



مطالعات فرهنگی و نظریه فرهنگی

آندرو میلنر و جفت براویت

ترجمه از انگلیسی: جمال محمدی*

مطالعات فرهنگی به عنوان یکی از مهمترین تلاش‌های روبه رشد آکادمیک در ربع آخر قرن بیستم، به ویژه در آخرین دهه آن، ظهور کرد. این رشته هم اکنون در همه قاره‌ها به جز قطب جنوب دارای دوره‌ها و گروه‌های آموزشی جداگانه است. مطالعات فرهنگی اگر هم به طور کامل، طبق توصیف سایمون دورینگ (دورینگ، ۱۹۹۹، ۱۱)، یک «جنبش واقعاً جهانی» نباشد، دست کم به رشته بین‌المللی شناخته شده‌ای بدل شده است که حضور فکری جدی آن از اروپا و استرالیا و آمریکا فراتر رفته و تا هند و تایوان و کره جنوبی گسترش یافته است. اصطلاح «مطالعات فرهنگی» به دلیل همین حضور فراگیر آشکار، همچون نشانه‌ای شدیداً «چند معنایی» باقی مانده است. مسلماً در یک سطح معنای آن واضح است: مطالعات فرهنگی، مطالعه فرهنگ به طور آکادمیک است. اما مسئله این است که اساساً هیچگونه توافقی وجود ندارد که منظور ما دقیقاً از فرهنگ چیست؟ واژه فرهنگ یکی از پر کاربردترین اسم‌های معنی در لغت نامه است. مردم هم دلواپس استقلال «فرهنگ ملی» شان هستند و هم دغدغه آن را دارند که آیا به عنوان فرد، برای «تداوم» زندگی به اندازه کافی «با فرهنگ» هستند. آنها همچنین دغدغه ممکن بودن و مطلوب بودن زندگی در جامعه‌ای «چند فرهنگی» را دارند. اقتصاددانان و سیاستمداران در مورد «صنعت‌های فرهنگ‌سازی» و دورنماهای بهبود اقتصادی «فرهنگ محور» می‌اندیشند. ما نیز در حرف خود به عنوان استادان دانشگاه هرگاه که دغدغه سازماندهی اداری مطالعات فرهنگی در دانشگاهمان را پیدا می‌کنیم دلواپس فرهنگ می‌شویم.

با این همه، نکته عجیب در مورد این دلواپسی‌ها آن است که هر یک از آنها به طرز نگران کننده‌ای گنگ و مبهم هستند. هنگامی که مردم درباره یک فرهنگ ملی مستقل فکر می‌کنند ممکن است هنرهای معینی را، که هم در آثار شخصی و هم در نماهایی نظیر گالری‌های هنری و خانه‌های اپرا تجسم می‌یابند، در ذهن داشته باشند. اما آنها همچنین ممکن است به طرز کلی‌تر درباره شیوه‌های ملی متمایزشان در انجام امور فکر کنند: درباره شیوه آشپزی‌شان، عادات غذا خوردنشان، دینشان و ورزش‌هایشان. «با فرهنگ» بودن ممکن است به

* دانشجوی دکتری جامعه‌شناسی نظری و فرهنگ

معنای توانایی پیدا کردن ارجاعات بینامتنی به تی. اس. الیوت باشد، اما همچنین ممکن است به معنایی توانایی اثر گذاشتن بر لهجه طبقه بالا باشد. «چند فرهنگ‌گرایی» ممکن است به معنای ادبیات «غیر بومی» در مدارس یا فیلمهای خارجی در تلویزیون مردمی باشد، اما همچنین ممکن است به معنای تغییرات عمده در شیوه‌های ملی متمایز انجام امور باشد- خوراکِ کاری و ماهی و سیب زمینی سرخ کرده در انگلستان، یا «Soccer» به جای فوتبال آمریکایی یا استرالیایی. بهبود اقتصادی «فرهنگ-محور» احتمالاً به تئاتر، تولید فیلم یا آموزش عالی مرتبط باشد؛ اما می‌تواند به این معنا نیز باشد که مردم تحریک شوند سبک زندگیشان را به عنوان چیز جالبی برای صنعت توریسم به فروش رسانند. اما مطالعات فرهنگی به نظر برخی آشکارا به معنی ادبیات کلاسیک یونان و روم، هنرهای زیبا و آثار اصیل ادبی است؛ و به نظر برخی دیگر ممکن است به معنای جامعه‌شناسی بزهکاری نوجوانان و انسان‌شناسی خویشاوندی باشد. مسئله این است که ما بسیار بیشتر از آن چیزی که می‌دانیم مد نظر داریم.

تعریف فرهنگ

ریموند و ویلیامز، نظریه‌پرداز فرهنگ اهل ویلز و استاد متوفی تئاتر در دانشگاه کمبریج، در توصیفی جالب فرهنگ را «یکی از دو یا سه واژه بسیار پیچیده در زبان انگلیسی می‌داند» (ویلیامز؛ ۱۹۷۶، ص ۷۶). این پیچیدگی در هیچ جا به اندازه کوشش‌های خود ویلیامز برای تعریف نحوه کاربرد فرهنگ نمود ندارد. او در نخستین اثر عمده خود، «فرهنگ و جامعه ۱۷۸۰-۱۹۵۰»، به چهار معنای مهم مربوط به این واژه می‌پردازد: وضعیت ویژه ذهن؛ وضع رشد فکری کل یک جامعه؛ علوم انسانی؛ و کل سبک زندگی یک گروه یا یک ملت (ویلیامز، ۱۹۶۳، ص ۱۶). در اثر بعدی‌اش «واژه‌گان کلیدی»، فقط سه معنای آخری مورد توجه قرار گرفتند (ویلیامز، ۱۹۷۶؛ ص ۸۰). اما بعدها کتاب درسی جامعه‌شناسی وی، «فرهنگ»، معنا یا کاربرد نخست را دوباره معرفی کرد، آن را با معنای دوم و سوم تحت عنوان «امر کلی» ترکیب کرد، و این هر سه را در نقطه مقابل معنای چهارم که مشخصاً «انسان‌شناختی» بود، قرارداد (ویلیامز، ۱۹۸۱؛ ص ۱۱). ویلیامز بین کاربردهای طبیعی و انسانی این واژه؛ معنای ضمنی مثبت و منفی آن؛ کاربردش به عنوان اسمی برای یک فرایند یا اسمی برای یک ترکیب‌بندی؛ کاربردهای سیاسی رادیکال یا سیاسی ارتجاعی آن؛ و غیر تمایز قایل می‌شود. با این همه نظر او در این باره واضح و روشن بود که این ابهام‌ها و پیچیدگی‌ها بیش از آنکه به وجود نقص و خطای در تحلیل وی یا در واژه مذکور مرتبط باشد به [تفسیر ما] از «فرهنگ» برمی‌گردد:

«این گونه‌های متفاوت... لزوماً چشم‌اندازهایی متفاوت از فعالیت‌ها و روابط و فرایندها را که این واژه پیچیده می‌نمایند شامل می‌شوند. به عبارت دیگر، این پیچیدگی در نهایت نه در خود واژه که در مسایلی است که گونه‌های متفاوت به کارگیری آن به طور معنی‌داری ایجاد می‌کنند (ویلیامز، ۱۹۷۶؛ ص ۸۱). دامنه و

تداخل معناها، تمایزهایی که به طور همزمان حذف می‌شوند و مورد تأکید قرار می‌گیرند، همه فی‌نفسه «معنی دار» هستند (ص، ۸۰).

