

پروبلماتیک زندگی روزمره در مطالعات فرهنگی و نسبت آن با جامعه ایران*

عباس کاظمی**

چکیده

در مقاله حاضر، ریشه مفهوم امر روزمره در ادبیات علوم اجتماعی واری می‌شود. هدف نویسنده آن است که دلایل اهمیت زندگی روزمره را در مطالعات فرهنگی نشان دهد. نویسنده ضمن توجه به پروبلماتیک زندگی روزمره غربی در علوم اجتماعی و مطالعات فرهنگی به این پرسش می‌پردازد که این سنت نظری تا چه اندازه برای جوامعی چون ایران می‌تواند کارا باشد. در این مقاله تاکید می‌شود که مطالعات فرهنگی ایرانی باید به‌نحوی متفاوت مسائل زندگی روزمره خود را صورتبندی کند. از این رو به تفاوت‌هایی از زندگی روزمره ایرانی با جوامع غربی اشاره می‌شود.

واژگان کلیدی: زندگی روزمره، فرهنگ عامه‌پسند، مطالعات فرهنگی، جامعه‌شناسی انتقادی، قدرت و عقلانیت.

*. مؤلف مقاله حاضر مدیون ایده‌های یوسف ابادری و گفت‌وگوی مستمر با محمد رضایی است. نظرات تقی آزاد ارمکی، رحمت اله صدیق، حمید عبداللهیان وحسین پاینده در تدوین مقاله تاثیرگذار بوده‌است. همین‌طور از مایکل گاردینر و سعید رضا عاملی به دلیل در اختیار قرار دادن کتب سودمند تشکر می‌کنم.

مقدمه

زندگی روزمره، مفهومی جدید در ادبیات علوم اجتماعی نیست. بسیاری از دانشمندان علوم انسانی به نحوی از انحاء به پروبلماتیک زندگی روزمره توجه نشان داده‌اند. اگرچه همواره به طور مستقیم واژه «زندگی روزمره»^۱ به کار برده نشد اما این مفهوم در قالب‌های دیگری نیز چون فرهنگ توده»^۲ و «فرهنگ عامه‌پسند»^۳ به طور گسترده استفاده شده است. البته بار معنایی مفهوم زندگی روزمره تا اندازه زیادی با سایر مفاهیمی که ذکر شد متفاوت است. برای مثال درک زندگی روزمره در قالب مفهوم فرهنگ توده، نگرشی انفعالی را به متن زندگی در پی داشته‌است. با وجود این، مسئله در نزد همه متفکرانی که به زندگی و امر روزمره پرداخته‌اند، از جنبه‌های مشترکی برخوردار بوده‌است.

بسیاری از متفکران علوم انسانی نه تنها به امر روزمره توجه داشته‌اند بلکه مواد تحلیل خود را از آن به عاریت گرفته‌اند. برای مثال می‌توانیم اشاره کنیم که چگونه فروید از امور به ظاهر ناچیز موادی برای تحلیل‌های خود آفریده است. مسائل روزمره و اتفاقاتی که در نگاه اول ممکن است تکراری و پیش‌پا افتاده به نظر برسند از نظر فروید معنادارند. فروید در *آسیب‌شناسی روانی زندگی روزمره*^۴ که در سال ۱۹۰۱ به چاپ رسید بر اهمیت رخدادهای پیش‌پا افتاده در تحلیل‌های روانکاوانه تاکید کرد. برای مثال به دونمونه از این رخدادهای به ظاهر معمول یعنی کنش‌پریشی‌ها^۵ و رؤیایا می‌توان اشاره کرد. ما در برابر بسیاری از کنش‌پریشی‌ها همانند لغزش‌های زبانی، فراموش کردن اسامی خاص، تیق زدن به آسانی عبور می‌کنیم اما همین رویداد معمولی که در زندگی همه ما جاری است منبع مهمی برای تحلیل و رخنه به ناخودآگاه محسوب می‌شود. این اشتباهات در واقع از امیال سرکوب شده برمی‌خیزند. نمونه دوم رؤیایاها^۶ است که هر انسانی به طور معمول می‌تواند ببیند و به آسانی از کنار آن عبور کند. «رؤیا همانند نشانه‌های روان‌رنجوری ممکن است عجیب و بی‌معنا به نظر برسد اما اگر آن را با فنی که تفاوت اندکی با تداعی آزاد با روانکاوی دارد مورد بررسی قرار دهیم، آنگاه از محتوای آشکار آن به معنایی مکتوم - یعنی اندیشه‌های نهفته رؤیا پی می‌بریم» (فروید، ۱۳۸۲: ۱۱). هم رؤیایا و هم کنش‌پریشی‌ها از سرکوب امیال و واپس زدن

1. Everyday Life
2. Mass Culture.
3. Popular Culture
- 4 . The Psychopathology of Everyday Life
5. Parapraxis

آن به ناخودآگاه پدید می‌آیند. همچنین هردو نشانه بازگشت امر سرکوب شده و در نتیجه مقاومت محسوب می‌شوند.

پروبلماتیک زندگی روزمره در نزد وبر با مفهوم «عقلانیت صوری» توضیح داده می‌شود. او می‌اندیشید که این شکل از عقلانیت بر جامعه سرمایه‌داری مسلط شده‌است، بر همین مبنا کنش کمی و محاسبه‌پذیری چون کنش عقلانی معطوف به هدف بر دنیای ما انسان‌ها چیره شده‌است. در مورد مارکس می‌توان از لوکاچ مدد گرفت. به نظر او در دوران کنونی تکامل بشر، هیچ پرسشی نیست که در تحلیل نهایی «با حل معمای ساختار کالا پاسخ داده نشود» (لوکاچ، ۱۳۷۸: ۲۰۹). این دیدگاه زمانی درک می‌شود که ما با همان ژرفا و گستردگی مورد نظر مارکس مسئله را درک کنیم. اساس ذات ساختار کالایی شده همچنان که لوکاچ متذکر شده‌است این است که رابطه و پیوند میان اشخاص به صورت شیء در می‌آید و در نتیجه، عینیت کاذبی پدید می‌آید که اگرچه عقلانی به نظر می‌رسد اما تمام نشانه‌های اساسی خود یعنی رابطه بین انسان‌ها را پنهان می‌کند.

لوکاچ با بسط مفهوم بت‌وارگی مارکس، معتقد است که مبادله کالایی و پیامدهای ساختاری آن بر تمام زندگی روزمره تاثیر گذارده است.^۱ مارکس به فرعی بودن صورت کالایی در جامعه‌های ابتدایی تاکید می‌کرد. ارزش مبادله در این جوامع هنوز شکل مستقلی نداشت فقط هنگامی که عرضه ارزش مصرفی از کمیت لازم برای مصرف اهالی بیش‌تر شد، ارزش مصرفی به ارزش مبادله یعنی کالا بدل شده‌است (مارکس، ۱۳۷۸: ۸۳-۸۲). مارکس در سرمایه و در توصیف پدیده شیء‌وارگی می‌نویسد:

«حالت مبهم و مرموز صورت کالایی صرفاً معلول آن است که این صورت ویژگی‌های اجتماعی کار انسان‌ها را به شکل خصوصیات عینی محصول کار، به شکل خصوصیات اجتماعی طبیعی این محصولات در نظرشان جلوه‌گر می‌سازد، به همین ترتیب، رابطه اجتماعی تولیدگران با مجموعه کار را به شکل رابطه اجتماعی بیرون از آنان به شکل رابطه میان اشیاء نمودار می‌کند. از رهگذر این جابه‌جایی است که محصولات کار به کالا بدل می‌شوند، به چیزهای اجتماعی‌ای که خصوصیات‌شان در عین حال محسوس و نامحسوس است... در این جا فقط رابطه اجتماعی معین انسان‌هاست که در نظرشان به صورت موهوم رابطه میان اشیاء در می‌آید (مارکس، به نقل از لوکاچ، ۱۳۷۸: ۲۱۵-۲۱۶).

۱ - لوکاچ تزجیح داد به جای مفهوم بت‌وارگی (fetishism) از شیء‌وارگی (reification) که مفهوم فریه‌تری است استفاده کند. او علاقمند بود معانی بیشتری از آنچه مارکس در ذهن داشت به این مفهوم بدهد. از این رو از اندیشه‌های زمیل و وبر در این راه سود جست. راجع به عناصر نظریه شیء‌وارگی لوکاچ (نک آبادری، ۱۳۷۷).

بدین ترتیب، فعالیت و کار انسان به صورت چیزی عینی و مستقل در برابرش ظاهر می‌شود و بر وی تسلط می‌یابد. این امر هم در عرصه عینی و هم در عرصه ذهنی رخ می‌دهد. در عرصه عینی، دنیایی از اشیاء و مناسبات میان چیزها (دنیای کالاها و حرکت آنها در بازار) پدیدار می‌شود به گونه‌ای که به صورت قدرت‌های شکست ناپذیری در برابر انسان‌ها قرار می‌گیرند که گویی تمام نیروی‌شان را خود تولید می‌کنند.

مارکس و وبر هر دو زندگی‌روزمره را در قواعد سرمایه‌داری و مدرن اسیر می‌دیدند. لوکاج نیز با بسط این دو دیدگاه، معتقد بود تمامی فعالیت‌های بشر (و نه فقط کار) بخشی از «طبیعت ثانوی» که خارج از اراده‌ماست می‌گردند. به نظر او سرنوشت کارگر بیگانه شده می‌تواند سرنوشت همه ما باشد. او همچنین می‌اندیشید که نظام اداری و حقوقی مدرن، تماما ویژگی‌های کارخانه به خود می‌گیرد و در نهایت عقلانی شدن عناصر منفرد زندگی به ایجاد مجموعه‌های قوانین صوری می‌انجامد (لوکاج، ۱۳۷۸: ۲۳۶ - ۲۳۷).

یکی از مسائل عمده جامعه مدرن، نزد این متفکران، غلبه بر شیء‌وارگی در زندگی‌روزمره است و از همین دریچه نیز آن را مورد نقد قرار دادند. کالایی شدن زندگی که مارکس بر آن انگشت گذاشت و شیء‌واره شدن آن در نگاه لوکاج و نشنه مند شدن و رؤیاگونگی آن تماما این ایده را به ذهن متبادر می‌کند که زندگی‌روزمره به عرصه‌ای نمایشی و انفعالی بدل شده‌است. اگر بپذیریم که فرهنگ مدرنیته روزمره، به بدیهی‌سازی امر ناآشنا تمایل دارد نویسندگانی چون فروید و مارکس تلاش کردند ناآشنا بودن و غیر بدیهی بودن این شرایط را نشان دهند. در اینجا است که نظریه‌پردازی در باب زندگی روزمره با نقد گره می‌خورد. چنین فعالیتی ضرورتاً باید به تجربه‌های موجود زندگی اهتمام ورزد.

