
راهبردی مفهومی برای فهم و کشف معنای فرهنگی رایانه از دیدگاه جفری الکساندر

بدری برندگی^۱

علی ربانی^۲

چکیده

پدیده‌های انسانی واجد معنایند و تمامی آثاری که توسط انسان خلق می‌شوند، معنایی را با خود حمل می‌نمایند. این معناها ساختارهای فرهنگی هستند. فهم این معناها، وظیفه‌ی جامعه‌شناسی فرهنگی است. سؤال اصلی در این مقاله این است که معنای فرهنگی رایانه، از دیدگاه جفری الکساندر چیست؟ این پژوهش به دنبال آن است که به کمک دانش و روش جامعه‌شناسی فرهنگی، معنای فرهنگی رایانه را روشن کند. همچنین نمادها، رمزگان‌ها و روایت‌های مربوط به رایانه را از منظر الکساندر استخراج کند. طبق دیدگاه الکساندر، رایانه از روزهای ورود به عرصه‌ی عمومی غرب، به عنوان نماد خیر شناخته شد و روایت‌هایی از آن ارائه گردید، از جمله روایت رستگاری، روایت معاد شناسانه و روایت آخرالزمانی. اما به تدریج روزگار خوش رایانه به پایان رسید و جنبه‌ی تاریک آن بر سر بشر خراب شد. کم کم معنای فرهنگی رایانه در زندگی اجتماعی غرب، متفاوت شد و حتی به عنوان جنبه‌ای از شر کدگذاری گردید. افراد جامعه به تدریج، روی نامقدس آن را که تهدید ویرانی بود، دیدند. کم کم، رایانه‌ها در غرب به هیولای فرانکشتاین تبدیل شدند.

واژگان کلیدی: رایانه، جامعه‌شناسی فرهنگی، جفری الکساندر، هرمنوتیک ساختاری.

^۱. عضو هیئت علمی دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات تهران

^۲. دانشیار گروه علوم اجتماعی دانشگاه اصفهان

مقدمه

شواهد تاریخی حکایت گر آن هستند که انسان از دیرباز به مفهوم معنا و نیز فهم معنا توجه داشته است. البته مفهوم معنا در طول تاریخ، دگر دیسی‌های معنایی وسیعی داشته و گستره‌ی فضای مفهومی آن قبض و بسط بسیاری یافته است. فارغ از این که در سطح هستی‌شناختی، انسان را طبیعتاً اجتماعی بدانیم یا خیر، آنچه که به واقع در طول تاریخ اتفاق افتاده آن است که انسان در اجتماعات مختلف حیات گذرانده و می‌گذراند و چنین گذران حیاتی نیاز به تبادل پیام با دیگر هم‌نوعان خویش را الزامی می‌سازد و از چنین الزامی تا عطف توجه به معنا و فهم معنا راهی نیست. چه آن که، معنا جزء ذاتی هر پیامی و فهم معنا ابتدایی‌ترین کنش سویه دوم هر ارتباطی است. در واقع، از منظر هستی‌شناختی، انسان موجودی معنا ساز است. با کمی تسامح، این ادعا بیان دیگری از تعریف کهن انسان تحت عنوان «حیوان ناطق» است. چه آن که نطق (چه نطق درونی و چه نطق بیرونی) و به طور کلی قوه‌ی ناطقه، مفهوم معنا و فهم معنا را نیز در برمی‌گیرد. حال آن که این تمایز میان انسان و حیوان و به بیان کلی‌تر، انسان و سایر موجودات جهان را در سطح پدیده‌ها و وقایع حادث در جهان پیگیری نماییم، می‌توانیم تمایزی نیز میان پدیده‌های انسانی و پدیده‌های طبیعی قائل شویم. چرا که به بیان دیلتای^۳، پدیده‌های انسانی واجد معنایند و تمامی آثاری که توسط انسان خلق می‌شوند، معنایی را با خود حمل می‌نمایند. به بیان دقیق‌تر و بر، پدیده‌های اجتماعی و انسانی از درون دارای معنایند، حال آن که پدیده‌های طبیعی از بیرون معنا دار می‌شوند و در واقع معنا بر آنها حمل می‌شود. نتایج روش شناختی حاصل از این مدعیات هستی‌شناختی درباره انسان و چیستی واقعیات انسانی و اجتماعی از این قرارند که در تحلیل پدیده‌های انسانی و اجتماعی باید سعی نمود تا معانی مستتر در آنها کشف و فهم گردد (دلیل کاوی، تفهم و معنا کاوی)، اما در تحلیل پدیده‌های طبیعی، شناخت روابط علت و معلولی اصالت دارد (علت کاوی و تبیین) (کلانتری، ۱۳۸۶: ۱۰۱-۱۰۲).

ارزیابی معنی یا پیام هر شیء فرهنگی مطلبی به مراتب دشوارتر است. شیء فرهنگی، اغلب قائم به ذات خود است، گاهی محتوایی غنی دارد و در عین حال تعبیر یا خوانش آن دشوار است (هال

^۳Wilhelm Dilthey

و جونیتس، ۱۳۹۰: ۳۲۱). در یکی از آثار کلیفورد گیرتز، فرهنگ به عنوان صورت‌های نمادینی تلقی می‌شود که در دسترس عامه‌ی مردم قرار دارند و از طریق آنها مردم، معنی را تجربه و بیان می‌کنند. تحلیل‌های فوق‌العاده‌خاطره‌انگیز گیرتز تعریف تازه‌ای از فرهنگ را مطرح کرد (هال و جونیتس، ۱۳۹۰: ۳۵۹). کالاهای مادی می‌توانند جنبه‌ای از فرهنگ باشند، اما فقط هنگامی که معنایی به آنها نسبت داده شود (هال و جونیتس، ۱۳۹۰: ۳۶۰).

از نظر کوزر (۱۳۸۳)، یک پدیده، ذاتاً دنیوی یا مقدس نیست، بلکه زمانی یکی از این دو خصلت را پیدا می‌کند که مردم یا برای آن پدیده ارزش فایده‌آمیز قائل شوند و یا برعکس، صفات ذاتی‌ای به آن نسبت دهند که به ارزش وسیله‌ای‌اش هیچ ارتباطی نداشته باشد (کوزر، ۱۳۸۳: ۱۹۸). از نظر دورکیم، سرچشمه‌ی دین، خود جامعه است. این جامعه است که بعضی چیزها را شرعی و برخی دیگر را کفرآمیز می‌شناسد. در نمونه‌هایی که او مورد بررسی قرار داد، کلان، سرچشمه‌ی نوع ابتدایی دین، یعنی توتمیسم است که در آن، چیزهایی مانند گیاهان و جانوران تقدس می‌یابند (ریترز، ۱۳۸۶: ۲۳).

رویکردهای سنتی معنا در جامعه‌شناسی با فرهنگ به عنوان متغیری وابسته رفتار می‌کنند، فقط با متغیرهایی مانند قدرت اجتماعی، ساختارهای اجتماعی و منفعت مادی که پایگاهی علمی دارند، به عنوان متغیرهای مستقل برخورد می‌شود. به این شیوه، جامعه‌شناسی از فرهنگ به جامعه به عنوان یک نیروی غیرفرهنگی می‌چرخد. در مقابل چنین تقلیلی در جامعه‌شناسی فرهنگ، الکساندر از جامعه‌شناسی فرهنگی سخن می‌گوید (الکساندر، ۲۰۱۰: ۲۸۲).

جفری الکساندر^۴ (۱۹۹۸) استدلال می‌کند که تحلیل دورکیم از شعائر در دین کهن، در واقع، نمونه‌ای برای درک این نکته فراهم می‌آورد که چگونه فرآیندهای نمادین بر حسب معیارهای خودشان که می‌توانند آنها را در جوامع جدید به کار برد، عمل می‌کنند. دورکیم در شکل‌های ابتدایی زندگی مذهبی، اهمیت علمی مستقلی برای طبقه‌بندی نمادین از طریق شرح تمایز مقدس/ نامقدس قائل است و رابطه‌ی نزدیک میان فرآیندهای آیینی و تشکیل همبستگی‌های اجتماعی را

نشان می‌دهد. در نظر الکساندر، ارزش این اثر در آن است که نمونه‌ای طراحی می‌کند- «شکل مذهبی تجربه‌های فرارونده»- که برای «فرآیندهای کلی معین» است (هال و جونیتس، ۱۳۹۰: ۹۸).

تقسیم جهان به دو حوزه، یکی دربردارنده‌ی همه چیزهای لاهوتی و دیگری دربردارنده‌ی همه‌ی چیزهای ناسوتی^۶، خط تمایزی است که اندیشه‌ی دینی را از اندیشه‌های دیگر جدا می‌کند. باورها، اسطوره‌ها، افسانه‌ها، تصورات یا دستگاه‌هایی از تصورات اند که بیانگر سرشت چیزهای لاهوتی‌اند، بیانگر هنرها و توانایی‌های نسبت داده شده به ذات این چیزها، بیانگر تاریخ و روابط آنها با هم و با چیزهای ناسوتی‌اند. دایره‌ی اشیای لاهوتی را یک بار برای همیشه نمی‌توان مشخص کرد. گستره‌ی این دایره، بر حسب ادیان متفاوت، بی‌نهایت متغیر است (دورکیم، ۱۳۸۳: ۴۹).

الکساندر (۲۰۱۰)، درباره‌ی مدرنیته می‌گوید که محتوای معنا و اشکال چندگانه‌ی آن را تغییر داده است. فرهنگ مدرن، کدها و روایت‌ها را فراهم می‌کند، حتی اگر آنها اغلب موجب عقلانیت، فردگرایی، شک‌ورزی و انتقال اجتماعی بیشتر از اسطوره، میراث و باورهای متافیزیک هستند. هنگامی که نقش معنا مطرح می‌شود، مطابق با نظر دورکیم، خط تفارق بزرگی بین بومیانی که به خدای توتمی باور دارند و مردان مذهبی امروز، وجود دارد. مردم مدرن هنوز در کنش‌های احساسی و مناسکی درگیرند، در حالی که از نمادهایی که می‌توانند بازنمایی جمعی قدرتمندی باشند، انرژی می‌گیرند و به مقدس و نامقدس تقسیم می‌شوند (الکساندر، ۲۰۱۰: ۲۸۲).

