک کلیت ملموس و انضمامی زندگی روزمره نیست. مطالعات انتقادی فرهنگ در متن تغییری پارادایمی کار می‌کنند که توجه به فرایندهای کلی‌تر هم‌چون مدرنیته و پست‌مدرنیسم از مهم‌ترین پس‌زمینه‌های آن هستند. گاردینر، درست پس از متنی که نقل شد برای تصریح متن کلی نگرش خود به زندگی روزمره، از تلاش‌های یورگن هابرماس متفکر اجتماعی معاصر نام می‌برد.

از نظر هابرماس مدرنیته را باید در متن تقسیم‌بندی جوامع مدرن به دو عنصر مؤلفه‌اش یعنی سیستم و زیست - جهان فهمید. سیستم بر مبنای منطق تکنوکراتیک و عقلانیت ابزاری عمل می‌کند در حالی که زیست - جهان ساحت کنش ارتباطی است که هدف آن رسیدن به وفاق اجتماعی است. منطق تکنوکراتیک و عقلانیت ابزاری درست نقطه مقابل کنش ارتباطی است. بنابراین، مدرنیته محل نزاعی است میان این دو منطق. سیستم در صدد مستعمره ساختن زیست - جهان است و هدف جامعه‌شناسی انتقادی رها ساختن زیست - جهان و تثبیت کنش ارتباطی و میسر ساختن تفاهم میان کنش‌گران اجتماعی است. هابرماس تلاش‌های پست‌مدرنیست‌ها را برای غلبه بر سوژه مداری عصر جدید از طریق زیبایی‌شناسی بسنده و کافی نمی‌داند. هابرماس در کتاب گفتمان فلسفی مدرنیته (هابرماس، ۱۹۹۰) خصوصاً، در بخشی از این کتاب که «از میان بردن تفاوت ژانری میان فلسفه و ادبیات» نام داد، دریدا را که از مهم‌ترین پیروان هایدگر و نیز از مهم‌ترین متفکران پست‌مدرن است، متهم می‌کند که فلسفه‌سازی^۱ او دست آخر در پی آن است تا تفاوت میان فلسفه و ادبیات را از میان ببرد و فلسفه را به نوعی روایت ادبی تقلیل دهد (هابرماس، ۲۱۰-۱۸۳: ۱۹۹۰). هابرماس در پی آن است تا با فعال ساختن کنش ارتباطی در متن زندگی روزمره، کنش‌گران اجتماعی را به فعالیت آزادی بخش وا دارد. بنابراین، راه‌حل هابرماس برای فلسفه سوژه و نتیجه منطقی آن که تسلط بر جامعه و طبیعت است، اتکا به بین‌الذهنیت^۲ کنش ارتباطی در زندگی روزمره، و رها ساختن آن از ارتباط‌های مخدوشی است که سیستم به آن تحمیل می‌کند. اکنون می‌توان پی برد که چرا زندگی روزمره در عصر جدید اهمیت یافته است. اگر هدف فلسفه و جامعه‌شناسی و تفکر

1- Deconstruction

2- intersubjectivity

اجتماعی را رسیدن به امر انضمامی و دوری‌گزیدن از انتزاعیاتی متصور شویم که راه پیوند نظریه و عمل را مسدود می‌سازد، باید پذیرفت که زندگی روزمره نه فقط ساحت عمل، بلکه مقوله‌ای معرفت‌شناختی است که کمکی به سزا به حل نزاع دیرینه چگونگی پیوند میان سوژه و ابژه می‌کند، و راه حلی عقلانی برای آن ارائه می‌دهد. از نظر هابرماس تقسیم‌بندی میان سیستم و زیست - جهان فقط در متن چرخشی زبانی می‌تواند میسر شود که انواع ادعای اعتبار را بتواند از یکدیگر تشخیص دهد.

هابرماس با طرح ادعاهای اعتبار زبانی در واقع قصد دارد که جایگاه علم و کنش استراتژیک و تکنولوژیک را از جایگاه کنش ارتباطی جدا سازد. این امر به آن معناست که هشدار ادموند هوسرل، استاد هایدگر درباره‌ی جدا شدن علم از دل زندگی روزمره و زیست - جهان و در نتیجه حاکمیت این علم و نتایج زیان‌بار آن گوش شنوایی پیدا کرده است.

