

## زندگی قهرمانی و زندگی روزمره

نوشته مایک فدرستون

ترجمه هاله لاجوردی

قهرمان مدرن، قهرمان نیست؛ او ادای قهرمانان را درمی‌آورد. (بنیامین، ۱۹۷۳: ۹۷)

شاید دقیقاً خرده‌بورژوا باشد که به ظهور قهرمان‌گرایی جدید از پیش آگاه است؛ قهرمان‌گرایی که هم عظیم است و هم جمعی، و هنرها الگوی آن هستند. (موزیل، انسان بی‌خاصیت، به نقل از دو سرتو، ۱: ۱۹۸۴)

من از قهرمانان خوشم نمی‌آید، آنها در جهان خیلی های و هوی راه می‌اندازند. (ولتر، به نقل از گولدنر، ۱۹۷۵: ۴۲۰)

سخن گفتن از زندگی قهرمانی این خطر را در بر دارد که فرد اندکی اُمَل به نظر رسد. زندگی فکری و آکادمیک مدتهاست که سنتهای قدرتمند ضدفرهنگی را زنده نگه داشته‌اند، سنتهایی که حامی منشهای ضدقهرمانی بوده‌اند. این سنتها متناوباً در دوره‌هایی مثل دهه ۶۰ اهمیت بیشتری به دست آورده‌اند. آخرین تجلی این روح جدلی‌الطرفین (antinomian) یعنی پُست‌مدرنیسم، حوصله‌چندانی برای ارتقاء پیشه‌های هنری و فکری و سایر پیشه‌های فرهنگی به جایگاه سبکهای زندگی منسجمی ندارد که قادر به ساختن گزاره‌های عظیمی باشند که در کل هم روشنگر و هم آموزنده باشند. برداشتها و مفاهیمی همچون هنرمند به مثابه قهرمان، همراه با اندیشه‌های وابسته به این برداشتها درباره نابعه و معنای قاعده‌مند کردن زندگی (life-ordering) نهفته در تکلیف و رسالت، راه را بر ارزش‌گذاری کمتر والایی درباره امور عامیانه و آت و آشغالهای فرهنگ توده‌ای و مصرفی روزمره گشودند. پست‌مدرنیسم همچنین ملازم ارزیابی مثبت از فرهنگهای محلی و عامیانه و

سنت‌های اقلیتها و «دیگری» است که ادعاهای عام‌گرایانهٔ امر مدرن آن را حذف کرده است. این امر نشان‌دهندهٔ لزوم حساسیت فزاینده‌ای است نسبت به سطوح پیچیده‌تر وحدت و التقاط و ناهمگنی، و جنبه‌های مشترک بدیهی فرض‌شده‌ای از زندگی روزمره که «دیده می‌شوند اما مورد توجه قرار نمی‌گیرند». البته، جامعه‌شناسی زندگی روزمره را نمی‌توان معلول و حاصل پست‌مدرنیسم دانست، بلکه باید پست‌مدرنیسم را گرایشهای تقویت‌کننده‌ای در نظر بگیریم برای تغییر سیطرهٔ فرهنگی که از دههٔ ۶۰ به بعد انگیزه و نیروی حرکتی قوی به دست آورده است. ظهور جنبشهای اجتماعی جدیدی مثل فمینیسم و بوم‌شناسی و اهمیت فزایندهٔ فراغت و در جستجوی خودبیانگری (self-expression) و تحقق نفس (self-realization) بودن، نه فقط نشان قابلیت تغییر نهادهای زندگی عمومی است، بلکه منجر به اهمیت یافتن شرح زندگی شده است که پشت سر گذاشته شده است. زندگی روزمره با تمرکزش بر بازتولید و حفظ و نگهداری و برنامه‌های یکنواخت مشترک و قلمرو زنان و پذیرا بودن و معاشر بودن، به سبب پروبلماتیزه شدن مشروعیت مسلط جهان تولید همراه با تأکید این جهان بر عقلانیت ابزاری و تغییرات و اینثار، قوت یافت.

اگر معمولاً زندگی روزمره همراه است با برنامه‌های یکنواخت عادی و بدیهی انگاشته شده و مبتنی بر عقل سلیمی که تار و پود زندگیهای روزانه ما را زنده نگه می‌دارند و حفظ می‌کنند، پس زندگی قهرمانی نشان‌دهندهٔ ویژگیهایی متضاد با آن است. در اینجا ما به کردارهای فوق‌عادی و به شرافت و شجاعت و تحمل و بردباری و به قابلیت کسب تمایز می‌اندیشیم. اگر دقیقاً بدیهی انگاشته شدن زندگی روزمره به معنای ضرورت تابعیت فعالیت‌های فرد از دانش عملی و برنامه‌های یکنواختی باشد که ناهمگنی و فقدان نظام‌مندی آنها به ندرت تئوریزه شده است، پس زندگی قهرمانی، اصلی‌ترین بخش این واقعیت (facticity) صُلب را مخدوش می‌کند؛ زندگی قهرمانی به زندگی قاعده‌مند اشاره می‌کند که ایمان یا اراده آن را شکل داده‌اند؛ زندگی که در آن به امر روزمره به مثابه چیزی نگریسته می‌شود که باید آن را رام و مطیع ساخت و در برابر آن مقاومت کرد یا انکارش کرد، چیزی که در راه رسیدن به هدفی والاتر باید آن را مقهور ساخت.

## زندگی روزمره

اثبات شده است که در بین اغلب مفاهیم جامعه‌شناختی، تعریف مفهوم «زندگی روزمره» کار بی‌اندازه دشواری است. به نظر می‌رسد که علت، این باشد که زندگی روزمره زیست-جهانی (life-world) است که مهیاگر زمینه‌ای غایی است که تمامی مفهوم‌پردازیه‌ها و تعاریف و روایت‌های ما

از آن سرچشمه می‌گیرند. این امر همزمان از منظر اشکال به لحاظ تخصصی قوام یافته دانش که آن را به فراموشی سپرده‌اند، به نظر مقوله پس مانده‌ای جلوه می‌کند که می‌توان تمامی تکه‌ها و خُرده‌های آزرنده‌ای را که در تفکر قاعده‌مند جای نمی‌گیرند، به درون آن پس افکند. در واقع همان‌طور که مفسران بی‌درنگ به آن اشاره می‌کنند، ورود مخاطره‌آمیز به این میدان یعنی به اکتشاف جنبه‌ای از زندگی پرداختن که خصیصه‌های محوری آن، آشکارا فاقد روش‌مندی هستند و خاصه در برابر کاریست مقولات عقلانی به آنها، مقاومت می‌کنند (رجوع کنید به گیرتس «Geertz»، ۱۹۸۳؛ هیلر (Heller)، ۱۹۸۴؛ شاروک (Sharrock) و اندرسون (Anderson)، ۱۹۸۶؛ بوون (Bovone)، ۱۹۸۹؛ مافزلی (Maffesoli)، ۱۹۸۹). با در ذهن داشتن این ابهام ذاتی و فقدان وفاق، می‌توانیم ویژگی‌هایی را نشان دهیم که با بیشترین فراوانی ملازم زندگی روزمره هستند. نخست، تأکیدی وجود دارد بر آنچه روزمره اتفاق می‌افتد، یعنی برنامه‌های یکنواخت و تجارب تکرارشونده بدیهی انگاشته‌شده و باورها و اعمال؛ جهان معمولی پیش‌پاافتاده که وقایع بزرگ و امور خارق‌العاده بر آن هیچ تأثیری ندارند. دوم، امر روزمره به مثابه سیطره بازتولید و نگهداری و منطقه‌ای ماقبل نهادی در نظر گرفته می‌شود که در آن فعالیت‌هایی اصلی انجام می‌گیرد که نگهدارنده جهانهای دیگر است، فعالیت‌هایی که وسیعاً به دست زنان انجام می‌گیرد. سوم، تأکیدی وجود دارد بر زمان حال که مهیاگر معنایی غیرتأملی (non-reflexive) از غوطه‌ور شدن در آیت تجارب و فعالیت‌های جاری است. چهارم، توجهی وجود دارد به معنای ظاهری غیرفردی (non-individual) مجالست با یکدیگر در فعالیت‌های مشترک خودانگیخته بیرونی یا در شکاف‌های (interstices) قلمروهای نهادی؛ تأکیدی بر شهوت‌رانی (sensuality) مشترک و مجالست با یکدیگر در معاشرتهای سبک‌سرانه و بازیگوشانه. پنجم، تأکیدی وجود دارد بر دانش ناهمگن، همهمه‌سی قاعده‌زبانهای بسیار؛ صحبت و «جهان جادویی صداها» را ارج بیشتری قائل می‌شوند تا یکنواختی نوشتار را.

این جنبه را می‌توان با ارجاع به استدلال آگنس هلر درباره تقابلی که افلاطون بین *دوکسا* (doxa) - نقطه‌نظری کلی که در برنامه‌های یکنواخت روزانه ریشه دارد) و اپیستمه (episteme) - دانش علمی که هدفش ارائه حقایق دیرپار است) قائل است، بسط و گسترش داد. این امر ما را به سمت نگرشی نسبی (relational) درباره تفکر روزمره، به همراه معنای آن هدایت می‌کند که بر حسب شیوه‌های متضاد تفکر تعریف شده است. در جایی که تفکر روزمره ناهمگن و ترکیبی است، تفکر علمی و فلسفی و سایر شیوه‌های صوری‌شده تفکر بیشتر نظام‌مند و تأملی و انسان‌شکل‌زدایانه هستند (هلر، ۱۹۸۴: ۴۹ff). خود چنین شیوه‌های صوری‌شده تفکر را می‌توان به مثابه

کوشش برای نظام‌مند بودن قلمداد کرد که به طور فزاینده آنها را از وابسته بودنشان به رسانه‌های نمادین اولیه‌ای که در آنها ریشه دارند جدا می‌کند. آلفرد شوتس (Alfred Schutz, ۱۹۶۲) جهان عقل سیمی روزمره را «واقعیت شاخص» (paramount reality) قلمداد کرده است که می‌تواند از مجموعه‌ای از «واقعتهای چندگانه» (multiple realities) یا «حیطه‌های متناهی معنا» (finite provinces of meaning) متمایز شود. «جهانهای» خواب و رؤیا و خیالپردازی و بازی و افسانه و تئاتر وجود دارد، همان‌طور که جهانهای صوری تری مثل جهان علم و فلسفه و هنر وجود دارد. هریک از این جهانها نیازمند «بینش طبیعی» و درک زمان و ساخت مناسب متفاوتی هستند و برای افرادی که آنها را مشاهده نمی‌کنند، مسائل و مشکلاتی به وجود می‌آید. در اینجا احتمالاً توصیف شوتس (۱۹۶۴) از مشکلات و مصائبی را می‌توان متذکر شد\* که دُن کیشوتِ سروانتس هنگام درهم‌آمیختن رؤیا و زندگی روزمره با آنها مواجه بود. البته برخی موقعیتهای به لحاظ اجتماعی تضمین‌شده‌ای وجود دارد که در آنها با چنین درهم‌آمیختنهایی مواجه می‌شویم، جایی که جهان رؤیا در کانون زندگی روزمره زیسته می‌شود مثل جشنواره‌ها و کارناوالها. چنین لحظات تحریک‌کننده‌ای معمولاً به خوبی مرزبندی شده‌اند، با این حال می‌توان استدلال کرد که سرشت ترکیبی و ناهمگن زندگی روزمره به معنای این است که ادراکات رمزگذارده شده مضاعف (doubly-coded) و امور بازیگوشانه و آرزوها و رؤیاهای درون شکافهای زندگی روزمره به کمین نشسته‌اند و تهدید به فوران در درون آن می‌کنند. همان‌طور که شوتس و گارفینکل (Garfinkel) و اتنومدولوژیستها خاطرنشان می‌کنند، مهارت عملی بدیهی انگاشته شده برای به توافق رسیدن با این جهانهای گوناگون و عبور و مرور میان آنها جالب توجه است. می‌توان افزود که توان بسیج چنین ساخت مولد منعطفی را که قادر است از عهده تنوع وسیع و به حد اعلا پیچیده‌ای از حیطه‌های متناهی معنا برآید نمی‌توان به مثابه امری از حیث تاریخی ثابت فهمید. در واقع سرشت و شمار قلمروهای متناهی معنا و درهم‌آمیختگی یا جدایی نسبی آنها در زندگی روزمره، از حیث تاریخی متغیر است. از این رو می‌توان استدلال کرد که زندگی روزمره را نمی‌توان به طور دقیق تعریف کرد بلکه باید درصدد فهم آن به مثابه یک فرآیند بود - همان‌طور که نیچه خاطر نشان می‌کند، آنچه دارای تاریخ است تعریف ناشدنی است.