این معناها ساختارهای فرهنگی هستند. آنها عمیقاً الزام‌آورند در عین حال که توانمندکننده‌اند. مساله این است که ما آنها را نمی‌فهمیم. این وظیفه جامعه‌شناسی فرهنگی است. این دستاوردی است مبنی بر ساختارهای فرهنگی ناخودآگاه که جامعه را به سمت روشنگری افکار هدایت می‌کند و در این راستا گرچه فرآیند فهمیدن ممکن است تغییر کند اما ساختار آنها را از هم پاشیده نمی‌کند زیرا بدون چنین ساختارهایی جامعه نمی‌تواند به بقای خود ادامه دهد. به باور الکساندر (۲۰۰۳: مقدمه) اگر ما می‌خواهیم از ابتدال زندگی مادی خود بکاهیم، نیاز به افسانه‌های گذشته‌هایمان داریم. اگر می‌خواهیم در بحث تراژدی‌های نهفته در فرهنگمان پیشرفت داشته باشیم نیاز به یافتن روایت (کهنمان) داریم. اگر می‌خواهیم دنباله‌روی خوب و نگاهداری خود از مفاهیم

6 Scare

7 Profane

شیطانی باشیم، نیازمند جدا کردن مفاهیم مقدس و پاک از مفاهیم دنیوی و غیر معنوی هستیم. البته علوم اجتماعی همیشه بر آن بوده است که زنان و مردان بطور فرآیندی، فهم را انجام نمی دهند. جامعه شناسان این قضیه را به نیروی ساختاری جامعه منتسب دانسته‌اند که به مراتب وسیع تر و پر دامنه تر و قدرتمندتر از انسان در جایگاه فردیت صرف اوست. به عبارت دیگر آنها به جنبه‌های اجباری زندگی اجتماعی اشاره کرده‌اند. اما آنچه که الکساندر را هم به وجد می آورد و هم می ترساند، نیروهای جمعی (الزام های جمعی) است که ماهیت اجبار آور ندارند؛ همان نیروهای اجتماعی که ما مشتاقانه و داوطلبانه به آنها پاسخ می دهیم. جامعه شناسی فرهنگی گونه‌ای از روان تحلیلی اجتماعی است که هدف عمده آن به نمایش گذاشتن جنبه‌های ناخودآگاه جمعی است.

رایانه یکی از جدیدترین و قدرتمندترین اختراعات تکنولوژیک عصر مدرن است. نفوذ تدریجی رایانه‌ها به زندگی مدرن، آنچه را که وبر، عقلانی سازی جهان می نامید، تشدید نمود. رایانه‌ها تمام پیام‌ها را فارغ از معنای واقعی، دوری متافیزیکی یا دل‌بستگی عاطفی، تبدیل به مجموعه‌ای از بیت‌ها و بایت‌ها می کنند و این مجموعه‌ها از طریق پالس‌های الکترونیکی به یکدیگر متصل می شوند. این امر، نمونه‌ای از استیلای فعالیت جهانی بر کنترل عقلانی غیرشخصی و نشان‌دهنده‌ی تصویر قدرتمندی از افسون‌زدایی از جهان است که وبر پیش بینی کرده بود. در واقع، می توان گفت که از این طریق، نه تنها در قفس آهنین وبر به دام افتاده‌ایم بلکه در قوانین مبادله‌ای که مارکس مطرح می کرد، نیز محصور شده‌ایم.

گرچه تکنولوژی در اشکال اقتصادی و علمی خود، چیزی قابل لمس، مشاهده، تعامل و محاسبه به شیوه‌ای عقلانی و عینی است، از نظر تحلیلی، بخشی از نظم فرهنگی را تشکیل می دهد و نوعی نشانه تلقی می گردد که می تواند هم دال و هم مدلول باشد. بنابراین، جهان مدرن، تکنولوژیک است اما تکنولوژی فی نفسه، کاملاً مادّی نیست بلکه از بخش‌های دینی و غیر دینی، الهی و شیطانی تشکیل شده است و ریشه در عمیق‌ترین منابع و ژرفاهای تخیل ما دارد (الکساندر، ۲۰۰۳: ۱۷۹). در این مقاله، در صددیم تا به بررسی معنای فرهنگی رایانه از منظر الکساندر که یکی از جامعه شناسان فرهنگی است، بپردازیم.

نظریه جامعه‌شناسی فرهنگی

شکل‌گیری جامعه‌شناسی فرهنگی از دورن جامعه‌شناسی فرهنگ و پس از تحولاتی که به «چرخش فرهنگی» معروف شده، به عنوان رهیافتی متمایز از جامعه‌شناسی فرهنگ و مطالعات فرهنگی، از اواسط دهه ۱۹۸۵ آغاز گردیده است (نبوی، ۱۳۹۱: ۳ و ۲۷). از سال ۱۹۹۸، «جامعه‌شناسی فرهنگی جدید امریکا» به عنوان یک مداخله‌ی قابل توجه و مطمئن، پدید آمد و با دوباره ریشه گرفتن از جامعه‌شناسی و مطالعات فرهنگی به طور یکسان به شیوه‌های کاملاً بنیادی، طراحی شد. نظریه پرداز جامعه‌شناس، جفری الکساندر، در مرکز این توسعه قرار دارد. مقیاس و انسجام پروژه‌ی الکساندر، با واقعیتی نشان داده می‌شود که در چهار سطح به هم پیوسته‌ی انتزاعی عملیاتی می‌شود. اولین آنها، ارائه‌ی الکساندر از پسااثبات‌گرایی به عنوان چارچوب فلسفی لازم برای همه‌ی تحقیقات اجتماعی در حال حاضر است. دومین آنها، پیکربندی او از پروژه‌ی جامعه‌شناسی فرهنگی است. جنبه‌ی سوم، مظهر بسترهای نظریه‌ای در یک مجموعه از تحلیل‌های اساسی است و ویژگی چهارم تفکر الکساندر در باب سیاست‌های فرهنگی جامعه‌ی مدنی معاصر می‌باشد (McLennan, 2005: 1).

جامعه‌شناسی فرهنگی، عناصر ساختارگرایی و نقد ادبی الهام گرفته به لحاظ نشانه‌شناسی و انسان‌شناسی اجتماعی را شامل می‌شود. این امر الکساندر را قادر می‌سازد تا نشان دهد که به جای پدیده‌ای کاملاً خود به خودی و تصادفی، به لحاظ نشانه‌شناختی و استدلالی، دلالت‌ها در حال محکم کردن کنش‌های متقابل اجتماعی و فرآیندهای ساختار یافته‌ی نهادینه شده توسط ساختارهای تولید معنا هستند: قالب‌ها و ژانرهای روایت و کدهای دوگانه (خیر / شر، آلوده / پاک، مقدس / نامقدس و ...) (Kurasawa, 2004: 54).

الکساندر با شیوه‌ای نئوکانتی اما با روح تاریخی وبر و دیلتای، اصرار دارد که فرهنگ، بُعدی از عمل است، نه متغیری که بر یکی از آنها متکی است. فرهنگ به لحاظ تحلیلی، مستقل است حتی اگر بُعدی از یک کل چندبُعدی و پیچیده باشد. الکساندر تلاش می‌کند تا واژگان فرهنگ / ساختار در جامعه‌شناسی کلاسیک و مدرن را برسازد. همچنین درصدد ترکیب نشانه‌شناسی و پسا ساختارگرایی است تا چیز جدیدی به نام جامعه‌شناسی فرهنگی توسعه دهد. او رویکرد

ساختارهای درون فرهنگ را از طریق یک سری برخوردها و خوانش‌های هرمنوتیک ساختاری توسعه داده است (الکساندر، ۲۰۰۵: ۲۱).

از نظر الکساندر، جامعه‌شناسی فرهنگی نه برای جا به جا کردن تجزیه و تحلیل نهادی، بلکه برای ارائه‌ی یک چارچوب جدید برای نزدیک شدن به آن، در نظر گرفته می‌شود. با توجه به این دیدگاه جدید، محیط‌های داخلی فرهنگ، ساختارهای عمیقی را فراهم می‌کنند، به طوری که نیروها عینی‌سازی می‌شوند تا محیط‌های بیرونی عمل را شکل دهند. او معماری داخلی معنای اجتماعی را از طریق مفاهیم کد، روایت و کنش نمادین، ارائه می‌دهد، به طوری که فرهنگ در نهایت می‌تواند جایگاه بر حق خود را به عنوان معادلی با انواع دیگر ساختار نیروی اجتماعی فرض کند. او این معماری داخلی را با ترکیب و تفسیر برخی از جنبه‌های دورکیم متأخر، پدیدارشناسی و جامعه‌شناسی خرد، انسان‌شناسی نمادین، نشانه‌شناسی ساختارگرا، روایت‌گرایی، پسا‌ساختارگرایی و بر ساخت‌زدایی، توسعه داده است. البته او می‌کوشد تا ضمن توضیح معماری ساختار فرهنگ، بیش هدف گسترده‌تر را از دست ندهد و جامعه را به عنوان یک کل، نظریه‌پردازی کند (الکساندر، ۲۰۰۵: ۲۲).

آنچه جامعه‌شناسی فرهنگی تولید می‌کند، بر ساخت‌هایی از معنای اجتماعی است. به علاوه، این تفسیرها با ادعاهای نظریه‌ای قوی درباره‌ی ماهیت و رابطه متقابل اشکال نمادین، و رابطه‌شان با زندگی اجتماعی، هدایت می‌شود. جامعه‌شناسی فرهنگی، ادعاهایی پیرامون علل اجتماعی مطرح می‌کند و کنشگران فردی و جمعی را به عنوان «عوامل»^۸ می‌شناسد (الکساندر، ۲۰۰۵: ۲۷).

جامعه‌شناسی فرهنگی، نه فقط در ایالات متحده بلکه فراتر از آن، یک جنبش جدید گسترده و قدرتمند است. جنبش‌های نظریه‌ای جدید، منافع مقررهای فکری را به چالش می‌کشند. جامعه‌شناسی فرهنگی بر قدرت ایده‌آل منافع مادی و قدرت مادی منافع ایده‌آل اصرار می‌نماید (الکساندر، ۲۰۰۵: ۱۹). جامعه‌شناسی فرهنگی با سایر مطالعات فرهنگی از جنبه‌هایی تفاوت دارد.

