

# تحلیل فرهنگی و نظریه سیستمها

## مفهوم فرهنگ مشترک: از دورکیم تا پارسونز

نوشته آلن سوینج وود

ترجمه محمد رضایی

روند عمده در جامعه‌شناسی فرهنگی وبر و زیمل به تلاش آنها برای تئوریزه کردن تحولات قلمرو ویژه‌ای از فرهنگ ذاتی مدرنیته برمی‌گردد. در مورد وبر، فرهنگ با تغییر اجتماعی پیوند می‌خورد و ارزشهایی را پدید می‌آورد که به مجرد درونی‌شدن توسط عاملها (agents) به انگیزه‌های لازم برای شیوه‌های خاصی از کنش اجتماعی منتهی می‌شود. به نظر وبر فرهنگ با تولید و ارتباط معانی پیوند داشته و فرآیندی زنده و فعال است. همانطور که کلیفورد گیرتز (Clifford Geertz) اشاره کرده، وبر انسان را «حیوانی معلق در تارهایی از معانی در نظر می‌گیرد که خود به دورش تنیده»؛ با فرهنگی شامل آن تارهایی که در آن تحلیل علمی تجربی در جستجوی قانونی نیست بلکه، علمی تفسیری برای یافتن معناست» (Geertz, 1973, p:5). اما آنچه که باید به صورت‌بندی گیرتز افزود این است که، جامعه‌شناسی فرهنگی وبر از علم نشانه‌شناسی که تنگ‌نظرانه بر مسائل محدودی متمرکز شده فراتر می‌رود و بر دگرگونیهای وسیع تاریخی، به ویژه بر آسیبهای مدرنیته مبتنی است.

به خلاف هرمنوتیک تاریخی وبر، جامعه‌شناسی دورکیم که ریشه در سنت پوزیتیویستی کنت و تَن (Taine) دارد، تأکید چندانی بر عناصر ارتباطی در تحلیل فرهنگی ندارد؛ به ویژه به تأکید وبر بر مسأله معنا اعتنا نمی‌کند و فرهنگ را امر واقع اجتماعی خارجی در نظر می‌گیرد. اما اهمیت دورکیم برای جامعه‌شناسی فرهنگ به تلاش او برای فراتر رفتن از پوزیتیویسم جامعه‌شناختی (که به طور کلی دیدگاه نظری او در کارهای اولیه‌اش، به ویژه در تقسیم کار در جامعه و خودکشی بود) و گسترش چیزی برمی‌گردد که جفری الگزنندر

«منطق فرهنگی جامعه» (A cultural logic for society) می‌نامد (Alexander, 1990) تا فرهنگ را نه صرفاً به مثابه ساختاری بیرونی بلکه به عنوان فرآیند نسبتاً مستقل عقاید و کردارهای انسانی تئوریزه کند. به این ترتیب دورکیم در صورت ابتدایی حیات دینی (۱۹۱۵) به مطالعه نقش نمودگارهای جمعی (collective representation) در زندگی اجتماعی پرداخت و به دنبال پیوند اشکال مناسکی (ritual) و نمادین با مسائل انسجام اجتماعی و همبستگی اجتماعی بود.

دورکیم در کارهای اولیه‌اش، الگوی زیربنا-روبنای معتدلی را اتخاذ کرد، تا بنیادهای مادی جامعه (شامل حجم، تراکم، جمعیت، سازمان منطقه‌ای و سطوح توسعه تکنولوژیک) را از ساختار نهادی‌اش (شامل مذهب، نهادهای تربیتی و خانواده) مشخص سازد. حوزه‌های جاری اخیر، عقاید و اعمال و همچنین نمودگارهای جمعی، اشکال جمعی کنش مرتبط با مفاهیم اخلاقی، قواعد حقوقی و مفاهیم مذهبی را (که در ایدئولوژی مثل ملی‌گرایی، سوسیالیسم، مذهب و غیره تجسم یافته‌اند) شامل می‌شود. دورکیم استدلال می‌کند که در وضعیتهایی که ساختار مادی تسلط دارد افراد کاملاً محدود شده و فاقد خودآیینی واقعی هستند. در مقابل، اگر قلمرو نهادی و هنجاری نسبتاً مستقل باشند آنگاه، افراد از آزادی و اختیار بیشتری برخوردارند. زمانی که جامعه از اشکال همبستگی اجتماعی ماقبل مدرن به اشکال مدرن تحول می‌یابد، حوزه‌های نهادی-هنجاری استقلال بیشتر و بیشتری پیدا می‌کند. به نظر دورکیم، همبستگی اجتماعی مشروط به ارزشهای مجسم هنجاری اخلاقی و عام است؛ عناصری که افراد نه به منزله ارزشهای نسبی که با منافع گروهی و فردی پیوند یافته بلکه به عنوان اهداف مطلوب پذیرفته و درونی می‌سازند.

تقلیل نظریه فرهنگی دورکیم به شکلی از پوزیتیویسم نادرست است. فرهنگ [از نظر دورکیم] برحسب ساختارهای بیرونی، شیئی شده (reified) و محدودکننده تعریف یا تئوریزه نشده است، بلکه، به عنوان نظامی نمادین، یعنی جهانی از معانی مشترک است که عملاً به افراد از طریق ارزشها و ایده‌ها انگیزه می‌دهد. به این ترتیب فرهنگ به مثابه الگویی از معانی تعریف می‌شود که در اشکال نمادین (نمودگارهای جمعی) تجسم یافته است؛ اشکالی که هم در درون و هم در بیرون از افراد وجود دارند. از طریق همین ساخته‌های جمعی است که افراد در تجربیات، مفاهیم، و عقاید سهیم شده و به شیوه‌ای مؤثر با یکدیگر ارتباط برقرار می‌کنند. از این رو همبستگی اجتماعی امری نیست که از بیرون تحمیل شود بلکه فرآیندی است که به طور نمادین از طریق کنش بین‌الذهانی با واسطه (intersubjective mediated action) حاصل می‌شود. بنابراین فرهنگ شیوه‌ای برای زندگی است که وجود ارزشهای مشترک در آن وفاق هنجاری لازم برای نظم اجتماعی را تضمین می‌کند. دورکیم تأکید می‌کند که اشکال نمادینی که مستقل از افراد وجود دارند، ساختارهایی را قوام

می‌بخشند که نمی‌توان به کنش متقابل اجتماعی (موضع زیمل) فروکاست. نکته نهفته در این بحث این است که درون جامعه فرهنگ عامی وجود دارد که بر تجربیات و ارزشهای مشترک مبتنی است، که در آن کارکرد اشکال نمادین حفظ همبستگی اجتماعی است. به این ترتیب نقش «امر مقدس» به مثابه حوزه‌ای جدا از جهان فایده‌نگر و زندگی روزمره در دین، کنش و تجربه جمعی، بیان ارزشهای عام و بنابراین الزام‌آور است. افراد ارزشها را به عنوان الزامهای اخلاقی درونی کرده و نه فقط برای منافع فردی خود بلکه به طور عام در جهت منافع همه اعضای جمع عمل می‌کنند.