شماری از نظریه‌پردازان درصدد درک فرآیندهایی تاریخی بوده‌اند که منجر به تفکیک و مستعمره شدن فزاینده زندگی روزمره شده است. برای مثال، مکتب فرانکفورت (Held) «Held».

\* ترجمه مقاله شوتس درباره دُن کیشوت، در ارغنون شماره ۴ به چاپ رسیده است.

۱۹۸۰) و لُفبر (Lefebvre, ۱۹۷۱) توجهشان را بر کالایی شدن و عقلانی شدن ابزارهای زندگی روزمره معطوف کردند. هابرماس (۱۹۸۰) تمایزی را میان نظام (system) و زیست-جهان تشریح کرده است که به نظر می‌رسد در آن، کنش عقلانی ابزاری که نظامهای سیاسی-اداری و اقتصادی به کار می‌گیرند به توان ارتباطی آزادیبخش زیست-جهان روزمره هجوم برده است و آن را دستخوش فرسایش کرده است. هلر (۱۹۸۴) به پیروی از لوکاچ متوجه طُرُق شده است که در آنها ناهمگنی زندگی روزمره تابع فرآیندهای همگن‌سازی (homogenization) بوده است. از این رو می‌توان به فرآیندی مقدماتی از تفکیک استناد کرد که در آن علم و هنر و فلسفه و سایر اشکال دانش نظری که از اساس درون زندگی روزمره ریشه دوانده‌اند، به صورت پیش‌رونده‌ای از آن جدا می‌شوند و تابع تحولی می‌شوند که متخصصان موجد آند و به دنبال آن مرحله‌ای می‌آید که از طریق آن این دانش برای عقلانی کردن و مستعمره ساختن و همگن ساختن زندگی روزمره به آن بازخورد می‌شود. خطر این است که فرض شود که این فرآیند دارای آهنگی خودمحرک (self-propelling) و نیرویی عامیت‌بخش است که آن را به منطقی از تاریخ بدل می‌کند که فراسوی مداخله بشری است. بلکه شاید مفیدتر این باشد که درک آن برحسب وابستگیهای متقابل و مبارزات متغیری صورت گیرد میان شکل‌واره‌های\* مردمانی که در وضعیتهای تاریخی ویژه‌ای به هم پیوند خورده‌اند که در آنها، آنان به دنبال بسیج منابع قدرت متعدد هستند تا استناد به منطق تاریخ. الیاس (Elias, ۱۹۸۷ a) فرآیند تفکیکی را بررسی کرده است که به موجب آن وظایف متخصصان از یکدیگر جدا شده است، و وظایفی که قبلاً گروه به عنوان کل آنها را انجام می‌داد، از این روست که متخصصان مهار و کنترل خشونت (جنگجویان) و متخصصان دانش (کشیشان) و در نهایت متخصصان اقتصادی و سیاسی ظهور می‌کنند. امکان ردیابی ظهور سایر گروه‌های متخصص نیز وجود دارد، گروهبانهای

\* نوربرت الیاس، واژه Figuration یا شکل‌وارگی را از سالهای ۱۹۶۰ به بعد مورد استفاده قرار داد، زیرا که این اصطلاح پرسش و وابستگیهای متقابل انسانی را در مرکز توجه نظریه جامعه‌شناختی قرار می‌دهد. او امیدوار بود که از این طریق بتواند ضدیتی را حذف کند که در جامعه‌شناسی معاصر میان مفاهیم «فرد» و «جامعه» وجود دارد. وی قبلاً برای توضیح این امر از واژه «مکانیسم درهم‌تنیدگی» (mechanism of interweaving) استفاده می‌کرد. الیاس بر آن است که این واژه روشنتر از هر مفهوم دیگری در جامعه‌شناسی می‌تواند شبکه وابستگیهای متقابلی را بیان کند که به وسیله افراد شکل داده می‌شود. این واژه نه بر انتزاعی از صفات موجود در جامعه و نه بر نظام یا کلیتی ورای افراد دلالت می‌کند. به همین جهت الیاس جوامع را اساساً فرآیندهای درهم‌تنیدگی یا شکل‌واره‌هایی می‌داند که کنشهای آدمیان وابسته به هم، آن را به وجود می‌آورد. قصد الیاس آن است که برگرایشهایی فائق آید که با استفاده از مضامینی همچون «نظام اجتماعی» و «ساخت»، درصد نفی و طرد عامل انسانی و فردیت هستند. شکل‌واره‌ها می‌توانند متشکل از روابط هماهنگ، صلح‌آمیز و دوستانه و همچنین روابط پُرتنش و خصمانه میان مردم باشند، بنابراین شکل‌واره‌ها همیشه حول کارکردهای پویای قدرت به وجود می‌آیند. م.

مثل متخصصان فرهنگی که در شکل‌گیری سیطره فرهنگی نسبتاً خودآئینی مشارکت می‌کنند که در آن رسانه‌های نمادین علمی و فلسفی و هنری بسط و گسترش یافته‌اند. افزون بر این، در جوامع مدرن، مجموعه‌ای تمام و کامل از متخصصان وجود دارد، مثل آنانی که به حرفه‌ها و مشاغل رسانه‌هایی جمعی کمک می‌کنند که ابزارهای گوناگونی را برای جهت‌گیری و دانش عملی به زندگی روزمره عرضه می‌کنند. این امر را نباید فرآیندی خودکار و باقاعده دانست؛ وضعیتهای خاص شکل‌گیری دولت یک جامعه و رابطه آن با سایر دولت‌های ملی که آن دولت در میان آنها در شکل‌واره‌ای مقید شده است، تعیین‌کننده نوع عملی و درجه‌ای از تفکیک است که احتمال دارد گروه‌های معینی از متخصصان را به مواضع قدرت سوق دهد و بر جایشان نگاه دارد. تحت شرایط خاصی ممکن است کشیشان، درون جامعه موقعیتی مسلط به دست آورند و در سایر موقعیتها، جنگجویان سلطه یابند. سرشت و دامنه و مدت زمان سلطه آنان به وضوح بر زندگی روزمره تأثیر خواهد داشت. با ظهور مدرنیته غربی، متخصصان فرهنگی مثل دانشمندان و هنرمندان و روشنفکران و دانشگاهیان به قدرتی نسبی دست یافته‌اند و به طرق گوناگون در صدد پشتیبانی از تغییرات و اهلی کردن و متمدن کردن و اصلاح و التیام آن چیزهایی برآمده‌اند که کمبودهای زندگی روزمره قلمداد می‌شوند. با این حال سایر متخصصان فرهنگی در صدد ارتقاء بخشی و دفاع از ویژگیهای ذاتی زندگی روزمره از طریق بزرگداشت یکپارچگی فرهنگها و سنتهای مردمی برآمده‌اند. از نظر آنان زندگی روزمره را کمتر می‌توان به عنوان مصالح خام و «دیگری بودن و غیریتی» (otherness) متصور شد که مناسب و آماده شکل‌دهی و فرهیخته‌سازی باشد، بلکه به نظر می‌رسد آنان حامی معکوس کردن فرآیند تفکیک و آگاهی یافتن بیشتر از اعتبار برابر و در برخی موارد حتی خرد برتر - دانش و اعمال روزمره هستند. از این رو در شرایط معین، از فرهنگهای مردمی تجلیل می‌شود و زندگی معمولی و پیش‌پافتاده فردی معمولی و زندگی «انسان بی‌خاصیت» (the man without qualities)، قهرمانی می‌شود. چنین فرآیندهایی از تفکیک‌زدایی، ناهمگن‌زدایی و غوطه‌ور شدن مجدد در روزمرگی به طور چشمگیری در جنبشهای ضدفرهنگی مثل رمانتیسم و پست‌مدرنیسم نقش مهمی داشته است. همچنین می‌توان استدلال کرد که این امر می‌تواند در نقد تصویری قهرمانی از متخصص فرهنگی و دانشمند و هنرمند یا روشنفکر به مثابه قهرمان نیز نمایان شود، نقدی برای تأکید بر اعمال پیش‌پافتاده روزمره‌ای که پنداشته می‌شود به یکسان‌قابلیت تولید آن چیزی را دارند که برخی می‌خواهند آن را عینی شدن (objectification) و یا بنیهای متعالی یا خارق‌العاده قلمداد کنند.<sup>۲</sup>

در این معنا به نظر می‌رسد ارزیابی مثبت یا منفی از زندگی روزمره وابسته به شیوه‌ای است که در

آن ضد مفهوم (counter-concept) آن ارزیابی می‌شود. از نظر هابرماس (۱۹۸۱) نظام، خطری برای زیست - جهان محسوب می‌شود و اگر بنا باشد که قابلیت زندگی روزمره برای شکوفا ساختن توان ارتباطی اش باز شناخته شود، باید تجاوزات نظام به زیست - جهان مهار شود. لغبر (۱۹۷۱) نیز بر نیاز به فراتر رفتن از کالایی کردن زندگی روزمره معاصر در «جامعه بوروکراتیک مبتنی بر مصرف کنترل شده» و از بند رها کردن جنبه‌های شادمانه زندگی روزمره تأکید می‌کند. ارزیابی مثبت ویژگی‌های زندگی روزمره در اثر مافزلی (۱۹۸۹) برجسته شده است، اثری که در آن او توجه را به قابلیت زندگی روزمره برای مقاومت در برابر فرآیند عقلانی شدن و حفظ و نگهداری و سرعت بخشی به اجتماعی بودن جلب می‌کند. توجه به زمان حال و به آشکال سبک سرانه و تخیلی و دیونوسی زندگی که مهیاگر معنایی از غوطه وری جمعی و دست کشیدن آدمی از هستی فردی خویش است (Einfuhlung). به شیوه‌ای مشابه دو سیرتو (de Certeau, ۱۹۸۴) اعمال معمولی زندگی روزمره و قابلیت آن برای استفاده از وجوه ترکیبی و «منطق غیر منطقی» (non-logical logics) زندگی روزمره را برای ضدیت، تخطی و بازگونی فرهنگهای مسلط رسمی و عقلانیت تکنیکی تأیید و تصدیق می‌کند.<sup>۲</sup> به همین سان گولدنر (Gouldner, ۱۹۷۵: ۴۲۱) در صدد جلب توجه به توان انتقادی زندگی روزمره و شیوه‌ای است که در آن، این توان می‌تواند به مثابه ضد مفهوم، کارکرد داشته باشد:

من مکرر گفته‌ام که زندگی روزمره ضد مفهومی است که مبین نقدی از نوع خاصی از زندگی است، به ویژه نقدی به زندگی قهرمانی و دستاورد طلب و کار - محور (performance-centred). زندگی روزمره با نشان دادن مغایرت خود با زندگی قهرمانی و به سبب بحران زندگی قهرمانی، خود را به مثابه امری واقعی مستقر ساخت.

همان‌طور که گفتیم دامنه‌ای از ضد مفاهیمی وجود دارد که زندگی روزمره را در تقابل با آنها می‌توان تعریف کرد؛ حال به آن چیزی می‌پردازیم که اساسی‌ترین این مفاهیم است یعنی زندگی قهرمانی و شیوه‌هایی که بر مبنای آن، این زندگی در متن سایر وجوه زندگی در سیطره فرهنگی، تغییر می‌یابد و دگرگون می‌شود.