رهیافت جامعه‌شناسی فرهنگی الکساندر، نمونه بارز شکل‌گیری مفهوم زیبا‌شناختی^۹ از فرهنگ در درون جامعه‌شناسی فرهنگ پس از «چرخش فرهنگی» به حساب می‌آید. در درون تحولات

نظری پس از این رویداد، موضوعات اساسی ساختار، عاملیت، واقع‌گرایی یا برساخت‌گرایی، نظام و تفاوت به نحوی مطرح بوده‌اند و سبب شکل‌گیری برداشت‌های خاصی از فرهنگ شده‌اند. چنان که جاکوبز و وایس هان راهان‌اُدر مقدمه‌شان بر کتاب «راهنمای جامعه‌شناسی فرهنگ» می‌نویسند: «فرهنگ به طور مختلفی - مرتبط با هم ولی به شیوه‌های متمایزی - از نظر گفتمان‌ها، عمل‌ها، معناها، اجراها، مرزها و چارچوب‌های کلی یا شماها، هم چنان که بر حسب ارزش‌ها، هنجارها و نظام‌ها فهمیده شده است» (جاکوبز و وایس هان راهان، ۲۰۰۵: ۱۰ به نقل از نبوی، ۱۳۹۰: ۴۲). جامعه‌شناسی فرهنگی الکساندر تا حدودی کوشیده است مطابق با مشی چندبُعدی که وی دنبال می‌کند، برخی از این شیوه‌های مختلف را با هم تلفیق و ترکیب کند.

جفری الکساندر و جامعه‌شناسی فرهنگی

الکساندر که در ابتدا یک «مارکسیست فرهنگی» بوده است (کوردرو و همکاران، ۲۰۰۸: ۵۲۴)، به تدریج از مارکسیسم فرهنگی روی برمی‌گرداند و بر آثار دورکیم متأخر متمرکز می‌شود. الکساندر در مصاحبه با جلایی‌پور توضیح می‌دهد که «اصولاً جامعه‌شناسی فرهنگی‌ای که طرح و بنا کرده‌ام، در واقع نسخه‌ی تکامل یافته آن موضع دورکیمی (دورکیم متأخر) است» (جلایی‌پور و محمدی، ۱۳۸۷: ۴۵۹). تلفیق و ترکیب هرمنوتیک و ساختارگرایی مطابق با آنچه الکساندر به عنوان رهیافت چندبُعدی از آن یاد می‌کند به همراه نقدی که به سایر نظریه‌های جامعه‌شناختی فرهنگ دارد و نیز مطابق با تحولی که وی با مراجعه به پارسونز و طرح «نوکارکردگرایی» و پشت سر گذاشتن آن طی می‌کند، مرحله‌ای را در نظریه‌پردازی جامعه‌شناسی فرهنگی برای وی شکل می‌دهد که در این مرحله از نظر معرفت‌شناختی و روش‌شناختی به استنباط خاصی از فرهنگ دست می‌یابد (نبوی، ۱۳۹۱: ۳۶).

الکساندر در مقاله‌ی «برنامه‌ی قوی در نظریه جامعه‌شناسی فرهنگی: عناصر / مبانی هرمنوتیک ساختاری» که به همراه اسمیت در سال ۲۰۰۲ به چاپ رسانده، از «خط گسلی» سخن می‌گوید که در کانون مباحث جامعه‌شناختی درباره‌ی فرهنگ وجود دارد. در واقع او با این اصطلاح می‌کوشد تا جامعه‌شناسی فرهنگی را از جامعه‌شناسی فرهنگ، متمایز کند. از نظر او باور داشتن به

جامعه‌شناسی فرهنگی، پذیرفتن این فکر است که هر کنشی (خواه ابزاری، بازتابی و اجباری) نسبت به محیط بیرونی‌اش، تا حدی در افق دید معنا و تأثیر، جای داده شده است. این محیط درونی، محیطی است که کنشگر هیچ‌گاه نمی‌تواند نسبت به آن کاملاً (یا حداقل) ابزاری یا بازتابی باشد. این محیط درونی، تا حدی یک منبع آرمانی است که کنش را تا حدی امکان‌پذیر و تا حدی محدود می‌کند و همچنین «باور به امکان‌پذیری جامعه‌شناسی فرهنگی، متضمن این است که نهادها، بنیان و شالوده‌ای آرمانی دارند که سازمان و هدف‌هایشان را به طور بنیادی شکل می‌دهد و بستر و زمینه ساخت‌یافته‌ای را برای بحث بر سر مشروعیت‌شان را فراهم می‌آورد» (الکساندر و اسمیت، ۲۰۰۲: ۱۳۶). به سخن دیگر، به عقیده‌ی وی، جامعه‌شناسی فرهنگی به بررسی ساختارهای درونی معنا می‌پردازد و تأکید می‌کند که معنا و ارزش با تمام فرآیندهای دیگر در هم تنیده‌اند و نمی‌توان گفت که امری غیر فرهنگی علت امری فرهنگی است و بالعکس (جلایی‌پور و محمدی، ۱۳۸۷: ۴۶).

الکساندر برای این که برای فرهنگ و معنا شأن و جایگاهی مستقل قائل شود، ابزاری مفهومی که اخیراً در مطالعات اجتماعی علم ابداع شده است، یعنی «برنامه‌ی قوی» را برای «جداسازی تحلیلی دقیق و واضح فرهنگ از ساختار اجتماعی» در مطالعه‌ی جامعه‌شناختی فرهنگ به کار می‌بندد. به نظر وی تنها از طریق چنین برنامه‌ی قوی است که جامعه‌شناسان قادر می‌شوند تا «نقش قدرتمندی را که فرهنگ در شکل‌دهی به زندگی اجتماعی ایفا می‌کند، توضیح دهند». به عقیده‌ی وی تعهد به «نظریه جامعه‌شناختی - فرهنگی» ایجاب می‌کند تا خودسامانی و استقلال فرهنگ به عنوان تنها و مهم‌ترین ویژگی برنامه‌ی قوی در نظر گرفته شود. البته رهیافت جامعه‌شناسی فرهنگی از نظر الکساندر، مستلزم دو ویژگی دیگر نیز هست. نخست، «تعهد به بازسازی تأویلی متون اجتماعی به شیوه‌ای غنی و متقاعدکننده است» که از طریق «توصیف ژرف‌گیرتری از رمزگان، روایت‌ها و نمادهایی که تارهای بافته شده‌ی معنای اجتماعی را می‌سازند» عملی می‌شود و این مستلزم در خارج از پرانتز گذاشتن روابط و مناسبات غیرنمادین گسترده‌تر است تا دستیابی به متن خالص و ناب فرهنگی امکان‌پذیر شود و بدین طریق امکان توصیف ژرف‌گیرتری فراهم آید. او با ارجاع به استدلال پل ریکور درباره‌ی ضرورت پیوند میان تأویل و نشانه‌شناسی می‌گوید که این بازسازی متن خالص فرهنگی می‌تواند به عنوان «ساخت‌های فرهنگی» در نظر گرفته شود و همچون

یک متن اجتماعی مورد مطالعه قرار گیرد. ویژگی دیگری که وی برای برنامه‌ی قوی خود در نظر دارد «تثبیت علیّت، به طور مستقیم در کنشگران و عاملیت‌هاست» (الکساندر و اسمیت، ۲۰۰۲: ۱۳۶).

الکساندر و اسمیت، ایده‌ی برنامه‌ی قوی را در جامعه‌شناسی فرهنگی به عنوان «آشکارا مجادله‌آمیز» مطرح می‌کنند، در حالی که مدعی هستند که «یک سبک خاص از نظریه»، «بهترین راه را به طرف جامعه‌شناسی فرهنگی» ارائه می‌دهد (الکساندر و اسمیت، ۱۹۹۳: ۱۲). فرهنگ در اینجا، نسبتاً مستقل از ساختارهای فرهنگی، روابط نهادی قدرت و ... درک می‌شود (اسمیت، ۲۰۰۴: ۶۶).

الکساندر و اسمیت در هندبوک جامعه‌شناسی فرهنگی (۲۰۱۰) می‌نویسند که برنامه‌ی قوی، یکی از جنجال‌برانگیزترین بحث‌ها در چرخش فرهنگی جامعه‌شناسی است. از نظر آنها، برنامه‌ی قوی، یک برنامه‌ی تحقیق با یک سری مدل‌ها، روش‌ها و ابزارهای مفهومی است که به صورت جداگانه یا با یکدیگر، تفسیر و تبیین دنیای اجتماعی را مجاز می‌کنند. به باور الکساندر و اسمیت (۲۰۱۰: ۱۳)، گرچه ما برنامه‌ی قوی را به عنوان دوره‌ی جامعه‌شناختی مهمی از چرخش فرهنگی می‌بینیم، ایده‌های آن تا بخش‌هایی از قرن بیستم کشیده شده‌اند. فلسفه‌ی زبانی ویتگنشتاین در دهه ۱۹۴۰ و ۱۹۵۰ ظهور یافت. ساختارگرایان و نشانه‌شناسان فرانسوی در دهه ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ به اوج رسیدند. انسان‌شناسان فرهنگی بزرگی مانند داگلاس^۱، ترنر^۲ و گیرتز، کارهای پرنفوذشان را از نیمه دهه ۱۹۶۰ تا اوایل دهه ۱۹۷۰ نوشتند. این متفکرین که از متون برگزیده از دورکیم و وبر استفاده کرده‌اند، بنیان‌های ذهنی را برای برنامه‌ی قوی آماده کرده‌اند.

در شکل‌گیری برنامه‌ی قوی در جامعه‌شناسی فرهنگی جفری الکساندر و فیلیپ اسمیت، جامعه‌شناسی در بخش عمده‌ای از تاریخش، توسط دانشمندان ناموزون به لحاظ فرهنگی، مسلط و غالب شده است. در تلاش برای فهم تحولات و بحران‌های جامعه‌ی مدرن، جامعه‌شناسان به جای تمرکز بر دنیای معنا، بیشتر از آن خالی شده‌اند. حتی اگر در جامعه‌شناسی کلاسیک کور سویی

1 Douglas

2

1 Turner

3

وجود داشت، هم به عنوان نظریه و هم روش، از یک بی حسی نسبت به معنا رنج می‌برند (تراندمن، ۲۰۰۸: ۲۰۲).

تحلیلگر فرهنگی ای که احتمالاً بیش از هر کس دیگری می‌خواست به این تقاضا برای «آهنگ فرهنگی» توسط معنا سازی مردم از موضوعات اولیه در تحلیل اجتماعی عمل کند، کلیفورد گیرتز بود. به باور گیرتز، مطالعه‌ی فرهنگ‌های مردم دیگر، شامل کشف کسانی است که فکر می‌کنند هستند، آنچه آنها فکر می‌کنند که انجام می‌دهند، و عاقبتی که آنها فکر می‌کنند که در حال انجام آن هستند (گیرتز، ۱۹۹۹: ۱۰). پس از چهار دهه از تحلیل فرهنگی گیرتز، توسط الکساندر و اسمیت، به عنوان سکوی پرشی به برنامه‌ی قوی در تحلیل فرهنگی ارجاع داده شد (الکساندر، ۲۰۰۳: ۲۲).