تجربه و معنا در زندگی‌روزمره

تجربه از مفاهیمی پیچیده و غامض است که بسیاری از سنت‌ها و مکاتب علمی از آن سخن گفتند و ادعای توجه به آن را دارند. تجربه در سنت تجربه‌گرایی و اثبات‌گرایی به معنای واقعیتی خارج از ما و در عین حال امری همگانی است که می‌تواند به کمک روش‌های دقیق علمی به چنگ آدمی درآید. اما همان‌طور که تاویل‌گراها گفته‌اند تجربه امری منحصر به فرد، زنده، معنادار و در عین حال فرار است. اثبات‌گرایی معناداری تجربه‌ها و پدیده‌های اجتماعی را به معناداری آماری بین متغیرها تقلیل داده‌است بنابراین از درک معنای نهفته در پس کردارها و تجربه‌های سیال و زنده در زندگی روزمره غافل شده است. به این معنا سنت‌های

نظری جامعه‌شناسی خرد، نظریه انتقادی و مطالعات فرهنگی علیه اثبات‌گرایی جبهه واحدی را شکل می‌دهند اگرچه پاره‌گی‌ها و گسست‌هایی نیز در این جبهه وجود دارد.

شاید هیچ کس به اندازه زیمل به پدیده‌های خرد و تجربه‌های زندگی روزمره توجه نکرده‌است. هنر زیمل این است که فهم ظریف و دقیقی از تجربه‌های زندگی روزمره ارائه می‌دهد. روش‌شناسی او در بررسی زندگی اجتماعی بر توجه به امر جزئی و دقیق روزمره بنا نهاده شده‌است. به تعبیر آدورنو (هایمور، ۲۰۰۲) زیمل بود که فلسفه را به سمت سوژه‌های عینی سوق داد. زیمل معتقد بود فلسفه باید به رویدادهای روزمره و خرد توجه کند. فریزی (۱۹۸۱) به نقل از کرایب (۱۹۹۷) نیز به تبعیت از لوکاج، استعاره امپرسیونیسم^۱ را برای جامعه‌شناسی زیمل به کار می‌برد. لوکاج و مانهایم نیز معتقد بودند، زیمل به عنوان امپرسیونیست جامعه‌شناختی بهترین توصیف را از رویدادهای روزمره ارائه داده است (کرایب، ۱۹۹۷: ۱۵۷). در واقع او نوعی جامعه‌شناسی فلسفی است که به تجربه‌های جهان روزمره تکیه شده توجه می‌کند. به نظر مانهایم، زیمل از روشی برای توصیف زندگی روزمره استفاده کرد که سابقاً برای توصیف تصاویر و آثار ادبی استفاده می‌شد. او را به دلیل تحلیل معنادار نیروهای اجتماعی خرد و کوچکی که پیش از این قابل رؤیت نبودند باید امپرسیونیست در جامعه‌شناسی دانست (هایمور، ۲۰۰۲: ۳۴).

فریزی معتقد است که زیمل زندگی روزمره را به مثابه امری زیبایی‌شناختی و هنری مورد مطالعه قرار داده و این تمایز او با جامعه‌شناسانی چون دورکیم است. جامعه‌شناسی خرد زیمل به امور کلان نیز علاقه‌مند است. از نظر او علوم اجتماعی متعارف تنها قادر است به ساختارهای اجتماعی کلان، قابل رویت و مشاهده‌پذیر توجه کند. زیمل در اینجا دیدگاه میکروسکوپی و ذره‌نگرانه خود را طرح می‌کند. این دیدگاه متأثر از ظهور تحقیقات میکروسکوپی در علوم تجربی است. وی بین بدن به مثابه موضوع مورد بررسی علوم طبیعی و امر اجتماعی به مثابه موضوع مورد بررسی جامعه‌شناسی مشابهت می‌بیند (هایمور، ۲۰۰۲: ۳۷). پویش‌های زندگی در واقع با کوچکترین عناصر یعنی سلول‌ها^۲ پیوند دارند و هویت‌شان را با تعاملات بی‌وقفه و بی‌شمار بین این سلول‌ها رقم می‌زنند. از طریق مطالعه نحوه تعاملات بین سلول‌ها (حمایت‌شان از یکدیگر، تخریب یکدیگر و...) است که می‌دانیم بدن چگونه خود

۱- امپرسیونیسم، جنبشی هنری است که در طول نیمه دوم قرن نوزدهم گسترش یافت، از قواعد سنتی جدا شد، از کارگاه نقاشی به هوای آزاد نقل مکان کرد، و تلاش کرد نوسانات نور و سایه را همان‌طور که به چشم می‌آید به تصویر کشد.

را حفظ یا چگونه شکل خود را تغییر می‌دهد (زیمل ۱۹۹۷ : ۱۰۹). در اینجا زیمل جامعه یا امر اجتماعی را با بدن مقایسه می‌کند. او در مطالعه‌اش به کوچکترین عناصر یعنی سلول‌ها، فرایندهای ارتباط و تعامل شان متمرکز می‌شود. امر روزمره از نظر زیمل در علوم اجتماعی همانند سلول‌ها در علوم طبیعی‌اند. چنین رویکرد ذره‌نگرانه‌ای است که مواجهات زندگی روزمره را به مثابه پایه‌های بنیادین و اصل زندگی شکل می‌دهد. زیمل همچون کانت «فیلسوف اکنون»^۱ است و همچون تجربه‌گرایان به امور جزئی و کوچک توجه می‌کند اما توجه به این امور جزئی به معنای بی‌توجهی به امور کلان در نظریه او نیست. همان طور که علوم طبیعی در مطالعه بدن به سلول‌ها، حرکت آنها، تعامل با سلول‌های دیگر و در نهایت مرگ آنها توجه می‌کند و این توجه مانع از دیدن کلیت بدن نمی‌شود، زیمل نیز از طریق مطالعه امور جزئی و ذره نگرانه به کلیت جامعه نیز توجه می‌کند. امر روزمره برای جامعه همانند سلول در بدن است. بنابراین همانند سلول موجودیتی پویا، گذرا، میرا و ناپایدار دارد. در حالی که جامعه‌شناسی رسمی و ساختارگرایان صرفاً به کلیت جامعه اکتفا می‌کنند و از توجه به امور جزئی در زندگی روزمره غافل‌اند، زیمل اساس مطالعه خود را توجه به امر جزئی و خرد در زندگی روزمره قرار می‌دهد.

زیمل از توجه به جنبه‌های بیگانه‌ساز زندگی مدرن نیز غافل نبوده‌است. «تراژدی فرهنگی» که زیمل (۱۳۸۰) در زندگی‌روزمره آن را دنبال می‌کند، تراژدی است که در آن دستاوردهای عینی و تکنولوژیکی بر گستره ذهنی بشرپیشی می‌گیرند. بدین گونه آن دستاوردها و کالاهای عینی هویتی مستقل از آدمی می‌یابند. وی در فلسفه پول، فصلی را به بحث درباب فرهنگ عینی اختصاص می‌دهد که بسیار وام‌دار مباحث مارکس جوان است و لوکاچ نیز بعدها آن را از زیمل وام گرفت. فرهنگ عینی از نظر او مجموعه‌ای از اشیائی است که ورای نفوذ و تاثیرگذاری آدمی، فرهنگ آن را تولید می‌کند. هرچه جامعه رشد می‌کند و فرهنگ عینی گسترش می‌یابد، شکاف میان فرهنگ عینی و فرهنگ ذهنی برجسته‌تر می‌گردد. کالاها و اشیاء زیادی تولید می‌شوند اما همه آنها در فرهنگ ذهنی افراد وارد نمی‌شوند. یکی از چیزهایی که به این امر دامن می‌زند تقسیم کار است (فریژی، ۲۰۰۲). زیمل سپس به پیامدهای این امر در زندگی‌روزمره اشاره می‌کند. چرا که عینی شدن فرهنگ بر مناسبات ما با اشیاء اثر می‌گذارد.

رویکرد زیمل به زندگی‌روزمره مستمرا حرکت از رویکرد امپرسیونیستی به انتزاع و بازگشت مجدد به آن است. این شکل از توجه به امر روزمره هم مکمل و هم مستلزم گسیختن از

۱- تعبیری است که میشل فوکو برای کانت به کار برده‌است (فوکو، ۱۳۷۰).

«مونتاژ» است که به عنوان تکنیک آوانگارد قرن بیستمی ظاهر شده است. از این منظر بنیامین را می‌توان ادامه دهنده پروژه زمیل در باب جامعه‌شناسی مدرنیته دانست. پروژه ناتمام او از پاساژها، نقشه‌ای از پیشا تاریخ مدرنیته و فهم ظهور مدرنیته عرضه کرده است. بنیامین مسیری را دنبال می‌کند که توسط زمیل در توجه به امر روزمره شهری مدرنیته بر زمین گذاشته شده است (هایمور، ۲۰۰۲). بنیامین بر عمل مونتاژ به عنوان روشی مهم تاکید می‌کند او برای گذار از روش زمیل به تکنیک مونتاژ از سورتالیسم کمک می‌گیرد.

موضوع زندگی‌روزمره به مثابه امری پروپلماتیک در کار بنیامین اهمیتی اساسی دارد. رویکردش به زندگی‌روزمره همانند علائق زمیل به جزئیات جهان مادی است. در پروژه ناتمام بنیامین تحت عنوان پروژه پاساژها (۲۰۰۳) پاریس قرن نوزدهم جای مناسبی برای دنبال کردن امر روزمره مدرن است. در آنجا شهر با جریان کالاها و منظره‌های هماهنگ و موزون می‌شود. اهمیت بنیامین به عنوان نظریه‌پرداز زندگی‌روزمره به خاطر توجهش به تجربه روزمره مدرنیته است. سراسر کارهای بعدی بنیامین با موضوع افول تجربه‌های تبادل‌پذیر مرتبط است و مسئله او یافتن بوطیقای^۱ است که مستعد صورت‌بندی^۲ فعلیت زندگی مدرن باشد.

تأمل بنیامین در باب تجربه روزمره مدرن را در مقاله‌ای تحت عنوان «درباره برخی از مضامین و دستمایه‌های شعر بودلر»^۳ (۱۳۷۷/۱۹۳۹) می‌توان دید. اما برای بحث درباره این مقاله نیاز داریم که به یکی از مقالات اولیه‌ای بنیامین تحت عنوان «قصه‌گو؛ تاملاتی در آثار نیکلای لسکوف» (۱۳۷۵/۱۹۳۶) برگردیم. در این مقاله، بنیامین جهانی را توصیف می‌کند که به واسطه نوسازی و جنگ ویران شده و تن آدمی در زیر فشارهای جنگ صنعتی مدرن له شده است. در چنین وضعیتی زندگی روزمره، دگرگونی‌های بسیاری به خود دیده است، گویا اسانسا ضرب آهنگ زندگی تغییر کرده است. به گونه‌ای که به لحاظ کمی ممکن است بیش از هر زمان دیگر تجربه داشته‌باشیم اما نمی‌توانیم از این فراتر رویم چراکه تجربه نمی‌تواند درون معنای زندگی جای گیرد. دغدغه اساسی بنیامین این است که تجربه روزمره مدرن باید شکلی قابل تبادل پیدا کند چراکه تجربه مدرن روزمره درست به این دلیل که قابل تبادل نیست، قابلیت شناخت، نقد و تغییر رانیز ندارد (هایمور، ۲۰۰۲: ۶۶).