مطالعات فرهنگی و چرخش زبانی

ریموند ویلیامز یکی از بزرگ‌ترین و با نفوذترین متفکرانی که عمری را وقف مطالعات فرهنگی کرده است در کتاب درخشان خود، فرهنگ (ویلیامز، ۱۹۸۱) متذکر می‌شود که معنای لفظی فرهنگ، به معنای پروردن گیاهان و حیوانات بوده است و «در اواخر قرن هجدهم بود که خاصه در آلمان و انگلیس... به «روحی» اطلاق شد که ناظر بر کل شیوه زندگی مردمانی خاص بود.» (ویلیامز، ۱۰: ۱۹۸۱). ویلیامز در ادامه به تلاش‌های یوهان گوتفرد هرردر فیلسوف آلمانی اشاره می‌کند که چگونه مفهوم «فرهنگ» را در برابر «تمدن»^۲ نهاد و به طور شاخص از مفهوم «فرهنگ‌ها» استفاده کرد. از نظر هرردر، هر ملتی از آن حیث که دارای «زبانی» خاص است، دارای «فرهنگ» خاصی نیز هست و بنابراین جریان یکسان‌ساز «تمدن» نوعی هجوم به معنویت و روح یک ملت است. در زمانه ما نیز معضله‌ای که هرردر به آن اشاره کرده است در قالب مفاهیم «جهانی شدن» و «فرهنگ‌های ملی یا قومی» منتهی با ابزارهای فلسفی و جامعه‌شناختی و اقتصادی دیگر، از نوع زنده شده است. هرردر را فیلسوفی محافظه‌کار دانسته‌اند که در برابر تمدن که ناشی از ظهور صنعت و شهر جدید و علم است مقاومت می‌ورزید (برای شرحی جذاب و درخشان از اندیشه‌های هرردر و نسبت آن با رمانتیسم رجوع کنید به کتاب ریشه‌های رمانتیسم نوشته‌ی ایزایا برلین (برلین، ۶۷-۶۲: ۱۹۹۹).

1- Cultivation

2- Civilization

اما آنچه باید مورد تأکید قرار گیرد این است که اساساً در قرن نوزدهم و حتی تا اواخر قرن بیستم کسانی که از واژه فرهنگ استفاده کرده‌اند به نحوی از انحا به جنبش رمانتیک که جنبشی ضد لیبرال و ناراضی از وضع موجود بوده است وابسته بوده‌اند (برای شرحی از جنبش‌های رمانتیک راست و چپ رجوع کنید به مقاله «رمانتیسم و تفکر اجتماعی» نوشته رابرت سه‌یر و میشل لووی) (سه‌یر و لووی: ۱۳۷۳). مقاله سه‌یر و لووی به رغم شایستگی‌های بسیاری که دارد، نقص عمیقی نیز دارد که به ویژه در زمانه ما کاملاً خود را آشکار می‌سازد. آنان تقریباً جنبش رمانتیک را با نظریه انتقادی یکی گرفته‌اند؛ زیرا از نظر آنان وجه مشخصه رمانتیک‌ها آن است که با توسل به مدینه فاضله‌ای در گذشته یا ساختن مدینه فاضله‌ای در آینده، از وضع موجود که عصر پیروزی صنعت و روابط قراردادی و سلطه بورژوازی بر سیطره خصوصی و عمومی است، انتقاد کرده‌اند. اما این امر گزاره‌گویی است زیرا که در عصر حاضر، ما با نظریه‌های انتقادی روبه‌رو هستیم که رمانتیک نیستند. نظریه انتقادی هابرماس و عقل‌گرایی انتقادی پوپر از این دسته‌اند. ظهور جنبش‌های زنان و محیط زیست نیز هرچند دارای عناصر قدرتمند یوتوپایی هستند اما به هیچ وجه رمانتیک نیستند. آن‌ها طالب اصلاح امور بر مبنای مصالح و ابزارهای موجوداند نه بر مبنای یوتوپایی که به آینده‌ای بس بعید احاله شده باشد. اما با این همه باید انصاف داد که عمده نظریه پردازان فرهنگ تا دهه هفتاد قرن بیستم، خواسته یا ناخواسته در اندیشه خود عنصری از رمانتیسم را، اعم از آنکه چپ باشد یا راست لحاظ کردند. نمونه این امر را می‌توان در کتاب منتقدان فرهنگ نوشته لزی جانسون یافت (جانسون، ۱۳۷۸). این کتاب که به طور عمده به شرح آرای ماتیو آرنولد و فرانک لی‌وس و ریموند ویلیامز در کنار شماری از متفکران دیگر اختصاص یافته است، آرنولد و لی‌وس را جزو رمانتیک‌های محافظه‌کار و ویلیامز را جزو رمانتیک‌های چپ دانسته است.

در قرن بیستم گفته‌های هر دو درباره فرهنگ را دو مکتب مهم فلسفی و جامعه‌شناسی، منتهی هر یک به نوعی ادامه دادند: مکتب انتقادی فرانکفورت و مکتب ساخت‌گرایی و مابعد ساخت‌گرایی. تئودور آدورنو نماینده شاخص مکتب انتقادی فرانکفورت و رولان بارت نماینده شاخص مکتب ساخت‌گرایی و مابعد ساخت‌گرایی است. منتهی محرک اولیه این دو نه گفته‌های هر دو بلکه، نظر مارکس درباره زیربنا و روبنا بود. هر دو متفکر که خود را مدیون تفکر مارکس می‌پنداشتند بر این گمان بودند که مارکسیست‌های اولیه، تفسیری مکانیکی از

گفته‌های مارکس کرده‌اند بدین معنی که فرهنگ را چیزی فرعی و ناچیز پنداشته‌اند و اقتصاد را چیزی اصلی. مارکسیست‌ها در مورد این که رابطه میان زیربنا با روبنا علی است (پلخانف) یا بیانی (لوکاچ) یا تعیین‌کنندگی (آلتوسر)، بحث‌های مفصلی کرده‌اند. اما آنچه برای آدورنو و بارت اهمیت وافر داشت، فرهنگ در سرمایه‌داری پسین و رسوخ آن به تمامی ابعاد زندگی است.