در اکتبر ۲۰۰۷، مرکز جامعه‌شناسی فرهنگی در دانشگاه ییل، از محققان، نظریه پردازان و پژوهشگران تجربی از رشته‌های مختلف دعوت کرد تا درباره‌ی «گیرتز» به شیوه‌ای انتقادی و آینده‌گرا فکر کنند. الکساندر می‌گوید، همه‌ی آنها به توافق رسیدند که گیرتز، در نیم قرن گذشته در علوم انسانی، اهمیت زیادی داشته است (الکساندر، ۲۰۰۸: ۱۵۸).

روش جامعه‌شناسی فرهنگی

قواعد فلسفی برای این موقعیت هرمنوتیکی توسط ديلتای (۱۹۶۲) نهاده شده است و به نظر می‌رسد که دستور روش شناختی او برای توجه به «معنای درونی»^{۱۴} ساختارهای اجتماعی، هیچگاه به خوبی عملی نشده‌اند. تحلیل فرهنگی تأثیرگذار گیلفورد گیرتز بیش از آنکه ابداع یک رهیافت جدید در نظر گرفته شود، قدرتمندترین کاربرد معاصر نظریات ديلتای قلمداد شده است. از نظر روش شناختی، دستاوردهای «شرح جامع» نیازمند در پراختز گذاشتن^{۱۵} روابط اجتماعی غیر نمادین گسترده‌تر می‌باشد. به باور الکساندر، این داخل پراختز گذاشتن همانند تقلیل پدیدارشناسانه^{۱۶} هوسرل به ما اجازه می‌دهد، متن فرهنگی ناب و منطقی (عقلانیت حاکم بر) نظری و فلسفی که ریکور در بحث مهم خود در مورد پیوند ضروری بین هرمنوتیک و نماد شناسی آورده است،

1 Inner meaning	4
1 Brackating - out	5
1 Epoche	6

دوباره بازسازی کنیم. این برساخت مجدد را می‌توان به عنوان طراحی ساختارهای فرهنگی محسوب کرد که یکی از ابعاد حیات اجتماعی را تشکیل می‌دهد. مفهوم ساختار فرهنگ به عنوان یک متن اجتماعی، اجازه می‌دهد منابع مفهومی مطالعات ادبی از ارسطو تا شخصیت‌های معاصر همچون فرای و برووکس (۱۹۸۴) وارد علوم اجتماعی شود. تنها پس از تکمیل در پراتز گذاری تحلیلی مورد نیاز هرمنوتیک و برساخت مجدد الگوهای درونی معنا است که علوم اجتماعی از خودمختاری تحلیلی به خودمختاری انضمامی می‌رسد. تنها پس از ایجاد یک فرهنگ مستقل تحلیلی امکان کشف شیوه‌های تداخل فرهنگ با سایر نیروهای اجتماعی از قبیل قدرت و خرد ابزاری در جهان اجتماعی انضمامی فراهم می‌شود (الکساندر، ۲۰۰۳: فصل اول).

اگر دلتای، منبع الهام الکساندر برای ادعای اولویت روش شناختی فرهنگ است، طرح میانی‌ای که کمک می‌کند تا گوشت جامعه‌شناختی بر استخوان‌های هرمنوتیک قرار گیرد، برگرفته از دورکیم است: «فرهنگ باید به عنوان نظامی از کدهای نمادین درک شود که خیر و شر را مشخص می‌کند» (الکساندر و اسمیت، ۱۹۹۳: ۱۹۶). نوشته‌ی الکساندر در باب قطب‌های خیر و شر تا حدودی نظری و تا حدودی عملی، درگیر با دوگانگی‌های مرتبط مقدس / نامقدس و پاک / آلوده است. به باور الکساندر (۲۰۰۳: فصل چهارم)، قضیه این است که زمانی که با پدیده‌ی طبیعی ظاهراً قدرتمند شبیه شر برخورد می‌کنیم، ما به یک دوز قوی از برساخت‌گرایی اجتماعی نیاز داریم تا آنچه در جریان است را ببینیم. به طور خاص، ما به بررسی کدها و تکرار آنچه برای «خیر» و همتای ضروری‌اش، «شر» متکی است، نیازمندیم. الکساندر می‌نویسد: «خط تقسیم بین مقدس از نامقدس باید بارها و بارها ترسیم و بازترسیم شود... جوامع از طریق پدیده‌هایی مانند رسوایی، هراس اخلاقی، مجازات عمومی، و جنگ‌ها، موقعیت‌هایی را برای تجربه‌ی مجدد و شفاف‌سازی مجدد^{۱۷} دشمنان خیر فراهم می‌کنند» (الکساندر، ۲۰۰۳: ۱۱۵).

طبق نظر الکساندر، از طریق هرمنوتیک ساختاری می‌توان معنایی که هسته‌ی زندگی اجتماعی هستند را برساخت. تنها بعد از چنین بازسازی‌ای می‌توان روابط بین «ساختارهای فرهنگی» و قدرت اجتماعی را در اشکال سیاسی و اقتصادی‌اش تحلیل کرد (الکساندر، ۲۰۰۷: ۲۴). به نظر طبیعی می‌رسد که هرمنوتیک و برساخت‌گرایی با هم مرتبط باشند. الکساندر و اسمیت می‌نویسند که

«ساختارگرایی و هرمنوتیک می‌توانند همراهان خوبی باشند. اولاً امکاناتی را برای نظریه عمومی بر ساخت، پیش‌بینی و اظهارات استقلال فرهنگ، پیشنهاد می‌دهد. ثانیاً تحلیل تصرف متن‌بودگی و خلق و خوی زندگی اجتماعی را مجاز می‌کند» (نورتون، ۲۰۱۱: ۳۱۸). هرمنوتیک ساختاری، یک دید نمایشی و عملکردی از زندگی اجتماعی است که بر اساس منابع ادبی و انسان‌شناختی ساخته می‌شود تا بر اهمیت فرهنگی عمل آیینی و قراردادهای اسطوره‌ای تأکید کند (Kurasawa, 2004: 55).

برای جامعه‌شناسی فرهنگی، معنای یک رویداد یا پدیده در طول زمان از طریق سه فرآیند، ساخته می‌شود: قالب روایتی (عناصر مختلف این رویداد یا پدیده چگونه دوباره سازماندهی می‌شود، موقعیت‌یابی می‌کند و در یک داستان بزرگتر تلفیق می‌شود؟)؛ کدگذاری نمادین (چگونه با توجه به کدهای دوگانه‌ی اخلاقی یا عاطفی، طبقه‌بندی می‌شود؟)؛ و وزن‌دهی (چه منابعی در بر ساخت و انتشار آن، به ثمر می‌نشیند؟). از آنجا که افراد، گروه‌ها یا اتفاقات، باید کدگذاری شوند و به عنوان شر، آلوده یا نامقدس درک شوند، اختصاص احساسی خاص و دال‌های مملو از ارزش برای هر مدل اجتماعی، یک فرآیند فرهنگی از بر ساخت معناست (Kurasawa, 2004: 56). در این مقاله تلاش می‌شود تا معنای فرهنگی رایانه از منظر الکساندر مورد بررسی قرار گیرد.

رایانه از منظر جفری الکساندر

به باور الکساندر (۲۰۰۳)، قدیمی‌ترین تعصبی که نظریه اجتماعی در مورد زندگی مدرن دارد این است که تعصب در این زندگی ابداً جایی ندارد. مدرنیته مردم را عقلانی می‌کند چرا که خصلت علمی دارد و به علت چنین علمی بودن، نهادها و فرآیندهای جامعه مدرن «کاملاً تکنولوژیک»^{۱۸} شده‌اند. این داستان مورد احترام، ممکن است بدبینانه یا خوش‌بینانه باشد اما در هر صورت ضد فرهنگی است، زیرا بر مادی‌گرایی مطلق در جهان معاصر تأکید می‌کند. اما این داستان کاملاً با دقت ساخته و پرداخته شده است. در واقع، جهان مدرن تکنولوژیک است اما تکنولوژی فی نفسه،

کاملاً مادی نیست بلکه از بخش‌های دینی و غیردینی، الهی و شیطانی و متعال و ملعون^{۱۹} تشکیل شده است (الکساندر، ۲۰۰۳: فصل هفتم).

تکنولوژی از نظر اجتماعی - در اشکال اقتصادی و علمی خود - چیزی قابل لمس، مشاهده، تعامل و محاسبه به شیوه‌ای عقلانی و عینی است. با این وجود، از نظر تحلیلی، تکنولوژی بخشی از نظم فرهنگی را نیز تشکیل می‌دهد. نوعی نشانه، هم دال و هم مدلول^{۲۰} که بازیگران قادر نیستند ذهنیات^{۲۱} خود را در ارتباط با آن، به طور کامل تفکیک نمایند. علمای اجتماعی معمولاً به تکنولوژی از این منظر ذهنی‌تر توجه ننموده‌اند. از نظر الکساندر، در واقع، هرگز آن را به عنوان موضوعی فرهنگی در نظر نگرفته‌اند. تکنولوژی عمدتاً به مثابه متغیری مادی و نه معنوی، بسیار معمولی، نه یک نشانه بلکه نوعی ضدنشانه^{۲۲} و جوهر مدرنیته در نظر گرفته می‌شود که امکان هر گونه درک فرهنگی نسبت به آن را سلب می‌کند (الکساندر، ۲۰۰۳: فصل هفتم). الکساندر بر این باور است که ما باید یاد بگیریم که به تکنولوژی به مثابه نوعی گفتمان نگاه کنیم، نوعی سیستم نشانه که حتی هنگامی که پاسخی به تقاضاهای اجتماعی و عاطفی است [نیز] تحت قیود نشانه‌شناسی است. نخستین گام به سوی این درک بدیل از تکنولوژی مدرن، عبارت است از مفهوم‌پردازی مجدد ظهور تاریخی آن بر اساس متافیزیک.