اخیراً جیوفری هارتمن، استاد ادبیات انگلیسی و تطبیقی در دانشگاه ییل، اظهار کرده است که فرهنگ «واژه‌ای فتنه‌انگیز» است که در پاره‌ای مواقع حتی می‌تواند «جنگ‌هایی واقعی» به پا کند (هارتمن، ۱۹۹۷؛ ص ۱۴). پس فرهنگ در عین این که چیز خوبی است، چیز خطرناکی هم است. هارتمن نیز به همان پیچیدگی مورد نظر ویلیامز و به شیوه افزایش سریع کاربردهای این واژه - فرهنگ دوربین، فرهنگ اسلحه، فرهنگ خدمات، فرهنگ موزه، فرهنگ ناشنویان، فرهنگ فوتبال - که دارند آنرا به نوعی «علف هرز زبان‌شناختی» بدل می‌کنند، اشاره می‌کند (ص، ۳۰). هم ویلیامز و هم هارتمن تلاش می‌کنند تاریخ فکری این مفهوم را ردیابی کنند. این واژه در نخستین معناهایش در انگلیسی و فرانسوی، به میل به رشد طبیعی در حیوانات و گیاهان اشاره داشت. به نظر ویلیامز در اوایل قرن شانزدهم بود که کاربرد انگلیسی این واژه بسط پیدا کرد و رشد و تکامل بشری را نیز در بر گرفت؛ و در اواسط قرن هفدهم بود که نخستین بار به عنوان یک اسم مستقل جهت اشاره به فرایند انتزاعی مورد استفاده قرار گرفت (ویلیامز، ۱۹۷۶؛ صص ۸-۷۷). روایت ویلیامز از این تاریخ از حیث نقطه توجه قویاً انگلیسی باقی می‌ماند و به الیوت، اف. آر. لیوس، اُرول، و تلویحاً خود ویلیامز منجر می‌شود. روایت هارتمن (که ویلیامز را هم شامل می‌شود) جهانی‌تر است و به اشیپنگلر، بندا، نازیسم و هاینر مولر می‌رسد. از دیدگاه ویلیامز، ایده فرهنگ نوید رهایی را عرضه می‌کند؛ از دیدگاه هارتمن باب این سؤال سرنوشت‌ساز که آیا مضمونی حقیقتاً «پر مایه و بلندنظرانه» از فرهنگ امکان پذیر است صرفاً به طور «بی ثباتی» گشوده می‌ماند (ویلیامز، ۱۹۶۳؛ صص ۳-۳۲۲؛ هارتمن، ۱۹۹۷؛ صص ۳-۱۹۲).

از نظر هارتمن عمده‌ترین تمایز در میان گونه‌های متفاوت معنای این واژه همان است که بین فرهنگ به مثابه آرمان عام («مجموعه‌ای از دانش‌ها» که در آن اندیشه‌ها به طور آزادانه رد و بدل می‌شوند) و «فرهنگ» به مثابه شکل خاصی از صورت‌بندی و انسجام وجود دارد. به عقیده او حمایت از اولی در مقابل دومی نیازی اساسی است (هارتمن، ۱۹۹۷؛ صص ۳۶ و ۴۱). از نظر ویلیامز عمده‌ترین تمایز همان است که بین کاربرد این واژه در ادبیات باستان و علوم اجتماعی وجود دارد. او توضیح می‌دهد که مفهوم فرهنگ: «به اسم یک فرایند خاص، و به امری تخصصی برای کارگزاران فرضی آن در «حوزه روشنفکری» و در «هنر و ادبیات» تبدیل شد. این مفهوم همچنین به اسم یک فرایند عام، و به امری مختص به صورت‌بندی‌های فرضی آن در «کل شیوه‌های زندگی» تبدیل شد. این مفهوم در معنای نخست نقشی محوری در انواع تعاریف «هنر و ادبیات» و «ادبیات باستان» داشت؛ و در معنای دوم آن نقشی به همان اندازه محوری در انواع تعاریف «علوم انسانی» و «علوم

اجتماعی» داشت (ویلیامز، ۱۹۷۷، ص ۱۷).

براین اساس می‌توان فرهنگ را به مثابه هنر در نقطه مقابل جامعه قرار داد، اما این امکان نیز هست که هر دو واژه را تقریباً در کنار هم و به عنوان هرچه که بیرون از سیاست و اقتصاد قرار می‌گیرد تعریف کرد. در اینجا شباهت آشکاری بین ویلیامز و هارتمن وجود دارد، زیرا همانطور که «هنر و ادبیات» به «شیوه کلی زندگی زندگی» مربوطند، [مفهوم] «فرهنگ» نیز به «یک فرهنگ» مربوط است. اما در حالی که نزد هارتمن تمایز عمده، تمایز بین یک امر عام و یک امر خاص، بین یک حوزه عمومی عام و یک خرده فرهنگ خاص، است؛ نزد ویلیامز این تمایز بین دو امر عام است: «هنرها و ادبیات» و کل شیوه زندگی. توجه کنید به اهمیت فزونتر این نکته: در حالی که نزد ویلیامز جامعه هنوز به مثابه یک کلیت یا امر مشترک باقی می‌ماند، نزد هارتمن پیشاپیش به تشریح چند فرهنگی از امور خاص تبدیل شده است. ما در فصل‌های آتی به دعوهای گوناگون آنچه ویلیامز «فرهنگ مشترک» و چند فرهنگ‌گرایی اجتماعی - سیاسی می‌نامد باز خواهیم گشت. اما در اینجا کافی است بدانیم که این موضوع نه فقط برای مطالعات فرهنگی - آکادمیک بلکه برای آینده فرهنگ و جامعه ما نیز از اهمیت بسیاری برخوردار است. همچنین تعریف‌های موجود اصطلاح «فرهنگ» گوناگون و بسیارند، و ما نیز برای بررسی مفصل آنها در فصول بعدی انگیزه کافی داریم. اما اکنون اجازه دهید به طور کلی و نه برحسب تعریف، فرهنگ را قلمرو کلی نهادها و مصنوعات و عملکردهایی قلمداد کنیم که دنیای نمادین ما را شکل می‌دهند. بنابراین، این اصطلاح به یک معنی از معانی آن، موارد زیر را شامل می‌شود: هنر و دین، علم و ورزش، آموزش و فراغت. اما به طور متعارف هیچگاه مجموعه فعالیت‌هایی را که معمولاً اقتصادی یا سیاسی نامیده می‌شوند در بر نمی‌گیرد. این تفکیک سه وجهی، بین اقتصاد وابسته به بازار و سیاست مدرن بوده است: مثلاً این مضمون در مارکس تحت عنوان تفکیک بین شیوه تولید و رونمای سیاسی و آگاهی اجتماعی (مارکس، ۱۹۷۵، ص ۴۲۵) و در ماکس وبر بین طبقه و حزب و منزلت (وبر، ۱۹۸۴) مطرح گشت. اما واضح است که در هر دو مورد، همچون تمام موارد مشابه، آگاهی/ منزلت / فرهنگ (ایدئولوژی، گفتمان و غیره) اساساً مقولاتی ثانوی هستند که مثل هر مقوله ثانوی دیگر به میانجی ویژگی سلبی‌شان مبنی بر سیاسی یا اقتصادی نبودن تعریف می‌شوند. مثلاً براساس تحلیل مارکس درباره دین، فرهنگ به مثابه چیزی که خارج از مقولات کار/ طبقه/ استثمار و جنگ/ قدرت/ سرکوب است به «روح یک جهان بی روح» تبدیل می‌شود. و همچنین منزلت تقریباً جادویی آن در دوره به اصطلاح «نبردهای فرهنگی» اواخر قرن بیستم در ایالات متحده، یعنی جایی که فرهنگ نمی‌توانست به طور همزمان هم بر «فرهنگ متعالی» متداول در سنت آکادمیک و هم

بر «ضد فرهنگ‌ها» ی قومی، جنسی، نسلی و جنیستی جنبش‌های اجتماعی جدید دلالت داشته باشد.