### زندگی قهرمانی

اگر زندگی روزمره حول محور امور پیش پا افتاده و بدیهی انگاشته شده و معمولی دور می‌زند، پس نشان زندگی قهرمانی، امتناع آن از این قاعده برای رسیدن به زندگی خارق العاده‌ای است که تهدیدی

است نه فقط برای امکان بازگشت به اعمال یکنواخت روزمره بلکه مستلزم به خطر انداختن آگاهانه و عمدی خود زندگی است. در زندگی قهرمانی بر شجاعت تأکید می‌شود، شجاعتی برای مبارزه و کسب اهداف خارق‌العاده، جستجو برای فضیلت، افتخار و شهرت؛ یعنی اموری که با اشتغالات نازلتر روزمره از قبیل در پی ثروت و مالکیت و عشق زمینی بودن، در تضاد است. جهان روزمره، جهانی است که قهرمان از آن عزیمت می‌کند، سیطره مراقبت و محافظت (زنان، کودکان و مسننها) را پشت سر می‌گذارد فقط به این سبب که چنانچه وظایفش را با موفقیت به انجام رساند، مورد تحسین و تشویق همان زندگی روزمره قرار گیرد. از این رو تضاد اساسی این است که زندگی قهرمانی سیطره خطر و خشونت و به استقبال خطر رفتن است، در حالی که زندگی روزمره سیطره زنان و تولیدمثل و مراقبت است. زندگی قهرمانی، زندگی است که در آن قهرمان می‌خواهد با نشان دادن شجاعت، خود را به اثبات رساند. جنگجویان از نخستین قهرمانان بودند و به مثابه متخصصان خشونت، هیجان‌پُرشور نبرد را از سر گذراندند، یعنی همان نیرویی عاطفی که برای تضمین بقا می‌بایست مهار شود و تابع زیرکی و حيله‌گری عقل‌ابزاری قرار گیرد.<sup>۴</sup> انجام اعمال بزرگ مستلزم دو چیز است: اول، بخت یعنی درکی از تقدیر، بدین معنا که جستجوی خاص و زندگی فرد را نیروهایی هدایت می‌کنند که خارج از اویند، نیروهایی که حمایتی خارق‌العاده ارزانی می‌کنند؛ دوم، درکی درونی از قطعیت، بدین معنا که فرد با احتیاط و مهارت و سواس می‌تواند بر بزرگترین خطرات و بداقبالیها فائق آید، یعنی در واقع فرد می‌تواند سرنوشت خود را بسازد.

زندگی قهرمانی از بسیاری جهات دارای همان ویژگی مخاطره‌جویی یا مجموعه‌ای از مخاطره‌جویی‌هاست. گنورک زیمل (۱۹۷۱ a) در مقاله‌اش درباره مخاطره‌جویی می‌گوید که مخاطره‌جویی خارج از پیوستار معمول حیات روزمره رخ می‌دهد و بنا بر اصول این زندگی، باید از نظر افکنده شود. مخاطره‌جو درکی متفاوت از زمان دارد، درکی که مستلزم احساسی شدید نسبت به حال و بی‌اعتنایی به آینده است. زیمل به خوبی آمیزه‌ای را به دست می‌دهد از رها کردن خود به دست سرنوشت و ساختن سرنوشت خود، یعنی همان چیزی که از آن سخن گفتیم. ما در مخاطره‌جویی خود را رها می‌کنیم در دامان «قدرتها و تصادفات جهان، که می‌توانند ما را خرسند سازند و در همان حال می‌توانند ما را نابود نیز بکنند» (زیمل، ۱۹۳: ۱۹۷۱ a). ما همزمان از محاسبات و دستاوردهای جهان کار دست می‌کشیم تا قابلیت کنش قاطعانه را در جهان به دست آوریم. از این رو مخاطره‌جو «حالت فاتح را دارد»، کسی که در به چنگ آوردن موقعیتها سریع است و نیز «با عناصر محاسبه‌ناپذیر زندگی، آن بر خوردی را می‌کند که ما معمولاً فقط این برخورد را با آن



چیزی می‌کنیم که بنا به تعریف، گمان می‌بریم که محاسبه‌پذیر است» (زیمل ۱۹۳: ۱۹۷۱ a). افزون بر این، مخاطره‌جو قادر به خلق معنایی از وحدت است، ترکیبی از فعالیت و انفعال، بخت و ضرورت. مخاطره‌جو از درون زندگی‌اش که فاقد نظام است، نظامی می‌سازد. این آن قابلیت شکل‌بخشی به زندگی است که نشان‌شابهتی است میان مخاطره‌جو و هنرمند و به همان‌سان نشان‌جاذبه مخاطره‌جوست برای هنرمند. همان‌طور که زیمل (۱۸۹: ۱۹۷۱ a) می‌گوید:

دست‌آخر ذات کار هنری آن است که قطعه‌ای از توالیهای پیوسته بی‌انتهای تجربه درک‌شده را بیرون می‌کشد، و آن را از تمامی پیوندهایش با این یا آن سو جدا می‌کند و به آن شکل خودبسنده‌ای (self-sufficient) می‌دهد، گویی هسته‌ای درونی آن را تعریف کرده است و قوام بخشیده است. این چنین است شکل مشترک اثر هنری و مخاطره‌جویی: بخشی از هستی که با عدم گسستگی همین هستی در هم تنیده است ولی به رغم این، به عنوان یک کل، به عنوان وحدتی یکپارچه احساس می‌شود.

در برخی موارد ممکن است زندگی به مثابه کل، به عنوان مخاطره‌جویی درک شود و برای آن‌که این امر رخ دهد «فرد باید در فراسوی این کلیت، وحدتی کلیتر، یا به اصطلاح آبرزندگی را درک کند» (زیمل، ۱۹۲: ۱۹۷۱ a). می‌توان استدلال کرد که این قابلیت قاعده‌مند کردن و وحدت‌بخشی به زندگی یعنی شکل دادن به آن از درون، برحسب برخی اهداف والاتر که به زندگی حسی از تقدیر می‌بخشد، محور زندگی قهرمانی است، خصوصاً آنهایی که به تعبیر زیمل «مخاطره‌جویان روح» (adventurers of the spirit) هستند: روشنفکران و هنرمندان. آن گونه‌ای که مخاطره‌جویی از درون زیسته می‌شود، به‌سان روایتی که آغاز و میانه و انتهای دارد، به شیوه‌ای اشاره می‌کند که بر مبنای آن ممکن است زندگی به نظر شبیه کار هنری بیاید.<sup>۵</sup>

در پس‌نگری (retrospect) مخاطره‌جویی ممکن است این‌گونه جلوه کند که کیفیتی قویاً رؤیاگونه دارد، کیفیتی که در آن عناصر تصادفی و کنشهای الهام گرفته در هم تنیده شده‌اند تا حس قدرتمندی از انسجام را القاء کنند. این قابلیت تحمیل پس‌نگرانه ساخت یک روایت بر مخاطره‌جویی را نباید متضمن آن دانست که زندگی اصیل «زیرین» روایت، خود بی‌شکل بوده است؛ بلکه تأکید بر این امر مهم است که توان جستجوی تعمیدی برای زیستن زندگی به مثابه شکلی واحد از درون، و مهار کردن و شکل دادن به عناصر مبتنی بر بخت، آن هم در قالب یک ساخت، ظاهراً در خدمت هدفی والاتر است، حال چه این هدف افتخاری فردی باشد و چه اراده خداوند و چه بقای یک ملت یا مردم. مک اینتایر (Mac Intyre، ۱۹۱ ff: ۱۹۸۱) این نکته را هنگامی مؤکد

می‌سازد که به ضد اگزستانسالیسم سارتر و نظریه‌های جامعه‌شناختی گافمن (Goffman) و دارندورف (Dahrendorf) استدلال می‌کند، یعنی کسانی که قواعد بازی زندگی فردی را به صورت مجموعه‌ای از آپیزودهای ناپیوسته ارائه می‌دهند. برای مثال درمی‌یابیم که شخصیت آنتوان رُکوئنتن (Antoine Roquentin) در *غثیان* (Nausea) اثر سارتر، استدلال می‌کند که برای نمایش زندگی بشر در شکل روایت، همواره باید آن را جعل کرد (مک اینتایر، ۱۹۹: ۱۹۸۱). این رهیافت در بیان مرلو پونتی (Merleau ponty، ۱۹۶۴) در مقدمه‌ای بر *بامعنا و بی‌معنا* (Sense and Nonsense) نیز مشهود است که ما جملگی با توجه به تمامی مقاصد و اهداف، در هر مرحله از زندگیمان اشخاص متفاوتی هستیم، زندگی‌هایی که «تصادفاً» در همان جسمی سکنی می‌گزیند که اگر به گذشته بنگریم، خودهای متمایز و متعدد آن، از طریق روایتی «جعلی» که موجد وحدتی زندگی‌نامه‌ای است، در هم تنیده شده‌اند. در واقع این «امحاءِ نفس» (liquidation of the self) و تجزیه آن به مجموعه‌ای از بازیگران نقش جدا از هم و وابسته به موقعیت، در نظریه‌های دیگری نیز مورد تأکید قرار می‌گیرد، یعنی در نظریه‌های پست‌مدرن که از مرکز‌زدایی از نفس و نمایاندن شخص به مثابه دسته‌ای از شبه‌خودهایی (quasi-selves) سخن می‌گویند که به سستی به هم پیوند خورده‌اند (رجوع کنید به فدرستون، ۱۹۹۱ b). از نظر مک اینتایر (۱۹۷: ۱۹۸۱) این امر این نکته را مورد غفلت قرار می‌دهد که کنشهای بشری، روایت‌هایی هستند دارای قواعد بازی؛ رمان‌نویسان و نمایشنامه‌نویسان، روایتها را بر رخدادهایی تحمیل نمی‌کنند که هیچ قاعده‌روایی ندارند؛ فزوتتر، مک اینتایر این گفته باربارا هاردی (Barbara Hardy) را نقل می‌کند که «ما به طور روایی خواب می‌بینیم، خیالبافی می‌کنیم، به یاد می‌آوریم، پیش‌بینی می‌کنیم، امید می‌بندیم، ناامید می‌شویم، ایمان می‌آوریم، شک می‌کنیم، برنامه می‌ریزیم، تجدیدنظر می‌کنیم، نقد می‌کنیم، می‌سازیم، شایعه می‌پراکنیم، می‌آموزیم و نفرت و عشق می‌ورزیم». با این حال، می‌توان استدلال کرد میزان به کارگیری و زنده نگاه داشته شدن روایت و وسیعتر برای ساخت‌دهی و وحدت‌بخشی به زندگی انسانی به مثابه یک کل، می‌تواند به مقدار بسیار زیادی نوسان یابد. ما آن کسی را نمایشگر کارا کتر یا شخصیت می‌دانیم که انسجام رفتاری بسیاری را کسب می‌کند؛ در واقع او به جای آن‌که بگذارد زندگی‌اش بلهوسانه مسیر خود را در پیش گیرد، در جستجوی آن برمی‌آید که با پیگیری هدفی والاتر، شکلی بر زندگی خود تحمیل کند.

در این مرحله، وضوح بخشیدن به تمایز میان قهرمان و زندگی قهرمانی و جامعه قهرمانی مفید است. البته برای هر کسی، قهرمان شدن و انجام عملی قهرمانی بدون آن‌که عضوی از جامعه قهرمانی

باشد یا تعهدی به زندگی قهرمانی داشته باشد، امکان‌پذیر است. از این رو در رسانه‌های مردمی، تجلیلی مستمر از قهرمانان معمولی وجود دارد، یعنی آن افرادی که به وضعیتی از خطر جسمانی افراطی درافتاده‌اند که در آن شجاعتی خارق‌العاده از خود نشان داده‌اند، مثل به خطر انداختن یا ایثار کردن زندگیشان برای نجات مردم دیگر. برحسب بخت و اتفاق است که سرنوشت ممکن است مداخله کند و نظم روزمره زندگی شادمانه را بر هم زند و هر فردی را به وضعیتی درافکند که توان مهار آن را ندارد، وضعیتی که طالب واکنش است و برای مردم مسحورکننده است، مردمی که کاری نمی‌توانند بکنند جز این‌که در این شگفتی فرو روند که «چگونه باید به این آزمون واکنش نشان دهیم؟» این امر را به پرستش قهرمان نیز می‌توان مربوط دانست: شیوه‌هایی که از آن طریق، قهرمانان به عنوان الگوهای نقش، مورد استفاده قرار می‌گیرند تا مردم خود را با آنها هم‌ذات‌پندارند (رجوع کنید به کِلپ «Klapp»، ۱۹۶۹). در این مورد معمولاً فردی قوی وجود دارد مثل سیاستمدار، ورزشکار، مکتشف، مخاطره‌جو، یا آلهایی که به طور فزاینده‌ای این شیوه‌های زندگی را معرفی می‌کنند، افراد سرشناس و ستاره‌های فیلم و تلویزیون و موسیقی مردمی، کسانی که به موضوع آمیزه‌های متنوع هم‌ذات‌پنداری رؤیایی و واقعی بدل می‌شوند.