1 - Poetics

2 - Articulate

۳- شارل بودلر نخستین شاعر مدرن به معنای حقیقی کلمه بود. وی نخستین هنرمندی بود که ابهامات و تناقضات مدرنیته و آمیختگی زیبایی و زوال، فرهنگ و فساد در زندگی مدرن را تجربه و روایت کرد و آنها را در شکل و در محتوای اشعارش منعکس ساخت. از این رو بنیامین در تلاش خود به منظور توصیف و بسط مفهوم تجربه به آثار او روی آورد.

همانند بسیاری از نویسندگان آلمانی، بنیامین بین دو نوع تجربه تفاوت می‌گذارد؛ یکی تجربه‌زنده و زیست‌شده یا تجربه‌آنی^۱ و دیگری تجربه‌جمعی و انباشت‌پذیر است. تجربه Erlebnis صرفاً تجربه‌ای زنده و آنی است و تجربه Erfahrung تجربه‌ای است که می‌تواند انباشت شود، مورد تامل و تبادل قرار گیرد. در اینجا اولین مفهوم را تجربه‌آنی و مفهوم دوم را تجربه می‌نامیم. تجربه‌آنی، تجربه‌ای خام، ابتدایی و بی‌واسطه است، این نوع تجربه که به پیش‌آزبان^۲ و پیش‌تامل^۳ تعلق دارد در زبان آلمانی هم‌ریشه با فعل زیستن^۴ و دال بر بی‌واسطگی خود زندگی در برخورد ما با آن است (پالم، ۱۳۷۷: ۱۱۹). اما تجربه، تجربه‌آنی را به لحاظ اجتماعی معنادار می‌سازد یعنی جایی که در آن تجربه مورد واری و آرزایی قرار می‌گیرد (اشتاین، ۱۳۸۲: ۹۳).

دیلتای کلمه Erlebnis را این‌گونه توضیح می‌دهد:

آن چیزی که در جریان زمان، واحدی در زمان حال را می‌سازد از آن رو معنایی واحد دارد که کوچکترین موجودی است که ما می‌توانیم آن را تجربه نام نهم. پیش‌تر برویم، شاید بتوان هر واحد جامع اجزا زندگی را که از طریق معنای مشترکی برای جریان به یکدیگر بسته می‌شوند «تجربه» نامید، حتی وقتی که چندین جزء با وقایع منفصل کننده از یکدیگر جدا می‌شوند (دیلتای به نقل از پالم، ۱۳۷۷: ۱۱۹).

از نظر بنیامین مسئله اصلی مدرنیته روزمره این است که تجربه‌آنی نمی‌تواند در شکل تجربه (تبادل پذیر و انباشت پذیر) عرضه شود. تن شکننده آدمی و احساساتش که به‌طور مستمر در شهر مورد تهاجم قرار گرفته با اشباع تجربه‌آنی مواجه شده است. اما آن راهی که مسدود شده و دیگر وجود ندارد معناسازی است که تبیینی از این امر را درون فرهنگ جمعی انجام می‌داد. در چنین وضعیتی تجربه مدرن دیگر نمی‌تواند مورد تامل و نقد قرار گیرد.

اکنون بهتر است به مضامینی که شعر بودلر برای بنیامین به ارمغان آورده است برگردیم. در مقاله «درباره برخی مضامین و دستمایه‌های شعر بودلر» (۱۳۷۷) زندگی‌روزمره با شوک مشخص می‌شود و هر نظریه تجربه‌آنی مدرن، به‌ناگزیر با این کیفیت خاص تجربه رویاروی می‌شود. با پرداختن و توجه به آن درون شرایط لحظه‌اصیل تجربه‌آنی است که محکوم

1- Erlebnis

2 - Erfahrung

3- Pre-language

4 -Pre- reflection

5- Leben

۶- برای مثال وقتی در مورد مکانیکی مجرب صحبت می‌کنیم قلمرونی از تجربه مدنظر است که در قالب معرفتی قابل انباشت و قابل تبادل است به این معنی که فرد می‌تواند آن معرفت را به هنرجو یا شاگردش انتقال دهد. این همان جهان تجربه است اما تجربه‌آنی به معنای ثبت حسی جهان است و در واقع همان چیزی است که ما از لحظه‌ای به لحظه دیگر انجام می‌دهیم.

شدن آن به سکوت و ازمیان رفتن قدرت آن برای تنازع سیاسی زندگی روزمره مشخص می‌شود.

در اینجا بنیامین برای بودلر در تبادل پذیر ساختن این تجربه نقش مثبتی قائل می‌شود چرا که بودلر قادر است که تجربه را به تجربه شوک مدرن (تجربه‌آنی) پیوند دهد. اهمیت اشعار بودلر در این است که اجازه می‌دهد تجربه‌آنی به واسطه تجربه (تبادل پذیر) قالب بندی شود. درست برخلاف سنت فلسفی هرمنوتیک آلمانی - شلایر ماخر و دیلتای - که بر تجربه شخصی و آنی تاکید می‌کنند بنیامین مسئله فروکاسته شدن تجربه‌های جمعی ما به تجربه‌های شخصی را یادآور می‌شود. آنچه بنیامین بر آن تاکید دارد افول تجربه‌های جمعی است. منظور وی از افول قصه‌گو در واقع زوال تجربه‌است. دلیل تاکید وی بر تجربه جمعی درست به دلیل تبادل پذیر بودن این سنخ از تجربه است. اما حقیقت این است که شلایرماخر و دیلتای برخلاف بنیامین، بر زنده بودن تجربه‌ها و خلاقانه بودن آنها تاکید می‌کردند. دیلتای گمان می‌کرد که تجربه‌آنی را تنها با کمک فهم می‌توان مطالعه کرد. از نظر وی فهم برای اشاره به عملی است که در آن ذهن، ذهن شخص دیگری را درک می‌کند. در اینجا درک به معنای صرف ادراک ذهن هم نیست بلکه «لحظه‌ای خاص است که زندگی، زندگی را می‌فهمد». فهم عملی ذهنی است که به واسطه آن تجربه انسان زنده را درک می‌کنیم. از این رو به بهترین نحو تماس ما را با زندگی ممکن می‌کند. فهم همانند تجربه زیسته و آنی از چنگ نظریه پردازی عقلی می‌گریزد. دیلتای می‌اندیشید که فهم، عمل صرف تفکر نیست بلکه تجربه دوباره جهان است (پالمر، ۱۳۷۷: ۱۲۷).

دیدگاه‌های مطرح شده در باب تجربه روزمره هریک در سطحی، از تجربه دفاع می‌کنند. مسئله بنیامین این است که در دوران مدرن با انباشت تجربه‌های آنی و زنده‌ای مواجه‌ایم که قابلیت تبادل و نقد ندارند. تجربه اگر بخواهد به میدان نقد وارد شود باید تجربه‌ای جمعی و تبادل پذیر شود. دغدغه وی این است که بکوشد چنین تجربه‌های زنده و منحصر به فردی را به تجربه‌های جمعی و قابل تبادل گره بزند. بنابراین، پروبلماتیک اساسی در زندگی روزمره ناتوانی و کم رمق شدن آن در برابر انتقال تجارب است. اما مسئله گروهی دیگر این است که اگر جامعه انسانی یعنی تجربه‌های زنده بشری، علوم اثباتی چگونه می‌تواند آنها را مطالعه کند. جامعه‌شناسی اثباتی اساساً به دنبال فهم پذیری چنین تجربه‌هایی نیست. در چشم جامعه‌شناسی اثبات‌گرا چنین تجربه‌هایی باید توضیح داده شوند و نه اینکه فهمیده شوند. اما

دیلتای به خوبی این عبارت را واژگون ساخته است. «ما طبیعت را توضیح می‌دهیم اما انسان را باید بفهمیم» (به نقل از پالم، ۱۳۷۷: ۱۲۷). به نظر وی باید به دنبال ابزاری بود تا به کمک آن فهم تجربه‌های زنده و آنی ممکن گردد. همان‌گونه که باختین (به نقل از گاردینر ۱۳۸۱) نیز تاکید کرده است، تجربه‌های داغ و گداخته انسانی با کمک فنون تبیینی روش‌های اثباتی به تجربه‌های سرد و منجمد تبدیل می‌شوند. تاکید بر چنین تجربه‌هایی یادآور نزاع قدیمی سنت فلسفی آلمانی و فلسفه اثباتی است. البته ما در پی بازکردن زخمی کهنه نیستیم، به همین نکته اکتفا می‌کنیم که ابزارهای متعارف جامعه‌شناسی برای بازنمایی تجربه‌های زیست روزمره کفایت نمی‌کنند. اصحاب مطالعات فرهنگی همانند صاحب‌نظران مکتب تاویل تلاش می‌کنند با «بازگشت به سمت زندگی روزمره»^۱ فنون و ابزارها را از دل آن بیرون کشند. توجه به تجربه‌های زندگی روزمره پیامدهای چندی به دنبال دارد؛ یکم، تاکید روش‌شناسانه است مبنی بر اینکه در تحقیقات انسانی اجتماعی باید به زنده بودن تجربه‌ها توجه کرد و ابزارهایی را به استخدام گرفت که نه تنها توانایی فهم چنین تجربه‌هایی را به ما بدهند بلکه امکان توجه انتقادی را نیز میسر گردانند. توجه انتقادی از جمله ادعاهائی است که اگرچه وصلتی مجدد میان نظریه انتقادی با مطالعات فرهنگی برقرار می‌کند به همان اندازه آنان را از سنت نظری تاویل‌گرایان دور می‌سازد. در حالی که تاویل‌گرایان به‌گونه‌ای از معصومیت متن زندگی روزمره سخن می‌گویند، صاحب‌نظران انتقادی و اصحاب مطالعات فرهنگی از مخدوش شدن این معصومیت از طریق مداخلات پی‌درپی قدرت سخن می‌گویند. دوم، توجه به تجربه‌های زندگی روزمره به معنای خارج شدن از تامل انتزاعی صرف و تاکید بر نفس چنین تجارب و کردارهایی است. چنین تجاربی در جامعه‌شناسی متعارف به بهانه‌های مختلف کنار نهاده می‌شود. در مطالعات فرهنگی نه تنها نفس چنین تجاربی واجد ارزش است بلکه اساساً بستر اساسی چنین رشته‌ای تجربه‌های موجود در زندگی روزمره است.^۲ در اینجا نیز مطالعات فرهنگی تا اندازه زیادی رخت خود از ورطه نظریه انتقادی بیرون می‌کشد. چرا که برخی از نظریه‌پردازان انتقادی از جمله آدورنو و بنیامین را می‌توان به این تامل انتزاعی متهم کرد. روش نقد در نظریه انتقادی در برخی گرایش‌ها بی‌نیاز از رجوع به جزئیات زندگی روزمره

۱- گیان می‌کم مفهوم هوسرلی «بازگشت به سمت اشیاء» یا شعار درون‌فهمی (فرزشتن) وبری همچنان در مطالعات فرهنگی کاربرد دارد. نظریه‌پردازان مطالعات فرهنگی نیز به زندگی روزمره باز می‌گردند اما نه به معصومیتی که باید شناخته و توصیف گردد بلکه به سرزمینی معالود که قدرت، سلطه و ایدئولوژی در جای‌جای آن لانه کرده است. بنابراین وظیفه نظریه‌پرداز صرفاً کشف افعال معنادار نیست بلکه فهم مقاومت‌های منتشر شده در لایه‌های پنهان این افعال نیز هست.