در عصر سرمایه‌داری پسین و گسترش یافتن مصرف و مهم‌تر از آن، تبدیل شدن هر شیئی - به عبارت مارکسیستی هر کالایی - به نشانه‌ای از تمایز فرهنگی، مطالعه فرهنگ به مهم‌ترین عامل درک زمانه حاضر بدل می‌شود. آدورنو که وابسته به همان فرهنگ نخبه‌گرایی است که هر در نیز به آن تعلق داشت، با جعل مقوله «صنعت فرهنگ» (آدورنو، ۲۰۰۱)، بر آن شد که در عصر حاضر سرمایه‌داری، هر عنصر و الایی از فرهنگ بشری اعم از آنکه موسیقی باشد یا رمان و شعر، با توسل به بازتولید مکانیکی، به کالا مبدل می‌شود. از تشریح بیشتر آرای آدورنو بدین سبب اجتناب می‌کنم که اندیشه‌های او به رغم قوت‌های فلسفی، پیروان اندکی در حیطه تحقیقات مطالعات فرهنگی دارد.

رولان بارت را می‌توان آغازکننده انقلابی دانست، که هم اکنون نیز ادامه دارد: نشانه‌شناسی^۱. وی از سال ۱۹۵۴ تا ۱۹۵۶ سلسله مقالات کوتاهی نوشت که هر یک به موضوعی خاص و به ظاهر عجیب و غریب اختصاص داشت. نگاهی به عناوین مقالات بارت، اهمیت کار او را نشان می‌دهد: دنیای کشتی، پودر رختشویی و شوینده‌ها، اسباب‌بازی‌ها، چهره گاربو^۲، مغز اینشتین، آشپزی تزئینی، سیتروئن جدید، استیک و سیب‌زمینی سرخ کرده، عکاسی و انتخابات (بارت، ۱۹۷۶).

بارت بعدها مقاله‌ای نظری به نام «اسطوره در زمانه ما» نگاشت و به همراه این مقالات چاپ کرد (بارت، ۱۳۸۰) و روش کار خود را در نوشتن این مقالات توضیح داد. مجموعه این مقالات همان‌طور که گفته شد، جنبشی عظیم به راه انداخت زیرا که بارت روش‌شناسی به دست داده بود که با آن می‌شد معنای فرهنگی ساده‌ترین چیزها (پودر رختشویی) تا پیچیده‌ترین عناصر فرهنگی از قبیل هنر را توضیح داد. پس از بارت دیگر همه چیزها و اعمال - میز و صندلی، لباس پوشیدن، غذا خوردن، حرف زدن، مهمانی رفتن - را می‌شد دارای معنایی

1- Semiology

۲. گرنا گاربو هنرپیشه مشهور هالیوود.

فرهنگی متصور شد و به کشف آن پرداخت. بارت تحقیقات فرهنگی را که قبل از او به فعالیت‌های ممتاز بشری از قبیل ادبیات و عرفان و شیوه معنوی زندگی تعلق داشت، به حیطة روزمره‌کشاند، و به تقسیم‌بندی دورکیمی پدیده‌ها به دو بخش مادی و غیرمادی پایان داد. این تقسیم‌بندی که بسیار مورد توجه جامعه‌شناسان و به ویژه انسان‌شناسان فرهنگی قرار داشت بر آن بود که پدیده‌های غیرمادی، پدیده‌های فرهنگی‌اند و پدیده‌های مادی اشیایی هستند که فقط باید نحوه استفاده آن را کشف کرد. از نظر بارت هر شیئی، زبانی فرهنگی دارد که وظیفه محقق فهمیدن آن است. بارت زبان و فرهنگ و زندگی روزمره را به هم گره زد: هر شیئی روزمره‌ای بازنمای معنایی فرهنگی است.

خلاصه نظریات بارت آن است که هر نشانه‌ای علاوه بر معنای اولیه، دارای معنای ثانویه نیز هست و اسطوره زمانی آغاز می‌شود که این معنای ثانویه به عنوان چیزی طبیعی جلوه‌گر شود نه چیزی مصنوعی و گذرا. خود بارت سعی می‌کند با توسل به عکس سرباز سیاهپوشی که به پرچم فرانسه با احترام سلام می‌دهد، این امر را روشن سازد. از نظر بارت معنای اولیه این عکس روشن است، سربازی به پرچم میهنش سلام می‌دهد اما در معنای ثانویه است که اسطوره بودن این عکس نمایان می‌شود. هدف از این عکس آن است که نشان دهد در فرانسه انسان‌های سیاه و سفید تفاوتی با یکدیگر ندارند، در حالی که واقعیت ضد آن است. بارت شگردهایی را که بر مبنای آن اسطوره ساخته می‌شود چنین بر می‌شمرد: مایه کوبی، محرومیت از تاریخ، شبیه‌سازی، این همان گویی، نه این و نه آن‌گری، کمی کردن کیفیت و گزارش (بارت، ۱۳۸۰). توصیف سازوکارهای این شگردها از حوصله این مقاله بیرون است. اما راهی که بارت گشود و نشانه‌شناسی که او بنیان نهاد به مطالعات عظیمی درباره همه ابعاد زندگی روزمره انجامید.