تعریف مطالعات فرهنگی

نبردهای فرهنگی فرصت مناسبی جهت حرکت کردن از فرهنگ به سوی مطالعات فرهنگی فراهم ساخت، زیرا بخشی از آنچه که بر اثر پیامدهای اثرگذار این نبردها در معرض خطر بود، دقیقاً منزلت این «نخستین - رشته» جدید در آموزش عالی آمریکایی بود. چنان که بارها گفته شده است مطالعات فرهنگی هنوز عمیقاً وامدار فعالیت پیشرو مرکز بیرمنگهام است. این مرکز که در سال ۱۹۶۴ به عنوان واحد پژوهشی فارغ‌التحصیلی تحت مدیریت ریچارد هوگارت، که آن زمان استاد ادبیات انگلیسی در بیرمنگهام بود، تأسیس شد و به زودی هم در بریتانیا و هم به صورت بین‌المللی به محل نهادی - فکری بارز مطالعات فرهنگی در سراسر دهه‌های ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰ تبدیل شد. آنتونی ایست هوپ، استاد متوفی انگلیسی و مطالعات فرهنگی در دانشگاه متروپل منچستر، کار مرکز بیرمنگهام را مهمترین «اقدام در مطالعات فرهنگی در بریتانیا» می‌داند (اسیت هوپ، ۱۹۸۸، ص ۷۴). لارنس گراسبرگ، استاد کنونی ارتباطات و مطالعات فرهنگی در کارولینای شمالی، تأیید می‌کند که: «آنجا - یا دقیق‌تر سنت مطالعات فرهنگی بریتانیا، به ویژه فعالیت‌های مرکز مطالعات فرهنگی معاصر - هنوز همچون یک مرکز است» (گراسبرگ و دیگران، ۱۹۸۸، ص ۸). گرایم ترنر، سردبیر مؤسس «نشریه استرالیایی مطالعات فرهنگی» و مدیر کنونی مرکز مطالعات فرهنگی و انتقادی در کویزلند، این اظهار نظر را تکرار می‌کند: «مرکز بیرمنگهام می‌تواند به نحو قابل دفاعی مدعی شود که مهمترین نهاد در تاریخ این رشته است» (ترنر، ۱۹۹۶، ص ۷۰). بر این اساس است که وسوسه می‌شویم، بیرمنگهام را الگوی مطالعات فرهنگی تلقی کنیم. با وجود این، این نشانه [مطالعات فرهنگی] باز هم شدیداً چند معنایی است، زیرا الگوی بیرمنگهامی واحدی وجود ندارد، بلکه تکثر گریزناپذیری از الگوهای رقیب و اغلب متناقض وجود دارند. ویژگی شدیداً چند معنایی مطالعات فرهنگی به طور یکسان هم در مورد اصطلاح «مطالعات» و هم در مورد «فرهنگ یا فرهنگی» صدق می‌کند: نه فقط بر سر موضوع مطالعه بلکه بر سر شیوه انجام این مطالعه نیز توافق روشنی وجود ندارد. به نظر می‌رسد معانی متعدد مطالعات فرهنگی در چهار معنای اصلی خلاصه شوند: در مقام یک امر بین رشته‌ای یا فرا رشته‌ای؛ به عنوان مداخله‌ای سیاسی در رشته‌های دانشگاهی موجود؛ به عنوان رشته‌ای کاملاً جدید که بر مبنای موضوعی کاملاً جدید تعریف می‌شود؛ به عنوان رشته‌ای جدید که بر مبنای پارادایم نظری جدیدی تعریف می‌شود. هوگارت در طرح اولیه تأسیس مرکز، آشکارا مطالعات فرهنگی را دارای ویژگی لزوماً بین رشته‌ای دانست، اما در عین حال مطالعات ادبی را یگانه و «عمده‌ترین» رکن آن تلقی کرد (هوگارت، ۱۹۷۰، ص ۲۵۵). یک ربع قرن بعد از آن، دیدگاه وی همچنان این بود: «دانشجو باید بیرون از مطالعات فرهنگی، قبلاً در یک رشته‌ای علمی بوده باشد و از تربیت فکری و آکادمیک محکمی

برخوردار باشد» (هوگارت، ۱۹۵۵، ص ۱۷۳). مفهوم مد روز مطالعات فرهنگی «فرارشته‌ای» که در شماره‌های نخستین نشریه بین‌المللی مطالعات فرهنگی بررسی شد، تفاوت اندکی با مفهوم بین رشته‌ای هوگارت دارد (هرتلی، ۱۹۹۸؛ ص ۸-۵). اما تلقی مطالعات فرهنگی به مثابه گونه‌ای مداخله سیاسی که بیش از همه به استوارت هال، جانشین مستقیم هوگارت در مدیریت بیرمنگهام، برمی‌گردد، واقعاً چیز متفاوتی است. به نظر هال، اهمیت مطالعات فرهنگی در «سویه سیاسی» آن نهفته بود. او مصر بود که: «در مطالعات فرهنگی چیزی در معرض تهدید قرار می‌گیرد. به طرزی که ... در مورد بسیاری دیگر از ... فعالیت‌های فکری ... صدق نمی‌کند» (هال، ۱۹۹۲، ص ۲۷۸). تعبیرهای سیاسی همانند این در ادبیات مربوط به مطالعات فرهنگی به وفور یافت می‌شوند. طبق نظر دورینگ، این نوع تحلیل که دارای التزام سیاسی است یکی از بارزترین مشخصه‌های ممتاز این رشته است (دورینگ، ۱۹۹۹، ص ۲).

تعبیر یا تلقی سوم، مطالعات فرهنگی را رشته‌ای کاملاً جدید می‌داند که بر مبنای موضوعی جدید تعریف می‌شود: یعنی مطالعه فرهنگ عامه. موضوع نبردهای فرهنگی آمریکا، اساساً نژاد، قومیت، جنسیت و تمایلات جنسی بود. اما این نبردها تا آنجا که سبب ایجاد کشمکش بین نخبه‌گرایی فرهنگی و پوپولیسم فرهنگی شدند، صریحاً با موضوع فوق ارتباط داشتند. از دید نخبه‌گرایان فرهنگی نظیر هارولد بلوم، استاد علوم انسانی در دانشگاه ییل، مطالعات فرهنگی گرایش دارد کمدهای باتمن، پارک‌های یک منظوره مورمون، تلویزیون، فیلم‌ها، و موسیقی راک را جایگزین چاوسر، شکسپیر، میلتون، وردس ورث و استیونس والس کند (بلوم، ۱۹۹۴، ص ۵۱۹). به نظر پوپولیست‌های فرهنگی نظیر گراسبرگ، این کار وعده اصلی مطالعات فرهنگی است. تردید نمی‌توان کرد که مطالعات فرهنگی در واقع به واسطه نوعی واکنش شبه-پوپولیستی علیه نخبه‌گرایی اشکال قدیم‌تر مطالعه ادبی ظهور کرد.

هر سه «بنیانگذار» بریتانیایی مشهور این رشته - خود هوگارت، ای. پی. تامپسون، و ریموند ویلیامز - تعهد آشکاری به مطالعه فرهنگ عامه و فرهنگ طبقه کارگر داشتند. با وجود این، هیچیک از آنها واقعاً فکر نمی‌کردند که مطالعات فرهنگی همگام و همقدم با مطالعه «هنرهای عامه پسند» رشد و گسترش می‌یابد. تحول دیگری که باز هم خلاف مسیر تعیین شده در هنگام تأسیس مرکز بیرمنگهام بود رواج روز افزون تعبیری از مطالعات فرهنگی بود که آن را نوعی جامعه‌شناسی مصرف رسانه‌های توده‌ای می‌دانست، تحولی که انتصاب هال برای کرسی جامعه‌شناسی دانشگاه بریتانیایی اُپن مظهر بارز آن بود. از دیدگاه ما، در اینجا نیز مطالعات فرهنگی باز هم اشتباه تعبیر شده است؛ به این دلیل که سیستم دوتایی فرهنگ «نخبگان» و فرهنگ «عامه» دارد جایش را به حجم عظیمی از بازارهای فرهنگی جافتاده می‌دهد، بازارهایی که خود تحت سلطه همان

شرکت‌های مختلط رسانه‌ای بین‌المللی هستند و از طرف همان نهادهای رسانه‌ای و دانشگاهی مورد تفسیرهای متعدد انتقادی و غیر انتقادی قرار می‌گیرند.

فرانسیس مولرن برای اشاره به موضع نخبه‌گرایانه در این مناقشه، از اصطلاح آلمانی «Kulturkritik» (نقد فرهنگی)، و برای اشاره به موضع پوپولیستی از واژه «مطالعات فرهنگی» استفاده می‌کند. دلیل موجهی برای این شیوه استفاده وجود دارد.

هم هارتمن و هم ویلیامز اهمیت فوق‌العاده‌ای برای میراث رمانتیسم آلمانی در تاریخچه اصطلاح فرهنگ قایل بودند، مکتبی که در آن اصطلاح آلمانی «Kulture» به معنای سرشت انسانی، در نقطه مقابل اصطلاح فرانسوی «Civilization» به معنای مهارت فنی قرار می‌گرفت (هارتمن، ۱۹۹۷؛ صص ۷-۲۰۵؛ ویلیامز، ۱۹۷۶، صص ۸۰-۷۸). درست همین میراث است که مولرن در بهره‌گیری از اصطلاح «نقد فرهنگی» (Kulturkritik) به آن استناد می‌جوید و بدین طریق نه فقط به خود سنت آلمانی بلکه به سنت انگلیسی ماتیو آرنولد، الیوت، ویلیامز و لیوس نیز به طور جداگانه اشاره می‌کند (مولرن، ۲۰۰۰، صص XV-XVI). در حالی که «نقد فرهنگی» به هنر متعالی اهمیت می‌دهد، مطالعات فرهنگی مورد نظر مولرن مدنیت همگانی را می‌ستاید. اما به نظر مولرن، این دو موضع آن اندازه هم که در ظاهر به نظر می‌رسند متضاد نیستند زیرا مطالعات فرهنگی در واقع سبب باز تولید همان شکل استدلالی «فرا فرهنگی» مورد نظر سنت «نقد فرهنگی» می‌شود (ص، ۱۵۶). به نظر او، در هر دو شیوه، گفتمان فرا فرهنگی «سوژه‌ای مقتدر به اسم فرهنگ «خوب» (فرقی نمی‌کند اقلیت یا عامه) را جعل می‌کند که نقش آن مرتفع کردن تناقضات مدرنیته سرمایه سالار به واسطه یک راه حل نمادی فرا سیاسی است» (ص، ۱۶۹).