۲- روایتی که از مطالعات فرهنگی در این مقاله عرضه می‌شود، می‌تواند به معنای یکی از روایت‌های موجود در نظر گرفته شود. به نظر ما، جامعه‌شناسی و مطالعات فرهنگی باید در دیالکتیک بین تجربه‌های آنی و شناخت انتزاعی درنوسان باشد.

است. در اینجا مطالعات فرهنگی به انسان شناسی بسیار نزدیک می‌شود و از روش اتنوگرافی برای رجوع به رخدادهای زندگی روزمره بهره می‌جوید.

دگرگونی اجتماعی، مقاومت و زندگی روزمره

همان‌طور که ملاحظه شد، دیدگاهی یکسان درباب مسئله زندگی روزمره وجود ندارد اما در باب مسئله‌دار بودن زندگی روزمره مدرنیته غربی و جست و جوی راهی برای توانمندسازی آن اتفاق نظر وجود دارد. یکی از مهمترین گفتمان‌ها در باب مسئله زندگی روزمره حول این موضوع شکل گرفته‌است که چگونه می‌توان بین نظریه نقد و پراکسیس اجتماعی رابطه برقرار کرد؟ آیا هر نوع نظریه نقد با پراکسیس اجتماعی مرتبط است؟ به معنای دیگر آیا نقد زندگی روزمره در هر شکل ضرورتاً به معنای تلاش برای ایجاد دگرگونی اجتماعی محسوب می‌شود؟ آیا اساساً چنین دگرگونی ممکن و مطلوب دانسته می‌شود؟ در جامعه‌ای که کلیت‌های شیء‌گونی آن را احاطه کرده‌اند اساساً چگونه می‌توان از دگرگونی اجتماعی سخن گفت؟

بهتر است با این پرسش لوکاچ (به نقل از ابادری، ۱۳۷۷: ۱۷۱) آغاز کنیم که «آیا خود زندگی روزمره نیز شکل می‌یابد یا به عبارت دیگر از زندگی روزمره بیگانه شده می‌توان فرهنگ و اجتماعی نو آفرید؟» پاسخ به چنین سؤالی مستلزم بحثی مفصل پیرامون دیدگاه‌های نظریه پردازان انتقادی است. هدف ما ارائه چنین تفصیلی نیست اما باید بگوییم که غالب این پاسخ‌ها به نوعی زیباگرایی درغلطیده‌اند و از عمل اجتماعی غافل مانده‌اند.^۱ در این میان، تلاش لوکاچ برای بازگرداندن پراکسیس اجتماعی به نظریه انتقادی حائز اهمیت است. او البته از مخاطرات و پیچیدگی‌های جهان شیء‌واره آگاه است:

از این پس، دنیای شیء‌واره به نحو قطعی‌تر - و در فلسفه و در پرتو نگرش انتقادی به صورتی بالقوه قطعی‌تر - همانند یگانه دنیایی پدیدار می‌گردد که ... به ما انسان‌ها داده شده‌است. و خواه این امر موجب وجد، تسلیم، یا نومیدی شود و خواه ما احتمالاً از رهگذر تجربه عرفانی عقل‌گریزانه به جست‌و جوی راهی به سوی زندگی برآییم، در هر حال ذات این وضعیت در واقعیت امر به هیچ وجه دگرگون نمی‌شود (لوکاچ، ۱۳۷۸: ۲۵۲).

۱- به تعبیر هابرماس نظریه پردازان اجتماعی کلاسیک (آدورنو، بنیامین) پراکسیس اجتماعی را به نوعی زیباگرایی فروکاستند. در «خرد جامعه‌شناسی» به چنین بحثی به تفصیل اشاره شده‌است (نک، ابادری، ۱۳۷۷).

لوکاج اگرچه مقاومت در برابر آگاهی شی‌ءواره را منتفی نمی‌دانست اما آن را پراکسیسی فوق‌العاده پیچیده می‌دانست. «همین که شی‌ءوارگی درجائی مغلوب می‌شود، بی‌درنگ این خطر نمودار می‌گردد که آگاهی غلبه کننده بر آن، خود به شکل شی‌ءواره جدیدی بدل شود» (پیشین : ۵۶۶).

اگر وبر، مارکس و زیمل را از جمله افرادی بدانیم که بر لوکاج اثر گذاشتند در اینجا تاثیر مارکس و زیمل را برجسته‌تر می‌بینیم. لوکاج متأثر از مارکس در «تاریخ و آگاهی طبقاتی» گفته است که تنها پرولتاریا می‌تواند واقعیت شی‌ءگون شده جامعه سرمایه‌داری را تغییر دهد و فرهنگی نو و اجتماعی جدید بیافریند. چراکه تنها طبقه کارگر می‌تواند کلیت عصر جدید را درک و آن را با انقلابی اجتماعی دگرگون کند. در این معنا، پراکسیس اجتماعی و انقلابی یگانه راه خروج از شی‌ءوارگی فرض شده است (اباذری، ۱۳۷۷ : ۱۷۹ و ۱۸۷). شاید هنگامی که لوکاج، بیگانگی مورد نظر مارکس را به همه عرصه‌های زندگی روزمره بسط می‌دهد بیشتر از زیمل متأثر باشد. به این دلیل که «فرهنگ عینی» مورد نظر زیمل به عرصه کار و کارخانه محدود نمی‌شود و کلیت جامعه را فرا می‌گیرد. با لحنی ملایمتر از مارکس، زیمل نیز از بیان امکان مقاومت در زندگی روزمره طفره نمی‌رود. اودر کلان شهر و حیات ذهنی نوعی مقاومت در زندگی روزمره علیه نظم مسلط مدرن (سیستم) می‌بیند. مقاله مورد نظر (۱۳۷۲ : ۵۳-۵۴) تاثیرات و تاثرات امر روزمره مدرن بر خودآگاهی افراد را تبیین می‌کند.

بنابراین از نظر زیمل نیز فرد در برابر نیروهای سهمیگن فرهنگ عینی دست به مقاومت می‌زند. اما مسئله این است که لوکاج «فرد» مورد نظر زیمل را به پرولتاریا تقلیل می‌دهد و معتقد است که تنها پرولتاریا نیروی انقلابی و تغییر است. تجربه قرن بیست نشان داد که پرولتاریا توانایی به عهده گرفتن مسئولیت انقلابی را ندارد. به همین دلیل نظریه پردازان انتقادی مجدداً به دام زیبایی‌گرایی درغلطیدند. شاید از میان افرادی که خود را به مکتب فرانکفورت متعلق می‌دانستند تنها مارکوزه بود که توانست جایگزینی برای نیروی تغییر در عصر خود بیابد و بر مبنای آن پراکسیس اجتماعی و انقلابی مورد نظر خود را سامان دهد.^۱

در غیبت هرگونه نیروی تغییر، مقاومت باید بدون وجود فاعلی اجتماعی انجام گیرد. از این رو هنر و زیبایی‌شناسی مسئولیتی اجتماعی و سیاسی پیدا می‌کند.^۲ در اینجا

۱- از نظر مارکوزه به جای کارگران، اکنون این دانشجویان و زنان هستند که از توانایی انقلابی و تغییر در زندگی روزمره برخوردارند و می‌توانند بدون آنکه در دام کلیت شی‌ءواره زندگی بیفتند آن را به نقد کشند.

۲- اصحاب مکتب فرانکفورت این برداشت از هنر را وامدار هگل هستند. هگل بود که برای هنر و زیبایی‌شناسی نقشی در قامت فلسفه قائل بود. به نظر هگل اثر هنری باید همانند فلسفه، ذات را در برس پدیدارها آشکار سازد بنابراین هنر همانند فلسفه واجد کارکردی شناختی (cognitive) است (آدورنو، گلدمن و دیگران، ۱۳۷۷ : ۱۴۰-۱۴۱).

نظریه‌پردازانی چون بنیامین و آدورنو، همانند لوکاچ جوان^۱ از کلیت در جهان واقعی دست شستند و به کلیتی پرداختند که در هنر و زیبایی‌شناسی وجود دارد. «این کلیت زمانی میسر می‌شود که هر نوع آرمانی به سبب پندارزدایی رها شود و محل بروز حقیقت، ذهن نویسنده و اثر او باشد نه زندگی واقعی» (اباذری، ۱۳۷۷: ۱۸۷).

همان‌طور که گفته شد، نزد نظریه‌پردازانی چون بنیامین این مقاومت در برابر شی‌عواری و نشئه مند شدن زندگی‌روزمره، مقاومتی زیباشناسانه است. مونتاژ و شوک ترکیبی است که رؤیابین‌ها را از خلسه‌های روزانه در جهان سرمایه‌داری بیدار می‌سازد. گذار از لوکاچ و زیمل و رسیدن به والتر بنیامین مستلزم توجه به سورئالیسم است. سورئالیسم را می‌توان به عنوان شکلی از پژوهش اجتماعی درون زندگی‌روزمره دید که تکنیک‌های هنرمندانه‌ای چون کولاژ^۲ یا مونتاژ را به عنوان روشی برای توجه به امر روزمره در پیش‌روی ما قرار می‌نهد. در واقع عمل مونتاژ از طریق کنارهم‌گذاری عناصر ناهمگن، پراکنده و نامربوط موجب آشنا زدایی^۳ از امر روزمره می‌شود. مونتاژ با جابجایی بسترهای اولیه چیزها، سبب می‌شود که امر آشنا به امری عجیب و ناآشنا بدل شود. ترکیبی که مونتاژ ایجاد می‌کند این است که وضعیتی غیرمعمول و تصویری تعجب برانگیز ایجاد می‌کند به گونه‌ای که ما نگاهی جدید به اشیاء می‌اندازیم^۴. مونتاژ در واقع روشی است که هم این عادت‌های ذهنی و بداهت ظاهری امر روزمره را با شوک مواجه می‌کند و هم شکل مناسبی برای بازنمایی زندگی‌روزمره در اختیار ما قرار می‌دهد^۵ (هایمور، ۲۰۰۲: ۴۶).