از نظر الکساندر، توقع رستگاری از ابتکارات تکنولوژیک سرمایه‌داری جدایی‌ناپذیر بود. اختراعات عمده نظیر موتور بخار، راه آهن، تلگراف و تلفن از سوی نخبگان و عوام به عنوان وسایلی برای برتری سکولار^{۲۳} مورد تحسین قرار گرفتند. عموماً ادعا می‌شد که سرعت و قدرت این اختراعات، محدودیت‌های زمینی زمان، مکان و کمیابی را از بین خواهد برد. در روزهای خوش اولیه، تبدیل به ابزاری جهت تجربه نمودن رهایی لذت‌بخش شد، ابزاری برای آوردن شکوه بهشت بر روی زمین. تکنسین‌ها و مهندسانی که این تکنولوژی جدید را می‌فهمیدند، به جایگاه کشیش‌های این جهانی دست پیدا کردند. با این وجود، در این گفتمان تکنولوژیک، ماشین در

1	Sublime and accursed	9
2	Sign	0
2	Signifier	1
2	Signified	2
2	Subjective states of mind	3
2	Antisign	4
2	Secular transcendence	5

کنار خدایی کردن، نقش شیطان را نیز بر عهده داشت. در اوایل قرن نوزدهم، لودایت‌ها^{۲۶} ماشین‌های ریسندگی را به این عنوان که همان بت‌های محکوم شده از سوی پدران عبری هستند مورد حمله قرار دادند. ویلیام بلیک^{۲۷} دستگاه‌های شیطانی تاریک^{۲۸} را مورد تقیح قرار داد. ماری شلی رمان فرانکشتاین یا پرومئوس^{۲۹} مدرن را در مورد نتایج وحشتناک تلاش ویکتور فرانکشتاین جهت ساختن غول پیکرترین ماشین جهان نوشت. ژانر گوتیک نشان‌دهنده قیامی بر ضد عصر خرد بود و تأکید داشت که نیروهای شر همچنان در حال پیشروی هستند، نیروهایی که اغلب به وسیله موتور تکنولوژی تجسم می‌یافتند. به شکل طعنه آمیزی، عصر مدرن نیازمند مراقبت در برابر چنین نیروهایی بود. ارتباط مستقیمی بین احیاء [ادبیات] گوتیک و فیلم مشهور جورج لوکاس، جنگ ستارگان وجود دارد. توهم علمی، تکنولوژی را با مضامین گوتیک قرون وسطایی ترکیب نموده، شر را در برابر خیر قرار داده و رستگاری از زمان، مکان و حتی مرگ را بشارت می‌دهد (الکساندر، ۲۰۰۳: فصل هفتم).

الکساندر متذکر می‌شود که در درون ذهن متعارف جامعه شناسی فرهنگ، تکنولوژی رایانه به منزله‌ی یک بیان ناب از عقلانیت ابزاری است، در حالی که جایگذاری تحلیلی خود را در درون یک دنیای سرخورده از نیروهای مادی و منظم دعوت می‌کند. مارکس، وبر و هابرماس می‌توانند به عنوان سرمایه‌گذار در این موضوع دیده شوند. اما به دور از تقسیم معنا و ارزش‌ها از سیستم‌های اجتماعی و فرهنگی، در تجربه‌ی معاصر به عنوان جادویی، عالی و مقدس، کدگذاری می‌شود. اما

^{۲۶} لودایت‌ها (Luddites) اعضای گروه‌های سازمان یافته در انگلستان اوایل قرن نوزدهم بودند که به طور پنهانی دست به تخریب دستگاه‌های نساجی که جایگزین آن‌ها شده بود می‌زدند. این جنبش در ۱۸۱۱ در ناتینگهام شروع شده و در ۱۸۱۲ به سایر مناطق گسترش یافت. این نام پس از رهبری احتمالاً افسانه‌ای به نام ند لود (Ned Ludd) به آن‌ها داده شد. این جنبش پس از دادگاه‌های دسته جمعی در سال ۱۸۱۳ در یورک که به اعدام‌ها و تبعیدهای بسیاری ختم شد، پایان یافت. بعدها، این اصطلاح جهت توصیف تمام افرادی که مخالف تغییر تکنولوژیک بودند به کار رفت -نویسنده

2 William Blake 7

2 citation d'un hymne religieux utilisée pour évoquer le paysage industriel du nord de l'Angleterre

^{۲۹}. پسر پاپتوس یکی از تایتان‌ها در اسطوره‌های یونان که آتش را برای انسان‌ها از بهشت دزدید و بعد به این دلیل تیبیه شد -نویسنده

باید گفت که این نوآوری به طور همزمان، هم قدرتمند و مفید و در عین حال، هیولا و مخرب است (مک لنان، ۲۰۰۵: ۶ و ۷).

تحقیقات الکساندر (۲۰۰۳، فصل هفتم)، در باب ورود رایانه به آگاهی جمعی، در حالی که کدها و روایت‌هایی را ردیابی می‌کند که به این ماشین، معنای منحصر به فردی می‌دهد، پیشنهاد می‌دهد که این معانی اجتماعی، اثرات جالب اجتماعی رایانه را تبیین می‌کنند. به باور الکساندر (۲۰۰۷)، نفوذ تدریجی رایانه به زندگی مدرن، آنچه را که ماکس وبر عقلانی‌سازی جهان می‌نامید، تشدید نمود. رایانه تمام پیام‌ها را، فارغ از معنای واقعی، دوری متافیزیکی یا دلبستگی عاطفی، تبدیل به مجموعه‌ای از بیت‌ها و بایت‌ها می‌کند. این مجموعه‌ها از طریق پالس‌های الکتریکی به یکدیگر متصل می‌شوند. نهایتاً این پالس‌ها در رسانه‌های حیات بشری مجدداً به حالت اول خود تبدیل می‌شوند.

الکساندر سؤالی را مطرح می‌کند که آیا می‌توان نمونه بهتری در مورد استیلای فعالیت جهانی بر کنترل عقلانی غیرشخصی ذکر کرد؟ آیا می‌توان تصویر قدرتمندتری از افسون زدایی آژ جهان که وبر وقوع آن را پیش‌بینی کرده بود یافت؟ تا حدود زیادی بسته به پاسخی است که به این پرسش جدی چگونه پاسخ دهیم زیرا گفتمان پیرامون معنای تکنولوژی پیشرفته یکی از مرزهای ایدئولوژیک عصر حاضر را تعیین می‌کند. اگر پاسخ مثبت باشد، ما نه تنها در قفس آهنی وبر به دام افتاده‌ایم، بلکه در قوانین مبادله‌ای که مارکس اصرار داشت نهایتاً تمام امور بشری را به شکل کالای مصرفی تبدیل می‌کند نیز محصور شده‌ایم (الکساندر، ۲۰۰۳: فصل هفتم).

رایانه جدیدترین و به طور قطع، یکی از قدرتمندترین اختراعات تکنولوژیک عصر مدرن است اما نمادپردازی آن نیز دقیقاً به همین شکل است. ساختار فرهنگی گفتمان تکنولوژیک به طور محکمی تنظیم شده است. در ادامه با استفاده از روش جامعه‌شناسی فرهنگی، به معنای فرهنگی رایانه از منظر الکساندر پرداخته می‌شود.

علی‌رغم آن که طی سال‌های ۱۹۴۴ تا ۱۹۷۵، برخی اظهارنظرهای عادی در مورد رایانه بیان می‌شدند - اظهارنظرهایی که با لحن‌های عقلانی، علمی و «واقع‌گرایانه»^۳ بیان می‌شدند - نوعی گفتمان استعلایی و اسطوره‌ای نیز به وجود آمد که با بلاغت کامروایانه رستگاری و لعنت‌شدگی

3 Disenchantment 0
3 Realistic 1

همراه است. این جایگاه مقدس، طی سال‌های آینده مورد جرح و تعدیل قرار گرفت. به باور الکساندر (۲۰۰۳)، هر چیزی برای مقدس بودن باید از جهان روزمره فاصله بگیرد. ادبیات رایج به طور مداوم فاصله‌ای که رایانه را از مردم عامی جدا می‌کرد و اسرار مربوط به این موضوع را مورد بازگویی قرار می‌دادند. بیست سال بعد، این تصویر همچنان بدون تغییر باقی مانده بود.

الکساندر (۲۰۰۳) مطرح می‌کند که اشیاء به این دلیل ایزوله می‌شوند که تصور می‌شود دارای نیروی اسرار آمیزی هستند. ارتباط بین رایانه و مراکز قدرت کاریزماتیک به طور مداوم در ادبیات عامه تکرار شده است. گهگاه، قیاسی بین رایانه و مقدسات روی زمین صورت پذیرفته است. به نظر الکساندر (۲۰۰۳)، اگر چیزی مقدس است و از جهان نامقدس جدا شده است، دستیابی به قدرت آن به خودی خود تبدیل به یک مسئله می‌شود. همانند سازی رایانه با خدا و اپراتورهای آن با میانجی‌های مقدس، نشان‌دهنده ساختارهای فرهنگی است که طی چهل سال بدون تغییر باقی ماندند.

در نتیجه، برخورد با رایانه آن‌جهانی که کشیشان تکنولوژیک فراهم آوردند، به طور قطع حیات زمینی را دستخوش تغییر کرد. با این وجود، رایانه نیز مانند تکنولوژی‌های انقلابی پیش از خود، خیر و شر فوق بشری را در خود تجسم بخشید. همان‌گونه که لوی اشتراوس (۱۹۶۳) اشاره کرده است، ابتدا، از طریق نام‌گذاری است که کدهای فرهنگی تعریف کننده یک موضوع بر ساخته می‌شوند. در سال‌های پس از پیدایش رایانه، تلاش‌های بسیاری برای نام‌گذاری این ماشین متفکر صورت گرفت و این تلاش‌ها عمدتاً از الگوواره دوگانه‌ای که دورکیم و لوی اشتراوس توصیف نمودند، تبعیت می‌کردند.

در نتیجه، دال‌های مشابهی به وجود آمدند، مجموعه‌های مبسوط از ارتباطات مقدس و نامقدس که برای گفتمان تکنولوژیک، نوعی رشته معنایی پرمایه به وجود آوردند. یکی از این مجموعه‌ها قیاس‌های وحشتناک و دلالت‌های ترسناک را به کار می‌برد. رایانه با القابی همچون نوعی "ابزار غول پیکر"، یک "کارخانه اعداد"، "کوهی از ماشین آلات"، یک "هیولا"، یک "رزمناو ریاضیاتی"، یک "ابزار نحس"، یک "تره غول"، یک "رویات ریاضیاتی"، یک "رویات شگفتی آفرین"، "دیوانه"^{۳۲} و "هیولای فرانکشتاین" نامیده می‌شد.

^{۳۲} منظور از Maniac انسان مبتلا به بیماری مانیا (Mania) است که رفتارهای نامعقول از خود نشان می‌دهد. در اینجا استعاره از موجودی است که چنین رفتاری از خود نشان داده یا خواهد داد-نویسنده

در تقابل مستقیم با این قلمروی نامقدس، روزنامه‌نگاران و تکسین‌ها، رایانه و قطعات آن را از طریق شباهت به انسانی بی‌گناه و بدون شک مقدس نام‌گذاری نمودند. به آن لقب "ابر-مغز" و "مغز بسیار بزرگ" داده شد. به دلیل پیوسته بودن با یک ابزار صوتی، آن را به عنوان "کودکی هوشمند با صدایی موقت" و "تنها مغز ماشینی با قلبی مهربان" توصیف نمودند. رایانه‌ها علاوه بر مغزی که داشتند، صاحب "حافظه داخلی"، "چشم"، "سیستم عصبی"، "قلب چرخنده" و نوعی "خلق و خوی زنانه" شد. چنین گفته می‌شد که قرار است در آینده صاحب "فرزند"، و در سال‌های بعد صاحب "خانواده" و "نسل‌هایی" شوند.