مطالعات انتقادی زندگی روزمره

هانری لفور فیلسوف و جامعه‌شناس هم عصر رولان بارت، تقریباً هم‌زمان با او سنت مطالعات انتقادی زندگی روزمره را از منظری دیگر پی‌گرفت. هدف لفور بیش از آنکه مطالعه نشانه‌شناسانه اجزای زندگی روزمره باشد مؤکد ساختن این امر است که هر نوع نظریه‌پردازی می‌باید از زندگی روزمره کار خود را آغاز کند. به عبارت دیگر نزد لفور زندگی روزمره همان شانی را دارد که سوژه نزد دکارت. بنابراین به دست دادن کلیت زندگی

روزمره در متن سرمایه‌داری پسین، مهم‌ترین وظیفه‌ایست که لفور بر عهده نظریه پردازان می‌گذارد.

از نظر او مشخصه‌های زندگی روزمره در عصر جدید، مصرف‌گرایی و از خود بیگانگی است. وی این چنین جامعه‌ای را در تمامیت خود جامعه‌ای تروریست می‌نامد^۱ (لفور، ۱۸۷: ۱۹۷۱) زیرا که بر آن است این جامعه با توسل به ابزارهای متنوع تبلیغاتی، به همه زوایای زندگی روزمره رسوخ کرده است و تمامی توان‌های بالقوه انسانی را از درون سرکوب کرده است. اما لفور نه مانند آدورنو بدبین است، نه مانند بارت نسبی‌گرا. بدبینی آدورنو از آنجاست که معتقد است شی‌وارگی به تمامی ابعاد زندگی روزمره منجمله خود عقل رسوخ کرده است، بنابراین هیچ نوع راه عقلانی برای برون رفتن از این بن‌بست میسر نیست و نسبی‌گرایی بارت بدان معناست که او آن چنان ناخواسته همه چیز را به اسطوره بدل می‌کند که هیچ واقعیتی در پی اسطوره نمی‌تواند نمایان شود.

لفور با اتخاذ دیدگاهی که خود آن را یوتوپایی می‌نامد، اما شباهت بسیاری با آرای هابرماس دارد، معتقد است که انسان‌ها با بازشناختن توان‌های بالقوه خود در متن زندگی روزمره و وقوف به ترور تبلیغاتی در فرهنگ مصرفی، یا به تعبیر هابرماس به استعمارگرایی سیستم، می‌توانند فعالانه کنش‌هایی رهایی‌بخش پیشه کنند و از جامعه‌ای بیگانه شده، بیگانگی زدایی کنند. از نظر لفور نقش متفکر اجتماعی آن است که کلیت زندگی روزمره را، که در عین حال دارای مؤلفه‌های سرکوب‌گر و رهایی‌بخش است به مردم معرفی کند، و در حیطه‌های اخلاق و علم و هنر آنان را یاری دهد تا توان‌های خود را بازشناسند، و به زندگی خود سامان بخشند. لفور در کتاب «نقد زندگی روزمره» (لفور، ۱۹۹۱) که الهام‌بخش متفکران و فعالان اجتماعی بسیاری شد می‌نویسد: «تلاش‌های فیلسوف نباید در سطح منزوی و آگاهی مجزا [از زندگی روزمره] یا سیطره و بعدی گسسته باقی بماند... منبع نظریه‌های او کنش اجتماعی است، و او باید این نظریه‌ها را به واسطه آموزه‌های خود یا شعر و ادبیات به زندگی بازگرداند. تفکر دیالکتیکی می‌تواند و باید خود را به سطح آگاهی دیالکتیکی از زندگی... برساند: وحدت امر بلاواسطه و با واسطه، وحدت امر انتزاعی و امر انضمامی، وحدت خود انگیختگی فرهنگی و طبیعی. از این راه است که متفکر می‌تواند با گذر از ایدئولوژی و دانش خاص به فرهنگ و زبان و شاید درک مستقیم جهان -

1- Terrorist society

و در هر صورت از زندگی روزمره! - آگاه شود... نظریه از خود بیگانگی و نظریه «انسان کامل» کماکان نیروی محرکه‌ای برای نقد زندگی روزمره هستند. این نظریات به ما کمک می‌کنند تا تحولات اجتماعی را در کلیت آن بازنمایی کنیم و جهت‌گیری آن را مشخص کنیم (لفور، ۷۶: ۱۹۹۱).