در این رویکرد، مونتاژ شیوه‌ای مناسب برای بازنمایی زندگی‌روزمره است. اول به این دلیل که عمل مونتاژ می‌تواند تفاوت‌های اجتماعی را شکل‌بندی کند. دوم اینکه مونتاژ اجازه می‌دهد تا تفاوتها درون امر روزمره خود را نشان دهد. سوم آنکه مونتاژ عرصه‌هایی از زندگی‌روزمره را که در چارچوبی کلی با یکدیگر جوش نخورده‌اند بازنمایی می‌کند به عبارتی گسست‌ها و پاره‌گی‌ها را نشان می‌دهد.

۱- منظور لوکاچی است که در دوره اول با نظریه رمان شناخته شده‌است. در این دوره لوکاچ فاقد هر نوع نظریه ای برای عمل بود و اندیشه مارکس هنوز در وجود او رخنه نکرده بود (برای تفصیل بیشتر نک: اباذری، ۱۳۷۷).

2- Collage

3- Defamiliarizing

۴- امر شگفتی برانگیز در متن زندگی‌روزمره وجود دارند اگرچه کمتر به آن توجه می‌کنیم. می‌دانیم که در نظر گرفتن امر روزمره به مثابه امری شگفت‌انگیز در برابر فهم متعارف از آن یعنی زندگی‌روزمره به مثابه امری معمولی و پیش‌پافتاده قرار می‌گیرد.

۵- نمونه‌ای از مونتاژ را در نظر سورئالیست‌ها می‌توان در فروشگاه وسایل دست دوم یا امانت فروشی‌ها دید، جایی که چترها در کنار چرخ خیاطی بر روی میز قرار گرفته‌اند در واقع عمل مونتاژ صورت گرفته‌است.

بنیامین از تکنیک مونتاژ استفاده می‌کند در عین حال انتقاداتی نیز به این مکتب وارد می‌سازد. اگر چه سورتالیسم ابزارهای خوبی برای فهم و درک زندگی روزمره در اختیار دارد^۱ اما از به کار بردن شیوه‌ای انتقادی در کارش کاملاً ناتوان است. به نظر بنیامین سورتالیسم به این دلیل شکست خورد که به تاریخ‌گرایی تجربه مدرن توجه نکرده‌است. درک تاریخ‌گرایی تجربه روزمره از طریق توجه به «ایماژ دیالکتیکی» او آسانتر خواهد بود (هایمور، ۲۰۰۲: ۶۲). ایماژ دیالکتیکی منظومه‌ای^۲ از عناصر است که در ترکیب (مونتاژ) با یکدیگر جرقه‌ای ایجاد می‌کند که به واسطه آن خوانایی، فهم پذیری، ارتباط و نقد ممکن می‌گردد. روش بنیامین این است که تاحد امکان مداخله نکند و فقط هماهنگ و موزون کند: «ضرورتی نمی‌بینم که چیزی بگویم، فقط نشان می‌دهم» (به نقل از باک‌مورس، ۱۹۹۸). از نظر بنیامین ایماژهای دیالکتیکی، تاریخ دیالکتیکی‌ها در سکون‌اند. به عبارتی دیگر او به دنبال نشان دادن تجربه‌ای خاص از تاریخ است به همین دلیل با درک و بازنمایی خطی تاریخ به مثابه جریان پیشرفت و ترقی مخالف است. اندیشه بنیامین تاریخی است اما به این معنا نیست که بخواهد روایتی متقاعد کننده از تاریخ ارائه دهد.

شاید بتوان ادعا کرد که پروژه بنیامین نوعی پروژه رهایی بخشی است اما اساساً برنامه او برای دگرگونی اجتماعی برنامه‌ای عقیم است، همین‌طور باید تأکید کرد که با دیدگاه نخبه‌گرایانه‌ای که او همانند برخی دیگر از نظریه پردازان انتقادی اتخاذ کرده‌است از درک قدرت‌های نهفته در متن زندگی روزمره ناتوان مانده‌است. از نظر بنیامین توده مردم در رؤیایی که سرمایه‌داری برای آنها در خیابان‌ها، مراکز خرید و در فیلم‌ها و... فراهم کرده غرق‌اند. در این منظر هیچ طبقه‌ای نیست که بتواند از این شی‌ءوارگی جان سالم بدربرد. تنها هنر و زیبایی‌شناسی است که می‌تواند بصیرتی انتقادی به رؤیابین‌های نظام سرمایه‌داری ببخشد. از این جهت وی از مونتاژ که نوعی تکنیک ادبی است برای بیداری و ایجاد شوک در تجربه‌های زندگی روزمره استفاده می‌کند.

تا اینجا دیدگاه‌های نظری بر انفعال و کرختی مصرف‌کنندگان و توده‌های مردم تأکید می‌کردند. مقاومت نیز آنقدر مبهم و نحیف به نظر می‌رسید که بیم آن می‌رود هر کردار واژگون‌ساز شی‌ءوارگی به ضد خود بدل شود. اینجاست که لوکاچ (۱۳۷۸: ۵۶۶) به نقل از

۱- در سورتالیسم مونتاژ مهمترین ابزار روش‌شناسی برای توجه به امر روزمره است.

لنین گوشزد می‌کند؛ گام برداشتن در مسیر حقیقت آنقدر دشوار است که اگر گامی پس و پیش شود حقیقت به خطا بدل می‌شود.

جایی که شیء‌وارگی کلیت جامعه را تصاحب کرده یا باید از مقاومت در برابر آن دست شست یا باید اشکالی پیچیده از مقاومت را متصور شد. به عبارتی دیگر باید در پی اشکالی بود که در دام پیچیدگی‌های جامعه مصرفی گرفتار نیاید. بدین ترتیب سنت نظری مطالعات فرهنگی با نگاهی جدید به زندگی روزمره و فرهنگ عامه پسند نظریه‌پردازی کرده‌است. توجه به ایده‌های پسا‌ساختارگرایانه افرادی چون میشل فوکو و میشل دوسرتو در باب ایده مقاومت می‌تواند در فهم قابلیت‌های زندگی روزمره، بصیرت‌های بیشتری به ما بدهد و برخی از محدودیت‌های موجود در نظریه انتقادی را بر ما آشکار کند. با گذار از بنیامین به دوسرتو و فوکو از درک نخبه‌گرایانه در زندگی روزمره فاصله گرفته می‌شود و مقاومت در نفس زندگی روزمره و در کردارهای عادی آن جست‌وجو می‌شود.^۱

شاید هنر دوسرتو توجه به مستعمره شدن زندگی روزمره و مقاومت در برابر این استعمار باشد. مقاومت در کار دوسرتو غنی‌تر و پیچیده‌تر از کار بنیامین به نظر می‌رسد. در اینجا مقاومت نوعی عمل نخبه‌گرایانه نیست و بنا نیست خوابگردها و رؤیابین‌های بنیامینی با کرداری روشنفکرانه یا زیبایی‌شناسانه از خواب بیدار شوند بلکه این مقاومتی است که در نفس زندگی روزمره وجود دارد و در متن کردارهای عادی زندگی قابل مشاهده است.

همچنانکه فیسک در «فهم فرهنگ عامه» (۱۹۹۸: ۳۰) گفته است: «زندگی روزمره قلمرویی است که در آن منافع متعارض جوامع سرمایه‌داری دائما به مبارزه کشیده می‌شود». دوسرتو یکی از نظریه‌پردازانی است که از کیفیت این مبارزه پرده بر می‌دارد. مفاهیمی که وی به کار می‌برد نشان دهنده جنگ و گریز در زندگی روزمره است. مقاومت در زندگی روزمره از نظر دوسرتو کرداری ظریف و مزورانه است. البته مقاومتی که دوسرتو از آن سخن می‌گوید چندان در دسترس و آشکار نیست بلکه فهم این مقاومت تنها از طریق تفسیری از کردارهای فرهنگی آدمیان ممکن می‌شود.

۱- در مطالعات فرهنگی برای توضیح مقاومت به دنبال نیروی مشخصی برای تغییر اجتماعی نمی‌گردند. اساسا جست‌وجوی طبقه‌ای که بخواهد تغییری انجام دهد کنار گذاشته می‌شود. این تغییر نه به واسطه طبقه مشخص و نه به واسطه عملی زیباشناسانه بلکه از طریق پراکسیس اجتماعی انجام می‌شود. منظور از پراکسیس اجتماعی در اینجا نیز نوعی عمل روشنفکرانه و قصدمندانه نیست. بلکه منظور کردارهای معمولی و متنوعی است که در متن زندگی روزمره جاری است و تاکنون از تیررس چشمان دانشمندان پنهان مانده‌است. همان طور که قدرت پخش است نیروی تغییر و مقاومت نیز پخش است. به همان شکل که قدرت از رنگی به رنگ دیگر در می‌آید و از میدانی به میدان دیگر تغییر موضع می‌دهد نیروی مقاومت نیز دائما از جبهه‌های به جبهه دیگر نقل مکان می‌کند و در چهره‌های گوناگون رخ می‌نماید. در اینجا قدرت و مقاومت بازی پیچیده ای را آغاز می‌کنند.

دو سرتو امروزمره را قلمرو مقاومت (مجازی و عملی) می‌بیند. اما در اینجا مقاومت^۱ مترادف با مخالفت^۲ در نظر گرفته نمی‌شود. مفهوم مورد نظر وی به استفاده‌ای که از این اصطلاح در الکترونیک و روانکاوی می‌شود نزدیک است. چیزی که جریان انرژی مسلط را پراکنده می‌کند و به عقب می‌راند. در نظر دوسرتو مقاومت همان قدر فعالیتی برخاسته از اینرسی، کرختی و سکون است که از اشکال جدید و نوآورانه برخاسته است (هایمور، ۲۰۰۲: ۱۵۱-۱۵۲). در اینجا فاصله میشل دوسرتو از درک مارکسیستی مقاومت کاملاً مشهود است، چرا که در نزد وی مقاومت بیش از آنکه واژگونی قدرت باشد عرضه تبیین متکثر و متفاوتی از قدرت‌ها است.

هایمور (۲۰۰۲) در کتاب زندگی روزمره و نظریه فرهنگی به خوبی نشانه‌هایی از تاثیرات دوسرتو از میشل فوکو را نشان می‌دهد. می‌دانیم که فوکو (۱۳۷۸) به جای تحلیل دستگاه قدرت موجود (در شکل نهادی، قانونی و سرکوبگرش)، سازوکارهای خردی را تحلیل می‌کند که این نهادها را تقویت می‌کنند و به طور پنهانی عملکرد قدرت را سازمان می‌دهند. رویه‌های تکنیکی خردی که با هدف انضباط تعمیم‌یافته‌تری به بازتولید فضاها و گفتمانی می‌پردازند. دوسرتو می‌نویسد:

اگر حقیقت داشته باشد که شبکه انضباطی همه جا آشکارتر و گسترده‌تر می‌شود. این نکته باید آشکار شود که چگونه کلیت جامعه از اینکه در دام آن تقلیل نیابد مقاومت می‌کند، چه رویه‌های عمومی‌ای (کوچک و روزمره) به دستکاری انضباط می‌پردازند و به دلیل طفره رفتن با آن کنار می‌آیند، و سرانجام چه شیوه‌های عملی وجود دارند که نقطه مقابل را شکل می‌دهند... این شیوه‌های عمل، کردارهای بی‌شماری را شکل می‌دهند که به واسطه آن کاربران از نو فضاها سازمان‌یافته به وسیله تکنیک‌های تولید فرهنگی اجتماعی را تخصیص می‌دهند... این رویه‌ها و نیرنگ‌های مصرف‌کننده، شبکه ضد انضباطی را پدید می‌آورد (دوسرتو، ۱۹۹۸: ۴۸۶ - ۴۸۵).