دوره نام‌گذاری اضطراری به سرعت به پایان رسید اما نیروهای قدرتمند خیر و شر که این نام‌ها نماد آن بودند تا امروز در نبردی مرگ‌بار، درگیر هستند. بلاغت رستگاری و بلاغت آخرالزمانی هر کدام به شکلی بر این دوگانگی فائق آمده‌اند. هر دو تلاش را می‌توان در اصطلاح ساختاری، به مثابه غلبه بر تقابل دوتایی، از طریق فراهم آوردن یک اصطلاح سوم دانست. البته موضوعات عاطفی و ماوراءالطبیعه عمیق‌تری نیز در میان هستند. گفتمان رایانه معاد شنا سانه^{۳۳} بود چرا که رایانه در برگیرنده مسائل مربوط به حیات و مرگ دانسته می‌شد.

در وهله نخست، رستگاری صرفاً بر حسب ریاضیات تعریف می‌شد. کامپیوتر جدید مسئله‌هایی را که "سال‌ها، انسان‌ها را به خود مشغول کرده بودند در یک چشم بر هم زدن حل می‌کردند". تا سال ۱۹۵۰، رستگاری تعریف بسیار گسترده‌تری پیدا کرده بود. "انقلاب به پیروزی رسید!" عنوان داستانی در مورد این پیش‌بینی‌های جدید است. نوعی آرمان گسترده و رویایی در مورد پیشرفت ترسیم شده بود: "ماشین‌های متفکر تمدنی سالم‌تر و شادتر از تمام تمدن‌های تاکنون موجود به ارمغان خواهند آورد". مردم قادر خواهند بود تا "مشکلات خود را به شیوه الکترونیک و بدون رنج حل کنند". به عنوان مثال، هواپیماها قادر خواهند بود تا "بدون ذره‌ای کمک گرفتن از خلبان" به مقصد برسند.

تا سال ۱۹۶۰، گفتمان عمومی در مورد کامپیوتر به راستی به مانند رسیدن به هزاره شده بود. یکی از نخبگان آن زمان اعلام کرد "عصر جدیدی در روابط بشری آغاز گردید". مانند تمام

^{۳۳} منظور از eschatology هر گونه دکترین در مورد پایان جهان، مرگ، قضاوت و سرنوشت است که با توجه به مضمون، معادشناسی مناسب‌ترین معادل به نظر می‌رسد-نویسنده

بلاغت‌های معاد شنا سانه، زمان سنجی این رستگاری موعود نیز دقیقاً مشخص نیست. این امر هنوز اتفاق نیفتاده است اما روند آن شروع شده است. پنج یا ده سال بعد اتفاق خواهد افتاد، تأثیرات آن به زودی احساس خواهند شد، تغییر، قریب‌الوقوع است. زمان سنجی هر چه باشد، نتیجه نهایی مشخص است. "تأثیر اجتماعی به شکلی باور نکردنی بر جای خواهد گذاشت". "با غلبه بر آخرین مانع بزرگ یعنی فاصله" تأثیر کامپیوتر بر جهان طبیعی نیز به همین شدت خواهد بود. بیشتر کارهای انسانی حذف خواهند شد و سرانجام، مردم "آزاد خواهند شد تا به اموری کاملاً جدید پردازند، اموری که بخش اعظم آن را تکامل بخشیدن به خود، خلق زیبایی و درک یکدیگر تشکیل می‌دهد".

این باورها در اواخر دهه ۱۹۶۰ و اوایل دهه ۱۹۷۰ همچنان به اشکال فراگیرتری تأیید می‌شدند. کامپیوترهای جدید از چنان "قدرت عظیمی" برخوردار بودند که، همان‌طور که خداوند در کتاب پیدایش می‌گوید، قادرند "از دل هرج و مرج، نظم" به وجود بیاورند. این نکته که "سپیده عصر کامپیوتر در حال دمیدن است" مشخص بود. یکی از نشانه‌های این هزاره این خواهد بود که "شیوه رایج تفکر بر حسب علت و معلول، جای خود را به نوعی آگاهی جدید خواهد داد". بدون شک این چیزی است که به وسیله آن "رویای ساخته و پرداخته می‌شوند". کامپیوترها تمام نیروهای طبیعی را تغییر خواهند داد. بیماری‌ها را درمان خواهند کرد و عمری طولانی را تضمین می‌نمایند. به همه امکان می‌دهند که همیشه، همه چیز را بدانند. به همه دانش آموزان اجازه می‌دهد تا به آسانی و به بهترین و کامل‌ترین شکل به یادگیری پردازند. یک اجتماع جهانی به وجود آورده و به جنگ‌ها پایان می‌دهد. نظام قشربندی را سرنگون کرده و برابری را حکمفرما می‌سازد. دولت را پاسخگو و کارآمد، کسب و کار را مولد و سودآور، کار را خلاق و فراغت را بی‌نهایت شادی‌بخش می‌سازند.

درست به مانند آخرالزمان^{۳۴}، در اینجا هم حرف‌های بیشتری وجود دارد. ماشین‌ها همواره در کنار امیدهای استعلایی، ترس و نفرت به وجود آمده به وسیله جامعه صنعتی را نیز تجسم می‌بخشیدند. مجله تایم این ابهام عمیق را با توجه به ماشین تکنولوژیک نوظهور، در مقاله‌ای به

^{۳۴}. مقصود از آخرالزمان در جای جای این متن اشاره به Apocalypse است که در فارسی به مکاشفات یوحنا معروف است و عمده باورهای ادیان یهود و مسیحی در مورد پایان جهان را تشکیل می‌دهد-نویسنده

شیوه کاملاً گوتیک تشریح کرد. در مقابل، کامپیوترها نوعی "وقار و متانت پاک و بی‌آلایش" از خود نشان می‌دهند. با این وجود، این امر گمراه کننده است زیرا "در پس آن کابوس پیچیدگی لرزان، منقبض شونده و چشمک زن پنهان شده است".

برخورد با بخش مقدس کامپیوتر، راه رسیدن به رستگاری است در حالی که روی نامقدس آن تهدید ویرانی است. چیزی است که انسان‌ها باید در برابر آن محافظت شوند. نخست، کامپیوتر ترس از تنزل درجه را به وجود می‌آورد. "مردم وحشت کرده‌اند" زیرا کامپیوتر این قدرت را دارد که "انسان را تحقیر کرده و از ارزش او بکاهد". مردم احساس "بیچارگی توأم با خشم و درماندگی" می‌کنند. آن‌ها می‌توانند "ما را به وحشت بی‌حد و حصر زنجیره‌های نوار پلاستیکی برسانند".

سرانجام، طوفان بزرگ از راه می‌رسد، قضاوت نهایی درباره حماقت تکنولوژیک زمینی که از سال ۱۹۴۴ تا کنون پیش‌بینی شده است. کامپیوترها "هیولاهای فرانکشتاین هستند که می‌توانند بنیان‌های جامعه ما را ویران کنند". آن‌ها می‌توانند موجب "بی‌نظمی‌هایی شوند که ممکن است از کنترل خارج شوند". یک "کارخانه تولید طوفان" وجود دارد. "داستان‌های ترسناکی" در مورد "چراغی که خاموش می‌شود" وجود دارند. "کامپیوتر که قادر به درک اشتباه نیست، از درک مفهوم مسیحی رستگاری نیز عاجز است". کامپیوتر تبدیل به دجال شده است.

الکساندر داستان کامپیوتر را تا سال ۱۹۷۵ تفسیر کرده است. سالی که سرآغاز کامپیوتر شخصی^۳ بود، نامی که به خوبی نشان می‌دهد چگونه نبرد بین انسان و ضدانسان ادامه یافت تا گفتمانی را که پیدایش کامپیوتر را در بر گرفته است، تجدید کند. طی مباحثاتی که در دهه‌های آتی مطرح شدند، مضامین آرمان‌گرایانه و ضدآرمان‌گرایانه همچنان برجسته باقی ماندند. با این وجود، ناامیدی و "واقع‌گرایی"^{۳۴} بیشتری نیز ابراز می‌شد. اما حتی زمانی که اخبار کامپیوتری از پوشش مجله تایم بیرون آمد و به تبلیغات در صفحات ورزشی روزنامه‌های یومیه بدل شد، گمانه

3 Antichrist	5
3 Personal Computer (PC)	6
3 Realism	7

زنی‌های معادشناسانه در مورد انقلاب اینترنتی و جهان الکترونیک جدید^{۳۸}، سطح جوشان حیات فرهنگی را آشکار نمودند.

بحث و نتیجه‌گیری

سؤال اصلی در این مقاله این است که معنای فرهنگی رایانه، به عنوان یکی از جدیدترین و قدرتمندترین اختراعات تکنولوژیک عصر مدرن، از دیدگاه جامعه‌شناسی فرهنگی با تأکید بر نظریه الکساندر چیست؟

از نظر الکساندر، جامعه‌شناسی فرهنگی نه برای جا به جا کردن تجزیه و تحلیل نهادی، بلکه برای ارائه‌ی یک چارچوب جدید برای نزدیک شدن به آن، در نظر گرفته می‌شود. با توجه به این دیدگاه جدید، محیط‌های داخلی فرهنگ، ساختارهای عمیقی را فراهم می‌کنند، به طوری که نیروها عینی‌سازی می‌شوند تا محیط‌های بیرونی عمل را شکل دهند. او معماری داخلی معنای اجتماعی را از طریق مفاهیم کد، روایت و کنش نمادین، ارائه می‌دهد، به طوری که فرهنگ در نهایت می‌تواند جایگاه بر حق خود را به عنوان معادلی با انواع دیگر ساختار نیروی اجتماعی فرض کند. او این معماری داخلی را با ترکیب و تفسیر برخی از جنبه‌های دورکیم متأخر، پدیدارشناسی و جامعه‌شناسی خُرد، انسان‌شناسی نمادین، نشانه‌شناسی ساختارگرا، روایت‌گرایی، پساساختارگرایی و بر ساخت‌زدایی، توسعه داده است. البته او می‌کوشد تا ضمن توضیح معماری ساختار فرهنگ، بینش هدف گسترده‌تر را از دست ندهد و جامعه را به عنوان یک کل، نظریه‌پردازی کند.