این امر می‌تواند در تضاد با جوامعی قهرمانی قرار گیرد همچون آنهایی که در اسطوره‌های هومری یا قصص ایسلندی و ایرلندی توصیف شده‌اند. شرایط واقعی تولید این روایت‌های قهرمانی و نسبت و رابطه آنها با واقعیت‌های اجتماعی خاص، هر چه باشد، مهیاگر تصویری از قواعدی اجتماعی است که در آنها نقش و منزلت شخص و وظایف و امتیازات مربوطه، درون ساختهای خویشاوندی و خانوار به خوبی تعریف شده است. چنین جوامعی، امکان ایجاد انفصالی میان انگیزش و کنش را نمی‌پذیرند، همان‌طور که مک اینتایر می‌گوید: «در جامعه قهرمانی، انسان یعنی همان چیزی که انجام می‌دهد». شجاعت، خصوصیتی محوری بود که برای نگهداری خانوار و اجتماع ضرورت داشت چرا که شخص شجاع کسی بود که می‌شد به او اتکاء کرد، امری که در دوستی عنصری مهم بود. از نظر یونانیان، قهرمان نه فقط شجاعت را نمایش می‌داد بلکه در صدد بود تا به حد ایدئال *areté* صعود کند، اصطلاحی که اغلب اشتباهاً به «فضیلت» (*virtue*) ترجمه می‌شود، ولی ترجمه آن به «برتری» (*excellence*) بهتر است؛ ایدئال قهرمانی، دستیابی به برتری از هر طریقی است که انسان می‌تواند در آن برتر باشد - جسمانی، اخلاقی، فکری، عملی - بدون هرگونه امتیاز دادن به ذهن نسبت به جسم. اجتماع به فردی که در نبرد یا مبارزه و مسابقه به برتری می‌رسید، وجهه و آوازه *kudos* یا افتخار را اعطا می‌کرد (مک اینتایر، ۱۱۵: ۱۹۸۱). حال با این‌که قهرمان کسی است که درون جهانی شکننده زندگی می‌کند که در آن، او در برابر سرنوشت و مرگ

آسیب‌پذیر است و می‌تواند در برابر تقدیر خود، شجاعت نشان دهد، او به نحو کارآمدی در صدد دستیابی به ایدئال برتری است که خود، نقشی اجتماعی است. از این رو در جوامع قهرمانی، قهرمان کسی است که در اجرای یک نقش اجتماعی ضروری به برتری می‌رسد. آنچه جالب توجه است شیوه‌ای است که تصویر قهرمان از متن آن بیرون کشیده می‌شود و در زندگی قهرمانی تنیده می‌شود که در آن، ارزش متن اجتماعی کم‌رنگ می‌شود، یا به متنی اجتماعی بدل می‌شود که در آن، قهرمان خود را از امر اجتماعی متمایز می‌کند و در ورای آن قرار می‌گیرد. قرائتی نافذ از گذشته یونان که در آن به ویژه بینش اواخر قرن نوزدهمی تمایز و فردیت، با عناصری از جامعه قهرمانی یونان در هم آمیخته می‌شود، در آثار نیچه به تصویری خاصه جذاب و گیرا بدل می‌شود. تصویری که مک اینتایر (۱۹۸۱: ۱۲۲) آن را بسیار گمراه‌کننده می‌داند:

آنچه نیچه تصویر می‌کند ابراز وجود (self-assertion) اشرافی است: آنچه هومر و قصص نشان می‌دهند اشکالی از «ابراز» هستند که نقشی خاص با آن تناسب دارد و آن را طلب می‌کند. خود (self) در جوامع قهرمانی فقط در نقشش و از طریق آن، به آنچه هست بدل می‌شود؛ [خود] مخلوقی اجتماعی است و نه مخلوقی فردی. از این رو هنگامی که نیچه فردیت قرن نوزدهمی خود را به گذشته باستانی فرامی‌افکند، آشکار می‌شود که آنچه به نظر شبیه تحقیقی تاریخی می‌رسد، در واقع برساخته ادبی خلاقانه‌ای بوده است. نیچه به جای پندارهای فردگرایی روشنگری که بسیار از آن منزجر است، مجموعه‌ای از پندارهای فردگرا را می‌نشانند که ساخته خود اوست.

تأکید مک اینتایر را بر این‌که روایت خاص نیچه از زندگی قهرمانی، فرافکندن فردیت قرن نوزدهمی بوده است، احتمالاً می‌توان با دقت بیشتر به گونه‌ای تدوین کرد که تنش میان انسان والا، که فردیت و تمایز اصیل (Vornehmheit) را می‌نمایاند، و کینه‌توزی کوتاه‌بینانه انسان توده‌ای، برجسته شود. افزون بر این، قرائت نیچه از زندگی قهرمانی، صرفاً در حد مجموعه‌ای از پندارهای فردگرا باقی نماند؛ پندار خاص او با مفهوم تمایز هنری و فکری که زندگی گوته و جنبش رمانتیک آن را قوت بخشیده بودند ترکیب شد تا تصویر فرهنگی قدرتمندی گسترش یابد، تصویری که در چرخش قرن، در آلمان، در بین محافظی خاص بسیار تأثیرگذار شد و به موضوع تحقیقات جامعه‌شناختی و صورت‌بندی‌های نظری ماکس وبر و گئورگ زیمل بدل گشت.<sup>۷</sup>

### اخلاق قهرمانی، سیطره فرهنگی و تمایز

زندگی و کار ماکس وبر اغلب با خصیصه قهرمانی توصیف می‌شود. برای مثال، ماناس (Manasse)،

۲۵۷: ۱۹۵۷)، خاطر نشان می‌کند که «او از نوع انسانهایی بود که در جهان هومر و انبیای یهود زاده شده بود و هنوز با نیچه ناپدید نشده است. از این رو تا اینجا آخرین نماینده بزرگ نیچه، ماکس وبر است.» ماناس این گفته را در متن بحث درباره تأثیر وبر بر کارل یاسپرس (Karl Jaspers) بیان کرد. از نظر یاسپرس، وبر، معرف انسانی خارق‌العاده بود که نیروی شیطانی خستگی‌ناپذیری او را هدایت می‌کرد و اخلاق مسئولیت‌نرومندی به او حیات می‌بخشید. این امر در صداقت و ثبات وبر در مورد هدف، که در کارش بیان می‌شد، صراحت لهجه و بی‌ادعا بودن در فعالیتهای زندگی‌اش و برخوردش با سایر مردم و در حرکات جسمانی و در چهره و رفتارش آشکار بود. یاسپرس، وبر را چونان نماینده‌ای از نوع جدیدی از انسان قلمداد می‌کرد و او را الگوی فلسفه اگزیستانسیال خود ساخت. این شکل مدرن قهرمان‌گرایی، نه فقط خود را در شجاعت و ثبات و استمرار هدفی نشان داد که وبر به دست آورد، بلکه خود را در کیفیتی نشان داد که همواره با زندگی قهرمانی ملازم است: ایثار. این نوع افراد، بی‌آن‌که در پی مرگ فوری باشند، «به گونه‌ای زندگی کردند گویی که مرده‌اند» (ماناس، ۳۸۹: ۱۹۵۷).

البته وبر در آثارش چنین مسائلی را مطرح کرده بود. او در بحث خود درباره کاریزما به قابلیت برای ایثار اشاره می‌کند که رهبر کاریزماتیک آن را به نمایش می‌گذارد و از پیروانش آن را طلب می‌کند. قدرت قهرمان کاریزماتیک در نقش اجتماعی مشروعی نهفته نیست بلکه در ویژگیهای خارق‌العاده‌اش به مثابه یک فرد، در «عطیه خدادادی» (gift of grace) و در قابلیت او برای مداوماً در معرض نمایش و آزمون قرار دادن این عطیه نهفته است. بنا به گفته وبر، «اگر کسی می‌خواهد پیامبر باشد، باید معجزاتی صورت دهد؛ اگر کسی می‌خواهد جنگ‌سالار شود، باید اعمال قهرمانی انجام دهد».<sup>۸</sup> چنین افرادی تعمداً زندگی خود را حول محور ارزش غایی سازمان می‌دادند و به همین سبب کمتر به شیوه‌های قراردادی تأیید اجتماعی و اقتدار نهادی متکی بودند. دستور پیروی از برخی ارزشهای ایدئال یا غایی و شکل دادن به زندگی در قالب وحدتی آگاهانه «به رغم هزینه شخصی‌اش» نیز محور بحث وبر درباره «اخلاق قهرمانی» (hero ethics) است. او می‌گوید:

می‌توان تمامی «اخلاقها» را بدون در نظر گرفتن محتوای مادی آنها به دو گروه اصلی تقسیم کرد، بر این مبنا که آیا آنها الزاماتی اساسی بر دوش فرد می‌گذارند؛ الزاماتی که در کل او نتواند از پس آنها برآید مگر در لحظات بزرگ استثنایی زندگی‌اش، لحظاتی که همچون علائم راهنما راه را در جریان جهاد و کوشش او در بیکرانگی نشان می‌دهند («اخلاق قهرمانی»). یا این‌که اخلاق تا آن حد فروتنانه است که «سرشت» و زمره فرد را به منزله شرطی حداکثری بپذیرد («اخلاق میان‌مایه») (average ethics). به نظر من، فقط اولین مقوله یعنی

«اخلاق قهرمانی» را می‌توان «ایدئالیسم» نامید... (نظرات وبر درباره مقاله‌ای اثر اوتو گراس (Otto Gross). به نقل از ماریان وبر، ۳۷۸: ۱۹۷۵).

بعدها وبر این دوگانگی سفت و سخت میان «اخلاق قهرمانی» و «اخلاق میان‌مایه» را اصلاح کرد تا راه برای درجه‌بندی ظریفتری هموار شود. بنا به گفته ماریان وبر (۳۸۸: ۱۹۷۵) بینش جدید او این بود که «مقیاسی از امور اخلاقی وجود دارد. اگر در موردی انضمامی، به حد اعلا اخلاقی بودن دست‌نیافتنی است، پس باید برای کسب بهترین درجه دوم یا سوم تلاشی صورت گیرد». این امر را می‌توان به بحث درباره قواعد متنوع زندگی مدرن مربوط دانست که جایگزین امکان کلیتی اخلاقی و شخصیتی وحدت‌یافته شده است که خود با پاکیزه‌گرایی ملازم است. فرآیند تفکیک، منجر به جدایی نظام‌های اقتصادی و سیاسی و زیبایی‌شناختی و اروتیک و فکری و آکادمیک زندگی شده است (وبر، ۱۹۴۸). با این حال، علی‌رغم دفاع قهرمانانه او از علم، به عنوان پیشه و اخلاق مسئولیت به عنوان راه‌های معتبر زندگی کردن در جهان مدرن، از نظر وبر کاملاً بی‌معناست که در متن فرهنگی کثرت‌گرایی ارزشی، این دو بتوانند حسی از قطعیت و راه‌حلهایی برای مسأله معنای منسجم ارائه دهند. همین نکته در مورد شیوه‌هایی از زندگی مصداق دارد که سایر قواعد زندگی در سیطره فرهنگی ارائه می‌دهند: قواعد زیبایی‌شناختی و فکری و اروتیک. از نظر وبر، فرآیند کلی عقلانی‌شدن دلالت داشت بر زوال امکان شکل گرفتن فرد اصیل، شخصیتی وحدت‌یافته که سلوک و کردار او نشان‌دهنده ثبات است و کسی که می‌تواند تمایزی را به دست آورد که در ایده پروتستانی شخصیت (personlichkeit) وجود دارد، ایدئالی که وبر تلاش می‌کرد در طول زندگی خود، آن را رعایت کند.<sup>۹</sup> وبر به طور مستدل اذعان می‌کند که قواعد زندگی هنرمند و روشنفکر و اروتیک می‌توانند شخصیتها را متحول کنند، هرچند شخصیت‌های «نازلتر» را، شخصیت‌هایی که در جریان تحول خود با مشکلات فزاینده روبه‌رو می‌شوند. در این معنا مشروع خواهد بود که هنرمند به مثابه قهرمان بررسی شود و برای مثال تحقیق شود که تا چه حد هنرمندان خاص، در شکل‌واره‌های اجتماعی ویژه (کسانی مثل گوته، بهوون، برلیوز، فلوبر، ون‌گوگ) با سبک‌های زندگی و اقتصادهای مبتنی بر منزلت که در جهت بسط و گسترش «اخلاق قهرمانی» بودند، پابرجا باقی می‌مانند. به همین سیاق می‌توان به بررسی اندیشه روشنفکر به مثابه قهرمان پرداخت و برای مثال در مورد کسانی مثل مارکس و زولا و سارتر تحقیق کرد. سایر مقولات، خود را برحسب زندگی اروتیک در اشکالی اجتماعی همچون خلاف عرف و رسوم رفتار کردن و ضدفرهنگها (أتو گراس «Otto Gross») و برحسب تبدیل خود زندگی به اثر هنری در قرتی‌گری (dandyism) و سایر سبکها عرضه می‌کنند