سبکی که رویه‌های عمومی پدید می‌آورند فرار^۳ است. در عین حال سبکی است که در برابر مستعمره شدن زندگی روزمره مقاومت می‌کند. بدین ترتیب امروزمره مانعی را در برابر اشکال نظام مند حکومت و سلطه پدید می‌آورد. فوکو نیز در تحلیل قدرت، نقطه عزیمت خود را تحلیل اشکال مقاومت قرار داده است. به عبارت دیگر به واسطه مقاومت‌ها و معارضة استراتژی است که روابط قدرت را می‌توان شناخت. به منظور فهم روابط قدرت باید اشکال

1- Resistance
2- Opposition
3- Evasive

مقاومت و تلاش‌های انجام شده برای گسیختن روابط قدرت را بفهمیم. فوکو در اینجا از مبارزات ضد قدرت سخن می‌گوید

هدف اصلی این مبارزات نه حمله به «چنین و چنان» نهاد قدرت، یا گروه یا نخبگان یا طبقه‌ای بلکه حمله به تکنیک، به شکل قدرت است. این شکل قدرت خودش را بر زندگی روزمره بلاواسطه‌ای که به فرد هویت می‌بخشد، اعمال می‌کند، وی را با نشان فردیت خاص خودش مشخص می‌سازد... این قدرت نوعی از قدرت است که افراد را به سوژه تبدیل می‌کند (فوکو، ۱۳۷۶: ۳۴۸).

فوکو مناسبات قدرت را بسیار پیچیده و مزورانه فرض می‌کند. البته همواره شکاف‌هایی را که در نتیجه مقاومت در استراتژی قدرت پدید می‌آیند ملاحظه می‌کند. از طریق همین شکاف‌هاست که قدرت شناخته می‌شود و از طریق اعمال قدرت است که قدرت خود را افشا می‌کند. مبارزه علیه اشکال انقیاد و سلطه همواره وجود دارد. مبارزه‌ای که وی از آن سخن می‌گوید مبارزه علیه سوژه شدن^۱ است. این سوژه شدن البته در هر جامعه و در هر مقطع تاریخی تفاوت خواهد داشت لذا شکل مقاومت هم تغییر خواهد کرد.

فوکو بین قدرت و روابط استراتژی ارتباط برقرار می‌کند. از نظر او استراتژی قدرت مجموعه‌ای از وسایل و ابزارهایی است که به منظور اجرای مؤثر قدرت و یا حفظ آن به کار برده می‌شود. او همچنین از استراتژی مناسب روابط قدرت به معنای وجوه انجام عمل بر روی اعمال ممکن یعنی اعمال دیگران سخن می‌گوید. سازوکارهایی که در روابط قدرت بکار برده می‌شوند را می‌توان استراتژی تعبیر کرد (فوکو، ۱۳۷۶: ۳۶۴). فوکو قدرت را به معنای شیوه انجام عمل بر روی اعمال دیگران تعریف می‌کند. با این حال باید دانست که این قدرت وقتی اعمال می‌شود که چیزی به نام آزادی نیز وجود داشته باشد. بین قدرت و آزادی بازی پیچیده‌ای وجود دارد. به گونه‌ای که «آزادی ممکن است به عنوان عین شرط اعمال قدرت ظاهر شود» (همان: ۳۶۰). از نظر فوکو مقاومت و اعمال قدرت رابطه نزدیکی با یکدیگر دارند. از طریق مقاومت است که اعمال قدرت خود را نشان می‌دهد و هیچ اعمال قدرتی هم نیست که مقاومتی در پی نداشته باشد.

فوکو معتقد است که قدرت به عنوان یکی از شرایط اصلی اعمال و اجرای خود، نیازمند مقاومت است. از طریق ظهور نقاط مقاومت است که قدرت در سراسر حوزه اجتماعی انتشار می‌یابد. اما البته مقاومت، قدرت را نیز مختل می‌کند. مقاومت یکی از

۱- سوژه بودن از نظر فوکو به معنای متفاد دیگری بودن به موجب کنترل و وابستگی است. معنای دیگر آن به معنای مقید به هویت خود بودن به واسطه آگاهی است. هر دو معنی حاکی از وجود نوعی قدرت هستند که متفاد و مسخر کننده است (فوکو، ۱۳۷۶: ۳۴۸).

عناصر عملکرد قدرت و هم یکی از عوامل بی‌نظمی دائمی آن است (دریفوس و رابینو، ۱۳۷۶: ۲۶۰).

همان‌طور که فوکو گفت مقاومت چیزی جز کارشکنی در سازمان دادن و فهم شیوه عملکرد آن نیست. دوسرتو برای توضیح سازوکار این مقاومت از دو اصطلاح « تاکتیک » و « استراتژی » استفاده می‌کند. استراتژی برخاسته از نوعی مناسبات قدرت است. دوسرتو استراتژی‌ها را با مفاهیمی چون مالکیت و مکان فهم می‌کند. از سوی دیگر او ، تاکتیک را برآورد و تخمینی می‌داند که نمی‌توان آن را به عنوان امری واقعی (استقرار نهادی و فضایی) فرض کرد. از این رو نمی‌توان مرز آن را با دیگری به عنوان کلیت و موجودیتی عینی مشخص ساخت.

من استراتژی را نظامی از مناسبات مبتنی بر قدرتی^۱ می‌دانم که وقتی سوژه خواست و قدرت (مالک، یک موسسه، یک شهر ، یک نهاد علمی) بتواند خود را از محیط جدا سازد، پدیدار می‌شود. استراتژی، مکانی را فرض می‌گیرد که بتواند به مثابه امر واقع^۲ مشخص و محدود شود ... (در حالی که) مکان یک تاکتیک به دیگری تعلق دارد. تاکتیک بدون اینکه کلیت مکان را غصب کند وبدون اینکه بتواند فاصله خود را با آن حفظ کند به طور ضمنی خود را در زمین دیگران به نمایش می‌گذارد: بنیانی در اختیارش نیست... که بتواند استقلال خودش را با توجه به شرایط حفظ کند... از آنجا که تاکتیک مکانی در اختیار ندارد بر زمان متکی است... (یعنی) همیشه مترصد فرصتی است که بتواند آن را فراچنگ آورد و در زمینی غصبی قصد خود را به کرسی بنشاند. هر چیزی که بدست می‌آورد به آن بسنده نمی‌کند. تاکتیک باید مستمرا رویدادها را به منظور چرخش آنها به فرصت‌ها، دستکاری کند. درک فرصت‌ها و استفاده از آنها برای دست یابی به غایت مورد نظر در لحظه‌ای به دست می‌آید که افراد قادر باشند عناصر ناهمگن را ترکیب کنند (دوسرتو ۱۹۹۸: ۴۸۷-۴۸۸).

با این مناسبات پیچیده و سیال میان استراتژی و تاکتیک دوسرتو نشان می‌دهد که چگونه کردار زندگی‌روزمره می‌تواند بدون ترک نظم اجتماعی مسلط از دست آن رها شود. تاکتیک‌ها به کارگیری اختراعی و ابداعی توان‌ها و فرصت‌ها درون موقعیت استراتژیک‌اند و اساسا تاکتیک‌ها خارج از استراتژی‌هایی که با آن روبرو هستند عمل نمی‌کنند. بسیاری از کردارهای زندگی‌روزمره (مانند صحبت کردن، قدم زدن، خریدکردن و آشپزی) تاکتیک‌هایی

1- Force - relationships
2- Proper

به این معنا هستند و در واقع شیوه عمل‌اند؛ شیوه‌هایی که نتیجه آن غلبه ضعیف^۱ بر اقویا^۲ است.

در اینجا دوسرتو از عزل قدرت سخن می‌گوید، عزلی که نه به معنای واژگون سازی است بلکه به این معناست که قدرت دیگر از توان تحمیل اراده خود بر ضعیفا برخوردار نیست. البته گسترش شبکه انضباطی قدرت در جامعه و طفره رفتن امر روزمره از تقلیل یافتن در آن را باید همزمان ببینیم. تعامل تاکتیک و استراتژی همین امر را نشان می‌دهد. تاکتیکها به جای تضاد مستقیم از طریق کنار آمدن عمل می‌کنند. تاکتیک کنار آمدن به نظر می‌رسد مفهومی مهمی برای ورود به بحث مقاومت در زندگی روزمره است. کنار آمدن که دوسرتو در جایی از آن از «هنر همزیستی» (به نقل از فیسک، ۱۹۹۸: ۳۶) سخن می‌گوید در واقع نوعی مقاومت در سنت نظری مطالعات فرهنگی تلقی می‌شود. این همان چیزی است که بسیاری از منتقدین را برآن داشت که مطالعات فرهنگی را سنتی پوپولیستی و در عین حال محافظه‌کارانه تلقی کنند. پرسش این است که اگر مقاومت به دگرگونی منتهی نشود آیا می‌تواند همچنان سودمند باشد؟

می‌دانیم که صاحب‌نظران مطالعات فرهنگی چون فیسک (۱۳۸۱) - که از دوسرتو بسیار متأثر بوده است - معتقدند که «درحوزه فرهنگ^۳ این اعتراض به شکل مبارزه برای معنا متبلور می‌شود، مبارزه‌ای که در آن طبقات حاکم تلاش می‌کنند معانی تامين کننده منافع خود را به صورت «عرف عام» جامعه و به طور کلی طبیعی جلوه دهند، در حالی که طبقات فرودست در مقابل این روند به روش‌ها و میزان مختلفی مقاومت می‌کنند و می‌کوشند تا معانی‌ای به وجود آورند که در خدمت منافع خودشان باشد» (فیسک، ۱۳۸۱: ۱۰۸). در اینجا مقاومت مبتنی بر تغییر به مقاومت نسانه‌شناسانه تحویل یافته است.

اینکه مطالعات فرهنگی دگرگونی اجتماعی را به مقاومت تنزل داده است، و مقاومت را به اعتراض بر سرمعنا تقلیل داده است، پروژه نقد زندگی روزمره را به امری شیک در عین حال بی‌خاصیت بدل کرده است. به خوبی می‌دانیم که مقاومت همواره به دگرگونی منتهی نمی‌شود و ای بسا سودائی غیراز دگرگونی در سرداشته باشد و به تعبیر دوسرتو بخواهد با

1-The Weak

2-The Strong

۳- اساسا فیسک معتقد است واژه فرهنگ در مطالعات فرهنگی نه دارای بار زیبایی‌شناسانه و نه بار انسان‌گرایانه است بلکه مفهومی تماما

سیاسی است.