جنبش‌های اجتماعی اواخر دهه ۶۰ قرن بیستم بسیار و امدار نظریه‌های لفور بودند. اما با فرو نشستن این جنبش‌ها، جنبش‌هایی که به NGO معروف شده‌اند همان سازمان‌هایی هستند که لفور می‌توانست برای تغییر زندگی روزمره به آن‌ها امید بندد. اما نباید این سازمان‌ها را فقط رفع‌کننده نیازهای بشری دانست بلکه هم‌چون لفور باید آن‌ها را محمل همان یوتاپیای دانست که بدون آن ساختن جامعه‌ای انسانی میسر نیست.

تجربه مدرنیته ایرانی

هدف اصلی این مقاله تا به اینجا این بود که تاریخچه مطالعات فرهنگی را به اجمال بررسی کند و نیز نشان دهد که چگونه مطالعه زندگی روزمره به عنوان اصلی‌ترین جایگاه تولید معنا و شناخت و امکان تغییر جهان بازشناخته شد و به یکی از مهم‌ترین موضوعات مطالعات اجتماعی بدل گردید. حال باید با توجه به بحث‌هایی که انجام شد، در مورد امکان چنین مطالعه‌ای در کل جامعه‌شناسی ایران و جایگاه آن نکاتی را خاطر نشان کنیم.

به نظر می‌رسد بخش اعظم تأملات و تحقیقات در جامعه‌شناسی ایران بیشتر از پارادایم قدیمی جامعه‌شناسی و بدون التفات به انقلابی که در مطالعات فرهنگی رخ داده است، انجام می‌شود. این امر به آن معنا نیست که ارزش و اهمیت شایان و شاخص مطالعات تخصصی را که در حیطه‌های توسعه و مدرنیزاسیون و مسائل اجتماعی رخ داده است، منکر شویم. بلکه ادعای من این است که این مطالعات می‌بایست به گفته مارشال برمن در کتاب تجربه مدرنیته (برمن، ۱۳۷۹) در متن تجربه مدرنیته و همان دیالکتیکی انجام شود که لاجرم میان مدرنیسم (ایده‌های فرهنگی) و مدرنیزاسیون (نوسازی ساختاری برای توسعه) برقرار می‌گردد. لازمه این امر جمع‌بندی مجدد نتایج مطالعات انجام شده و در حال انجام با توجه به این دیالکتیک است. برمن می‌نویسد «امروزه وجه خاصی از تجربه حیاتی... وجود دارد که مردان و زنان سراسر جهان در آن شریک‌اند. من این مجموعه یا بدنه از تجارب را «مدرنیته» می‌نامم... زندگی مدرن از سرچشمه‌های بسیاری تغذیه شده است... این فرایندهای اجتماعی (کشفیات بزرگ در

قلمرو علوم، صنعتی شدن، گسترش شهرنشینی، گسترش بازار جهانی و تبلیغات مصرفی) که چنین گردابی را به وجود می‌آورند و آن را به حالت شدن یا صیوررت دائمی نگه می‌دارند، در قرن بیستم جملگی «مدرنیزاسیون» نام گرفته‌اند... این فرایندهای تاریخی - جهانی به طیف بس متنوعی از خیال‌ها و ایده‌ها دامن زده‌اند... این خیال‌ها و ارزش‌ها، به صورتی کلی و نه چندان دقیق تحت نام «مدرنیسم» دسته‌بندی شده‌اند. این کتاب [تجربه مدرنیته] پژوهشی است در باب دیالکتیک مدرنیزاسیون و مدرنیسم (برمن، ۱۶-۱۵-۱۴: ۱۳۷۹).

برمن در کتاب خود که سه فصل آن را به پاریس و پترزبورگ و نیویورک اختصاص داده است با استفاده از تجارب هنرمندانی هم‌چون بودلر و پوشکین و گوگول در کنار نظریه پردازان و کارگزاران توسعه، تصویری جامع از کل این فرآیند به دست داده است. در کتاب برمن تأثیر مدرنیزاسیون و مدرنیسم در خانه و خیابان و در متن زندگی روزمره، در کنار تجربیدی‌ترین نظریه‌پردازی‌ها درباره توسعه قرار گرفته، و عمقی دیالکتیکی به آن بخشیده است. هدف اصلی برمن سنجش میزان رسوخ و تأثیرگذاری دو جریان مدرنیسم و مدرنیزاسیون بر زندگی روزمره آدمیان است. با توجه به این جریان دو سویه است که کنشگران زندگی روزمره در متن ابعاد مثبت و منفی آن‌ها، با دوران مدرن، با تمامی تناقضات و ابهامات آن روبه‌رو می‌شوند و با آن رویارویی می‌کنند. جامعه‌شناسی ایران در دهه هفتاد از این رویارویی‌ها غافل نبوده است. می‌توان از این جمله به کتاب علی میرسپاسی دموکراسی یا حقیقت (میرسپاسی، ۱۳۸۱) اشاره کرد که در آن، وی می‌کوشد در متن مطالعه‌ای انتقادی از ابعاد مثبت و منفی جامعه‌شناسی ایران، توجه جامعه‌شناسی آکادمیک را به دیالکتیک برمن جلب کند.