معنای دوباره بر ساخت شده، نقطه‌ای از جامعه‌شناسی فرهنگی است. کمترین تمرکز بر علیت و جمعیت‌شناسی و بیشترین تمرکز بر هرمنوتیک است تا الگوهای فهم عمیق را بفهمد تا معانی نمادین و خطوط نیروی تفسیری را بیابد و درباره‌ی آنها بحث‌های علی کند. آنچه ديلتای، به عنوان «چرخه‌ی هرمنوتیکی» توصیف می‌کند، ساختن همه‌ی آن چیزی است که به نظر می‌رسد؛ یعنی «روش و معانی».

برای جامعه‌شناسی فرهنگی، معنای یک رویداد یا پدیده در طول زمان از طریق سه فرآیند، ساخته می‌شود: قالب روایتی؛ کدگذاری نمادین؛ و وزن‌دهی. طبق دیدگاه الکساندر، رایانه از

روزهای ورود به عرصه‌ی عمومی غرب، به عنوان نماد خیر یا امری مقدس شناخته شد و روایت‌هایی از آن ارائه گردید. رایانه‌ها می‌توانستند مسائلی را که سال‌ها انسان‌ها را به خود مشغول کرده بودند، در یک چشم به هم زدن حل کنند. قادر بودند تمدنی سالم‌تر و شادتر از تمام تمدن‌های تاکنون موجود به ارمغان بیاورند و مشکلات مردم را به شیوه‌های الکترونیکی حل کنند (روایت رستگاری). بیشتر کارهای انسانی حذف می‌شد و مردم می‌توانستند تا به اموری کاملاً جدید پردازند، اموری که بخش اعظم آن را تکامل بخشیدن به خود، خلق زیبایی و درک یکدیگر تشکیل می‌دهد (روایت معاد شناسانه). رایانه‌ها قادر بودند تا از دل هرج و مرج، نظم بیافرینند. بیماری‌ها را درمان کرده و عمری طولانی را تضمین نمایند. به همه امکان می‌دادند که همیشه، همه چیز را بدانند. یک اجتماع جهانی به وجود آورده و به جنگ‌ها پایان می‌دادند. نظام قشربندی را سرنگون کرده و برابری را حکمفرما می‌ساختند. دولت را پاسخگو و کارآمد، کسب و کار را مولد و سودآور، کار را خلاق و فراغت را بی‌نهایت شادی‌بخش می‌ساختند (روایت آخرالزمانی). اما به تدریج روزگار خوش رایانه به پایان رسید و جنبه‌ی تاریک آن بر سر بشر خراب شد و داستان عاشقانه‌ی با رایانه، جنبه‌های آسیب‌شناختی خود را نشان داد. کم‌کم معنای فرهنگی رایانه در زندگی اجتماعی غرب، متفاوت شد و حتی به عنوان جنبه‌ای از شر کدگذاری گردید. افراد جامعه به تدریج، روی نامقدس آن را که تهدید ویرانی بود، دیدند، چیزی که انسان‌ها باید در برابر آن محافظت شوند. در رسانه‌های مکتوب و دیجیتال غرب در پایان دهه ۶۰ میلادی ذکر شده است که مردم وحشت کرده‌اند زیرا رایانه این قدرت را دارد که انسان را تحقیر کرده و از ارزش او بکاهد. کم‌کم، رایانه‌ها در غرب به هیولای فرانکشستاین تبدیل شدند که می‌توانستند بنیان‌های جامعه را ویران کنند. حتی در سال ۱۹۶۶، روزنامه‌ای عنوان کرد که رایانه، تبدیل به دجال شده است.

طبق نظر الکساندر (۲۰۱۰)، گرچه تعدادی از صاحب‌نظران معتقدند که رسانه‌ها مستقل هستند، اما در واقع، آنها تنها زمانی خودمختاری و استقلال به دست می‌آورند که در درون فرهنگ قرار گرفته و آشیان کنند. حتی اگر رسانه‌ها به لحاظ سازمانی، مستقل باشند ولی به لحاظ فرهنگی مستقل نیستند. گاهی مشاهده می‌شود که رسانه‌های مختلفی وجود دارد و گروه‌های گوناگون اجتماعی، رسانه‌هایی را خاص خودشان تأسیس می‌کنند. آنها نظرات و دیدگاه‌های خود را مطرح نموده و دیدگاه‌های رسانه‌های رقیب را نقد می‌کنند و آنها را گوش‌خراش می‌دانند. اما این به لحاظ

سازمانی است. به لحاظ فرهنگی، همه‌ی رسانه‌ها وابسته به فرهنگ هستند و متن اجتماعی بر آنها تأثیر دارد.

معانی اجتماعی، منطق درونی خودشان را دارند. ساختارهای فرهنگی الگو گرفته از کدهای دوگانه و روایت‌های موقتی، همانند ساختارهای اجتماعی، قدرتمند، سازمان‌یافته و مستقل هستند. رسانه‌ها با تولید برنامه‌های مختلف و رایانه‌ها با ارائه‌ی خدماتی خصوصاً در جامعه‌ی مجازی، معانی و وزن نمادین را بیرون می‌کشند. بدین ترتیب، رسانه‌ها به طور عام و رایانه‌ها به طور خاص، خودشان را به عنوان یک مدل نمونه و الگو نشان می‌دهند و انتظار دارند که مخاطبان‌شان نیز آنها را همان‌طور ببینند. به عبارت دیگر، رسانه‌ها به دنبال این هستند که توسط مخاطبان‌شان مشروعیت به دست آورند. آنها سعی می‌کنند با ارائه‌ی ارزش‌های مقدس علیه ارزش‌های نامقدس، این مشروعیت را کسب کنند.

برای درک و فهم رسانه‌ها و رایانه، باید معانی ساختاریافته و ترسیم شده بر اساس تولیدات رسانه‌ای را تفسیر و تبیین کرد. الکساندر (۲۰۱۰) معتقد است که این کار با استفاده از جامعه‌شناسی فرهنگی انجام می‌شود. آنچه جامعه‌شناسی فرهنگی تولید می‌کند، بر ساخت‌هایی از معنای اجتماعی است. رویکردهای سنتی پیرامون معنا در جامعه‌شناسی، فرهنگ را به عنوان یک متغیر وابسته قرار می‌گیرند. فقط قدرت اجتماعی، ساختارهای اجتماعی و منافع مادی، متغیرهای مستقل هستند و پایگاهی علی دارند. بدین شیوه، جامعه‌شناسی از فرهنگ به جامعه به عنوان نیروی غیرفرهنگی می‌چرخد. الکساندر در مقابل جامعه‌شناسی فرهنگ تقلیل‌گرا، پیرامون جامعه‌شناسی فرهنگی بحث کرده است. فرهنگ مدرن، کدها و روایت‌هایی را فراهم می‌کند که حتی بیش از افسانه، میراث و باورهای متافیزیکی، موجب عقلانیت، فردگرایی، تردیدگرایی و انتقال اجتماعی می‌شود.

رایانه، زبان فرهنگی خاص خودش را دارد و این زبان، ساری در سایر بخش‌های زندگی است. همان‌طور که در جامعه‌ی ایرانی امروز می‌بینیم که زبان فرهنگی رایانه به بخش‌های دیگر زندگی حتی ادبیات هم وارد شده است و ما داستان‌ها و اشعاری طنزگونه پیرامون ارتباط رایانه‌ای و اینترنتی لیلی و مجنون را هم می‌بینیم. این زبان، در زمان‌های مختلف متفاوت بوده است. به عنوان نمونه، در بدو ورود رایانه به عرصه‌ی زندگی اجتماعی ایرانیان و نیز امروز، معنای متفاوتی از رایانه و زبان فرهنگی خاص هر زمان مشاهده می‌شود. همان‌طور که بسیاری از عبارات و اصطلاحات رایانه‌ای

و اینترنتی که در ۲۰ سال گذشته، اصلاً وجود نداشتند، امروزه حتی در ادبیات روزمره‌ی مردم هم به کار می‌رود.

زبانِ نمادینِ دیده، شنیده و نوشته شده، معنای ذهنی را گسترش می‌دهد. این آشکال فرهنگی، می‌توانند در یک رفتار عقلانی‌تر و منظم‌تر، تفسیر و تحلیل شوند. چرخش زبانی در یک چرخش فرهنگی گسترده‌تر در علوم انسانی، قرار می‌گیرد. پیش‌ساختارهای نمادین دوگانه‌ی کنش اجتماعی، همانند زبان با سخن انجام می‌شود. معنا به عنوان دنباله‌ای از قدرت اجتماعی، به عنوان مقاومت در برابر هژمونی مطالعه می‌شود. حاکمیت، سرمایه‌ی فرهنگ و سیاست‌های نمادین، تشخیص داده می‌شود و به موازات گسترده شدن چرخش فرهنگی، جامعه‌شناسی فرهنگی هم تقویت می‌شود.

همان‌طور که الکساندر (۲۰۰۳) در مطالعه‌ی تضاد سیاسی و اجتماعی، یک گفتمان دوگانه پیرامون پاکی دموکراسی و ناپاکی ضددموکراتیک تشخیص می‌دهد، می‌توان در مطالعه‌ی رایانه نیز، یک گفتمان دوگانه را در نظر گرفت که از یک سو، رایانه را به عنوان نماد خیر و خوبی و حلال بسیاری از مشکلات و از سوی دیگر، آن را نماد شر و بدی و عامل بسیاری از مشکلات می‌داند. این گفتمان دوگانه، از طریق معناسازی در رسانه‌های جمعی و در خود رایانه (به عنوان مبلّغ خود) شکل می‌گیرد و به شهروندان اجازه می‌دهد تا درباره‌ی رایانه قضاوت کنند.

روزنامه‌نگاران، وبلاگ‌نویسان و مخاطبان رایانه، این گفتمان دوگانه را پیرامون جنبه‌های مثبت آن، شامل نقش مؤثرش در آموزش‌ها و پژوهش‌های علمی، اطلاع‌رسانی، تجارت و صنعت، دستگاه‌های اداری، سیاست و قدرت و ... و وجوه منفی و مضر آن مانند پورنوگرافی، ایجاد شکایت در مبانی اعتقادی، تأثیر منفی اینترنت و بازی‌های رایانه‌ای بر کودکان و بزرگترها، حمله و جرایم سایبری، ویروس‌های جاسوسی، نظارت بر کافی‌نت‌ها، دامن زدن به انواع آسیب‌های اجتماعی و جرایم اینترنتی و ... شکل می‌دهند. آنچه که روزنامه‌نگاران، وبلاگ‌نویسان و مخاطبان رایانه مطرح می‌کنند، تعاریفی نمادین هستند که این گفتمان دوگانه را می‌سازند.