نظریه فرهنگی دورکیم بر آن است که این نظم نمادین است که ارزشهای ضروری برای وحدت اجتماعی را به وجود می‌آورد. زندگی اجتماعی «در تمامی ابعاد و تمامی دوره‌های تاریخی‌اش فقط به واسطه نمادگرایی گسترده ممکن شده است» (Durkheim, 1957, p: 231). از این رو سربازی که برای وطن می‌میرد، برای پرچم میهن خود می‌میرد. این پرچم نمادی است که در خود آگاه او اولویت دارد. هرچند پرچم نشانه‌ای است که فی‌نفسه ارزشی ندارد [ولی] مبین واقعیت است و به گونه‌ای با آن برخورد می‌شود که گویی واقعیت دارد. بنابراین صور نمادین واقعیت خود را می‌سازند. دورکیم در تحلیل خود از توتیمسم استرالیایی متذکر می‌شود که چگونه توتیم برای وحدت بخشیدن افراد پراکنده در گروه‌های کوچک به درون اجتماع اخلاقی واحد عمل می‌کند:

حالت توتیم پرچم قبیله [clan] است، بنابراین طبیعی است که احساسات برآمده از قبیله در اذهان فردی... باید خود را با ایده توتیم همساز کنند تا ایده قبیله؛ چون قبیله واقعی پیچیده‌تر از آن است که بتواند به وضوح با تمامی وحدت پیچیده‌اش در چنان اذهان بدوی باز نمایانده شود. افزون بر این انسان اولیه نمی‌تواند درک کند که این احساسات ناشی از گروه است. او نمی‌داند که اجتماع تعدادی از انسانها و مشارکت در زندگی مشابه منجر به رهاسازی انرژیهای جدیدی می‌شود که هریک از آنها را دگرگون می‌سازد. او فقط این را می‌داند که به فراسوی خود رفته و زندگی را متفاوت از آنچه که به طور معمول داشته درک می‌کند (Ibid., p.220).

شور حاصله از گردهم‌آیی‌هایی جمعی بزرگ و نمودگارهای نمادین به کار رفته، احساس همبستگی قومی را تولید می‌کند. مراسم جمعی، گذشته را بازمی‌نمایانند و «آن را در ذهن تثبیت می‌کنند»، و «به منظور اتصال حال به گذشته یا فرد با گروه، عقاید خاصی را» بیدار می‌سازد (Ibid., pp: 376-8). فرهنگ جدید نیز با احساسات جمعی مشابهی توصیف می‌شود: انقلاب فرانسه ایده آزادی و عقل را به اموری مقدس تبدیل کرد، تا حول آنها مذهبی دنیوی با اصول، نمادها، محرابها و جشنهایش را بنا سازد. پس به نظر دورکیم، کارکرد چنین مراسمی احیای صنعت و نظم اجتماعی از طریق

برانگیختن حین تداوم اجتماعی و احساس همبستگی به هنگام ادغام فرد در جمع است. اما، در مقابل تقلیل‌گرایی خام مارکسیستی که فرهنگ را به نیروهای مادی (موضع مشترک مارکسیستهای فرانسوی هم‌عصر دورکیم) تقلیل می‌دهد، دورکیم تقلیل‌گرایی جدیدی را عرضه کرد: فرهنگ به مثابه ضرورت کارکردی وحدت و انسجام اجتماعی که پاسخگوی نیازهای جمع است. در این معنا، نظریه فرهنگی دورکیم گرایش دارد که امر اجتماعی (The Social) و امر فرهنگی (The Cultural) را یک کاسه کند. به هر حال، تأکید او بر اهمیت حافظه جمعی و شیوه‌هایی که در آن نمودگار جمعی افراد را صرفاً نه با گروهی اجتماعی بلکه، با گذشته پیوند می‌دهد، اهمیت زیادی دارد. اما، روش‌شناسی کارکردگرایانه دورکیم به دگرگونی مفهوم حافظه (memory) از مقوله‌ای تاریخی و بالقوه پویا به مفاهیمی غیرتاریخی و ایستا و بسته منجر شد. دورکیم با تعریف نظم نمادین برحسب جامعه‌ای که دارای انسجام آرمانی است، فرهنگ را از «غیر آن» (otherness)، از توان منفی و انتقادی آن جدا ساخت؛ توانی که در آن حافظه آنچه را از گذشته که زنده و بامعناست، برای زمان حال، برای امیدها و اشتیاقهای گروههای اجتماعی - به محض آنکه این گروهها در جستجوی معنا و هدف برای زندگی خود برآیند - فعلاً نه اخذ می‌کند.

### فرهنگ مشترک: پارسونز

مفهوم دورکیم درباره ارزشهای متعالی و برداشت او از فرهنگ به مثابه کنشی که با میانجیگری نمادها صورت می‌گیرد (symbolically mediated interaction)، در آثار اولیه تالکوت پارسونز، به ویژه در ساخت کنش اجتماعی (۱۹۳۷) گسترش یافت. پارسونز نظریه‌ای ارائه کرد که آن را نظریه اراده‌گرایانه کنش نامید، به طوری که در آن اصل کنش با درونی‌سازی ارزشهای فرهنگی و تأکید بر عنصر کنش در ایجاد نظم اجتماعی پیوند نزدیکی دارد. مسأله انسجام اجتماعی با تکیه بر هسته‌ای از ارزشها و هنجارهای مشترکی حل شد که به واسطه عاملهای اجتماعی به عنوان امر مشروع پذیرفته می‌شود. در آثار بعدی‌اش، به ویژه نظام اجتماعی (۱۹۵۱)، رویکرد کنش پارسونز به طور فزاینده‌ای تحت تأثیر نظریه سیستمها قرار گرفت؛ دیدگاهی که در آن عنصر اراده‌گرایانه به نفع الگوهای کلان کارکردگرایانه ساختاری کمرنگ شد. درحالی‌که در ساخت کنش اجتماعی، واحد کنش (unit act) نقطه شروع کار پارسونز بود، «نظام تجربی» (The empirical system) و ساخت اجتماعی کلان نقطه عزیمت او را در آثار کارکردگرایانه ساختاری تشکیل می‌دهند که بر «ادغام انگیزه کنشگران با استانداردهای فرهنگی هنجاری که نظام کنش را منسجم می‌سازند»

تأکید دارند (Parsons, 1951).

در این فاز آشکارا کارکردگرایانه، پارسونز بر نقش حیاتی فرهنگ در نظریه سیستم اجتماعی تأکید می‌کند. پارسونز در نوشته‌اش درباره مارکس، ماتریالیسم تاریخی را به خاطر ناتوانی در توضیح اهمیت عوامل فرهنگی در حفظ نظم اجتماعی، انسجام اجتماعی و تعادل «خامی روانشناسانه» (Psychologically Naive) توصیف می‌کند. [به نظر پارسونز] کدهای فرهنگی خاص، بنیان ساخت هنجاری هستند که جهت‌گیریها را به سوی کار و فعالیتها هدایت می‌کنند (Parsons, 1967, pp:125-135). در این صورتبندی، پارسونز در مقایسه با آنچه که در نظریه کارکردگرایانه از فرهنگ داشته، تعریف دیگری از فرهنگ ارائه می‌کند: فرهنگ، با اصل خودآینی، دیگر پیوندی ندارد بلکه در سطح نظام اجتماعی جای گرفته و به آن تقلیل یافته است. این دیدگاه متفاوت از جامعه‌شناسی فرهنگی زیمل و وبر است. این بار، پارسونز در صورتبندی مبهم خود، فرهنگ را نظامهای منظم (ordered) یا الگومند (patterned) نمادها (موضوع جهت‌گیری کنشها)، عناصر درونی‌شده شخصیت افراد کنشگر و الگوهای نهادمند نظام اجتماعی تعریف می‌کند (Parsons, 1951, p: 327). در واقع، نکته اصلی توصیف پارسونز از فرهنگ در تأکیدش بر سازوکارهایی نهفته است که به موجب آنها ارزشها به طور موفقیت‌آمیزی درونی می‌شوند. از این طریق، فرهنگ، خود «جنبه‌های عام سازمان سیستمهای کنش» را ایجاد می‌کند (Parsons, 1955, p: 31). عناصر فرهنگی فرآیند ارتباطی و کنش متقابل را میانجیگری و تنظیم می‌کنند (Parsons, 1951, p: 35).