این مقاله بر آن است که درک کلیت زندگی روزمره و بازنمایی توان‌های آزادی‌بخش و سرکوبگر نهفته در آن، می‌تواند به انسانی‌تر شدن زندگی منجر شود. منتهی درک این کلیت باید با توجه به انشقاق و در عین حال پیوند سه حوزه علم و هنر و اخلاق صورت گیرد. این ادعا یعنی تأمل بر زندگی روزمره، با توجه به رابطه میان علم و هنر و اخلاق به هیچ وجه گفته‌ای دلبخواه نیست. در واقع ما با این گفته به یکی از عظیم‌ترین بصیرت‌های ماکس وبر اشاره کرده‌ایم. او در مقاله «علم در مقام حرفه» (وبر، ۱۳۸۲) به انشقاق قلمروهای ارزشی علم و هنر و اخلاق اشاره می‌کند و جدا شدن آن‌ها از یکدیگر را یکی از تراژدی‌های عصر حاضر می‌داند و می‌نویسد: «امروز می‌بینیم که نه تنها ممکن است چیزی به رغم زیبا نبودن تقدیس شود، بلکه

چه بسا علت تقدسش همان نازیبایی باشد. این مطلب را می‌توانید در باب پنجاه و سوم کتبا اشعیای نبی و در باب بیست و یکم مزامیر پیدا کنید. و از زمان نیچه به بعد آموخته‌ایم که نه تنها ممکن است چیزی به رغم جنبه‌های بد خود زیبا باشد، بلکه چه بسا به خاطر همان جنبه‌ها زیبا باشد. اما قبل از نیچه هم شارل بودلر این مطلب را در کتاب شعر خود به نام «گل‌های شر» بیان کرده بود. بیان این‌که ممکن است چیزی حقیقت باشد، اما زیبا یا خوب و یا مقدس نباشد، امری عادی است. در واقع ممکن است زیبایی دقیقاً در همان جنبه‌هایی باشد که خوب یا مقدس نیستند. اما همه این‌ها موارد بسیار ابتدایی مبارزه‌ای است که خدایان آیین‌ها و ارزش‌های مختلف درگیر آن‌اند. من نمی‌دانم چطور می‌شود ارزش فرهنگ فرانسوی یا آلمانی را به شیوه «علمی» تعیین کرد، چون در اینجا هم خدایان درگیر مبارزه‌ای ابدی هستند» (وبر، ۱۷۱: ۱۳۸۲).

هدف وبر آن است که در میان این انشقاق تراژیک، جایگاه علم را مشخص و وظایف آن را معین کند. بازگویی اجمالی سرنوشت جامعه‌شناسی وبر می‌تواند به آنچه هدف این مقاله است کمک نماید. جامعه‌شناسی وبر در آمریکا با پوزیتیویسم سنتی آمریکایی گره خورد. جامعه‌شناسان تجربه‌گرای آمریکایی با انتزاع دو مقوله عقلانیت معطوف به هدف و خنثی بودن ارزشی علم از کلیت آثار او، نوعی جامعه‌شناسی در حیطه مدرنیزاسیون جعل کردند و آن را در برابر جامعه‌شناسی مارکسیستی نهادند. حاصل این نوع جامعه‌شناسی ترویج سرمایه‌داری براساس بازار آزاد بود که به هیچ وجه با کلیت آثار وبر هم‌خوانی نداشت. فراموش نکنیم که وبر در پایان کتاب اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری، جامعه سرمایه‌داری مدرن را به «قفس آهنین» تشبیه کرده بود. در اروپا همین مفهوم «قفس آهنین» دست‌مایه فلسفه و جامعه‌شناسی بدبینانه نسل اول مکتب فرانکفورت (آدورنو و هورکهایمر) قرار گرفت و حاصل آن نوعی رجعت به زیبایی‌شناسی بود که قبلاً خود وبر با لحنی کنایی در قطعه‌ای که نقل شد، آن را بیش از این‌که راه‌حلی به شمار آورد به عنوان مشکلی بر سر راه نظریه‌پردازی قلمداد کرده بود. فوکو نیز تحت تأثیر این جنبه از تفکر وبر قرار گرفت، کما اینکه جامعه سراسر بین او در واقع چیزی نیست مگر صیقل دادن مفهوم قفس آهنین.

اما نظریه‌پردازانی از قبیل هابرماس و لفور در صدد بر آمدند که بصیرت‌های وبر را از نو جمع‌بندی کنند، به همین سبب در آرای این دو متفکر، سه قلمرو علم و اخلاق و هنر، در عین انشقاق، در متن زیست - جهان که همان جایگاه زندگی روزمره است به هم گره خورده‌اند.