نظم موجود سرکند. این سنت نظری در نتیجه از میان رفتن طبقه کارگر به عنوان نیروی دگرگونی و نداشتن بدیلی مناسب برای آن، مقاومت را نه در فاعل‌های انسانی بلکه در متن کردارهای زندگی روزمره جست‌وجو کرده‌است. بدین ترتیب صاحب‌نظران آن موقعیتی پوپولیستی برای مقاومت قائل شدند. تفسیر کردارهای آدمیان در زندگی روزمره به عنوان مقاومت می‌تواند بیش از اندازه ساده‌انگارانه باشد. البته می‌توان خلاقیت‌های نهفته در متن زندگی را پذیرفت و حتی کردارهای تاکتیکی موجود در زندگی را مقاومت فرض کرد اما چنین نظریه‌ای باید با پروژه رهائی بخش برای همیشه وداع گوید. باید به خوشبینانه بودن پروژه دوسرتو نیز توجه داشت و اینکه سیاست تغییر اجتماعی با معنایی که دوسرتو از مقاومت در نظر دارد چندان هماهنگ نیست. جدای از خوشبینی نهفته در متن تحلیل‌های اصحاب مطالعات فرهنگی، باید تحلیل آنها را در متن زندگی روزمره مدرن غربی فهم کرد.

زندگی روزمره و مطالعات فرهنگی ایرانی

عمر مطالعات فرهنگی در ایران به یک دهه نمی‌رسد اما در همین زمان کوتاه به نحو عجیبی توسعه یافته و طرفداران زیادی پیدا کرده‌است. تنها به فاصله چند سال در سه دانشگاه این رشته دایر شده است و مراکز دیگر مترصدند تا این رشته را تاسیس نمایند. پایان نامه‌ها و رساله‌های متعددی در حوزه مطالعات فرهنگی توسط دانشجویان جامعه‌شناسی، ارتباطات، هنر و معماری، زبان‌شناسی و روانکاوی نوشته شده است. به خوبی می‌توان دید که مطالعات فرهنگی از هرسو رخنه کرده‌است، نگرانی عمده این است که چنین رشته‌ای صرفاً درحد حوزه‌ای روشنفکرانه باقی بماند و همانند سایر علوم اجتماعی نتواند از مسائل پیش روی جامعه ایرانی گره گشائی کند.

البته اهمیت و نقش مطالعات فرهنگی در جامعه ما غیر قابل انکار است. نقش مهم، توجه بیشتر به زندگی روزمره و فاصله گرفتن از نوعی جامعه‌شناسی غیرتاریخی، انتزاعی و آمارگرایانه است. می‌دانیم که زندگی‌روزمره در جامعه ما کمتر مورد توجه بوده است و اگر هم موادی برای اصحاب علوم اجتماعی فراهم کرده، چندان توان‌ها و استعدادهای نهفته در آن جدی گرفته نشده‌است. جامعه‌شناسی متعارف تاکنون از درک تجربه‌های موجود در زندگی‌روزمره ناتوان بوده‌است. نظریه‌های به خدمت گرفته شده در ایران در باب جامعه ایرانی همواره با فاصله، رخدادها را برای جامعه‌شناسان توضیح داده‌اند. این مفاهیم سخت و کلیشه‌ای در برخی اوقات مسائلی را برای جامعه ما تشخیص داده‌است که اساساً مسئله نبوده‌است. برخی از جامعه‌شناسان جامعه ایرانی را در آستانه فروپاشی و اضمحلال می‌بینند.

به همین ترتیب برخی از شکاف‌های نسلی و دیگر شکاف‌های بحران‌ساز برای جامعه سخن می‌گویند. مسئله این است که اساساً هیچ تحقیق جامعی که بتواند عمق زندگی روزمره را بکاود و از جامعه سخن بگوید انجام نشده است. مسائل عمده‌ای که جامعه‌شناسان و سیاست‌پژوهان از آن سخن می‌گویند کمتر به داده‌های کمی خودشان نیز مستند است. در عین حال باید گفت که زندگی‌روزمره عرصه تضاد و وفاق است (نک لاجوردی ۱۳۸۲). مردمان زندگی‌روزمره اعداد را باهم جمع می‌کنند و همه چیزهایی که در نظر روشنفکران غیرقابل حل باقی می‌مانند به آسانی در تجربه‌های عملی خود بدون آنکه شکاف‌های عمیقی در زندگی احساس کنند کنار می‌آیند. نتیجه بکارگیری نظریه‌های انتزاعی در علوم اجتماعی تبیین‌های غیرواقع‌گرایانه و بکارگیری تحلیل‌هایی است که حتی با برخی از مهمترین نتایج تحقیقات کمی نیز همخوان نیست. بنابراین رویکرد مطالعات فرهنگی در توجه دادن به زندگی روزمره به لحاظ روش‌شناسانه می‌تواند فوایدی برای ما داشته باشد. بر مبنای سنت مطالعات فرهنگی در استخدام نظریات انتزاعی و تحلیل‌هایی که با متن زندگی روزمره فاصله دارد، احتیاط می‌کنیم. در هر صورت اعتقاد بر این نیست که مطالعات فرهنگی به عنوان یک رشته برسند جامعه‌شناسی تکیه می‌زند، یا آن را تضعیف می‌کند. مطالعات فرهنگی محدودیت‌های خود را دارد و امروزه مدافعان آن به این نکته پی برده‌اند که جایگاه همسایگانی چون جامعه‌شناسی یا نقد ادبی یا چیزی شبیه به آنها را قدر بدانند.

در کنار این نکات، نگرانی‌هایی در نحوه کاربست مطالعات فرهنگی در ایران وجود دارد. پرسش مهم این است که کاربرد چنین نظریه‌ای برای جامعه‌ای ایرانی چگونه می‌تواند باشد؟^۱ مدافعان مطالعات فرهنگی اگرچه از مرکزگرایی و غیرغربی بودن آن دفاع می‌کنند (گروسبرگ ۱۹۹۳) اما نمی‌توان منکر شد که ادبیات زندگی روزمره جوامع مدرن غربی همچنان بر مطالعات فرهنگی جوامع پیرامونی سایه انداخته است. نقطه مرکزی در بحث زندگی روزمره غربی، نگرانی حول سلطه عقلانیت ابزاری و دفاع از زندگی روزمره است. اکنون باید دید که این هسته سخت برنامه پژوهشی مطالعات فرهنگی غربی تا چه اندازه برای جامعه ایرانی کاربرد دارد و اگر مطالعات فرهنگی در ایران بخواهد توسعه یابد چگونه باید پروبولماتیک زندگی روزمره ما را صورتبندی کند. در اینجا صرفاً به بیان دو تفاوت عمده جامعه ایرانی با جامعه غربی اشاره می‌شود و بحث حول صورتبندی پروبولماتیک زندگی روزمره ایرانی را به زمان دیگری موکول می‌کنیم.

۱- لاجوردی (۱۳۸۴) در مقاله نظریه‌های زندگی روزمره به گونه‌ای دیگر به این سوال پرداخته است.

الف - قدرت عریان و نگرش‌های پنهان: یکی از تفاوت‌های بارز جامعه ایرانی با جامعه

غربی این است که در ایران به همان اندازه که قدرت آشکار و عریان است، ذهنیت‌ها و نگرش‌های مردم پنهان و مخفی است. زندگی روزمره ما عرصه مخفی‌کاری، پنهان‌سازی، ریاکاری و بوقلمون‌صفتی است و برعکس قدرت در جامعه ما بی‌محابا متمرکز، عریان است و در تجلی اراده خود پروای کسی ندارد. دستگاه قدرت در جامعه ما مزورانه و فریبکارانه عمل نمی‌کند. همین‌جا می‌توان به مفهوم ایدئولوژی در جامعه ایرانی نیز اشاره کرد. اگر اصحاب مطالعات فرهنگی و نظریه انتقادی از فریب‌کاری قدرت در لوای ایدئولوژی و سرکوب نرم سخن می‌گویند در اینجا در بسیاری از اوقات با روش‌های سخت عمل سرکوب انجام می‌شود. گویا ایدئولوژی در جوامع مدرن غربی سازوکارهایی متفاوت با جامعه پیرامونی و از جمله جامعه ایرانی دارد.^۱ عریانی قدرت با پنهانی نگرش‌ها مرتبط است. همچنانکه میشل فوکو گفت، قدرت در جامعه مدرن غربی تمایلی بر آشکارسازی خود ندارد. قدرت به اصطلاح پخش است.^۲ این درک از قدرت در مطالعات فرهنگی موجب تضعیف عملکرد این نظریه در برابر دگرگونی اجتماعی یا کردار سیاسی شده‌است. اکنون در جامعه ما که قدرت همواره مترادف با دولت فرض شده و ازین‌رو متمرکز و عریان عرضه شده، مطالعات فرهنگی چگونه می‌تواند در تحلیل مسائل به کار آید؟ آیا براساس این سنت نظری پذیرفتنی خواهد بود که همچنان تحلیل خود را بردرک پیشین از قدرت (و تقلیل آن به قدرت سیاسی یا دولت) استوار سازیم. از سوی دیگر مطالعات فرهنگی در جوامع پیرامونی، هم زمان با دو نوع قدرت رویاروی است. نظام سرمایه‌داری از یک‌سو و نظام ارزشی و ایدئولوژیک محلی از سوی دیگر. درحلی که دولت در جوامع پیرامونی ممکن است ایدئولوژی خود را آشکارا بر نظام ارزشی جامعه خود استوار سازد، ایدئولوژی نظام سرمایه‌داری نیز در آن رخنه کند و به طور پنهان عملکرد خود را سامان دهد.

۱- گویا سنت غالب در مطالعات فرهنگی تامل از طریق ایدئولوژی را به کنار نهاده‌است و از خلال مفهوم گفت‌وگو به توضیح سازوکارهای اعمال قدرت می‌پردازد. در این مقاله جای بحث مستقل در باب سلطه مفهوم گفت‌وگو به‌جای ایدئولوژی نیست. برای بحثی مبسوط در این زمینه نک مقاله محمد رضائی (۱۳۸۵) با عنوان سوژه و قدرت: تحلیل چگونگی شکل‌گیری ذهنیت در مطالعات فرهنگی در نامه علوم اجتماعی شماره ۲۷.

۲- به بیان سعدی «دیداری می‌نمائی و پرهیز می‌کنی بازار خویش و آتش ما تیز می‌کنی». قدرت چنین وضعی در جامعه مدرن غربی دارد گاهی خود را درچهره‌های آشکار می‌نمایاند و زمانی دیگر از رخ نمودن پرهیز می‌کند. متکثر بودن و آشکار نبودن قدرت در جوامع مدرن غربی بازی میان قدرت و مقاومت را نیز پیچیده ساخته‌است. اما در جوامع پیرامونی و به اصطلاح دارای شیوه تولید آسیائی، بازی با قدرت سراسر ساده و ساده‌است. البته سادگی بازی بر پرمخاطره بودن آن می‌افزاید.