مسئلاً، پارسونز تلاش می‌کند تا با تئوریزه کردن فرهنگ به منزله حوزه یا نظامی مستقل، نهادهای فرهنگی و اجتماعی را از یکدیگر متمایز سازد. او استدلال می‌کند که سیستم ارزشی مشترک پیش‌شرطهای لازم برای انسجام اجتماعی را فراهم می‌آورد. [و نیز استدلال می‌کند که] ارزشهای فرهنگی عناصر هنجاری عالی هستند نه ارزشهای نظام اجتماعی، که باید به روشنی از آنها متمایز شوند. بنابراین فرهنگ به عنوان سیستم نمادین معنادار (الگوهای ایده‌ها، ارزشها) هم رفتار انسان و هم نتایج حاصله از آن را شکل می‌دهد. در مقابل، جامعه یا نظام اجتماعی به «سیستمی مشخصاً رابطه‌ای» (Specifically Relational System) از کنش متقابل میان افراد و جمعها (Collectivities) مربوط می‌شود» (Krobbler and Parsons به نقل از Bourricard, 1981, p: 179). بنابراین، همان‌گونه که فرهنگ بازتاب مناسبات اجتماعی نیست، جامعه (society) نیز به جای ارزشهای فرهنگی، الگوهای کنش متقابل اجتماعی را منعکس می‌سازد. از دیدگاههای نظری مهم پارسونز این است که هرچند فرهنگ آن دسته از «معانی نهایی»

(ultimate meanings) را فراهم می‌آورد که به نظر او از انگیزش جدا نیستند ولی، در هیچ نقطه‌ای نمی‌توان آنها را به انگیزش یا کنش متقابل اجتماعی فروکاست. به هر حال، تأکید پارسونز بر وفاق هنجاری به عنوان اساس نظم اجتماعی او را به سوی حذف استقلال و تمایز امور فرهنگی و امور اجتماعی از یکدیگر سوق می‌دهد؛ به عنوان مثال، او از نظم هنجاری که ساختار خود (self) را شکل می‌دهد و همچنین کنشگران اجتماعی به منزله بازتابهای نظم اجتماعی یاد می‌کند. در عین حال، به شدت به نظریه سیستم ارزشی مرکزی وفادار می‌ماند؛ فرهنگ عامی که به مثابه ساختاری عمل می‌کند که به طور هنجاری انسجام‌بخش (normatively integrative structure) است.

پارسونز نظریه‌های پوزیتیویستی اراده‌گرایی را به خاطر این فرض که آنها تمام اشکال کنش انسانی را قابل تقلیل به شرایط زمینه‌ای (cotextual) کنش می‌دانند، رد کرده بود. نکته مورد نظرش این بود که، ارزشهای فرهنگی، ضرورتاً به جای ارزشهای روزمره وابسته به متن و به تبع آن نسبی، به سبب پیوند نزدیکشان با انسجام اجتماعی، ارزشهای عامی را در خود حفظ می‌کنند. اگر بناست ارزشهای فرهنگی در پیوستگی جامعه به عنوان کل تأثیرگذار باشند، باید عام باشند:

ارزشها اصولی هستند که از آنها هنجارها و انتظارات کمتر عام مشتق می‌شوند. آنها در سطحی از عمومیت (generality) قرار دارند که از تمامی ساختار-ابژه (object-structure) ی موقعیتی ویژه مستقل است، ساختاری که بیرون یا درون نظام اجتماعی مرجع قرار دارد (Parsons, 1989, p: 579).

پارسونز بر لزوم تعریف ارزشها به عنوان مقولاتی «مستقل از تمام سطوح مشخص تفکیک‌یافتگی ساختاری سیستمی که آنها را در بر گرفته» تأکید می‌کند. افراد از طریق مشارکت در فرهنگ مشترک جامعه، چیزهای خوشایند و ارزشمند را تعریف می‌کنند. ارزشهای فرهنگی به طور همزمان هم در خرده‌نظامهای جامعه نهادینه می‌شود و هم افراد آنها را که در قالب عقاید، هنجارها، قضاوتها و ارزشها متمایز می‌شوند، درونی می‌کنند. از این طریق، «عناصر هنجارمند والای فرهنگ» افراد را توانا می‌سازد تا جایگاه ویژه خود در نهادهای اجتماعی را استعلا بخشند، نهادهایی که معنای آنها از طریق کنشی درک می‌شود که از تجربه روزمره تجربی فراتر می‌رود.

بنابراین، نکته اساسی پارسونز وجود سیستم ارزشی وحدت‌یافته‌ای است که به شیوه‌هایی عمل می‌کند تا انسجام اجتماعی را حفظ کند. در عین حال، او تأکید می‌کند که هیچ نظام اجتماعی کاملاً منسجم نیست و به این ترتیب، همیشه بین نظام فرهنگی و نظام اجتماعی ناموزونی‌هایی وجود دارد. تنها یک آرمانگرا جامعه‌ای کاملاً متعادل و منسجم را متصور می‌شود، اگرچه، سیستم ارزشی

جامعه مدرن ضرورتاً برای چنین آرمانی دارای کششهایی است. پارسونز با تصور پایداری بنیادی برای ارزشهای آمریکایی که طی زمانی طولانی و در ساختارهای متغیر اجتماعی و سیاسی امتداد یافته‌اند، نتیجه می‌گیرد: جایی که تحولات بیشتری در تفکیک‌یافتگی ساختاری اتفاق می‌افتد، این امر سیستم ارزشی بنیادی را تغییر نمی‌دهد؛ اگرچه، در خرده‌نظامها تغییراتی رخ می‌دهد. ارزشهای آمریکایی از ابتدای دوره استعماری تا وضع جدید کنونی در عمومیتشان چندان تغییر نکرده‌اند: نظام حزبی پایدار با ارزشهای لیبرالی قومی، برابری فرصتها که بر ارزشهای فردگرایانه مستحکم مبتنی است و تکثرگرایی که همزمان در برابر ادغام ضعیف و «افراطی» مقاومت می‌کند.