هابرماس به خطراتی که وبر نیز به آن اشاره کرده بود واقف است، یعنی تجاوز عقل ابزاری و سیستم به زیست - جهان. اما با این همه تلاش می‌کند تا بر ابعاد آزادی بخش نهفته در زیست - جهان برای دفع این تجاوز تأکید کند. از نظر هابرماس هنر می‌تواند مسئله آفرین‌ترین (پروبلماتیک‌ترین) عناصر زندگی روزمره را بازنمایی کند و متفکر انتقادی می‌تواند با تبدیل زبان بیانی هنر به زبان استدلالی، رگه‌های حقیقت نهفته در این بازنمایی را آشکار سازد و آن را در معرض قضاوت اخلاقی و زیبایی شناختی کنش‌گران اجتماعی در متن زندگی روزمره قرار دهد. بنابراین در دیدگاه هابرماس ترجمه زبان بیانی هنر به زبان استدلالی علم و قضاوت اخلاقی درباره آن یکی از راه‌گشایان فعالیت‌های متفکران اعم از فیلسوف و جامعه‌شناس و سیاستمدار است.

در اینجا می‌توان به مسئله‌ای پرداخت که اینجا و آنجا در ایران به زبان رانده می‌شود مبنی بر این که آیا جامعه ایران به آن پیچیدگی رسیده است که بتوان از آخرین نظریه‌ها برای تحلیل آن استفاده کرد. این پرسش خاص ایران نیست بلکه طرح آن را می‌توان در جاهای دیگر نیز یافت. به عنوان مثال در نامه مشهوری که آنکف فعال سیاسی و نظریه‌پرداز روس به مارکس نوشت، از او خواست که در مورد مجادلاتی که در روسیه بر سر ورود روسیه به مرحله سرمایه‌داری در گرفته است داوری کند (در مورد نامه آنکف و پاسخ مارکس و بحث‌های مربوطه رجوع کنید به: مک مورتری، ۱۹۷۸). پاسخ مارکس بسیار جالب توجه است، وی گفت که او نمی‌تواند در این مورد به قضاوت بنشیند زیرا از جامعه روسیه آگاهی کافی ندارد. این نامه و پاسخ آن، مبین نظر مارکس بود مبنی بر این که باید واقعیت نیز آماده اطلاق یک نظریه پیشرفته بر آن باشد.

اکنون این پرسش مطرح است که آیا دستگاه‌های پیچیده نظری که از آن سخن گفته شد می‌تواند به جامعه ایران اطلاق شود یا به عبارت دیگر آیا جامعه ایران آن قدر پیشرفت کرده است که آخرین و پیچیده‌ترین یافته‌های جامعه‌شناسی بر آن قابل اطلاق باشد؟ به نظر من پاسخ مثبت است.

انقلاب سال ۱۳۵۷ ایران را می‌توان مهم‌ترین رویداد تاریخی قلمداد کرد که جامعه ایران را وارد دیالکتیک مدرنیته کرد. تا قبل از انقلاب، مدرنیسم از طریق انقلاب‌هایی که در شعر و نقاشی و رمان‌های جدید رخ داد، به ایران وارد شد و مدرنیزاسیون نیز به شیوه فاوستی در دوران پهلوی پی گرفته شد. اما تأمل بر دیالکتیک میان این دو، چندان مورد توجه قرار نگرفت.

تأملات نوستالژیکی که در آثار برخی متفکران همچون داریوش شایگان جوان و جلال آل احمد و دکتر علی شریعتی، پیش از انقلاب انجام گرفت، بیشتر طرد مدرنیسم بود تا تأمل بر دیالکتیک میان مدرنیسم و مدرنیزاسیون. مسائل نظری مدرنیزاسیون نیز در آثار جامعه‌شناسان اعم از چپ و لیبرال و کارگزاران دولتی، که در سازمان برنامه و بودجه گرد آمده بودند پی گرفته شده بود، اما باز آن چه در این تلاش‌ها غایب بود همان تأمل بر نفس مدرنیته بود.

انقلاب ۱۳۵۷ به یک‌باره امکان این تأمل را فراهم آورد و نظریه‌پردازان و فعالان اجتماعی را واداشت که خواسته و ناخواسته به دیالکتیک میان مدرنیسم و مدرنیزاسیون در ایران توجه کنند. شرح این تلاش‌ها از حوصله این مقاله خارج است اما در حیطه‌ای که در مورد آن تحقیق کرده‌ام یعنی «بازنمایی زندگی روزمره در سینما»،^۱ آشکار شده است که هر نوع تلاشی برای فهم تجربه مدرنیته ایرانی، در گرو فهم دیالکتیک میان دو جریان مدرنیسم و مدرنیزاسیون در ایران است.