نکات بیشتری می‌توان بر این بحث افزود، اما مقولات مولرن هرگز آن اندازه که خود وی ادعا می‌کند جامع نیستند. همان طور که مولرن تصدیق می‌کند، آثار ویلیامز تا آن جا که سبب پایه‌ریزی نوعی «سیاست فرهنگ» جداگانه (ص، ۷۲) در مقابل نخبه‌گرایی «نقد فرهنگی» و پوپولیسم مطالعات فرهنگی شد، استثنایی مهم بر قاعده فوق است. با وجود این، ما این نکته را نیز اضافه می‌کنیم که، کاملاً بیرون از این موضوعات سیاسی مشخص، همیشه شق [تعبیر] چهارمی در کار بوده است که در آن مطالعات فرهنگی به عنوان چیزی تلقی شده است که عمده‌اً در صدد پیوند زدن مطالعه امر عامه‌پسند با مطالعه امر «ادبی» است. این تعبیر نمایانگر تغییر و تحولی در پارادایم نظری و نه در موضوع تجربی مورد مطالعه این رشته است. این تعبیر از نظر ویلیامز بسیار مهم بود، کسی که کارهای «تجربی» او به طرز کاملاً حساب شده مرزهای بین فرهنگ عامه‌پسند و فرهنگ نخبگان را پشت سر گذاشت. اما این تعبیر، فی‌المثل، در برداشت ایست هوپ از «مطالعه ادبی»، به منزله

شاخه‌ای که تمیز آن از مطالعات فرهنگی روز به روز سخت‌تر می‌شود، نیز حضور دارد (اسیت هوپ، ۱۹۹۱، ص ۶۵)، یا در تلقی بنت از مطالعات فرهنگی به عنوان رشته‌ای که اساساً به بررسی «روابط بین فرهنگ و قدرت» می‌پردازد (بنت، ۱۹۹۸؛ ص ۵۳)، و یا در تفسیر استفان گرین بلات از اثر خودش درباره ادبیات رنسانس که آن را «نوعی تاریخ‌گرایی جدید در مطالعات فرهنگی» می‌داند، ساری و جاری است. شکی نیست که می‌توان درباره هر چهار تعبیر فوق ویژگی مشترکی ذکر کرد: تک تک آنها نمایانگر سویه‌های مهمی از مراحل مختلف توسعه مطالعات فرهنگی هستند. اما با این همه، نوعی منطق انباشتی وجود دارد که به ما نشان می‌دهد تعبیر چهارم در بردارنده نوید و دستاورد بیشتری است: نه در کشف یک موضوع مطالعه جدید، نه حتی در «واسازی» مرزهایی رشته‌ای که سبب جدا گشتن ادبیات از قصه، هنر از فرهنگ و نخبگان از عامه شده‌اند؛ بلکه در تکوین روش‌های نوین تحلیل برای هر دو. آندرو میلنر به شکلی تقریباً جدی مطالعات فرهنگی را «علوم اجتماعی مطالعه تولید، توزیع، مبادله و دریافت معنای درون متنی می‌داند» (میلنر، ۲۰۰۲، ص ۵) و ما نیز در اینجا از این تعریف استفاده می‌کنیم. ما نیز مثل او از اصطلاح علوم اجتماعی برای اشاره به رشته‌ای استفاده می‌کنیم که عمده‌ترین هدف‌های آن نه قضاوت یا قداست‌بخشی بلکه توصیف و تبیین است. همچنین منظور ما از «معنای درون متنی» اشاره به کل فعالیت‌های معنادار است و نه صرفاً به ادبیات و هنر و رسانه‌های گروهی. سرانجام منظور ما از به کارگیری عبارت «تولید، توزیع، مبادله و دریافت» نشان دادن علاقه به بررسی این نکته است که متون گوناگون چگونه در بافت‌های اجتماعی معین تولید و توزیع و مبادله و دریافت می‌شوند، همچنین برای نشان دادن علاقه به متونی که «جداگانه» مورد بررسی قرار می‌گیرند. اگر در حقیقت این همان چیزی است که ما از مطالعات فرهنگی مد نظر داریم، در آن صورت می‌توان نتیجه گرفت که تازگی و غرابت فکری این رشته نه چیزی ذاتی بلکه اساساً نظری است. چیزی که ما را به موضوع محوری مورد مطالعه این کتاب رهنمون می‌سازد: [این موضوع] بیشتر نظریه فرهنگی به طور خاص است تا مطالعات فرهنگی به صورت عام.

مطالعات فرهنگی و نظریه فرهنگی

نظریه فرهنگی، یا چنانکه گاهی اوقات در ایالات متحده می‌نویسند «نظریه فرهنگی»، با فلسفه یا نظریه‌های خاص رشته‌های معین همچون نظریه جامعه‌شناسی فرق دارد. برخی آن را شکلی جدید و صریحاً «پسامدرن» از نظریه‌پردازی فرا رشته‌ای می‌دانند.

به نظر فریدریک جیمسون، میشل فوکو نمونه بارز تعلق به این ژانر [به لحاظ موضوع] «نامعین» است، ژانری، که موضوع مطالعه آن نه مجموعه خاصی از پدیده‌ها بلکه متنی شدن پدیده‌ها به طور کلی است (جیمسون، ۱۹۹۸، ص ۳). از دید جیمسون، «نظریه فرهنگی» به طرز خاصی پسا ساختارگرا است: او این مفاهیم

را کمابیش به جای یکدیگر به کار می‌برد تا دقیقاً به شاخه‌ای پسامدرن اشاره کند که در آن «سطح جایگزین عمق می‌شود». بر مبنای این تفسیر، مشخصه «نظریه فرهنگی» مخالفت اصولی با الگوهای عمق‌گرا است، یعنی الگوهایی نظیر هرمنوتیک (باطن / ظاهر)، دیالکتیک (نمود / ذات)، روانکاوی (پنهان / آشکار)، وجودی (اصالت / عدم اصالت)، نشانه‌شناسی (دال / مدلول) (جیمسون، ۱۹۹۱، ص ۱۲). اما از دیدگاه ما، اگر نظریه فرهنگی معاصر در واقع بناست هم فرا رشته‌ای و هم متنی باشد نیازی ندارد لزوماً پساساختارگرا باشد. خود جیمسون هم درباره خصلت متنی و صریحاً فرا رشته‌ای این نظریه حرف می‌زند، اما در عین حال از آنچه که مربوط به پساساختارگرایی است فاصله می‌گیرد (به هر حال ما این واژه را تعریف می‌کنیم).

از فضای روزگار، این جور کاربست «نظریه فرهنگی» به عنوان شاخه‌ای کمابیش مشابه پساساختارگرایی عیناً دست به کپی و تکثیر نسخه‌ای قدیم‌تر از مطالعات فرهنگی بریتانیا می‌زند، یعنی نسخه‌ای که در آن نظریه فرهنگی اساساً ساختارگرا تلقی شده است. در طول دهه ۱۹۷۰، مرکز بیرمنگام بر این اعتقاد بود که درگیری و رویارویی مداومی بین سنت انگلیسی قدیمی‌تر نقد فرهنگی «ادبی» با سنت‌هایی گوناگون ساختارگرایی و عموماً سنت‌های قاره‌ای مارکسیسم غربی (و جامعه‌شناختی) وجود دارد. این درگیری و رویارویی را دو مدیر بعدی [این مرکز] یعنی خود استوارت هال و ریچارد جانسون تحت عنوان درگیری بین ساختارگرایی و فرهنگ‌گرایی تئوریزه کردند (هال، ۱۹۸۰؛ جانسون، آن، ۱۹۷۹). هر دو نفر فرهنگ‌گرایی تجربه‌گرا را در نقطه مقابل ساختارگرایی نظریه‌گرا قرار دادند. فعلاً کافی است بدانید که از دیدگاه هال برتری ساختارگرایی بر فرهنگ‌گرایی دقیقاً ناشی از توانایی آن نه فقط در شناخت ضرورت تفکر نظری به عنوان ابزاری برای درک «روابط واقعی»، بلکه در کشف... نوعی جابجایی پیچیده و بی‌وقفه «بین سطوح مختلف تفکر نظری» است (هال، ۱۹۸۰، ص ۶۷). بدون انکار ارزشها و مزیت‌های بحث گسترده هال، نظر ما این است که او تا آنجا که به سرشت ظاهراً غیرنظری فرهنگ‌گرایی بریتانیایی حمله می‌کند، قضیه را بد فهمیده است. در واقع هال شخصاً در اظهار نظری، کتاب «انقلاب طولانی» ویلیامز را یکی از تأثیرگذارترین متون «فرهنگ‌گرا» دانسته بود، و نوشته بود که: «این اثر تلاش می‌کند تا شیوه «نظریه‌پردازی»... خاص خود را به شکل یا اسلوبی از گفتار که به طرز علاج‌ناپذیری جزئی‌نگر، تجربه‌گرا و اخلاقی است پیوند زند... کیفیت دشوار و نسبتاً نظری این اثر را تا حدود زیادی... می‌توان به منزلت آن به عنوان «متن مربوط به [دوره] گسست» نسبت داد (هال، ۱۹۸۰، ص ۱۹).