(بیو برومل «Beau Brummell» و داسنت\* هویسمان «Hysman's des Esseintes» و اسکار وایلد «Oscar Wilde» و اشتفان گئورک «Stefan George» و سالوآدر دالی «Salvador Dali» و غیره). از دیدگاه وبر، تمامی این تجلیات گوناگون زندگی قهرمانی درون سیطره فرهنگی، گرایش به خلق «اشرافیتی غیربرادرانه» (unbrotherly aristocracy) دارند که مستقل از ویژگیهای اخلاقی شخصی است، با این حال چنین اشرافیت فرهنگی در بهترین حالت درون سیطره فرهنگی نسبتاً مستقلی پابرجا باقی می‌ماند. در جایی وبر از اشرافیت فکری متشکل از اجاره‌بگیران (rentiers) مستقل\*\* سخن می‌گوید، با این همه، شرایط خاصی که به نفع این نوع اشرافیت فکری، با شکل‌گیری حوزه فرهنگی، تحول یافته بودند، با تغییر شکل سیطره فرهنگی و فقدان خودآیندی نسبی تولیدکنندگان فرهنگی به یکسان مورد تهدید قرار گرفتند. از یک سو این فرآیند می‌تواند به فرآیندهای عقلانی شدن و بوروکراتیزه شدن و کالایی شدن نسبت داده شود، فرآیندهایی که شرایط تولید و نسبت و رابطه آن را با جمعیت‌های متنوع هنرمندان و روشنفکران و دانشگاهیان و سایر پیشه‌های فرهنگی، تغییر دادند. از سوی دیگر، ظهور توده‌ها و فرهنگ آنان را می‌توان با به اصطلاح فرآیند غوطه‌ور شدن در میان توده‌های فرودست توصیف کرد (تی‌ولیت «Theweleit»، ۱۹۸۷). یکی از روشنترین تجلیات نقطه‌نظر دوم، در آثار ماکس شلر (Max Scheler) یافت می‌شود، کسی که در مورد کینه‌توزی انسان عامی دل‌نگران بود، انسانی که عواطف سرکوب‌شده حسادت و غرض‌ورزی و تنفر و انتقام او را مسموم کرده‌اند و می‌خواهد سلسله‌مراتب اجتماعی میان خود و کسانی را که بهتر از اویند نادیده بگیرد و آن ارزشهای نجیبانه‌ای را منهدم کند که خود فاقد آنهاست (رجوع کنید به ستاود «Stauder»، ۱۹۶۷). شلر برای بازگشت به ارزشهای اشرافی تلاش می‌کرد، نوع جدیدی از «اشرافیت معنوی» (spiritual aristocracy) برای عصر مدرن، تا مجدداً الگوهای اشرافی و قهرمانانه زندگی به دست جنبشهای جوانان\*\*\* مستقر

\* داسنت، نام قهرمان رمان بیراه، اثر کارل یوریس هویسمان است که نمونه‌اعلای «مکتب انحطاط» به شمار می‌رود. - م.

\*\* مسأله کار فکری و استقلال و نسبت آن با اجاره‌گیری مسأله‌ای مهم در قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم بوده است. مثلاً لوکاج، شوپنهاور را جزو همین روشنفکران می‌داند که استقلال خود را مدیون اجاره‌گیری‌اند و از این جهت، حمله شوپنهاور به هگل را امری ناجوانمردانه می‌داند. شوپنهاور، هگل را به نوکری دولت پروس محکوم کرده بود. پی‌ری بورديو این مسأله را از حیث جامعه‌شناختی و فلسفی با توجه به رمان آموزش عاطفی مورد تجزیه و تحلیل قرار داده است (رجوع کنید به ارغنون شماره ۹/۱۰؛ در این مورد همچنین رجوع کنید به مقاله آدورنو درباره مارسل پروست در ارغنون شماره ۱۶). - م.

\*\*\* اشاره است به ظهور جنبشهای جوانان در اوایل قرن بیستم در آلمان که از ماتریالیسم قرن نوزدهمی دلزده بودند و

مستقر شود. شلر مانند وبر و زیمل و بسیاری از نسلی که در آلمان، در حول و حوش چرخش قرن، بر زندگی دانشگاهی مسلط بودند، بسیار تحت تأثیر آثار نیچه بود. ولی در بین این سه تن، زیمل تنها کسی بود که انگشت روی شکلی از واکنش نوستالژیک به مدرنیته و افول قریب‌الوقوع زندگی قهرمانی نگذاشت. جامعه‌شناسی زیمل دربارهٔ مدرنیته به بازده و محصولی متضاد اشاره می‌کرد؛ ایدئال مدرن کاملاً جدیدی از تمایز (Vornehmheit) که برای اهداف ما شایسته بررسی است، چرا که بیانگر استمرار شکلی از زندگی قهرمانی است.

اغلب اظهار می‌شود که در حالی که زیمل پشتیبان شیوهٔ زیبایی‌شناسانهٔ زندگی است، وبر پشتیبان شیوهٔ اخلاقی آن است (برای مثال رجوع کنید به گرین «Green»، ۱۹۸۸). هر دو به تفکیک و پاره پاره شدن زندگی مدرن تأکید می‌کردند ولی زیمل (۱۹۷۸) ارزیابی مثبت‌تری از امکانات زیبایی‌شناسانه کردن زندگی داشت، زندگی که دقیقاً اقتصاد پولی سرمایه‌داری آن را از بندرها ساخته بود، اقتصادی که بسیاری معتقد بودند نابودکنندهٔ هنر و فرهنگ است، در حالی که می‌توان زیبایی‌شناسانه شدن عام زندگی روزمره در شهرهای بزرگ در اواخر قرن نوزدهم را نشان داد (رجوع کنید به فدرستون، ۱۹۹۱: ۵). معمولاً تأثیرات اقتصاد پولی بر تحول شخصیتی منفی تلقی می‌شود. زیمل به قابلیت پول اشاره می‌کند، قابلیت برای تبدیل هر آن چیزی که کیفیتی خاص دارد به کمیت، فحشا - که مثال خوبی از این فرآیند کالایی شدن است - به انحراف شخص اشاره می‌کند. به هر حال، یکی از امتیازات رهیافت آثار مبادله (Wechselwirkung) اوست که به انبوهی از شبکه‌های کنشهای متقابل دو جانبه‌ای اشاره می‌کند که سازندهٔ جهان اجتماعی هستند، رهیافتی که بینشهای غیر معمولی در این باره به دست می‌دهد که چگونه چیزهایی که معمولاً از یکدیگر جدا انگاشته می‌شوند، بر هم تأثیر می‌گذارند (مثال: فرهنگ هم بر اقتصاد تأثیر می‌گذارد، نه این که فقط اقتصاد بر فرهنگ تأثیر بگذارد). از این رو فرایندهای هم‌سطح‌کنندهٔ تفاوت‌های تمایز و کمی کردن زندگی روزمره از طریق گسترش اقتصاد پولی به عنوان چیزی ارائه می‌شود که قادر است واکنشی متضاد را برانگیزد، یعنی ارادهٔ به حفظ و گسترش کیفیت اساسی فرد به مثابهٔ شخصی که زیمل (۱۹۷۸: ۳۸۹ff) از او به عنوان *Vornehmheitsidee* یاد می‌کند، یعنی ایدئال تمایز. لیبرسون (۱۹۸۸: ۱۴۱) خاطر نشان می‌کند که «زیمل استدلال می‌کند که ایدئال مدرن تمایز، ارزشی مطلقاً

→

برای تحقق ارزشهای معنوی تلاش می‌کردند. والتر بنیامین نیز که خود عصبی از این جنبشها بود مطالبی در این باره نگاشته است و مثلاً *رمان ابله* داستایفسکی را رمانی دربارهٔ جوانی و الگویی برای احیای معنوی جوانان می‌داند. - م.



جدید بود که به مبارزه طیبه شدن ارزشهای شخصی اقتصاد پولی، باعث شد پا به عرصه وجود بنهد. بنا به نظر لیبرسون، زیمل ایدئال تمایز را از فراسوی خیر و شر نیچه وام گرفته است که در آن نیچه استدلال می‌کند که نوع متمایز انسان در جوامع اشرافی با سلسله مراتب اجتماعی سفت و سخت آن و تفاوت‌های به خوبی تعریف شده‌ای متحول شده و شکل گرفته است که عرضه کننده «منش فاصله گرفتن» (pathos of distance) است و از این طریق، کاستِ حاکم می‌تواند از عرش به بقیه نگاه کند و فاصله خود را با دیگران حفظ کند. ۱۰ از نظر زیمل (۹-۱۶۸: ۱۹۸۶) این «اشرافیت اجتماعی» (social aristocraticism) و «اخلاق والاتبارانه» (morality of nobility) که نیچه مدافع آن بود به معنای به کارگیری انضباط و درک وظیفه و سختگیری و «خودخواهی در حفظ والاترین ارزشهای شخصی» است. با این حال مسئولیت در قبال خود (self-responsibility) را نباید با خودخواهی و خوش‌باشی خلط کرد، زیرا در شخصیت‌گرایی یا ایدئال تمایز، «خودخواهی در آرزوی داشتن چیزی است و شخصیت‌گرایی در آرزوی بودن چیزی است».

لیبرسون (۱۴۳: ۱۹۸۸) به خوبی ویژگیهای شکل مدرن تمایز را به دست داده است؛ او در این باره می‌گوید:

بر شخص متمایز درک و حسی از ارزش مطلق جان (soul) خود مستولی است، بدون در نظر گرفتن جهان؛ و او آماده است همه چیز را ایثار کند تا به خود وفادار باقی بماند. تمایز او به ظاهر تأکیدی است بر استقلال او از جامعه. با این حال، به گونه‌ای پارادوکسی، در غیر شخصی بودن (impersonality) جامعه مدرن سهیم است. اگر غیر شخصی بودن، دال بر تأثیرات متغیر نهادها و قراردادهای مؤثر بر خصایص غیر معمولی فردی است، قانون درونی *Vornehmheit* نیز هر انگیزه و نیروی خودانگیزه‌ای را به نام قاعده‌ای مصنوعی ریشه کن می‌کند. خودآئینی شخصی مطلق فقط با درونی کردن منطق خود و به طور حتم با خلق سبکی که صاحب آن را مستثنی می‌سازد، توازن را برقرار می‌کند. ولی این کار صرفاً از طریق الگویی از سرکوبی ریشه‌ای انجام می‌شود. این بهایی است که آدمی برای تبدیل سرنوشت مدرن به تقدیر شخصی می‌پردازد.

در اینجا میان نظریه وبر درباره پروتستان و ایدئال کانتی *Personlichkeit* شباهتهای روشنی وجود دارد به این مضمون که ایدئالهای اخلاقی و زیبایی‌شناختی، آنطور که بر خیها مایلند، به سادگی جداشدنی نیستند. با این حال، وبر معتقد بود که *Personlichkeit* که سرچشمه آن در مسیحیت سنتی است به طور فزاینده‌ای در عصر مدرن، معقولیت و پذیرش کمتری می‌یابد، در حالی که برداشت زیمل از *Vornehmheit* که متکی بر تفکیک اجتماعی است هیچ‌گاه نمی‌توانست در اجتماع

سستی وجود داشته باشد.<sup>۱۱</sup>

## زنان، فرهنگ مصرفی و نقد زندگی قهرمانی

نقد زندگی روزمره پدیده جدیدی نیست. همان‌طور که گولدنر (۱۹۷۵: ۴۱۹) می‌گوید، نقد زندگی روزمره در ادبیات یونان باستان آشکار بود. برای مثال، اورپید (Euripides) به جانبداری از مردم عامی و جهان زنان و کودکان و کهنسالان و بردگان قد علم کرد. او همگان را به طرد قدرت و شهرت و جاه‌طلبی و شجاعت و فضیلت جسمانی و ویژگی‌های بنیادی زندگی قهرمانی دعوت کرد. افزایش قدرت بالقوه گروه‌های خارجی مثل زنان و جوانان و پیران و اقلیتهای قومی و منطقه‌ای که بخشی از فرآیندی طولانی‌مدت درون مدرنیته غربی بوده است - امری که برخی می‌خواهند آن را پست‌مدرنیسم قلمداد کنند و ویژگی آن را تغییر فرهنگی حائز اهمیت بدانند - منجر به حمله به زندگی قهرمانی شده است. فمینیسم مهبانگ عنصری کلیدی در نقد رایج از امکان زندگی قهرمانی در عصر مدرن بوده است. فمینیسم زندگی قهرمانی را تحسین و تمجیدی قلمداد می‌کرد از فضیلت‌های اساساً مردانه ایثار و تمایز و انضباط و شرف و انکار نفس و کف نفس و تعهد به یک آرمان و عقیده. روزلین بولوف (Roslyn Bologh, ۱۷: ۱۹۹۰) در نقد گسترده‌ای از تعهد ماکس وبر به زندگی قهرمانی می‌گوید:

اگر مجبور بودم تمامی این ایده‌ها را در یک تصویر بگنجانم، آن تصویر، تصویری می‌بود از قدرت و رواقی‌گری و ثبات قدم و استقلال کسی که خود، انضباط خویش را می‌پاید، فردی که خود را با مهار خود، سر پا نگاه می‌دارد و از قابلیتش به خود می‌بالد، قابلیتی برای دور کردن خود از جسم خود، از آرزوهای شخصی، از مالکیت‌های شخصی و روابط شخصی تا در برابر وسوسه‌های لذت مقاومت کند و انکارشان نماید، برای رسیدن به آرمان و عقیده‌ای غیر شخصی - تصویری مردانه و ریاضت‌کشانه. تصور وقف کردن خود برای آرمان و عقیده‌ای غیر شخصی می‌تواند به مثابه عقلانی کردن و توجیه سرکوب نفس (self-repression) در حین هدایت احساسات پرخاشجویانه و رقابت‌جویانه و حسودانه و خصمانه‌ای تفسیر شود که چنین سرکوبی را همراهی می‌کند.