اگرچه نظریه‌پردازی پارسونز درباره فرهنگ بر اصل حیاتی خودآئینی تأکید دارد ولی تحلیل تجربی او خلاف آن را نشان می‌دهد، به طوری که فرهنگ به شدت با ارزشهای ایدئولوژیک مسلط سرمایه‌داری در حال ظهور و غالب پیوند یافته است؛ خاصه آنکه، دیدگاه او ضدتکوینی است: چگونه ارزشهای فرهنگی تولید می‌شوند و چه کسانی مسئول توسعه و سازگار کردن آنها با جامعه‌اند؟ ارزشهای فرهنگی جامعه تا چه اندازه جداسازنده‌اند (divisive) و موجب تنش و کشمکش میان گروههای مختلف می‌شوند؟ همچنین، تکلیف جامعه‌شناسی پارسونز نسبت به مسأله بازتولید ارزشهای فرهنگی روشن نیست و به نظر می‌رسد که آثارش با نسخه جامعه‌شناختی تر ایدئولوژی مسلط نزدیک است. اما، بحث اساسی او مبنی بر اینکه ارزشها به طور غیرمکانیکی و غیرپروپلماتیک از فرهنگ به نظام اجتماعی انتقال می‌یابند، مفروض می‌گیرد که ارزشهای فرهنگی با زمینه‌هایشان جور نیستند، [بلکه] دارای خصلتی متعالی و عام هستند. ارزشهای فرهنگی ماندگارند. موقعیت پارسونز در اصول بنیانی‌اش دورکیمی است؛ به این معنا که انسجام نظامهای اجتماعی به ارزشهای پیونددهنده الزام‌آور و عامی وابسته است که از ارزشهای عملگرایانه و نفع‌گرایانه فراتر می‌روند. در این معنا، پارسونز به گرامشی (Gramsci) نزدیکتر است تا مکتب فرانکفورت. به هر حال، دیدگاه نظری پارسونز هرچند برای جامعه‌شناسی فرهنگی جذابیت بسیار دارد، ولی به دلایلی دچار ضعف و سستی است: برداشتی محدود از فرهنگ مشترک (به عنوان ساختی بسته و کامل)؛ غفلت از مسأله تضاد در ارزشهای فرهنگی و همزیستی بدیلها (alternatives) در همان متن اجتماعی.

نرفتن به دنبال فرهنگی مشترک و پایدار، [آن هم] در جامعه‌ای که تضاد و تقسیمات نژادی آن را پاره‌پاره کرده، به همراه تبعیض نژادی گسترده علیه آمریکاییهای آفریقایی‌تبار، به طور مؤثری ارزشهای فرهنگی متفاوت را در ارزشهای فرهنگی والا تر جذب می‌کند یا اینکه آنها را به حاشیه می‌راند. الگوی پارسونز یکی از مسائل مهم جامعه‌شناسی فرهنگی را مورد غفلت قرار داده است؛

یعنی این امکان را که ارزشهای فرهنگی ممکن است به طرد گروههای خاص اجتماعی از ساخت اجتماعی وسیعتر منجر شوند تا این که، آنها را به خود راه دهند. گروههای مختلف اجتماعی زمانی که به دنبال تکمیل تعاریف خویش بر دیگران هستند، معنا و اهمیت ارزشهای فرهنگی را به طور متفاوتی تفسیر می‌کنند. در نتیجه، پارسونز دربارهٔ میزان پیوستگی فرهنگی و اجتماعی مبالغه می‌کند و برداشتی آرمانی از سطوح عالی پیوستگی میان ارزشهای فرهنگی و نظام فرهنگی را به پیش می‌برد.

مسألهٔ غایت‌شناسی (teleology) نیز وجود دارد. از آثار پارسونز پیداست که در تولید فرهنگ، عامل (agent) ارزشهای از قبل موجود را کسب می‌کند، تا اینکه فعالانه در آفرینش آنها درگیر باشد. فرهنگ بی‌اعتنا به افراد به کارکرد خود ادامه می‌دهد و پنهانی درصد ایجاد بنیانی برای انسجام است. اما پیوند میان عامل و سیستم عمیقاً بغرنج باقی می‌ماند. پارسونز با گفتن اینکه در عمل کسب ارزشهای فرهنگی عام، پیوندهای میان فرد و فرهنگ هنجاری عمق می‌یابد، در معرض انتقاد اتنومتولوژیستهایی مثل هارولد گارفینکل قرار می‌گیرد، مبنی بر اینکه عامل صرفاً «آدمک فرهنگی» (cultural dope) است، به طوری که کنشهایش مطابق با «انتظارات استاندارد شده» است و «کسی است که با عمل بر طبق بدیل‌های از قبل ایجاد شده و مشروع... که فرهنگ عام فراهم می‌آورد» ویژگی پایدار جامعه را تولید می‌نماید (Garfinkel, 1967, pp: 66-8).

به این ترتیب جامعه‌شناسی فرهنگی پارسونز جهان اجتماعی کاملاً منظم و بسته و کاملی را در نظر می‌گیرد که در آن طیف متنوعی از گروههای اجتماعی با موفقیت هم‌نوا می‌شوند، در حالی که دیگر گروهها اگر فرهنگ هنجاری عام را درونی نساخته باشند از فرآیند وحدت فرهنگی بیرون رانده می‌شوند. همان‌طور که مارگارت آرچر (M. Archer) گفته، پارسونز فرهنگ را به گونه‌ای تعریف کرده که تمام تناقضات ممکن حذف شده‌اند و به تمایزات ساختاری به منزلهٔ مبنای احتمالی مناسبات ستیزآمیز قدرت نمی‌پردازد (Archer, 1989, p: 34). در نتیجه، پارسونز «اسطورهٔ انسجام فرهنگی» را احیا می‌کند، اسطوره‌ای که بر الگوهای فرهنگی منسجم و پایداری تکیه دارد که از ارزشهای نظام اجتماعی مشتق شده، به طوری که کارکرد این الگوها شکل بخشیدن به سایر کنشهاست. هیچ تبیینی برای سلطهٔ ارزشهای فرهنگی خاص وجود ندارد و نظریهٔ پارسونز هیچ سازوکاری را برای تشریح تکوین تاریخی آنها ارائه نمی‌کند. این تئوری هیچ توضیحی برای کشمکش در ارزشهای فرهنگی یا تضاد درون خود فرهنگ ندارد.

برخلاف آنتونیو گرامشی، پارسونز عناصر متعالی «عام» فرهنگ را (که مستلزم تمایز اساسی بین ارزشهای فرهنگی و ایدئولوژیک است) به شیوه‌ای تحلیل می‌کند که شکل‌گیری پیوندهای میان