مطرح شدن جنبه‌های مقدس و نامقدس برای رایانه، بحث بر سر موضوعات نیست، بلکه نبرد داستان‌ها و روایت‌هاست که تعیین می‌کند چگونه شهروندان در برابر رایانه پاسخ داده و عکس‌العمل نشان می‌دهند. از آنجا که رایانه وعده‌ی تغییر زندگی اجتماعی را می‌دهد، روایت‌هایی

قهرمانانه شکل می‌گیرند. روایت‌های پیش‌رونده و مترقی، نمایشنامه‌هایی را ترسیم می‌کنند که رایانه به عنوان یک قهرمان شناخته می‌شود. البته باید متذکر شد که در سطح جامعه، نگاه واحدی نسبت به رایانه، کدها و روایت‌های گفتمان ساختاری وجود ندارد. رایانه و دست‌اندرکاران آن، تلاش می‌کنند تا چهره‌ای موجّه از خود ارائه دهند؛ گویا نمایشی را می‌آفرینند که موفقیت آن به عواملی چون مهارت، شانس، تفاسیر رسانه‌ای و پاسخ مخاطبان بستگی دارد. رایانه، کلماتی استفاده می‌کند، استعاره‌ها می‌آفریند و روندی بلاغی طی می‌کند. همه‌ی اینها، موضوعاتی پراگماتیک هستند. رایانه‌ها می‌خواهند ما را درباره‌ی خوبی‌هایشان متقاعد کنند. اگر نمایشی که آنها اجرا می‌کنند، موفق باشد، ما در موردشان متقاعد می‌شویم حتی اگر درستی اخلاقی یا شناختی آن را به درستی درک نکنیم.

الکساندر در نظریه‌ی اخیر پراگماتیک فرهنگی، اجرای نمایش اجتماعی را بر حسب زمینه‌ی بازنمایی‌ها، متن، کنشگران، معانی تولید نمادین، محیط کلی، قدرت اجتماعی و تفسیری و مخاطبان نشان می‌دهد. زمانی که اجرای نمایش، گوینده و مخاطب را ترکیب می‌کند، واسطه‌های پیچیده، غیرقابل رؤیت و نامرئی می‌شوند. مخاطبان، کنش‌ها را نمی‌بینند. وقتی رایانه، یک نمایش را اجرا می‌کند، ما به آن اعتماد می‌کنیم، همان‌گونه که کنش‌های مستند، واقعی به نظر می‌رسند. ما باور می‌کنیم که رایانه‌ها و دنیای مجازی ساخته شده در آن، درست و قابل اعتماد است. هر چه جوامع، پیچیده‌تر می‌شوند، پیوند و ترکیب، پیچیده‌تر می‌شود و صحت و درستی، مسئله‌ساز می‌شود.

هر قدر پهنای استفاده از رایانه گسترده شود، فرصت‌ها برای ارتباط مستقیم بین شهروندان و سایر امور به لحاظ مکاتبه‌ای کاهش می‌یابد. مردم با خود رایانه رو به رو نیستند بلکه با بازنمایی‌های رسانه‌ای روبرو هستند. با آنچه که رسانه به تصویر کشیده و بازنمایی می‌کند. رسانه‌ها این توانایی را دارند که رایانه را به صورت مقدس یا نامقدس، بازنمایی کنند. حتی اگر رسانه‌ها به لحاظ سازمانی مستقل باشند ولی به لحاظ فرهنگی، مستقل نیستند بلکه وابسته به متن اجتماعی و فرهنگند. گروه‌های مختلف، رسانه‌ی خود را دارند مثلاً وبلاگ‌های مختلفی ساخته شده، با گرایش‌های گوناگون و هر کدام خود را تبلیغ و دیدگاه‌های رقیبشان را سرزنش می‌کنند. روزنامه‌نگاری، یک

تصویر فرهنگی مبهم و غیر قابل پیش‌بینی بین شهروندان و رایانه برمی‌سازند. امروزه، تلویزیون و روزنامه‌نگاری آن‌لاین، رایانه‌ها را بر ساخت‌زدایی می‌کنند.

از بعضی دیدگاه‌ها، تفاسیر رسانه‌ای به قدرت اجتماعی خدمت می‌کنند؛ خواه طبقات سرمایه‌دار، مالکان رسانه یا دولت. زمانی که رسانه‌ها، مستقل و انتقادی هستند، یک عصر طلایی است. اما رسانه‌ها اکنون مفتخر به برآورده ساختن قدرت رسانه‌ها هستند. زمانی که شهروندان، مخاطبان می‌شوند، مصرف‌کنندگانی محض می‌شوند که قدرت را می‌پذیرند و در زندگی خصوصی‌شان جذب می‌شوند. گروهی از دانشمندان رسانه‌ای که انتقادی هستند، انعکاس فزاینده‌ی رسانه‌ها به واسطه‌ی قدرت را نادیده می‌گیرند. گروه دیگر، به اشتباه، تردیدگرایی را با مکتب بدگمانی به نیکوکاری بشر، تعریف می‌کنند، در حالی که یک جایگزین برای عقلانیت‌گرایی پیشنهاد می‌کنند که به نظر، غیر واقعی و ساده می‌رسد.

تفاسیر رسانه‌ای نه ارزیابی‌های عینی شناور آزاد، بلکه زمان و مکان تاریخی اتفاقات و رویدادها را منعکس می‌کنند. رسانه‌ها یک پنجره رو به جهان را فراهم نمی‌کنند بلکه بیشتر به عنوان مجموعه‌ای از منابعی هستند که معانی و اعمال هر روزه را تشکیل می‌دهند. گزارش‌های خبری، اطلاعات را با گفتن داستان، مشاهده‌ی رشته‌های مستقل در کدهای دوگانه‌ی گسترده و ترکیبات روایتی فراهم می‌کند. گزارش‌های خبری، خودشان را به عنوان توصیفات واقعی آماده می‌کنند، آن‌ها به لحاظ فرهنگی، بازنمایی‌های نمادین را همزمان بر ساخته می‌کنند. روزنامه‌نگاری، بازنمایی‌هایی از نظرات متنوع و جمعی عمومی ارائه می‌کند. گزارشگران در برخی کدها و روایت‌ها، از رایانه‌ها، قهرمانی می‌سازند که به عنوان مبارز در برابر دشمنان خود به نمایش در می‌آید.

منابع

- جلابی پور، حمیدرضا و جمال محمدی (۱۳۸۷): نظریه‌های متأخر جامعه‌شناسی، نشر نی، تهران.
- دورکیم، امیل (۱۳۸۳): صور بنیانی حیات دینی، ترجمه باقر پرهام، نشر مرکز، چاپ اول.
- ریتزر، جورج (۱۳۸۶): نظریه‌های جامعه‌شناسی در دوران معاصر، ترجمه‌ی محسن ثلاثی، انتشارات علمی، چاپ دوازدهم.
- کلانتری، عبدالحسین (۱۳۸۶): معنا در جامعه‌شناسی و مطالعات فرهنگی (مقایسه دو رویکرد روان‌شناسانه و قاعده‌مدارانه)، مجله علوم اجتماعی دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی مشهد، پاییز و زمستان، صص ۱۰۱-۱۲۵.
- کوزر، لوئیس (۱۳۸۳): زندگی و اندیشه بزرگان جامعه‌شناسی، ترجمه محسن ثلاثی، انتشارات علمی.
- نبوی، سید حسین (۱۳۹۱): درآمدی بر جامعه‌شناسی فرهنگی جفری الگرنادر، جزوه درسی منتشر نشده.
- هال، جان. آر و مری جونیتس (۱۳۹۰): فرهنگ از دیدگاه جامعه‌شناختی، ترجمه فربرز مجیدی، انتشارات سروش، تهران، چاپ اول.
- هایم، مایکل (۱۳۹۰): متافیزیک واقعیت مجازی، ترجمه سروناز تربتی، انتشارات رخ داد نو، چاپ اول.
- Alexander, J. and Smith, P. (2002) 'the Strong Program in Cultural Sociology: Elements of a Structural Hermeneutic', in Handbook of Sociological Theory, edited by Jonathan H. Turner. Kluwer Academic/Plenum Publishers, New York.
- Alexander, J. and Smith, P. (2010) 'the Strong Program origins, achievements, and prospects', in Handbook of Cultural Sociology, edited by John R. Hall, Laura Grindstaff and Ming-Cheng Lo, Published by Routledge.
- Alexander, Jeffrey C. (2010). The Performance of Politics, Oxford University Press.
- Alexander, Jeffrey C. and Philip Smith (1993): The Discourse of American Civil Society: A New Proposal for Cultural Studies', Theory & Society 22(2): 151-207.
- Alexander, Jeffrey C. (2003): The Meanings of Social Life: A Cultural Sociology, Oxford University Press.

- Alexander, Jeffry C. (2005): Why Cultural Sociology Is Not 'Idealist': A Reply to McLennan, "Theory Culture Society", 2005 22: 19, PP 19- 29.
- Alexander, Jeffry C. (2007): The Meaningful Construction of Inequality and the Struggles Against It: A 'Strong Program' Approach to How Social Boundaries Change, Cultural Sociology 2007 1: 23.
- Alexander, Jeffry C. (2008): Clifford Geertz and the Strong Program: The Human Sciences and Cultural Sociology, Cultural Sociology 2008 2: 157
- Cordero, Rodrigo, Francisco Carballo and José Ossandón (2008): Performing Cultural Sociology A Conversation with Jeffrey Alexander, European Journal of Social Theory 11(4): 523–542
- Geertz, C. (1999): A Life of Learning: Charles Homer Haskins Lecture for 1999. American Council of Learned Societies: Occasional Paper, No. 45.
- Kurasawa, Fuyuki (2004): Alexander and the Cultural Refounding of American Sociology, Thesis Eleven, Number 79, November 2004: 53–64
- McLennan, Gregor (2005): The 'New American Cultural Sociology' : An Appraisal, Theory Culture Society 2005 22: 1
- Norton, Matthew (2011): A structural hermeneutics of The O'Reilly Factor, Theor Soc (2011) 40:315–346.
- Smith, Karl E. (2004): Further towards a sociology of evil, Thesis Eleven 2004 79: 65.
- Trondman, Mats (2008): 'To Locate in the Tenor of Their Setting the Sources of Their Spell': Clifford Geertz and the 'Strong Program' in Cultural Sociology, Cultural Sociology Volume 2, Number 2: 201–221.