بولوف در برابر این ایدئال مردانه از جوانمردی و اراده تجاوزجویانه معطوف به قدرت، تصویری زنانه از منفعل بودن و پذیرش بی‌قدرتی ارائه می‌دهد. این فقدان قدرت با حسی از آسیب‌پذیری و میل به پیوسته بودن به دیگران و مورد عشق و محبت دیگران قرار گرفتن همراهی می‌شود. تصویر قهرمانانه مردانه مستلزم سرکوب تکبر و غرور است؛ در نتیجه برای رسیدن به شهرت و افتخار فقط

باید منتظر رسیدن به هدف نهایی مورد جستجو بود. از این رو فردی که زندگی قهرمانی را پی می‌گیرد باید نسبت به ستایش از قهرمان و شهرت و مورد عشق و محبت دیگران قرار گرفتن، بی‌اعتنا باشد. اخلاق زنانه در میل و آرزوی عادیترِ دادوستد عشق با دیگران نهفته است و بر این مبنا عمل می‌کند؛ این اخلاق پیوند عاطفی و یکی شدن و همدلی با دیگری را پذیراست. فرض بر این است که عشقِ اروتیک می‌تواند در زندگی روزمره حفظ شود و این امکان وجود دارد که در رابطه‌ای خاص بتوان از پیوستگی به جدایی و از وحدت به تفکیک در نوسان بود. بولوف (۲۱۳۴: ۱۹۹۰) از این رو، در مقابل اخلاق قهرمانی از اخلاق معاشرت دفاع می‌کند که کمتر والا است و بیشتر راه را بر جستجوی مساوات طلبانه بازیگوشی و لذت‌جویی با دیگری و غوطه‌ور شدن و از دست رفتن نفس می‌گشاید تا حفظ والا بودن نفس.

البته معاشر بودن یکی از صور ویژه زندگی روزمره است که ما قبلاً آن را مورد بحث قرار دادیم. سخن گفتن از معاشر بودن، بلافاصله کارگزارِ زمیل و مقاله بانفوذ او را تحت همین عنوان به یاد می‌آورد. معاشر بودن – «مراوده به شکل بازی» (*the play-form of association*) (زمیل، ۱۳۰: ۱۹۷۱ b) – مستلزم کنار گذاشتن کیفیات عینی و منزلت عادی شخصیت است و از اساس، شکلی از کنش متقابل میان [طرفین] برابر است بدون هیچ هدف آشکار یا محتوای ثابتی که در آن صحبت کردن و بازیگوشی ملایم، فی‌نفسه به هدف تبدیل می‌شوند. این امر مثال دیگری است از رهیافت *Wechselwirkung* زمیل با قابلیت آن برای به‌سخره کشیدن بینشهای غیر معمول از ادراکات ظاهراً متناقض؛ بدین معنا که زمیل هنگام بحث دربارهٔ واکنشها به تضادهای فرهنگ مدرن، نه فقط به امکان *Vornehmheit* – یعنی واکنشها و فاصله‌گیری زیبایی‌شناختی به منظور تبدیل زندگی به اثر هنری – اشاره می‌کند بلکه واکنشی متضاد را نیز متذکر می‌شود که از طریق غوطه‌ور شدن در معاشرت بازیگوشانه حاصل می‌شود. واکنش دیگری که زمیل علی‌رغم گستردگی عظیم فرهنگ عینی و وزین بودن ستمگرایی اشکال فرهنگی، بسط و گسترش داد، تأیید و تصدیق خود زندگی بود. زندگی، این شکل بی‌شکل، مهیاگر حس و معنایی از غوطه‌ور شدن و از دست رفتن نفس در آنیت تجارب است؛ زندگی همچنین به اثبات رساند که دلمشغولی اساسی مدرنیسم فرهنگی است، مدرنیسمی که مجذوب امور یکنواخت و معمولی و روزمره (مثلاً سوررئالیسم) است و دوستدار منش ضدقهرمانی و قهرمانی کردن امور معمولی است و از این حیث به دقت با زندگی قهرمانی در تقابل است (فدرستون، ۱۹۹۱ c).

فرهنگهای مصرفی قرن بیستم که در جوامع غربی بسط و گسترش یافتند، همراه با ابزار گسترده تولید تکنیکی کالاها و باز تولید تصاویر و اطلاعات، این امکانات را به طور مستمر مجدداً فراهم

می‌کنند. فرهنگ مصرفی پیامی منحصر به فرد را توصیه و ابلاغ نمی‌کند. زندگی قهرمانی هنوز هم در این فرهنگ، ایمازی مهم است و مادامی که خشونت بین اشخاص و جنگ بین دولتها وجود دارد، برای حفظ این ایماژ دلیلی محکم وجود دارد، همان‌طور که به خطر انداختن زندگی و ایثار خود (self-sacrifice) و تعهد به ایمان و عقیده، کماکان مضمونهای مهمی هستند که در فرهنگ مردانه زنده نگاه داشته می‌شوند. در اینجا بحثی به خاطر آورده می‌شود دربارهٔ فرهنگ نظامی قهرمانی انسانهای خارج‌العاده‌ای که درگیر توسعه و تحول برنامه فضایی ایالات متحده شدند، برنامه‌ای که تام وُلف (Tom Wolfe، ۱۹۸۹) در کتاب *The Right Stuff* توصیف کرد. در عین حال، فرهنگ مصرفی، تصاویر قهرمان اسطوره‌ای از نوع سوپرمن و رمبو و همین‌طور آثار تقلیدی (pastiche) و هزلیاتی (parodies) از کل سنت قهرمانی از قبیل فیلم *Monty Python and the Holy Grail* و آمیزه‌هایی از هر دو را در فیلمهای ایندیانا جونز (*Indiana Jones*) ارائه می‌دهد. به هر حال، قرن بیستم شاهد بسط و گسترش روحیات و خَلقیاتی ضدقهرمانی بوده است که جنبش جدلی‌الطرفین مدرنیسم فرهنگی، برکنار از اندیشه‌های هنری و نبوغ فکری<sup>۱۲</sup> و گریز از زندگی و رفتن به سمت هنر، آن را سرعت بخشیده است تا تأییدی باشد بر ابهام و نامشخص بودن مرزهای میان هنر و زندگی روزمره، که سوررئالیسم و دادا (dada) و پُست‌مدرنیسم آن را تقویت کرده‌اند.<sup>۱۳</sup> در عین حال، فرهنگ مصرفی نیز این زیبایی‌شناختی کردن زندگی روزمره را طی بسط و گسترش تبلیغات و صور خیال و جار و جنجالهایی تقویت کرد که تار و پود محیط زندگی و مواجهه‌ها و برخوردهای روزمره را اشباع می‌کند.

زوال اخلاق قهرمانی، از زنا نه شدن فرهنگ نیز خبر می‌دهد. این امر به معنای زوال نظام پدرسالاری و تفوق مردانه نیست - به هیچ وجه. ولی نوسان بلندمدتی از موازنه قدرت میان جنسیتها وجود دارد (الیاس، ۱۹۸۷ b) که در طول قرن اخیر برجسته‌تر شده است و شاهد ظهور توان بالقوه زنان بوده است و نشانه‌ای از آن، اهمیت و توانایی فزاینده آنان برای طرح مسائلی در سیطره عمومی دربارهٔ سلطهٔ مردانه و خشونت خانگی و سوءاستفاده از کودکان و مواردی بوده است که سابق بر این پذیرفتنی نبود. در سیطرهٔ فرهنگی یکی از تجلیات این چرخش نسبی در موازنه قدرت، جنبشی بوده است برای اعطای مشروعیت بیشتر به فرهنگ روزمره و فعالیت‌های فرهنگی زنان مثل سریالهای آبکی و ژمانس عامیانه. این حیطه‌های فرهنگ مردمی و توده‌ای و کل حیطهٔ فرهنگ روزمرهٔ زنان که حول محور تولید و مدیریت مصرف می‌چرخد، یعنی حیطه‌هایی که پیش از این در مقایسه با به اصطلاح محوریت تولید و قشر بندی، حاشیه‌ای تلقی می‌شدند، تابع مطالعات عمیقتر و پُرشورتری شده‌اند که عالمان علوم اجتماعی و دانشجویان علوم انسانی انجام داده‌اند و به همین

سبب در حال به دست آوردن مشروعیت هستند. با این حال اگر این امر مهیاگر مجموعه بدیلی از مجموعه‌ای از تصاویر فرهنگی در تقابل با زندگی قهرمانی باشد، تا چه اندازه خبر از امکاناتی برای ظهور قهرمانان مذکر و مؤنث می‌دهد؟ تا کجا ستاره‌ها و افراد سرشناس هالیوود و رسانه‌ها مهیاگر بسط و گسترش الگوی زیمل از تمایز، یا مفاهیم وبری *Personlichkeit* و کاریزما هستند؟ آیا ممکن است که این موارد را به شیوه‌ای نسبتاً فاصله‌گیرانه و بدون صدور این حکم که آنها چیزی واپس‌روانه و تقلیدی کم‌مایه از زندگی قهرمانی هستند، مورد بحث قرار داد؟

گفته می‌شود که فرهنگ توده‌ای اغلب تداعی‌کننده زنان، و فرهنگ اصیل تداعی‌کننده مردان بوده است (هویسن «Huyseen»، ۴۷: ۱۹۸۶). بی‌تردید، از دیدگاه نیچه، توده‌ها، گله‌ها، زنانه تصور می‌شوند، در تقابل با هنرمند یا فیلسوف که به مثابه قهرمان، ویژگی‌های مردانه را به نمایش می‌گذارد. همان‌طور که هویسن (۵۲: ۱۹۸۶) خاطر نشان می‌کند، بررسی مجلات و روزنامه‌های اروپایی اواخر قرن نوزدهم نشان می‌دهد که:

پرولتاریا و خرده‌بورژوا به کزات به گونه‌ای توصیف می‌شوند که گویی تهدیدی زنانه‌اند. تصاویری از جماعت خروشان به عنوان افراد هیستریک\*، تصاویری از سیل‌های غرق‌کننده طغیان و انقلاب، از بانلاق زندگی شهر بزرگ، از پخش شدن لای و لجن توده‌وار شدن، از سیمای سرخ فاحشه در پشت سنگرها\*\* - جملگی این موارد نوشته‌های اصلی رسانه‌ها را در سلطه خود داشتند... ۱۴

نیچه در دشمنی و ضدیت خود نسبت به تصنع و نمایشی بودن، گواه دیگری از همبستگی زنانگی و فرهنگ توده‌ای به دست می‌دهد که به طور مثال در آثارش درباره کیش پرستش ریشارد و اکثر نمایان است. او همچنین در دانش طربناک می‌نویسد که «جدا کردن مسائل هنر و سبک و حقیقت از مسأله زن غیر ممکن است» (به نقل از سایر «Sayre»، ۱۴۵: ۱۹۸۹). از نظر نیچه و به دنبال او وبری و زیمل، مشخصه قهرمان اصیل نه فقط با آنچه او انجام می‌دهد، بلکه با آنچه او هست تعیین می‌شود. - مشخصاتی که درون فرد هستند و به تبع آن، شخصیت اصیل، مقوله‌ای است مربوط به سرنوشت. برای مثال، وبری تحول برداشت مدرن از شخصیت را، که بر نقاب بر چهره زدن و شهره آفاق شدن متکی است، تحقیر می‌کند. با این حال، درون فرهنگ مصرفی که در قرن بیستم بسط و گسترش یافت، احتمال کمتری وجود دارد که قهرمانان مردمی جدید، جنگجویان و جهانگردان و مکتشفان و

\* همان‌طور که فروید نشان داده است، هیستری اغلب مرضی زنانه به شمار می‌رود. - م.  
\*\* احتمالاً اشاره‌ای است به رنگ و لعاب فاحشه‌ها و پرچم سرخ کارگران در جنبش کمون پاریس. - م.