افزون بر این، هال محتوای نظری سنت فرهنگ‌گرایی، آن گونه که قبل از ویلیامز بسط یافته بود را به شدت دست کم گرفت و ناچیز شمرد. اگر اسلوب گفتار یا طرز بیان نقد ادبی لیوسی (احتمالاً عمده‌ترین و یگانه مورد تفکر فرهنگ‌گرایانه بریتانیایی) به طرز علاج‌ناپذیری جزئی‌نگراست، در عوض محتوای فکری

آن- مثلاً در بحث مربوط به صنعتی شدن و انحطاط فرهنگی یا بحث مربوط به «گسیختگی احساس و قریحه»- به شدت خصلت نظری دارد. مثلاً هیچ چیز جزئی نگرانه یا تجربی گرایانه خاصی درباره اینتاکید لیوس، که فروپاشی اجتماع ارگانیک پیشاصنعتی «مهمترین واقعیت تاریخ معاصر» بود وجود ندارد (لیوس و تامپسون، ۱۹۶۰، ص ۷۸). در حقیقت، گفتارهای متعددی که در بریتانیا و آلمان، فرانسه و ایتالیا، روسیه و ایالات متحده راجع به فرهنگ تکوین یافتند و اساساً رشته‌ای از تأملات مستمر در باب سرشت مدرنیزاسیون و بعدها پست مدرنیزاسیون فرهنگی بودند، صرف نظر از اینکه ارجاع ویژه آنها در ظاهر چقدر «تجربی» باشد، همه به طرز قوی سرشت «نظری» داشته‌اند. همچنین است دوره‌های آموزشی ثابت در مطالعات فرهنگی و دوره‌های آموزشی موازی آنها در نظریه فرهنگی، و نیز همچنین است موضوع مطالعه کتاب حاضر.

قصد ما در اینجا این نیست که اهمیت نظریه فرهنگی برای مطالعات فرهنگی را ستایش کنیم یا در مذمت آن چیزی بگوییم، بلکه فقط این است که به اهمیت کلی آن توجه کنیم. تقریباً همه کسانی که در دهه واپسین قرن بیستم در علوم انسانی و علوم اجتماعی، چه در اروپای غربی و چه در آمریکا یا استرالیا، کار کرده‌اند به یک چنین «نظریه»‌ای فرا رشته‌ای برخورد کرده‌اند. این افراد چه مثل تامپسون از فقر این نظریه مشمئز شده باشند و چه مثل تری ایگلتنون جذب زیبایی و افسون آن شده باشند، هرگز در خصلت بارز فرهنگی آن شک نکرده‌اند (تامپسون، ۱۹۷۸؛ ایگلتنون، ۱۹۹۶، صص ۲-۱۹۱). حتی هوگارت که اصلاً اهل نظریه پردازي نبود این نکته را تأیید می‌کند که «کسی نمی‌خواهد اهمیت نظریه و نیاز به زبان‌های نظری را دست کم بگیرد» (هوگارت، ۱۹۹۵، ص ۱۷۷). ما به سهم خویش حرف هوگارت را قبول داریم که نظریه «نباید به طلسم، به ستون و یا به قالب و افل‌پزی‌ای که محکم بر مصالح کوبیده می‌شود بدل گردد» (ص، ۱۷۸). خلاصه، نظریه باید درباره چیزی باشد. اما می‌خواهیم بر این نکته تأکید کنیم که بسیاری از رشته‌های قدیمی و نظریه‌های متعلق به آنها که به زعم هوگارت مطالعات فرهنگی بین رشته‌ای را تقویت کرده‌اند حقیقتاً به طور فزاینده‌ای برای [تحلیل] فرهنگ‌های معاصر نامربوط و نامناسب شده‌اند. مثال بارز آن فرهنگ‌های پسامدرن اواخر قرن بیستم و اوایل قرن بیستم و یکم هستند که به قدرت تودرتو، شیء‌واره و نسبی شده‌اند که نیازمند روش‌های تحلیلی متفاوت، یعنی غیر از آن روشهایی که هوگارت از ادبیات انگلیسی یاد گرفته بود، هستند. این بدان معنا نیست که ما امروزه قادریم برای همیشه به فراسوی [مطالعات] «رشته‌ای» برویم. بلکه کاملاً برعکس، این آخرین شاخه از «نظریه [فرهنگی] فرارشته‌ای- درست مثل اسلاف خود- همچون شکل موقتی است که از طریق آن رشته‌های قدیمی در قالب‌هایی نوین دوباره با هم ترکیب می‌شوند، قالب‌هایی که برای [تحلیل] فرهنگ دگرگون شده و دگرگون شونده معاصر مناسب‌ترند. همانطور که خود جیمسون نیز اشاره می‌کند «نظریه»

[فرهنگی] معاصر هم اکنون مواجه است با گرایش و حرکتی نوین به سوی تمایزپذیری دوباره رشته‌ها: «فلسفه و شاخه‌های آن دوباره به صحنه بازگشته‌اند» (جیمسون، ۱۹۸۸، ص ۹۴). ما نیز اضافه می‌کنیم که خود مطالعات فرهنگی نیز به طور فزاینده‌ای در معرفی فرایند «رشته‌ای شدن» قرار دارد (بنت، ۱۹۹۸).

فرهنگ و جامعه: ضد - فایده‌گرایی و مدرنیته

پس در آن صورت موقع مناسب برای دوره‌های پی‌درپی نظریه‌پردازی چه وقت است؟ به عنوان یک قاعده کلی، گفتمان‌ها فقط زمانی به شکل آگاهانه خصلت نظری پیدا می‌کنند، یعنی فقط زمانی می‌توانند به تأمل در خود دست بزنند که موضوع مطالعه آنها به طرز چشمگیری پروبلماتیک شود. و فقط در دوران مدرن و پسامدرن است که «فرهنگ» به رغم داشتن تعریف مشخص، چنین شده است. جوامع پیشامدرن نظیر فتودالسم‌های اروپایی قرون وسطی یا اجتماعات مبتنی بر شکار و گردآوری دوره قبیله‌گرایی به وضوح نمایانگر رفتارها و کنش‌هایی مذهبی یا هنری، آموزشی یا عملی بودند که به آسانی می‌توان آنها را «فرهنگی» تلقی کرد - همانطور که لوی اشتراوس متذکر می‌شود دانش بدوی را در واقع می‌توان به منزله نوعی علم تعبیر کرد (لوی اشتراوس، ۱۹۶۶؛ صص ۱۶-۱۳). اما این تعبیر، تعبیر ما از گذشته است، نه تعبیر خود آنها. درست به این دلیل که فرهنگ، و بالخصوص دین، در بطن زندگی جوامع فتودالی یا قبیله‌ای قرار داشت، آنها معمولاً هیچ درکی از امر فرهنگی به مثابه چیزی «جداگانه» یا مازاد (آن گونه که کاربرد غربی امروزین آن نشان می‌دهد) نداشتند. سخن کوتاه، فرهنگ فقط به این علت برای غرب معاصر به مسئله‌ای نظری بدل شده است که از حیث اجتماعی پروبلماتیک گشته است. بر این اساس، نظریه فرهنگی صرفاً یک گفتمان دانشگاهی تخصصی و جزئی یا الگوی هدایت‌گر مجموعه‌ای از مسایل اساسی و پژوهشی و تجربی نیست بلکه، و به طرز جالب‌تری، «دیگری» سرکوب شده جامعه‌ای است که اقتصاد و سیاست تقریباً به طور کامل سخنگویان رسمی آن هستند. در حقیقت، نظریه فرهنگی نماد یکی از ناخرسندی‌های محوری تمدن ما است.