معمولاً زندگی روزمره در سینما از طریق ژانر ملودراما بیان می‌شود (رجوع کنید به کاپلان، ۱۹۹۲). ملودراما در سینما به ژانری اطلاق می‌شود که در آن به زندگی خانوادگی، سرگذشت زنان، رابطه میان والدین و فرزندان، تخصیصات و درگیری‌های خانوادگی، ربط مسائل خانوادگی به مسائل اجتماعی و به طور کلی به مسائل زندگی روزمره پرداخته می‌شود. تا پیش از انقلاب چنین ژانری به عنوان ژانری مستقل در سینمای ایران پا نگرفته بود و فیلم‌هایی نیز که به مسائل زنان و مردان می‌پرداختند، صرفاً به نمایش ماجراهایی عشقی در متن وضعیت‌هایی غیرعادی و افسانه‌ای اکتفا می‌کردند. اما از دهه ۷۰ به بعد با ظهور فیلم‌سازانی که همین ژانر را دست‌مایه کار خود قرار داده‌اند، شاهد ساخته شدن فیلم‌هایی هستیم که مسائل واقعی و ملموس زندگی روزمره ایرانیان را بازنمایی می‌کنند. این بازنمایی برای نخستین بار جامعه‌شناسان را قادر می‌سازد تا بتوانند از حیث محتوایی با آثار سینمایی وارد گفت‌وگو شوند و به مسائل روزمره کنش‌گران اجتماعی در متن زندگی روزمره پی ببرند. بررسی مسائل اجتماعی تا پیش از این دوره صرفاً بر عهده جامعه‌شناسان بود ولی پس از این دوره شاهدیم که سینما نیز این وظیفه را بر عهده گرفته است برای مثال مسئله خودکشی دختران روستایی همان قدر مورد توجه جامعه‌شناسان است که مورد توجه خسرو سینایی در فیلم «عروس آتش» یا مسئله دختران فراری همان قدر مورد توجه جعفر پناهی در فیلم «دایره» است که مورد توجه

۱- لاجوردی هاله، (۱۳۸۲)، بازنمایی زندگی روزمره در سینما، رساله دکتری، دانشگاه تهران. / رساله.

نظریه پردازان اجتماعی، در این مقاله مجال موشکافی و بررسی همه جانبه فیلم‌های سینمای زندگی روزمره ایران نیست. ولی هدف از بررسی این مختصر آن بود که به این نکته اشاره کنم که قلمروهای هنر و علم و اخلاق در جامعه ایرانی اکنون مهیای آن شده‌اند که جامعه‌شناس و هنرمند به یکسان بتوانند برای شناخت زندگی روزمره ایرانیان در آن دست به تأمل بزنند و با یکدیگر گفت‌وگو کنند. حاصل این گفت‌وگو می‌تواند استنتاج ابعاد رهایی‌بخش باشد. این امر در صورتی میسر می‌شود که جامعه‌شناسی محدوده تحقیقات سنتی خود را - که به عنوان مثال در حیطه سینما صرفاً به مطالعاتی کمی در مورد فیلم‌ها یا تعداد مخاطبان محدود می‌شود - پشت سر بگذارد، و وارد میدان مطالعات فرهنگی شود. آنگاه جامعه‌شناسی حیطه عظیم مطالعه فرهنگی درباره زندگی روزمره را در پیش روی خود خواهد یافت و خواهد توانست یافته‌های قدیمی و احتمالاً فراموش شده خود را درباره مدرنیزاسیون و مدرنیسم نیز از نو زنده و از نو جمع‌بندی کند.

منابع

- بارت، رولان (۱۳۸۰) «اسطوره در زمانه حاضر»، ترجمه یوسف اباذری، فصلنامه ارغنون، شماره ۱۸، تهران: مرکز مطالعات و تحقیقات فرهنگی وزارت ارشاد اسلامی.
- برمن، مارشال (۱۳۷۹) تجربه مدرنیته، ترجمه مراد فرهادپور، تهران: طرح نو.
- جانسون، لزلی (۱۳۷۸) منتقدان فرهنگ، ترجمه ضیاء موحد، تهران: طرح نو.

- Adorno, Theodor (2001) *The Culture Industry*, London, Routledge.
- Barthes, Roland (1976) *Mythologies*, Norwich, Paladin.
- Berlin, Isaiah (1991) *The Roots of Romanticism*, New Jersey, Princeton University Press.
- Chany, David (2002) *Cultural Change and Everyday Life*, Hampshire, Palgrave.
- Gardiner, Michael (2000) *Critiques of Everyday Life*, London, Routledge.
- Habermas, Jurgen (1990) *Philosophical Discourse of Modernity*,

Cambridge, Polity Press.

- Heidegger, Martin (1962) *Being and Time*, New York, Harper and Row.
- Highmore, Ben (2002.A) *The Everyday life Reader*, London, Routledge.
- Highmore, Ben (2002.B) *Everyday life and Cultural Theory*, London, Routledge.
- Kaplan, Ann (1992) *Motherhood and Representation: The Mother in Popular Culture and Melodrama*, London and New York, Routledge.
- Lefebvre, Henri (1971) *Everyday life in the Modern World*, New York, London, Harper Torch Books.
- Lefebvre, Henri (1991) *The structure of Marx's World-View*, New Jersey, Princeton University Press.
- Williams, Raymond (1981) *Culture*, Glasgow, Fontana.