مخترعان و دانشمندان باشند و بیشتر احتمال دارد که اینان افراد سرشناس و مشهور باشند، گرچه برخی از این مشاهیر همان ستارگان سینما هستند که ممکن است نقش این قهرمانان اولیه را ایفا کنند. لونتال (Lowenthal، ۱۱۶: ۱۹۶۱) به ما یادآور می‌شود که در حالی که در گذشته، قهرمانان «بت‌های تولید» (idols of production) بودند، اینک آنان «بت‌های مصرف» (idols of consumption) هستند. از افراد سرشناس انتظار می‌رود که دارای خصیصه شخصیت (personality) باشند و مهارت‌های بازیگر را، در به نمایش درآوردن خودی رنگارنگ و دیدنی، دارا باشند و اغواگری و جذابیت و رمزآلودگی را حفظ کنند. به نظر می‌رسد این خصایص جای فضیلت‌های سنتی منش (character) را گرفته‌اند، که بر ثبات اخلاقی و جدیت و یکتا بودن هدف تأکید داشت. کاسون (Kasson، ۱۹۹۰) تغییری در کتاب‌های مربوط به آداب معاشرتِ اواخر قرن نوزدهم در آمریکا را مورد تحقیق قرار داده است که ناظر است بر فرو گذاشتن فضایل منش اخلاقی و تأکید بر بازیگری به عنوان راهنمایی برای افرادی که باید تکنیک‌های عرضه نفس (self-presentation) را بیاموزند تا بتوانند آن را در دیگران تشخیص دهند و خود بتوانند آن را ارائه دهند، آن هم در محیط شهری پیچیده که امکان فریب خوردن، همواره در آن حضور دارد. تصور و درک از خود به مثابه سریهای از جلوه‌های دراماتیک تکنیک‌های آموخته‌شده که در تقابل با خصایص اخلاقی خوب ذاتی قرار دارند، به پروبلماتیزه شدن و تکه‌پاره شدن خود (self) می‌انجامد. از این رو، ستارگان امروزه سینما و تلوویزیون و صنایع موسیقی عامیانه (دیر «Dyer»؛ «Frith and Horne»، ۱۹۸۷؛ گلد‌هیل «Gledhill»، ۱۹۹۱) از زندگی قهرمانی بسی دورند. ولی آیا این لزوماً همه ماجراست؟ آیا این قضاوت نشان‌دهنده نوستالژیایی برای فرمولاسیونی خاص از زندگی قهرمانی نیست، قضاوتی برای محکوم کردن زنان و فرهنگ توده‌ای تا به مردان اجازه داده شود که از طریق فعالیت‌های فرهنگی والا به قهرمان‌گرایی دست یابند؟ برای پاسخگویی به این پرسش لازم است که درباره شکل‌گیری ستاره‌ها و افراد سرشناس فرهنگ مصرفی در زمینه‌های خاص، تحقیق دقیق‌تری انجام دهیم. برای مثال، ممکن است پاسخ این باشد که موقعیتی انحصاری که نظام استودیویی هالیوود در دهه ۱۹۳۰ به دست آورد قادر به پشتیبانی از سبک‌های زندگی خاصی است که شبیه‌اند به زندگی هنرمند به مثابه قهرمان، یا هنرمندان زندگی. افزون بر این، مادونا (Madona)، «فوق ستاره» بزرگ معاصر، ابزاری بوده است برای بسط و گسترش نوع متفاوتی از زنانگی که دارای اعتماد به نفس (self-confident) و جسارت بیشتری است و به همان‌سان کوشش می‌کند که کارهای خود را به عنوان هنر تعریف کند تا به عنوان موسیقی عامیانه. چنین جا عوض کردنهایی (واکر «Walker»، ۱۹۸۷) ممکن است از این امر خبر دهند که در همان حال که پایان دوران هنر و دوران روشنفکران و آوانگارد اعلام شده است،

امکانات جدید جالب توجهی در قرن بیستم می‌توانند در حال بسط و گسترش باشند که مبین تغییرات جدیدی در زندگی قهرمانی هستند. این امر در صورتی ممکن است که باز هم بپذیریم که ما هنوز در دوره پُست مدرن «وایس» (retro) یا فرهنگ بازنواخت\* زندگی نمی‌کنیم؛ فرآیندهای بلندمدت شکل‌گیری و تغییر شکل و اصلاح شکل فرهنگی، هنوز می‌توانند پابرجا باشند.

این مقاله ترجمه‌ای است از:

Mike Featherstone (1992); "The Heroic Life and Everyday Life", in *Theory, Culture and Society*, Vol. 9.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

#### \* Postmodern retro or playback culture

retro، که به وایس ترجمه شده، پیشوندی است که هنگامی که بر سر کلمات آورده می‌شود آنها را به گذشته احاله می‌دهد، مثل کلمه retrospect یا retroactive یا retrogress. همچنین کلمه playback، که با استفاده از لغت‌نامه باطنی به بازنواخت ترجمه شده، به معنای به عقب بردن نوار ضبط صوت و گوش کردن موسیقی مورد نظر است که با توجه به وسایل الکترونیکی جدید به سادگی به کمک دستگاه کنترل از راه دور میسر است. فدرستون و سایر صاحب‌نظران، از آن جهت فرهنگ پست مدرن را فرهنگ بازنواخت و وایس می‌نامند که معتقدند این فرهنگ، تکه‌هایی از فرهنگ گذشته را می‌گیرد و مورد استفاده قرار می‌دهد. البته باید این نکته را نیز افزود که فرهنگ پست مدرن این تکه‌ها را کنار تکه‌هایی برگرفته شده از فرهنگ زمان حال و فرهنگ بیگانه می‌چیند. — م.

## یادداشتها:

۱. برای مثال در اینجا مطالعه هلر (۱۹۷۸) به یاد آورده می‌شود، مطالعه‌ای دربارهٔ شیوه‌هایی که از طریق آن هنر و فلسفه و علم از زندگی روزمره جدا می‌شوند و برای نقد آن به کار گرفته می‌شوند. در عین حال، او شیوه‌هایی را توضیح می‌دهد که بر مبنای آن علم به پائین، به زندگی روزمره هر کس نفوذ می‌کند و شیوه‌ای که بر مبنای آن حرکت‌هایی برای انسانی کردن و زیبایی‌شناسانه کردن زندگی روزمره صورت می‌گیرد. تحقیقات الیاس (۱۹۸۲) و (۱۹۷۸) در مورد «فرآیند متمدن شدن» در اروپای غربی بیان‌کنندهٔ کنش متقابل پیچیده‌ای است میان تولید دانش تخصصی (برای مثال کتابهای آداب) و مورد استفاده قرار گرفتن و اشاعهٔ آن از طریق گروه‌های گوناگون مردمانی که در طول فرآیندهای پویای شکل‌گیری دولت، با یکدیگر پیوند یافته‌اند تا سرشت اعمال روزمره را تغییر دهند.
۲. برای بحث دربارهٔ اعمال یکنواخت روزمرهٔ علم و شیوهٔ عملکرد آنها برای تولید مفاهیم گوناگونی از «حقیقت» و «نتایج»، رجوع کنید به نور-ستینا (۱۹۸۱) و لاتور (۱۹۸۷).
۳. پیگیری مافزلی و دو سرتو در مورد این ارزیابی مثبت از زندگی روزمره در آثار بودریار یافت می‌شود. به طور خاص در تأیید او دربارهٔ قابلیت کلی مسلکانه و «آئینه‌گون» توده‌ها در مقاومت در برابر جذب شدن و دستکاری شدن به وسیلهٔ رسانه‌های جمعی (رجوع کنید به بودریار، ۱۹۸۳).
۴. در این مورد رجوع کنید به بحث هورکهایمر و آدورنو (۱۹۷۱) در مورد بسط و گسترش عقل روشنگر در اودیسهٔ هومر، فهرمانی یونانی که زندگی خود را در جستجوی افتخار به خطر می‌اندازد و نهایتاً زنده می‌ماند تا به خانه و لذتهای کوچکی از زندگی روزمرهٔ عادی و قاعده‌مند بازگردد. اودیسه به عنوان نمونهٔ اصلی فرد بورژوا معرفی می‌شود.
۵. آن افرادی که تماماً درصددند تا از زندگی خود و نقابی که بر شخصیت خود گذاشته‌اند اثری هنری بسازند و زندگی را زیبایی‌شناسانه کنند (به عنوان مثال، فرد قرتی) در زیر مورد بحث قرار می‌گیرند.
۶. این فرض که *areté* مشخصهٔ جسم و فعالیت‌های جسمانی و در عین حال فعالیت‌های ذهنی است، متضمن وحدت امر زیبایی‌شناسانه و اخلاقی و عملی است. از نظر یونانیان، *areté*، مستلزم بعدی زیبایی‌شناختی است. فرض بر این بود که فعالیت‌ها یا زندگی‌هایی که نمایانگر برتری بودند، زیبا بودند و برعکس آنها که پست و بی‌آبرو بودند زشتند. (کیتو، ۱۹۵۱: ۱۷۰؛ همچنین برای بحثی روشنگر دربارهٔ اندیشه یونان دربارهٔ فرهنگ، رجوع کنید به باومن، ۱۷-۱۰: ۱۹۷۳). علی‌رغم تأکیدات زیادی که بر روی دوگانگی غربی ذهن-جسم می‌شد، معنای شیوه‌ای که آنها عملاً پیوند می‌یابند و جسم زیبا همراه است با جان زیبا، جنبهٔ مهمی از سنت ما نیز هست. برای مثال وینگشتناین خاطر نشان می‌کند که «جسم بشر بهترین تصویر از جان بشر است»، فرضی از وحدت که دارای سوبه‌ای مبتنی بر پویایی گذران عمر نیز هست؛ همان‌طور که گفتهٔ آرول به ما متذکر می‌شود که «چهرهٔ هر کس در ۵۰ سالگی چهره‌ای است که شایستگی‌اش را دارد» (به نقل از مک اینتایر، ۱۷۶: ۱۹۸۱).
۷. تأثیر جنگ جهانی اول خاصه در این متن جالب توجه است، آن هم با توجه به کنش متقابل تکنولوژی با کارهای قهرمانی نظامی سنتی و گرایشها و جنبشهای هنری گوناگون. افزون بر این، تنش تمام‌عیار وجود داشت میان تصور عمومی از اعمال قهرمانانه و تجربهٔ «روزمرهٔ» جنگ سنگرها به منزلهٔ چیزی نفرت‌آور و حقیر و دهشتناک (رجوع کنید به وول، ۱۹۸۰؛ فوسل، ۱۹۸۲؛ اگشتاین، ۱۹۹۰). تغییرات متعدد در طرز تلقی زیمل دربارهٔ جنگ، در اثر واتیه مورد بحث قرار گرفته است (۱۹۹۱).