گروههای اجتماعی و موقعیت آنها درون سلسله مراتب پایگاهی و قدرت و همچنین تطابق میان این دو را حذف می‌کند. به اعتقاد پارسونز ایدئولوژی نسبت به ارزشها که به وضع وجودی جهان می‌پردازند در سطح عاملیت پایین‌تری قرار دارد، بنابراین ارزشها را از ایدئولوژی جدا می‌سازد. در مقابل، مرجع اولیه بررسی انسجام فرهنگی نظام اجتماعی میزانِ عمومیت (commonness) یا مشترک بودن (sharedness) ارزشهای آن در تمامی بخشهای ساختاری آن مثل «طبقات» مردم است (Parsons, 1989, p: 580). اما از آنجا که کنشگران فعال نقش واقعی در این فرآیند ندارند، نتیجه توصیف غایت‌شناسانه از تغییر و پایداری فرهنگی است. ضعف اساسی جامعه‌شناسی فرهنگی پارسونز و دورکیم در غفلت از پرداختن به شیوه‌های انسانی و نهادی تولید و بازتولید فرهنگ و ارزشها در جوامعی است که ویژگی آنها دسترسی نابرابر به نهادهای عمده فرهنگی است. استدلال بر مبنای ارزشهای عام، به طور تحلیلی غیر مفید است، چرا که، بدون مفهومی از کنشگر فعال که اعمالش جهان اجتماعی را شکل می‌دهد، تغییر فرهنگی به طور اجتناب‌ناپذیری از نیروهای غیرشخصی ساز (depersonalizing) مرتبط با سیستم ارزشی مرکزی ناشی می‌شود، سیستمی که «انسجام فرهنگی اجتماعی را رهبری می‌کند». نتیجه چنین دیدگاهی تغییرشکل گذشته به فرآیندی ساکن و مرده و خالی از «علائم و شواهدی... از منابع خلاق است که قادر به تعلیق [وضع] کنونی و پیش‌بینی آینده است» (Thompson, 1981, pp: 407-8).

جامعه‌شناسی پارسونز با تأکید بر برداشت آرمانی شده (Idealised) و ماهیت‌گرا (essentialist) از ارزشهای فرهنگی عملاً این راه را می‌بندد. رابطه بین فرهنگ در این معنا و فرهنگ در جهان روزمره روشن نیست. برخلاف گرامشی، پارسونز هیچ تصویری از پیوندهای ارگانیک میان فرهنگ توده و فرهنگ عام ندارد؛ همچنین از شیوه‌هایی که افراد ارزشهای فرهنگی را در پاسخ به جهان اجتماعی خود و به مثابه ابزاری برای فهم و سلطه بر آن، از طریق کردارهای روزمره‌شان (که اغلب مستلزم فکر خلاق و آفرینشگر و توسل به اندوخته دانش است) تولید و بازتولید می‌کنند. به این ترتیب اساس عناصر عاملیت را فراهم می‌آورند.

### هابرماس: فرهنگ و کنش ارتباطی

اشتراک جامعه‌شناسی پارسونز و مارکسیسم غربی (به ویژه گرامشی و مکتب فرانکفورت) در توجه به فرهنگ به مثابه عنصری مهم در تحلیل جامعه‌شناختی جامعه نوین صنعتی است. اختلاف اساسی او با مارکسیسم در این نکته است که مارکس از فرآیند درونی شدن ارزشها توسط عاملان

غافل مانده، بنابراین به طور اغراق آمیزی بر سرمایه‌داری به عنوان نظامی اقتصادی تأکید کرد. برای آن دسته از جامعه‌شناسانی که به نقش مهم ایده‌ها و ارزشها در فرهنگ، در شکل‌دهی نظم اجتماعی و تعامل میان ایده‌ها و تغییر اجتماعی توجه داشتند، مارکس و مارکسیسم ارزش چندانی ندارند. اما ضعف بنیادی آثار پارسونز درباره فرهنگ و نقش فرهنگ در نظام اجتماعی، غفلت او در تنوریزه کردن مفهومی از فرهنگ به مثابه «تولیدکننده ارزشها» (making of values) از طریق کنشهای عاملان جمعی است.

انتقادهای کاملاً مشابهی را می‌توان بر برداشتهای مکتب فرانکفورت از صنعت فرهنگ، انسان تک‌ساحتی و سرمایه‌داری نوین که تحت سلطه عقلانیت عاری از ویژگیهای انسانی قرار گرفته، وارد کرد. مع‌هذا، برخلاف کارکردگرایی پارسونز، نظریه مکتب فرانکفورت درباره فرهنگ مدرن تأثیر زیادی بر علوم فرهنگی و اجتماعی داشته است و هنوز دارد. بسیاری از نظریه‌پردازان بر آنند تا تحلیل بهتری از نسخه‌های جزم‌گرایانه مارکسیسم لنینی یا صورت‌بندی خالی از انعطاف کارکردگرایی ساختاری از جامعه مدرن ارائه دهند. اما به نظر هابرماس، طرح مکتب فرانکفورت که با ماکس هورکهایمر و آدورنو شروع شده، عملاً پیچیدگیهای تاریخی و کنشهای متغیر جهان اجتماعی روزمره را مورد غفلت قرار داد و آنها را به بازتابهای ایدئولوژیک صرف صنعت فرهنگ تقلیل داده است. قضایای محوری نظریه‌پردازان انتقادی متکی بر فلسفه شدیداً نظری و انتزاعی از تاریخ است که تحلیلهای تاریخی و تجربی درباره روابط میان نیروها و مناسبات تولید را به حاشیه می‌رانند. هدف عقلانیت سرمایه‌داری، سلطه کامل بر جامعه از طریق ارزشهای اداری (administration) و ابزاری است. به این ترتیب، نظریه‌پردازان مکتب فرانکفورت گرایش دارند تا سرمایه‌داری را به عنوان نظام واحد جهانی درک کنند؛ به علاوه، در بسط این نظریه استدلال می‌کنند که ویژگیهای اساسی آن در نظامهای بسته، اداری، تمام‌خواه کمونیسم و فاشیسم بیشتر منعکس شده است. همه جوامع صنعتی مدرن از منطقی مشابه پیروی می‌کنند که مبتنی بر دستگاه دولتی شدیداً متمرکز و توده‌ای اتمی شده و منفعل است. صنعت فرهنگ به عنوان بخشی از شیوه تولید سرمایه‌داری سطوح فرهنگی و اقتصادی و سیاسی را وحدت می‌بخشد، به طوری که هیچ تمایز واقعی میان ساخت و ایدئولوژی باقی نمی‌ماند. نتیجه، برداشتی ایستا و تک‌بعدی از جامعه است که در آن تمام تغییرات اجتماعی مهم، یا ملغی می‌شود یا اینکه به سادگی غایب‌اند. به موازات ساخت اجتماعی متمیزه، قشر حاکم همگن و ایدئولوژی مسلط قرار دارد، ساختی که در آن هیچ مبارزه‌ای اجتماعی، جریانی خلاف محسوب نمی‌شود و همه مخالفتها چه داخلی و چه خارجی کارآیی خود را از دست داده‌اند.