اما اگر فرهنگ در واقع این اندازه پروبلماتیک شده است، علت آن چیست؟ پاسخ این سؤال در سرشت خود مدرنیسم اجتماعی - فرهنگی و به ویژه در سیطره یافتن نوع خاصی از نظام سرمایه‌سالار سازمان اقتصادی نهفته است، نظامی که در آن کالاها و خدمات اساساً به منظور فروش در بازار رقابتی تولید می‌شوند. این امر به همان اندازه در مورد تولید فرهنگی مدرن صدق می‌کند که در مورد هر نوع دیگر تولید. در واقع، دلایل بسیاری برای دفاع از این ایده وجود دارد که «تجارب کتاب» نخستین صنعت سرمایه‌داری مدرن بوده است: به قول فبره و مارتین «چاپگر و کتابفروش از همان ابتدا بیش از هر چیز به دنبال سود بودند» (فبره و مارتین، ۱۹۷۶، ص ۲۴۹). این شیوه تولید فرهنگی که به لحاظ تاریخی جدید بود برای کسب موفقیت نهایی اش به دو چیز نیاز داشت: توسعه کلی انواع سازماندهی سرمایه‌دارانه، و توسعه برخی عوامل خاص مربوط به خود

تولید فرهنگی همچون قوانین کپی رایت و فنون «بازتولید مکانیکی» (مقایسه کنید با بنیامین، ۱۹۷۳). این نوع تجاری شدن بی سابقه تولید فرهنگی سبب دگرگونی، به همان اندازه بی سابقه‌ای در منزلت و جایگاه اجتماعی تولیدگران فرهنگی نظیر نویسندگان و هنرمندان و کشیشان و معلمان یعنی کل کسانی شد که ما امروزه آنها را روی هم رفته تحت عنوان «روشنفکران» می‌شناسیم. اشکال قبلی «حمایت» فرهنگی، تأمین مادی تولیدگران فرهنگ را به بهای وابستگی تام فعالیت فکری به کلیسا، به اشرافیت و به دربار پادشاه تضمین می‌کردند. این جور فرهنگ‌ها اصلاً نیازمند یک نظریه فرهنگی مشخص نبودند بلکه فقط به گونه‌ای الهیات یا اندیشه سیاسی نیاز داشتند. اما در جامعه سرمایه‌داری آنچه پتربرگر نامش را «جداشدن هنر از پراکسیس زندگی» می‌گذارد به مشخصه اصلی «استقلال هنر پورژوایی» بدل می‌شود (برگر، ۱۹۸۴، ص ۴۹).

واژه «استقلال» در اینجا، هم بر آزادی نسبی از کنترل اجتماعی و هم بر نوعی بی‌ربطی به اجتماع دلالت می‌کند (مقایسه کنید با ماکوزه، ۱۹۶۸). این جور استقلال‌ها، هم نزد خود تولیدگران فرهنگی و هم نزد دیگران، همیشه مورد بحث و نزاع و پرسش بوده‌اند. و لذا انواع گوناگون دخالت مذهبی و سیاسی-فی‌المثل سانسور، یارانه و آموزش- در بازار کالاهای فرهنگی صورت گرفته است. بدین سان، تضادهای فرهنگی پدید آمده، به تعبیر ویلیامز، دلالت می‌کنند بر «بارزترین شکل مدرن عدم تقارن» (ویلیامز، ۱۹۸۱، ص ۱۰۲) بین بازتولید مکانیکی سرمایه‌دارانه و نهادهای قدیمی تر بازتولید فرهنگی و اجتماعی. یکی از پیامدهای چندگانه این عدم تقارن کمک به ظهور نظریه فرهنگی معاصر بوده است، البته نه در مقام یک گفتمان مقتدر یگانه، بلکه همچون مجموعه‌ای از پارادایم‌های روایی رقیب که اغلب همدیگر را طرد می‌کنند و از حیث درونی متناقض اند و همیشه عمیقاً آشفته هستند. بنابراین نظریه فرهنگی، بیان استدلالی تناقضات اجتماعی مشخصاً مدرنی است که به تجارب زیسته انواع مشخصاً مدرن اندیشمندان نظم و سازمان می‌دهند. در جامعه‌ای که کاملاً به اندازه جامعه ما از فرهنگ متأثر باشد این نظریه‌ها به مایملک نه فقط اندیشمندان متخصص بلکه زندگی جمعی کل آحاد اجتماع تبدیل می‌شود. در آن صورت، پیامدهای بسیاری در پی خواهند داشت.

فایده‌گرایی و سایر [نظریات]

جای تعجب است که بیشتر دوره‌های آموزشی دانشگاهی مربوط به نظریه فرهنگی درست چیزی را نادیده می‌گیرند که بی‌تردید مؤثرترین نظریه موجود درباره فرهنگمان است: فایده‌گرایی، این نظریه به لحاظ تاریخی نخستین نظریه فرهنگی مدرن و به لحاظ زمانی بر تمام پارادایم‌های گوناگون بعدی مقدم بوده است. اما این نظریه بی‌تردید هنوز نیز نزد اکثریت نخبگان سیاسی و اقتصادی معاصر- که از نخبگان فرهنگی جدایند- مظهر پارادایم برتر است و به معنای دقیق کلمه تأثیر پایداری روی حجم عظیمی از سیاست‌گذاری‌های فرهنگی اعمال می‌کند. ما اصطلاح «فایده‌گرایی» را برای اشاره به دیدگاهی درباره جامعه به کار می‌گیریم که بر آن

است که جامعه، چه به طور واقعی و چه به طور آرمانی، چیزی نیست جز مجموعه‌ای از افراد مستقل و متفاوت و عاقل، افرادی که تمام مقصود و هدفشان فقط و فقط کسب لذت (یا «فایده») و پرهیز از رنج است. بنابراین جامعه خوب آن است که به طوری سازمان یافته باشد که در مسیر جستجوی لذایت توسط فرد کمترین موانع را ایجاد کند، جامعه‌ای که در آن بازارها تا آخرین حد ممکن آزادانه با هم رقابت می‌کنند و دولت فقط به این دلیل وجود دارد که چارچوبی قانونی برای کارکردن آزادانه این بازارها فراهم می‌کند. ریشه‌های این دیدگاه به انگلستان قرن هفدهم برمی‌گردد. بسط و گسترش این دیدگاه را می‌توان در نظریه‌های قرارداد اجتماعی درباره سیاست که تامس هابز (۱۶۷۹-۱۵۸۸) و جان لاک (۱۷۰۴-۱۶۳۲) طرح کردند و در نظام فلسفی تجربه‌گرایانه دیوید هیوم (۱۷۶۶-۱۷۱۱) ردیابی کرد، و سپس در اقتصاد سیاسی آدام اسمیت (۱۷۷۳-۱۷۲۳) و دیوید ریکاردو (۱۸۲۳-۱۷۷۲) و به دنبال آن به طور آشکار در فایده‌گرایی جرمی بنتام (۱۸۳۲-۱۷۴۸) و جان استوارت میل (۱۸۰۶-۷۳) تکامل این دیدگاه را مشاهده کرد.

دیدگاه یاد شده یک سنت فکری تماماً بریتانیایی است اما بی‌تردید در تفکر فرانسوی قرن هجدهم نیز بازتاب پیدا کرد. قرینه سیاسی این دیدگاه، لیبرالیسم در معنای قرن نوزدهمی این اصطلاح است (معنایی که در گفت‌وگوهای امروزی آلمانی و فرانسوی هنوز کاربرد دارد). فایده‌گرایی مهیاگر نیرومندترین پشتوانه توجیهی برای شکل‌هایی از سازمان اجتماعی بود که مشخصه جامعه سرمایه‌داری مدرن هستند: اینکه این سازمان‌ها بیشترین سعادت را برای بیشترین آحاد اجتماع تضمین می‌کنند. فایده‌گرایی مهیاگر بنیان‌هایی فکری برای رشته اقتصاد، به ویژه آن گونه که در دنیای انگلیسی زبان کاربرد داشت، نیز بود. فایده‌گرایی در جدیدترین نمود آن به عنوان «نئولیبرالیسم» یا «لیبرالیسم اقتصادی» - آنچه در بریتانیا به تاجریسم، در ایالات متحده به ریگانیسم و در استرالیا به طور عجیبی به عقل‌گرایی اقتصادی مشهور است - چارچوب تحلیلی عمده‌ای برای سیاست‌گذاری دولت‌های چپ و راست فراهم کرده است. و شالوده‌ای برای تداوم ریگانیسم اقتصادی در دولت کلینتون و تداوم تاجریسم اقتصادی در دولت بلر [مهیا کرده است]. میلتن عضو محافظه‌کار مجلس اعیان بریتانیا، در متن آخرین اخبار قرن بیست و یکم بلافاصله اندکی بعد از انتخابات همگانی سال ۲۰۰۱ اظهار کرد که: «حزب کارگر جدید چیزی نبود جز تاجریسم قدیمی به نحوی آشکار» (گیلمور، ۲۰۰۱، ص ۱۶). هم در استرالیا و هم در نیوزیلند نیز این دگرگونی و حرکت به سمت نئولیبرالیسم را در واقع حزب کارگر آغاز کرد.