ب- عقلانیت ضعیف، جامعه قوی: مدرنیته غربی با قدرت عقلانیت ابزاری که ساحت‌های جامعه را تحت نفوذ خود قرار داده است مشخص می‌شود اما در ایران با نوعی عقلانیت ضعیف همراهیم که جامعه قادر است نقش آن را مورد تزلزل قرار دهد. به همین دلیل، نقد زندگی روزمره مدرنیته غربی همیشه به ساختارهای متصلب برخاسته از قواعد و قوانین عقلانیت ابزاری معطوف بوده‌است. در حالی که قوانین در جامعه ما نه متصلب‌اند و نه عقلانیت ابزاری (بزرگترین دشمن نظریه پردازان انتقادی و مطالعات فرهنگی) حضور کامل و فراگیر دارد. در جامعه ایرانی با ضعف عقلانیت مواجه‌ایم. اگر از مارکس ویر و لوکاچ تا متاخران مطالعات فرهنگی از تاثیرات عقلانیت ابزاری بر زندگی روزمره سخن می‌گویند در جامعه ایران باید از نقش عدم دموکراتیزه شدن جامعه و دولت بر زندگی روزمره سخن گفت. عقلانیت مدرن که به گمان دوسرتو مهمترین محمل و خیمه‌گاه قدرت و استراتژی آن است در ایران نه تنها مهمترین دشمن زیست روزمره نیست بلکه مشکل این است که با چنین عقلانیتی مواجه نیستیم و لذا هنوز ایرانیان از عدم وجود اخلاق حرفه‌ای، وجدان کاری و نوعی بوروکراسی پیچیده کارآمد رنج می‌برند. مسئله مهم عدم رشد عقلانیت زیست جهان و انفکاک ساختاری در آن است. این عدم رشد ناشی از گسترش بی رویه عقلانیت در سیستم نبوده است. چراکه باید گفت در همان جهت سیستم نیز فاقد پیچیدگی‌های لازم است. به عبارت دیگر در جامعه ما هم فرایند پیچیدگی سیستم، زیست روزمره را تخریب می‌کند و هم زیست روزمره به عقلانیت سیستم آسیب می‌زند. پرسشی که پرداختن به آن ضرورت خواهد داشت این است که آیا مسئله تداخل عقلانیت‌ها (عقلانیت زندگی روزمره و عقلانیت ابزاری) در ایران می‌تواند موضوعی جدی برای مطالعات فرهنگی ایرانی باشد؟

نتیجه

پروبولماتیک زندگی روزمره غربی حول سلطه عقلانیت ابزاری، ایدئولوژی نظام سرمایه‌داری و سازوکارهای کم‌رمق‌کننده زندگی روزمره صورتبندی شده است. در حالی که مسئله در زندگی روزمره ایرانی به‌گونه دیگری است و نمی‌تواند حول سلطه بی‌بدیل عقلانیت ابزاری و ضعف زندگی روزمره در برابر آن سامان یابد. می‌توان ناتوانی زندگی روزمره را از طریق دیگری دنبال کرد یا تعامل عقلانیت ابزاری، قدرت و زندگی روزمره را در شکلی متفاوت درک کرد. مسائل در اینجا می‌توانند در چند بعد دنبال شوند:

۱. آیا زندگی روزمره در ایران کم‌رمق شده است؟ عوامل و سازوکارهای تهدیدکننده زندگی روزمره ایرانی کدامند؟
۲. چگونه می‌توان از تعامل یا تقابل میان عقلانیت ابزاری و عقلانیت زندگی روزمره در ایران سخن گفت؟

۳. ماهیت قدرت در ایران و مناسبات آن با زندگی روزمره ایرانی چگونه است؟

۴. مطالعات فرهنگی ایرانی باید به مقاومت بهای بیشتری دهد یا دگرگونی اجتماعی؟

باید متذکر شویم که انقلاب، اصلاحات و دگرگونی اجتماعی در جامعه ما مفاهیمی مهم و تاثیر گذارند در حالی که در جامعه غربی دیگر سخن گفتن از دگرگونی رادیکال موضوعیتی ندارد. اینکه گفته شود هر پدیده اجتماعی یا هر کرداری می‌تواند شکلی از مقاومت باشد چندان غریب نیست، چراکه در جوامع غربی انتظاری برای دگرگونی رادیکال وجود ندارد. ممکن است دگرگونی‌های جزئی، دگرگونی‌های بزرگتری را دربرگیرد اما در نهایت کلیت جامعه دستخوش تغییر نمی‌شود. به همین دلیل این نظریه‌ها بحثی پیرامون کلیت جامعه ندارند. در حالی که در جامعه ما عمدتاً از دگرگونی در کلیت جامعه سخن گفته می‌شود، باید اعتراف کرد که چنین نگرشی با نظریه انتقادی سازگارتر است تا با مطالعات فرهنگی.

همچنین باید متذکر شویم که خوشبینی نهفته در نظریه‌های مطالعات فرهنگی ممکن است در شکلی غریب در ایران بازتولید شود. این خوشبینی که عمدتاً با مفهوم مقاومت مشخص می‌شود ممکن است مانع توجه کافی به دگرگونی‌های اجتماعی شود، از سوی دیگر سلطه نظریات غربی مطالعات فرهنگی ممکن است به غفلت از شرایط تاریخی محلی جامعه ایرانی منجر شود.

منابع

- ابازری، یوسف (۱۳۷۷) *خرد جامعه شناسی*، تهران: طرح نو.
- آدورنوت، گلدمن، ل. و دیگران (۱۳۸۱) *درآمدی بر جامعه شناسی ادبیات*، گزیده و ترجمه محمد جعفر پوینده، تهران: نشر چشمه.
- آزاد ارمکی، تقی و رضائی، محمد (۱۳۸۵) «سوژه و قدرت: تحلیل شکل‌گیری ذهنیت در مطالعات فرهنگی»، *نامه علوم اجتماعی*، شماره پیاپی ۲۷: صص ۱۲۵-۱۵۶.
- بنیامین، والتر (۱۳۷۵) «قصه گو: تاملاتی در آثار لسکوف»، ترجمه مراد فرهادپور و فرشید پاکزاد، *فصلنامه ارغنون*، شماره ۹ و ۱۰.
- بنیامین، والتر (۱۳۷۷) «در باره برخی مضامین و دستمایه‌های شعر بودلر»، ترجمه مراد فرهادپور، *فصلنامه ارغنون*، شماره ۱۴.
- بنیامین، والتر (۱۳۸۲) *عصر بازتولید تکنیکی عصر، در زیبایی‌شناسی انتقادی*، ترجمه امید مهرگان، تهران: گام نو.
- بودلر، شارل (۱۳۸۱) «نقاش زندگی مدرن»، ترجمه مهتاب بلوکی، *متن برگزیده از مدرنیسم تا پست‌مدرنیسم*، نشر نی، ویراستار عبدالکریم رشیدیان.
- پالم، ریچارد (۱۳۷۷) *علم هرمنوتیک*، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، تهران: هرمس.
- داد، سیما (۱۳۷۱) *فرهنگ اصطلاحات ادبی*، تهران: انتشارات مروارید.
- دریفوس، هیوبرت و رابینو، پل (۱۳۷۶) *میشل فوکو فراسوی ساختگرایی و هرمنوتیک*، ترجمه حسین بشیریه، تهران: نشر نی.
- زیمل، جورج (۱۳۷۲) «کلانشهر و حیات ذهنی»، ترجمه یوسف ابازری، *نامه علوم اجتماعی*، دوره جدید، جلد دوم، شماره ۳.
- زیمل، جورج (۱۳۸۰) «تضاد فرهنگ مدرن»، ترجمه هاله لاجوردی، *فصلنامه ارغنون*، شماره ۱۸.
- فروید، زیگموند (۱۳۸۲) «شرحی کوتاه درباره روانکاوی»، ترجمه حسین پاینده، *فصلنامه ارغنون*، شماره ۲۱.
- فورست، لیلیان (۱۳۷۶) *رمانتیسم*، تهران: نشر مرکز.
- فوکو، میشل (۱۳۷۶) «سوژه و قدرت»، در کتاب *میشل فوکو فراسوی ساختگرایی و هرمنوتیک*، هیوبرت دریفوس و پل رابینو، ترجمه حسین بشیریه، تهران: نشر نی.
- فوکو، میشل (۱۳۷۸) *مراقبت و تنبیه، تولد زندان*، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان دیده، تهران: نشر نی.
- فیسک، جان (۱۳۸۱) «فرهنگ و ایدئولوژی»، ترجمه مزگان برومند، *فصلنامه ارغنون*، شماره ۲۰.
- گاردینر، مایکل (۱۳۸۱) «تخیل معمولی باختین»، ترجمه یوسف ابازری، *فصلنامه ارغنون*، شماره ۲۰.

- لاجوردی، هاله (۱۳۸۲) *بازنمایی زندگی روزمره در سینما*، رساله دکتری، دانشگاه تهران.
- لاجوردی، هاله (۱۳۸۴) «نظریه‌های زندگی روزمره»، *نامه علوم اجتماعی*، شماره پیاپی ۲۶: صص ۱۲۳-۱۴۰.

- لوکاچ، جورج (۱۳۷۸) *تاریخ و آگاهی طبقاتی*، ترجمه محمد جعفر پوینده، تهران: نشر تجربه.
- مارکس، کارل (۱۳۷۸) *گروندریسه*، مبانی نقد اقتصاد سیاسی، ترجمه باقر پرهام و احمد تدین، نشر آگه.

- Benjamin, Walter (1983) *Charles Baudelaire: A Lyric Poet in the era of High Capitalism*, London: Verso.
- Benjamin, Walter (1973) *Illumination*, London: Fontana.
- Benjamin, Walter (2003) *The Arcades Project*, translated by Howard eiland and Kevin McLaughlin, The Belknap Press of Harvard University Press.
- Buck – Morss, Susan (1990) *The Dialectics of Seeing: Walter Benjamin and the Arcades Project*, Cambridge, M A: MIT Press.
- craib, Ian (1997) *classical Social Theory*, New York: Oxford University Press.
- de certeau (1998) "The practice of Everyday Life" in John Storey , *Cultural Theory and Popular Culture*, London: Prentice Hall.
- de Certeau, M (1984) *The Practice of Everyday Life*, University of California Press, Berkeley.
- Fisk, John (1989) *Reading the Popular*, London: Unwin Hyman.
- Fisk, John (2000) "shopping for Pleasure: Mall, Power, and Resistance", In Juliet Schor and Douglas B. Holt (Ed) *The Consumer Society Reader*, New York: New Press.
- Fisk, John (1998) *Understanding Popular Culture*, London: Routledge.
- Frisby, David (1981): *Sociological Impressionism*. London: Heinemann.
- Frisby, David (2002) *Georg Simmel, London* : Routledge.
- Highmore, Ben (2002) *Everyday Life and Cultural theory , An Introduction*, London and New York : Routledge.
- Grossberg, Lawrence (1993) "Cultural Studies and/in New Worlds", *Critical studies in Mass Communication*, 10, 1-22.