۸. در اینجا مجال بررسی روابط میان بنیان عاطفی کاریزما و زندگی قهرمانی وجود ندارد. برای بحثهایی در این مورد رجوع کنید به واسیلیفسکی (۱۹۸۵) و لیندهولم (۱۹۹۰). درخور ذکر نیست که مناقشات زیادی دربارهٔ میزانی که خود و بر قهرمان کاریزماتیک را می‌ستود (و در بعضی از موارد با قید «به رغم خواست خودش») درگرفته است. بنابراین، این گفتهٔ لیندهولم (۲۷: ۱۹۹۰) سخت مناقشه‌برانگیز است که: «بنابراین و بر که پیچیده‌ترین و افسون‌زوده‌ترین متفکران عقل‌گراست، در تحلیل نهایی، گرفتار شد و تا حد زیادی به رغم خواست خودش به دام ستایش ناامیدانهٔ قهرمان کاریزماتیک افتاد».
۹. بدبینی و بر دربارهٔ سرنوشت *Personlichkeit* در عصر مدرن و توجه او به نوع بشری که جدیداً در حال ظهور است تا جایگزین نوع پروتستانی آن شود به هیچ وجه نامعتبر نیست. این امر در بحث او دربارهٔ طبقهٔ کارگر مشهود است. او از بعضی جهات بحث می‌کند که با افول دین، غیرنخبگان از طریق یکی شدن با اجتماعاتشان و از طریق چندگانگی گروه‌های جمعی که قیوداتی با شدتهای متغیر دارند، معنا و اهمیت می‌یابند؛ مهمترین اینها، ملت است. از این رو «احترام قومی» که انحصار طلب و مساوات طلب است، مهیاگر نوعی از هویت برای توده‌هاست، درحالی‌که نخبگان، به حد کفایت می‌کشند که پیشه‌های حرفه‌ای یا اندیشه‌های آبکی *Personlichkeit* را پی بگیرند (رجوع کنید به پورتیس، ۱۱۷: ۱۹۷۳). از سوی دیگر او از نتایج مطالعهٔ گوره دربارهٔ طبقهٔ کارگر گنج بود، مطالعه‌ای که بر این بود که آنها، آن *Personlichkeit* ابتدایی را کشف کرده‌اند که در آرزویشان برای رهایی از قیودات فنودالی به جا مانده مشهود است. این امر انگیزه‌های شد برای مطالعهٔ و بر دربارهٔ مطبوعات و مسألهٔ تأثیر رسانه‌های جمعی بر شکل‌گیری منش زیستی (*habitus*) (رجوع شود به لیبرسون، ۱۹۸۸).
۱۰. البته این امر یگانه ایدئالی نیست که نیچه ارائه می‌دهد، و در سالهای اخیر تحت نفوذ پست‌ساختارگرایی و پست‌مدرنیسم، از دست رفتن دیونوسی نفس و غوطه‌ور شدن در زندگی به همان‌گونه که در زایش تراژدی آمده است، مطبوعیت حاصل کرده است (رجوع کنید به سناوت و ترنر، ۱۹۸۸).
۱۱. از نظر زیمل، شرفان گنورگه، تجسم ایدئال تمایز مدرن بود، از سوی دیگر ماکس وبر متوجه حماقت تلاشی بود برای معرفی مجدد کاریزما در جوامع مدرن. لیبرسون (۱۵۱: ۱۹۸۸) می‌گوید که گنورگه یکی از نخستین قهرمانان قرن بیستم بود و مورد همان ستایشی قرار گرفت که بعدها ستارگان سینما و سیاستمداران قرار گرفتند.
۱۲. نظریهٔ پست‌مدرن حوصلهٔ مفاهیمی مثل نابغه و اصالت را ندارد. برای مثال، روزالیند کراوس (۱۹۸۴) استدلال می‌کند که مدرنیسم و آوانگارد درون «گفتمان اصالت» کار می‌کنند. گفتمانی که به غلط، حق کپی و تکرار را سرکوب می‌کند. برای نقدی مبتنی بر این که خود او، ندانسته، گفتمان اصالت را تکرار می‌کند، رجوع کنید به گودینگ-ویلیامز (۱۹۸۷). شیف (۱۹۹۰) نظریهٔ جامعه‌شناختی دقیقی دربارهٔ تحول نابغه بسط و گسترش داده است. برای بحثی دربارهٔ اشکال تاریخی گوناگونی از ایدهٔ نابغه، رجوع کنید به مور (۱۹۸۹) و باترسی (۱۹۸۹). باترسی بحثی مهم دربارهٔ شیوه‌هایی ارائه می‌دهد که بنا به آن، زنان از ایدهٔ نابغه طرد می‌شوند.
۱۳. این بدان معنا نیست که ضدقهرمان، خود نمی‌تواند درون شکلی از زندگی قهرمانی حفظ شود و تحول یابد، زندگی که خاصه برای پیروی گسترده از آن جذاب و نمونه است. زندگی ژان پل سارتر الگویی عمده از این مورد است (رجوع کنید به برومیر، ۱۹۶۰؛ بودریو، ۱۹۸۰).
۱۴. هویسن (۵۹: ۱۹۸۶) ارزیابی مثبت پست‌مدرنیسم از توده‌ها و زندگی مردمی و روزمره را به ظهور فمینیسم و زنان به عنوان نیروی اصلی در هنرها نسبت می‌دهد، امری که به تأیید و ارزیابی مجدد ژانرهایی که سابقاً طرد شده بودند انجامید (سریالهای آبکی، رمانس عامیانه و هنرهای تزئینی و صنایع دستی و غیره).

مراجع:

- Battersby, C. (1989) *Gender and Genius*. London: Women's Press.
- Bauman, Z. (1973) *Culture as Praxis*. London: Routledge.
- Baudrillard, J. (1983) *In the Shadow of the Silent Majorities*. New York: Semiotext(e).
- Benjamin, W. (1973) *Charles Baudelaire: A Lyric Poet in The Era of High Capitalism*. London: New Left Books.
- Bologh, R. (1990) *Love or Greatness. Max Weber and Masculine Thinking – a Feminist Inquiry*. London: Unwin Hyman.
- Bourdieu, P. (1980) 'Sartre, or the Invention of the Total Intellectual', *London Review of Books* 2 (22), 20 Nov-3 Dec.
- Bovone, L. (1989) 'Theories of Everyday Life: A Search for Meaning or a Negation of Meaning', *Current Sociology* 37(1).
- Brombert, V. (1960) *The Intellectual Hero: Studies in the French Novel 1880-1955*. London: Faber & Faber.
- de Certeau, M. (1984) *The Practice of Everyday Life*. Berkeley: California University Press.
- Dyer, R. (1979) *Stars*. London: British Film Institute.
- Eckstein, M. (1990) *The Rites of Spring. The Great War and the Birth of the Modern Age*. New York: Doubleday.
- Elias, N. (1978) *The Civilizing Process Volume 1*. Oxford: Blackwell.
- Elias, N. (1982) *The Civilizing Process Volume 2*. Oxford: Blackwell.
- Elias, N. (1987a) 'The Retreat of Sociologists into the Present', *Theory, Culture & Society* 4(2-3).
- Elias, N. (1987b) 'The Changing Balance of Power Between the Sexes', *Theory, Culture & Society* 4(2-3).
- Featherstone, M. (1991a) *Consumer Culture and Postmodernism*. London: Sage.

- Featherstone, M. (1991b) 'Personality, Unity and the Ordered Life', in H. Martins (ed.), *Essays for John Rex*. Forthcoming.
- Featherstone, M. (1991c) 'Georg Simmel: An Introduction', *Theory, Culture & Society* 8(3): 1-16.
- Frith, S. and H. Horne (1987) *Art into Pop*. London: Methuen.
- Fussell, P. (1982) *The Great War and Modern Memory*. Oxford: Oxford University Press.
- Geertz, C. (1983) *Local Knowledge*. New York: Harper.
- Giedhill, C. (1991) *Stardom: Industry of Desire*. London: Routledge.
- Gooding-Williams, R. (1987) 'Nietzsche's Pursuit of Modernism', *New German Critique* 41.
- Gouldner, A. (1975) 'Sociology and the Everyday Life', in L. Coser (ed.), *The Idea of Social Science*. New York.
- Green, B.S. (1988) *Literary Methods and Sociological Theory: Case Studies of Simmel and Weber*. Chicago: Chicago University Press.
- Habermas, J. (1981) *The Theory of Communicative Action Volume 1*. London: Heinemann.
- Held, D. (1980) *Introduction to Critical Theory*. London: Hutchinson.
- Heller, A. (1978) *Renaissance Man*. London: Routledge.
- Heller, A. (1984) *Everyday Life*. London: Routledge.
- Horkheimer, M. and T. Adorno (1971) *Dialectic of Enlightenment*. New York: Herder & Herder.
- Huysen, A. (1986) 'Mass Culture as Women: Modernism's Other' in A. Huysen, *After the Great Divide*. Bloomington: Indiana University Press.
- Kasson, J.F. (1990) *Rudeness and Civility*. New York: Hill & Wang.
- Kitto, H.D.F. (1951) *The Greeks*. Harmondsworth: Penguin.
- Klapp, O.E. (1969) *The Collective Search for Identity*. New York: Holt, Rinehart & Winston.
- Knorr-Cetina, K. (1981) *The Manufacture of Knowledge. An Essay on the Constructivist and Contextual Nature of Science*. Oxford: Pergamon.
- Krauss, R. (1984) 'The Originality of the Avant-Garde: A Postmodern Repetition', in B. Wallis (ed.), *Art After Modernism*. New York: Museum of Contemporary Art.
- Laiour, B. (1987) *Science in Action*. Milton Keynes: Open University Press.
- Lefebvre, H. (1971) *Everyday Life in the Modern World*. Harmondsworth: Allen Lane.
- Liebersohn, H. (1988) *Fate and Utopia in German Sociology 1870-1923*. Cambridge: MIT Press.
- Lindholm, C. (1990) *Charisma*. Oxford: Blackwell.
- Lowenthal, L. (1961) *Literature, Popular Culture and Society*. Palo Alto: Pacific Books.
- MacIntyre, A. (1981) *After Virtue*. London: Duckworth.
- Maffesoli, M. (1989) 'The Sociology of Everyday Life (Epistemological Elements)', *Current Sociology* 37(1).

- Manasse, E.M. (1957) 'Jaspers' Relation to Weber' in P.A. Schlipp (ed.), *The Philosophy of Karl Jaspers*. New York: Tudor Publishing Co.
- Merleau-Ponty, M. (1964) *Sense and Non-Sense*. Evanston: Northwestern University Press.
- Moore, P. (ed.) (1989) *Genius: The History of an Idea*. Oxford: Blackwell.
- Portis, E.B. (1973) 'Max Weber's Theory of Personality', *Sociological Inquiry* 48(2).
- Sayre, H.M. (1989) *The Object of Performance: The American Avant-Garde Since 1970*. Chicago: Chicago University Press.
- Scheff, T.J. (1990) 'Language Acquisition versus Formal Education: A Theory of Genius', in T.J. Scheff, *Microsociology: Discourse, Emotion and Social Structure*. Chicago: Chicago University Press.
- Schutz, A. (1962) 'On Multiple Realities', in *Collected Papers Volume 1*. The Hague: Nijhoff.
- Schutz, A. (1964) 'Don Quixote and the Problem of Reality', in *Collected Papers, Volume 3*. The Hague: Nijhoff.
- Sharrock, W. and B. Anderson (1986) *The Ethnomethodologists*. London: Tavistock.
- Simmel, G. (1971a) 'The Adventurer' in D. Levine (ed.), *Georg Simmel on Individuality and Social Forms*. Chicago: Chicago University Press.
- Simmel, G. (1971b) 'Sociability', in D.L. Levine (ed.), *Georg Simmel on Individuality and Social Forms*. Chicago: Chicago University Press.
- Simmel, G. (1978) *The Philosophy of Money*. London: Routledge.
- Simmel, G. (1986) *Schopenhauer and Nietzsche*. Amherst: Massachusetts University Press.
- Staude, J. (1967) *Max Scheler: An Intellectual Portrait 1874-1928*. New York: Free Press.
- Stauth, G. and B.S. Turner (1988) *Nietzsche's Dance*. Oxford: Blackwell.
- Theweleit, K. (1987) *Male Fantasies Volume 1: Women, Floods, Bodies, History*. Oxford: Polity Press.
- Walker, J.A. (1987) *Crossovers: Art into Pop/Pop into Art*. London: Methuen.
- Wasielewski, P.L. (1985) 'The Emotional Basis of Charisma', *Symbolic Interaction* 8(2).
- Watier, P. (1991) 'The War Writings of Georg Simmel', *Theory, Culture & Society* 8(3).
- Weber, Marianne (1975) *Max Weber: A Biography*. New York: Wiley.
- Weber, Max (1948a) 'The Sociology of Charismatic Authority' in H.H. Gerth and C. Wright Mills (eds), *From Max Weber*. London: Routledge.
- Weber, Max (1948b) 'Religious Rejections of the World and their Directions', in H.H. Gerth and C. Wright Mills (eds), *From Max Weber*. London: Routledge.
- Wolfe, T. (1989) *The Right Stuff*. London: Black Swan.
- Wohl, R. (1980) *The Generation of 1914*. London: Weidenfeld & Nicholson.