از این گذشته، در فایده‌گرایی نه فقط نظریه‌ای راجع به بازار و دولت بلکه نظریه‌ای کاملاً واضح در باب فرهنگ نیز وجود دارد. سی. بی. مک فرسون فیلسوف سیاسی اهل کانادا فایده‌گرایی را «نظریه فردگرایی مالک‌مآبانه» می‌داند و استدلال می‌کند که پیش‌فرض اصلی این نظریه از زمان هابز تاکنون الگوی «جامعه

بازاری مالک‌مآبانه» بوده است. بنا به تحلیل مک فرسون در چنین جامعه‌ای «افراد آزادانه توان‌ها، مهارت‌ها و اموال خود را آن طور که دوست دارند صرف می‌کنند»؛ این افراد «به خاطر نقش‌های اجتماعی‌شان، از طرف دولت یا جامعه، پاداشی دریافت نمی‌کنند»؛ و اینکه آنها «تلاش می‌کنند تا آنجا که توان دارند از صرف [مهارت‌ها و توان‌ها و اموال] بیشترین فایده را ببرند» (مک فرسون، ۱۹۶۲، ص ۵۱). دیگر فقط کافی است فرض کنیم که می‌توانیم چیزهای مورد پسند فرهنگی (فرقی نمی‌کند گونه‌های ادبی باشند یا آموزه‌های مذهبی) را کالاهایی فروختنی در مراکز تجاری محسوب کنیم تا به این نتیجه برسیم که تک تک افراد سزاوار هر یک از کالاهای فرهنگی لذت‌بخشی هستند (تا زمانی که این کالا عملاً در مراکز تجاری فرهنگی در دسترس است) که دوست دارند. بدین ترتیب هر یک از افراد به قاضی و مفتی خویش بدل می‌شوند. یا همان گونه که بنتام نوشته بود: «سنجاق قلبی ارزشی معادل... شعر دارد» (بنتام، ۱۹۶۲، ص ۲۵۳).

این برداشت سراسر بنتامی از فایده‌گرایی تلویحاً بر تقلیل ارزش‌های فرهنگی به سطح کالاهای بازاری صحنه می‌گذارد. اما این [برداشت]، آخرین ایستگاه منطقی هر گونه فایده‌گرایی فرهنگی است، کسانی که به محتویات مربوط به ارزش فرهنگی سنتی، نظیر آنچه که کلیساها و نظام آموزشی و غیره نگهداری می‌کنند، اعتقاد دارند به سادگی به چنین ایستگاهی نمی‌رسند. به علاوه، این آن نتیجه‌ای نیست که بسیاری از فیلسوفان فایده‌گرا با اشتیاق تام آن را بپذیرند. برای مثال، هیوم شتابزده این قید را متذکر شد که: «هر آن کس که از نبوغ و متانت مساوی بین اوجیلی و میلتون دفاع کند... [دفاع وی] پارادوکسی نامعقول یا گونه‌ای بی‌معنایی فاحش است، آنجا که چیزهایی تا این حد نامتوازن با هم مقایسه شوند» (هیوم، ۱۹۶۵، ص ۷). در عین حال جان استوارت میل تأکید کرد که: «بهتر است ... سقراط ناراضی باشی تا یک احمق راضی» (میل، ۱۹۶۲، صص ۲۵۸ و ۱۶۰). آن نوع عدم توازن و ناهمخوانی‌ای که ویلیامز بین تولید سرمایه‌داری به منظور سود و بازتولید اجتماعی و فرهنگی قایل می‌شود به وضوح در هر دو نقل قول فوق وجود دارد. هیوم و میل کوشیدند مسئله را با استناد به این ایده حل کنند که افراد خصوصی ممکن است صلاحیت قضاوت در امور مربوط به «ذائقه» را نداشته باشند. در نتیجه به نظر میل داوری صحیح بین دو لذت فقط از «افرادی که با هر دو لذت کاملاً آشنا باشند» ساخته است (ص ۲۵۹). ترجیح شعر بر سنجاق قلبی هر چند ممکن است برای کسانی که شعر (یا فلسفه) را ارزشمند می‌دانند قابل پذیرش و ستایش باشد، لیکن فاقد انسجام عقلانی است. هر نوع تعریف کیفی از فایده‌ای عینی، فوایدی که استوارت میل آنها را آزمایش می‌کرد، اساساً با نقطه شروع طرح کلی فایده‌گرایی در آنچه که «محاسبه خوشبختی» نام گرفته است، ناسازگار است: اصل به حداکثر رساندن فایده‌مندی فقط به شرطی عملی است که خوشبختی به مثابه معیار کمی رفاه بشری تفسیر شود.

این بدان معنا نیست که چیزهایی که استوارت میل می‌پسندد اشتباهند، بلکه فقط به این معنا است که او نمی‌تواند بر مبنای مفاهیم منطقی فایده‌گرایانه از این چیزها دفاع کند. مدعایی که علیه خود فایده‌گرایی مطرح است و میل از طرح آن طرفه می‌رود اساساً سرشتی جامعه‌شناختی دارد. تالکوت پارسنز از دانشگاه هاروارد و عضو ارشد جامعه‌شناسی آمریکایی اواسط قرن بیستم، در سال ۱۹۳۷ استدلال محوری یاد شده را به طور خلاصه بیان کرده است. او اظهار می‌دارد که ویژگی عجیب طرح کلی فایده‌گرایی این بود که طوری پیش می‌رفت که انگار اهداف مردمان تصادفی‌اند و روش‌های شناخت‌شان از جهان و لذا شناخت‌شان از آن اهداف اساساً از دانش علمی - عقلانی جداپذیر نیستند (پارسنز، ۱۹۴۹، صص ۶۱-۶۰). اما، در واقع امر اهداف انسانی آشکارا ساختارمند و قاعده‌مند هستند به علاوه، در واقع امر کنشگران انسانی جهان را به روش‌هایی غیر از روش‌های علوم پوزیتیو می‌شناسند: اهداف آنها به همان میزان توسط دانش علمی و شناختی و غیره نظم می‌یابد که توسط نظام‌های ارزشی مذهبی و سیاسی و اخلاقی و زیباشناختی. بر همین اساس است که پارسنز برای «نظام مشترک ارزش‌های غایی به عنوان عنصر حیاتی در زندگی اجتماعی انضمامی» اهمیت قایل است. به عقیده او دقیقاً همین نظام‌های ارزش‌های غایی هستند که اهداف کنشگران اجتماعی منفرد را منظم و یکپارچه و منسجم می‌سازند. صرف نظر از ضعف‌ها و قوت‌های جامعه‌شناسی عمومی پارسنز، بی‌تردید او در تشخیص و شناساندن این ضعف اساسی فایده‌گرایی یعنی عدم درک اهمیت ارزش‌های انسانی (چه ارزش‌های مذهبی، سیاسی، اخلاقی یا زیباشناختی) برای کنش، کاملاً برحق بود. از دید اقتصاددانان این جور اشتباهات جزئی و قابل بخشش‌اند، اما از دید نظریه‌پرداز فرهنگ ضربه‌های جبران‌ناپذیر می‌زنند. با این همه، جاذبه ماندگار فایده‌گرایی بیش از آنکه از قدرت عقلانی درونی آن نشأت بگیرد، ریشه در هم‌خوانی دقیق مضامین بنیادین آن با مضامین مربوط به منافع اقتصادی مسلط دارد. این امر در سراسر دهه ۱۹۸۰ یعنی زمانی که تاجریسم و ریگانیسم همزمان در اوج سلطه و افراطی‌گری بودند آشکارا به چشم می‌خورد. اما همچنین اعتبار فکری و نهادی گسترده‌ای که دپارتمان‌های دانشگاهی علم اقتصاد هنوز از آن برخوردارند نه از «علمی بودن» کذایی این رشته که از کارایی آن در مقام تبلیغات سیاسی اجتماعی ناشی می‌شود. همانطور که جامعه‌شناس آلمانی ماکس هورکهایمر اظهار داشته است هماهنگی بین «نظریه» و «امر واقع» هم در تفکر عقلانی و هم عرف عام از این واقعیت تأثیر می‌پذیرد که جهان ابژه‌هایی که بناست درباره‌اش داوری شود تا حد زیادی محصول گونه‌ای فعالیت است که خود توسط ایده‌هایی تعیین می‌شود که فرد را در شناخت جهان یاد شده و درک آن به شیوه‌ای عقلانی، یاری می‌رسانند (هورکهایمر، ۱۹۷۲، ص ۲۰۲). از دیدگاه ما فایده‌گرایی در جوامع معاصر غربی درست به چنین شیوه‌ای عمل می‌کند. بنابراین در آنچه که در پی می‌آید فایده‌گرایی نه به