یورگن هابرماس به عنوان چهره پیشرو نسل دوم نظریه پردازان انتقادی، در جستجوی مستمر برای توسعه جامعه‌شناسی جامعه مدرن است که از بدینی ناامیدکننده آدورنو و هورکهایمر و اساس غایت‌شناسانه نظریه مکتب فرانکفورت اجتناب می‌کند. به منظور بازنگری ریشه‌ای در مارکسیسم در جهت حصول برداشتی کامل از فرهنگ استدلال می‌کند که به جای تز فرهنگ مسلط، فرهنگ باید برحسب کنش ارتباطی تئوریزه شود. به نظر هابرماس عناصر اساسی ماتریالیسم تاریخی - به ویژه الگوی روبنا-زیربنا - باید با طرح این ایده که انسان عاملی ابزارساز (toolmaking) و سخنگو (speaking) است گسترش یابد. نظریه کنش ارتباطی تأکید را از تولید اقتصادی به کنش متقابل اجتماعی مبتنی بر میانجیگری زبان تغییر داده است. به این ترتیب فرآیند بازتولید اجتماعی را برجسته می‌سازد. او گرایش برخی از مارکسیست‌ها را در «تقلیل» جامعه به بعد واحد کار اجتماعی جمعی (الگوی تولیدگرا (productivist)ی مارکس) مورد انتقاد قرار می‌دهد، نظریه‌ای که در آن زبان بازتاب صرف تعریف می‌شود تا ساختی مستقل که عمیقاً در توسعه فرهنگی و اجتماعی درگیر است. «از هگل تا فروید و پیاژه (Piaget)، این ایده گسترش یافته است که سوژه و ابژه به شیوه‌ای متقابل بر ساخته می‌شوند. سوژه از طریق ساختن جهان عینی و تنها در نسبت با آن قادر به درک خویش است» (Habermas, 1979, pp: 98-100). از این طریق، هابرماس نظام‌های اجتماعی را به مثابه «شبکه کنش‌های ارتباطی» خلاق در نظر می‌گیرد که سوژه‌های سخنگو و شخصیه‌های اجتماعی را شامل می‌شود.

دومین وجه افتراق هابرماس با اصول اساسی نظریه انتقادی به تمایز او بین جامعه به عنوان «نظام» و جامعه به عنوان «زیست‌جهان» یا، جهان روزمره فرهنگ، شخصیت، معانی و نمادها با نظام اقتصادی، ضرورت‌های سیاسی سیستم متمرکز و سیستم عقلانی شده برمی‌گردد. در تقابل شدید با نسل اول نظریه‌پردازان انتقادی، هابرماس استدلال می‌کند که جامعه همزمان به عنوان نظام و زیست‌جهان مورد بررسی قرار گیرد. زمانی که عاملان در جستجوی فهم دو جانبه از طریق گفتار (speech) و کنش هستند، ارتباط از طریق زیست‌جهان، نهادها و فعالیتهای متغیر آن ممکن می‌شود. در صورتبندی آدورنو و هورکهایمر زندگی روزمره با ساختارهای شیء‌شده و ایدئولوژیک و اقدامات دولت اقتدارگرای مسلط اشباع شده است. به این ترتیب، هابرماس با این الگوی بدبینانه و بسته مخالفت می‌کند.

هابرماس زیست‌جهان را ساختی تمایز یافته تعریف می‌کند که با ارزشهای فرهنگی و کنش‌های ارتباطی پیوند نزدیکی دارد. زمانی که افراد به دنبال ارتباط با یکدیگرند، زیست‌جهان زمینه کنش متقابل اجتماعی و گفتاری را برمی‌سازد. اصطلاحاً زیست‌جهان، که به عبارتی زمینه‌ای است که

مشارکت‌کنندگانی در آن قرار دارند که مشخصه آنها فرضیه‌های درونی دربارهٔ سنتها و ارزشهاست. ارتباط از طریق ساختهای پنهان زیست‌جهان شکل می‌گیرد. در مقابل، نظام به واسطهٔ سازوکار آشکار تولید و پول و قدرت از طریق دو نهاد دولت و اقتصاد عمل می‌کند. به این ترتیب، درون‌نظام و خرده‌نظامهای گوناگون آن کنش «ابزاری» است و دارای اهدافی است که به دقت برحسب نهادهای موجود تعریف می‌شوند. این دسته از ضرورت‌های نظام در نگهداری نظام اجتماعی به مثابهٔ کل به طور کارکردی مؤثرند.

رابطهٔ میان نظام و زیست‌جهان به اندازه‌ای که بازنگری هابرماس در نظریهٔ انتقادی مطرح می‌کند، صریح نیست. او به خلاف آدورنو و هورکهایمر عقیده دارد که زیست‌جهان و نظام ابعاد مجزای جامعه به مثابهٔ کل را تشکیل می‌دهند و در جریان مدرنیته، زیست‌جهان به طور فزاینده‌ای از ضرورت‌های نظام آزاد شد. در جامعهٔ ماقبل صنعتی، فرهنگ و شخصیت با ساختهای اقتصادی و سیاست کاملاً هماهنگ بودند (به عنوان مثال، هابرماس جامعه‌ای ابتدایی را مثال می‌زند که در آن، ساختهای خویشاوندی عملاً از واحدهای تولید جداناپذیر بودند، درحالی‌که در جامعهٔ مدرن نهادهای اقتصادی تولید به طور فزاینده‌ای از ساختارهای خویشاوندی متمایز شده‌اند). در جامعهٔ ماقبل صنعتی تمایز زیست‌جهان و نظام ممکن نبود. با ظهور صنعت‌گرایی، استقلال زیست‌جهان و تمایز درونی آن محوریت یافت. بازتولید فرهنگی از طریق زیست‌جهان صورت می‌گیرد که «هم تداوم سنت و هم پیوستگی دانش کافی برای عمل روزمره را فراهم می‌سازد».

دیدگاه هابرماس عکس نظریهٔ فرهنگ توده‌ای است: همزیستی کنشهای ارتباطی متفاوت درون زیست‌جهان که از امکان گفتگوی آزاد و باز میان عاملان فعال نه منفعل، خبر می‌دهد. مسلماً در برداشت تنگ‌نظرانهٔ مکتب فرانکفورت از ساختار متمرکز و به شدت سازمان‌یافته، فرهنگ حول یکنواختی محصولات و سایر منافع شکل می‌گیرد. صنعت فرهنگ به مثابهٔ وجودی کاملاً مسلط که تمامی شیوه‌های بدیل ارتباط را در خود تحلیل برده است، به عنوان امری انتزاعی و غیرتاریخی رد می‌شود. هابرماس متذکر می‌شود که ممکن است در گسترهٔ زیست‌جهان جنبشهای اجتماعی و فرهنگی جدیدی که دارای ارزشهایی هستند بس متفاوت از ارزشهای ضرورت‌های نظام رسمی مسلط مرتبط با تولید اقتصادی، قدرت و پول، ظهور یابند. او از جنبشهایی مثل سبزها (The Greens) و آزادی زنان به عنوان مثالهای حرکت به سوی ارزشهای ذاتی یاد می‌کند که با کیفیت زندگی و کنش ارتباطی و رهایی ارتباط دارند.

به این ترتیب، هابرماس معتقد است که تمایز زیست‌جهان - گسترهٔ هنر، علوم، سیاست و اخلاق - آن اصولی از خودآئینی را فراهم می‌آورد که عاملان را برای زندگی عقلانیتر و ارتباط از

طریق گفتگوی برابر و آزاد توانا می‌سازد. ایدئال مکتب فرانکفورت، «پروژه روشنگری» به وضوح هنوز امکان‌پذیر است: افراد قابلیت خودتأملی (self-Reflection)، فهم و شناخت را دارند. هابرماس نظریه خود را بر پایه الگوی ارتباطی قرار می‌دهد نه تولید. بنابراین، قادر به طرح وضعیت آرمانی از «ارتباط مخدوش نشده» به عنوان هدف نهایی زیست‌جهان، ارتباط و گفتگوی شهروندان آزاد است که در آن «حقیقت» طی فرآیند گفتگوی باز ظهور می‌کند. زیست‌جهان خودآئین است؛ به این ترتیب، امکان کنش ارتباطی عقلانی پدید می‌آید، کنش متقابلی که مبتنی بر میانجیگری زبان است و به جای زور و اجبار بر اصول همکاری در گفتگو مبتنی است؛ این گفتگو به دنبال ایجاد توافق هنجاری است. به علاوه، این راهی را برای رهایی واقعی انسان می‌گشاید.