منزله راه حلی بدیل برای مسایل فرهنگی سرمایه‌داری، بلکه به عنوان عنصر اساسی پدید آورنده این مسایل و بخشی از آن شرایط اجتماعی - فرهنگی ای مطرح می‌شود که سایر نظریه‌های فرهنگی مجبور بوده‌اند خود را مقابل آن تعریف کنند.

ما در فصول ۲ تا ۶ به شرح و بسط تکوین پنج شاخه نظریه فرهنگی غیر فایده‌گرایانه می‌پردازیم، پنج شاخه‌ای که کمابیش از آنها با نام فرهنگ‌گرایی، نظریه انتقادی، نشانه‌شناسی، نظریه تفاوت و پسامدرنیسم یاد می‌کنیم. ما اصطلاح «فرهنگ‌گرایی» را جهت اشاره به سنت فکری به کار می‌بریم که عالم‌اً و عامداً ارزش فرهنگ را در نقطه مقابل مطالبات فایده‌مندی قرار می‌دهد. این سنتی است که فرهنگ را، به شیوه‌ای اساساً ضد فردگرا، یک کل ارگانیک، و به شیوه‌ای اساساً ضد فایده‌گرا، گنجینه ارزشهایی می‌داند که بر ارزشهای تمدن مادی برتری دارد. سنت یاد شده در اصل سنتی ادبی بوده است، اما این سنت الهام بخش دو جنبش معاصر - مطالعات فرهنگی و ماتریالیسم فرهنگی - بوده که هر یک کوشیده‌اند مرزهای بین ادبیات و غیره ادبیات را پروبلماتیزه کنند. منظور ما از «نظریه انتقادی» در درجه نخست «نقد فرهنگی» مکتب فرانکفورت است، و همچنین متفکرانی است که الهام بخش این مکتب بوده‌اند نظیر مارکس، وبر، و فروید؛ و دست آخر سایر منتقدان معاصر است که از این متفکران و مراجع مربوطه الهام پذیرفته‌اند. این سنتی است که مفهوم فرهنگ‌گرایانه تقابل بین فرهنگ و تمدن را با مفهوم فایده‌گرایانه اهمیت منافع مادی ترکیب می‌کند. این سنت عموماً سنتی جامعه‌شناختی بوده است که مفاهیم کلیدی آن مقولاتی چون ایدئولوژی، مشروعیت و هژمونی را شامل می‌شوند. ما اصطلاح «نشانه‌شناسی» را جهت اشاره به سنتی فکری به کار می‌بریم که مسبب آن - مستقیم یا غیر مستقیم - کوشش‌های فردیناند دوسوسور برای علم مطالعه نشانه‌ها بود. مشخصه این سنت در مرحله نخست «ساختارگرایانه» آن جستجوی ساختارها و الگوهای زیربنایی الزام‌آور، و به ویژه الگوهایی بود که شبیه الگوهای موجود در زبان هستند. در مرحله بعدی «پساساختارگرایانه» آن توجه عمده‌اش به کثرت و تعیین ناپذیری معنا معطوف شد، اما [سویه] «زبان‌شناختی» اش را همچنان حفظ کرد. منظور ما از «نظریه تفاوت» کل نظریه‌های فرهنگی اواخر قرن بیستم است که بعضاً یا کلاً تحت تأثیر سیاست تفاوت «جنبش‌های اجتماعی جدید» هستند. در رابطه با نشانه‌شناسی ما به بررسی این نکته می‌پردازیم که درباره نسبت بین تفاوت‌های اجتماعی - تاریخی (نظیر تفاوت‌های بین جنسیت‌ها و تمایلات جنسی یا بین ملت‌ها و قومیت‌ها) و «تعویق» (یا به قول دریدا «difference») زبان و فرهنگ، به چه شیوه‌ای نظریه‌پردازی شده است. کلیدی‌ترین مفاهیم در اینجا هویت و البته خود تفاوت خواهد بود.

منظور ما از «پسامدرن» نوعی نظریه فرهنگی است که کوشیده است تفاوت‌های یاد شده را به مثابه شاهدهی

بر غرابت غیرعادی «وضعیت پسامدرن» معاصر معرفی کند. در حالی که فایده‌گرایی، فرهنگ‌گرایی، نظریه انتقادی، نشانه‌شناسی و حتی نظریه تفاوت همه نمایانگر نوع خاصی از نظریه فرهنگی، و هر یک دارای مفاهیم محوری مخصوص به خود - به ترتیب فایده‌مندی، فرهنگ، ایدئولوژی، دلالت، تفاوت - هستند، برعکس پسامدرنیسم بیش از آنکه یک نظریه باشد پرسش مشخصی است که در برابر دیگر نظریات طرح گشته است. آن پرسش مسلماً این است که آیا دگرگونی در فرهنگ و اقتصاد سیاسی جامعه معاصر غربی آنقدر گسترده و عمیق بوده است که نشانگر پایان مدرنیته به معنای دقیق کلمه و شروع چیزی باشد که دقیقاً «پسا - مدرن» نامیده شود. بدین ترتیب، پرسش پسامدرن کل نظریه فرهنگی معاصر را دوباره از بنیاد پروبلماتیزه می‌کند، زیرا هر کدام از سنت‌های دیگر تا حدود زیادی سازه فرهنگی مشخصاً مدرن هستند. فایده‌گرایی و فرهنگ‌گرایی، مارکسیسم و جامعه‌شناسی، ساختارگرایی و روانکاوی، فمینیسم تساوی طلب و ناسیونالیسم ضد امپریالیستی همه به وضوح چنین هستند. و تا آنجا که پساساختارگرایی از ساختارگرایی، فمینیسم تفاوت طلب از فمینیسم تساوی طلب، و پسا استعمارگرایی از [سنت] ضد امپریالیسم متأثر باشند، آنها نیز احتمالاً کمتر از آنچه که ابتدا به نظر می‌آیند پسامدرن هستند. در فصول ۶ و ۷، نه فقط در این باره که نظریه فرهنگی تا به امروز چه بوده است بلکه در این باره نیز که در آینده باید چگونه باشد بحث خواهیم کرد. فصل نتیجه‌گیری کتاب اختصاص دارد به بُعد بسیار مهمی از این مناقشه: بررسی این پرسش که آیا در فرهنگ یا جامعه‌ای که به طور فزاینده‌ای از ایدئولوژی‌های بازار اشباع می‌شود جایی مناسب برای هرگونه نقد فرهنگی، به مثابه چیزی جدا از اندرزهای سیاست فرهنگی، باقی می‌ماند؟

چاپ نخست «نظریه فرهنگی معاصر» در سال ۱۹۹۱ در استرالیا، چاپ دوم آن در ۱۹۹۴ در بریتانیا و ترجمه نسخه بریتانیایی به زبان کره‌ای در سال ۱۹۹۶ انجام گرفت. هر دو چاپ قبلی آن را آندرو میلنر نوشت. این سومین چاپ بین‌المللی به طور کامل توسط آندرو میلنر و جف بروایت بازنگری و بازنویسی شده است. فصلهای ۱، ۵، و ۷ کاملاً جدید هستند، و فصول ۲، ۳، ۴ و ۶ به طور کامل بازنگری شده‌اند.

منبع ترجمه: بخشی از کتاب:

Millner, Andrew and Broowitz, Jeff (1996) *Contemporary cultural theory : An Introduction*, Oxford university press