اما تنش پیوسته میان زیست‌جهان و نظام سویه تاریک این تصویر است که در جامعه معاصر کاملاً شاخص و برجسته است. ضرورت‌های نظام که تولید و سودآوری را کنترل می‌کنند، واسطه‌های گرداننده پول و قدرت به همراه نقش فزاینده دولت، در صدد نفوذ در ساختارهای زیست‌جهان هستند. بنابراین، تعاملی را که زبان میانجی آن است مخدوش می‌کند و عناصر عام و عقلانی حقیقت را که در زبان مندرج هستند متزلزل می‌سازد. اینک احکام کارکردی عقلانیت صوری زبان را تحت سلطه قرار می‌دهند، یعنی همان ارتباط مخدوشی که با سلطه همراه است. اگر ضرورت‌های نظام در «مستعمره کردن» زیست‌جهان به این شیوه موفق عمل کنند، تمرکزگرایی فرهنگ، عقلانیت بوروکراتیک، انفعال فزاینده و زوال خودآئینی را در پی خواهد داشت.

نظریه هابرماس درباره فرهنگ به میزان زیادی مرهون نظریه انتقادی مکتب فرانکفورت و نظریه سیستم‌های پارسونز است. این دو نظریه بر هدف (telos) فرهنگ، عناصر عام و متعالی آن تأکید دارند. هابرماس بین تأکید مارکس بر کار اجتماعی به عنوان اساس جامعه و الگوی خویش از ارتباط تفاوت می‌گذارد، الگویی که در آن زبان اساس توسعه فرهنگی و اجتماعی است. پذیرش الگوی ارتباط به جای الگوی تولیدگر از جامعه موجب تفکیک این سه پدیده می‌شود: شکل‌گیری زبان، تنوع گسترده کاربردهای آن در گفتار واقعی، نهادهایی که کاربرد و بسط زبان را گسترش می‌دهند. تأکید هابرماس بر ارتباط، اهمیت گفتار روزمره و زنده را به نفع زبان آرمانی (ideal) و کلی‌ساز (universalising) پایین آورده است. ارتباط (کنش متقابل بین‌الذاتانی) به شیوه‌های گوناگون و در سطوح مختلف جامعه با کاربرد زبان صورت می‌گیرد؛ فرآیندی که با کار پیوند نزدیکی دارد. زبان با کار هستی می‌یابد و در موقعیتهایی تولید می‌شود که افراد را قادر می‌سازد تا خود را در جهان اجتماعی قرار دهند و مناسبات خود را با دیگران ایجاد کنند. گفتگوی روزمره و ارتباط (فرهنگ عمومی گرامشی) اساس شیوه‌های پیچیده‌تر کنش متقابل را شکل می‌دهد.

ولی هابرماس این رابطه را با قرار دادن اصلِ گفتگوی باز درون گستره آرمانی از اعمال عقلانی که عاملان آگاه انجام می‌دهند، معکوس می‌کند. اما، این امر به معنای به حاشیه راندن نقش فرد و عاملان جمعی در ایجاد ارتباط و گفتگو است که پیامد آن نظریه‌پردازی درباره نوعی توسعه فرهنگی است که محصول الزامات غیرشخصی نظام است که برای حیات خود فرهنگ خطرآفرین است.

انتقادات مشابهی را می‌توان بر نظریه عقلانی کردن (rationalization) به مثابه فرآیندی تاریخی - جهانی وارد نمود که هابرماس آن را تبیینی برای توسعه سریع و ایجاد تغییرات انقلابی در نیروهای تولید در نظر می‌گیرد که منجر به جداسازی نظامهای اقتصادی و سیاسی از نظام فرهنگی شده است، زیرا درحالی که هابرماس اصل خودآئینی و بر را به طور تاریخی، با ظهور جامعه مدنی و سیطره عمومی بورژوازی (نهادهای فرهنگی جدا از دولت و مستقل از نیروهای بازار، که طبقه بورژوا را قادر ساخت تا در گفتگو و مباحثه باز و دموکراتیک با سایرین شرکت کند) پیوند می‌زند، نظریه‌اش درباره مستعمره کردن زیست جهان (جهانی که سیطره عمومی عنصر ساختاری و جداناپذیر آن است) به رغم طرد نظریه مکتب فرانکفورت، دیدگاهی بدبینانه و جبرگرایانه‌ای را مطرح می‌سازد. مسأله این است که هابرماس ایجاد این فرآیندها و به ویژه کار جمعی مقوم آنها را جذب منطق بنیادی و غیرتاریخی کرده است. هابرماس به شیوه پارادوکسی، رویکردش را شکلی از ساختارگرایی تکوینی می‌داند، اما رویکرد او فاقد هر معنای واقعی از ویژگی (specificity) تاریخی و زمان تاریخی است. مفاهیم ارتباط مخدوش نشده، زیست جهان و سیستم گرایش به انتزاعهای سست و بیجان دارند که از حیث تحلیلی برای فهم ساختهای متغیر و پیچیده جامعه معاصر، نهادهای متنوع، فعالیتهای فرهنگی و تشخیص میزان و طبیعت استقلال آنها ضعیف‌اند. هابرماس نیز مانند نظریه‌پردازان انتقادی در تمهید پس‌زمینه‌ای برای تیز و بر در مورد تفکیک فرهنگی و همچنین مشخص کردن پیچیدگی درونی و ساختار سلسله‌مراتبی سیطره‌های متفاوت شکست می‌خورد.

هابرماس استدلال کرده است که الگوی او در طرح تنش میان زیست جهان و سیستم، و میان سیستم و انسجام اجتماعی از پویایی برخوردار است که کارکردگرایی پارسونزی فاقد آن است. اما او، مانند پارسونز، نتوانست مفهوم جامعه‌شناختی مناسبی از عاملیت را به‌روراند و پرسشهایی را در باب ویژگیهای ساختارها مطرح سازد: عقلانیت ارتباطی، زیست جهان و سیستم با اتکاء به واژه‌هایی کارکردگرایانه تئوریزه شده‌اند، و از هر نوع پویایی تاریخی واقعی تهی گشته‌اند، و به عنوان فرآیند مجرد عاری از ویژگیهای انسانی (dehumanised) درک می‌شوند که از پس پشت

عاملان و نه از طریق آنان و اعمال متغیر روزمره آنها عمل می‌کنند. خلاصه این‌که در [دیدگاه] هابرماس و پارسونز، نبود اندیشه‌کنش متقابل اجتماعی میان عاملان در سطوح متفاوت جامعه که هم ارزشهای فرهنگی را پدید می‌آورد و هم واسطه‌گسترش بیشتر آنها را به وجود می‌آورند، به چشم می‌خورد. فرهنگ با توجه به صور روزمره زنده و پویای الگوهای کنش متقابل اجتماعی تبلور یافته است، درحالی‌که کارکردگرایی جامعه‌شناختی و مارکسیستی فرهنگ را به نیازها و ضرورت‌های سیستم تنزل می‌دهد و کارکرد را از کنش انسانی منجزا می‌سازد.

### فرهنگ و کنش متقابل

یکی از ضعف‌های اساسی نظریه سیستمها، ناتوانی آن در تنوریزه کردن ایجاد فرهنگ و رابطه‌اش با اعمال روزمره و نهادهاست. در مقابل، تعامل‌گرایی (Intracationism) جامعه‌شناختی (جامعه‌شناسی خرد مرتبط با مید، گارفینکل و گافمن)، با تکیه بر زمینه‌های خرد (مثل زندگی فرهنگی و اجتماعی نوازندگان جاز (Jazz) و خرده‌فرهنگ‌های طبقه کارگر) تلاش کرده‌اند تا با این اعتقاد که فرهنگ و خود اجتماعی مستقیماً از فرآیند اجتماعی شدن ناشی می‌شوند، از شیء‌وارگی که به شکل پنهان در کارکردگرایی وجود دارد، اجتناب کنند. به عنوان مثال، گافمن با گرفتن مفاهیمی از جامعه‌شناسی زیمل به بسط جامعه‌شناسی صورت‌های فرهنگی و سیستم‌های نمادین پرداخت که مبتنی بر تجربه است و در آن شیوه‌هایی را کشف می‌کند که افراد تلاش می‌کنند تا تعبیرشان از هویت و خود خودشان را با توسعه راهکارهای ویژه طی فرآیند کنش متقابل حفظ کنند. کنش متقابل روزمره اساس بر ساختن معنا را فراهم می‌آورد. آثار گافمن لحظات معمولی و بسیار عادی زندگی روزمره را به عنوان پایه ارزش فرهنگی مورد بررسی قرار می‌دهد.

گافمن (۱۹۸۳) در مهمترین مقاله‌اش «نظم کنش متقابلی» (The intraction order) عقیده دارد که کنش متقابل رو در رو در رو نظم منحصر به فردی را ایجاد می‌کند که با امکانات و ویژگی‌های خاصش توصیف می‌شود. این ساخت قابل تقلیل به نظم کلان نهادی نیست. امکاناتی مثل زبان، نمادها، شناختها و... عاملان را قادر می‌سازند تا در اشکال مختلف کنش مشارکت کرده و همزمان خودشان را به پیوستگی موجود و سامانمندی (orderliness) خود نظم متعهد سازند. گافمن (۱۹۶۱) در مطالعه خود درباره نهاد تام (total institution)، بیمارستانها (1961) (Asylums)، متذکر می‌شود که نهادهایی مثل زندانها، تیمارستانها و مراکز روان‌درمانی، گرایش به ایجاد نظم اجتماعی غیرشخصی‌ساز (depersonalised) دارند، تا فرد را از هویت تهی ساخته و آن را مقوله‌بندی مجدد

کرده و به آن دوباره ساخت دهند. اما درون این نهادها نظم اجتماعی تعاملی جدا از صورتهای نمادین بزرگتر شکل می‌گیرد. منابع اخلاقی و فرهنگی آن مبنایی را برای افراد فراهم می‌سازد تا هم حسی از هویت (sense of identity) و هم مسئولیت‌هایشان را حفظ کنند.

اما این نظم کنش متقابل چگونه با نظم کلان پیوند می‌خورد؟ به نظر می‌رسد که گافمن (۱۹۸۱) در مطالعاتش دربارهٔ زبان به ویژه «اشکال صحبت» (Forms of Talk) عقیده دارد که جامعه وجود دارد و کمابیش از طریق صحبت و مکالمهٔ روزمره انسجام می‌یابد. این مکالمه به مثابهٔ تأیید مناسبی واقعیتی که همه در آن شریک هستند انسجام می‌یابد. صحبت، نقش نمادی کلیدی در تعریف و تقویت و حفظ ساختار گروه‌های اجتماعی و الگوهای کنش متقابل دارد. صحبت جهانی از مشارکت‌کنندگان دیگر را خلق می‌کند که در آن مکالمه «زندگی خاص خودش را دارد و تقاضاهای خودش را مطرح می‌کند... نظام اجتماعی کوچکی با محدودهٔ خاص خود که نگهدارندهٔ گرایشهاست» (Gaffman, 1972, p: 113). منظور گافمن این است که به محض آنکه نفس (self) از داخل این فرآیندها ظهور می‌کند، در سطح کلان اشکال نمادی که مبتنی بر معانی مشترک و مناسبی و فرهنگ هستند، قوام پیدا می‌کنند. از این رو نزاکت (politeness) در کنش متقابل روزمره قابل مقایسه با مراسم مذهبی با تصورشان از شخصیت انسانی به مثابهٔ اثره‌ای مقدس و ارزش اخلاقی ذاتی در صحبت صمیمانه (مکالمه، کنش متقابل) با دیگران هستند (Ibid, pp: 73,95). به این ترتیب نظمهای نمادی و کنش متقابل به شکلی سست گرد هم آمدند و در اشکال نمادی مشابه گسترده مشترک‌اند.

درحالی‌که «جفت شدن سست» (loose coupling) نظمهای خرد و کلان توسط گافمن مبین اصلحیهٔ مهمی بر نظریهٔ سیستمهاست ولی از مسألهٔ مهم سرشت سلسله‌مراتبی کنش متقابل سخنی به میان نمی‌آورد. فرهنگ وجود دارد و نقش فعالی را در دو سطح خرد و کلان بازی می‌کند. درون زندگی اجتماعی روزمره و نهادهای بزرگ مقیاس کنش متقابل ساخت یافته‌ای برحسب موقعیتهایی که عاملان اشغال می‌کنند وجود دارد. اما هنگامی که گافمن این دو نظم را از یکدیگر متمایز می‌سازد، پیوندهای واقعاً تجربی و واقعی میان آنها را از هم قطع می‌کند و درکی محدود از مفهوم «در متن قرار دادن» (contextualisation) ارائه می‌دهد. برای جامعه‌شناسی فرهنگی اهمیت دارد که، [۱] مفهومی از عامل فعال را بسط دهد که در الگوهای مشخص و مجزای کنش متقابل اجتماعی درگیر است؛ [۲] ویژگیهایی را شناسایی کند که از طریق آن کارگزاران با جهان اجتماعی مرتبط می‌شوند و اشکال مختلف کنش اجتماعی را شکل می‌دهند؛ [۳] و مهم این‌که کارگزاران آگاه، باز اندیشنده و خلاق هستند. در مقایسه با برداشت محدود گافمن از نظم کنش متقابل و رویکرد



سیستمهای انتزاعی پارسونز و هابرماس، شکل دقیقتری از «در متن قرار دادن» (contextualisation) تاریخی و جامعه‌شناختی (هم به شکل همزمانی (synchronic) و هم به شکل در زمانی (diachronic)) لازم است.

---

این مقاله ترجمه‌ای از فصل چهارم کتاب زیر است:

Alan Swingewood (1998), *Cultural Theory and The Problem of Modernity*,  
MacMilan.

---





پښتونستان د علومو او مطالعاتو د کونفرانس  
پر تال جامع علومو د کونفرانس